

Für Maria (†), Doris und Sylvia

Einleitung - Im Bazar von Bedeutungen

Clifford Geertz' einflussreiche Aufsatzsammlung mit dem Titel „Dichte Beschreibung“ enthält eine kleine Geschichte, die sich im Jahre 1912 im marokkanischen Hochland zugetragen haben soll (Geertz 1983:12-14). Die Hauptrolle spielt Cohen, ein alteingesessener jüdischer Schafshändler, der über das traditionelle System von Handelspakten („mezrag“ genannt) mit dem Anführer des Marmuscha-Stammes verbunden war. Das System sieht vor, daß der Händler von seinem Partner Schutz und im Notfall bewaffneten Beistand erhält und im Gegenzug dazu den Stammeskriegern eine Reihe von Handelsvergünstigungen zugesteht. Cohen wurde von einem anderen Berberstamm, der sich der eindringenden französischen Kolonialmacht noch nicht unterworfen hatte, ausgeraubt. Zwei Berufskollegen, die bei ihm zu Besuch waren, verloren in dem Tumult das Leben. Daraufhin rief er seinen Mezrag-Partner, den Scheich der Marmuscha, zu Hilfe, zog mit dessen Kriegern in die Berge und stahl den Schafshirten des räuberischen Stammes fünfhundert Schafe, eine Summe, die den Wert der geraubten Güter um das vier- bis fünffache überstieg und somit der für solche Fälle vorgesehenen traditionellen Genugtuungssumme („'ar“ genannt) entsprach. Die Räuber wurden von den berittenen Kriegern der bestohlenen Gruppe überrascht, doch diese ließen sich, um einen bewaffneten Konflikt mit den Marmuscha zu vermeiden, auf Verhandlungen ein, welche damit endeten, daß Cohen mit seinem nun offiziellisierten 'ar, einer Herde handverlesener Schafe, in die Ebene zurückkehrte - wo allerdings die französischen Kolonialbeamten ihm seine Tiere wieder abnahmen, da sie das Mezrag-System vor kurzem für illegal erklärt hatten und Cohen der Konspiration mit dem aufständischen Stamm bezichtigten.

1 Schafe und Stämme aus dreierlei Sicht

Clifford Geertz nimmt diese ethnographische Episode zum Anlass, um seine Vorstellung von Kultur als symbolischem Code zu verdeutlichen. Seine Argumentation ließe sich in etwa folgendermaßen resümieren: Nur wer mit dem *Mezrag-Sy-*

stem und dem Konzept des 'ar vertraut ist, wer also die kulturellen Regeln kennt, welche im marokkanischen Hinterland gelten, kann sich auf die Handlungen von Cohen einen Reim machen - versteht, wieso er als Antwort auf Raub und Mord zunächst zum Anstifter eines fingierten Diebstahls wird, der dann gemäss den geltenden kulturellen Geboten in eine Genugtuungssumme uminterpretiert wird, wären da nicht die Franzosen, welche Cohens Verhalten vor dem Hintergrund eines anderen kulturellen System interpretieren, demzufolge Gleichheit vor dem Gesetz und staatliches Gewaltmonopol heilige Regeln sind und *mezrag* und 'ar deshalb illegitim und primitiv erscheinen müssen.

Diese Auffassung von Kultur als einem System auslegbarer Zeichen gehört zum klassischen Repertoire des kulturwissenschaftlichen Denkens, insbesondere der hermeneutischen Tradition von Textauslegung und Werkinterpretation (zum ideengeschichtlichen Hintergrund siehe Fuchs and Berg 1993). Es hat auch eine ganze Disziplin, nämlich die Ethnologie insbesondere in ihrer amerikanischen Ausprägung, bestimmt.

Die Grundproblematik dieser Auffassung ist eine zweifache (vgl. die Kritiken von Shankman 1984; Roseberry 1982; Watson 1989). Sie macht es erstens schwierig zu verstehen, was geschieht, wenn innerhalb eines einzigen gesellschaftlichen Systems mehrere kulturelle Codes gleichzeitig für gültig erachtet werden. Geertz selbst geht in seiner Interpretation der Geschichte von Cohen davon aus, daß der Zusammenprall zwischen dem kulturellen Muster der Kolonialmacht und jenem der Einheimischen ein Ausmaß an Komplexität produziert, das den Ausgang der Geschichte unvorhersehbar macht. Sie erlaubt mit anderen Worten keine Aussage mehr über die Regelmäßigkeit sozialer Prozesse. Ein Konzept von Kultur als verbindlichem Code muss vor Situationen kultureller Heterogenität versagen. Es eignet sich für traditionale, geschlossene und isolierte Gemeinschaften, das bevorzugte Studienobjekt der klassischen Anthropologie, welche allerdings diese Rahmenbedingungen häufig auch dort unterstellte, wo Kulturkontakt und Einbindung in umfassendere politische und wirtschaftliche Systeme seit langem die Regel waren. Was für die Episode im Atlas gilt, gilt noch mehr für das Ende von Cohens Leben. Geertz erwähnt, daß dieser schließlich nach Israel „heimkehrte“ und dort seinen Lebensabend verbrachte. Wie können wir Cohens neues Umfeld, in dem er als sephardischer Händlerpatriarch auf askenasische Intellektuelle und amerikanische Unternehmer trifft, verstehen, wenn wir ein gemeinsam geteiltes System kultureller Bedeutungen, einen gemeinsamen Text, unterstellen müssen, um den hermeneutischen Kulturbegriff zur Anwendung zu bringen?

Die zweite Problematik hängt mit der ersten eng zusammen. Spinnen wir Geertz' Geschichte weiter und nehmen wir an, die Schafszucht im Hinterland Marokkos

wird im Zuge der anhebenden Industrialisierung von einer Wollweberei dominiert, welche für den Weltmarkt billige Wollfabrikate - Decken für europäische Armeen, Gewebe für die Wintermäntel von H&M - produziert. Die Fabrik operiert über ihre eigene Aufkaufsorganisation, welche mit den Schafshirten feste Abnahmekontrakte schließt, um das Risiko von Angebotsschwankungen zu verringern. Die Beziehungen zwischen den Aufkäufern der Textilfabrik, welche mit ihren Pickups in das Hinterland fahren, um den Schafshirten schriftliche Kontrakte anzubieten, sind anderer Natur als jene zwischen Cohen und seinen Verbündeten. Vielleicht wird eine Handelsbeziehung nun immer noch *mezrag* genannt, und vielleicht stellen die Aufkäufer zu ihrem eigenen Erstaunen fest, daß ihre Produzenten ihnen anbieten, das Eindringen einer anderen Wollweberei notfalls auch mit Hilfe ihrer Gewehre zu verhindern. Die Beziehungen sind aber nicht mehr solche zwischen konkreten Einzelpersonen, sondern mit einer Institution: Selbst wenn der Aufkäufer vom Leben in der kahlen Bergen genug hat und durch einen anderen ersetzt wird, bleibt der Vertrag mit der Weberei bestehen. Und die Schafszüchter lernen schnell, daß für ihre Schutzdienste unter den neuen Verhältnissen kein Bedarf mehr besteht. Die kulturellen Muster schließen also vielleicht an die bisherigen an (die Schutzangebote der ehemaligen Krieger), weichen aber doch genügend vom bisher Gültigen ab, daß wir von echtem kulturellem Wandel sprechen können. Solche Prozesse lassen sich mit einer Theorie von Kultur als Regelwerk kaum erfassen, weil dieses für nicht regelkonformes Handeln - die Quelle kulturellen Wandels - keinen Platz vorsieht.

