

Arbeitsmigration und Restrukturierung ländlicher Gesellschaften: Fallbeispiel Ägypten

Arbeitsmigration und Globalisierung

Seit etwa Ende der 70er Jahre hat man sich zunehmend Klarheit darüber verschafft: Arbeitsmigration stellt eine neue Dimension in der internationalen Zirkulation von Kapital und Ressourcen dar (vgl. etwa Sassen-Koob 1978: 509-545). Aus der Sicht des Entwicklungssoziologen ist der Zusammenhang von Arbeitsmigration und ländlichem Strukturwandel offensichtlich.¹ Die Arbeitsmigration breiter Bevölkerungsschichten ist zu einem der dramatischsten Wandlungsfaktoren der Entwicklungsgesellschaften geworden. Weitgehend unabhängig und ungestört von nationalen Verwaltungen, Gesellschafts- und Wirtschaftspolitiken drehen sich nun die lokalen Milieus ganz im Sog der Weltwirtschaft. Eine Entwicklungsdynamik von eigenartig unkontrollierbarer Spannkraft erfaßt Zentren und Peripherien gleichermaßen und verbindet sie auf eine völlig neue Weise miteinander: Die Mischung aus Anziehungskraft und Abwehr findet ihren Ausdruck in neuen kulturellen Turbulenzen.

Die Hauptbedingung dieser neuen Art der Völkerwanderung ist, daß jeder soziale Wandel zu einem großen Grad von globalen Interaktionsfeldern bestimmt ist. In dieser Situation figurieren die traditionellen Bauerngesellschaften nicht nur als Reservate der Arbeitsrekrutierung, sondern auch als die Orte, von denen durch radikale Kontrastierung unterschiedlicher Traditionen entscheidende Kulturimpulse ausgehen. Paradoxerweise fällt die Forderung nach einer autonomisierten islamischen Kultur, der aller sozialer Wandel sich zu unterwerfen habe, mit einer ungeheuren Dynamisierung und Kontrastierung der Lebenswelten zusammen, die die Migration bewirkt.

Dabei handelt es sich heute um »freiwillige« internationale Arbeitsmigration. Waren noch für die Systeme der kolonialen Unterwerfung und der nationalstaatlichen Industrialisierungs- und Modernisierungsprogramme Zwangs- und Kontraktarbeit oder die zwanghafte Verbringung einheimischer Bevölkerungen kennzeichnend, so hat, wie etwa Castles, Sassen-Koob und Miles zeigen, erst die jüngste Konsolidierung des Weltwirtschaftssystems zu einer »Befreiung« der Rekrutierung der Arbeiter weg von der bäuerlichen Wirtschaft, weg von

Haus und Hof, hin zu relativ frei flottierenden, grenzüberschreitenden Arbeitsströmen hin zu und zurück von den neuen Zentren kapitalistischer Akkumulation geführt (Castles 1987; Sassen-Koob 1987: 138-154; Miles 1984). Das Entscheidende ist, daß man mit sonst nicht zugänglichen Verkehrsmitteln wie dem Flugzeug und dem Schiff in ein anderes Land geht und nach einer bestimmten, meist nicht allzu langen Periode, wieder ins Dorf zurückkehrt: diese Form der Migration zielt auf Lebenswandel im Dorf, zunächst nicht auf ein neues Leben anderswo.

In der neuen Migrationsliteratur wird viel über die Vorteile und Defizite dieser »Befreiung« sowohl für das Kapital und die Empfängerländer als auch für die Arbeiter und deren Herkunftsregionen gestritten. Wie dem auch immer sei: Am Beispiel Ägyptens wird deutlich, wie radikal, kontrastreich und widersprüchlich die sozialen und kulturellen Wandlungseffekte dieser Migrationsbewegung sind.

Die Migrationsströme in die ölproduzierenden Länder am Persischen Golf sind gewissermaßen zum inneren Bestandteil des Lebens in den Dörfern der Herkunftsregionen im Nahen und Mittleren Osten und in Südostasien geworden. Für das ländliche Ägypten, für die Dorfgemeinschaften des Niltals und Nildeltas, stellt dies einen Erfahrungshintergrund ganz besonderer Art dar.

Die Dörfer treten mit den Migrationsbewegungen der 80er und 90er Jahre, vor allem nach Saudi-Arabien und in den Irak, in ein neues Stadium der Vernetzung mit internationalen Wirtschaftsdynamiken ein. In soziologischer Perspektive ist die Tatsache bedeutsam, daß lokale soziale Räume zum ersten Mal unmittelbar – d. h. ohne staatlichen Eingriff in die Rekrutierungs- und Versendungsmechanismen – in einen internationalen Handlungsrahmen gestellt werden. Soziologen haben das Modewort der »Globalisierung lokaler Gemeinschaften« geprägt. Es umschreibt in der Tat einen Kern der aktuellen Wandlungsdynamik auch noch in den abgelegensten Dörfern.

Das Globalisierungsparadigma in der Soziologie zielt perspektivisch keineswegs einfach auf Homogenisierung der Weltgesellschaft; es stellt vielmehr jene Relativierungsprozesse ins Zentrum, die durch die individuelle und kollektive Partizipation in sozialen Feldern globalisierter Interaktion bewirkt werden (Robertson 1992: 29). Man kann solche Prozesse der Relativierung auf verschiedenen Ebenen beobachten. Ich will dies an meinem Beispiel der Auswirkungen der Migration

im ländlichen Ägypten zeigen. Dabei sind zunächst folgende Konzeptualisierungen denkbar:

