

Variationen über ein Schema.

Zur Infrapolitik des Denkens am Beispiel eines Mythos der Mixe*

Andreas Wimmer

Ethnologisches Seminar der Universität Zürich, Freiesteinstr. 5, CH-8032 Zürich, Schweiz

Dieselbe Idee ... gibt sich als Idee, solange man sie „von innen heraus“ zu erfassen und zu interpretieren versucht, sie erscheint aber als Ideologie, wenn man sie von außerhalb ihrer liegenden Instanzen her, wenn man sie insbesondere vom „sozialen Sein“ her betrachtet.

Karl Mannheim (1982 [1926]:213)

Abstract. This paper is dedicated to an analysis of two different versions of a myth of origin. Both recount how an Indian peasant community in the south-western part of Oaxaca (Mexico) was founded by the forefathers. The two stories can be taken as examples of intracultural variation. A structuralist and a hermeneutic interpretation of mythical variation are critically examined. I then propose an alternative approach, based on some of the theoretical concepts recently developed by cognitive anthropologists. Narrative versions are seen as individual variations on a basic cognitive scheme or cultural model. The scheme portrays the social world as a contrast between a harmonious community of solidarity and an insecure, hostile environment. This scheme forms part of the habitual dispositions of the members of the peasant community. I try to show that the variations on this scheme are informed by and structured according to the individual positions in the political field: They reflect the regional alliances of two village factions and their respective attitudes towards the corpus of cultural traditions. Mythical variations are therefore at least in part generated in accordance with the social and political interests of the individual. They are not to be interpreted as the outcome of different degrees of cultural competence or narrative authenticity, nor does it further our understanding of cultural processes to see them as playgrounds for an universal human spirit.

Aus der Perspektive der nachevolutionistischen Ethnologie stellte sich die soziale Welt als Flickenteppich unterschiedlicher Kulturen dar. Die Menschen bilden gleichsam den Ton, aus dem sich die Kulturen ihre Geschöpfe formen, oder, um ein anderes Bild

* Eine erste Version des folgenden Arguments wurde am Institut für Ethnologie in Hamburg vorgetragen. Für ihre Kritiken und Kommentare zu einer schriftlichen Fassung danke ich Lorenz G. Löffler, Werner Egli, Christian Erni, Elisabeth Hsü, Joanna Pfaff-Czarnecka, Hans-Hermann Wimmer sowie den Herausgebern der *Zeitschrift für Ethnologie*.

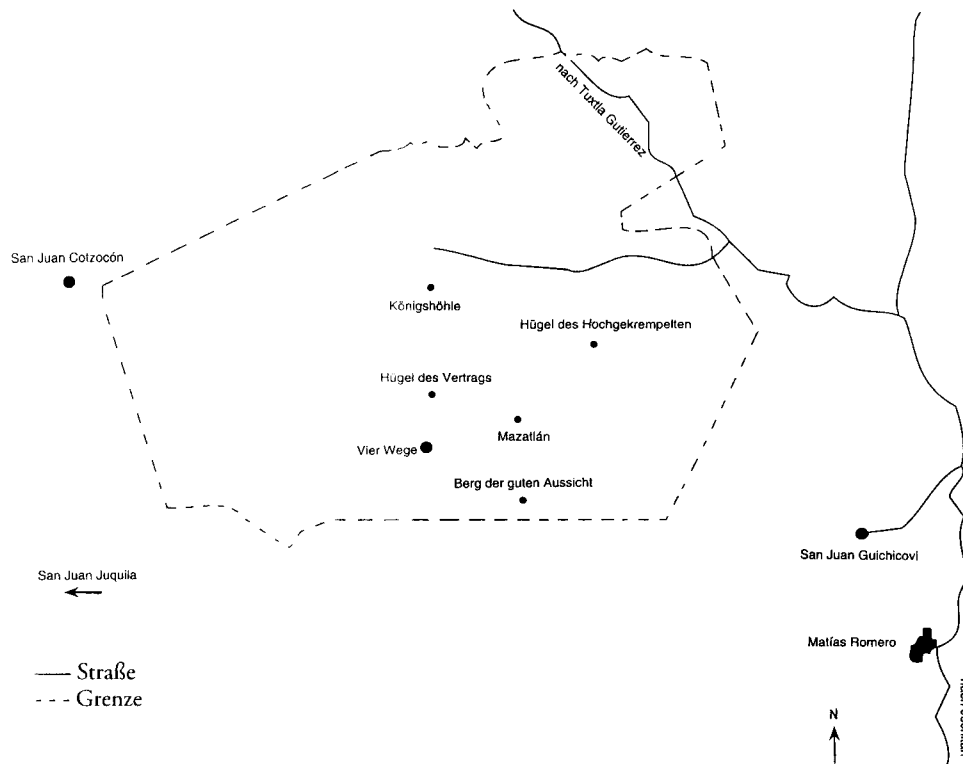
zu benutzen, sie schreiben das Skript vor, nach dem die einzelnen Individuen ihre Rolle spielen. Seit den fünfziger Jahren wurde der ganzheitliche Kulturbegriff und mit ihm das Modell des „übersozialisierten Individuums“ von verschiedenster Seite kritisiert (vgl. Gupta und Ferguson 1992). Einer der Punkte betrifft die Homogenitätsvorstellung, denn intrakulturelle Variation gehört zu den grundlegenden sozialen Tatbeständen selbst einfachster Gemeinschaften (Bricker 1975) und erst recht von stratifizierten oder subkulturell differenzierten Gesellschaften (Hannerz 1993). Akzeptiert man diese Einschätzung, so stellt sich die Frage, welcher Art denn die Beziehungen zwischen Kultur, individueller Kognition und Sozialstruktur sind, wenn sie nicht alle im Begriff des „kulturellen Musters“ zusammenfallen. Im folgenden wird diesem Problem anhand des bescheidenen Beispiels zweier Erzählungen nachgegangen, welche von der Gründung eines indianischen Bauerndorfes berichten. Die Analyse basiert auf einigen Konzepten der neuen kognitiven Anthropologie, insbesondere auf dem Begriff des Schemas, welcher das Verhältnis von Kultur und Kognition zu klären erlaubt. Daran läßt sich die These anschließen, wonach die individuelle Ausformung kulturspezifischer Schemata gemäß der Position im politischen Feld variiert.

Auf der Suche nach der Mitte der Welt

Der Mythos erzählt vom Ursprung von San Juan Mazatlán, einem indianischen Dorf im Südosten des mexikanischen Bundesstaats Oaxaca, in dem ich Mitte der achtziger Jahre eine Feldforschung durchführte. Mazatlán wird ringsum von Gemeinden umgeben, die zu derselben Sprachgruppe der Mixes gehören. Nur wenige Erwachsene können sich fließend in Spanisch ausdrücken. Die überwiegende Mehrheit der Familien lebt von der Maisernte und dem Verkauf von Kaffee, welcher auf Maultieren ans Ende des Saumpfad es gebracht wird, wo die Straße beginnt und zur Welt der Mestizen führt. Wenige Wochen nach meiner Ankunft erhielt ich die Gelegenheit, den Doyen der mazatlekischen Dorfpolitik kennenzulernen; ich werde ihn hier Don Manuel nennen. Auf meine Frage, ob er bereit wäre, mir etwas über die Geschichte zu erzählen, bat er mich und die Umstehenden in sein Haus, wo wir uns auf die in Stapeln herumliegenden Kaffeesäcke setzten. Wie bei jedem Ereignis, das die San Juaneros vom Alltäglichen und Profanen abheben möchten, kreiste bald ein Plastikbecher mit Schnaps, während Don Manuel seine Erzählung begann.¹

In der Zeit nach der *conquista*, im Jahre 1560, lebte eine Gruppe von Stämmen in Cotzocón (vgl. Karte). Sie hatten dort auf den Baumwollfeldern eines Tyrannen zu arbeiten und litten sehr. Eines Tages berieten sich die zwei Anführer mit den Ältesten und beschlossen, diesem Schicksal zu entfliehen. Ein weiser Alter sollte ihnen als

¹ Eine ausführlichere, leicht abweichende Version Manuels findet sich in Wimmer 1987a:14-24.



