

Marvin Harris

Kultur- anthropologie

Ein Lehrbuch

Aus dem Amerikanischen von
Sylvia M. Schomburg-Scherff

MARVIN HARRIS ist Professor für Anthropologie an der Universität von Florida; Verfasser zahlreicher Bücher, u.a. *Cows, Pigs, Wars, and Witches* (1974); *Culture, People, Nature* (1980).

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Institut für Gesellschaftspolitik
an der Hochschule für Philosophie

In diesem Zusammenhang darf man nicht übersehen, in welcher katastrophalen Lage sich die noch verbliebenen vorstaatlichen Horden- und Dorfgesellschaften befinden. Zivilisierung und Modernisierung hatten für naturvölkische Gruppen, wie der Fall der Aché verdeutlicht, Sklaverei, Krankheit und Armut zur Folge.

11 Geschichtete Gruppen: Klassen, Kasten, Minderheiten, Ethnizität

Dieses Kapitel untersucht die Hauptarten geschichteter Gruppen in staatlich organisierten Gesellschaften. Wir werden sehen, daß das Denken und Verhalten der Menschen in diesen Gesellschaften stark von der Zugehörigkeit zu geschichteten Gruppen und von der Position in der Schichtungshierarchie bestimmt ist. Werte und Verhaltensweisen dieser Gruppen wiederum sind oft mit einem Kampf um den Zugang zu den strukturellen und infrastrukturellen Quellen von Reichtum und Macht verknüpft.

Klasse und Macht

Alle Staatsgesellschaften sind in eine Hierarchie von Gruppen gegliedert, die man als *Klassen* bezeichnet. Eine *Klasse* ist eine Gruppe von Menschen, die eine ähnliche Beziehung zum Machtapparat haben und ähnlich viel (oder wenig) Macht über die Verteilung von Reichtum und Privilegien und den Zugang zu den Ressourcen und zur Technologie besitzen.

Alle Staatsgesellschaften umfassen notwendigerweise zumindest zwei hierarchisch gegliederte Klassen: die Herrschenden und die Beherrschten. Gibt es aber mehr als zwei Klassen, so müssen diese nicht alle in einer hierarchischen Beziehung zueinander stehen. Zum Beispiel werden in Nachbarschaft miteinander lebende Fischer und Bauern sinnvollerweise als zwei verschiedene Klassen betrachtet, weil sie eine unterschiedliche Beziehung zur herrschenden Klasse haben, andere Besitz-, Pacht- und Steuerstrukturen aufweisen und ganz verschiedene Umweltbereiche ausbeuten. Keine der beiden Klassen jedoch hat gegenüber der anderen einen klaren Machtvor- oder -nachteil. Ganz ähnlich sprechen Ethnologen oft von einer städtischen im Gegensatz zu einer ländlichen Unterklasse, obwohl die quantitativen Machtunterschiede zwischen den beiden minimal sein können.

Bevor wir in unserer Untersuchung fortfahren, sollte die Klassenhierarchien zugrundeliegende Macht so klar wie möglich definiert werden. Sowohl

im menschlichen Zusammenleben wie in der Natur basiert *Macht* auf der Fähigkeit, Energie zu kontrollieren. Kontrolle über Energie ist von den Werkzeugen, Maschinen und Techniken zur Nutzung dieser Energie zu individuellen wie kollektiven Zwecken abhängig. Energie in diesem Sinne zu kontrollieren heißt, die Welt der Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen zu beherrschen. Macht bedeutet Kontrolle über Mensch und Natur (R. Adams 1970).

Die Macht bestimmter Menschen läßt sich jedoch nicht einfach anhand der von ihnen insgesamt kontrollierten und kanalisierten Energiemenge ermitteln. Wenn das der Fall wäre, müßten die Techniker, die in den Atomkraftwerken die Schalter bedienen, oder die kommerziellen Piloten, die Flugzeuge mit vier Motoren fliegen, von denen jeder 40 000 PS leistet, die mächtigsten Menschen der Welt sein. Auch Frontoffiziere der Streitkräfte, die über eine enorme Tötungs- und Verwundungskapazität verfügen, sind nicht unbedingt mächtige Leute. Die wesentliche Frage in all diesen Fällen lautet: Wer kontrolliert die Techniker, Beamten und Generäle und läßt sie ihre »Schalter« an- oder ausknipsen? Wer sagt ihnen, wann, wohin und wie sie fliegen müssen? Wann sie schießen und wen sie töten sollen? Oder, was genauso wichtig ist, wer hat die Macht zu bestimmen, wo und wann ein Atomkraftwerk oder ein Raumschiff gebaut werden oder wie groß der Polizei- bzw. Militärapparat sein und mit welcher Zerstörungsmaschinerie er ausgestattet werden soll?

Man kann auch nicht einfach die Energiemenge addieren, die die Masse des einfachen Volkes im Inkareich in Form von Nahrung, Chemikalien und Licht aufnimmt und mit der Energie vergleichen, die die Adeligen der Inka verbrauchten, um ihre relativen Machtpositionen zu bestimmen. Tatsache ist, daß in geschichteten Gesellschaften ein Großteil der von den untergeordneten Klassen verausgabten Energie für Aufgaben verbraucht wird, die von der herrschenden Klasse bestimmt oder vorgeschrieben werden. Mit anderen Worten, die Frage, ob solche Aufgaben ausgeführt werden oder nicht, hängt davon ab, ob ihre Ausführung die Macht und den Wohlstand der herrschenden Klasse vergrößert. Das heißt jedoch nicht, daß die untergeordneten Massen nicht von dem profitieren, was sie auf Befehl der herrschenden Klasse tun, sondern einfach, daß wahrscheinlich nur solche Aufgaben gestellt werden, von denen auch die herrschende Klasse profitiert.

Geschlecht, Alter und Klasse

Geschlechtshierarchien werden gewöhnlich von Klassenhierarchien unterschieden. Wir schließen uns dieser Unterscheidung an und verschieben deshalb die Behandlung der Geschlechtshierarchien auf Kapitel 14. Diese Unterscheidung beruht auf der Tatsache, daß Klassenhierarchien beide Geschlechter umfassen, während Geschlechtshierarchien darauf verweisen, daß innerhalb von Klassen und quer durch alle Klassen ein Geschlecht das andere dominiert. Anders als die Klassenhierarchie ist die Hierarchie der Geschlechter sowohl für Horden, Dörfer und Häuptlingstümer als auch für Staaten kennzeichnend. Geschlechtshierarchien sind also nicht weniger bedeutsam oder weniger einschneidend als Klassenhierarchien. Man unterscheidet sie jedoch besser im Zusammenhang mit der Behandlung von allgemeinen Geschlechtsrollen als im Zusammenhang mit staatlichen Formen sozialer Schichtung.

Auch Altersgruppen sind sowohl in staatlichen wie in vorstaatlichen Gesellschaften oft mit einer ungleichen Machtverteilung verbunden. Tatsächlich sind hierarchische Unterschiede zwischen reifen Erwachsenen und sowohl Jugendlichen als auch Kindern praktisch universell verbreitet. Darüber hinaus weist manchmal die Art und Weise, wie Erwachsene Kinder behandeln, stark ausbeuterische Züge auf und schließt sowohl physische wie psychische Strafpraktiken ein. Hier könnte man einwenden, daß Altershierarchien sich ganz wesentlich von Klassen- und Geschlechtshierarchien unterscheiden, weil die schlechte Behandlung und Ausbeutung der Kinder immer nur »zu ihrem Besten« geschieht. Doch sagen das gewöhnlich alle übergeordneten Gruppen von den ihrer Kontrolle unterliegenden untergeordneten Gruppen. Die Tatsache, daß für die Enkulturation und das Überleben einer Bevölkerungsgruppe eine gewisse Unterordnung der Jugendlichen und Kinder notwendig ist, bedeutet nicht, daß sich Altershierarchien wesentlich von Klassen- und Geschlechtshierarchien unterscheiden. Die brutale Behandlung von Kindern kann Tod oder schwere gesundheitliche Schäden zur Folge haben. Alters- und Klassenhierarchien weisen auch in den Fällen starke Ähnlichkeiten auf, in denen die Alten eine verachtete und machtlose Gruppe bilden. In vielen Gesellschaften sind alte Menschen Opfer physischer und psychischer Strafen, vergleichbar denen, die Kriminellen und Staatsfeinden widerfahren. Beschreibungen der Klassenstruktur dürfen daher niemals die in jeder Klasse mit Geschlechts- und Altersgruppen verbundenen Unterschiede in der Macht und im Lebensstil aus den Augen verlieren.

Emik, Etik und Klassenbewußtsein

Klassen sind ein Aspekt von Kultur, der sehr verschiedene Auffassungen zuläßt — je nachdem, ob man ihn aus emischer oder etischer Perspektive betrachtet. Viele Sozialwissenschaftler sind der Meinung, Klassenunterschiede seien nur dann ein reales und wichtiges Phänomen, wenn sie von den Angehörigen einer Klasse bewußt wahrgenommen werden und in ihrem Verhalten zum Ausdruck kommen. Sie glauben, daß man eine Gruppe nur dann als Klasse bezeichnen könne, wenn die Mitglieder sich ihrer Gruppenidentität bewußt sind, ein Gefühl der Solidarität entwickeln und ihre kollektiven Interessen organisiert zu wahren versuchen (T. Parsons 1970; Fal- lers 1977). Außerdem meinen einige Sozialwissenschaftler (Bendix und Lipset 1966), Klassen existierten nur dann, wenn Personen mit ähnlich gearteter sozialer Macht sich in kollektiven Organisationen wie politischen Parteien oder Gewerkschaften zusammenschließen. Andere Sozialwissen- schaftler sind dagegen der Auffassung, daß das wichtigste Merkmal von Klassenhierarchien in der tatsächlichen Machtkonzentration bestimmter Gruppen und der Machtlosigkeit anderer Gruppen besteht und daß es weder darauf ankommt, ob sich die Betroffenen dieser Machtunterschiede bewußt sind, noch ob es kollektive Organisationen gibt (Roberts und Brintnall 1982: 195–217).

