

Andreas Wimmer

Transformationen

Sozialer Wandel
im indianischen Mittelamerika

Studien zur
Sozialanthropologie

Schriftenreihe
des Ethnologischen Seminars
der Universität Zürich

Dietrich Reimer Verlag Berlin

Vorwort

Heute erklingt allenthalben ein Schwanengesang auf das Ende der grossen Entwicklungstheorien. Meist wird der sozialwissenschaftliche Erklärungsanspruch gänzlich fallen gelassen und das Heil in der Mikrogeschichte oder der Metareflexion über die Konstruktivität des wissenschaftlichen Diskurses gesucht. Aus dem Scheitern der Universaltheorien lässt sich aber auch eine andere Konsequenz ziehen – wie Julian Steward bereits vor einem halben Jahrhundert mit seinem Modell der "multilinearen Evolution" vorgeführt hat: Anstelle allgemeiner Gesetze können raum-zeitlich beschränkte Regelmässigkeiten im historischen Geschehen entdeckt werden, wenn gerade jene Vielgestaltigkeit sozialer Wandlungsprozesse ins analytische Blickfeld gerückt wird, an welcher die Globaltheorien scheitern mussten. In der vorliegenden Studie wird dies für das indiansche Mittelamerika zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert versucht.

Das Problem des sozialen Wandels soll hier also im Rahmen einer Theorie mittlerer Reichweite angegangen werden. Im Sinne einer Konfigurationsanalyse wird sozialer Wandel als Resultat sich verändernder Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen interpretiert. Die unterschiedlichen Sequenzen in der Abfolge von Beziehungen bestimmen dann die Richtung, welche der historische Prozess in verschiedenen Kontexten nehmen kann. Die Diskussion des begrifflichen Instrumentariums, das eine solche Modellbildung erlaubt, muss nur soweit geführt werden, als sie sich für die Erklärung beobachtbarer Phänomene als nützlich erweist. Anstelle der Herausdestillierung abstrakter Beziehungen zwischen Variablen, wie es in der empirischen Sozialforschung zum sozialen Wandel gängig ist, tritt der kontrollierte Vergleich unterschiedlicher historischer Transformationen gesellschaftlicher Praxis.

Im *ersten Kapitel* soll der Leser in einem ethnographischen Tour d'horizon mit den indianschen Regionen Mexikos und Guatemalas vertraut gemacht werden. Gleichzeitig lässt sich so eine Vorstellung von der Vielfalt dörflicher Wandlungsprozesse gewinnen. Zwei indiansche Kulturbereiche stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit: einerseits die Veränderungen in der Hierarchie politisch-religiöser Ämter, dem sogenannten Cargo-System. In vielen Dörfern werden seit einigen Jahrzehnten die aufwendigen Heiligenfeste nicht mehr gefeiert, die früher von einzelnen Familien auszurichten waren, wollte das Familienoberhaupt später in die höchsten politischen Posten eingesetzt werden; andere Gemeinden unterhalten jedoch weiterhin dieses System von Prestigeökonomie; wiederum andere haben zivile und religiöse Ämter nie in eine Hierarchie integriert, und in wiederum anderen wurden gar nie einzelne Familien als Festgeber bestimmt, sondern alle tragen gleichermaßen die finanzielle Last, die der Dienst für die Heiligen mit sich bringt.

Andererseits soll der Frage nachgegangen werden, unter welchen Bedingungen die ethnische Differenzierung in *ladinos*¹ und *indios* weiterbesteht: In einigen Ge-

genden und Gemeinden hat sich die indiansche Identität verflüchtigt; die bäuerliche Bevölkerung begreift sich selbst als Teil der mestizischen Nation und wird von dieser als ihresgleichen anerkannt. Andere Gruppen sind dagegen *indios* geblieben, wobei aber der Identitätshorizont mittlerweile unterschiedlich weit gefasst wird: Häufig gelten die Nachbargemeinden immer noch als ethnisch Fremde, die unterschiedliche *costumbres* pflegen und denen mit gebotener Vorsicht zu begegnen ist; anderswo umfasst das "Wir" bereits die eigene Sprachgruppe, in anderen Gegenden gar die Gesamtheit aller Indianer.

Im *zweiten Kapitel* stehen einige der bisherigen Versuche zur Diskussion, für diese Veränderungen indianscher Sozialstruktur eine Erklärung zu finden, sei diese modernisierungs- oder dependenztheoretischer Natur, marxistisch, kulturökologisch oder funktionalistisch, an der Weltsystemtheorie oder der rationalen Entscheidungstheorie orientiert. Bereits in einer früheren Arbeit habe ich mich ausführlich mit diesen Theorietraditionen beschäftigt, und ich möchte hier deshalb nur die wichtigsten Punkte anführen. Die meisten Erklärungsansätze beziehen sich auf eine bestimmte Region oder gar auf das untersuchte Dorf und lassen sich – häufig entgegen den Ansprüchen – nicht verallgemeinern, wie eine vergleichende empirische Überprüfung zeigt.

