



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Zar-Rituale in der arabisch-persischen Inselwelt.
Kultur- und sozialanthropologische Betrachtungen zum
Forschungsstand“**

Verfasserin

Leyla Mehrnama

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Mag. Dr. Gebhard Fartacek

Vorwort und Dank

Als ich noch im Iran lebte, erhielten wir eines Abends Besuch einer Freundin der Familie. Sie war Ärztin und erzählte uns von ihrer Tätigkeit auf der Insel Qešm, von der dortigen Bevölkerung und ihren Sitten. An diesem Abend habe ich zum ersten Mal von der Existenz der Geisterwesen im Süden des Iran – von Zār – erfahren.

Während meiner weiteren Schullaufbahn, die ich bis zum Abschluß der Matura in Teheran verbrachte, blieb die Erinnerung an diese Freundin, ihre Arbeit und vor allem an Zār bestehen.

Im Lauf meines Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie in Wien kam ich immer wieder mit Geisterglauben in unterschiedlichen Kulturen, ähnlich des mir von zu Hause bereits bekannten, in Kontakt. Durch die weitere Beschäftigung mit dieser Thematik wuchs meine Faszination und ich begann Dinge und Ereignisse meiner Kindheit zunehmend in anderem Licht zu sehen. Beispielsweise den Segen, den meine Großmutter bei Besuchen über mich zu sprechen pflegte – zum Schutz vor dem bösen Blick und dem Fernhalten von Unheil.

Die ausführliche Beschäftigung mit dem Zār-Kult in dieser Diplomarbeit spannt für mich nun einen Bogen von meiner Herkunft, der Kinheit und Jugend im Iran, bis zu meinem Erwachsenenalter, dem Leben und Studium in Österreich und Wien.

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen bedanken, die mich in vielfältiger Weise begleitet und unterstützt haben. Allen voran meinem Diplomarbeitsbetreuer Mag. Dr. phil. Gebhard Fartacek, der mir als Experte der Thematik seine breitgefächerte Kenntnis und weitreichende Unterstützung zukommen ließ.

Weiters bedanke ich mich bei den Professoren und Lehrenden des Instituts der Kultur- und Sozialanthropologie, die mir mit verschiedenen Lehrveranstaltungen neue Blickpunkte und Betrachtungsweisen auf sehr viele Themenbereiche öffneten.

Ich bedanke mich bei meinen Eltern für die Ermöglichung des Studiums, ihr Verständnis und ihr stets zuversichtliches Vertrauen, sowie bei allen Freunden und Bekannten, die mich trotz meiner intensiven Arbeit weiter begleitet haben. Meinem Lebensfreund und Partner Josef Voithofer danke ich für seine Liebe, Geduld und Ernsthaftigkeit zur richtigen Zeit.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	7
1.1	Untersuchungsgegenstand	7
1.2	Ursprungstheorien zum Zār-Kult.....	10
1.3	Forschungsziel und Forschungsfrage	12
1.4	Methodisches Vorgehen	13
1.5	Vorschau: Zum Aufbau der Arbeit.....	15
2	Quellen über den Zār-Kult zur Golfregion.....	16
2.1	Die Monographie „Ahl-e Hawā“ von Ġolām-Ĥoseīn Sā‘ dī.....	16
2.1.1	Überblick und Entstehungskontext	16
2.1.2	Ethnographische Inhalte	21
2.1.3	„Key Metapher“	30
2.1.4	Fallbeispiele aus der Monographie	34
2.1.5	Bemerkungen zu den Fallbeispielen aus Kultur- und Sozialanthropologischer Perspektive	41
2.2	Englischsprachige Quellen	44
2.2.1	„zeeraan“ von Minnie Dykstra	44
2.2.2	Der Artikel „Zār posession in Iran“ von Taghi Modaressi	49
2.2.3	Der Artikel „people of the air“ von D.J Marsden	50
2.2.4	Der Artikel „Muslims or Shamans“ von Iraj Bashiri	53
2.2.5	Der Artikel „Zār in a changing world: Kuwait“ von Z. Ashkanani.....	58

2.3	Kürzlich erschienene Arbeiten zum Zār-Kult in der Golf-region	65
2.3.1	„Zar: A Healing fellowship for Woman“ von Eleanor Abdella Doumato	65
2.3.2	Der Artikel „ <i>African Diaspora in Iran</i> “ von Behnaz Mirzai	69
2.3.3	Die persischsprachige Monographie von Maria Sabaye Moghadam	72
2.3.4	Die arabischsprachige Monographie von Jassim Harban	76
2.4	Audio-visuelle Materialien.....	78
2.4.0	Vorbemerkungen zur Relevanz von audio-visuellem Material	78
2.4.1	Film- und Bildmaterialien.....	79
2.4.2	Musik	86
2.4.3	Internetdiskurse.....	87
2.5	Zusammenfassung der Quellen zu Zār in der arabisch-persischen Inselwelt ..	91
2.5.1	Kontroversen über den Ursprung des Zār-Kults.....	93
2.5.2	Name und Anzahl	94
2.5.3	Unterscheidung von Zār, Abgrenzung zu anderen Geisterwesen.....	95
2.5.4	Zār-Veranstaltungen	96
2.5.5	Diskurse um gedachte und gelebte Gegensätze in der Golfregion	101
3	Kultur- und Sozialanthropologische Überlegungen zu Zār	104
4	Kommentiertes Glossar	113
4.1	Begriffe und Redewendungen.....	113
4.2	Auflistung bekannter Zār	117
4.3	Fabelwesen.....	123
5	Anhang	125
5.1	Literaturverzeichnis.....	125
5.2	Verzeichnis der Internetquellen	128
5.3	Verzeichnis der Karten.....	131
5.4	Verzeichnis der Abbildungen.....	131

5.4.1	Abbildungen im Text	131
5.4.2	Abbildungsteil	131
5.5	Bemerkungen zur Transkription	134
5.6	Lebenslauf der Verfasserin	135
5.7	Abstract	136
6	Abbildungsteil	138

1 Einleitung

1.1 Untersuchungsgegenstand

Thema dieser Diplomarbeit ist Zār – ein Besessenheitskult¹ – bzw. eine traditionelle Heilmethode² – die im nordöstlichen Afrika, in Südarabien und in der persisch-arabischen Golfregion vorkommt. In dieser Arbeit liegt der Forschungsschwerpunkt am persisch-arabischen Golf, und im Speziellen, im Süden des Iran. Dort zählt Zār zu der allgemein bekannten Kategorie „Wind“ [pers. bād], dieser wird von der lokalen Bevölkerung als „Reitend“ [pers./arab. rākib] und der Patient³ als sogenannter „Sattel“ [pers. markab] definiert. Bei Zār handelt es sich um eine Kosmologie bei der „Geister“ bzw. „Spirits“ in der Lage sind, in den Körper des Menschen einzudringen und für diverse psychologische und/oder physische Leiden (Krankheiten) zu sorgen (Natvig 1988:57). Der Gemütszustand der Besessenen wird als dramatisch wechselhaft und hysterisch beschrieben (vgl. Seligman 1914:302). Eine medikamentöse Behandlung bleibt, falls überhaupt möglich, erfolglos. Derartige Krankheitsbilder können nur von Personen mit speziellen Fähigkeiten - Heiler/-innen [pers. Bābā Zār oder Māmā Zār] durch Trance-techniken behandelt werden. Die Heiler waren anfangs selbst besessen, konnten sich aber befreien – bzw. den Wind (Zār) zähmen. Nur sie sind in der Lage festzustellen, ob eine Besessenheit vorliegt und – falls ja – um welchen Zār-Geist es sich dabei handelt. Der Rahmen für diese Behandlung und in weiterer Folge der Heilung ist die Zār-Zeremonie [pers. marāsem-e Zār] oder das sogenannte Spiel [bāzī].

In der Zeremonie spricht der Geist durch den Körper des Kranken zu den Heilern (entsprechend seiner Herkunft in verschiedenen Sprachen), und äußert in der Regel zunächst einen Wunsch, beispielsweise materielle Geschenke (Kleid, Ring, etc.) und/oder die Durchführung bestimmter ritueller Handlungen (Schlachtopfer, Trinken von Blut, etc.) Sowohl der Zār-Geist selbst, als auch seine Forderungen können „leicht“ (klein)

¹ Der Ausdruck „Kult“ wird im Sinne von Natvig als Praktik zur Kultivierung von Verbundenheiten zwischen übernatürlichen Wesen und Menschen verwendet (Natvig 1987:670).

² Im weitesten Sinne vergleichbar mit Bori bei den Hausa (Barnard 2002:439).

³ Im Sinne eines besseren Leseflusses wird auf eine genderechte Bezeichnung verzichtet. Ausnahmen bilden Fälle in welchen eine Unterscheidung für die entsprechende Aussage von Bedeutung ist.

oder „schwer“ (groß) sein, in jedem Fall müssen diese erfüllt werden. Die Zār Zeremonie zielt darauf ab, die Geister zu beschwichtigen bzw. milder⁴ zu stimmen. Das bedeutet, diese soweit unter Kontrolle zu bringen, sodass Betroffene nicht weiter von dem Geist geplagt werden. In der persisch-arabischen Inselwelt sind verschiedene Zār mit jeweils ihnen zugeordneten Liedern, Rhythmen und Gesängen, anhand derer sie bei der Zeremonie von den Heilern diagnostiziert werden, bekannt.

Die Encyclopaedia Iranica definiert Zār-Geister im südlichen Iran wie folgt: „[...] *existence of winds that can be either vicious or peaceful, believer (Muslim) or non-believer (infidel). The latter are considered more dangerous than the former and zār belongs to this group of winds. Many varieties of zār are known, including Maturi, Šayk Šangar, Dingemāru [...], Omagāre, Bumaryom, Pepe, Bābur, Bibi, and Namrud*“.⁵ Dieser Definition zu Folge sind alle Zār (zumindest jene im südlichen Iran), als ungläubige – d.h. nicht muslimische – und somit gefährliche Winde klassifiziert.

Zum Ursprung des Zār-Kultes finden sich mehrere, tlw. sehr widersprüchliche Theorien. Vermutlich ist er im ostafrikanischen Raum entstanden und im 18. Jahrhundert durch äthiopische Sklaven in den Mittleren- und Nahen Osten gebracht worden. In der abendländischen Literatur ist Zār erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert bekannt (Natvig 1988:57).

Allgemein kann festgehalten werden, dass der Zār-Kult vor allem von Frauen und Schwarzen praktiziert wird und im Zuge des Sklavenhandels als „kulturelle“ Überlebensstrategie erhalten blieb bzw. verbreitet wurde (vgl. Sā‘dī 1966). Der afrikanische Einfluss auf die Kultur der lokalen Bevölkerung – beispielsweise Musik – ist noch heute ein Kennzeichen für alle Orte im Nahen Osten, welche mit dem Sklavenhandel in Verbindung standen.

In dieser Diplomarbeit gilt mein Interesse allgemein den Quellen und der Analyse von Zār Definitionen und Diskursen in der arabisch-persischen Inselwelt, insbesondere jenen der iranischen Küste des Golfs und vor allem persischsprachige Originalquellen zu

⁴ Granzow (2008:7) verwendet den Begriff Adorzismus (Besänftigen) in Abgrenzung zum Exorzismus, wo das Ziel die Vertreibung der Geister ist.

⁵ Definition von Zār in Encyclopaedia Iranica. Verfügbar in: <http://www.iranicaonline.org/articles/zar> [Stand 05.06.2012].

Zār im Iran und der Golfregion. Dabei wird zentral die Monographie von Ġolām-Hoseīn Sā‘dī näher behandelt, welche eine der wertvollsten noch erhaltenen Dokumente darstellt. Das Buch wurde von mir auszugsweise übersetzt und zitiert.

Weitere Quellen können wie folgt eingeteilt werden:

- Neuere persischsprachige Arbeiten, die sich teilweise ebenfalls mit dem Forschungsstand auseinandersetzen, wie beispielsweise das Buch von Maria Sabaye Moghadam (2009)
- Islamwissenschaftliche und anthropologische Fachliteratur, die auf das klassische Werk von Sā‘dī aufbaut und dieses interpretiert, beispielsweise Marsden (1972)
- Arbeiten von Lokalthistorikern und akademische Arbeiten, die in den letzten Jahren an iranischen Universitäten entstanden und online unter www.anthropology.ir zugänglich sind
- Dokumentarfilme wie beispielsweise „Bād-e Ġinn“ von Nasser Taqwai (1969) und „Hinter der Burka“ [pers. az pas-e borqe‘] von Mehrdad Oskouei (2004) sowie die indigene Filmproduktion mit dem Titel „QHESHM“⁶

Entsprechend der oben genannten Auflistung erfolgt die Analyse der jeweils enthaltenen sozial- und kulturanthropologischen Theorien und Konzepte, sowie der Beziehung der Dokumente zueinander, und in weiterer Folge die Interpretation der Quellen. Im Anschluss werden die Ergebnisse zur Diskussion gestellt.

Die Schwerpunktsetzung im südlichen Iran bzw. der persisch-arabischen Golfregion ist aus folgenden Gründen interessant:

1. Quellenlage: Zum Thema der Zār Zeremonie gibt es eine Vielzahl an Forschungen. Die Region im südlichen Iran ist aber bislang weitgehend unbehandelt geblieben.
2. Geopolitische Lage: Die Straße von Hormoz – auch als Königsweg bekannt (vgl. Najmabadi 2008) – stellt eine strategisch und politisch wichtige Verbindung dar. Sie verbindet den Golf von Oman (Arabisches Meer bzw. Indischer

⁶ Film QHESHM. In: <http://www.youtube.com/watch?v=sfckEt4yShg> [Stand 02.05.2012].

Ozean) mit dem Persischen Golf und ist als Meereseenge *tangey-e Hormoz* bedeutsam für die ansonsten sehr isoliert liegenden Inseln. Derzeit aktuelle Nachrichten über die angedrohte Sperre der Straße von Hormoz und die daraus resultierenden Sanktionen gegen den Iran weisen deutlich auf die besondere geopolitische Situation hin.⁷

3. Die große Zahl privater und öffentlicher Web-Blogs im Internet und neuere Filmproduktionen verdeutlicht die Aktualität des Themas in den Untersuchungsregionen.
4. Persönliche Verbindungen zum Land (Geburtsort) und damit einhergehende Sprachkompetenzen sowie ein weiterführendes Forschungsinteresse in dieser Region.

Die Insel Qešm bildet das geografische Zentrum des Zār-Kultes im südlichen Iran. Die meisten bildlichen Quellen und Filme stammen von dieser Insel. In Qešm gibt es sogar Folklorefestivals mit öffentlichen Zār-Zeremonien, allerdings eher als Schauspiel mit überwiegend kommerziellem Hintergrund. Bei diesen nehmen auch Menschen aus anderen Bevölkerungsschichten teil, denen bis vor kurzem der Zār-Kult fremd war.

Um den Kontext in welchem der Zār-Kult eingebettet ist zu verdeutlichen, wird im folgenden Unterkapitel auf dessen Ursprung und Verbreitung eingegangen.

1.2 Ursprungstheorien zum Zār-Kult

Ich möchte in diesem Abschnitt einen kurzen Abriss über die bestehenden Ursprungstheorien geben. Vorab wird festgehalten, dass der Entstehungsort des Zār-Kults nicht eindeutig geklärt ist (Natvig 1987:670).

Die ältesten Dokumente zur Zār Zeremonie stammen laut Natvig (Natvig 1987:678) aus Äthiopien im 16. Jahrhundert und finden in den Notizen von Isenberg und Krapov (1839) Erwähnung. Innerhalb der persischen Quellen gilt Modaresi (1968) als einer der ersten „lokalen bzw. einheimischen Experten“ der über Zār berichtet hat. Er ist im Zu-

⁷ The Worlds most important oil transit chokepoint [30.12.2011] In: <http://www.eia.gov/countries/regions-topics.cfm?fips=WOTC&trk=p3> [Stand 05.04.2012].

sammenhang mit der Bedeutung des Wortes der Ansicht, dass Zār ein altpersisches Wort sei und dass das Wort (Zār) selbst eine Bedeutungsveränderung erfahren hat (zit. nach S. Moghadam 2009).⁸

Etymologisch wird Zār einerseits auf die Abwandlung des arabischen Verbs *besuchen* [zāra]⁹ und andererseits auf die kuschitische Himmel-Gottheit in Äthiopien (Nubien bzw. der heutige Nord Sudan) zurückgeführt (Natvig 1987:677). In der persischen Sprache wird mit Zār allgemein etwas oder jemand Schwaches – *za'īf* oder *nā tawān* [kraftlos] assoziiert (vgl. S. Moghadam 2009:42).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, dass die Wissenschaftler im 19. Jahrhundert (uneinig) unterschiedliche Regionen als Ursprungsort vermuteten. Weitere diesbezügliche Untersuchungen blieben aber trotz dieser Diskrepanz aus. Diese Lage bleibt bis zur Publizierung des Buches „Mekka“ von S. Hurongije 1890 – somit ca. 40 Jahre – bestehen (Natvig 1987:671). In diesem Werk wird die Zār Zeremonie unter den Frauen in Mekka beschrieben und die Problematik, dass es nach Hurongije für das Wort Zār keine Definition in der arabischen Sprache zu finden gäbe. Durch diese Arbeit wurden weitere Untersuchungen ausgelöst (S. Moghadam 2009:42). Im 20. Jahrhundert sahen die Wissenschaftler den Ursprung mehrheitlich in Äthiopien während Kulturanthropologen wie Frobenius den persischen Ursprung vertraten (vgl. Frobenius 1913). Die älteste Aufzeichnung über Zār geht jedoch von den im 19. Jahrhundert gefundenen Schriftrollen aus dem 16. Jahrhundert in Äthiopien hervor. Hierzu konnte von Littmann 1904 (zit. nach Natvig 1987: 676) in insgesamt 29 Rollen, 16 mal das Wort Zār gefunden werden.

Eine andere Annäherung bzw. ein weiterer Zugang zur Betrachtung von Zār besteht durch die Analyse der handelnden Personen, wodurch der Kult als Krankheit der Frauen und Schwarzen bezeichnet wurde (vgl. Lewis 1991). Alle Quellen vermerken, dass, unabhängig von den teilnehmenden Personen und dem jeweiligen Ort der Golfregion, die Heiler immer Schwarze sind (vgl. Seligman 1914:314, Dykstra 1918:20, Sā'dī 1966:60, Bashiri 1983, S. Moghadam 2009:46, Anyinam 1997:106, Lewis 1991:89).

⁸ Ursprünglich aus Nord Äthiopien – Himmel bzw. Gott (zit. nach Moghadam 2009:43).

⁹ Das älteste (in dieser Arbeit behandelte) europäische Dokument über Zār im arabisch-persischen Golfraum betrifft Zār in Bahrain am Anfang des 20. Jahrhunderts. Dykstra führt Zār auf die singulare Form von [zeeraan] zurück, welches aus dem arabischen Verb *zāra* [besuchen] hergeleitet wird (Dykstra 1918:17).

Natvig schreibt 1987, dass es von den Forschern noch immer keine einheitliche Definition des Zār-Kultes gibt: „*This lack of a clear Definition has reduced the value of many ethnographic reports and much research on what authors have termed „Zār“ or “Zār cult”, since the reader is uncertain of what the author really meant*“ (Natvig 1987:670). Zār-Geister Zeremonien weisen regionale Unterschiede auf. Die Doppel-Herkunftstheorien die von Frobenius (1913), Seligman (1914:322) und Modaresi (1968) vertreten werden, sind nach Natvig zu spekulativ (Natvig 1987:674).

1.3 Forschungsziel und Forschungsfrage

Allgemein ist festzustellen, dass es zum Thema Zār relativ umfangreiche Literatur in Bezug auf den Nord- und Ostafrikanischen Raum gibt. Die Erforschung des Themas in der arabisch-persischen Golfregion, respektive der Küste im Süden des Iran, stellt jedoch ein Desiderat dar. Neuere abendländische Untersuchungen mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen zur Zār-Thematik, betreffen ebenfalls fast ausschließlich afrikanische Länder.

Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich zunächst einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zur Zār-Zeremonie geben und mich mit der Beschreibung der Ausformungen des Zār-Kultes in verschiedenen Gebieten der Golfregion beschäftigen. Dies wird durch die systematische Analyse von persisch-, arabisch-, englisch- und deutschsprachigen schriftlichen Quellen zum Zār-Kult in Form einer Auflistung durchgeführt. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Quellenaussagen und deren Kommentierung. Weiters soll das Interesse der Forschung, die Betrachtungsweisen, sowie die Diskurse in der arabisch-persischen Golfregion zur Zār Besessenheit hinterfragt werden. Die Forschungsfrage kann dementsprechend wie folgt zusammengefasst werden:

⇒ „Welche Aspekte des Zār-Kults in der Golfregion wurden von wem, in welchem Kontext und mit welcher Intention erforscht“?

Mit dem Ziel, abschließend auf Grundlage sozialanthropologischer Theorienbildung künftige Forschungsfragen zu generieren, liegt der Mehrwert dieser Arbeit in der sys-

tematischen Analyse von Quellen und Dokumenten zu Zār. Der besondere Schwerpunkt gilt dabei dem Gebiet des südlichen Irans, der persischen Küstenregion.

Im Sinne einer quellenkritischen Auseinandersetzung werden die Perspektiven der Verfasser und ihre Forschungsinteressen auf unterschiedlichen Ebenen hinterfragt, wobei der klassischen Monographie von Ġolām-Hoseīn Sā‘dī „Ahl-e Hawā“ besonderes Augenmerk zuteil wird.

1.4 Methodisches Vorgehen

Kulturen und Gesellschaften sind keine stabilen und widerspruchsfreien Gebilde, vielmehr ergeben sie sich im Sinne des ethnohistorischen Ansatzes nach Wernhart (2008), durch Vermittlung von Strukturen und sozialem Handeln in Anbetracht ihrer historischen Prozeßhaftigkeit (vgl. Wernhart/Zips 2008:19). Einzelne Dokumente, die sich mit dem Zār-Phänomen direkt beschäftigen und zum Verständnis beitragen, können immer nur bestimmte Bereiche des Phänomens verdeutlichen. Für diese Arbeit wurden deshalb schriftliche, bildliche und filmische Quellen analysiert (Dokumentenanalyse). Diese werden auf ihre historische Dimension, Datierbarkeit und ihre jeweilige Verbreitung hinterfragt. Durch den Vergleich zwischen älteren und neueren Quellen und ihren erkenntnisleitenden Forschungsfragen kann letztlich ein tieferer Einblick in die Thematik gegeben werden. Der Untersuchungsgegenstand impliziert, dass es um die Analyse historischer Prozesse bemüht, die durch die Dialektik von Handlungsbedingungen (Strukturen) und Praktiken der Akteure, ihre jeweilige kulturelle Ausprägung in einer konkreten zeitlichen und räumlichen Dimension fanden (vgl. Wernhart/Zips 2008:18).

Deshalb werden in dieser Arbeit nicht nur „Micro-Studies“ (Ethnographien) zu spezifischen Fragestellungen, sondern auch „Makro-Themen“ wie Machtverhältnisse, Migration, Ethnizität, Herrschaft und Sklavenhandel in die anthropologische Betrachtung miteinbezogen und bei den Interpretationen differenziert.

Die Methode der Dokumentenanalyse ist im Sinne der qualitativen Forschung bestimmten Nachteilen (Distanz, Überinterpretation) unterworfen, was jedoch durch den ethnohistorischen Ansatz aufgehoben werden kann. Zusätzlich kann sie als Ausgangsbasis für weitere Forschungen dienen. Memos und das parallel zum Schreib- und Recherchepro-

zess im Zuge der Diplomarbeit angefertigte Forschungstagebuch werden ebenfalls für die Dokumentenanalyse herangezogen. Um verändernde Strukturen quellenkritisch zu untersuchen wird in dieser Arbeit zusätzlich mit geographische Karten (visuelle Darstellungsmethoden) und Internetseiten gearbeitet und versucht, mögliche Zusammenhänge zu veranschaulichen und nachvollziehbar zu machen.

Die Verwendung von Text als Daten ist nach Flick (2011) mehr als nur die Analyse von Texten. Die Entscheidung für die Verwendung von Dokumenten sollte als ein Mittel der Kommunikation betrachtet werden, da sie nicht einfache Abbildungen oder Fakten der Realität sind, sondern in der Regel – immer – von jemandem, für einen bestimmten Zweck und für eine bestimmte Art des Gebrauchs angefertigt werden (Flick 2011:324 ff.). Dadurch werden die vorhandenen Dokumente selbst zum Thema der Forschung. Mehrere Datensätze aus unterschiedlichen Quellen werden verglichen und analysiert, wobei versucht wird, die Erkenntnisse sowie die Motivation des Verfassers zu hinterfragen. Sind systematische bzw. prägnante oder auffällige Unterschiede zu verzeichnen oder im Gegensatz dazu Gemeinsamkeiten? Und weiter: in welcher Weise haben die Autoren Erkenntnis erlangt?

Die Zusammenführung der unterschiedlichen Quellengattungen (schriftliche Quellen, Bilddokumente, Internetseiten) erfolgt gemäß des methodologischen Ansatzes der Triangulation. Flick (2011:44) bringt dieses Verfahren wie folgt auf den Punkt: *„Dabei wird von einer wechselseitigen Ergänzung im methodischen Blick auf einen Gegenstand ausgegangen, wobei diese Ergänzungen in der komplementären Kompensation der Schwächen und blinden Flecke der jeweiligen Einzelmethode liegt“*. Dieser Ansatz erlaubt qualitative Verknüpfungen auf der Ebene der Datensätze in Zusammenhang mit Häufigkeit, Verteilung, Interpretation und Vergleichbarkeit zu erkennen.

Für die vorliegende Untersuchung bedeutet dies, dass in den verschiedenen Quellengattungen nicht nur bestimmte inhaltliche Häufigkeiten, wie *Key Metaphers*¹⁰ eruiert werden können, sondern dass über die wechselseitige Bereicherung zwischen den einzelnen Arten der Quellen – auch auf methodologischer Ebene – reflektiert werden kann.

¹⁰Key Metapher sind Schlüsselbegriffe, Bilder und Metaphern, die von den Befragten verwendet werden, welche für den Untersuchungsgegenstand, eine wertvolle Rolle spielen (vgl. Gay y Blasco/Wardle 2007:61).

1.5 Vorschau: Zum Aufbau der Arbeit

Zum Thema Zār im Iran gibt es allgemein, wie bereits unter Punkt 1.2 ausgeführt, sehr wenige Quellen. Im Hauptteil dieser Arbeit werden deshalb sämtliche vorhandene Dokumente beschrieben. Es handelt sich dabei um schriftliche und bildliche Materialien, sowie Ton- und Filmaufzeichnungen, welche nach den Kriterien Art, Herkunft und Entstehungszeit aufgelistet werden. Der Schwerpunkt liegt dabei auf schriftlichen Quellen, audiovisuelle Dokumente sowie Material aus dem Internet werden ergänzend dazu behandelt, um die aktuelle Präsenz dieses Phänomens zu verdeutlichen.

Deshalb wird im zentralen 2. Kapitel, dem Hauptteil der Diplomarbeit, zu allererst die persische Originalethnographie „Ahl-e Hawā“ von Ġolām-Hoseīn Sā‘dī strukturell analysiert und Inhaltliches bzw. Schlüsselbegriffe herausgearbeitet. Einzelne Textpassagen werden zusätzlich übersetzt und interpretiert. Im Unterkapitel Fallbeispiele werden dann die von Sā‘dī beschriebenen Fälle vollständig übernommen und anschließend interpretiert (siehe Unterkapitel 2.1.4). Diese „Fallbeispiele“ wurden von mir übersetzt. Darauf folgen weitere Quellen zu Zār im Iran und danach andere zur Golfregion bzw. zu Zār allgemein. Im Unterkapitel 2.2 werden englischsprachige Quellen und Forschungen behandelt. Dabei liegt das Augenmerk auf allgemein Neuem und prägnanten Ähnlichkeiten der jeweiligen Aussagen der Verfasser. Jüngere, das heißt neuere Untersuchungen sind im Unterkapitel 2.3 angeführt, darauf folgen audiovisuelle Dokumente (Kapitel 2.4) mit Film- und Bildmaterialien, Musik sowie Internetdiskursen. Sämtliche oben genannte Quellen bilden als Datengrundstock den Hauptteil dieser Diplomarbeit. Zentral ist dabei die persische Originalethnographie von Sā‘dī (siehe oben). In Kapitel 3 findet die Kultur- und Sozialanthropologische Analyse der in den Quellen thematisierten Themen statt.

Die von Sā‘dī (1966) zusammengestellte Liste der Winde und Fabelwesen wurden von mir übersetzt und zusammen mit Ahl-e Hawā Redewendungen im Glossar dieser Arbeit (Kapitel 4) aufgeführt. Im Anhang sind sämtliche Quellen verzeichnet, im letzten Kapitel, Abbildungsteil, sind ergänzende Bildmaterialien angefügt.

2 Quellen über den Zār-Kult zur Golfregion

2.1 Die Monographie „Ahl-e Hawā“ von Ġolām-Ḥoseīn Sā‘dī

In diesem Kapitel werden Inhalte und Aussagen unterschiedlicher Quellen zu Zār in der arabisch-persischen Golfregion ausgeführt. Allen voran steht das Werk von Ġolām-Ḥoseīn Sā‘dī, welcher mit seiner umfangreichen Monografie die in dieser Diplomarbeit als Schwerpunkt geltende Region im Südiran behandelt hat. Dieses Werk gilt bis heute als grundlegend für spätere Forschungen, die sich auf dieses Regionalgebiet beziehen und im Anschluß behandelt werden. Den Abschluß des Kapitels bilden audio-visuelle Materialien und Internetinhalte, welche gemeinsam mit den klassischen Quellen am Ende zusammengefasst werden. Das in diesem Kapitel behandelte Material bildet den zentralen Datengrundstock dieser Diplomarbeit.

2.1.1 Überblick und Entstehungskontext

In diesem Abschnitt möchte ich das ethnographische Werk von Sā‘dī mit dem Titel „Ahl-e Hawā“ [Menschen der Luft], sinngemäß übersetzt – „Menschen, die den Zār-Kult in ihrem Weltbild (epistemologisch) verankert haben“ – das 1966 in Teheran veröffentlicht wurde, eingehend beschreiben. Sā‘dīs Monographie ist deshalb von grundlegender Bedeutung, da sie einige umfangreiche, detaillierte Beschreibungen enthält, wodurch sein vertraulicher Zugang zu den Heilern und zum Feld allgemein deutlich wird. Zusätzlich bezieht sich die Mehrzahl der restlichen Autoren auf Sā‘dī.

Die Beschaffung des Buchs erwies sich als schwierig, da es mit der Ausnahme einiger Auszüge weder englisch- noch deutschsprachige Übersetzungen gibt und es im Iran selbst nicht offiziell, sondern nur „unter dem Ladentisch“ erhältlich ist.

Von besonderem Interesse sind dabei das darin enthaltene ethnographische Wissen, und nicht zuletzt, verschiedene Hintergrundinformationen, welche bei der Lektüre dieser Ethnografie zu berücksichtigen sind. Dazu zählen beispielsweise der Entstehungskontext des Buches sowie Informationen zur Person Sā‘dīs, welche die Voraussetzung für eine Kategorisierung als ethnographisches Wissen (vgl. Gay y Blasco/Wardle 2007:10)

bilden. Sā'dī selbst erhebt für seine Monographie keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Er sieht sie vielmehr als eine Einführung in die Thematik und bezeichnet sie selbst gleich zu Beginn als „einige verstreute Notizen“ über Besessenheit durch Geister bzw. Winde als Manifestationen von Krankheiten im Iran. Er ist der Ansicht, dass diese Praktiken auch kulturelles Wissen bedeuten und somit identitätsstiftend sein können. Sā'dīs Hinweis auf die Rolle der sozialanthropologischen Theorien und Methoden, muss für die Entstehungszeit (1960er) als innovativer Gedanke und als sehr modern bezeichnet werden. Darüber hinaus ist es von Bedeutung zu wissen, dass erst durch Sā'dīs Arbeit im universitären Verlagsbereich die Publikation des Buches überhaupt möglich wurde. Allgemein ist das Buch kaum erhältlich, die wenigen vorhandenen Exemplare sind meist mehrfach kopiert. Man kann davon ausgehen, dass viele Informationen verloren gingen und vieles bewusst verändert wurde, um der Zensur zu entgehen.

Sā'dī widmet das Buch seinen Informanten/-innen - Māmā und Bābā Zārs aus unterschiedlichen Gegenden – den Küstenregionen von Südwest bis Südostiran, von Bandar-e Bušehr bis Ğāsk. Das hier besprochene Buch, ist die 2. Ausgabe, welche im Teheraner Universitätsverlag Amir Kabir gedruckt wurde. Die Erwähnung der Nummer der Ausgabe ist in diesem Fall von Bedeutung, da die Originalausgabe nicht mehr zu finden ist und höchstwahrscheinlich aufgrund der damaligen Zensur nur sehr begrenzt Verbreitung fand. Anthropologische Forschungen im Iran waren und sind auch gegenwärtig nicht leicht durchführbar.¹¹

Sā'dī selbst beschreibt sein Werk als eine Einführung in die Thematik bzw. als eine Bekanntmachung dieser Bräuche und erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Für ihn ist Besessenheit in der Form, welche die Ahl-e Hawā praktizieren ein Zeichen bzw. eine Metapher für die Schwierigkeiten der Menschen und ihre Art und Weise damit umzugehen. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Untersuchungen der Zār Zeremonie hinsichtlich ihrer stressreduzierenden Wirkung.¹² Der Unterschied im Alltag zwischen den in den Städten lebenden Kindern und den in den Dörfern Geblienen bewirken Werteverstärkungen wodurch die Stabilität dieser Gemeinschaften gefährdet ist. Nach Sā'dī (1966:25) entstanden durch die neuen Freizügigkeiten wie [kašfe ḥeġāb]¹³

¹¹ (Najmabadi 2010:79)

¹² (vgl. Messing 1958)

¹³ Burka Verbot (1935)

zur Pahlawī-Zeit (1930) für viele Dorfbewohner Probleme der Werteverstärkung. Diese kulturellen Konflikte, welche auch intersubjektive Wirkungen haben, können anhand von Zeremonien wieder ins Gleichgewicht gebracht werden. Sā‘dī versucht im Sinne von Blasco (Gay y Blasco/Wardle 2007:64) die Schlüsselbegriffe zu erklären, welche bestimmten sozialen Beziehungen ihre Bedeutung geben. Unterschiedliche Diskurse zwischen Arabern und Persern über „Gut“ und „Böse“ oder „gefährlicher“ und „friedlicher“ Wind werden von Sā‘dī nicht direkt angesprochen. Die Bedeutung von Musik und Instrumenten wird von Sā‘dī explizit beschrieben. So wird vermutlich deshalb ein *tanbīreh*¹⁴ abgebildet, um die afrikanische Verbindung und den diesbezüglichen Einfluss zu zeigen und quasi zu „beweisen“.

Zusätzlich erwähnt er, dass viele Aufzeichnungen während der Reise verloren gingen und gezwungenermaßen erst im Nachhinein anhand seines Tagebuchs und verschiedener Notizen dokumentiert bzw. rekonstruiert wurden. Leider schreibt Sā‘dī wenig über Verwandtschaftsverhältnisse und Netzwerksysteme, den daraus resultierenden Druck und die Dynamiken der Gruppe. Es wäre in diesem Zusammenhang beispielsweise interessant zu wissen, auf welche Weise Konflikte gelöst werden.

In der Einleitung *„Ungeordnete Notizen aus dem Süden“* beschreibt Sā‘dī Grundsätzliches zur Region (südlicher Iran) und deren Bevölkerung, ihre Lebenssituation und Probleme wie Arbeitslosigkeit, Landflucht und Migration sowie ihre Bräuche. Er betont das exotische Bild des Südens und erwähnt vor allem die von ihm beobachtete Diskriminierung der schwarzhäutigen Bevölkerung.

¹⁴ Afrikanische Trommel welche auch in der persischen Golfregion für Zār Zeremonien verwendet wird.



Karte 1: Südliche Küstenregionen im Persischen Golf mit den Provinzen Bušehr und Hormozegān. Beschreibung orientiert sich nach Sā'dīs Forschungsregionen (Ĝāsk, Mīnāb, Bandar-e 'Abas, Bandar-e Būšehr sowie die Inseln Qešm und Hengām)

- Kapitel 1, „Besessenheit“ [arab. tashīr]: Sā'dī verweist auf einige europäische Quellen und Zugänge zu Besessenheitsvorstellungen und erwähnt, dass derartige Konzeptionen den europäischen Forschern bereits bekannt sind. Er macht auf die Besonderheiten und die Bedeutung des Wortes „Besessenheit“ durch Winde in Zusammenhang mit den Heilungsvorstellungen der Zār-Community – der „Menschen der Luft“ – aufmerksam. Danach wird auf insgesamt 10 Seiten die Bedeutung des Wortes tashīr „Besessenheit“ erläutert. Dabei verbindet er die Wörter *tashīr*, *tamlīk*, *taṣāḥob* und pers. *Ĝinn zadegi* bzw. *bādī* indem er alle als Ausdruck für Besessenheit sieht (Sā'dī 1966:34).
- Kapitel 2, „Ahl-e Hawā“: Die Bräuche und Praktiken der gleichnamigen Gruppe werden beschrieben. Dabei zitiert er exemplarisch die Aussagen von spirituellen Heilern.
- Kapitel 3, „Zār“: Dieses enthält eine Beschreibung über krankheitsverursachende Winde und listet sie in Unterkapiteln nach Bekanntheit und Art, jene der persischen Golfregion mit Namen – Zār, Nūbān, Mašāyeh, Parī, Ĝinn, Dīw, Qūl – mit den jeweils spezifischen Musikinstrumenten, Trommelrhythmen und teilweise Gesängen auf. Darunter finden sich sowohl Zār als auch muslimische Winde [pers.-arab. Nūbān], [pers. Bad-e Ĝinn], weiters werden besondere For-

men der Zeremonie wie beispielsweise Līwā¹⁵ sowie Umm as-ṣibīān¹⁶ beschrieben.

- Kapitel 4, *Fallbeispiele*: Die Geschichte von insgesamt vier Personen mit unterschiedlichen Symptomen und Vorstellungen von Zār werden erzählt. Diese wurden von mir im Rahmen dieser Diplomarbeit übersetzt und sind exemplarisch im Unterkapitel 2.1.4 beschrieben.
- Kapitel 5, *Mythen*: Hier wird von Fabelwesen des Südens und den Legenden und Geschichten – mythologischen Erzählungen – der Golfregion berichtet.
- Kapitel 6 u. 7: über Musikinstrumente und rituelle Objekte sowie Redewendungen im Kontext des Zār-Kults.

Sā‘dī schreibt über die Begrenztheit seiner Untersuchung zu Zār, da die Bräuche einem ständigen Wandel unterworfen sind und zusätzlich durch Verbote der Regierung immer mehr reduziert und zensuriert praktiziert werden. Letzteres bezeichnet Sā‘dī als einen großen kulturellen Verlust (Sā‘dī 1966:32). Als Motivation zur Verfassung des Buches nennt er den Versuch und sein Anliegen, dem zunehmenden Vergessen der kulturellen Bräuche durch deren Dokumentation entgegenzuwirken.

Außer Māmā Ḥanīfe, einer Heilerin, gibt es keine Stellungnahmen von Frauen. Auch die beschriebenen Fallbeispiele handeln ausschließlich von Männern. Eine Erklärung dieses Umstands ist vermutlich (möglicherweise), dass Sā‘dī keinen Zugang zu Frauen hatte oder bekam. Erschwernisse bei der Erforschung von Zār ergeben sich laut Sā‘dī (1966:32) wie folgt: *„Durch die notwendige Geheimhaltung zur Vermeidung von Strafen besteht zusätzlich die Gefahr des Verlusts kulturellen Wissens. Der Verlust von Wissen – im Sinne eines kulturellen Gedächtnisses – zieht den Verlust kultureller Werte und Praktiken, welche identitätsstiftende Merkmale haben können, nach sich“* (Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Sā‘dī beschreibt weitere allgemeine Schwierigkeiten bei der Erforschung der Zār-Zeremonie im Iran durch das Fehlen quantitativer Daten und Urkunden (Bevölkerungszahlen, Geburtsurkunden). Quellen sowie Zahlen bezüglich ethnischer Zugehörigkeiten,

¹⁵ Sā‘dī zählt Līwā offensichtlich nicht zu der allgemein berühmten Zār-Zeremonie im Iran, da er sie hier in einem getrennten Kapitel behandelt. Zu Līwā in Bahrain, siehe Harban (2005:193).

¹⁶ Weibl. Zār oder Kindsbett Dämonin. Siehe Glossar in Kapitel 4

wodurch Aufschlüsse zur Siedlungsgeschichte möglich wären, sind ebenfalls nicht vorhanden (Sā‘dī 1966:26).

Erschwerende Lebensumstände der Bevölkerung sind nach Sā‘dī (1966:23) das mangelnde Bewusstsein bei der Nutzung von ökonomischen Ressourcen (weitreichende Abholzung), schlechter Boden, Landflucht und vor allem eine massive Wasserknappheit, welche nach Sā‘dīs Meinung als eigentliches Problem der Region bezeichnet werden kann.

Aus verschiedenen Quellen ist bekannt, dass Sā‘dī in unterschiedlichen Bereichen tätig war. Er studierte Medizin, ist im Iran jedoch eher für seine Romane und Reiseliteratur, verschiedenen Theaterstücken, aber auch für seine Übersetzungen von psychologischer Fachliteratur bekannt. Dass er gerade dieses Buch als Ethnographie bezeichnet, während seine anderen Arbeiten ausdrücklich als Berichte und Reiseliteratur gelten, ist hier zu erwähnen.

Aufgrund seiner politischen Einstellung zur Pahlawī Regierung, musste er schon vor der iranischen Revolution ins Gefängnis. Nach der Revolution folgte die ideologische Verfolgung durch die islamische Regierung, weshalb er ins Exil nach Frankreich ging und 1983 in Paris starb.