Aus etischer und das tatsächliche Verhalten berücksichtigender Perspek- tive kann eine Klasse selbst dann bestehen, wenn die ihr Angehörigen es leug- nen, eine Klasse zu bilden, oder wenn sie sich statt in kollektiven in miteinander konkurrierenden Organisationen (wie rivalisierenden Berufsverbänden oder Gewerkschaften) zusammengeschlossen haben. Der Grund hierfür ist, daß untergeordnete Klassen, die nicht über ein Klassenbewußtsein verfügen, offensichtlich nicht von der Dominierung durch herrschende Klassen verschont bleiben. Ebenso dominieren auch herrschende Klassen, die antagoni- stische und miteinander konkurrierende Teilgruppen enthalten, dennoch diejenigen, die keine soziale Macht haben. Die Angehörigen der herrschen- den Klassen müssen keine dauerhaften, erblichen, monolithischen und kon- spirativen Organisationen bilden, um ihre eigenen Interessen zu wahren und zur Geltung zu bringen. Machtkämpfe innerhalb der herrschenden Klasse führen nicht notwendigerweise zu einer veränderten Machtverteilung zwi- schen den Klassen. Der Kampf um die Herrschaft über das englische König- reich, die chinesischen Dynastien, den sowjetischen Parteiapparat und moderne multinationale Unternehmen liefert Belege dafür, daß Mitglieder der herrschenden Klasse untereinander um die Macht kämpfen und gleich- zeitig ihre Untergebenen dominieren und ausbeuten können.

Selbstverständlich soll nicht bezweifelt werden, daß auch die Vorstellun- gen, die ein Volk von Ursprung und Form des eigenen Schichtungssystems hat, wichtig sind. Wenn die Angehörigen einer unterdrückten und ausgebeu- teten Klasse sich ihrer mißlichen Lage bewußt sind, kann dieses Bewußtsein sehr wohl zum Ausbruch eines organisierten Klassenkampfes führen. Klassen- bewußtsein ist demnach ein Element im Klassenkampf, nicht jedoch die Ursache von Klassenunterschieden.

Ökonomische Ausbeutung

Die starke Konzentration von Macht in einer Klasse auf Kosten einer anderen ermöglicht es den Angehörigen der mächtigeren Klasse, die der schwächeren auszubeuten. Obwohl es keine allgemein akzeptierte Bedeutung des Begriffs *Ausbeutung* gibt, lassen sich die für eine ökonomische Ausbeutung wichti- gen Bedingungen im Rückbezug auf die in Kapitel 6 behandelte Reziprozität und Redistribution feststellen. Wenn ausgeglichene Reziprozität vorherrscht oder wenn Redistributoren nur »trockene Kuchen und Knochen« für sich behalten, gibt es keine ökonomische Ausbeutung (Kap. 10). Wenn die Rezi- prozität aber unausgeglichen ist und Redistributoren »Fleisch und Fett« für sich zu behalten beginnen, kann sehr schnell Ausbeutung entstehen.

Nach den Theorien von Karl Marx werden alle Lohnarbeiter ausgebeutet, da der Wert dessen, was sie produzieren, immer größer ist, als das, was sie als Lohn erhalten. Manche Ethnologen sind ganz ähnlich der Meinung, daß Ausbeutung bereits mit dem geregelten Austausch von Gütern und Dienstlei- stungen zwischen zwei Gruppen beginnt (Newcomer 1977; Ruyle 1973, 1975). Gegen diese Auffassung läßt sich einwenden, daß die Unternehmungen von Arbeitgebern und Redistributoren in geschichteten Gesellschaften eine Verbesserung des Lebensstandards der untergeordneten Klasse zur Folge haben können und daß es allen Beteiligten ohne die Führerschaft der Unter- nehmer oder herrschenden Klasse schlechter ginge (Dalton 1972, 1974). Man kann daher nicht sagen, daß alle Ungleichheit im Hinblick auf Macht und Konsumstandards notwendigerweise zu Ausbeutung führt. Wenn sich auf- grund der an die herrschende Klasse entrichteten Abgaben die wirtschaftliche Lage aller Klassen stetig verbessert, wäre es falsch, von denjenigen, die für die Verbesserung verantwortlich sind, als von Ausbeutern zu sprechen.

Ausbeutung besteht, wenn die folgenden vier Bedingungen erfüllt sind: 1. Die untergeordnete Klasse leidet Mangel an lebensnotwendigen Dingen wie Nahrung, Wasser, Luft, Sonnenlicht, medizinischer Versorgung, Wohnung und Transportmitteln; 2. die herrschende Klasse lebt in Luxus und Überfluß;

3. der von der herrschenden Klasse genossene Luxus beruht auf der Arbeit der untergeordneten Klasse; und 4. der Mangel, den die untergeordnete Klasse leidet, ist durch das Unvermögen der herrschenden Klasse verursacht, ihre Macht statt für die Produktion von Luxusartikeln für die Produktion von lebensnotwendigen Dingen einzusetzen und diese an die untergeordnete Klasse umzuverteilen (Boulding 1973). Diese vier Bedingungen definieren Ausbeutung aus etischer und das tatsächliche Verhalten berücksichtigender Perspektive.

Da zwischen Ausbeutung und menschlichem Leiden eine Beziehung besteht, stellt für Sozialwissenschaftler, die sich mit den Lebensproblemen der Menschen befassen, die Erforschung der Ausbeutung eine wichtige Aufgabe dar. Wir müssen aber darauf achten, daß Ausbeutung empirisch erforscht wird und sowohl mentale und emische wie etische und das Verhalten betreffende Komponenten berücksichtigt werden.

Die Klasse der Bauern

Die Mehrzahl aller heute lebenden Menschen gehört der einen oder anderen Klasse der Bauern an. In Staatsgesellschaften mit vorindustriellen Techniken der Nahrungsproduktion stellen die Bauern die untergeordneten, nahrungsproduzierenden Klassen dar. Die Art der von Bauern zu leistenden Pacht- und Steuerabgaben definiert die wesentlichen Merkmale ihrer strukturellen Inferiorität. Bauern müssen zwar sehr verschiedene Arten von Pacht- und Steuerabgaben leisten, sind aber »überall auf der Welt und zu allen Zeiten die strukturell Unterlegenen« (Dalton, 1972: 406).

Zu allen wesentlichen bäuerlichen Typen gibt es eine umfangreiche Forschungsliteratur. Ethnologische Studien über bäuerliche Gruppen wurden meist in Form von »Gemeindestudien« durchgeführt. Häufiger als Wildbeuter- und Pflanzerguppen haben Ethnologen bäuerliche Gemeinden untersucht (Pelto und Pelto 1973). Man unterscheidet drei Haupttypen bäuerlicher Klassen.

1. **Feudalbauern.** Diese Bauern unterliegen der Kontrolle durch eine dezentralisierte herrschende Klasse, deren Mitgliedschaft erblich ist und deren Angehörigen sich zwar gegenseitig militärisch unterstützen, sich aber nicht in die Herrschaftsbereiche der anderen einmischen. Feudalbauern oder »Leibeigene« erben das Recht, eine bestimmte Parzelle Land zu bebauen. Deshalb sagt man, sie seien ans Land »gebunden«. Für dieses Privileg, ihre eigene Nahrung zu ziehen, müssen Feudalbauern ihrem Herrn Pacht zahlen

in Form von Naturalien, Geld oder Arbeit, die sie in der Küche, in den Ställen oder auf den Feldern ihres Herrn erbringen.

Dem Beispiel der Historiker folgend, die sich mit dem europäischen Feudalismus beschäftigen, beschreiben einige Ethnologen Feudalbeziehungen als einen mehr oder weniger freien Austausch wechselseitiger Verbindlichkeiten, Pflichten, Privilegien und Rechte zwischen Herrn und Leibeigenen. George Dalton (1969: 390–391) beispielsweise zählt sieben Rechte bzw. Leistungen auf, die ein europäischer Feudalherr seinen Bauern zugestand:

1. das Recht, Land zur eigenen Subsistenz zu nutzen und überschüssige Erträge zu verkaufen;
2. militärischen Schutz (z.B. vor Eindringlingen);
3. polizeilichen Schutz (z.B. vor Raubüberfällen);
4. gerichtliche Unterstützung bei der Beilegung von Streitigkeiten;
5. Festessen zu Weihnachten und Ostern; auch Erntegeschenke;
6. Versorgung mit Nahrung während der Arbeit auf den Feldern des Herrn;
7. Notversorgung mit Nahrung im Falle von Katastrophen.

Dalton glaubt nicht, daß Feudalbauern ausgebeutet werden, weil man nicht wisse, ob »der Bauer sehr viel mehr an den Herrn zahlte, als er zurückerhielt«. Andere Ethnologen weisen darauf hin, daß der Grund für die »strukturelle Inferiorität« der Feudalbauern darin zu sehen sei, daß die Klasse der Feudalherren ihnen den Zugang zum Land und seinen lebenswichtigen Ressourcen vorenthalte, was im krassen Gegensatz zu den Prinzipien der Reziprozität und der egalitären Redistribution stehe. Die von Dalton aufgezählten, den Bauern zugestandenen Rechte und Leistungen erhalten lediglich die strukturelle Inferiorität der Bauern aufrecht. Das einzige Zugeständnis, das diese Beziehung aufheben würde – Land ohne Pacht oder Steuern – wird niemals gegeben.

Die Geschichte zeigt, daß die strukturelle Inferiorität der Feudalbauern von den Bauern selbst kaum je akzeptiert wird. Immer wieder wurde die Welt durch Revolutionen erschüttert, in denen Bauern um freien Zugang zum Land kämpften (E. Wolf 1969).

In vielen Fällen ist das Feudalbauerntum als Folge militärischer Eroberung entstanden, was ein weiterer Hinweis auf den ausbeuterischen Charakter der Beziehung zwischen Lehns Herrn und Leibeigenem ist. Zum Beispiel stattete die spanische Krone Cortès, Pizarro und die anderen *conquistadores* mit Grundherrschaft über weite Teile der von ihnen in Mexiko und Peru eroberten Gebiete aus. Die schwere Steuer- und Arbeitsbelastung, der die unterworfenen Indianer danach ausgesetzt waren, trug zum jähen Rückgang ihrer Bevölkerungszahl bei (Henry Dobyns 1966; C. Smith 1970).