Mittlerweile sind einige hervorragende historische Studien über einzelne indiansche Regionen erschienen, und die Zahl der seit den dreissiger Jahren verfassten Dorfstudien geht wohl in die Hunderte. Wenigstens einige der gut dokumentierten Einzelfälle sozialen Wandels mit einem Modell zu erfassen, stellt eine Herausforderung für eine komparative Ethnologie dar; sie hat mich seit meiner Feldforschung in Mexiko Mitte der achtziger Jahre nicht mehr losgelassen. Die Theoriekritik dient dazu, die empirischen und begrifflichen Probleme einer solchen Modellbildung genauer zu umreissen.

Anschliessend sind die Grundbegriffe vorzustellen, mit deren Hilfe eine vergleichende Analyse geleistet werden kann. Im Zentrum steht die von Pierre Bourdieu geprägte Vorstellung eines sozialen Raumes, der durch eine ökonomische, politische und kulturelle Dimension gebildet wird. In diesem Raum nehmen Personen oder Gruppen je nach dem Umfang ihres ökonomischen, politischen und kulturellen Kapitals eine gewisse Position ein. Der soziale Raum lässt sich weiter nach unterschiedlichen Qualitäten der Kapitalien differenzieren, und so können Subräume mit ähnlichen Kapitalformen unterschieden werden. Ich benutze diese Darstellungsweise v.a. dazu, um sozialstrukturelle Veränderungsprozesse dreidimensional beschreiben zu können, d.h. als Verschiebung der Positionen einzelner Gruppen in diesem Raum.

Des weiteren sind die Begriffe zu spezifizieren, welche die Handlungen und Denkmodi von Individuen zu erfassen erlauben. Ich unterscheide zwischen habitualisiertem, routinisiertem Handeln und Denken, das je nach der sozialstrukturellen Position eines Individuum unterschiedlich geartet sein wird, und bewusstem, strategischem Handeln; beide folgen den allgemeinen Prinzipien einer Kosten-Nutzen-Abwägung. Schliesslich definiere ich verschiedene Felder der sozialen Praxis, in denen die Individuen jeweils gemäss gewissen rechtlichen und normativen Regeln miteinander um Ressourcen konkurrieren. Für diese Studie ist das symbolische Feld von besonderer Bedeutung, wo um die Gültigkeit von sozialen Klassifikationen, von

¹ Die wichtigsten spanischen Begriffe werden in einem Glossar (Anhang I) erläutert.

Weltdeutungen und Werthaltungen gekämpft wird. Die Durchsetzungschancen auf diesem Feld hängen vom Prestige einer Person ab – von der Menge an symbolisiertem Kapital, über das sie verfügt. Kommt eine bestimmte Deutung oder Wertsetzung den Interessen aller Beteiligten entgegen, so entsteht ein Konsens und damit eine Allgemeinverbindlichkeit, die ich mit dem Begriff des "kulturellen Kompromisses" zu erfassen versuche.

Mit diesem terminologischen Rüstzeug ausgestattet, nähern wir uns dem Problem des sozialen Wandels im indianischen Mittelamerika in drei Schritten. Der *erste Schritt* besteht darin, die sich wandelnde regionale Sozialstruktur zu beschreiben und die ethnische Dynamik als Ergebnis der Auseinandersetzungen auf dem symbolischen Feld zu interpretieren (Kapitel 3). Zuerst werden die drei Dimensionen des regionalen Sozialraumes beschrieben und ihre Veränderungen im Laufe der Geschichte nachgezeichnet. Bei der ökonomischen Dimension ist zudem zwischen der Verteilung von Land und derjenigen von Handelschancen zu unterscheiden, wobei man für die Darstellung der letztgenannten auf die wirtschaftsgeographischen Studien von Carol Smith zurückgreifen kann. Es wird sich zeigen, dass einzelne indianische Dörfer im Laufe der Zeit und im synchronen Vergleich in recht unterschiedlichem Masse über Land und Handelschancen verfügen. Sie teilen diese ökonomischen Lagen zudem häufig mit mestizischen Bauern². Alle indianischen Gemeinden waren und sind jedoch in der politischen Dimension des sozialen Raumes immer auf die untersten Ränge verwiesen und häufig auch Mestizen untergeordnet, deren ökonomische Lage sich kaum von ihrer eigenen unterschied oder sogar schlechter war. Die indianischen Gruppen können also als politisch-kulturelle Unterklasse beschrieben werden. Ausserdem unterschieden sie sich von den Mestizen noch vor einem halben Jahrhundert häufig aufgrund der sozialstrukturellen Binnenorganisation (Landrecht, Cargo-System) sowie der Sprache, also in der Qualität dessen, was als kulturelles Kapital eingesetzt werden kann.