Durch seine Bekanntheit in den intellektuellen Kreisen ergaben sich Kontakte zu dem iranischen Regisseur Nasser Taqvai. Aus einer künstlerischen Zusammenarbeit dieses Duos entstanden später einige Filmproduktionen, darunter die vermutlich älteste filmische Dokumentation einer Zār-Zeremonie im Iran im Film „Ĝinn-Wind“ [pers. bād-e ğinn] (1969).

2.1.2 Ethnographische Inhalte

Beschreibung der Region und derer Besonderheiten

Sā‘dī beschreibt die kulturellen und wirtschaftlichen Verbindungen der Region im Süden des Iran mit Afrika, Indien und arabischen Ländern und zeigt auf, dass arabische und vor allem afrikanische Einflüsse überwiegen. Laut Sā‘dī (1966) haben sich Bräuche und Kultur in den Küstenregionen des Iran mit arabischen und indischen Vorstellungen

(Handelskontakte) vermischt. Weiters erwähnt er in diesem Zusammenhang auch portugiesische und englische Einflüsse. Viele abergläubische Vorstellungen [pers. arab. *ḥorāfāt*], so Sāʿdī (1966:18), haben sich mit portugiesischen Elementen vermischt und konnten so weiter existieren.

In weitere Folge geht er ausführlich auf die Probleme der Region wie die Umweltproblematik, die hohe Arbeitslosigkeit sowie die strengen Regelungen zur Pahlavī Zeit, Sāʿdī nennt in diesem Zusammenhang das Burka-Verbot [pers. *kašf-e ḥeḡāb*]¹⁷, ein. Nach Sāʿdī (1966:24f.) hätte dies gemeinsam mit den harten Lebensbedingungen und strengen Zollbestimmungen¹⁸ die Menschen zur Landflucht bewogen. Er betont dabei auch die Diskriminierung der schwarzen Bevölkerung.

Zur wirtschaftlichen Lage schreibt Sāʿdī, dass die meisten Einheimischen im Fischfang tätig sind, Ackerbau fehlt fast vollständig. Das saisonale Arbeiten – Fangsaison von Ende Herbst bis Mitte Frühling – bestimmt den Lebensrhythmus der Menschen (Sāʿdī 1966:21). Erschwert wird diese Arbeit durch fehlende Technologie und den eingeschränkten Zugang zu Fanglizenzen. Diese Reihungsrechte werden in bestimmten Regionen innerhalb der Generationen weitergegeben, wohingegen in anderen Regionen keine Reglementierungen bestehen.¹⁹ Viele Einheimische sind gezwungen auf illegale Weise zu fischen.

Durch immer mehr arabische, japanische und pakistanische Schiffe gibt es vermehrten Konkurrenzdruck. Die Einheimischen sind mit ihren einfachen Booten, welche nicht weit auf das offene Meer hinaus fahren können, nicht wettbewerbstauglich.

Im Herbst kommen viele Einheimische, welche in den Sommermonaten in weiter entfernten Gegenden als Erntehelfer in den Dattelplantagen²⁰ arbeiten, in die Dörfer zurück. Viele aus Qešm fahren im Sommer nach Mīnāb, andere wiederum in arabische Städte wie Šarže oder nach Qatar um als Arbeiter, Bettler usw. zu arbeiten. Weiteres

¹⁷Das Burka-Verbot (1935) und die strengen Zollbestimmungen gelten für Sāʿdī (1966:25) als maßgebliche Faktoren welche die Einwohner zum Verlassen der Region gezwungen haben.

¹⁸Sāʿdī erwähnt den Ausdruck „belgischer Bub“ [*bače belžikī*] in Zusammenhang mit dem Zollwesen. Demnach wurden alle in diesem Umfeld Involvierten und Arbeitenden von den Einheimischen als Inspektoren bezeichnet. Er berichtet über die Tötung von Zollbeamten und dass hierzu „seit jeher eine ambivalente Haltung“ existiert (Sāʿdī 1966:25).

¹⁹z.B. in „Ṭāhūne“, wo bereits seit Jahren eine lokale Reihung und Regelung existierte. Auf der Insel Hormuz ist diese schon immer frei gewesen (Sāʿdī 1966:21 f.).

²⁰Datteln als Nahrung und Ausgangsprodukt für viele andere (vgl. Sāʿdī 1966:23).

erwähnt er, dass junge Männer dem Militärdienst weichen indem sie ins Ausland gehen: *„Viele Dörfer sind Ruinen geworden [...]ehemals aus Bandar-e Lengeh Stammende sind heute berühmte Kaufleute in arabisch-indischen Ländern [...]“* (Sā’dī 1966:24)²¹.

Zu der schwarzen Bevölkerung im Süden von Iran²² schreibt Sā’dī, dass die meisten verstreut zwischen den Hafenstädten Ğāsk bis Būšeher leben. Es gibt fast in jedem Dorf einen „echten Schwarzen“ [pers. sīāh-e ašīl] oder sogenannte „Zwei Adrige“²³ [pers. dorageh] (Sā’dī 1966:18). In den Dörfern leben „Schwarze“ und „Weiße“ zusammen und heiraten auch untereinander. In größeren Städten wie Bandar-e ‘bas gibt es Bezirke wo hauptsächlich Schwarze leben. Sā’dī (1966:19) nennt als Beispiele die Stadtbezirke *„Kanzel der Schwarzen“* [pers. manbar-e Sīāhān] und *„Hinter der Stadt“* [pers. pošt-e šahr]. Bezüglich Diskriminierung beschreibt er zwei Begegnungen. Er erwähnt den Weisen eines Dorfes [pers. riš sefid-e ābādi], welcher zu einem älteren Schwarzen in einer Gruppe, die sich um Sā’dī befand, zeigte und sagte *„Das ist ein Waldmensch“* [pers. Ğangalī] worauf der ältere Schwarze lächelnd zustimmte und hinzufügte *„wie ein Tier“* [pers.arab. mešl-e heywān] (Sā’dī 1966:19). In *„Tāhūne“* berichtet er, dass ein Mann der Beschneidungen durchführt [pers. Dalāk] auf einige in der Ferne stehende schwarze Fischer hindeutete und abfällig bemerkte *„die sind wie Kühe“* und andere daneben stehende Schwarze stimmten ihm zu. Obwohl die Sklaverei „vermeintlich“ verboten wurde, leben viele laut Sā’dī noch in sklavereiähnlichen Bedingungen – das betraf sowohl Schwarze als auch Weiße, wobei: *„Trotz Schwierigkeiten haben es doch die Weißen besser als die Schwarzen, welche in der Regel in einem niedrigeren Lebensstandard leben“* (Sā’dī 1966:19).

²¹ Übersetzt von Leyla Mehrnama

²² Sā’dī ist der Ansicht, dass die Schwarzen bereits seit drei bis vier Generationen in dieser Region leben (Sā’dī 1966:18).

²³ „Gemischtes Blut - Mischlinge“

„Im Süden wird man leicht unruhig“: Zauberei und Magie, als Merkmale des Südens

Zauberei und Magie – so Sā‘dī – sind Merkmale des Südens²⁴, welche durch die Vermischung von afrikanischen und islamischen Bräuchen entstanden sind und regionale Unterschiede aufweisen (Sā‘dī 1966:29). Laut Sā‘dī konnten alte Geistervorstellungen durch eine Art Identitätswechsel – meist durch Anpassung von Migranten – wieder neu in die Kultur eintreten (Sā‘dī 1966:34). Besessenheitspraktiken, welche durch die Vermischung von Vorstellungen der Minderheiten mit den bereits lokal existierenden immer mehr den Charakter von beten und preisen angenommen haben, wurden von Generation zu Generation weitergegeben. Daher ist auch Besessenheit unter den Ethnien nur selten als ein kollektives Phänomen zu sehen (Sā‘dī 1966:35).

Er definiert Besessenheit anhand des Verhaltens des Besessenen, wonach dieser überzeugt ist – und sich daher auch so benimmt – dass seine Handlungen durch etwas von außen beeinflusst werden und ihn zu einem Verhalten zwingen, welches außerhalb seiner Kontrolle steht (Sā‘dī 1966:35).

Sā‘dī ist der Ansicht, dass Besessenheit als etwas absolut eingeschränktes und wahrhaftiges²⁵ zu sehen ist und führt weiter fort, dass der Moment und die „Plötzlichkeit“ des Angriffes, d.h. „der Angriffsmoment“, ein wichtiges Identifikationsmerkmal²⁶ darstellt (Sā‘dī 1966:34). Besonders interessant ist nach Sā‘dī, dass bei Zeremonien zur Behandlung von Besessenheit oft andere – nicht Besessene – teilnehmen. Nach Karl Menninger (zit. nach Sā‘dī 1966:36) dient dies zur Kontrolle der Aggression. Besessenheit durch Winde kann unterschiedliche Symptome auslösen: viel reden, viel essen, viel lachen oder Fluchttrieb, Angst und Panik. Oft werden lange Zeremonien gehalten, welche je nach Stärke des Zār variieren (Sā‘dī 1966:44).

²⁴ „Im Süden wird man leicht wahnsinnig und unruhig“ (Sā‘dī 1966:29).

²⁵ Vgl dazu Fallbeispiel siehe Unterkapitel 2.1.4

²⁶ Sā‘dī (1966:38) beschreibt Voodoo (magischer Tod) oder Koro (Angst vor Penischwund), die in der Medizinanthropologie als Culture-Bound Phenomenon bekannt sind. - vgl. Kleinmann/Hahn (1983:19) und zu Koro Garlipp (2008:25).

Zu Zār

Sā‘dī ist der Ansicht, dass die Vorstellung von bzw. zu Zār vermutlich aus afrikanischen Küstengebieten und arabischen Ländern zunächst durch die schwarzen Sklaven und später durch Seemänner und Arbeiter in die südpersische Küstenregion eingeführt wurde. Zār, so Sā‘dī (1966:35), wird von europäischen Forschern und dort vor allem von der Psychologie meist als Besessenheit, welche in Afrika und manchen Teilen Asiens vorkommt, erwähnt. Er ist der Ansicht dass Besessenheit nie vollständig stattfindet, sondern immer etwas Relatives ist. Im Süden sind neben Zār auch muslimische Winde, die sogenannten *Nūbān* oder *reyḥ al-aḥmār*. bekannt. Diese können, ähnlich wie Zār, in den Körper von Menschen eindringen. Die Zeremonie für Nūbān wird wie die Zār-Zeremonie durchgeführt (Sā‘dī 1966:44). Sā‘dī betont, dass grundsätzlich alle verschiedenen Ausformungen bei den Einheimischen, aber auch in Dubai und Qaṭar und Šarže als Winde bekannt sind und auch als solche bezeichnet werden. Auf die Frage was Zār, Nūbān oder Mašāyeḥ sind, bekommt man laut Sā‘dī (1966:46) die Antwort, dass alle imaginierte Winde „bād-e ḥīāl“ sind. Er zitiert Bābā Sālem, der damalige aktuelle Bābā Zār aus dem Dorf Šalaḥ in Qešm, der alle Winde als imaginierte Wind oder Luft bezeichnet: *„Jeder in der Küstenregion lebender Mensch bekommt einen dieser Winde. Deren Wohngebiete befinden sich in Küstengebieten und auf Inseln. Die meisten stammen jedoch aus Afrika und Indien, andere wiederum aus arabischen Ländern und Inseln. Jemand der durch diese Winde erkrankt, muss lange vom Arzt behandelt werden und dem religiösen Gebetsschreiber [doā newis], wenn dieser nicht helfen kann, ist derjenige vermutlich der Sattel²⁷ von Zār, Nūbān oder einem von tausend anderen Winden“* (Sā‘dī 1966:46, Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Māmā Ḥanifeh, welche gleichzeitig Māmā Nūbān von Qešm ist, beschreibt die Winde folgendermaßen: *„Wenn der Arzt und die Medikamente nicht helfen, dann handelt es sich vermutlich um einen oder mehrere Zār bzw. Winde.“*. Weiters gibt Bābā Sa‘īd von der Insel Lārak an, dass Zār eine Art Luft sei, gleich wie Nūbān. *„Wenn Besessenheit durch Winde vorliegt, kann niemand ausser Māmā oder Bābā helfen“*. Bābā ‘Ayūd ist der Ansicht, dass diese Winde meist ärmere bzw. schlechter situierte Menschen, somit

²⁷Die besessenen Patienten werden *markab* oder *fars* [Sattel] genannt (Sā‘dī 1966:48).

auch Schwarze befallen und nur durch Dohol²⁸ und Tanbīreh²⁹ behandelt werden können (Sā‘dī 1966:47).

Jede Zār-Gruppe hat eigene Māmās oder Bābās, die die Praxis von ihren Eltern (hauptsächlich Väter) erlernen und das Amt erben. (Heiler) Bābās bestimmen oft noch zu Lebzeiten ihren Nachfolger. Falls nicht, so Sā‘dī, wird von Ahl-e hawā selbst – meist ein Schwarzer – ausgewählt (Sā‘dī 1966:60). Dieser Umstand ist, wie bereits weiter oben erwähnt, für ihn gleichzeitig einer der Belege, dass diese besondere Vorstellung sehr stark mit der Präsenz von Schwarzen im persischen Golf – und somit auch im südlichen Iran – verwoben ist.

Sā‘dī nennt einige Zār, welche aus Ägypten und dem Sudan stammen und auch dort bekannt sind. Im Iran unterscheiden sich allerdings die Elemente der Zeremonie von jenen im Sudan oder Ägypten, dies betrifft beispielsweise die Opfertiergabe oder auch das Singen und Tanzen (Sā‘dī 1966:41). Die Dauer der Zeremonie richtet sich laut Sā‘dī (1966:42) nach der Schwere des Zārs und in weiteren Folge, der finanziellen Lage des Betroffenen. Somit kann eine Zeremonie 2 bis 12 Tage dauern.

Frauen sind öfter von Zār betroffen, da sie laut Sā‘dī auch mehr Hunger leiden müssen als Männer und öfters miteinander streiten. Aber auch Männer können davon betroffen sein und *„Menschen welche in den Bergen und in der Nähe vom Meer leben werden öfter von diesen Winde heimgesucht als jene im Dorf“* (Sā‘dī 1966:47). Weiters schreibt Sā‘dī, dass Jüngere häufiger besessen werden, da diese mehr Kraft haben und dennoch nicht genug Erfahrung um sich von Zār „zu befreien“. Bei Allem bleibt allerdings unklar, ob der Autor auch Betroffene selbst befragt hat, oder sich nur auf die Aussagen der von ihm interviewten Bābās und Māmās stützt.

Sā‘dī versucht den Ursprung von Zār aus diversen Quellen zu definieren und erwähnt, dass in den historischen Quellen alle Bewohner der südlichen Region aufgrund der arabischen und der *„siwahilī“* Sprache (Sā‘dī 1966:19) ohnehin als Araber bezeichnet wurden. Durch diesen Umstand wird neuerlich deutlich, wie schwer eine eindeutige Feststellung der Herkunft des Zār-Kultes aus heutiger Sicht festgelegt werden kann.

²⁸ Trommelinstrument. Siehe Kapitel 6, Abb. A 21

²⁹ Streichinstrument: Laut Sā‘dī (1966) das „heilige“ Instrument der Nūbān (Nūbān). Siehe Kapitel 6, Abb. A 19

Sā‘dī kommt zu dem Schluß, dass diese (Geister und Winde) älter sind als die Verbreitung des Islams in der Region. Allerdings wurde dieser Brauch – welcher schon länger existierte – erst nach Ausbreitung des Islams neuerlich in die Gesellschaft eingeführt. Erst die Islamisierung brachte die Dichotomie zwischen „Gut“ und „Böse“ sowie unterschiedliche Winde und Geister ins Spiel. Dabei wurden diese Vorstellungen von den Einheimischen öfter verändert und neu gestaltet (Sā‘dī 1966:40).

Den Handlungsraum von Bābā/Māmā Zār sieht Sā‘dī im Bereich des Neurotischen und der Hysterie. Ihm scheint interessant und bemerkenswert, dass die Anzeichen der Besessenheit jenen der Hysteriker gleichen, die Betroffenen die Krankheiten bzw. das Leiden aber nicht wahrnehmen. Die Heilwirkung, so Sā‘dī, ist vor allem im Sinne eines gruppentherapeutischen Effekts zu verstehen: *„Menschen mit einem Hang zu hysterischem oder neurotischem Verhalten können sich selbst in der Gemeinschaft wiederfinden und „Heilung“ erfahren“* (Sā‘dī 1966:44).

Während in der ganzen Zeremonie die gesamte Aufmerksamkeit den Kranken gilt, gibt es auch in manchen Fällen Zeremonien, bei welcher der Zār der übrigen Teilnehmer aktiviert wird.

Zār Zeremonie nach Sā‘dīs „Ahl-e Hawā“ (Ritualdesign)

In diesem Unterkapitel wird kurz auf den von Sā‘dī beschriebenen Ritualaufbau eingegangen. Meist erfolgt eine Zār-Zeremonie erst nachdem medikamentöse Behandlungen nicht helfen konnten – oft wird vor den Heiler/-innen auch noch ein Gebetsschreiber [pers. doā newīs] zu Hilfe geholt (Sā‘dī 1966:29). Bei den Ahl-e Hawā wird eine Māmā oder ein Bābā Zār herangezogen um die Herkunft und den Namen des Zār zu ermitteln. Im Folgenden werden verschiedene Phasen des Rituals nach Sā‘dī (1966) beschrieben: Die Voraussetzungen für die Durchführung einer Zār Zeremonie ist zunächst das Auftreten eines undefinierbaren Zustands bzw. einer Krankheit. Die Phase der Vorbereitung welche in der Fachliteratur einstimmig als „*Hiğāb*“³⁰ bezeichnet wird, ist laut Sā‘dī grundsätzlich dafür gedacht, den Patienten von seiner gewohnten Umgebung – vom

³⁰ Die Zeit in welcher der Patient quasi in Deckung – *Hiğāb* [Schleier] ist (siehe Glossar) und sich dieser geschützt vom bösen Blick in der Behandlung der Heiler befindet. Zu bösem Blick vgl. auch Fartacek (2010:95) sowie Hentchel (1997).

Alltag – zu entkoppeln. Der Patient wird für die Dauer der Behandlung von Arbeit und Alltagspflichten befreit (während dieser Zeit werden die Aufgaben der Person meist von anderen Familienmitgliedern übernommen). Sā‘dī nennt einige Regeln und Verbote (Verhaltenskodex) welche für den Kranken und in weitere Folge für die Ahl-e Hawā als verpflichtend gelten. Zur Ḥiğāb-Zeit darf der Patient beispielsweise keine Hunde, Hühner, etc. sehen. Der Patient steht unter der ständigen Beobachtung und Versorgung von Māmā Zār oder Bābā Zār. Während der ganzen Vorbereitungszeit wird Räucherwerk verbrannt.

Bestandteil der Vorbereitungsphase ist weiters das Einmassieren des Körpers des Kranken mit einem selbsthergestellten Mittel aus 21 Zutaten³¹ (Sā‘dī nennt nur 7).

Bei der letzten Phase des Ḥiğābs werden die Blätter aus sieben stachelfreien Pflanzen und Erde von sieben unterschiedlichen Wegen zusammengemischt und auf dem Körper des Kranken einmassiert. Auf den Boden liegend werden die Zehen mit Ziegenfell zusammen gebunden. Eine spezielle Sorte Fischöl wird immer wieder unter die Nase des Patienten gehalten, während Bābā oder Māmā mit ihrem Stock schwankend dem Ğinn Angst einjagt und aus dem Körper zwingt. Erst nachdem der Ğinn schreiend aus dem Körper ausgetreten ist, kann der Patient den weiteren Teilnehmern des Rituals gezeigt werden. Anschließend werden weitere Vorkehrungen für die Zār Zeremonie getroffen.

Nach der Vorbereitung werden junge Frauen aus der Gruppe der Ahl-e Hawā, sogenannte *Mädchen der Luft* [pers. doḡtarān-e hawā] und andere Mitglieder von einer Frau die *Ḥeyzarānī* genannt wird (trägt den Stock des/der Heiler/in), benachrichtigt und eingeladen. Dazu geht sie persönlich von Tür zu Tür.

Nachdem der Patient vorbereitet wurde und grundsätzlich eingewilligt hat, Zār zu haben, kann die Zeremonie beginnen. Dabei wird weiterhin permanent geräuchert. Zunächst werden vom Heiler unterschiedliche Rhythmen versucht, bis der Patient auf einen anspricht. Er fängt an, sich zu bewegen und mit dem Körper zu wippen. Die Musiker spielen auf Wunsch von Māmā oder Bābā Zār im gleichen Rhythmus weiter. Mit der Erhöhung der Geschwindigkeit des Rhythmus und der Steigerung der Lautstärke bewegt sich der Kranke heftiger, bis das Gefühl seinen ganzen Körper einnimmt und ihn zwingt Blut, welches in einer Schüssel in der Nähe steht, zu trinken. Oft reichen nur einige Tropfen, die mit Wasser verdünnt werden (falls der Patient kein Blut trinken

³¹Siehe dazu auch S. Moghadam im Kapitel 2.3.3

kann) um den Zār zum Sprechen zu bewegen. Nachdem von Māmā oder Bābā die Herkunft durch die dem Zār zugehörige Musik gefunden wurde, kann mit ihm in seiner eigenen Sprache gesprochen werden. Dabei äußert der Zār seine Wünsche und erhält im Gegenzug das Versprechen, dass diese erfüllt werden. Wird dieses Versprechen nicht eingehalten, kann er wieder zurückkehren. Die Wünsche von Zār können verschiedener Art³² sein. Manche fordern Kleinigkeiten, andere teure Gaben.

Nachdem der Zār seinen Wunsch geäußert hat, beispielweise Ḥeyzarān³³, wird der Patient – um den Austritt des Geistes zu erleichtern – mit dem Gesicht nach Mekka platziert. Dabei wird besonders darauf geachtet, dass der Kopf den Boden nicht berührt (Sā‘dī 1966:58). Anschließend wird – laut Sā‘dī – der Kranke aufgefordert, so fest er kann auf seine eigene Brust zu schlagen und den teuflischen Anteil und Aspekt des Windes auszujagen. Die verbleibenden Qualitäten des Windes werden nun *sichtbar* [pers. bīna][sichtbar, klar] und durch die Musik und den Tanz aktiviert.³⁴

Während der letzten Phase der Zeremonie dürfen die Beteiligten nicht reden. Es muss absolute Ruhe herrschen, da alle Winde ansteckend sind und durch den Mund in den Körper eines Anderen eindringen können.

Sā‘dī schließt das Kapitel mit dem Hinweis, dass der Kranke nach der Zeremonie ein Mitglied der Gruppe wird und bei Zeremonien anderer Mitglieder immer dabei sein muss. Wichtig ist, dass es nie eine gänzliche Befreiung gibt, sondern nur einen Weg von den Leiden befreit zu werden (Sā‘dī 1966).

³² Vgl. Fallbeispiel 1 Kapitel 2.1.4

³³ Ein bestimmter Bambusstock mit Kerben – Die Anzahl der Kerben auf dem Stock und die Anzahl der Stöcke, die sich im Besitz eines Bābā /einer Māmā befinden ist ein Maß für dessen/deren Stärke und Erfahrung

³⁴ Siehe auch Glossar (Kapitel 4)

2.1.3 „Key Metapher“

Von der lokalen Bevölkerung, werden die Zār-Geister als *Reiter* (Reitender Wind) [arab. hobūb] [Pepe]³⁵ und der Besessene als „*Sattel*“ [pers. markab] konzeptualisiert. Die ungläubigen Zār sind dabei gefährlicher als muslimische Winde. Erstere sind in der Lage ihren Sattel – d.h. den Kranken – sogar zu töten (Sā‘dī 1966:36). Dabei gibt es nach Sā‘dī hinsichtlich ihres Wesen zwei Arten von Winde: einen *sehfähigen* [bīnā] und einen blinden [nā-binā, kūr]. Der blinde bzw. unreine Wind wurde noch nicht in einer Zeremonie gezähmt, d.h. er hat noch kein Blut erhalten.

Die Bezeichnung *bādī šodeh* kann als „windig geworden“ übersetzt werden und betrifft die Anzeichen einer Besessenheit (siehe Unterkapitel 2.1.4) Dabei ist es zunächst noch nicht klar, um welchen Wind es sich handelt. Nach der Zeremonie und Opfergabe mit dem Trinken von Blut wird der Wind glatt und klar bzw. gereinigt. Dies wird durch den Ausdruck Bād-e Šāf allerdings erst bei der urduischen Übersetzung (vgl. Bashiri 1983) – der faire Wind – deutlich. Durch die Zār-Zeremonie wird der unfaire Wind in einen fairen umgewandelt. Letztere sind nach Sā‘dī sogar erwünscht, da sie Auskunft über die Zukunft geben können. Dementsprechend ist Besessenheit durch Zār tlw. ebenfalls erwünscht, um Vorhersagen machen zu können. Hierzu meint Sā‘dī (1966:41f.): „*Zār kann an jemanden den man liebt oder hasst weiter gegeben werden*“. Wenn der Wind von Māmā oder Bābā Zār mild gestimmt wurde, geben sie Auskünfte und übermitteln Botschaften. Die Voraussetzung dafür ist allerdings immer die Durchführung eines Blutopfers im Rahmen eines *Opferfestes* [pers. sofreh] (Sā‘dī 1966:48). Oben beschriebener Umstand ist die Erklärung für die bereits eingangs erwähnte Tatsache, dass eine völlige Vertreibung von Zār weder möglich noch beabsichtigt ist. Ein durch die Zeremonie besänftigter Zār übt keine schädliche Wirkung mehr aus, sondern verbleibt im Körper des Betroffenen und kann danach auch Positives bewirken. Die Mitglieder der Gruppe sind durch die Besessenheit „auf immer“ miteinander verbunden. Hinsichtlich der Gegenstände, welche sich Zār wünscht, beispielsweise ein Kleid oder einen Ring (siehe Unterkapitel 2.1.4), bemerkt Sā‘dī, dass diese immer und ausschließlich nur bei Zeremonien verwendet werden dürfen.

³⁵ „Pepe“ ist sowohl ein bestimmter arabischer Wind, wird aber auch für die Bezeichnung einer Trommel verwendet. Zur besseren Verständnis von lokalkulturellen Konzeptionen von *fremde Reiter*. siehe ebenso im Glossar, Kapitel 4

Die Bedeutung von Status und Hierarchien der Heiler wird besonders im Fall von „*Tahrān*“ – einer Person, der nicht mehr geholfen werden kann – ersichtlich. In besonders schwierigen Fällen müssen Patienten meist zu größeren, mächtigeren Bābās/Māmās gebracht werden, welche in der Regeln mehrere Male Blut getrunken haben und meist mehr als einen Zār bewältigen konnten. Māmās und Bābās, die eine besondere Berühmtheit erlangt haben, wurden als „*Gabtarān*“³⁶ bezeichnet (Sā‘dī 1966:44). Sie stammen oft aus benachbarten Ländern wie beispielsweise Oman, Dubai und Kuwait. Deren Position wird dadurch deutlich, dass Betroffene bzw. deren Angehörige kostenintensive Anstrengungen unternehmen, um zu ihnen zu kommen (siehe dazu auch die Fallbeispiele im Unterkapitel 2.1.4).

Wenn sogar diese berühmten Heiler dem Patienten nicht mehr helfen können, so kann beobachtet werden, dass der Kranke als ein ewig Besessener aus dem Dorf verbannt wird³⁷ (Sā‘dī 1966:44).

Sā‘dī berichtet über Verhaltens und Kleidungs Vorschriften: Menschen, welche der Gruppe der Ahl-e Hawā beitreten, müssen immer sauber und gepflegt sein. Das Trinken von Alkohol [pers. mey] oder Schimpfen sowie das Fremdgehen ist verboten. Weiters dürfen diese Menschen keine Leichen berühren oder mit „*bestimmten Gegenständen*“ (Sā‘dī 1966:49) oder allgemein „*Unreinem*“ [naḡis] in Kontakt kommen³⁸. Dies betrifft Alkohol, Schweinefleisch, Fäkalien, genauso wie unmoralisches Verhalten (wie Betrügen). All dies ist für die Mitglieder der Ahl-e hawā ein Tabu und muss unterlassen werden (Sā‘dī 1966:49).

Weiters darf der Name von Gott sowie jener der Heiligen und Propheten je nach Art der Zeremonie vor und während der Zeremonie nicht ausgesprochen werden (Sā‘dī 1966:44ff.). Dies gilt nicht für Nūbān, da es sich dabei um muslimische Winde handelt, welche als Gegenpol zu Zār bezeichnet werden können.

Ein weiteres „Merkmal“ der Gruppe betrifft die gegenseitige Verschwiegenheit und Behutsamkeit oder schlicht die Loyalität, welche auf den verbindlichen Charakter der

³⁶ Sā‘dī (1966:60) schreibt dass diese unbedingt Schwarz sein müssen. Zu Gabtarān siehe Glossar.

³⁷ Laut Sā‘dī (1966:58) wurde ein Mann 6 Monate außerhalb des Dorfes an einen Baum gebunden.

³⁸ Eventuell ein Hinweis des Autors über besondere Status- und Respektverhältnisse als Privileg der Mitglieder von Ahl-e Hawā, welche sonst oft „niedrigere“ Arbeiten verrichten müssen (vgl. Sā‘dī 1966:45)

Mitgliedschaft hinweisen.³⁹ Geheimnissen Einzelner wird ein hoher Stellenwert beigegeben. Diese Eigenschaften sind im Grunde sektentypische Merkmale wie Sā‘dī in Anlehnung an Jasper verweist (zit. nach Sā‘dī 1966:43): „*dieses Verhalten ist der Gruppe der Spiritualisten*“⁴⁰ *sehr ähnlich*. Es scheint, als ob Sā‘dī mit Jasper einer Meinung wäre, dass die Gemeinschaft der Ahl-e Hawā, ähnlich der Gruppe der Spiritualisten, neurotisches Verhalten zeigt. Dieses überkommt sie ungewollt und wird durch die Zeremonie wieder kontrolliert. In diesem Zusammenhang verwendet Sā‘dī (1966:43) sogar den Begriff Sekte.

Anhand Sā‘dīs Schilderungen des Zār-Komplexes können sowohl sein anthropologisches als auch psychologisches Interesse und diesbezügliche Ambitionen abgeleitet werden. Sein poetischer Schreibstil weist wiederum immer wieder auf seine schriftstellerische Herangehensweise hin.⁴¹

Die harten Lebensumstände der Menschen in der Region sowie die damals herrschenden soziopolitischen Strukturen sieht Sā‘dī als Ursache dieser Leiden und die Zār-Zeremonie als eine Möglichkeit von Armen, ohnmächtige Verhältnisse neu zu gestalten. Zusätzlich ist durch das Zugehörigkeitsgefühl innerhalb der Gruppenmitglieder der Ahle-Hawā eine soziale Sicherheit gegeben, welche über nationale Grenzen hinweg reicht.

Abschließen kann festgehalten werden, dass die von Sā‘dī verfasste Ethnographie als ein historisches Dokument Zeugnis über bestimmte wirtschaftliche Verhältnisse der damaligen Zeit gibt. Informationen betreffen dabei nicht nur die Region im Süden, sondern auch die allgemeine Geschichte des Iran. Allen Werken Sā‘dīs – Ahl-e Hawā eingeschlossen – liegt ein politischer Anspruch zu Grunde.

Sā‘dī artikuliert sein wissenschaftliches Vorhaben als einen Versuch und ist ferner der Ansicht, dass die Ethnopsychiatrie für die Beantwortung der Frage nach der Wirksamkeit der Zār-Zeremonie als Heilungsmethode einen wertvollen Beitrag leisten kann.

³⁹ vgl. Aussagen im ersten Fallbeispiel (Unterkapitel 2.1.4) bezüglich des verbindlichen Charakters der Zār-Gemeinschaft.

⁴⁰ In Zusammenhang mit Spiritualisten ist Jasper (zit nach Sā‘dī:43) der Ansicht, dass die Besessenheit eine Vorstellung aller Völker und Zeiten, vor allem die der Geistigen ist. Dazu schreibt er: „*vor allem solche, in der sich der Mensch plötzlich in eine andere Person zu verwandeln scheint*“ und weist auf veränderte Stimmlage, Haltung und Ausdruck des Gesichts hin. Hier wird Sā‘dīs psychologisches Interesse als Überstzer von Fachliteratur deutlich.

⁴¹ „*die Menschen auf der Insel Lārak sind ab April durstig*“, oder aber auch „*Das Leben im Süden gleicht einer Sanduhr*“ (Sā‘dī 1966:28).

Darin kann sein Forschungsinteresse an sämtlichen anthropologischen Themen gesehen werden. Mit dem Hinweis, der Erste zu sein, der hinsichtlich der Zār-Zeremonie im Iran informiert, kritisiert er das Desinteresse seitens der Wissenschaften, vor allem jenem der Geisteswissenschaften. Er betont die Relevanz seiner Arbeiten sowie seine Motivation als eine Notwendigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

Das von Sā‘dī zusammengestellte Glossar, in welchem Begriffe und Definitionen der Ahl-e hawā beschrieben und dokumentiert wurden, wurde im Rahmen dieser Diplomarbeit übersetzt, überarbeitet und erweitert.

2.1.4 Fallbeispiele aus der Monographie

In diesem Unterkapitel möchte ich auf vier von Sā‘dī beschriebene Fallbeispiele eingehen und anhand dieser Begebenheiten verschiedene Aspekte zur Diskussion stellen.

Fallbeispiel Nr. 1: „Der Fall Moḥammad Ḥāḡī Soleymān“

„Eines Tages an einem Hochzeitsfesttag spürt Moḥammad, der Sohn von Ḥāḡī Soleymān⁴² einen Juckreiz im Bereich des Oberarmes. Die Beschwerden wurden schlimmer, sodass er die ganze Nacht nicht schlafen konnte. Am nächsten Tag wurde der örtliche Arzt in Qešm aufgesucht. Trotz der medikamentösen Behandlung wurde der Juckreiz nicht besser und verschlimmerte sich in der darauf folgenden Nacht. Als sich Mohammads Befinden weiter verschlechterte und sein Arm zu schwellen begann, wurde er zu seiner Familie nach Lārak zurück gebracht. Dort behandelte man ihn mittels Heilkräutern, da die Vermutung nahe lag, dass sein Arm entzündet sei.

Erfolglos zog sich diese Behandlung Monate hin, ohne Veränderung des Zustands [...]. Trotz der täglichen Behandlungen seiner Mutter – mit Tomaten und Bergkräutern – verlagerte sich der Juckreiz weiter in den Bereich des Halses und der Beine, bis er sich nicht mehr bewegen konnte. Daraufhin wurde er mit einem kleinen Boot [Lenḡ] nach „Āb-bād“ in Bandar-e Ḥomeyr⁴³ gebracht. Es wurde angenommen dass es sich dabei um eine Krankheit im Bereich des Fußes handelt. In Bandar-e Ḥomeyr eingetroffen, verschwanden die Schmerzen des Fußes, allerdings traten sie neuerlich bei den Zähnen auf. Zurück in Lārak wurden seine Zahnschmerzen durch die Methode des Schröpfens – diesmal an Ohr und Lippe – behandelt. Da die Schmerzen sich verstärkten, wurden einige weitere Stellen im Kieferbereich mehrmals erhitzt. Die Behandlung blieb trotzdem erfolglos. Daraufhin brachte ihn sein Vater nach Dubai, wo ihm ein Zahn gezogen wurde. Allerdings stellten sich die Schmerzen nun an anderen Stellen (Zähnen) ein. Insgesamt wurden ihm drei weitere Zähne gezogen. Sein Vater, völlig verängstigt, brachte ihn wieder zurück auf die Insel. In Lārak bekam er neuerliche Schmerzen an unterschiedlichen Stellen. Er sprach nun sehr viel, allerdings unverständlich und unzusam-

⁴² Zum Zeitpunkt von Sā‘dīs Untersuchung der Bürgermeister.

⁴³ Die beiden Orte liegen ca. 120 km voneinander entfernt.

menhängend. Für dieses Verhalten wurde die warme Inselluft verantwortlich gemacht und so wurde er ins Innere der Insel, in die Gegend „Lārak-e Kūhī“ gebracht.

Als Moḥammad eines Tages unter dem Dach eines Hauses saß, hörte er aus der Ferne die Stimme eines Dohls, augenblicklich fing sein ganzer Körper zu zittern an [...] und er fiel zu Boden. Wiederholt verschlechterte sich sein Zustand, weshalb er von seinen Eltern ins Zentrum von Lārak gebracht (Lārak-e Aṣlī) wurde.

Ab diesen Zeitpunkt hörte Moḥammad ständig Weinen und Schreie. Er sah Bilder von Hauptlosen bzw. halbierten Körpern und schwarzen Menschen welche mit einem Stock in der Hand gemeinsam eine große Trommel bespielten und ihn angreifen wollten. Dabei riefen sie ihm immer wieder zu „komm mit uns mit“. Er konnte nicht antworten - als würde sein Mund sich schließen bzw. versperren. Sein Zustand wechselte stündlich – er konnte nicht schlafen und wenn es ihm gelang, hatte er Alpträume [kāwūs]. Im Traum wurde er immer wieder von Frauen bzw. Greisen, Geistern und Ğinns heimgesucht.

Die älteren Frauen von Lārak legten zusätzlich den Koran, ein Messer bzw. Dolche neben seinen Schlafplatz. Sobald er alleine blieb, wurde er von „Schwarzen“ attackiert. Am meisten Qual bereitete ihm aber der Klang der Trommeln.

Eines Abends spürte Moḥammad, dass diese Wesen in seinen „toten“ Körper eingedrungen waren und die Absicht hatten, ihn mitzunehmen. Am nächsten Abend verschlechterte sich sein Zustand so stark, dass er von zuhause auf die Bergspitze, auf welcher die portugiesische Ruine steht, flüchtete. Von dort aus fing er an zu Jaulen bis er schließlich von seinen Eltern und Nachbarn gefunden und mühsam zurück nach Hause gebracht werden konnte. Um einen nochmaligen Vorfall zu verhindern, wurden seine Hände und Füße (vom Vater) mit einem Seil zusammengebunden.

Langsam wurde vermutet, dass hier ein Zār im Spiel sein könnte. Da sein Vater jedoch nicht an Geister, Zār und dergleichen glaubte, verweigerte er die Zeremonie. Schließlich wurde Moḥammad mit Ketten gefesselt, eingesperrt und nur er (der Vater) durfte sich um ihn kümmern. So ging es eineinhalb Jahre weiter bis eines Tages die Nachbarn zusammentrafen und den Vater davon überzeugten, dass Moḥammad Zār hätte und sich nur mit Hilfe einer Māmā Zār oder eines Heilers verbessern könnte. Dabei bedrohten sie ihn, dass, wenn seinem Sohn etwas passieren und er sterben sollte, er allein daran

schuld sei und die Bewohner ihn bei der Polizei wegen Mordes anzeigen würden. Mohammads Vater musste schließlich einwilligen und auf Wunsch der Nachbarn, Bābā Ahmad, welcher selbst aus Lārak stammt, einladen.

Mohammads Körper wurde von Bābā Ahmad zunächst vorbereitet und gewaschen. Als der Bābā einige Male auf das Dohol (Trommel) schlug, fiel der Kranke plötzlich in Ohnmacht. Daraufhin wurde eine spezielle Zeremonie veranstaltet, bei welcher er – Bābā Ahmad – sang und dabei Trommel spielte. Moḥammad zeigte bereits schon am ersten Abend eine Veränderung – es gelang es Bābā Zār den Zār zu fragen, warum er diesen jungen Menschen besessen hatte, von wo er herkäme und was er wolle. Der Zār sprach aus dem Mund des Kranken, dass er sein Recht verlange! Auf die Frage des Heilers was für ein Recht er meine, antwortet er: „ich möchte Ḥeyzārān, Ḥalḥāl⁴⁴ und einen goldenen Ring.“ Außerdem forderte er „Ein Seidenkleid, 3 Nächte und 2 Tage Hanā bandān⁴⁵ und 15 Tage Bāzī“. Nach mehrmaligen Nachfragen des Bābā Zār verlangte er weiters ein Sofreh mit Blut [...]. Am nächsten Tag begann dann das Fest, welches fünfzehn Tage dauerte und schließlich lenkte der Zār ein und sagte dem Heiler, dass er zufrieden sei.

Über Moḥammads Zeremonie wurde noch lange danach erzählt. Es sei eine der größten und schönsten gewesen, welche die Menschen in Lārak bis dahin gesehen hatten. Nach der Zeremonie weist Bābā Ahmad darauf hin, dass der Zār Moḥammad kein Leiden mehr zufügen wird, allerdings nur unter der Bedingung, dass man Moḥammad nächstes Jahr zur gleichen Zeit für eine Zeremonie zu Bābā Ṣāleh-e Mīnābī (aus Mīnāb) bringt. Ab diesem Tag ging es Moḥammad immer besser, bis nach einem Jahr - einige Tage vor dem vereinbarten Termin - Moḥammads Freunde ihn an den „Vertrag“ erinnerten und dass er nicht zu Bābā Ṣāleh gegangen war. Am Abend auf dem Ḥalḥāl Weg nach Hause fühlte er plötzlich eine Last und einen Druck, bis er sich einige Stunden später kaum mehr bewegen konnte. Seine gesamte linke Körperhälfte wurde regungs- und gefühllos. Zu Bābā Ṣāleh nach Mīnāb gebracht, zwingt dieser den Zār und fragt ihn bezüglich seines neuerlichen Auftretens und aus welchem Grund er Moḥammad wiederholt beses-

⁴⁴ Fußkette, Fußschmuck. Ein Opfergabe, die oft vom Zār gewünscht wird. Laut Sā‘dī (1966:110) besitzt jedes Mitglied der Ahl-e Hawā mehrere davon (bis zu 5 Stück). Siehe auch Abb. A 49, Kapitel 6

⁴⁵ Zeremonie bei welcher die Hände der Frauen mit Henna bemalt werden. Oft werden von Autoren manche Zār-Veranstaltungen mit Hochzeiten verglichen (vgl. Natvig 1988:58).

sen habe? Der Zār antwortet: „er hat uns vergessen und erzürnt, wir wollen ihn töten“. Der Bābā konnte dem Zār vermitteln, dass Moḥammad es nicht so gemeint hätte und ihn überzeugen, dass der Junge unschuldig war. Er hätte es einfach nicht gewusst. Es wäre schade, wenn er deswegen sterben müsste. Nach einer dreitägigen Zeremonie für Moḥammad stellte Bābā zwei arabischsprachige, nicht-gleichgeschlechtliche Zār im Körper des Kranken fest. Das Mädchen stammte aus Zangbār und der Bursche aus Arabien. Abschließend wurde von Bābā Sāleh empfohlen nach der Rückkehr ins Dorf für Moḥammad eine Frau zu finden. Moḥammad hatte im Lauf der folgenden vier Jahren immer wieder Probleme, die allerdings vollständig verschwanden nachdem er, dem Rat des Heilers folgend, heiratete. Er ist zur Zeit 29 und der aktuelle [1966] Bürgermeister der Insel Lārak“ (Sā‘dī 1966:97; Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Laut Sā‘dī (1966) wurde über dieses Fest noch lange gesprochen. Bemerkenswert scheint, dass dieser „Kranke“ später soweit gesellschaftlich aufgestiegen ist, dass es für das Amt des Bürgermeisters reichte. Sā‘dī gibt keine Auskunft darüber, von wo er diese Geschichten erfahren hat. Im Vergleich zu den weiteren Fallbeispielen ist diese Erzählung viel ausführlicher. Sā‘dī hat in seiner Monographie (1966) ein Bild von Moḥammad angeführt, was darauf schließen läßt, dass er mit ihm Kontakt hatte.

