

Lokalkultur in der Globalgesellschaft: Eine transformationstheoretische Perspektive auf das indianische Mittelamerika

Andreas Wimmer

Seit einiger Zeit verkünden verdiente Spezialisten für Entwicklungsfragen das Ende der großen Theorien (z. B. Menzel 1992). Meist wird der sozialwissenschaftliche Erklärungsanspruch gleich mit zu Grabe getragen und das Heil in der Mikrogeschichte¹ oder postmodern in der Metareflexion über die Konstruktivität des wissenschaftlichen Diskurses gesucht. Aus dem Scheitern universaler Entwicklungstheorien lassen sich aber auch andere Konsequenzen ziehen: Auf der einen Seite wird versucht, die Erklärungsfaktoren zusammenzuführen, welche die Modernisierungstheorie und die Dependenzschule verwendeten, um so die empirischen Defizite beider Ansätze überwinden zu können (Bornschier und Trezzini, in diesem Band). Auf der anderen Seite ließen sich vielleicht durch den Einbezug neuer, bisher kaum systematisch berücksichtigter Einflußfaktoren empirisch verlässlichere Theorien formulieren – Hans-Peter Müller (1991 und in diesem Band) präsentiert mit dem »kulturellen Erbe« eine solche Variable.

Der vorliegende Beitrag erörtert eine weitere Möglichkeit. Im Anschluß an Julian Stewards (1955) Modell der »multilinearen Evolution« wird der Erklärungsanspruch auf das Niveau einer Theorie mittlerer Reichweite zurückgenommen. Anstelle universaler Gesetze sollen raum-zeitlich beschränkte Regelmäßigkeiten im historischen Geschehen entdeckt werden, indem man gerade jene Vielgestaltigkeit sozialer Wandlungsprozesse ins analytische Blickfeld rückt, an welcher die Globaltheorien scheitern mußten. An die Stelle der Herausdestillierung abstrakter Beziehungen zwischen Variablen, wie sie in der empirischen Sozialforschung zum sozialen Wandel gängig ist, tritt in der Tradition von Stewards Kulturökologie der kontrollierte Vergleich unterschiedlicher Transformationen gesellschaftlicher Praxis. Im Sinne einer Konfigurationsanalyse werden diese Transformationen als Resultat sich verändernder Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen interpretiert. Die unterschiedlichen Sequenzen in der Abfolge von Beziehungsmustern bestimmen

¹ So eine Reihe von Autoren, die sich mit Thompson in den achtziger Jahren vom »Elend der Theorie« des französischen Strukturmarxismus abwandten und an den englischen marxistischen Historiographen – neben Thompson auch Hill, Hobsbawm und Hilton – zu orientieren begannen (vgl. die Kritik von Roseberry 1988:172f.).

dann mit über die Richtung, welche der historische Prozeß in verschiedenen Kontexten nehmen kann (vgl. die »Sequenzanalyse« in Evers und Schiel 1988, Kap. 2).

Dieser Ansatz läßt sich auch für die Analyse der Beziehung zwischen Globalgesellschaft und kulturellem Erbe fruchtbar machen. Ich möchte zuerst einige theoretische Vorbemerkungen anbringen, um die Begriffe zu explizieren, welche eine transformationstheoretische Perspektive auf die Thematik begründen. Dann möchte ich anhand des Beispiels der indianischen Gemeinden in Mittelamerika zeigen, wie sich ein Modell mittlerer Reichweite im konkreten ausnimmt.

1 Weltkultur und lokale Kreolisierung

Aus transformationstheoretischer Perspektive spielen die kulturell geprägten Wahrnehmungsschemata und Präferenzhierarchien der Akteure im Entwicklungsprozeß eine große Rolle. Denn sie beeinflussen die Wahl der Strategien und damit, in welche Richtung der prinzipiell offene geschichtliche Prozeß gelenkt wird (dazu Taylor 1989). Die Schemata der Wahrnehmung und die Präferenzhierarchien lassen sich als schicht- und kulturspezifische Habitus definieren, als sedimentierte und routinisierte Anpassungen an unterschiedliche soziokulturelle Milieus. Weil sich diese Schemata nicht wie rationale Operatoren jeder Situation anpassen, sondern langfristige Dispositionen darstellen, bestimmen sie auch in neuen, offenen Handlungssituationen, wie sie im Zuge von Entwicklungsprozessen auftauchen, die Bandbreite möglicher Reaktionen (vgl. der »Hysterisis«-Effekt bei Bourdieu 1987:116f.), und weil die neuen Deutungsmuster und Handlungsstrategien aus Gründen der Kognitions- und Handlungsökonomie an die bestehenden anschließen müssen, wird der Kontingenzspielraum in Umbruchs- und Krisensituationen weiter reduziert (vgl. Imhof 1994). Menschen können zwar neue Kategorien und Ziele definieren, neue Handlungspläne entwerfen; diese sind jedoch von der Geschichte und der Kultur insofern geprägt, als sie sich in sinnvoller Art und Weise von den alten ableiten lassen müssen, um routinisiert zu werden, um sich zu verbreiten und »evolutionär« durchzusetzen. Sie müssen auf diese Bezug nehmen, und sei es in Form einer Umdrehung normativer Wertungen oder in anderen Formen kategorialer Verschiebung (vgl. Turner 1967:27–30; Harrison 1995).

Auf diese Weise entwickelt sich Kontinuität im Diskontinuierlichen, ein kultureller Stil, der die Entwicklung einer Gesellschaft durch alle Wechselfälle hindurch prägt; ähnlich ist im Umfeld der französischen Geschichtswissenschaft von der *longue durée* von Mentalitäten die Rede, welche einer historischen Entwicklung trotz den schnell ausschlagenden Pendelbewegungen von Ökonomie und Politik Kontinuität verleiht. Dies heißt nun nicht, einem kul-

turellen Determinismus zu verfallen² und beispielsweise zu meinen, daß die kulturelle Eigenlogik des Islams eine durchgängige Modernisierung nahöstlicher Gesellschaften verunmögliche (vgl. Tibi 1985). Denn welche Handlungsprojekte von den Akteuren verfolgt werden, hängt nicht alleine von kulturellen Mustern ab, sondern auch von den politökonomischen Strukturen, welche über die Handlungsressourcen der Einzelnen bestimmen. In diesem Zusammenhang ist das bekannte Webersche Diktum in Erinnerung zu rufen, wonach die Kultur (»die Ideen«) »als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegt« (Weber 1922:252).

Wie genau kulturelle Präfigurationen und politökonomische Interessenkonstellationen zusammenspielen, bleibt in der dialektischen Formulierung Webers ebenso wie in seinen Arbeiten zum Protestantismus offen. Über die Begriffe des Aushandelns und des Kompromisses läßt sich eine genauere Bestimmung der Beziehung zwischen Kultur und Interessenlage vornehmen (vgl. ausführlich Wimmer 1995a). Die habituellen Schemata bringen entsprechend unterschiedlichen sozialen Lagen verschiedene Klassifikationen und Weltdeutungen hervor. Die Akteure handeln im gemeinsamen Kommunikationsfeld jene Elemente aus, in denen alle ihre langfristigen Ziele wiedererkennen können. Es hängt also von der Möglichkeit einer Interessenkonkordanz ab, ob sich Grundregeln des symbolischen Prozesses entwickeln. Auf solche Fixpunkte der Weltauslegung können sich alle Beteiligten in für sie sinnhafter Art und Weise beziehen, weil sich einige mit ihrer sozialen Lage vereinbare Interessen in dieser Sprache formulieren lassen. Dies nenne ich einen »kulturellen Kompromiß«. Wir haben es nun nicht länger mit habitualisierter Kultur zu tun, sondern mit Normen, sozialen Klassifikationen und Weltdeutungsmustern, also mit dem, was Durkheim kollektive Repräsentationen nannte. Ein derartiger Kompromiß gründet auf der Zustimmung aller durch eine gemeinsame Öffentlichkeit aufeinander bezogenen Akteure, da moralische Kategorien und soziale Klassifikationen für gültig befunden und für wahr genommen werden müssen. Diese Auffassung drängt sich jedenfalls dann auf, wenn man auf ein Theorem des falschen Bewußtseins verzichten will.