Karte: Grenzen der politischen Gemeinde Mazatlán

Wahrsager und Berater zur Seite stehen. Dank einer List gelang es ihnen, dem *mayordomo* den Schlüssel zur Kapelle zu entwenden, wo die Statuen der Heiligen aufbewahrt und verehrt wurden. Sie machten sich mit einem kleinen und einem großen Bildnis des Heiligen Johannes in Richtung der aufgehenden Sonne davon, von wo der Tradition zufolge ihre Vorfahren einst gekommen waren. Erst in sicherer Entfernung rasteten sie, opferten und dankten San Juan für die unbemerkte Flucht. Sie wanderten vier Tage, bis sie in eine fruchtbare Gegend gelangten. Nach langen Beratungen ließen sie sich in einer Waldlichtung an einem Ort nieder, der Königshöhle² heißt. Es ging ihnen gut, der nahegelegene Fluß quoll vor Fischen über und die Erde trug reiche Ernten. Nach drei Jahren brauste mitten während eines Festes plötzlich ein Sturm auf. Wind und Hagel zerstörten die Felder und zerrissen die Hütten. Der Alte

² Möglicherweise besteht ein Bezug zur messianischen Gestalt des Mixe-Königs Cong Hoy, welcher einem Mythos zufolge (siehe Barabas und Bartolomé 1984:48-57) in einer Höhle verschwand, nachdem er gegen die Zapoteken und Spanier unzählige Schlachten geschlagen hatte. In der Mixe baja, wo Mazatlán liegt, spielt diese Erzählung heute allerdings kaum (mehr?) eine Rolle und niemand konnte mir die Bedeutung des Toponyms „Königshöhle“ erklären.

deutete die Zeichen: Die Göttin der Erde zürne mit den Menschen und ließe es nicht zu, daß sie in dieser Gegend siedelten.

Also wanderten sie weiter. Nach zweitägigem Fußmarsch hielten sie erschöpft an und beschlossen, zu bleiben. Doch wiederum war die Erdgöttin mit ihrer Wahl nicht einverstanden: Einen Monat später legte ein nächtlicher Wirbelsturm das neu errichtete Dorf in Trümmer. Als sich das Unwetter verzogen hatte, dankten sie San Juan für die Rettung und da bemerkten sie überrascht, daß sie alle während des Sturmes ihre Hosen hochgekremgelt hatten. Deshalb heißt der Ort bis auf den heutigen Tag Hügel des Hochgekrempelten und deshalb unterschieden sich die Mazatlecos bis vor kurzem durch eine knielange Tracht von den Männern der umliegenden Gemeinden. Die Gruppe zog, den Anweisungen des Zeichendeuters folgend, gegen Süden, wo sie nach etlichen Tagen ein flaches und fruchtbares Tal fand und besiedelte. Gemeinsam lebten und arbeiteten sie. Schon bald stießen Franziskanermönche dazu, welche dem Usus jener Zeiten entsprechend wie Indios gekleidet waren und Aztekisch – die damalige *Lingua franca* – sprachen, so daß die Mixes schnell Vertrauen zu ihnen faßten. Eines Tages rannte während einer Messe ein Hirsch in die Kirche, mit zeretztem Ohr, von Würmern zerfressen, einen pestilenten Geruch verbreitend. Der Priester sprach: „Dies ist ein Zeichen des Teufels! Nur wenn Ihr fortan an den einen Gott glaubt und ihm treu ergeben seid, wird er Euch vor Satans Erscheinungen schützen.“ Und zur Erinnerung an diese göttliche Mahnung gab er dem Dorf den aztekischen Namen Mazatlán, Ort des Hirsches.

Diese Interpretation gefiel dem alten Weisen nicht. Er träumte, das Zeichen bedeute, daß dies nicht der verheißene Ort sei und daß sich die Wandernden aufzuteilen und getrennt ihr Glück zu suchen hätten. Die eine Gruppe werde dort Ruhe finden, wo ein schrecklicher Lärm zu hören sein würde; die andere, wo in einem verlassenen Weiler ein Licht aufscheinen werde. Daraufhin teilten sich die fünfzig Familien freiwillig einem der beiden Könige zu, und Kundschafter wurden losgeschickt. Nach zwei Tagen Marsch in Richtung Osten hörten diese plötzlich hinter ihnen einen Stier brüllen. Erschrocken über dieses ungewohnte Geräusch flohen sie Hals über Kopf zurück und ruhten erst, als sie den Hügel des Guten Ausblicks erreichten, wo sie sich eine *atole*, ein heißes Maisgetränk, zubereiteten und alsbald erschöpft einschließen. Am frühen Morgen sahen sie auf einem nahegelegenen Hügel ein feines Licht leuchten. Sie gingen darauf zu und fanden so den verheißenen Ort. Zu den Wartenden zurückgekehrt, erzählten sie von ihren Erfahrungen. Die beiden Anführer trennten sich schweren Herzens auf dem Hügel des Vertrages. Der eine ging mit seiner Gruppe an den Ort des Stierbrüllens und nahm die größere der beiden Heiligenstatuen mit sich, den Schutzpatron des heutigen San Juan Guichicovi. Noch heute ist Guichicovi

³ Mann (1958:10) zufolge war es im benachbarten Guichicovi Brauch, daß der Bräutigam der Braut während der Hochzeitszeremonie die Ursprungsgeschichte erzählte.

für den Reichtum seiner Viehzüchter bekannt. Die andere Gruppe zog auf den Hügel des Lichtes, wo sich vier Wege kreuzen. Deshalb heißt das Dorf, in dem die Mazatlecos seither leben, Amakstoam, Vier Wege. Die Priester jedoch nannten den Ort weiterhin Mazatlán, weil sie auf diesen Namen bereits einen Landtitel für das Dorf beantragt hatten. Aber eigentlich heißt der Ort Vier Wege. Bis heute sind die Weisen der Mixe-Kultur in Amakstoam zu finden, weil der Seher sich entschied, hierhin mitzukommen.

Manuels Geschichte schien auf die Zuhörer einen tiefen Eindruck gemacht zu haben. Voll Bewunderung für dessen Erzählkunst bestätigten sie nach einer Weile einer nach dem anderen: „Así era“ oder „es la verdad“. Anscheinend handelte es sich um eine Geschichte, die für die Mazatlecos von einiger Bedeutung war³ und welche die Aura mythischer Wahrheit noch nicht verloren hatte und zur bloßen Kindergeschichte („mero cuento“) geworden war.

Allerdings könnte man sich angesichts der eindeutigen geschichtlichen Bezüge in der Erzählung fragen, ob es gerechtfertigt ist, von einem Mythos zu sprechen anstatt von einer historischen Legende. Wollte man Manuels Geschichte als Mythos klassifizieren, so wäre die Einleitung mit Jahresangabe als Metapher zu deuten, welche den typischeren Ausdrücken wie „vor langer Zeit“, „in der Zeit der Vorfahren“ oder „am Anfang“ äquivalent wäre, zumal keine Vorstellung von einer Zeit vor der *conquista* besteht.⁴ Die anderen historisierenden Elemente in der Erzählung Manuels, etwa die Namensangaben, könnten als Anlehnungen an den Stil der Geschichtsbücher interpretiert werden, welche Don Manuel gerne liest. Sie sollen dem Mythos die Aura eines im historiographischen Sinne „wahren“, nämlich auf der linearen Zeitachse klar verorteten und dem Ereignis-Folge-Schema entsprechenden Tatsachenberichtes verleihen.

Diese klassifikatorischen Überlegungen sind jedoch grundsätzlich zu relativieren, denn eine Definition des Mythos hängt von theoretischen Grundannahmen ab, über welche alles andere als Einigkeit besteht (siehe Zinser 1992). Mittlerweile scheinen die Spezialisten aber immerhin darin übereinzustimmen, daß sich „das Mythische“ nicht in einer einzelnen Erzählgattung manifestiert (vgl. Smith 1984; Pouillon 1984). Zudem werden in vielen Gesellschaften Erzählungen so klassifiziert, daß nach unserem Verständnis eindeutige Mythen ganz unterschiedlichen Kategorien zugeordnet und zusammen mit Erzähltexten gruppiert werden, welche wir als Märchen, Legen-

³ Für den mythischen Charakter würden auch andere Versionen der Ursprungsgeschichte sprechen. Diejenige von Sebastian Jiménez (Wimmer 1987a:9-10) beispielsweise trägt noch eindeutiger die Züge eines Mythos, zumal die Menschen, unmittelbar nachdem sie sich am Ende der langen Wanderung in Mazatlán niedergelassen haben, von der Erdratte in der Kunst des Ackerbaus unterrichtet werden. In einem der weitverbreitetsten mythologischen Zyklen Mesoamerikas spielt die Beutelratte ja die Hauptrolle (López Austin 1993).

den oder Geschichten taxieren würden. In Schwarzafrika scheint überhaupt keine emische Kategorie des Mythos bekannt zu sein (Smith 1984).