Das hermeneutische Verständnis von Kultur als geschlossene Sinnwelt steht allerdings nicht alleine in der wissenschaftlichen Landschaft da. Zwei weitere Konzepte haben die Geschichte des Nachdenkens über den Menschen als Kulturwesen von Beginn an geprägt, wenn auch weniger in den Human- als in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften. Die zweite Auffassung, die ich hier vorstellen möchte, sieht Kultur als ein Moment der Machtentfaltung von Institutionen und deren Repräsentanten. Foucault hat die ältere, an Gramsci anlehrende und sich auf Marx berufende Sichtweise radikal transformiert, indem er die Machteffekte kultureller Deutungen nicht mehr der wissentlichen Absicht der Machthabenden zuschrieb, sondern aus anonymen Prozessen ableitete, welchen selbst diese unterworfen sind (z.B. Foucault 1977). Kulturelle Muster - in der Sprache Foucaults und seiner Nachfolger: Diskurse - begrenzen den Raum des Möglichen und Denkbaren, sie lenken die Interpretationen und Aussagen der Menschen in einer Art und Weise, daß ein Hintergehen des Gegebenen, eine Infragestellung und Gegenpositionierung kaum mehr möglich sind. Die Menschen sind eingeschlossen in der Welt des diskursiv Vorgegebenen: Unterscheidungen zwischen verrückt und normal, kriminell

und anständig, dumm und intelligent, obszön und anständig. Kultur als machtgebundener Diskurs - diese Sichtweise findet sich in vielen Variationen wieder, in den englischen Cultural studies ebenso wie in mancher modernen Ethnographie, in der Kulturosoziologie ebenso wie in der amerikanischen Literaturkritik und Historiographie. Der Schwerpunkt liegt auf der Analyse der Welt, welche durch die diskursiven Setzungen geschaffen wird, und, hierin der kritischen Denktradition verpflichtet, insbesondere der Ausgrenzungen, welche diese hervorrufen und gleichzeitig als gültig und gerecht erscheinen lassen.

Was bedeutet diese Perspektive für unseren Händler im Atlas? Die Aufmerksamkeit rückt nun von Cohen und seinem Bemühen, sein *ar* zu erhalten, ab und hin zu den französischen Legionären und Beamten in ihrem Fort mitten in den kahlen Berghängen. Eine Foucaultsche Analyse würde untersuchen, wie sich die Kolonialmacht im Marokko des frühen zwanzigsten Jahrhundert ausbreitet. Auf der einen Seite gälte es die institutionelle Machtentfaltung zu beschreiben, d.h. den Bau von Militärgarnisonen, welche das Verbot von Stammeskriegen durchzusetzen haben, die Durchführung von Volkszählungen zur Eintreibung einer Kopfsteuer, schließlich die Einführung eines Schulsystems, in dem in der Sprache der Kolonialherren das ABC der europäischen Zivilisation gelehrt werden soll. Auf der anderen Seite gälte es zu zeigen, wie sich parallel zu dieser Machtentfaltung bestimmte kulturelle Diskurse durchzusetzen beginnen: nun wird zwischen legitimer Gewalt (durch die französische Kolonialmacht als Speerspitze des globalen Zivilisierungsprozesses) und illegitimer Gewalt durch primitive Berber-Stämme unterschieden, die vom *bien commun* republikanischen Politikverständnisses keinen Begriff haben; gerechte Abgaben an den Kolonialstaat, der die Errungenschaften der Moderne wie Gleichheit vor dem Gesetz und Freiheit von Feudalherren verteidigt, wird von Raub und Ausbeutung unterschieden, wozu auch die Gebühren gezahlt werden, welche Cohen an seine kriegerischen Beschützer zahlte; das wertvolle Wissen (die standardisierten Informationen rechtlicher, technischer und wissenschaftlicher Natur) steht Aberglaube und Irrlehre gegenüber, wie jene volkstümlich muslimischen Zaubersprüche, die laut Geertz bei der Opferung von Schafen zur Besieglung eines *mezrag* rezitiert wurden.

Das Hauptproblem von Kultur als machtgebundener Diskurs besteht darin, zu verstehen, wie sich solche Diskurse durchsetzen können, wie also Cohen dazu gebracht werden kann, gegen seine Interessen (schließlich geht es um eine beachtliche Zahl von Schafen) einzusehen, daß *mezrag* und *ar* Steine auf dem Weg zur Zivilisierung des Landes darstellen. Vielleicht *fingiert* Cohen eine Zustimmung zum herrschenden Diskurs - er wird ja bald aus dem Gefängnis entlassen, ohne daß wir erfahren warum - hält aber insgeheim, oder auch öffentlich in all jenen

Privaträumen und Männercafés, welche der diskursiven Kontrolle der Kolonialmacht entzogen bleiben, das alte System des Tausches von kriegerischem Schutz gegen Bevorzugung im Handel für legitimer und gerechter als die moderne Idee des Gewaltmonopols in den Händen fremder Beamter. Es bleibt m. a. W unklar, unter welchen Voraussetzungen bestimmte Diskurse für gültig und bedeutungsvoll erachtet und allgemein akzeptiert werden, so daß ihnen schließlich jene alles durchdringende Macht zukommen kann, welche der frühe Foucault in Gefängnissen und Irrenanstalten beobachtete (vgl. Dreyfus und Rabinow 1987, Kap.4). Kultur als machtgebundener Diskurs trägt als ideengeschichtliches Erbe das Problem des „falschen Bewusstseins“ mit sich, an dem die marxistische Ideologietheorie wie auch Gramscis Hegemoniekonzept seit jeher krankten.

Einer ganz anderen Tradition des wissenschaftlichen Denkens entspringt die dritte Auffassung von Kultur, die ich hier kurz einführen möchte. Sie ist Produkt der Eroberungsfeldzüge, welche die Ökonomie in den letzten Jahrzehnten unternahm und sie mittlerweile auch auf ein Territorium geführt hat, das während gut einem Jahrhundert anderen Disziplinen vorbehalten blieb. In der neo-institutionellen Ökonomie spielen informelle Regeln, kulturell geprägte Beziehungsmuster und Erwartungshaltungen eine entscheidende Rolle wenn es darum geht, Kooperationsmechanismen und deren ökonomische Implikationen zu verstehen. Diese auf Coase zurückgehende Tradition der neo-institutionellen Ökonomie (Coase 1990) begreift solche informelle Spielregeln als effizienzmaximierende Steuerungsmaximen, auf welche sich rationale - und kulturell prinzipiell indifferente - Individuen zwecks Minimierung von Transaktionskosten geeinigt haben. Kulturelle Spielregeln erlauben es dieser Sichtweise zufolge, Vertrauen zwischen Akteuren kostengünstig herzustellen und auf Reziprozität basierende Beziehungsgeflechte aufzubauen - die als soziales Kapital dann wiederum einen volkswirtschaftlichen Nutzen bringen mögen, weil sie aufwändige Institutionen zur Durchsetzung von Verträgen zwischen Privaten überflüssig machen (North 1994).