In diesem Fall sind die Wünsche des Zār, vor allem jene des *Ḥanā bandān* und des Seidenkleids bemerkenswert. Immerhin findet diese Zeremonie meist im Rahmen einer Hochzeit statt und ist ausschließlich für Frauen bestimmt. Sā‘dīs Anmerkung zu Beginn der Erzählung über den „Angriffsmoment“ an einem Hochzeitstag, steht vermutlich in direkter Verbindung mit dem abschließenden Rat des Heilers an Moḥammads Vater, seinen Sohn bald zu verheiraten.

Fallbeispiel Nr. 2: „Der Fall Aḥmad ‘Abīdīn“

„Aḥmad ‘Abīdīn, Zimmerer aus Qešm, bekam im Alter von 22 zum ersten Mal Probleme mit Zār. Als er eines Tages zur Arbeit ging, überkam ihn eine Art Schwächegefühl sodass er nach Hause gebracht werden musste. Am nächsten Tag bekam er hohes Fieber, begleitet von immer heftigeren Anfällen. Die vom Arzt verschriebenen Medikamente konnten zunächst zwar das Fieber senken, allerdings änderte das nichts am allgemeinen Befinden des Patienten. Nachdem er ein weiteres Monat unter ärztlicher Aufsicht keine Besserung zeigte, wurde er zum Mullah Sayyid Aḥmad (ein shiitischer Šeyḥ in Qešm) gebracht, welcher ein do‘ā [Gebet] sprach. Dieser verfasste das beschriebene Gebet (Textstück) und machte es an Aḥmads Arm fest. Der Zustand des Patienten änderte sich jedoch kaum. Dies ging so lange bis Nachbarn gemeinsam zu Māmā Ḥanīfeh gingen, welche befahl, Ḥiğāb durchzuführen und seinen Körper jede Nacht mit Garekūh (Heilkräutermischung) zu waschen.

Nach der Ḥiğāb Phase bedrohte sie den Ğinn mit ihrem Ḥeyzarān, während sie gleichzeitig immer wieder Fischöl unter die Nase des Patienten reibt bis der Zār-Geist den Körper verlässt.

Da Aḥmad – der Patient - in keiner guten finanzielle Lage war und die Veranstaltung seine finanziellen Möglichkeiten überstieg, wurde von Māmā Ḥanīfeh ein Stück Stoff an seinen Arm gebunden, welches als eine Garantie bzw. Kredit für die noch nicht erfüllten Wünsche galt, damit Aḥmad wieder arbeiten konnte, um eben dieses Geld zu besorgen. Sobald das Geld für eine neuerliche Zeremonie vorhanden war, wurde der Stoff entfernt und er konnte für immer [sic!] befreit von Zār leben“ (Sā‘dī 1966:101; Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Sā‘dī (1966) schreibt, dass Aḥmad jetzt [1966] „vollkommen“ gesund sei und als Arbeiter auf großen indischen Schiffen arbeitet. Er kommt laut Sā‘dī „regelmäßig“ nach Qešm. Im Wesentlichen aber, betont der Autor, ging es Aḥmad nach der Zeremonie sehr gut und der Zār fügte ihm kein Leiden mehr zu.

Fallbeispiel Nr. 3: „Der Fall des schwangeren Yūsef Sālīm“

„Yūsef Sālīm aus Bandar-e Lengeh, wurde zum ersten Mal mit 16 von Zār besessen. Es wurde ihm plötzlich so schlecht, dass er nicht mehr Essen konnte. Er weinte, schrie und hatte den starken Wunsch zu flüchten. Nach zwei Jahren in welchen er diese Situation auszuhalten versuchte, spürte er etwas in seinem Bauch heranwachsen. Er befürchtete schwanger zu sein. Schließlich wurde er zu ḥadū Sālīm gebracht, welcher den Zār unter Kontrolle bringen konnte. Es handelte sich dabei um „Taqrūrī“⁴⁶ der mit bāzī [Spiel], šī'r [Lied] und sofreh [Opfergabe, Gabenwesen] ein wenig besänftigt werden konnte. Jedoch tauchen die Beschwerden immerwieder auf. Derzeit [1966] ist er - Yūsef – wieder seit 6 Monaten Krank und wird im Spital von Bandar-e Lengeh behandelt.“ (Sā'dī 1966:101f.; Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Abschließend schreibt Sā'dī, dass Yūsef nicht glaubt, dass ihm die Ärzte helfen können, da seine Beschwerden nur mit „sofreh“ und „bāzī“ besser werden. Sā'dī (1966:102) vermerkt, dass der Kranke an den Fähigkeiten der heutigen Heiler zweifelt und diese eher als *moṭrib* [Musiker] bezeichnet. Aus diesem Grund möchte er zu den berühmten, erfahreneren Heilern [gabtaran] nach Dubai. Allerdings ist Yūsef laut Sā'dī sehr arm und muss für die Kosten der Reise betteln (ebd.)

Auch hier ist die Dauer der Krankheit beachtenswert. Demnach leidete Yūsef seit jungen Jahren an „Taqrūrī“ welcher als ein arabischer Wind vorgestellt wird und sich zunächst in „seltsamen“ Beschwerden im Bau- und Magenbereich äußert. Sā'dī berichtet, dass sich viele sogar Operationen unterziehen, die allerdings erfolglos bleiben (Sā'dī 1966:72). Weiters interessant ist, dass Yūsefs Besessenheit durch Taqrūrī – d.h. die Diagnose – 2 Jahre ungeklärt blieb und auch danach nicht besser wurde. Der Wunsch Yusūfs nach Dubai zu fahren, könnte damit zusammenhängen, dass Taqrūrī ein arabischer Wind ist.

⁴⁶ Ein leicht kontrollierbarer arabischer Zār-Geist; Taqrūrī; siehe ebenso Kapitel 4, Glossar

Fallbeispiel Nr. 4: „Die Geschichte eines Mannes aus Pīpošt“

„Ein Mann aus Pīpošt⁴⁷ spürte sieben Jahre lang heftige Schmerzen im Brust- und Bauchbereich. Nachdem unterschiedliche Medikamente nicht helfen konnten, wurde er von seiner Familie ins Spital nach Shiraz gebracht. Dort wurde er sieben Monate behandelt. Sein Zustand verschlechterte sich allerdings fortwährend. Schließlich musste er zurück auf die Inseln gebracht werden. Er selbst betonte immer wieder, dass seine Krankheit ein Wind, also bād sei, welcher nur durch einen Bābā zu behandelt wäre.

Er wird zu Bābā Fīrūz von der Insel Hengām gebracht. Der Kranke vertraute allerdings nicht in dessen Fähigkeiten und bestand darauf, zu Bābā Sālim gebracht zu werden

Als er zu dem von ihm verlangten Heiler gebracht wurde, sah dieser sogleich, dass der Patient schon seit längerem mit Zār kämpft. Die Länge des Kampfes stellte bereits ein hohes Risiko dar. Er könnte dadurch zu Tahrān⁴⁸ werden. Er (Bābā Sālim) ließ sich von der Familie eine schriftliche Bestätigung geben, in welcher er jegliche Verantwortung seinerseits abgab. Es wurde entsprechend der Forderung des Bābā Zār (also Sālim) ein „Kapar“⁴⁹ errichtet, in welcher er den Patienten in die Ḥiḡāb Phase führte und vorbereitete. Außer ihm durften sich bis zu den Abendstunden auch Familienmitglieder an der Seite des Patienten aufhalten, die Nächte blieb der Heiler aber mit dem Kranken allein.

Nach der Ḥiḡāb Phase wurde eine Zeremonie mit Dohols veranstaltet. Der Heiler – Bābā Sālem – fragte schließlich den Kranken bzw. den Geist wer er sei? Worauf dieser antwortete: ‚wir sind zwei und stammen aus Ḥurmāyān in Indien‘. Daraufhin jagte er die Ğinn mithilfe des Räucherns von Ziegenfell und Hundekot aus dem Körper des Patienten. Dabei verlangt der Heiler von den Geistern das Versprechen, den Kranken in Zukunft in Ruhe zu lassen. Die indischen Zār waren einverstanden und haben diesen nie wieder heimgesucht“ (Sā‘dī 1966:102f.; Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Vermutlich bringt Sā‘dī dieses Fallbeispiel um zu zeigen, dass auch indische Zār in der Vorstellung der im Süden des Iran lebenden Menschen eine Rolle spielen. Damit wer-

⁴⁷ Pīpošt: Dorf im Norden der Insel Qešm.

⁴⁸ Kranke (Besessene) denen nicht mehr geholfen werden kann; siehe Glossar.

⁴⁹ Provisorische Hütte zur Behandlung von Zār in der Ḥiḡāb-Zeit. Wird in der Nähe des Meeres aufgestellt; Siehe Glossar.

den die von ihm zu Beginn seiner Monographie erwähnten kulturellen und wirtschaftlichen Verbindungen zu Indien nochmals in Erinnerung gerufen.

Beachtenwert ist vor allem, dass in den Fallbeispielen 1 und 2, eine vollständige Genesung erwähnt wird. Dies ist verwirrend, da Sā‘dī in seiner Untersuchung mehrfach betont, dass eine völlige Befreiung weder möglich noch erwünscht ist.

2.1.5 Bemerkungen zu den Fallbeispielen aus Kultur- und Sozialanthropologischer Perspektive

Im ersten Fallbeispiel zeigt Sā‘dī auf erzählerische Art die Leidensgeschichte eines jungen Mannes, dessen Krankheit zunächst lange unbekannt war und welcher für die Diagnose viele, meist auch „teure“ Wege eingeschlagen hatte. Die Reisen zu verschiedenen Ärzten und Heiler in unterschiedliche Gegenden und Dörfer werden vermutlich auch deshalb so ausführlich beschrieben, um zu zeigen, wie lange es dauerte und mit welchen Kosten es verbunden war.

Auf den ersten Blick wird deutlich, dass die ersten zwei Fallbeispiele wesentlich länger sind um bestimmte Herangehensweisen zu zeigen, beispielsweise, wie lange eine Diagnose dauern kann und welche Strategien zur Bekämpfung von gefährlichen Situationen (beispielsweise das Räuchern von Hundekot⁵⁰ im Fallbeispiel 4) unternommen werden. Die weiteren zwei Fälle sind wesentlich kürzer. Dadurch versucht der Autor unterschiedliche Perspektiven zum Zār- Phänomen zu zeigen. Die Informationen über Arbeit und Lebenssituation der Menschen lassen sich dabei als Schlüsselbegriffe zum besseren Verständnis der Akteure verstehen. So ist die Information die Sā‘dī in der Fußnote zum ersten Fall gibt bedeutsam und lässt vermuten, dass der Patient (Moḥammad, Fallbeispiel 1) von seinem Vater in die religiöse Schule⁵¹ geschickt wurde, welche von arabischen Šeyḥs finanziert wurde. Allerdings schreibt Sā‘dī (1966) werden die Schüler immer weniger. Es scheint als ob in diesem Fall Moḥammad einen Weg gefunden hatte,

⁵⁰ Dazu Gordon (1929:154): „*the toasted dog's excrement [...] can be classed as incense,[...] it is obvious that the real intention is the shaming or driving away of the intruder[...]* In this account we have the threat of hot coals, which shows some similarity to the hot-iron treatment of the poor in Arabia“.

Zu *erhitzen* [suzanidan] siehe Fallbeispiel 1 im Unterkapitel 2.1.4

⁵¹ Dabei handelte es sich laut Sā‘dī (1966), um eine (damals) neuartige Schule im Süden, welche von arabischen Kaufmännern finanziert und in welcher von arabischen Lehrern Islam unterrichtet wurde.

sich aus dieser Pflicht zu befreien. Moḥammads eigene Stellungnahme bleibt aus, obwohl dieser zu Sā‘dīs Zeit der aktuelle Bürgermeister war und Sā‘dī im Anhang der Monographie ein Foto von ihm abbildet.

Bestimmte Themen wiederholen sich in den verschiedenen Fallbeispielen – beispielsweise die dringlichen Nachfragen bzw. die Aufforderung der Nachbarn, die offensichtlich selbst der Gemeinschaft der Ahl-e Hawā angehören, zur Durchführung einer Zār-Zeremonie. Dies ist sowohl beim ersten Fallbeispiel (Moḥammad) mit einer besser situierten Familie, als auch beim zweiten Beispiel, bei welcher der Betroffene aus armen Verhältnissen stammte der Fall. Im ersten Fall wird der Betroffene, nachdem er sich verbesserte, wieder daran erinnert, die Zeremonie zur versprochenen Zeit zu wiederholen. Ich vermute, dass Sā‘dī damit zeigen wollte, dass die Nachbarn (die offensichtlich zur Zār-Familie gehörten) bei der Unterstützung eine wichtige Rolle spielen. Und sei es auch nur bei dem symbolischen Akt des „Darlehens“, das gewährt wird, bis der Betroffene die Zeremonie finanzieren kann. Die Größe und der Prunk der Zeremonie sind je nach Vermögen des Betroffenen allerdings unterschiedlich. Bei Fall 1 bleibt es unklar, ob der Patient danach noch Kontakt zu Ahl-e Hawā hatte, da dieser ja heiratet und wie Sā‘dī schreibt, nicht mehr von Zār belästigt wurde. Aḥmad im Fall 2 hingegen konnte Halt in einer Gruppe finden und Mitglied werden.

Der Dritte Fall wiederum scheint als ein Vergleich gedacht, um zu zeigen, dass Zār jeden besetzen kann, vorzugsweise jedoch Jüngere befällt. Dies kann auch als Übergang bzw. Eintritt in das Erwachsenenleben interpretiert werden. Yūsufs Fall repräsentiert dabei vor allem jene, welche die Fähigkeiten der örtlichen Heiler für nicht ausreichend erachten. Dabei ist Sā‘dīs direkte Beobachtung ersichtlich, da er in Gegenwartsform schreibt: *„Heute, seit sechs Monaten [...] besessen und wird stets mit Booten zur Behandlung nach Bandar-e Lengeh gebracht. [...] der Patient glaubt nicht an die Behandlung mit Medikamenten. Nur durch Sofreh und bāzī, könnte sein Zustand verbessert werden. Um nach Dubai zu kommen, arbeitet er nebenbei noch als Bettler auf der Straße. Er ist der Meinung, dass nur die großen Heiler [in Dubai, Anm. d. Verf.] ihm helfen werden können“* (Sā‘dī 1966:102; Übersetzung Leyla Mehrnama).

Die Beschreibung von Aufbau und Phasen der Zeremonie kann im Sinne von Van Genneps Rite de Passage in drei Phasen unterschieden werden. Dabei ist die Hiġāb Phase (Vorbereitung zur Zār-Zeremonie) – Isolation und Separation – als ein Trennungsritus interpretierbar⁵². „Reinigungsriten [...] stellen Trennungslinien dar, die von der alten Welt ablösen. Den Schluss bilden Angliederungsriten (Darbietung von Salz, gemeinsames Mahl).“ (Van Gennep 1999:29). Die eigentliche Zār-Zeremonie kann als Umwandlungsphase, wie es bei Initiationen (beispielsweise Eintritt in das Erwachsenenalter) üblich ist, betrachtet werden und endet in diesem Fall mit dem Eintritt in die Zār-Gemeinschaft, als Wiedereinkehr und neuerliche Eingliederung in die Gesellschaft.

Das symbolische Kapital (Bourdieu 1982) mit dem Wissen um die Praktik wird in Fallbeispiel 1 (Moḥammad) deutlich. Der Betroffenen wird in diesem Fall für eine neuerliche Zār Zeremonie (im darauffolgenden Jahr) zu Bābā Ṣāleh-e Mīnābī geschickt, welcher laut Sā‘dī (1966) zu seiner Forschungszeit in Qešm ebenfalls wie in Mīnāb, Dubai und Bahrain sehr bekannt gewesen ist.

⁵² Vgl. Communitas bei Turner (2005) als Zustand der Statuslosigkeit und Basis für Zugehörigkeitsgefühl

2.2 Englischsprachige Quellen

2.2.1 „zeeraan“ von Minnie Dykstra



Karte 2: Lage von Bahrain im persischen Golf

Der Artikel von Dykstra, erschienen 1918 in *Neglected Arabia*, handelt von der Zār-Zeremonie in Bahrain. Minnie Dykstra war Krankenschwester und von 1916-1920 in der amerikanischen Mission⁵³ in Bahrain tätig. Bahrain befindet sich in den östlichen Küstengebieten der Arabischen Halbinsel und gilt nach der Entdeckung der Öllager (1932) als eines der reichsten Länder der Welt. Zu Dykstras Zeit war das Gebiet jedoch von nomadischen arabischsprachigen Stämmen besiedelt (vgl. Grunebaum 1999:355f.). Sie und ihr Mann (Reverend Dirk Dykstra) hielten sich sehr lange in den südlichen arabischen Regionen auf. Zu dieser Zeit zogen sogenannte Zār-Kliniken die Aufmerksamkeit auf sich. In diesen „Kliniken“ wurden *Besessene* behandelt (Doumato 2000:171). Dykstra wurde von amerikanischen Ärzten angefragt, ob ihr dieses Phänomen bekannt sei (Doumato 2000: 170). In ihrem 7-seitigen Artikel schildert sie einige sehr interes-

⁵³ American Reformed Church Mission in Arabia. (vgl. Doumato 2000)

sante Beobachtungen über die Vorstellungen von Zār in Bahrain, auf die ich im Folgenden näher eingehen möchte.

Dykstra beginnt ihren Artikel mit der *Definition von Zār* und bezieht sich dabei auf das arabische Wort für *Besucher*. (vgl. Kap. 1.2) Sie vermerkt, dass nicht nur die Spirits „*zaar*“ sondern auch die Zeremonie so bezeichnet werden und nennt die Praktizierenden „*zeeraanists*“ (Dykstra 1918:18). Sie definiert Zār folgendermaßen: „*Jinns and zeeraan both play a large part in the lives of the people [...] Zeeraan are from heaven [...] not feared and are not considered a torment [...] Those who come to men are feminine and those that come to women are masculine [...] When these visitors come, there is one chief party who is called the zaar and he with his followers constitute the zeeran. This chief has a name; those visiting the women are called Sheikh abd el-Lateef, Abd el-Kareem, Azeez, Bakheet, Shmaiter, and those visiting the women [sic!] have feminine names of such as Sheikh eh, Lateefeh, Bakheeteh*“ (Dykstra 1918:17).

Wie aus oben angeführtem Zitat hervorgeht, verwendet Dykstra Ğinn um Zār zu definieren und unterstreicht damit, dass beide grundsätzlich wichtige Vorstellungen sind, die im Alltag der Menschen in Bahrain eine wichtige Rolle spielen. Jedoch ist trotz Ähnlichkeiten⁵⁴ dieser unsichtbaren Entitäten, laut Dykstra, ein großer Unterschied ausmachbar: „*[...] jinns are of the earth and are connected with the underworld and are objects of fear, but zeeraan are from heaven [...] Those who are under compulsion because of jinn are objects of commiseration, and are considered great suffer; but because of this purgatorial suffering in this world they are sure of an immediate entrance into heaven*“ (Dykstra 1918:17).

Bezüglich der Zār-Zeremonie schreibt Dykstra, dass es sich dabei um eine Form von Geisterheilung handelt, bei welcher eher Frauen betroffen sind und dass die Symptome der Krankheit mit jenen des in der Medizin bekannten „*Deliriums*“ verglichen werden können (vgl. Dykstra 1918:19). Auffällig schien ihr dabei – wie zuvor auch Sā‘dī (vgl. Kapitel 2) – die Zufriedenheit der betroffenen Frauen, besessen zu sein. Dazu vermerkt sie, dass diese offenbar nicht darunter leiden, nie wieder von Zār frei zu kommen, vielmehr sehr viel Spaß dabei empfinden besessen zu sein. Das vermittelt sie in folgendem

⁵⁴ da für beide der Ausdruck „*taht edh-dhoureh*“ verwendet wird und grundsätzlich beide Vorstellungen eine wichtige Rolle im Alltagsleben der Menschen in Bahrain spielen (ebd.)

Satz: „[...] it provides them with a great distinction and authority which otherwise they would not have“ (Dykstra 1918:23). Für Dykstra ist Machterlangung das Hauptmotiv für die Teilnahme an der Zeremonie.

Die Missionarin Dykstra ist darüber, warum vermehrt Frauen betroffen sind, folgender Auffassung: da sich deren öffentlicher Bewegungsradius „as a result of the license of Islam“ (Dykstra 1918:18) immer mehr verkleinert, gibt es besonders für Frauen mehrere Gründe, an der Zār Zeremonie teilzunehmen. Dies wäre laut Dykstra eine Möglichkeit, bei welcher Frauen ihren Männern oder Familienmitgliedern Forderungen stellen könnten. Diese werden in der Regel erfüllt, da laut Dykstra, die Mehrheit der Bevölkerung nicht mit Zār und Besessenheit in Verbindung gebracht werden will (ebd.:18). Einer der Gründe dafür betrifft nach Dykstras Ansicht die Kosten für die Zeremonie. Sie vermerkt hierzu wie einige Frauen betonen nicht daran zu glauben, weil diese – nach Dykstra –finanzielle Einbussen befürchteten. Diese Ängste werden in folgender Aussage deutlich: „Sometimes a man will divorce his wife because she has zeeraan, or if he learns that the girl or woman he was going to marry has them, he will break his marriage agreement“ (Dykstra 1918:19).

Ein mit finanziellen Kosten verbundener Verhaltenskodex betrifft neuerlich die Zeremonie. Für das Fest eines kranken Mitgliedes müssen *alle Mitglieder* anwesend sein. Angesichts der Tatsache, dass viele in entlegenen Ortschaften leben, ist die Anreise meist teuer und zeitaufwändig. Dazu kommen die langen Nächte, bei denen niemand während der Zeremonie das Fest verlassen darf. Abwesende Mitglieder, so Dykstra, müssen nachträglich ein neuerliches Fest auf eigene Kosten arrangieren (Dykstra 1918:20).

Dykstra nennt die Heiler Umm und Abū als die arabische Bezeichnung für Mutter [Umm] und Vater [Abū]. Diese Bezeichnung sei im ländlichen Raum mehr verbreitet als die sonst in der arabischen Sprache übliche Bezeichnung Šeyḥ und Šeyḥā so Dykstra (1918:18). Ein Heiler bzw. eine Heilerin genießt hohes Ansehen und Wertschätzung innerhalb der Gemeinschaft und wird auch entsprechend gut bezahlt. Die Möglichkeit, eine „Umm“ zu werden, so Dykstra, erhöht sich mit jeder neuerlichen Besessenheit und mit jedem Fest entsprechend der Erfahrung, welche mit zunehmender Zahl besänftigter Geister steigt. Diese (die Heiler) hätten das letzte Wort und niemand würde ihnen wie-

dersprechen (Dykstra 1918:20). In diesem Zusammenhang schildert die Autorin einen Vorfall – den sie als „tricky“ bezeichnet – bei welchem eine junge Frau das Kleid ihrer verstorbenen Schwägerin nach deren Tod haben wollte: Die Schwiegermutter jedoch verweigerte dies. Als Grund wurde von ihr die Befürchtung geäußert, dass das Kleid einer Toten womöglich schlechte Auswirkungen auf die junge Frau haben könnte. So gingen sie zu „Umm ez zeeraan“ [Māmā Zār], welche das Problem löste, indem sie selbst das Kleid an sich nahm und versprach, es gelegentlich zu tragen, worauf die Schwiegermutter sofort das Kleid aushändigte (Dykstra 1918:20). Durch die Identifikation des Vorfalls als „tricky“ zeigt Dykstra ihre Art des Interesses (Aufmerksamkeit): „*how willingly the people are duped*“ (Dykstra 1918:18). Dykstras Anekdote veranschaulicht, wie ich finde, die Konnotation zu Beginn des Artikels, dass es sich bei Zar hierbei um eine Vorstellung handelt, welche eine alltagsbezogene Relevanz aufweist. Die Aufzeichnungen zeugen aber auch von der Faszination einer Missionarin mit medizinischer Ausbildung.

Hinsichtlich der Praktizierenden schreibt Dykstra, dass die Schwarzen und die andere arabischsprachige Bevölkerung (nicht aus Bahrain) der Zeremonie sehr viel mehr Aufmerksamkeit schenken als die Bahrainer selbst und es unter ihnen dementsprechend mehrere „Umm“ gibt (Dykstra 1918:18). Zusätzlich vermischen (gesellen) sich diese zwei Gruppen eher miteinander (in Zeremonien ersichtlich), als die Bahrainer, welche meist unter sich bleiben. Allerdings vermerkt sie, dass die Heilerinnen und Musiker ausnahmslos alle schwarz sind (Dykstra 1918:20) und sie – die Autorin – nur eine einzige „*schiiitische Umm*“ ausfindig machen konnte. In der Regel, meint Dykstra, wird die Praktik in Bahrain eher geheim gehalten bzw. es wird nicht darüber gesprochen (Dykstra 1918:18).

Die Behandlung von Besessenheit erfolgt laut dieser Quelle in Etappen und ist durch mehrere Feste bzw. Veranstaltungen gekennzeichnet. Beim ersten Fest müssen mindestens zehn gefüllte Teller⁵⁵ vorhanden sein, von denen einer das Geld für den Heiler oder die Heilerin beinhalten muss. Die dargebotene Menge richtet sich nach den finanziellen Verhältnissen des Kranken bzw. demjenigen, der das Fest veranstaltet (Dykstra 1918:20). Allgemein gilt jedoch, je vielfältiger das Angebot, desto eher wird die Darbie-

⁵⁵Opfergaben wie beispielsweise Nüsse, Süßigkeiten und andere kleinere Speisen.

tung (Zeremonie) von Zār akzeptiert (Dykstra 1918:20). Die Höhe des aufzuwendenden Geldbetrages steigt mit dem Fortgang der Zeremonie, auch Musiker und Tänzer müssen bezahlt werden. Zu Beginn der Behandlung gibt es zwar zunächst einen Fixbetrag, die notwendigen Ausgaben erhöhen sich aber im Lauf der Zeremonienabfolge (ebd.).

Weiters vermerkt Dykstra, dass der Raum, in welchem sich die Teilnehmer und der Kranke aufhalten vollkommen mit Räucherschwaden gefüllt ist. Der Kranke befindet sich unter einem Stofftuch unter welchem nach Dykstra (1918:21) verschiedene Räuchersubstanzen verbrannt werden. Das Ertragen des Rauches seitens des Kranken wird dabei als Beweis dafür gesehen, dass Zār anwesend ist bzw. den Kranken besucht. Für die restlichen Teilnehmer ist die Stärke des Rauches kaum zu ertragen, viele beginnen zu husten. Hierzu schreibt sie folgendes: „*Almost suffocated, and choking in this smoke, it is small wonder that the possessed one does show very lively symptoms of distress, which are considered evidences of the zaar's presence! [sic]*“ (Dykstra 1918:21). Nachdem die Anwesenheit von Zār evident wurde, können die zur Opferung bereits vorbereiteten Teller und die spezielle Reis-Sirup-Speise in den Raum gebracht werden. Die erste Etappe der Behandlung ist dann erfolgreich gewesen, wenn Zār diese Opfergaben angenommen hat. Es werden allerdings laut Dykstra neuerliche Forderungen gestellt. Meist ist dies die Abhaltung eines größeren Festes oder ein anderes Versprechen, beispielsweise eine weitere Opfergabe, falls die Ernte im nächsten Jahr gut ausfällt. Es können aber auch Schmuckstücke, Kleidungen oder neue Einrichtungsgegenstände verlangt werden (vgl. Dykstra 1918:21).

Das zweite Fest (Etappe) beschreibt die Autorin insgesamt sehr kurz. In dieser Phase sind besonders die Musiker und Tänzer aktiv, da dieses Stadium der Heilung das Ziel hat, sämtliche Zeeraan – d.h. auch jene in den Köpfen der Teilnehmer – zu rufen und wirken zu lassen. Hierzu schreibt Dykstra folgendes: „*until all are under the influence of the zeeraan and get communication from them*“ (Dykstra 1918: 22).

In der letzten Etappe der Zeremonie findet das abschließende große Fest statt, welches nach Dykstra als Widder [arab. kabš] bezeichnet wird. Dieses fängt mit einem Abendessen an, das jedoch nicht aufwändig ist. Der Ablauf ist dabei wie folgt: *gemeinsames Essen, Singen, Tanzen und Ausruhen* (vgl. ebd.1918:22). Es wird erneut so lange musi-

ziert bis – abhängig vom jeweiligen Zār und dessen Stolz⁵⁶ – alle gemeinsam eine Erleichterung erfahren. Bei der Opferung des Widders wird laut Dykstra (ebd.) das Tier von dem Kranken in zwei aufeinander folgenden Runden geritten. Nachdem es zum zweiten Mal beritten und in weiterer Folge geschlachtet wurde, beginnt die Zubereitung, während zeitgleich der Kranke das Blut des Opfertieres – vermischt mit Safran und Zucker – trinkt. Dies muss noch im warmen Zustand erfolgen. Schließlich, so führt sie weiter fort: *„others of the company stripe the zaar and give him the „blood bath“* (Dykstra 1918:22). Danach wird der Betroffene blutig schlafen gelegt, bis das Essen (Opfertier) zubereitet ist, welches unter den Teilnehmern verteilt wird. Frisch gekleidet und gewaschen wird der Kranke für die neuerliche Kommunikation mit Zār vorbereitet und wieder in den Zeremonienraum gebracht. Es wird erfragt, ob Zār nun zufrieden sei, dabei lautet die Antwort meist ja, wobei zusätzlich der Wunsch nach der Wiederholung eines entsprechenden Festes geäußert wird (Dykstra 1918:23).

Der medizinische Hintergrund sowie die religiöse Überzeugungen Dykstras sind in den Beschreibungen stets erkennbar. Beispielsweise: *„If a person wants to believe in these things and opens the heart and mind to them their influence and control is sure to follow, just as when one hears about Christ and opens the heart to his power, evil must go out [...] subject of zeeraan occupies a large part in the lives of the people and it is only the Gospel of Christ that can cast out these demons“* (Dykstra 1918:23)

2.2.2 Der Artikel „Zār possession in Iran“ von Taghi Modaressi

Der Artikel von Taghi Modaressi mit dem Titel *„The Zar Cult in South Iran“* ist 1968 in *„Trance and Possession States“* erschienen. Die Erwähnung von Modaressi in dieser Arbeit ist wichtig, da er sowohl von im Abschnitt (2.1) ausführlich beschriebenen Sā‘dī als auch von anderen Quellen als erste Erwähnung zu Zār im Iran angeführt wird. (vgl. Natvig 1987:674, S. Moghadam 2009:42). Im Rahmen dieser Diplomarbeit konnte der Originaltext nicht ausgehoben werden, weshalb auf dieses Werk nur kurz eingegangen wird.

⁵⁶ Da laut Dykstra (1918) manche Zār nicht sehr eingebildet sind und daher auch nicht lange musiziert werden muss.

In Bezug auf den Ursprung des Wortes propagiert Modaressi eine persische Herkunft und vermerkt, dass die Praktik bzw. die Konzeption von Zār-Geistern durch afrikanische Sklaven im 19. Jahrhundert in den südlichen Iran Eingang fand (zit. nach S. Moghadam 2009:42).⁵⁷

Bei Modaressi gibt es bestimmte Parallelen zu Sā‘dīs Lebenslauf. Das betrifft vor allem sein psychologisches Forschungsinteresse, die schriftstellerische Beschäftigung mit dem Genre des Romans, sowie seine Schwierigkeiten mit den damaligen politischen Verhältnissen. Er studierte ebenso Medizin im Iran und begann gleichfalls sich journalistisch zu betätigen. Er wurde Chefredakteur der Zeitschrift Šadaf, einer renommierten Literaturzeitschrift. Modaressī wurde auch gern mit Sā‘dī verglichen⁵⁸ und musste wie dieser den Iran nach der islamischen Revolution (1979) verlassen. Seine Tonbandaufnahmen und Notizen wurden jedoch schon lange davor von der damaligen Geheimpolizei (Sāwāk) beschlagnamt, da die politische Gesinnung Modaressis als links-kommunistisch vermutet wurde und als gefährlich galt.

Allgemein muss festgehalten werden, dass im Iran sowohl anthropologisches als auch gesellschaftskritisches Arbeiten nicht nur vor der Revolution sondern auch nachher schwierig war und Intellektuelle bis heute einem kontinuierlichen Druck ausgesetzt sind.

2.2.3 Der Artikel „people of the air“ von D.J Marsden

Der Artikel von D.J. Marsden „*Spirit Possession in The Persian Gulf*“ erschien 1972 im „*Journal of Durham Anthropological Society*“. Es handelt sich um eine komprimierte Übersetzung von Auszügen bzw. Textpassagen aus Sā‘dīs *Ahl-e Hawā* sowie ergänzender Kritik und diversen Anmerkungen. Von Interesse sind hier vor allem die Auswahl der Themen, welche von Marsden (1972) als interessant erachtet und übersetzt wurden, sowie die von ihm vorgebrachten Kritikpunkte.

⁵⁷ Vgl. Mirzaie (2005); Siehe auch Encyclopedia Iranica, verfügbar in: <http://www.iranicaonline.org/articles/zar> [Stand 05.06.2012].

⁵⁸ Dazu: „*Taghi Modarressi ist wohl das beste Beispiel für einen zweisprachigen Schriftsteller. Er ist ein gutes Beispiel für einen aktiven wissenschaftlich-kreativen Geist wie Sā‘dī*“ In: http://www.goodreads.com/author/show/338894._Taghi_Modarressi [Stand 12 July 2012].

Dies betrifft beispielsweise den Mangel bei der Untersuchung der verschiedenen Bād (Winde) und das Ignorieren derer Bedeutung für die Bevölkerung des persisch-arabischen Golfs in ihrer Alltagspraxis. Marsden ist der Ansicht, dass Zār einer von vier Winden (warm, kalt, feucht und Zār) ist, für die es in der persischen Sprache unterschiedliche Bedeutungen gibt und die sich alle als Krankheiten manifestieren können. Da hierzu jedoch keine weiteren Untersuchungen gefunden werden konnten, vermerkt der Autor, dass diese Behauptung stets auf der Ebene der Vermutungen bestehen bleibt (Marsden 1972:35). Zusätzlich kritisiert er, dass zu wenig über das Phänomen des „bösen Auges“ und des Ğīn-Glaubens untersucht wurde. (Marsden 1972:36) Darüber hinaus fehlen laut Marsden Meinungen von anderen Menschen – d.h. der Diskurs um Besessenheit in der Gesellschaft allgemein. Er geht davon aus, dass bei Sā‘dīs Untersuchung vermutlich nur schwarze Informanten zu Wort kamen und dass allein ihre Perspektiven und Erwartungen hier Ausdruck fanden. Er beschreibt die Arbeit von Sā‘dī als eine Untersuchung mit iranischem Bias und ist der Ansicht, dass die Arbeit mehr Fragen aufwirft als beantwortet. Sein Artikel hat das Ziel, die unerklärt gebliebenen Themen zusammenzufassen und neue Perspektiven in die Untersuchung des Zār-Kults einzubringen. Weiteres interessiert er sich für die Heilmittel, welche in der Zeremonie verwendet werden und bemerkt, keine Beschreibung für Garehku⁵⁹ und dessen Wirkung finden zu können (Marsden 1972:37).

Marsdens Interpretation von Sā‘dīs Monographie ist, dass die Welt der Winde, wie sie von den schwarzen Informanten erzählt wurde, eine Reflexion ihres eigenen Lebens darstellt. Zār als „ungläubiger“ Wind ist dementsprechend für die Afrikaner wichtiger als die muslimischen (Marsden 1972:34). Der Autor ist der Ansicht, dass Zār-Vorstellungen eine fremde Kosmologie in Nahost darstellen, obwohl es Ähnlichkeiten mit der Idee eines religiösen Schreins (Gellner 1970, zit. nach Marsden 1972:32) zeige. Dabei hätten sich nicht nur die einheimischen Vorstellungen durch die Migranten in unterschiedliche Konzeptionen von Wind transformiert, daneben blieb der volksreligiöse islamische Glaube an Heiligenschreine bestehen. Diese wurden ebenfalls in Besessenheitsvorstellungen integriert. Dazu schreibt Marsden (1972:32): „*Traditionally a person would go to a shrine if he desired the intercession of the enshrined person in*

⁵⁹ Eine nähere Beschreibung von Garehkuh konnte im Rahmen der Recherche zur vorliegenden Diplomarbeit ermittelt werden und ist bei S. Moghadam 2009 (Unterkapitel 2.3.3).

connection with the health of relatives, cures for fertility, and luck in activities. The enshrined person, saint, „imam“, or learned person was presumed to be more approachable than higher spiritual authorities in the spiritual hierarchy of Islam“. Marsden erwähnt in diesem Zusammenhang die christlichen Heiligenstädte in Westeuropa worin seiner Ansicht nach eine Ähnlichkeit gesehen werden kann: *„Under the influence of immigrant ideas such shrines now appear to be occupied by spirits of their dead founders, and these spirits, unlike elsewhere are capable of taking possession of a person“.* Marsden ist weiter der Ansicht, dass es eine Veränderung durch den volksreligiösen Islam gegeben hat, indem der „qadamgāh“⁶⁰ [Begegnungsort, Schrein] und „imāmzāde“ [religiöser heiliger Schrein] quasi in übernatürliche Sphären – den Besessenheitskulten – transformiert wurde (Marsden 1972:32)⁶¹.

So stellt er in weiterer Folge fest, dass der Umstand, dass Zār-Zeremonien zu bestimmten religiösen Zeiten wie *Muḥarram* und *Ramaḍān* nicht stattfinden dürfen, ein Zeichen dafür sei, dass es sich um eine fremde Vorstellung handelt, welche sich an die einheimischen Vorstellung anpassen musste. Die Anzahl der nicht schwarzen Praktizierenden ist laut Marsden eindeutig höher, da die Zeremonien für Nūbān (muslimisch) auch von schwarzen Māmā Zār und Bābā Zār geleitet werden können. Das ist ein weiterer Hinweis dafür, dass sich dieser äthiopische Besessenheitskult an islamische Vorstellungen anpassen musste. Marsden (1972:34) macht in diesem Zusammenhang und besonders hinsichtlich Sā‘dīs Informanten eine sehr interessante Bemerkung: *„The world of the „bāds“, as expressed by the negro informants perhaps serves as a reflection of the world of man. The „zārs“, african and non-believers, are the most important of the „bāds“, in contrast to the other „bāds“ who appear to be mainly Moslem“.*

Auch Marsden erwähnt die Ḥad-Zeremonie. Dabei handelt es sich um eine Bestrafung mit Stockhieben welche vor versammelten Teilnehmern ausgeübt wird, wenn sich ein Mitglied gegenüber einem anderen nicht entsprechend verhalten hat. Die Stockhiebe können dabei auch von den Teilnehmern gekauft bzw.- abgegolten werden. Das Publikum übt dabei gleichzeitig eine Kontrollfunktion aus, es wird dafür gesorgt, dass Bābā

⁶⁰ Ort der Begegnung mit einem Heiligen bzw. Schrein oder Mausoleum.

⁶¹ Anmerkung: Auch Zār werden an den ihnen zugesprochenen Orten, teilweise Schreinen verehrt.

oder Māmā Zār nicht „zu viel“ bestrafen⁶². Er bemerkt, dass es in Sā‘dīs Arbeit zwar erwähnt wird, aber unhinterfragt bleibt, wer diese Schläge kauft.

Marsdens Artikel ist eine Zusammenfassung in Form von dicht beschriebenen Interpretationsabsätzen und beinhaltet sehr interessante weitere Forschungsfragen. Beispielsweise der Vermerk, dass in Sā‘dīs Arbeit zu wenig über die Fähigkeiten der Heiler beschrieben wurde die Geisterwelt zu kontrollieren. Er stimmt Lewis (1971 zit. nach Marsden 1972:34) zu, dass diese Praktik in den Peripherien lebende Menschen und vermehrt Frauen betrifft.

Sozioökonomische Umstände, die Sā‘dī noch im Stil eines Erzählers zu beschreiben versucht, werden bei Marsden mit Fakten untermauert. Dieser nennt Daten bezüglich der Migrantenzahl nach der Entdeckung der Ölfelder und erwähnt die strategisch bedeutsame Lage der Region im Süden des Iran bereits vor dieser Entdeckung.

2.2.4 Der Artikel „Muslims or Shamans“ von Iraj Bashiri

Der Artikel⁶³ „*Muslims or Shamans: Blacks of the Persian Gulf*“ von 1983 ist online zugänglich. Darin beschäftigt sich Bashiri mit dem Phänomen der „*Black Shamans*“ oder „*Afro-Iranians*“ im südlichen Iran. Ziel seiner Arbeit ist es, eine Verbindung zwischen den Tongas in Südafrika (und ihren Bräuchen) und den Bräuchen der Ahl-e Hawā (Zār-Zeremonie) im Iran herzustellen. Seiner Ansicht nach bestehen zwischen dem Zār-Kult wie er im Persischen Golf praktiziert wird sowie der Bedeutung von Wind in der persischer Kultur viele Ähnlichkeiten mit den Heilpraktiken der Tonga in Südafrika.

