

Händler gegen Heilige. Landverteilung, Marktstrukturen und kultureller Wandel im indianischen Mittelamerika

Andreas Wimmer

Fragt man sich, welche Bedeutung das Land heute für die indianische Bevölkerung in Mittelamerika hat, so wird man sogleich präzisieren müssen, auf welche Regionen man sich beziehen will. In einer indianischen Händlerstadt im westlichen Hochland Guatemalas, wo landwirtschaftliche Produkte aus der Umgebung umgeschlagen und Textilien für die Touristenmärkte gewoben werden, steht das Land kaum im Zentrum des sozialen und politischen Lebens;¹ in einer Gemeinde etwa im Hinterland von Oaxaca jedoch ist der Besitz von Land die alles entscheidende Grundlage für das Überleben einer Familie, und die politischen Auseinandersetzungen innerhalb und zwischen den *comunidades* drehen sich häufig um die Landverteilung. In einer anderen Gemeinde wiederum, vielleicht im Departement Huehuetenango Guatemalas, sind die Bewohner aufgrund des Bevölkerungswachstums und einer ungenügenden Landbasis zur Lohnarbeitsmigration gezwungen, und das Land hat ebenfalls viel von seiner strategischen Bedeutung eingebüsst. Welchen Einfluss hat nun der unterschiedliche Stellenwert des Landes auf die Prozesse sozialen Wandels, die in den letzten fünfzig Jahren im indianischen Mittelamerika in so augenfälliger Art und Weise abgelaufen sind? Gibt es z.B. einen Zusammenhang zwischen der veränderten Bedeutung des Bodens und der Verschiebung in der Selbstwahrnehmung einer Gemeinde oder dem Schicksal ihres Festsystems? Und können wir Aussagen über Regelmässigkeiten machen, die den unterschiedlichen Verlaufsformen sozialen Wandels zugrundeliegen?

Im folgenden möchte ich ein Modell des sozialen Wandels skizzieren, mit Hilfe dessen die von Dorf zu Dorf und von Region zu Region sehr unterschiedlichen Gestaltungen des geschichtlichen Veränderungsprozesses einer vergleichenden Erklärung zugeführt werden können. Der Kürze halber muss ich hier darauf verzichten, einzelne Fallbeispiele zu diskutieren und auf diese Weise das Modell empirisch zu untermauern. Dies habe ich im Rahmen einer Habilitationsarbeit mit rund dreissig Einzelfällen versucht.²

Bevor ich jedoch die Grundzüge dieses Erklärungsmodells präsentieren kann, müssen wir uns eine Vorstellung darüber verschaffen, wie die indianischen Bauerngemeinden sozialstrukturell organisiert waren, bevor mit der agrarreformerischen Präsidentschaft von Cárdenas (ab 1934) in Mexiko und in Guatemala mit dem Sturz des Diktators Ubico (im Jahre 1944) die grossen gesellschaftlichen Umwälzungen einsetzten. Dabei können wir uns auf die Monographien stützen, die in den dreissiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts verfasst wurden.³ Erst vor dem Hintergrund die-

ser synchronen Betrachtungsweise wird erkenntlich werden, an welcher Stelle im Sozialgefüge einer Gemeinde die Kräfte des sozialen Wandels greifen können. Wir haben also zuerst die Reproduktionsdynamik zu analysieren, bevor wir uns in einem zweiten Schritt auf die Beschäftigung mit historischen Veränderungsprozessen einlassen.

1. Die indianische Gemeinde der zwanziger und dreissiger Jahre

Im Verlaufe eines Jahrzehntes der Diskussion um bäuerliche Gesellschaften ist die Erkenntnis gereift, dass die soziale Schichtung innerhalb von Bauerndörfern ein zentrales Element ihrer Sozialstruktur darstellt, und dass man ohne ihre Analyse kaum zu einem adäquaten Verständnis der sozialen Dynamik dieser Gesellschaften gelangen wird.⁴ Ich werde im folgenden zuerst die «objektiven» Grundlagen dieser Schichtungsstruktur darlegen, dann auf die psychischen Dispositionen eingehen, die sich aus der spezifischen Lebenslage der kleinbäuerlichen Schichten ergeben, um schliesslich auf die symbolischen Praktiken wie die politischen Utopien einzugehen, die durch diese Dispositionen hervorgebracht werden. Dabei halte ich mich in den Grundzügen an das Modell sozialer Schichtung, wie es von Pierre Bourdieu in einem anderen Zusammenhang entworfen wurde.

In den zwanziger und dreissiger Jahren wurde der Handel noch weitgehendst von Ladinos und Mestizen kontrolliert. Es bestanden kaum Ansätze zu einer kompetitiven Handelsstruktur, in der sich auch indianische Kaufleute hätten durchsetzen können. Deshalb stellte das Land die entscheidende Ressource dar, deren Besitz über die soziale Position einer Familie im Dorfe bestimmte. In der Regel verfügte nur eine kleine Minderheit von Dorfbewohnern über genügend Land, um Überschüsse zu erzielen. Oft liessen sie es von Lohnarbeitern oder Halbpächtern be-

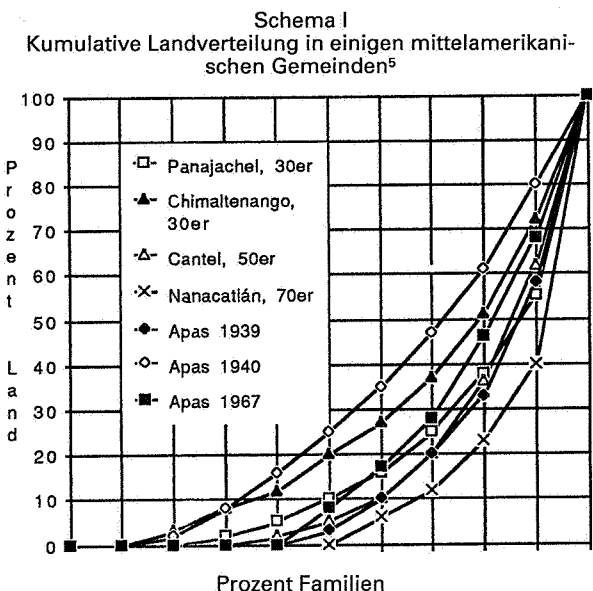
¹ So verfügen die Gemeinden im Zentrum der Marktsysteme durchschnittlich über weniger Land als diejenigen an der Peripherie, wie Smith (1976b: 279) für Westguatemala nachgewiesen hat; weiter weist die Landverteilung in diesen Händlerstädtchen mehr Mobilität auf als diejenige der Peripherie (Smith 1984a: 214f.).

² Wimmer 1993a, Kap. 6 und 7.

³ Etwa von Wagley, Bunzel, Tax, Redfield, Parsons etc.

⁴ Dies gilt übrigens nicht nur für kontemporane Bauerngemeinden (vgl. die Literatur in Schryer 1990: 30-33) oder Mittelamerika (vgl. Popkin 1979).

stellen. Dass die Landverteilung in indianischen Gemeinden im Grad der Ungleichheit der Vermögensverteilung in Industriegesellschaften nahekommmt, zeigt das erste Schema, auf dem in sogenannten Lorenzkurven die kumulative Landverteilung einiger mittelamerikanischer Gemeinden abgetragen wurde.



Die reichen Dorfbewohner können es sich leisten, die Feste für die Dorfheiligen auszurichten und damit in der Hierarchie zivil-religiöser Ämter, dem sogenannten Cargo-System, zu avancieren, um schliesslich als Mitglieder des Ältestenrates, den *principales*, die politischen Geschicke des Dorfes zu bestimmen. Die reicheren Familien sind es auch, die sich dank ihres ökonomischen Spielraumes eine grosse Anhängerschaft aufbauen können.⁶ Als Broker vermitteln sie die politischen Beziehungen zur Aussenwelt. In neuerer Zeit investierten sie in die Ausbildung ihrer Kinder und konnten so auch die kulturellen Voraussetzungen für einen selbstverständlichen Umgang mit Politikern und Bürokraten schaffen.

