

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

„la raíz del pueblo, lo que conecta“: Wasser als Ausdruck der Comunalidad in der
Sierra Nororiental de Puebla, Mexiko

verfasst von | submitted by

Julia Melina Bernegger BA BSc (WU)

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Patricia Zuckerhut Privatdoz.

Danksagung

Vielen Dank an meine Familie, die mir Hirn, Unterstützung und Richtung für meine Studien gegeben haben, und an meinen Bruder für all seine Fragen und Hinweise. Muchísimas gracias a Eliana, quien me enseñó hablar el español y conocer a otros mundos desde muy chica.

Tausend Dank an meine Mitbewohnerinnen, die mich seit Jahren durch alle Höhen und Tiefen begleiten. Vielen Dank an alle Freund_innen, die ich volljammern und jene, die ich versetzen und ghosten durfte.

Mein Dank gilt meiner Lehrerin Patricia, die mir den größtmöglichen Vertrauensvorschuss gegeben und mich zu ihren Freund_innen mitgenommen hat, und die mir mit ihrer Expertise und geduldigen Unterstützung den Studienabschluss ermöglichte. Vielen Dank an all die anderen Lehrer_innen, die mich inspiriert und von deren Leselisten ich mir zahlreiche Texte ausgeborgt habe.

Vielen lieben Dank an Elis für das Teilen von Ideen, Texten, Wünschen, Sorgen, Zimmern, Essen, und viel, viel Kaffee. Danke, dass ich dich mit meinen Gedanken überfallen durfte, dass du meine Krisen ausgehalten und jedes Nebenprojekt mit mir durchgezogen hast. Vielen Dank auch an Marlene, euch beiden, für diesen gemeinsamen Weg, die vielen Gespräche, geteilten Daten, Reflexionen und langen Schreibtage.

Más que nada, mil gracias de todo corazón a mis anfitriones, amigos y compañeros de investigación en San Miguel Tzinacapan y sus alrededores! Gracias por compartir su sabiduría, por su cariño y su confianza. Gracias por permitirme entrar en sus hogares, comunidades y bosques, y por tener la paciencia de responder a mis mil preguntas. Miak tasojkamatik!

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
2 (De)Kolonialität, Methoden und Reflexionen.....	10
2.1 Auf der Suche nach einer dekolonialen Anthropologie.....	11
2.1.1 Die Kultur- und Sozialanthropologie als koloniale Beziehung	11
2.1.2 Dekoloniale Methodologien, Ontological Turn und Grounded Theory	15
2.1.3 Standpunkt, Ethik und Reflexionen	18
2.2 Methoden der Datenproduktion	25
2.2.1 Vorarbeit und Vorbereitungen.....	28
2.2.2 Teilnehmende Beobachtungen.....	30
2.2.3 Gespräche und Interviews.....	37
2.2.4 Weitere Daten.....	41
2.3 Methoden der Datenverarbeitung.....	43
2.3.1 Datenorganisation.....	44
2.3.2 Datenauswertung	46
2.3.3 Schreibprozess.....	49
3 Forschungsfelder	52
3.1 Anthropologie des Wassers.....	52
3.1.1 Ökonomische Anthropologie und Politische Ökologie	53
3.1.2 Kritischer Ökofeminismus und Ontologien des Wassers	57
3.2 Ethnografien und Kontexte der Sierra Nororiental de Puebla	61
3.2.1 Geschichte und (Haushalts-)Ökonomien.....	62
3.2.2 Politische Struktur und Comunalidad.....	67
3.2.3 Ontologien, Aktivismen und Feminismen.....	71
4 Die Wasserversorgung als Ausdruck der <i>Comunalidad</i>	76
4.1 Regen und <i>Monte</i> als Grundlage der Wasserversorgung	76
4.1.1 Regen und Blitze.....	76

4.1.2 Der <i>Monte</i> und seine Bedeutung	81
4.1.3 “El agua es vida”: Wasser im <i>Cuerpo Territorio</i>	87
4.2 <i>Antes</i> ... Geschichte(n) der Wasserversorgung in der Region.....	91
4.2.1 Die <i>pila</i> im Zentrum des Ortes.....	92
4.2.2 Weitere Orte der Wasserversorgung	95
4.2.3 Die Gründung der Wasservereinigung Itskalan	98
4.3 Wasservereinigungen und Komitees	104
4.3.1 Politische Organisation der Wasservereinigung	104
4.3.2 <i>Faena</i> , die gemeinschaftliche Arbeit.....	111
4.3.3 Gemeinschaftlichkeit und Konfliktlinien.....	116
5 Conclusio: <i>Comunalidad</i> im Fluss	120
6 Quellen.....	125
6.1 Literaturverzeichnis.....	125
6.2 Internetressourcen	130
6.3 Audio- und Interviewverzeichnis	131
6.4 Weitere Daten und Quellen.....	132
7 Appendix.....	134

1 Einleitung

Verstaubt, zerstoichen und schwindlig von der schwülen Hitze stolperte ich am 3. Mai 2022 in eine Prozession. Die mit schillernden Kostümen und rasselnden Knöchelbändern ausgestatteten Tänzer_innen zogen an der Kirche vorbei, durch ein schmuckloses Metalltor und die Stiegen hinunter zu zwei kreisrunden, blauen Becken. Wasser kam aus einer kleinen Öffnung am Fuße einer rot und weiß gestrichenen und mit Blumengestecken verzierten Kapelle. In einer Nische standen ein großes, hölzernes Kreuz und eine Heiligenstatue. Das Ziergitter vor der Nische stand offen, darüber hing ein Christus am Kreuz. Auf dem Hang hinter der Kapelle wiegten sich ein paar hoch aufwachsende Maispflanzen im Wind, ein Hund bellte und das metallische Quietschen der elektrischen *tortillería* (dt. Tortilla Bäckerei) drang zu uns hinunter. Vor den Becken hielt die Prozession und die Tänzer_innen setzten sich mit komplizierten Schritten und Drehungen in Bewegung, begleitet von einem Saiteninstrument, Weihrauch und Blumen. Da ich die Relevanz der Szene für mein Projekt nicht auf Anhieb begriff, und ich ohnehin völlig überfordert von der Fülle an Eindrücken und Informationen dieser ersten Forschungserfahrung war, hielt ich wenig davon fest.

Inzwischen weiß ich, dass sich hinter der Kapelle eine Höhle verbirgt, in der eine Quelle entspringt – diese gab dem Ort seinen Namen: *Tsinakapan*, die Quelle der Fledermäuse. Ihr Wasser sei „como la raíz del pueblo, lo que conecta“, erklärte mir später Renata, denn „[s]i no hay agua pues no hay forma de como estar en un pueblo“¹ (I 2c, 8, 11.05.2022). Ohne Wasser gäbe es kein Dorf, weil es ohne Wasser kein Leben geben könne. Die Quelle sei darüber hinaus die Wurzel, „lo que conecta“, ein verbindendes Element (ebd.). Das Wasser und das davor gemauerte Becken (sp. *pila*) spielen eine wichtige identitätsstiftende Rolle für den Ort – und auf praktischer sowie religiös-ontologischer Ebene für seine Wasserversorgung. Am 3. Mai, dem *Día de la Santa Cruz* und gegen Ende der Trockenzeit, drücken die Bewohner_innen von San Miguel Tzinacapan mit der Prozession vor der *pila* ihre Dankbarkeit für das Wasser aus – und stellen sicher, dass es nicht austrocknet (siehe 4.2.1).

Seit ein paar Jahrzehnten unternehmen die – Großteils Indigenen Menschen (in Eigenbezeichnung *Maseual*, pl. *Maseualmej*) in der Region große Anstrengungen darum,

¹ „[Die Quelle] ist wie die Wurzel des Ortes, das, was verbindet. [...] Wenn es kein Wasser gibt, gibt es keine Art, in einem Dorf zu sein“ (I 2c, 8, 11.05.2022).

sich die zahlreichen Gewässer mit Rohren und Schläuchen in die Haushalte zu leiten. Darin kommen, wie ich zeigen werde, Elemente der mesoamerikanischen *Comunalidad* zum Ausdruck: Die notwendigen Arbeiten werden gemeinschaftlich verrichtet und von einem in einer Versammlung gewählten Komitee geleitet. Dabei gilt es die für den Regen zuständigen Akteur_innen des bergigen Umlands miteinzubeziehen, um die Wasserversorgung zu gewährleisten.