Bashiri ist Historiker und arbeitet als Professor für Geschichte an der Universität von Minnesota in den Vereinigten Staaten. Der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeiten liegt bei Zentralasiatischen Studien und der Iranistik.

⁶² Wird übermäßige, und damit nicht gerechtfertigte Strafe ausgeübt, kann wiederum der/die Heiler von Zar befallen werden.

⁶³ Online zugänglich unter: <http://www.angelfire.com/rnb/bashiri/gulf/gulf.html> [24. 09. 2011]



Karte 3: Lage und Entfernung zwischen Südafrika und den südlichen Küstenregionen im Iran

In dieser Diplomarbeit folgt nach einer Zusammenfassung der Arbeit eine Analyse der Inhalte. Der Artikel⁶⁴ ist in fünf Themenbereiche gegliedert. In der Einleitung beschreibt Bashiri zunächst das Phänomen der *Black-Persians* und verweist auf deren offensichtliche physiognomischen Eigenschaften sowie die Geschichte der Sklaverei und in weiterer Folge den Einfluss der portugiesischen Besetzung der Region welche für diese Identitätskonstruktion verantwortlich sei. Dabei verwendet der Autor eine teilweise rassistisch konnotierte Sprache. Dies könnte dadurch er-

klärt werden, dass er versucht, zu den von Sā‘dī beschriebenen äußeren Merkmalen der Bevölkerung des Südens Stellung zu nehmen, es wird daran aber auch der allgemein vorhandene Rassismus entsprechend der Hautfarbe im Iran ersichtlich⁶⁵. Nach Bashiri ist Zār im Persischen Golf eine Vermischung von Ritualen aus Nord- und Südafrika. Dabei stammt der Name Zār aus Äthiopien, die Praxis jedoch aus Südafrika.

Bashiris Ansicht nach wurden die Bräuche der Thonga-Bantu Kulturen im 16. Jahrhundert durch portugiesische Sklavenhändler von der südöstlichen afrikanischen Küste in die persische Golfregion gebracht. Manche Wende sind heidnisch, andere ursprünglich aus afrikanischen oder arabischen Regionen und sind Muslime. Wieder andere, wie die Ğinn, wurzeln im Aberglauben und den Mythen der Einheimischen im Süden des Iran. Shiitische und Sufistische Elemente wurden den Ritualen ebenfalls hinzugefügt, um die Zeremonien, nach Bashiris Worten: *bunt und mystisch zu gestalten*.

⁶⁴ Der gesamte Abschnitt bezieht sich auf diese Internetseite, daher wird in diesem Unterkapitel auf direkte Literaturverweise verzichtet.

⁶⁵ Bashiri ist Iraner, hat aber in Amerika studiert. Zum amerikanischen Zugang zum Begriff „Rasse“ s. auch (Gingrich 2005:87)

Vor allem letzteres führte nach Meinung des Autors zu dem mystisch-islamischen Charakter der Zeremonie, welcher ermöglicht, dass bestimmte (berühmte) Māmās und Bābās nach deren Tod, selbst in den Rang der „saints“ und „spirits“ *hochgehoben* werden. Das Fest bzw. die Zeremonie mit Ofergabe (Ziege) wird von Bashiri ebenfalls beschrieben. Er vermerkt hierzu, dass, obwohl das Blut eines Huhnes ausreichen würde, doch meist ein Ziegenbock (für eine Patientin) oder eine Ziege (für einen Mann) geopfert wird.

Wer von Zār besessen wird, hängt laut Bashiri (1983) von Faktoren wie sozialer Status, die Lebenssituation und die Nähe zum Meer als ausschlaggebende Umstände ab. Der Wunsch genau diese genannten Faktoren zu verändern veranlasst Menschen bei einer Zār-Zeremonie teilzunehmen. Das bedeutet, dass Frauen, schlechter Situierte und Minderbemittelte, sowie Randgruppen stärker davon betroffen sind, wohingegen Zār bei Kaufleuten (Geschäftsmänner) und Perlenfischern weniger vorkommt.

Eine interessante Bemerkung zu äußeren Faktoren, welche das Auftreten von Zār beeinflussen ist folgende: *„If the community as a whole shows signs of adversity, as it did in the early 1930's when many merchants and pearl divers left the seaports in favor of protection of small Shaykhdoms, the Winds descend and kill many. When the main threats, like compulsory education and military service or forced unveiling of women disappeared, the Winds disappear as well“.*

Ähnlich wie Marsden (1972:37) erwähnt Bashiri die Heilkräuter und das Räucherwerk, sowie die Rolle der Instrumente und der Mädchen der Lüfte. Letztere haben nach Bashiri (1983) gute Stimmen um zu singen und sorgen für heitere Stimmung. Weiters haben sie eine Bedeutung als Motivation für die Teilnahme von Männern an den Zeremonien. Alle Winde sind ansteckend, schreibt Bashiri (übereinstimmend Sā‘dī). Entsprechend der Art und Herkunft des Zār gibt es aber unterschiedliche Vorgehensweisen. Wird der Wind beispielsweise als *Pagan* [fremd] diagnostiziert, wird in Swahili, bei muslimischen in Arabisch gesungen. Dies setzt voraus, wie Bashiri bemerkt, dass der Schamane diese Sprachen beherrschen muss.

Nach Bashiri wird die Gruppe der Mašāyeh, eine Gruppe muslimischer Winde⁶⁶, am stärksten transformiert. Obwohl für die Austreibung von Ğinn ähnliche Riten verwendet werden, folgen sie doch dem schiitischen Glaubenssystem – d.h. der Glaube

⁶⁶ Im Gegensatz zu Zār sind diese nicht gefährlich; Siehe Glossar

an Allah, an Fürbitte (von einem Scheich), die Institution des Qadamgāh, und die Verwendung von *Bannern* [arab. 'alam]⁶⁷ und das Gelübtewesen [arab. naḍr]. All dies erinnert laut Bashiri an die Praxis der *Trauerzeremonie* [‘azādārī]⁶⁸ an dem *Heiligenschrein* [imamzadeh]. Schließlich meint Bashiri, dass persische Winde [bād] im Synkretismus im Süden des Iran eine Rolle gespielt haben. So findet laut Bashiri die Zār-Zeremonie meist in der Wohnung des Kranken statt, während für Mašāyeḥ Schreine existieren bzw. öffentliche Orte benutzt werden.

Bashiri bezeichnete das Wort bād – Wind – mit Verweis auf altpersische Texte, Sagen und Legenden als etwas mildes und sanftes. Angesichts der vagen Beschreibungen bezweifelt er die Vorstellung über den persischen Ursprung von Zār und stellt die Frage aus welchem Grund im Iran nicht mehr darüber zu finden bzw. noch vorhanden ist, wenn dieser ursprünglich von dort stammt? Diese Frage betont im Grunde erneut den afrikanischen Ursprung von Zār. Anschließend führt er Ähnlichkeiten zwischen der Zeremonie der Thonga und jener der Ahl-e hawā an. Beispielsweise, dass Krankheiten durch Geister, welche in Hainen und in Flüssen wohnen, verursacht werden⁶⁹. Unterschiede gibt es in Details der Zeremonie, so wird das Opfertier bei den Thongas in das Zelt in dem sich der Patient befindet gebracht und erst dort getötet. Der sich im Rausch befindende Patient trinkt aus den geöffneten Adern des Tiers. Sobald er genug Blut getrunken hat, wird er auf die Rückseite des Zeltes gebracht, wo er all das zuvor getrunkene Blut wieder erbricht.⁷⁰ Die Ähnlichkeiten der Zeremonien listet Bashiri in einer Tabelle auf. Neben dem oben beschriebenen Opferritus sind weitere Übereinstimmungen mit den in einigen Teilen Ostafrikas praktizierten Zeremonien bestimmte Lieder und Tänze, und die Praktik bei der Beschwichtigung von Zār.

Was die Winde allerdings voneinander unterscheidet, muss nach Bashiri (1983) noch genauer untersucht werden. Er betont, dass im Iran neben dem Wort bād auch oft die

⁶⁷ Siehe dazu Abb. A13, Kapitel 6

⁶⁸ Eine unter Shiiten übliche Trauerveranstaltung bei welcher dem Tod eines heiligen Imams gedacht wird. Bestandteile dieser Veranstaltung sind unter anderem Zusammenkunft und Prozession, Singen und anschließendes Opfermahl, siehe Kapitel 6, Abb. A 13-15

⁶⁹ Bei den Thonga wird laut Bashiri (1983) der Kranke zu einem Priester oder Schamanen – gobela genannt – gebracht. In der Zeremonie gibt es gleiche Elemente wie trommeln, rituelle Waschungen und das Trinken von frischem Blut. Auch bei den Thonga scheint das Opfern und Trinken von frischem Blut (ku thwaza) die erste Forderung eines jeden Geistes zu sein. Erst nachdem der Schamane dem Geist frisches Blut verspricht, wird dieser beginnen zu sprechen. Dieser Ritus, so Bashiri weiterführend, gilt als ein Initiationsritus und symbolisiert, dass der Patient "über das Meer gekommen" ist und "alles gesehen" hat.

⁷⁰ dafür wird sein Gaumenzäpfchen mit einer Feder gekitzelt

Bezeichnung [rīḥ] verwendet wird, welches wiederum dem „*Lebensgeist oder Atem*“ [pers. rūḥ] eng verwandt ist. Er verweist auf C. G. Jungs Bemerkung, dass das Wort ruh sowohl "Atem" als auch "Geist" bedeutet. Nach Bashiri wurde mit dem Aufkommen der islamischen Seemacht das persische Wort [bād], in einem zunehmend praktischen Sinn verwendet. Die Winde wurden beispielsweise zunehmend nach ihrer Kraft, Dauer und Destruktivität eingeteilt.

Bashiris Artikel stellt zwar vieles in den Raum, erklärt allerdings selten ausführlich. Auffällig ist, dass Bashiri die Heiler als Schamanen bezeichnet und vielmehr linguistische Verbindungen zwischen Bantus und Ahl-e Hawā beweisen möchte, als dass er Sā' dīs Arbeit interpretiert.

2.2.5 Der Artikel „Zār in a changing world: Kuwait“ von Z. Ashkanani



Karte 4: Lage von Kuwait am persischen Golf

Der Artikel der Anthropologin Zubaydah Ashkanani „Zār in A Changing World: Kuwait“ ist 1991 in I.E. Lewis Buch „Women´s Medicine: Zar Bori cult in Africa and beyond“ erschienen und beschäftigt sich mit dem Zār Phänomen und den rasanten Modernisierungsprozessen in Kuwait, welche laut Autorin bereits 30 Jahren vor ihrer Forschungstätigkeit⁷¹ begonnen haben.

Die Arbeit ist vor allem durch den ökonomischen Zugang und der Annäherung an die Zār-Zeremonie in Bezug auf Ethnizität, staatliche Nationalitäts- und Zugehörigkeitsbildungsprozesse sowie ihrer Wirkung sehr neu und interessant. Als Ziel ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung kann die Untersuchung der Lebensbedingungen von Frauen mittleren Alters (35-49) in einer sich rasant verändernden Welt und in diesem Zusammenhang die Funktion der Zār Zeremonie bzw. deren Bedeutung für die Frauen

⁷¹ Der hier behandelte Artikel basiert auf ihrer eigenen Feldforschung, welche sie als Teil ihrer PhD-These an der Durham University of London über zwei Jahre in Kuwait durchführte. Ihre Daten basieren auf Interviews und einigen teilnehmenden Beobachtungen.

bezeichnet werden. In Kuwait haben sich die Lebensumstände ca. ab 1950 stark gewandelt. Dies ist vor allem auf die Entwicklungen im Erdölhandel und weiteren damit einhergehenden Veränderungen zurückzuführen.⁷² Ashkanani versucht, den soziokulturellen Kontext dieser Frauen mit Hilfe der Rekonstruktion der Transformationsprozesse in Kuwait nachvollziehbar zu machen.

Kuwait wurde 1980 als eines der reichsten Länder der Welt gelistet. Kuwaitis und auch Fremde (Unterscheidung s. Auflistung unten) genießen umfassende Sozialleistungen und Bildung (Ashkanani 1991:220). Diese Umwälzungen zogen eine tiefgreifende Wertverschiebung in der Gesellschaft mit sich. Trotz des rasanten Modernisierungsprozesses haben Frauen nach wie vor mangelnde Eigenständigkeit und werden offiziell von ihren Männern und Brüdern vertreten. Viele Frauen der oben erwähnten Altersgruppe wurden sehr früh, meist direkt nach dem Eintritt der Menstruation im Alter zwischen 9 und 12 (oft schon früher) verheiratet und im Zuge der Modernisierung von ihren Männern, vor allem jenen in gesellschaftlich höheren Stellungen, gezwungen, sich an die neuen Begebenheiten zu gewöhnen. Diese und andere Frauen, welche sich zwecks Bildung und Arbeit von ihrer häuslichen Umgebung und Familie entfernt haben, sowie alle jene, die mit dem modernen Stadtleben Wertekonflikte erleiden, finden laut Ashkanani in der Zār-Zeremonie Halt und Sicherheit: „*In Zār these women relive their old traditional lives and sense of community spirit. [...] with an opportunity to regain the self-image which has been crushed by socioeconomic change*“ (Ashkanani 1991:228f.).

Traditionelle und soziale Kategorien in Beziehungen und Verwandtschaften sind nach Ashkanani nach wie vor sehr wichtig: „*Social distinction, status and prestige are contained within the overriding Arabic notions of asil and hereditary nobility, and within the legal notion of full, versus secondclass, Kuwaiti nationality*“ (1991:220f.). Die Einteilung erfolgt nach Ashkanani entsprechend der Kriterien ‘asil (Dauer der Wohnhaft im Land) und der „*overriding religious allegiance*“ wie folgt:

⁷² Beispielsweise die Einführung eines modernen Schulsystems um die Mitte der 50er Jahre und die Entstehung von Villenvierteln rund um die Altstadt (Ashkanani 1991:222f.).

1. „*pure blooded Arabs*“ aus Zentral Nağd. Welche ‘asīl genannt werden.
2. *Non-‘aṣīl Arabs* (von Saudi Arabien und anderen Golfstaaten)
3. *Non-Arab*, z. B. persische Herkunft
4. Ex-Sklaven und ihre Nachkommen

Zusätzlich macht Ashkanani auf die Feinheiten der religiösen Unterschiede aufmerksam und gibt auch hier eine Typologie. Es werden weitere vier Typen voneinander unterschieden:

- a) Arabische Sunniten (Kategorie 1 und 2 - reinblutige Araber aus Zentral-Nağd oder ‘aṣīl[s] genannt und jene von Saudi Arabien sowie Golfstaaten stammende, nicht reinblutige Araber)
- b) Persische Sunniten
- c) Persische Schiiten (Kategorie 3)
- d) Arabische Schiiten (aus Golfstaaten und östlichen Provinzen des saudischen Raums)

Die Personengruppe und Patienten, welche Ashkanani in ihrer Forschung untersucht, gehören überwiegend Kategorie 1 und 2 – d.h. „*pure blooded Arabs*“ aus Nağd und „*Non-‘aṣīl[s] Arabs*“ der Golfregion – sowie Kategorie 3 an, während die Ritual-Experten und Heiler aus Kategorie 4 (Ex Sklaven und ihre Nachkommen) stammen. Für alle Beteiligten gibt es eine Schnittmenge bezüglich: „*descent, country of origin, nationality, length of residence, together with the defining dimension of differing religious allegiance within Islam*“ (Ashkanani 1991: 220).

Eine typische Zār-Patientin beschreibt ihren Zustand laut Ashkanani (1991:222) folgendermaßen:

„generally uncomfortable. She loses interest in life and gradually starts to create a kind of distance between herself and her family, becoming more isolated and disconnected. These psychological symptoms are accompanied by other physical symptoms such as accelerated heartbeat, headaches, loss of unspecified pain throughout the body [...] may develop fits, nervous movements and nightmares. Her behavior may appear uncharacteristic and her friends and family members perceive that she is not acting normally“.

Es handelt sich erst dann um „jinn“(Ashkanani 1991:224), wenn sich die Symptome verschlechtern. Dies wird mit der folgenden Aussage deutlich: *„The Patient is deemed certain to be possessed by a jinn when her symptoms worsen after visits to religious men, or the reading over her of Koranic verses, or after a number of visits to healers, which do not bring about a cure.“*

Wichtig ist auch hier: *„that being cured does not always mean driving out the jinn. Usually it means simply that jinn is satisfied, is placated and no longer hurts the person. Often the patient is presumed always afterwards to be inhabited by the jinn. In this sense ‘possession does not entail being in a trance state. Such trance states occur in the context of the zar rituals only, when full possession is induced “(Ashkanani 1991:224).*

Vor-Behandlung: Traum oder *dar*:

Māmās haben verschiedene Methoden um Zār zu bekämpfen. Nachdem die Patientin Māmā ihr Leiden geschildert hat, schlägt sie eine Art Vorbehandlung vor, bei welcher sich die Kranke mit einem Halstuch, welches mit Mashmum (Kräuter/Aromen) und Rosenwasser getränkt wurde, schlafen legen soll. Bevor sie einschläft, muss sie Gott bitten, ihr (der Patientin) im Traum zu sagen, ob dieses Ding oder Wesen von ihm gesendet wurde und von welcher Art es sei.

Dieses Vorgehen wird laut Ashkanani drei Nächte hindurch praktiziert. Am jeweils nächsten Morgen muss der Traum Māmā erzählt werden. *„if the patient cannot remember any dreams, which is very rare, she is asked to repeat the course. If she still not dreams, she is said to be empty of jinn“* (Ashkanani 1991:224).

Die eigentliche Behandlung der Patientin beginnt erst nachdem Māmā im Traum, bzw. durch die Interpretation des Traums erkannt hat, dass es sich um einen Ğinn handelt.

Zu den beschriebenen Vorbehandlungsarten ist noch die Teilnahme an „*dar*“ erwähnenswert. Laut Ashkanani (1991:224) wird die Patientin, bei der Besessenheit vermutet wird, zur Zeremonie einer anderen Kranken (*dar*) geschickt, ebenfalls um festzustellen, ob es sich um einen Ğinn handelt. Dies wird von Ashkanani als „coming up“ bezeichnet. Als Anhaltspunkt gilt dabei, ob der Patient auf die Musik „reagiert“, das heißt auf die repetative Wirkung der Tranceinduzierung. Zeigt der Patient keine Veränderung, so

kann dessen Krankheit nicht mit einer Zar-Zeremonie behandelt werden. Hierzu schreibt sie: „*The patient has no jinn in her and her condition cannot be cured by zar or at least, not by the same Mama*“ (Ashkanani 1991:224).

Ashkanani schreibt, dass die von ihr befragten Heilerinnen einstimmig der Meinung waren, dass es unmöglich sei, im Falle einer Ğinn-Besessenheit nicht zu träumen. Bei der Feststellung bzw. Interpretation von dem im Traum erschienenen Wesen, wird meist jemand oder etwas symbolisch „wiedererkannt“. Ein Ğinn tritt demnach als eine andere Person in Erscheinung und offenbart seinen Charakter – beispielsweise als Ritter mit weißer Robe auf einem Pferd – als „*Sheikh*“ (vgl. Ashkanani 1991:224) oder als reale, bekannte religiöse Person – und kann dadurch als ehrenwert erkannt werden. Bestimmte Handlungen in den Träumen können zudem vorhersagende Qualitäten aufweisen. Hierzu schreibt Ashkanani folgendes: „*If a patient dreams of a religious man talking to her, this means that the jinn in her is a pious and respectable man. If a patient dreams of something cooking [...] or crockery being distributed this is a sign of the patients death and the Mama may tell her that she cannot cure her jinn or that there is nothing wrong with her*“ (Ashkanani 1991:224).

Ashkanani nennt eine alternative Methode - *taby i ta* – zur Feststellung von Besessenheit. Dabei interpretiert Māmā ihre eigenen Träume für die Patientin. Hierfür legt sie laut Ashkanani (1991:225) ein Stück Kleidung der Patientin – worin Geld eingewickelt ist – unter ihren Schlafpolster und liest einige Suren aus dem Koran. Sie kann dann am nächsten Tag der Patientin ihren Traum berichten und sagen, um welchen Zār-Geist es sich handelt. Diese Methode ist allerdings bei den meisten älteren Māmās sehr verpönt „*especially the older most successful Mamas who call it quackery and consider it an easy way of getting money from ‘stupid’ people*“ (Ashkanani 1991:225).

Die Patientin bzw. deren „*jinn*“ verlangt meist „*sufra*“ in unterschiedlichem Ausmaß, mit der Dauer von ein bis drei Tagen und spezieller Zār-Musik sowie bestimmte Opfergaben wie beispielsweise die Opferung eines Schafes. Weiters gibt es auch einige Zār, die eine einfache Massage *dihan bun*⁷³ verlangen (Ashkanani 1991:225).

⁷³ Einfache Körpermassage mit speziellen Ölen aus Kardamon, Kaffee und Butter.

Wie auch in Bahrain (vgl. Dykstra 1918:17) wird in Kuwait gelegentlich ein Ring – genannt *rashim* – oder ein spezieller Stock – *asa*⁷⁴ – verlangt. Dieser *asa* bleibt laut Ashkanani bei der Heilerin im „*dar*“ wo ihn der Patienten jeder Zeit benutzen kann (Ashkanani 1991:225).

Es ist nach Ashkanani (1991) nicht verwunderlich, dass *Frauen in mittleren Jahren* lieber zu traditionellen Heilern gehen als zu modernen Psychotherapeuten. Diese Frauen nehmen moderne medizinische Leistung nicht in Anspruch, da diese meist als suspekt und irrelevant für deren Bedürfnisse angesehen werden. Zusätzlich sind die meisten Therapeuten und Ärzte männlich und stammen nicht aus Kuwait. Sie würden die Probleme dieser Frauen nicht verstehen können. Im Rahmen der Zār-Zeremonie fanden diese Frauen nach Ashkanani „[...] a more mutually supportive, traditional form of therapy in the security and comfort of the zar rituals watched over by their known and trusted Mamas“ (Ashkanani 1991:225). Die Autorin schildert exemplarisch den Tagesablauf einer Heilerin. Sie zeigt damit, wie wichtig die Rolle der Heilerin, welche sich um ihre „Töchter“ (Ashkanani 1991:225) kümmert, ist und wie diese hohe Wertschätzung der Patienten genossen wird. Dabei wird deutlich, dass die Māmā nahezu immer von ihren Töchtern umgeben ist. Während die einen den täglichen Einkauf erledigen, bereiten die anderen das Mittagessen vor, da gewöhnlich ein bis zwei *Töchter* zum Essen bleiben. Im Grunde, so Ashkanani (1991:226), sind die Heilerinnen nie allein. Patienten werden ganztägig empfangen und dabei spielt es keine Rolle ob diese neu oder bereits länger in Behandlung sind.

Beachtenswert ist der Hinweis von Ashkanani (1991:226), dass ein Besuch bei Māmā seitens der Töchter nicht zwingend aus gesundheitlichen Gründen motiviert sein muss. Es gilt eher als eine Art Verehrung von Zār und der Zeremonie bzw. einer Gelegenheit zum Ausdruck von Wertschätzung, bei welcher sie ihre Hilfe anbieten können. Die Heilerin ist laut Ashkanani vor allem deshalb eine sehr geschätzte und vertrauenswürdige Person, weil sie sich „rund um die Uhr“ um ihre Patienten kümmert. Dies scheint für Sie der Hauptgrund dieser absoluten Wertschätzung zu sein, da sie die Behandlung durch Māmā mit jener des Arztes im Spital vergleicht und schreibt: „*It is not like a medical post [...] certain times and in special places. A Mamas work is practiced every*

⁷⁴ wird in Zār Zeremonien verwendet. siehe Glossar

day of her life, if not every hour of every day. This is the reason why she commands such respect and appreciation [...]“ Für die Heilerinnen wiederum ist es deshalb sehr wichtig lange aktiv zu bleiben (Ashkanani 1991:226). Nicht zuletzt ist dies meiner Meinung nach auch deshalb von Bedeutung, da die Wertschätzung der Gruppe für die soziale Sicherheit der Heilerinnen ausschlaggebend ist. In diesem Zusammenhang ist die Bezeichnung „dar“ interessant - diese steht für ein großes Zimmer im Haus der Māmās und ist im Sinne eines „Behandlungsraums“ zu verstehen, in welchem auch die Zeremonien abgehalten werden. Die oben beschriebene Vorbehandlung zur Feststellung der Besessenheit, bei welcher ein neuer Patient einem „dar“ beiwohnen soll, bietet diesem eine Art des Kennenlernens bzw. die Möglichkeit, der Behandlung beizuwohnen und sich von den Fähigkeiten der Heilerin überzeugen zu lassen. Bei diesem „schnuppern“ kann die Heilerin beurteilen, ob eine Besessenheit vorliegt, gleichfalls aber auch die Patientin entscheiden, ob sie von dieser bestimmten Māmā behandelt werden möchte.

Als maßgebliche Probleme der untersuchten Personengruppe (Frauen von 35-49) sieht Ashkanani die Konfliktbereiche, welche sich durch die Entstehung eines neuen Wertesystems ab der Mitte der 1950er ergaben. Allen voran nennt die Autorin den verbreiteten Analphabetismus (1991:227) vor der Einführung des modernen Schulsystems.

Sie stellt fest, dass die Zār Zeremonie insofern heilt, als dass sie dabei hilft, Identitäten zu schaffen bzw. das Selbstbild, welches durch die sozio-ökonomischen Veränderungen zerstört wurde wieder aufzubauen und Familien zu bilden (Ashkanani 1991:228f.). Der Zār-Kult in Kuwait zeige nach Ashkanani eine große Bandbreite von Teilnehmern, obwohl: *„cult specialists are mainly of ex-slave origin, the zar cult in Kuwait does not seem to have a special significance for this social category. In spite the fact that ex-slaves are known in Kuwait as being more prone to affliction“* (Ashkanani 1991:227).

Abschließend stellt die Autorin fest, dass es schwer abzuschätzen sei, ob mit dem Verschwinden des Analphabetismus auch die Zār-Zeremonie verschwindet oder aber von den gebildeten Töchtern der Befragten in Form eines „revivals“ bestehen bleibt. Als Anmerkung nennt die Autorin in diesem Zusammenhang auch die verschiedenen Positionen in der kuwaitischen Gesellschaft. Zum Zeitpunkt der Untersuchung galt Zār

westlich orientierten Jüngeren als altmodisch und den fundamentalistischen Jüngeren als anti-islamisch (Ashkanani 1991:228).

Entsprechend dieses Artikels ist Zār in Kuwait ausschließlich eine Sache von Frauen. Die Autorin berichtet nur von schwarzen Heilerinnen und dass die Kuwaitis der Ansicht sind, diese wären anfälliger für eine Besessenheit durch Geister. In diesem Zusammenhang ist es weiters interessant, wie die oben genannte Einteilung der Bevölkerung in Kategorien, beispielsweise „*pure blooded Arabs*“ erfolgte.⁷⁵

2.3 Kürzlich erschienene Arbeiten zum Zār-Kult in der Golfregion

2.3.1 „Zar: A Healing fellowship for Woman“ von Eleanor Abdella Doumato

Eine der neueren Arbeiten über die Zār Zeremonie in der Golfregion ist die Monographie „*Getting God’s Ear: Woman, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*“ von Eleanor Abdella Doumato (2000). Der Hauptpunkt des Interesses gilt dem Vergleich der Beschreibungen Dykstras von Zār in Bahrain mit jenen von Kuwait und Nağd⁷⁶. Doumato widmet sich im 1. Kapitel den Frauen und deren religiösen Vorstellungen: „*Women and Religious Learning: Piety and a Matter of Propriety*“ (Doumato 2000:71) und in Kapitel 2, „*Prayer, the Mosque, and the Ways Women Worship*“ (Doumato 2000.:94), wie religiöse Handlungen erlernt und praktiziert werden. Im 3. Kapitel folgt die Beschreibung der in Wort und Reden (religiöse Messen) inwohnenden Kraft (Doumato 2000.:130). Kapitel 4, „*Engaging Spirits: Prophylaxis, Witchcraft, Exorcisms, Trial by Ordeal, and Zar*“ (Doumato 2000:147), beschäftigt sich damit, wie Geister zu Hilfe gerufen werden, wenn Ärzte und religiöse „Weisungen und Gebete“ erfolglos bleiben. Die Alternative zur Behandlung in derartigen Fällen sowie die Symptombekämpfung bei Krankheiten werden im letzten Kapitel: „*When Words Fail: Surgery, Smells, and Salt Packing*“ Doumato (2000:185) beschrieben. Der für

⁷⁵ Die genaue Unterscheidung bezüglich Herkunft und Religion ist in Bahrain grundlegend und stellt einen permanenten Wertekonflikt im Land dar.

⁷⁶ Najd [nağd] Landschaft im inneren Saudi Arabiens.

diese Diplomarbeit relevante Text stammt aus dem 4. Kapitel des Buches und ist von besonderem Interesse, da die Autorin nicht nur einen guten Einblick zu Dykstras (1918) Arbeit gibt, sondern eine Aufarbeitung sämtlicher in Saudi Arabien zum Zār-Kult bzw. Heilung durch Besessenheit vorzufindenden Literatur liefert. Allgemein ist bei der Arbeit von Doumato ein genderspezifischer Schwerpunkt festzustellen. Weiters stellt Doumato (2000:182) fest, dass die Rolle der Heiler bzw. das Verwenden von Geistheilung und Praktiken wie beispielsweise das Tragen von Amuletten (sich dieser zu bedienen) unter den Männern weniger bis kaum negativ konnotiert war. Frauen gegenüber herrschte allerdings eine diesbezügliche aus Furcht genährte ambivalente Haltung, auch seitens anderer Frauen in der Gesellschaft.

Doumato (2000:174f.) stellt in einem regionalen Vergleich fest, dass die Zār-Zeremonie in Nağd kaum vorkommt, obwohl sie sonst im gesamten restlichen arabischen Sprachraum und Nordafrika verbreitet ist. Als Beispiel nennt sie Kuwait und Bahrain, wo nach Untersuchungen von Edwin Claverly (1918 zit. nach Doumato 2000:174) – also zu Dykstras Zeit – insgesamt 20



Karte 5: Saudi Arabien und Nağd (dunkel)

Orte bekannt waren, wo Zār -Zeremonien öffentlich oder privat abgehalten wurden. Die Zār-Zeremonie war nach Doumato (2000:177) in Kuwait immer wieder von Bedeutung und erlebte vor allem nach 1970 ein Revival, allerdings ohne das ihr anhaftende soziale Stigmata. Sie erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Arbeit von Ashkanani (s. Unterkapitel 2.2.5), welche darauf hingewiesen hat, dass zur Zeit ihrer Forschung (Ende 80er) die Zār-Vorstellung als altmodisch und anti-islamisch konnotiert war.

Doumato beschreibt zunächst die Arbeit Dykstras (s. Unterkapitel 2.2.1) und deren Tätigkeit in Bahrain. Sie (Doumato 2000:172) hält fest, dass die Zār-Zeremonie zu Dykstras Zeit nicht nur in Bahrain sondern auch in Kairo, Mekka und Kuwait und: „*virtually every town in Gulf*“ praktiziert wurde. So waren beispielsweise die Heilerinnen [arab. Šayḥat az-Zār] in Ägypten Äthiopier und Sudanesen, die Patienten sowohl Muslime als

auch Christen. Die Gruppe der Teilnehmer wiederum bestand sowohl aus Armen als auch Reichen, sowohl aus Sunniten als auch Schiiten (Doumato 2000:174; vgl. Dykstra 1918:18). Auch von Doumato wird hier die Tatsache als erwähnenswert vermerkt, dass die Besessenheit durch Zār von den Betroffenen allgemein nicht als unangenehm empfunden wird, jene durch Ğinn, welche im Koran Erwähnung finden, allerdings sehr wohl (Doumato 2000:172-177).

Bezüglich der Herkunft von Zār, leitete Doumato diese nach Dykstra (siehe Unterkapitel 2.2.1) von zā‘rān ab und erklärt das Fehlen von Zār Beobachtungen in der Region von Nağd auf den politischen bzw. religiösen Einfluss der dort herrschenden Wahhabiten zurück, bei welchen Tanz und Musik verboten und als unehrenhaft gilt (vgl. Doumato 2000:176). Da Zār als „Spirit“ im Koran keine Erwähnung findet, wird dessen Existenz von den Wahhabiten abgelehnt. Dementsprechend konnte sich die Zār-Zeremonie in diesem Gebiet nicht etablieren (Doumato 2000:176). Worauf die Autorin hier anspielt ist, dass der religiöse Kampf zwischen Sunniten und ihren Abspaltungen vor allem von den „sektierenden“ Gruppierungen (Schiiten, Ḥanafiten, Wahhabiten, usw.) eine Abgrenzung verlangte, welche sich in Nağd nach der Etablierung der Wahhabiten in der Gesetzgebung⁷⁷ niederschlug. Doumato (2000:176) ist der Ansicht, dass das Fehlen von Zār hierfür ein klarer Beweis ist (s. u.). In diesem Zusammenhang verweist sie auf Hurgronjes Meinung, dass Zār von Äthiopien (Abessinien) aus in den arabischen Raum kam, findet allerdings die Tatsache der Abwesenheit der Zār-Vorstellungen und Praktiken in der Region vor allem deshalb so interessant, da Sklaven bis 1950 aus Äthiopien und dem Sudan auch nach Nağd kamen. Sie beschreibt die gesellschaftliche Rolle der äthiopischen Sklavinnen, welche nicht nur nach Nağd, sondern ebenfalls nach Mekka und in die arabischen Golfregionen kamen, folgendermaßen: „*[Ethiopian women] were very numerous in domestic sevice in Najd, physically in a position of influence, living and working intimately within Arabian families. Because they were outsiders, these women could fill professional roles as healers, midwives, and spellmarkers [...]*“ (Doumato 2000:176) – die Autorin spricht den äthiopischen Sklaven also eine wichtige Position in der arabischen Gesellschaft zu. Von Nağd ist nach Doumato

⁷⁷ 1920, beispielsweise Strafen für Rauchen oder nicht beten verweist auf extreme Strafrelementierung. Historisch interessant ist in diesem Zusammenhang das Auftauchen der Wahhabiten im 18. Jahrhundert und deren gewaltsame Bekämpfung sämtlicher mystischen Strömungen (vgl. Grunebaum 1999:353).

(2000:177) bereits seit Reiseberichten des 19. Jahrhunderts bekannt, dass Frauen aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen werden. Bezüglich Zār, so Doumato (ebd.), ist dieser allerdings nicht wie Lewis interpretierte eine Sache der in der Peripherie lebenden und ausgeschlossenen Frauen. Es geht vor allem darum, dass Frauen nur von Zār betroffen sind bzw. sich zu der Community hingezogen fühlen, wenn sie sich eine Separierung von der restlichen Gesellschaft (Einsamkeit und notwendiger Schutz) leisten können. Das wird in folgender Aussage deutlich, bei welcher sich Doumato auf Studien von Lucie Saunders (zit. nach Doumato 2000:268) bezieht: „*women who are most subject to physical segregation are also those most attracted to Zār societies, and these are primarily affluent who can afford to maintain seclusion*“ (Doumato 2000:177).

In Kuwait ist nach Doumato (2000:178) mit Verweis auf Ashkananis Arbeit, Zār keine außergewöhnliche oder elitäre Aktivität. Seit den 1980ern erlebt der Kult sogar eine Art Revival, da sich in dessen Rahmen viele Frauen, die durch die Modernisierung sozial marginalisiert wurden, unterstützen konnten. Sie stellt fest, dass Ashkananis Beschreibungen (Kuwait) und jene von Missionaren bezüglich der Kranken und der Identifizierung von Zār ähnlich sind. Für letzteres wird beispielsweise auch hier erwähnt, dass eine Heilerin erst gerufen wird, wenn der religiöse Gebetsschreiber nicht helfen konnte.

Ein weiterer interessanter Punkt Doumato, sind die von Ashkanani angeführten Kategorien und die Probleme des Analphabetismus und dass die „neuen“ Zār-Betroffenen an zweifacher Befremdung (Fremdheit) bzw. „*alienation*“ leiden (Doumato 2000:178). Zum Einen hatten ‘asils oder Reinblutige in stämmischen Konstellationen vor der Modernisierung einen hohen Stellenwert (Status) und nahmen sich als Aristokraten unter den Arabern (vgl. Ashkanani 1991; Doumato 2000:179) wahr, zum Anderen, dass sich für Frauen durch politische Veränderungen und Bildung sowie das Erlangen der kuwaitischen Nationalität auch Chancen für verschiedene, neue Karrieren außerhalb von Haushalt und Kindern eröffneten. Fremdsprachen sind demnach heute mit viel mehr Prestige und Statuserhöhung verbunden als beispielsweise das Erlernen von Heilritualen wie jene des Zār-Kults. Doumato betont, dass es kein Zufall sei, dass Frauen und Heilerinnen in der Mekka’schen-Gesellschaft ebenso in Stämmen lebende Nomaden waren. Im Vergleich zu Nağd wären dementsprechend auch dort alle Grundvoraussetzungen für

das Aufkommen von Zār-Praktiken vorhanden, das Fehlen kann folglich nur durch den politischen Einfluss der Wahabiten erklärt werden.

Gott als alleiniger Herrscher ist für Wahabiten das einzige übernatürliche Wesen. Demnach sind alle „Geister“, „Spirits“ oder Ğinns und dementsprechend auch Heiler, die mit diesen kommunizieren und sie zu Hilfe bitten, sündhaft und zu bekämpfen. Doumato begründet dies zusätzlich mit der Konzeption, dass Frauen mit zunehmendem Alter „bedrohlicher“ werden, da viele als verwitwet oder als unverheiratet gebliebene, unabhängig von Männern sind. Der Vorwurf der Hexerei und sexuellen Freizügigkeit wurde auch auf die Gruppe der schwarzen Heilerinnen ausgedehnt, unabhängig von deren Alter. Doumato erwähnt den Begriff zur Bezeichnung dieser Menschen - *suluba*: „[...] *who are Beduin but not tribal, who engage in manual labor and eschew all the claims of independence that are the presence of tribal Bedouin, and their women do not subscribe to the modesty values that are the sine qua non of honor in tribal society*“ (Doumato 2000:179).

2.3.2 Der Artikel „*African Diaspora in Iran*“ von Behnaz Mirzai

Behnaz Mirzais [Behnāz Mīrzāī] Artikel „*The Slave Trade and the African Diaspora in Iran*“ ist 2005 in Abdul Sheriff (ed.), „*Monsoon and Migration*“ erschienen und beschäftigt sich mit der Geschichte des Sklavenhandels bzw. der Afrikaner im Iran – der Afro-Iraner und ihrer Kultur bzw. ihrer Identität als eine Art „Hybride Konstruktion“. Afro-Iranier leben nach Mirzai in einer Art Diaspora, welche durch den Sklavenhandel entstanden ist – verstreut in dem Gebiet von der südwestlichen bis südöstlichen Küste des Iran.

Die Zār-Zeremonie ist laut Mirzai ein wichtiger Hinweis für die Rekonstruktion der Geschichte des afrikanischen Sklavenhandels im Nahen Osten. Sklaven aus dem nordöstlichen Afrika brachten ihre Bräuche und Traditionen mit sich und blieben prinzipiell ihren afrikanischen Elementen treu.: „*The slave trade and pilgrimage contributed significantly to such cultural diffusions such as Zār practices in Iran, Egypt, the Sudan, Ethiopia, the Saudi Arabian peninsula, the Persian Gulf states, and Turkey*“ (Mirzai 2005:32). Sklaven gelangten aus den Peripherien der muslimischen Welt – von den Steppen des südlichen Russlands und aus Afrika sowie aus dem ost- und

nordostafrikanischen Raum in den Iran, (Mirzai 2005:30). Durch den Seeweg wurde dabei der Handel mit großen „Mengen“ erleichtert, wodurch die Mehrzahl der Sklaven zunächst von der afrikanischen Westküste (Swahili Küste) nach Muscat und Sur gebracht und von dort in das Osmanische Reich, die arabischen Staaten oder auch den Iran verteilt wurden.

Bezüglich Zār schreibt Mirzai (2005:32), dass Praktiken zur Behandlung von Geister-Besessenheit wie jene von Zār, Gowāt⁷⁸ und Līwā⁷⁹ allgemein von afrikanischen Sklaven stammen. Da diese keine Möglichkeit hatten, sich durch ihre ethnische Herkunft zu differenzieren, benutzten sie (Sklaven und ihre Nachkommen) Zār unter anderem als eine identitätsstiftende Praktik, um sich abzugrenzen und gesellschaftlich zu interagieren. Dadurch konnte sich eine neue kulturelle Identität herausbilden, welche allerdings meist im Bereich der Minderheitenpraktik verblieb. *„Many Islamic elements were incorporated into the healing cult of zar highlighting the concepts of belonging and tolerance within a Muslim society. Through such a cultural and religious association people who were ethnically different were enabled to interact with the host society in such a way that they secured their cultural identity and were socially accepted“* (Mirzai 2005:34)

Allgemein weist die Zār-Zeremonie regionale Unterschiede auf und war im Lauf der Zeit mehreren Veränderungen unterworfen. Die Verbote der iranischen Regierung ab der Mitte des 20. Jahrhundert trugen laut Mirzai (2005:32) zusätzlich zum Verschwinden oder zur Modifizierung vieler Zeremonien bei (z.B. Līwā).⁸⁰

Hinsichtlich Zār in dem iranischen Teil der Golfregion nennt die Autorin Henry Masse (Zit. nach Mirzai 2005:33), welcher in Ğāsk (Südwest Iran) eine Zār-Zeremonie gesehen hatte, bei welcher Kranke geheilt wurden. Dabei sind die von Masse geschilderten wesentlichen Symbole, nach Mirzais Ansicht gleich geblieben – beispielsweise das Tuch mit welchem der Patient überdeckt wird, der Bambusstab [Heyzarān], der von Māmā oder Bābā zum Bedrohen der Geister im Körper des Patienten verwendet wird, Lieder und Gesänge, Qalyān [Wasserpfeife] oder verschiedene Medizinkräuter. Diese sind nach Mirzai (2005) wichtige Zeichen, welche sich trotz Islamisierung erhalten, dabei aber auch mit neuen islamischen Elementen vermischt haben.