1. Offensichtlich relativiert der Migrationsprozeß die Lebensgeschichte des Individuums gegenüber den zurückgelassenen kommunalen Handlungsräumen und Akteuren. Es entsteht in der neuen Erfahrung von Welt eine virtuelle Selbstreflexivität der Subjekte gegenüber den Formen des Gemeinschaftshandelns. Die Erfahrung, daß Geld ein eigenständiger, alles umfassender Regulationsfaktor sein kann, verschärft solch reflexive Distanzierungen.
2. Darüber hinaus wird die Teilnahme am Massenkonsum wichtig, durch die gewissermaßen ein neuer Lebensstil käuflich wird. Sie relativiert das materielle Notwendigkeitsdenken der dörflichen Subsistenzproduktion und die Bindung an Haus und Boden.
3. Ebenso versinnbildlicht und verschärft sich aus der Distanz heraus die in der arabischen Kulturwelt selbst schon überpointierte Trennung zum anderen Geschlecht.
4. Schließlich wird der Migrant im praktischen Leben mit den Staatsideologien säkularer oder religiöser Art der Aufnahmeländer konfrontiert. In diesen Ideologien relativiert sich das Verhältnis zum eigenen Staat, eine Art der Verbürgerlichung ohne Staat, ein verbürgerlichtes Anspruchsdenken im staatsfernen Raum tritt ein.²

Damit sind vier Kernbereiche der sozialen und kulturellen Transformation im globalisierten Interaktionsfeld zwischen Dorf und der Arbeitswelt des Empfängerlandes angesprochen.

Die Folge ist eine eigenartige, spannungsgeladene und ungleichmäßige Differenzierung der sozialen Sphären. Einerseits darf unterstellt werden, daß globalisierte Interaktion grundsätzlich einen höheren Grad an Differenzierung der Handlungsebenen impliziert, also Reflexion und Selektivität als neue Handlungsgrundlage einführt, andererseits aber fehlen die institutionellen Rückbindungen, die die Umsetzung höher differenzierter Handlungsfähigkeit stützen könnten. Sie gewinnt Kraft nur im Außenbezug. Die so in Gang gesetzten Reflexions- und Rationalisierungsprozesse laufen praktisch an den überkommenen dörflichen Institutionen und am Staat vorbei und lassen sich nicht unmittelbar in einen Prozeß institutioneller Rationalisierung transformieren. Die selektive, auf Arbeitsmigration spezialisierte Par-

tization in der globalen Arena definiert das Verhältnis von Staat und lokaler Gesellschaft neu. Der autoritäre, neo-klientelistisch verfaßte Staat wird virtuell seines umfassenden Herrschaftsanspruchs und seiner totalitären Funktionsweise enthoben, in eine weitgehend passive Beobachterposition gedrängt und kann zur eigenen Funktionssicherung nur reaktiv und punktuell in die aus den neuen Bevölkerungs-, Geld- und Warenströmen entstehenden Wandlungsdynamiken eingreifen. Dies trifft auch auf die traditionellen dörflichen Landbesitzer- und Führungsschichten zu: sie verlieren ihre Funktion als politische Klasse, als »Power-Brokers« und als Lenker der Zugänge zur Außenwelt. Ein flottierendes Feld neuer sozialer Elemente entsteht, das einzig auf dem Zugriff und der Dynamisierung lokal vorhandener Ressourcen basiert.³

Auf mittlerer Ebene des politischen Diskurses ist das, was uns als eine Dritte Welt-Version der »Perestroika«, als Selbstregulierung einer sich als überlegen erweisenden Zivilgesellschaft, als Liberalisierungsprozeß und notwendige Zurückdrängung des staatlichen Absolutismus beschrieben wird, ein Globalisierungseffekt und kein Entwicklungsmodell.⁴ Man verliert dabei leicht aus dem Auge, daß es sich auch um Souveränitätsverlust und um die Verhinderung der für die kapitalistische Entwicklung notwendigen institutionellen Rationalisierungsprozesse und des Interventionsspielraums des Staates handelt (Evans/Rueschemayer/Skocpol [Hg.] 1985). In gewisser Weise berauben globalisierte Interaktionskontexte den Staat seines traditionellen Herrschaftsraumes. Dies hat erhebliche Auswirkungen auf die Form der sozialen Differenzierungsprozesse, insbesondere in Ägypten, wo Staat und Bürokratie weiterhin bloß aus Herrschafts- und kaum aus versachlichten und verrechtlichten Verwaltungskontexten heraus operieren. Der Konflikt zwischen den in globalisierten Interaktionsfeldern Agierenden einerseits und den durch Zugang zum Staat und traditionellen Herrschaftsformen geprägten Schichten andererseits wird so strukturell vorgeprägt. Die durch Migration entwickelte Form der Globalisierung des lokalen Raums selbst weckt Reaktionen eines tendenziell sich endogenisierenden Kulturkampfes und der erneuten Abschottung vom Weltmarkt.

Staat, dörfliche Gemeinschaft, Migration

Der israelische Orientalist und Historiker Gabriel Baer hat eine einflußreiche Darstellung der Sozialstruktur Ägyptens hinterlassen. In einer 1969 erschienenen Studie stellte er einen eigenartigen Zusammenhang zwischen der Auflösung der ägyptischen Dorfgemeinde und der zunehmenden Verstaatlichung dörflicher Funktionen her. Baer führte den Zerfall der ägyptischen Dorfgemeinde auf die Auflösung des kollektiven Eigentums an Grund und Boden und auf das Zurückdrängen der Funktionen des Dorfscheichs durch die zunehmende Verstaatlichung der Dorfämter und auf staatliche Intervention und Rationalisierung zurück (Baer 1969). Wollte man Baers These etwa auf die Nasser-Ära anwenden, so käme man stark in Bedrängnis. Hier zeigt sich, daß zunehmende Staatseingriffe nicht notwendig auf eine Auflösung der Dorfgemeinde hinauslaufen. Im Gegenteil, der Nasser-Staat hat dörfliches Gemeinschaftshandeln und kollektive Bewirtschaftungsformen wiederbelebt und zur dörflichen und agrarischen Involution beigetragen (Stauth 1983b). Verstaatlichung und Gemeinschaftshandeln stehen also nicht notwendig im Gegensatz zueinander.