Demgegenüber befindet sich die Mehrzahl der Mitglieder der bäuerlichen Gemeinde in einer prekären Situation. Ohne genügend Land, um sich eine auf die Landwirtschaft beschränkte Überlebensstrategie leisten zu können, sind sie von Lohnarbeit und den Beziehungen zu mächtigeren Patrons im Dorfe abhängig, die ihnen Kredite verschaffen oder ein Stück Land verpachten. Ohne die kulturellen Ressourcen, die ihnen einen selbständigen Umgang mit den Regierungsinstitutionen erlaubten, sind sie auf die Vermittlung anderer angewiesen. Und da sie kaum über weitläufige Beziehungsnetze und Verbindungen zu einflussreichen regionalen Politikern verfügen, sind sie dazu bestimmt, die Rolle von Gefolgsleuten einzunehmen. Weiter können sie es sich – ohne sich für den Rest des Lebens zu ruinieren – nicht leisten, die Verdienstfeste auszurichten, die den Aufstieg in der Cargo-Hierarchie bis zum Status eines *principal* ermöglichen. Oft verfügen sie auch nicht über genügend ökonomischen Spielraum, um in die Bildung der Kinder investieren zu können und diesen so den Aufstieg in eine Mittler-Position zu ermöglichen.

Welche psychischen Dispositionen entsprechen nun dieser kleinbäuerlichen sozialen Lage? Welche Strategie

werden durch diese Position in der Ressourcenverteilung nahegelegt, in alltäglichen Praktiken eingeübt und habitualisiert? Im Bereich der Wahrnehmungs- und Denkschemata treffen wir 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 mit dem Begriff des «image of the limited good»⁷ zu erfassen versucht. Aufgrund ihrer prekären Lebenssituation sind die Kleinbauern auch dazu gezwungen, eine sogenannte Safety-first-Strategie zu verfolgen. Sie bevorzugen in Entscheidungssituationen Lösungen, bei denen das Risiko einer Subsistenzkrise klein erscheint, auch wenn so voraussichtlich nicht der grösstmögliche Profit erwirtschaftet werden kann.⁸ Beides bewirkt, dass als Ziel der Praktiken das anvisiert wird, was zu erreichen einem unter der Ausgangsbedingung einer kleinbäuerlichen Ressourcenausstattung vorgegeben ist; diesen Umstand können wir mit dem Begriff der Subsistenzorientierung kleinbäuerlicher Klassen zu erfassen versuchen.

Auf dem Feld der symbolischen Klassifikationen und Bewertungen wird diese Zielorientierung moralisiert, wiederum vermittelt über die Vorstellung des Nullsummenspiels und die Sicherheitsstrategie: Es wird ein Recht darauf postuliert, aus der begrenzten Menge vorhandener Güter einen genügend grossen Anteil zu bekommen, um ein bescheidenes Leben zu führen und der Gefahr einer Subsistenzkrise zu entgehen.⁹

⁵ Die Daten richten sich für Apas (ein Weiler Zinacantans) nach Collier 1990; im Jahre 1940 fand in Apas eine Landreform statt; für Cantel nach Nash 1958: 21f.; für Chimaltenango nach Wagley 1941: 73; für Nanacatlán nach Durand 1986: 123; für Panajachel nach Truman 1981: 52 (gemäss Tax 1953).

⁶ Vgl. zum Beispiel die statistischen Analysen von Thomas 1981.

⁷ Foster 1965.

⁸ Siehe dazu z.B. Cancian 1977 oder Gladwin 1980; oder als Überblick über die entsprechenden formalen Modelle Ortiz 1983.

⁹ Nach Scott 1976: 6, 55. Der Adressat dieser moralischen Forderung variiert natürlich je nach der Struktur der politischen Ausenbeziehungen bäuerlicher Gruppen. In Mittelamerika wurden nach der spanischen Eroberung keine im engeren Sinne feudalen Institutionen etabliert, sondern den *repúblicas indias* weitgehende Autonomien gewährt. Bis ins achtzehnte Jahrhundert waren diese autonomen Gemeinden intern in Strata unterteilt. Die Abkömmlinge der Fürstenhäuser, die Adeligen und Gemeinen hatten jeweils klar differenzierte Rechte und Pflichten. Den Fürsten und Adeligen waren die politischen Ämter vorbehalten, und sie hatten Anrecht auf Arbeitskraft der Gemeinen und einen bevorzugten Zugang zu den Gemeinderessourcen. Diese Ansprüche standen einer Verallgemeinerung der Solidaritätsideologie entgegen, und im Rahmen der Beziehung zwischen Adeligen und Untertanen entwickelte sich eine andere Form (imaginiert) moralischer Gemeinschaft als diejenige, die wir aus den frühen Ethnographien kennen. Erst nach der Einebnung dieser Stratifizierung im Verlaufe des 18. und 19. Jahrhunderts und mit dem Aufstieg einer Schicht gemeiner Grossbauern bezieht sich die Solidaritätsideologie auf die ganze indianische Gemeinde, etablierte sich der Egalitätsanspruch sowie die für die «klassische Gemeinde» charakteristischen Institutionen. Denn mit dem Wegfall der kolonialen Schutzbestimmung und erst recht mit der politischen Unterwerfung in der Zeit der liberalen Diktaturen verengte sich der Handlungsspielraum der lokalen Oberschichten beträchtlich, so dass sie in die Solidaritätsideologie eingebunden werden konnten. Unter diesen Voraussetzungen decken sich der Adressat des moralischen Anspruches und die Grenzen der Dorfgemeinschaft (vgl. Farriss 1984, Pastor 1987; Wimmer 1992, Kap. 6).

Auf diese Weise entsteht das Idealbild einer dörflichen Solidargemeinschaft, in der alle zum Wohl des Ganzen gemäss ihren Kräften beitragen und so das gemeinsame Überleben garantieren. Diese Vorstellung entspricht natürlich kaum je den realen sozialen Verhältnissen. Es hiesse, die Kraft normativer Setzungen bei weitem zu überschätzen, wollte man annehmen, dass im von den Übeln der Moderne noch unbehelligten bäuerlichen Dorfe dieser Anspruch eingelöst gewesen wäre.¹⁰ Die Idee der Solidarität zwischen den Mitgliedern einer Gemeinde, des Ausgleichs von ökonomischen Belastungen zugunsten der Armen, der Garantie eines gesicherten Überlebens usw. ist kaum als Baustein einer auf's Gemeinwohl hinarbeitenden ökonomischen Ordnung zu interpretieren; sie entspringt vielmehr einem moralischen Appell, einem normativen Postulat subsistenzorientierter Schichten, das von ihrer sozialen Position heraus erzeugt und von dieser Interessenlage geformt als Forderung an die oberen Schichten gerichtet wird.

Die politischen Effekte dieser Solidaritätsideologie können anhand der Cargo-Feste am eindrucklichsten verdeutlicht werden. Cargo-Feste werden für die Heiligen abgehalten, damit diese den drohenden Untergang der Welt abwenden – eine charakteristische Vorstellung für das indianische Mittelamerika –, damit sie die Abfolge der Zeiten wie den sommerlichen Regen sicherstellen, die Einigkeit und Stärke der Gemeinde erhalten, Krankheit, Überfälle und politische Katastrophen von ihr abwenden. Doch diese Gottheiten sind unberechenbar, launisch und den Menschen nicht nur gutgesinnt.¹¹ Wird die rituelle Verpflichtung insbesondere gegenüber dem Schutzheiligen von den Dorfbewohnern vernachlässigt, wird die Reziprozitätsverpflichtung zwischen Göttern und Menschen nicht eingehalten, so drohen Krankheit, Missernten und Streit.¹² Der Dorfheilige symbolisiert somit das gemeinsame Interesse aller Dorfbewohner, die Idee der Schicksalsgemeinschaft in einer feindlichen und durch mancherlei Unsicherheiten geprägten Welt.¹³

Das Solidaritätsideal beinhaltet nun nicht nur die Erwartung, dass die reicheren Mitglieder einer Gemeinde den ärmeren *comuneros* in Notfällen unter die Arme greifen sollten;¹⁴ sie haben vielmehr auch die Pflicht, für das religiöse Gemeinwohl aufzukommen, indem sie ein Fest zu Ehren der Heiligen ausrichten.¹⁵ So sollen sie ihren Reichtum, der gemäss der Nullsummenkonzeption sowieso auf Kosten anderer erworben wurde, wiederum der ganzen Gemeinschaft zunutze machen.¹⁶

Wieso aber fügen sich die Festsponsoren aus der lokalen Elite diesem Druck und wieso machen sie sich die Solidaritätsideale, die die subsistenzorientierten Schichten hervorbringen, so zu eigen, dass sie schliesslich in ihr eigenes Weltbild eingehen und sich damit als allgemeinverbindliche Selbstwahrnehmung der Gemeinde durchsetzen?