⁷⁸ Besondere Ausformung der Zār-Zeremonie in Balucistan

⁷⁹ Öffentliche Zār-Zeremonie mit kommerziellem Charakter - siehe Glossar

⁸⁰ Diese Aussage deckt sich mit der Einschätzung von Sā‘dī (vgl. Sā‘dī 1966).

Allgemein gelten afro-iranische Gemeinschaften als die Erben der afrikanischen Traditionen, welche sich mit dem Islam durch persische Sitten und Vorstellungen gemischt haben. Deutlich wird dies an transformierten Heilungsritualen wie Zār oder Līwā. Diese treten dementsprechend in Gegenden auf, wohin Sklaven verbracht wurden.

Für den Iran gilt Äthiopien nach Mirzai (2005) als Hauptursprungsland der Sklaven. Dabei wurden viele afrikanische Sklaven auch von Pilgern in den arabisch-persischen Golfraum gebracht. Diese wurden dann im Iran privat verkauft. Die Sklaven wurden vor allem als Landarbeiter (vor allem Baluĉistān, Südost-Iran) und Hausangestellte verwendet, konnten aber auch spezifische Aufgaben wie z. B. in Harems des Schahs oder der Prinzen (als Eunuchen) oder der „Royal Army“⁸¹ als [Ġulām-e Sīāh] übernehmen (Mirzai 2005:31). In den Städten wurden sie vor allem als Hausangestellte eingesetzt. Dabei sind nach Mirzai die männlichen afrikanischen Sklaven als „lala“ [male nurses], weibliche als „daya“ [wet nurses] oder „dada“ [female nurses] und ihre Kinder als [pers. ḥānazad] [house-born] bezeichnet worden (ebd.).

Arnold Kemball (zit. nach Mirzai 2005:31) unterscheidet auf der Grundlage geographischer Dokumentaion zwei Typen von afrikanischen Sklaven im Iran: (1) Swahili oder Afrikaner aus der Küstenregion von Zanzibar und (2) Afrikaner aus Ḥabašī (Äthiopien) oder Abessinien („*the shores of the red sea Jidda, Hadaidah, and Mocha*“)⁸². Dabei wurden männliche Sklaven aus Abessinien (alte Bezeichnung für Äthiopien) meist als Hausangestellte [pers. Pīšhedmat] und Ḥabašī Frauen in der Regeln als Konkubinen oder Angestellte in Frauenhäusern [pers. *andaruns*] oder im [*harem*] eingesetzt. (Mirzai 2005:31). Die Sklaven im Iran stammen nach Mirzai (ebd.:32) von den Gallas und dem Volk von Gurage und Shoa, bei welchen die Zār-Praxis weit verbreitet war.

Zur Stellung der Sklaven in islamischen Gesellschaften hält Mirzai (ebd.) fest, dass diese mit der Konvertierung zum Islam eine Möglichkeit zur Befreiung hatten⁸³

⁸¹ Vgl. Collins (2006:327)

⁸² Vgl. Collins(2006:327) - ausführliche Untersuchung über den afrikanischen Sklavenhandel entlang der Sahara und des Roten Meeres

⁸³ Vgl. Stellung von Juden, Christen und Zarathustras als Schriftkulturen „people of the book“ und jene der Ungläubigen [Kafirin] – schriftlose Afrikaner. Collins (2006:327f.)

2.3.3 Die persischsprachige Monographie von Maria Sabaye Moghadam

Eine aktuelle Arbeit, die eine überblicksartige Einsicht in die Verbreitung des Phänomens in der arabisch-persischen Inselwelt gibt, ist „*Zār im Iran und anderen Ländern*“ [Zār dar Irān wa kešwarhāy-e digar] 2009 von Maria Sabaye Moghadam. Ihr Buch beruht auf eigenen Beobachtungen und Interviews mit Māmā und Bābā Zārs sowie lokale Experten in den Regionen *Bandar-e ‘Abās und Qešm*.⁸⁴ S. Moghadam führt auch eine eigene Internetseite⁸⁵, welche noch im Abschnitt Internetdiskurse (siehe Unterkapitel 2.4.3) behandelt wird.

Das Buch, wie die Autorin betont, soll einen Überblick über Forschungen zu Zār im Iran und einen Vergleich zu anderen Ländern geben. Dabei wird auch die Geschichte der Erforschung des Wortes Zār, sowie jene des Phänomens selbst behandelt. (S. Moghadam 2009:67)

Im Vorwort ihres Buches beschreibt die Autorin ihre erste Begegnung mit einer Zār-Zeremonie in Būšehr. Ihr Interesse daran begründet sie mit dem halboffiziellen Charakter der Zeremonie – zwischen erlaubt und verboten – sowie dem „seltsamen“ Verhalten der Teilnehmer. Im ersten Kapitel gibt S. Moghadam einen Überblick über die komplexen Untersuchungen und Theorien zu diesem Phänomen und verweist dabei auf die Lücke von einem halben Jahrhundert seit der Forschung von Sā‘dī. In Kapitel 2 beschreibt sie zunächst ihre eigene Forschung im Iran und schildert danach kurz die Ausformungen der Zār-Zeremonie in Mekka und verschiedenen Ländern wie Ägypten, Sudan und Äthiopien. Im darauf folgenden Kapitel 3 werden verschiedene Herkunftstheorien und deren Ansätze zusammengefasst. Die letzten drei Kapitel befassen sich mit der Situation von Sklaven vor und nach der islamischen Eroberung. Im letzten Kapitel widmet sich die Autorin geschichtlichen Hintergründen. So bestehen laut Autorin beispielsweise zwischen Äthiopien und Iran Unterschiede in der Eigenschaft der Zeremonie dahingehend, dass Zār in Äthiopien eher einen Unterhaltungscharakter aufweist und daher auch öffentlich und meist mit vielen Teilnehmern stattfindet, während Zār im Iran durch die schwerwiegende Funktion zur Diagnose von Krankheiten eher privat veranstaltet wird

⁸⁴ Teilnehmende Beobachtungen, welche sie in den Jahren 2007 und 2008 in Bandar-e ‘Abbas und Qešm durchführte.

⁸⁵ <http://mariasabaye.blogspot.co.at/> [Stand 05. 07. 2012]

(S. Moghadam 2009:45).⁸⁶ Zusätzlich erwähnt S. Moghadam in diesem Zusammenhang, dass das Wort *Zār* im Iran auch als Bezeichnung für die Zeremonie selbst verwendet wird. Grund der Geheimhaltung der *Zār*-Zeremonie ist laut S. Moghadam die Angst der Teilnehmer vor Stigmatisierung durch den Rest der Bevölkerung bzw. die Angst vor Betrügern⁸⁷ (S. Moghadam 2009:22). Im Folgenden werden nun die von S. Moghadam angeführten Beschreibungen zu *Zār* im Iran näher beleuchtet. Darauf folgend werden die Informationen des Buches bezüglich des Themas „Skaven vor und nach dem Islam“ behandelt, ein Thema welches *Sā‘dī* gänzlich unbearbeitet lässt.

Die Frage nach der Zeitraum, seit welchem *Zār* im Iran bekannt ist, kann nach Ansicht der Autorin anhand des Alters der Heiler bzw. jenem ihrer Eltern und Großeltern, welche ebenfalls als *Māmā* oder *Bābā* tätig waren, festgestellt werden. Anhand der Rückverfolgung der Genealogien kann demnach für die Insel *Qešm* eine ungefähre Zeitspanne von 250 Jahren festgestellt werden.

Bei der Beschreibung der Rituale fällt S. Moghadam (2009:17) auf, dass sich die Opfergabe nach der Schwere des betreffenden *Zār* orientiert. So fordert nur ein starker und daher schwierig zu beschwichtigender *Zār* Tieropfer bzw. das Trinken von Blut oder teure Objekte, wohingegen ein schwacher und dementsprechend leicht zu behandelnder *Zār* ein einfaches „*Sofreh*“ mit Früchten und/oder Süßigkeiten, oder ähnliches verlangt. Moghadam erwähnt, dass das Opfertier (Ziege) auf eine bestimmte traditionelle Art geschlachtet wird, geht dabei aber nicht auf Details ein. Danach wird das Blut zuerst vom Heiler getrunken und dann von jedem Teilnehmer, und schließlich auch dem Kranken gegeben. Weiters berichtet sie darüber, dass alle Teilnehmer kleine Fähnchen [pers. *Parčam*]⁸⁸ in der Hand halten. Die Teilnehmer folgen demnach mit ihren Fahnen dem Kranken und der Ziege einige Schritte lang. Nachdem das Tier geschlachtet und das Blut von *Bābā/ Māmā* getrunken wurde, bekommt der Betroffene ebenfalls ein Stück

⁸⁶ In diesem Zusammenhang muss festgehalten werden, dass das persische Wort *bāzī*, welches als Synonym für die Zeremonie verwendet wird, in der deutschen Übersetzung „Spiel“ bedeutet und ebenfalls auf einen „Unterhaltungscharakter“ hinweist. Dies wird auch von *Sā‘dī* erwähnt, es ist allerdings möglich, dass durch die offiziellen Zeremonieverbote *Sā‘dī*s Informanten diese Bezeichnung mit Absicht (als etwas „Harmloses“) verwendeten.

⁸⁷ Betrüger, die sich als *Māmā* oder *Bābā* ausgeben und viel Geld verlangen.

⁸⁸ Nachdem der Heiler das Blut des Opfertiers getrunken hat, bekommt der Betroffene ein Stück Stoff, welches er oder sie zu jeder Zeremonie mitnehmen muss (S. Moghadam 2009:17).

Stoff (für die Fahne) und gehört ab da der Gemeinschaft der Ahl-e Hawā an (S. Moghadam 2009:17).

Die Autorin verweist auf bedeutende Unterschiede hinsichtlich der Perspektiven der Befragten und den Ergebnissen im Sinne ihrer empirischen Beobachtungen. Es handelt sich dabei um Auskünfte bezüglich der Zeremoniephasen von Wissenschaftlern und lokalen Experten, welche von den Beschreibungen der Akteurinnen selbst abweichen. Im Besonderen geht es dabei um die Zeit vor der Hiğāb Phase, bei welcher eine kleine Sufreh für Zār dorthin gebracht wird, wo der Kranke befallen wurde - beispielsweise am Meer oder in den Bergen. (S. Moghadam 2009:18). Bei dieser Sufreh wird ein Huhn geschlachtet und dessen Blut auf den Kopf des Kranken gegossen, bzw. wird der Kopf mit dem Blut beschmiert. Dies alles passiert noch vor der eigentlichen Hiğāb Phase. S. Moghadam beschreibt einige Heilmittel, unter anderem Garekuh⁸⁹ als schwarzes klebriges Medizinmittel.

Weiters werden von S. Moghadam Objekte aus dem Repertoire einer Heilerin angegeben, welche in keiner der anderen Quellen Erwähnung finden. Dabei handelt es sich um *Parwand*⁹⁰ eine aus Seil geformte Schlinge. Diese wird dreimal über den Körper des Patienten gezogen.

Abschließend verweist die Autorin auf die Existenz von Afrikanern (siehe unten) im Iran bereits vor dem portugisischen Sklavenhandel, woran ersichtlich wird, dass schon im 8.-10. Jahrhundert nach Chr. mit Sklaven gehandelt wurde und es diese in Persien bereits vor der Sassaniten-Ära gab. (S. Moghadam 2009:70-72). Sie beschäftigt sich ausführlicher mit der Geschichte der Schwarzen, den historischen Bezeichnungen von Regionen sowie Fremd- und Eigenbezeichnungen. Dabei ist vor allem die in alten Quellen vorkommende Bezeichnung „Schwarze“ irreführend, da diese nicht ausschließlich afrikanische Sklaven gewesen sind. Diesbezüglich sind Informationen über Herkunft und Lebensumstände der Sklaven durch Quellenaussagen über die Hautfarbe ableitbar (S. Moghadam 2009). In diesem Zusammenhang ist die Insel Zanzibar von großer Bedeutung „Schwarze“ [pers. Zangi] wurden von Gegenden wie „Nūbe“, „Zagāwe“,

⁸⁹ Mischung aus Dattelsubstrat, Rosenwasser, Amber, Nelken, Safran, Kardamom, Palme (Holz), Gašte oder Ğesteh (Holzsorte aus Indien)

⁹⁰ Siehe Abb. A 10, Kapitel 6

„Zangbār“ über „Hiğāz“ und Ägypten nach Irak sowie die südlichen Strände des Iran, wo sie als Feldarbeiter [pers. šūreh čīn] eingesetzt wurden, gebracht.

In den ersten europäischen Berichten über Zār im Nahen Osten wurde immer auf die Existenz von Schwarzen hingewiesen. Hier ist es nach S. Moghadam wichtig, dass die Begriffe schwarz, afrikanisch und Sklaven nicht zwingend zusammen gehören. Es gab sowohl afrikanische (schwarze) Sklaven, befreite/freie Schwarze als auch weisse Sklaven (S. Moghadam 2009:61).

Auf Grund schwerer Lebensbedingungen der Zangīs konvertierten diese relativ schnell zum Islam, da dort die Regelung bezüglich der Behandlung von Sklaven bessere Konditionen bot, das heißt es gab diesbezügliche Gesetze. Sklaverei kam nach dem Tod des Propheten Moḥammad vor allem im Zuge von Kriegshandlungen (Kriegsbeute) vor. So schlussfolgert S. Moghadam mit einer geschichtlichen Anekdote: „[...] *Je mehr erobert wurde, desto mehr Sklaven gab es. So hatte Otman (3. Khalifa) zeitweise 1000 Sklaven*“ (S. Moghadam 2009:72; Übersetzung von Leyla Mehrnama).

Erst mit dem Eintreffen der Portugiesen im 16. Jahrhundert häufen sich wieder Berichte und Dokumentationen über Schwarze in der Region. In der Zwischenzeit gibt es kaum Quellen. Die Erforschung dieser Zeitspanne bezeichnet Moghadam als Desiderat (S. Moghadam 2009:73). Taghi Modaresi (1968, zit. nach S. Moghadam :76) ist der Ansicht, dass viele der Schwarzen aus den Zeiten der portugiesischen Eroberungen stammen bzw. dem Sklavenhandel in der Safaviten Ära (1501-1722). Zu dieser Zeit war der Handel mit Sklaven ein florierendes Geschäft. Bandar-e ‘Abas spielte dabei wegen seiner strategisch wertvollen Lage am Persischen Golf eine wichtige Rolle.

Zusammenfassend ist nach S. Moghadam (2009) festzuhalten, dass der Transfer von Sklaven aus der östlichen Küstenregion Afrikas auch im 19. Jahrhundert stattfand. Der „Vertrieb“ verlief dabei über die Hafenstädte Bandar-e ‘Abbas, Bušehr und Lār. Es gibt laut der Autorin, eine enge Beziehung zwischen den „Schwarzen“ im Iran des 19. Jahrhundert und der Zār-Veranstaltungen wie sie im 21. Jahrhundert vorzufinden ist.

Dass der Begriff Zār-e Ḥabašī⁹¹, im Bereich der Orientalistik vermehrt auftritt, ist nach S. Moghadam (2009:45) ein Hinweis für einen Ursprung der Zār-Vorstellungen in Habašī (Äthiopien) und nicht im Nahen Osten und dafür, dass die weitere Verbreitung in den Nahen Osten und einigen anderen afrikanischen Regionen erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattgefunden hat.⁹² Trotz ungenauer Dokumentation kann nach S. Moghadam mit Sicherheit gesagt werden, dass zur Zeit der islamischen Eroberung kein Sklave aus Somalien in den Iran kam, da diese damals unter den Muslimen bereits als „*Hor*“⁹³ und als Araber bekannt gewesen sind.⁹⁴

2.3.4 Die arabischsprachige Monographie von Jassim Harban

Eine aktuelle Arbeit über Zār in Bahrain wurde 2005 von Jassim Harban [Ǧāssīm Al-Ḥarbān] mit dem arabischen Titel „*min At-Turāt Aš-ša‘bīya Al- Baḥraynī*“ – was man sinngemäß mit „*Zār: vom volksreligiösen Erbe Bahraíns*“ übersetzen könnte, verfasst.

Ziel der umfangreichen Arbeit ist es, Zār als Kulturgut bzw. kulturelles Erbe mit Bahrain in Verbindung zu bringen. Den Schwerpunkt bildet vorwiegend das Thema Musik (Gesänge, Lieder mit Noten), Musikgruppen und Instrumente werden mit zahlreichen Bildern dokumentiert. Weitere Themen wie die der Konsum- und Produktionsbereiche von Materialien – beispielsweise von Opfergaben werden von Harban aber ebenso behandelt. Da dies den Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit sprengen würde, kann die Arbeit von Harban nicht ausführlich analysiert werden, im folgenden werden die enthaltenen Themen aber im Überblick zusammengefasst.

In der Einleitung erfolgt bereits die Einteilung von Zār in Zār-e Ḥabašī, Zār-e Nūbī, Zār-e Mimbāšī (2005:19). Im Kapitel 1 gibt er „*Definitionen von Zār*“ (Etymologie)

⁹¹ Äthiopien

⁹² „*The term, Habasha, was used by some for people living as far as the Niger on the frontier of Egypt. Zanj (or Zindj) mostly referred to Bantu-speaking people from the East African Coast who had been enslaved and brought to Arabia, Persia, and Mesopotamia since pre-Islamic times*“ (De Silva Jayasuriya/Angenot 2006:277).

⁹³ Name eines arabischen Stammes; ebenso als *mahḍab el-asmā* bekannt. In: logatnāmeḥ Dehḥodā: <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-1e7befdf30754bef873cafdcaa5f0631-fa.html> [03.09.2011]

⁹⁴ vergl. hierzu auch De Silva Jayasuriya (2006:278): Äthiopier wurden von der afrikanischen Seite des roten Meeres nach Ägypten und Arabien gebracht. Während Somalis nach ‘Aden und von dort aus nach Ḥiǧāz, Syrien und Irak weiterverkauft wurden.

und erwähnt „*Ursprungstheorien*“ (Al Harban 2005:29). Mit 60 Seiten nimmt das Kapitel 2: „*Zār al-ḥabūš*“ einen der größten Anteile ein. Dabei wird im Unterkapitel 2.1 „*‘ādāt*“ erklärt wie die Zār-Vorstellungen und deren Wirkung in der arabischen Gesellschaft Eingang gefunden haben. Im Kapitel 2.2 - „*Zār Ḥabašī*“ folgen Orte von Ḥabašī Zār, sowie Definition von „*ad-dār aṭ-ṭal’a*“ (fremde bzw. verlassene Häuser bzw. die Orte als Plätze von Ğinn), Wandel in Zār-el-Ḥabašī, Diskurse und Haltungen und Heiltechniken und Rituale. Im Kapitel 3.: „*Mūsīqī al-Zār*“ [Zār-Musik] werden die als Zār-Musik titulierten Lieder und Musikinstrumente behandelt. Im Kapitel 4 – „*Līwā*“ – gibt der Autor einen Überblick über die Mitglieder sowie die speziellen Musikinstrumente wie beispielsweise .Ṣornāy⁹⁵ oder Trommelinstrumente sowie Spieltechniken von Līwā. Zusätzlich dazu gibt Harban eine Beschreibung von Tänzen, Liedern und Ritualen. Über ein 30-seitiges Unterkapitel erstrecken sich die Beschreibungen von Līwā-Liedern zusammen mit einigen Musikbeispielen. Im 5. Kapitel, „*Zār und Singarten*“ wird die Musik entsprechend der jeweiligen Veranstaltungen behandelt – beispielsweise bei Hochzeiten, mit einer ausführlichen Beschreibung von Dudelsack⁹⁶ (Sackpfeife), Musik und Trommelbeispielen. In Kapitel 6 – „*Symptome und Ursachen*“ – wird die Infizierung durch Zār und dessen Symptome erklärt. Darauf folgen im Kapitel 7, „*Sitten und Gebräuche*“ [‘ādāt wa taqālīd]. In Kapitel 8 – „*Fallbeispiele*“ werden Symptome anhand von Fallbeispielen beschrieben, bei denen Zār-Besessenheit eine Rolle spielt. „*Ğinn und Ğinn Glaube*“ ist das neunte und letzte Kapitel in Harbans Monographie. Darin beschreibt der Autor Orte, Opfergaben, sowie Talismane, Amulette und andere Konsumprodukte.

⁹⁵ Blasinstrument [pers. Sornā], Siehe dazu auch Abb. A 18

⁹⁶ Blasinstrument [pers. Ney Anbān] aus Ziegenhaut. Siehe Abbildung 13 im Unterkapitel 2.4.2

2.4 Audio-visuelle Materialien

2.4.0 Vorbemerkungen zur Relevanz von audio-visuellem Material

Das Feld der audio-visuellen Materialien ist breitgefächert und bietet viele Möglichkeiten, Dokumente in Form von Text, Bild und Ton – in diesem Fall Quellen (vgl. Flick 2011) – für die Analyse von Zār und vor allem dessen Präsentation zu verwenden. Dabei werden Bedeutungen nicht nur gegeben sondern – nach Hall (2003) – auch geschaffen. Es ist daher wichtig diese Bedeutungsherstellung durch die kulturelle Praxis zu verstehen

In diesem Kapitel werden Bilder zu Zār-Phänomenen sowie jene der damit verbundenen materiellen und immateriellen Kultur behandelt. Die Auswahl wurde entsprechend der Häufigkeit des Vorkommens in anderen Medien, wie beispielsweise im Internet getroffen. Das Internet bietet vor allem für Privatpersonen viele Möglichkeiten sich durch die Aneignung von Räumen auszudrücken und zu repräsentieren (vgl. Hall 1996) sich zu inszenieren und im Sinne von Andersons (1991) „imagined community“ zusammen zu schließen. Aktuell sind auch in anderen wissenschaftlichen Bereichen wie beispielsweise der Audienzforschung vermehrte Trends bei der Erforschung von Akteure/-innen-Strategien (vgl. Peterson 2005) zur Machterlangung in unterschiedlichen Feldern festzustellen. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass im Iran das Medium Film ein wichtiger Teil der anthropologischen Auseinandersetzung ist (vgl. laut Najmabadi 2010). Dabei müssen allerdings die durch Filme meist mittransportierten Botschaften berücksichtigt werden. Im Sinne vom Hall (1996:10): „*The subject is produced as an effect [...] through and within discourse*“, ist es auch interessant zu berücksichtigen, welche Symbole verwendet werden, um zu zeigen was als Zār gedacht wird und damit in Zusammenhang steht (vgl. Pink 2007:14). Dabei ist die identitätsstiftende Verwendung von Kultur wie es bezeichnet Paul du Gay (1996:151) und deren Organisation, wie es beispielsweise bei touristischen Unternehmungen zu sehen ist, bemerkenswert. Hierzu können eine Vielzahl von sowohl öffentlichen als auch privaten Internetseiten im Internet gefunden werden. Daher ist es von besonderer Bedeutung wie bestimmte Bilder produziert, zirkuliert und konsumiert werden, vor allem aber welches Wissen damit wiederum produziert und mittransportiert wird. Die Konstruktion des Anderen wird besonders in der früheren Reiseberichterstattungen und Reiseberichten deutlich.

Ich möchte in den darauffolgenden Abschnitten auf einige Inhalte dieser Internetseiten eingehen und die darin enthaltenen Diskurse mit den Aussagen der untersuchten Quellen vergleichen und in weiterer Folge zur Diskussion stellen. Dabei werden die recherchierten Film- und Bildmaterialien zum Zār-Kult chronologisch angeführt.

2.4.1 Film- und Bildmaterialien

2.4.1.1 Der Film *Bāde Ğinn* von Nāsser Tagvāi (1969) 21 Minuten, Schwarz/Weiß



Abb. 1

Der Zār Kult im Iran ist vor allem durch den Film *Bāde Ğinn* [Der Ğinn Wind] – Entstehungszeit 1969 – von Nāsser Tagvāi bekannt, welcher auch von der Encyclopedia Iranica erwähnt wird⁹⁷. Tagvāi stammt selbst aus dem Süden und thematisierte Zār in seine späteren Arbeiten erneut.⁹⁸ Besonders interessant ist dieser Film hinsichtlich seines Entstehungskontextes, das heißt der damaligen politischen Lage (Studentenrevolte 1960) sowie der Freundschaft zu Sā'dī. Aus dessen Zusammenarbeit mit Tagvāi entstand *Bād-e Ğinn* – als ein Kunstfilm mit politischer Aussage. Der Inhalt kann als ethnographisches Material einer Generation, die unter Zensur litt und das Medium Film bis heute als Instrument für fehlende gesellschaftsbezogene, anthropologische Untersuchungen nützt, betrachtet werden. So wurden beispielsweise die im Film vorkommenden geschlossenen Türen mit Zahlen und Daten⁹⁹, zerbrochene Fenster und die lauten Geräusche des Windes als „signifier“ (vgl. Hall 2003), bewusst als Bedeutungsträger eingesetzt.

Bād-e Ğinn beginnt mit Trommelmusik im Hintergrund und einer menschenleeren Landschaft mit Sandkuppeln, welche in der ferne Häuser erkennen lässt. Eine Frau ist in Richtung des Dorfes unterwegs. Sie tritt in das Bild während die Stimme eines berühm-

⁹⁷ In: <http://www.iranicaonline.org/articles/zar> [Stand 05.06.2012].

⁹⁸ So geht es beispielsweise in seinem neuern Film pers. *Qeṣehāy-e Kīš* [Geschichte aus Kish] um ein ähnliches Thema.

⁹⁹ Beispielsweise sind die Bilder zu Beginn des Films eine Anspielung an die damalige Zensur und der Verhaftung von Schriftstellern und Intellektuellen.

ten Poeten, Aḥmad Šāmlū, aus dem Off zu sprechen beginnt: „*Es wird gesagt, dass sich im Süden unter dem Konār Baum abends Ğinns aufhalten und dass jeder im Süden mit einem solchen Wind kämpft. Diese Ğinn zadehs treffen sich abends, um sich mit Trommeln und Spiel von diesen Winden zu befreien [...]*“ (Taghvai 1969, 19’).¹⁰⁰

Abbildung 1 (siehe oben) zeigt einen schwarzen Zeremonienmeister der selbst das Dohol spielt. Weiters interessant sind die musizierenden Frauen (Abb. 3), etwas, das in späteren – d.h. neueren – Arbeiten bzw. Bildern nicht mehr vorkommt.¹⁰¹ Abbildung 2



Abb. 2



Abb. 3

zeigt Taghvāi und Sā‘dī zur Zeit der Herstellung dieses Filmes vor Ort.

Während Sā‘dī versuchte seine Monographie möglichst neutral zu gestalten, fließen seine persönlichen Erlebnisse in seine Film und Theaterstücke. Hinsichtlich der Zār Zeremonie kann festgehalten werden, dass der Film Bād-e Ğīn eine der ältesten ethnographischen Aufzeichnungen (historisch) von Zār und den Ahl-e Hawā im Iran ist. Er ist allerdings mit der Kritik an kapitalistischen Entwicklungen und dem Kampf gegen Fremdbestimmung vorwiegend als politischer Film zu verstehen.

¹⁰⁰ Übersetzung von Leyla Mehrnama

¹⁰¹ außer in Ägypten, wo Frauen Šeyḥā musizieren, ist dies im Iran nicht üblich.

2.4.1.2 Der Film *Pase borqe*‘ [Hinter der Burka] von Mehrdad Oskouei

In dem neueren Dokumentarfilm „*Hinter der Burka*“ von Mehrdad Oskouei (2004) zeigt die Aktualität bzw. die Existenz der Zeremonie sowohl im heutigen Iran als auch international.¹⁰²

Der 50-minütige Film beginnt mit einem Todesfall. Eine Mutter von 3 Kindern und Ehefrau eines jungen Mannes wählt den Freitod und die Familie spricht über die vermeintlichen Gründe. Dabei wird deutlich, dass dieser Fall nicht der einzige ist, mehrere Frauen hatten sich innerhalb kürzester Zeit das Leben genommen. In Oskoueis Film bekommen einige Frauen die Möglichkeit auszudrücken, was sie selbst von der Zeremonie halten. Unter der Voraussetzung, dass sie diese Veranstaltungen besuchen, wurden die Frauen nach dem Grund ihrer Teilnahme gefragt und die unterschiedlichen Kommentare und Meinungen im Sinn eines ethnografischen Films – kommentarlos – nebeneinander dargestellt. Dem Zuseher wird dabei die Komplexität der Frauenwelt im Süden vorgeführt. Oskoueis Film ist auch eine visuelle Repräsentation von gedachten Alternativen und Wertvorstellungen und zeigt wie unterschiedlich diese sein können. Folgende Themen werden von den Protagonisten im Film angesprochen:

- Das Ausschließen von Frauen vom öffentlichen Leben
- Arbeitslosigkeit durch fehlende Fischereilizenzen, Illegalität durch Schmuggel von Alkohol und anderen verbotenen Handlungen¹⁰³
- Verkauf von Nahrung bzw. existenziellen Dattelplantagen
- Heirat in jungen Jahren - oft noch als Kinder
- Männer haben oft mehrere Frauen. Kinderlosigkeit von Frauen ist ein großes Problem, da die Sicherheit der Frau erst durch ihre Kinder gegeben ist.¹⁰⁴
- Migration vom Land in die Stadt bzw. von der Insel aufs Festland (Landflucht, gesellschaftliche Schichten)

¹⁰² Der Film wurde im Rahmen des Nahost Filmfestivals 2012 in Italien gezeigt.

¹⁰³ Oskouei zeigt, dass Männer oft gezwungen sind auf illegale Wege Geld zu verdienen (beispielsweise Fischen in unerlaubten Gebieten oder Schmuggel) und aus diesen Gründen verhaftet bzw. inhaftiert werden – Frauen leiden darunter seelisch, körperlich und finanziell. Interessant ist hierzu, dass sich diese Umstände seit Sā‘dīs Untersuchung (1964) kaum verändert haben. Noch immer bestehen vor allem für junge Männer unsichere Lebensverhältnisse. Siehe auch im Unterkapitel 2.1.1 Sā‘dīs (1966:23) Schilderung der Schwierigkeiten für die Menschen im Süden.

¹⁰⁴ Da Frauen vom öffentlichen Leben abgeschirmt werden, ist ein unabhängiges Leben beziehungsweise eine Trennung unleistbar. Vgl. hierzu auch Doumato(2000), Unterkapitel 2.3.1

Der Film von Oskouei gibt einen Einblick in das sonst abgeschlossene Leben der Frauen aus dem Süden, ihre Meinungen zu Krankheiten und deren Verursachern und welche Wege sie gefunden haben, damit umzugehen. Erkenntlich wird dabei vor allem der Wunsch mancher dieser Frauen „gehört zu werden“. Im Allgemeinen kann festgestellt werden, dass die Arbeit von Oskouie, wie zuvor auch bei Sā‘dī, von einem hohen Grad an Vertrauen der Zār-Gemeinschaft gegenüber dem Regisseur¹⁰⁵ zeugt.

Um die Vielfalt der Meinungen und Vorstellungen zu Zār bzw. der Zār-Zeremonie und deren Wirksamkeit zu verdeutlichen, werden im Folgenden einige Protagonisten des Films zitiert:



Abb. 4 Frau (a)

Frau a.: „[...] Diese Frauen haben Probleme. Meistens Familienprobleme. Oft werden die Armen vom Zār heimgesucht [...] viele Frauen nehmen an den Zeremonien teil, weil ihnen dann niemand einen Vorwurf macht. Sie gelten ja als krank. Niemand sagt ihnen, dass das was sie tun, nicht mit dem Islam und seiner Kultur vereinbar

ist [...]Ich glaube eigentlich nicht daran. Die Zeremonie hat auch positive Seiten. Man tut sich zusammen und unternimmt etwas gemeinsam. Aber andere Aspekte machen eben Probleme die Frauen hier glauben, es ist eine Sünde [Ḥarām Anm. v Verfass,] vor der Kamera zu sprechen. Sie glauben, Gesetze und Religion verbieten es. Aber wir machen es trotzdem, um der Welt zu zeigen, dass wir leben, dass wir atmen, dass wir Menschen sind (siehe Untertitel Oskouei 2004, 43’).

¹⁰⁵ In Kapitel 6, Abbildungsteil dieser Arbeit wurde eine Fotoserie des Regisseurs von einer Zār Zeremonie in Qešm übernommen Abb. A30-A43. Interessant ist dabei, dass keine Frauen im Bild zu sehen sind, so dass zunächst der Eindruck entsteht, dass lediglich Männer davon betroffen sind. Es lässt sich vermuten, dass Frauen bei der Aufzeichnung nicht sichtbar waren, da – wie die Protagonistin (Frau a) hier unterstreicht – es als Ḥarām gilt, vor der Kamera zu sprechen (Tabu).



Abb. 5 Frau (b)

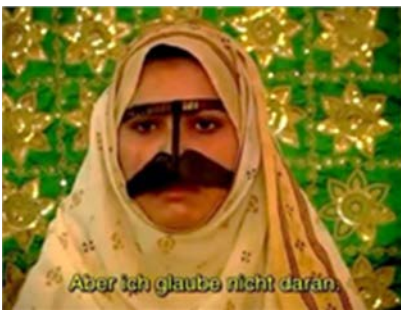


Abb. 6 Frau (c)



Abb. 7 Frau (d)

Frau b: Stimmt nicht. Zār gab es schon immer. Familienprobleme haben nichts damit zu tun. Ich glaube, dass Zār existiert. Schon seit den Zeiten des Propheten. Wer nicht daran glaubt, ist kein Muslim [...]“ (siehe Untertitel Oskouei 2004, 44’).

Eine junge Witwe, die sich freut, nun „frei“ zu sein: Anhand ihrer Sprache ist ihre Schulbildung deutlich erkennbar.

Sie glaubt nicht daran (an Zār) und meint, dass das Problem bei den Männern, welche ihre Frauen und Töchter nicht zu Schule gehen lassen, liegt. Die eigene Hochzeit beschreibt sie als ein seltsames Ereignis bei dem sie nicht genau wusste, was es bedeutet verheiratet zu sein. Frau c: „*ich sage nicht, dass diese Dinge nicht existieren. Aber ich glaube nicht daran [...]“ (Oskouei 2004, 45’)*

Frau d: „*Ich war fast 30 Jahre lang krank. Ich glaube daran. Unsere Väter haben uns von Zar erzählt. Und was soll man tun, wenn die Ärzte nicht helfen können.*“ (Oskouei 2004, 45’).

Anhand der Aussagen der Protagonisten ist Ğinn ein schwarzer Wind und Zār ein roter Wind.



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11

Aus Oskueis Film geht deutlich hervor, dass die Betroffenen selbst der Meinung sind, dass ärztliche Hilfe keine Verbesserung gebracht hat.

Ich finde, dass sich mit den oben erwähnten Beispielen die unterschiedlichen Meinungen innerhalb der im Süden lebenden Bevölkerung deutlich abzeichnen lässt.

Weiters interessant sind die folgenden 4 Abbildungen aus Oskoueis Film. Dabei handelt es sich um einen Augenblick in der Zeremonie, in welchem sich die Patientin nach längerem Tanzen beruhigt und ihre Hand ausstreckt. Dabei wird sie von einem benachbarten Teilnehmer zu Bābā Zārs Hand hingeleitet. Interessant sind hier das Verstummen der Musiker und die Befragung des Zārs. Der folgende Schnittwechsel – weg vom Geschehen – kann so gedeutet werden, dass der Bābā nicht erlaubte, dies zu filmen. Dadurch bleibt unklar was Zār bzw. die Patientin spricht.

Oskouei (2004) zeigt die Besessene erst in später darauf folgenden Schnitten (Abb.11) wieder. Diese hebt nun als Zeichen ihrer „Rückkehr“ bzw. „Reinheit“ die Hände hoch und zeigt allen Beteiligten die Innenflächen worauf einer aus der Gruppe „ya allāh!“¹⁰⁶ ruft.

¹⁰⁶ Allgemein gilt dies in Persien auch als Begrüßung.

Abschließend möchte ich noch auf eine Eigenproduktion der offiziellen Tourismusvertretung von Qešm hinweisen. Der Film¹⁰⁷ „*Qheshm*“ ist als Werbefilm konzipiert und betont dies am Ende durch das Logo die Freihandelszone Qešm. Interessant ist vor allem, dass alle Protagonisten außer Māmā Zār, Männer sind und sämtliche Szenen gestellt wirken.

Zu den offenen Fragen der Quellen konnten im Internet einige interessante Bilder gefunden werden. Zunächst sind beispielsweise die Bilder S. Moghadams von Māmā Šafīyeh, sowie den von ihr verwendeten Materialien wie *Garehku*¹⁰⁸ oder Gegenstände

wie *Parwar*¹⁰⁹ und *Heyzarān*¹¹⁰ erwähnenswert.



Abb. 12

Weiters sind verschiedene Musikinstrumente und Trommeln angeführt, die im Abbildungsteil dieser Arbeit enthalten sind. Die betreffenden Fotos sind nicht in ihren Buch enthalten, sondern auf der offiziellen Internetseite JADIDONLINE.COM veröffentlicht. Hier wurde von S. Moghadam eine Fotoserie in Form eines kurzen Videoclips¹¹¹ angefertigt, bei welchem sie selbst kommentiert. Als zusätzliches Vergleichsmaterial wurde in der Diplomarbeit die Fotodokumentation (Abb. A 30-43, Kapitel 6)

von Mehrdad Oskouei angeführt.

Abschließend wird noch als Alltagsgegenstand *Gaštehsūz* (Abb. 12), ein Räucherbehälter worin *buhūr* (*Weihrauch*) und *Garehku*¹¹² geräuchert werden, abgebildet. Dieses aus Ton hergestellte Räucherwerkzeug wird, wie aus der KHALIJEFARS.IRIB.IR hervorgeht, in einem den Frauen zugeschriebenen Produktionszweig hergestellt.¹¹³

¹⁰⁷ Der Film *Qheshm* auf youtube [hochgeladen 2007] verfügbar in: <http://www.youtube.com/watch?v=sfckEt4yShg> [Stand 05.07.2012]

¹⁰⁸ Siehe Abb. A 8, Kapitel 6

¹⁰⁹ Siehe Abb. A 10, Kapitel 6

¹¹⁰ Siehe Abb. A 2, Kapitel 6

¹¹¹ „*Māmā Šafīyeh und die Kafīr-Winde*“ In: http://www.jadidonline.com/story/22052009/frnk/zaar_ritual [Stand 05.07.2012]

¹¹² Siehe Abbildung (A 8) in Kapitel 6

¹¹³ Töpferei von Frauen im Süden von Iran. Werbefilm verfügbar in: <http://khalijefars.irib.ir/component/content/article/305-1390-01-18-20-56-50/3700-1390-06-29-06-02-51> [Stand 03.08.2012].

2.4.2 Musik



Abb. 13 Said Shanbehzadeh (in der Mitte) und seine Brüder

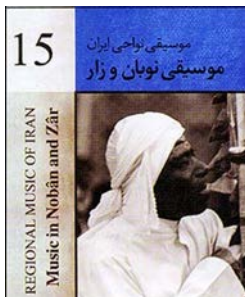


Abb. 14 Nūbān- und Zār-Musik

Im Gegensatz zu anderen Bereichen des Zār-Komplexes sind Musik, Lieder und Instrumente, welche einen wichtigen Anteil an der Wirksamkeit der Heilung haben, ausführlich dokumentiert¹¹⁴. In diesem Zusammenhang wird hier nochmals auf die Arbeit von Harban (2.3.4) verwiesen,

welche sich sehr ausführlich mit der Musik und deren Instrumenten in Bahrain beschäftigt. Im Iran ist die Musik der „*Ġunūbī*“ [die aus dem Süden] in der Alltagskultur bekannt und wird als *mūsīqī-e Nūbān* [Musik der Nubier] oder *mūsīqī-e Zār* bezeichnet. CDs mit dieser Musik werden auch im Bāzār und in Buchläden in Teheran verkauft (Abb. 14). Einzelne Bābā Zārs wie beispielsweise Māralī¹¹⁵ sind auf diesem Weg bekannt geworden. Internationale Grenzen konnte der aus Būšher stammende *Dudelsackspieler*¹¹⁶ *Shanbehzadeh* überschreiten.

Er lebt seit 2002 in Paris. In Konzerten trägt er meist ein zerschlissenes Gewand, welches vermutlich die Armut in Süden versinnbildlichen soll. Das Bild (Abb.13) zeigt ihn und seine Brüder.

Vor allem in Internetplattformen wie You-Tube lassen sich zum Zār-Kult viele Videos aus unterschiedlichen Ländern finden.

¹¹⁴ In: <http://www.katekingmusic.com/noemusic.asp?music=nave> [Stand 12.10.2011] sowie in Musikfachzeitschriften. In: <http://www.nasimjonoub.com/articles/article.asp?ID=945> [Stand 27.10.2011]

¹¹⁵ CD „Zar songs“ ist in *Mahur Institut of Culture and Art* 2003 erschienen.

¹¹⁶ (vgl. Harban 2005:251)

2.4.3 Internetdiskurse

Mit der Entwicklung des Internets und sozialer Plattformen öffnete sich ein neuer Raum für Darstellung und Repräsentation. Dabei kann Verloren-Geglaubtes, Zensuriertes und Kontroversielles wieder entdeckt und weiter transformiert werden.¹¹⁷

Das Produzieren von Text und Bild ist als Ausdruck von Identität und Kultur zu verstehen und wird nach Peterson auch immer in Beziehung zu dem größeren kulturellen Kontext, in welchem sie eingebettet sind, verständlich (Peterson 2005:162).