Ebensowenig aber wie die zunehmende Verstaatlichung und der Funktionswandel der dörflichen Eliten an sich zur Auflösung der Dorfgemeinde führt, kann man kleinbäuerliche Arbeitsmigration schlechthin als Grundfaktor dörflichen Strukturwandels begreifen. Zeitlich begrenzte Arbeitsmigration (in Ägypten das *'umal al-tarahil*-System) war zunächst als streng vom Dorf her hierarchisch gegliedertes Rotationsverfahren der bäuerlichen Fronarbeit, dann beschränkt monetarisiert als Kontraktarbeit noch in der nachkolonialen, aber auch in der kolonialen und der vorkolonialen Phase Bestandteil, wenn nicht Bedingung, dörflicher Existenz (El-Messiri 1983; Stauth 1983a: 285-313, Stauth 1983c: 341-354). Arbeitsmigration blieb hier aber eine Sache der Politischen Ökonomie des Verhältnisses zwischen Dorfgemeinde und Staat. Kennzeichnend für diese Periode ist, daß Migration Funktion der Urbanisierung und nationalstaatlicher Modernisierung bleibt (Abu-Lughod 1992: 41-56).

Wenn wir vom »freien«, länderüberschreitenden Migrationsprozeß der 80er und 90er Jahre als einer neuen Form der globalen Vernetzung individueller und kollektiver Handlungsebenen sprechen, so muß sich dies auf die beobachtbaren Handlungszwänge der Individuen in den

Dorfgemeinschaften auswirken. Ich stelle hier als Folge der paradigmatischen Überlegungen zur Globalisierung diese Auswirkungen in den Zusammenhang zwischen dem Wandel des symbolisch-expressiven Verhaltens und der sozial-strukturellen Dynamik.⁵

Wenn wir zunächst von Wandlungszwängen im Mikrokontext des Dorfes sprechen, so stehen die Interdependenzen zwischen Marktformen und Gemeinschaftshandeln im Zentrum der Analyse. Dabei erscheint erst einmal der Kontext lokaler Handlungszusammenhänge ausschließlich als Plattform externer Intervention. In dieser Dualität des Innen und Außen gilt Geld (*cash*) als etwas von außen Geleitetes, von außen Eindringendes, Gemeinschaft (*community*) als das authentisch Einheimische. Im Handeln auf lokaler Bühne machen wir *cash* dafür verantwortlich, wenn *community* verlorengeht. Die bipolare Dynamik zwischen *cash*- und *community*-Nexus gilt lokalem Denken als Grundfaktor symbolischer Idealisierung der verlorenen Gemeinschaft. Migration gilt aus dieser Sicht der Dinge als Folge und Instrument von außen induzierter Marktzwänge. Man muß sich ihnen anpassen, verliert dabei aber den scheinbar selbst kontrollierbaren und schützenden Kontext lokaler Solidarität. Ideenwandel erscheint so als Reflex auf den Verlust »innerer« Kulturbestände. In diesem Spannungsfeld zwischen Marktanpassung und Ideenwandel ergibt sich eine völlige Reorientierung des Handlungsspielraums des einzelnen, und ist dieser Subjektwandel einmal vollzogen, so ist die »freie« Rationalität der Entscheidung zwischen »Natur« und »Gemeinschaft« einerseits und »Markt« und »Gesellschaft« andererseits nicht mehr gegeben. Man lebt in einem illusionären Fetischrausch des Geldes und handelt so, als sei mit Geld alles regulierbar. Ein schicksalhaft erfahrener Rückfall in den Naturalienkontext der Subsistenzproduktion wird zum Tabu, und ereignet er sich, werden neue »Vorstellungen« und »Moralen« als scheinbar lebendige Tradition hervorgepreßt, mit denen der Rückfall selbst übertüncht und verschleiert werden soll. Die Kontextualisierung der individuellen Konfrontationen mit Markt-, Subsistenz- und Ideeninformationen mündet also nicht in einen homogenen sozialen Wandlungsmechanismus des Struktur-, Ideen- und Subjektwandels, sondern sie führt zur Pluralisierung scharf getrennter und widerstreitender Imaginations- und Moralwelten (Berger/Berger/Kellner 1973) und im Dorf selbst zu institutionellen und räumlichen Relokationen und Segmentierungen derselben.

Bezogen auf ein Feld differenziert gelagerter sozialer Realitäten wären bestimmte »Größen« zu nennen, die hypothetisch unterschiedliche Segmente sozialer Realität aktualisieren. Im Kontext des ländlichen Ägyptens wurden, ich habe das oben angedeutet, der Migrationsprozeß selbst (in seinen Wirkungen auf Individuum, Haushalt, Dorf, Außenbeziehung), Massenkonsum⁶ (in Relation zu Subsistenz, Ware, Arbeit, Eigentum), Geschlecht⁷ (in Haltung zu Segregation, Wissen, Ordnung, Reinheit) und Religion (in Bestimmung von Selbst, Glaube, Ritus, Habitus, Regel) als eng miteinander verflochtene Felder sozialen Wandels bestimmt.