Diese Unterschiede bezüglich der Qualität der Kapitalien und der Lage im Schichtungsgefüge bringen divergierende Alltagspraktiken und Lebensstile hervor, welche wiederum – so wird meine These lauten – die Grundlage für die ethnischen Klassifikationen bilden: *Indios* verfügen über weniger, *ladinos* über mehr politische Macht und mehr Prestige. Die einzelnen indianischen Dorfgemeinschaften nehmen unterschiedliche Positionen in der regionalen Verteilung von Handelschancen und Land ein und unterscheiden sich dadurch in ihren Alltagspraktiken (z.B. Gemeinden von Wanderarbeitern oder Töpfern).

Die Dynamik ethnischer Gruppenbildung lässt sich jedoch nicht ohne weiteres aus den Unterschieden im Lebensstil ableiten. Vielmehr hängen der genaue Ort der ethnischen Grenzziehung auf dem kulturellen Kontinuum, das sich zwischen typisch indianischen und typisch mestizischen kulturellen Formen erstreckt, ebenso wie die Rigidität der ethnischen Linie davon ab, wie die politisch-symbolischen Auseinan-

dersetzungen zwischen den verschiedenen Gruppen ausgehen: Einerseits versuchen sich die Indianer der stigmatisierenden Klassifikation als *indios* zu entziehen, indem sie die *ladinos* als eine unter vielen anderen Sprachgruppen klassifizieren, ohne die Distinktion in *indios* und *ladinos* und damit die ideologischen Vorgaben der *Ladinos* zu übernehmen; indem sie durch individuelle Anpassungsbemühungen die Gruppe zu wechseln versuchen ("passing"); indem sie sich die kulturellen Charakteristiken der *ladinischen* Gruppen aneignen (Akkulturationsprozesse). Doch auch wenn sich deshalb die kulturellen Unterschiede zwischen den Gruppen eingeengt haben, sind die Mestizen auf der anderen Seite dann an einer Aufrechterhaltung der ethnischen Grenze interessiert, wenn sie mit den Indianern um knappe Ressourcen konkurrieren und eine politische Kontrolle dieser Ressourcenflüsse möglich ist. Unter diesen Umständen können sie ihren Vorteil, als Mestizen über weit bessere Beziehungen zu den regionalen und nationalen Machtzentren zu verfügen, ausspielen, und eine soziale Abschliessung der eigenen Gruppe kann einen strategischen Vorteil bringen. So reproduziert sich in diesen Gegenden die ethnische Differenzierung trotz der kulturellen Annäherung und trotz der Verschiebung der demographischen Verhältnisse durch "passing". Wo keine politisch regulierbare Gruppenkonkurrenz besteht, führen die Akkulturationsprozesse nach und nach zur Auflösung der indianischen Identität. Diese These werde ich anhand eines Vergleichs unterschiedlicher Regionen Guatemalas und Mexikos zu belegen versuchen.

In einem *zweiten Schritt* wird die Analyseebene gewechselt, um jene sozialen Wandlungsprozesse verstehen zu können, die nicht das regionale Sozialgefüge und die interethnische Dynamik, sondern die dörflichen Institutionen betreffen. Als Ausgangspunkt dient derjenige Typus von Dorfgemeinschaft, der in den ersten Monographien beschrieben wurde und deshalb zum Inbegriff indianischer Lebensweise geworden ist. Ich nenne diese Gemeinden "klassische". Sie zeichnen sich durch eine auf das Dorf bezogene ethnische Identität sowie durch ein Cargo-System aus, bei dem individuell zu finanzierende Heiligenteste einen integralen Bestandteil der Hierarchie von Ämtern darstellen (Kapitel 4). Erst nachdem eine Vorstellung vom Funktionieren der dörflichen Sozialstruktur und Kultur gewonnen wurde, lässt sich bestimmen, wo die Kräfte des sozialen Wandels zu greifen vermögen.

Dabei werde ich von der inzwischen allgemein akzeptierten Einsicht ausgehen, dass die Schichtung innerhalb der Bauerndörfer ein zentrales Element ihrer Sozialstruktur darstellt und dass man ohne ihre Berücksichtigung kaum zu einem adäquaten Verständnis der sozialen Dynamik gelangen wird. Trotz aller Variationen in der Form und im Ausmass lässt sich eine intergenerationell relativ stabile dörfliche Stratifizierung für alle Epochen und Regionen nachweisen. Insbesondere ist das Land ähnlich ungleich verteilt wie das Vermögen in westlichen Industriegesellschaften.