Im Internet ist jeder, sofern die notwendigen Technologien vorhanden sind, potenzieller Produzent. Von jedem Punkt der Welt können private Videos ausgesendet und Informationen transportiert werden. In diesen virtuellen Räumen besteht die Möglichkeit, sich auf Grund von gemeinsamen kulturellen Wertvorstellungen zu verbinden, soziale Plattformen zu gründen, online-Tagebücher zu erstellen, etc – kurz: neue Räume sowohl finden als auch schaffen „*They learn the system of conventions of representation, and the codes [...] which equip them with cultural know-how enabling them to function as a culturally competent subject*“ (Hall 2003:22). Bei der Produktion dieser Medientexte werden Codes und Ästhetisches wiedergegeben, aus denen sich ein komplexes Sozialsystem ergibt in welchem die Teilnehmer mit ihrer eigenen Sprache und dem gemeinsamen Wissen handeln (Peterson 2005:164).¹¹⁸

Von besonderem Interesse ist dabei die Möglichkeit (Funktion) für Beiträge Kommentare zu hinterlassen und im Sinne eines dezentralisierten und kollektiven Wissens, Texte zu produzieren. Diese Codes können wiederum in der Analyse von größeren übergeordneten Diskursen wie Ethnizität, Gender usw. abgeleitet werden.

In diesem Abschnitt der Diplomarbeit werden anhand von Internetpräsentationen, d.h. Privatblogs, offiziellen Internetseiten sowie Beispielen von Musikplattformen, Zär-Diskurse im Internet exemplarisch dargestellt. In weitere Folge wird auch die Frage der

¹¹⁷ Der in Unterkapitel 2.4.1.1 erwähnte Film von Taqvai wurde beispielsweise für mich nur durch das Internet zugänglich. Das Buch von Sā‘dī wiederum erlangt durch die wiederholte Erwähnung von Verweisen darauf im fiktiven Raum des Internets tatsächliche Bedeutung als Zeichen dafür, dass ein allgemeines Interesse daran existiert. In diesem Fall gibt es aber ausschließlich Verweise und keinen Zugang zum Buch selbst.

¹¹⁸ Vgl. hierzu den Begriff „imagined communities“ von Anderson (1991) in Bezug auf die Schaffung eines Nationalitätssgefühls.

Autorenschaft und deren Funktion thematisiert. Vgl. Peterson (2005:164): „*how text is really authored*“.

Offizielle Internetplattformen wie die des kulturellen Erbes CHN.IR¹¹⁹ betonen das Potential der Zār-Zeremonie als eine interessante touristische Attraktion - beispielsweise: „Für die iranischen Küstenbewohner ist das Meer trotz seiner Schönheit voller Geheimnisse. Es sind die Zeremonien dieser Leute, welche einen Teil des Anthropologischen Interesses an dieser Region darstellen – ihre Biografien und außergewöhnlichen Erfahrungen. Es wird gesagt, dass diese Frauen und Männer von den aus dem Meer kommenden und als Winde (*bād*) „*bāde Ğinn*“ oder „*Hawā*“ bezeichneten Entitäten beherrscht werden“ (Übersetzung v. Leyla Mehrnama). Demgegenüber werden in den islamischen Internetseiten und Blogs wie beispielsweise die religiöse IRANAYIN.COM welche die Zeremonien als „verrückt“ oder „abergläubisch“ bezeichnet.¹²⁰ Allgemein ist jedoch die Haltung der offiziellen Tourismusvertretung gegenüber Zār ambivalent. Die Internetseite QESHM.IR¹²¹ stellt beispielsweise allgemeine Informationen, solche zu touristischen Aktivitäten, und auch Auskünfte zu speziellen Traditionen zur Verfügung. Die Traditionen der Einheimischen sind in der Sparte „einheimische Traditionen und Vorstellungen“ aufgelistet. Die Zār Zeremonie findet darin jedoch keine Erwähnung. Auf der gesamten Seite wurde verzichtet, über dieses Phänomen zu berichten.

Die Anzahl der Zār betreffenden Videos und Blogs im Internet – meist Eigenproduktionen welche auf der You-Tube Plattform zugänglich gemacht werden – ist aber sehr hoch. Dabei scheint es, als wäre das Thema in den offiziellen persischen Medien tabu, wohingegen Zār in arabischsprachigen Ländern wie beispielsweise Bahrain¹²², Oman¹²³ und Ägypten häufig konsumiert wird.¹²⁴ Abbildung 15 zeigt einen Ausschnitt des Fil-

¹¹⁹ In: <http://www.chn.ir/News/?Secton=2&id=51642> [Stand 19.03.2012].

¹²⁰ In: <http://www.iranayin.com/?persian=content&categoryID=319> [Stand: 23.02.2012] diese Seite hat seine Nutzungsbedingungen geändert und erfordert nun Anmeldung und Kennwort [Stand: 03.08.2012].

¹²¹ <http://www.qeshm.ir/> [02.05.2012].

¹²² Zār Zeremonie in Bahrainische TV Sender [hochgeladen 2009] mit 39.073 „views“ In: <http://www.youtube.com/watch?v=52wvM1nHFr8&feature=related> [Stand 23.04.2012]

¹²³ Privat Video einer Zār Zeremonie in Oman [hochgeladen am 11.08.2011] in: <http://www.youtube.com/watch?v=HyLeXDo62u4> [07.06.2012]

¹²⁴ Serie mit satirischen Inhalt über eine Zār Besessenheit [hochgeladen am 27.08.2011]. Zu sehen in: <http://www.youtube.com/watch?v=ITkapmuyfNY&feature=fvwr> [Stand 12.08.2012].

mes¹²⁵ *Do'oulu ettabla* (1955). Interessant ist dabei, wie die Zār-Vorstellung in dem stilistisch „amerikanisch“ produzierten Film zum Ausdruck kommt.



Abb. 15

Im Iran werden zwar vereinzelt folkloristische Veranstaltungen aufgezeichnet und vom staatlichen Fernsehen ausgestrahlt, es wird dabei allerdings allgemein die Kultur der Ğonübīs [südliche Küstenbewohner] als etwas Fremdes vermittelt. Dieser Umstand ist umso bemerkens-

wertiger, da die Diskurse zum Zār-Kult im Internet tendenziell zunehmen.¹²⁶ Das bedeutet, dass immer mehr Privatpersonen zu Produzenten werden und mit Hilfe der neuen Technologien und Erleichterungen – heute kann fast jedes Mobiltelefon bewegte Bilder aufnehmen – Inhalte zur Verfügung stellen. Dementsprechend viel Videomaterial gibt es auf der Internet-Plattform YOUTUBE, ersichtlich beispielsweise bei Abb. A 44-48 (siehe Kapitel 6), Snapshots verschiedener Videoclips zum Zār-Phänomen in unterschiedlichen Kontexten. Weitere persische Privat-Blogs, meist von Einheimischen verfasst, stellen den Zār-Kult als eine touristische Attraktion dar. Beispielsweise die Internetseite Zār in Qūrtān (Isfahan)¹²⁷. Darin spricht der Autor von einer rein iranisch-shiitischen Tradition während der Moħarram Zeit.¹²⁸ Hierzu heisst es in dem Blog ausdrücklich *zār gereftan* [zār ergreifen] dass es am Ende der Trauerfeier zwei Zār zu beschwichtigen gilt. Nach meiner Auffassung wird dadurch die Möglichkeit eröffnet, auch in der eigentlich verbotenen Zeit, Zeremonien durchzuführen. Der Autor dieser Seite definiert Zār in der persischen Sprache mit zwei Bedeutungen. Zunächst wird damit ein Zustand der Unruhe bezeichnet, d.h. ein schlechter seelischer Zustand, zum Anderen ist Zār eines der Fabelwesen im südpersischen Küste. Der Ursprung wird dabei auf Afrika zurückgeführt.¹²⁹

¹²⁵ Ausschnitt des Filmes zu sehen in:

<http://www.youtube.com/watch?v=x0cRnnZWR0Q&feature=related> [Stand 28.03.2012].

¹²⁶ Siehe dazu Kapitel 6 (Abbildungen)

¹²⁷ Zār in Ğūrtān. Verfügbar in: <http://varzanehmiras.ir/persian/news/zare%20dar%20ghoortan.htm> [Stand 26.07.2012]

¹²⁸ Religiöse Trauerfeier

¹²⁹ Die Definition und Ursprung von Zār ist ebenso zu finden in: <http://ghortan.persianblog.ir/> [Stand 26.07.2012]

Andere Blog-Autoren wiederum führen den Ursprung von Zār auf Nubien zurück und auf die Gottheit Azuzār¹³⁰ und sind der Ansicht, dass die Menschen nach der islamischen Eroberung ihre alten Sitten und kulturellen Konzeptionen – wie beispielsweise die Verehrung ihrer Gottheit – mit einigen Änderungen weiter praktizieren konnten. So ist die Zār-Zeremonie heute mit islamischen Elementen „kombiniert“ und heisst auch Nūbān-Zeremonie. Weiters erwähnt der Autor des hier angeführten Blogs, dass nicht nur in Bandar-e ‘Abbās und Būšehr sondern auch im Süden von Balūčistān (Makran-Region) Zeremonien existieren, die der Zār Zeremonie ähnlich sind. Dort wird Zār, *Gowāt* genannt. Hierzu erwähnt er drei unterschiedliche Zeremonien je nach Stärke des Zār.¹³¹

Der Verweis auf Sā‘dīs Monographie kommt bei Privatpersonen¹³² oder in Foren¹³³ von Online Buchhandlungen sowie offiziellen Seiten auffällig oft vor. Auszüge von Sā‘dī werden dabei häufig direkt übernommen, eine Quellenangabe erfolgt aber nicht immer.

Einen Gegenpol zu den privaten Blogs stellt die Internetseite ANTHROPOLOGIE.IR dar, welche sich wissenschaftlich mit anthropologischen Themen beschäftigt.¹³⁴

Musikvideos in sozialen Netzwerken

Die Musik hat nicht nur eine wichtige Funktion¹³⁵ in der Zār-Zeremonie, sondern ist auch Konsumprodukt und Kulturgut und damit auch von wirtschaftlichem Interesse. Oft bilden mehrere Familienmitglieder „Musikgruppen“, sogenannte „Wandermusiker“¹³⁶ welche gebucht werden können und teilweise auch Musik-Cds veröffentlichen.¹³⁷

¹³⁰ Azuzār in: http://arsham-persian.epage.ir/fa/module.content_Page.22.html [Stand 02.05.2012]

¹³¹ Zār in Balūčistān. verfügbar in: http://arsham-persian.epage.ir/fa/module.content_Page.22.html [Stand 2.05.2012] Folgende Zeremonien sind entsprechend der Stärke des zu behandelnden Zār; *Sāz*, *Kapar* oder *Walāg* genannt. Dabei wird nur in der *Walāg*- Zeremonie ein Opfertier benötigt. Zu „*Makran-Baluch connection*“ siehe ebenso (Nicollini 2006)

¹³² <http://www.ishaya.blogfa.com/post-6.aspx> [Stand 01.02.2012] sowie in: [Hochgeladen 2010] <http://tarazo.blogfa.com/post-25.aspx> [Stand 17.11.2011]

<http://www.arthormozgan.ir/PrintListItem.aspx?id=1659> [20. 10.2011]

¹³³ <http://www.hormozgani.net/article-56--0-0.html> [Stand 23.04.2012]

¹³⁴ <http://anthropology.ir/node/10532> [Stand 14.03.2012]

¹³⁵ Kann ebenso verglichen werden mit Tanz- und Bewegungstherapie im westlichen Kontext.

¹³⁶ [pers. goruh-e Luṭihā]

¹³⁷ <http://www.katekingmusic.com/noemusic.asp?music=nave> [Stand: 12.10.2011]

Im Iran selbst gibt es unzählige Untersuchungen über die „Zār Musik“ welche als traditionelle und den Minderheiten im Süden bzw. den „Südlichen „ [pers. Ğunūbī] eigene Musik bekannt geworden ist.¹³⁸

Neben professionellen Produktionen gibt es auch privat produzierte Videoclips. Beispielsweise findet man unter Sheykh Shangar [šeyḥ šangar] ein Musikvideo, welches auf eine autobiographische Perspektive hinweist. Im Untertitel zu Ende des Videoclips wird der persönliche Kommentar des Künstlers bzw. des Produzenten eingeblendet: *„Mein Vater und meine Mutter erzählten mir immer, Jemandem der Šangar hat, dem ist nicht mehr zu helfen. Dies hätten ihnen schon die Älteren berichtet“*¹³⁹ (Übersetzung von Leyla Mehrnama)

2.5 Zusammenfassung der Quellen zu Zār in der arabisch-persischen Inselwelt

Im folgenden Abschnitt werden sowohl die oben beschriebenen schriftlichen Quellen als auch jene des Internets zueinander in Beziehung gesetzt und verglichen. Vorab werden hier auffallende Unterschiede und Übereinstimmungen festgehalten:

In den unterschiedlichen Quellen kommen verschiedene Bezeichnungen zur Anwendung – z. B. die der Heiler, der Besessenen und von Zār: Für die Heilerinnen werden sowohl Māmā als auch Šeyḥā verwendet. Dykstra ist der Meinung, dass in den Peripherien eher Māmā verwendet wird. Der arabische Ausdruck *Šeyḥāt az Zār* (vgl. Dykstra 1918) ist aber wiederum in keiner der persischen Quellen für die Heilerinnen im Süden des Iran genannt. Dabei ist auffällig, dass die Person des Heilers oder der Heilerin, welche eine sehr wichtige Rolle innerhalb der Gemeinschaft darstellt, bei arabischen Internetseiten mehr Präsenz einnimmt als bei iranischen bzw. jenen des südlichen Irans.

Im Süden des Iran, vor allem in den Häfenstädten und der Inselwelt der Golfregion werden Besessene von den Einheimischen als *hawāī* [luftig, luftmensch] oder *bād zadeh* [vom Wind Getroffene] oder aber auch *Ğinn zadeh* [vom Ğinn befallen] bezeichnet.

¹³⁸ Vgl. In: http://www.youtube.com/watch?v=gIuyGi_v-us [Stand 07.08.2012]

¹³⁹ In: <http://www.youtube.com/watch?v=UmT6j4IGk3M> [Stand 12.04.2012]

Diskrepanzen in den Aussagen der Autoren gibt es hinsichtlich der inaktiven Zeit der Zeremonie wie beispielsweise zur Muḥarram-Zeit (Mehrere Quellen nennen diese als verbotene Zeit, andere erwähnen die Abhaltung bestimmter Trauerzeremonien mit anschließendem Zār-Ritual am letzten Tag von Muḥarram).

Folgt man den Aussagen in der Literatur, drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass Zār-Veranstaltungen im Süden des Iran in der Regel länger als einen Tag dauern. Interessant ist auch die Vorbereitungsphase (Hiḡāb) zur Zār-Zeremonie bei welcher die für die Zeremonie notwendigen Materialien besorgt werden müssen und der Kranke im meist alleine mit den Heilern verbleibt. Nur Dykstra (1918) und S. Moghadam (2009) sprechend direkt über Schlachtopfer und andere Gaben. Ungeklärt bleibt dabei allerdings wie und von wem das Fleisch für die Opfertgabe sowie die vielen anderen notwendigen Gaben kommen.

Ebenso unklar ist, ob der Zeitpunkt der Schlachtung des Opfertiers einen markierten Punkt in der Zeremonie darstellt oder sozusagen „nebenbei“ passiert.

Eine Übereinstimmung mehrerer Quellen und somit eine vorsichtige Generalisierung kann wiederum dahingehend erfolgen, dass für die zur Zār-Praxis benötigten Materialien wie beispielsweise Kleidung sowie „Sprüche, Tänze und Gesänge“ mehrfach regionale und überregionale Unterschiede festgestellt werden, die grundlegende Praktik und das Prinzip von Heilung und Stressreduktion jedoch überall gleich bleibt. (vgl. Sā‘dī 1966:41; Dykstra 1918:17) Diese Einschätzung bestätigte auch die Recherche im Internet.

Ich möchte nun in den folgenden Abschnitten die von den Quellen zusammengeführten Aussagen zusammenfassend darstellen, um einen Überblick zu Gemeinsamkeiten und Differenzen von Aussagen der Quellen zu Zār-Vorstellungen zu geben.

2.5.1 Kontroversen über den Ursprung des Zār-Kults

Besonders komplex scheint die Ermittlung des Ursprungs der Zār-Zeremonie zu sein, da hier keine einheitliche Meinung in den Quellen besteht.

Im Vergleich vorangestellt ist die Übereinstimmung der Autoren bezüglich des afrikanischen Einflusses bei der Zār-Musik und den Tänzen sowie der Meinung, dass der Ursprung dieser Konzeptionen in Ostafrika liegt und über den Sklavenhandel in die Golfregion gelangte. Dies wird von mehreren Autoren (Sā‘dī 1966, S. Moghadam 2009, Bashiri 1983, Mirzai 2005) betont und kommt auch in Internetseiten häufig vor. Der Zār-Kult bzw. die Vorstellung von einem Geistwesen besessen zu sein, schreibt Sā‘dī (1966:41) mit Verweise auf Cerulli, ist durch Sklavinnen nach Hīġāz gekommen, wodurch der Name „Zār-e Heġāzī“ entstand. Dessen Beschreibung deckt sich mit den Eigenschaften des ägyptischen Zār.

Nach Oman sei der Brauch ebenso durch Sklaven gekommen. Nur dort entspricht die Ausformung des Kultes mit „Zeyrān“ – das heißt der Gemeinschaft von „Zārān“ oder arabisch „Zi‘rān“ – jener wie sie im Süden des Irans vorkommt (Sā‘dī 1966:42). Modarressi (1968) und Sā‘dī (1966) favorisieren eine Doppelansatztheorie - einen afrikanisch-iranischen Ansatz wenn auch Sā‘dī Zār mit der persischen Bezeichnung „bād-e Ğinn“ als einen der berühmtesten persischen Winde im Süden des Iran vorstellt, so wird dies von ihm trotzdem als Mischung aus persischen Legenden und afrikanischen Vorstellungen verstanden. Bashiri (1983) differenzierte diese Sicht, seiner Meinung nach war der persische und vor-islamische Wind mild und ungefährlich, erst mit dem Islam entstand die Unterscheidung zwischen „Gut“ und „Böse“. Marsden spricht in diesem Zusammenhang von einem iranischen Bias in Sā‘dīs Monographie (vgl. Marsden 1972). Selbiges kann auch in Internetdiskursen festgestellt werden, die meisten privatblog-Verfasser sind der Ansicht, dass die Zār-Vorstellung aus Äthiopien oder auch aus vor-islamischen Zeiten¹⁴⁰ stammt.

Allgemein kommt Zār mit der Ausnahme von Naġd in der gesamten Golfregion vor. In Bahrain wurde und wird Zār offiziell aktiv betrieben (vgl. Harban 2005; Doumato 2000; Dykstra 1918). In Somalia gibt es zusätzlich zum „Austreiben“ des Geistes auch andere

¹⁴⁰ <http://dashtiha.blogfa.com/author-dashtiha.aspx> [Stand 3.April 2012] sowie in: http://arsham-persian.epage.ir/fa/module.content_Page.22.html [Stand 2.05.2012]

Zeremonien, bei welchen es das Ziel ist, Zār (Sār) in den Körpern anderer Teilnehmern zu sehen und milder zu stimmen (Sā‘dī 1966). Die aktuellste Forschung über Iran von S. Moghadam (2009) besagt, dass Zār zumindest in Būšehr vollkommen ausgestorben ist und in Qešm seit der Untersuchung von Sā‘dī in veränderter Form durchgeführt wird (S. Moghadam 2009:8). Als Grund dafür vermutet S. Moghadam die Verbesserung der medizinischen Versorgung im Süden des Iran. Demgegenüber stehen jedoch die Aussagen aus Internetblogs, wonach die Zeremonie in Bandar-e Bušehr sehr wohl noch stattfindet und vor allem dort noch immer ihre alte Form behalten hätte.¹⁴¹ KHASHMEH.PARSIBLOG.COM¹⁴² berichtet sogar über wöchentliche stattfindenden Zār-Veranstaltungen der Zār-Familie [*ašhāb-e Zār*] in Būšehr berichtet wird.

2.5.2 Name und Anzahl

In der arabisch-persischen Inselwelt bzw. in der Kultur der muslimischen Gesellschaften sind Zār (Geister) unter verschiedenen Namen bekannt und werden in unterschiedliche Arten und Formen eingeteilt.¹⁴³ Sā‘dī nennt 7 bekannte Winde (Ġinn, Ġūl, Parī, um nur einige zu nennen) wobei für den Süden des Iran einer davon Zār ist. Der Autor gibt eine Gesamtanzahl von 72, davon 13 „berühmte“ Zār (Sā‘dī 1966:62-80) an und verweist auch auf andere ähnliche Konzeptionen unter den Balučen im Südosten des Iran (Sā‘dī 1966). Internetseiten erwähnen für Balūčīstān 15 verschiedene Zār. Für diese Region ist derzeit an Internet-Diskursen ein vermehrtes Interesse sowohl von lokalen Wissenschaftlern (vgl. Bulookbashi 2002:36) als auch vielen Einheimischen ersichtlich. Die Angaben zur Anzahl der verschiedenen Winde schwanken. Eine Unterscheidung der Winde erfolgt bei der Bevölkerung in Balučīstān (Südostiran) entsprechend ihrer Herkunft als einheimische¹⁴⁴ oder immigrierte Winde Pagan [!]¹⁴⁵. Erstere stammen nach Bulookbashi mit Verweis auf Rīāhī, von den arabischen *Sheykhtums* der Golfregion,

¹⁴¹ Gefunden in: <http://safarpedia.ir/75022> [Stand 03.05.2012] sowie in: <http://dashtiha.blogfa.com/author-dashtiha.aspx> [Stand 07.05. 2012].

¹⁴² Khashme.parsiblog.com Kurz URL: <http://wck.me/vJ> [Stand 08.07.2012].

¹⁴³ Borī in Niger bei den Hausa (vgl. Lewis 1975:58) sowie Amok in Philipinnen und Afrika (vgl. Sā‘dī 1966:37).

¹⁴⁴ Einheimische Winde: *bellu* in Cābahār und Daštīarī (vgl. Bulookbashi 2002:36).

¹⁴⁵ Afrikanische und schwarze Winde wie beispielsweise Katmīrī und Hongo (vgl. Bulookbashi 2002:36).

Bahrain und Saudi Arabien, und sind bereits vor sehr langer Zeit in die persische Region gekommen (vgl. Bulookbashi 2002).

Unter der arabischsprachigen Bevölkerung wird die Bezeichnung *Zār* oder in der pluralen Bezeichnung *Zi'rān* (vgl. Dykstra 1918) oder Winde [rīḥ] verwendet. Letzteres entspricht der iranischen Bezeichnung rūh. Sā'dī (1966:48) vermerkt, dass die Bevölkerung im Süden des Iran zwischen der persisch-arabischen Bezeichnung der Winde (rūḥ/riḥ) und einer eigenen Bezeichnung für arabische Winde – „*hobūb*“ unterschieden wird. S. Moghadam wiederum betont, dass *Zār* „*nur von persischen Praktizierenden und nicht unbedingt von jenen anderer Länder als Wind verstanden wird*“ (S. Moghadam 2009:8).

2.5.3 Unterscheidung von *Zār*, Abgrenzung zu anderen Geisterwesen

Ǧinn und *Zār* sind in der lokalkulturellen Konzeption beide als Winde bekannt und werden mit unterschiedlichen Farben assoziiert. *Zār* ist demnach ein *roter Wind* [bād-e Sorḥ][arab. reyḥ al aḥmar]¹⁴⁶ und Ǧinn ein schwarzer, gefährlicher Wind [pers. Bād-e Sīah][arab. rīḥ al-aswad] (vgl. Sā'dī 1966). Diese Unterscheidung kommt vor allem im Film¹⁴⁷ von Oskouei (s. Unterkapitel 2.4.1) gut zur Geltung. Besonders Marsdens(1972) betont die Bedeutung des Ǧinn-Glaubens und dessen Rolle in der Volksreligiösität der Golfregion. Oft setzen die Quellen Ǧinn und *Zār* gleich, oder die Bezeichnungen werden gleichbedeutend verwendet (vgl. Sā'dī 1966:51; Bashiri 1983). Vor allem betont Sā'dī (1966), dass Ǧinn und *Zār* fast immer gemeinsam auftreten.¹⁴⁸ Ashkanani erwähnt, dass zunächst Ǧinn im „dar“ (d.h. im Behandlungsraum des Heilers) von den Heilern „gesehen“ werden muss (Ashkanani 1991:224).

Eine eindeutige Differenzierung hingegen erfolgt bei Ashkanani (1991) indem sie *Zār* in Zusammenhang mit einer Zeremonie mit Tieropfer erwähnt, wohingegen für die Diagnose von Ǧinn nicht unbedingt eine Zeremonie abgehalten werden muss.¹⁴⁹ Sā'dī wieder-

¹⁴⁶ So ist die farbliche Übereinstimmung betreffend *roter Wind* ebenso in anderen Ländern, wie beispielsweise in Sudan (vgl. Al Shahi 1984, Kenyon 1995) und Ägypten (vgl. Fakhouri 1968) festzustellen.

¹⁴⁷ Aussage: Ǧinn kann gefährlicher sein als *Zār*.

¹⁴⁸ Das bedeutet ebenso, dass die Konzeptualisierung der Geister als ein Prinzip von sowohl als auch verstanden wird (vgl. Fartacek 2010:62).

¹⁴⁹ S. Moghadam (2009:17) vermerkt, dass nur bei *Zār*-Besessenheit ein Opfertier geschlachtet wird.

rum beschreibt, dass am Anfang der Zār Zeremonie Ğinn ausgetrieben werden muss, um in weiterer Folge Zār behandeln zu können.

Weitere Kriterien zur Unterscheidung von Zār können hinsichtlich der (1) Dimensionen, der Dauer der Zeremonie und (2) der Qualitäten – der Zār-Stärke und ihren demensprechenden Opfergaben – festgehalten werden. Sie stehen sich als Gegenpole gegenüber – schwer/schwach bzw. gefährlich [nā bīnā]/harmlos und helfend [bīnā].

Die Bezeichnung und Unterscheidung Tahrān¹⁵⁰ bzw. Nūbān Tahrān wird nur für den Iran erwähnt (Sā‘dī 1966, S. Moghadam 2009, Bashiri 1983). Für Bahrain, Kuwait und Saudi Arabien – außer in Nağd (vgl. Doumato 2000) – kommt diese nicht vor, obgleich dort Zār auch gefährlich sein kann. Weiters können einige Zār entsprechend ihres Geschlechts unterschieden werden. Ferner gibt es bestimmte, die nur Kinder oder Frauen befallen – beispielsweise Om al-Şabāyān¹⁵¹ (Sā‘dī 1966: 95). Nach Dykstra (1918) werden Männer meist von weiblichen Zār besessen (siehe Punkt 2.2.1) und umgekehrt, Frauen sind allerdings mehr von Stigmatisierungen betroffen (vgl. Doumato 2000:171).

2.5.4 Zār-Veranstaltungen

Der Zār-Zeremonie geht eine teilweise lange und abenteuerliche Diagnosezeit voraus (siehe 2.1.4 Fallbeispiele). Kennzeichen der eigentlichen Zeremonie und der Zār-Behandlung scheinen Weihrauch, Tanz, Ekstase, Singen, Trommeln und die Verwendung von Blut eines Opfertiers¹⁵² und das in Trance fallen zu sein. Dabei wird oft der Moment beschrieben, bei welchem sich der Kranke nicht mehr zurückhalten kann und sich mit dem Ton des Dohols (Abb. A 21) mitbewegen muss (Sā‘dī 1966) Die Autoren stimmen überein, dass die Funktion der Zeremonie vordergründig in ihrer Wirkung als stressreduzierende Heilpraxis liegt, ihre erweiterte Aufgabe allerdings vielmehr eine Strategie zur Machterlangung in unterschiedlichen Bereichen (Kommunikation, Äußern von Forderungen, Wünschen innerhalb eines sozialen Gefüges)¹⁵³ und der Aufbau eines

¹⁵⁰ Kann nicht geheilt werden.

¹⁵¹ Kindsbettdämonin, siehe Glossar.

¹⁵² Die Verwendung von Blut wird von den meisten neueren Untersuchungen bestätigt, gleichzeitig aber erwähnt, dass diese Praktik seit Einführung der *Sharia* als *Ḥarām* gilt.

¹⁵³ Vgl. Hall (2003)

Zugehörigkeitsgefühls¹⁵⁴ von Minderheiten ist (Sā‘dī 1966, S. Moghadam 2009, Bulookbashi 2002, Ashkanani 1991, Dykstra 1918).

Bei der Art der Veranstaltung kann zwischen öffentlich und privat (Dykstra 1918) bzw. geheimen Zār-Zeremonien unterschieden werden (Sā‘dī 1966, S. Moghadam 2009, Mirzai 2005). Die Zeremonie kann sowohl zur Behandlung von Krankheiten oder aber auch als folkloristische Veranstaltung stattfinden (S. Moghadam 2009). Letzteres wird auch bei Internetseiten ersichtlich, die erwähnen, dass Zār-Zeremonien im Rahmen anderer religiösen Veranstaltungen (Muḥarram) durchgeführt werden.

Es ist möglich, bei öffentlichen Zār Veranstaltungen, individuelle „sowāl“ [Fragen]¹⁵⁵ an die Geister zu stellen (vgl. Sā‘dī 1966:58; Harban 2005:30) oder bei der Veranstaltung eines anderen teilzunehmen beispielsweise bei „dar“, (vgl. Ashkanani 1991:224). Bei diesen Gelegenheiten kann durch das Reagieren des eigenen Zār festgestellt werden, ob eine Besessenheit vorliegt.

„Same same but different“

Die Liwā-Veranstaltung wird beispielsweise immer in Zusammenhang mit Zar-Zeremonien erwähnt (vgl. Harban 2005:193; Mirzai 2005:31), wird aber von manchen Autoren als Sonderfall bezeichnet (Sadi 1966:45, Bashiri 1983). Bashiri bezeichnet Līwā als eine „seltsame“ Eigenform, die nicht eingeordnet werden kann. Laut S. Moghadam (2009) kommt Līwā besonders in Muscat (Oman) vor. Die Veranstaltungen werden allgemein als fröhliche Feste mit Tanz gefeiert (mit teilweise mehr als 70 Teilnehmern). Nach Mirzai (2005) wurden diese Versammlungen öfter aus politischen Gründen aufgelöst, sie führt dies aber nicht weiter aus. Eine eingehendere Beschreibung von Līwā erfolgt in der Monographie von Harban (2005). Interessant ist im Kontext dieser Diplomarbeit, dass in offiziellen persischen Internetblog¹⁵⁶ Līwā mit der Zār-Zeremonie gleichgesetzt wird. Hier (im Internet) finden sich auch Hinweise dafür, dass die Zeremonien auch im Rahmen von religiösen Trauerfesten (Bsp. Muḥarram)

¹⁵⁴ Vgl. Turners Definition von „Communitas“ – eine Gemeinschaft gleicher – die sich von der alltäglichen Gemeinschaft insofern unterscheidet, als dass man sich außerhalb weltlicher Strukturen befindet und Status sowie soziale Schichtenunterschiede obsolet werden (vgl. Turner 2005:96-97).

¹⁵⁵ Sehr gut ersichtlich im Film von Oskouei (2004), vgl. dazu „to appear“ bei Al Shahi (1984).

¹⁵⁶ <http://www.iranchto.ir/webforms/fa/Heritage/HeritageInfo.aspx?ID=1549> [13.11.2011]

durchgeführt werden, wenn auch in modifizierter Form. Diesbezüglich berichten die Quellen aber einstimmig, dass Zār-Zeremonien während der Zeit des Muḥarram verboten sind oder zumindest nur „inaktiv“, d.h. ohne Musik durchgeführt werden (Sā‘dī 1966, S. Moghadam 2009:21, Marsden 1972:26, Bashiri 1983, Natvig 1987:684). Einen Widerspruch gibt hier allerdings die Internetseite GHORTAN.PERSIANBLOG.IR, demnach wird der Kult in Qūrtān (Sūdīran) auch zur Muḥarram-Zeit durchgeführt, jedoch mit anderen Liedern und anderer Performance¹⁵⁷.

In Zusammenhang mit der Zār-Veranstaltung ist weiters beachtenswert, dass allein Sā‘dī und Marsden von der Ḥad-Zeremonie sprechen, welche zur Bestrafung der Ahl-e Hawā bei Verstößen gegen die Vorschriften der Gruppe stattfindet.¹⁵⁸ Hier vermisst Marsden bei Sā‘dī die Beantwortung der Frage, von wem die mögliche Ablöse der Bestrafung beglichen wird¹⁵⁹ (Marsden 1972:29).

Ein maßgeblicher Unterschied bei der Durchführung ergibt sich bei dem Vergleich von Dykstra und Sā‘dī. Dykstra (1918) erwähnt für Bahrain die Verwendung des Namens des Propheten in der Zeremonie und des Gelübtespruchs (Zeugniss) [šahadat] „lā ilahā ilallāh wa Moḥammad rasul allāh“ [Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist sein Prophet]. Sā‘dī, für die nördliche Golfregion, vermerkt dies nur im Fall von Nūbān (Sā‘dī 1966 :75). Daran wird wiederum ersichtlich, wie leicht sich die Zār-Praktik im shiitisch- sunnitischen Süden des Iran anpassen und modifizieren kann.

Hinsichtlich der Dauer der Zār-Zeremonien ist es unklar, wie lange diese tatsächlich dauern. So erwähnt beispielsweise Sā‘dī (1966:61), dass eine Zeremonie bis zu 14 Tage dauern kann oder S. Moghadam (2009) dass „eingebildete“ bzw. „stolze“ Zār längeres „musizieren“ (Zeremonie) benötigen (vgl. S. Moghadam 2009). Die Länge bzw. der

¹⁵⁷ Der sogenannte „Zār- Ḥāk“ wird am letzten Tag der Trauerzeit (Moharam) vertrieben bzw. beschwichtigt. <http://ghortan.persianblog.ir/> [Stand Mai 2012] sowie in: <http://ghortan.persianblog.ir/> [Stand 26.07.2012] <http://varzanehmiras.ir/persian/news/zare%20dar%20ghoortan.htm> [Stand 26.07.2012] <http://forum.imamhossein.net/index.php?topic=739.0> [August 2012]

¹⁵⁸ Beispielsweise, wenn während der Zeremonie gesprochen wird oder einer der Mitglieder einen anderen schlecht behandelt (beschimpft) oder bei Streit zwischen Mitgliedern.

¹⁵⁹ Bei der Ḥad Zeremonie können die Schläge der Heiler von den Anwesenden gekauft, das heißt abgelöst werden (vgl. Sā‘dī 1966, Marsden 1972)

Aufwand richtet sich allerdings in jedem Fall nach der Schwere des Zār. Dabei spielen allerdings auch monetäre Verhältnisse eine Rolle (siehe unten). Obwohl die Quellen mehrmals die lange Zeitdauer betonen, geht doch aus keiner Quelle klar hervor, ob es sich dabei um Informationen von Anderen handelt oder um eigene Beobachtungen der Autoren. Die Angaben „bis zwei Wochen“ muss vorsichtig beurteilt werden und ist eher als ein ungefährender Maßstab zu verstehen, der erst durch teilnehmende Beobachtung und Untersuchungen im Feld bestätigt werden muss. Es ist allerdings vorstellbar, dass die Zeremonien bei neuen Mitgliedern, das heißt bei Erst-Besessenheit länger dauern als üblich.

Die Opfertiere unterscheiden sich nach den lokalen Vorstellungen, meist handelt es sich aber um Ziegen. Schafe und gelegentlich Widder (vgl. Dykstra 1918). S. Moghadam (2009) erwähnt, dass bereits vor der eigentlichen Zār-Zeremonie ein Huhn geopfert wird und dessen Blut auf dem Haupt des Kranken eingerieben wird. In Bahrain wiederum, muss der Patient – falls von Zār berufen – selbst das Tier schlachten sonst wird das in der Regel von „Māmā“ oder „Abū“ durchgeführt. Im ersten Fall muss ein Dritter bei der Schlachtung als Zeuge dabei sein (Dykstra 1918:22).¹⁶⁰

Grundlegend wird von der Teilung der Zeremonie in zwei Phasen ausgegangen (vgl. Sā‘dī 1966, Bashiri 1983) – laut Sā‘dī in eine Vorbereitung (Hiḡāb) und die darauffolgende „eigentliche“ Zār-Zeremonie. S. Moghadam (2009) erwähnt hier als einzige eine Dreiteilung im Ablauf (Aussagen ihrer Informanten) und stellt einen diesbezüglichen Widerspruch zu den Aussagen von lokalen Experten und Forschern fest (vgl. Moghadam 2009:18). Dykstra beschreibt diese Dreiteilung (3 Feste mit Opfermahl) für Bahrain (Dykstra 1918).

Jede Zeremonie ist mit Kosten verbunden (Dykstra 1918:20, S. Moghadam 2009:22), wenn auch wie S. Moghadam (2009) berichtet, interessanterweise niemals (vom Kranken oder von Zār) Teures gefordert wird. Besonders bemerkenswert ist dies, da die Betroffenen meist Arme und Randgruppen sind (S. Moghadam 2009:56). Für die alleinige Teilnahme an Veranstaltungen scheint ebenfalls nicht Geld das ausschlaggebende Krite-

¹⁶⁰ Siehe in diesem Zusammenhang die Bedeutung von und Symbolik der „Initiationsriten“ bei Van Gennep (1999).

rium zu sein. Zum einen da Kredite gegeben werden können, zum Anderen weil die Anwesenheit von Zeugen ebenso wichtig ist. In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, dass die Stellung und Qualität der Heilerin auf der Sympathie ihrer Klienten aufbaut (vgl. Ashkanani 1991). Ashkananis Bemerkung, dass Patientinnen ihre Heiler aussuchen können, indem sie einen „dar“ besuchen, kann meiner Meinung nach als Freiheit zur Entscheidung der Wahlfamilie interpretiert werden. Dem entspricht die Beschreibung von Young (1975:573f.), der in Bezug zu Heilerqualitäten und Formen der Heilung unterschiedliche „Typen“ von Heilern erwähnt.

Aus Sā‘dīs Monographie geht hervor, dass nicht nur Frauen – also Töchter – an der Zeremonie teilnehmen sondern auch Männer. Dabei ist allein anhand der von Sā‘dī (1966) erwähnten Namen der Heiler der männliche Bias erkennlich. Er erwähnt allerdings auch einige berühmte Māmā Zār und bemerkt, dass sich durch den Islam die Situation der Frauen verschlechterte. Dass viele Frauen von der Öffentlichkeit abgeschieden werden vermerkt auch Dykstra (1918:18) und dass diese aus stammeskulturellen Konstellationen heausfielen und einen Statusverlust erlitten (vgl. Doumato 2000). Sā‘dī erwähnt, dass Frauen mehr Hungern (vgl. Sā‘dī 1966:47, Kehoe/Giletti 1981:552). Doumato macht in dem Zusammenhang von Trennungen darauf aufmerksam, dass Frauen beispielsweise bei Begräbnisse nicht teilnehmen dürfen und sich eine Trennung (häuslich) zunächst leisten können müssen (z. B. als Witwe oder geschieden). Dies und viele ähnliche Trennungen werden auch in Oskoueis Film „hinter der Burka“ (2004) sichtbar. Ashkanani (1991:228) macht auf den Analphabetismus und die Werteverchiebung für die kuwaitischen Frauen aufmerksam.¹⁶¹ Besonders wichtige ist die vertrauenswürdige Person der Māmā und ihr liebevolles Verhältnis zu den *Töchtern* (Ashkanani 1991:227) Diese schafft Sicherheit und Vertrauen und hilft dabei Unsicherheiten zu überwinden. Ashkanani erwähnt sogar eine Art der Behandlung, die im Rahmen der Zār-Zeremonie stattfindet, bei welcher Zār nur einfache Massagen, d.h. gestreichelt zu werden verlangt. Wichtig bei dieser Beziehung (Māmā und Töchter) ist vor allem die „Experience of community“ – und die Entstehung familiärer Gefühle (Kinder werden Töchter, vgl. Doumato 2000:183).

¹⁶¹ (vgl. Doumato 2000:178)

Zur Wirksamkeit der Heilung vermerken die Quellen die stressreduzierende Wirkung (vgl. Messing 1958) und verweisen im Sinne von Youngs Beschreibung auf die „Extortive und adaptive Strategien“ (Young 1957:567).

