

Die ethnische Dynamik in Mexiko und Guatemala¹

Andreas Wimmer

In diesem Aufsatz geht es darum, Struktur und Dynamik der ethnischen Differenzierung in den beiden indianisch geprägten mittelamerikanischen Ländern Mexiko und Guatemala zu analysieren. Dazu ist zuerst ein einleitender historischer Abriss vonnöten, um den Entstehungszusammenhang dieser Differenzierung offenzulegen (Kap. 1). Das zweite Kapitel führt an die Gegenwart heran, indem der Prozess der Herausbildung eines vereinheitlichten Staatsapparates und eines neuen nationalistischen Selbstverständnisses der mestizischen Mehrheit dargestellt wird. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den nationalstaatlichen Versuchen, mittels Erziehungs- und Entwicklungsprogrammen eine kulturell homogene Nation zu schaffen. Vor diesem Hintergrund werden im dritten Kapitel die Unterschiede im kulturellen Repertoire indianischer und mestizischer Gruppen herausgearbeitet sowie deren Veränderungen im Laufe der letzten Jahrzehnte untersucht: Unterschiede in der Sprache, der materiellen Kultur und der sozialstrukturellen Binnenorganisation. Sodann ist die Position der indianischen Minderheiten im gesamtnationalen Schichtungsgefüge zu charakterisieren (Kap. 4).

Damit wird die Beschreibung der "objektiven" sozialen und kulturellen Teilungen abgeschlossen, und wir können uns der Selbstwahrnehmung der gesellschaftlichen Akteure zuwenden, d.h. der Struktur derjenigen kollektiven Identitäten, die man gemeinhin als ethnische bezeichnet (Kap. 5). Schliesslich wird der dynamische Charakter dieser Klassifikationen thematisiert, indem erstens die Änderung der Gruppenzugehörigkeit von Individuen, die kumuliert eine Verschiebung der demographischen Relation zwischen *indios* und *ladinos* oder *mestizos*² zur Folge haben, und zweitens die Bedeutung des Kulturwandels für

¹ Ich danke Hans-Peter Müller, Jürg Helbling und allen Teilnehmern der Diskussionsgruppe "Ethnische Strukturen von Entwicklungsländern" für ihre Kritiken und Anregungen.

² Als *ladinos* werden in Guatemala und im angrenzenden mexikanischen Bundesstaat Chiapas alle nichtindianischen, spanischsprechenden Bevölkerungssegmente bezeichnet. Der Begriff ist mehr oder weniger äquivalent zu demjenigen der *mestizos*, der im übrigen Mexiko Verwendung findet. Weitere Synonyme sind *gente de razón* (versus *naturales*), *racionales* (versus *naturales*), *gente decente*. Gemäss Pitt-Rivers (1989) sind die Unterschiede darauf zurückzuführen, dass in Guatemala und Chiapas (das in der Kolonialzeit zum Generalkapitanat Guatemala gehörte) die Dominikaner die Gesellschaft dominierten; deshalb sollte die Verbreitung spanischer Sprache, Kultur und Religion zumindest in der Theorie weniger auf einem rassischen Mischprozess, wie ihn der Terminus *mestizo* implizierte, als vielmehr auf den pädagogischen Bemühungen des Ordens beruhen. Bereits im Mutterland waren vor der

diese kollektiven Identitäten analysiert werden (Kap. 6). Drittens diskutiere ich die jüngste Verschiebung im Gefüge dieser Identitäten, wie sie durch indianistische Bewegungen hervorgerufen wurde (Kap. 7).

1 Einleitung: Ein Abriss der historischen Entwicklung

Die ethnische Differenzierung in Mittelamerika stellt ein Erbe der Eroberungsgeschichte dar, die vor fünfhundert Jahren mit dem Aufeinanderprall zweier Welten ihren Anfang nahm. Ohne eine Darstellung der institutionellen Bewältigung dieser ungleichen Begegnung während der Kolonialzeit ist auch die gegenwärtige Situation nur schwerlich zu verstehen.

In der Zeit unmittelbar nach der *conquista* versuchte die spanische Krone, die Entstehung einer landbesitzenden und politisch unabhängigen Schicht von Eroberern – einer eigentlichen Feudalklasse – zu verhindern. Dies erreichte sie, indem sie einerseits die Institution der *encomienda* schuf und so den direkten und rechtlich abgesicherten Zugang der Spanier zu Land und indianischer Arbeitskraft unterband. Andererseits ermöglichte die zwangsweise Konzentration der ursprünglich verstreut siedelnden indianischen Bevölkerung in Dörfern (den sogenannten *reducciones*) die direkte Administration durch königliche Beamte. So entstand etwas Neues: körperschaftlich organisierte Gruppen von Bauern. Jedem dieser Dörfer wurde ein Stück Land in Besitz gegeben. Sie hatten innerhalb ihrer Grenzen selbst für Recht und Ordnung zu sorgen und für Steuern und Tribute gemeinsam aufzukommen.

Wo kein Silber abgebaut wurde und sich Landbau oder Viehzucht für die Spanier nicht lohnten, wo also die indianische Bevölkerung nicht aller Ressourcen beraubt, vertrieben oder versklavt wurde, bildeten eine Reihe solcher indianischer Gemeinden das Hinterland für eine vorwiegend von Spaniern und Mestizen bewohnte Provinzstadt. Ihr wurden sie ökonomisch, politisch und kulturell untergeordnet: Die Spanier und Mestizen der Stadt monopolisierten auf rechtlchem Wege Handel und Handwerk und bezogen in einem Zwangshandelssystem (dem *repartimiento de efectos*) Agrarprodukte wie Cochenille oder Indigo aus den indianischen Dörfern der Umgebung. Politisch-administrativ genossen diese Dörfer zwar weitgehende Selbständigkeit, was ihre eigenen Angelegenheiten betraf, aber in allen sonstigen Belangen waren sie der königlichen Administration und der Kirche unterstellt. Kulturell wurden die verschiedenen Bevölkerungsgruppen als Kasten definiert – Spanier, Mestizen, Indios, Schwarze, Mulatten etc. – und in eine rechtliche und symbolische Hierarchie integriert,

Eroberung Lateinamerikas spanischsprechende Schwarze und Araber als *ladinos* bezeichnet worden. Im Generalkapitanat Guatemala waren damit zunächst christianisierte und spanischkundige Indios gemeint, später die rein spanischsprechende Bevölkerung.

in der die Indios auf die unterste Stufe verwiesen wurden. Mit einer Vielzahl von Erlassen versuchte die königliche Administration, eine Durchmischung der Bevölkerungsgruppen zu verhindern (*leyes de castas*). Die Inferiorität der indianischen Gruppe wurde durch Etikette, Grussformeln und Anreden, durch Anordnungen wie diese, dass nur Mestizen und Weisse das Trottoir benutzen durften, bekräftigt und in Alltagspraktiken festgeschrieben. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich aus der immer wieder erneuerten Unterordnung und gegen sie ein Habitus feindseliger Unterwürfigkeit entwickelt, der die indianischen Bauern in ihrem Verhalten gegenüber Aussenstehenden bis heute prägt.¹

Die administrativen und wirtschaftspolitischen Reformen der spanischen Bourbonenkönige leiteten einen Prozess ein, der durch die Unabhängigkeit von Spanien (im Jahre 1821) noch beschleunigt werden sollte. Die kolonialen Schutzbestimmungen für die indianischen Gemeinden wurden im Zeichen des aufgeklärten oder liberalen Postulats der Gleichheit aller Untertanen (später: Bürger) aufgelöst. Dies erlaubte der bis dahin einer starken Kontrolle unterworfenen Schicht von ländlichen Unternehmern den Zugriff auf indianischen Boden und Arbeitskraft: Die für die steigende Nachfrage auf dem Weltmarkt produzierende *hacienda* dehnte sich infolgedessen immer mehr ins indianische Hinterland aus. Der "unternehmerische Komplex" gelangte an die Macht und schob sich zwischen die zentralstaatlichen Institutionen und die lokalen Gemeinschaften, der Staatsapparat verlor sein Machtmonopol. Das Überleben der *comunidad indígena* war nun in Frage gestellt: durch den Wegfall der Regelungen über getrennte Wohngebiete und die nachfolgende Niederlassung von Spaniern und Mestizen in den indianischen Dörfern; durch das Verbot des kollektiven Landbesitzes in den liberalen *leyes de reforma*;² sowie durch die Kolonisierungsgesetze des Diktators Porfirio Díaz, die Grund und Boden vollends zum Spekulationsobjekt machten.³

¹ Zu den interethnischen Beziehungen der Kolonialzeit siehe z.B. Aguirre (1967 und 1982) sowie McLeod und Wasserstrom (1983).

² Die Mitte des vergangenen Jahrhunderts erlassenen neuen Bodengesetze richteten sich v.a. gegen die kirchlichen Ländereien und verdanken ihre Entstehung dem liberalen Glauben daran, dass die Durchsetzung freimarktwirtschaftlicher Prinzipien in der Landwirtschaft automatisch deren Entwicklung zur Folge habe.

³ 1894 hebt Porfirio Díaz die Einschränkungen zum Erwerb von Boden auf (2500 ha Maximalbesitz mit der Auflage, dass der Boden landwirtschaftlich genutzt werden muss). So wurde das Land zum Spekulationsobjekt. Die *compañías deslindadoras*, meist ausländische Aktiengesellschaften, konnten angeblich ungenutztes, oft jedoch zu indianischen *comunidades* gehöriges Land als *terrenos baldíos* deklarieren und dem Staat abkaufen. Ähnliches geschah Ende des neunzehnten Jahrhunderts, beginnend mit der Präsidentschaft des Liberalen Barrios im Jahre 1873, in Guatemala. Wasserstrom schreibt dazu: "... in the years 1880-1920 ... [government land policies] 'opened' Indian communities to settlement by Ladinos. As long as such men could promise that their holdings would be developed along commercial lines, they were permitted to expropriate virtually all productive agricultural lands they desired. Often these lands, undeveloped, were rented to their original owners at a rate which averaged between 30 and 50 percent of the harvest" (1975:474).

Das Land von schätzungsweise 85% der indianischen Gemeinden Mexikos wurde privatisiert, vieles davon ging an eine neue lokale Elite oder an *haciendas* und Plantagen verloren.¹ Bis Ende des ersten Jahrzehntes unseres Jahrhunderts wurde die Hälfte des Landes, über das die guatemaltekischen Gemeinden noch in der Kolonialzeit verfügt hatten, enteignet.² Oft endeten die Dorfbewohner als Arbeiter auf den Kaffee-, Zucker-, Bananen-, Baumwolle- und Sisalplantagen und wurden durch Schuldknechtschaft an diese gekettet. Sie verloren ihre indianische Identität und Kultur meist innerhalb weniger Jahrzehnte und gingen in der mestizischen Bevölkerung auf. Aufgrund der begrenzten Nachfrage auf dem Weltmarkt und wohl auch der topographischen Verhältnisse wegen waren jedoch dem Wachstum der *haciendas* und der Plantagen Grenzen gesetzt, so dass in vielen Regionen Mexikos und Guatemalas weiterhin indianische Dörfer und *haciendas* in einer Art "feindlichen Symbiose" (E. Wolf) koexistierten.

Mit der Revolution von 1912 änderte sich wiederum die Beziehungsstruktur zwischen Nation und Gemeinden. Wie schon die königlichen Beamten der Kolonialzeit versuchte die von der revolutionären Bewegung an die Macht gespülte Elite, die Herausbildung eines unabhängigen regionalen Komplexes zu verhindern, d.h. die Macht der *hacendados* und der ausländischen Kompanien zu brechen. Dies gelang schliesslich mit der Durchsetzung der Landreform, in deren Verlauf auch unzählige indianische Gemeinden ihre von den spanischen Kolonialbehörden einst garantierten Landrechte wiederum meist als Kollektivbesitz (sogenannte *ejidos*³) zugesprochen erhielten.

Der nachfolgende Prozess der politischen Neuordnung des Landes und der Herausbildung einer neuen nationalen Identität der mestizischen Mehrheitsbevölkerung soll nun etwas detaillierter dargestellt werden. Ich beziehe mich dabei hauptsächlich auf die mexikanischen Verhältnisse, da über Guatemala weniger Literatur zugänglich ist und die politische Geschichte dort andere Wendungen nahm. In der Beschreibung des neuen mestizischen Selbstbewusstseins als Staatsvolk folge ich weitgehend der Selbstdarstellung der bürokratischen Elite. Die Sicht "von unten" wird im fünften Kapitel dargestellt.

¹ Hansen (1981).

² Smith 1984:204.

³ 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 von *comunidades indígenas* 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 (da die Eigentumsrechte beim *ejido* liegen) noch verpachtet, aber (ohne Erbteilung) an einen Nachkommen weitergegeben werden. Die Produktion wird meist im familiären Rahmen organisiert, Kooperativen stellen Ausnahmen dar (nach Gutelman 1974, Kap. 5).

2 Die Geburt der mexikanischen Nation

Solange die nachrevolutionäre Zentralregierung, die staatlichen und die Parteiorgane noch zu schwach waren, um die ländlichen Gebiete direkt zu kontrollieren, dienten die aus den Revolutionswirren hervorgegangenen lokalen Bosse, die sogenannten *caciques*, als regionale Machtstützen des Regimes. Mit der Präsidentschaft Cárdenas' (1934 bis 1940) begannen sich jedoch die Verbindungskanäle zwischen der lokalen Bevölkerung und den staatlichen Machtapparaten zu diversifizieren. Die neuen Herrscher des Landes, die im Partei- und Gewerkschaftsapparat der Regierung hochgekommene Staatsklasse, durchstießen mit neugeschaffenen Institutionen wie dem *Instituto Nacional Indigenista*, der *Secretaría de Reforma Agraria*, lokalen und regionalen Ablegern des *Partido Revolucionario Institucional*, der Bauerngewerkschaft CNC etc. die Grenzen der lokalen Gemeinschaften und knüpften so ein feines Geflecht von Allianzen, das die abgelegensten Bauerndörfer mit den Zentren der Macht in der Hauptstadt verband. Die Versicherungen in diesem Beziehungsnetz ermöglichten den optimalen Gebrauch der Technik von Kontrolle, Kooptation und selektiver Repression, was aus Mexiko – vielleicht neben Costa Rica – das politisch stabilste Land auf dem lateinamerikanischen Kontinent gemacht hat. Mit der Vervielfachung der politischen Abhängigkeits- und Kontrollbeziehungen zwischen Dorf, Region und nationalem Zentrum fiel das Mittlermonopol der *caciques*.¹

In Guatemala bildete sich nach der Abdankung des diktatorischen Regimes Mitte unseres Jahrhunderts in erstaunlicher Geschwindigkeit ein mit dem mexikanischen vergleichbares System klientelistischer Netzwerke heraus, das die ganze Bevölkerung in wechselhafte konfliktive Allianzen einband.² Hier spielten allerdings die unterschiedlichsten Oppositions- und Regierungsparteien sowie unabhängige Gewerkschaften eine weit grössere Rolle als in Mexiko. Die Beziehungsgeflechte konnten im Gegensatz zum nördlichen Nachbarland nicht korporatistisch integriert und der Kontrolle eines einzigen Parteiapparates sowie dessen Elite, in Mexiko treffend die *familia revolucionaria* genannt, unterworfen werden. Dies erklärt die politische Unstabilität Guatemalas, das Hin- und Herpendeln zwischen Militärdiktaturen, die Onkel Sam jeweils mit in den Sattel zu heben pflegt, und Phasen vorsichtiger Öffnung, während deren die diversifizierte Kommunikationsstruktur wiederhergestellt wird. Solange jedoch die öko-

¹ Diese Prozesse der Diversifizierung der politischen Vermittlung zwischen Gemeinde und Nation werden von vielen Ethnologen dokumentiert: Azoala und Krotz (1976, zitiert in Fábregas Puig 1988), Lomnitz-Adler (1982), Ugalde (1973), del Castillo (1979), de la Peña (1980:307–315); Schryer (1990) analysiert einen neuen "Schub" in der Diversifizierung politischer Allianzen, den neuauftretende radikale agrarische Bewegungen in den siebziger Jahren ermöglichten. In einigen Gegenden Mexikos konnten sich die *caciques* bis heute halten (siehe die Beispiele aus Oaxaca in Flanet 1977 und Iñigo 1978).

² Siehe Ebel (1969), Adams (1957) und zuletzt Handy (1988).

nomischen Grundlagen der politischen Spannungen, die ungleiche Landverteilung, kaum je wirklich angetastet werden und die Erbschaft des "liberalen" neunzehnten Jahrhunderts nicht abgetragen wird, kulminiert die "demokratische" Öffnung jeweils unweigerlich in der grundlegenden Infragestellung der Macht der nationalen Elite, und eine Militärdiktatur erstickt den politischen Frühling: zuletzt im totalen Krieg, den die Generäle im Jahre 1982 nicht nur der Links-Guerilla, sondern der diese immer mehr unterstützenden indianischen Bevölkerung erklärten und der, weit mehr noch als die *conquista* Jahrhunderte zuvor, vielerorts die totale Zerstörung und Neuordnung der lokalen Sozialordnung zum Ziele hatte.¹ Während in Guatemala also die oligarchische politische Struktur kaum überwunden wurde, hat sich in Mexiko mit der Revolution eine neue Staatsklasse herausgebildet, und neue, verhältnismässig repressionsarme Formen der politischen Kontrollausübung wurden institutionalisiert.