Migration und Globalisierung des lokalen Raums

Die allgemeinen wirtschaftlichen Auswirkungen der Migration sind in einem sehr komplexen, vergleichenden Survey in sechs Dörfern analysiert worden. Die Daten sind veröffentlicht zugänglich (Reichert 1991: 247-274, ders. 1992: 57-100) und ich kann mich deshalb hier auf die Zusammenfassung einzelner Ergebnisse beschränken:

1. Zunächst das Ausmaß der Arbeitsmigration in den einzelnen Dörfern: Im Durchschnitt aller sechs Dörfer ergibt sich etwa ein Anteil von 27 Prozent an Haushalten, die mindestens einen Migrant als Haushaltsmitglied haben. Wenn man dieses Ergebnis mit anderen im gleichen Untersuchungszeitraum unternommenen Studien vergleicht, so kann man die Feststellung, daß etwa ein Drittel aller ländlichen Haushalte durch mindestens ein Haushaltsmitglied in den letzten zehn Jahren von der Arbeitsmigration betroffen war, als gesichert ansehen. Die Migration schließt alle dörflichen Schichten ein: die Gebildeten, Lehrer, Ingenieure, Verwalter etc., die nicht-agrarisch Arbeitenden wie etwa Handwerker, Taxifahrer etc. und die Kleinbauern-Haushalte gleichermaßen. Dabei ist ein interessantes Nebenergebnis, daß der Migrationsanteil mit der Höhe des Anteils der Kleinbauern-Haushalte im Dorf steigt. Je »fellachisierter« das Dorf, um so höher der Migrationsanteil, im Extremfall über 50 Prozent.
2. Die Zielländer sind in der Hauptsache der säkulare national-arabische Irak und das monarchische, islamische Saudi-Arabien. Der Anteil allein dieser beiden Länder beträgt 82 Prozent. Der Rest zog

vor allem nach Jordanien und Libyen. Die Entscheidung für ein bestimmtes Land hängt nicht von der regionalen Lage der Dörfer in Ägypten ab, sondern offenbar von Zeitpunkt und Orientierung des Rekrutierungsmechanismus im Dorf. Je früher man zu migrieren begonnen hat, um so stärker ist man nach Saudi-Arabien hin orientiert, um so stärker mischen noch die traditionellen Führungsschichten als Kontrakteure etc. mit. In der Tendenz sind deshalb die abgelegeneren Fellachendörfer einerseits, aber andererseits insgesamt die Fellachenmigranten, stärker auf den Irak ausgerichtet. Es kann hier schon deutlich gesagt werden, daß die Intensität der Islamisierungstendenzen im Dorf nicht vom Anteil der Migranten im islamischen Saudi-Arabien abhängt. Eher das Gegenteil ist der Fall.

3. Betrachtet man die Art der Rimessenverwendung und die darüber im Dorf geführten Diskussionen für sich, so ergibt sich die einfache Feststellung, daß der Migrantendiskurs ein Diskurs über Haus-, Lebens- und Konsumstandards, letztendlich also über Statusverbesserung ist, nicht über Investitionen und Intensivierung der dörflichen Wirtschaft. Es geht vor allem um Grundbedingungen des Familienlebens in den Haushalten, um Hausbau, Wohnungseinrichtung, Haushaltswaren, Kosten für das Heiraten, Ausgaben für Brautpreis und Morgengabe etc. Über 70 Prozent geben ihre Rimessen für langlebige Konsumgüter aus. Etwa zwei Drittel bauten oder renovierten ein Haus oder eine Wohnung, weitere 20 Prozent kauften Bauland. Nur 30 Prozent schafften Vieh an und noch weniger, nur 12 Prozent, können sich ein neues Stück Agrarland kaufen. 7 Prozent geben an, Agrarmaschinen gekauft zu haben. Nur 2 Prozent haben versucht, sich durch ein neues Projekt selbständig zu machen.
4. Man will in Beton- und Ziegelsteinhäusern leben, nicht in Lehmhütten. Die wirtschaftlichen Folgewirkungen dieses Baubooms sind enorm und führten vor allem im Delta zu einer extremen Mobilität im ländlichen Raum. Ob sich die Kapitalisierung im Kleingewerbe des Bausektors etwa mit der Landwirtschaft der Kleinbauern zu eigenständigen Akkumulationszyklen verbinden läßt, bleibt abzuwarten und bedarf eigener Analyse.
5. Für die soziologisch wichtigen Aspekte der Auswirkung der Migration auf die Formen und den Grad der segmentären Umschichtung im Dorf etc. konnte der Survey keine Anhaltspunkte liefern.

Hier hatte – wie ich beispielhaft zeigen will – die qualitative Analyse anzusetzen.

Migration und Transformation des dörflichen Habitus

Der Zufluß von Dauerkonsumgütern modernster Art regte auf seiten der Fellachenhaushalte zu neuen Formen der Geldallokation an: risikoreiche Kreditgeschäfte, Spekulationen und Sparguthaben über lokale Banken (vgl. etwa Rousillon 1988).

Ein neues, mobilitätsorientiertes Verhalten entstand. Mazda, Toyota und Suzuki, aber auch der *garrar*, der aus Rumänien billig importierte Traktor, als Transportmittel oft wichtiger denn als Landmaschine, wurden Stichworte eines völlig privatisierten Verkehrssystems. Die neue ungeheure Mobilität der ländlichen Massen löste die lokalen dörflichen Märkte aus der Bindung an die Subsistenzproduktion, vernetzte sie neu und aktualisierte die Beziehung zu den Metropolen und Sub-Metropolen.

Folgewirkung des Baubooms und der Mobilität ist auch, daß neue, relativ leistungsfähige Werkstätten und Dienstleistungsbetriebe im Dorf entstehen, Schreinereien, Ziegeleien, Reparaturwerkstätten, Hühnerfarmen und Viehzuchtprojekte, aber auch neue Läden, Boutiquen, wie sie im Dorf genannt werden.

Mit dieser Form der Mobilisierung der lokalen Ressourcen entstand aber auch eine neue ländliche Mittelschicht, für die Konsum wichtiger ist als Funktion und Professionalismus. Landbesitzende Klein-, ja Kleinstbesitzer gehören dazu, Handwerker, Ladenbesitzer, Taxifahrer, darunter auch Halb- oder Analphabeten. Die sozialen Grenzlinien zwischen Beamten und Bauern, zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen Literaten und Illiteraten scheinen gefallen. Der Konsumismus der Medien- und Massenkultur erlegt der ländlichen Gesellschaft einen neuen Code, eine neue Form des bildhaften Skripturalismus auf: die Repräsentation von Konsum.