Für den mittelamerikanischen Kulturraum ist charakteristisch, daß keine Trennung zwischen Mythos, Legende und Geschichte vorgenommen wird. Denn historische Berichte wurden im vorspanischen Mexiko in mythische Formen gekleidet, und umgekehrt reicherte man mythische Erzählungen mit geschichtlichen Ereignissen oder Namen an, wie López Austin (1993:316-325) gerade am Beispiel von Wanderungs- und Ursprungsgeschichten gezeigt hat. Er schlägt deshalb den Terminus des historischen Mythos vor, um diese Erzählform zu erfassen.⁵

Don Manuels Geschichte weist überraschende Ähnlichkeiten mit diesen vorkolumbischen Ursprungsmythen auf. Aus der Vielzahl von Beispielen (siehe López Austin 1993:320f.) seien die aztekischen Wanderungsmythen erwähnt, welche Krickeberg vor längerer Zeit ins Deutsche übertragen hat.⁶ Auch in diesen Versionen wird das Geschehen mit einer Jahreszahl zeitlich verortet (Krickeberg 1956:60). Verschiedene Völker und Stämme wandern auf der Suche nach dem verheißenen Ort die vier Himmelsrichtungen ab, bis sie sich schließlich in der Mitte der Welt niederlassen. Sie werden von ihren Fürsten angeführt und von Priestern beraten, welche mit Hilfe von astronomischen Kalendern und Traumdeutungen die Zeichen der Götter interpretieren können (Krickeberg 1971:70f.). Die Wandernden tragen eine Statue ihres Stammes- und Kriegsgottes Huitzilopochtli mit sich (ibid.:75). Im Laufe der Wanderung teilen sich die verschiedenen Ethnien auf und besiedeln ihre heutigen Territorien. Häufig werden gleichzeitig ihre diakritischen Attribute wie Kleidung, Ethnonyme, Armut oder Unzivilisiertheit erzählerisch begründet (ibid.:71ff; 76; 79f.).⁷

Die Struktur von Manuels Ursprungsgeschichte ist also mit Sicherheit älter als die Ereignisse (die Ankunft der Priester, der Automobile), von denen sie berichtet.

⁵ Zur Beziehung zwischen Historiographie und Mythos im indianischen Mittelamerika siehe auch die Beiträge in Dirección de Estudios Históricos 1985.

⁶ Eine Version stammt aus Sahagún, andere sind aztekische Kommentare zu verlorengegangenen Bilderhandschriften.

⁷ Eine analoge Erzählung vom Ursprung der Mixes gibt Sanchez Castro (1952) wieder. Er behauptet, daß der Sohn eines gewissen Juan Nepomuceno Cruz aus dem Mixe-Dorf Cacalotepec ihm eine schriftliche Fassung habe zukommen lassen. Cruz wiederum habe jene mündlichen Traditionen sowie einzelnen Kodizes übersetzt und schriftlich festgehalten, welche ihm der über hundertjährige Joaquín Quinto anvertraut habe. Es handelt sich um detaillierte Chroniken von mehrerer Expeditionen und Emigrationen einzelner politischer Faktionen des Inkareiches nach Mexiko, die erste im 14. und die letzte im 16. Jahrhundert. Sie werden von einzelner Fürsten geleitet und von Wahrsagern beraten, welche die Richtung der Wanderung bestimmen. Die Reise führt auf dem Seeweg über mehrere Zwischenstationen an die Küste von Chiapas und von dort auf dem Landweg ins heutige Siedlungsgebiet der Mixes rund um den Berg Zempoaltépetl, der von den Wahrsagern als der verheißene heilige Ort identifiziert wird. Die Berichte enthalten detaillierte Angaben über Personennamen und Jahreszahlen, über Schlachten gegen andere Gruppen, insbesondere die Azteken, oder über die Rückreise von Botschaftern. An der Authentizität des Textes ist allerdings zu zweifeln.

Einige der mythischen Episoden ließen sich durchaus mit historischen Fakten jüngeren Datums in Verbindung bringen. Beispielsweise taucht der Name eines der „Könige“ in einem Dokument aus dem Jahre 1863 auf. Es berichtet vom *gobernador* von Mazatlán, Pedro Gil, welcher in Tehuantepec um die Bestätigung des Landtitels von San Juan nachsucht und zu diesem Zweck mit Zeugen einen Augenschein der Grenzsteine nimmt, wobei er übrigens ähnlich wie in Manuels Mythos im Uhrzeigersinn rund ums Dorf wandert. Wir haben hier ein weiteres Beispiel dafür, wie eine mythische Form historische Entwicklungen und Ereignisse zu inkorporieren vermag.⁸

Es handelt sich bei Manuels Erzählung also um einen historischen Mythos, der für die Identität der Mazatlecos eine zentrale Rolle zu spielen scheint. Um zu überprüfen, ob ihm tatsächlich diese Bedeutung zukommt und ob er überhaupt allgemein bekannt ist, begann ich nach anderen Versionen zu suchen. Bei meinem Freund und Informanten Eпитacio wurde ich sogleich fündig.

Auch seine Geschichte bedient sich des erzählerischen Codes einer Wanderung. Sie beginnt jedoch am Golf von Mexiko und führt von Osten her direkt zum ersten Bleibeort, der Königshöhle. Das paradiesische Leben dort endete nicht, wie in Manuels Erzählung, mit Wind und Hagel, den Zorneszeichen der Erdgöttin, sondern mit einer Weissagung. Einer der Auguren träumte von einem Hirsch, dessen Ohr von Würmern zerfressen war, und von einem Ort, an dem sich vier Wege kreuzten. Da wußten alle, daß Streit ausbrechen werde und sie sich in vier Gruppen aufteilen müßten. Wie ihnen der Traum verhieß, kamen sie an den Ort der Vier Wege. Die Weisen und Auguren begannen sich darüber zu streiten, welche wohl die richtige Form der Divination sei. Die einen zählten auf die Eingebung der Pilze, die anderen auf das Orakel mit Maiskörnern, die dritten auf die Zeichen des Opferrauches. Sie zogen alle zusammen weiter nach San Juan Juquila. Dort fertigten sie auf Geheiß der Weisen vier Statuen von San Juan an, welche es ihnen dereinst ermöglichen sollten, sich an einem Ort niederzulassen. Wiederum brach Streit aus, diesmal um die Gunst der Frauen. Eine Gruppe blieb in Juquila, die anderen zogen nach Cotzocón, ließen auch dort eine Gruppe und eine Statue zurück und wanderten in die Gegend von Guichicovi. Dort vernahmten sie einen ohrenbetäubenden Lärm, dem Brüllen von tausend Rindern ähnlich – es waren Kraftfahrzeuge der Marke Toyota, wie Eпитacio präziserte. Sie erschrecken sehr, weil sie noch Wilde waren und weder Rinder noch Automobile kannten, sondern nur die Tiere des Waldes. Eine Gruppe flüchtete mit den Weissagern nach Westen zurück, von panischer Angst getrieben, bis sie schließlich an den Ort der Vier Wege zurückgelangten, wo sie sich für immer niederließen. Die Mutigen jedoch blieben in Guichicovi und gewöhnten sich an die akustische Umgebung. Und deshalb sind deren Nachfahren heute reich an Rindern und Autos, während die Mazatlecos sich mit den Künsten der alten Wahrsager zu begnügen haben.

⁸ Zur Absorptions- und Adaptionfähigkeit des Mythos siehe auch die Beiträge von Bruce Albert, Michel Perrin und Stephen Hugh-Jones in *Le Mythe et ses Métamorphoses* 1988.

Epitacio relativierte meine Vorstellung vom mazatelekischen Grand récit mit seiner neuen und unterschiedlichen Variante. Welche gehörte nun zum allgemein verbindlichen kulturellen Wissen der Mazatlecos? In welcher kam ihre kollektive Identität authentischer zum Ausdruck? Wenn es sich die Ethnologen, gemäß einer hinreichend bekannten Formulierung, zur Aufgabe machen sollten, „to grasp the native's point of view“, so stellte sich die Frage: „Which native's“?

Authentische, zerebrale⁹ und semiotische Eingeborene

Die einfachste Antwort lautet: des sozial Glaubwürdigeren. In unserem Falle stellt dies jedoch eine zu einfache Lösung dar, denn zwar kam Epitacio im Vergleich zu Manuel die Rolle eines sozialen Außenseiters zu und er hätte niemals die feierliche Atmosphäre zu schaffen vermocht, mit der Manuel seine zahlreichen Zuhörer in den Bann zog. Auch hörte ich auf der Suche nach „costumbres“ selten den Satz: „Epitacio weiß es“. Als Weiser galt jedoch Don Francisco, ein greiser Mann und ehemals offizieller Ritualspezialist von San Juan Mazatlán, der mir ebenfalls eine andere Variante des Ursprungsmythos erzählte als Manuel – sie gleicht in einigen Aspekten jener Epitacios. Authentizität und performative Autorität sind also auf eine genügend große Anzahl sozialer Orte verteilt, um eine Unterscheidung von wahren Mythos und Parodie, von Original und Kopie zu verunmöglichen.