Nur die reichen Familien können es sich leisten, die Feste für die Dorfheiligen auszurichten und damit in der Hierarchie zivil-religiöser Ämter soweit voranzukommen, dass sie schliesslich als Mitglieder des Ältestenrates, als *principales*, die politischen Geschicke des Dorfes zu bestimmen vermögen. Weil sie als Patrons etwas bieten haben, verfügen sie über die Gefolgschaft von Klienten. Als Broker vermitteln sie die politischen Beziehungen zur Aussenwelt, sofern diese Aufgabe nicht von *ladinischen* Beamten oder Kaufleuten übernommen wird. Demgegenüber befindet sich die Mehrzahl der Mitglieder der bäuerlichen Gemeinde in einer prekären Situation.

² Ich werde im folgenden häufig von "Bauern" sprechen, wenn Bäuerinnen mitgemeint sind, und die weibliche Form nur dort gebrauchen, wo explizite Frauen angesprochen sind. Dieser "male bias" im Sprachgebrauch mag auch damit zusammenhängen, dass sich die vorliegende Arbeit v.a. mit den Männern vorbalancierten Bereichen "offizieller" Dorfpolitik und den männlich dominierten Feldern der Ökonomie beschäftigt. Für eine andere Perspektive auf die indianische Dorfgemeinschaft siehe beispielsweise Stephen (1991).

Ohne genügend Land, um von dessen Erträgen leben zu können, sind sie von Lohnarbeit und den Beziehungen zu mächtigeren Patrons im Dorf abhängig, die ihnen Kredite verschaffen oder ein Stück Land verpachten. Da sie kaum über weitläufige Beziehungsnetze und Verbindungen zu einflussreichen regionalen Politikern verfügen, sind sie dazu bestimmt, die Rolle von Gefolgsleuten einzunehmen.

Welche Weltbilder entsprechen dieser kleinbäuerlichen sozialen Lage? Welche Strategien werden durch diese Position in der Ressourcenverteilung nahegelegt? Im Bereich der habitualisierten Wahrnehmungs- und Denkschemata trifft man auf die durchaus realistische Vorstellung, alle lebenswichtigen und begehrten Güter seien nur in begrenzten Mengen vorhanden und deshalb wie das Land in einer Art Nullsummenspiel auf die Mitglieder einer Gemeinde verteilt. Foster hat dieses kognitive Muster unter dem Begriff des "image of the limited good" zu erfassen versucht, und ich werde dieses Konzept mit den seither geübten Kritiken konfrontieren müssen, und es entsprechend präzisieren. Kleinbauern sind auch gezwungen, eine sogenannte Safety-first-Strategie zu verfolgen, d.h. in Entscheidungssituationen Lösungen zu bevorzugen, bei denen das Risiko einer Subsistenzkrise klein erscheint, auch wenn damit voraussichtlich kaum Profit erwirtschaftet werden kann. Dieser Umstand wird mit dem Begriff der Subsistenzorientierung kleinbäuerlicher Klassen umschrieben und ich werde versuchen, eine diesbezügliche Bilanz aus den umfangreichen wirtschaftsethnologischen Forschungen zu ziehen.

Auf dem Feld der symbolischen Klassifikationen und Bewertungen moralisiert sich die Zielorientierung: Es wird ein *Recht* darauf postuliert, aus der begrenzten Menge vorhandener Güter einen genügend grossen Anteil zu bekommen, um ein abgeschiedenes Leben führen und der Gefahr einer Subsistenzkrise begegnen zu können. In diesem Zusammenhang werde ich einige Thesen von James Scott umformulieren und in Bezug zur sich verändernden regionalen Sozialstruktur setzen: Wenn wie im indianischen Mittelamerika die Mächtigen immer die ethnisch "anderen" sind, weil die Indios eine politische Unterklasse darstellen, und wenn diese Unterordnung so geartet ist, dass die indianischen Bauern keine eigentlichen Patronage-Beziehungen zu den Mächtigen ausserhalb der Gemeinde aufbauen können, richtet sich der moralische Appell an die eigene Lokalgruppe. Auf diese Weise entsteht das Idealbild einer dörflichen Solidargemeinschaft, in der alle zum Wohl des Ganzen nach Kräften beitragen und so das gemeinsame Überleben garantieren.

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

Wie aber kam es dazu, dass sich die lokale Elite nur in gewissen Regionen diesem Druck fügte? Unter welchen Bedingungen machte sie sich die Solidaritätskonzeptio-

nen, welche die subsistenzorientierten Schichten hervorbringen, so zu eigen, dass diese schliesslich wie in den klassischen *comunidades* Teil ihres eigenen Weltbildes wurden und sich damit als kultureller Kompromiss durchsetzen konnten?