2. **Bauern in Staaten mit zentraler Agrarverwaltung.** In Staatswesen, die – wie im alten Peru, in Mesopotamien und China – stark zentralisiert sind, können Bauern zusätzlich zu der Kontrolle durch eine Klasse lokaler Grundbesitzer (oder auch ohne diese) unmittelbar staatlicher Kontrolle unterworfen sein. Anders als Feudalbauern werden Bauern, die einer zentralen Agrarverwaltung unterstehen, oft aus allen Dörfern des Reichs zu Arbeitseinsätzen beim Straßen-, Deich-, Bewässerungskanal-, Palast-, Tempel- und Denkmalbau herangezogen. Als Gegenleistung bemüht sich der Staat darum, im Falle eines durch Dürren oder andere Katastrophen verursachten Nahrungsmittelmangels die Bauern mit Nahrung zu versorgen. Die in antiken Staaten mit zentraler Agrarverwaltung herrschende totale Kontrolle über Produktion und Lebensformen ist oft mit der Behandlung der Bauern in modernen sozialistischen und kommunistischen Gesellschaften wie China, Albanien, Vietnam und Kambodscha verglichen worden. Der Staat ist in diesen Ländern übermächtig – legt Produktionsquoten fest, kontrolliert die Preise, erhebt Steuern in Form von Naturalien und Arbeit. Selbstverständlich ist es ausschlaggebend, in welchem Maße die Bauern ihr Los mit Parteifunktionären und Bürokraten tauschen können und umgekehrt. Unter Mao Tse-tung wurden im kommunistischen China große Anstrengungen unternommen, den Klassencharakter des Bauerntums zu zerstören und alle Arbeit – die intellektuelle, industrielle und landwirtschaftliche – in einer einzigen Arbeiterklasse aufgehen zu lassen. Einige Forscher sind aber der Meinung, daß die politische Ökonomie im heutigen China nicht viel mehr ist als die Restauration des despotischen Staatssozialismus mit zentraler Agrarverwaltung, der Jahrtausende lang unter den Ming-, Han- und Chou-Dynastien bestanden hat (Wittfogel 1960, 1979).

3. **Kapitalistische Bauern.** In Afrika, Lateinamerika, Indien und Südostasien wurden das Feudalbauerntum und das einer zentralen Agrarverwaltung unterstehende Bauerntum von Bauern verdrängt, die mehr Möglichkeiten haben, Land, Arbeitskraft und Ernteerträge auf wettbewerbsorientierten Preismärkten zu kaufen und zu verkaufen. Die Mehrzahl der heutigen, außerhalb des kommunistischen Blocks lebenden Bauern gehören in diese Kategorie. Die vielfältigen Ausprägungen struktureller Inferiorität innerhalb dieser Gruppe machen eine einfache Klassifizierung unmöglich. Einige kapitalistische Bauern unterstehen Großgrundbesitzern; andere unterstehen Banken, die Hypotheken gegeben haben und Schuldscheine besitzen.

Werden die angebauten Produkte auf dem internationalen Markt verkauft, handelt es sich um Großgrundbesitz oder *Latifundien*. Meist sind dann kommerzielle Banken die eigentlichen Grundbesitzer. In isolierten oder weniger produktiven Gegenden aber kann der Grundbesitz sehr klein sein. Es entste-

hen sowohl Kleinstfarmen, die man als *Minifundien* bezeichnet, als auch das von Sol Tax so treffend »Pfennigkapitalismus« genannte Phänomen.

Kapitalistische Bauern entsprechen den von Dalton so genannten »früh modernisierten Bauern«. Die kapitalistische Landwirtschaft weist folgende Merkmale auf:

1. freiveräußerlichen Grundbesitz;
2. Produktion vornehmlich für den Barverkauf;
3. zunehmende Sensibilität gegenüber nationalen Güter- und Arbeitspreismärkten;
4. beginnende technologische Modernisierung.

Obwohl viele kapitalistische Bauern ihr Land selbst besitzen, müssen sie oft doch so etwas ähnliches wie Pacht zahlen. Viele Gemeinden landbesitzender Bauern stellen für größere und stärker kapitalisierte Plantagen und Farmen ein Reservoir an Arbeitskräften dar. Pfennigkapitalisten sind nicht selten gezwungen, für Lohn, den ihnen diese für den Weltmarkt produzierenden Unternehmen zahlen, zu arbeiten, da sie aus dem Verkauf ihrer Produkte auf den lokalen Märkten nicht genügend Einkommen für ihren Lebensunterhalt beziehen.

Die Vorstellung von der Begrenztheit des Guten

Im Zusammenhang mit der schwierigen Lage heutiger bäuerlicher Gemeinden taucht immer wieder die Frage auf, in welchem Maße Bauern Opfer ihrer eigenen Werte sind. Man hat zum Beispiel oft festgestellt, daß Bauern sehr mißtrauisch gegenüber Innovationen sind und an ihren alten Methoden festhalten. Gestützt auf seine Untersuchung des Dorfes Tzintzuntzan im Staat Michoacan, Mexiko, hat George Foster (1967) eine allgemeine Theorie des bäuerlichen Lebens entwickelt, die davon ausgeht, daß sich Bauern an der »Vorstellung von der Begrenztheit des Guten« orientieren. Nach Foster glauben die Bewohner Tzintzuntzans wie so viele andere Bauern auf der Welt, daß das Leben ein mühseliger Kampf ist, daß nur sehr wenige Menschen »Erfolg« haben und daß sie ihre Lage nur auf Kosten anderer Menschen verbessern können. Wenn jemand etwas Neues ausprobiert und damit Erfolg hat, nehmen ihm die anderen das übel, werden neidisch und meiden den »Fortschrittler«. Viele Bauern scheuen sich also, ihre Lebensweise zu ändern, weil sie nicht den Neid und die Feindseligkeit ihrer Freunde und Verwandten erregen wollen.

Obwohl kein Zweifel daran besteht, daß man in vielen bäuerlichen Dörfern in Mexiko und anderswo tatsächlich auf diese Vorstellung von der Begrenztheit des Guten trifft, ist nicht klar, welche Rolle diese Vorstellung bei der Verhinderung ökonomischer Entwicklung spielt. Foster selbst liefert viele Hinweise, die Zweifel an der Bedeutsamkeit dieser Vorstellung aufkommen lassen. Er berichtet zum Beispiel von einem von den Vereinten Nationen finanzierten Gemeindeentwicklungsprojekt, das anfänglich erfolgreich war, aber katastrophal endete aus Gründen, die mit den Werten der Dorfbewohner wenig zu tun hatten. Außerdem beruhte der größte Teil des Einkommens der Dorfbewohner auf der Arbeit als *braceros* (Wanderarbeiter) in den Vereinigten Staaten. Um über die Grenze zu gelangen, mußten die *braceros* Bestechungsgelder zahlen, Ränke schmieden und große Entbehrungen leiden. Fünfzig Prozent von ihnen hatten jedoch mit Erfolg die Grenze passiert — »viele von ihnen zehnmal und öfter« (Foster 1967: 277).

Wie Foster bemerkt, ist die »Vorstellung von der Begrenztheit des Guten« keine lähmende Einbildung, sondern eine realistische Beurteilung des Lebens in einer Gesellschaft, in der ökonomischer Erfolg oder Mißerfolg ungewiß und von Faktoren abhängig ist, die man nicht kontrollieren und verstehen kann (wie zum Beispiel, wenn die Vereinigten Staaten das *bracero*-Programm einseitig beenden).

»Die grundlegende, fundamentale Wahrheit ist nämlich, daß in einer Wirtschaft wie der Tzintzuntzans harte Arbeit und Sparsamkeit moralische Qualitäten ohne den geringsten funktionalen Wert sind. Wegen der Grenzen, die Boden und Technologie setzen, hat ein größerer Arbeitseinsatz keine wesentliche Einkommenssteigerung zur Folge. Es macht auch keinen Sinn, in einer Subsistenzwirtschaft von Sparsamkeit zu sprechen, weil es gewöhnlich keinen Überschuß gibt, den man sparen könnte. Auch Weitblick verbunden mit einer sorgfältigen Planung für die Zukunft stellt in einer Welt, in der die besten Pläne vom Glück und der Launenhaftigkeit des Zufalls abhängig sind, eine Tugend von zweifelhaftem Wert dar« (1967: 150–151).

Mit der Zeit hat sich herausgestellt, daß viele der mit Experten gutbesetzten Entwicklungsprogramme in Mexiko weniger erfolgreich waren als Entwicklungsanstrengungen, die von den Menschen selbst mit Hilfe des Kapitals unternommen wurden, das sie durch ihre Arbeit als *braceros* verdienten und akkumulierten. James Acheson (1972), der eine Gemeinde in der Nähe von Tzintzuntzan untersucht hat, weist darauf hin, daß Entwicklung nicht möglich ist, ohne daß realistische ökonomische Gelegenheiten geboten werden. Wenn sich Gelegenheiten bieten, werden einige Menschen sie auch nutzen — völlig unabhängig von der Vorstellung von der Begrenztheit des Guten.

»Zu sagen, daß Tarascaner (die Leute aus der Gegend von Tzintzuntzan) mißtrauisch, argwöhnisch und unkooperativ sind, ist etwas anderes als anzunehmen, daß dieser Mangel an Kooperation die Möglichkeit eines positiven ökonomischen Wandels ausschließt« (Acheson 1972: 1165; Acheson 1974; Foster 1974).

Klasse und Lebensstil

Klassen unterscheiden sich nicht nur im Hinblick auf die Menge an Macht, die ihre Angehörigen besitzen, sondern auch hinsichtlich gewisser Denk- und Verhaltensstrukturen, die man als *Lebensstil* bezeichnet. Bauern, städtische Industriearbeiter, in den Vorstädten wohnende Angehörige des Mittelstandes und Industrielle der oberen Klasse haben sehr verschiedene Lebensstile. Die Kulturunterschiede zwischen klassenspezifischen Lebensstilen sind ebenso groß wie zwischen dem Leben in einem Eskimo-Iglu und einem Mbuti-Dorf im Ituri-Wald. Zum Beispiel verfügte die frühere Mrs. Seward Prosser Mellon über ein Haushaltsgeld in Höhe von 750 000 Dollar im Jahr, 20 000 Dollar für den Hund der Familie nicht eingeschlossen (Koskoff 1978: 467).