Wasser stellt die Grundlage von Leben und Fruchtbarkeit dar. Die vorliegende Arbeit handelt also davon, was meinen Forschungspartner_innen – und mir selbst, solange ich Gast auf ihrem Land sein durfte – Leben gibt. Sie handelt davon, wie sich die Menschen organisieren, um ihre Wasserversorgung zu sichern, welche Arbeiten und welches Geld sie investieren und davon, wer innerhalb der Gemeinde wie viel zu sagen hat, wer also wie viel Autorität zugesprochen bekommt. Sie handelt von der Zukunft ihrer Lebensgrundlage und ihrer Art und Weise, diese als Gemeinschaft zu sichern.

Aus disziplinärer Sicht stehen das Kennenlernen von marginalisiertem Wissen über Ontologien des Wassers und der Umwelt, von wasserbezogener politischer Organisation sowie gemeinschaftlicher Arbeit als Produzent des Gemeinsamen im Mittelpunkt. Ebenso das Ausverhandeln dieser Organisationsformen gegenüber kapitalistisch-marktorientierten Ontologien und ihrer extraktivistischen Logik. Die vorliegende Arbeit verortet sich also in der Anthropologie des Wassers und stellt vor allem polit-ökologische, feministische und ontologische Fragen (siehe Kapitel 3.1). Die politische Organisation des Wasserzugangs, Machtaspekte, Konfliktlinien und Ausverhandlungsprozesse spielen eine zentrale Rolle, und damit auch lokale Bemühungen um Geschlechtergerechtigkeit, Umweltschutz und selbstbestimmte Indigene Subjektivitäten.

Dabei knüpfe ich an eine Vielzahl an Projekten in und aus Mesoamerika, der Region der Sierra Nororiental de Puebla und direkt aus San Miguel Tzinacapan an. Darunter finden sich ausführliche, partizipativ gestaltete Arbeiten zu Oralhistorie, Ethnobotanik, überschneidenden Ontologien und Haushaltsökonomien (siehe Kapitel 3.2). Besonders relevant ist im Kontext meiner Arbeit das Konzept der *Comunalidad*, welches zwar im mesoamerikanischen Raum, nicht aber in der Sierra Nororiental de Puebla entwickelt wurde. In der vorliegenden Arbeit werde ich es daher auf seine Anwendbarkeit auf die Organisation der Wasserversorgung in San Miguel Tzinacapan, insbesondere dem Viertel Itskalan, sowie deren nähere Umgebung abklopfen. Meine Forschungsfrage lautet demnach:

Welche Elemente der Comunalidad zeigen sich in der Organisation der Wasserversorgung der Maseual Bevölkerung in San Miguel Tzinacapan (Sierra Nororiental de Puebla, Mexiko)?

Erst acht Wochen vor der finalen Abgabe der vorliegenden Arbeit gelang es mir, mich auf den theoretischen Fokus der *Comunalidad* festzulegen (FT MA, 153, 12.07.2025). Knappe drei Wochen vor der Abgabe schaffte ich es, mit der Unterstützung meiner Betreuerin Patricia Zuckerhut, eine dementsprechend begrenzte Forschungsfrage zu formulieren (FT MA, 174, 22.08.2025). In dem langen Prozess, der dem voraus ging, hatte sich meine Schwerpunktsetzung gewandelt. In der Vorbereitung auf das methodische Feldpraktikum, das von 25. April bis 13. Mai 2022 stattfand, galt mein primäres Interesse noch dem Kaffeeanbau. Da dieser aber gut erforscht ist und mich daran hauptsächlich die genossenschaftliche Organisation interessierte, lenkte Patricia Zuckerhut mich mehr und mehr auf das Thema Wasser. Die Wasserversorgung werde, den wichtigen religiösen Aufgaben nicht ganz unähnlich, von gewählten Komitees aus den Nachbarschaften organisiert. Die Mitglieder dieser Komitees würden *cargos* (dt. Ämter) ausüben und als solche Teil der lokalen politischen Organisation darstellen. Ich ließ mich überzeugen und begab mich im April 2022 mit einer dementsprechenden Forschungsfrage im Kopf zum ersten Mal in die Sierra Nororiental de Puebla.

Diese erste Feldforschungserfahrung war in vielerlei Hinsicht herausfordernd. Die Arbeit ist anstrengend, die Menge an Informationen überfordernd, die eigenen Ansprüche noch weit mehr. Dabei lernte ich aber wunderbare Menschen kennen – insbesondere diejenigen in dem Haushalt im Viertel Itskalan von San Miguel Tzinacapan, wo ich wohnen, teilnehmend beobachten und die meisten meiner vielen Fragen stellen durfte. Meine Gastgeber_innen sind an Herzlichkeit, Humor, Wissen und der Bereitschaft, dieses mit mir zu teilen, kaum zu übertreffen. Ich teilte mir die meisten dieser zweieinhalbwöchigen Erfahrungen mit meinen Kolleginnen Elisabeth Steiner, kurz Elis, mit der ich mir ein Zimmer teilte, und Marlene. Nach einem aufgrund meiner vielen Nebentätigkeiten und zu hohen Ansprüche herausfordernden Schreibprozess gelang es mir, die Erfahrungen in einem Forschungsbericht zusammenzustellen (Praktikumsbericht 2023). Da das Projekt für mich keineswegs abgeschlossen war und ich die üppig grünen Wälder, die frisch gebackenen *tortillas*, vor allem aber meine Forschungspartner_innen Lupe, Eusebio, Marisol, Dora, Benjamín und deren Kinder vermisste, beschloss ich, zurückzukehren. Diesen Wunsch teilte ich zu meiner großen Freude mit Elis – und so fragten wir Dora, ob wir erneut bei ihnen wohnen und forschen dürften, beantragten (und erhielten)

Forschungsstipendien der Universität Wien (KWA o.J.) und konnten mit überarbeiteten Ideen und Konzepten Mitte September 2023 erneut in die Sierra Nororiental de Puebla aufbrechen. Elis hatte sich für das Feldpraktikum mit den Handlungsspielräumen der Maseual Frauen beschäftigt, änderte ihr Thema nun aber, um sich mit dem weitläufigen Feld der Zukunft zu beschäftigen (Steiner 2025).

Insgesamt verbrachte ich drei Monate in San Miguel Tzinacapan. Für eine ethnografische Forschung (siehe 2.2) ist dies eine kurze Zeitspanne, die mir zwar einen guten Einblick verschaffte, für eine tiefgehende Analyse aber doch zu ausschnitthaft blieb. Viele Fragen muss ich daher offen lassen, andere stellte ich mir noch gar nicht. Dazu wäre ein weiterer Forschungsaufenthalt, bestenfalls in einer anderen Jahreszeit, notwendig. Die vorliegende Arbeit erhebt keinerlei Anspruch auf objektive, verallgemeinerbare, oder reproduzierbare Ergebnisse. Solche Ansprüche liegen der induktiven, stark von der Subjektivität der Forscherin und ihrer Forschungspartner_innen geprägten ethnografischen Arbeit fern (siehe Kapitel 2). Die im Folgenden dargestellten Beschreibungen sollen jedoch das Wissen und Erleben möglichst getreu dem, wie es meine Forschungspartner_innen mit mir teilten und wie ich es verstanden habe, wie es also gemeinsam produziert wurde, wiedergeben. Die Schlüsse, die ich daraus ziehe, sollen nachvollziehbar sein.

Die meisten meiner Gesprächspartner_innen in San Miguel Tzinacapan und den umliegenden Orten sprechen Nahuat, manche Totonako, als Erst- und Spanisch als Zweitsprache. Mein Spanisch ist sehr gut – meine Kenntnis der Indigenen Sprachen dagegen so gut wie nicht vorhanden. Ich bemühte mich sehr darum, möglichst viele häufige oder für mein Thema relevante Nahuat Begriffe (bspw. *at*, dt. Wasser) und Phrasen (bspw. *xi takua*, dt. iss!, Mahlzeit) zu lernen. In der vorliegenden Arbeit erkläre ich wichtige Nahuat Begriffe oder Phrasen, verwende sie dann aber nur teilweise und häufiger in spanischer Übersetzung – je nachdem, welche Version mir gegenüber öfter erwähnt und mir demnach geläufiger geworden ist. Spanische und englische Zitate genauso wie Begriffe aus der Literatur belasse ich im Original. Ich übersetze einzelne Begriffe und kurze Zitate im Fließtext oder in Klammern (dt. = Deutsch, nt. = Nahuat, sp. = Spanisch), längere Zitate in Fußnoten. Wenn nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen von mir bzw. aus meinen Feldnotizen.