In einem *dritten Schritt* wird untersucht, unter welchen Bedingungen es zur Herausbildung dieser "klassischen" Gemeinden kam und unter welchen sie sich in welche Richtung weiter entwickelten. Gemäss der hier verwendeten Begrifflichkeit lassen sich strukturelle Umbrüche als Positionsverschiebungen einzelner Gemeinden im sozialen Raum darstellen. Von Richtung und Ausmass dieser Verschiebungen hängt der Ausgang lokaler Wandlungsprozesse ab. Denn aufgrund der veränderten Stellung in der regionalen Verteilung von ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen werden auch die Machtverhältnisse zwischen den dörflichen Interessengruppen verrückt. Damit verändern sich deren Chancen, die dörflichen Institutionen und Selbstdarstellungen gemäss den eigenen Interessen zu beeinflussen und so die symbolischen Praktiken zu prägen, die den zukünftigen Referenzrahmen für das Zusammenleben im Dorfe ausmachen werden. Weil die Positionen und Positionsverschiebungen im sozialen Raum so unterschiedlich und vielgestaltig sind, hat man verschiedene solcher Transformationen symbolischer Praxis zu erwarten. Es geht also darum zu bestimmen, welche Pfade "multiinereare Evolution" zu welchen sozialstrukturellen Arrangements führen.

Eine ganze Reihe von ethnohistorischen und ethnographischen Arbeiten werden herangezogen, um diese These im fünften und sechsten Kapitel empirisch zu belegen. Von besonderem Wert sind dabei neuere Studien über Dorfgemeinschaften, die bereits ein halbes Jahrhundert zuvor von den ethnographischen Pionieren beschrieben worden waren. Allerdings weicht die hier vertretene Interpretation häufig von derjenigen der Autorinnen und Autoren ab, und es gilt, die eigene Lesart der historischen Entwicklungen oder der ethnographischen Verhältnisse als mögliche oder gar adäquatere auszuweisen.

Im *fünften Kapitel* stehen die Positionsveränderungen indianischer Gemeinden zur Debatte, die zur Ausbildung des "klassischen" Typus führten. Noch in der Kolonialzeit wurde zwischen adeligen und gemeinen indianischen Familien unterschieden. In den "aristokratischen" Gemeinden hatten nur die Noblen das Recht, sich in die politischen Ämter wählen zu lassen. Sie profitierten am kolonialen Zwangshandelsystem mit und verfügten meist über grössere Ländereien. Sie standen auch den religiösen Bruderschaften vor, die mittels Kollekten, den Erträgen von Viehherden oder von eigenen Ländereien die Feste für die Heiligen finanzierten und in Notzeiten das Überleben der ärmeren Gemeindeglieder garantierten.

Die These wird lauten, dass bei einer Verschlechterung der ökonomischen Lage einer Gemeinde und gleichzeitigem politischem Kontrollverlust klassische Cargo-Systeme und die dorfzentrierte ethnische Identität entstehen. Diese Konstellation erlebten die indianischen Gemeinden zweimal im Laufe ihrer Geschichte: zuerst in der Zeit der bourbonischen Reformen im späten achtzehnten Jahrhundert und einhundert Jahre später unter den liberalen Diktaturen. Wieso hatte gerade diese "Bewegung im sozialen Raum" diesen Effekt auf die symbolischen Praktiken indianischer Bauern? Der Legitimationsdruck auf die lokalen Oberschichten stieg, weil aufgrund der allgemeinen ökonomischen Krise, des Landverlustes und der Verarmung oder staatlichen Enteignung der Bruderschaften viele Kleinbauernfamilien unter das Subsiti-

stanzniveau zu fallen drohen. Andererseits waren unter den neuen politischen Bedingungen die Mittlerpositionen für Broker aus den Gemeinden nicht mehr zugänglich, weil sie von spanischen Beamten und später von Ladinis besetzt wurden. Die Dorfleitenden verfügten mithin nicht länger über eine politische Basis ausserhalb der Gemeinde, so dass sich die innerdörfliche Machtbalance zugunsten der Gemeinen verlagerte. Dies ermöglichte es denjenigen Gemeinen, die durch die ökonomischen Umgestaltungsprozesse zu Reichtum gelangt waren, sich als neue Dorfelite zu etablieren: Sie übernahmen den Solidaritätsvorstellungen der substistenzorientierten Schichten entsprechend die Finanzierung der Feste und sicherten sich so im Aufstieg durch die neue zivil-religiöse Hierarchie deren Gefolgschaft und die Macht, die es ihnen erlaubte, die Dorfpolitik fortan in ihrem Sinne zu gestalten. Die "klassische" Gemeinde war geboren.