Wer es sich leisten kann, baut sich am Dorfrand die Imitation einer Villa im saudischen oder irakischen Konsumbürgerstil. Im Dorf selbst werden die Beton- und Rotziegelhäuser verschönt, geweißt oder mit leuchtenden Farben gefärbt. Vorgärten werden angelegt, Bäder eingebaut.

Es entsteht ein neues Reinlichkeitsverhalten im Haus, das bei dieser

Mittelschicht mit dem Rückzug der Frau aus der Öffentlichkeit von Feldarbeit und Markteinkauf oder auch -verkauf verbunden ist. Zugleich entwickeln die Männer ein neues, von starker Repräsentations-sucht bestimmtes Freizeitverhalten, das auf die Herstellung einer häus-lichen Öffentlichkeit, nicht aber auf die Öffentlichkeit im Dorf als Ganzem und seinen traditionell gelebten Riten gerichtet ist.

Der Kode der meist im islamischen Gewand einhergehenden häus-lichen Zivilität und des Wohlstands entwickelt sich in offener Feind-schaft zur verwahrlosten Öffentlichkeit des Dorfes selbst: müllbelade-ne Kanalufer, staubige, oft mit Abfällen und Plastiktüten übersäte Gassen, Viehzüge und streunende Hunde, staubaufwirbelnde Fahr-zeuge, Taxis und Traktoren; der Kampf um einen Platz im Toyota oder im Bus, der Streit mit den Nachbarn um Sauberkeit und Ord-nung im öffentlichen Raum vor den Häusern; der Kampf der Mikro-phone, die für den Gebetsruf, den Straßenverkauf, für Fest und Trauer oft gleichzeitig angestellt werden.

Die praktisch-alltäglichen Mikrozusammenhänge der sozialen Öff-entlichkeit bleiben vom Kode der neuen Zivilität relativ ausgenom-men. Ein ägyptischer Schriftsteller, Abdou Gubair, hat vom »Bürger-krieg des Alltags« gesprochen. Der islamisierte Repräsentationskode des Konsumbürgertums greift in diesen Bürgerkrieg tief ein.

Die Transformationsidee ist mit der Durchsetzung des Projekts der Islamisierung als Fokus des sozialen und politischen Diskurses an der Wurzel der Gesellschaft verknüpft. Die Frage des sozialen Status eines Dorfbewohners hängt nun unmittelbar und unhinterfragbar von der Tatsache ab, ob er sich als guter Muslim erweist. Informelle Familien-treffen sind Anlaß zur Durchsetzung eines kollektiven Gebets. Der im Koran Bestunterwiesene leitet die Gebetsgruppe an. Es gilt als fromm, das Abendgebet möglichst lange zu gestalten. Familien- und Freundes-treffen gewinnen nun offen einen religiösen Charakter. Sprache, Wie-derholung koranischer Redewendungen, Kleidung und äußere Hal-tung spiegeln das Bild einer islamischen Lebensweise. Der kollektive Besuch einer Trauerrezitation von Freundes- und Altersgruppen (*shil-la*) als Kondolenz gilt nun als fromme Tat. Nicht das »Faktische« an einem Freundschafts- oder Verwandtschaftsverhältnis zum Verstorbe-nen zählt nun als Relevanzkriterium, sondern die Teilnahme an einem sakralen Ritus, der Dorfföfentlichkeit konstituiert: fast täglich bieten

sich Gelegenheiten, Dorftraditionen im Gewand des Islams zu repräsentieren.

Abu Girg und Bani Walims: zwei oberägyptische Dörfer

Abu Girg ist eine »grosse bougarde« (Berque 1955). Es hat eine Geschichte, die bis in die Antike zurückreicht. Davon zeugen nicht nur pharaonische Sagen, sondern auch die Präsenz einer beträchtlichen christlichen Bevölkerung. Es hat auch eine moderne Geschichte. Hier im Ort finden sich die Landhäuser einer Familie, die mehrere große Islam-Gelehrte und Minister hervorgebracht hat. Der räumlichen Größe und Anzahl seiner Einwohner nach (ca. 15.000) ist es fast eine Stadt, doch blieb es äußerlich ganz von der bäuerlichen Produktions- und Lebensweise geprägt. Von den über 3.600 Haushalten wurden fast 1.500 im Kurz-Survey erfasst. Ca. 800 (ca. 60 Prozent) der erfassten Haushalte sind völlig durch eine agrarische Einkommensstruktur (Subsistenz, Markt, Tagelöhner) geprägt. Nur weniger als 10 Prozent der Haushalte liegen über dem Subsistenzniveau. Über 40 Prozent der Haushalte weisen in den letzten 10 Jahren einen Migranten aus, in der Mehrzahl nach Saudi-Arabien (ca. 63 Prozent) und Irak (ca. 27 Prozent). Die Mehrzahl war mehr als fünf Jahre unterwegs, ca. 30 Prozent noch zum Zeitpunkt der Untersuchung (1988). Die Mehrzahl der Migranten sind arme Fellachen, meist Analphabeten (ca. 60 Prozent), aber immerhin 20 Prozent sind als Lehrer oder in anderen professionellen Berufen ausgebildet. Nach den Intentionen gefragt, wollen 91 Prozent ihren Lebensstandard verbessern, 12 Prozent ein Haus bauen oder erneuern, 11 Prozent das Geld für die Heirat verdienen. Danach gefragt, was sie faktisch mit dem Geld machen, rangieren die Anschaffung von elektrischen Dauerkonsumgütern (84 Prozent) sowie Hausbau und -renovierung (86 Prozent) mit Abstand am höchsten. Es handelt sich dabei in der Regel um den Umbau des Hauses von sonnengetrockneten Lehmziegeln auf roten Backstein. Immerhin waren 1988 noch ca. 58 Prozent der Häuser in Abu Girg mit Lehmziegeln gebaut. Der Bau-Boom und andere investive Verwendungen der Rimessen führen zu einer weiteren ökonomischen Öffnung des Dorfes: erstmals ergeben sich lokale Marktbeziehungen, die als subsistenz- und gemeinschaftsunabhängige Größen erscheinen.