2.5.5 Diskurse um gedachte und gelebte Gegensätze in der Golfregion

Obwohl die Zār-Vorstellung eine „simple“ Praxis der Heilung zu sein scheint, so ist sie doch paradoxerweise ein sehr komplexes Phänomen. Um diese Komplexität zu verstehen, ist es notwendig folgendes zu bedenken: Die Geschichte der arabisch- und persischsprachigen Inselwelten, ist auf Grund der islamischen Weltanschauung und der tradierten Volksreligiosität eng miteinander verbunden. Innerhalb dieser Inselwelt grenzen sich bestimmte Gruppen durch eigene Vorstellungen und Praktiken des Islam von Anderen ab und werden in der Ethnologie als „kleine“ Traditionen bezeichnet (Gingrich 2001:225). So ist der Islam als „große“ Tradition wie Gingrich vermerkt: *„Nie als allgemeines Prinzip für sich, sondern stets in der Verbindung von grundlegenden Glaubensinhalten mit jeweils unterschiedlichen Glaubensrichtungen, lokalen Gegebenheiten und Ausformungen“* (Gingrich 2001:223) zu verstehen. Für alle Gläubigen gelten verbindliche Aussagen aus dem Koran, innerhalb der Familienverbände und Rechtssysteme sind diese aber nicht generell islamisch, sondern entstammen den einzelnen sunnitischen oder shiitischen Rechtsschulen. Dabei berufen sich vor allem auch Gewohnheitsrechte ebenfalls auf den Koran (Gingrich 2001:225). Dementsprechend lassen sich auch zu vielen Themen unterschiedliche Meinungen finden. Hinzu kommt weiters, dass der Iran selbst als Vielvölker-Staat ein komplexes Gebilde an multiplen Weltanschauungen darstellt, ein Gebilde aus unterschiedlichen Ethnien, welche sich durch unterschiedliche Sprachen voneinander abgrenzen. Die Verbreitung der sunnitischen und shiitischen Glaubensanhänger (siehe unten, Karte 6) zeigt hier deutlich die globale sunnitische Mehrheit obwohl, wie oben bereits beschrieben, diese selbst im Vergleich zum Islam zu den „kleinen“ Traditionen zählen (vgl. Gingrich 2001:223). So ist es besonders interessant, dass shiitische Symbole wie jene des *immamzadeh* [shiitischer heiligen Schrein] von Autoren mit *qadamgah* (Orte der Begegnung mit Geistern) in Verbindung gebracht wurden (vgl. Marsden 1972:32; Bashiri 1983). Im Glossar dieser Arbeit sind einige diesbezügliche Beispiele aus Sā’dīs Monographie aufgeführt. An der Beschreibung der

verschiedenen Zār Pilgerstätten wird ersichtlich, dass viele dieser Orte in arabischen Ländern und Inseln der Golfregion liegen. Sā‘dī (1966) erwähnt in seiner Monographie mehrmals Dubai als einen Ort wo es laut den Betroffenen *bessere* Sā‘dīs Dies führt zum nächsten Komplexitätspunkt (2) den sozioökonomischen Unterschieden: Grundsätzlich möchte ich betonen, dass die wirtschaftlichen Entwicklungen in Bahrain und Kuwait im Gegensatz zum Iran (trotz Öl) unterschiedlich verliefen. Zusätzlich ist die Mehrheit der Bevölkerung im Iran schiitisch. Nur in Kuwait wie Ashkanani (1991:221) vermerkt, gibt es eine hohe Zahl an persischen Schiiten, während die Bevölkerung des gesamten arabischen Raums mehrheitlich Sunniten sind, die wiederum in reine bzw. echte Araber und nicht reine unterteilt werden (s. Kapitel 2.2.5). An dieser Stelle ist das problematische Verhältnis zwischen Shiiten und Sunniten festzuhalten, was derzeit beispielsweise an aktuellen Konflikten zwischen der schiitischen Opposition mit der sunnitischen Mehrheit in Bahrain ersichtlich wird. Die Diskurse zwischen Sunniten und Shiiten lassen sich laut verschiedenen Autoren deutlich abzeichnen (Sā‘dī 1966, Dykstra 1918, Bashiri 1983, Ashkanani 1991). Verdeutlicht werden oben beschriebene Verhältnisse durch Karte 7 (siehe unten), der Landkarte des Iran mit der schiitisch-sunnitischen Verbreitung und den unterschiedlichen Sprachethnien. In den Quellen finden sich zum Themenkomplex Zār verschiedene Interessen und Konnotationen – psychologisch-medizinische, missionarische sowie anthropologische. Besonders interessant ist dabei die „*presentation*“ der Akteure durch die verschiedenen Autoren – hier erwähnt in Form von Schlagworten wie Angst, Verrücktheit und „Tricky“¹⁶² (Dykstra 1918:18, S. Moghadam 2009:22), primitive Heiltechnik (Salama 1988, Sā‘dī 1966, Marsden 1972, Bulookbashi 2002) und Besessenheit durch Geister als Auswirkungen von Ernährungsmangel (Kehoe/Giletti 1981). Afrikanische und iranische oder arabische Winde: Der Konstruktion einer afro-iranischen Identität (vgl. Mirzai 2005:32; Bashiri 1983) steht S. Moghadam (2009) gegenüber, die betont, dass sie im Süden des Iran keinen einzigen Schwarzen getroffen hätte, der seine Herkunft auf Afrika zurückführen würde. Dieser Konflikt zwischen Iranern, Afrikanern und Arabern ist vor allem im Kommentarbereich der Youtube Plattform im Internet gut verfolgbar.¹⁶³

¹⁶² Im Sinne von heikel und gefinkelt.

¹⁶³ <http://www.youtube.com/watch?v=sfckEt4yShg> [Stand August 2012] sowie in <http://www.youtube.com/watch?v=7cbOFgSBmfU&feature=related> [Stand August 2012].



Karte 6: Verbreitung von Sunniten (hellgrün) und Shiiten (dunkelgrün)



Karte 7: Vielvölkerstaat Persien - Sunniten und Shiiten und die Verbreitung der verschiedenen Sprachethnien

3 Kultur- und Sozialanthropologische Überlegungen zu Zār

Die Untersuchung, der im Rahmen dieser Diplomarbeit behandelten Quellen zeigt eine große Bandbreite hinsichtlich verschiedener Themen des Zār-Komplexes: Aussagen zur jeweiligen Ausformung des Kultes variieren entsprechend der lokalen Ausprägung der untersuchten Region tlw. stark voneinander. Die zeitliche Komponente (Entstehungszeit der Forschung) ist dabei ebenso wichtig, da sowohl lokal- als auch geopolitische Einflüsse einen massiven Einfluss auf die Ausprägung haben.

Grundsätzlich gleichbleibend wichtige Objekte und Symbole sind beispielsweise die Bedeutung der verwendeten Musik, verschiedene Verwendung von Heilkräutern (Räuchern, Einmassieren, Einnehmen), Tanz und Ekstase-Techniken und das Trinken von Blut.

Allgemein zusammenfassend kann Zār als ein Zustand der Besessenheit bezeichnet werden, welcher im persischen als [zārī] oder [bādī] ausgedrückt wird und bestimmte Eigenschaften hat. Die Feststellung von Art und Wunsch des Zār ist nicht nur die Grundlage für die Heilung des Besessenen sondern auch für die Bestimmung der Schwere des Geistes.

Die Besessenheit durch Zār ist abhängig von bestimmten Faktoren wie beispielsweise sozialer Status und Diversität (ethnisch und sozial). Bashiris Ansicht, dass es einen Zusammenhang mit der Nähe zum Wasser gibt, kann mit Meereslegenden in Verbindung gebracht werden.¹⁶⁴

Bei Zār als Kosmologie werden öffentlich oder geheim (privat) Geisterinstanzen gerufen, die sich oft als Gegenpol zu dem kulturell Normativen - als unterschiedlich und anders - darstellen bzw. wahrgenommen werden. Kafir/Muslim bzw. schlecht/gut oder schwach/schwer sowie weiblich/männlich bilden Gegensatzpaare, die im Sinne von Kultur/Natur (binäres Denken) interpretiert werden können. So stellen die Spirits das „Anders-sein“ bzw. den kulturellen Unterschied zwischen den einzelnen Teilnehmern dar, ein Umstand der jedoch im Rahmen bestimmter ritueller Handlungen umgewandelt wird. Dabei wird durch Besessenheit versucht, die Beziehungen zwischen indigenen

¹⁶⁴ Siehe dazu auch die im Glossar verzeichnete Vielzahl an Legenden von Meereswesen.

Formen der Macht und der stärker manifestierten (externe) Autorität zu erfassen. Hierzu kommt dem Konzept von Mimesis (Nachahmung) eine besondere Bedeutung zu: „*As a mimesis of power and a discourse on morality, possession is attuned to contemporary circumstances, frequently bringing the authority of the past to bear on the present, it is also highly flexible and ready to change*“ (Barnard 2002:440ff). Wie bereits ausgeführt wurde, sind alle Zār zwar ungläubig und gefährlich, können jedoch nach der Transformation als milde, helfende und schützende Geister den Besessenen helfen.

Für die arabisch-persische Golfregion ist jedoch wichtig, dass die Zeremonien in einen islamischen Kontext eingebettet sein müssen - obwohl sich die verschiedenen Autoren einig sind, dass die Zār-Vorstellung älter ist als der Islam. Hier ist die Bewertung der „Gefährlichkeit“ von Zār vielmehr als Meßgröße für das Ausmaß an Unehrenhaftigkeit zu verstehen. So sind Verbote nicht gleich als einfache Gesetzwidrigkeiten zu verstehen, sondern werden aufgrund staatlicher (wie *mamnu‘*), religiöser (*ḥarām*) und gesellschaftlicher (*‘ayb*) Vorschriften definiert (Fartacek 2010:117). Dementsprechend betrifft die Gefährlichkeit von Zār vermutlich nur den „Tahrān“ – welchem nicht zu helfen ist, da dieser in keiner Art wieder eingegliedert werden kann (vgl. Van Gennep 1999) und als „dialogunfähig“ gilt.

Einige Autoren sind der Meinung¹⁶⁵, dass die Dichoemie – gut/schlecht bzw. gläubig/ungläubig – erst durch den Islam einsetzte. Dies ist meiner Meinung nach aber zu kurz gegriffen, da die Vorstellung von Gut und Böse schon in der vorislamischen Zeit existierte. Die synkretische Eigenschaft dieser Vorstellung macht Vermischungen einfach durchführbar. Es handelt es sich dabei um die Konstruktion von Identität durch Veränderung und Neugestaltung der Zeremonie um eine ethnische Differenzierung zu ermöglichen. So ist nochmals, der Fall, dass einem Besessenen nicht geholfen werden kann, bemerkenswert – dem Tahrān, welcher nach Sā‘di (1966) ebenfalls als nağes [unrein] gilt. Betreffende werden gemieden und sogar verstoßen. Für andere Länder (beispielsweise Bahrain und Kuwait) scheint es die Möglichkeit, Tahrān zu werden, nicht zu geben.

Weiters ist das Spannungsverhältnis zwischen moralischem und unmoralischem Verhalten wichtig. So können im Rahmen der Zeremonie von den Akteuren Handlungen erfol-

¹⁶⁵ Vgl. Sā‘dī, Unterkapitel 2.1.2 und Bashiri, Unterkapitel 2.2.4

gen, welche nicht mit islamischen Vorstellungen konformgehen – beispielsweise das Trinken von Blut und Alkohol – wenn diese von einem fremden Geist (nicht islamisch – beispielsweise englischsprachig oder pagan) gefordert werden. Umgekehrt werden diese Handlung auch als Tabubrüche gewertet (da beide im Islam als ḥarām und nağes – das heißt verboten und unrein – gelten) und müssen in einem geschützten Rahmen unter der Aufsicht einer von der gesamten Gruppe geschätzten Person, einem Vermittler (Māmā oder Bābā), unter dem Beisein anderer Teilnehmer (Zeugen) durchgeführt werden.

In Anlehnung an Gingrich (2001:230) könnte man zu den Schluss kommen, dass Zār-Rituale zur Bereinigung von unterschiedlich großen Unreinheiten Anwendung finden: *„„kleinen“ und „großen“ Unreinheiten welche durch „kleine“ oder „große“ Wäs- chung (wudu und gusl) [...] tilgen, um die rituellen Pflichten wie Gebet, ausführliches Koran-Rezitieren,[...] Fasten oder Pilgerfahrt erfüllen zu können“.*

Allgemein sind fremdsprachige Geister Zeichen von Werte-Konflikten in der Gesell- schaft. Gesellschaftliche Wertverschiebungen lösen soziale Ängste und Unsicherheiten aus. Da sich diese Vorstellung allgemein gut mit anderen Glaubensvorstellungen vermi- schen kann, liegt es nahe, dass die Heilpraxis trotz kleiner Unterschiede die wesentli- chen Grundprinzipien – Räuchern, Tanzen und Bluttrinken – behalten hat.¹⁶⁶ Hierzu muss festgehalten werden, dass die meisten iranischen Quellen das Trinken von Blut nur bei der Besessenheit durch einen schweren Zār erwähnen. Um mit dem Geist kom- munizieren zu können, müssen auch die Heiler Blut trinken. Dieser Handlung kommt eine symbolische Bedeutung zu, da die Erfahrung bei der Kontrolle von schweren Geis- tern – und somit das Ansehen bzw. das Prestige der jeweiligen Person mit der Anzahl der Fälle bei welchen Blut getrunken wurde (werden musste), steigt. Durch diesen Um- stand können auch Besessene selbst durch zunehmende Erfahrungen zu Heilern werden. Auch das Blut wird unterschiedlich verwendet - oft reicht das Einmassieren bzw. das Tränken bestimmter symbolischer Gegenstände als Initiationsritus. Hier ist die Farbe Rot und das Blut mit Leben zu interpretieren und in weiterer Folge das Erbrechen als Tod (vgl. Fartaceck 2010:114) bzw. die Verarbeitung oder aber auch im übertragenen

¹⁶⁶ Auch Amulette sind wichtige Elemente der Zeremonie, werden allerdings im Iran weniger oft verwen- det als beispielweise in Ägypten. Als wissenschaftliche Herangehensweise und Beschreibung dieser Ele- mente ist dies ersichtlich unter: http://parapsychologie.ac.at/programm/ws200910/prochazk/der_zar.htm [Stand Aug. 2012].

Sinne die Austreibung, der „Exorzismus“. Das Trinken von Blut markiert neben Tabubrüchen (materiell symbolisiert durch das Erbrechen des Blutes, was normalerweise im Zuge eines Zār-Rituals nicht vorkommen sollte) auch Grenzsituationen und Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen (beispielsweise Eintritt in das Erwachsenenalter) in welchen Identität durch subjektive Positionen definiert und im Rahmen der Zeremonie legitimiert wird. Daher kann diese Praxis als Legitimation von Sinn und Handlungsstruktur betrachtet werden, welche die Machtverhältnisse (sozio-ökonomische Aspekte) in einer Gesellschaft verdeutlichen. Das Schlachten und das Verteilen der Nahrung in der Gemeinschaft ist einer der wesentlichen und essentiellsten Handlungen im Sinne des Gemeinwohls der Ahl-e Hawā und ist mit finanziellen Kosten verbunden. Allein die Aufbringung eines Opfertiers stellt einen großen Aufwand dar (Ziege, Huhn, Widder), da diese grundsätzlich eine Mangelware darstellen. Wie bereits von Sā‘dī beschrieben, ist der Ackerbau im Süden im Grunde nicht existenz, ein Umstand, der sich bis heute nicht geändert hat. Dies muss berücksichtigt werden, wenn nicht jede Besessenheit ein Opfertier benötigt. Dazu konnte in der Literatur der Verweis gefunden werden, dass nur im Falle eines schweren Zār (vgl. S. Moghadam 2009:17) das Trinken von Blut verlangt wird.

Wichtig bei der Einbürgerung und dem Neutralisieren der Beziehungen zu den Geistern ist, dass andere Teilnehmer bzw. Zeugen der Zeremonie beiwohnen und dass eine Kommunikation zwischen Besessenem, Heiler und Geist stattfindet. Erst dann gilt diese soziale Handlung oder der „event“ nach Barnard als real: „[...] *through public witnessing of the embodied transformation*“ (Barnard 2006:441).

Die symbolische Bedeutung dieser Handlungen wird beispielsweise von Al-Shahi (1984) oder Bashiri (1983) im Zusammenhang von [pers.-arab. Šahādat][Zeugen und Gelübte] erwähnt.¹⁶⁷ Keller (2000:56) macht auf die Rolle der Vermittler (Heiler oder Zeremonienmeister) im Fall von Voodoo aufmerksam. Selbiges kann auch bei Zār zur Anwendung kommen: Māmā und Bābā loa (Zār) sind ebenso persönliche vertrauensorientierte Führer der Gemeinschaft und Zeremonienmeister. Daher werden diese vermutlich von einigen Autoren auch als Schamanen bezeichnet. Die kommunikative Rolle des

¹⁶⁷Šahādat oder „Glaubensbekenntnis“ (vgl Dykstra 1918; Doumato 2000:173).

Heilers mit seinem Patienten und mit Zār ist ein wichtiger Bestandteil dieser Performance und schafft, wie im folgenden Abschnitt erklärt wird, auf eine gewisse Art und Weise Evidenzen:

Zār-Rituale können als Heilrituale verstanden werden - sie stellen Bedeutungseffekte mit sinnlichen Erfahrungsqualitäten dar (vgl. Doumato 2000:183).

So kann die Krankheit (bzw. Zār) als Lehrer, Beschützer usw. fungieren oder – in einer pragmatischeren Sicht – als eine Chance wahrgenommen werden (Waldram 2000). Krankheiten sind demnach Möglichkeiten soziale Gegebenheiten je nachdem zu akzeptieren oder zu ändern bzw. wenn Symptome endemisch werden: „*then these Symptoms will be culturally recognized and labeled*“ (Kehoe/Giletti 1981:550).

Durch die veränderten Bewusstseinszustände werden diese zuvor nicht kommunizierbaren Möglichkeiten überhaupt erst wahrnehmbar und erlebbar gemacht. (Waldram 2000: 605)

Bei der Behandlung von Zār Besessenheit fällt die gemeingültige Eigenschaft auf, dass eine Befreiung niemals vollständig sein kann, sondern vielmehr als Zustand verstanden wird, indem es möglich ist, mit diesen seelischen Lasten und Spannungen weiter zu leben, fiktive Verwandtschaften zu bilden und soziale Strukturen zu verändern. So haben auch Berufungserlebnisse der Heiler mit dem Konzept der überwundenen Krise zu tun.

In Anlehnung an Bourdieu kann die Zeremonie tatsächlich als ein Spiel [pers. Bāzi] in sozialen Räumen gedeutet werden, bei der persönlich – individuelle – Erfahrungen und Interaktionen – je nach Ressourcen - wortwörtlich ins Spiel kommen bzw. eingesetzt werden.

Weiters bietet die Art der Veranstaltung eine Instanz, bei welcher sich das „Kollektive“ und das „Persönliche“ durchdringen und ein Zugehörigkeitsgefühl schaffen. So werden die gemeinsamen Vorstellungen internalisiert und können sich selbst transformieren bzw. verändern. Dadurch sind diese in der Darbietung (Ritualpraxis) zu einem bestimmten Grad auch unberechenbar. Im Vordergrund dieser Praxis steht die Aussöhnung mit Zār und nicht unbedingt dessen Vertreibung oder die absolute Befreiung, wie es im klassischen Exorzismus – z.B. in der christlichen Tradition – der Fall ist. (Barnard 2002:440). Hier zielt die Handlung darauf ab, mit den Geistern ein Auskommen zu fin-

den, diese milder zu stimmen bzw. sich mit ihnen auszusöhnen. Die Mitgliedschaft bei den Ahl-e Hawā hängt unmittelbar damit zusammen, nie befreit zu werden, da dies gleichzeitig den Verlust des sozialen Halts bzw. der sozialen Netzwerke bedeuten würde.

Besessenheit durch Geister hat bereits sehr früh das Interesse der anthropologischen Analyse auf sich gezogen, da hier zwei Bereiche - die kollektive Vorstellung (z.B. Mythen und Legenden) mit der Unterscheidung von Geistern anhand eines Zeichensystems (Semiotik) und die gemeinsame Praxis (Ritual, Therapie) zur Anwendung kommen.

Der Sprachgebrauch (oder die Rhetorik der Heilung)¹⁶⁸ in dieser symbolischen Praxis kann in Anlehnung an Bourdieu (1982) als ein symbolischer Kampf gedeutet werden, bei welchem sich die Prozesse der sozialen Konstruktion und jene der Kommunikation als konkurrierende Positionen darstellen. Hierzu werden kulturell verfügbare Symbole, die in der Religion und Kultur (normative Konzepte) vorhanden sind, verwendet. Durch die binären Konstruktionen von gut/schlecht, gläubige und ungläubige Winde bzw. Geister können subjektive Identitäten konstruiert werden, welche auf Erziehung und Erfahrungen beruhen. In diesem Rahmen ist es nun nicht außerhalb der normativen Wert der Gesellschaft wenn beispielsweise ein Mann ein Frauenkleid anzieht oder umgekehrt.

Die vielen Ansätze zur Zār Therapie verweisen auf die marginalisierte Stellung von Frauen (aktiv nur im Privaten) und Schwarzen¹⁶⁹. Im Iran betrifft dies allerdings auch andere Bevölkerungsgruppen (ärmere- bzw. marginalisierte Schichten) und spiegelt vielmehr die allgemein schlechten Lebensbedingungen und die Diskriminierung von Randgruppen in der südlichen Küstenregion wieder.

Im Zār Komplex ist auch innerhalb der Geisterwelt eine bestimmte Hierarchie zu erkennen. So gibt es starke und schwache Zār, einige haben auch schwarze Diener z. B. Šeyḫ Ğohar¹⁷⁰, bestimmte befallen ausschließlich Frauen (beispielsweise Būmariom¹⁷¹),

¹⁶⁸ Vgl. Waldram (2000)

¹⁶⁹ Je dunkler die Hautfarbe, desto eher wird der Betreffende als „echter Schwarzer“ [Siahe ašīl] bezeichnet und rassistisch bewertet. Darauf machen Mirzai (2005), Bashiri (1983) und Sā‘dī (1966) aufmerksam.

¹⁷⁰ War zu Lebzeiten Diener von Šeyḫ Odrūs und tritt gemeinsam mit ihm auf. Siehe dazu auch Glossar, Kapitel 4

andere wiederum dringen nur in Männer oder Araber¹⁷². Entsprechend der hierarchischen Stellung sind auch die Forderungen des jeweiligen Zār groß (kostspielig) oder klein.

Das symbolische Kapital der Rituale im Sinn von Bourdieu (2009) ist demzufolge die gesellschaftliche Anerkennung sowie eine Prestige- und Statuserhöhung – beispielsweise durch die wiederkehrende Veranstaltung ritueller Opferung zur Vermeidung der Wiederkehr eines Zār. Dabei ist maßgeblich, dass das Essen bei der Opferung mit den anderen Teilnehmern geteilt wird und somit die Stellung der Person in der Gesellschaft erneut gefestigt und das symbolische Kapital erhöht wird. Der soziale Raum in welchem die Gemeinschaft Netzwerke und Unterstützung gewährleistet ist allerdings nur im Rahmen eines vorhandenen kulturellen Wissens garantiert. Die sozioökonomischen Strukturen – Armut, Geschlecht, Geschichte, Nationalität, etc., bilden dabei die unbewussten Denkmuster und Wahrnehmungsschemata (Habitus) der Mitglieder.

Den veränderten Bewusstseinszuständen (Räuchern und Körpertechniken wie Tanzen und Trance) kommt bei der Zeremonie eine wichtige Rolle zu. Dadurch wird wahrnehmbar gemacht und Stress reduziert. Heilung ist zusätzlich an Prozessen festgemacht, die Kontinuität als Qualität gewährleisten sollen. Im Zār-Komplex kommt es zu einer wiederkehrenden Neuordnung, zur Wiederherstellung der sozialen Balance. Probleme werden entsprechend einem Erkenntnismodell basierend auf Syntax und Semantik (integrierte Schaltungen) gelöst – Entsprechend der Überlegung *„Wenn es die Winde sind, welche mich krank machen und das wollen, kann ich keine Schuld für mein unmoralisches und tabuisiertes Verhalten haben.“* In diesem Zusammenhang ist das kognitive Paradigma von Bedeutung: wo Netzwerke und/oder Selbstorganisation (Emergenz) sowie Welterzeugung (Autopoesie) zusammentreffen (vgl. Waldram 2000).

Durch die Zār-Praktik wird eine Neupositionierung der Mitglieder innerhalb der Gemeinschaft möglich, sodass Kontexte wieder herstellbar werden. Kranke können in Feldern wo vorher keine Möglichkeiten und Strategien erkennbar waren mächtig und sogar selbst Heiler werden. Noch wichtiger scheint, dass hiermit eine Definition über die Ur-

¹⁷¹ Meist sind Frauen davon betroffen. Dieser Zār wird als leicht definiert, da für die Zeremonie nicht viel verlangt wird. Siehe in Kapitel 4 Glossar.

¹⁷² Beispielsweise Pepe oder Şeyh Odrūs, der nur Reiche und Bābās befällt– siehe Glossar.

sache der Krankheit gegeben wird. Bemerkenswert ist zusätzlich, dass berühmte Heiler wiederum, nach ihrem Tod selbst „heilig“ werden und als Zār beziehungsweise Šeyḥ wiederkehren können.

Die Statusumkehrung ist vor allem für die Schwarzen Heiler von Bedeutung.¹⁷³ Diese sind besonders von Diskriminierung betroffen und haben ansonsten keine Möglichkeit in der Gesellschaft aufzusteigen. Dementsprechend können mit Zār Identitäten und Geschichten konstruiert werden. Die Bedeutung bzw. Wichtigkeit des Heilers ist an der Anzahl der Bambusstäbe [Heyzarān] ersichtlich – diese werden von Zār gefordert (je stärker der Zār, desto mehr Stäbe) und verbleiben beim Heiler.

Nach Kleinmann und Hahn (1983:16) ist allein die Hoffnung (oder der Wunsch nach Heilung bzw. Besessenheit und Statusumkehrung) auf Heilung und die Abfindung mit der Krankheit als ein Prinzip von „sowohl als auch“ zu verstehen, welche die zellgesteuerte Immunität verbessern können.

In der Beforschung des Zār-Komplexes kommen zwei Paradigmen zur Anwendung, welche die jeweils anderen Aspekte allzu oft vernachlässigen (vgl. Seligman 1914). Adaptive Mechanismen werden von der Psychologie ignoriert, die biologischen¹⁷⁴ wiederum von den Anthropologen.

Bei psychologischer Betrachtung des Phänomens werden die Handelnden als geisteskrank bezeichnet, bei anthropologischer Sichtweise hingegen, steht die Handlung der Akteure und deren Eigendefinition (z. B. identitätsstiftende Praktik)¹⁷⁵ im Vordergrund. Die medizinanthropologischen Ansätze versuchen beide Sichtweisen unter Berücksichtigung der politischen und ökonomischen Aspekte sowie des Gesundheitswesens zu vereinen und thematisieren die Art und Weise wie Krankheiten konstruiert werden. Alle Heil- bzw. Medizinsysteme sind an Konventionen gebunden und gelten als Ausdrucksformen der Kultur (vgl. Waldram 2000). Demnach wird Zār in der Medizinanthropologie als kulturspezifische Krankheit definiert. Neuere, postmoderne Ansätze wie die der Neuroanthropologie hinterfragen wiederum neuronale Zusammenhänge (beispielsweise

¹⁷³ Laut Sā‘dī (1966) müssen die berühmten Heiler (Gabtārān) schwarz sein.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu Kaliziummangel bzw. Nahrungsmangel als Grund für Besessenheitserscheinung unter Frauen durch die Schwangerschaft sowie in der Menopause (Kehoe/Gilleti 1981).

¹⁷⁵ Vgl. Hall (2003)

Lernen, Suchtverhalten) und berücksichtigen somit verstärkt die Praktik und Umgebung als biomedizinische Konnotation der Geisteskrankheit.¹⁷⁶

Die Sichtweisen der Akteure sind vor allem in aktuellen Internetdiskursen ablesbar – oft wird Zār im Iran als eine fremde und exotisch-zauberhafte Heiltechnik bezeichnet und somit das „Anders-Sein“ der Menschen (Schwarzen) im Süden betont. Diese selbst lehnen aber besonders die Bezeichnung Afro-Iraner ab, und verstehen sich als Iraner. Die große Diskrepanz dieser Sichtweisen wird an hitzigen Kommentaren und Debatten sichtbar, die sowohl Wert- als auch Interessenkonflikte widerspiegeln.

¹⁷⁶ Für Neuroanthropologische Auseinandersetzungen siehe <http://blogs.plos.org/neuroanthropology/> [Stand 28.10. 2011].

4 Kommentiertes Glossar

Das Glossar wurde der Monografie von Ġolām-Hoseīn Sā‘ dī entnommen, von mir übersetzt und teilweise durch Aussagen weiterer Quellen ergänzt.

Anmerkung zu den Übersetzungen: Die Thematik des Zār-Kults und vor allem die Konzeptionen des Geisterglaubens in der arabisch-persischen Golfregion sind untrennbar mit der jeweiligen Sprache und deren Mentalität verbunden. Für die Übersetzung in eine der Thematik fremde Sprache müssen mit anthropologischen Begriffen *Dinge* erklärt werden, für die es oft keine Entsprechungen in der betreffenden Sprache gibt.¹⁷⁷

4.1 Begriffe und Redewendungen

Āb bād

Wörtlich *Wasserwind*; steht aber auch für einen Ort mit Heilwasserquelle. Noch vor einem Arzt oder religiösen Experten wird im Fall einer Krankheit eine Heilquelle aufgesucht. Dieser bād ist nach Sādī (1966) nicht mit dem arabischen Hobūb gleichzusetzen, vgl auch Fallbeispiel 1 (siehe Kap.2.1.4)

Ahl-e ‘ešq

Wörtlich: *Menschen der Liebe*; nicht besessene Menschen, Zuschauer oder Besucher einer Zār-Zeremonie wegen Musik und Tanz – werden von den Ahl-e Hawā auch Šāfi genannt

¹⁷⁷ „[...] the question of whether all humans think in roughly the same way, or if there are culturally specific modes of thought which follow different logics and can not be faithfully reproduced in a foreign language [...] different cultural modes of thought, which are some of the most difficult cultural differences both to understand and to account for in comparative terms” Eriksen (2001:228f.).

Ahl-e Hawā

Wörtlich *Menschen der Luft*; Bezeichnung von Jemand, der von einem oder mehreren Winden – das heißt Zār, Nūbān und Mašāyeḥ – besessen wurde und diesen besänftigen konnte. Eine ausführliche Beschreibung erfolgt im Hauptteil dieser Arbeit. Siehe dazu Ahl- e Hawā im Kapitel 2.1 sowie 2.5 für die Bezeichnungen *hawāī*, *ḡinnzadeh* und *bādzadeh*. Wichtig ist dabei der Ausdruck „Ahl“ für die Beschreibung von Menschen auf Basis vom Zugehörigkeitsgefühl und nicht unbedingt auf Grund gemeinsamer ethnischer Herkunft.

Bād

Wörtlich: *Wind, Luft*. Im Kontext dieser Arbeit: Zār, Geistwesen. Da Zār als Wind auch Luft ist, verschwimmen oft die Abgrenzungen zu anderen „unsichtbaren“ Geistern bzw. deren Konzeptionen. Diese sind Nūbān, Mašāyeḥ und Ḡinn. Nach Sādī (1966) sind alle diese Namen die Bezeichnung von Wind, vgl. Kapitel 3

Bād-e šāf Wird ein Wind bezeichnet, welcher seinem Sattel kein Leid mehr zufügt. Dieser bleibt šāf solange er einmal jährlich ein Opfer bekommt. Vgl. Fallbeispiel 1, Kapitel 2.1.4

Bād-e nāšāf Gegensatz von Bād-e šāf, Wind der mit einer Zeremonie, Blut und Gesang besänftigt werden muss.

Bād-e bīnā

Wörtlich: *sehfähig*; Wind der dem Kranken kein Leid mehr zufügt. Dieser Wind sieht und weiß alles. Bei dem Verlust von Gegenständen kann beispielsweise ein Bābā, der diesen Wind hat, nach dem Gegenstand befragt werden (vergleichbar mit heiligem Antonius). Dieser Wind hat bereits eine Zeremonie mit Tieropfer erhalten.

Bāzī

Wörtlich: *Spiel, Dar- bzw. Vorstellung*; Im übertragenen Sinn Zar-Veranstaltung/Zeremonie

Band šodan

Religiöse Fasten- und Trauerzeiten wie Moḡarram und Ramaḡān, in denen Winde die Menschen in Frieden lassen (Sādī 1966). Man ist der Meinung, dass die Winde

zu diesen Zeiten gefesselt bzw. gefangen sind. Dazu gibt es auch abweichende Quellaussagen, vgl. Kapitel 2.4.3 Internetdiskurse

Dohtarān-e hawā

Wörtlich: *Töchter der Luft*; Bezeichnung der Ahl-e Hawā für weibliche Mitglieder (Sā‘dī 1966:43). Sā‘dī sieht Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den von Jasper beschriebenen ‚*Spiritualisten*‘ sowie ‚*Veganen*‘ und sogenannten ‚*Naturalisten*‘ (zit. nach Sā‘dī 1966:43) und stellt Ähnlichkeiten zwischen „den Töchtern“ der Ahl-e Hawā und beispielsweise der Figur der/die „spirituellen Medium(e)/Medien“ fest (ebd.). Da diese ebenfalls: „Ein ‚*hysterisches*‘ und ‚*sensopathisches*‘ bzw. ‚*Hypomanisches*‘ Verhalten zeigen“ (Sā‘dī 1966:43). Wichtig ist hier die sehr nahe Bindung der Töchter an die Heilerin (vgl. Kapitel 2.2.5).

Ĝān-e bād

Wörtlich: *Lebenswind*; Bezeichnung für einen depressiven bzw. depressiv gewordenen Mensch (bzw. dessen Seele), jemand, der in sich gekehrt ist und sich depressiv fühlt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass *Leben* auch mit [gān] oder [rūh] bezeichnet wird (vgl. Sā‘dī 1966). Ĝān-e bad kann somit als unreiner (nāṣāf) gewordener Lebensgeist oder gefährlich-ansteckender Wind verstanden werden.

Gaptarān

Berühmtes Heilerkollektiv in arabischen Ländern. Erfahrene Heiler und Heilerinnen, welche mehrere Zār bezwungen und viel Blut getrunken haben. Das bedeutet, dass sie häufig aufgesucht werden und reich an Netzwerken und Gaben sind.

Ĝinn-bād

Anderer Name für Zār, Eigenbezeichnung der Ahl-e Hawā als Gegenpart zu den arabischen Hobub bzw. Pagan (vgl. Sā‘dī 1966).

Ḥeyzarān

Bambusstock des Heilers. Wird von Zār gewünscht – die „Schwere“ des Zār ist an der Anzahl der verlangten Ḥeyzarān ersichtlich. Ist symbolisch mit dem Stethoskop eines Arztes vergleichbar (Al Shahi 1984:36; Kenyon 1995 112).

Hiġab

Wörtlich: *verdeckt, abgeschirmt, Kopftuch*; im Kontext dieser Arbeit: Phase der Separation und Vorbereitung des Kranken vor der Durchführung einer Zeremonie.

Markab

Wörtlich: *Sattel*; Im übertragenen Sinn der Besessene sowie „die Verbindung zum Übernatürlichen“.

Pepe

Wind in der Küstensprache. Wird von der schwarzen Bevölkerung der Küstenregion verwendet (vgl. Sā‘dī 1966). Die Kategorie Pagan (vgl. Eriksen 2001) – als „fremd“ trifft auch auf Pepe zu. Diese Bezeichnung wird ausschließlich von den Ahl-e Hawā für arabische – also fremde – Winde verwendet.

Pepe wird auch für eine bestimmte Art einer afrikanischen Trommel verwendet.

Raĥn

Eine Leihgabe für Zār, wenn Kranke kein Geld für die Zeremonie haben, wird symbolisch ein Stück Stoff an den Zār oder um den Arm des Kranken gebunden, bis sich dieser ein Fest (Zeremonie) leisten kann (siehe Kapitel 2.1.4).

Ṭāleb-e Hawā

Andere Gruppe der Ahl-e Hawā welche jedoch keinen Zār haben. Wenn es ihnen nicht gut geht, fühlen sie sich aber durch eine Umarmung von Bābā oder Māmā wieder besser (vgl. Sā‘dī 1966). Vgl. Kapitel 2.2.5

Ṭolū‘-e Zār

[pers. Zār das kalehaš ṭolū‘ kard]oder [pers. Zāreš ṭolū‘ kard] – der Moment in dem erkenntlich wird, dass der Mensch besessen ist, da das Geistwesen erscheint. Dies tritt plötzlich auf (Sā‘dī 1966).

4.2 Auflistung bekannter Zār

Folgende Auflistung wurde, wenn nicht anders vermerkt, direkt von Sā‘dī (1966) übernommen.

Bābūr (Zār)

Ist ein Meereswind. Hält sich in der Nähe von Frachtern auf, die sich auf längere Reisen begeben. Besessen werden meist nur Arbeiter und Bettler. Im Iran wird dieser Wind auch *Bābur Ğinnī* genannt (Sā‘dī 1966).

Bāde Dīb oder Dīw

Dieser Wind ist manchmal auf Inseln und in Wüsten zu finden. Sobald dieser den Körper den Menschen berührt, vertrocknet und vereist er diesen, sodass augenblicklich der Tod eintritt (Sā‘dī 1966).

Bāde Ğinn

Erd- bzw. Bodenwinde. Oft werden sie auch als Untergrundwinde beschrieben. Sie sind alle gefährlich und fügen den Menschen Schaden zu. Ihr ursprünglicher Herkunftsort ist Muscat, sie verstecken sich unter Bäumen und bei Wasserquellen und befallen Menschen vor allem wenn es sehr heiß ist. Leute, die sich bei den Quellen waschen, werden in jedem Fall besessen. Im Fall von Besessenheit durch Gin bekommt der Kranke Fischöl sowie verbranntes Ziegenfell und Hundekot unter die Nase gehalten. Diesen Gins wird kein Blut gegeben, da sie in so einem Fall verrückt werden würden (Sā‘dī 1966).

Bāde Parī

Es gibt zwei Arten von Feen (Pari), welche als kafir und als „ahle Hisāb“ – d.h.- mit denen man verhandeln kann – unterteilt werden. Sie können beide in den Körper eindringen, die kafir sind am gefährlicher (Sā‘dī 1966).

Būḡambe (Zār)

Būḡambe lebt in der Wildnis. Bekleidet mit einem weißen, langen Gewand ist er der einzige Wind in der ganzen Golfregion, bei welchem in der Zeremonie mit einem Schwert gestikuliert wird. Dieser Wind ist im Iran seltener anzutreffen, sein Auftreten beschränkt sich auf die arabischen Länder (Dubai, Katar, Sharshe) (Sā‘dī 1966).

Būmariom (Zār)

Von diesem Wind, welcher als harmlos gilt, werden nur Frauen heimgesucht. Das ist vor allem daran zu erkennen, dass er nicht viele Wünsche bzw. Forderungen stellt. Meist ist dieser mit einem Ḥeyzarān und einem weißen Kleid zufrieden. Dieser Wind taucht immer dann auf, wenn es Streit zwischen den Frauen gegeben hat (Sā‘dī 1966).

Cīnyāseh (Zār)

Aus Afrika stammend, ist dieser Wind im Iran selten bis gar nicht vorzufinden. Allerdings wird dieser durch Reisende aus Afrika mit in das Land eingeführt. Männer sind eher davon betroffen als Frauen. Für die Zeremonie wird ein Tamtam benötigt - ein typisch afrikanisches Instrument (Sā‘dī 1966).

Dāyketo (Zār)

Gilt als *unreiner* bzw. *nā-sāf* oder *sehbehinderter Wind* und ist daher *Mūzī* [gefährlich, hinterlistig]. „Kann er doch überall zur gleichen Zeit sich aufhalten“ (Sā‘dī 1966). Dieser Wind kommt laut Sā‘dī (ebd.) sehr oft im Süden vom Iran –in Bandar e ‘Abas und Mīnāb– vor. Im Winter ist er häufiger anzutreffen als im Sommer, er benötigt keinen Ḥeyzarān.

Dīngmāro (Zār)

Eine der weiblichen Zār. Sie ist eine ältere Dame bzw. Greisin mit einer gebeugten Haltung, meist auf den Bergspitzen sitzend. Sie ist überall dort präsent, wo ein Dohol (Trommel) zu hören ist. Meistens werden Frauen von Dingmāro besessen. Sie ist vor allem in Bandar e ‘bas bekannt. Sie gibt den Kranken oft bis zu zwei Jahre Zeit, ihre Wünsche zu erfüllen. Anzeichen oder anfängliche Symptome: Kopf- und Augenschmerzen (Sā‘dī 1966).

Mašayeh

Mašayeh gelten als muslimische und reine – d.h. „gefilterte“ Winde oder Ṣafī (Sā‘dī 1966) –. Einige davon sind gefährlich, andere weniger. Sie kommen meist in den muslimischen Küstenregionen im Persischen Golf vor. Nach Bashiri ist Mašāyeh – welcher ursprünglich aus ‘Aden (Golf von Aden) stammt und eine Zwischenstufe zu den, da muslimisch, in der Hierarchie höher als Zār eingestuften Ṣayḥ bilden. Sie un-

terscheiden sich von Zār durch ihre Verbindung mit dem islamischen (schiitischen) Konzept der Fürsprache „*intercession*“ – entsprechend dem Intervenieren eines Imams

Matūri bzw. Mātuṛi (Zār)

In der Golfregion als Wald- und Wüstenwind bekannt, im Süden vom Iran als Küstenwind; Ursprung vermutlich von der afrikanischen Küstenregion. Dieser Wind gibt für die geäußerten Wünsche seinem Sattel zwei *bis drei Monate Zeit*. Seine Forderungen sind meist folgende: *Sofreh*, *Blut*, *Bāzī* und *Gesang* vgl. Sā‘dī (1966). Anzeichen: Beginnt mit einem Herzanfall (Sā‘dī 1966).

Namrūd (Zār)

Namruds Ursprungsort wird in ‘Adan vermutet. Bei einer Besessenheit durch diesen Wind bekommt der Kranke Schmerzen in Fuß und Rücken (Sā‘dī 1966).

Nūbān

So wie die Mašayeh sind diese Winde muslimisch und heilig und „Ahle Hisāb“ (Sā‘dī 1966), also berechenbar, das heißt, es kann mit ihnen verhandelt werden. Sie werden nicht als Pagan bezeichnet.

Omgāre (Zār)

Dieser Wind, als nicht-muslimisch bzw. als „Kafir“ gekennzeichnet und ist schwer unter Kontrolle zu bringen. Er verursacht Nervosität und Traurigkeit und wird unter anderem mit Fettleibigkeit assoziiert. Die kranke Person scheint furchtlos zu sein, dies zeigt sich, indem der Kranke laut lacht und sich grundlos freut (Sā‘dī 1966).

Pepe (Zār)

Die Besessenheit durch Pepe, von dem gesagt wird, dass nur Araber in Dubai und Qatar betroffen sind, findet man häufiger bei Männern als bei Frauen. Die anfänglichen Anzeichen sind Symptome einer Verkühlung, gefolgt von Fieber. Oft wird er nicht erkannt, da spezielle Behandlungsmethoden für Verkühlung existieren, welche ausprobiert werden, bevor man eine Zeremonie veranstaltet (Sā‘dī 1966).