Es ließe sich aber postulieren, daß es Kulturen oder Kulturbereiche gebe, welche nach dem Muster von Orthodoxie und Heterodoxie strukturiert seien, während in anderen Bereichen oder Kulturen (vgl. Bloch 1985) große individuelle Abweichungen toleriert würden. Offensichtlich handelt es sich, so wäre weiter zu argumentieren, bei der Ursprungslegende von San Juan nicht um ein entscheidendes Kulturprodukt, da alle nach ihrem Gusto eine Version zum Besten geben können. Dieser Auffassung widerspricht die hohe ideologische Ladung, mit welcher dieser Mythos versehen ist – was sich in den intensiven Diskussionen zeigte, welche rund eineinhalb Jahre später in San Juan geführt wurden, nachdem ich einige hundert Exemplare einer kleinen Broschüre ins Dorf gebracht hatte, die u.a. zwei gedruckte Versionen des Ursprungsmythos enthielt. Orthodoxie wird vom öffentlichen Diskurs u.U. auch dort verlangt, wo keine Einigung erzielt werden kann.

Es empfiehlt sich deshalb, die Suche nach Original oder Orthodoxie aufzugeben und die Varianten als genuinen Ausdruck kultureller Vielfalt zu betrachten.¹⁰ In der jüngeren Geschichte ethnologischer Theoriebildung findet sich eine ganze Reihe von Vorschlägen, um das Phänomen der intrakulturellen Variabilität anzugehen, von der

⁹ Unter dem Titel „The cerebral savage“ publizierte Clifford Geertz (1973b) seine Diskussion von Lévi-Strauss' Strukturalismus, auf den hier angespielt wird.

strukturalistischen Transformationsanalyse über psychoanalytische Interpretationsverfahren bis hin zu postmodernen Darstellungen ethnographischer Stimmenvielfalt (Clifford 1993) oder Ulf Hannerz' (1993) „distributivem“ Kulturbegriff.¹¹ Entsprechend steht uns mittlerweile eine Vielzahl von Begriffen zur Verfügung, um die unterschiedlichen individuellen Ausprägungen einer Kultur zu bezeichnen: *mazeway* (Wallace), *propiospect* (Goodenough), *idioverse* (Schwartz), *Perspektive* (Hannerz, nach Hannerz 1993:65). Ich muß mich hier darauf beschränken, zwei der einflußreicheren Ansätze anzudiskutieren.

Lévi-Strauss präsentierte in seinem ersten Aufsatz zur Mythenanalyse aus dem Jahr 1955 eine strukturalistische Lösung der Variantenfrage, welche er drei Jahre später anhand des Mythos von *Asdiwal* weiter präziserte (Lévi-Strauss 1975[1958]). Ausgangspunkt bildete der Grundsatz, „jeden Mythos durch die Gesamtheit seiner Fassungen zu definieren“ (ibid. 1967:238f.). Wie jedoch gelangt man von der theoretisch unendlich großen Zahl von Varianten zum eigentlichen Mythos? Zunächst hätten wir unsere beiden Geschichten in ihre kleinsten erzählerischen Bestandteile, sogenannte *Mytheme*, zu zerlegen. Diese wären dann in einer synoptischen Operationstafel anzuordnen; die Tafeln geben, vergleichbar mit einer Orchesterpartitur, nicht nur den erzählerischen Ablauf diachron wieder, sondern auch das synchrone Zusammenspiel mehrerer thematisch zueinandergehörender *Mytheme*. Die elementaren Beziehungen zwischen den *Mythemen* einer Erzählvariante würden auf diese Weise sichtbar. Um aus den verschiedenen Partituren das „Strukturalgesetz des betreffenden Mythos“ (ibid.:240) heraushören zu können, müßten die Transformationsregeln gefunden werden, gemäß welchen das wilde Denken aus dem Grundthema *Variationen* formt. Dabei wäre auch die Kenntnis der Ursprungsmythen anderer *Mixe-Gemeinden* von Nutzen, welche ebenfalls als Transformationen des *mazatelekischen Referenzmythos* zu interpretieren wären.¹²

¹⁰ Allerdings werden in dieser Interpretation die Effekte der Erzählsituation nicht berücksichtigt. Diese können jedoch, wie Aunger (1994) kürzlich nachgewiesen hat, einen großen Einfluß auf die Aussagen von Informanten haben – im Beispiel Aungers ist er sogar größer als derjenige der intrakulturellen Variation –, so daß ein Interview weniger als ein Abrufen bereits vorhandener Information zu betrachten ist, sondern vielmehr als ein Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen zwischen Informant und Interviewer (vgl. Suchman und Bradburn 1992). Um die Bedeutung solcher Effekte von jener der intrakulturellen Variation trennen zu können, ist ein hochkomplexes Verfahren mit mehreren Interviews und Frageunden, einer Vielzahl von Fragen sowie einem repräsentativen Sample von Informanten erforderlich. Eine derartige Analyse kann hier deshalb nicht geleistet werden – und vielleicht ist dies auch gar nicht nötig, weil der Einfluß des Anthropologen auf die Erzählung der Ursprungsgeschichte mehr oder weniger konstant gesetzt werden kann.

¹¹ Einen Überblick gibt Hannerz (1993:12f.), die entsprechenden Diskussionen in der kognitiven Anthropologie sind in Boster (1985) bibliographiert.

¹² Mann (1958:10f.) gibt eine Version aus San Juan Guichicovi wieder (in der übrigens Mazatlán nicht erwähnt wird), Sanchez Castro (1947:91) jene von *Cacalotepec*, in meinen Feldforschungsnotizen findet sich eine weitere aus San Pedro Acatlán.

Gemäß strukturalistischer Auffassung könnten wir die mythische Grundstruktur schließlich auch zu anderen Bereichen der Dorfkultur in Beziehung setzen. Beispielsweise ist die Aufteilung in drei Gruppen von San Juan Dörfern – Cotzocón, Guichicovi, Mazatlán – mit der siedlungsgeographischen Gliederung Mazatláns in drei Sektionen isomorph, die Zweiteilung der wandernden Gruppe am Schluß des Mythos – Guichicovi und Mazatlán – mit den beiden endogamen Einheiten, zu welchen sich die drei Sektionen gruppieren.¹³

Allerdings bringen uns solche Analysen der Bedeutung der einzelnen mythischen Varianten kaum näher. Vielleicht gelänge es, beispielsweise die Beziehung zwischen dem von Göttern gesandten leidenden Hirsch (Symbol des Waldes und damit der Natur) und dem zwischen Menschen geschlossenen Pakt (Inbegriff der Kultur) in Manuels Version mit der Beziehung zwischen dem von den Menschen geträumten Hirsch und dem von ihnen verschuldeten Streit (Verletzung der kulturellen Regeln) bei Eпитacio in Verbindung zu setzen und diese Relation in eine der Transformationsformeln zu fassen. Dies würde uns jedoch kaum helfen, zu verstehen, wieso in Eпитacios Geschichte menschliche Zerwürfnisse eine so große Rolle spielen, während sie bei Manuel dank der Weisheit der Anführer vermieden werden können (vgl. die Kritik von Sapir und Crocker 1977:73).

Es gilt also der Versuchung zu widerstehen, die logisch-ästhetischen Prinzipien unseres eigenen Denkens für die Logik der mythischen Praxis zu halten, um eine Bourdieusche Formulierung zu verwenden. Denn da weder Eпитacio noch Manuel etwas von der Existenz eines Strukturgesetzes bekannt sein dürfte, kann der Variantenbildung nicht die Funktion zukommen, „die ... Struktur des Mythos manifest [zu] machen“ (Lévi-Strauss 1967:253). Um die strukturalistische Abstraktion trotzdem dem „Konto des mythischen Denkens“ anrechnen zu können, „und nicht, wie man uns vielleicht entgegenhalten könnte, der Reflexion des Mythologen“ (ibid. 1972:522), müssen die Grundbegriffe idealisiert werden: Erstens ist die Existenz eines universalen „esprit humain“ zu postulieren, der sich sowohl im Denken der Eingeborenen wie in jenen der Wissenschaftler manifestiert; zweitens muß diesem Geist Subjektcharakter zukommen, so daß es schließlich nicht länger darum gehen kann, „zeigen zu können,

Eine vergleichende Mythologie des mittelamerikanischen Raumes liegt bisher nur in Ansätzen vor (López Austin 1993); Ausgangspunkt einer systematischen Studie wären die Monographien von James Taggart (über die Mythologie der Nahuatl), Allan Burns (Yucatán), Alfredo López Austin (Mittelamerika), Victoria Reifler Bricker (Tzotzil), Benjamin Colby und Lore Colby (Ixil), Gary Gossen (Tzotzil), Robert Weitlaner (Chinanteken), Miller (Mixes) usw. Interessant wäre etwa ein Vergleich der Erzählungen, in denen die interethnischen Beziehungen thematisiert werden, wie beispielsweise in den Geschichten vom (ladinischen) Besitzer der Erde (Goldin und Rosenbaum 1993; Schryer 1976; Falla 1971).