Ein kultureller Konsens stellt also einen Kompromiß in einer spezifischen Interessenkonstellation dar und spiegelt deshalb ein gewisses Kräfteverhältnis zwischen den beteiligten Gruppen wider. Wenn sich dieses Kräfteverhältnis verändert, entwickeln die Individuen gemäß der veränderten Ressourcenlage neue Strategien und Wahrnehmungen. Das heißt, die habituellen Dispositionen der Individuen produzieren neue Variationen über die bisher gültigen kulturellen Themen, welche jedoch wie erörtert an diese »anschließen«. Die veränderten Kräfteverhältnisse führen zur Umgestaltung des kulturellen Kompromisses, weil sich die Durchsetzungschancen im Kampf um die richtige Interpretation des kulturellen Erbes zu Gunsten der einen oder anderen Gruppe verschoben

² Siehe die Kritiken von Lloyd (1990) und Elwert (1983).

haben. So lösen sich bestehende kulturelle Kompromisse auf, weil sie gemäß der verschobenen Interessenlage und aus entsprechend veränderter Wahrnehmungsperspektive für die eine oder andere Gruppe keinen Sinn mehr ergeben, und es bilden sich Subkulturen oder gar eigentliche Gegenkulturen aus. Es können aber auch neue kulturelle Kompromisse entstehen gemäß den sich nun ergebenden Interessenkonkordanzen und Möglichkeiten der Konsensbildung.

Was bedeutet Globalisierung aus dieser Perspektive? Von den Zentren des Weltsystems geht seit der frühen Neuzeit ein ständiger Druck aus, deren institutionelle und kulturelle Muster zu übernehmen (vgl. Wolf 1986). Heutzutage geschieht dies mittels Konditionalität bei der Vergabe von Krediten, über den Zwang, Investoren »Standortvorteile« auf dem »Weltmarkt für Protektion« (Bornschiefer) anzubieten, über die Teilnahmebedingungen an Projekten der Entwicklungszusammenarbeit etc. Dieser Druck wird über die Staatsapparate der verschiedenen Länder, über private Institutionen wie Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen (vgl. Pfaff-Czarnecka, im Druck) sowie schließlich über die Macht der Märkte vermittelt. Die Sinnangebote und Handlungsmuster, welche so an die Akteure herangetragen werden, können jedoch nur dann aufgenommen und zum Bestandteil ihrer habituellen Dispositionen werden, wenn dies aus der Perspektive ihrer wahrgenommenen Interessen Sinn macht (vgl. zur Empirie Wimmer 1995b, Kap. 10). Ansonsten bilden sich gegen den Hegemonialdruck gerichtete Subkulturen und Gegenwelten heraus.³

Wenn die Akteure die globalgesellschaftlichen Deutungsmuster und Handlungsmatrizen jedoch übernehmen, passen sie diese ins Muster der bereits bestehenden Schemata ein, indem sie sie als Variationen über die Grundstrukturen interpretieren. Das Globale erscheint mit anderen Worten immer nur in der Form lokaler Varianten. Man kann den Prozeß der Globalisierung auch als eine Form der Kreolisierung beschreiben (Hannerz 1993; Bickerton 1975), als lokale Umformungen und Neuinterpretationen hegemonialer Kulturgüter, welche gemäß unterschiedlichen Interessenpositionen und im Anschluß an verschiedenartige Kulturformen erfolgt. Dabei hängt es auch von der Interessenlage der Beteiligten ab, welche Elemente der Globalkultur überhaupt wahrgenommen und wie sie uminterpretiert werden.

Die Kreolisierung globaler Kultur läßt sich sowohl auf der Ebene nationaler Gesellschaften im Weltsystem wie auch innerhalb derselben beobachten. Es handelt sich um einen Prozeß in zwei Phasen, durch den das Globale und das Lokale zueinander in Beziehung gesetzt werden. Die Beiträge von Zitelmann und Braig (beide in diesem Band) zeigen in eindrucklicher Weise, wie der Dis-

³ Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Zentren von Modernisierungskrisen erfaßt werden, entsprechend weniger attraktiv sind und kaum mehr *trickle down*-Effekte anzubieten haben. Deshalb ergibt sich über den Zeitverlauf hinweg jenes zyklische Muster von kreolisierender Übernahme und fundamentalistischer Abgrenzung und Revitalisierung, das Friedman (1995) herausgearbeitet hat. Ich werde diesen Aspekt hier nicht systematisch berücksichtigen können.

kurs vom antibürokratischen und schlanken Staat, der von liberaler Seite formuliert wurde und heute weltweit hegemonial geworden ist, gemäß den bereits bestehenden politischen Kulturen transformiert und gleichsam von diesen einverleibt wurde: Aus mexikanischer Sicht bedeutet schlanker Staat, daß ein starker *caudillo* in populistischer Manier mit dem Volk direkt kommuniziert und auf diese Weise die korrupte und zur Problembewältigung unfähige Bürokratie umgeht. In Somalia tritt der liberale Staatsdiskurs als Beschwörung der Tugenden autonomer, solidarischer Clans in Erscheinung, welche das Prinzip der Subsidiarität und eigenverantwortlichen Regelung der bürgerlichen Angelegenheiten verkörpern.

Die so restrukturierten und uminterpretierten Hegemonialformen werden von den nationalen Eliten – bürokratischen Staatsklassen, Unternehmern und in NGOs tätigen Mittelschichten – verbreitet. Sie figurieren gewissermaßen als Transmissionsriemen zwischen der Öffentlichkeit der Weltgesellschaft und jener der lokalen Gruppen. Und erneut werden diese Formen gemäß Interessenpositionen und bereits habitualisierten Mustern des Wahrnehmens und Handelns evaluiert. Können sie an diese anschließen und machen sie aus der Interessenlage der Akteure Sinn, so werden sie modifiziert und adoptiert.

Im folgenden möchte ich am Beispiel des indianischen Mittelamerikas vorführen, wie ein Modell mittlerer Reichweite für die nationale Ebene aussehen könnte. Ich versuche zu zeigen, wie die indianischen Dorfgemeinschaften im Zuge der Entwicklungen seit dem Zweiten Weltkrieg die nationalen institutionellen und kulturellen Gegebenheiten – welche ihrerseits Adaptionen an globale Muster darstellen – kreolisiert haben. Allerdings geht es mir nicht darum, einen weiteren Sieg des listigen Lokalen David gegen den Globalgrobian Goliath zu dokumentieren,⁴ wie dies in den meisten ethnologischen Studien über »Globalisierung und Lokalisierung« versucht wird. Vielmehr geht es um eine präzise Antwort auf die Frage, unter welchen Bedingungen welche Formen der Kreolisierung – mit unterschiedlichen Mischungsverhältnissen zwischen Assimilation und Reinterpretation – zu beobachten sind. Die These wird lauten, daß je nach der Art und Weise, wie sich die Kräfteverhältnisse innerhalb der indianischen Gemeinden verschoben und welche Interessengruppen sich in den Konflikten durchsetzen konnten, unterschiedliche Aspekte des national gültigen kulturellen Kompromisses übernommen und ins bestehende kulturelle Muster eingefügt wurden. Es gilt mit anderen Worten nachzuweisen, daß verschiedene Wege der Globalisierung zu beobachten sind und daß deren spezifische Form von der Struktur der lokalen politökonomischen Verhältnisse abhängt.

Zuerst haben wir uns jedoch eine Vorstellung vom Funktionieren der dörflichen Sozialstruktur und Kultur vor dem Zweiten Weltkrieg zu machen. Nachdem diese Ausgangslage charakterisiert worden ist (Kap. 2), werden in den

⁴ Das Bild stammt von Hannerz (1995).

folgenden Abschnitten (Kap. 3 bis 6) drei unterschiedliche Arten und Weisen der Kreolisierung national-globaler Kultur beschrieben. Die Analyse basiert auf einer bereits abgeschlossenen Studie zum sozialen Wandel im indianischen Mittelamerika (Wimmer 1995c). Untersucht wurden die Veränderungen in über zwanzig indianischen Dorfgemeinschaften, die meist von mehreren Autoren zu verschiedenen, Jahrzehnte auseinander liegenden Zeitpunkten beschrieben worden sind.