Soweit, auf ihren Kern reduziert, die Ergebnisse der quantitativen Analyse. Der »*cash*-Nexus« und die durch ihn vermittelten Transformationen sind angenommen, artikulieren sich aber auf der Ebene der Lokalstruktur ganz unterschiedlich. Als konfliktträchtig erweist sich der »*cash*-Nexus« nicht dort, wo er zur tendenziellen Auflösung des »*community*-Nexus« geführt hat, sondern wo *cash* der *community* wieder untergeordnet und der Rückfall in kleinbäuerliche Verhältnisse allgemein notwendig wird: in den marginalen und kleineren Dörfern.

Exemplarisch läßt sich dies in der Gegenüberstellung von Abu Girg und Bani Walims zeigen. Letzteres liegt nicht am Nil, sondern inlands wüstennah in der gleichen Region (Minya), nicht sehr weit entfernt von Abu Girg. Hier ist alles ärmer, man migriert vornehmlich (zu fast 90 Prozent) in den Irak. Hier stößt unsere Untersuchung auf Widerstand. Hier sind Konflikte unter den Clans offensichtlich.

Zunächst aber Abu Girg, wie entwickelt sich hier die neue Lebensweise?

In Abu Girg wurde das »*umda*-Amt«, das traditionelle Ehrenamt des »Bürgermeisters«, abgeschafft und die Verwaltung durch den Distrikt eingeführt: eine klare Minderung der unmittelbaren lokalen Macht der Clans und Groß-Familien, die sich jetzt der allgemeinen sozialen Entwicklung im Dorf anpassen müssen. Sie schließen sich dem neuen islamischen Konsum- und Bildungsbürgertum an. In dieser Koalition aus einer Art Kulakentum der landbesitzenden Dorfklasse und der neuen dörflichen Bildungsschichten entsteht eine dynamische Dorföffentlichkeit durch eine gewissermaßen privatisierte islamische Aneignung des dörflichen Ritus. Hauptmerkmale der Rimessenverwendung sind ein hoher Anteil an Dauerkonsumgütern, Mittel für Erziehung der Kinder, Heirat, Sparguthaben etc.

Die Kernfiguren der dörflichen politischen Öffentlichkeit sind in einer konsumbürgerlich geprägten Führungsgruppe zusammengeschlossen, die stark an den Migrationsprozeß angebunden ist, deren überragende Figur selbst nie im Ausland war. Er hatte aber zusammen mit seinem Cousin erheblichen Anteil an der Organisation des Kontraktierungsnetzwerkes nach Saudi-Arabien. Er ist etwa 55 Jahre alt (1988), groß, fett und spielt durch bewußte Umordnungen des islamischen Codes in Auftreten und Kleidung Distanz. Er ist der größte Grundbesitzer bäuerlicher Abstammung in Abu Girg. Zu seiner ständigen Begleitergruppe gehören ein Lehrer, ein leitender Steuerbeamter,

ein Schulinspektor, ein Unternehmer – alle waren in Kuwait oder in Saudi-Arabien, auch der Cousin, der »Labour-Boss« mit wechselnder Fortune, der in den Hoch-Zeiten des Ölbooms noch bis zu 200 Arbeiter jährlich nach Jiddah in Saudi-Arabien vermittelte.

Das Zusammensein in der Gruppe ist durch rituelles Betragen geordnet: Kleidung, äußere Haltung und Anrede sind in abstrakter Weise auf »Islam« hin kodifiziert. Geschichten erzählen, sich gegenseitig bedienen, freundlich sein, all das gilt als islamisch tugendhaft. Ich habe Mitte der 70er Jahre im Delta viel Zeit unter solchen Gruppen verbracht. Aber nie waren sie weiß gekleidet und so steif und formal.

Die Gruppe trifft sich, als wäre alles zufällig, am Abend im Haus eines beliebigen Mitglieds. Von hier aus bereitet man dann die Besuche im Dorf vor. Die Gruppe besteht aus ganz praktischen Menschen. Man sucht seine Vorteile, erscheint immer zur richtigen Zeit. Islam ist hier eine Welt der Bildung, der islamischen sehr wohl, aber mit Respekt vor der weltlichen. Sie symbolisiert sich in den großen Landhäusern und Palmhainen draußen vor dem Dorf, die Ministern und Gelehrten gehörten, allesamt islamische Reformer, und die einst Taha Hussain beherbergten, den berühmtesten unter den Modernisierern. Sie sind im Innern Verehrer Gamal Abdel Nassers geblieben, stehen aber auch ganz auf der Seite der Islamisierungswelle. Die symbolische Erneuerung unter dem Zwang der Zeit und die Berufung auf die Regel, den guten Geist als Tradition des Dorfes helfen, Reichtum zu wahren. Mit dem islamischen Radikalismus der Jungen, aber auch mit der Aufmüpfigkeit der Fellachen, wird man fertig. Durch Auftreten der Gruppe bei jeder öffentlichen Angelegenheit im Dorf wird der »gute« Islam vertreten: konventionell und regierungstreu. Es hat den Effekt einer dauernden Erfindung des Sakralen als Dorföffentlichkeit, gegen die die Jungen, die Radikalen, keine Chance haben. Idee und Interesse bleiben hier auf das freundlichste getrennt.