Wie anderswo auch geht dieser Prozess der Ausbreitung eines modernen Staatsapparates mit der Herausbildung einer neuen nationalen Identität einher. Die "staatstragende" Gruppe, die diesen neuen Apparat kontrolliert, wird als Einheit mit gewissen kulturellen Werten und Grenzen unter anderen solchen Gruppierungen "unsichtbar" gemacht, da ihre Wertmassstäbe und Verhaltensorientierungen als die selbstverständlichen und selbstverständlich mit nationalstaatlicher Macht assoziiert erscheinen.² Gleichzeitig werden die kulturellen Codes der "staatstragenden" Gruppen homogenisiert, indem etwa verschiedene regionale und lokale Versionen der Geschichte der "mexikanischen Revolution" integriert und verallgemeinert werden,³ und die Beiträge anderer Gruppen zu diesem nun "nationalen" Erbe negiert. In Mexiko verfügen seit der Revolution die Mestizen über diese Definitionsmacht. Der kulturelle Code des mestizischen Selbstverständnisses lässt sich an einem architektonischen Beispiel verdeutlichen. In der Mitte des zentralen Hofes im *Museo Nacional de Antropología e Historia* trägt ein schmaler Pfeiler ein weit ausladendes Betondach, Sinnbild des mexikanischen Volkes (das Dach) und seiner historischen Wurzeln (der Pfeiler). Auf der Stützsäule sind je hälftig Moctezuma, der letzte aztekische Herrscher, und Cortés in vollem Kriegsornat abgebildet. Aus der Verschmelzung der indianischen und der spanischen kulturellen Erbmasse – so sagt die Architektur – entsteht etwas Neues, eben das *pueblo mexicano*, das Mestizentum, das der Philosoph und Politiker Vasconcelos in den zwanziger Jahren als *raza cósmica*

¹ Paige (1988) versucht, die Entwicklung der Links-Guerilla und die Unterstützung durch die bäuerliche Bevölkerung bis 1981 im Rahmen seines Klassenmodelles zu erklären. In Carmack (1988) beschreiben und analysieren die wichtigsten nordamerikanischen Ethnographen Guatemalas die lokalen Ereignisse in den ihnen bekannten Dörfern und Regionen seit dem Einsetzen der Repressionswelle im Jahre 1982 (siehe auch Wilson [1991] für eine andere Gegend Guatemalas).

² Die folgenden Ausführungen orientieren sich an den Thesen von Williams (1987).

³ Siehe dazu Alonso 1983.

hochleben liess.

Dieses Selbstverständnis lässt sich anhand der Angelpunkte weiter verdeutlichen, um die sich bei der offiziellen Sinnproduktion – in Reden der Präsidenten, in Zeitschriftenartikeln etc. – alles dreht: *La revolución* ist das zentrale Symbol der kollektiven Geschichte, dank der die oligarchischen Gesellschaftsstrukturen überwunden und nationale Autonomie gegenüber den USA wiedergewonnen wurde. Regierung, Staat und Volk von Mexiko bemühen sich um die Vertiefung und endgültige Durchsetzung dieser mittlerweile “institutionalisierten” Revolution. Auch der zweite Bezugspunkt, die *mexicanidad*, ist vornehmlich in Abgrenzung zum grossen Nachbarn im Norden zu verstehen. Sie drückt sich in der Volkskultur aus, in einer eigenen populären Musik, in einer eigenen Kunsttradition, etwa den berühmten Wandgemälden von Rivera oder Siqueiros, usw. Beide Begriffe werden in demjenigen des *pueblo mexicano* aufgelöst, als dessen Willensakt die Revolution erscheint und als dessen Ausdruck die Mexicanidad gilt.

Es handelt sich also um einen Nationalismus, der einige Unterschiede zu den Nationalismen vergleichbarer südamerikanischer Länder aufweist.¹ Der wichtigste besteht wohl darin, dass wir es hier mit einem populistischen Nationalismus zu tun haben: Die Vorstellung der “Nation” beschränkte sich nie auf eine kreolische Oligarchie, wie zeitweise in Bolivien und in Peru, sondern umfasst in der Vorstellung mexikanischer Nationalisten alle Sektoren der Bevölkerung. Hier ist die Revolution als Kollektiverlebnis wichtig. Sie hat die Voraussetzungen für eine andere Sozialstruktur und ein neues Gruppenbewusstsein geschaffen. Deshalb handelt es sich um einen explizit mestizischen Nationalismus – nicht um einen kreolischen, d.h. auf die Abkömmlinge der Spanier bezogenen, wie in einigen südamerikanischen Ländern mit indianischer Bevölkerung. Mexiko kennt keine Elite mehr, die sich als Verwalterin des spanischen kulturellen Erbes versteht und von den Mestizen in ihrem Selbstverständnis abgrenzte.

Wer nun im Namen des Volkes reden oder allgemein einen öffentlichen Diskurs über die politischen Angelegenheiten des Landes führen will, muss auf diese als legitim erscheinende Verbindung von Staat und kulturellem Selbstverständnis sowie Codes des Mestizentums Bezug nehmen. Er muss mit anderen Worten diesen Code der neuen Elite beherrschen, zur richtigen Gruppe gehören. Die indianischen Gruppen werden genau durch diesen Prozess der Identitätsbildung qua Ausschluss und Abschliessung zu “Ethnien” und damit als Gruppe der “Anderen” sichtbar gemacht. Denn sie haben nicht am historischen Verschmelzungsprozess teilgenommen, so dass sie als von der Geschichte liegengelassene Spuren der Vergangenheit erscheinen – so in den Begleittexten zu den ethno-

¹ Zum mexikanischen Nationalismus siehe: Lafaye (1977) für die Kolonialzeit, Bartra (1987) für die nachrevolutionäre Periode (mit weitreichender Bibliographie). Stutzman (1981) analysiert die Ideologie des *mestizaje* im ecuadorianischen Kontext. Viele seiner Gedankengänge treffen auch für Mexiko zu.

graphischen Sammlungen des Museums oder in den offiziellen Schulbüchern bis in die siebziger Jahre. Die Definitionsmacht der "staatstragenden" Gruppierung zeigt sich auch in den nationalen Zensus, die für die ethnisch "Anderen" spezielle Kategorien bereithalten. Durch dieses Sichtbarmachen der "ethnischen Gruppen" wird ihre Differenz zur etablierten Kultur der nationalen Kerngruppe betont und bezeugt, dass ihr Beitrag zur jüngeren nationalen Geschichte geringer einzuschätzen ist, dass ihre kulturellen Werte weniger wert sind. Ihr Minderheitenstatus und ihre untergeordnete sozialökonomische Stellung in der Gesellschaft erscheinen legitim; denn sie beherrschen den kulturellen Code der den Nationalstaat beherrschenden Gruppe nicht und diskreditieren sich damit ständig selbst.

Während noch in der Kolonialzeit gemäss der scholastischen politischen Philosophie die Indianer als Teil des dem göttlichen Willen unterworfenen Staatskörpers aufgefasst wurden, der wie andere "Körper"-Teile seinen Beitrag zum geordneten Funktionieren des Ganzen zu leisten habe, erscheinen nun die Minderheiten als Stachel im Fleisch der Nation, deren Regierung nicht mehr dem Willen Gottes, sondern demjenigen des "Volkes" zu folgen hat. So entsteht das "indianische Problem", als dessen einzige "Lösung" die Aufhebung der Differenz, die Vereinheitlichung der kulturellen Landschaft durch eine forcierte Integrationspolitik erscheint: Erst dann wird der symbolische Alleinvertretungsanspruch der Mestizen realisiert sein, wird durch die Einverleibung des Ausgegrenzten jene Verschmelzung von Staat und Volk vollendet werden, die sich jeder Nationalismus erträumt.

Diesem Ziel diene unter anderem auch die Sprach- und Bildungspolitik der nachrevolutionären Regierung. Noch im Jahre 1930 betrug die Analphabetenquote der Gesamtbevölkerung in indianisch geprägten Bundesstaaten wie Oaxaca oder Chiapas 77%.¹ Über die Hälfte der indianischen Bevölkerung Mexikos sprach zu diesem Zeitpunkt kein Spanisch.² Die nachrevolutionären Regierungen starteten verschiedene Programme, um der indianischen Bevölkerung Spanisch beizubringen und so endlich das Erbe der Kolonialzeit zu überwinden und eine integrierte mexikanische Nation zu schaffen. Anfänglich waren diese Versuche noch vom positivistischen Geist des neunzehnten Jahrhunderts be-seelt. Die in den zwanziger Jahren gegründeten *escuelas rurales* zum Beispiel sollten allen Bewohnern eines Dorfes, auch den Erwachsenen, offenstehen und neben der Vermittlung von Spanisch-, Lese- und Rechenkenntnissen auch Programme zur Verbesserung von Produktionstechniken, Hygiene etc. durchführen.³ Nach allgemeiner Einschätzung mexikanischer Pädagogen ist die *escuela rural* v.a. deshalb in den indianischen Regionen fehlgeschlagen, weil sie wie im

¹ Hymens, zitiert in Heath 1972:9.

² So María Valdéz 1988:40.

³ Vgl. die Lokalstudie von Friedlander 1975, Kap. 6.

Porfiriat den Direktunterricht in spanischer Sprache und durch mestizische Lehrer vorsah, die den indianischen Bauernkindern gegenüber grösste Vorurteile hegten und wenig Vertrauen von seiten der Eltern genossen.¹

Beginnend mit der Präsidentschaft Cárdenas' wurde ein erneuter Anlauf genommen, um nicht nur durch isolierte pädagogische Vorkehrungen, sondern auch durch integrierte Entwicklungsprogramme das indianische Hinterland aus der "kolonialen Erstarrung" zu lösen und in die mexikanische Nation zu integrieren; neue Regierungsinstitutionen zur speziellen Betreuung der indianischen Bevölkerung wurden geschaffen; die bereits bestehenden technischen Schulen für die indianische Bevölkerung, deren Abgänger jedoch meist in die mestizischen Kleinstädte abgewandert waren, wurden ausgebaut. Nach positiven Versuchsergebnissen mit zweisprachigem Unterricht, der zuerst eine Alphabetisierung in der Muttersprache und erst dann in Spanisch vorsah, wurden in den fünfziger Jahren vom INI in einer Reihe von Regionen zweisprachige Schulen eingerichtet und von speziell ausgebildeten *promotores culturales* und *maestros bilingües* betreut, die aus den indianischen Dörfern stammten. Im Jahre 1963 arbeiteten 350 Promotoren in den Versuchsregionen, im Jahre 1970 bereits 3815 – im Vergleich zu den 16'500 *maestros rurales* im Jahre 1950 immer noch eine geringe Zahl. Nach diesen Erfolgen wurde schliesslich die zweisprachige Erziehungsmethode im Jahre 1970 für alle indianischen Gebiete für verbindlich erklärt. Eine *Dirección de Educación Indígena* entstand innerhalb des Erziehungsministeriums; der Personalbestand für die ländlichen Schulen wurde auf 11'280 zweisprachige Lehrer weiter ausgebaut. Obwohl im Jahre 1978 immer noch erst ein Viertel aller indianischen Kinder eine Ausbildung durch zweisprachige Lehrer erhielt,² scheinen die staatlichen Bemühungen und die Methode der Zweisprachigkeit einigen Erfolg vorweisen zu können:³ Der Anteil der Spanischkundigen an der indianischen Bevölkerung sank kontinuierlich von 53% im Jahre 1930 auf 23% im Jahre 1980.^{4, 5} Die Einschulungsrate bleibt in

¹ Zudem kamen nur wenige ländliche Gemeinden mit den neuen Schulungsprogrammen überhaupt in Kontakt. Noch im Jahre 1931 hatten lediglich 20% aller Gemeinden mit weniger als 4000 Einwohnern eine Schule (Modiano 1973:87). Viele dieser Lehrer etablierten sich als Broker in den Gemeinden, einigen von ihnen gelang es sogar, sich zu *caciques* aufzuschwingen.

² Nahmad 1978:235.

³ Modianos statistische Untersuchungen im Hochland von Chiapas haben ergeben, dass mit der zweisprachigen Methode eindeutig bessere Resultate hinsichtlich des Erwerbs von Lese- und Schreibkenntnissen auch in spanischer Sprache erzielt werden als bei Direktunterricht in Spanisch (Modiano 1973, Kap. 5).

⁴ María Valdés 1988:40.

⁵ In Guatemala wurden der politischen Konstellation gemäss weniger Anstrengungen zur Verbreitung des Spanischen und zur Alphabetisierung unternommen. Im guatemalteckischen Departement Quiché betrug die Analphabetenrate im Jahre 1950 92% (Colby und van den Berge 1969:27); bis zum Jahre 1964 blieb der Prozentsatz fast konstant (ebd.:193), bis zum

ländlich-indianischen Gebieten jedoch oft sehr niedrig. Im süd-mexikanischen Indianerdorf Chamula zum Beispiel gehen lediglich die Hälfte aller Kinder im entsprechenden Alter zur Schule, und lediglich 1,5% der im ersten Schuljahr eingeschriebenen Kinder schliessen im bäuerlichen Hochland von Chiapas die obligatorischen ersten sechs Schuljahre ab.¹

3 Unterschiede im kulturellen Repertoire indianischer und mestizischer Gruppen

Damit habe ich die makrohistorischen Entwicklungen in den Grundzügen skizziert, welche die gegenwärtige Struktur der ethnischen Differenzierung geprägt haben. Im folgenden möchte ich darlegen, welche objektiven Differenzen zwischen der mestizischen Mehrheitsbevölkerung und den indianischen Ethnien bestanden und wie sie sich aufgrund der staatlichen Integrationsbemühungen sowie spontan ablaufender Prozesse sozialen Wandels veränderten. Ich beginne mit der sprachlichen Heterogenität, die in beiden mittelamerikanischen Ländern nach wie vor eine der "objektiven" Grundlagen für die ethnische Differenzierung abgibt.

3.1 Sprache

Wie den folgenden Zahlenreihen zu entnehmen ist, sank der Anteil der indianischsprachigen Bevölkerung in beiden Ländern kontinuierlich. Dafür ist im neunzehnten Jahrhundert der bereits angesprochene Prozess der Proletarisierung im Zuge der Expansion kommerzieller landwirtschaftlicher Produktion verantwortlich zu machen. Weiter mag die nachrevolutionäre staatliche Sprachpolitik in Mexiko zusätzlich zum Schwund des dortigen indianischen Bevölkerungsanteils beigetragen haben. Die Verschiebung der demographischen Relation ist jedoch insbesondere seit dem Zweiten Weltkrieg auch auf die unterschiedlichen Wachstumsraten der indianischen und mestizischen Bevölkerungsteile zurückzuführen, wie aus der Tabelle ersichtlich ist. Denn aufgrund des schwierigeren Zugangs zu Infrastrukturen wie medizinischen Einrichtungen etc. hinkte das indianische Bevölkerungswachstum weit hinter dem nationalen Durchschnitt hinterher.

Jahre 1974 fiel er auf 78% (Annis 1987:27). Guatemaltekkische Indianerinnen waren in demselben Jahr zu 98% Analphabeten (ebd.).

¹ Modiano 1973:91ff.

Tabelle 1: Anteil Indianischsprachige an der Gesamtbevölkerung über 5 Jahren¹

	Mexiko		Guatemala	
	Anteil Indianer	Gesamtbev. in Mio. (absolut)	Anteil Indianer	Gesamtbev. in Mio. (absolut)
	Jährliches prozentuales Wachstum jeweils in Klammern			
1825	54,4%	6,8	74%	0,7
1880			65%	0,4
1920			65%	2,0
1930	16%	16,5 (1,1%)		
1940	14,8% (1,23%)	19,6	56%	
1950	11,2% (-0,01%)	25,8 (2,7%)	56%	2,8 (2,8%)
1960	10,4% (2,16%)	34,9 (3,3%)	50%	4,4 (2,9%)
1970	7,8% (0,27%)	48,2 (3,3%)	48%	5,7 (2,9%)
1980	9,0% (4,1%) ²	70 (2,9%)	47%	7 (2,8%)

Beim Betrachten dieser Daten mag leicht der Eindruck entstehen, in Mexiko sei die indianische Bevölkerung auf den demographischen Status einer kleinen Minderheit abgesunken. In einzelnen mexikanischen Bundesstaaten ist der Anteil der indianischsprachigen Bevölkerung jedoch hoch, und er erreicht im Süden gar den guatemalteckischen Durchschnitt: In Campeche beträgt er 21%, in Chiapas 27%, in Hidalgo 23%, in Oaxaca 43%, in Quintana Roo 44% und in Yucatán 53% (alle Zahlen gerundet und für das Jahr 1980). In 436 Gemeinden Mexikos machen die Indianischsprachigen mehr als 70% der Bevölkerung aus.³

In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, dass bei Verlust der Sprache die indianische Identität nicht notwendigerweise mit aufgegeben wird. Als illustratives Beispiel kann hier San Pedro Huamelula im Bundesstaat

¹ Für Mexiko und Guatemala im Jahre 1825 gemäss Adams (1967:471 und 476); die mexikanischen Daten ab 1930 nach Valdés González (1988:38). Die Daten zu Guatemala stammen aus Early (1975:262; 1986:90), ab 1945 wurden sie nach den Eintragungen im lokalen Personenstandsregister berechnet; die Zahl für 1980 hat Early (1986:90) geschätzt. Gemäss den offiziellen Zensusdaten aus den Volkszählungen, die weit weniger zuverlässig sein dürften, betrug der Anteil der indianischen Bevölkerung: im Jahre 1950: 54%, 1960: 42%, 1973: 44%, 1981: 42%.