2 Ausgangslage: Die geschlossene indianische Gemeinde

Die ersten Monographien entstanden in den dreißiger Jahren. Der damals bevorzugt untersuchte Typus von Dorfgemeinschaften ist inzwischen zum Inbegriff traditioneller indianischer Lebensweise geworden. Er zeichnet sich durch ein charakteristisches politisches System aus, nämlich eine Ämterhierarchie, bestehend aus abwechslungsweise religiösen und politischen Funktionen. Im Laufe einer politischen Karriere sind alle Stufen zu durchlaufen und insbesondere die mit den religiösen Ämtern verbundenen Kosten für die Heiligenfeste zu übernehmen. Wegen der zeitlichen und finanziellen Belastung, welche die Amtsinhaber zu tragen haben, werden die Posten »Lasten« (*cargos*) genannt, die Ämterhierarchie Cargo-System. Wer alle Stufen der Leiter erklimmen hat, wird Mitglied des Ältestenrates und somit Teil der höchsten moralischen und politischen Autorität der indianischen Welt (vgl. die Standarddefinition von Cancian 1967:284f.).

Zur Beschreibung der politökonomischen Situation gehe ich von der inzwischen allgemein akzeptierten These aus, daß die Schichtung innerhalb der Bauerndörfer ein zentrales Element ihrer Sozialstruktur darstellt und daß man ohne ihre Berücksichtigung kaum zu einem adäquaten Verständnis der sozialen Dynamik gelangen wird. Trotz aller Variationen in Form und Ausmaß läßt sich eine intergenerationell relativ stabile dörfliche Stratifizierung für alle Epochen und Regionen nachweisen. Insbesondere ist Land ähnlich ungleich verteilt wie Vermögen in westlichen Industriegesellschaften.

Nur die reichen Familien können es sich leisten, ein Fest für einen Dorfheiligen auszurichten und damit in der Hierarchie zivil-religiöser Ämter soweit voranzukommen, daß sie schließlich als Mitglieder des Ältestenrates, als *principales*, die politischen Geschicke des Dorfes zu bestimmen vermögen. Weil sie als Patrons etwas zu bieten haben, verfügen sie über eine Gefolgschaft von Klienten. Als Broker vermitteln sie die politischen Beziehungen zur Außenwelt. Demgegenüber befindet sich die Mehrzahl der Mitglieder der bäuerlichen Gemeinde in einer prekären Situation. Ohne genügend Land, um von dessen Erträgen leben zu können, sind sie von Lohnarbeit und den Beziehungen zu mächtigeren Patrons im Dorf abhängig, die ihnen Kredite verschaffen oder ein Stück Land verpachten. Da sie kaum über weitläufige Beziehungsnetze und

Verbindungen zu einflußreichen regionalen Politikern verfügen, sind sie dazu bestimmt, die Rolle von Gefolgsleuten einzunehmen.

Welche Weltbilder entsprechen dieser kleinbäuerlichen sozialen Lage? Im Bereich der habitualisierten Wahrnehmungs- und Denkschemata trifft man auf die durchaus realistische Vorstellung, alle lebenswichtigen und begehrenswerten Güter seien nur in begrenzten Mengen vorhanden und deshalb wie das Land in einer Art Nullsummenspiel auf die Mitglieder einer Gemeinde verteilt. Foster (1965) hat dieses kognitive Muster unter dem Begriff des »image of the limited good« zu erfassen versucht, und mit einigen Modifikationen kann dieses Konzept auch heute noch als brauchbar erachtet werden (vgl. Wimmer 1995c, Kap. 4.2.1). Kleinbauern sind auch gezwungen, eine sogenannte Safety-first-Strategie zu verfolgen, das heißt in Entscheidungssituationen Lösungen zu wählen, bei denen das Risiko einer Subsistenzkrise klein erscheint, auch wenn damit voraussichtlich kaum Profit erwirtschaftet werden kann (Literatur siehe ebd., Kap. 4.2.2). Dieser Umstand wird mit dem Begriff der Subsistenzorientierung kleinbäuerlicher Klassen umschrieben.

Im Feld der Öffentlichkeit, wo die kulturellen Kompromisse auszuhandeln sind, wird diese Zielorientierung moralisiert: Es wird ein *Recht* darauf postuliert, aus der begrenzten Menge vorhandener Güter einen genügend großen Anteil zu bekommen, um ein bescheidenes Leben führen und der Gefahr einer Subsistenzkrise begegnen zu können. In diesem Zusammenhang sind die Thesen von James Scott (1976) über die »moralische Ökonomie der Bauern« aufzugreifen und in Bezug zur sich verändernden regionalen Sozialstruktur zu setzen: Wenn wie im indianischen Mittelamerika die Mächtigen immer die ethnisch »anderen« sind und wenn die indianischen Bauern keine Patronage-Beziehungen zu den Potentaten außerhalb der Gemeinde aufbauen können, richtet sich der moralische Appell an die eigene Lokalgruppe. Auf diese Weise entsteht das Idealbild einer dörflichen Solidargemeinschaft, in der alle zum Wohl des Ganzen nach Kräften beitragen und auf diese Weise das gemeinsame Überleben garantieren.

Diese Solidaritätsideologie hängt in traditionellen Gemeinden eng mit den Cargo-Festen zusammen. Diese werden für die Heiligen abgehalten, damit sie den Fortbestand der Welt sicherstellen, den sommerlichen Regen bringen und alles Übel von der Gemeinde abwenden. Der Dorfheilige symbolisiert somit das gemeinsame Interesse aller, die Idee der Schicksalsgemeinschaft in einer feindlichen und durch mancherlei Unsicherheiten geprägten Welt. Das Solidaritätsideal beinhaltet nun nicht nur die Erwartung, daß die reicheren *comuneros* den ärmeren in Notfällen unter die Arme greifen; sie haben auch die Pflicht, für das religiöse Gemeinwohl aufzukommen und ein Fest zu Ehren der Heiligen auszurichten. Indem sie für eine gleichgewichtige Beziehung mit den Übernatürlichen sorgen, machen sie ihren Reichtum der ganzen Gemeinschaft zunutze.

Das Ideal der dörflichen Solidargemeinschaft ist mit einer ausgesprochen lokalistischen Weltbeschreibung verknüpft (vgl. Wimmer 1994). Die eigene Gemeinde bildet das Zentrum der moralischen und geographischen Welt. In der Mitte dieser sozialen Insel liegt das Dorf. Es bestehen keine Konflikte zwischen den Bewohnern; sie sind in Armut solidarisch und leben in Frieden miteinander unter der Obhut ihrer Ältesten, die für eine ausgeglichene Beziehung zu den Göttern und Naturmächten sorgen und die feindliche Außenwelt auf Distanz halten. Diese Konzeption erlaubt es einerseits der Dorfelite, Konkurrenten mit dem Argument von der sozialen Insel fernzuhalten, sie hätten als Nichtdazugehörige kein Recht darauf, sich in der Gemeinde zu etablieren. Weiter gehört zum kulturellen Kompromiß, daß die übrigen Gemeindemitglieder der Dorfelite politische Loyalität schulden. Sie können aber umgekehrt darauf pochen, daß die Loyalitätsverpflichtung nur gilt, solange die Dorfelite ihrer Pflicht nachkommt, sich zum Wohle der Gemeinschaft einzusetzen und das Solidaritätsgebot ernst zu nehmen.

Nun haben wir die Elemente bestimmt, die als »kulturelles Erbe« den Gang der Entwicklungen mitbeeinflussen, indem sie als »Weichensteller die Bahnen bestimmen, in welcher die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte«: die Vorstellung von der Begrenztheit aller guten Dinge und die Risikovermeidungsstrategie als verinnerlichte, habitualisierte Form von Kultur sowie ein diesen Dispositionen entsprechender kultureller Kompromiß – das Idealbild der solidarischen Dorfgemeinschaft. Jetzt gilt es zu zeigen, daß diese Vorgaben auch bestimmen, *wie* die national-globale Kultur umgeformt und selektiv angeeignet wird. Dies läßt sich in allen drei Varianten von Kreolisierung nachweisen, sowohl bei der Entwicklung einer indianistischen Fortschrittsideologie (Kap. 3), bei der Übernahme des mexikanischen Nationalismus (Kap. 4) als auch dort, wo der revolutionäre Agrarismus Fuß fassen konnte (Kap. 5).