Jede Klasse hat mit anderen Worten ihre eigenen *Subkulturen*, bestehend aus spezifischen Arbeitsstrukturen, einer spezifischen Architektur, spezifischen Möbeln, besonderer Ernährung und Kleidung, bestimmten häuslichen Verhaltensweisen, Sexualpraktiken und magisch-religiösen Ritualen, einer spezifischen Kunst und Ideologie. In vielen Fällen sprechen die Angehörigen verschiedener Klassen auch mit einem besonderen Akzent, der eine Verständigung mit den Angehörigen anderer Klassen erschwert. Weil Angehörige der Arbeiterklasse der Sonne und dem Wind ausgesetzt sind und Arbeiten verrichten, von denen sie Schwielen an den Händen bekommen, sehen sie anders aus als ihre »Übergebenen«. Andere Unterschiede sind auf eine unterschiedliche Ernährungsweise zurückzuführen — Dicksein war einmal gleichbedeutend mit Reichsein. Im Verlauf beinahe der gesamten Entwicklungsgeschichte hierarchisch gegliederter Gesellschaften waren Klassenunterschiede stets ebenso deutlich und offensichtlich wie die Unterschiede zwischen Mann und Frau. Der chinesische Bauer während der Han-Dynastie, der Gemeine im Inkareich oder der russische Leibeigene — sie alle konnten nicht damit rechnen, das reife Mannesalter zu erreichen, wenn sie nicht genau wußten, woran sie Angehörige der »höheren« Klassen erkennen konnten. Zweifel wurden in vielen Fällen durch eine staatlich vorgeschriebene Kleidungsordnung beseitigt: Nur der chinesische Adel durfte Kleidung aus Seide, nur die europäischen Feudalherren Dolche und Schwerter und nur die Inkaherrscher Goldschmuck tragen. Wer diese Ordnung nicht einhielt, wurde zum Tode

verurteilt. In Gegenwart »Höhergestellter« führen gewöhnliche Bürger immer noch beinahe universell verbreitete Unterwerfungsrituale aus: sie neigen den Kopf, nehmen den Hut ab, wenden den Blick ab, knien nieder, verneigen sich, sind unterwürfig und sprechen erst dann, wenn sie angesprochen werden.

In weiten Teilen der Welt existieren nach wie vor scharfe und eindeutige Klassegegensätze. Die klassenbedingten Unterschiede in den Lebensstilen scheinen sich in den meisten heutigen Staaten kaum zu verringern, geschweige denn zu verschwinden. Die Sowjetunion macht da keine Ausnahme (Mathews 1978). Da den zeitgenössischen Eliten immer mehr Luxusgüter und Dienstleistungen zur Verfügung stehen, war der Gegensatz zwischen dem Lebensstil der Reichen und Mächtigen und dem der bäuerlichen Dorf- oder städtischen Slumbewohner vielleicht sogar noch nie so groß wie heute. In den jüngsten Phasen der industriellen Entwicklung sind die regierenden Klassen überall in der Welt von Sänften in Cadillacs und Privatjets umgestiegen, während ihre Untergebenen oft nicht einmal über einen Esel oder ein paar Ochsen verfügen. Heute nimmt man sich der medizinischen Bedürfnisse der Eliten in den besten medizinischen Zentren der Welt an, während eine große Zahl von Menschen, die weniger Glück im Leben haben, noch nicht einmal etwas von der Theorie gehört haben, daß Krankheiten durch Erreger hervorgerufen werden, und niemals mit modernen medizinischen Methoden behandelt werden. Die Eliten besuchen die besten Universitäten, während die Hälfte der Weltbevölkerung weder Lesen noch Schreiben lernt.

Klassenmobilität

Klassen unterscheiden sich stark in der Art und Weise, wie Mitgliedschaft in ihnen zustandekommt, und in dem Ausmaß, in dem diese Mitgliedschaft sich ändert. Kommt Klassenzugehörigkeit allein durch erbliche *Zuschreibung* — also durch Vererbung dauerhafter Macht in Form von Geld, Besitz oder irgend einer anderen Form von Reichtum — zustande, ist die Mobilität notwendigerweise gering, sowohl was Zu- wie was Abgänge betrifft. Von einer solchen Klasse sagt man, sie sei »geschlossen« (manchmal bezeichnet man sich auch als »Kaste« oder als »kastenähnlich«; siehe die Erörterung des indischen Kastenwesens in einem späteren Abschnitt). Beispiele für übergeordnete geschlossene Klassen sind die herrschenden Klassen in despotischen Staaten, der Adel im Europa des 17. Jahrhunderts und die höchsten Ränge der Milliardärselite in den heutigen Vereinigten Staaten und Kanada.

Geschlossene Klassen sind meist endogam. Für übergeordnete Gruppen ist Endogamie ein Mittel, Machtverteilung zu verhindern. Heiratsallianzen zwi-

schen einigen wenigen Familien festigen und konzentrieren die Kontrolle über die natürlichen und kulturellen Machtquellen (s. S. 240). Für untergeordnete Klassen dagegen ist Endogamie beinahe immer ein erzwungener Zustand, der Männer und Frauen von niederer Geburt daran hindert, ihre Klassenzugehörigkeit zu ändern und an den Machtprivilegien der übergeordneten Gruppen teilzuhaben.

Wird es jemals möglich sein, eine völlig offene Klassenstruktur zu schaffen? Wie sähe ein solches System aus? Wenn es nur zwei Klassen gäbe, könnte man eine totale Mobilität dadurch erreichen, daß jeder die eine Hälfte seines Lebens zur oberen und die andere Hälfte zur unteren Gruppe gehört. Außer dem unglaublichen Durcheinander, das diese Abtretung von Reichtum, Macht und Führerschaft auslösen würde, gibt es einen weiteren, der Natur der Klassenhierarchie innewohnenden Grund, der ein völlig offenes System unwahrscheinlich macht. Wenn ein Klassensystem völlig offen sein sollte, müßten die Angehörigen der herrschenden Klasse freiwillig ihre Machtpositionen aufgeben. In der gesamten Entwicklungsgeschichte staatlicher Gesellschaften ist aber keine einzige herrschende Klasse jemals freiwillig bereit gewesen, aus ethischen oder moralischen Gründen einfach ihre Macht abzutreten. Individuen mögen das manchmal tun, immer wird aber ein Rest Menschen übrigbleiben, die ihre Macht dazu nutzen, an der Macht zu bleiben. Eine Interpretation der sich wiederholenden Umwälzungen in China, die als »Kulturrevolutionen« bekannt sind, ist die, daß sie die Regierungsbürokraten daran hindern sollen, ihre eigenen Kinder im Hinblick auf Bildungsmöglichkeiten und Freistellung von Arbeitsbataillonen zu begünstigen. Derartige Kulturrevolutionen sollen also offenbar keineswegs die Macht derjenigen zerstören, die jede neue Umwälzung in Gang bringen wie beenden. Vielleicht ist ein völlig offenes Klassensystem ein Widerspruch in sich. Das beste, das man erhoffen kann, ist eine relativ hohe Mobilitätsrate.

Im großen Weltmuseum exotischer ethnographischer Formen gibt es zumindest eine Gesellschaft, die einen sinnreichen Versuch unternommen hat, mit Hilfe spezieller Heirats- und Abstammungsregeln ein möglichst offenes Klassensystem zu schaffen. Die Natchez am unteren Mississippi waren in zwei Klassen gegliedert — Herrschende und Gemeine. Frühe französische Forscher bezeichneten letztere als die »Stinkenden« (am.: *stinkards*). Die Mitglieder der herrschenden Gruppe mußten Gemeine heiraten (da es aber mehr Gemeine als Adelige gab, heirateten die meisten Gemeine wiederum Gemeine). Die Kinder weiblicher Mitglieder der herrschenden Klasse erbten die Position ihrer Mutter, die Kinder der männlichen Mitglieder der herrschenden Klasse fielen dagegen bei jeder Heirat im Rang. Gehörte ein Mann also dem höchsten Adelsrang, den *Sonnen* an, war sein Sohn ein *Edler*,

dessen Sohn wiederum ein *Geehrter* und dessen Sohn wiederum ein *Stinkender*. Die Kinder einer Frau aber, die den *Sonnen* angehörte, blieben *Sonnen*; die Kinder einer *Edlen* blieben *Edle* usw. Dieses System wäre der Vorschrift vergleichbar, alle Millionäre müßten Arme heiraten. Diese Regel würde zwar nicht den Unterschied zwischen Millionären und Armen beseitigen, gewiß aber die soziale Distanz zwischen ihnen verringern.

Die Exogamie der herrschenden Klasse der Natchez hat sich vermutlich erst in jüngster Zeit aus einer ungeschichteten Form der Organisation entwickelt (C. Masch 1964). Unter anderen Bedingungen gibt es für eine herrschende Klasse keine strukturellen Gründe, exogame Heiratsregeln zu akzeptieren, die eine Verteilung der Macht zur Folge haben.