Qeṣās (Zār)

Dieser Wind tritt in Erscheinung, wenn ein Mitglied von Ahle Hawā von einer Person schlecht behandelt wird. Er ist ebenso der Sprecher aller Zārān. Da dieser Wind nicht zu unterdrücken ist, gibt es dafür auch keinen Dohol. Der Besessene wird als Zuschauer zu den Bāzis mitgenommen, falls dieser einwilligt mitzugehen, wird der Wind mit einem beliebigen Gesang und Trommeln besänftigt (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Ahmad

Lebt in der Wildnis und in den Bergen. Jeder, der sich alleine in die Wildnis begibt, wird von ihm besessen (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Al Bahār

Wohnt auf dem Meer, seine Geschichte betrifft vor allem Zeiten, als Arbeiter und „Schwarze“ zum Perlentauchen in tiefe Gewässer geschickt wurden. Es wird erzählt, dass diese beim Anblick des Šeyḥs sich so gefürchtet haben, dass dieser in ihren Körper eindringen konnte. Viele sind dadurch gestorben oder verrückt aus den Tiefen zurückgekehrt. Sein Ghadamgāh befindet sich am Meeresgrund, wer von dort Muscheln mitnimmt, zieht seinen Zorn auf sich. Von den Betroffenen wird er als schwarz und groß beschrieben, und dass er sich schneller als Fische bewegt. Besessene schreien, sprechen wirr und fürchten sich vor Allem. Der Besessene wird erst von Kapitän und Seemann besucht (und zur Arbeit mitgenommen), wenn er geheilt wurde (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Faraḡ

Einer der Bekanntesten unter der Mašayeh, ist in Qešm, Bandar-e ‘Abas, Mombay und ‘Adan sowie im Küstengebiet von Somalia anzutreffen. Jemand der Faraḡ hat, kann auch andere Winde haben (auch Zār oder Nūbān). Seine Grabstätte ist unbekannt, es gibt in fast jedem Dorf in Persien, v. a. in Qešm, Orte wo er anzutreffen ist (meist unter einem Konār-Baum) und wo Opfer dargebracht werden. Heutzutage ist er nicht mehr gefährlich und hat eher einen helfenden Charakter. Sein Zeichen ist eine rote Flagge mit Mond und Stern in der Mitte (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Ğohar

Ğohar war ğolām (Sklave) des Šeyḥ Odrūs. Er tritt gemeinsam mit ihm in den Körper des Menschen ein. Er besitzt eine Grabstätte neben Odrus. Wird wie Odrus behandelt, auf dem Grab von Odrus ist vermerkt – Jeder der zu ihm kommt (Odrus) muss auch Ğohar huldigen, sonst wird sein Anliegen nicht berücksichtigt (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Ğonu (Ğenī)

Ist ein muslimischer Ğīn. Sein Ursprungsort sind die arabischen Küstenregionen – d.h. Ğabal Al Reyḥ – Er kann gut oder „böse“ sein. Um diesen Wind zu kontrollieren, benötigt man keine besonderen Instrumente und Gesänge (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Moḥammad

Er ist der Sohn von Šeyḥ Ahmad, gleicher Charakter wie der Vater (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Odrūs

Er ist einer der großen Mašayeh und besitzt einen offiziellen Schrein in ‘Adan. In diesem Schrein befindet sich ein Buch in welchem die Namen von bekannten Bābā und Māmā Zārs niedergeschrieben sind. Šeyḥ Edrūs befällt Reiche und Bābās, in der Zeremonie wird statt dem Ḥeyzarān ein Speer verwendet. Dieser Wind hat drei Flaggen, die überall bekannt und berühmt sind – Grün mit weißem Mond und Stern, Rot mit weißem Mond und Stern, Weiß mit grünem Mond und Stern. Die Zeremonie wird im Stehen gehalten, wenn sich ein Kranker nicht bewegt, ist es ein Zeichen, dass es nicht Edrus ist. Wichtig ist, dass Männer und Frauen zusammen tanzen und singen (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Otmān

Wird oft als Šah Otman bezeichnet, Er besitzt keinen Schrein im Iran, und kommt nur zwecks der Sattel, d.h. der Besessenheit in den Iran. „Er sucht im Iran nur einen Sattel“ sein Ghadamgāh ist in ‘dan. Seine Gefolgschaft trifft sich alle paar Jahre an dieser Stelle. Die betreffenden Lieder sind die Gleichen wie bei Farağ und Odrus (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Šāeb

Ist eine historische belegte Person und bei den Ahle Hawā einer der weisen Greise. Sein Haus in ‘dan diente als Versammlungsort, besonders für Frauen. Nach seinem Tod hatten alle, die in sein Haus kamen Anzeichen von Besessenheit. Šāeb kommt im Iran selten vor (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Šāmī

Besetzt ausschließlich Gläubige und Muslime. Er wird meist in ‘Adan und der dortigen Küstenregion gesehen. Solange sich die Person nicht fürchtet, kann er nicht in den Körper eindringen. Šāmī kommt vor allem in Bandare ‘bad und Qheshm vor und lebt in alten verlassenen Häusern und Friedhöfen (Sā‘dī 1966).

Šeyḥ Šangar (Zār)

Ist einer der gefährlichsten Zār. Ursprünglich kommt dieser von *Ğabal Al Reyh*, lebt auf den Bergen und kommt nur zum Jagen in die Wildnis. „Dieser Wind bringt den Körper des Kranken zum Glühen und manifestiert sich durch Panikattacken [...] (Sā‘dī 1966). Siehe auch Kapitel 2.4.2 - aktuelle Verwendung von Šeyḥ Šangar in einem Musikvideo

Šeyḥ Šarīf

Er ist schwarz, verehrt Gott und den muslimischen Glauben. Er wird betend auf einem Berg gesehen. Er kann sich zugleich auf verschiedenen Plätzen aufhalten – zu Lebzeiten wurde er gleichzeitig (betend auf einem Berg) in Qaṭar und Bandar e Lengeh gesehen (Sā‘dī 1966).

Tagrūrī (Zār)

Kommt laut Sā‘dī (1966) aus arabischen Ländern und lebt in der Wildnis. Siehe 2.1.4, Fallbeispiel 3

4.3 Fabelwesen

Bābā Daryā

Fabelwesen aus dem Meer mit einem menschlichen Körperbau, welcher mit großen Muscheln bedeckt ist. Er hat große Hände, allerdings keinen Daumen und viele Brüste auf dem ganzen Brustkorb verteilt. Kommt in Indien und der ostafrikanischen Küste vor. Viele persische Geistliche und Seemänner berichteten über dessen Statue (hockende Stellung), welche sie in Indien gesehen haben. Er befällt Menschen, die einsam in der Nähe des Meeres sitzen. Diese werden von Bābā Daryā in die Tiefe des Meeres gezogen. Bevor dieser jedoch seine Beute tötet, kommt es zur Sodomie(!) Bābā Daryā fürchtet sich nur vor Eisen. Araber rufen beim Sichten von Bābā Daryā

„Hadīd, Hadīd“ und streichen mit einem Messer über die Bootskante, persische Seemänner rufen laut „Bringt eine Axt oder eine Säge“ (Sā‘dī 1966:104f.)

Banīngī

Ein Kind, welches im Kinderbett liegt. Dieses wird oft beim Angeln nach oben gezogen und beginnt in diesem Fall laut zu schreien. Es muss sofort wieder losgemacht und in die Tiefe versenkt werden (Sā‘dī 1966).

Ĝinn Zīr-e ābi

Besetzen den Taucher und verursachen Wahnvorstellungen. Wenn er den Körper des Ĝīn oder den Meeresgrund berührt, versteinert er. Die Behandlung erfordert Zauberei und [pers.-arab.; Doā] [Gebet], aus diesem Grund wurde früher ein Mullah mit auf die Ausfahrt genommen (Sā‘dī 1966).

Ĝūl

„unsichtbare Wesen, Feen, usw. Sie sind alle Winde bzw. imaginierte Winde [pers.; bād-e ħīāl], auch hier gilt „wenn jemand sich befreien“kann, dann gehört er/sie zu Gruppe der Ahl-e Hawā“ Dieser Wind welcher aus der Ferne wie ein „Kamel im Rausch“ aussieht, zerstört alles, was sich auf seinem Weg befindet (Sā‘dī 1966).

Menmendās

Eine hübsche junge Frau, ihre Oberschenkel ähneln einer Säge. Sie ist heimatlos in den Bergen und trägt immer eine Schmuckschatulle mit sich. Die Männer sind augenblicklich in ihrem Bann und folgen ihr. Sie ist sehr schnell bereit mit ihnen zu verkehren. Falls der Mann weiß, dass es sich um Menmendās handelt, muss er eine Handvoll Erde in ihre Augen werfen und kann dann den Schmuck an sich nehmen und flüchten. Falls er dies nicht macht, wird er von ihren geöffneten Füßen in der Mitte geteilt (Sā‘dī 1966).

Um Az-Şibān

Besetzt nur Kinder bis 7 Jahre, der Duanewis (Gebetsschreiber) verfasst ein Schriftband welches um den Oberarm des Kindes gebunden wird. In Quesm und Bandar e-bas werden die Kinder in Transportkörben von Eseln gelegt und mit einem schwarzen Tuch bedeckt. Ein Eck dieses Tuches wird verknotet und über einem Feuer erhitzt und auf die Schläfe des Kindes gelegt. In manchen Dörfern wird statt des Eselkorbs eine Grube gegraben durch welche die Kinder auf dem Arm hindurchgetragen werden. Um Al-Sabian liebt zwar Kinder, kann aber auch gleichzeitig tödlich für sie sein. Deshalb darf kein Kind bis zum Alter von 7 Jahren unbeaufsichtigt gelassen werden. Sie ist eigentlich sehr ängstlich und wird durch den heißen Knoten (s. ob.) verscheucht, in diesem Fall schreit sie durch den Mund des Kindes: [arab.; „tobat!“] – [ich schwöre ab]. Es bedarf keines Heilers und auch keiner besonderen Instrumente, alle alten Frauen haben die Erfahrung sie zu vertreiben (Sā‘dī 1966).

Um al medās

Ist ein Fabelwesen aus dem Meer. Befällt Menschen, die alleine am Meer sitzen. Die Alten von Quesm behaupten sie gesehen zu haben, andere meinen es handelt sich um Menmedas (Sā‘dī 1966).

Zaban āvārey-e Daryā

Manchmal sehen die Taucher im Wasser eine Frau mit einem Säugling, die Frau bittet den Taucher beim nächsten Mal ein Kinderbett mitzubringen. Falls dieser Wunsch erfüllt wird, bekommt der Taucher die größten Perlen (Sā‘dī 1966).

5 Anhang

5.1 Literaturverzeichnis

- AL- SHAHI, A. (1984) „*Spirit Possession and Healing: The Zar among the Shaygiyya of the Northern Sudan*“. In: Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies), Vol. 11, No. 1 (1984), S, 28-44
- ANDERSON, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London:Verso
- ANYINAM, C. (1997) „*The Role of Female Spiritualists in Africa*“. Persistence with Change. In: Journal of Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme. Vol.17, No. 1, S, 103-106
- ASHKANANI, Z. (1991) „*Zar in a changing World: Kuwait*“. In Women's medicine The Zar-Bori cult in Africa and beyond. Lewis, I. M. (Ed.); El Safi, A.; Hurreiz, S. H. In Edinburgh University Press for the International African Institute. S, 219 – 229
- BARNARD, A. (Hg.); Spencer, J (2002) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge New York
- BASHIRI, I. (1983) „*Muslims or Shamans: Blacks of the Persian Gulf*“. In: <http://www.angelfire.com/rnb/bashiri/gulf/gulf.html> [24. 09. 2011]
- BOURDIEU, P. (1982) *Die feinen Unterschiede*. 1. Aufl. Frankfurt:Suhrkamp
- BOURDIEU, P. (2009) *Entwurf einer Theorie der Praxis*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- BULOOKBASHI, A. (2002) „*Zār in Iran und Sudan*“ [Zār dar Iran wa Sudan] In: <http://journals.ut.ac.ir/page/download-Wbh1jlhe1wk.artdl> [Aug. 2012], S.33-43
- COLLINS, R. O. (2006) „*The African Slave Trade to Asia and the Indian Ocean Islands*“. In African and Asian Studies, Vol. 5, nos. 3-4, S. 326-346
- DOUMATO, E. A. (2000) *Getting God's ear: Woman, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*. Columbia Univ. Press. New York
- DU GAY PAUL (1996) „*Organizing Identity: Entrepreneurial Governance and Public Management*“. In: Questions of Cultural Identity. Hall, S (Ed.) London: Sage
- DYKSTRA, M. (1918) „*Zeeraan*“. In Neglected Arabia, Vol. 1918, Heft 107, S. 17-23
- ERIKSEN, T. H. (2001) *Small Places, Large Issues*. 2. Aufl. England: Pluto Press
- FAKHOURI, H. (1968) „*The Zar Cult in an Egyptian Village*“, Anthropological Quarterly, Vol. 41, No. 2 (Apr., 68), S.49-56

- FARTACEK, G. (2010) Unheil durch Dämonen? Geschichte und Diskurse über das Wirken der Ginn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien. Böhlau
- FLICK, U. (2011) Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung. 4 Aufl. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag
- FROBENIUS, L. (1913) Und Afrika Sprach. Berlin
- GAY Y BLASCO, P./ WARDLE, H. (2007) How to read ethnography. New York: Routledge
- GINGRICH, A (2001) „Ehre, Raum und Körper. Zur sozialen Konstruktion der Geschlechter im Nordjemen“. In: Davis-Sulikowski, U.; Diemberger, H.; Gingrich, A.; Helbling, J. (Hg.), Körper, Religion und Macht – Sozialanthropologie der Geschlechter. Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 221-294
- GINGRICH, A (2005) „From the Nationalist Birth of Volkskunde to the Establishment of Academic Diffusionism: Branching off from the International Mainstream“. In: One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. Barth, F./ Gingrich, A./ Parkin, R./ Silverman, S. Chicago and London: University of Chicago Press, S. 76-94
- GORDON, D.H. (1929) „The Zar and the Bhut: A Comparison“. In: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 29, Sep., 1929, S. 153-155
- GRANZOW, Tanja (2008) Zār-Rituale in Cairo: Zwischen Tradition und Medialisierungen. Diplomarbeit. Fakultät für Kulturwissenschaften, Eberhard Karls Universität Tübingen
- GRUNEBAUM, G. E. (Hg.) (1999) Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Verlag
- HALL, S. (1996) Questions of Cultural Identity. London: Sage
- HALL, S. (2003) Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage
- HARBAN, J. (2005) Zār. „*min At-Turāt Aš-ša‘bīya Al-Bahraynī*“ [Zār:vom volksreligiösen Erbe Bahrains] Bahrain: Ministry of Government Printing Press
- HENTCHEL, K. (1997) Geister, Magier und Muslime. Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam. Eugen Dietrichs Verlag
- JAYASURIYA, S. (2006) „Identifying African in Asia: What’s in a Name?“. In: African and Asian Studies, Vol. 5, nos. 3-4, S.271-315
- KEHOE, A./GILETTI, D.(1981) „Women's Preponderance in Possession Cults: The Calcium-Deficiency Hypothesis Extended“. In: American Anthropologist, New Series, Vol. 83, No. 3, (Sep. 1981), S. 549-561

- KELLER, W. (2000) „Voodoo im Bild: Impulse zwischen Ritualdesign und Wunderkunst“. In: Kremser, M. (Hg.) (2000) *Ay BōBō Voodoo Afro-karibische Religionen Teil II*. 2. Aufl. Wien: WUV, S.51-77
- KENYON, S. M. (1995) „Zar as Modernization in Contemporary Sudan“. In: *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 2, Possession and Social Change in Eastern Africa (Apr., 1995), S. 107-120
- KLEINMANN, A., & Hahn, R. (1983) „Belief as Pathogen, Belief as Medicine: “Voodoo Death” and the “Placebo Phenomenon” in Anthropological Perspective“. In: *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 14, No 4, (Aug., 1983), S. 3-19
- LEWIS, I. E. (Hg.)/ El Safi, A./ Hurreiz, S. H. (1991) *Women's medicine The Zar-Bori cult in Africa and beyond*. Edinburgh University Press
- MARSDEN, D.J. (1972) „Spirit Possession in the Persian Gulf“. In: *Journal of Durham Anthropological Society* 2, S. 23-42
- MESSING, S. (1958) „Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia“. In: *American Anthropologist*, Vol. 60, No. 6 (Dec., 58), S. 1120-1126
- MIRZAI, B. (2005) *The Slave Trade and the African Diaspora in Iran*, Abdul Sheriff, (ed.): *Monsoon and Migration: Unleashing dhow synergies* (Zanzibar: ZIFF, 2005), S. 30-34.
- MODARRESSI, T. (1968) „The Zar Cult in South Iran“. In: *Trance and Possession States*. Montreal: R.M. Bucke Memorial Society, S.149-155
- NAJMABADI, SH. (2008) „The Arab Presence on the Iranian Coast of the Persian Gulf“. In: *The Persian Gulf in History*. Potter, L.G.(Ed.) London:Tauris
- NAJMABADI, SH (2010) *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*. Berghahn Books.
- NATVIG, R. (1987) „Oromos, Slaves, and the Zar Spirits: A Contribution to the History of the Zar Cult“. In: *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 20, S. 669-689
- NATVIG, R. (1988) „Liminal Rites and Female Symbolism in the Egyptian Zar Possession Cult“. In *Numen*, Vol. 35 (Jul., 88), S. 57-68
- NICOLINI, B. (2006) „The Makran-Baluch-African Network in Zanzibar and East Africa during the XIXth Century“. In: *African and Asian Studies*, Vol. 5, nos. 3-4 S. 347-368
- OSKOEI, M. (2004) *Behind the Burka* [Film], Iran.
- PETERSON, M. (2005) *Maps and the internet*. 1. Aufl. London: Elsevier
- PINK, S (2007) *Doing visual ethnography. Images, media, and representation in research*. 2 Aufl. London: Sage

- SABAYE MOGHADAM, M. (2009) *Zār dar Iran wa kešwarhāy-e digar* [Zār Zeremonie in Iran und andere Länder]. s.l
- SĀ'DĪ, Ġ. (1966) *Ahl-e Hawā*. Teheran: Amīr Kabīr
- SALAMA, A. A. (1988) Zar: „*A Traditional Method of Healing in Africa and the Middle East*“. In: *Am J Psychiatry* 145:8, (Aug., 88)
- SELIGMANN, B. (1914) „*The Origin of the Egyptian Zar*“. In: *Folklore* Vol. 25, No. 3 (Sep., 30), S. 300-323
- TAGVAI, Nasser (1969) *Bād-e Ğinn* [Film] Iran.
- TURNER, V. (2005) *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Campus Verlag
- VAN GENNEP, A. (1999) *Übergangsriten (les rites de passage)*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- WALDRAM, J. (2000) The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues. In: *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, Vol. 14, No. 4, Theme Issue: Ritual Healing in Navajo Society, (Dec., 2000), S. 603-625
- WERNHART, K. R./ZIPS, W. (2008) *Ethnohistorie*. 3. Aufl. Wien: Promedia Verlag
- YOUNG, A. (1975) „Why Amhara Get Kureynya: Sickness and Possession in an Ethiopian zar cult“. In: *American Ethnologist*. Vol. 2, No. 3, S. 567-584

5.2 Verzeichnis der Internetquellen

- ANTHROPOLOGY.IR
<http://anthropology.ir/node/10532> [Stand 14.03.2012]
- ARSHAM-PERSIAN.EPAGE.IR
http://arsham-persian.epage.ir/fa/module.content_Page.22.html [Stand 02.05.2012]
- ART.HORMOZEGAN.IR
<http://www.arthormozgan.ir/PrintListItem.aspx?id=1659> [Stand 20. 10.2011]
- CHN.IR. (Chultural Heritage News in Iran)
 In: <http://www.chn.ir/News/?Secton=2&id=51642> [Stand 19.03.2012].
- DASHTIHA.BLOGFA.COM
<http://dashtiha.blogfa.com/author-dashtiha.aspx> [Stand 07.05.2012].
- Eia.gov The Worlds most important oil transit chokepoint [30.12.2011] In:
<http://www.eia.gov/countries/regions-topics.cfm?fips=WOTC&trk=p3> [Stand 05.04.2012].

FORUM.IMAMHOSSEIN.NET

<http://forum.imamhossein.net/index.php?topic=739.0> [Stand 02.05.2012]

GOODREADS.COM

http://www.goodreads.com/author/show/338894._Taghi_Modarressi [Stand 12 July 2012].

GHORTAN.PERSIANBLOG.IR

<http://ghortan.persianblog.ir/> [Stand 26.07.2012]

HORMOZEGANI.NET

<http://www.hormozgani.net/article-56--0-0.html> [Stand 23.04.2012]

HORMOZISLAND.BLOGSPOT.CO.AT

<http://www.arthormozgan.ir/PrintListItem.aspx?id=1659> [Stand 20. 10.2011]

IRANAYIN.COM

<http://www.iranayin.com/?persian=content&categoryID=319> [Stand: 23.02.2012] Änderung im Zugang (nur mit Kennwort) [Stand: 03.08.2012].

IRANCHTO.IR

<http://www.iranchto.ir/webforms/fa/Heritage/HeritageInfo.aspx?ID=1549>
[13.11.2011]

IRANICAONLINE.ORG Encyclopaedia Iranica

<http://www.iranicaonline.org/articles/zar> [Stand 05.06.2012]

ISHAYA.BLOGFA.COM

<http://www.ishaya.blogfa.com/post-6.aspx> [Stand 01.02.2012]

JADIDONLINE.COM

http://www.jadidonline.com/story/22052009/frnk/zaar_ritual [Stand 05.07.2012]

KATEKINGMUSIC.COM

<http://www.katekingmusic.com/noemusic.asp?music=nave> [Stand 12.10.2011]

KHALIJEFARS.IRIB.IR Töpferei von Frauen im Süden von Iran. verfügbar

in: <http://khalijefars.irib.ir/component/content/article/305-1390-01-18-20-56-50/3700-1390-06-29-06-02-51> [Stand 03.08.2012]

KHASHME.PARSIBLOG.COM

<http://wck.me/vJ> [Stand 08.07.2012].

LOGHATNAMEH.ORG

<http://www.loghatnaameh.org/dekhodaworddetail1e7befdf30754bef873cafdcaa5f0631-fa.html> [03.09.2011]

MARIASABAYE.BLOGSPOT.CO.AT

<http://mariasabaye.blogspot.co.at/> [Stand 05.07. 2012]

NASIMEJONUB.COM

<http://www.nasimjonoub.com/articles/article.asp?ID=945> [Stand 27.10.2011]

NEUROANTHROPOLOGY. BLOG.PLOS.ORG

<http://blogs.plos.org/neuroanthropology/> [Stand 28.10. 2011]

PARAPSYCHOLOGIE.AC.AT

http://parapsychologie.ac.at/programm/ws200910/prochazk/der_zar.htm [Stand 07.07. 2012].

QESHM.IR

<http://www.qeshm.ir/> [Stand 02.05.2012]

SAFARPEDIA.IR

<http://safarpedia.ir/75022> [Stand 03.05.2012]

TARAZO.BLOGFA.COM

<http://tarazo.blogfa.com/post-25.aspx> [Stand 17.11.2011]

VARZANEHMIRAS.IR

<http://varzanehmiras.ir/persian/news/zare%20dar%20ghoortan.htm> [Stand 26.07.2012]

YOU TUBE [Hochgeladen 2009] Zār Zeremonie in Bahrainischen TV Sender. Verfügbar in: <http://www.youtube.com/watch?v=52wvM1nHFr8&feature=related> [23.04.2012]

YOU TUBE [Hochgeladen 2011] satirische TV-Serie über eine Heilerin auf MBC 1 <http://www.youtube.com/watch?v=ITkapmuyfNY&feature=fvwrel> [Stand 12.08.2012].

YOU TUBE [Hochgeladen 2011] Souraya Helmy in „Do'oulu ettabla“ 1955 <http://www.youtube.com/watch?v=x0cRnnZWR0Q&feature=related> [Stand 28.03.2012].

YOU TUBE [Hochgeladen 2012] Hormozegan music [Tanz]

http://www.youtube.com/watch?v=gIuyGi_v-us [Stand 07.08.2012]

YOU TUBE [Hochgeladen 2009] Barad Band – Sheykh Shangar

<http://www.youtube.com/watch?v=UmT6j4IGk3M> [Stand 12.04.2012]

YOU TUBE [Hochgeladen 2007] Eigenproduktion aus Qheshm über die Zār Zeremonie

<http://www.youtube.com/watch?v=sfckEt4yShg> [Stand 7.3. 2012]

YOU TUBE [Hochgeladen 2012] „Hormozegan Music“

http://www.youtube.com/watch?v=gIuyGi_v-us [Stand 07.08.2012]

YOU TUBE [Hochgeladen am 11.08.2011] Privat Video einer Zār Zeremonie in O-

man in: <http://www.youtube.com/watch?v=HyLeXDo62u4> [Stand 07.06.2012]

5.3 Verzeichnis der Karten

Karten 1-5

erstellt von Leyla Mehrnama

Karte 6

<http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/overview/sunnishia/sunnishia.html>

Karte 7

<http://www.steinbergrecherche.com/geburtswehen.htm>

5.4 Verzeichnis der Abbildungen

5.4.1 Abbildungen im Text

Abb. 1-3

Snapshots des Films *Bād-e Ğinn* von Nasser TAGVAI (1969), Iran

Abb. 4-12

Snapshots des Films *Pase borqe* von Mehrdad Oskouei, (2004), Iran

Abb. 13

http://hkw.de/media/bilder/2011_1/wassermusik2011/saeid_shanbehzadeh.jpg

Abb. 14

<http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=450926>

Abb. 15

Snapshot des Films *Do'oulu ettabla* (1955)

<http://www.youtube.com/watch?v=x0cRnnZWR0Q&feature=related>

5.4.2 Abbildungsteil

Abb. A 1 bis A 10: aus S. Moghadams Beitrag. Verfügbar

in: http://www.jadidonline.com/story/22052009/frnk/zaar_ritual

Abb. A 11 und A 12 von Ahmad Bazmandegan Qeshmi. aus S. Moghadams Beitrag.

Verfügbar in: http://www.jadidonline.com/story/22052009/frnk/zaar_ritual

Abb. A 13 bis A 15: Zār in Qurtān (Isfahan), Trauerfeierlichkeit

<http://varzanehmiras.ir/persian/news/zare%20dar%20ghoortan.htm>

Abb. A 16: Europäische Darstellung, Zeichnung eines Nubiens mit Tambireh

<http://www.bridgemanartondemand.com/image/832123/william-strutt-nubian-playing-tambourine-8th-july-1878>

Abb. A17: Europäische Darstellung: „The Song of the Nubian Slave“

<http://www.allpaintings.org/v/Orientalism/Frederick+Goodall/Frederick+Goodall+-+The+Song+of+the+Nubian+Slave.JPG.html>

Abb. A 18, 20, 21: Instrumente

<http://khalijefars.ir/1390-01-18-13-28-53/299-1390-01-18-13-21-38/3050-1390-02-21-04-26-22>

Abb. A 19: Heiliges Instrument, historisches Bild eines Tambire/Tanbureh

<http://ghiasabadi.com/pep/tanbureh.html>

Abb. A 22 bis 29: Snapshots eines Zār-Rituals (aus Qešm)

<https://www.youtube.com/watch?v=sfckEt4yShg>

Abb. A 30 bis A 43: Fotostrecke einer Zār-Zeremonie von Mehrdad Oskouei in Artikel von Ruzbeh Farazmand. Verfügbar in:

<http://anthropology.ir/node/9346>

Abb. A 44, A 45: Zār außerhalb des arabisch-persischen Golfraums (Snapshots)

<https://www.youtube.com/watch?v=pMW73DfVWkw>

Abb. A 46: Darstellung (Tanz) „Ritmo zaar Arabe“ (Snapshot)

<http://www.youtube.com/watch?v=I47y4zRbbmE>

Abb. A 47: Theaterstück Sujet Zār: „king lear (Zar)“ (Snapshot)

<https://www.youtube.com/watch?v=PAPX01BLh1M>

Abb. A 48: „Ghambar Rastgoo“ [der ehrliche Qambar] Lied und Gesang aus Bandar-e ‘Abbas (Snapshot), <https://www.youtube.com/watch?v=1SCw9O8X7bY>

Abb. A 49: Ḥalḥāl (Fußkette)

<http://ethnicjewels.ning.com/photo/mzab-khalkhal>

Abb. A 50: Schutzamulett

http://parapsychologie.ac.at/programm/ws200910/prochazk/der_zar.htm

Abb. A 51, A 52: Gegenstände zum Schutz gegen Ğinn

Eigene Bilder Leyla Mehrnama

Abb. A 53: Zār and Nūban-Musik

<http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=450926>

Abb. A 54: CD-Cover des Künstlers Shanbehzadeh

http://www.israbox.com/uploads/posts/201204/1333855933_6c62ec14138076b53c2fae1267e6277d1.jpg

A 55: Zār-Praktiken im Kontext von Musik und Performance

http://cairoliveeventsguide.blogspot.co.at/2012_05_01_archive.html

5.5 Bemerkungen zur Transkription

Die Transkription des arabisch-persischen Alphabets

Für die Transkription¹⁷⁸ der arabisch-persischen Eigennamen und Bezeichnungen hielt ich mich an die Umschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (siehe Tabelle unten). Die Anwendung erfolgte dabei jedoch ohne philologisch-wissenschaftlichen Anspruch und dient vielmehr als Lesehilfe. Allgemein wurde die persische Umschrift verwendet, im Fall von arabischen Eigennamen die arabische. Für Namen von Forschern wurde die allgemein gebräuchliche Umschrift verwendet.

	Arabische Umschrift	Persische Umschrift		Arabische Umschrift	Persische Umschrift
ا	ā	ā	ع	ʿ	ʿ
ب	b	b	غ	ġ	ġ
پ	-	p	ف	f	f
ت	t	t	ق	q	q
ث	ṭ	ṣ	ك	k	k
ج	ġ	ġ	گ	-	g
چ	-	č	ل	l	l
ح	ḥ	ḥ	م	m	m
خ	ḫ	ḫ	ن	n	n
د	d	d	ه	h	h
ذ	ḏ	z	و	w	v
ر	r	r	ی	y	y
ز	z	z	Aussprache: ā , ī , ū lange Vokale š wie <u>S</u> chule č wie [engl.] <u>ch</u> eck ž wie beige		
ژ	-	ž			
س	s	s			
ش	š	š			
ص	ṣ	ṣ			
ض	ḏ	z			
ط	ṭ	ṭ			
ظ	z	z			

¹⁷⁸Transkriptionsliste der DMG in: <http://www.ori.uni-heidelberg.de/fachschafft/images/studienhilfen/transkription.pdf> [Stand 12.10.2011]

5.6 Lebenslauf der Verfasserin

NAME Leyla Mehrnama
GEBURTSDATUM 25. Oktober 1980

AUSBILDUNG

2000/03 – 2012/09	Kultur- und Sozialanthropologie Studium	Universität Wien
1999/10 – 2000/01	Theater- Film und Medienwissenschaft Studium	Universität Wien
1999/09 – 2005/06	Publizistik- und Kommunikationswissenschaften Studium	Universität Wien
1998/09 – 1999/06	Vorstudienlehrgang der Universität Wien	Universität Wien
1994/11 – 1998/06	Gymnasium - Geistes- und Humanwissenschaften	Teheran/Iran

FACHSPEZIFISCHE TÄTIGKEITEN

2010/01 - 2010/02	Auslandsexkursion Laos	Thakek, Laos
2009/11 - 2010/01	Forschungsarbeit „Seiner“ - Archivrecherche, Ausstellung KSA	KSA Institut Universitätsstraße 7 1010 Wien
2009/03 - 2009/04	Ethnographischer Dokumentarfilm "Arbeiten oder nicht Arbeiten?" Soho Ottakring/Ethnocineca	Soho Ottakring Kosmos Kino Siebensterngasse
2008	Forschungsarbeit FP online Recherche-Temptation Reloaded Absage	KSA Institut Universitätsstraße 7 1010 Wien
2007/02 - 2007/05	Sozialarbeit mit Jugendlichen/Menschen mit Behinderung	Jugend am Werk Kuefsteingasse 38 1140 Wien
2007/01 - 2007/02	Forschungsreise – Iran Aufenthalt bei den Qhashqai-Nomaden im Iran	Shiraz, Iran
2001	Aufzeichnung - Filmbearbeitung Gunkl - Dokumentation für Radio Orange Aufzeichnung und editieren	Wiener Lesetheater Yppenplatz
2001/05 - 2001/06	Herstellung eines psychologischen Verzeichnis Mitarbeit	Dr.Gabrielle Wimmer

SPRACHEN

Deutsch, Farsi (Persisch), Englisch und Arabisch

5.7 Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit behandelt das Thema des Zār-Kultes, eine Besessenheitsvorstellung, im arabisch-persischen Golfraum mit einer Schwerpunktsetzung im Gebiet der südpersischen Küstenregion.

Dabei wurden schriftliche Quellen, die aus unterschiedlichen Kontexten – missionarisch, ethnografisch, wissenschaftlich – entstanden sind sowie audiovisuelle Materialien und aktuelle Internetinhalte, auf deren Hintergründe, Motivationen und Ziele der jeweiligen Verfasser untersucht und interpretiert. Besondere Aufmerksamkeit wurde dabei der Monografie von Ġolām-Ĥoseīn Sā‘dī „Ahl-e Hawā“ von 1966 gewidmet, die als einzige umfangreiche Arbeit zur persischen Küstenregion bezeichnet werden kann. Die darin behandelten Themen wurden eingehend untersucht, in der Arbeit auszugsweise übersetzt und mit den Aussagen anderer Quellen verglichen. Allen Quellen gemeinsam ist die spezielle Konnotation bei der Konstruktion des Anderen (Fremden), welche sich aus dem persönlichen Zugang des jeweiligen Verfassers ergibt.

Im Vergleich der Quellen stimmen diese fast einstimmig in der Einschätzung des Phänomens als stressreduzierende Praktik zur Verminderung bestimmter Symptome (mental und physisch) und die Herkunft und Verbreitung des Kultes in Zusammenhang mit dem Handel von Sklaven überein. In Bereichen wie allgemeingesellschaftliche Relevanz und der jeweiligen Ausformung des Kultes in den verschiedenen Regionen differieren die Aussagen teilweise stark voneinander, wobei die regional spezifischen Einflussgrößen ebenfalls berücksichtigt werden müssen.

Ausgehend von der Auswertung und Abgleichung der Quellenaussagen kann Zār resümierend als eine Möglichkeit der Handelnden bezeichnet werden, mit Druck in unterschiedlichen Bereichen (familiär, sozioökonomisch, religiös) ein Auskommen zu finden, entsprechend wie auch Zār-Geister bei dieser Konzeption nicht vertrieben, sondern lediglich besänftigt werden können. Grundlegend ist in allen Fällen das Ziel „unsichere“ Bereiche des Lebens zu überwinden.

Die synkretische Eigenschaft des Geisterglaubens führte zu einer weiten Verbreitung innerhalb der arabisch-persischen Golfregion und zu dem Entstehen einer großen Bandbreite unterschiedlicher Ausformungen mit der Adaption an bereits bestehende Vorstellungen und dem Reagieren auf sozioökonomische Veränderungen.

Die unterschiedlichen Diskurse und – nicht zuletzt – das vielfältige Material im Internet zeigen eine aktuelle Relevanz des Themas.

6 Abbildungsteil

Fotostrecke von S. Moghadam, Bandar-e ‘Abbas, ca. 2008, Abb. A 1 bis A 12,



Abb. A 1; Māmā Şafîyeh



Abb. A 2; Mehrere Heyzarān (Bambusstöcke),
verschiedenes Räucherwerk und Räuchergerät



Abb. A 3; Māmā Şafîyeh



Abb. A 4; Māmā Şafîyeh



Abb. A 5; Zeremonienkleid der Māmā



Abb. A 6; Kunstvolle Paillettenstickerei auf
dem Zeremonienkleid



Abb. A 7; Buḥūr (Weihrauch)



Abb. A 8; Garekuh



Abb. A 9; Parwand, Seilschlinge zum Palmenklettern



Abb. A 10; Parwand



Abb. A 11; Öffentliche Zeremonie



Abb. A 12; afrikanische Trommel - Pepe - findet in der Zeremonie Verwendung und wird beidseitig bespielt



ob. li.: Abb. A 13; 'azādārī - shiitische Trauerfeierlichkeit mit Banner

ob. re.: Abb. A 14; Prozession

li.: Abb. A 15; Betende Trauergäste nach der Opferung, am rechten Bildrand sind die Blutspuren des Opfertieres sichtbar

u. li.: Abb. A 16; Nubian playing Tamburin von William Strutt, 1878

u. re.: Abb. A 17; The Song of the Nubian Slave, Goodall Frederick, um 1850





Abb. A 18; Şornāy



Abb. A 19; Tambīreh



Abb. A 20; Pepe - afrikanische Trommel

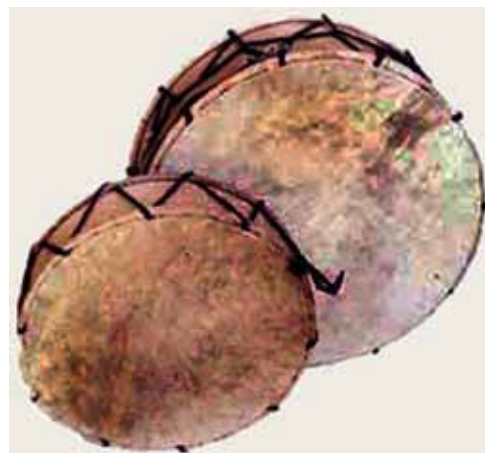


Abb. A 21; Dohol

Snapshots vom Film Qheshm, einheimische Produktion; Abb. A 22-29



Abb. A 22; Räucherschale mit Räucherwerk



Abb. A 23; Patient (li.) und Bābā



Abb. A 24; Opfertgaben und Gaštehsüz
(Räucherschalen)



Abb. A 25; Gäste erhalten Buḥūr (Weihrauch)



Abb. A 26; Māmā Zār



Abb. A 27; Bābā Zār mit Ḥeyzarān



Abb. A 28; Māmā (Vordergrund) und Patient



Abb. A 29; Bābā Zār mit Ḥeyzarān

Fotostrecke von Mehrdad Oskouei, Szenen und Phasen einer Zār-Zeremonie A 30- A 43



Abb. A 30



Abb. A 31



Abb. A 32



Abb. A 33



Abb. A 34



Abb. A 35



Abb. A 36



Abb. A 37



Abb. A 38



Abb. A 39



ob.: Abb. A 40

re.: Abb. A 41



Abb. A 42



Abb. A 43

Zār und Performance, Abb. A 44-48



ob.: Abb. A 44
re.: Abb. A 45

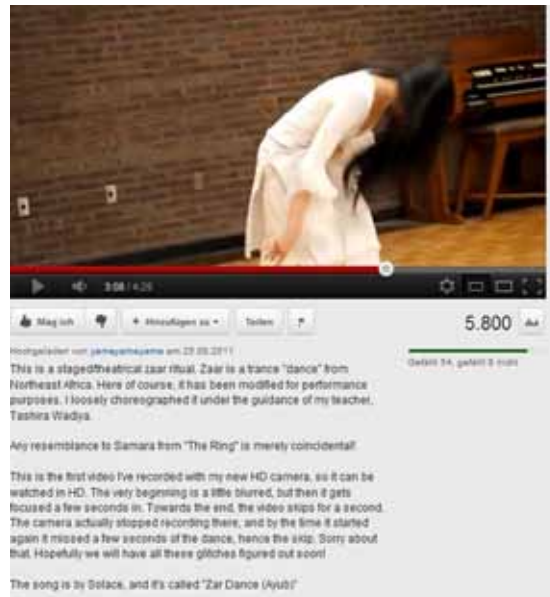


Abb. A 46



Abb. A 47



Abb. A 48; Privatvideo von Einheimischen im Süden von Persien



Abb. A 49; Halhāl (Fußkette)



Abb. A 50; Schutzamulett



Abb. A 51; Schutz vor bösem Blick und Geistern



Abb. A 52; Ginn-Schuhe zur Abwehr von Ginn



Abb. A 53; Zār- und Nübān-Musik

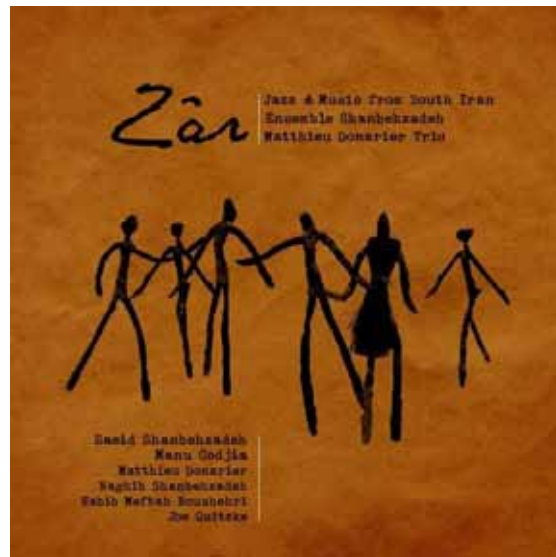


Abb. A 54; CD-Cover des Künstlers Shanbehzadeh

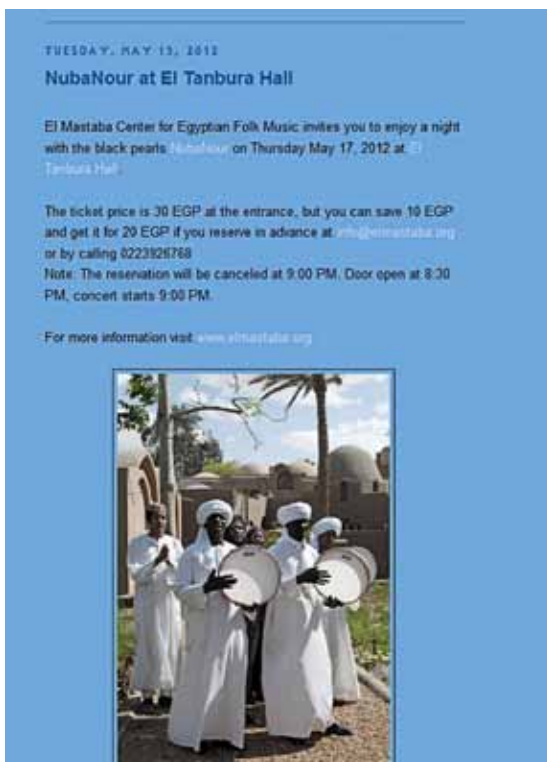


Abb. A 55; Zār im Kontext von Musik, Performance und Theater