Mit der Suche nach einer Antwort auf diese Frage betreten wir das weite Feld der Kultur-, Diskurs- und Ideologietheorien.¹⁷ Ich gehe im folgenden davon aus, dass allgemeingültige Ideologien nicht von einer einzelnen Klasse diktiert werden können, sondern als Kompromissformeln den Stand der Auseinandersetzungen zwischen mehreren Interessengruppen repräsentieren. Die einmal erzielten Kom-

promisse auf dem ideologischen Feld werden im alltäglichen Kampf um die Durchsetzung der eigenen, von der jeweiligen sozialen Lage geprägten Interpretation dieser gemeinsamen Werthaltungen ständig modifiziert. Damit jedoch ein Kompromiss auf dem symbolischen Feld, eine Art ideologischer Gesellschaftsvertrag, überhaupt zustandekommt, muss er den ökonomischen, politischen und symbolischen Interessen sowohl der lokalen Elite wie der subsistenzorientierten Schichten zumindest teilweise entgegenkommen. Dies lässt sich am Beispiel der indianischen Dorfgemeinschaften der zwanziger und dreissiger Jahre gut zeigen.

Für die reicheren Mitglieder einer Gemeinde bietet sich im Rahmen des ideologischen Gesellschaftsvertrags die Möglichkeit, anlässlich der öffentlichen Festakte Prestige zu erwerben, ökonomisches in symbolisches Kapital zu verwandeln.¹⁸ Denn in den Festen wird die Offizialisierung und Sichtbarmachung von Macht gerade dadurch ermöglicht, dass der Solidaritätsideologie Genüge getan wird. Dieses symbolische Kapital wiederum lässt sich in den verschiedensten Situationen in ökonomisches oder politisches zurückverwandeln und auf diese Weise der egalisierende Effekt des Fest-sponsoring rückgängig machen. Denn einerseits gilt in Gesellschaften, die keine rechtlich abgesicherten Verträge kennen, das symbolische Kapital gleichsam als Kreditwürdigkeit auch bei ökonomischen Transaktionen; zum anderen werden in den Festen eine Reihe persönlicher Beziehungen geknüpft oder bestärkt, die später auf dem politischen Feld als Allianzen und auf dem ökonomischen Feld als Zugang zu fremder Arbeitskraft wieder gewinnbringend eingesetzt werden können.¹⁹

¹⁰ Vgl. die Kritik an Scott von Popkin 1979.

¹¹ Vgl. Mendelson 1967: 411.

¹² Vgl. Gregory 1975: 78; June Nash 1970, Kap. 8; Pozas 1959, Bd. 2: 104; Dow 1974: 105-109; Madsen 1967: 388; de la Fuente 1949: 260; Guiteras-Holmes 1961: 77f.; Smith (1981:12) zitiert einige Fälle, wo die *mayordomos* persönlich für das Wetter verantwortlich gemacht und bei wetterbedingten Missernten zur Rechenschaft gezogen werden, da es ja schliesslich ihnen obliegt, die Beziehung zu den Heiligen zu pflegen.

¹³ Carrasco (1952: 42) z.B. berichtet, dass in einer taraskischen Gemeinde während der Zeit intensivster Faktionskämpfe erzählt wurde, der Dorfheilige (respektive dessen Statue) habe den Ort verlassen und irre auf den umliegenden Hügeln umher. In vielen Fällen von Fissionen von Dorfgemeinschaften stellt der Besitz der Heiligenstatue einen der wichtigsten Streitpunkte dar. In den Ursprungsmythen einzelner Dörfer spielt der Heilige oft die Rolle des Dorfgründers und -beschützers, und die umherwandernde Gruppe trägt seine Statue mit sich (siehe etwa die Ursprungsmythen in Wimmer 1987).

¹⁴ Siehe die ethnographischen Berichte von Bunzel (1981: 91) über Chichicastenango; Foster (1972: 122-166) über Tzintzuntzan; Nash (1970:95) über Amatenango; Wagley (1957: 92-94) über Santiago Chimaltenango; Gregory (1975) über eine Maya-Gemeinde in Belize etc.

¹⁵ Dazu Gregory 1975: 78.

¹⁶ Siehe z.B. Truman (1981: 156f.) über Tenejapa; Cancian (1976: 128f.) für Zinacantan; auch Ugalde (1973:126) oder Smith (1981: 25) für weitere Literaturangaben.

¹⁷ Siehe z.B. die Zusammenstellung einiger diesbezüglicher Ansätze in Alexander und Seidman 1990.

¹⁸ Bourdieu 1982: 29; 198ff.

¹⁹ Vgl. de la Peña 1980: 284f.; Aguirre 1953: 132f.; Monaghan 1990 etc.

Der wohl bedeutendste Vorteil der Cargo-Systeme besteht für die lokalen Oberschichten jedoch darin, dass sie dank der Koppelung von politischem Amt und ökonomischem Potential die Dorfpolitik kontrollieren können: Nur die reicheren Gemeindemitglieder mit Land und Kapital können es sich leisten, die aufwendigeren *cargos* zu übernehmen, ohne sich dabei vollständig zu ruinieren und ihr Land zu verpfänden.²⁰ So bleiben sie als *principales* meist unter sich und lenken die Geschicke des Dorfes auch zu ihren eigenen Gunsten. Die Würde ihres Alters und die Aufopferungsbereitschaft, die sie im Laufe ihres ganzen Lebens immer wieder unter Beweis gestellt haben, verleihen ihnen alle Insignien moralischer Autorität; sie repräsentieren als diejenigen, die dem Gemeindesinn soviel geopfert haben, diesen Sinn der Gemeinde und gelten als Ausdruck und gleichzeitig Hüter ihrer politischen und moralischen Werte. So erkennen die Dorfmitglieder in denjenigen, die den habituell generierten Solidaritätserwartungen entsprochen haben, ihre eigene politische Utopie der Gemeinschaftlichkeit wieder und verhelfen so den Alten zu einer Repräsentationsmacht, die nur schwerlich angezweifelt werden kann: Die Stimme der *principales* ist die Stimme des ganzen Dorfes, und als väterliche Autoritäten obliegt es ihnen, die Gemeinde durch die Stürme der Zeit zu führen.

So finden wir die Vorzugsstellung, die eine Gruppe von Familien in der Sozialstruktur eines Dorfes einnimmt, auch in der Verteilung von symbolischem Kapital wieder. Die Prestigehierarchie fällt mit der Hierarchie ökonomischer und politischer Positionen zusammen, ohne dass eine «unsichtbare Hand» für dieses «funktionale Gleichgewicht» gesorgt hätte. Es wird durch die interessegeleiteten Handlungen von konkreten Akteuren immer wieder hergestellt, da diese von habituellen Schemata gesteuert werden, die wiederum selbst von der Ausgangslage in der Ressourcenverteilung geformt worden sind. Diese Ausgangsverteilung von ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen wird also dadurch reproduziert, dass sie die Erfolgchancen auf den Spielfeldern bestimmt und so diejenigen als Gewinner hervorgehen lässt, die sich einen höheren Kapitaleinsatz leisten konnten, um damit wiederum symbolisches, ökonomisches und politisches Kapital zu erwerben.