In den Gegenden, wo aus verschiedenen Gründen die Mittlerpositionen nicht von Aussenstehenden eingenommen wurden und kein vergleichbarer Verlust an ökonomischen Ressourcen zu verzeichnen war, blieb das alte sozialstrukturelle Arrangement in den Grundzügen bis auf den heutigen Tag erhalten, auch wenn sich mittlerweile die Grenzen zwischen den Strata verwischt haben. In anderen Regionen jedoch verloren die Dörfer all ihren ökonomischen und politischen Spielraum. Im Laufe des "langen" neunzehnten Jahrhunderts wurden viele Dörfer von den sich ausbreitenden *haciendas* vereinnahmt. Hier kristallisierte sich wiederum eine andere Transformation dörflicher Sozialstruktur heraus. Die *hacendados* kamen, um ihre Macht nicht nur durch Gewaltandrohung abzusichern, den Solidaritätsvorstellungen der Dörfler ein Stück weit entgegen, indem sie als "gute Patrons" ihren Pächtern und Arbeitern in schlechten Zeiten unter die Arme griffen, ihnen die Abgaben erliessen und die Feste für die Heiligen finanzierten. Lebten auf den *haciendas* Angehörige verschiedener indianischer Sprachgruppen zusammen, so gingen nicht nur alle sozialstrukturellen Charakteristiken indianischer Dörfer verloren, sondern mit der Sprache auch das letzte Zeichen einer eigenen Identität. Ihre Bewohner rechneten sich bald der mestizischen Bevölkerung zu.

Im *sechsten Kapitel* wird untersucht, unter welchen Bedingungen sich die "klassischen" *comunidades* im nachrevolutionären Mexiko und Guatemala in welcher Art und Weise veränderten. Je nachdem, zu wessen Gunsten sich die dörfliche Machtbalance im Zuge der unterschiedlichen regionalen Entwicklungen veränderte, können sich die einen oder die anderen Vorstellungen über die "richtige" dörfliche Ordnung durchsetzen. Die akkumulierende Schicht entzieht sich dem für die klassischen Gemeinden charakteristischen "Gesellschaftsvertrag", um die Kosten für die Feste einzusparen, die politischen Ämter direkt besetzen zu können und ihren Aktionsradius nicht durch Rücksichtnahme auf die dörfliche Solidaritätsideologie einschränken zu müssen.

Dies ist insbesondere bei einem Aufstieg in der Verteilung von Handelschancen der Fall, d. h., wenn sich aufgrund einer günstigen Position in einem aufblühenden kompetitiven Handelssystem eine indianische Elite von Grosskaufleuten oder Manufakturbesitzern herausbildet. Diese sind von der Arbeitskraft der ärmeren Gemeindeglieder weniger abhängig als Grossbauern. Durch die neuen Möglichkeiten im Kleinhandel und Handwerk verbessern sich auch die Überlebensbedingungen der ärmeren Gemeindeglieder, und der moralische Druck auf die Dorfelite verringert