Hier zeigt sich unter der gewandelten Form traditioneller Führung ein relativ konfliktloser Übergang. In der untersuchten Phase blieb die Islamisierung auf die rituellen Spiele dieser Schicht begrenzt. Die neue Hauskultur ermöglicht die abstrakte politische Repräsentation der »Grundidee« Islam, hier als tolerante Kultur der Gebildeten. Sie wird zugleich über verschiedene Clanmitglieder auch in verschiedenen Parteien präsent gemacht.

Abu Girg liegt nur wenige Kilometer von der Nord-Süd-Achse

Kairo-Assuan entfernt. Es zählt einen Landstrich am Ufer des Nil zu seiner Gemarkung. Bani Walims gilt dagegen als wildes Dorf: 15 Kilometer im Landesinnern westlich des Nil am Bahr Yusuf gelegen, dem parallel zum Nil verlaufenden Kanal, den die Engländer noch gegen Ende 19. Jahrhunderts bauten, hat es keine gewachsene, auf das Außen, auf Kairo hin bezogene Infrastruktur und wird von im 19. Jahrhundert sesshaft gemachten Beduinen-Clans beherrscht.

Eine islamische Homogenisierung der dörflichen Öffentlichkeit gibt es nicht in Bani Walims, dem zurückgebliebenen Dorf am Rand der Wüste. Statt dessen findet die harte politische Propagierung der Islamisierung statt. Fast 90 Prozent aller Migranten gingen hier in den Irak, nur ein paar gut verdienende Lehrer nach Saudi-Arabien. Die Migrationswelle hat hier nicht viel verändert, nur daß viele alte Lehmhäuser nun in roten Backsteinziegeln wiedererbaut wurden. Die dominante Freundesgruppe besteht aus Lehrern, und alle waren sie in Saudi-Arabien. Draußen am Dorfrand haben sie sich weiß verputzte Häuser gebaut.

Die politische Kernfigur hier in Bani Walims gehört eher zu jenen, die gegen die Arbeitsmigration sind. Es haben sich daraus nur Nichtsnutze im Dorf entwickelt, sagt er einmal. Er war nie im Ausland. Aber eine junge, aus der Migration zurückgekehrte Bildungsschicht von Lehrern stellt sich unter seine Führung. Sie waren alle in Saudi-Arabien. Ihnen gegenüber stellt er im konsumbürgerlichen Sinne eher eine gescheiterte Existenz dar. Er ist *mustashar* (Kanzler), oberster Richter einer regionalen Berufungsinstanz am Amtsgericht in Minya, der Provinzhauptstadt, hat beruflich also viel Erfolg gehabt. Er hat es abgelehnt zu migrieren, er ist etwa 45 Jahre alt und fährt in der Woche drei Tage nach Minya, um sein Amt auszuüben, muß also zwei bis drei Nächte in der etwa 30-40 km entfernten Stadt in den für solche Fälle eingerichteten Unterkünften des Amtsgerichts verbringen. Er gehört zu einer der vier führenden Großfamilien im Dorf. Zwei dieser Großfamilien sind christlich und wurden unter seinem und der jungen Garde Einfluß unter der Schutzherrschaft der beiden *muslimischen* Großfamilien gestellt. Im Falle einer Blutrache oder eines Streits zwischen einem Muslim und einem Christen der jeweils anderen Familie treten die muslimischen Familienclans zusammen und beraten über Schlichtungsmaßnahmen. Keiner der Clans verfügt über nennenswerten, grö-

ßeren Grundbesitz. Die Clans zeichnen sich durch Status, nicht durch faktische Macht aus.

Die islamistische Kerngruppe der Jungen hat jedoch den Clan als Rat weitgehend abgeschafft und zu ersetzen versucht. Man sitzt zusammen und diskutiert die Dorfangelegenheiten, will Islamisierung als Regelungsinstrument der Konflikte im Dorf.

Zur Migrationsfrage nimmt der Kopf der Gruppe selbst Stellung: 1. Die Remigration hat im Dorf gar nichts geändert. Die Remigranten verplempern ihr Geld mit roten Ziegel-Häusern und tragen nichts mehr produktiv zur Entwicklung des Dorfes bei. 2. Dadurch daß sie jetzt Geld haben, halten sie sich nicht mehr an die alten Sitten, grüßen sich nicht mehr, sind nicht mehr freundlich zueinander, das alte Solidaritätsgefüge sei auseinander geraten und habe sich zum Schlechten hin entwickelt. Dem könne man nur mit der Einführung des islamischen Rechts, der *shari'a islamiyya*, begegnen.

Der Endogenismus der Gruppe widerspricht den eigenen Erwartungen für den sozialen Aufstieg, der von der Regierung draußen abhängt. Die Lösung aller Widersprüche ist der Islam. In der Praxis muß jetzt ein neuer Lebensstil her, mit dem andere überzeugt werden können, denn sie waren bis vor kurzem noch fundamentalistisch-sozialistische Säkularisten.

Islamisierung ist offenes politisches Programm, direkt festmachbar am Versuch, die christlichen Clans in einen Klientelstatus gegenüber den muslimischen Clans innerhalb des dörflichen Schlichtungsmechanismus und Vendetta-Kriegs zu bringen.

Blickt man auf die Korrelationen der Rimessenverwendung, so findet man in Bani Walims den Kauf von Dauerkonsumgütern, Landkauf und Tierkauf, Investitionen in Agrarmaschinen, eine sehr große Neigung zu Häuserrenovation und -neubau als Hauptpunkte, jedoch kaum unternehmerische Verwendung von Rimessen und Mittel für Kindererziehung. Der Bauboom geht auf kollektive Anstrengungen zurück: die roten Ziegelsteine werden mittels pharaonischer Techniken von Selbsthilfegruppen gebrannt und zum Stückpreis verkauft, oft aber auch noch eigenhändig auf eigenständig zum Bauland erklärtem Familienacker produziert.