An dieser Stelle müssen wir auch auf die Konsequenzen verweisen, die die Zurschaustellung von Gemeindesinn und Opferbereitschaft anlässlich der Feste auf die symbolischen Klassifikationen, auf die Ein- und Ausgrenzungen von sozialen Gruppen aus der Sicht der Akteure hat. In diesen Cargo-Festen bringt sich der Adressat der Gerechtigkeitsvorstellung, die indianische Dorfgemeinschaft, gewissermassen selbst zur Darstellung, da die Feste mit Ausdruck dieser Vorstellung sind. Im Akt des gemeinsamen Festessens und der gemeinsamen Berausung wird in einer Art symbolischen Ausdehnung des Modells des familiären Mahls die Dorfgemeinschaft als «Wir»-Gruppe offiziellisiert, sichtbar gemacht und bestärkt. «Wir, die wir von derselben *tortilla* essen» ist eine der grundlegendsten Ausdrucksformen von Identität und Zusammengehörigkeit,²¹ die durch die Cargo-Feste auf das Dorf gerichtet werden und die diesem so den Charakter einer ethnischen Gruppe verleihen.

Für die subsistenzorientierten Schichten besteht der Sinn dieser Institutionen und Identitäten darin, dass es aufgrund der Verbindlichkeit der dörflichen Solidaritätsideologie für Patrons und *principales* schwieriger ist, ihre nackten ökonomischen und politischen Interessen durchzusetzen. Denn für die Armen besteht die Möglichkeit, die besondere Hartnäckigkeit, Unnachgiebigkeit oder Skrupellosigkeit eines Dorfmitgliedes zu denunzieren und so dessen symbolisches Kapital zu entwerten. Weiter kann sich aufgrund der Gerechtigkeitsvorstellungen und Solidaritätsideologien in der indianischen Dorfgemeinschaft nur legitimerweise durchsetzen, wer die eigenen Interessen im Namen des öffentlichen Wohls zu verfolgen versteht; wer also zum Beispiel seine Landbesitzungen vergrössert, indem er durch geschickte Verhandlungen mit den Agrarreformbehörden erreicht, dass die Gemeinde weiteres Land zugesprochen erhält, und sich dann aus diesem Kuchen ein grosses Stück herausschneidet.²² Weiter wird u.U. bis zu einem Drittel des jährlichen Nahrungsmittelbedarfes über die Festmahlzeiten befriedigt, und so übernimmt das Festsystem für die ärmeren Dorfbewohner auch die Rolle einer Sicherungsinstitution gegen Subsistenzkrisen.²³

Die Solidaritätsideologie und ihre Institutionen machen also sowohl aus der Interessenlage der lokalen Elite als auch aus derjenigen der subsistenzorientierten Schicht einen Sinn. Dank der Plastizität jedes normativen Diskurses ist es nun für beide Gruppierungen möglich, die konkreteren Termini dieser Ideologie gemäss den je eigenen Interessen auszudeuten.²⁴ Beide Seiten versuchen, die Solidaritäts- und Grosszügigkeitsdemonstrationen z.B. anlässlich von Festen entweder als reine Pflichterfüllung oder aber als Ausdruck besonderer persönlicher Grösszügigkeit und moralischer Integrität zu interpretieren. Ebenso unterliegen die in diesem Zusammenhang relevanten Realitätsdefinitionen diesen symbolischen Auseinandersetzungen: Wer wie reich ist und über wieviel Ressourcen verfügt, war in den indianischen Dorfgemeinschaften der zwanziger und dreissiger Jahre Gegenstand ständiger Abwägungen, Diskussionen und Kritiken.²⁵

In diesen politischen und symbolischen Auseinandersetzungen stehen jedoch zuweilen die Spielregeln selbst zur Diskussion, die als ideologischer Klassenkompromiss allgemein akzeptiert wurden. Dies ist dann der Fall, wenn sich die Kräfteverhältnisse zwischen den dörflichen Interessengruppen

²⁰ Siehe z.B. Wagley (1949: 97) über Chimaltenango; Bunzel (1981: 238ff.) über Chichicastenango; Truman (1981, Kap. 5) über Panajachel etc.

²¹ So Monaghan 1990: 768.

²² Vgl. das Fallbeispiel in Collier 1975: 199ff.; oder Schryer 1990: 99.

²³ Dow 1977; ebenfalls zu Cargo-Festen Greenberg (1981: 148-153); zu Patron-Klient-Beziehungen Mallon (1983: 341f.) und Long und Roberts (1978: 320f.); zur kommunikativen Ideologie Mallon (1983: 44) und Schryer (1990: 44ff.); zu Endogamie und Gemeindeland Chamoux (1981: 370f.).

²⁴ Vgl. Scott 1985, Kap. 6.

²⁵ Siehe z.B. Wagley 1941: 77f.; Pozas 1959, Bd. I: 195ff.

verschoben haben und damit die Durchsetzungschancen derselben auf dem politischen und symbolischen Feld.

So gelangen wir zur eigentlichen Frage zurück: Unter welchen Bedingungen verschieben sich diese innerdörflichen Machtverhältnisse und welche Rolle spielt dabei die wechselnde Bedeutung des Landbesitzes? Und weiter: Welche Konsequenzen haben unterschiedliche Richtungen der Machtverschiebungen auf die weitere Ausgestaltung des institutionellen und symbolischen Arrangements im Dorfe?

2. Ein Modell des sozialen Wandels im indianischen Mittelamerika

Die Grundthese des im folgenden vorzustellenden Modells lautet, dass die genaue Ausgestaltung der Machtkonstellationen zwischen den dörflichen Gruppen von der Position abhängt, die ein Dorf in der regionalen Verteilung von ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen einnimmt. Denn über wieviel Land z.B. eine Gemeinde verfügt, wird von der regionalen Ungleichheitsstruktur bestimmt, also z.B. davon, wieviel Land an die ladinischen Plantagenbesitzer und *hacendados* verlorengegangen ist. Die ungleiche Verteilung des Landes innerhalb einer Dorfgemeinschaft hat unterschiedliche Konsequenzen für die Machtbeziehungen, je nachdem über wieviel Land das Dorf *insgesamt* verfügt. Weiter hängt es z.B. von der Position einer Gemeinde in den regionalen Marktsystemen ab, ob nichtlandwirtschaftliche Einkommensquellen – etwa im Handel oder in der handwerklichen Produktion – offenstehen oder nicht. Dementsprechend unterschiedlich prägen sich auch die Beziehungen zwischen den dörflichen Interessengruppen aus, denn eine Handelselite ist z.B. auf die Arbeitskraft der subsistenzorientierten Schichten weniger angewiesen als die Grossbauern.

Einige Gemeinden konnten im Verlaufe der mexikanischen Landreform ihre Ressourcenbasis entscheidend verbessern, andere sahen ihre landwirtschaftliche Lebensgrundlage durch Bevölkerungswachstum oder Niederlagen in den Landkämpfen dahinschwinden. Einige Gemeinden konnten dank einer zentralen Position im Geflecht von Handelsbeziehungen davon profitieren, dass die monopolistischen Marktstrukturen nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend aufgebrochen wurden. Andere verloren aufgrund ihrer peripheren Lage mit dem Übergang zur Marktproduktion eher an ökonomischem Handlungsspielraum. Es sind diese verschiedenartigen Positionsverschiebungen einer Gemeinde in der regionalen Sozialstruktur, die den unterschiedlichen Ausgang lokaler Wandlungsprozesse bestimmen. Denn gemäss unterschiedlichen Lagen in dieser Sozialstruktur erwarten wir auch unterschiedliche Machtkonstellationen zwischen den Akteuren im Dorfe. Und diese Machtkonstellationen wiederum bestimmen, welche Gruppen sich in den innerdörflichen Konflikten durchsetzen können und damit, ob Institutionen wie das Cargo-System und symbolische Klassifikationen wie die *comunidad* als ethnischer Gruppe transformiert werden oder nicht. Im folgenden werde ich vier solche Varianten von

sozialen Wandlungsprozessen beschreiben. Sie sind im zweiten Schema zusammenfassend dargestellt.

Der für die klassische Gemeinde charakteristische Kompromiss kann von beiden Interessengruppen aufgekündigt werden. Die lokale Elite entzieht sich diesem, um die Kosten für die Feste einzusparen, die hohen politischen Ämter direkt besetzen zu können und ihren Aktionsradius nicht durch Rücksichtnahme auf die dörfliche Solidaritätsideologie beschränken zu müssen.