Die Kultur der Armut

Als Oscar Lewis die Probleme von Menschen erforschte, die in Slums und Barackensiedlungen leben, stieß er auf ein ausgeprägtes Wert- und Verhaltenssystem, das er die »Kultur der Armut« nannte. Obwohl sie nicht in allen Details genau miteinander vergleichbar sind, ähneln sich die Theorie von der Kultur der Armut und die Vorstellung von der Begrenztheit des Guten in vielerlei Hinsicht und stellen ähnliche Versuche dar, die Fortdauer der Armut mit den Traditionen und Werten der unterprivilegierten Gruppen zu erklären. Lewis (1966) stellte die Armen in Städten wie Mexico City, New York und Lima als ängstlich, mißtrauisch und apathisch gegenüber den wichtigsten Institutionen der Gesellschaft dar. Seiner Auffassung nach hassen sie die Polizei, mißtrauen der Regierung und »neigen gegenüber der Kirche zum Zynismus«. Sie »orientieren sich stark an der Gegenwart und sind relativ wenig geneigt, Belohnung aufzuschieben und für die Zukunft zu planen«. Das hat zur Folge, daß arme Leute weniger zum Geldsparen bereit und mehr daran interessiert sind, ihre Wünsche in Form von Stereoanlagen, Farbfernsehgeräten, modischer Kleidung und protzigen Autos sofort zu befriedigen. Das hat auch zur Folge, daß die Armen ihr Geld »zum Fenster hinauswerfen«, indem sie sich betrinken und wie verrückt einkaufen. Wie George Foster erkennt auch Lewis, daß die Kultur der Armut teilweise eine durchaus rationale Reaktion auf die objektiven Bedingungen der Machtlosigkeit und Armut ist. Sie ist »eine Anpassung und Reaktion der Armen auf ihre marginale Position in einer in Klassen gegliederten Gesellschaft« (Lewis 1966: 21). Doch stellt er auch fest, daß die Kultur der Armut, wenn sie erst einmal entstanden ist, dazu neigt, immer weiter tradiert zu werden:

»Wenn Slumkinder sechs oder sieben Jahre alt geworden sind, haben sie gewöhnlich die wesentlichen Einstellungen und Werte ihrer Subkultur verinnerlicht. Danach sind sie, psychologisch gesehen, nicht mehr bereit, sich wandelnde Bedingungen zunutze zu machen oder aus Gelegenheiten, die sich in ihrem Leben bieten, das Beste zu machen« (ebd.).

Lewis ist der Meinung, daß nur etwa 20 Prozent der Armen in den Städten die Kultur der Armut verinnerlicht haben, d.h. daß 80 Prozent zur Kategorie derjenigen gehören, deren Armut infrastrukturelle und strukturelle Ursachen hat, also nicht das Ergebnis der Traditionen und Werte der Kultur der Armut ist. An Lewis Theorie wurde kritisiert, daß die Armen sehr viel mehr Werte besäßen, die sie mit anderen Klassen gemein haben, als es das Konzept »Kultur der Armut« wahrhaben will (Leeds 1970; Valentine 1970; Parker und Kleiner 1970).

Obwohl die Armen einige Werte besitzen mögen, die sich von denen der Angehörigen anderer Klassen unterscheiden, läßt sich nicht nachweisen, daß diese Werte nachteilig für sie sind. Helen Icken Safa (1967) hat zum Beispiel gezeigt, daß in bereits länger bestehenden Slums und Barackensiedlungen oft ein entwickeltes nachbarschaftliches Kooperationssystem besteht. Und Oscar Lewis selbst (1961, 1966) hat mit seinen auf Tonband aufgezeichneten Aussagen der Armen belegt, daß viele Menschen trotz ihrer Armut eine große geistige Würde erlangt haben.

Viele Werte, von denen man sagt, sie seien für die in den Städten lebenden Armen typisch, gelten auch für Angehörige der Mittelklasse. Zum Beispiel ist Mißtrauen gegenüber der Regierung, den Politikern und der organisierten Religion kein nur für die Armen geltender Verhaltenszug — genausowenig wie die Neigung, über die eigenen Verhältnisse zu leben. Es gibt wenig Grund für die Annahme, Angehörige der Mittelklasse kämen insgesamt besser als arme Leute mit ihrem Einkommen zurecht. Der Unterschied besteht darin, daß das Nichtzurechtkommen für die Armen sehr viel ernstere Konsequenzen hat. Gibt der männliche Haushaltsvorstand einer armen Familie der Versuchung nach, unwesentliche Dinge zu kaufen, kann es sein, daß seine Kinder hungern müssen oder seine Frau keine medizinische Versorgung erhält. Diese Folgen sind aber das Ergebnis der Armut, nicht der nachweislich mangelnden Fähigkeit, Belohnungen aufzuschieben.

Das Stereotyp von den sorglosen Armen verschleiert die ihm zugrundeliegende Überzeugung, die verarmten Gruppen der Gesellschaft hätten sparsamer und geduldiger als die Angehörigen der Mittelklasse zu sein. Es beruhigt das schlechte Gewissen, wenn man das Problem der Armut auf Werte zurückführen kann, für die die Armen selbst verantwortlich gemacht werden können (Piven und Cloward 1971).

Wer hat also Schuld?

Die Neigung, die Schuld für die Armut den Armen selbst zuzuschieben, findet sich nicht nur bei den in relativem Wohlstand lebenden Angehörigen des Mittelstandes. Die Armen oder die beinahe Armen vertreten oft selbst am hartnäckigsten die Auffassung, daß jeder, der nur wirklich arbeiten will, auch immer Arbeit finden kann. Diese Einstellung ist Teil einer Weltanschauung, die wenig Verständnis für die strukturellen Bedingungen aufbringt, die dafür verantwortlich sind, daß Armut für einen Teil der Menschen unvermeidbar ist. Was als System betrachtet werden muß, wird allein vom Individuum, seinen Fehlern, Motiven und Wahlmöglichkeiten her gesehen. Folglich wenden sich die Armen gegen die Armen und geben sich gegenseitig die Schuld für ihre Misere.

In seiner Untersuchung einer Neufundland-Gemeinde namens Squid Cove gelang es Cato Wadel (1973) zu zeigen, wie ein strukturelles Problem, nämlich Arbeitslosigkeit – die von Faktoren bedingt war, die völlig außerhalb der Kontrolle der lokalen Gemeinde lagen –, so interpretiert werden kann, daß Zwietracht unter Nachbarn entsteht. Die Männer aus Squid Cove verdienen ihren Lebensunterhalt als Holzfäller, Fischer und Bauarbeiter. Infolge der Mechanisierung des Holzfällens, der Dezimierung der Fischbestände und der Nachfrage nach höherqualifizierten Bauarbeitern finden sie aber keine feste, ganzjährige Arbeit mehr. Eine gewisse Zahl von Männern, vor allem die, die eine große Familie und das beste Alter bereits überschritten haben, muß deshalb trotz körperlicher Gesundheit von Sozialhilfe leben. Sie sind jedoch gezwungen, mit ihren Nachbarn, die sie für Drückeberger halten, weil sie »für das Geld, das sie bekommen, nichts tun«, einen verzweifelten Kampf um die Erhaltung ihrer Selbstachtung zu führen. Was die Lage der Sozialhilfeempfänger von Squid Cove noch verschlimmert, ist die starke Arbeitsethik der Neufundländer. Viele Sozialhilfeempfänger verrichteten früher extrem anstrengende, unqualifizierte Arbeiten. Zum Beispiel war Wadels Hauptinformant George 29 Jahre lang Holzfäller. Er gab seine Arbeit auf, weil er sich eine Bandscheibenverletzung zuzog. Die Verletzung war zu schwer, als daß er im Konkurrenzkampf um die besser bezahlten unqualifizierten Jobs noch hätte mithalten können, aber zu gering, um bei der Sozialhilfe als Arbeitsunfähigkeit anerkannt zu werden. George sagte, daß er bereit sei zu arbeiten, vorausgesetzt, die Arbeit sei nicht zu schwer und er müsse das ihm gehörende Haus in Squid Cove nicht verlassen. »Ich bin ja bereit zu arbeiten, aber es gibt hier keine Arbeit.« »Wessen Schuld ist das denn?« fragte er. Andere sind nicht seiner Meinung. Die Bewohner von Squid Cove denken, daß Sozialhilfe etwas ist, das »wir«, die Steuerzahler, »denen«, den Arbeitslosen, geben. Sie

sind keineswegs generell der Auffassung, daß die Regierung oder die Gesellschaft dafür verantwortlich ist, für angemessene Arbeit zu sorgen. Die Verantwortung, einen Job zu finden, liegt – ihrer Meinung nach – allein bei jedem einzelnen:

»Man hat es nicht gern, wenn ein Sozialhilfeempfänger offen sagt, daß die Regierung für angemessene Unterstützung sorgen muß, wenn keine Arbeit vorhanden ist. Sozialhilfeempfänger dürfen deshalb nicht von ihren 'Rechten' sprechen. ... Wenn andererseits ein Sozialhilfeempfänger sich überhaupt nicht beklagt, kann das als Zeichen dafür gewertet werden, daß er ganz zufrieden ist, von Sozialhilfe zu leben, und er tatsächlich nicht arbeiten will. Ganz gleich, was ein Sozialhilfeempfänger daher tut, ob er sich beklagt oder nicht, er stößt auf Ablehnung« (Wadel, 1973: 38).

An der Stelle, an der Cato Wadel erklärt, warum er sich für die Erforschung der Situation von Sozialhilfeempfängern entschieden hat, schreibt er: »Aus dem bisher Gesagten sollte klar geworden sein, daß ich keinen Zweifel daran lasse, 'wessen Schuld es ist'.«

»Es ist *nicht* die Schuld des Arbeitslosen. Wenn diese Untersuchung in einer einfachen und klaren Aussage zusammengefaßt werden sollte, dann würde sie lauten, daß die Arbeitslosigkeit ein Verhalten auf seiten der Arbeitslosen hervorruft, das die Leute dazu bringt, dem einzelnen die Schuld für seine Arbeitslosigkeit zu geben, und *nicht* umgekehrt: daß eine besondere Einstellung oder ein persönlicher Mangel Arbeitslosigkeit erzeugt« (ebd.: 127).

Minderheiten und Mehrheiten

Zusätzlich zu Klassen sind die meisten Staatsgesellschaften in sogenannte rassische, ethnische und kulturelle Gruppen gegliedert (R. Cohen 1978a und b). Diese oft als *Minderheiten* oder *Mehrheiten* bezeichneten Gruppen unterscheiden sich auf dreierlei Weise von Klassen: 1. Sie haben einen besonderen Lebensstil, der durch die kulturellen Traditionen einer anderen Gesellschaft bedingt ist; 2. ihre Mitglieder gehören oft unterschiedlichen Klassen an; 3. ihre Mitglieder sind sich ihrer Existenz als einer Gruppe bewußt, die sich von der übrigen Bevölkerung unterscheidet.

Die Unterscheidung in rassische, ethnische oder kulturelle Minderheiten hängt davon ab, ob als Kriterium der Gruppenzugehörigkeit hauptsächlich die körperliche Erscheinung, die gemeinsame Herkunft aus einem anderen Land oder einer anderen Region oder ein besonderer Lebensstil zugrunde gelegt wird. In der Realität treten diese Kriterien jedoch in verwirrend vielfältigen Kombinationen auf. Auch werden oft fälschlicherweise rassische und kulturelle Unterschiede sowie gemeinsame Abstammung von Gruppen geltend

gemacht oder diesen zugeschrieben, was starke Diskrepanzen zwischen emischen und etischen Versionen der Gruppenidentität entstehen läßt.