sich. Die Machtbalance neigt sich so zugunsten der Handelselite, und diese kann ihre Vorstellungen von der Ausgestaltung der politischen Institutionen durchsetzen, sobald sich neue Allianzmöglichkeiten mit Aussenstehenden ergeben: Der Zwang zur Teilnahme am Festsystem wird notfalls durch Übertritt zum Protestantismus umgangen; die politischen Ämter werden schliesslich jeder religiösen Legitimation entbunden und durch direkte und allgemeine Wahlen zugänglich gemacht. Die Gemeinde soll nun durch einen solidarischen Effort "modernisiert" werden. Hielte der "Fortschritt" erst in den indianischen Gemeinden Einzug, würde auch der Missachtung der Ladinis die Grundlage entzogen und ein offensives indianisches Selbstbewusstsein möglich. Anstatt ins religiöse Gemeinwohl investieren die Händler nun in die Ausbildung der Kinder. So entsteht mit der Zeit eine eigentliche indianische Bildungselite, die sich trotz ihres Aufstiegs in der kulturellen Dimension des sozialen Raumes weiterhin politisch den Ladinis unterordnen muss, weil diese ihre Reihen gegenüber den neuen Konkurrenten abschliessen. Die zurückgesetzten indianischen Bildungsbürger erweitern den Horizont des Solidaritätsanspruches und damit die Grenzen der ethnischen "Wir"-Gruppe nach und nach: zuerst auf die eigene Sprachgruppe, schliesslich auf die Gesamtheit aller Indianer. Der politische Zusammenschluss aller *indios* soll es ihnen dereinst ermöglichen, in diejenigen gesellschaftlichen Positionen vorzudringen, die ihnen heute noch vorenthalten werden.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich in denjenigen Gemeinden beobachten, die nicht primär in der Verteilungshierarchie von Handelschancen, sondern von Land einen Aufstieg zu verzeichnen hatten. Dies war vorwiegend in Mexiko der Fall, als es verschiedenen Bauernführern während der Revolution gelang, die Ländereien der *haciendas* für die Gemeinden wiederzugewinnen. Hier gingen aber der Aufstieg in der ökonomischen und der politischen Verteilungshierarchie zusammen: Die agraristischen Führer verfügten als Grundvoraussetzung ihres Erfolgs über gute Beziehungen zur regionalen und nationalen politischen Elite und konnten sich deshalb als die neuen Mittler etablieren. Als *caciques* beherrschten sie manchmal ganze Regionen. Ihre Macht beruhte auf dieser politischen und kommunikativen Scharnierstellung, und deshalb verzichteten sie auf die Legitimierung im traditionellen Cargo-System. Sie verorteten nun den Adressaten der Solidaritätsideologie in ihren neuen Verbündeten, den agrarrevolutionären Faktionen der Zentralleitenden. Die Symbole des *agrarismo*, seine Heiligen wie der Bauernführer Emiliano Zapata, seine Wahlsprüche wie *tierra y libertad*, werden zu den Emblemen ihrer Weltanschauung, welche die ausgehöhlte Form der dörflichen Solidaritätsideologie mit neuer Bedeutung füllt. Mit dieser ideologischen Öffnung tritt das Selbstverständnis als Mexikaner, als Kinder der Revolution, nach und nach an die Stelle der Wahrnehmung als indianische *comunidad*. Hat Indianersein für die einzelnen Familien keinen Wert mehr, so wird auch die eigene Sprache nicht mehr weitervermittelt. Weil die Mestizen hier eine ethnienübergreifende politische Allianz eingegangen sind, können sie an einer sozialen Abschottung nicht interessiert sein, und so verlieren sich viele agrarrevolutionäre Dörfer mit der Zeit im Mainstream der mexikanischen Gesellschaft.

In anderen regionalen Kontexten wird die geltende Ordnung von den substistenzorientierten Schichten in Frage gestellt. Sie entziehen sich dem alten institutionellen und symbolischen Arrangement, wenn sie die zugehörige Monopolisierung der politischen Macht durch die *principales* nicht länger tolerieren wollen, da diese ihnen im Ausgleich nichts mehr zu bieten haben und sie von den ökonomischen Ressourcen

der reichen Familien unabhängig geworden sind. Dies ist dann der Fall, wenn die Gemeinde einen gravierenden Verlust an ökonomischen und politischen Kapitalien zu erleiden hatte: Das Bevölkerungswachstum zwang zur steten Aufsplitterung der Parzellen, bis schliesslich ein Leben als Kleinbauern unmöglich wurde. Gleichzeitig konnte wegen der ungünstigen Position in der Marktstruktur nicht auf Handel und Handwerk ausgewichen werden. Die subsistenzorientierten Schichten wurden proletarisiert und marginalisiert. Als saisonale Wanderarbeiter, als Landproletariat mit Ferienwohnsitz in der Gemeinde oder als Kleinsthändler und Gelegenheitsarbeiter wurden sie von der Dorfelite unabhängig, und der institutionelle Rahmen der "klassischen" Dorfgemeinschaft bot ihnen keine Sicherheit und keine Überlebenshilfe mehr. Sie liessen sich zum Protestantismus oder zum orthodoxen Katholizismus bekehren, um den sinnlos gewordenen Ritualen zu entfliehen und der Bürde eines Amtes zu entgehen. Aus ihrer Sicht erfüllten die *principales* ihre Aufgaben nicht mehr, und die alte Ordnung, als deren Hüter sich diese verstanden, erschien marode und überkommen. Wenn sich gleichzeitig die politischen Aussenbeziehungen vervielfältigten, verloren die *principales* auch ihre Mittlermacht an die Vertreter politischer Parteien und Gewerkschaften, an staatliche Entwicklungsagenten etc. Dieser Machtverlust besiegelte ihr Schicksal: Sie verfügten nicht länger über die Gefolgschaft, um die *comuneros* auf die Linie der "Tradition" zu verpflichten, und mussten abdanken. Häufig wird nun das alte Ideal der Solidargemeinschaft ins Gedankengut christlicher Basisgemeinschaften übernommen. In Regionen mit sehr ungleicher Landverteilung ist auch ein Anschluss an radikalisierte Formen der Gesellschaftskritik möglich, wie sie linksorientierte Basisbewegungen formulieren.