Dies ist insbesondere dort der Fall, wo sich aufgrund einer günstigen Position in einem aufblühenden kompetitiven Handelssystem eine neue lokale Elite von Grosskaufleuten, Transporteuren oder Manufakturbesitzern (etwa im Textilbereich) herausbildet. Der Reichtum, zu dem man so gelangen kann, eignet sich weniger für die Betrachtung unter der Perspektive des "image of the limited good" als die grossbäuerliche Akkumulation von Land, die für alle sichtbar auf Kosten jener geht, die sich nur noch durch den Verkauf ihrer Parzelle kurzfristig über Wasser halten konnten. Durch die neuen Möglichkeiten im Kleinhandel und Handwerk verbessern sich auch die Überlebensbedingungen der meisten ärmeren Gemeindemitglieder,²⁶ und der moralische Druck auf die lokale Elite verringert sich. Die lokale Machtbalance verschiebt sich so zugunsten der Handelselite, und diese kann ihre Vorstellungen von der Ausgestaltung der politischen Institutionen durchsetzen: Der Zwang zur Teilnahme am Festsystem wird notfalls durch Übertritt zum Protestantismus umgangen; die politischen Ämter werden schliesslich von jeder religiösen Legitimation befreit und durch direkte und allgemeine Wahl zugänglich gemacht.

Die Händler und Transporteure reinterpretieren das Solidaritätskonzept, auf das sie verpflichtet waren, indem sie entsprechend ihrem erweiterten Handlungs- und Erfahrungsradius den Adressaten dieser Vorstellung auf die staatliche Gesamtgruppe ausdehnen. Sie nehmen die früher lediglich aus der Perspektive der Mestizen sinnvolle Kategorie der *indios* auf, bewerten diese positiv um und entwickeln sie so zu einer symbolischen Klassifikation, die ihnen auf dem Feld der politischen Auseinandersetzungen zu neuer Repräsentationsmacht verhilft. Als Fürsprecher und Vorkämpfer eines indianischen Bevölkerungsblockes hoffen sie, dereinst auch die oberen Ränge in der politischen Hierarchie besetzen zu können, die in den vergangenen fünf Jahrhunderten den Ladinós vorbehalten waren. Die entscheidende Rolle in diesem Prozess der Neudefinition von Indianität spielt die Bildungs-elite indianischer Anwälte, Ärzte und Techniker, die als Zweitgeneration aus der Händlerschicht entstanden war.²⁷

Auf Gemeindeebene taucht im Repertoire indianischer diskursiver Figuren erstmals der Begriff des Fortschrittes auf: Die Gemeinde soll durch einen kollektiven und solidarischen Effort aus dem düsteren

²⁶ Vgl. die diesbezüglichen statistischen Untersuchungen zu Westguatemala von Smith 1976a.

²⁷ Vgl. Wimmer 1993b.

Traditionalismus, in dem die *principales* sie gefangen hielten, ins Licht der Moderne mit all deren Errungenschaften und Konfortabilitäten gehoben werden. Hielte der Fortschritt erst in den indianischen Gemeinden Einzug, würde auch der Missachtung der Ladinós die Grundlage entzogen und ein neues, offensives Selbstbewusstsein der indianischen Bevölkerung möglich.

Den subsistenzorientierten Schichten bleibt angesichts der gewandelten Kräfteverhältnisse nichts anderes übrig, als sich auf dieses institutionelle Arrangement einzulassen und sich eine eigene – gemäss ihren Interessen modifizierte – Version der neuen symbolischen Klassifikationen und Deutungen anzueignen. Kommt der neue Diskurs des indianischen Fortschrittes ihren Solidaritätsvorstellungen genügend entgegen, erkennen sie in ihm die Ansprüche wieder, die ihre soziale Lage immer von neuem generiert, und bringen ihnen die Modernisierungsvorhaben, die die lokale Elite in Gang setzt, genügend reale Verbesserungen in ihrer Lebenssituation, so ist es ihnen möglich, in einer Konsens über die Spielregeln diskursiver und politischer Praxis einzuwilligen. Diese Spielregeln stabilisieren sich so zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung. Ich nenne sie die Ordnung einer «pluralisierten indianischen Gemeinde». Wir finden sie häufig im westlichen Hochland von Guatemala, etwa in San Pedro Sacatepequez, San Pedro Atitlán, Panajachel, oder im Tal von Oaxaca, etwa in Teotitlán.²⁸

Eine ähnliche Entwicklung ist in denjenigen Gemeinden zu beobachten, die nicht primär in der Handels-, sondern in der Landverteilungsstruktur einen Aufstieg zu verzeichnen hatten. Diese Fälle treffen wir fast ausschliesslich in Mexiko an, wo es verschiedenen lokalen und regionalen Bauernführern während der Revolution gelingt, die Ländereien der *haciendas* für die Gemeinden wiederzugewinnen. Hier gehen wiederum der Aufstieg in der ökonomischen und der politischen Verteilungshierarchie zusammen: Diese agraristischen Führer verfügen als Grundvoraussetzung ihres Erfolges über gute Beziehungen zur regionalen und nationalen politischen Elite. Sie können sich deshalb als die neuen Mittler etablieren, oft genug unter Ausschaltung der Konkurrenten mit Waffengewalt, und als *caciques* ganze Regionen unter ihre Kontrolle bringen. Quelle ihrer Macht ist diese politische und kommunikative Scharnierstellung, und so können sie auf die Legitimation durch das traditionelle Cargo-System verzichten. In den Komitees der neugeschaffenen *ejidos* lenken sie direkt die politischen Geschicke der Gemeinde und bestimmen über die Verteilung des wiedergewonnenen Landes. Meist stammen diese neuen Machthaber aus den subsistenzorientierten Schichten, und sie haben ihre Vorbehalte gegenüber der traditionellen dörflichen Grossbauernelite, den religiös legitimierten *principales* und den Festen für die Heiligen. Ihre Erfahrungen mit der Revolution sprengten den Rahmen des lokalistischen und religiösen Weltbildes der *comunidad*. Sie verorten nun den Adressaten der Solidaritätsideologie in ihren neuen Verbündeten, den agrarrevolutionären Faktionen der nationalen Machtelite. Die Symbole des *agrismo*, seine Heiligen wie der Bauernführer Emiliano Zapata, seine

Wahlsprüche wie *tierra y libertad* weden zu den neuen Emblemen dieser Weltanschauung, die die ausgehöhlte Form der dörflichen Solidaritätsideologie mit neuer Bedeutung füllt. Die subsistenzorientierten Schichten folgen dieser neuen Sicht der Dinge und unterstützen die neue institutionelle Ordnung, weil sie ihnen ein besseres Leben verspricht, und weil ihre Erfahrungen mit der Landverteilung einem Rückzug des Identitätshorizontes auf die Dorfgrenzen entgegenstehen. Unter diesen Vorzeichen verliert das Dorf nach und nach alle sozialstrukturellen Charakteristiken einer indianischen Gemeinde und definiert sich selbst bald nicht mehr als solche. Zu den agraristischen Gemeinden zählen etwa Naranja in Michoacán, einige Gemeinden in der Huasteca oder die Siedlerkolonien im nördlichen Tiefland von Chiapas.²⁹

Auch in anderen regionalen Kontexten wird die geltende Ordnung von den subsistenzorientierten Schichten in Frage gestellt. Sie entziehen sich dem alten institutionellen und symbolischen Arrangement, wenn sie die zu diesem gehörende Monopolisierung der politischen Macht durch die reichen Familien nicht länger tolerieren wollen. Denn die lokale Elite hat ihnen im Ausgleich nichts mehr zu bieten, sie sind von deren Ländereien unabhängig geworden. Dies ist dann der Fall, wenn durch eine stete Aufspaltung der Parzellen aufgrund des Bevölkerungswachstums ein Leben als Kleinbauern unmöglich geworden ist und gleichzeitig wegen der ungünstigen Position in der Handelsstruktur nicht auf Handel und Handwerk ausgewichen werden kann. So erfolgt eine eigentliche Proletarisierung oder Marginalisierung der subsistenzorientierten Schichten. Als saisonale Wanderarbeiter, als Landarbeiter mit Ferienwohnsitz in der Gemeinde oder als Kleinsthändler und Gelegenheitsarbeiter bietet ihnen der dörfliche Rahmen keine Sicherheit und keine Überlebenshilfe mehr.