¹³ Auch Relationen der Umkehrung und Negation ließen sich u.U. entdecken (vgl. Lévi-Strauss 1975; Oppitz 1975:314-326).

wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken“ (ibid. 1971:26).¹⁴

Bedeutend einfacher ist es demgegenüber, das Problem der Variation durch eine interpretatorische Synthese zu lösen: Indem man das allgemein akzeptierte Geflecht von Bedeutungen zu entziffern versucht, vor dessen Hintergrund die verschiedenen Erzählungen überhaupt einen Sinn ergeben. Eine solche „dichte Beschreibung“ (Geertz 1973a) hätte beispielsweise verständlich zu machen, welche Bedeutung den Bergen in der Kultur der Mixes zukommt; wir würden erfahren, daß sie als Sitz verschiedener Gottheiten gelten und daß deshalb ein großer Teil der traditionellen Rituale auf den Berggipfeln stattzufinden hat. Einzelne Berge werden von Blitzen bewohnt, welche wie im Mythos ihren Unwillen über das menschliche Treiben in ihrem Umkreis durch ein Gewitter auszudrücken vermögen.¹⁵ Wir lernten zu verstehen, daß zum Selbstverständnis der Mazatlecos sowohl der Stolz gehört, mit dem Manuel den Mixe-Namen der Gemeinde und die Rolle der eigenen Priester betont, als auch jener Ton von Verbitterung, in dem Epitacio San Juan Mazatlán als Hort der Rückständigkeit dem modernen Guichicovi gegenüberstellt. Vielleicht könnten wir dies als Ausdruck einer gebrochenen Identität deuten, welche für eine Situation internen Kolonialismus, in der sich die indianischen Minderheiten Mexikos noch immer befinden, typisch ist (vgl. die Mytheninterpretation von Taggart 1983).

Auf diese Weise würden die offenkundigen Unterschiede in den beiden Erzählvarianten als Ausdruck von Ambivalenz gedeutet, das kulturell Verbindende zwischen den Zeilen der einzelnen Erzähltexte herausgelesen. Einem Virtuosen der hermeneutischen Interpretationskunst gelänge es, den Ursprungsmythos als eine Art Ariadnefaden durch das Labyrinth der Fremdheit zu benutzen. Er könnte uns schließlich diese fremde Kultur als einen „Text“ präsentieren, der mit dem Begriffswerkzeug unserer eigenen Überlieferung entzifferbar ist. Die beiden Varianten unserer Erzählung wären dann ebenso als Interpretation und Kommentierung dieses grundlegenden „kulturellen Textes“ zu werten wie die Deutungen des übersetzenden Ethnologen.

Bei diesem Verfahren bleibt es jedoch weitgehend der Intuitionen der Interpreten überlassen, nach welchen Kriterien aus welchen Varianten die Elemente ausgewählt werden, um jenen Text zu rekonstruieren (vgl. die Kritiken von Colby, Fernandez und Kronenfeld 1981:432f.; Shankman 1984). Außerdem lassen sich dieselben Begebenheiten in sehr unterschiedlichen Erzählstilen oder Diskurstypen wiedergeben, welche

¹⁴ Lévi-Strauss' Mythenanalyse wurde von verschiedensten Seiten kritisiert. Auf den Transformationsbegriff zielen Salman und Sperber; eine auch empirische Kritik an den synoptischen Operationstabellen formulieren die beiden Makarius (siehe die Zusammenfassung und Gegenkritik von Oppitz 1975:300-313; auch Thomas, Kronenfeld und Kronenfeld 1976).

¹⁵ Beide Vorstellungen waren auch in Altmexiko weit verbreitet (vgl. Köhler 1990) und finden sich gegenwärtig auch bei anderen Gruppen Mittelamerikas (z.B. Taggart 1983, Kap. 9; Weitlaner 1977:93-102).

jeweils unterschiedliche kulturelle Muster beinhalten, wie Maurice Bloch (1993) kürzlich dargelegt hat (vgl. auch Hugh-Jones 1988). Aus einzelnen Varianten und Diskursgenres wird aber „die Kultur“ einer Gruppe rekonstruiert, ohne daß diese Synthesisierung methodisch überprüf- und nachvollziehbar wäre – ein Schwäche, welche selten durch die literarische Brillanz eines Geertz überspielt werden kann.¹⁶ Ein weiteres, eher theoretisches Problem hat die symbolische Anthropologie von Durkheim ererbt: Es bleibt unklar, auf welchen Wegen die öffentliche Kultur „in die Köpfe“ der Akteure gelangt, wie m.a.W. aus den kollektiv bindenden Zeichen die individuellen Konstruktionen beispielsweise einer mythischen Ursprungsgeschichte geformt werden.

Kultur, Kognition, Variation

Einige dieser Schwierigkeiten lassen sich umgehen, wenn das Problem der Variation als Verhältnis des allgemein Kulturellen zum individuell Kognitiven angegangen wird. Dabei soll unter Kultur nicht eine Art unbewußte Grammatik zur Erzeugung von Klassifikationen und Handlungen verstanden werden, wie noch in der Ethnoscience der sechziger und siebziger Jahre, welche deshalb Variationen als mehr oder weniger korrekte Regelanwendungen zu interpretieren hatte (vgl. Romney, Weller und Batchelder 1986).¹⁷ In der neueren kognitiven Anthropologie ist vielmehr von kulturellen Schemata die Rede, mit deren Hilfe Individuen die Welt interpretieren und Handlungspläne generieren können. Schemata sind Modelle von prototypisch vereinfachten Welten, als Netzwerke miteinander verknüpfter Bedeutungen organisiert, welche im Denk- und Wahrnehmungsprozeß selektiv aktiviert werden.¹⁸ Meines Er-

¹⁶ Zur Kritik am Geertzchen Programm siehe Roseberry (1982), welcher an der Metapher von der fremden „Kultur als Text“ kritisiert, daß sie den Prozeßcharakter der kulturellen Produktion und den Zusammenhang mit politischen Phänomenen nicht gebührend berücksichtige; Shankman (1984) bezweifelt den überlegenen Erklärungswert interpretativer Verfahren und bestreitet, daß diese zur Theoriebildung fähig sind; Watson (1989) bemängelt, daß Geertz' ethnographische Darstellungen dem realistischen Genre verhaftet bleiben.

¹⁷ Dementsprechend galt es, einen möglichst wohlinformierten Informanten zu finden und dessen „kulturelles Wissen“ zu einem Thema umfassend abzufragen. Der wohl berühmteste „omniscient informant“ im mittelamerikanischen Raum ist der Ixil Pap Shas, der einen ganzen Sommer in Kalifornien zubrachte, um mehr von seinem Wissen aufs Tonband sprechen zu können (Colby und Colby 1986). Die Idee des allwissenden Informanten ist mittlerweile, von Gardners (1975) Requiem begleitet, zu Grabe getragen worden – einzelnen kognitiven Anthropologen zufolge (Boster 1985) handelte es sich dabei allerdings um ein Lebendbegräbnis.

¹⁸ Vgl. D'Andrade (1992), D'Andrade und Strauss (1992) und Bloch (1991) sowie die Beispiele von Forschungen in Dougherty (1985, Section III).

achtens eignet sich die Schematheorie in ausgezeichneter Weise dazu, den Habitusbegriff Pierre Bourdieus zu konkretisieren und ihm so den Charakter eines theoretisch gehaltvollen, aber empirisch leeren konzeptuellen Platzhalters zu nehmen, den er in der Theorie der Praxis einnimmt (zur Kritik siehe Wimmer 1995a, Kap. 2.3.2): Denn mit dem Habitus ist ebenfalls ein System von kognitiven und strategischen Prädispositionen gemeint, ein sedimentiertes oder eben habitualisiertes Repertoire von erprobten Verhaltensweisen und Klassifikationen (Bourdieu 1987, Kap. 3).

Ich muß es hier bei diesen theoretischen Andeutungen bewenden lassen und möchte zu unserem Beispiel zurückkehren, um eine Anwendung zu versuchen. Schemata bestehen in diesem Zusammenhang nicht aus dem Skript einer Erzählung, sondern aus einer kognitiven Struktur, welche die Hervorbringung einer solchen Erzählung ermöglicht, aber die einzelnen Episoden und deren Reihenfolge nicht festlegt. Deshalb können individuelle Varianten gar nicht hinsichtlich ihrer Exemplarität beurteilt werden. Als beiden mythischen Erzählungen zugrundeliegendes Schema könnte eine Inselvorstellung des sozialen Kosmos gelten: Die eigene Gemeinde ist das Zentrum der moralischen und geographischen Welt. In der Mitte dieser sozialen Insel liegt das Dorf mit der Heiligenstatue, dem Symbol der Gemeinschaft und seiner bevorzugten Beziehung zu den Göttern. In der vereinfachten Welt des Schemas bestehen keine Konflikte zwischen den Bewohnern, sie sind in Armut solidarisch und leben in Frieden miteinander unter der Obhut ihrer Weisen, welche für eine ausgeglichene Beziehung zu den Göttern und Naturmächten sorgen.