In Hinblick auf die gendergerechte Sprache habe ich mich im Deutschen für die Schreibweise mit Unterstrich entschieden. Diese Lösung stellt zum Zeitpunkt des Schreibens der vorliegenden Arbeit eine der Varianten dar, die Platz für Menschen aller

Geschlechter schaffen wollen. Im Spanischen will ich dasselbe mit der Verwendung der Endung *-e* oder im Plural *-es* (anstelle von *-a/-o* bzw. *-as/-os*) erreichen. Angesichts dessen, wie dynamisch Sprache, ihre Verwendung und Interpretationen sind, bin ich mir dessen bewusst, dass diese Schreibweisen bald wieder problematisiert und veraltet sein werden. Ähnliches gilt auch für die Schreibweise von Identitätsbegriffen wie *Indigen* oder *weiß*. Das Konzept der Indigenität wird weiter unten noch ausführlicher diskutiert, an dieser Stelle soll nur gesagt sein, dass ich *Indigen* oder *Maseual* auch in ihrer Verwendung als Adjektiv bewusst mit Großbuchstaben beginne, um auf die soziale Konstruiertheit der Konzepte hinzuweisen und ihren häufigen – bewussten oder unbewussten – rassistischen Konnotationen auch sprachlich vorzubeugen (Altamirano-Jiménez u. a. 2025, 17). Umgekehrt schreibe ich *weiß* klein und kursiv, um *Weißsein* ebenfalls als Konstruktion zu markieren, dabei aber die historische Aufwertung der Kategorie und ihre Erhebung zur Norm aufzubrechen.

Auf die Art meiner Daten gehe ich im Methodenkapitel (2.2) im Detail ein, hier will ich nur ein paar Hinweise zu den Bezeichnungen vorwegnehmen: Ich unterscheide zwischen dem ersten, zweieinhalbwöchigen Aufenthalt (25.4.-13.5.2022) während des Feldpraktikums (PR) und dem zweiten, zweieinhalbmonatigem Aufenthalt (14.9.-22.11.2023) für die Masterarbeit (MA). Eine weitere Unterscheidung traf ich zwischen den bruchstückhaften Forschungstagebüchern (FT), die meine Vor- und Nachbearbeitungen und den Schreibprozess dokumentieren, und den Feldnotizen (FN), die die Protokollierungen während der Feldaufenthalte beinhalten (siehe 2.2.2). Letztere bestehen aus handschriftlichen Notizen (FNh) und digitalen Notizen, die auch meine Handy-Notizen enthalten (FNd). Mitschriften nicht aufgezeichneter Interviews befinden sich in den Feldnotizen und werden daher als solche zitiert – direkte Zitate daraus basieren also nicht auf Transkripten, sondern auf meinen im Moment erstellten Notizen und können daher fehlerhaft sein. Forschungstagebücher und Feldnotizen zitiere ich stets unter Angabe der Seitenzahl und des Datums. In manchen Fällen hielt ich Beobachtungen oder Gespräche ein paar (in Ausnahmefällen auch viele) Tage verspätet fest – das erste Datum entspricht in dem Fall dem Datum des Gesprächs oder der Beobachtung, das zweite dem Datum des Aufschreibens. Gegen Ende des Forschungsaufenthaltes fertigte ich vier kurze Audioaufnahmen anstelle schriftlicher Notizen an. Diese transkribierte ich und bezeichnete sie mit A 1-4. Wie bei den insgesamt sechs Interviews (I 1-6) verweist die Angabe einer Ziffer auf die Absatznummer im Transkript. Interviews, die ich mit meinen Kolleginnen Marlene (im PR)

und Elis (in PR- und MA-Aufenthalten) gemeinsam geführt habe, wurden zum Teil von einer der beiden transkribiert. Entsprechende Angaben finden sich in 6.3 Audio- und Interviewverzeichnis.

Mit Ausnahme meiner Betreuerin, Patricia Zuckerhut, und meiner Kolleginnen Elis und Marlene, sind sämtliche Namen in der vorliegenden Arbeit Pseudonyme. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass mir Zeit und Ressourcen für finale Abstimmungen mit den zitierten Personen fehlten und ich daher aus Sorge um mögliche Folgen falscher Repräsentationen diesen Weg bevorzuge (siehe 2.1.3). Auch das Viertel, in dem ich wohnen durfte und zu dessen Wasservereinigung ich daher die dichtesten Beschreibungen erreichte, habe ich pseudonymisiert und mit dem erfundenen Namen *Itskalan* versehen. Andere genannte Ortsnamen sind hingegen real, insbesondere wo die Bedeutung dieser Orte und Namen von Interesse ist (vgl. Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012).

Die vorliegende Arbeit beginnt mit einem ausführlichen Methodenkapitel. Da mich dementsprechende Fragen mein ganzes Studium lang begleiteten, widme ich mich in einem ersten Schritt meiner Suche nach einer dekolonialen Kultur- und Sozialanthropologie. Dazu gebe ich erst eine wissenschaftshistorischen Darstellung dessen, inwiefern die Disziplin vom Zeitpunkt ihres Entstehens an kolonial geprägt und die Forschung daher als eine koloniale Beziehung erkannt werden muss (2.1.1). Mit Kritiken am Kulturrelativismus sowohl aus dekolonialer als auch ontologischer Richtung zeige ich die Auswirkungen dessen auch in Bezug auf einen der Grundpfeiler der heutigen Kultur- und Sozialanthropologie auf. In Kapitel 2.1.2 gehe ich dazu über, Lösungsansätze verschiedener kritischer Strömungen zu präsentieren. Hinweise kamen mit den Ideen der Rekonstruktion (Holbraad und Pedersen 2017), des „Thinking Through Things“ (Henare u. a. 2007) und der „Method of Controlled Equivocation“ (Viveiros de Castro 2004) etwa von Vertreter_innen des Ontological Turn. Mit *Decolonizing Methodologies* hatte Linda Tuhiwai Smith (2012 [1999]) zugleich eine scharfzüngige Kritik an bisheriger Forschung an und mit Indigenen Menschen vorgelegt, und zugleich verschiedene Strategien dekolonialer Methodologien vorgestellt. Im Zusammenspiel mit Donna Haraways (1988) Fokus auf die Subjektivität und Positionalität der Forscherin, die mit ihrer „partial perspective“ einen Beitrag leisten will, ergibt sich daraus eine möglichst partizipative, „kulturell sensible“ (Smith 2012 [1999]) und standpunktorientierte Methodologie. Diese arbeitete Kathy Charmaz (2011) als feministische, konstruktivistische Grounded Theory Methodologie aus. Den (vorläufigen) Abschluss meiner Suche nach einer dekolonialen Anthropologie

macht ein ausführliches Reflexionskapitel (2.1.3), in dem ich meinen eigenen Standpunkt darlege, meine theoretischen wie praktischen Überlegungen in Bezug auf Forschungsethik und die (Un)Möglichkeit dekolonialen Arbeitens innerhalb kolonial-kapitalistischer globaler Zusammenhänge.

In Kapitel 2.2 lege ich die von mir verwendeten und angedachten Methoden der Datenproduktion dar. Ich beginne mit einer Erklärung dessen, was ich als ethnografisches Arbeiten verstehe, um anschließend meinen Vorarbeiten und Vorbereitungen insbesondere auf den zweiten Forschungsaufenthalt zu besprechen (2.2.1). In Kapitel 2.2.2 diskutiere und reflektiere ich meine Anwendung der Kernmethode der kultur- und sozialanthropologischen Forschung: der Teilnehmenden Beobachtung. In Kapitel 2.2.3 bespreche ich sowohl die im Rahmen der Teilnehmenden Beobachtung geführten Gespräche als auch die zusätzlichen, formelleren und aufgezeichneten Interviews. In 2.2.4 bespreche ich weitere Daten, die mir meine Forschungspartner_innen gezeigt, gegeben oder geschickt haben oder die ich selbst zusätzlich festhielt, aufnahm oder einsammelte. Das Kapitel 2.3 beschäftigt sich mit den Methoden der Datenverarbeitung. Darin lege ich dar, wie ich die Menge meiner produzierten Daten zu organisieren versuchte (2.3.1) und parallel dazu bereits mit der Auswertung (2.3.2) begann. Kapitel 2.3.3 begründet mit einem Einblick in meinen Schreibprozess den Abschluss eines ausführlichen Methoden- und Reflexionskapitels.