Die schon in der alten symbolischen Matrix angelegten Ambivalenzen «kippen» gewissermassen auf eine Seite, so dass der bestehende ideologische Kompromiss keinen Sinn mehr machen kann: Die Fürsorge und Aufopferung, die die Alten aus den reichen Familien als *principales* für die Gemeinde zur Schau stellen, wird angesichts der Monopolisierung der Macht durch die immer wenigeren, die sich die Feste wirklich leisten können, zur Bevormundung; der religiöse und spirituelle Schutz der *principales* zu einem anachronistischen «Traditionalismus» angesichts der ständig sich verschlechternden Situation; die väterliche Autorität, mit der die *principales* anlässlich der Feste ihr Dorf nähren, zur hohlen Geste; die rechtschaffene Strenge, mit der sie Widerspenstige zur Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber der Gemeinde, etwa zum Sponsoring eines Festes zwingen, zur Anmassung; das Eintauchen in die heilige Zeit durch den rituellen Schnapskonsum der Cargo-Träger zum blossen Besäufnis. Die ärmeren Gemeindemitglieder lassen sich zum

²⁸ Siehe über San Pedro Sacatepequez Smith 1981; über San Pedro Atitlán Paul 1988; über Panajachel Hinshaw 1975; über Teotitlán Stephen 1987.

²⁹ Zu Naranja siehe Friedrich 1970; zur Huasteca Schryer 1990; zu den Siedlerkolonien Deverre 1980.

Protestantismus oder zum orthodoxen Katholizismus bekehren, um den sinnlos gewordenen Ritualen und der Bürde eines Amtes zu entgehen. Aus ihrer Sicht erfüllen die *principales* ihre Solidaritätsaufgaben nicht mehr, ihre Legitimität zerfällt und die nationalen Spielregeln des politischen Lebens werden gegen sie ins Feld geführt.

Aufgrund der nachrevolutionären staatlichen Integrationsbemühungen vervielfältigen sich sowohl in Mexiko wie in Guatemala gleichzeitig die politischen Verbindungen zum indianischen Dorf, und so verlieren die *principales* auch ihre Mittlermacht an die Vertreter politischer Parteien und Gewerkschaften, an staatliche Entwicklungsagenten etc. Dieser Machtverlust besiegelt ihr Schicksal: Sie verfügen nicht über die politischen Ressourcen, um die *comuneros* auf die Linie der «Tradition» zu verpflichten und müssen abdanken. Diese Entwicklung lässt sich z.B. in San Miguel Ixtahuacán oder in Chimaltenango in Nordwestguatemala verfolgen.³⁰

In denjenigen Dörfern, die weder einen merklichen Aufstieg in der regionalen Ressourcenverteilung erleben konnten, noch eine Erosion politischer Autonomie oder ökonomischer Chancen hinzunehmen hatten, blieb ein – den veränderten Verhältnissen angepasstes – klassisches Arrangement erhalten. Denn die alte agrarische Elite kann es sich der fortbestehenden ungleichen Landverteilung wegen kaum leisten, wie die neuen Führer der Agraristenbewegung einfach auf die religiöse Legitimation zu verzichten. Ausserdem ist die Verteilung von Ackerland der Idee des Nullsummenspiels eher zugänglich als diejenige des Handelskapitals der neuen Elite in den Zentren der Marktsysteme.

Auch die neuen jungen Funktionäre wie die lokalen Vertreter der Wanderarbeitergewerkschaft oder des Indianerinstituts, die ihre Position den Integrationsbemühungen des Staates verdanken, haben sich der geltenden Ordnung zu unterwerfen, wollen sie als politische Führer akzeptiert werden. Auch sie müssen die Hierarchie von Ämtern durchlaufen und ihre Solidarität und Identifikation mit den Dörfern durch die Ausrichtung aufwendiger Feste unter Beweis stellen. So wird eine Pluralisierung der Kanäle politischer Kommunikation verhindert und die neuen Mittler in die alte agrarische Elite kooptiert. Auf der anderen Seite ist es für die subsistenzorientierten Schichten schwieriger, die Legitimität der Herrschaft der alten und neuen *principales* anzuzweifeln, denn sie sind weiterhin darauf angewiesen, von diesen Land pachten zu können oder auf ihren Parzellen wenigstens zeitweise Lohnarbeit zu verrichten. Dank ihrer mit neuer Mittlermacht versehenen Stellung ist es dieser Elite nun möglich, mit der Unterstützung der Mehrheit der subsistenzorientierten Schichten die da und dort auftauchenden Kritiker, die sich der alten symbolischen und politischen Ordnung etwa durch den Übertritt zum Protestantismus zu entziehen versuchen, aus dem Dorfe zu vertreiben oder durch das Aufbürden eines kostspieligen *cargo* auf Jahrzehnte hin zu ruinieren. Diese Entwicklungen sind etwa in Chamula und Zinacantan in Chiapas zu beobachten oder im guatemalteckischen Chinautla.³¹ Damit hätte ich den letzten Typus sozialstruktureller Transformation skizziert.

Diese vier Varianten historischer Entwicklungen stellen Idealfälle "multilinearer Evolution" (Steward)

dar. Beim Nachzeichnen der verschiedenen Entwicklungslinien habe ich versucht zu zeigen, dass ihnen eine gemeinsame Logik unterliegt. Es sind die Positionsverschiebungen einer Gemeinde in der regionalen Sozialstruktur, die Richtung und Form der institutionellen und symbolischen Transformationen bestimmen, weil sie die Machtkonstellation zwischen den dörflichen Interessengruppen und damit deren Durchsetzungschancen auf den Feldern politischer und symbolischer Auseinandersetzungen verändern. Dabei spielte die Position einer Gemeinde in der regionalen Verteilung von Landressourcen neben derjenigen von Handelschancen eine entscheidende Rolle.