Kehren wir in den Atlas zurück. Das System von Kontrakten zwischen Stämmen und Händlern eignet sich hervorragend für eine neo-institutionalistische Interpretation von Kultur: In Abwesenheit von Gewaltmonopol und einem einheitlichen Rechtsstaat (dies setzen wir als Rahmenbedingungen) laufen Händler ständig die Gefahr, Opfer von Raub und Überfall zu werden. Die Opportunitätskosten des Aufbaus einer eigenen Schutztruppe sind sehr hoch, zumal sich unter diesen Rahmenbedingungen andere Akteure (nämlich die Stammesführer) auf die Bereitstellung von Schutz vor Gewalt spezialisieren und diese deshalb kostengünstiger anbieten können. Für Stammesführer wiederum sind die Opportunitätskosten zur Beschaffung von Handelsgütern (insbesondere Gewehren) durch eigene Anstren-

gungen zu hoch, zumal die Handelsaktivität lange Reisen und damit den Verlust der Kontrolle über Krieger beinhaltet.

Mezrad bietet als informelle Institution eine optimale Lösung in dieser Situation, da es den Tausch der Vorteile von Handel gegen den Schutz vor Raub ermöglicht. Und so geraten wir in einen Optimierungszirkel, der in einem jener glücklichen Zustände des Gleichgewichts endet, welche den geradezu utopischen Charakter einer sonst betont nüchternen Disziplin ausmachen: Der Stammesführer erhält eine maximale Anzahl Gewehre, welche ihm in optimaler Weise erlauben, den maximalen Schutz vor Raub einem Handelspartner wie Cohen anzubieten, was wiederum diesem ermöglicht, mit niedrigen Protektionskosten zu operieren und somit eine tiefe Risikoprämie auf seine Produkte zu schlagen, was nichts anderes bedeutet, als daß er Gewehre zum unter diesen Umständen niedrigst möglichen Preis anbieten kann, was wiederum dem Marmuscha-Chef erlaubt, Protektion zum optimalen Preis anzubieten, wodurch Cohen ...

Sobald sich die Rahmenbedingungen verändern und damit die relativen Kosten von Stammesführer und Händler, werden sich auch die informellen Regeln des wirtschaftlichen Lebens wie *mezrad* und „'ar“ transformieren. Hat die französische Kolonialmacht erst einmal Rechtssicherheit und Gewaltmonopol durchgesetzt, sinkt der Nutzen von *mezrad* für Cohen dramatisch und er wird sich hüten, weitere solche Vertragsbeziehungen einzugehen und mit teuren Gewehren zu bezahlen - nun gewähren die französischen Bajonette und Gerichte ihm jenen Schutz vor Raub und Überfall, den er für sein Unternehmen braucht.

Kulturwandel stellt also für eine neo-institutionelle Theorie ein geringeres Problem dar als für den hermeneutischen Ansatz - dafür handelt sie sich die klassischen Aporien des Rationalismus ein: Wie ist es beispielsweise zu verstehen, daß Cohen in Tat und Wahrheit, wie wir dank Clifford Geertz wissen, nicht mit den Franzosen paktiert, um endlich niedrigere Transaktionskosten für seine Handelstätigkeit bezahlen zu müssen, sondern am *mezrad* festhält und teuer dafür bezahlt? Und dramatischer: Wie kommt es, daß Menschen unter gewissen Umständen nicht nur Kosten und Nutzen falsch berechnen (wie vielleicht Cohen), sondern andere als ökonomische Gewinne zu optimieren suchen oder - noch schlimmer für eine Theorie rationalen Entscheidenshandelns - kulturelle Regeln wie etwa das Kooperationsgebot selbst unter hohen ökonomischen Verlusten gegen Defäkation verteidigen, wie nicht nur Cohen und seine Marmuscha-Freunde, sondern eine ganze Reihe von neueren Laborversuchen der sogenannten experimentellen Ökonomie gezeigt haben (Fehr and Gächter 2002)? Wie genau präformieren kulturelle Regeln die Präferenzhierarchien der Wirtschaftsakteure, ohne daß diese sich darüber einen Begriff machen können?

Die drei Konzepte von Kultur: als symbolischer Code, als machtgebundener Diskurs und als Kooperationsinstitution entsprechen gänzlich unterschiedlichen Denktraditionen in den Sozialwissenschaften: der kulturwissenschaftlichen Hermeneutik, der kritischen Sozialwissenschaft, und der neo-klassischen Ökonomie. Jede dieser Auffassungen bringt spezifische Problemlagen mit sich, welche mit den jeweiligen paradigmatischen Grundannahmen in enger Beziehung stehen. Kultur als symbolisches System lässt Kulturwandel und kulturelle Heterogenität als problembehaftete analytische Schwierigkeiten erscheinen. Kultur als Diskurs gibt die Bühne frei für einen erneuten Auftritt des Problems des falschen Bewusstseins. Kultur als Kooperationsinstitution impliziert eine utilitaristisch verkürzte Vorstellung von der Bedeutung kultureller Regeln für das menschliche Handeln.

2 In a nutshell: Kultur als Aushandeln von Bedeutungen

Im Zentrum des vorliegenden Buches steht eine Konzeption von Kultur, welche zwischen diesen drei Positionen eine Art Triangulation unternimmt. Sie soll helfen, weder die Macht kultureller Prägungen zu verabsolutieren, noch deren Funktionalität für die institutionelle Machtentfaltung überzubetonen oder sie auf einen Mechanismus der Kooperationsoptimierung zu reduzieren. Kultur wird nicht als Setzung, noch als anonymer Diskurs noch als bloßer Kontraktersatz verstanden, sondern als *Resultat eines Prozesses des Aushandelns von Bedeutung zwischen kulturell geprägten, aber zur reflexiven Hinterfragung und Innovation fähigen Individuen*.

Eine solche Auffassung reiht sich durchaus in einen Trend ein, der in letzter Zeit in der Sozialanthropologie zu beobachten ist (vgl. Fox 2002). Um der Gefahr der Verdinglichung von Kultur entgegenzuwirken, wie sie auch bei Geertz kritisiert wurde, streichen bekannte Anthropologen wie beispielsweise Fredrik Barth (Barth 1989), Ulf Hannerz (Hannerz 1993) oder Renato Rosaldo (Rosaldo 1989) in letzter Zeit vermehrt die Verhandelbarkeit und, damit verbunden, die individuelle Variabilität und die historische Gestaltbarkeit kultureller Phänomene heraus. Dabei, so scheint mir, hat das Pendel allerdings zu weit in Richtung des Konstruktivismus ausgeschlagen. Wo früher feste kulturelle Grenzen zwischen klar definierten Gruppen (Berbern und Franzosen beispielsweise) bestanden, sehen wir nunmehr fließende Übergänge in einer Landschaft unendlicher Variationen; wo früher die Beständigkeit und innere Kohärenz einer kulturellen Ordnung beschrieben wurde (beispielsweise die innere Logik, welche *mezrag* und „'ar“ miteinander verbindet), scheint heute alles im Fluss zu sein; während die überindividuelle Ver-

bindlichkeit und Wirkungsmacht von Kultur geradezu im Zentrum des ethnologischen Programms stand (und beispielsweise erklärte, wieso Cohen und der räuberische Stamm sich einig werden konnten), so wird heute behauptet, daß jeder Cohen und jeder Stammesführer, dem Ethnologen heutzutage begegnen, aus kulturellen Versatzstücken unterschiedlichster Provenienz fast nach Belieben seinen eigenen, unverwechselbar individuellen Diskurs formt - als ob es nicht heute noch darauf ankäme, das gegenüber von der Verbindlichkeit der kulturellen Regel überzeugen zu können, derzufolge dieses einem fünfhundert Schafe zu überlassen hat.