Diese Idealvorstellung kann als eine Art „Master-Schema“ der indianischen Kultur Mittelamerikas gelten. Es organisiert nicht nur die mythische Erzählung im Beispiel Mazatláns, sondern prägt auch Prozesse wie Streitschlichtungsverfahren (Nader 1990), warmes zwischenmenschliches Verhalten sowie Gerechtigkeits- und Legitimitätsvorstellungen, wie ich in einer umfassenderen Arbeit zu zeigen versucht habe (Wimmer 1995a, Kap. 4). Das Inselschema wiederum läßt sich als eine Ableitung basalerer Modelle betrachten, nämlich als eine ins Moralische gewendete Kombination jener kognitiven Disposition, welche von Foster (1965) als *Image of the limited good* beschrieben worden ist, mit der kleinbäuerlichen Sicherheitsstrategie. Beide Grundschemaschemata entsprechen dem, was man als Habitus von Kleinbauern interpretieren könnte (Wimmer 1995a, Kap. 4). Es ließe sich also, ohne dies im einzelnen empirisch untermauern zu können, eine Hierarchie von Schemata postulieren, eine Serie voneinander abgeleiteter und ineinandergreifender kognitiver Netzwerke, durch deren Aktivierung Bedeutungen und Handlungen hervorgebracht werden (vgl. dazu D'Andrade 1992).

Das Inselschema erlaubt es, einzelne Episoden und Metaphern, die selbst wiederum als Schemata organisiert sind, aus dem Fundus der Überlieferung auszuwählen oder diesem neue hinzuzufügen. So entsteht eine sinnvolle Konstruktion von Ursprungsgeschichte, eine Instantierung des basalen Schemas, wie es in der Fachsprache heißt (vgl. Quinn und Holland 1987:3-4). Beispielsweise beginnt jenseits der Welt des solidarischen Dorfes die Ausbeutung auf den Baumwollfeldern Cotzocóns (Ma-

nuel) und das angsterregende und gleichzeitig begehrenswerte Reich der Moderne, der wie tausend Stiere brüllenden Maschinen in Guichicovi (Epitacio). Das Umschreiten der sozialen Insel im Mythos stellt eine Art Grenzsetzung zu den umliegenden Gemeinden dar, denn einige der erwähnten Hügel weisen Markierungen auf, die in gegenwärtigen Landkonflikten mit benachbarten Gemeinden eine bedeutende Rolle spielen. Vor dem Hintergrund des kognitiven Grundschemas wird so verständlich, daß die Berge im Mythos die Rolle von Bollwerken gegen eine feindliche und schwierig handzuhabende Außenwelt spielen, auf die sich die Wandernden immer wieder zurückziehen. Auch Abweichungen von der idealen Harmonie des Zusammenlebens oder des Einverständnisses mit den Göttern werden szenisch dramatisiert und in Episoden von gruppeninternen Konflikten oder Naturkatastrophen dargestellt – wir stoßen hier also auf jene mythische Funktion, die von Lévi-Strauss anhand der Geschichte von Asdiwal exemplarisch analysiert worden ist: Einzelne Episoden führen die Unmöglichkeit einer anderen als der gegebenen kulturellen Ordnung vor und lassen diese deshalb als umso plausibler erscheinen.¹⁹

Die Auswahl an Episoden und Orten, ihre Verbindung und Reihenfolge wird nicht vom Schema festgelegt, wie alleine schon die beiden zur Diskussion stehenden Mythenversionen zeigen. Bei Epitacio fehlen die Priester, werden keine Hosen heraufgekrempt, weisen keine Lichterscheinungen zum Ort der Vier Wege. In Manuels Geschichte treten Frauen nicht einmal als Anlaß zum Zerwürfnis in Erscheinung, stehen brüllende Stiere für sich selbst und nicht für Lastwagen. Auch weichen die Wertungen einzelner erzählerischer Elemente voneinander ab. Manuel berichtet nicht ohne Stolz von der Rolle der eigenen Priester beim Auffinden des verheißenen Ortes, während in Epitacios Erzählung Bitterkeit darüber mitschwingt, daß die Wahrsager Mazatlán als endgültige Bleibe wählten und dieses Dorf deshalb zum Hort des Traditionalismus wurde. Nur durch den Bezug auf das Schema erhalten diese verschiedenen Episoden und unterschiedlichen Wertungen aber ihre Bedeutung. Daß allen Varianten ein Grundschema zugrundeliegt und dieses zum allgemeinen kulturellen Repertoire gehört, erklärt, wieso sie von Erzählern und Zuhörern überhaupt als wahr empfunden werden, wie mit anderen Worten jener Diskurs der Tradition zu entstehen vermag, den Pascal Boyer (1990) kürzlich einer kognitionspsychologischen Analyse unterzogen hat.

¹⁹ Lizka (1989) begründet seine semiotische Theorie des Mythos auf dieser Umkehrfunktion. Ihm zufolge werden in jedem Mythos gewisse kulturelle Regeln narrativ außer Kraft gesetzt, gerade um sie durch eine entweder glimpfliche oder tragische Lösung des Konflikts am Ende mit neuem Leben zu füllen.

Spuren der Politik

Die hier vorgetragene Analyse weist den Vorteil auf, das Problem der Variation nicht wie die symbolische Anthropologie durch eine Synthetisierung zu umgehen, sondern als Beziehung zwischen kulturellem Schema und individueller Kognition explizit zu machen. Gleichzeitig bezieht es sich zumindest dem Anspruch nach auf die kognitive Praxis selbst und vermeidet so den Intellektualismus einer strukturalen Interpretation. Allerdings birgt eine psychologische Lösung auch Gefahren in sich, solange als Motor der Variationsbildung lediglich biographische Eigenheiten oder individuelle Kompetenzunterschiede gelten, wie es in vielen kognitionsanthropologischen Studien der Fall ist (siehe z.B. Boster 1985). Dies hängt damit zusammen, daß sich die Disziplin immer noch durch eine auffällige Blindheit gegenüber Phänomenen sozialer und politischer Art auszeichnet. Roger Keesing (1987) und Dorothy Holland (1992) fordern deshalb eine Verbindung zwischen kognitiver Anthropologie und Gesellschaftstheorie.

Meines Erachtens erlaubt der Begriff des Interesses einen solchen theoretischen Brückenschlag, und er eröffnet gleichzeitig eine neue Perspektive auf das Problem der Variation. Die Wahrnehmungen und Interpretationen, welche mit Hilfe der kulturellen Schemata generiert werden, sind *auch* von gesellschaftlich vorgegebenen und individuell realisierten Interessenlagen geprägt (Bourdieu 1976, Kap. 3). Menschen verarbeiten nicht einfach Informationen, um das kulturell Richtige zu tun und sich in der Welt zurechtzufinden, sondern auch, um das Recht auf ihrer Seite zu finden. *Wie* mit Hilfe der habituellen Schemata gerade jene Interpretationen und Wahrnehmungen erzeugt werden, die den eigenen Interessen entsprechen, bleibt vorläufig eines der Geheimnisse menschlicher Kognition. *Daß* es geschieht, möchte ich wiederum am Beispiel unseres Ursprungsmythos zeigen. Allerdings kann ich nur Kaninchen hervorzubringen, die zuvor von mir selbst versteckt wurden: Ich habe aus den fünf mir bekannten Varianten des Ursprungsmythos jene beiden ausgewählt, anhand deren sich die These am besten illustrieren läßt.

Im zur Diskussion stehenden Fall spielen v.a. die Interessen von Faktionen eine Rolle. Wie in den meisten Bauerndörfern dieser Welt wird auch das politische Leben Mazatláns immer wieder von heftigen faktionalen Kämpfen erschüttert (Wimmer 1987b).²⁰ In den letzten Jahren ging es dabei um die Frage, ob Mazatlán seine ausgedehnten Waldgebiete einer Papierfabrik zur Nutzung überlassen soll oder nicht. Die beiden Manager der Papierfabrik sind Söhne eines berüchtigten politischen Bosses der Region (siehe Laviada 1978:79-88). Sie versuchen über verschiedene Methoden der Druckausübung, zu denen auch ungebetene Besuche von Revolvermännern gehö-

²⁰ Zur Analyse von Faktionierungen in indianischen Bauerngemeinden siehe Wimmer (1995b, Kap. 4.2.4, 4.3, 9.1.2 sowie für Literaturhinweise 5.2.3).

ren, das Dorf zur Unterzeichnung eines Vertrages zu bewegen. Don Manuels Faktion wendet sich gegen den Vertrag; Epitecio führte eine Zeitlang die Gegengruppe an. Beide Faktionen haben einigermaßen stabile Allianzen zur Außenwelt geknüpft.