Rassische, ethnische und kulturelle *Minderheiten* sind Gruppen, die zumindest der Tendenz nach einen untergeordneten Platz im hierarchischen Gefüge der Sozialstruktur einnehmen. Der Begriff *Mehrheit* bezeichnet die rassischen, ethnischen oder kulturellen Segmente der Bevölkerung, die eine höhere und sicherere Position einnehmen. Die Begriffe *Minderheit* und *Mehrheit* sind jedoch unbefriedigend, weil »Mehrheiten« wie die Weißen in Südafrika manchmal zahlenmäßig von den von ihnen unterdrückten und ausgebeuteten »Minderheiten« bei weitem übertroffen werden. Leider gibt es für diese Begriffe keinen befriedigenden Ersatz (Simpson und Yinger 1962).

Minderheiten führen, und das ist der wichtigste Punkt, den man in Erinnerung behalten muß, immer einen mehr oder weniger offenen politischen, sozialen und ökonomischen Kampf um die Sicherung und Verbesserung ihrer Position im System sozialer Schichtung (Despres 1975; Schermerhorn 1970; Wagley und Harris 1958). Je nachdem wie groß sie als Minderheit sind, welche besonderen kulturellen Stärken und Schwächen sie haben und was bei der Herausbildung des Schichtungssystems anfänglich ihre Vor- und Nachteile waren, kann sich ihr Gruppenstatus in der Hierarchie verbessern oder verschlechtern. Obwohl also viele Minderheiten schlimmen Formen der Diskriminierung, Rassentrennung und Ausbeutung ausgesetzt sind, können andere ziemlich hohe, wenn auch nicht dominante Positionen in der Schichtungshierarchie einnehmen.

Assimilation versus Pluralismus

Minderheiten können wie Klassen relativ offen oder geschlossen sein. Viele sind beinahe völlig endogam, und zwar aus dem einfachen Grund, weil es ihnen so am liebsten ist. Die Juden, Chinesen und Griechen in den Vereinigten Staaten, die Hindus in Gyana, die Muslime in Indien und die Japaner in Brasilien sind Beispiele für Gruppen, für die Endogamie ein Brauch ist, den sie selbst ebenso schätzen wie die übrige Bevölkerung. Andere Minderheiten wie die Schwarzen in den Vereinigten Staaten und die Farbigen in Südafrika sind nicht endogam aus eigener freier Wahl, sondern weil Mischehen aufgrund der Feindseligkeit, die ihnen die übrige Bevölkerung entgegenbringt, beinahe unmöglich sind. Wieder andere Minderheiten errichten weder selbst Heiratsbarrieren noch stoßen sie auf Widerstand von außen. Solche Gruppen (z.B. die Deutschen oder Schotten in den Vereinigten Staaten oder die Italie-

ner in Brasilien) bewegen sich gewöhnlich auf die *Assimilation* — den Verlust der eigenen Identität als Minderheitsgruppe — zu.

Wo aber freiwillige oder erzwungene Endogamie vorherrscht, kann sich über Jahrhunderte oder gar Jahrtausende ein *pluralistischer* Zustand erhalten. Assimilation findet selbst dann nicht statt, wenn Mischehen zwar in einem gewissen Umfang vorkommen, Abstammungsregeln aber — wie in den Vereinigten Staaten — dafür sorgen, daß die diesen Mischehen entstammenden Kinder der Minderheit zugeordnet werden. Nicht einmal dann, wenn die Mischehenrate im Verhältnis zur Wachstumsrate der Bevölkerung nicht sehr hoch ist.

Wie kommt es zu diesen Verhaltensunterschieden? Der Versuch zu erklären, warum eine Minderheit sich unter pluralistischen Bedingungen entwickelt und nicht den Weg der Assimilation geht, erfordert einen breiten evolutionären und vergleichenden Ansatz. Der wichtigste Umstand, den es dabei zu berücksichtigen gilt, ist folgender: Minderheiten betreten eine bestimmte Staatsgesellschaft unter unvorteilhaften Bedingungen. Sie kommen entweder als Auswanderer, die das in ihrer Heimat bestehende ausbeuterische Klassensystem nicht länger hinnehmen wollten, oder als Angehörige eines besiegten Volkes, das in Eroberungs- und Expansionskriegen überrollt wurde, oder als Menschen, die mit Arbeitsverträgen ausgestattet, aus entlegenen Kolonialgebieten als Dienstpersonal oder Arbeitssklaven in ein fremdes Land geschickt werden.

Jede Minderheit verfügt über eine ihr eigene *adaptive Kapazität*, die es ihr ermöglicht, in der jeweils besonderen Situation, in der sie sich befindet, zu überleben und voranzukommen. Diese Kapazität ist von den früher gemachten Erfahrungen, der Geschichte, Sprache und Kultur der Minderheit abhängig. Ist die Klassenstruktur des Sozialsystems der Mehrheit vom individuellen Wettbewerb um höhere soziale Positionen und dem damit einhergehenden Mangel an Klassenbewußtsein oder -solidarität geprägt, kann es für die Minderheit vorteilhaft sein, Endogamie zu praktizieren, in abgegrenzten Gebieten oder Stadtvierteln zu wohnen und pluralistische Ziele zu verfolgen.

Die Gründe für die Entwicklung pluralistischer Ziele sind ebenso vielfältig wie die adaptiven Strategien der Minderheiten überall auf der Welt und wie die Struktur der Staatsgesellschaften, in denen sie leben. Einige Gruppen scheinen eher als andere vom Festhalten an traditionellen Kulturmustern zu profitieren, weil diese Muster eine hohe adaptive Kapazität besitzen. Zum Beispiel kamen die Juden, die in Europa lange Zeit von der Landwirtschaft als Subsistenzmittel ausgeschlossen waren, bereits »vorangepaßt« in den sich schnell urbanisierenden Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts an und konnten in städtischen, ein hohes Bildungsniveau erfordernden Berufen mit

anderen um höhere Positionen konkurrieren. Dagegen verfügen Japaner, die heute nach Brasilien auswandern, gerade was intensive Landwirtschaft und Gemüseanbau betrifft, über besondere Fähigkeiten. Chinesische Auswanderer wiederum erzielen in vielen Teilen der Welt hervorragende Erfolge, indem sie an ihren traditionellen, familienorientierten Strukturen der Geschäftstätigkeiten festhalten. Die Betonung von Unterschieden in der Sprache, der Religion und anderen Aspekten des Lebensstils kann das Solidaritätsgefühl der Angehörigen einer Minderheit stärken und ihnen helfen, sich in unpersönlichen, geschichteten und wettbewerbsorientierten Gesellschaften wie den USA und Kanada zu behaupten. Jüdische, chinesische, japanische, griechische, syrische, hinduistische oder muslimische Händler und Geschäftsleute haben in stark wettbewerbsorientierten Situationen oft große kommerzielle Vorteile. In einer Untersuchung über die Beziehungen zwischen Afro-Amerikanern und Hindus aus Guyana weist Leo Despres (1975) darauf hin, daß die Zugehörigkeit zu einer ethnischen, kulturellen und rassischen Gruppe Wettbewerbsvorteile im Hinblick auf Umweltressourcen verschaffen kann. Der hinduistische Teil der Gesellschaft in Guyana hat beispielsweise Land und Boden fester in der Hand als der schwarze Teil der Bevölkerung.

In vielen Situationen birgt jedoch gerade eine starke Minderheitensolidarität die Gefahr der Exponierung und der Reaktion auf diese Exponierung in sich. Wenn Minderheiten zu sehr ihre eigene Solidarität zu wahren und zu stärken versuchen, gehen sie das Risiko ein, für die Mehrheit zum Fremdkörper und zum Sündenbock völkermordender Politik zu werden. Die Schicksale der Juden in Deutschland und Polen, der hinduistischen Inder in Ost- und Südafrika, der Chinesen in Indonesien und der Muslime in Indien sind relativ bekannte Beispiele für die »erfolgreiche« Anpassung von Minderheiten, auf die Klassenmord und/oder Massenvertreibung folgten.

Außerdem sollte man daran denken, daß Minderheiten selbst geschichtete Gruppen sind und deshalb die oberen Klassen und Eliten innerhalb der Minderheit möglicherweise mehr als die gewöhnlichen Mitglieder von der Aufrechterhaltung des Minderheitenstatus profitieren. Ein wichtiger Grund, pluralistische Ziele und Symbole beizubehalten, ist, daß die reicheren und mächtigeren Gruppen sowohl der Minderheit wie der Mehrheit oft ökonomisch und politisch dadurch gestärkt werden, daß ihre Untergebenen eine spezifische Gruppenidentität bewahren. Roger Sanjek (1972, 1977) untersuchte die Beziehung zwischen 33 verschiedenen, in der Stadt Accra (Ghana) lebenden »Stammes«-Gruppen und stellte fest, daß es zwischen den Gruppen kaum Unterschiede im Hinblick auf Sprache, Verhalten, Kleidung, Wohnort und Gesichtstatauierung gab. Dennoch beriefen sich Politiker bei ihrem Kampf um politische Ämter gern auf ihre »Stammes«-Gruppenidentität. Auch die

tragische Geschichte des Libanon bleibt unverstänlich, wenn man nicht die Privatvermögen berücksichtigt, die sowohl christliche wie muslimische Eliten aufgrund des langanhaltenden Bürgerkriegs anhäufen konnten (Joseph 1978).