Kapitel 3 widmet sich den Forschungsfeldern, in denen ich mich mit der vorliegenden Arbeit akademisch verorte. Ich spreche von Feldern, da ich, Gupta und Ferguson (1997) folgend, das Feld nicht (nur) im geografischen und damit Andersartigkeit konstruierenden Sinne verstehe, sondern auch als politisch-akademische *location*. Diese Formulierung erlaubt flexiblere Begegnungen, erfordert aber auch ausführlichere Diskussionen des eigenen Herkunftsfeldes, oder Standpunkts (siehe 2.1.3). In diesem Sinne lege ich erst meine Verortung in einer ökonomisch-feministischen Anthropologie des Wassers (Kapitel 3.1) dar. Dementsprechende Ansätze habe ich wiederum in jene der Ökonomischen Anthropologie und Politischen Ökologie (3.1.1) und jene des Kritischen Ökofeminismus bzw. der Ontologischen Anthropologie (3.1.2) aufgeteilt. In Kapitel 3.2 widme ich mich der bereits großen Zahl an philosophischen, ethnografischen, ethnohistorischen, ethnobotanischen und ontologischen Arbeiten zum Kontext Mesoamerikas, der Sierra Nororiental de Puebla und San Miguel Tzinacapans. Trotz der Schwierigkeit, einzelne, im Alltag engmaschig verwobene Themen herauszulösen, habe ich um der verständlichen

Darstellung Willen genau das versucht. Kapitel 3.2.1 beschäftigt sich daher mit einem Einblick in die Geschichte der Region, sowie (haushalts-)ökonomischen Themen. Kapitel 3.2.2 wendet sich der politischen Struktur und dem für die vorliegende Arbeit besonders wichtigen Konzept der *Comunalidad* zu. Kapitel 3.2.3 kommt auf Ontologien, Aktivismen und Indigene Feminismen zu sprechen.

Kapitel 4 mit dem Titel „Die Wasserversorgung als Ausdruck der *Comunalidad*“ stellt das Kernstück der vorliegenden Arbeit dar. Der in Kapitel 2.3.3 dargestellten anthropologischen Konvention folgend, bemühe ich mich um eine Argumentationslinie, die Beschreibungen, Literatur, Gesprächsausschnitte und Analyse verwebt. In Kapitel 4.1 beginne ich mit der Grundlage der Wasservorkommen in der Region, sprich mit Konzeptionen zu Regen und dem bergigen Lebensraum (sp. *monte*) der Sierra Nororiental de Puebla. Indem ich in Kapitel 4.1.1 Erzählungen zum Regen und den ihn begleitenden Blitze wiedergebe, charakterisiere ich diese als wichtige verbindende Akteure in einer lebendigen, nährenden aber auch durchaus gefährlichen Umwelt. Diese wird im Kapitel 4.1.2 in der Figur des *monte* selbst Protagonist_in. Der *monte*, als Herkunftsort von Regen und Blitzen, der zahlreichen Quellen, der Erde und Samen und zahlreicher Tiere, ist gleichbedeutend mit Leben und Fruchtbarkeit. Als Wohnort diverser, teils gefährlicher, *seres del monte* (dt. Bergwesen), zu denen neben Schlangen auch dem *Talokan*, der paradiesischen Unterwelt, entstammende Wesen gehören, ist er auch gefährlich, wie ich zeigen werde. In Kapitel 4.1.3 nehme ich auf aktuelle lokale sowie überregionale umweltpolitische und feministische Kämpfe Bezug. Die Umwelt wird so als *territorio*, und, um die wechselseitigen Beziehungen stärker zu betonen, als *cuerpo territorio* (dt. etwa Körper Lebensraum) konzipiert. Der Slogan „El agua es vida“ (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 19f.), Wasser ist Leben, steht in diesem Zusammenhang und wird vielfach zitiert, um umweltpolitische Kämpfe gegen Minenunternehmen oder lokale Verschmutzung zu führen. Die zuvor beschriebene Ambivalenz spiegelt sich allerdings auch im Umgang mit dem *monte* und seinen Gewässern wider, wie ich zeigen werde. Andere Interessen und Notwendigkeiten geraten mitunter in Konflikt mit dem eigenen umweltpolitischen Bewusstsein, wie am Beispiel der Arbeit an nachbarschaftlichen Abwassersystemen deutlich wird.

Kapitel 4.2 widmet sich den Geschichten der Wasserversorgung in San Miguel Tzinacapan. 4.2.1 bespricht die Geschichte des Ortes und der eingangs erwähnten Quelle, der San Miguel den Namen *Tsinakapan* verdankt. In Kapitel 4.2.2 werden weitere Orte der Wasserversorgung besprochen, darunter in erster Linie Flüsse und die alten *achikualis*,

die Regensammelbecken. Insbesondere Flüsse haben nach wie vor eine absichernde Funktion – auch wenn zu deren Nutzung weite, meist von den Frauen zurückgelegte Wege erforderlich sind. In Kapitel 4.2.3 werden Problemlagen der alten Wasserversorgung geschildert und die Gründungsgeschichte einer Wasservereinigung am Beispiel des Viertels Iskalan nachgezeichnet. Die Gründungsmitglieder wandten viel Zeit, Arbeit und Geld auf, um ihre Haushalte über Leitungen mit sauberem Quellwasser zu versorgen. Der akkuraten Darstellung dieser Geschichte wurde von meinen Forschungspartner_innen viel Aufmerksamkeit geschenkt, wobei nicht unumstritten ist, wer diese bieten könne.

In Kapitel 4.3 schließlich komme ich auf die Organisation der heutigen Wasserversorgung zu sprechen. In 4.3.1 gehe ich auf die politischen Ämter (sp. *cargos*) ein, aus denen sich die Komitees zusammensetzen, sowie auf die Versammlungen (sp. *reuniones*) in denen sie gewählt werden. Darin kommen, wie ich zeigen werde, zentrale Elemente der *Comunalidad* zum Ausdruck. Ein weiteres solches Element liegt in der gemeinschaftlichen Arbeit (sp. *faena*), welche ich in Kapitel 4.3.2 ausführlich diskutieren werde. In Kapitel 4.3.3 führe ich die Argumentationslinien bestmöglich zusammen und arbeite das Thema der Gemeinschaftlichkeit heraus – kontrastiere es aber auch mit den zahlreichen Meinungsverschiedenheiten und Konfliktlinien, die ich miterleben konnte.

In Kapitel 5 versuche ich schließlich, die Argumentationslinien einzufangen, zu verdeutlichen, was vielleicht im Vorhergegangenen noch nicht deutlich genug geworden ist und so meine Fragestellung bestmöglich zu beantworten.

2 (De)Kolonialität, Methoden und Reflexionen

Es ist nicht einfach, in einer Disziplin, die sich selbst und ihre Herangehensweise wieder und wieder hinterfragt, dekonstruiert und neu zusammensetzt, den Boden unter den Füßen zu behalten. So falle ich immer wieder zwischen herausgebrochenen Brettern hindurch, klettere wieder hoch, zimmere mir meinen Boden neu, um ihn dann wieder auseinander zu nehmen – und wieder durchzubrechen. Es fällt mir schwer, meinen Erfahrungen und Interpretationen zu vertrauen, wo ich doch gleichzeitig lerne, alles zu reflektieren und nach Möglichkeit zu dekonstruieren. Welchem Wissen kann ich denn nun vertrauen? Worin kann ich zumindest ein paar tragende Balken finden, wenn sich wieder ein Brett in meinem Boden löst? Woran kann ich mich festhalten?

Zwei Tatsachen bieten mir ein stabiles Grundgerüst: Erstens, ich habe mir mit meinen Lehrer_innen, Forschungspartner_innen, Freund_innen und Genoss_innen eine umfangreiche Kenntnis sowohl über die koloniale Geschichte und meinen daraus resultierenden Standpunkt (siehe 2.1.3) als auch über post- und dekoloniale Methodologien und Ethik erarbeitet. Ich kenne die für meine Arbeit wichtigsten Texte, Autor_innen, Kritikpunkte und mögliche Fallen. Daher kann ich mich darauf verlassen, dass ich viel, sehr viel, bedenke und reflektiere. Einen noch stabileren Balken in meinem brüchigen Boden aber stellt folgender dar: Ich genieße das Vertrauen und die Zuneigung meiner Forschungspartner_innen. Mit den meisten habe ich Beziehungen aufgebaut, die mich tief berührt haben und die ich sehr zu schätzen weiß (siehe 2.2.2).