Die hier präsentierte Konzeption des Kulturellen versucht, diese Kapriolen des Konstruktivismus zu vermeiden und doch, hierin dem Hauptstrom der gegenwärtigen Sozialanthropologie verpflichtet, den Prozesscharakter und die Variabilität des Kulturellen zu verstehen. Ich versuche diesen Spagat zu leisten, indem auf Max Weber und Pierre Bourdieu aufbauend der Prozess selbst näher bestimmt wird, das heißt über die Feststellung, dass Kultur verhandel- und wandelbar ist, hinausgegangen und untersucht wird *wie* dieser Prozess beschaffen ist und unter welchen Voraussetzungen er zu welchem Ergebnis führt.

In gewissem Sinne schließen meine Bemühungen also an jene der sogenannten „processual anthropology“ an, welche in den fünfziger Jahren zwischen dem Funktionalismus der Gründerväter und dem damals aufkommenden neoklassischen Rationalismus hindurchsteuerte, indem sie den kulturellen Prozess selbst zum Gegenstand ihrer Analyse machte (u.a. Gluckman 1958; Turner 1957; Bailey 1969; Swartz 1968).¹

Auf eine Kurzformel gebracht gehe ich davon aus, daß kulturelle Regeln des Bedeutens und Handelns aus der Interessenlage aller Beteiligten - Cohens, des Scheikhs der Marmuscha, der Anführer des räuberischen Stammes sowie deren Gefolgschaft - Sinn machen müssen, damit diese den Charakter der Allgemeinverbindlichkeit gewinnen und behalten. Sie lassen sich also nicht à la Foucault durch mächtige Institutionen in die Köpfe der Menschen gleichsam implantieren. Voraussetzung für die Durchsetzung kultureller Regeln ist eine Interessenkonkordanz und damit, daß die gesellschaftlichen Machtverhältnisse eine solche zulassen. Jedes Individuum und jede Gruppe deutet diese allgemeinen Chiffren - den kulturellen Kompromiß - gemäß der eigenen, interessen geprägten Sichtweise um und versucht, diese Deutung auf dem Feld öffentlicher Debatten wie privater Interaktionen durchzusetzen. Variabilität, Heterogenität und Konflikt bilden deshalb Teil des kulturellen Alltags.

¹ Übrigens liest sich Bourdieus „Entwurf einer Theorie der Praxis“ über weite Strecken wie eine kondensierte und philosophisch aufgerüstete Kompilation dieser prozessualen Schule (vielleicht umso mehr, weil er diese nie zitiert?).

Bis zu diesem Punkt ist die Konzeption also durchaus mit jener der neo-institutionellen Ökonomik kompatibel - mit dem entscheidenden Unterschied, daß ich Bourdieu folge, der uns daran erinnert hat, daß die Definition und Wahrnehmung der eigenen Interessen immer auch von bereits habitualisierten, d.h. über Lernprozesse verinnerlichte Anpassungen an kulturelle Setzungen abhängt. Dadurch entsteht aber kein perfekter Reproduktionszyklus, der die Menschen nach dem streben lässt, was ihnen unter den gegebenen Umständen sowieso zukommt - das Hauptproblem der Bourdieuschen Habitus-Theorie.

Der Reproduktionszyklus wird vielmehr dann durchbrochen, wenn sich die Machtbalance zwischen Individuen und Gruppen so verschiebt, daß der bisher geltende kulturelle Kompromiß seinen Sinn für einzelne Individuen und Gruppen verliert, sie sich von diesem verabschieden und ihre eigene Vision der Dinge entwickeln und durchzusetzen versuchen. Mit der neo-institutionellen Theorie der Ökonomie wende ich also gegen die Diskurstheorie à la Foucault (und eben auch die Habitus-Theorie von Bourdieu) ein, daß eine Hinterfragung und Distanzierung, etwa in der Form des Nicht-Befolgens, von kulturellen Regeln und damit kultureller Wandel möglich sind.

Aber im Gegensatz zur ökonomischen Schule gilt es zu betonen, daß die Einschätzung von Nutzen und Kosten vom bestehenden kulturellen Kompromiß abhängt, d.h. nicht präkulturell rational in einem Cartesianischen Denkvakuum erfolgt, sondern vor dem Hintergrund bereits gelernter und akzeptierter Vorstellungen von dem, was richtig und nützlich ist. Wie der Neo-Institutionalismus in der Politikwissenschaft (Thelen 1999) uns lehrt, verringern kulturspezifische Wahrnehmungsmuster und institutionelle Regelungen den Kontingenzspielraum in historisch offenen Krisensituationen und bestimmen somit die Bahnen mit, in denen sich die Geschichte fortbewegt.

Weiter gilt es zu zeigen, welche Machteffekte dieser Prozess der kulturellen Sinnproduktion zeitigt - ein Aspekt, der von der Diskurstheorie zu Recht ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt (und dann verabsolutiert) wurde. Der Webersche Begriff der sozialen Schließung (1985[1922]:23ff.) scheint mir dazu geeignet, diese Machteffekte im richtigen Maßstab zu sehen (vgl. Mackert 2004 zum Schließungsbegriff). Hat sich eine Gruppe von Individuen auf einen Kompromiß geeinigt (oder realistischer, und ohne in die terminologischen Fallen einer Theorie des Gesellschaftsvertrags zu tapen: übernimmt sie diesen Kompromiß von dem, was die Vergangenheit an Möglichkeiten bereithält), so spiegelt sich dieser auf der Ebene der sozialen Identitäten wider, nämlich in der Unterscheidung zwischen jenen, die dazugehören und die spezifische Sicht auf die Welt teilen, und jenen, welche von dieser gemeinsamen Weltsicht ausgeschlossen bleiben. Eine solche

Abgrenzung wird, und zwar umso wahrscheinlicher, je inhaltlich präziser der Kompromiß ausfällt, mit einer institutionalisierten Beschränkung des Zugangs zu dieser Gruppe einhergehen. Soziale Schließung, wie Weber diesen Prozess nannte, hängt also in meinem Verständnis von einer spezifischen Identitätskonstruktion, diese von der Möglichkeit eines kulturellen Kompromisses und damit von einer gegebenen Machtkonstellation ab- und wird sich auch mit dieser verändern, andere Individuen einbeziehen und andere ausschließen, durchlässiger oder hermetischer werden, mehr oder weniger kombinierbar mit anderen Prozessen der Gruppenbildung.