Kasten in Indien

Indische Kasten sind geschlossene, endogame und hierarchisch gegliederte Abstammungsgruppen. Sie weisen viele Übereinstimmungen sowohl mit endogamen Klassen als auch mit rassischen, ethnischen und kulturellen Minderheiten auf. Es läßt sich keine scharfe Trennungslinie zwischen Gruppen wie den Juden oder Schwarzen in den Vereinigten Staaten oder der Inkaelite und den Kasten von Indien ziehen. Die indische Kastenhierarchie weist jedoch einige spezifische Merkmale auf, die besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Diese spezifischen Merkmale hängen damit zusammen, daß die Kastenhierarchie integraler Bestandteil des Hinduismus* ist – der Religion also, der die meisten Menschen in Indien angehören. Hinduisten sind der religiösen Überzeugung, daß nicht alle Menschen spirituell gleich sind, sondern daß die Götter eine Hierarchie der Gruppen geschaffen haben. Diese Hierarchie besteht in der Hauptsache aus vier *Varnas* oder Seinsstufen. Nach den ältesten Quellen (den Hymnen des Rigweda) entsprechen die vier *Varnas* den Körperteilen Purusas, der die Menschen schuf, indem er sich zerstückelte. Aus seinem Mund wurden *Brahmanen* (Priester), aus seinen Armen *Kshatriyas* (Krieger), aus seinen Schenkeln *Vaishyas* (Kaufleute und Handwerker) und aus seinen Füßen *Shudras* (Diener) (Gould, 1971). Nach der heiligen Schrift der Hindu ist das *Varna* des einzelnen durch Abstammung festgelegt; das heißt, es entspricht dem *Varna* der Eltern und läßt sich ein Leben lang nicht ändern.

Grundlage hinduistischer Moral ist die Vorstellung, zu jedem *Varna* gehörten die ihm gemäßen Verhaltensregeln oder der ihm gemäße »Weg der Pflicht« (*Dharma*). Wenn der Körper stirbt, wartet auf die Seele das Schicksal der Seelenwanderung: die Verwandlung in ein höheres oder niederes Sein (*Karma*). Diejenigen, die dem »Weg der Pflicht« folgen, werden sich im nächsten Leben an einem höher gelegenen Punkt des Körpers Purusas wiederfinden. Die Abweichung vom »Weg der Pflicht« aber wird die Reinkarnation als Ausgestoßener oder als Tier zur Folge haben.

* Das heißt nicht, daß man Hindu sein muß, um einer Kaste anzugehören. In Indien gibt es auch muslimische und christliche Kasten (persönliche Mitteilung, Joan Mencher).

Einer der wichtigsten Aspekte des »Wegs der Pflicht« ist das Einhalten bestimmter Tabus im Hinblick auf Heirat, Speisen und Körpernähe. Eine Heirat unter dem eigenen *Varna* gilt allgemein als Befleckung und Verunreinigung; Nahrung anzunehmen, die von einer unter dem eigenen *Varna* rangierenden Person zubereitet oder berührt worden ist, gilt ebenso als Befleckung und Verunreinigung; und jeder Körperkontakt zwischen Brahmane und Shudra ist verboten. In einigen Teilen Indiens gab es nicht nur Unberührbare, sondern auch Unsichtbare – Menschen, die ihre Behausungen nur bei Nacht verlassen durften.

Obwohl sich alle Hindus in Indien über die Grundzüge dieses Systems einig sind, gibt es enorme regionale und lokale Unterschiede, was die feineren Details der Ideologie wie der Praxis der Kastenbeziehungen betrifft. Die meisten Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Umstand, daß nicht die *Varnas*, sondern Tausende von intern hierarchisch gegliederten Untergruppen, die man als *Jatis* (oder Unterkasten) bezeichnet, die eigentlichen funktionalen endogamen Einheiten bilden. Außerdem teilen sich selbst die *Jatis* mit derselben Bezeichnung (z.B. »Wäscher«, »Schuster«, »Hirten« usw.) weiter in lokale endogame Untergruppen und exogame Lineages auf (Klass 1979).

Das Kastensystem: der Blick von oben und der Blick von unten

Das hinduistische Kastensystem läßt sich aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachten. Die im Westen vorherrschende Perspektive stimmt größtenteils mit der emischen Perspektive der Brahmanen, die die oberste Kaste bilden, überein. Aus dieser Sicht hat jede Kaste und Unterkaste einen ererbten Beruf, der ihren Mitgliedern sowohl den elementaren Lebensunterhalt wie die Sicherheit des Arbeitsplatzes garantiert. Die unteren Kasten leisten den höheren Kasten lebensnotwendige Dienste. Da die höheren Kasten wissen, daß sie ohne die unteren nicht auskommen können, behandeln sie sie nicht schlecht. In Krisenzeiten unterstützen die höheren Kasten die Angehörigen der unteren Kasten, indem sie Nahrung an sie austeilen oder ihnen Kredite gewähren. Da die hinduistische Religion für jeden eine überzeugende Erklärung bereithält, warum es minderwertige und höherwertige Menschen gibt, nehmen es die unteren Kasten auch nicht übel, als Ursache für Verunreinigungen und Befleckung zu gelten, und haben keinerlei Interesse daran, den Status ihrer Kaste in der lokalen oder regionalen Hierarchie zu verändern (Dumont 1970).

Aus der anderen Perspektive, die das indische Kastensystem von unten nach oben betrachtet, unterscheiden sich die unteren Kasten kaum von den

im Westen bekannten rassischen, ethnischen und kulturellen Minderheiten. Kritiker des Blicks von oben weisen darauf hin, daß Weiße in den Vereinigten Staaten früher darauf beharrten, die Bibel rechtfertige die Sklaverei, Schwarze würden gut behandelt, wären mit ihrem Los zufrieden und an einer Änderung ihres Status nicht interessiert. Nach Joan Mencher, die unter den Unberührbaren in Südindien gelebt und gearbeitet hat, ist der Irrtum einer von oben nach unten gerichteten Perspektive in Indien ebenso verbreitet wie in den USA. Mencher berichtet, daß die untersten Kasten weder mit ihrer Stellung im Leben zufrieden noch der Meinung sind, von den höheren Kasten gut behandelt zu werden. Bezüglich der Sicherheit, die angeblich durch das Monopol solcher Kasten über Berufe wie die des Schmieds, Wäschers, Barbiers, Töpfers usw. garantiert sein soll, stellt sie fest, daß diese Kasten nie mehr als 10 oder 15 Prozent der gesamten Hindubevölkerung ausmachten. Und selbst innerhalb dieser Kasten reichte für die Mehrzahl der Menschen der Kastenberuf niemals zur Sicherung auch nur des elementaren Lebensunterhalts aus. Bei den Chamar beispielsweise, die als Lederarbeiter bekannt sind, stellt nur ein sehr kleiner Teil der Kastenmitglieder tatsächlich Lederarbeiten her. Auf dem Land stehen fast alle Chamar als billige Landarbeiter zur Verfügung. Viele von Menchers Informanten erklärten, nach ihrer niederen Stellung im Leben befragt, daß sie von den anderen Kasten abhängig seien, weil sie kein eigenes Land besäßen. Verteilten die Grundbesitzer in extremen Not- und Krisenzeiten tatsächlich kostenlos Nahrung an die von ihnen abhängigen Angehörigen der untersten Kaste und unterstützten sie? »Für meine Informanten, junge und alte, klingt das wie ein Märchen« (Mencher 1974b).

Ethnologische Untersuchungen, die sich mit dem Dorfleben in Indien befassen, haben ein Bild von den Kastenbeziehungen entworfen, das im krassen Gegensatz zu den in der Hindutheologie postulierten Idealen steht (Carroll 1977). Eines der wichtigsten Ergebnisse war, daß lokale *Jatis* immer wieder versuchen, einen höheren rituellen Status zu erlangen. Solche Versuche sind gewöhnlich Teil des allgemeinen Prozesses, durch den ein bestimmter ritueller Status der tatsächlichen lokalen ökonomischen und politischen Macht angeglichen wird. Es mag zwar Angehörige unterer Kasten geben, die ihr Los im Leben tatsächlich als Folge ihrer *Karma*-Zuweisung passiv akzeptieren. Solche Gruppen besitzen jedoch gewöhnlich keinerlei Potential für ökonomische und politische Mobilität. »Sobald sich aber nur die geringste Gelegenheit bietet, politisch und ökonomisch voranzukommen, verschwindet die resignative Haltung schneller, als man sich vorstellen kann« (Orans 1968: 878).

Ein Symptom für den Hang der *Jatis*, ihre rituelle Position im Einklang mit ihren politischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten neu zu definieren, ist,

daß Bewohner desselben Dorfs, derselben Stadt oder derselben Region bezüglich der Form der lokalen rituellen Hierarchien keineswegs einer Meinung sind.

Wie der Soziologe Bernard Barber (1968) bemerkt, stellt die Erforschung des Kasten-»Dissens« ein Hauptanliegen der auf Dörfer konzentrierten Indienforschung dar. Kathleen Gough (1959) weist darauf hin, daß in südindischen Dörfern der mittlere Bereich des Kastensystems in bis zu fünfzehn Kasten untergliedert sein kann, deren rituelle Rangordnung unklar oder umstritten ist. Selbst verschiedene Personen und Familien, die derselben Kaste angehören, teilen diese Gruppen verschiedenen Rangordnungen zu. Anderswo bestreitet man sogar offen den Anspruch der Brahmanen-Unterkasten auf rituelle Superiorität (Srinivas 1955). Im Falle der *Jatis* kann der Konflikt bezüglich ihrer rituellen Position einen langen Rechtsstreit vor lokalen Gerichten auslösen und, wenn es nicht möglich ist, ihn beizulegen, unter bestimmten Umständen zu Gewalt und Blutvergießen führen (Berreman 1975; Cohn 1955).

Im Gegensatz zu der Auffassung, diese Kastenmerkmale seien eine Reaktion auf die jüngst erfolgte »Modernisierung« Indiens, hat Karen Leonard (1978) gezeigt, daß ähnlich flexible, keineswegs endgültige Verhaltensstrategien sowohl von Individuen als auch von Familien und Unterkasten wenigstens bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen. Nach Leonard unterlagen die interne Organisation sowie die externen Beziehungen der Kayastks – ursprünglich eine Schreiber- und Protokollführer-Kaste – einem kontinuierlichen Wandel in Anpassung an sich verändernde ökonomische, politische und demographische Verhältnisse. Je nach den sich bietenden Gelegenheiten versuchten die Kayastks als Einzelpersonen, Familien und Subkasten ihr Los im Leben zu verbessern. Heiratsmuster und Abstammungsregeln wurden ständig modifiziert, um maximale Vorteile aus Regierungsposten und kaufmännischen Tätigkeiten ziehen zu können. Selbst die Endogamieregel wurde mißachtet, sobald Allianzen mit anderen Unterkasten von Nutzen waren: »Für die Heiratsbeziehungen und Verwandtschaftsgruppen der Kayastks war stets weniger Konformität gegenüber den geltenden Kastenvorstellungen der Brahmanen und Gelehrten als vielmehr Anpassungsfähigkeit charakteristisch« (Leonard 1978: 294).