Da sie mich schon lange umtreibt, beschreibt der erste Abschnitt dieses Kapitels (2.1) meine Suche nach einer dekolonialen anthropologischen Praxis. In 2.1.1 gehe ich auf die kolonialen Hintergründe der Disziplin ein, insbesondere auch auf die Wiener Spielart. In 2.1.2 diskutiere ich mit den Dekolonialen und Indigenen Methodologien sowie Beiträgen des Ontological Turn sowie der Grounded Theory mögliche methodologische Antworten darauf. In diesem Sinne legen ich meinen Standpunkt in Kapitel 2.1.3 dar und reflektiere meine Versuche der Umsetzung sowie forschungsethische Überlegungen. In Kapitel 2.2 komme ich auf die konkreten angewandten (und angedachten) Methoden der Datenproduktion zu sprechen, allen voran die Teilnehmende Beobachtung (2.2.2) und informelle Gespräche und Interviews (2.2.3). Kapitel 2.3 widmet sich den Methoden der Datenverarbeitung, von der Datenorganisation (2.3.1), über die Datenauswertung (2.3.2) bis hin zum Schreibprozess (2.3.3).

Im Zuge von Datenauswertung und Schreibprozess hat sich das eingangs beschriebene Bild des brüchigen Bodens glücklicherweise gewandelt. Ich stehe nun sicherer, mehr auf der Erde selbst als auf einem imaginierten Boden. Von dieser Position ausgehend kämpfe ich zwar immer noch mit den vielen Widersprüchen, die dem kapitalistischen Weltsystem und, als Teil dessen, der Kultur- und Sozialanthropologie (KSA), inhärent sind. Mit einem aus Reflexion gewonnenem (Selbst-)Bewusstsein und etwas mehr Gelassenheit aber lassen sich diese erlebten Widersprüche als Herausforderungen durchspielen, die erst so ihr produktives Potential entfalten.

2.1 Auf der Suche nach einer dekolonialen Anthropologie

Zu Beginn eines Forschungsprojektes steht die Auswahl von Thema, Feld und Fragestellung. Nach Kellys (2014, 7) Einführung „Getting started: The search for anthropological questions“ stehe dabei eine oft nur implizite Idee dessen, worum es in der Disziplin überhaupt geht, im Vordergrund. Meine Ideen dazu, was kultur- und sozialanthropologische Forschung für mich als *weiße*, mitteleuropäische Forscherin in einem Indigenen, meso-amerikanischen Kontext ist und sein kann, möchte ich in diesem Abschnitt explizit machen.

Zu diesem Zweck werde ich erst einen kurzen Blick auf ausgewählte Aspekte der Geschichte der Disziplin und des Wiener Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie (IKSA) werfen. In vielfacher Weise muss die kultur- und sozialanthropologische Forschung als koloniale Beziehung verstanden werden, wie ich in 2.1.1 zeige. In 2.1.2 folgen mögliche Umgangsformen mit Kolonialität und in 2.1.3 mein Standpunkt und Reflexionen diesbezüglich.

2.1.1 Die Kultur- und Sozialanthropologie als koloniale Beziehung

Die KSA war seit ihrer Gründung auf vielfältige Weise in koloniale Projekte verstrickt. Dabei unterschieden sich die Umstände und damit die Verstrickungen in jenen vier Ländern, in denen sich nach Barth, Gingrich, Parkin und Silverman (2005) die heutigen „Four Ways“ der Disziplin entwickelten: in Großbritannien, Deutschland, Frankreich und in den

Vereinigten Staaten von Amerika. Die ersten Anthropolog_innen wurden in ihren Interessen und Möglichkeiten von den politischen, ökonomischen und kulturellen Umständen ihrer jeweiligen Zeit und ihres Arbeitsortes geprägt. Zahlreiche ihrer Ideen und Debatten prägen die Disziplin auf unterschiedliche Art und Weise bis heute, weshalb ein kritischer Blick auf die eigene Geschichte angebracht ist (Gingrich 2005, 62f.).

Die deutschsprachige und vor allem die Wiener „Völkerkunde“, „Ethnologie“ und heute „Kultur- und Sozialanthropologie“ ist dabei für mich als Studentin am Wiener IKSA besonders relevant. Die Geschichte des Instituts ist nicht nur durch die spätkoloniale Phase des 19. und die beiden Weltkriege im 20. Jahrhundert geprägt, sondern auch durch den Klerikalfaschismus im sogenannten Ständestaat 1934 bis 1938 sowie den nationalsozialistischen Faschismus 1938 bis 1945 (Gingrich 2014). Näher auf die institutsgeschichtlichen Details einzugehen, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.² Hier sei daher nur gesagt, dass sich die wohl bekannteste mit Wien assoziierte Strömung, die diffusionistische Wiener Schule, im Nachhinein aufgrund ihrer spekulativen Methodik als eine „theoretisch-methodische Sackgasse“ herausstellte (Gingrich 2014). Gingrich zufolge wurde am IKSA erst ab den 1970ern wieder eine international anschlussfähige Richtung gefunden – vergleichsweise spät setzten sich damit auch der Fokus auf ethnografische Forschung sowie der Kulturrelativismus als Herangehensweise in der deutschsprachigen Anthropologie und in Wien durch. Dabei behielten einige der zahlreicher werdenden Mitarbeiter_innen des Wiener IKSA aber einen historischen Fokus bei (Gingrich 2005, 150; 2014).

Auch diese sich international durchsetzenden Grundpfeiler der Disziplin gerieten spätestens seit den 1970er in die Kritik post- und dekolonialer Denker_innen. Die Beiträge in dem von Talal Asad (1973) herausgegebenen Band *Anthropology and the Colonial Encounter* legten die Komplexität kolonialer Beziehungen zwischen britischen Anthropologen des frühen 20. Jahrhunderts und ihrem Umfeld dar: Nur manche der zitierten Anthropologen unterstützten koloniale Projekte direkt, viele versuchten aber an dem ein oder anderen Punkt in ihrer Karriere ihr Wissen für Kolonialbeamte oder Regierungen relevant zu machen, oder sie akzeptierten den britischen Kolonialismus schlicht als Notwendigkeit und legitimierten ihn darüber (Venkatesan 2025, 65). Selbst diejenigen, die die

² Wertvolle Einblicke in die Institutsgeschichte habe ich von Dr. Peter Rohrbacher in seinem Seminar „Wiener Völkerkunde“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (2023S) sowie dem von Andre Gingrich und ihm herausgegebenen Sammelband zur „Völkerkunde zur NS-Zeit aus Wien“ (2021) gewonnen.

gewaltvollen Folgen kolonialer Projekte zu verhindern oder immerhin abzuschwächen versuchten, arbeiteten dennoch im Rahmen eines *Colonial Encounter* (Asad 1973).

In seinem Buch *Orientalism* kritisierte der Literaturtheoretiker Edward Said (2003 [1978]) die Vielzahl der eurozentrischen Irrungen, kolonialen Wirrungen und machtpolitischen Verstrickungen der Disziplin. Aufbauend auf Foucaultschen Ideen zu Wissen und Macht, zeigte der Autor die schwierige Beziehung zwischen dem Kolonialismus und kultur- und sozialanthropologischer Wissensproduktion auf. Er legte dar, dass das Wissen, welches die westlichen Akademiker_innen über den sogenannten „Orient“ produzierten, den Kolonialmächten ihre angeblich höhere Stellung erst verlieh (Said 2003, 37). Orientalismen würden sich allerdings nicht auf eine bereits abgeschlossene historische Phase des europäischen Kolonialismus beschränken. Said (2003, 47ff.) zeigte auf, dass diese bereits in vorkolonialer Zeit begonnen hätten und auch die Gegenwart prägen würden. So kritisierte der Autor beispielsweise die gegen Ende der 1970er populären Entwicklungsdiskurse als orientalistisch (ebd.).