Ich möchte es hier bei dieser Kurzformel bewenden lassen und die weitere Explorierung des Ansatzes den kommenden Kapiteln überlassen. Sie alle gehen auf den einen oder anderen Aspekt der Theorie ein und beleuchten verschiedene der bereits angesprochenen Probleme der Kulturanalyse. Die einzelnen Kapitel beruhen auf Aufsätzen, welche in den letzten fünfzehn Jahren in verschiedenen deutsch-, französisch- und englischsprachigen Zeitschriften erschienen sind.

Als erkenntnistheoretischer Pragmatiker teile ich, diesmal mit Geertz und vielen anderen, die Überzeugung, daß eine Theorie genau soviel Wert hat, wie die empirischen Probleme relevant sind, die sie zu lösen erlaubt. Die meisten der Kapitel sind dem Verstehen konkreter sozialer Konstellationen gewidmet, sie bewegen sich also auf der Ebene von Cohen und seinen Schafen. Die Argumentationslinien verlaufen tangential zu den theoretischen Überlegungen, welche der Konzeption von Kultur als Kompromiß zu Grunde liegen. Es geht im folgenden also nicht um die Konstruktion eines möglichst konsistenten Theoriegebäudes auf der Basis möglichst weniger Grundannahmen, sondern darum, ein terminologisches Werkzeug zu entwickeln, das sich bei der Bearbeitung eines möglichst breiten Spektrums von Fragestellungen bewährt.

Die empirischen Territorien, welche die Kapitel durchkreuzen, und die behandelten Themen könnten verschiedenartiger kaum sein: die historische Veränderungen in mexikanischen Indiandörfern im 19. und 20. Jahrhundert, das Problem der mythischen Variation in einer Gemeinde Mixe-sprachiger Indianer im Bundesstaat Oaxaca, Gruppenformation und soziale Kategorienbildung in den Immigrantenvierteln dreier Schweizer Städte, das Wechselspiel zwischen Globalisierung und lokaler Dynamik im kurdischen Norden Iraks im Vergleich zu Zinacantàn in Chiapas, die Herausbildung einer helvetisch-kubanischen Mischkultur in Zürich ...

Zusammengehalten wird dieses Kaleidoskop empirischer Konstellationen durch eine einheitliche analytische Drehbewegung: den Versuch, mit einer Theorie von Kultur als Aushandeln von Bedeutungen der Wandelbarkeit, der Heterogenität und

Variabilität, der Interessengebundenheit und dem Rationalitätsbindenden Charakter kultureller Setzungen auf die Spur zu kommen. Die Verschiedenartigkeit der Themen ist zum einen Folge meines eigenen biographischen Werdegangs, welcher aus nicht weiter interessierenden Gründen dazu führte, daß ich mich mit all diesen verschiedenen Fragestellungen beschäftigte. Zum anderen kann sie aber auch zeigen, so hoffe ich, daß die hier vertretene Konzeption von Kultur als Kompromiß nicht an einen spezifischen Kontext gebunden ist, also sich beispielsweise nicht ausschließlich zur Analyse von Dialogen, welche unter Laborbedingungen aufgezeichnet wurden, eignet, oder zur Beschreibung von Dorfgemeinschaften, wie sie Ethnologen lieben, oder zur Lösung makrohistorischer Probleme der Staatsentstehung, mit der sich die Politikwissenschaft und die historische Soziologie beschäftigen. Die thematische und methodische Spannweite: von Mikro zu Makro, von sogenannten Mehrebenenproblemen zu einfach fokussierbaren Einzelaspekten, von historischen Fragestellungen zur Komparatistik, von qualitativen Mytheninterpretation zur quantitativen Netzwerkanalyse, zeigen, daß es sich mit der vorliegenden Konzeption um mehr als eine Verallgemeinerung der Lösung eines Einzelproblems handelt oder - bescheidener - daß diese zumindest das Potenzial zu einer solchen expansiven Nutzung in sich trägt.

3 Überblick

Das *erste Kapitel* stellt Kultur als Kompromiß im Detail vor und verortet diese Auffassung im Kontext der sozialanthropologischen Debatten rund um den Kulturbegriff. Das Kapitel wird durch die vier bekannten Kritikpunkte am klassischen Kulturbegriff zusammengehalten: daß dieser die kulturellen Unterschiede zwischen Individuen innerhalb einer Kultur vernachlässige und, damit zusammenhängend, die Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung von der eigenen Kultur allen nicht-westlichen Menschen abspreche; daß er für die Machtgebundenheit kultureller Regeln keinen Blick habe; daß er es nicht erlaube, kultureller Wandel zu thematisieren, wie wir bereits am Beispiel von Geertz' hermeneutischen Kulturbegriff angedeutet haben. Ich versuche zu zeigen, daß es mit dem hier vorgeschlagenen Konzept von Kultur als Aushandlungsprozeß gelingen kann, diese vier Problematiken zu überwinden, ohne in die Gefilde des radikalen Konstruktivismus oder des ökonomischen Rationalismus zu geraten.

Während das erste Kapitel der reinen Abstraktion gewidmet ist, führt uns das zweite zu empirischen Fragen, zu den „real people doing real things“, wie Radcliffe-Brown einmal die Summe aller ethnologisch beobachtbarer Cohens umschrieb.

Hier geht es um ein indianisches Dorf in Mexiko, in dem ich Mitte der achtziger Jahre während acht Monaten jene für nicht diszipliniert initiierte Menschen absurd erscheinende Tätigkeit verfolgte, welche Ethnologen Feldforschung nennen. Die Alten des Dorfes erzählten mir, dem über das große Meer Gekommenen, verschiedene Fassungen davon, wie die Welt und dessen Mitte, das Dorf, einstmals geschaffen wurden. Das Kapitel ist der Frage gewidmet, wie wir verstehen können, warum Don Epitacio jene Fassung der Geschichte erzählte, während Don Manuel eine andere vortrug – beide mit dem Siegel der authentischen Überlieferung versehen. Ich werde versuchen plausibel zu machen, daß mythische Variation weniger dem geheimen Wirken cartesianischer Logik zu verdanken ist, wie Lévi-Strauss in seinem *magnum opus* über die Transformation von Mythen nachzuweisen versuchte, sondern vielmehr dem interessengetriebenen Versuch, die allgemein akzeptierten Kulturformen (den Kompromiß) in seinem eigenen Sinne umzudeuten und so die eigene Sicht auf die Welt zu verallgemeinern. Die Pointe der Argumentation besteht darin, daß diese ständige Aneignung und Vereinnahmung des Allgemeinen für die Zwecke des Partikularen nicht immer einer bewussten Strategie entspringt, sondern auch durch Mechanismen kognitiver Selektion ohne Absicht des Individuums erfolgt (was nichts anderes als der *modus operandi* von Bourdieus Habitus darstellt). Dabei greife ich auf die in den Kognitionswissenschaften etablierte Konzeption des Schemas zurück – eine empirisch solider und theoretisch differenzierter Begriff, welcher in einer prozessualen Kulturtheorie an die Stelle des Habitus-Konzeptes tritt.