² Das Ansteigen des relativen Anteils der indianischsprachigen Bevölkerung Mexikos zwischen 1970 und 1980 ist auf politische Einflüsse zurückzuführen, namentlich auf das Aufkommen von ethnischen Bewegungen, die der indianischen Identität und Kultur eine neue Bedeutung gaben, und auf die modifizierten Zensusmethoden – ebenfalls eine Folge des veränderten politischen Umfeldes. In diesem Zeitraum wiesen die monolinguen Indianischsprachigen eine Wachstumsrate von 3,2%, die Zweisprachigen eine solche von 5,1% auf, was klar die Möglichkeiten physischer Reproduktion übersteigt (Valdés Gonzalez 1988:41).

³ Ebd.:52 und Kap. 5.

Oaxaca gelten, wo ich bei einem kurzen Besuch feststellte, dass nur noch die ältesten Dorfbewohner ganze Sätze in Chontal formulieren können, aber auch die jüngsten Gemeindemitglieder sich selbstverständlich als Chontales fühlten.¹

3.2 Materielle Kultur

Noch in den dreissiger und vierziger Jahren unterschieden sich die indianischen und die mestizischen Gruppen hinsichtlich der materiellen Kultur in einem Masse, das es den Regierungsverantwortlichen für die Entwicklungsprogramme erlaubte, sie zur Grundlage für die Zensierung der Bevölkerung zu machen. Das Essen von Mais-Tortillas (versus Weizenbrot) und wenig Fleisch; das Tragen von geflochtenen Ledersandalen, Trachten oder das Barfussgehen; der Gebrauch von geflochtenen Schlafmatten (versus Bettgestellen), Reitdecken (versus -sätteln) etc. waren zum Beispiel Indikatoren für Indianität.² In der Zwischenzeit haben sich diese Differenzen zum grossen Teil eingeebnet. Insbesondere wurden in den meisten Teilen Mexikos (mit Ausnahme insbesondere von Chiapas) und in vielen Gegenden Guatemalas die indianischen Trachten von mestizischer Bekleidung verdrängt. Dies wird für Guatemala von Early (1986) mit statistischen Daten aus den letzten drei Jahrzehnten nachgewiesen. Viele städtische Indios zum Beispiel im westlichen Hochland Guatemalas oder im mexikanischen Isthmus von Tehuantepec unterscheiden sich hinsichtlich der materiellen Kultur häufig kaum mehr von den Mestizen.

Ähnliche Prozesse der kulturellen Vereinheitlichung lassen sich auch im Bereich der sozialstrukturellen Binnenorganisation beobachten, also etwa bei den Familienstrukturen, wo sich die matrizenrierten Familien der mestizischen Unterschichten von den patriarchalischen indianischen Nuklear- und Grossfamilien unterschieden, den politischen Institutionen auf lokaler Ebene oder den Geschlechterbeziehungen. Ich wähle im folgenden einen kleinen Ausschnitt aus dem sozialstrukturellen Bereich zur eingehenderen Diskussion aus.

3.3 Sozialstruktur: Cargo-System, Endogamie, Gemeindeland

In der an der britischen Sozialanthropologie anlehenden Tradition der Mittelamerikanistik wurde eine indianische Gruppe mit der Bevölkerung eines *municipio*³ mit funktionierendem Cargo-System gleichgesetzt. Die Ämterhierarchie

¹ Vgl. auch das Beispiel des Mayo-Weilers Jopopaco im nördlichen Bundesstaat Sonora, das O'Connor (1989, Kap. 7) beschrieben hat.

² Gamio 1942:16.

³ Ein *municipio* kann als Gemeindebezirk neben dem Hauptort – der *cabecera municipal* –

wurde oft als einzige bedeutsame "soziale Struktur" der mittelamerikanischen Gemeinden angesehen, denn "at the most general level of social integration this structure does for ... Indians what kinship does for African societies, or what social class does for ladino society."¹ Vielleicht ist es sinnvoll, hier für die mit Mittelamerika weniger vertrauten Leser eine der mittlerweile klassischen Beschreibungen des Systems einzufügen:

The basic features of the civil-religious hierarchy ... consist of ranked offices taken for one-year terms by men of the community. The offices are ranked in two ways: first, they are arranged in levels of service, whereby a man must serve on the first level before he is eligible for service on the second level, and so on; second, authority tends to be concentrated in the top levels ... It is often called the "ladder" system. The individual office is called a cargo. It is customary for a man to have what is called a cargo "career" ... Those who pass through all the levels of the hierarchy become the elders, or principales, of the community ... The hierarchy usually includes offices from both the civil or political and the religious or ceremonial sides of community life ... All the men of a community are expected to serve in the hierarchy, at least at the bottom level; social pressure on those who hesitate is great. Service is without pay and, in religious cargos, may involve very substantial expenditure by the incumbent ... The civil side [of the hierarchy] is responsible for: (1) representing the community in relations with the Ladino world outside, and (2) administering justice within the community. The religious side is concerned with care of the saints of the Catholic Church, with maintaining the church and celebrating the saints' days or fiestas [oft *mayordomías* genannt]. Integration of civil and religious functions is closest in offices at the top level.²

In anderen indianischen Gemeinden wurden die Feste traditionellerweise nicht von Individuen, sondern von religiösen Bruderschaften ausgerichtet,³ in vielen Fällen existierte die Verzahnung ziviler und religiöser *cargos* in der Stufenleiter nie. Viele der klassischen Systeme – d.h. solche, die der Beschreibung Cancians entsprechen – haben sich in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt: DeWalt (1974) unterscheidet zwischen "akephalen" Hierarchien, in denen die Kandidaten für die höchsten Posten nicht notwendigerweise die unteren Stufen absolviert haben müssen, der "religiösen Zierhierarchie", wo die Verzahnung aufgegeben und die alten zivilen in religiöse *cargos* uminterpretiert wurden und den "geschwächten Systemen", die keine Hierarchisierung der *cargos* mehr aufwei-

mehrere Dörfer mit dem Status einer *agencia municipal* umfassen. In Guatemala werden diese *cantones* genannt. *Cantón* und *agencia* wiederum sind u.U. in mehrere *parajes* (Weiler) unterteilt, die jedoch keine eigenen administrativen Einheiten bilden (zu den komplexen regionalen und nationalen Unterschieden in den territorialen und politischen Einheiten siehe Hunt und Nash [1967]).

¹ Nash 1958:68.

² Cancian 1967: 284f.

³ Brandes 1981.

sen.¹ Brandes (1981) dokumentiert die Tendenz, das individuelle Sponsorprinzip durch eine kollektive Form der Finanzierung zu ersetzen.

Wohl die meisten indianischen Gemeinden Mexikos und weit mehr noch Guatemalas unterhalten inzwischen ein "geschwächtes" System und finanzieren die Feste durch Kollekten, haben sich also bezüglich der politisch-religiösen Institutionen dem Modell angenähert, das man gewöhnlich für typisch mestizisch hält. Insbesondere während des Schubes politischer Integration in der nachrevolutionären Zeit griffen dörfliche Faktionen auf die nationalen politischen Spielregeln zurück, um ihre Rivalen politisch auszubooten, und zerstörten so den minimalen Konsens über die legitime Form der Prestigegewinnung, der zur Aufrechterhaltung eines klassischen Cargo-Systems vonnöten ist.² Viele zeitgenössische Bauerndörfer betrachten sich trotz der weitgehenden Angleichung ihrer formalen politischen Institutionen an die mestizisch-nationale Norm weiterhin als indianische Gemeinde.³ Umgekehrt kennen wir einige Dörfer, die ein elaboriertes Cargo-System unterhielten, auch als sich bereits nur noch wenige Dorfbewohner als Indianer definierten.⁴ Auch in rein mestizischen Dörfern werden die Feste von einzelnen Familien ausgerichtet,⁵ so dass das Cargo-System nicht als notwendiges sozialstrukturelles Korrelat zur indianischen Identität gelten kann.

Als weiteres charakteristisches Element indianischer Sozialstruktur galt die Dorf- oder gar Quartierendogamie. Adams und Bee (1976) geben zum Beispiel für Zinacantan eine 80prozentige Endogamiequote an, bezogen auf eine Bevölkerung von 1086 Menschen, und 100% für 8000 Menschen bei einer Gesamtbevölkerung des *municipio* von 9257 im Jahre 1960; in Tepoztlán sind bei einer Gesamtbevölkerung von 2300 Individuen 80% der Ehen endogam. In gewissen indianischen Dörfern, insbesondere in Chiapas und Guatemala, besteht sogar bis zu 90prozentige Quartierendogamie.⁶ Über die Veränderungen im Heiratsverhalten im Laufe der letzten Jahrzehnte ist wenig bekannt.

Ebenfalls als "typisch indianisch" galt der kommunale Landbesitz⁷ und damit

¹ Vgl. auch die Typologie von Cámara (1952).

² Siehe Adams 1957, Ebel 1969 und Cancian 1967.

³ Siehe z.B. Stephen (1987); Schryer (1990:243); Watanabe (1990); Smith (1990) etc.

⁴ Siehe z.B. Foster 1972.

⁵ Schryer 1990:66, Fussnote 17.

⁶ So in Aguacatenango oder Chanal im Hochland von Chiapas, nach Hunt und Nash 1967: 263; siehe auch Greenberg 1981; Favre 1984; in Guatemala sind in den grösseren *municipios* die *cantones* die endogamen Einheiten (C. Smith 1984:200).

⁷ Aufgrund von offiziellen Zensusdaten schätzt Fernández (1973), dass im Jahre 1960 die nach linguistischem Kriterium definierten indianischen Bauern über 100% der gesamten *tierra comunal*, 8% des Ejido-Landes und 5% des Privatlandes verfügten. 40% ihres Landes besitzen indianische Bauern als *tierra comunal*, 30% als *ejido* und 30% als Privatland.

verbunden das (informelle) Verbot, an Aussenstehende Land zu verkaufen. Der "strong sense of territoriality" wird durch die religiösen Glaubensinhalte verstärkt, da v.a. Dorfheilige verehrt werden und die religiösen Feste mit dem lokalen Cargo-System eng verknüpft sind. Auch hier handelt es sich jedoch eher um eine Tendenz, denn längst nicht alle indianischen *comunidades* verfügen über Gemeindeland. Die meisten guatemalteckischen indianischen Gemeinden haben seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts keine kollektiven Besitztitel mehr, und ihre Bewohner verfügen heute *de facto* oft frei über ihr Land.¹ In Mexiko wurden zwar durch die Landreform viele der Besitztitel aus der Kolonialzeit restituiert oder *ejidos* neu geschaffen; aber mit der Verallgemeinerung der Warenproduktion hat sich auch hier eine Rechtsauffassung durchgesetzt, die derjenigen des Privateigentums nahekommt, wie es in mestizischen Gemeinden gehandhabt wird.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass nicht nur die sprachlichen, sondern auch die Unterschiede in der materiellen Kultur und der sozialstrukturellen Binnenorganisation häufig eingeebnet wurden. Viele Gemeinden verfügen nur noch über wenige, einige über gar keine kulturellen oder sozialstrukturellen Merkmale mehr, die man als "indianisch" bezeichnen könnte, werden aber nichtsdestoweniger von den Akteuren als solche klassifiziert. Wären wir imstande, ein Inventar der diskutierten Merkmale aller lokalen Gruppen auf einer Karte einzutragen, so würde das entstehende Puzzle nicht systematisch mit der Verteilung der ethnischen Gruppen (Indios und Mestizen) zusammenfallen, wenn wir diese aufgrund subjektiver Zugehörigkeit definierten. Denn zwar gilt, dass diejenigen Gemeinden, die *alle* Charakteristiken indianischer Gemeinden aufweisen, sich mit Sicherheit als solche definieren; umgekehrt klassifizieren sich jedoch nicht alle Gemeinden ohne diese Charakteristiken als mestizische. In Anlehnung an Milan Staneks Aufsatz (in diesem Band) halte ich es deshalb für sinnvoll, das (ethnozentrische) Bild der kulturellen Landschaft als Patchwork von diskreten Kultur- und Identitätsterritorien durch dasjenige eines "ethnokulturellen" Kontinuums zu ersetzen, auf dem sich zwischen den beiden Polen "indianisch" und "mestizisch" eine ganze Reihe sozialstruktureller und kultureller Zwischenformen abtragen liessen. Die so entstehenden Transformationslinien würden unsere kulturgeographische Karte in alle Richtungen durchkreuzen. Aufgrund welcher Dynamik auf diesem Kontinuum Identitätsbrüche in Erscheinung treten, wo also in den Klassifikationen der Akteure selbst die Grenzen gezogen werden: diese Frage gilt es, im Laufe dieses Artikels zu entschlüsseln.

¹ Siehe etwa Wagley 1941:60f.

4 Die indianische Bevölkerung innerhalb der nationalen Schichtstruktur

Nun wird man diese ethnische Dynamik in Mittelamerika kaum verstehen, wenn man sich lediglich mit der Verteilung kultureller und sozialstruktureller Merkmale beschäftigt. Denn die verschiedenen solchermaßen zu unterscheidenden Gruppen sind – wie aus dem sozialgeschichtlichen Abriss ersichtlich geworden sein dürfte – in ein komplexes Sozialgefüge eingebunden. Im folgenden möchte ich die interethnischen Beziehungen zuerst unter dem Prestigeaspekt charakterisieren, um sodann die Verteilung ökonomischer und politischer Ressourcen zwischen den beiden Gruppen zu beschreiben.

4.1 Die Verteilung von symbolischem Kapital

In der gesamtnationalen Prestigehierarchie geht es nicht mehr um die einzelne indianische Dorfgemeinschaft, sondern um eine ganze Reihe von *comunidades*, die als *indios* mit inferiorerem Status der ladinischen Ethnie gegenübergestellt werden. Die politökonomische und symbolische Dynamik, die hinter dieser Abgrenzung und Abwertung steht, habe ich bereits skizziert. Ich begnüge mich hier deshalb damit, drei ethnographische Beschreibungen der interethnischen Beziehungen aus Guatemala und Mexiko anzuführen:

Ladino feelings of cultural superiority are expressed in many different ways. For example, ladinos refer to the Spanish language by name (español, castellano ...). Ixil on the other hand is spoken of la lengua, el dialecto, or el idioma. Similarly, ladinos regard Indians as practicing *costumbres* (customs), and being obstinately conservative in their "bad habits" ... The term *costumbre* is almost exclusively used in reference to Ixil customs. The most frequent and specific ladino criticism of Indian culture are that ... the profuse drinking of alcohol which accompanies most religious rituals is detrimental to health, that lack of hygiene contributes to high disease and mortality rates, and that primitive agricultural practices make for low maize yields and soil erosion. (Colby und van den Berghe 1969:144f.)

Ladinos, whose intimate knowledge of the Indians is small, undervalue them as a group. They ascribe to Indians inferior traits and scorn many of their customs and beliefs as backward, infantile or gross, befitting primitive or rude people ... Inequality of status between the two groups is manifested in the ethnic terminology and in social expressions and rules of conduct by which, in the generalized pattern, the Ladino receives deference from the Indian but does not return it. (De la Fuente 1967:435)

When an Indian was addressed by a ladino ... he was to remove his hat, hold it over his chest with both hands, bow his head and stare humbly towards the ground, and then respond in a soft, meek voice. When Ladinos commanded Indians, they expected quick obedience ... (Brintnall 1980:301)

In den urbanen indianischen Gegenden (etwa im westlichen Hochland Guatema-

las oder im Isthmus von Tehuantepec) sind die indianischen Gruppen übrigens selbst in Prestigegruppen differenziert, nämlich in die gebildeten und akkulturierten (*civilizados*) auf der einen und die ungebildeten traditionelleren Indianer (*naturales*) auf der anderen Seite (Smith 1981, Kap. 10). Beide werden von den Ladinos der Nachbarstadt aber unterschiedslos als *indios* klassifiziert und behandelt.

Mit dem Auftauchen einer Schicht von gebildeten Indianern und von indianischen Händlern hat sich jedoch auch die interethnische Prestigehierarchie verändert. So fügen sich die neuen indianischen Mittelschichten heute nicht länger in ihre untergeordnete Position. Sie sind inzwischen auch nicht mehr gezwungen, das Angebot paternalistischen Schutzes in Anspruch zu nehmen und die damit verbundene Unterordnung hinzunehmen. Der Übergang von "paternalistischen" zu "kompetitiven" interethnischen Beziehungen, wie er etwa von Brintnall (1980) für Guatemala dokumentiert wurde, steht in engstem Zusammenhang mit den Umbrüchen im politökonomischen Schichtungsgefüge, die im folgenden zu charakterisieren sind.