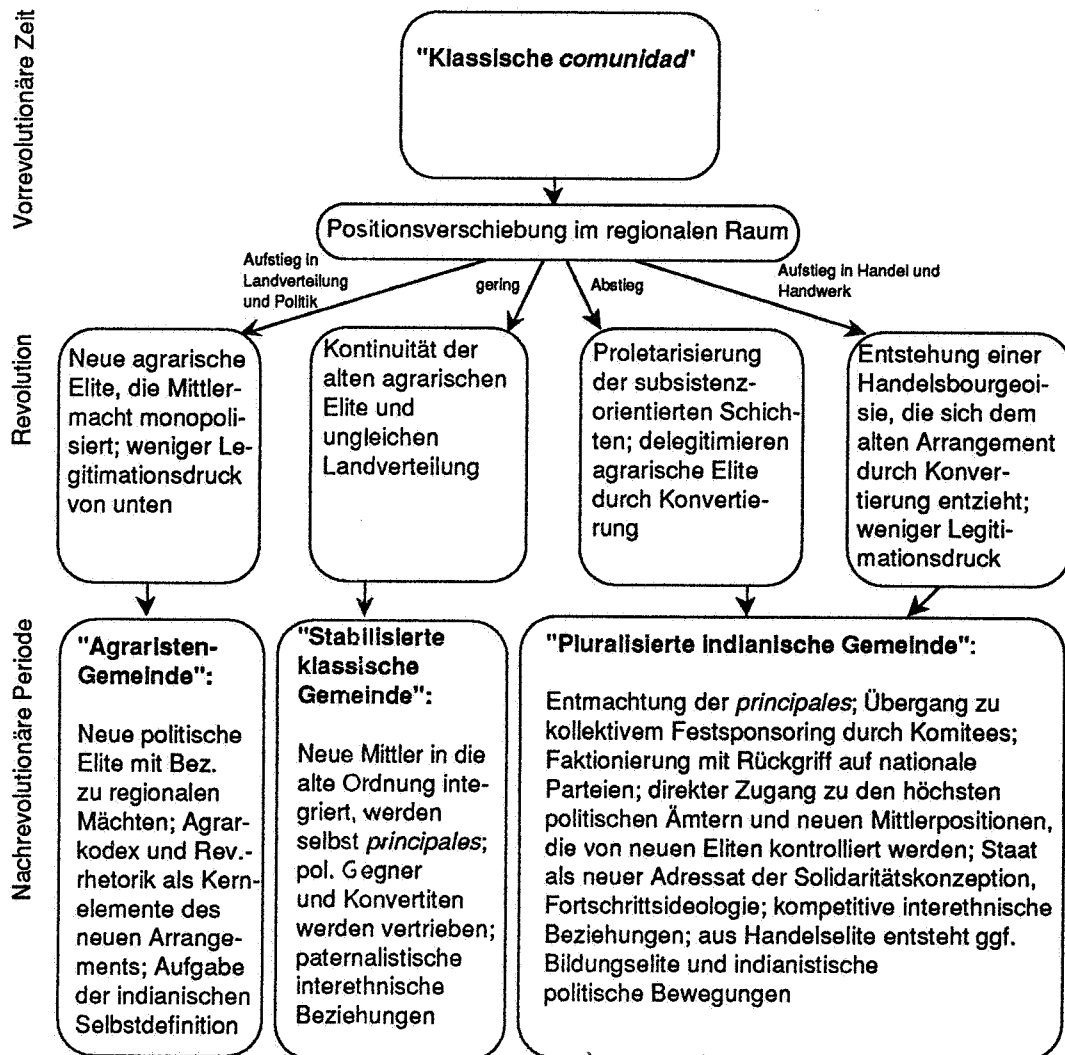
Ich möchte selbstverständlich nicht behaupten, dass diese vier die einzigen möglichen Varianten gesellschaftlichen Wandels in indianischen Dorfgemeinschaften darstellen. Vielmehr denke ich, dass auch andere, wenn auch unwahrscheinlichere Kombinationen von Wirkkräften in konkreten Fällen anzutreffen sind, die wiederum neue Formen des institutionellen und ideologischen Arrangements hervorbringen. Der Vorteil des hier präsentierten Modells besteht m.E. gerade darin, dass es – im Gegensatz zu den üblichen idealtypischen Kontinua wie Tradition-Moderne, Vorkapitalismus-Kapitalismus, Kasten-Klassen etc.³² – solche komplexe Bewegungen im regionalen Sozialraum denkbar und damit deren Konsequenzen einer sozialwissenschaftlichen Analyse zugänglich macht.

³⁰ Smith 1981 zu San Miguel sowie Wagley 1941 und 1949, Watanabe 1981 und 1990 zu Chimaltenango.

³¹ Wasserstrom 1983, Collier 1990, Cancian 1987, Tickell 1991 zu Chamula und Zinacantan; Reina 1966 zu Chinautla.

³² Vgl. etwa die Modelle zum sozialen Wandel in Mittelamerika von Aguirre 1957; Stavenhagen 1969; Paré 1970; Colby und van den Berghe 1969 etc. Zur Kritik dieser und anderen Theorien des sozialen Wandels siehe Wimmer 1992, Teil 2.

Schema II
Lokale Transformationen in Abhängigkeit von Verschiebungen im regionalen Raum



Bibliographie

- AGUIRRE BELTRAN, GONZALO. 1953. *Formas de Gobierno Indígena*. Mexiko: UNAM.
- 1957. *El Proceso de Aculturación*. Mexiko: UNAM.
- ALEXANDER, JEFFREY UND STEVEN SEIDMAN. 1990. *Culture and Society. Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, PIERRE. 1979. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BUNZEL, RUTH. 1981. *Chichicastenango*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- CANCIAN, FRANK. 1976. *Economía y Prestigio en una Comunidad Maya. El Sistema Religioso de Cargos en Zinacantan*. Mexiko: INI.
- 1977. *The Innovator's Situation. Upper-Middle-Class Conservatism in Agricultural Communities*. Stanford: Stanford University Press.
- 1987. «Proletarianization in Zinacantan, 1960 to 1983», in Morgan McLachlan (Hrsg.), *Household Economies and their Transformations*. Lanham: University Press of America.
- CARRASCO, PEDRO. 1952. *Tarascan Folk Religion. An Analysis of Economic, Social, and Religious Interaction*. Publications of the Middle American Research Institute of Tulane University 17.
- CHAMOIX, MARIE-NOELLE. 1981. *Indiens de la sierra. La communauté paysanne au Mexique*. Paris: L'Harmattan.
- 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.
- 1990. *Seeking food and seeking money: Changing productive relations in a highland Mexican community*. United Nations Research Institute for Social Development Discussion Paper 10.
- DEVERRE, CHRISTIAN. 1980. *Indiens ou paysans*. Paris: Le Sycomore.
- DE LA FUENTE, JULIO. 1949. *Yalalág. Una Villa Zapoteca Serrana*. Mexiko: INI.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO. 1980. *Herederos de Promesas. Agricultura, Política y Ritual en los Altos de Morelos*. Mexiko: La Casa Chata.