Das *dritte Kapitel* ist der zweiten Problematik des klassischen Kulturbegriffs gewidmet: der Aufgabe, kulturellen Wandel zu verstehen. Nun geht es nicht länger nur um San Juan Mazatlán, dem Zentrum der Welt von Kapitel zwei, sondern um eine ganze Reihe von guatemalteken und mexikanischen Indio-Gemeinden. Sie stellen einen der wohl am ausführlichsten beschriebenen Kosmen der ethnologischen Literatur dar – mit unzähligen Dorfstudien und, für das Thema des Wandels noch bedeutsamer, Wiederholungsstudien Jahrzehnte danach sowie einer beachtlichen, durch die kolonialspanische Papieradministration ermöglichten Zahl von mikrohistorischen Arbeiten zu einzelnen Regionen oder gar Dörfern.

Ich versuche darzulegen, daß diese historischen Veränderungen sich mit einem Modell von Kultur als Kompromiß vergleichend erklären lassen: indem gezeigt wird, daß je nach der spezifischen Art der Machtverschiebung innerhalb einer indianischen Gemeinde auch die Chancen zur Durchsetzung unterschiedlicher, interessegeladener Interpretationen des herrschenden kulturellen Kompromisses steigen oder sinken und sich damit auch der Kompromiß selbst in nachvollziehbarer Weise in die eine oder andere Richtung verschiebt.

Im Zentrum stehen zwei Aspekte: zum einen die ethnische Identität eines Dorfes als *indianisches*, d.h. als von der mestizischen Umwelt abgeordnete soziale Insel, wie sie Kapitel zwei beschrieben hatte; und zum anderen eine politisch-zeremoniale Institution, das sogenannte Cargosystem, das aus einer Hierarchie von Ämtern besteht. Das Cargosystem kann als institutionalisierte Form sozialer Abschließung interpretiert werden, da es nur Mitgliedern der Gemeinde offensteht und deren Grenzen politisch und administrativ definiert. Die zeremonialen Ämter stellen eine prestigeeconomische Bürde dar: der Amtsinhaber hatte ein Fest zu Ehren eines Heiligen zu finanzieren, in dessen Verlauf Tausende von Kerzen zu Füßen der Heiligenstatue verbrannt und wohl ebenso viele Liter Brantwein vom versammelten Dorf in einem dionysischen Festakt getrunken wurden. Jeder politisch ambitionierte Mann hatte diese Hierarchie zu durchlaufen, wollte er dereinst zu den Weisen des Dorfes gezählt werden und entsprechenden Einfluss ausüben. Wie können wir erklären, daß diese Institution in einigen Dörfern heute noch besteht, während sie in anderen aufgegeben und durch ein System von Faktionen rund um die Organisatoren von „Entwicklungs“-Projekten zugunsten der „indigenen Gemeinschaften“ ersetzt wurde, während wiederum in anderen Gemeinden eine politische Mobilisierung für Landumverteilung und den Sturz der mestizischen Regionaleliten erfolgte?

Kapitel vier setzt diese Welt dionysischer Feste und revolutionärer Aufstände mit einer politisch nicht weniger temperamentvollen, aber kulturell anders strukturierten Umgebung in Beziehung: dem kurdischen Teil des Iraks, insbesondere einem Dorf namens Barzan, welches in einer kleinen Anhöhe über dem Fluss des Grossen Zab liegt. Welche Beziehung zwischen diesen beiden Orten des Globus, die ich durch die Zufälle meiner beruflichen Biographie aus eigener Anschauung kenne, können wir herstellen? Das Kapitel diskutiert zunächst die gängige Debatte rund um den Begriff der Globalisierung, welcher die offensichtliche Brücke zwischen den beiden entfernten und einander wechselseitig unbekanntem Welten herstellt.

Eine Revue der historischen Entwicklungen in Barzan und Zinacantán, einem Dorf in Chiapas, das sich für diesen Vergleich besonders eignet, zeigt für das neunzehnte Jahrhundert erstaunliche Parallelen auf: ähnliche Prozesse der politischen Modernisierung, angetrieben durch die spätimperialen Konkurrenz zwischen Mexiko und den USA auf der einen, dem osmanischen Reich und den europäischen Mächten auf der anderen Seite, sind sowohl hier wie dort zu beobachten. Die Öffnung der Volkswirtschaften für den globalisierten Warenverkehr wird in beiden Regionen mit der Einführung von Privateigentum und der Auflösung der Korporationen verbunden. Die Konsequenzen sind jedoch gegensätzlicher Natur: Hier die Ausbreitung eines kurdischen Nationalismus, dort der Rückzug des Identitäts-horizontes auf die Gemeinde; hier die Entstehung einer politischen Elite mit regio-

nalem Führungsanspruch, dort die Einbindung der lokalen Notablen in das bereits erwähnte Cargo-System.

Die gängige Globalisierungsperspektive vermag solche konträre Effekte gleichgerichteter Einbettung nicht zu erfassen, da sie dem teleologischen Denken verpflichtet bleibt und sozialen Wandel nur als Prozess der Vereinheitlichung und Gleichschaltung durch eine weltumspannende Funktionslogik denken kann. Die Theorie des kulturellen Kompromisses, so die lautet die Schlussfolgerung, ist kontextsensitiv und präzise genug, um zu zeigen, daß eine Einbindung in globale Beziehungsgeflechte je nach der lokalen Machtkonstellation zu unterschiedlichen Transformationen von Lokalkultur führen kann und somit Vielgestaltigkeit in einer ansonsten vernetzen und synchronisierten Welt zur Folge hat.

Kapitel sechs löst sich von der ethnologischen Sorge um lokale Eigenheiten und Variationen und wendet sich umfassenderen, grundlegenden Entwicklungen in der modernen Welt zu: der Entstehung von Nationalstaaten als dem Grundprinzip politischer Organisation unserer Zeit. Die Gedanken werden nun mit dem breiten Pinsel soziologischer Abstraktion gezeichnet und nicht länger mit der Tuschfeder ethnographischer Miniaturen. Ich versuche zu zeigen, wie im Zuge der politischen Modernisierung – also der Einführung der Prinzipien von Gleichheit vor dem Gesetz, politischer Teilnahme und nationaler Souveränität – ein neuer kultureller Kompromiß entsteht und eine neue Form der sozialen Abschließung. Die Idee der nationalen Solidargemeinschaft wird nun zum zentralen Bezugspunkt der öffentlichen Sinnproduktion und führt erstmals zur Unterscheidung zwischen nationaler Mehrheit und ethnischer Minderheit, zur Aufwertung des Plebs und seiner Alltagskultur zum Volk und seinem als authentisch zelebrierten Brauchtum. Parallel zur Durchsetzung des Nationalgedankens werden die Grenzen zwischen denen, die dazugehören und jenen, welchen die Partizipationsmöglichkeiten der Moderne verwehrt bleiben, neu gezogen: sowohl im rechtlichen Bereich (mit der Distinktion zwischen Bürgern und Ausländern), im militärischen Bereich (mit der Unterscheidung von Söldnern und Soldaten), im politischen (durch die Delegitimierung von Fremdherrschaft) und sozialen (mit der Einführung eines nationalen Wohlfahrtsstaates) reorientieren sich die Ausschlusskriterien entlang ethnisch-nationaler Linien.