4.2 Die Verteilung von ökonomischem Kapital

Wollen wir die ökonomische Dimension der Klassenstruktur beschreiben, so müssen wir die Verteilung von Handelschancen und von produktiven Ressourcen wie Land unterscheiden. In beiden Verteilungshierarchien nimmt die indianische Bevölkerung im allgemeinen die unteren Plätze ein, doch sind ausgeprägte regionale Unterschiede zu beobachten, deren Berücksichtigung zum Verständnis der ethnischen Dynamik unerlässlich ist. Ich stelle im folgenden die Position der indianischen Bevölkerung in der Handelsstruktur und sodann in der Landverteilung dar.

In der Kolonialzeit waren die Handelsströme vor allem politisch kontrolliert, das heisst, die indianische Bevölkerung war in ein von den Kolonialbehörden mitorganisiertes administratives Zwangshandelssystem integriert. Diese administrierten Handelssysteme konnten jedoch nur solange aufrechterhalten werden, als dies die Machtkonstellation erlaubte. Beginnend mit den spätkolonialen bourbonischen Reformen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, die das Repartimiento-System zumindest auf dem Papier abschafften, und definitiv nach dem Sieg der Liberalen in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts, war es den städtischen Ladinos politisch und rechtlich nicht länger möglich, die indianischen Kleinhändler gänzlich vom Wettbewerb auszuschliessen. Das administrative Handelssystem brach langsam auf und wurde durch einen kompetitiven Typus überlagert.¹

¹ Siehe C. Smith 1975, 1976 und 1983.

So schafften es in Mexiko die indianischen Händler in einigen Gegenden, auch den Zwischenhandel mit Exportprodukten für den Weltmarkt, zum Beispiel mit Kaffee, zu monopolisieren. Dies scheint insbesondere dort der Fall gewesen zu sein, wo wie in Oaxaca der Kaffee nicht von Plantagen, sondern von Kleinbauern produziert wird. Die indianische Kleinstadt Mitla im Hochland von Oaxaca zum Beispiel kontrolliert seit dem ausgehenden neunzehnten Jahrhundert den gesamten Kaffeehandel in der östlichen Sierra Juárez.¹ Ähnliches gilt insbesondere für die Zapoteken des Isthmus von Tehuantepec und für die Händlerstädtchen im westlichen Hochland von Guatemala, beispielsweise San Pedro Sacatepequez oder Quezaltenango.² Hingegen hat es etwa in Chiapas länger gedauert, bis die Indios im Handelssystem nicht nur die Rolle von Endverbrauchern, Produzenten und Kleinhändlern spielen konnten. Erst in den siebziger Jahren gelang es einer kleinen indianischen Elite insbesondere aus Zinacantán, das ladinische Monopol im administrierten System zu durchbrechen und sich im regionalen Handel zu etablieren.³

Entsprechend differenziert ist die gegenwärtige Lage der indianischen Bevölkerung in den regionalen Handelssystemen einzuschätzen. Im allgemeinen befinden sich die indianischen Bauern ebenso wie viele mestizische an den Endpunkten der Markthierarchien.⁴ Allerdings sind die zentraler gelegenen Gemeinden dank der Nähe zu den Marktplätzen höherer Ordnung und dank dem kompetitiven Charakter des Handelssystems in einer weitaus günstigeren Lage⁵ als die peripheren Gemeinden, die die Endpunkte der Handelssysteme bilden. Am anderen Ende der ökonomischen Ranghierarchie kontrollieren die Ladinos sowohl in Mexiko als auch in Guatemala nach wie vor die Marktplätze höchster Ordnung in der ganzen Region (die Städte, die gleichzeitig die administrativen Zentren bilden) sowie in Guatemala und Chiapas das Exportsystem für den Kaffee.⁶ Die indianischen Händler der Zentralregion, etwa im westlichen Guatemala, im Isthmus von Tehuantepec etc., stellen die aufstrebende Mittelschicht dar; sie etablierten sich gewissermassen in einem Parallelsystem zur Markt-

¹ Vgl. Beals 1975, Kap. 11.

² Smith 1981.

³ Collier 1990; Cancian 1987.

⁴ Es wäre allerdings ein Irrtum, die ethnische Differenzierung aus der Position in der Marktstruktur ableiten zu wollen, etwa in dem Sinne, dass aufgrund ethnischer Kriterien die Position in der Marktstruktur zugewiesen würde. Dies zeigt eine Arbeit Swetnams (1979) in aller Deutlichkeit. Seine statistische Untersuchung eines bi-ethnischen urbanen Marktplatzes im guatemalteckischen Hochland hat ergeben, dass die städtische oder ländliche Herkunft der Händler den Zugang zu einem strategisch günstigen Marktplatz eher bestimmt als ihre ethnische Zugehörigkeit.

⁵ Vgl. etwa die Fallbeispiele von Chamoux (1981) oder Brintnall (1979).

⁶ In Westguatemala sind 70% aller dauerhaften kommerziellen Unternehmen in den ladinischen Marktstädten konzentriert, und über 70% davon gehören Ladinos (Smith 1976b:280).

struktur, die sich rund um den Export für den Weltmarkt herum gebildet hat. Dieses Parallelsystem organisiert die Verteilung der Konsumgüter und Lebensmittel der Region. Im östlichen Hochland von Oaxaca gelang es indianischen Händlern sogar, das Kaffee-Exportsystem selbst zu kontrollieren; dafür blieb der Grosshandel mit Konsumgütern weitgehend in ladinischen Händen (Stavenhagen 1969:218). Ihr Aufstieg aus den unteren Positionen im sozialen Raum und die Verdrängung der ladinischen Mittelschichtler stellen den sozialstrukturellen Hintergrund für den Übergang zu kompetitiven interethnischen Beziehungen dar, wie ich ihn bereits beschrieben habe.

Ähnlich komplex ist die Position der indianischen Bevölkerung im Bezug auf die Landverteilung. Im allgemeinen gehören indianische Bauern zu den Minifundisten, und oft sind sie zur Wanderarbeit auf den Plantagen gezwungen. Diese Plantagen Guatemalas und des vorrevolutionären Mexikos, die *haciendas* der Kolonialzeit, die Neo-Latifundien im heutigen Mexiko ebenso wie die grossbäuerlichen *ranchos* gehören alle den Mestizen. Als illustrative Beispiele können die ethnisch gemischten Regionen Guatemalas angeführt werden. In Jilotepeque etwa besitzen nur 5% der indianischen Bevölkerung ein Stück Land; die anderen müssen bei den Ladinos pachten, die zwar nur 30% der Bevölkerung ausmachen, von denen aber die Hälfte 70% des Landes kontrollieren. In Panajachel gehören den 30% Ladinos 80% des Landes (Stavenhagen 1969:218). In einigen Gegenden jedoch verfügen die meisten indianischen Bauern über eine komfortable Landbasis und stellen selbst Lohnarbeiter aus anderen Gemeinden an.

So treffen wir gegenwärtig je nach der Qualität des Landes, der demographischen Dynamik und dem politischen Kräfteverhältnis zwischen Bauern und Grossgrundbesitzern auf unterschiedliche Verteilungsstrukturen: kleinbäuerliche Produzenten, die durch Bevölkerungsdruck zu ständiger Aufstückelung der Parzellen gezwungen sind, am Rande der für die grossflächige Exportproduktion geeigneten Zonen mit legalem oder illegalem Grossgrundbesitz; auf landwirtschaftlicher Basis überlebensfähige Bauerndörfer, wo entweder die ökologischen und topographischen Gegebenheiten eine grossflächige Produktion verhindern oder wo sich in den historischen Kämpfen um Land die bäuerlichen Schichten dauerhaft durchzusetzen vermochten;¹ minifundärste Betriebe, wo das Bevölkerungswachstum die Landressourcen von ökologisch wenig privilegierten Gemeinden schnell wegzehrte.

Einzelne indianische Regionen, Dörfer und Familien sind also in recht unter-

¹ In ökologisch weniger attraktiven Gegenden (vgl. das Beispiel von Chamoux 1981), in unternutzten Gebieten, wie etwa dem Grijalva-Tal in der Nähe von Zinacantán (Cancian 1976), oder wo indianische Bauern auch fruchtbares und flaches Land zu halten vermochten, wie im guatemalteckischen Departement Chimaltenango (Smith 1976a:285), konnten die Gemeinden dem demographischen Druck standhalten und eine stabile bäuerliche Ökonomie aufbauen. Dasselbe gilt für Gemeinden, die dank der Landreform zu einer ausreichenden Landbasis gelangten, etwa Naranja in Michoacán (Friedrich 1970).

schiedliche Positionen in der Verteilungshierarchie von Land und Handelschancen einzuordnen. Deshalb empfiehlt es sich nicht, die indianischen Ethnien als Kasten oder Klassen oder die von ihnen bewohnten Regionen als Satelliten in einem weltumspannenden System von Zentrum-Peripherie-Beziehungen aufzufassen, so wie dies einige Autoren insbesondere der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre zu tun pflegten.¹ Ein prägnantes Beispiel soll dies illustrieren: Im bereits erwähnten Jilotepeque im Nordosten Guatemalas kontrollieren die Ladinos über drei Viertel des Landes, und die indianischen Minifundisten sind auf das Share-cropping und die Lohnarbeit bei den Ladinos angewiesen, weshalb der Ethnograph Tumin von einer Kastengesellschaft spricht. In einigen Dörfern des Hochlandes findet sich jedoch fast exakt dieselbe ökonomische Stratifizierung, aber das ganze Land gehört Indianern, und die Ladinos beschränken sich auf Handel und Politik.²

4.3 Die Verteilung von politischem Kapital

Betrachten wir die politische Dimension der Klassenstruktur, so sind klarere Zuordnungen möglich. Denn aufgrund der Tatsache, dass der Prozess der politischen Durchdringung und Integration des nationalen Territoriums von einer mestizischen Elite kontrolliert wurde und dass er Hand in Hand mit der Neukonstruktion eines nationalistischen mestizischen Selbstverständnisses geht, kommt den indianischen Bevölkerungsteilen durchgehend die Position einer politischen Unterklasse zu: Auf der regionalen Ebene sind sie kaum in politischen Ämtern oder in Bürokratie, Verwaltung und Militär anzutreffen. Die wenigen indianischen politischen Aufsteiger, die es bis ins Vorzimmer der Macht geschafft haben, waren gezwungen, ihre indianische Herkunft zu leugnen und sich die sprachlichen und umgangsförmlichen Codes der Mestizen anzueignen.³

Dass die indianische Bevölkerung auch im Vergleich zu mestizischen Bauern, die sich ansonsten in derselben Klassenposition befinden, durchwegs schlechtere Chancen zu politischer Einflussnahme hat, belegt zum Beispiel eine Studie von Arizpe (1978). Sie vergleicht ein mestizisches Dorf und eine Mazahua-Gemeinde, welche beide durch die Landreform während der Präsidentschaft Cárdenas' eine gleich grosse Menge Land zugeteilt bekamen und auch etwa die-

¹ Für Mexiko: Aguirre 1967; Stavenhagen 1969; Pozas und Pozas 1971. Für Guatemala: Martínez Peláez 1987; Flores Alvarado 1973. Zur Kritik an der Gleichsetzung von Klasse oder Peripherie und Ethnie im indianischen Mittelamerika siehe die statistische Studie von Lomnitz-Adler (1979), die qualitativ vergleichende Studie von Wasserstrom (1975) oder die wirtschaftsgeographische Analyse von Smith (1978).

² Die Daten finden sich in Wasserstrom 1975.

³ Dies kann man etwa aus der biographischen Erzählung eines Mannes in Smith (1981:140f.) entnehmen, der in den dreissiger Jahren in Guatemala studiert hatte.

selbe Bevölkerungszahl aufwiesen. Vierzig Jahre später ging es den Bewohnern der mestizischen Gemeinde ökonomisch und politisch eindeutig besser. Die Gründe dafür liegen nach Arizpe in der unterschiedlichen Form der sozialen Organisation und der politisch-kulturellen Interaktion mit der Gesamtgesellschaft, die durch den ethnischen Charakter der Gemeinden bestimmt wird: Viele der mestizischen Bauernsöhne und -töchter konnten, da sie erfolgreich die Schule abschlossen und über bessere Beziehungen zur Aussenwelt verfügten, in Politik und Handel (d.h. als Bürokraten, halbqualifizierte Industriearbeiter oder Kleinhändler) ein Auskommen finden und so den Druck auf das Gemeindeland reduzieren. Die Indios partizipierten nur über die Vermittlung von *caciques* in der regionalen Politik, die Schule funktionierte aufgrund der sprachlichen Verständigungsprobleme schlecht. Weil alternative Einkommensquellen fehlten, musste der Landbesitz immer weiter fragmentiert werden, und die Bewohner des Dorfes sahen sich genötigt, sich zu den üblichen miserablen Bedingungen auf den Plantagen als Tagelöhner zu verdingen. Die ärmeren Bauern unterstützten die indianischen *caciques* und identifizierten sich mit ihnen als Mitglieder der ethnischen Gruppe, da die Broker eine gewisse Sicherheit und Schutz gegen die feindliche mestizische Umwelt boten.

Diese These von der generellen politischen Unterordnung muss allerdings relativiert werden, weil aufgrund der ethnischen Mobilisierung, wie sie seit den achtziger Jahren zu beobachten ist, einige institutionelle und konstitutionelle Änderungen vorgenommen worden sind, die zumindest in Mexiko die politische Unterordnung tendenziell durch eine populistische Teilintegration ergänzen werden, wie noch zu zeigen sein wird.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die indianische Bevölkerung sehr unterschiedliche ökonomische Positionen (in der Landverteilung und der Handelsstruktur) einnimmt. Einige Indios sind reiche Landbesitzer oder Händler, andere Tagelöhner oder Minifundisten. Alle werden gleichermassen als *indios* klassifiziert. Allen gemeinsam ist ihre politische Unterordnung und das niedrige Prestige, das ihnen in der nationalen Gesellschaft zukommt. Wir können also die indianische Gruppe "objektiv" als politisch-symbolische Unterklasse bezeichnen, die Mestizen als Oberklasse.

Damit habe ich die Beschreibung der "objektiven" kulturellen und sozialstrukturellen Grundlagen der ethnischen Differenzierung abgeschlossen. Wir können nun dazu übergehen, diese Differenzierung aus der Binnenperspektive nachzuzeichnen. Wir wenden uns also den symbolischen Klassifikationen und kollektiven Identitäten zu, die von den Handelnden selbst hervorgebracht und getragen werden.

5 Die Struktur des Wir-Gefühls indianischer Gruppen

Nun müssen wir zuerst klären, welche Formen von Klassifikationen und Identitäten als ethnisch gelten sollen. Um aus der Vielzahl von Selbstzuschreibungen die ethnischen zu isolieren, haben wir die Struktur ethnischen Wir-Gefühls genauer zu umreißen.

Als Minimaldefinition kann man Keyes (1976) folgend zwei Charakteristika ethnischer Identitäten ausmachen: Ethnien haben erstens eine *Vorstellung gemeinsamen Ursprungs* – die der historischen Realität entsprechen kann oder nicht. Diese Vorstellung wird meist in einer familistischen Form geäußert, als gemeinsame Abstammung von einer Urgruppe. Im Unterschied etwa zu Deszendenzgruppen glauben Ethnien zweitens, dass sie eine eigene, sie von allen anderen Gruppen unterscheidende *Kultur* besäßen. Gewisse kulturelle Elemente (wie Sprache, Kleidung, Bräuche etc.) werden als Abgrenzungszeichen (sogenannte diakritische Elemente) verwendet (vgl. Barth 1969). Mit Hilfe dieser "Markierungen" visualisieren ethnische Gruppen die Grenzen zu anderen Gruppen. In Mittelamerika können als diakritische Elemente für die Abgrenzung zwischen Mestizen und Indios die Sprache, die synkretistische Religion, die Trachten, das Cargo- und Festsystem, das Gemeindeland oder das *tequio*¹ dienen.

Damit haben wir jedoch erst ethnische von anderen möglichen Typen symbolischer Klassifikationen unterschieden² und noch nicht bestimmt, welche sozialen Kräfte sie erzeugen und verändern. Ich möchte deshalb zunächst ein allgemeines Modell zur ethnischen Dynamik skizzieren, das dann den nachfolgenden Ausführungen zu Mittelamerika zugrunde gelegt wird.

Ausgangspunkt bildet die These, dass einerseits die unterschiedlichen Lagen im Schichtungsgefüge, wie ich sie im letzten Kapitel skizziert habe, sowie andererseits die Unterschiede im kulturellen Repertoire von sozialen Gruppen, wie sie im dritten Kapitel zur Darstellung gelangten, beide verschiedenartige Praxisformen im Raum der Lebensstile erzeugen. Menschen, die ähnlichen objektiven Lebensbedingungen unterworfen sind und deshalb ähnliche Praktiken hervorbringen, bilden an diese Lebensbedingungen angepasste kognitive und emotionale Dispositionen (Habitus) hervor und verstehen deshalb den Sinn ihrer all-

¹ *Tequio* (auch: *faena*) bezeichnet die unbezahlte Arbeit, die von allen erwachsenen Männern eines Dorfes zur Ausführung meist von Infrastrukturarbeiten geleistet wird. In gewissen Gegenden Mexikos werden diese Arbeiten auch auf Quartierebene ausgeführt.