Welche dieser Varianten in einem konkreten Fall zu beobachten ist, hängt von der Verschiebung der Machtverhältnisse zwischen den dörflichen Interessengruppen ab. Denn damit verändern sich deren Chancen, die dörflichen Institutionen und Selbstdarstellungen gemäß den eigenen Interessen zu beeinflussen und so den kulturellen Kompromiß zu prägen, der den zukünftigen Referenzrahmen für das Zusammenleben im Dorfe ausmachen wird. Wie sich die politökonomischen Strukturen verändern, hängt wiederum von der Art und Weise ab, wie eine Gemeinde im Zuge der Nachkriegsentwicklungen wirtschaftlich und politisch integriert wird. Ich unterscheide drei Formen: die Integration über Handel und artisanale Produktion bei gleichzeitiger politischer Marginalisierung; die politische und ökonomische Integration über die Agrarreform; und die politische und ökonomische Marginalisierung.⁵

⁵ Der vierte Fall – ökonomische Marginalisierung bei politischer Integration – führt zur Zementierung der alten Ordnung (Wimmer 1995c, Kap. 6.2) und interessiert deshalb in diesem Zusammenhang weniger.

3 Fortschrittsideologie und Indianismus

Im ersten Fall entzieht sich die akkumulierende Schicht dem kulturellen Kompromiß der traditionellen Gemeinde, um die Kosten für die Feste einzusparen, die politischen Ämter direkt besetzen zu können und ihren Aktionsradius nicht durch Rücksichtnahme auf die dörfliche Solidaritätsideologie einschränken zu müssen. Dies ist in jenen Gemeinden zu beobachten, die aufgrund einer günstigen wirtschaftsgeographischen Lage von der Ausbreitung der Marktwirtschaft nach dem zweiten Weltkrieg zu profitieren vermochten, weil sie zentralörtliche Handelsfunktionen übernahmen. Hier bildete sich eine neue Schicht von Kaufleuten oder Manufakturbesitzern heraus, die von der Arbeitskraft der ärmeren Gemeindemitglieder unabhängiger war als Großbauern und deshalb ihr eigenes Zukunftsprojekt durchsetzen konnte. Durch die neuen Möglichkeiten im Kleinhandel und Handwerk verbesserten sich aber auch die Überlebensbedingungen der ärmeren Gemeindemitglieder, und der moralische Druck auf die Dorfelite verringerte sich. Die Machtbalance neigte sich so zugunsten der Handelselite, die ihre Vorstellungen von der Ausgestaltung der politischen Institutionen durchsetzen konnte, sobald sich im Zuge der politischen Integration neue Allianzmöglichkeiten mit Außenstehenden ergaben: Der Zwang zur Teilnahme am Festsystem wurde notfalls durch Übertritt zum Protestantismus umgangen; die politischen Ämter wurden schließlich jeder religiösen Legitimation entbunden und durch direkte, allgemeine Wahlen zugänglich gemacht.

Was geschieht unter diesen politökonomischen Vorzeichen mit der Selbstdefinition der Akteure, die sich zuvor als Mitglieder einer egalitären dörflichen Interessengemeinschaft verstanden hatten? Im folgenden sollen zwei Merkmale des neuen kulturellen Kompromisses detaillierter beschrieben und untersucht werden, welche Form der Kreolisierung nationaler Kultur dieser beinhaltet.

Zum einen entfällt die Fiktion der Egalität aller Dorfbewohner, und alle moralischen Beschränkungen, die zuvor eine Differenzierung der Lebensstile verhindert hatten, werden mit dem alten Ideal aufgegeben: Nun kleiden sich die reicheren Dorfmitglieder anders: die Männer in der Ladino-Tracht, die Frauen leisten sich die traditionell bestickten Blusen des Dorfes. Sie bauen Häuser mit Zementböden und Wellblechdach, lassen Leitungen für fließendes Wasser installieren und tragen Schuhe (vgl. Hinshaw 1975:24ff.). Wenn sie heutzutage Feste feiern, so sind es ihre Hochzeiten, Geburtstage oder Beerdigungen, die in der traditionellen Gemeinde kaum eine öffentliche Bedeutung hatten. Dies wird nicht länger als Erfüllung einer Pflicht gegenüber der Gemeinde interpretiert, sondern soll den Status einer Familie, ihr ökonomisches Potential und die Größe der ihr zugehörigen Faktion öffentlich vorführen, ohne daß ein Ideal von Solidarität und Gemeinschaft inszeniert würde oder die Gemeinde als Ganzes irgendein Anrecht auf Partizipation hätte. Ebenso wenig können die politischen Autoritäten bestimmen, wer in welchem Umfang und zu welchem Zeitpunkt solche Feste zu feiern hätte (vgl. Stephen 1991).

Zum zweiten wurde die traditionelle Religion als Sprache, in der die Dorfidentität und alle Ansprüche auf Prestige und Macht formuliert worden waren, durch die Sprache des Fortschritts ersetzt, die eines der zentralen globalgesellschaftlichen Legitimationsmuster der Nachkriegsordnung darstellte. Sich von den Bräuchen und Ritualen der zerfallenen Ordnung abzusetzen wird als zivilisatorischer Schritt in die richtige Richtung gedeutet; die Aufgabe der *cargos* und vieler anderer um die Verehrung und Besänftigung der Heiligen kreisender Glaubenspraktiken wird als Befreiung vom Aberglauben der Altvordern erlebt. Daß nun auch Außenstehende leichter Kontakt zu den Dörflern knüpfen können, wird als weitere Errungenschaft gewertet (vgl. Leslie 1981, Kap. 3). Die neuen Eliten haben sich heute in der Organisation von »Modernisierungs«-Projekten hervorzutun. Insbesondere seit den siebziger Jahren, als die internationale Entwicklungsbürokratie die ärmeren Bevölkerungsschichten als Träger einer »Entwicklung von unten« entdeckte, wurden neue Straßen gebaut, Wasserleitungen gelegt, Schulen errichtet, Markthallen aufgestellt etc. (vgl. für Guatemala Arias 1990). Die Eliten haben nicht mehr in die eigene Tasche zu greifen, sondern Beziehungen zu Entwicklungsagenturen oder Regierungsstellen spielen zu lassen, um solche Vorhaben realisieren zu können.⁶ Sie dienen damit nicht nur ihren Akkumulationsinteressen als Händler, als Verwalter von Entwicklungsprojekten etc., sondern können gleichzeitig auch als Fortschrittsbringer für ihre Gemeinde auftreten.

Für die Händlerdörfer eignet sich das globalgesellschaftliche Ideologem »Fortschritt« am ehesten zur lokalen Kreolisierung. Dabei deuteten die dörflichen Gruppen die Fortschrittsidee wiederum aus ihren jeweiligen Interessenlagen heraus so um, daß sie in die Ideologie der dörflichen Solidargemeinschaft eingepaßt werden konnte: Die neue politische Elite hat durch die erfolgreiche Akquisition von Modernisierungsprojekten ihre Verbundenheit mit dem Ideal der dörflichen Interessengemeinschaft unter Beweis zu stellen und reale Verbesserungen in den Lebensverhältnissen zu erwirken. Wer diesen Erwartungen nicht entspricht, dem wird Korruption vorgeworfen und so das symbolische und politische Kapital entzogen, das er braucht, um sich gegen die Konkurrenten um die Führungsposition durchzusetzen. Auf der anderen Seite kommen die neuen Spielregeln der Elite entgegen, weil sie letztlich von den Modernisierungsvorhaben aufgrund ihres Vorsprungs in der Kapitalausstattung am ehesten profitieren, die Kinder in die Schule schicken und die neugebauten Straßen mit eigenen Lastwagen befahren kann. So taucht die Solidaritätsidee wieder in der Fortschrittsrhetorik auf – und in deren Gegenstück: den ständigen Korruptionsanschuldigungen – und regelt als erneuerter kultureller Kompromiß die politischen Auseinandersetzungen.

⁶ Vgl. Ganther (1993, Kap. 4.2.1.1) über das westguatemalteckische Händler- und Weber-Municipio Totonicapán.