Die Professorin Linda Tuhiwai Smith (2012 [1999]) baute in ihrer Kritik eurozentrischer Wissensproduktion unter anderem auf Suids (2003 [1978]) bahnbrechender Arbeit auf. Darüber hinaus beschrieb sie widerständige Erzählungen aus Sicht der als solche konstruierten „Anderen“ und entwickelte aus ihrer Positionierung als Maori Akademikerin Indigene und dekolonisierende Methodologien (2012, 15f.). Anhand zahlreicher Beispiele beschrieb Smith (2012, 177ff.) die potentiellen Schäden, die nicht-indigene Forscher_innen, selbst wohlwollende, in Indigenen Kontexten anrichten könnten. Der Missbrauch Indigener und marginalisierter Gruppen insbesondere in den Lebenswissenschaften hatte mitunter dramatische Folgen, bis hin zum Tod. Doch auch Forschungsprojekte, die weniger unmittelbar in Gesundheit und Leben der Forschungssubjekte eingreifen, bergen enorme politische und soziale Risiken, deren Folgen nicht zu unterschätzen sind. In vielen Fällen nutze die Forschung den Forschungspartner_innen schlichtweg nichts – die Forschung diene dann nur dazu, die Karriere der Forscherin voranzutreiben und die Wissensbasis der gesellschaftlich ohnehin bereits dominanten Gruppe zu erweitern. Der nichtreziproke Charakter dieses Austauschs mache daraus schlicht ein Stehlen von Wissen (Smith 2012, 178).

Ein Bewusstsein für die Machtdynamiken, die jedem Forschungssetting und vor allem einem im Indigenen Kontext inhärent sind, sei entscheidend. Zusätzlich zur Gefahr des Diebstahls haben Forscher_innen nämlich die Macht,

„to distort, to make invisible, to overlook, to exaggerate and to draw conclusions, based not on factual data, but on assumptions, hidden value judgements, and often downright misunderstandings.“ (Smith 2012, 178)

Sowohl aus ethischen als auch methodologischen Überlegungen heraus ist also eine Beschäftigung mit Ansätzen notwendig, die mir erlauben, einen bewussten Umgang mit meinen eurozentrischen Annahmen und angelernten Rassismen zu entwickeln. Dazu gehört auch eine Neubewertung des Boas'schen Grundpfeilers. In ihrer scharfzüngigen Kritik *weißer* (US-)anthropologischer Forschung stellte Audra Simpson (2018) die Frage „Why White People Love Franz Boas“ – und analysierte den Kulturrelativismus als letztlich liberales und damit entpolitisierendes Projekt. Während Boas kulturelle Diversität zwar als wertvoll und „rettenswert“ erachtete, blendete er die kapitalistischen Machtverhältnisse genauso aus, wie er in paternalistischer Manier die politische Souveränität Indigener Menschen untergrub (Simpson 2018, 175).

Mit dem – von ihm selbst wenig ausformulierten – Kulturrelativismus³ grenzte sich der empirisch arbeitende Franz Boas entschieden von den Spekulationen sowohl des Diffusionismus als auch des Evolutionismus ab (Gingrich 2005, 90). Silverman (2005, 262) fasst den Boas'schen Ansatz zusammen als „[...] the idea that it is necessary to understand cultures in their own terms and their own historical contexts before attempting generalizations“ und zwar, und darin zeigt sich das antirassistische Potential, „apart from the observer's ethnocentric standards“ (Silverman 2005, 269). Mit dem Kulturrelativismus prägte Boas als Lehrer und öffentliche Bekanntheit drei Generationen von Anthropolog_innen in den USA – und weit mehr noch indirekt und über die Grenzen der USA hinaus (ebd.).

Vertreter_innen des Ontological Turns und deren Vordenker_innen kritisierten den Kulturrelativismus trotz seiner für damalige Verhältnisse außergewöhnlich antirassistischen Haltung als in seinen Grundfesten nach wie vor kolonial. Kulturelle Diversität werde auf bloße Verschiedenheit in der Weltanschauung reduziert. Dies schmuggle die Annahme mit, dass „die Welt“ oder auch „die Natur“ singulär und objektiv gegeben sei (Henare u. a. 2007, 11). Der Kulturrelativismus aber brauche diese Annahme, um Vergleiche mit Referenz auf die als singulär gedachte Natur aufstellen und die Anthropologie so als eine kulturelle Übersetzerin verstehen zu können. Heywood (2023 [2017]) fasst die verschiedenen Positionen wie folgt zusammen:

³ Ich befasste mich bereits in meiner Theoretischen Bachelorarbeit mit dem Kulturrelativismus auf der einen Seite, sowie Kritiken daran und der Formulierung einer neu ausgerichteten KSA durch den Ontological Turn auf der anderen (Bachelorarbeit 2018).

„It [cultural relativism] claims that epistemologies (forms of knowing or understanding) vary, but that there is only one ontology (form of being or existing). Many worldviews, only one world. The ontological turn, instead, proposes that worlds, as well as worldviews, may vary.“ (Heywood 2023, 2)

In Abgrenzung zum Kulturrelativismus sollten Anthropolog_innen also Differenzen nicht mehr mit Umweg über die eurozentrische Subjekt-Objekt bzw. Kultur-Natur Dichotomie als bloße kulturelle Perspektiven auf die eine Welt weg-erklären. Stattdessen sollten Differenzen als eigenständige Welten oder Ontologien anerkannt werden (Henare u. a. 2007, 5), um sich von der Hegemonie der spezifischen euro-amerikanischen, „modernen“ Ontologie zu befreien (Latour 2008 [1991]).

Vertreter_innen des Ontological Turns charakterisieren die paradigmatische kulturellrelativistische Auslegung der Kultur- und Sozialanthropologie also als kolonial – und grenzen sich folglich von ihr ab. Im folgenden Abschnitt komme ich nun zu den mir nützlich erscheinenden Methoden, die diese Kritik aufgreifen und ihr entgegenzutreten versuchen. Anschließend daran komme ich zu den (nicht notwendigerweise der ontologischen Anthropologie zuzurechnenden) Vertreter_innen post- und dekolonialer sowie Indigener Methodologien.

2.1.2 Dekoloniale Methodologien, Ontological Turn und Grounded Theory

Die Vertreter_innen des Ontological Turns entwickelten eine Reihe methodischer Ansätze, von denen ich im Folgenden ein paar herausgreifen möchte. Anschließend gehe ich zu den Dekolonialen und Indigenen Methodologien über und schließe die Darstellung meines Ansatzes mit einer kurzen Darstellung der für mich relevanten Auslegung der Grounded Theory ab.

In Abgrenzung von postmodernen Theoretiker_innen argumentierten Vertreter_innen des Ontological Turn, dass die Methode der Dekonstruktion zum einen nicht zielführend und vor allem nicht ausreichend sei (Holbraad und Pedersen 2017, 11f.). Statt bei der Dekonstruktion stehen zu bleiben, sollten Kultur- und Sozialanthropolog_innen ihre Forschungspartner_innen ernst nehmen – und zulassen, dass deren Welten, Realitäten, Dinge, Konzepte, etc. die anthropologischen Konzepte *rekonstruieren* (ebd., 12). Eine Methode einer solchen Rekonstruktion wurde von Henare, Holbraad und Wastell (2007) in ihrer Einleitung „Thinking Through Things“ zu dem gleichnamigen Buch beschrieben.

Die Autor_innen hinterfragen darin die Trennung zwischen Subjekten und Objekten, Konzepten und Dingen, Analyse und Erfahrung. Anstatt Daten, Dinge oder auch emische Konzepte mit Rückgriff auf westliche anthropologische Konzepte „weg-zu-erklären“, sollten diese Dinge für sich bereits als Konzepte erfasst und somit „durch die Dinge gedacht“ werden (ebd., 4).

Als ein früher Vertreter des Ontological Turn prägte auch Viveiros de Castro (2004; siehe auch 1998) mit der „Method of Controlled Equivocation“ einen methodischen Ansatz. Der Autor geht davon aus, dass die Anthropologie nicht Gesellschaften und Kulturen vergleiche, sondern selbst nur die ständig angestellten Vergleiche der Forscher_innen und Forschungspartner_innen vergleiche. Dabei komme es ständig zu oft unbewussten Missverständnissen und Bedeutungsverschiebungen (*Equivocations*), die es bewusst zu machen und damit zu kontrollieren gelte (Viveiros de Castro 2004, 3). Diese *Equivocations* sollten nicht geleugnet werden, da sie in dem Fall nur unkontrolliert weiter ihr Unwesen treiben, d.h. nicht-westliche Ontologien fälschlicherweise in westliche Konzepte pressen würden. Stattdessen sollten die allen Vergleichen inhärenten Missverständnisse reflektiert und durch Ausverhandlung als produktiv anerkannt werden (ebd., 8).