Dieser Prozess erfolgt allerdings, so lautet das abschließende Argument, nicht uniform, sondern in Variationen. Erneut hängt es von der Machtkonstellation innerhalb des politischen Felds ab, wie sich dieser spezifisch moderne kulturelle Kompromiß und die entsprechenden Abschließungsprozesse ausgestalten. Gelingt es, große Teile der Bevölkerung für diesen Kompromiß zu gewinnen, so erfolgt die Abschließung wie beschrieben entlang nationaler Linien. Gelingt dies nicht, weil

der Staat zu schwach ist, um Rechtsgleichheit, Schutz vor arbiträrer Gewalt und politische Partizipation der *gesamten* Bevölkerung anbieten zu können, oder weil die zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen für eine politische Mobilisierung jenseits von bereits vorhandenen Klientelsystemen fehlen, so ist eine durchgängige Politisierung *ethnischer* Differenz zu erwarten und es sind *Ethnien*, nicht nationale Großgruppen, welche sich gegeneinander abschließen und in politische Solidargruppen verwandeln.

Diese Nationalisierung und Ethnisierung der modernen Gesellschaft stellt einen blinden Fleck in der soziologischen Theorie der Modernisierung dar, welche diese als Prozess der Durchsetzung universalistischer Prinzipien beschreibt. Die hier vorgeschlagene Theorieansatz dagegen ist von seiner Grundannahmen her gegenüber den Versprechen und Visionen der Moderne indifferent – er geht in bester relativistischer Tradition gerade *nicht* davon aus, daß sich traditionale und moderne Gesellschaften in ihren Funktionsmechanismen so fundamental voneinander unterscheiden, daß sie sich auf einer evolutionären Achse einreihen lassen. Die enge Verzahnung von integrativen (kultureller Kompromiß) und exkludierenden Prinzipien (soziale Schließung) im hier vorgeschlagenen Analysemodell macht es möglich, die Schattenseiten der Moderne, nämlich die weltweite Durchsetzung des nationalen Modells in einer nicht abreißen Reihe nationalistischer Kriege und ethnischer Säuberungen, nicht als Folge immer wiederkehrender Betriebspannen, sondern als konstitutiven Teil der Entfaltung des modernen Projekts zu verstehen.

Kapitel sechs versucht, diese These anhand eines konkreten Fallbeispiels zu verdeutlichen, nämlich am Beispiel der Schweiz des zwanzigsten Jahrhunderts. Konkret geht es um den Nachweis, daß die zunehmende Einbindung immer größerer Teile der Bevölkerung in den nationalistischen Kompromiß, zuletzt über die Mechanismen des Wohlfahrtsstaates, mit einer neuen Form der sozialen Abschließung einhergeht: mit der dramatischen Verschlechterung der rechtlichen Position von Immigranten, welchen immer mehr der bürgerlichen Freiheiten wie freie Berufswahl oder freie Meinungsäußerung verwehrt werden, sowie dem Aufbau einer strikten Kontrolle und Limitierung der Einwanderungsmöglichkeiten. Wohlfahrtsstaatliche Integration und soziale Abschließung durch die Einführung eines Status von Bürgern zweiter Klasse gehen also Hand in Hand. Um diese These zu verdeutlichen, werde ich weitgehend historisch argumentieren und den Leser in zwei Durchgängen durch die Geschichte der Eidgenossenschaft zum einen mit der Entstehung des helvetischen Wohlfahrtsstaates und zum anderen mit den migrationspolitischen Entwicklungen vertraut machen.

Kapitel sieben bewegt sich wieder in die Richtung von Mikroanalysen zurück. Anhand von drei Immigrantenvierteln in der Schweiz wird untersucht, wie sich

soziale Abschließungsprozesse und kulturelle Kompromißfindung in alltäglichen Beziehungsgeflechten und Diskursen zeigen. Der Kontext für diese Erörterung bildet eine intensive Debatte, welche sowohl in der Öffentlichkeit wie auf den Seiten wissenschaftlicher Journale stattfindet. Multikulturalisten behaupten, daß sich Immigrantengruppen entlang ethnisch-kultureller Grenzen zu Gemeinschaften formierten und daß die Anerkennung von deren Existenz und kultureller Eigenart für eine tolerante und integrative Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sei. Die Vertreter der Ethnisierungsthese dagegen meinen, daß in Tat und Wahrheit andere Differenzierungen als jene kultureller Art, also beispielsweise die Unterschiede zwischen sozialen Schichten, darüber bestimmen, wie sich soziale Gruppen im Alltag formieren und welche subkulturellen Unterschiede bedeutsam sind. Eine rechtliche Anerkennung oder politische Förderung „ethnischer Gemeinschaften“, nun in Anführungszeichen, ist deshalb weder integrationspolitisch klug noch moralisch zwingend.

Vor diesem Hintergrund präsentiert das Kapitel einige Ergebnisse aus einer empirischen Untersuchung, welche in Basel, Bern und Zürich durchgeführt wurde. Mit Hilfe von Netzwerkanalysen und dem Studium der sozialen Kategorien, welche die Einwohner dieser Quartiere zur Beschreibung der sozialen Welt verwenden, läßt sich zeigen, daß sowohl der Multikulturalismus wie die Ethnisierungsthese nur Teilaspekte der sozialen Realität erfassen. Die Wahrnehmung der sozialen Welt durch die Quartiereinwohner wird durch ein Schema bestimmt, in dem zwischen Ordnung und Unordnung, Anständig und Unanständig, Etablierten und Außenseitern unterschieden wird. Dem Schema zufolge bestimmt das soziale Alter einer Einwanderergruppe, und nicht die Zugehörigkeit zu ethnisch-nationalen Kategorien oder großzivilisatorischen Kulturräumen (etwa Islam versus Christenheit), darüber, ob jemand als Dazugehörig oder Außenstehend betrachtet wird. Diese Sichtweise ist allerdings keineswegs uniform, und ich werde verschiedene, durchaus kontrastreiche Variationen dieses Grundschemas präsentieren, die wiederum, wie im Falle der mythischen Geschichten von Don Manuel und Don Epitacio, von der jeweiligen Interessenlage der Akteure generiert werden. Alle alteingesessenen Quartierbewohner, sowohl junge wie alte, Frauen wie Männer, Personen italienischer, schweizerischer und türkischer Herkunft, stimmen jedoch in der grundlegenden Bewertung überein, daß die Neuzuwanderer aus dem Balkan oder aus Entwicklungsländern dem Reich der Unordnung und Unkontrollierbarkeit zuzurechnen sind. Die sozialen Abschließungsprozesse, wie sie an der Struktur der sozialen Netzwerke ablesbar sind, entsprechen überwiegend diesem kulturellen Kompromiß und führen zur fast totalen Beziehungslosigkeit zwischen den Alteingesessenen und den Neuzuwanderern.

Insgesamt zeigt diese Studie, daß eine kognitionswissenschaftlich angereicherte Kulturtheorie dazu in der Lage ist, Situationen hoher kultureller und sozialer Komplexität zu erfassen, also zu bestimmen, was geschieht, wenn Cohen in seiner Nachbarschaft in Tel Aviv (oder wo immer er sich niedergelassen haben mag), auf die bereits angesprochenen askenasischen Intellektuellen und amerikanischen Unternehmer trifft. Weder das Postulat ethnisch-kultureller Vergemeinschaftung, wie es der Multikulturalismus vertritt, noch die kulturblinde Gegenbehauptung der Ethnisierungsthese stellen uns das intellektuelle Instrumentarium zur Verfügung, um uns in solch unübersichtlichen Kontexten orientieren zu können.