Auf der regionalen Ebene läßt sich die Fortschrittsideologie jedoch nicht realisieren. Denn die neuerworbene Schulbildung kann nicht in eine hohe soziale Stellung umgesetzt werden, solange die politischen Ämter über der kommunalen Ebene sowie sämtliche hohen Ränge in Bürokratie und Militär von der mestizischen Elite besetzt bleiben. Diese ist nicht bereit, einem Indio, der sich selbst als solcher sieht und nicht alle Zeichen seiner Herkunft tilgen konnte, den Zugang zur Macht freizugeben. Die Diskriminierungserfahrung bildet zusammen mit der Schulbildung, welche den Anschluß an moderne Unrechtsdiskurse erleichtert, die Grundlage des indianischen Nationalismus, den verschiedene politische Bewegungen bald zu formulieren beginnen: Der Selbstbehauptungswille der »indianischen Völker« sei durch die *conquista* zwar unterbrochen worden, aber deswegen keineswegs als liquidiert zu betrachten. Die spanische Vereinnahmung des Kontinents sei keine Eroberung gewesen, sondern eine Invasion, die es nun endlich zurückzudrängen gelte.

Mittlerweile hat sich unter dem Druck dieser politischen Kräfte auch die offizielle Selbstdefinition beispielsweise des mexikanischen Staates gewandelt: Der plurikulturelle Charakter der mexikanischen Bevölkerung wird begrüßt, ohne daß dies allerdings in der politischen Praxis größere Konsequenzen zeitigen und an der Vorherrschaft der Mestizen rütteln würde. Die ideologischen Verschiebungen in der Weltöffentlichkeit, welche mit zu dieser Entwicklung beitragen, sind allgemein bekannt: In den achtziger Jahren verbreitete sich ein neuer Gerechtigkeitsdiskurs, zu dem das »Patchwork der Minderheiten« als Idealbild einer multikulturellen Gesellschaft gehörte. Entsprechend haben Forderungen nach Minderheitenrechten und kultureller Autonomie Konjunktur und können mit der Unterstützung gewisser UNO-Organisationen und der internationalen Entwicklungsbürokratie rechnen.

Die indianistischen Bewegungen griffen aus dem national gültigen »kulturellen Kompromiß« also das Element des Nationalismus heraus, interpretierten ihn in bezug auf die indianischen Ethnien um und reicherten diese Ideologie später mit dem globalgesellschaftlich etablierten Minderheitendiskurs an. Sie wählten aus dem Supermarkt der Ideen gerade diese aus, weil dies aus der Interessenposition einer statusinkonsistenten Bildungselite heraus am meisten Sinn machte. Denn politische und kulturelle Autonomie für die Minderheitsethnien zu fordern bedeutet auch, Arbeitsplätze etwa in neuen Instituten für Indianerkultur oder in den Parlamenten und Exekutiven zu schaffen, die den Indianern vorbehalten sein sollen (Wimmer 1993). Die agraristischen Bewegungen beispielsweise von Chiapas (Collier et al. 1994) oder der Huasteca (Schryer 1990), die ebenfalls von Indianern getragen werden, nehmen dagegen auf andere, nämlich die revolutionären und sozialreformerischen Aspekte der nationalen Rhetorik Bezug.

4 Mestizischer Nationalismus

Bereits während der mexikanischen Revolution war eine derartige Kurzschließung lokaler und nationaler Kultur zu beobachten, nämlich dort, wo es Bauernführern gelang, die Ländereien der *haciendas* für die Gemeinden wiederzugewinnen und als *ejidos*⁷ rechtlich abzusichern. Im Gegensatz zu den Händlergemeinden ging hier aber der Zuwachs an ökonomischen Ressourcen mit einem politischen Aufstieg einher: Die agraristischen Führer verfügten als Grundvoraussetzung ihres Erfolgs über gute Beziehungen zur regionalen und nationalen politischen Elite und konnten sich deshalb als die neuen Mittler etablieren. Als sogenannte *caciques* beherrschten sie manchmal ganze Regionen. Ihre Macht beruhte auf dieser politischen und kommunikativen Scharnierstellung, und deshalb verzichteten sie auf die Legitimierung im traditionellen Cargo-System, das bald darauf zerfiel.

Gemäß diesen verschobenen Kräfteverhältnissen entstand ein neuer kultureller Kompromiß, auf den sich die agrarrevolutionäre Elite und die subsistenzorientierten Schichten verpflichteten: Wer sich zum *cacique* aufschwingen oder – bescheidener – eine gültige Argumentation im Rahmen von Dorfversammlungen vortragen will, muß die agrarrevolutionäre Rhetorik beherrschen, auf die Landverteilung als größte Errungenschaft in der Dorfgeschichte Bezug nehmen und den Geist der Helden dieser Geschichte zu beschwören verstehen. Zur prekären Respektabilität der *caciques* trägt bei, daß sie weiterhin auf alle äußeren Zeichen des Reichtums verzichten, gemäß dem Ideal solidarischer Egalität in einfachen Lehmziegelhäusern wohnen, sich wie Bauern kleiden und vor allem im Dorf wohnen bleiben. Der Kampf gegen andere dörfliche Faktionen wird als Fortsetzung der *lucha* gegen die ausbeuterischen Latifundisten dargestellt; sich selbst versucht man als Bewahrer und Garanten der dörflichen Einheit und Egalität, als Beschützer der agrarrevolutionären Errungenschaften vor deren Verfälschern ins rechte Licht zu rücken (Friedrich 1970:262). Nicht mehr die Kenntnis der »Gesetze der Heiligen«⁸, sondern des nationalen Agrarrechts stellt nun das Wissen dar, dessen Einsatz auf dem politischen Feld über

⁷ Der Begriff *ejido* bezeichnet im weitesten Sinne jede Art von Landvergabe im Zuge der nachrevolutionären Landreform an einen Kollektiveigentümer (also auch die Wiedergewährung oder die Bestätigung der Landrechte gemäß den alten Kolonialdokumenten). Im engeren formalrechtlichen Sinne ist damit die Landvergabe an eine Gruppe landloser Bauern gemeint; die Mitglieder des *ejidos* teilen dann die Nutzungsrechte nach bestimmten Regeln unter die Familien auf. Diese Parzellen dürfen weder verkauft noch verpachtet werden (da die Eigentumsrechte beim *ejido* liegen), können aber an einen Nachkommen weitergegeben werden, wobei Erbteilung ausgeschlossen ist. Die Produktion wird meist im familiären Rahmen organisiert. Kooperativen stellen Ausnahmen dar (nach Gutelman 1974, Kap. 5). Im Zuge der liberalen Reformen der neunziger Jahre wurde das *ejido*-Statut wieder aufgehoben. Viele *ejidos* vermochten aufgrund der demographischen Entwicklung nur noch einer Minderheit von Dorfbewohnern ein bauerliches Auskommen zu sichern.

⁸ So lautet der Titel einer klassischen Monographie von Reina (1966).

den Erfolg eines Anführers mitbestimmt. Dieses nationale Agrarrecht wurde seinerseits vom sozialistisch-anarchistischen Gedankengut geprägt, das in der globalen Öffentlichkeit der Jahrhundertwende einen prominenten Platz einnahm (vgl. Anaya 1955).

Ein Anführer muß, um respektiert zu werden, diese Gesetze nicht immer befolgen – so wenig wie die alten Eliten tatsächlich eine egalitäre und solidarische Dorfgemeinschaft trugen –, sondern lediglich erfolgreich geltend machen können, daß das eigene Handeln mit den neuen Idealen übereinstimmt. Grobe Verstöße gegen die neuen Spielregeln – etwa die Enteignung anderer *ejidatarios* zum eigenen Nutzen – können aber mit dem Entzug symbolischen Kapitals und politischer Unterstützung, schlimmstenfalls gar mit einer Inspektion der zuständigen Agrarreformbehörden geahndet werden, so daß sich die neue Vision der sozialen Welt tendenziell zu verwirklichen scheint und so zur eigenen Plausibilität beiträgt.

Nicht mehr die Feste für die Heiligen, sondern die Feierlichkeiten zu Ehren der lokalen Revolutionshelden (ebd.:257) stellen nun den institutionellen Rahmen her, innerhalb dessen das Gerechtigkeitsideal und das dörfliche Selbstverständnis zum Ausdruck gebracht werden und die Gültigkeit des offiziellen Diskurses beschworen wird. Gleichzeitig lassen sich anlässlich dieser Feiern die Allianzen innerhalb des Dorfes sowie mit der geladenen agrarrevolutionären Prominenz aus der Hauptstadt sichtbar machen und damit bekräftigen.