² Mit dieser Definition lassen sich ethnische von anderen symbolischen Klassifikationen unterscheiden: Clans z.B. können oft die Abstammungsbeziehungen ebenfalls nicht mehr genealogisch präzise angeben, haben jedoch nicht das Gefühl, sich von anderen Clans kulturell zu unterscheiden. Stämme grenzen sich untereinander u.a. auch kulturell ab, doch spielt die Idee gemeinsamer Abstammung von einer Urgruppe eine untergeordnete Rolle. Nationen sind Ethnien, die das politische Programm des Nationalismus verfolgen. Kasten definieren sich zusätzlich gemäss dem Grade ritueller Reinheit; Ethnien können deshalb in eine Kastenhierarchie integriert sein.

täglichen Praktiken ohne Anstrengung, ohne dass die gemeinsamen Lebensbedingungen als solche je thematisiert werden müssten. So entstehen Gefühle von Zugehörigkeit und Ähnlichkeit sowie andererseits von Fremd- und Anderssein. Diese Differenzen werden von den Akteuren wahrgenommen und in klassifikatorische Schemata von "Wir" und "Sie" vereinfacht. Dass dabei die Sprache gemeinsamer Abstammung in den Selbstdarstellungen und -deutungen Verwendung findet und nur sehr selten zum Beispiel eine Klassenideologie, reflektiert die Ähnlichkeit mit der Erfahrung problemloser Verständigung in der Familie, die den eigenen Habitus ja geprägt hat und ihn mit einem teilt (von der Geschlechter- und Generationendifferenz innerhalb der Familie einmal abgesehen). Dass Gruppen mit gleicher Lebenserfahrung ihre Identität häufig in familistischen Termini konzipieren, entspringt also der Übertragung von Gleichheitserfahrungen von der Familie auf die Gruppe.¹

Welche Formen diese Klassifikationen annehmen, welche symbolische und politische Bedeutung ihnen zukommt und wo die Grenzen genau gezogen werden, hängt jedoch nicht nur vom Grad "objektiv" festzustellender Praxisdifferenzen ab, sondern ebenso von der Dynamik der Gruppenbeziehungen auf dem politischen und symbolischen Feld, wo die Akteure versuchen, ihre Interessen und die ihnen entsprechende Sicht auf die Welt durchzusetzen. Denn wie wir gesehen haben, lassen sich aus der kontinuierlichen "objektiven" Verteilung kultureller Merkmale allein die Bruchlinien in den Identitätsabgrenzungen nicht ableiten. Ebensov wenig fallen diese Linien mit allen Dimensionen der Schichtungsstruktur zusammen. Wir müssen also die Auseinandersetzungen auf dem symbolischen Feld der Praxis gesondert analysieren. Dies heisst nun nicht, dass zwischen "objektiver" Soziallage und subjektiver Selbstdeutung der Akteure kein systematischer Zusammenhang bestünde. Denn der Erfolg der klassifikatorisch-politischen Strategien hängt auch von der Ausgangslage in der Ressourcenverteilung ab, das heisst vom Umfang an symbolischem, politischem und ökonomischem Kapital, über das eine Gruppe von Individuen verfügt. Die "objektiven" Differenzen im Raum der Lebensstile, wie sie durch die kulturelle Vielgestaltigkeit und politökonomische Hierarchisierung einer Gesellschaft entstehen, stellen also gewissermassen das Rohmaterial dar, aus dem die Akteure mit Hilfe der habitualisierten Dispositionen symbolische Klassifikationen formen, deren Durchsetzungschancen wiederum weitgehend von der Position in der gesamtgesellschaftlichen Ressourcenverteilung abhängen.

Kann sich eine Gruppe politisch durchsetzen und ihre Sicht auf die soziale Welt verallgemeinern, so zieht dies unter Umständen auch Veränderungen in der "objektiven" Verteilung kultureller Merkmale nach sich, etwa wenn nationale Eliten erfolgreich die Bevölkerung ihres staatlichen Territoriums sprachlich und kulturell homogenisieren (wie dies z.B. in Frankreich der Fall war). So

¹ Dazu Bentley 1987.

können Klassifikationen und Sichtweisen auf die soziale Welt, die ursprünglich nur insofern "real" waren, als sie von gewissen Interessengruppen vertreten wurden, sich ver-wirklichen, wenn ihre Träger genügend symbolische und politische Macht zu mobilisieren vermögen. Dies gilt nicht nur für Prozesse der Nationenbildung, sondern beispielsweise auch für solche der Hinduisierung zentralasiatischer Gesellschaften (etwa Nepals). Die Verteilung kultureller Merkmale zu einem gewissen Zeitpunkt stellt also ebenso wie diejenige politischer, symbolischer und ökonomischer Kapitalien (Schichtstruktur) das Resultat vorausgegangener Kämpfe zwischen sozialen Gruppen dar.

Wenden wir uns nun wieder den mittelamerikanischen Verhältnissen zu, und betrachten wir, wie sich dieses Zusammenspiel zwischen "objektiven" Soziallagen und subjektiven Selbstdeutungen auswirkt. Im zweiten Kapitel habe ich bereits die Sicht auf die Gesellschaft skizziert, wie sie von der neuen mestizischen Staatselite entworfen wurde: Aus der Verschmelzung von indianischem und spanischem Kulturgut sei die mestizische Nation entstanden; ihre opferreiche historische Selbstfindung habe schliesslich zur nationalen Unabhängigkeit und Souveränität geführt; und der mestizischen Gruppe stünden die Überreste dieses kulturellen Amalgamierungsprozesses gegenüber, an denen der geschichtliche Prozess nationaler Selbstbewusstwerdung vorbeigegangen sei: die *indios*.

Diese Klassifikation in "Wir" und "Sie" und die symbolische Hierarchisierung, die sie impliziert, wird von den indianischen Gruppen nicht geteilt. In ihrer Sicht auf die soziale Welt tauchen andere Kategorien auf. Indianische Bauern und Handwerker fühlten sich bis vor kurzem primär ihrem Dorf zugehörig, das, wie wir gesehen haben, als sozialstrukturelle und rechtliche Einheit ein Produkt der Kolonialzeit darstellt. Die eigene Gemeinde gilt im Vergleich zu den umliegenden als "zivilisierter" und "friedfertiger";¹ ihre Schutzheiligen haben mehr spirituelle Macht; die eigenen Feste für diese Heiligen sind bunter und fröhlicher; in Landstreitigkeiten greifen die benachbarten Gemeinden zu unlauteren Mitteln und fälschen Dokumente; die eigene Dorfmusik (etwa in der Sierra Juarez von Oaxaca) spielt die "richtige" Musik; das Muster der eigenen Trachten ist schöner; die eigene Variante des Mythos vom Ursprung der Welt, in dessen Verlauf auch das Dorf von den Vorfahren – oft unter Führung des Dorfheiligen – gegründet wurde,² ist frei von den Lügen, mit denen die Ältesten anderer Dörfer ihre Zuhörer hinters Licht führen; usw. Fragt man einen indianischen Bauern in seinem Dorf, wer er sei, so wird er antworten, er gehöre zu den Chamultecos (den Bewohnern von Chamula), Mazatlecos (von San Juan Mazatlán), Panajacheños (von Panajachel) etc. Dass bei diesem lokalistischen Identitätshorizont eine ethnische Gruppe lediglich aus einem Dorf besteht, mag vielleicht im Vergleich zu anderen ethnographischen Fällen erstaunen, braucht uns aber

¹ Vgl. Leslie (1960) und Nader (1990).

² Siehe unter vielen anderen Beispielen Wimmer 1986.

nicht weiter zu stören.¹

Es sind genau die im letzten Kapitel skizzierten unterschiedlichen ökonomischen Lagen der Dörfer innerhalb des regionalen Kontextes, die unterschiedliche Praktiken in den sozialen Feldern und im Raum der Lebensstile generieren (z.B. zwischen Weber- oder Wanderarbeiterdörfern) und so die Grundlage für diese Klassifikationsmöglichkeit bereitstellen. Um das Zentrum kompetitiver Marktsysteme herum hat sich zudem häufig aufgrund dieser unterschiedlichen ökonomischen Lagen und im Wechselspiel mit ethnischen Abschlusssprozessen² eine ausgeprägte Form zwischendörflicher Arbeitsteilung etabliert. Ein Dorf flicht Matten aus Schilf, ein anderes brennt bauchige graue Kochtöpfe, ein anderes grünes Essgeschirr, wieder ein anderes stellt aus Stein gehauene Maismörser her, andere bauen Musikinstrumente oder brennen Schnaps.³ Bei der Identitätsabgrenzung zwischen den Dörfern spielt natürlich auch der objektive Interessengegensatz in einer Region, wo das Land während der Kolonialzeit in einer Art Nullsummenspiel unter die Dörfer verteilt wurde, eine grosse Rolle und führt auch dann zu einer – wenn auch weniger akzentuierten – Identitätsabschlusssung, wenn weder eine dörfliche Produktespezialisierung stattgefunden hat, noch ausgeprägte zwischendörfliche Unterschiede hinsichtlich Marktposition oder Landbesitz zu verzeichnen sind.

Nun ist es aber nicht so, dass aus der Sicht der Indianer alle Menschen jenseits des dörflichen Horizontes unterschiedslos als Fremde zu klassifizieren wären. Es gibt vielmehr inklusivere Kategorien, die die soziale Welt aufteilen und benennen. So spielen etwa die Sprachgruppen als ethnische Kategorien eine solche Rolle, auch wenn diese Form der Gruppenidentifikation nur selten politisch tatsächlich relevant wird. Bei den Aufständen und Rebellionen der vorrevolutionären Zeit⁴ und wiederum seit dem Aufkommen der ethnischen Bewegungen

¹ Um diesbezügliche Irritationen zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, dass "Dorf" hier als politischer Begriff (im Sinne von Gemeinde) verwendet wird. Oft sind diese Gemeinden recht gross (bis zu 30'000 Einwohner) und selbst in mehrere Lokalgruppen unterteilt (Weiler oder nukleierte Dörfer), die eine eigene Subidentität unterhalten können oder nicht (vgl. Überblicksartikel in Hunt und Nash 1967).

² Die z.T. scharf markierten kulturellen Differenzen zwischen einzelnen *comunidades* wurden ursprünglich als Folge der Adaption an lokale Mikrohabitats und der fehlenden Kommunikation zwischen den Gemeinden gedeutet. Nach und nach habe sich ein stabiles Muster von Produktespezialisierungen entsprechend den ökologischen Nischen parallel zu den regionalen Märkten entwickelt. Die Universität von Chicago startete ein Fünf-Jahres-Projekt in Chiapas, das ursprünglich die kulturelle Differenzierung im Lichte dieser Adaptionsthese untersuchen sollte (vgl. den Sammelband, den McQuown und Pitt-Rivers im Jahre 1970 herausgaben). Collier (1975) wagt die Umkehrung dieses kulturökologischen Adaptionmodells, indem er überzeugend darlegt, die Produktespezialisierung sei Folge, nicht Ursache der ethnischen Differenzierung.

³ Siehe z.B. Beals (1975), Diskin und Cook (1975), Nash (1967) etc.

⁴ Leticia Reina (1988) hat die wichtigsten Arbeiten zu den indianischen Aufständen bibliographiert und kommentiert.

in den siebziger Jahren erhielten sie jedoch eine entscheidende Bedeutung. Weiter kommen sie natürlich bei Begegnungen von Angehörigen unterschiedlicher Sprachgruppen (z.B. bei Händlergruppen wie den Zapoteken des Isthmus von Tehuantepec) ins Spiel. Diese symbolische Aufteilung wird möglich und identitätsrelevant, weil innerhalb der Sprachgruppen die Verständigung selbstredend leichter fällt. Die Verständigungschancen wiederum evozieren die Erfahrung familiärer Identifikation und bilden so auch dann die Grundlage einer möglichen Kategorisierung in "Wir" und "Sie", wenn die sozialen Lagen verschiedener Dörfer einer Sprachgruppe differieren.

Auf einer noch inklusiveren, der regionalen und nationalen Ebene stehen die verschiedenen indianischen Sprachgruppen und *municipios* als *indios* der ethnischen Gruppe der *ladinos* gegenüber. Die Kategorisierung in *indios* und *ladinos* macht jedoch für die indianischen Bauern meist wenig Sinn,¹ und der Begriff des *indio* wird von ihnen seiner pejorativen Konnotation wegen nicht auf sich selbst angewandt. Vielleicht sind die Nachbardörfer *indios* oder die Mitglieder einer anderen Sprachgruppe, aber sich selbst als *indio* zu bezeichnen hiesse, dumm, kulturlos und ungebildet zu sein. Eine Anerkennung der Distinktion zwischen *indios* und *mestizos* oder *ladinos* würde bedeuten, auch die symbolischen Abschliessungspraktiken der mestizischen Bevölkerungsgruppen samt deren politischen Implikationen zu akzeptieren. In den Auseinandersetzungen auf dem symbolischen Feld greifen die indianischen Bauern deshalb auf andere Klassifikationsmöglichkeiten zurück, mit dem Ziel, die *Ladinos* als lediglich eine unter vielen Gruppen erscheinen zu lassen und so ihren Exklusivitätscharakter zu dementieren. Dieser Strategie kommen die Sprachgruppen als ethnische Kategorien entgegen. *Ixiles*, *Quichés*, *Mixes*, *Nahuas* und (spanischsprechende) *Ladinos* sind so auf derselben Ebene kultureller Differenzen angesiedelt.

Ethnische Identitäten sind also als relationale Abstammungsideologien wie segmentäre Hierarchien organisiert:² Im Kontakt mit Mitgliedern derselben Sprachgruppe wird vor allem die lokalistische Identität relevant; bei Begegnungen von Angehörigen unterschiedlicher Sprachgruppen kommen die Sprach- als ethnische Gruppen ins Spiel. In der Provinzstadt gelten alle Mitglieder von indianischen *comunidades* im Umgang mit den *Mestizen* als *indios*.

Die Vielgestaltigkeit der Positionierung im regionalen Schichtungsgefüge (Kap. 4) und die Heterogenität der kulturellen und sozialstrukturellen Charakteristiken lokaler Gruppen (Kap. 3) erklärt, wieso ethnische Identitäten so vielgestaltig, segmentär verschachtelt, ambivalent und trotzdem emotional "wirklich" sein können:³ Der Aufsplitterung des Identitätshorizontes in Dorfgemeinschaften entspricht ihre unterschiedliche Lage bezüglich Landverteilung und Han-

¹ Vgl. Friedlander 1975; Colby und van den Berghe 1969:179f.; Iwanska 1971:99ff. etc.

² Dies gilt allgemein für ethnische Identitäten, wiederum nach Keyes 1976.

³ Vgl. Bentley 1987.

delstruktur; die sprachliche Heterogenität innerhalb der indianischen Gruppen ermöglicht, Sprachgruppen als ethnische Kategorien zu deuten; die Kategorien *indios* und *ladinos* trennen Gruppen mit unterschiedlichem Volumen an politischem und symbolischem Kapital.

Damit habe ich gezeigt, wie aus den Differenzen im Raum der Lebensstile gemäss der Interessenlage der Akteure unterschiedliche ethnische Klassifikationen erzeugt werden und welche Struktur diese aufweisen. Für die Mestizen gibt es v.a. *mestizos* und *indios*. Für die Indianer stellt die primäre ethnische Identifikationseinheit ihre Gemeinde dar, als Gegenüber von Mestizen wird die Identität als Mitglied einer indianischen Sprachgruppe relevant. Nun gilt es, die politisch-symbolischen Auseinandersetzungen zwischen Indianern und Mestizen genauer darzustellen und aufzuzeigen, wie sich diese verschiedenen Klassifikationen ebenso wie die ihnen zugrundeliegenden "objektiven" Differenzen im kulturellen Repertoire im Laufe der Auseinandersetzungen verändern. Zuerst werde ich untersuchen, welche Dynamik den Verschiebungen in der demographischen Stärke der beiden Gruppen, wie ich sie bereits dargestellt habe (Tabelle 1), zugrunde liegt. Zweitens ist zu fragen, was für eine Bedeutung den Prozessen kultureller Annäherung (Kap. 3) für diese symbolischen Kategorisierungen zukommt und insbesondere unter welchen Bedingungen die ethnische Differenz trotz dem Verschwinden der kulturellen Unterschiede, die ihr einmal zugrunde lagen, aufrechterhalten wird. Im nächsten Kapitel sollen dann die Verschiebungen im Identitätsgefüge thematisiert werden, wie sie durch indianistische Bewegungen hervorgerufen wurden.