Das *achte Kapitel* setzt ein weiteres Vergrößerungsglas auf unser analytisches Objektiv, so daß wir wieder einzelne Akteure wahrzunehmen vermögen, Don Epitacio, Don Manuel sowie (zum letzten Mal) Cohen und seinen Marmuscha-Scheich. Der Essay basiert auf eher unsystematischen Beobachtungen, mehr teilnehmend als analysierend, der kleinen Gruppe von Kubanern, welche meist dank ihrer Heirat mit Einheimischen ein Aufenthaltsrecht in der Schweiz erhalten haben und in Zürich leben. Welcher Natur sind diese Beziehungen und wie können wir solche transethnische Konstellationen verstehen, in der Menschen mit gänzlich anderem kulturellen Hintergrund zusammenleben? Geradezu ein Testfall für die Tauglichkeit eines Kulturbegriffs, der sich von den Homogenitätsannahmen der klassischen Ethnologie zu lösen versucht und nicht im Verstehen einer wie auch immer gearteten kulturellen Essenz, sondern eines Prozesses kultureller Verständigung seine Aufgabe sucht.

Diese Verständigung ruht auf einer manchmal umfassenderen, manchmal nur partiellen Interessenkonkordanz jener, welche sich am Aushandlungsprozess beteiligen. Für den Fall der helvetisch-kubanischen Beziehungen werde ich zunächst die habituellen Dispositionen skizzieren, welche Kubaner aus den Armenvierteln der Zuckerinsel und Schweizerinnen aus einem spezifischen subkulturellen Milieu entwickelt haben - als Anpassungen an unterschiedliche familiäre Strukturen (hier die unter Afro-Kubanern weit verbreitete matrifokale Familie, dort die post-traditionale Kernfamilie Zentraleuropas) und die dazugehörigen kulturellen Normen (unterschiedliche Ansichten über Treue, die Bedeutungen von Sexualität, den Grad emotionaler Intimität usw.). Aus der Sicht dieser unterschiedlichen Dispositionen stellt eine Beziehung zum jeweils anderen einen reziproken kompensatorischen Tausch dar, um mit Robert Merton zu sprechen. Daraus entsteht eine neue kulturelle Form, eine Art Kreolisierung unterschiedlicher Erwartungshaltungen und Verhaltensdispositive.

Rund um dieses durchaus fragile und konfliktreiche Gebilde, wenn man so will: einen neuen mikro-kulturellen Kompromiß, bildet sich eine nach allen Seiten



hin offene, also sozial nur wenig abgeschlossene, aber untereinander dicht ver-netzte Konfiguration: eine Ansammlung von Menschen, die den Bezug zur karibi-schen Insel sowie die Erfahrung der crosskulturellen Partnerschaft teilen. Dieser Gemeinsinn findet seinen Ausdruck in den Festen mit Darbietungen afro-kubani-scher Santería-Rituale. Im Kontext der Diaspora kommt ihnen eine neue Bedeu-tung zu: Nicht länger der Gruppe der Eingeweihten vorbehalten und der Demon-stration ihrer spirituellen Überlegenheit gewidmet, bringt die Darbietung „typi-scher“ Kultur für die helvetisch-kubanische Gemeinde nun den symbolischen Mit-telpunkt der geteilten Lebenserfahrung zum Ausdruck: mitten im calvinistischen Zürich eng mit der sinnlicheren Welt kubanischer Volkskultur verbunden zu sein.

Diese vorläufige und spekulative ethnographischen Skizze soll ein Beispiel dafür geben, daß selbst bei beträchtlichen kulturellen Unterschieden situationelle oder auch dauerhaftere Formen der Übereinkunft erzielt werden können, sofern diese aus der Interessenlage der Individuen Sinn machen. Die Perspektive des kul-turellen Kompromisses erlaubt es also, auch derartige Prozesse transkultureller Sinnbildung ins Auge zu fassen. Sie ist, wenn der Ausdruck gestattet ist, einer Art methodologischem Kosmopolitanismus (Kuper 1994) verpflichtet, der die Verstehbarkeit und Verständnisbereitschaft auch über kulturelle Unterschiede hin-weg als selbstverständliche Voraussetzung des sozialen Lebens beschreibt.

1 Kultur als Kompromiß

1 Die Wiederkehr des klassischen Kulturbegriffs

Seit dem epochalen Umbruch von 1989 ist in allgemeinen Lagebestimmungen immer seltener von polit-ökonomischen Interessenkonflikten und je länger je häu-figer von kulturellen Differenzen die Rede. Samuel Huntington beispielsweise sieht, in seinem bekannten Bestseller „Clash of Civilisations“ (dt.: *Kampf der Kulturen*, 1996), einen Kampf zwischen der westlichen und der islamischen Kultur am Zukunftshorizont aufscheinen. In einem anderen, 1995 erschienenen Bestseller faßt auch Francis Fukuyama die kulturellen Unterschiede ins Auge, welche nach dem „Ende der Geschichte“ die Zukunft der Weltgesellschaft prägen werden.

Schließlich spielt Kultur auch in der Debatte um die multikulturelle Gesell-schaft eine wichtige Rolle. Alle Beteiligten scheinen zumindest darin einig, daß es um das Verhältnis zwischen kulturell Fremdem und Eigenem geht: ob die Zuwanderer aus der Sicht der einen als trojanische Pferde die westliche Zivilisation be-drohen oder aus der Sicht der anderen als willkommene Zutaten zum postmodernen Potpourri begrüßt werden (dazu Wicker 1996a; Kelly 2002).

Viele dieser Argumentationen und Analysen rekurrieren auf den klassischen Kulturbegriff, den die Ethnologie Ende des letzten Jahrhunderts formuliert hatte. Er stellt noch heute das konzeptionelle Rückgrat der Disziplin dar - und sei es auch in vielfältigen Reformulierungen, so etwa dem bereits angesprochenen semiotischen Kulturbegriff von Clifford Geertz. Gemäß der traditionellen Auffas-sung stellt jede Kultur eine unverwechselbare Einheit, ein historisch dauerhaftes und integriertes Ganzes dar. Eine Kultur umfaßt von der Technik über die Sozial-organisation und die typischen Persönlichkeitsmerkmale bis zur Religion alle nicht biologischen Aspekte der Lebensweise einer Gruppe von Menschen. Die verschie-denen Bereiche werden durch gemeinsame Werte und Normen integriert und da-durch zu einem zusammenhängenden, quasi organischen Ganzen geformt. Jede einzelne Kultur zeugt gleichermaßen von der Kreativität und schöpferischen Viel-fältigkeit menschlicher Lebensformen (vgl. Kroeber und Kluckhohn 1952). Die Individuen ihrerseits folgen in ihren Gedanken, Gefühlen und Handlungsplänen mehr oder weniger den Regeln und Vorschriften, die ihnen von ihrer jeweiligen