Unter diesen ideologischen Vorzeichen verliert die Gemeinde nach und nach das indianische Selbstverständnis. Denn die neue Selbstwahrnehmung als agrarrevolutionäres Dorf verträgt sich schlecht mit der Identitätsabschließung einer indianischen Gemeinschaft. Die Erfahrung einer erfolgreichen Allianz mit mestizischen *caudillos* und mit den mestizischen Pächtern der *haciendas* führte dazu, daß übergreifende Selbstbeschreibungen wie die bäuerliche Klassenidentität oder der mexikanische Nationalismus an Plausibilität gewannen; die enge Verknüpfung des Agrarrechts mit den Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen der Mestizen trug zur zusätzlichen Nationalisierung der Lokalkultur bei. Schließlich ermöglichten es die Überschüsse, welche die *ejidatarios* regelmäßig mit der landwirtschaftlichen Produktion erzielten, systematisch in die Ausbildung der Kinder zu investieren.

Auch die Elite hat aufgrund der Erfahrungen mit der Revolution und der erfolgreichen gegenwärtigen Allianzpolitik keinen Grund, von der agrarrevolutionären auf eine indianistische Linie umzuschwenken. Mit der Selbstdefinition als Agraristendorf, dem Verlust der Sprache und den neuen politischen Institutionen gewinnen die Gemeinden mehr und mehr den Charakter eines mestizischen Dorfes mit indianischem Hintergrund (vgl. beispielsweise Foster 1972).

Die Symbole des mexikanischen Nationalismus, seine Heiligen wie der Bauernführer Emiliano Zapata, seine Wahlsprüche wie *tierra y libertad*, werden zu den Emblemen einer Weltanschauung, welche die dörfliche Solidaritätsideo-

logie mit neuer Bedeutung füllt und sich dabei gleichsam in dessen Form einpaßt – etwa indem die Feierlichkeiten anlässlich der Todestage von Revolutionshelden wie die Prozessionen zu Ehren der Heiligen gestaltet werden (Friedlander 1981) oder indem der Nationalgedanke lokalistisch uminterpretiert, die Geschichte der lokalen Kämpfe um das Land als Exemplarfall der nationalen Revolution interpretiert wird. Der Nationalismus der mexikanischen Elite (vgl. Bartra 1987; Lomnitz 1992, Teil 2) unterscheidet sich vom Nationalismus der ehemals indianischen Bauerndörfer ebenso sehr wie jener von den europäischen Vorbildern oder wie die Formen der Heiligenverehrung, welche in den klassischen indianischen Gemeinden praktiziert wurden, von den orthodoxen Praktiken der katholischen Kirche des achtzehnten Jahrhunderts.

In Klammern möchte ich hier zu einer laufenden Debatte eine Bemerkung anfügen. Der Vergleich erinnert daran, daß in Weltreichen religiöse Kultur globalisiert wurde, während sich im Zeitalter von IWF, CNN und ABB das Demokratieideal und die Idee der Marktwirtschaft im Weltsystem verbreiten und kreolisieren. Bezüglich der Diffusion der Weltreligionen wird bereits seit Jahrzehnten eine intensive Diskussion rund um das Phänomen des Synkretismus geführt (siehe zuletzt Stewart und Shaw 1994). Sie findet mittlerweile eine Parallele in der Debatte darüber, ob nach dem weltweiten Siegeszug der Massenkonsumkultur die Vereinheitlichung oder eine neue Differenzierung überwiegen (siehe z. B. Hannerz 1993:217ff.). Aus der hier vertretenen Perspektive macht die Unterscheidung zwischen Original und Kopie, Orthodoxie und Heterodoxie oder Authentizität und Imitation, die diesen Diskussionen zugrunde liegt, einen Sinn nur aus der Sicht der globalgesellschaftlichen Zentrumsakteure – seien es die Theologen von Sevilla oder die Entwicklungstheoretiker von Harvard –, welche den Status kultureller Superiorität zu verteidigen haben. Analytisch gesehen sind sie gleichermaßen Variationen über globalgesellschaftliche Themen, besteht die Globalkultur aus der Summe ihrer Kreolisierungen.

5 Basisgemeinde und revolutionäre Radikalisierung

In der dritten Variante kultureller Transformation wird die geltende Ordnung von den subsistenzorientierten Schichten in Frage gestellt. Sie entziehen sich dem alten kulturellen Kompromiß, wenn sie die Monopolisierung der politischen Macht durch die *principales* nicht länger tolerieren wollen, da diese ihnen im Ausgleich nichts mehr zu bieten haben und sie von ihren ökonomischen Ressourcen unabhängig geworden sind. Dies ist dann der Fall, wenn die Gemeinde im Zuge des Integrationsprozesses sowohl politisch als auch ökonomisch marginalisiert wird.

Das Bevölkerungswachstum zwang auch hier zur steten Aufsplitterung der Parzellen, bis schließlich ein Leben als Kleinbauern unmöglich wurde. Auf-

grund der peripheren Position in der regionalen Wirtschaftsstruktur konnte jedoch nicht auf Handel und Handwerk ausgewichen werden, als sich nach dem Zweiten Weltkrieg die Marktwirtschaft auszubreiten begann. Die subsistenzorientierten Schichten wurden zunehmend marginalisiert. Die saisonalen Wanderarbeiter, Landproletarier mit Ferienwohnsitz in der Gemeinde oder Kleinsthändler und Gelegenheitsarbeiter wurden von der Dorfelite unabhängig, und der institutionelle Rahmen der traditionellen Dorfgemeinschaft bot ihnen keine Sicherheit und keine Überlebenshilfe mehr. Sie ließen sich zum Protestantismus oder zum orthodoxen Katholizismus bekehren, um den sinnlos gewordenen Ritualen zu entfliehen und der Bürde eines Amtes zu entgehen. Aus ihrer Sicht erfüllten die *principales* ihre Aufgaben nicht mehr, und die alte Ordnung, als deren Hüter sich diese verstanden, erschien marode und überkommen. Im Zuge der politischen Integration verloren die *principales* auch ihre Mittlermacht an die Vertreter politischer Parteien und Gewerkschaften, an staatliche Entwicklungsagenten etc. Dieser Machtverlust besiegelte ihr Schicksal: Sie verfügten nicht länger über die Gefolgschaft, um die *comuneros* auf die Linie der »Tradition« zu verpflichten, und mußten abdanken (vgl. Brintnall 1979; Watanabe 1992; Smith 1981).

Welche kulturellen Transformationen sind unter diesen politökonomischen Vorzeichen zu erwarten? Wie bereits bei der agrarrevolutionären Gemeinde und beim Händlerdorf wird die Lokalkultur an die ideologischen Konjunkturen angeschlossen, die in der nationalen Öffentlichkeit herrschen und welche ihrerseits wiederum Adaptionen globalgesellschaftlicher Themen darstellen. Dabei haben sich die Inhalte wiederum dem Bedeutungsfeld dörflicher Solidaritätskonzeptionen einzupassen, und es entsteht eine kreolisierte Variante von Globalkultur. Hier fehlt jedoch der Raum für die Herausbildung einer indianischen Bildungselite, die eine eigene politische Utopie entwickeln könnte: Schulbildung stellt kaum eine rentable Investition für die Arbeiter-Bauern dar, da ihre Kinder auf den Feldern und als Lohnarbeiter gebraucht werden. Auch kann der mestizische Nationalismus und dessen revolutionäres Geschichtsverständnis aus der Perspektive der *comuneros* keinen Sinn machen, da sie keine aktive Rolle in der Agrarreform der dreißiger Jahre spielten, sondern auch politisch stets am Rande der nationalen Gesellschaft blieben.