6 Die ethnische Dynamik: Strategische Abschliessung und Akkulturation

Wenden wir uns zuerst der demographischen Dynamik und ihrer Auswirkung auf die ethnischen Distinktionen zu. Die Situation ist durch zwei Paradoxe gekennzeichnet. Auf lokaler Ebene ist die ethnische Grenze im Hochland von Guatemala und Chiapas kastenähnlich rigid und der Wechsel der Gruppenzugehörigkeit sehr schwierig;¹ auf der nationalen Ebene jedoch herrscht, so ist aus

¹ Allerdings bestehen zwischen Mexiko und Guatemala diesbezüglich einige Unterschiede. Denn während z.B. in San Cristóbal im Süden Mexikos interethnische Heiraten zwischen indianischen Hausangestellten und einfacheren *Ladinos* häufig sind und das "passing" mit entsprechenden Spanischkenntnissen und Kleidungswechsel relativ einfach zu bewerkstelligen ist, wird in Guatemala der Übertritt in eine andere Gruppe nur durch den Wechsel des Wohnortes und ein Verheimlichen der indianischen Abkunft möglich, und Heiraten zwischen den beiden Gruppen sind sowohl auf dem Land als auch in Kleinstädten wie Quetzaltenango unüblich (Colby und van den Berghe 1961:786f.).

den bereits wiedergegebenen Zensusdaten zu schliessen, beträchtliche ethnische Mobilität: Der Anteil der indianischen Bevölkerung nimmt konstant ab, was nicht allein mit den unterschiedlichen Bevölkerungszuwachsraten von Indios und Ladinos erklärt werden kann.¹ Das Paradox wird mit dem Hinweis auf die Tatsache aufgelöst, dass in überwiegend indianischen Gebieten des Hochlandes mit wenig Migration die ethnische Linie undurchlässig ist, in den Städten und auf den Kaffeeplantagen des Tieflandes jedoch eine rasche Mestizisierung stattfindet. Die Migranten werden dort von der zahlenmässig am stärksten vertretenen Ethnie nicht integriert, da die sprachlichen Barrieren fast unüberbrückbar sind. Die Neuangekommenen werden von der lokalen Bevölkerung als Ladinos klassifiziert, und sie legen mit der Zeit alle Zeichen einer indianischen Herkunft ab und versuchen, sich ladinische Umgangsformen, Sprache und andere Distinktionsmerkmale anzueignen.

Passing ist also meist nur durch individuelle Migration und nicht durch Akkulturation ganzer Gruppen möglich, denn ein zweites Paradox stellt die bemerkenswerte Tatsache dar, dass trotz der beträchtlichen Angleichung der indianischen an die ladinische Kultur, wie ich sie bereits dargestellt habe, die ethnische Grenze im Hochland Guatemalas und Mexikos weiterbesteht und kaum durchlässiger wird. So zeigen etwa Tax und Hinshaw (1970) in einer Arbeit über den sozialen und kulturellen Wandel im guatemalteckischen Dorf Panajachel von 1934 bis 1966, dass die ethnische Grenze bestehen bleibt, obwohl sich bezüglich Kleidung, beruflicher Tätigkeit, Weltbild (animistisch-westlich) etc. viele der Indianer den Ladinos fast vollständig angenähert haben.² Andere Autoren bestätigen diesen Befund.³

Trotz dem "Fluss von Personen" über die ethnische Grenze hinweg und obwohl die objektiven kulturellen Differenzen immer mehr verschwinden, wird die ethnische Differenzierung im indianischen Hochland weiter reproduziert. Dies liegt daran, dass die Grenze zwischen *indios* und *ladinos* der Trennlinie zwischen Gruppen mit unterschiedlichem Volumen an politischem und symbolischem Kapital entspricht. Deshalb ist es für die mestizische Gruppe dann sinnvoll, die symbolischen und politischen Gewinne zu verteidigen, die mit dieser Klassifikation in Zusammenhang stehen, wenn sie direkt mit der indianischen Gruppe um knappe Ressourcen konkurriert und eine politische Kontrolle des Ressourcenflusses möglich ist. Die Abschliessung erfolgt ungeachtet der Tatsache, dass dies im Effekt der politischen Utopie eines einheitlichen Nationalstaats

¹ Die folgenden Ausführungen folgen Colby und van den Berghe (1969, Kap. 6). Die Autoren beziehen sich natürlich auf die offiziellen Zensusdaten, die – fälschlicherweise, wie die Berechnungen von Early (1975: 1986) zeigen – eine rapide Reduktion des Anteils der indianischen Bevölkerung zwischen 1950 und 1960 um mehr als 10% diagnostizierten. Eine realistischere Schätzung kommt auf eine 6%igen Reduktion in demselben Zeitraum.

² Vgl. auch die diesbezüglichen Analysen von Zensusdaten durch Early 1986.

³ Colby und van den Berghe 1969:173; Smith 1975:228.

tes zuwiderläuft, wie ihn die eigene mestizische Elite vertritt.

Diese These möchte ich im folgenden etwas ausführen. Zunächst zeige ich durch einen regionalen Vergleich, dass die Rigidität der ethnischen Linie direkt von Intensität und Struktur der Gruppenkonkurrenz abhängt. Als zweites werde ich der Frage nachgehen, wie es den Ladinos trotz dem zunehmenden Verschwinden der objektiven kulturellen und sozialstrukturellen Differenzen zwischen Indios und Ladinos (Kap. 3) möglich ist, die "soziale Abschliessung" (Max Weber) überhaupt aufrechtzuerhalten.

Vergleichen wir zum Beispiel das guatemaltekische westliche Hochland, wo die meisten ethnologischen Untersuchungen durchgeführt wurden, mit dem nördlichen Tiefland, so fällt auf, dass die ethnische Grenze im Tiefland weit weniger scharf gezogen wird als im Hochland. Im Petén etwa findet sich laut Schwartz (1990) zwar eine ethnische Differenz zwischen Ladinos und Indios, doch sind die Zuordnungen von Personen weit weniger rigide, und ein Passieren der ethnischen Grenze ist ohne weiteres möglich. Die Gruppenbeziehungen sind kaum durch die Feindseligkeit und die kastenähnliche strenge Hierarchisierung gekennzeichnet, wie sie für das westliche Hochland typisch sind. Dies hängt damit zusammen, dass die Gummiproduktion, von der dieses Gebiet bis in die siebziger Jahre unseres Jahrhunderts lebte, eine strategische Abschliessung von Gruppen entlang ethnischer Grenzen kaum sinnvoll erscheinen lässt, weil die meist ladinischen Aufkäufer um die Produktion der einzelnen Gummisucher unabhängig von deren ethnischen Status frei konkurrieren müssen. Zudem kann das Land in dieser Frontier-Area kaum politisch monopolisiert werden und die Möglichkeit, bei allzu starker Repression ins Hinterland auszuweichen, steht allen offen. Eine politische Kontrolle von Ressourcenflüssen ist also kaum möglich und eine symbolische Abschliessung der lokalen Ladino-Bevölkerung eine strategisch nicht sonderlich attraktive Option. Demgegenüber hängt im Hochland Guatemalas der Ausgang von Streitigkeiten um knappes Land entscheidend von den politischen Beziehungen zu den nationalen Zentren der Macht ab. Jeder Kampf um das Land ist in dieser seit jeher dichtbesiedelten Gegend ein Nullsummenspiel, und die Ladinos können Land nur erwerben, wenn sie es dank ihrer politischen Vormachtstellung den indianischen Gemeinden entreissen können. Auch die Besetzung eines der wenigen politischen Posten im Departement, der ökonomische Erfolg der Anwerber von indianischen Arbeitskräften für die Plantagen des südlichen Tieflandes, der Erwerb von Konzessionen für Transportunternehmen etc. sind weitgehend von den politischen Beziehungen zur Hauptstadt abhängig.

Diese Beziehung zwischen politisch regulierbarer Konkurrenz und strategischer Abschliessung lässt sich auch durch einen intraregionalen Vergleich nachweisen. O'Connor (1989) hat einige gemischtethnische Gemeinden im mexikanischen Bundesstaat Sonora untersucht. In der Gemeinde Masiaca ist die ethnische Grenze am schärfsten gezeichnet, die Missachtung der lokalen Mayo-

Bevölkerung durch die Ladinos erinnert an die Verhältnisse in Guatemala oder in Chiapas. Beim sonntäglichen Kirchbesuch der Indianer im Hauptort etwa sehen sich die Ladinos von den "Wilden" bedrängt und betrachten das Geschehen aus sicherer Entfernung. Ein Wechsel der Gruppenzugehörigkeit ist zumindest in den Weilern um den Hauptort herum, wo die Mestizen wohnen, nicht möglich. Hier wird der ökonomische Erfolg weitgehend von den politischen Beziehungen bestimmt. Masiaca hat den rechtlichen Status einer indianischen Gemeinde, und das gesamte Land wird in Kommunalbesitz gehalten. Viehwirtschaft ist im trockenen Gebiet die einzige Quelle des Reichtums. Nur wer gemäss Zensus zur Gemeinde gehört, erhält Weidrechte. Den Mestizen ist es dank einer Manipulation des Zensus gelungen, ihren Anteil auszuweiten und denjenigen der indianischen Bevölkerung zu beschneiden, weil sie über weit bessere Beziehungen zu den Regionalmächten verfügen, alle politischen Posten in der Gemeinde kontrollieren und so den Betrug decken konnten. Diese Verhältnisse kontrastieren mit denjenigen in Buaysiacobe, das ebenfalls ethnisch heterogen ist, wo aber der ethnische Status im Alltagsleben kaum eine Rolle spielt und sich sogar einige Dorfbewohner, die Mayo sprechen, als Mestizen zu definieren beginnen. Das ganze Dorf ist zwar stolz darauf, Mayo zu sein, aber angesichts des Verlustes des "indianischen" Festsystems und der Sprache (nur noch ein Fünftel der unter Fünfzehnjährigen ist ihrer mächtig) hat dies für die Menschen kaum mehr eine Bedeutung. Auch in den Augen der Mestizen der nächsten Stadt und der Behörden gilt Buaysiacobe als "muy civilizado" und wird wohl demnächst seinen Status als "indianische" Gemeinde verlieren.¹ Die Ursache für diese Aufweichung der ethnischen Linie ist wohl darin zu suchen, dass die lokalen Mestizen an einer strategischen Schliessung gegenüber den Mayos kaum ein Interesse haben können. Die Gemeinde wurde in den fünfziger Jahren als *ejido* in bisher unbewohntem Gebiet gegründet, und jede Familie erhielt ausreichend Land. Als das Dorf in das aufwendige regionale Bewässerungsprojekt einbezogen wurde, vermehrte sich der Wert des Landes dramatisch. Weder besteht also eine Konkurrenz um knappe Ressourcen, noch wäre eine politische Kontrolle derselben einfach: Der *Ejido*-Status impliziert, dass die individuellen Besitztitel unveräusserlich sind (was natürlich eine Manipulation nicht ausschliesst, aber zumindest erschwert) und dass jedem *ejidatario* ein

¹ Ähnliches ist auch in einem weit vom Hauptort entfernten Weiler von Masiaca zu beobachten (O'Connor 1989, Kap. 7). Hier sind alle lokalen Mestizen (mehr als die Hälfte der Bevölkerung) ursprünglich Mayos, ein "Passing" ist also innerhalb der lokalen Gruppe möglich. Ob der Weiler überhaupt noch indianisch sei, weil alle von Mayos abstammen, oder nicht, weil nur noch eine Handvoll Alte Mayo sprechen, darüber ist man sich im Dorfe selbst nicht einig. Diese Auflösung der Bedeutung der ethnischen Differenz wurde möglich, weil der Weiler über viel mehr Ressourcen verfügt als diejenigen in der Nähe des Hauptortes und weil die Konkurrenz aufgrund der Entfernung zum mestizischen Zentrum weniger intensiv ist. In den Auseinandersetzungen, die sich um die Angelegenheiten der ganzen Gemeinde drehen (Zensusfälschung der Mestizen etc.), solidarisiert sich der Weiler jedoch fast geschlossen mit den Indios.

Stimmrecht in der Versammlung zusteht. Politische und ökonomische Gewinne (etwa günstige Kredite von der staatlichen Ejido-Bank, bessere Aufkaufspreise für die Produkte etc.) können nur durch Kooperation der beiden Gruppen erlangt werden, eine symbolische Abschliessung der eigenen Gruppe ist deshalb auch für die Mestizen suboptimal.

Nun stellt sich die Frage, wie es den Mestizen möglich ist, in einer Situation vollständiger kultureller Annäherung, wie sie teilweise zu beobachten ist, eine symbolische Grenze überhaupt zu ziehen und die Statusdifferenz mitsamt den politischen Gewinnen, die bei politisch regulierbarer Konkurrenz durch eine strategische Schliessung zu erzielen sind, zu stabilisieren. Dies ist insbesondere dort nicht selbstverständlich, wo sich Indios und Mestizen ausserhalb ihrer angestammten Örtlichkeiten begegnen, wo also nicht allen Interaktionsteilnehmern die Herkunft des Gegenübers bekannt ist. Um dies zu erklären, müssen wir auf den Habitusbegriff zurückgreifen, den ich oben eingeführt habe.

Weil die indianischen und die mestizischen Gruppen über unterschiedliche Volumina an politischem und symbolischem Kapital verfügen, divergieren ihre Lebensbedingungen – etwa die Handlungsressourcen, über die sie in Alltagssituationen verfügen – systematisch voneinander. Dies führt wie erwähnt zur Herausbildung gruppenspezifischer kognitiver und strategischer Dispositionen, die ich in Anlehnung an Bourdieu als spezifischen Habitus einer Gruppe bezeichnet habe. Diese unterschiedlichen habituellen Schemata, mit denen Indios und Mestizen ausgestattet sind, erschweren die Verständigung über die Grenzen hinweg auch dann, wenn sich die spanische Sprache so verbreitet hat, dass keine linguistischen Barrieren mehr bestehen: Ein *indio* kann als solcher klassifiziert und entsprechend behandelt werden, auch wenn er kein Wort der indianischen Sprache spricht und seine Tracht längst mit der Kleidung der Mestizen vertauscht hat. Wer für gewisse konkrete Situationen nicht die ihm angepassten Dispositionen hat, fühlt sich nicht wohl. Durch sein Verhalten werden soziale und kulturelle Unterschiede markiert und dadurch situationspezifisch kollektive Identitäten: Ein *indio*, der einem mestizischen Beamten gegenübersteht, disqualifiziert sich in dessen Augen ständig dadurch, dass er den richtigen Code des Verhaltens nicht beherrscht – der aber erst geübt und habituell eingeschliffen werden kann, wenn als Folge der Position in der Sozialstruktur die alltägliche Lebenswelt durch solche Situationen charakterisiert wird. Diese Disqualifizierung hat den Effekt, dass auf dem politischen Feld den Anliegen des indianischen Bauern nicht jene Durchsetzungskraft zukommt, die für eine Veränderung in der Verteilung der Kapitalien eine notwendige Voraussetzung wäre.

Diesem Mechanismus habitueller Wiedererkennung und Ausgrenzung ist es zuzuschreiben, dass ethnische Kategorien trotz dem vollständigen Wandel in den kulturellen Inhalten, welche die beiden Gruppen kennzeichnen, relativ beständig bleiben können. Denn wenn die indianischen Gruppen versuchen, durch Aneignung mestizischer Lebensweise, durch Übernahme von ladinischen Kon-

summumstern, von Kleidungsgewohnheiten, religiösen Institutionen, der Sprechweise usw. dem Stigma der indianischen Gruppenzugehörigkeit zu entrinnen,¹ so sind ihre gesamten Verhaltensweisen – die Art, *wie* diese neuen kulturellen Symbole in der Praxis inszeniert werden, *wie* Spanisch gesprochen wird und die Form des Sich-Gebens im Umgang mit Fremden – so sehr von den habituellen Dispositionen symbolischer und politischer Unterordnung geprägt, dass es den Mestizen nicht schwerfällt, einen *indio revestido*, einen “verkleideten Indio”, zu erkennen² und die symbolische Differenz aufrechtzuerhalten, auch wenn kaum mehr reale kulturelle Unterschiede zwischen den Gruppen zu erkennen sind.³ Die politischen und symbolischen Gewinne, welche die kulturelle Abschließung bei politisch regulierbarer Konkurrenz mit sich bringt, können auch durch die Kreation neuer Distinktionssymbole gesichert werden – in neuerer Zeit durch die Aneignung von nordamerikanischen Mittelschichtskonsumgütern.

So gesehen stellen die Akkulturationsprozesse, die von nordamerikanischen Ethnologen seit den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts ethnographisch beschrieben⁴ und von Historikern seit der frühen Kolonialzeit nachgewiesen wurden,⁵ eine ständige Aufholjagd der indianischen Ethnien dar, die sich konsumtive Praktiken anzueignen versuchen, um der diskriminierenden Kategorisierung als *indios* zu entgehen. Den Mestizen ist es dank ihrer bevorzugten Stellung im politischen und symbolischen Feld möglich, sich immer neue Distinktionsgüter zu verschaffen, die den indianischen Bauern fehlen, gleichzeitig die neuerworbenen Alltagspraktiken der Bauern als “indianische” zu markieren und so die Differenz wiederherzustellen. Dass deshalb die Bräuche, welche die Mestizen im Verlaufe dieses Prozesses ständiger kultureller Absetzung aufgeben, weil sie “indianisch” seien, in Tat und Wahrheit oft kolonialspanischen Ursprungs sind,⁶ zeigt deutlich den Konstruktionscharakter von “indianischer” und “mestizischer” Tradition.