Smith (2012) schlägt in ihrem Buch *Decolonizing Methodologies* verschiedene im Maori Kontext entwickelte Strategien vor, um diesen Missverständnissen und Werturteilen vorzubeugen, die zu falschen Schlüssen und Verzerrungen führen können. Mithilfe dieser Strategien könne die Beziehung zwischen Indigenen Forschungspartner_innen und nicht-indigenen Forscher_innen „culturally sensitive“ gestaltet werden (Smith 2012, 179). Viele der von Smith für Forschungsprojekte jeder Disziplin genannten Aspekte scheinen durch einen qualitativen, ethnografischen Ansatz, insbesondere durch einen sensiblen und feministisch inspirierten, bereits erfüllt. Insbesondere die „strategy of ‚personal development‘“, bei der die Forscher_innen Interesse an Sprache, Umgangsformen und Anliegen der Indigenen Gruppe zeigen, um selbst zu lernen (ebd.). Auch Ethnografien aber fallen regelmäßig auf implizite eurozentrische Vorannahmen zurück – was angesichts der zutiefst kolonialen Geschichte der Disziplin (siehe oben) wenig überrascht – und selbst Forschungsprojekte, die sich als emanzipatorisch verstehen, auf paternalistische Muster. Jedes Forschungsprojekt im Indigenen Kontext, das nicht-indigene Personen involviert, müsse nach Smith (2012, 180f.) Indigene Personen in jedem Schritt einbeziehen, also partizipativ gestaltet und dialogisch im Charakter sein. Darüber hinaus müssen

sie „culturally sensitive“ agieren und die Folgen und Grenzen des Projektes berücksichtigen, um akzeptabel zu sein.

Sich fehlgeleitete Vorannahmen und die eigene kulturelle Brille bewusst und damit verhandelbar zu machen ist ein wichtiges ethisches Anliegen. Darüber hinaus ist es aber auch methodologisch zentral für die KSA: Die Disziplin durchlebte in den vergangenen Jahrzehnten zahlreichen „turns“, in denen ein „bias“ nach dem anderen aufgedeckt und dekonstruiert wurde (Bachmann-Medick 2006). Wichtige Anregungen kamen dazu nicht nur als poststruktureller und de- bzw. postkolonialer Perspektive, sondern auch aus der feministischen Forschung. Hervorzuheben ist hier Donna Haraway (1988, 584), die einerseits den „god trick“ der als männlich und szientistisch wahrgenommenen Objektivität als wissenschaftlichen Anspruch kritisiert. Andererseits aber stellt sie auch neue, als Antwort darauf entstandene Binaritäten zwischen objektivistisch-männlich und konstruktivistisch-feministisch infrage. Sie argumentiert, dass mit dem Relativismus ein weiterer „god trick“ entstanden sei. Stattdessen schlägt sie die Entwicklung einer „feminist objectivity“ durch „situated knowledge“ und das Zusammentragen einer Vielzahl an „partial perspectives“ vor (Haraway 1988, 583f.). Ich verstehe meine Arbeit in diesem Sinne als eine weitere, und zwar konkret meine persönliche, von meinem Standpunkt aus und mit meinen Forschungspartner_innen gemeinsam geschaffene partielle Perspektive.

Die oben beschriebene dekoloniale Methodologie nach Smith (2012) und Haraways (1988) Ansatz der partiellen Perspektiven lassen sich gut mit einer konstruktivistischen Grounded Theory verschränken. Kathy Charmaz (2011, 196) stellt die, wie sie sagt sowohl ontologisch als auch epistemologisch wackelig aufgestellte, Grounded Theory auf die Probe. Sie vergleicht objektivistische und konstruktivistische Herangehensweisen und spricht sich insbesondere in Forschungssettings, in denen Vielstimmigkeit und Komplexität Raum finden sollen, für letztere aus. Neu produziertes Wissen werde demnach nicht als „Entdeckung“ verstanden, sondern als Konstruktion, deren Form von den Standpunkten der Forscherin und ihrer Forschungspartner_innen abhängt (Charmaz 2011, 184ff.). Die Autorin charakterisiert eine solche standpunktorientierte Herangehensweise als prozesshaft, fluid und flexibel – diese Eigenschaften seien „der Methode selbst inhärent“ (Charmaz 2011, 191). So ermögliche sie eine möglichst vorurteilsfreie, bewusste und vor allem tiefgehende Analyse. Aus einem konstruktivistischen Begriff von Wissen, der auf den Anspruch auf Objektivität verzichtet, ergibt sich also die Notwendigkeit von Reflexion und dem Sichtbarmachen des eigenen Standpunktes. Ein Beispiel dafür, wie die

Offenheit der Grounded Theory als partizipativer und dekolonialer Zugang konkret umgesetzt werden kann, findet sich bei Clarke (2012), die ihn auf feministische Situationsanalysen anwendet.

Die empfohlenen Methoden von sowohl Vertreter_innen des Ontological Turn als auch Indigenen und dekolonialen Denker_innen nehmen ihren Ausgangspunkt vielfach im Sichtbarmachen der eigenen Position der Forscherin. Ausgiebige Reflexion des eigenen Standpunktes und den daraus resultierenden Interessen und Vorlieben, aber auch Einschränkungen und mögliche blinde Flecken, können so nachvollziehbar gemacht werden. In diesem Sinne komme ich im nächsten Abschnitt auf mich selbst und Reflexionen zu meiner Arbeitsweise zu sprechen.

2.1.3 Standpunkt, Ethik und Reflexionen

Reflexionen haben sich als sozialwissenschaftliches Allheilmittel für Machtungleichheiten in Forschungsprozessen etabliert. Bachmann-Medick (2006, 39f.) spricht von einem „*reflexive turn*“, im Zuge dessen von der KSA ausgehend versucht wurde, die Macht der Autor_innen von Ethnografien zu bewältigen. In erster Linie wurden der Schreibprozess sowie die Auswirkungen von Texten, sprich Repräsentationen, auf das Umfeld, das sie repräsentieren sollen, durchleuchtet. Mit dem „*postcolonial turn*“ kam eine global ausgerichtete Komponente hinzu, die strukturelle Machtasymmetrien in die Reflexionen mit aufnahm (Bachmann-Medick 2006, 40). Aus der „Method of Controlled Equivocation“ (Viveiros de Castro 2004) ergibt sich ebenso die Notwendigkeit zur Reflexion, wie aus Smiths (2012, 179) Strategien für eine Forschung, die „culturally sensitive“ agiert. Trotz der unbestreitbaren Relevanz von Reflexionen und ihrem Einsatz als Lösung für unüberwindbare Machtungleichheiten kann ich mich nicht erinnern, jemals gelernt zu haben, was eine gute, eine ausreichend tiefgründige Reflexion ausmacht (FT MA, 52, 11.07.2024). Ich kann es daher im Folgenden nur bestmöglich versuchen – erst in Bezug auf meinen Standpunkt, forschungsethische Überlegungen und schließlich über die Frage der (De)Kolonialität meiner Forschung.

Mein Standpunkt, d.h. meine Position in der akademischen Community und der Gesellschaft (Charmaz 2011; Haraway 1988), stellt die Basis des Wissens dar, das ich in Zusammenarbeit mit meinen Forschungspartner_innen produzierte. Als autochthon

österreichische, *weiße*, *able-bodied*, heterosexuelle cis Frau bin ich in vielfacher Hinsicht privilegiert. Darüber hinaus bin ich bereits in zweiter Generation Studentin und auch meine Großeltern sind bzw. waren im Rahmen ihrer Möglichkeiten als Kinder von Bauern_Bäuerinnen bzw. Arbeiter_innen sehr gebildet. Ich wurde in einem bildungsbürgerlichen, links-intellektuellen, finanziell und auch sonst in jeder Hinsicht sicherem Umfeld groß. Meine Eltern sind bzw. waren Sozialarbeiter_innen in Salzburg und diejenigen, die mir marxistische, feministische und antiimperialistische Ansichten nahelegten, noch bevor ich die Begriffe kannte.