In Bani Walims sind bewaffnete Konflikte an der Tagesordnung. Die Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen bilden

das Hauptproblem. Familienclan und religiöse Gemeinschaft bleiben dominante Faktoren von Rechtsschutz und sozialer Stellung.

Die Eliten beider Dörfer kennen sich, man hat gemeinsame Freunde in Minya oder in Kairo. Man besucht sich von Zeit zu Zeit angelegentlich einer Bittstellung oder eines Todesfalles etc.

Dennoch repräsentieren beide Dörfer zwei unterschiedliche Formen des Strukturwandels im Zeichen der Migration und der Islamisierung. Die beduinische, tendenziell akephale Struktur des wüstennahen Dorfes verflucht den Migrationseffekt in eine neue Form der praktischen und ideologischen Kommunalisierung im Zeichen eines politischen, militant fundamentalistischen Islams, der auf Emanzipation der kleinbäuerlichen Migranten gerichtet ist, auf eine ideelle Sakralisierung des dörflichen Alltags, zu dem er zugleich in ein unlösbares Spannungsverhältnis tritt. Der Islam erscheint hier als Lösung der Bauernexistenz unter der Bedingung der durch Migration hervorgerufenen Globalisierungseffekte. Transformation steht hier ganz im Zeichen der Spannung zwischen religiöser Ideologisierung der praktischen Bauernexistenz und ihrer lebendigen materiellen Kontinuität.

Rekonzeptualisierung des Verhältnisses von Migration und Strukturwandel

Der zu Beginn der 80er Jahre einsetzende Paradigmenwechsel in der Migrationsforschung, Migranten nicht nur als Opfer struktureller Herrschaft, sondern als bewußte Akteure und rational Handelnde zu begreifen⁸, reflektiert die durch den Globalisierungseffekt hervorgerufene Transformation sozialer Gruppen im lokalen Kontext nur ungenügend.

Was unsere dörflichen Fallbeispiele zeigen ist, daß die unterschiedliche Dorfstruktur und die unterschiedliche lokale Präsenz des Staates sich nicht nur auf Wirtschaftsentwicklung und Einkommenschancen trennend auswirkt⁹, sondern auch auf den Transformationsprozeß selbst. Was das große, urbanisierte Dorf am Nil mit dem marginalen Bauerndorf am Wüstenrand verbindet, ist die Islamisierung als Abschaffung materieller Zwänge und als symbolische Verteidigung des Dorfes. Was beide trennt, ist die Form der Umsetzung und körperlichen Versinnbildlichung der Idee Islam: Hier, in Bani Walims, wirkt der bedrohte »Gemeinschaftsnexus« als Element der imaginären Bin-

derung der »Idee« an die kleinbäuerliche Praxis und den aus dem Globalisierungskontext erwachsenen Zwang zur Emanzipation. Dort, in Abu Girg, wirkt der akzeptierte »Geldnexus« als Element der Distanzierung der Islamisten, die die Unwirtlichkeit des Dorfes und die Materialität kleinbäuerlicher Existenz überspielen. Ritus wird zum Ersatz staatlicher Durchregulierung.

Im ländlichen Ägypten hat die Monetarisierung der Kleinbauernhaushalte und das Entstehen eines Konsumbürgertums zu einer inneren Zerrissenheit der dörflichen Sozialstruktur und zur Delegitimation des herrschaftspolitisch und nicht verwaltungstechnisch und schon gar nicht sachentscheidenden patrimonialen Kontroll- und Abschöpfungsapparats des Staates beigetragen. Die selektive Teilnahme am modernen Massenkonsum ist für alle am Staat vorbei möglich geworden. Auf Deregulierung wird auf kürzester Distanz der sozialen Räume in ganz unterschiedlicher Weise reagiert.

Ich habe mich hier auf die Darstellung zweier Modelle beschränkt: die Verteidigung kleinbäuerlicher Existenz als militante Islamisierung, als Emanzipations- und Ordnungsprogramm im staatsfernen Dorf, dagegen die Islamisierung des dörflichen Ritus und Habitus als Regelungseratz und Verteidigung privilegierter Statusgruppen. Wenn Sie mir dieses abschließende Postulat gestatten: die spezifische Form der Globalisierung durch Arbeitsmigration, sollte sie nicht in einer neuen Art der »Libanonisierung« enden, erfordert neue Formen staatlicher, auf Sachverwaltung basierender Regulierung lokaler Kontexte und entwicklungspolitischer Impulse zu entsprechender institutioneller Rationalisierung.

Anmerkungen

- 1 Für den Nahen Osten vgl. etwa, Birks/Sinclair 1985; CERMOC 1985; Richards/Martin (Hg.) 1983.
- 2 Dies ist detaillierter ausgeführt in meinem Beitrag: Stauth 1991c: 91-114.
- 3 Ein anschauliches Bild dieser Dynamik liefern Evers/Schiel (1988). Für den städtischen Raum Kairos vgl. Semsek/Stauth 1987.
- 4 Vgl. etwa Binder 1988. Siehe auch meine Kritik zu »Leonard Binder's Hermeneutic of Authenticity. A Review Article« (1993b, c).

- 5 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Stauth 1990/1991: 157-170. Siehe auch Kreutz (Hg.) 1991.
- 6 Vgl. hierzu Stauth 1989a: S. 223-236. Zur allgemeinen Problematik im Nahen Osten siehe Stauth/Zubaida (Hg.) 1987.
- 7 Vgl. Stauth 1990b: 32-50, ders. 1988. Siehe auch die umfassenden Darstellungen von Abaza 1987 und Weyland 1993.
- 8 Vgl. etwa Wood 1982: 298-319; Bach/Scharmi 1982: 320-341; vgl. auch Loomis 1989.
- 9 Dies wird noch von Peek und Standing einleuchtend herausgearbeitet: Peek/Standing (Hg.) 1982.