- DOW, JAMES. 1974. *Santos y Sobrevivencia: Funciones de la Religión en una Comunidad Otomí, México*. Mexiko: INI/SEP.
- 1977. "Religion in the organization of a mexican peasant economy", in Rhoda Halperin und James Dow (Hrsg.), *Peasant Livelihood. Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. New York: St. Martin's Press.
- DURAND, P. 1986. *Nanacatlán: Sociedad Campesina y Lucha de Clases en México*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- FARRISS, NANCY M. 1984. *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- FOSTER, GEORGE M. 1965. "Peasant society and the image of limited good", in *American Anthropologist* 67:293-315.
- 1972 (amerikanische Erstausgabe 1967). *Tzintzuntzan: Los Campesinos Mexicanos en un Mundo en Cambio*. Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- FRIEDRICH, PAUL. 1970. *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- GLADWIN, CHRISTINA H. 1980. "A theory of real life choice: Applications to agricultural decisions", in Peggy F. Barlett (Hsg.), *Agricultural Decision Making. Perspectives from Anthropology*. New York: Academic Press.
- GREENBERG, JAMES B. 1981. *Santiago's Sword. Chatino Peasant Religion and Economics*. Berkeley: University of California Press.
- GREGORY, JAMES R. 1975. "Image of limited good, or expectation of reciprocity?", in *Current Anthropology* 16(1): 73-84.
- GUITERAS HOLMES, CALIXTA. 1961. *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. New York: Free Press.
- HINSHAW, ROBERT E. 1975. *Panajachel: A Guatemalan Town in Thirty-Years Perspective*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- LONG, NORMAN UND BYRAN ROBERTS. 1978. "Peasant cooperation and underdevelopment in Central Peru", in dies. (Hrsg.), *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press.
- MADSEN, WILLIAM. 1967. "Religious syncretism", in Manning Nash (Hrsg.), *op. cit.*
- MALLON, FLORENCIA. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition*. Princeton: Princeton University Press.
- MENDELSON, E. MICHAEL. 1967. "Ritual and mythology", in Manning Nash (Hrsg.), *op. cit.*
- MONAGHAN, JOHN. 1990. "Reciprocity, redistribution, and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta", in *American Ethnologist* 17(4):758-774.
- NASH, JUNE. 1970. *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behaviour in a Mayan Community*. New Haven: Yale University Press.
- NASH, MANNING (Hrsg.). 1967. *Handbook of Middle American Indians, Bd. 6. Social Anthropology*. Austin: University of Texas Press.
- NASH, MANNING. 1958. *Machine Age Maya. The Industrialization of a Guatemalan Community*. Memoir of the American Anthropological Association 87.
- ORTIZ, SUTTI. 1983. "What is decision analysis about? The problems of formal representations", in dies. (Hrsg.), *Economic Anthropology. Topics and Theories*. New York: University Press of America.
- PARÉ, LUISA. 1977. "Inter-ethnic and class relations (Sierra Norte region, State of Puebla)", in John Rex (Hrsg.), *Race and Class in Post-Colonial Society*. Paris: UNESCO.
- PASTOR, RODOLFO. 1987. *Campesinos y Reformas: La Mixteca, 1700-1856*. Mexiko: El Colegio de México.
- PAUL, BENJAMIN D. 1988. *Entrepreneurs and Economic Inequality in San Pedro La Laguna, Guatemala: a Hundred Years of History*. MS.
- POPKIN, SAMUEL. 1979. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- POZAS, RICARDO. 1959. *Chamula, un Pueblo Indio de los Altos de Chiapas, 2 Bde.* Mexiko: INI.
- REINA, RUBEN. 1966. *The Law of the Saints. A Pocomam Pueblo and its Community Culture*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- SCHRYER, FRANS JOZEF. 1990. *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- SCOTT, JAMES C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SMITH, CAROL A. 1976a. "Causes and consequences of central-place types in Western Guatemala", in dies. (Hrsg.), *Regional Analysis, Vol. 1. Economic Systems*. New York: Academic Press.
- 1976b. "A rejoinder", in *Man* 11: 278-281.
- 1984. "Local history in global context: Social and economic transitions in Western Guatemala", in *Comparative Studies in Society and History* 26: 193-228.
- SMITH, WALDEMAR R. 1981. *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.
- THOMAS, JOHN S. 1981. "The socioeconomic determinants of political leadership in a Tojolabal Maya community", in *American Ethnologist* 8(1): 127-138.
- TICKELL, OLIVER. 1991. "Indigenous expulsions in the highlands of Chiapas", in *IWGIA-Newsletter* 2: 916.
- TRUMAN, KATHLEEN. 1981. *Wealth, Power and Prestige in Mesoamerica: A Quantitative Approach to the Analysis of Cargo Systems*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- UGALDE, ANTONIO. 1973. "Contemporary Mexico: From hacienda to PRI, political leadership in a Zapotec village", in Robert Kern (Hsg.), *The Caciques. Oligarchical Politics and the System of Caciquismo in the Luso-Hispanic World*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- WAGLEY, CHARLES. 1941. *Economics of a Guatemalan Village*. Memoir of the American Anthropological Association 58.
- 1949. *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*. Memoir of the American Anthropological Association 71.
- 1957. *Santiago Chimaltenango: Estudio Antropológico-Social de una Comunidad Indígena de Huehuetanangó*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteco.
- WASSERSTROM, ROBERT. 1983. *Class and Society in Central Chiapas*. Berkeley: University of California Press.
- WATANABE, JOHN M. 1981. "Cambios económicos en Santiago Chimaltenango, Guatemala", in *Mesoamérica* 1(2): 20-1.
- 1990. "Enduring yet ineffable community in the western periphery of Guatemala", in Carol Smith (Hrsg.), *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.
- WIMMER, ANDREAS (Hrsg.), JUAN GREGORIO UND SEBASTIAN JIMÉNEZ VICENTE. 1987. *Historia y Leyendas de San Juan Mazatlán*. Oaxaca: GADE.
- WIMMER, ANDREAS. 1992. *Rätsel und Paradoxa. Eine Kritik ethnozoologischer Theorien zum indianischen Bauerntum*. Zürich: ADAG.
- 1993a. *Transformationen symbolischer Praxis. Ein Modell des sozialen Wandels auf der Grundlage indianischer Bauerngesellschaften*. Zürich, Unveröffentlichte Habilitationsarbeit.
- 1993b. "Ethnischer Radikalismus als Gegennationalismus. Indianische Bewegungen im sechsten Jahrhundert nach Kolumbus", in Peter Gerber (Hrsg.), *500 Jahre danach. Zur heutigen Lage der indigenen Völker beider Amerika*. Chur: Rüegger.

Resumen

El presente artículo pretende esbozar un modelo relativo al cambio social que han sufrido los grupos indígenas de Mesoamérica. Considero, en especial, el papel que ha desarrollado la alteración de la importancia de la tierra dentro de estos procesos históricos.

En primer lugar, hay que caracterizar la situación inicial en las comunidades indígenas de los años veinte y treinta, disposición que precede a la reforma agraria en México y a la revolución sofocada en Guatemala, acontecimientos que desencadenaron una serie de cambios profundos en el ámbito rural. Tan sólo penetrando en la lógica de la reproducción social en estas comunidades, nos es posible señalar donde pueden captar la fuerza del cambio en la red social de las comunidades en cuestión.

Un momento central dentro de la estructura de las comunidades es la estratificación interna. El siguiente análisis de esta estratificación se orienta en la obra de Pierre Bourdieu. Comienzo el presente estudio mencionando la distribución desigual de las tierras y del poder político que resultan de la posición dentro de la jerarquía de cargos o de la mediación con los poderes del estado. Así, podemos distinguir claramente entre una élite local y la mayoría de los campesinos pobres. El segundo paso en el análisis de la dinámica de reproducción consiste en una descripción de las disposiciones de conducta y de cognición que provienen de la condición subordinada de los campesinos pobres: de ahí la idea de que la distribución de todas las cosas de valor siga las reglas de un juego de suma de ceros y la estrategia de seguridad como una matriz de comportamiento. Como tercer punto, examinamos las normas políticas y las utopías morales que producen las disposiciones en el campo simbólico, i.e. el ideal de una comunidad indígena solidaria que garantiza la sobrevivencia de todos por medio de un esfuerzo común. Cuando la relación de poder entre los dos grupos de intereses está a favor de los campesinos, la élite local tiene que adaptarse a este ideal. Así, se establece un «contrato social ideológico» entre ambos grupos y se forman instituciones como la jerarquía de cargos, entre las cuales figuran fiestas religiosas costeadas por las familias de la élite, y clasificaciones como la del grupo solidario étnico.

Los términos de este contrato social cambian cuando la balanza del poder entre la élite y los campesinos se desvía. El modo de esta desviación, a su vez, es el resultado de un cambio de posición del pueblo entero dentro de la estructura social de la región.

Enumero cuatro posibilidades de transformaciones históricas:

La primera nace cuando el equilibrio del poder se inclina a favor de la élite local. Después de la Segunda Guerra Mundial, la estructura del mercado se vuelve competitiva y las comunidades, que se hallan dentro de los lazos de relaciones del mercado, entran en el comercio. De tal modo se establece una nueva élite de comerciantes, de transportistas y de productores de artesanía. Esta nueva élite no depende en la misma medida de la mano de obra ajena y del apoyo político por parte de los campesinos pobres como una élite de terratenientes. Desisten del contrato social convirtiéndose al protestantismo y transforman las reglas del juego político conforme a sus intereses.

La segunda variante de la transformación histórica se deriva del avance en la distribución regional de la tierra, hecho que experimentaron algunas comunidades de México a consecuencia de la reforma agraria. Los líderes agrarios y sus seguidores de las clases pobres eliminan el consenso local, y con el apoyo de la fracción agraria de la élite nacional logran recuperar los terrenos de la comunidad. Su base de poder consiste en sus relaciones con la élite nacional, y la mayoría de los pobres comuneros les apoya en su tentativa de establecer nuevas y secularizadas instituciones políticas y formas de autodefinición.

En tercer lugar, se observa la disolución de las viejas instituciones y clasificaciones cuando ya no tienen sentido para los campesinos pobres porque están privados de seguridad de subsistencia dentro del ámbito comunitario. Esto ocurre en los pueblos que no pueden impedir el empobrecimiento, a causa del crecimiento de población, ni con la artesanía, ni con el comercio porque están situados en la periferia de los sistemas del mercado. Ahora, los campesinos de la clase baja dependen de la migración de trabajo, que les lleva hasta las plantaciones de la costa, y ya no, en tal medida, de la tierra y del trabajo que les ofrece la élite local. Se convierten al protestantismo y despojan así a los ancianos de la comunidad de su legitimación tradicional.

Por último, en las comunidades que no sufrieron tal proceso de proletarianización, no mejoraron su posición por el cambio de régimen del comercio, no avanzaron dentro de la estructura de distribución de la tierra, el viejo compromiso de clases se estabiliza porque el equilibrio del poder entre la élite local y los campesinos pobres no ha sido transformado fundamentalmente.

Este modelo de «evolución multilineal» (Steward) capta, en mi opinión, los procesos históricos de una manera más diferenciada y adecuada que las tipologías dicotómicas como «tradición-modernidad», «estructura de castas – estructura de clases», «modo de producción precapitalista – capitalismo» etc.