In Dörfen, die weder einen merklichen Aufstieg in der ökonomischen und politischen Ressourcenverteilung erleben konnten, noch einen Verlust politischer Autonomie oder ökonomischer Chancen hinzunehmen hatten, blieb ein – den veränderten Verhältnissen angepasstes – "klassisches" Arrangement erhalten.

Das Transformationsmodell erlaubt es also, die sozialstrukturellen Entwicklungen und die Veränderungen in den Selbstwahrnehmungen indianischer Bauern in den letzten 200 Jahren vergleichend zu erklären. Hinter all diesen historischen Variationen lassen sich allgemein gültige Wirkkräfte identifizieren und diese – in der Metaphorik der Bewegungen in einem sozialen Raum – auf wenige Faktoren zurückführen. Mehrere Dutzend Fallbeispiele können mit Hilfe dieses Modells – einmal besser, einmal schlechter – interpretiert sowie einige der theoretischen und empirischen Defizite gängiger Erklärungsansätze behoben werden.

Dem Theorienvergleich ist der erste Teil des abschliessenden *siebten Kapitels* gewidmet. Weiter wird es darum gehen, den theoretischen Status des Modells genauer zu bestimmen: Handelt es sich um eine Erklärung des Wandels im indianischen Mittelamerika, oder um die Skizze einer Theorie der abhängigen gesellschaftlichen Entwicklung? Ich werde argumentieren, dass die "Bewegungen im Raum" keine eigentlichen Ursachen des historischen Geschehens darstellen, sondern als Resultat der kumulierten Handlungsfolgen aller Gesellschaftsmitglieder zu interpretieren sind. In diesem Sinne handelt es sich nicht um "externe" Variablen. Wie eine Theorie vorgehen hätte, die auch von den Einzelhandlungen auf die gesamtgesellschaftlichen Umbrüche zu schliessen und so den Strukturzyklus von Entstehung, Ausbreitung, Krise und Zerfall einer gesellschaftlichen Ordnung zu erfassen vermöchte, soll im

Anschluss an einige neuere soziologische Ansätze wenigstens angedeutet werden. Schliesslich möchte ich an die aktuelle Diskussion um die "Theoriefähigkeit" von Geschichte und das Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Ethnologie anknüpfen. Ich werde zwei Behauptungen vertreten: Entgegen der gegenwärtig vorherrschenden Ansicht hoffe ich mit dieser Studie gezeigt zu haben, dass es weiterhin sinnvoll sein kann, nach erkennbaren, besser: nachkonstruierbaren Regelmässigkeiten im sozialen Geschehen zu suchen. Andererseits haben solche vergleichenden Erklärungen notwendigerweise einen räumlich und zeitlich beschränkten Geltungsanspruch und eine allgemeine Theorie des sozialen Wandels ist wohl nur zu formulieren, wenn man bereit ist, jeden empirischen Gehalt preiszugeben.

Zu danken habe ich in erster Linie den Autorinnen und Autoren der verschiedenen Ethnographien und Historien. Ihre in langjähriger Arbeit entstandenen, sorgfältigen und häufig brillanten Studien haben dieses Buch überhaupt erst ermöglicht.

Verschiedene Fachkolleginnen und -kollegen des Ethnologischen Seminars Zürich haben mich in den letzten Jahren intellektuell und beruflich unterstützt. Lorenz G. Löffler bin ich zu ganz besonderem Dank verpflichtet, denn ohne seine Unterstützung und Ermunterung wäre die vorliegende Arbeit in dieser Form nicht zustande gekommen. Seine Kommentare zu mehreren Textfassungen haben auch entscheidend zur Klärung der Argumentation beigetragen. Hans-Peter Müller, Michael Oppitz und Sigrid Weigel haben grundlegende Bedenken gegenüber dem Aufbau einer früheren Fassung geäussert und eine nochmalige Überarbeitung angeregt. Diese Anregungen haben sich als heilsam erwiesen, und ich bin ihnen dafür dankbar. Jürg Helbling hat einen ersten Entwurf kritisch durchgearbeitet und einige wichtige Änderungen vorgeschlagen.

Für ihre detaillierten Kommentare zu einzelnen Kapiteln bedanke ich mich bei Werner Egli, Nicole Hofmann, Heinz Käufeler, Michael Oppitz, Hans-Hermann Wimmer sowie bei Hans-Ruedi Frey, dessen profunder Kenntnis Mittelamerikas ich mehr verdanke, als ich es durch gelegentliche Zitate zum Ausdruck bringen konnte. Christoph Schwager schliesslich hat in gewohnt zuverlässiger und engagierter Weise eine vorletzte Version des Manuskriptes sprachlich überarbeitet. Alle genannten Personen sind ausschliesslich dafür verantwortlich zu machen, dass diese Arbeit besser geworden ist, als es ohne ihre Hilfe hätte gelingen können.