Deshalb bleibt die Sprache, in der die alten Gerechtigkeitsvorstellungen und Solidaritätsideale umformuliert werden, eine religiöse; die Missionare wirken als Botengänger zwischen dem dörflichen und dem nationalen Feld der kulturellen Produktion. Das neue Weltbild, wie es etwa durch die orthodoxen Katholiken vertreten wird, ist von Warren einer Analyse unterzogen worden. Ich möchte sie lediglich in den drei Hauptpunkten wiedergeben (Warren 1989, Teil 2). Erstens wechselt das traditionelle Egalitätsideal den Adressaten: Nicht mehr die durch gemeinsame Abstammung und die Partikularität des Ortes zusammengebundene indianische Dorfgemeinschaft bildet den sozialen Rahmen, innerhalb dessen Gleichheit gewährleistet sein soll, sondern nun heißt für die

orthodoxen Katholiken Gleichheit vor allem spirituelle Egalität vor Gott und umfaßt die gesamte nationale Gesellschaft inklusive der Ladinós. Religiöse Pflichterfüllung und gerechtes Handeln sind zweitens Angelegenheit der persönlichen seelischen Entwicklung und haben mit der Materialität der Rituale und den auf die Bewahrung des Gleichgewichts mit den Göttern zielenden *costumbres* nichts zu tun. Drittens soll die gegenseitige Abschottung der ethnischen Gruppen, wie sie in »klassischen« Gemeinden typisch war, durch ein urchristliches Miteinander ersetzt werden. Um der Mißachtung der Ladinós zu entgehen, versuchen die Konvertiten sich zu ladinisieren, sich ins nationale institutionelle Umfeld – mit seinen Parteien, Kooperativen, Komitees etc. – zu integrieren und die interethnische Arbeitsteilung, in der den Indios die Rolle von Landarbeitern und Bauern zugewiesen wird, zu durchbrechen.

Allerdings muß eine Verwirklichung dieser Vision sehr schnell an der politischen Realität scheitern, denn die Sequenz der historischen Ereignisse ist eine andere als in den agrarrevolutionären Gemeinden, die Agrarreform ist längst zum Stillstand gekommen. Ladinisierung und Integration führten nicht zur Realisierung der neukatholischen Gerechtigkeitsvision, weil sich die ladinische Bevölkerung in den peripheren Gebieten, wo Landbesitz weiterhin eine wichtige ökonomische Rolle spielt, sozial abschließt, um ihre Beziehungen zum nationalen Machtzentrum spielen lassen zu können. In derselben Zeit diffundieren neue Interpretationsmuster in der globalen Öffentlichkeit.

Die Hoffnung auf eine antikapitalistische Götterdämmerung, die von den weltgesellschaftlichen Gegenzentren und ihren regionalen Multiplikatoren formuliert worden war, wird über die nationalen Gegeneliten der Dritten Welt bis in die letzten Winkel des Hinterlandes getragen. Unter den soeben skizzierten Bedingungen fällt dieser Diskurs auf einen fruchtbaren Boden und fusioniert mit älteren indianischen Solidaritätskonzeptionen und Gerechtigkeitsidealen. Die Lageeinschätzung der Neukatholiken nähert sich immer mehr derjenigen an, die von den Führern der radikalen Bauerngewerkschaften im Laufe der siebziger Jahre entworfen wurde (vgl. Arias 1990); das alte Ideal der Dorfgemeinschaft, in der jeder das Recht auf einen Platz zum Leben geltend machen kann, verbindet sich nun mit dem Gedanken, daß sich dieses Ideal erst durch einen revolutionären Zugriff auf die Ressourcen verwirklichen lasse.

Die städtischen Aktivisten finden insbesondere in den bi-ethnischen Gemeinden mit starker Landkonzentration Unterstützung. So wird sowohl in den peripheren Regionen Guatemalas in den siebziger Jahren als auch im Chiapas der neunziger (vgl. Wimmer 1995d) die Vorherrschaft der indianischen und ladinischen Elite in Frage gestellt und der Versuch unternommen, in Verbindung mit den linksextremen Kaderorganisationen die alte Vision einer gerechten Ordnung, in der allen ein Platz im Leben zusteht, mit neuen Mitteln zu verwirklichen. Diese Utopie scheiterte in beiden Ländern an den Machtverhältnissen. Wo sie sich wie im Mexiko der dreißiger Jahre oder vier Jahrzehnte später in Vietnam zumindest ansatzweise zu verwirklichen schien, wurden die

bäuerlichen Gemeinden bald dem Willen der neuen städtischen Eliten unterworfen und deren Interessen dienstbar gemacht (vgl. für Vietnam White 1986; für Mexiko Warman 1982).

6 Schluß

Das hier in aller Kürze zusammengefaßte Modell erlaubt es, verschiedene Formen sozialer und kultureller Transformation vergleichend zu erklären. Es hängt von der Art der politökonomischen Integration ab, welche globalgesellschaftlichen Kulturformen in welcher Art und Weise durch lokale Gruppen übernommen und kreolisierend modifiziert werden. Hinter all den historischen Variationen können allgemein gültige Wirkkräfte identifiziert werden, die sich auf wenige Faktoren zurückführen lassen. Es ging also darum zu bestimmen, welche Pfade »multilinearer Evolution« zu welchen politökonomischen Arrangements und zu welchen Formen der Globalisierung führen.

Mit einer derartigen Fragestellung werden im Vergleich zur klassischen Entwicklungsforschung die Akzente verschoben: Anstelle der normativen Perspektive auf den sozialen Wandel (Entwicklung versus Unterentwicklung)⁹ wird eine analytische Sichtweise eingenommen. Die Effekte der Globalisierung von Märkten und der zunehmenden Integration lokaler Gemeinschaften ins Weltsystem werden analysiert, ohne diese unterschiedlichen Transformationen an einem Modell »richtiger« Entwicklung zu messen. Eine derartige Theorie mittlerer Reichweite muß deshalb auf eine grundsätzliche Beurteilung und Prognostik der Weltsystemdynamik verzichten. Sie kann lediglich je nach historisch-sozialer Konstellation unterschiedliche Effekte der Globalisierungstendenz diagnostizieren und diese vergleichend zu erklären versuchen.

Die Transformationstheorie rekonstruiert spezifische gesellschaftliche Prozesse, ohne zu erwarten, daß sich diese Entwicklungen in ein lineares Kontinuum mit den Endpunkten Tradition und Moderne fassen lassen, so wie dies die klassische Modernisierungstheorie versucht hatte, und ohne umgekehrt die Möglichkeiten gesellschaftlicher Entwicklung von der Überwindung des kapitalistischen Weltsystems abhängig zu machen. Die Variabilität der gesellschaftlichen Gestaltungsformen nötigt auch nicht, in generelle Abstraktionen über die Geschichte der menschlichen Kultur als solcher zu fliehen, wie dies im amerikanischen Neoevolutionismus der Fall ist. Wie seinerzeit der »multilineare Evolutionismus« von Steward beschäftigt sich die Transformationstheorie »only with those limited parallels of form, function, and sequence which have empirical validity. What is lost in universality will be gained in concreteness and specificity« (Steward 1955:19).

⁹ Vgl. die jüngste Kritik am Entwicklungsdiskurs in der Ethnologie von Escobar (1991).

Die transformationstheoretische Methodologie läßt sich im Prinzip für die Analyse von sozialen Phänomenen jeder Größenordnung verwenden. Vielleicht lohnte sich der Versuch, nicht nur kleinräumige, sondern auch gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse mit ihrer Hilfe zu untersuchen. Es wären dann verschiedene Formen der Inkorporation ins Weltsystem zu unterscheiden und dementsprechend unterschiedliche Arten der Kreolisierung von Weltkultur. Die Veränderung der Inkorporationsform würde wiederum darüber entscheiden, welche gesellschaftliche Gruppe einen Machtzuwachs erfährt, welches Projekt von Zukunft, welches Entwicklungsmodell sich als neuer kultureller Kompromiß durchsetzen kann und welches institutionelle Arrangement sich im neuen Kräftefeld ergibt (siehe Eisenstadt 1992). Das Weltsystem wäre also nicht als funktionale Einheit wie bei Wallerstein (vgl. die Kritik von Brenner 1977) oder als Schauplatz eines evolutionären Selektionsprozesses, sondern als dynamisches Kräftefeld zu interpretieren, dessen Entwicklungslogik sich aus den unterschiedlich erfolgreichen Bemühungen einzelner Akteure ergibt, ihre Interessen und Weltsichten durchzusetzen.