Jene Gruppierung, in welcher Don Manuel eine herausragende Rolle spielt, unterhält Beziehungen zu einer ethnonationalistischen politischen Bewegung der Mixes, welche als Pakt autonomer Gemeinden organisiert wurde. Weiter kann sie auf die Unterstützung des Distriktsdeputierten der mexikanischen Regierungspartei zählen, der aus San Juan Guichicovi stammt. Dort unterhält auch das nationale Indianerinstitut einen Ableger, mit dem Manuels Verbündete klientelistisch verbunden sind. Schließlich stehen auch der Dorfpriester und eine Nonne dezidiert auf der Seite jener, welche den Vertrag nicht unterzeichnen möchten. Diese politischen Beziehungen werden in Manuels Variante vom Ursprungsmythos reflektiert. Die Priester, welche bei Epitecio gar nicht in Erscheinung treten, sind in Manuels Mythos als Helfer und Begleiter in die Urgemeinschaft miteinbezogen. Wie es dem Programm der ethnonationalistischen Bewegung entspricht, wird auf dem Hügel des Vertrages eine Art Pakt mit San Juan Guichicovi geschlossen, wo heute der geographische Schwerpunkt der Allianzen liegt. Ebenfalls dem ethnonationalistischen politischen Projekt entsprechend beurteilt Manuels Erzählung die traditionelle Kultur der Mixe,²¹ die Tätigkeit der Auguren, weit positiver als jene Epitecios, derzufolge der Streit um die richtige Divinationsmethode die paradiesische Ordnung an der Königshöhle zerstört und der Verbleib der Kulturexperten in Mazatlán dessen Armut und Ignoranz verschuldet. Epitecio ist denn auch Mitglied einer protestantischen Sekte, aus deren Sicht die traditionellen religiösen Praktiken Werkzeuge des Teufels und eine Quelle sozialer Unordnung darstellen.

Weiter fällt auf, daß Epitecio das vom Schema vorgegebene moralische Zentrum der Geschichte bei der Königshöhle ansiedelt, wo Streit, Unordnung und Zerwürfnis noch unbekannt sind. Seine Geschichte ist die eines moralischen Zerfalls. In Manuels Version dagegen kommt die Welt erst zur Ruhe, als die Mazatlecos den von den Göttern bestimmten Ort der Vier Wege erreichen. Seine Version trägt die Züge einer Heilsgeschichte. Auf die Gefahr hin, den Bogen der Interpretation zu überspannen, möchte ich diese Unterschiede damit in Zusammenhang bringen, daß die Königshöhle in der Nähe jener Gemeinden entlang der Straße liegt, welche heute von den protestantischen Sekten dominiert werden. Sie sind mit der Faktion Epitecios alliiert und haben bereits einen Vertrag mit der Papierfabrik abgeschlossen. Vor kurzem wagten sie es, San Juan Mazatlán den Status des Gemeindehauptortes streitig zu machen, um sich selbst zum politischen Zentrum zu erklären. In den Augen der San Juaneros handelte es sich um den Versuch, Mazatlán vom Mittelpunkt des politischen und moralischen Universums zu verdrängen. Mit der stillschweigenden Zustimmung der Dorfbewohner wurde Epitecio auf der Flucht erschlagen. Seine Vision einer von gewaltsamen Konflikten vorangetriebenen Geschichte hat sich zumindest in seiner eigenen bewahrheitet.

Zusammenfassend lassen sich die Unterschiede in den beiden Erzählungen folgendermaßen zu den politischen Verhältnissen in Beziehung setzen:

<i>Charakteristiken der Erzählung</i>	<i>moralisches Zentrum</i>	<i>Rolle der Religionszugehörigkeit</i>	<i>Beziehung zu anderen Gemeinden</i>	<i>Rolle der Auguren</i>
Version Manuels	Amakstoam	Unterstützung, Begleitung durch Priester	Pakt mit Guichicovi	positiv für die Auffindung des Ortes
Version Epitacios	Königshöhle	Priester werden nicht erwähnt, protestantisch dominierte Orte als moralisches Zentrum	Konflikt und Trennung	negativ, Urheber von Streit und Armut
<i>politische Korrelate</i>	<i>Kampf um den Status als Gemeindehauptort</i>	<i>Allianzpolitik der beiden Faktionen</i>		<i>Haltung gegenüber ethnischer Bewegung</i>

Wenn ich mir nun erlaube, vom mazatlekkischen Mikrokosmos und seinen schmerzlichen Konvulsionen auf allgemeine Fragen zu schließen, so wird deutlich, daß Mythen nicht einfach das berühmte „dogmatische Rückgrat primitiver Zivilisation“ darstellen, von dem bei Malinowski (1983:90) die Rede ist; sie sind nicht nur Abbilder und Rechtfertigungen sozialer Wirklichkeit,²² sondern interessen geleitete symbolische Praxis. Nur wenn wir Manuels und Epitacios jeweilige Position im politischen Feld berücksichtigen, können wir uns beispielsweise auf ihre unterschiedliche Zentrumssetzung im Mythos und ihre unterschiedliche Bewertung der kulturellen Tradition einen Reim machen. Sie sind Teil des Versuches, sich die gemeinsame Geschichte für die eigenen Zwecke diskursiv anzueignen und die Zukunft der Gemeinde im Sinne des eigenen politischen Projektes zu beeinflussen.

Es soll hier jedoch nicht einer marxistischen Ideologietheorie das Wort geredet werden. Noch geht es mir darum, ein neues Beispiel zur Untermauerung der alten These zu liefern, daß Mythen und genealogische Legenden explizite politische Ansprüche portieren.²³ Denn weder Epitacio noch Manuel ließen sich im Moment der

²¹ Zum Ritual- und Kalendersystem der Mixes siehe zuletzt die Monographie von Lipp (1991, Kap. 4-6).

²² Eine entsprechende Mytheninterpretation für den mittelamerikanischen Raum findet sich bei Taggart 1983.

²³ Vgl. Leach 1977, Kap. 9; Malinowski 1973:94-108; Panoff 1988; für Lateinamerika siehe die Monographie von Rappaport 1994.

Erzählung von der Absicht leiten, die soziale Insel so darzustellen, daß sie auf einen Vertrag mit einer Papierfabrik zuzutreiben oder von ihm wegzutreiben scheint. Ich finde es im Gegenteil bemerkenswert, daß sich ihre Interessenlagen ohne deren Wissen in den eigenen erzählerischen Konstruktionen niederschlugen. Der sozialstrukturelle Ort einer Person oder Gruppe wirkt also gleichsam als unsichtbarer Magnet unter einer Fläche, auf der die Späne der Gedanken angeordnet werden.

Denn jedes Individuum versucht ständig, die soziale Welt mit Hilfe der kulturellen Schemata so zu interpretieren, daß die eigenen Ansprüche als gerechtfertigt, das eigene Tun als moralisch und der eigene Nutzen als Allgemeinwohl erscheint. Dem liegt nicht immer eine bewußte Täuschungs- oder Überzeugungsabsicht zugrunde, wie das hier diskutierte Beispiel zeigt. Es handelt sich vielmehr um die grundlegende Tatsache der sozialen Perspektivität (vgl. auch Hannerz 1993b, Kap. 3), welche seit längerem den Gegenstand wissenssoziologischer Reflexion bildet. Sie wird durch jene Selektivität der Wahrnehmung hervorgebracht, die der Habitus als verinnerlichter strategischer Operator steuert. Auf diese Weise entstehen Variationen über Themen, die jeder kulturellen Ordnung den Charakter eines konfliktiven, heterogenen und doch strukturierten Prozesses verleihen.

Um das Argument nicht zu überdehnen, gilt es aber in Erinnerung zu behalten, daß nicht alle Bereiche menschlicher Kognition und Kultur im Bannkreis gesellschaftlicher Interessenlagen stehen. Vorstellungen darüber, wie Maniokpflanzen zu klassifizieren sind (Boster 1985) oder wie ein Heizungsthermostat funktioniert (Kempton 1987) – um zwei Beispiele aus der Kognitionsanthropologie zu erwähnen – geraten wohl kaum in das Magnetfeld von Interessenskonflikten. Aber bereits in alltäglichen Situationsdefinitionen, bei denen menschliche Beziehungen eine Rolle spielen, ist dies der Fall, wie Hutchins' (1980) Arbeit über Landrechtsfragen bei den Trobriandern oder Catherine Lutz' (1987) Analyse der Gefühlswelt der Ifaluk gezeigt haben. Und erst recht gilt dies für soziale Kategorien wie Ethnien, Klassen oder Kasten, sowie selbstverständlich für politische Überzeugungssysteme, beispielsweise den Tellerwäschermythos²⁴ oder Nationalismen.²⁵ Um der Infrapolitik des Denkens auf die Spur zu kommen, haben wir uns deshalb mit Phänomenen dieser Art zu beschäftigen.

²⁴ Über die Rolle dieser Argumentationsfigur im Denken amerikanischer Arbeiter hat Claudia Strauss (1990) eine Arbeit vorgelegt.