Nun ist aber in neuerer Zeit zu beobachten, dass die ethnische Differenzierung in *indios* und *ladinos* nicht nur von denen aufrechterhalten wird, die sich davon immer schon einen politischen und symbolischen Gewinn erhoffen durften, sondern auch von einer neuen *indianischen* Elite aufgenommen wird, die ebendiese Verteilung von symbolischen und politischen Kapitalien anzufechten versucht. Die neue indianische Bildungselite kann einen Vertretungsanspruch

¹ Vgl. etwa die diesbezüglichen Versuche einer Gruppe von jungen orthodoxen Katholiken in einer guatemalteckischen Gemeinde, wie sie Warren (1989) sehr schön analysiert hat.

² Zum Phänomen des *revestido* oder – im andinen Hochland – *cholo* siehe Aguirre (1967: 301–311).

³ Vgl. das Fallbeispiel von Friedlander 1975.

⁴ Beals 1967.

⁵ Vgl. auch Foster 1972.

⁶ Siehe etwa das Beispiel in Pitt-Rivers 1989:12.

und damit eine auf dem politischen Feld verwertbare Repräsentationsmacht nur zur Geltung bringen, weil es *indios* gibt: Als Vorkämpferin des "indianischen Volkes" versucht sie, sich in die Positionen politischer Macht aufzuschwingen, die bis anhin den Ladinós vorbehalten waren. So wird auch von seiten der indianischen Bildungselite die alte Kategorisierung aufgenommen und mit neuer Bedeutung gefüllt. Im folgenden soll abschliessend diese neuere Entwicklung dargestellt werden, die ebenfalls zur Stabilisierung der ethnischen Linie im indianischen Mittelamerika beiträgt – trotz permanenter Angleichung der kulturellen Unterschiede und trotz beträchtlicher demographischer Ausdünnung der indianischen Gruppe durch *passing*.

7 Der Prozess der ethnischen Mobilisierung

Um die Bedeutung der Kategorie *indios* für die neuen indianischen Mittelschichten zu verstehen, müssen wir zuerst die sozialstrukturellen Verschiebungen betrachten, die zur Entstehung und sodann zur politischen Mobilisierung dieser Gruppen führten. Ich behandle hierzu die mexikanische und die guatemaltekeische Entwicklung getrennt und beginne mit der ersteren.

Anfang der siebziger Jahre erfasste die ökonomische und politische Krise Mexikos auch die Landbevölkerung. Die rapide Verschlechterung des ruralen Lebensstandards, die Schrumpfung der landwirtschaftlichen Produktion und das Nachlassen der politischen Mobilisierungskraft liessen die Legitimität der mexikanischen Regierung in einem Masse dahinschwinden, wie es seit den dreissiger Jahren nicht mehr vorgekommen war. Präsident Echeverría reagierte wie ehemals Cárdenas, der Präsident der Landreform der Dreissiger, und reorientierte die nationale Politik auf die Befriedigung der Bedürfnisse der Ärmsten. Gleichzeitig sollten die indianischen Massen eine neue politische Basis für das destabilisierte Regime abgeben. Im Jahre 1976 wurde im Zuge dieser sogenannten "demokratischen Öffnungspolitik" der *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas* gegründet.¹ Der CNPI wurde der staatlichen Bauerngewerkschaft angegliedert, wobei je ein Vertreter der 56 indianischen Sprachgruppen Mexikos im Rat sitzt. Das Echo der staatlichen Organisationsbemühungen übertraf die Erwartungen bei weitem. Die politischen Forderungen der neuen Indianerbewegungen wurden allerdings mit der Zeit radikaler, als dies die Architekten der populistischen Integrationspolitik erwartet hatten. Bald entstanden auch ausserhalb der von

¹ Die Idee geht auf die Führer der staatlichen Bauerngewerkschaften zurück, die sie erstmals im Jahre 1971 äusserten. Bereits unter Cárdenas wurde 1935 damit begonnen, Indianerkongresse zu veranstalten, damals noch unter dem Einfluss kommunistisch orientierter Denker und Politiker, welche die indianische Bevölkerung als "eigenständige Nationalitäten" im Sinne Lenins und Stalins betrachteten. Diese erste Welle von Organisationsbemühungen verlief allerdings im Sand.

oben organisierten Indianervertretungen unabhängige, oft regional gebundene indianische Organisationen mit den unterschiedlichsten politischen Zielsetzungen. Im folgenden konzentriere ich mich auf die indianistisch-nationalistischen Bewegungen.¹ Sie fordern das Recht auf politische Selbstbestimmung, Kontrolle über die eigenen Ressourcen und insbesondere über ihr Land, Mitbestimmung bei allen sie betreffenden Regierungsprogrammen, Selbstverwaltung im Rahmen "indianischer" Formen politischer Organisation und kulturelle Autonomie, die Respektierung ihrer rechtlichen Traditionen bei Gerichtsfällen, die Anerkennung der grossen indianischen Sprachen als Amtssprachen – kurz: eine Behandlung, die dem angestrebten Status als eigenständige Nationalitäten gerecht werden würde. Wer sind nun die Träger dieser Bewegungen, und welche Ursachen können wir benennen, die zu ihrer Mobilisierung beitragen?

Die Aktivisten der ersten Stunde stammen aus den Mittelschichten, die durch die staatliche Integrationspolitik in der Nachkriegszeit neu geschaffen worden waren. Dazu zählen Fachkräfte wie Krankenpfleger, Veterinär- und Agrartechniker sowie vor allem die ca. 22'000 "zweisprachigen Lehrer", die paradoxerweise vom Indianerinstitut ausgebildet und dazu eingesetzt worden waren, als *agentes de cambio* den Kulturwandel in den indianischen Gemeinden in Gang zu bringen. Durch ihre Arbeit sollte die Geschichte der indianischen Bevölkerung endlich in den Mainstream der mexikanischen Gesellschaft einmünden.

Der Grund, dass diese Mittelschichten sozial "in Bewegung" gerieten, ist wohl darin zu suchen, dass ihre eigenen Statusaspirationen, die sie mit dem Aufstieg in die Mittelschichten verbanden, bitter enttäuscht wurden.² Ihre Möglichkeiten, in die regional oder gar national relevanten Positionen aufzusteigen, waren durch ihre Herkunft und ihre mangelnden Beziehungen zu wichtigen Persönlichkeiten eher beschränkt. Denn ein Habitus der "feindseligen Unterwürfigkeit", wie ich ihn vorhin betitelt habe, prädestiniert kaum zu einer Karriere in einem mestizischen gesellschaftlichen Umfeld, wo man im täglichen Umgang einen delikaten Balanceakt zu vollbringen hat: zwischen der Distanz barocker kastilianischer Höflichkeitsrituale auf der einen und der Intimität mannhafter Verbrüderung auf der anderen Seite. Wer die Regeln dieses Spieles nicht beherrscht, fällt auf, kann als Indio identifiziert werden und stösst so immer wie-

¹ Viele der wichtigsten Dokumente der unabhängigen indianistischen Bewegungen finden sich in der Reihe *Civilización*, die vom *Centro Antropológico de Documentación de América Latina* in Mexiko-Stadt herausgegeben wird, oder in den Sammelbänden von Bonfil (1981) und Garduño (1983).

² Siehe dazu Medina (1983), Bonfil (1982), Barre (1983:122–136), Kearney und Nagenast (1990) und Mejía Piñeros und Sarmiento (1987). Eine Studie über die zweisprachigen Lehrer aus der Ethnie der Tarasken hat María Eugenia Vargas im mexikanischen Verlag *Ediciones de la Casa Chata* vorgelegt. Leider verfüge ich über keine genaueren bibliographischen Angaben. Die Lektüre dieser Studie müsste Klarheit über die hier vertretene Behauptung schaffen, dass es v.a. die verhinderten Aufstiegsaspirationen (im Sinne der "relativen Deprivation") sind, welche die Lehrer zu Trägern der Bewegung machten.

der an die ethnische Barriere. Wichtiger vielleicht war der Umstand, dass diese indianischen Mittelschichten ihre Aufstiegsaspirationen zu einer Zeit zu verwirklichen suchten, als der staatlich zu verteilende Kuchen wegen der ökonomischen Krise immer kleiner gebacken wurde und sich die Kanäle für die Aufwärtsmobilität verengten. Ihre Ausbildung war zudem im Vergleich zu jener ihrer mestizischen Berufskollegen eher schlechter, was ihr Fortkommen im Lehrbereich zusätzlich behinderte. Im Auseinanderklaffen zwischen den Ansprüchen auf eine Verbesserung der Lebenssituation und der Realität von Zurückweisung und Stagnation liegt der Grund für den steigenden Unmut der indianischen Mittelschichten.

Im Zusammenhang mit den Aspirationen der neuen indianischen Elite gewinnt die Kategorie der *indios* eine völlig neue Bedeutung. Bisher machte sie als Sammelbegriff für alle *comunidades* nur aus der Perspektive der Ladinosen einen Sinn – hatte sie doch unter den Vorzeichen der Ideologie der *comunidad* für die indianischen Bauern und Handwerker kaum Gewicht. Nun aber wird sie zum zentralen ideologischen Instrument, mit Hilfe dessen sich die neue intellektuelle Elite die prominenteren Rollen auch auf der nationalen politischen Bühne erkämpfen will. Diese These lässt sich auch für Guatemala¹ belegen, wo eine vergleichbare Mobilisierung von oben nicht stattfand, sondern alleine die angesprochene Situation des blockierten Aufstiegs einer neuen indianischen Elite dieselbe Dynamik in Gang zu setzen vermochte.

Wie erwähnt lösten sich nach dem Zweiten Weltkrieg in West-Guatemala die administrierten Handelssysteme definitiv auf und machten kompetitiven Systemen Platz, in denen sich nun auch indianische Händler durchzusetzen vermochten. Die reicheren Kaufleute und Verleger aus den zentral gelegenen Departementen des westlichen Hochlandes, insbesondere aus den Händlerstädtchen San Pedro, San Francisco el Alto (Totonicapán), Quezaltenango und Santa Cruz del Quiché, konnten es sich nun leisten, ihre Kinder auch auf höhere Schulen zu schicken.

Diese machten in den sechziger Jahren auf den Universitäten, Priesterseminaren etc. völlig neue Erfahrungen, die es ihnen ermöglichten, dem üblichen Assimilationsdruck entgegenzutreten: Aufgrund der kleinen Zeichen in Körperhaltung, Gestik und Sprache können die Kinder indianischer Eltern von ihren ladinischen Kommilitonen ohne weiteres erkannt werden. Diese suchten die alten Muster interethnischer Kommunikation mit all den feinen Rassismen in Scherzen und Bemerkungen aufrechtzuerhalten, um sich die Konkurrenz vom Leibe zu halten und die symbolischen Gewinne zu verteidigen, die ihnen der Status als Ladinosen einbringt. Zum erstenmal waren nun jedoch die Kinder indianischer Eltern zahlenmässig stark genug, um diesem Druck nicht durch möglichst perfekte

¹ Für Mexiko siehe auch Wimmer (1993).

Assimilation und die Verleugnung ihrer Herkunft begegnen zu müssen.¹ Nun konnten sie eine Gegengruppe aufbauen und eine eigene, ihrer Interessenlage gemäss positiv formulierte Gegenidee von dem entwickeln, was es bedeutet, *indio* zu sein.² Auf diese Weise wurden die Kinder aus verschiedenen indianischen Sprachgruppen und verschiedensten Dörfern in eine gemeinsame soziale Lage gebracht. Dort ermöglichten ihnen die gemeinsamen habituellen Dispositionen, die sich aus der Sozialisationserfahrung in einem ähnlichen kulturellen Milieu ergeben, sich als *indios* wiederzuerkennen und damit die in der sozialstrukturellen Konstellation potentiell angelegte Klassifikation von ihrer Seite her mit Bedeutung und Leben zu füllen. So entstanden in den frühen siebziger Jahren insbesondere in den Schulen und Universitäten Quezaltenangos, der zweitgrössten Stadt Guatemalas, die ersten Studentengruppen mit indianistischen Zielen und Postulaten: die *Asociación Indígena Pro Cultura Maya-Quiché*, die *Asociación de Forjadores de Ideales Quichelenses*, die *Pastoral Indígena* etc. (Arias 1990:238f.).

Die neue indianische Identität gewinnt eine politische Bedeutung, weil sie mit der Erfahrung zusammengeht, dass sich das neuerworbene kulturelle Kapital nicht in hohe soziale Positionen in der nationalen Gesellschaft transformieren lässt: Die politischen Ämter über der kommunalen Ebene sowie sämtliche hohen Ränge in den bürokratischen Apparaten und nationalen Parteien, in Guatemala wie in Mexiko neben dem Grossgrundbesitz die einzigen Positionen wirklicher Machtfülle, bleiben von der ladinischen Elite besetzt. 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. So verschränken sich die Erfahrung des Indianerseins und die Erfahrung, trotz guter Schulbildung zur politischen Unterklasse zu gehören, und bilden die Basis einer neuen Ideologie eines indianischen Befreiungskampfes, der primär darauf abzielt, der neuen indianischen Elite den Zugang zu den nationalen Machtpositionen zu eröffnen. Die ethnische Klassifikation in *Indios* und *Ladinos* wird so zur Rechtfertigung des Machtanspruchs der neuen indianischen Eliten umfunktioniert. Dies zeigt die weitere Entwicklung der indianistischen Bewegungen in Guatemala, die ich im folgenden kurz nachzeichnen werde.

Aufgrund der Initiative von Studenten und Lehrern wurden im Jahre 1972 zum ersten Mal *Seminarios Indígenas* abgehalten, die eine ganze Reihe von indianischen Fachkräften und Vertretern der neuen Handelselite zusammenführten (ebd.:239f.). Im Jahre 1974 versuchten einige prominente indianische Akademiker, sich vor allem auf den Listen der Christdemokraten als Deputierte für den Kongress wählen zu lassen – und gewannen die Wahlen. Durch einen offen-

¹ Dies war bei der ersten Generation indianischer Akademiker noch der Fall, wie man der biographischen Erzählung eines Mannes in Smith (1981:140f.) entnehmen kann, der in den dreissiger Jahren studiert hatte.

² Vgl. W. Smith (1981:152) für die gemischtethnischen Schulen in San Marcos.

sichtlichen Wahlbetrug wurde ihnen der Sieg jedoch genommen, und sie gründeten in der Folge eine eigene Partei (den *Frente de Integración Nacional*), die trotz der Allianz mit der Partei des konservativen Generals Lucas García und den durch massiven Wahlbetrug erschlichenen Sieg der Militärs von 1977 keine Deputiertensitze erobern konnte. Im Jahre 1979, als sich die politische Situation Guatemalas aufgrund der Radikalisierung der Bauernbewegungen und des Einsetzens der Repression bereits merklich zugespitzt hatte, wurden, ausgehend von den *Seminarios Indígenas*, eine ganze Reihe weiterer indianistischer kultureller und politischer Organisationen gegründet, so *Chilam Balam*, *Federación de Indígenas de Guatemala*, *Tojiles*, *Nuestro Movimiento*, *Cabracán* etc. Diese Organisationen vertreten die Postulate eines indianischen Nationalismus: Sie plädieren für eine radikale Neuorientierung an den Werten vorspanischer Hochkultur, für die Wiedereroberung der Macht aus den Händen der neokolonialen ladinischen Unterdrücker und für die Befreiung von kultureller Bevormundung. So soll die durch die spanische Eroberung unterbrochene und unterdrückte Geschichte der indianischen Völker endlich ihren Fortgang nehmen.

8 Zusammenfassung

Die zentrale Frage dieses Sammelbandes lautet, welche Struktur die ethnischen Differenzierungen in einem Nationalstaat der Dritten Welt aufweisen und welche Kriterien bei der Abgrenzung ethnischer Gruppen durch die Akteure selbst Verwendung finden. Im weiteren interessiert die Beziehung zwischen diesen ethnischen Kategorien und "objektiv" zu analysierenden Gruppen, wie Klassen, Regionen, Kulturrealen, Berufsgruppen.

Die vorliegende Untersuchung hat ergeben, dass zumindest in Mexiko und Guatemala die Struktur ethnischer Klassifikationen vom sozialen Ort abhängt, von dem aus sie vorgenommen werden. Für die mestizische Bevölkerungsmehrheit ist die Unterscheidung in *mestizos* (oder *ladinos*, *gente de razón* etc.) auf der einen und in *indios* (oder *naturales*, *indígenas* etc.) auf der anderen Seite ausschlaggebend. Für die Indianer ist die eigene Dorfgemeinschaft als ethnische Kategorie grundlegend. Im Kontakt mit Angehörigen anderer Sprachgruppen und insbesondere mit den Ladinosen wird die eigene Sprachgruppe als ethnische Kategorie relevant. Als Kriterien der Abgrenzung sowohl zwischen einzelnen indianischen Gemeinden als auch zwischen *indios* und *ladinos* dienen Sprache, Festsystem, Religion, Trachten usw.

Diesen ethnischen Kategorien entsprechen nun verschiedene "objektiv" festzustellende Differenzen sowohl bezüglich der Lage in der gesamtgesellschaftlichen Schichtstruktur als auch bezüglich des kulturellen Repertoires der Gruppen: Indios und Ladinosen entsprechen Gruppen mit unterschiedlichem Volumen

an politischer Macht und Prestige; gleichzeitig unterschieden sie sich noch vor einem halben Jahrhundert häufig aufgrund der sozialstrukturellen Binnenorganisation (Landrecht, politische Institutionen auf lokaler Ebene), der materiellen Kultur (Trachten, Hausbau etc.) sowie der Sprache (indianische versus spanische Sprache). Die indianischen Dorfgemeinschaften nehmen oft unterschiedliche Positionen in der regionalen Verteilung von Handelschancen und Land ein.