Bei einem Vergleich indischer Kasten mit Minderheiten in anderen Teilen der Welt muß hervorgehoben werden, daß lokale *Jatis* nicht selten wesentliche kulturelle Unterschiede aufweisen. Unterkasten können verschiedene Sprachen oder Dialekte sprechen, verschiedene Abstammungs- und Wohnfolgeregel befolgen, verschiedene Heiratsformen praktizieren, verschiedene Götter anbeten, verschiedene Speisen essen und sich insgesamt in ihrem Le-

bensstil stärker unterscheiden als New Yorker und Zuni-Indianer. Außerdem bestehen zwischen vielen indischen Kasten so starke rassische Unterschiede wie zwischen Weißen und Schwarzen in den Vereinigten Staaten. Angesichts all dieser Übereinstimmungen mit Minderheiten spricht vieles dafür, entweder auf den Begriff *Kaste* oder auf den Begriff *Minderheit* zu verzichten.

Doch ist das indische Schichtungssystem nicht allein aufgrund seiner endogamen Abstammungsgruppen, die tatsächlich vorhandene oder bloß eingebilddete rassische und kulturelle Besonderheiten aufweisen, bemerkenswert. Jede Staatsgesellschaft umfaßt solche Gruppen. Vielmehr verdient die außergewöhnliche Fülle solcher Gruppen unsere Aufmerksamkeit. Im Grunde ist aber das indische Kastensystem dem Schichtungssystem anderer Länder mit geschlossenen Kasten und zahlreichen ethnischen wie rassischen Minoritäten recht ähnlich: Wie die Schwarzen in den Vereinigten Staaten oder die Katholiken in Nordirland lehnen sich die unteren Kasten in Indien

»gegen den ihnen zugewiesenen Status und die damit verbundenen Einschränkungen und Diskriminierungen auf und streben nach den mit einem höheren Status verbundenen Vorteilen. Die oberen Kasten versuchen dieses Streben samt der Gefahr, die es für ihre eigene Position bedeutet, zu verhindern. In diesem Interessenkonflikt liegt das explosive Potential aller Kastengesellschaften begründet« (Berreman 1966: 318).

Zusammenfassung

Alle Staatsgesellschaften sind in hierarchisch gegliederte Gruppen wie Klassen, Minderheiten und Kasten organisiert. Diese Gruppen bestehen aus Menschen, die in einer vergleichbaren Beziehung zum Kontrollapparat stehen und vergleichbar viel bzw. wenig Macht über die Allokation von Reichtum, Privilegien, Ressourcen und Technologie besitzen. Macht bedeutet in diesem Zusammenhang Kontrolle über Energie oder die Fähigkeit, Menschen und Dinge zu beherrschen. Alle Staatsgesellschaften weisen wenigstens zwei Klassen auf: die Herrschenden und die Beherrschten. Theoretisch können herrschende Klassen freiwillig im Interesse des einfachen Volkes handeln – doch nur solange die Macht der herrschenden Klasse unangetastet bleibt.

Auch Geschlechts- und Altershierarchien stellen wichtige Formen der Schichtung dar, sind aber nicht auf Staatsgesellschaften beschränkt. Klassenunterschiede haben sowohl einen unterschiedlichen Zugang zur Macht als auch wesentliche Unterschiede im Lebensstil zur Folge. Was das Verständnis von Klassen und anderen Formen sozialer Schichtung erschwert, ist die mangelnde Unterscheidung zwischen emischen und etischen Versionen der

Schichtungshierarchien. Aus ethischer und das tatsächliche Verhalten berücksichtigender Perspektive können Klassen selbst dann bestehen, wenn die Angehörigen der Klassen, emisch betrachtet, kein Klassenbewußtsein haben und Teile ein und derselben Klassen miteinander konkurrieren. Herrschende Klassen müssen keine dauerhaften, erblichen, monolithischen und konspirativen Organisationen bilden. Die Zusammensetzung ihrer Mitglieder kann sich rasch ändern, und diese mögen heftig bestreiten, eine herrschende Klasse zu sein. Ebenso brauchen untergeordnete Klassen kein Gruppenbewußtsein zu entwickeln und können nur in einem ethischen Sinne existieren.

Auch das Phänomen der Ausbeutung läßt sich nur dann verstehen, wenn man zwischen emischer und ethischer Perspektive unterscheidet. Weder läßt sich die These aufrechterhalten, daß allein eine ungleiche Macht-, Vermögens- und Privilegienverteilung Ausbeutung garantiert, noch die These, daß Ausbeutung nur dann bestehe, wenn oder sobald sich die Menschen ausgebeutet fühlen. Ethische Kriterien für Ausbeutung konzentrieren sich auf den Erwerb von Luxusgütern seitens der Eliten – ein Erwerb, der darauf beruht, dem einfachen Volk lebensnotwendige Dinge zu entziehen und Not und Armut zu erhalten oder zu vergrößern.

Die meisten Menschen auf der Erde gehören heute der Klasse der Bauern an. Bauern sind strukturell Unterlegene, die mit Hilfe vorindustrieller Techniken ihr Land bestellen und Pacht oder Steuern zahlen. Es lassen sich drei Hauptarten von Bauern unterscheiden: Feudalbauern, Bauern in Staaten mit zentraler Agrarverwaltung und kapitalistische Bauern. Ihre strukturelle Inferiorität ist im ersten Falle durch das Unvermögen, Land zu erwerben, bedingt; im zweiten Falle durch die Existenz einer mächtigen Verwaltungselite, die Produktions- und Arbeitsquoten festlegt; und im dritten Falle durch die Wirkung eines von Großgrundbesitzern, Kapitalgesellschaften und Banken kontrollierten Preismarkts für Land und Arbeitskräfte.

Unter Bauern ist die »Vorstellung von der Begrenztheit des Guten« weit verbreitet. Doch gibt es auch andere Werte und Einstellungen, die unter den entsprechenden strukturellen und infrastrukturellen Bedingungen durchaus Innovationen ermöglichen. In Tzintzuntzan kämpften Männer trotz der Vorstellung von der Begrenztheit des Guten um eine Chance, als Wanderarbeiter Arbeit zu finden, und Männer wie Frauen nahmen an einer Reihe unglücklicher Entwicklungsexperimente teil in der Hoffnung, ihre Lebensumstände zu verbessern.

Für die unteren städtischen Klassen stellt die Kultur der Armut das Gegenstück zur Vorstellung von der Begrenztheit des Guten dar. Diese Theorie erklärt die Armut mit den Werten und Traditionen der in den Städten lebenden Armen. Doch finden sich viele der für die Kultur der Armut als typisch er-

achteten Werte wie Mißtrauen gegenüber Autorität, Kaufsucht und Verschwendung auch in wohlhabenderen Klassen. Daß es zur Erklärung der Entstehung einer Armenklasse völlig irrelevant ist, welchen Wert die Menschen der Arbeit beimessen, zeigt sich im Falle von Squid Cove. Neufundländer sind in der ganzen Welt für ihr hohes Arbeitsethos bekannt. Wenn sie aber infolge von Mechanisierung und der Erschöpfung der Ressourcen keine ganzjährige Arbeit mehr finden können, bleibt auch ihnen nichts anderes übrig, als von der Sozialhilfe zu leben.

Systeme sozialer Schichtung unterscheiden sich stark im Hinblick darauf, wieviel Mobilität nach oben sie zulassen. Wären Klassen exogam und würden die Kinder der Reichen enterbt, wäre die soziale Mobilität sehr viel größer. Eines der flexibelsten Systeme sozialer Schichtung, das uns bekannt ist, stellt das System der Natchez dar.

Praktisch in allen Staatsgesellschaften gibt es rassische, ethnische und kulturelle Minderheiten und Mehrheiten. Diese Gruppen unterscheiden sich von Klassen insofern, als sie unterschiedliche, aus anderen Gesellschaften stammende Lebensstile praktizieren, interne Klassenunterschiede aufweisen und ein starkes Gruppenbewußtsein haben. Minderheiten und Mehrheiten kämpfen um den Zugang zu den Quellen von Reichtum und Macht sowie um die Kontrolle über diese Quellen. Dabei sind ihnen ihre adaptiven Stärken und Schwächen im Hinblick auf spezifische Konkurrenzbereiche entweder förderlich oder hinderlich. Es ist die besondere Art dieses Kampfes in der Geschichte eines jeden Mehrheits-/Minderheitsverhältnisses, die bestimmt, ob von der Minderheit und/oder der Mehrheit Assimilation oder Pluralismus angestrebt wird. Mit beiden Alternativen sind Vor- und Nachteile verbunden. Weder Assimilation noch Pluralismus ist eine Garantie für die Überwindung der Auswirkungen von Rassentrennung, Diskriminierung und Ausbeutung. Es spricht einiges dafür, daß eher die herrschende Klasse vom rassistischen und ethnischen Chauvinismus profitiert als das gewöhnliche Mitglied irgendeiner Minderheit oder Mehrheit.

Sozialwissenschaftler unterscheiden in der Regel noch eine dritte Art geschichteter Gruppen – die Kasten. Kasten lassen sich gut am Beispiel des hinduistischen Indiens verdeutlichen. Die traditionelle Auffassung vom indischen Kastenwesen stellt eine Idealisierung der von oben nach unten gerichteten Perspektive dar, die behauptet, daß die unteren Kasten ihren untergeordneten Status freiwillig akzeptieren. Untersuchungen, die sich eine von unten nach oben gerichtete Perspektive zu eigen machen, lassen jedoch erkennen, daß indische Kasten flexibel und adaptiv um Mobilität nach oben kämpfen und starke Ähnlichkeiten zu kulturellen, ethnischen und rassistischen Minderheiten in anderen Gesellschaften aufweisen.