²⁵ Bruce Kapferer (1989) hat letzthin die kognitiven Grundstrukturen nationalistischer Weltbilder am Beispiel Sri Lankas und Australiens herausgearbeitet.

Literatur

- Aunger, R. 1994: Sources of variation in ethnographic interview data: Food avoidance in the Ituri forest, Zaire. *Ethnology* 33.1.
- Barabas, A.; M. Bartolomé 1987: *El rey Cong-Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Oaxaca.
- Bloch, M. 1985: From cognition to ideology. In *Power and knowledge. Anthropological and sociological approaches*, R. Fardon (ed.). Edinburgh.
- Bloch, M. 1991: Language, anthropology and cognitive science. *Man* 26.2.
- Bloch, M. 1993: Time, narrative and the diversity of ways of knowing the past. Vortrag gehalten an der Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists, Oxford.
- Boster, J. S. 1985: "Requiem for the omniscient informant": There's life in the old girl yet. In *Directions in cognitive anthropology*, J. Dougherty (ed.). Urbana.
- Bourdieu, P. 1976: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt.
- Bourdieu, P. 1987: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt.
- Boyer, P. 1990: *Tradition as truth and communication. A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge.
- Bricker Reifler, V. (ed.) 1975: Intra-cultural variation. *American Ethnologist* 2.1.
- Clifford, J. 1993 (1983): Über ethnographische Autorität. In *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, E. Berg; M. Fuchs (eds.). Frankfurt.
- Colby, B. N.; L. M. Colby 1986 (1981): *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino Ixil*. Mexiko.
- Colby, B.N.; J. Fernandez; D. Kronenfeld 1981: Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology. *American Ethnologist* 8.3.
- D'Andrade, R. G. 1992: Cognitive anthropology. In *New directions in psychological anthropology*, T. Schwartz; G. White; C. Lutz (eds.). Cambridge.
- D'Andrade, R.G.; C. Strauss 1992: *Human motives and cultural models*. Cambridge.
- Dirección de Estudios Históricos (INAH) 1985: *La memoria y el olvido*. Segundo Simposio de Historia de Mentalidades. Mexiko.
- Dougherty, J. (ed.) 1985: *Directions in cognitive anthropology*. Urbana.
- Falla, R. 1971: Juan El Gordo: Visión indígena de su explotación. *Estudios Centroamericanos* 268.
- Foster, George M. 1965: Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist* 67.
- Gardner, P. 1976: Birds, words and a requiem for the omniscient informant. *American Ethnologist* 3.
- Geertz, C. 1973a: "Thick description: Towards an interpretative theory of culture." In *The interpretation of cultures*. New York.
- Geertz, C. 1973b: "The cerebral savage: On the work of Claude Lévi-Strauss." In *The interpretation of cultures*. New York.
- Goldin, L; B. Rosenbaum 1993: Culture and history: Subregional variation among the Maya. *Comparative Studies in Society and History* 35.1.
- Gupta, A.; J. Ferguson 1992: Beyond „culture“: Space, identity and the politics of difference. *Cultural Anthropology* 7.1.
- Hannerz, U. 1993: *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*. New York.
- Holland, D. 1992: The women who climbed up the house: some limitations of schema theory. In *New directions in psychological anthropology*. T. Schwartz; G. White; C. Lutz (eds.). Cambridge.
- Hugh-Jones, S. 1988: The sun and the bow. Myths of white men and Indians. *L'Homme* 28.106/107.
- Hutchins, E. 1980: *Culture and inference: A Trobriand case study*. Cambridge.
- Kapferer, B. 1989: Nationalist ideology and a comparative anthropology. *Ethnos* 53.3-4.
- Keesing, R. M. 1987. Models, 'folk' and 'cultural': paradigms regained? In *Cultural models in language and thought*. D. Holland; N. Quinn (eds.). Cambridge.
- Kempton, W. 1987: Two theories of home heat control. In *Cultural models in language and thought*. D. Holland; N. Quinn (eds.). Cambridge.

- Köhler, U. 1990: Kosmologie und Religion. In *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. U. Köhler (ed.). Berlin.
- Krickeberg, W. 1956: *Altamerikanische Kulturen*. Berlin.
- Krickeberg, W. 1971 (1928): *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*. Mexiko.
- Thomas, L.L.; J.Z. Kronenfeld; D.B. Kronenfeld 1976: Asdiwal crumbles: A critique of Lévi-Straussian myth analysis. *American Ethnologist* 3.
- Laviada, I. 1978: *Los caciques de la Sierra*. Mexico.
- Leach, E. 1977: *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*. London.
- Le Mythe et ses Métamorphoses 1988: Le mythe et ses métamorphoses. *L'Homme* 28.
- Lévi-Strauss, C. 1967 (1955): „Die Struktur der Mythen.“ In *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C. 1971: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C. 1972: *Mythologica II. Vom Honig zur Asche*. Frankfurt.
- Lévi-Strauss, C. 1975 (1958): „Die Geschichte von Asdiwal.“ In *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt.
- Lipp, F. 1991: *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual, and healing*. Austin
- Lizka, J. 1989: *The semiotic of myth. A critical study of the symbol*. Bloomington.
- López Austin, A. 1993: *The myth of the opossum. Pathways of Mesoamerican mythology*. Albuquerque.
- Lutz, C. 1987: Goals, events, and understanding in Ifaluk emotion theory. In *Cultural models in language and thought*. D. Holland; N. Quinn (eds.). Cambridge.
- Malinowski, B. 1983: *Magie, Wissenschaft und Religion*. Und andere Schriften. Frankfurt.
- Mannheim, K. 1982 (1926): Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde. In *Der Streit um die Wissenssoziologie*. Erster Band. V. Meja; N. Stehr (eds.). Frankfurt.
- Mann, Ch. 1958: The ethnography of the lowland Mixe. M.A.Thesis des Mexico City College.
- Nader, L. 1990: *Harmony ideology. Justice and control in a Zapotec mountain village*. Stanford.
- Oppitz, M. 1975: *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturellen Anthropologie*. Frankfurt.
- Panoff, Michel 1988: Du mythe à la propagande. Un cas mélanésien. *L'Homme* 28.106/107.
- Pouillon, J. 1984: Die mythische Funktion. In *Mythos ohne Illusion*. C. Lévi-Strauss; J.-P. Vernant et al. (Hg.) Frankfurt.
- Rappaport, J. 1994: *Cumbe reborn. An Andean ethnography of history*. Chicago.
- Romney, K. A.; S. C. Weller; W. Batchelder 1986: Culture as consensus: A theory of culture and informant accuracy. *American Anthropologist* 88.
- Roseberry, W. 1982: Balinese cockfights and the seduction of anthropology. *Social Research* 49.4.
- Sachez Castro, A. 1947: *Luis Nicolas Guillemaud. Interesante historia de un buen Francés que vino a México en 1830. Los Mixes. Historia – Leyendas – Musica*. Mexiko.
- Sachez Castro, A. 1952: *Historia antigua de los Mixes. Según sus tradiciones que recopiló Juan Nepomuceno Cruz*. Mexico.
- Sapir, J.; J. Ch. Crocker 1977: *The social use of metaphor. Essays on the anthropology of rhetoric*. Philadelphia.
- Schryer, F. 1976: A reinterpretation of treasure tales and the image of limited good. *Current Anthropology* 17.4.
- Shankman, P. 1984: The thick and the thin: On the interpretative theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25.3.
- Smith, P. 1984: Stellungen des Mythos. In *Mythos ohne Illusion*. C. Lévi-Strauss; J.-P. Vernant et al. (Hg.) Frankfurt.
- Strauss, C. 1990: Who gets ahead? Cognitive responses to heteroglossia in American political culture. *American Ethnologist* 17.2.
- Suchman, S.; N.M. Bradburn 1992: Validity and collaborative construction of meaning in face-to-face surveys. Questions about questions. In *Inquiries into the cognitive bases of surveys*. J.M. Tanur (ed.). New York.
- Taggart, J. M. 1983: *Nahuat myth and social structure*. Austin.
- Watson, G. 1989: Definitive Geertz. *Ethnos* 54.

- Weitlaner, R. 1977: *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. Mexiko.
- Wimmer, A. 1987a: *Historias y leyendas de San Juan Mazatlán, Mixe*. Oaxaca.
- Wimmer, A. 1987b: Identidad étnica y estructuras comunales entre conflicto y integración. Vortrag gehalten am Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, April 8–12, Oaxaca, Mexico.
- Wimmer, A. 1995a (im Druck): *Transformationen. Ein Modell des sozialen Wandels im indianischen Mittelamerika*. Berlin.
- Wimmer, A. 1995b (im Druck): *Die komplexe Gesellschaft. Eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. Berlin.
- Zinser, H. 1992: Theorien des Mythos. In *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. K.-H. Kohl (ed.). Frankfurt.