Zitierte Literatur

- Anaya Ibarra, Pedro María. 1955. *Precursores de la Revolución Mexicana*. Mexiko: Secretaría de Educación Pública.
- Arias, Arturo. 1990. »Changing indian identity: Guatemala's violent transition to modernity«, in Carol Smith (Hrsg.), *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.
- Bartra, Roger. 1987. *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*. Mexiko: Editorial Grijalbo.
- Bickerton, Derek. 1975. *Dynamics of a Creole System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bornschiefer, Volker und Bruno Trezzini. 1996. »Jenseits von Dependencia- versus Modernisierungstheorie: Differenzierungsprozesse in der Weltgesellschaft und ihre Erklärung«. In diesem Band.
- Bourdieu, Pierre. 1987 (französische Erstausgabe 1980). *Sozialer Sinn. Kritik der Theoretischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Braig, Marianne. 1995. »Populistische Politik im Wandel – auf der Suche nach neuen Legitimationsstrategien in Mexiko«. In diesem Band.
- Brenner, Robert. 1977. »The origins of capitalist development: A critique of Neo-Smithian marxism«, in *New Left Review* 104:25–92.
- Brintnall, Douglas E. 1979. *Revolt against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York: Gordon and Breach.
- Cancian, Frank. 1967. »Political and religious organizations«, in Manning Nash (Hrsg.), *Handbook of Middle American Indians, Bd. 6. Social Anthropology*. Austin: University of Texas Press.
- Collier, George und Elisabeth Lowery Quaratiello. 1994. *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: Institute for Food and Development Policy.
- Eisenstadt, Smuel N. 1992. »A reappraisal of theories of social change and modernization«, in Hans Haferkamp und Neil J. Smelser (Hrsg.), *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Elwert, Georg. 1983. »Der entwicklungssoziologische Mythos vom Traditionalismus«, in D. Götze und H. Weiland (Hrsg.), *Soziostrukturelle Implikationen technologischer Wandlungsprozesse*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Escobar, Arturo. »Anthropology and the development encounter: The making and marketing of development anthropology«, in *American Ethnologist* 18:658–682.
- Evers, Hans-Dieter und Tilman Schiel. 1988. *Strategische Gruppen. Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie und Klassenbildung in der Dritten Welt*. Berlin: Reimer.
- Foster, George M. 1965. »Peasant society and the image of limited good«, in *American Anthropologist* 67:293–315.
- Foster, George M. 1972 (amerikanische Erstausgabe 1967). *Tzintzuntzan: Los Campesinos Mexicanos en un Mundo en Cambio*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Friedlander, Judith. 1981. »The secularization of the cargo system: An example from postrevolutionary Central Mexico«, in *Latin American Research Review* 16:132–143.

- Friedman, Jonathan. 1995 (1989). »Culture, identity and world process«, in ders., *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Friedrich, Paul. 1970. *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Ganther, Peter. 1993. *Das Ende der kolonialen Situation? San Miguel Totonicapán im Wandel*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit des Ethnologischen Seminars der Universität Zürich.
- Gutelmann, Michel. 1974 (französisches Original 1971). *Capitalismo y Reforma Agraria en México*. Mexiko: Ediciones Era.
- Hannerz, Ulf. 1993. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf. 1995. »"Kultur" in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffs«, in Wolfgang Kaschuba (Hrsg.), *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Harrison, Simon. 1995. »Four types of symbolic conflict«, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(2):255–272.
- Hinshaw, Robert E. 1975. *Panajachel: A Guatemalan Town in Thirty-Years Perspective*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Imhof, Kurt. 1994. »Die Ästhetik der Unsicherheit. Eine Annäherung an das verständigungsorientierte Handeln«, in Andreas Ernst et al. (Hrsg.), *Kontinuität und Krise. Sozialer Wandel als Lernprozeß. Festschrift Hansjörg Sigenthaler*. Zürich: Chronos.
- Leslie, Charles M. 1981 (1960). *Now We Are Civilized. A Study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca*. Westport: Greenwood Press.
- Lomnitz Adler, Claudio. 1992. *Exits from the Labyrinth. Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press.
- Lloyd, Geoffrey. 1990. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menzel, Ulrich. 1992. *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Müller, Hans-Peter, Claudia Kock und Anna von Ditfurth. 1991. *Kulturelles Erbe und Entwicklung: Indikatoren zur Bewertung des sozio-kulturellen Entwicklungsstandes*. München: Weltforum Verlag.
- Müller, Hans-Peter. 1996. »Kulturelle Gliederung der Entwicklungsländer«. In diesem Band.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. Im Druck. »Complex communities in Nepal-Himalaya, or: Solidarity as a way of life and as a global category«, in I. Stellrecht (Hrsg.), *Contributions to Comparative High-Mountains Research: Pakistan – India – Nepal*. Reinbeck: Wetzler.
- Reina, Ruben. 1966. *The Law of the Saints. A Pocomam Pueblo and its Community Culture*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Roseberry, William. 1988. »Political economy«, in *Annual Review of Anthropology* 17:161–185.
- Schryer, Frans Jozef. 1990. *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South-east Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Smith, Waldemar R. 1981 (englisches Original 1977). *El Sistema de Fiestas y el Cambio Económico*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.

- Stephen, Lynn Marie. 1991. *Zapotec Women*. Austin: University of Texas Press.
- Steward, Julian. 1955 (1972). *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stewart, Charles und Rosalind Shaw. 1994. *Syncretism/Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Taylor, Michael. 1989. »Structure, culture and action in the explanation of social change«, in *Politics and Society* 17:115–162.
- Tibi, Bassam. 1985. *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Warman, Arturo. 1982 (spanisches Original 1976). »We Come to Object«. *The Peasants of Morelos and the National State*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Warren, Kay B. 1989. *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.
- Watanabe, John M. 1992. *Maya Saints and Souls in a Changing World*. Austin: University of Texas Press.
- Weber, Max. 1922 (1985). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- White, Christine Pelzer. 1986. »Everyday resistance, socialist revolution and rural development: the Vietnamese case«, in *The Journal of Peasant Studies* 13(2):49–63.
- Wimmer, Andreas. 1993. »Ethnischer Radikalismus als Gegenationalismus. Indianische Bewegungen im sechsten Jahrhundert nach Kolumbus«, in Peter Gerber (Hrsg.), *500 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*. Chur: Rüegger.
- Wimmer, Andreas. 1994. »Variationen über ein Schema. Zur Infrapolitik des Denkens am Beispiel eines Mythos der Mixe«, in *Zeitschrift für Ethnologie* 119(2):1–20.
- Wimmer, Andreas. 1995a. *Kultur. Reflexionen über einen ethnologischen Grundbegriff*. Manuskript, Antrittsvorlesung als Privatdozent der Universität Zürich, 23.1.1995.
- Wimmer, Andreas. 1995b. *Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. Berlin: Reimer.
- Wimmer, Andreas. 1995c. *Transformationen. Sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*. Berlin: Reimer.
- Wimmer, Andreas. 1995d. »Die erneute Rebellion der Gehenkten«, in 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts* 3:59–68.
- Wolf, Eric. 1986 (englisches Original 1982). *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die Andere Welt seit 1400*. Frankfurt: Campus.
- Zitlmann, Thomas. 1996. »Begegnungen im globalen Ideoraum: General Mohammed Farah Aidid, Klan, demokratische Autonomie und die Apokalypse«. In diesem Band.

ziert mit Unterstützung durch die
schulstiftung für die Universität Zürich

ge: 500

*Der internationale Wettbewerb,
sei es auf politischer oder auf
wirtschaftlicher Ebene, wird in Zukunft
zunehmend von kulturellen
Faktoren bestimmt.*

Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
System und kulturelles Erbe : Gliederung und
amik der Entwicklungsländer aus ethnologischer
soziologischer Sicht / Hans-Peter Müller (Hg). -
In : Reimer, 1996
dien zur Sozialanthropologie)
N 3-496-02594-8
Müller, Hans-Peter [Hrsg.]

1996 by Dietrich Reimer Verlag
Friedrich Kaufmann
er den Eichen 57
03 Berlin

aktion: Christoph Schwager
schlaggestaltung: Nicola Käthner
ellennachweis Seite 5:
ncis Fukuyama. 1995. *Konfuzius und Marktwirtschaft*. München: Kinkler.

: Rechte vorbehalten
nted in Germany

NN 3-496-02594-8