Diese Unterschiede im kulturellen Repertoire und bezüglich der Lage im Schichtungsgefüge produzieren divergierende Praktiken im Raum der Lebensstile und bilden so die Grundlage für die ethnischen Klassifikationen. Die Dynamik der ethnischen Gruppenbildung lässt sich jedoch nicht eins zu eins aus den Unterschieden im Lebensstil der Gruppen ableiten. Vielmehr hängen zum Beispiel der genaue Ort der ethnischen Grenzziehung auf dem kulturellen Kontinuum, das sich zwischen typisch indianischen und typisch mestizischen kulturellen Formen erstreckt, sowie die Rigidität der ethnischen Linie vom Ausgang der politisch-symbolischen Auseinandersetzungen zwischen den Gruppen ab. So versuchen sich die indianischen Gruppen der stigmatisierenden Klassifikation als *indios* zu entziehen, indem sie sich die kulturellen Charakteristiken der ladinischen Gruppen aneignen (Akkulturationsprozesse), indem sie die *ladinos* als eine unter vielen anderen Sprachgruppen klassifizieren, ohne die Distinktion in *indios* und *ladinos* zu übernehmen, oder indem sie durch individuelle Anpassungsbemühungen die Gruppe zu wechseln versuchen (*passing*). Die Mestizen auf der anderen Seite sind auch unter der Bedingung, dass sich die kulturellen Unterschiede zwischen den Gruppen eingeebnet haben, an einer Aufrechterhaltung der ethnischen Grenze interessiert, wenn sie mit den Indianern um knappe Ressourcen konkurrieren und eine politische Kontrolle dieser Ressourcenflüsse möglich ist. Dann nämlich können sie ihren Vorteil, als Mestizen über weit bessere Beziehungen zu den regionalen und nationalen Machtzentren zu verfügen, ausspielen, und eine auch symbolische Abschliessung der eigenen Gruppe – unter anderem durch die Aneignung neuer Distinktionszeichen – macht strategisch Sinn. Diese Verteilung politischer Macht wird nun von einer neuaufgekommenen indianischen Bildungselite zunehmend in Frage gestellt, weil ihre eigenen Aufstiegsaspirationen durch die soziale Abschliessung der ladinischen Mittelschicht enttäuscht wurden. Dabei wenden sie die strategische Schliessung gegen ihre Urheber: Die Klassifikation *indio* wird aufgegriffen und zur ideologischen Grundlage eines ethnonationalistischen politischen Programms gemacht, das den Machtanspruch dieser neuen Elite legitimieren soll.

Bibliographie

- Adams, Richard (Hg.). 1957. Political changes in guatemalan indian communities: A symposium. Publications of the Middle American Research Institute of Tulane University 24.
- Adams, Richard. 1967. "Nationalization," in *Handbook of Middle American indians*, Bd. 6: Social anthropology. Herausgegeben von Manning Nash. Austin: University of Texas Press.
- Aguirre, Beltrán, Gonzalo. 1967 (amerikanische Ausgabe 1979). *Regiones de refugio*. Mexiko: INI.
- Aguirre, Beltrán, Gonzalo. 1982 (1957). *El proceso de aculturación*. Mexiko: La Casa Chata.
- Alonso, A.M. 1988. The effects of truth: re-presentations of the past and the imagining of community. *Journal of Historical Sociology* 1(1):33-57.
- Annis, Sheldon. 1987. *God and production in a guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- Arias, Arturo. 1990. "Changing indian identity: Guatemala's violent transition to modernity," in *Guatemalan indians and the state, 1540 to 1988*. Herausgegeben von Carol Smith. Austin: University of Texas Press.
- Arizpe, Lourdes. 1978. *Migración, etnicismo y cambio económico*. Mexiko: El Colegio de México.
- Barre, M.-C. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Mexiko: Siglo Veintiuno.
- Barth, Frédéric (Hg.). 1969. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. London: Allen & Unwin.
- Bartra, R. 1987. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Mexiko: Editorial Grijalbo.
- Beals, Ralph L. 1967. "Acculturation," in *Handbook of Middle American indians*, Bd. 6: Social anthropology. Herausgegeben von Manning Nash. Austin: University of Texas Press.
- Beals, Ralph L. 1975. *The peasant marketing system of Oaxaca*. Berkeley: University of California Press.
- Bentley, Carter. 1987. Ethnicity and practice. *Comparative Studies in Society and History* 29(1):24-55.
- Bonfil Batalla, G. 1982. "Die neuen indianischen Organisationen", in *Indianer in Lateinamerika: Neues Bewusstsein und Strategien der Befreiung*. Herausgegeben und übersetzt von E. Müller. Wuppertal: Hammer.
- Bonfil Batalla, Guillermo (Hg.). 1981. *Utopía y revolución*. Mexiko: Editorial Nueva Imagen.
- Brandes, Stanley. 1981. Cargos versus cost sharing in Mesoamerican fiestas, with special reference to Tzintzuntzan. *Journal of Anthropological Research* 37(3):209-225.
- Brintnall, Douglas E. 1980. A model of changing group relations in the Mayan highlands of Guatemala. *Journal of Anthropological Research* 36(3):295-315.
- Cámara, Fernando. 1952. "Religious and political organizations," in *Heritage of the conquest*. Herausgegeben von Sol Tax. Glencoe: The Free Press (Neuaufgabe: 1968. New York:

- Cooper Square Publications).
- Cancian, Frank. 1967. "Political and religious organizations," in *Handbook of Middle American indians*, Bd. 6: Social anthropology. Herausgegeben von Manning Nash. Austin: University of Texas Press.
- Cancian, Frank. 1976 (amerikanische Erstausgabe 1965). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*. Mexiko INI.
- Cancian, Frank. 1976 (amerikanische Erstausgabe 1965). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*. Mexiko: INI.
- Cancian, Frank. 1987. "Proletarianization in Zinacantán, 1960 to 1983," in *Household economies and their transformations*. Herausgegeben von Morgan McLachlan. Lanham: University Press of America.
- Carmack, Robert M. (Hg.). 1988. *Harvest of violence*. Norman: Oklahoma University Press.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1981. *Indiens de la sierra. La communauté paysanne au Mexique*. Paris: L'Harmattan.
- Colby, Benjamin N. und Pierre L. van den Berghe. 1961. *Ethnic relations in Southeastern Mexico*. *American Anthropologist* 63(4):772-92.
- Colby, Benjamin N. und Pierre L. van den Berghe. 1969. *Ixil country. A plural society in highland Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, George. 1975. *Fields of the Tzotzil. The ecological bases of tradition in highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- Collier, George. 1990. *Seeking food and seeking money: changing productive relations in a highland Mexican community*. United Nations Research Institute for Social Development Discussion Paper No. 10.
- de la Fuente, Julio. 1967. "Ethnic relationships," in *Handbook of Middle American indians*, Bd. 6: Social anthropology. Herausgegeben von Manning Nash. Austin: University of Texas Press.
- de la Peña, Guillermo. 1980 (amerikanische Ausgabe 1982). *Heredores de promesas. Agricultura, política y ritual en los altos de Morelos*. Mexiko: La Casa Chata.
- del Castillo, Gustavo. 1979. *Crisis y transformación de una sociedad tradicional*. Mexiko: Ediciones de la Casa Chata.
- Diskin, Martin und Scott Cook (Hg.). 1975. *Mercados de Oaxaca*. Mexiko: INI.
- Early, John D. 1975. *The changing proportion of Maya indian and ladino in the population of Guatemala, 1945-1969*. *American Ethnologist* 2(2):261-269.
- Early, John D. 1986 (amerikanische Erstausgabe 1983). "Una encuesta demográfica de los mayas guatemaltecos contemporáneos," in *La herencia de la conquista. Treinta años después*. Herausgegeben von Carl Kendall, John Hawkins und Laurel Bossen. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Ebel, Roland H. 1969. *Political modernization in three Guatemalan indian communities*. *Publications of the Middle American Research Institute of Tulane University* 24:131-206.
- Fabregas Puig, Andrés. "La antropología política," in *La antropología en Mexico, panorama histórico*, Bd. 4: Las cuestiones medulares (etnología y antropología social). Herausgege-

- ben von C. García Mora und M. Villalobos Salgado. Mexiko: INAH.
- Favre, Henri. 1984 (französisches Original 1971). *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*. Mexiko: INI.
- Fernández, Miguel Mejía. 1973. La tenencia de tierra entre los grupos indígenas de México. *América Indígena* 33(4):1071-1094.
- Flanet, Véronique. 1977. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. Mexiko: INI.
- Flores Alvarado, Humberto. 1973. *El adamscismo y la sociedad Guatemalteca*. Guatemala: Piedra Santa.
- Foster, George M. 1972 (amerikanische Erstausgabe 1967). *Tzintzuntzan: Los campesinos Mexicanos en un mundo en cambio*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Friedlander, Judith. 1975. *Being an indian in Hueyapán: A study of forced identity in contemporary Mexico*. New York: St. Martins Press.
- Friedrich, Paul. 1970. *Agrarian revolt in a Mexican village*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gamio, Manuel. 1942. Las características culturales y los censos indígenas. *América Indígena* 2(3):15-20.
- Garduño Cervantes, J. 1983. *El final del silencio. Documentos indígenas de México*. Mexico: Premiá Editora.
- Greenberg, James B. 1981. *Santiago's sword. Chatino peasant religion and economics*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, Barbara F. 1988. *Languages of the world. Eleventh edition*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Gutermann, Michel. 1974 (französisches Original 1971). *Capitalismo y reforma agraria en México*. Mexiko: Ediciones Era.
- Handy, Jim. 1988. National policy, agrarian reform, and the corporate community during the Guatemalan revolution, 1944–1954. *Comparative Studies in Society and History* 30(4):698-724.
- Hansen, R. 1981. *La Política del desarrollo Mexicano*. Mexiko: Siglo Veintiuno.
- Heath, Shirley B. 1972. *Telling tongues. Language policy in Mexico. Colony to nation*. New York: Teachers College Press.
- Hunt, M. Eva und June Nash. 1967. "Local and territorial units," in *Handbook of Middle American indians*, Bd. 6: Social anthropology. Herausgegeben von Manning Nash. Austin: University of Texas Press.
- Iñigo, Laviado. 1978. *Los caciques de la sierra*. Mexiko: Editorial Jus.
- Iwanska, Alicja. 1971. *Purgatory and utopia. A Mazahua indian village of Mexico*. Cambridge: Schenkman.
- Kearney, M. und C. Nagenast. 1990. Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness, and political activism. *Latin American Research Review* 25(2):61-91
- Keyes, C. 1976. Towards a new formulation of the concept of ethnic group. *Ethnicity* 3(3):202-213.

- Lafaye, J. 1977. Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Leslie, C. 1960. Now we are civilized: A study of the world view of the Zapotec indians of Mitla, Oaxaca. Detroit: Wayne State University.
- Lomnitz Adler, Claudio. 1979. Clase y etnicidad en Morelos: Una nueva interpretación. *América Indígena* 39(3):438-475.
- Lomnitz Adler, Claudio. 1982. Evolución de una sociedad rural. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Peláez, Severo. 1987. La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial Guatemalteca. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- McLeod, M. und Robert Wasserstrom (Hg.). 1983. Spaniards and indians in southeastern Mesoamerica. Essays in the history of ethnic relations. London: University of Nebraska Press.
- McQuown, Norman und Julian Pitt-Rivers. 1970. Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas. Mexiko: INI.
- Medina Hernandez, A. 1983. Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México. *Nueva Antropología* 5(20):5-30.
- Mejía Piñeros, M.C. und S. Sarmiento. 1987. La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia. Mexiko: Siglo Veintiuno.
- Modiano, Nancy. 1973. Indian education in the Chiapas highland. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Nader, Laura. 1990. Harmony ideology. Justice and control in a Zapotec mountain village. Stanford: Stanford University Press.
- Nahmad Sittón, Salomon. 1978. "La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México", in INI 30 años después. Revisión crítica. Herausgegeben vom Instituto Nacional Indigenista. Mexiko: INI.
- Nash, Manning. 1958. Political relations in Guatemala. *Social and Economic Studies* 7(1):65-75.
- Nash, Manning. 1967. "Indian economies," in Handbook of Middle American indians, Bd. 6: Social anthropology. Herausgegeben von Manning Nash. Austin: University of Texas Press.
- O'Connor, Mary. 1989. Descendants of Totoligoqui. Ethnicity and economics in the Mayo valley. University of California Publications in Anthropology 19.
- Paige, Jeffrey. 1988. "One, two or many Vietnams? Social theory and peasant revolution in Vietnam and Guatemala," in Global crisis and social movements. Artisans, peasants, populists, and the world economy. Herausgegeben von Edmund Burke. Boulder: Westview Press.
- Pitt-Rivers, Julian. 1989. The dynamics of ethnic status. *L'Uomo* 2(1):7-22.
- Pozas, Ricardo und Isabel H. de Pozas. 1971. Los indios en las clases sociales de México. Mexiko: Siglo Veintiuno.
- Reina, Leticia. 1988. "Las rebeliones indígenas y campesinas (periodo colonial y siglo XIX)," in La antropología en Mexico, panorama histórico, Bd. 4: Las cuestiones medulares

- (etnología y antropología social). Herausgegeben von Carlos García Mora und Martín Villalobos Salgado. Mexiko: INAH.
- Schryer, Frans Jozef. 1990. *Ethnicity and class conflict in rural Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Schwartz, Norman B. 1990. *Forest society. A social history of Petén, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Smith, Carol A. 1975. Examining stratification systems through peasant marketing arrangements: an application of some models from economic geography. *Man* 10:95-122.
- Smith, Carol A. 1976a. "Causes and consequences of central-place types in Western Guatemala," in *Regional analysis, vol. 1: Economic systems*. Herausgegeben von Carol Smith. New York: Academic Press.
- Smith, Carol A. 1976b. A rejoinder. *Man* 11:278-281.
- Smith, Carol A. 1978. Beyond dependency theory: national and regional patterns of underdevelopment. *American Ethnologist* 5(3):574-617.
- Smith, Carol A. 1983. "Regional analysis in world-system perspective: A critique of three structural theories of uneven development," in *Economic anthropology. Topics and theories*. Herausgegeben von Sutti Ortiz. London: University Press of America.
- Smith, Carol A. 1984. Local history in global context: Social and economic transitions in Western Guatemala. *Comparative Studies in Society and History* 26:193-228.
- Smith, Carol A. 1990. "Class position and class consciousness in an indian community: Totonicapán in the 1970s," in *Guatemalan indians and the state, 1540 to 1988*. Herausgegeben von Carol Smith. Austin: University of Texas Press.
- Smith, Waldemar R. 1975. Beyond the plural society: Economics and ethnicity in Middle American towns. *Ethnology* 14:225-244.
- Smith, Waldemar R. 1981 (englisches Original 1977). *El sistema de fiestas y el cambio económico*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Mexiko: Siglo Veintiuno.
- Stephen, Lynn Marie. 1987. *Weaving changes: Economic development and gender roles in Zapotec ritual and production*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Stutzman, R. 1981. "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion," in *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Herausgegeben von N.E. Whitten. New York: Harper and Row.
- Suárez, Jorge A. 1983. *The Mesoamerican indian languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ugalde, Antonio. 1973. "Contemporary Mexico: From hacienda to PRI, political leadership in a Zapotec village," in *The caciques. Oligarchical politics and the system of caciquismo in the luso-hispanic world*. Herausgegeben von Robert Kern. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Valdés González, Luz María. 1988. *El perfil demográfico de los indios Mexicanos*. Mexiko: Siglo Veintiuno.

- Wagley, Charles. 1941. Economics of a Guatemalan village. *Memoir of the American Anthropological Association* 58.
- Warren, Kay B. 1989. *The symbolism of subordination. Indian identity in a Guatemalan town.* Austin: University of Texas Press.
- Wasserstrom, Robert. 1975. Revolution in Guatemala: Peasants and politics under the Arbenz government. *American Ethnologist* 17:443-478.
- Watanabe, John M. 1990. "Enduring yet ineffable community in the western periphery of Guatemala," in *Guatemalan indians and the state, 1540 to 1988.* Herausgegeben von Carol Smith. Austin: University of Texas Press.
- Williams, Brackette F. 1989. A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain. *Annual Review of Anthropology* 18:401-444.
- Wilson, Richard. 1991. Machine guns and mountain spirits. The cultural effects of state repression among the Q'eqchi' of Guatemala. *Critique of Anthropology* 11(1):33-62.
- Wimmer, Andreas (Hg.), Juan Gregorio und Sebastian Vicente. 1987. *Historias y leyendas de San Juan Mazatlán.* Oaxaca: GADE.
- Wimmer, Andreas. 1993. "Ethnischer Radikalismus als Gegennationalismus. Indianische Bewegungen im sechsten Jahrhundert nach Kolumbus," in *500 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika.* Herausgegeben von Peter Gerber. Chur: Rüegger.