Meine Eltern engagierten meine gesamte Kindheit und darüber hinaus eine aus Chile stammende Dame, die einmal wöchentlich unsere Wohnung putzte und nachmittags auf meinen jüngeren Bruder und mich aufpasste. Den eindeutig hierarchisch geordneten Umständen dieser Bekanntschaft zum Trotz, entwickelten wir ein äußerst herzliches, quasi-familiäres Verhältnis. Besonders in unserer Kindheit sprach sie zudem regelmäßig Spanisch mit uns und half mir in der Schule, als ich die Sprache dort zu lernen begann. Die chilenische, mestizische Mehrheitsgesellschaft, der sie vor vielen Jahren angehörte, ist sowohl geografisch als auch kulturell weit von meinem derzeitigen Forschungskontext entfernt. Aufgrund der zumindest persönlichen Bedeutung dieser Erfahrungen möchte ich sie dennoch nicht unerwähnt lassen: Im Herbst 2014, nach meiner Matura, besuchte ich sie und ihre Familie für etwa drei Monate in Chile und lernte somit zum ersten Mal einen lateinamerikanischen Kontext aus nächster Nähe kennen. Mein Fokus auf das spanischsprachige Amerika stand damit bereits fest, bevor ich begann, an der Universität Wien KSA zu studieren.

Auch in meinem thematischen Fokus spiegeln sich meine Hintergründe wider. Neben der KSA studierte ich Volkswirtschaft an der Wirtschaftsuniversität (WU) Wien. Ich interessierte mich für die polit-ökonomischen Zusammenhänge und suchte nach Argumente gegen oft ökonomistisch argumentierte neoliberale Politiken. Innerhalb der KSA interessieren mich ebenfalls ökonomische Fragen im weitesten Sinne. Dabei stehen Natur und Umwelt, Geschlechterverhältnisse, diverse Formen der Arbeit und ihre gesellschaftliche Bewertung, (neo)koloniale Zusammenhänge sowie eine frühe Faszination für die Ideen des Ontological Turns im Vordergrund. Diese Positionierung prägt jeden Schritt meiner Forschung: von der Themenfindung (siehe 2.2.1), über die Fragen, die ich während der Gespräche in San Miguel stellte, was ich notierte, welche Literatur ich auswählte,

wie ich schreibe, was ich auslasse und so weiter (siehe z.B. FNd MA, 40, 02.10.2023; 64, 09.10.2023; I 4b, 47, 09.11.2023; u.a.).

Aufgrund meiner Frustration über das stark neoklassisch geprägte, vorgeblich ideologiefreie und dabei zutiefst eurozentrische Wirtschaftsstudium an der WU engagierte ich mich in der Hochschulpolitik. Dabei festigte sich meine politische Meinung und ich lernte wieder, Stellung zu beziehen. In der Hochschüler_innenschaft an der Universität Wien (ÖH Uni Wien) lernte ich Entscheidungsfindungsprozesse und Machtdynamiken auf Basis verschiedener Mehrheitsverhältnisse und Mitbestimmungsmodelle aus nächster Nähe kennen. Während des ersten Aufenthalts in der Sierra Nororiental im Frühling 2022 war ich noch in der ÖH Uni Wien und damit inmitten eines lebendigen, spannungsgeladenen politischen Umfelds tätig. Ich verstehe mich und meine Arbeit nicht zuletzt aufgrund dieser Erfahrungen als notwendigerweise politisch. In dem Sinne verfolge ich auch ein klares Ziel: Meine Arbeit soll, im Idealfall, marginalisierten Menschen zuhören, in Dialog treten und ihre Kämpfe für ein besseres Leben unterstützen – ohne dabei aber in paternalistische Muster zu fallen. Zu diesem Zweck bemühe ich mich stets darum, nicht nur dekolonial (siehe oben) und ethisch angemessen (siehe unten), sondern auch diverse Achsen der Ungleichheit zu berücksichtigen und möglichst feministisch-partizipativ zu arbeiten.

Mir wurde von meinen Gesprächspartner_innen ein gewisser Status zuerkannt, was ich vor allem im Umgangston merkte. Eusebio, der Herr des Hauses, in dem wir wohnen und forschen durften, hatte keine Scheu davor, autoritär gegenüber seinen Familienmitgliedern aufzutreten oder die Kinder zurechtzuweisen. Im Gespräch mit einer *maestra*, einer Lehrerin, von der er und seine Frau Lupe indirekt finanziell abhängig waren, verwandelte sich seine Stimme dramatisch. Plötzlich klang er schmeichelnd, dankbar, regelrecht unterwürfig (FNd MA, 16, 19.09.2023). Elis und mir gegenüber verhielt er sich wieder deutlich anders – nicht schmeichelnd, aber doch bedacht auf einen freundlichen, respektvollen Tonfall. Besonders auffällig war das für mich, als ich ihm dabei helfen durfte, den Altar für *Todos Santos* zu schmücken. Plötzlich fuhr er mich an, weil ich nicht verstanden hatte, dass ich ihm das Klappmesser reichen sollte (FNd MA, 109, 30.10.2023). „[D]a hat er wohl kurz vergessen, welche Rolle ich einnehme und wie er normalerweise mit mir spricht [...]“, interpretierte ich die Situation im Nachhinein (FNd MA, 104, 30.10.2023/08.02.2024). Diesen Status verschaffte mir wohl meine Position als *weiße*, akademisch gebildete Frau aus Europa und darüber hinaus als Gast, vermittelt über

Patricia Zuckerhut und verhältnismäßig zahlungskräftig dank einer Förderung der Universität Wien (KWA o.J.).

Auch in der Wahrnehmung meiner Umgebung spielen Klasse und *Weißsein*, vor allem aber auch mein Aufwachsen im städtischen Umfeld, eine Rolle. Gelegentlich musste ich gegen Ekel ankämpfen, vor allem wegen des intensiven und durch die tropische Schwüle noch verstärkten Geruchs der Schweine, Hühner und Truthähne (FNd MA, 25, 22.09.2023; 70, 12.10.2023). Besonders beißend wurde der Geruch der Schweine, wenn unsere Gastgeber_innen ihren Verschlag zweimal täglich ausspülten. Ich schämte mich regelrecht dafür, diesen Ekel zu empfinden, da ich ihn als Ausdruck meiner städtisch-elitären Gewohnheiten interpretiere – und als solchen in höchstem Maße ungerecht gegenüber meinen Forschungspartner_innen. Umgekehrt nahm ich vieles, was ich in meinem gewohnten Umfeld wohl als unhöflich empfunden hätte, aufgrund der besonderen Umstände der ethnografischen Feldforschung (siehe 2.2) einfach hin, notierte es und machte mir meine Gedanken dazu. Eine entsprechende Reflexion notierte ich auf meinem Handy, nachdem ich bei einer Gelegenheit etwas forscherhaft ausgefragt worden war: woher ich sei, ob ich verheiratet sei, warum mich mein Freund so weit weg gehen lasse, warum ich keine *tortillas* machen könne, etc. (FNd MA, 56, 06.10.2023).

Diese Fragen bringen mich zu einem weiteren Punkt, den ich nicht unerwähnt lassen will, bevor ich zu konkreten ethischen Überlegungen übergehe: meine Rolle als Frau und Forscherin. Als Frau erhielt ich, vor allem bei Festen, Zugang zu den Küchen und versuchte, mich dort hilfreich einzubringen (FNd MA, 56, 06.10.2023). Als Mann wären mir vermutlich andere Aufgaben anvertraut worden – da ich vor Ort aber keine männlichen Anthropologen kennen lernte, kann ich dazu nur Vermutungen anstellen. Ich habe den Verdacht, dass es mir leichter gefallen wäre, Zugang zum *monte*, zur bergigen Umgebung des Ortes (siehe 4.1.1), zu erlangen, wäre ich ein Mann. Dennoch durfte ich, nach einem leisen Abwehrversuch durch Eusebio, bei der so wichtigen und klar männlich markierten Maisaussaat erst zusehen und es dann sogar selbst versuchen. Da ich aber innerhalb kürzester Zeit Blasen auf meinen Akademikerinnenhänden hatte, blieb es bei einem Versuch (FNd MA, 177, 16.11.2023).

Patriarchale Strukturen und Sexismen hören also nicht auf, nur weil ich mir den Hut der Forscherin aufsetze. Als *weiße* Frauen und offensichtliche Ausländerinnen schlug Elis und mir immer wieder unerwünschtes Interesse entgegen. So konnte ich ein Interview nicht führen, weil mein Gesprächspartner lieber ein Date gehabt hätte (FNd MA, 168,

13.11.2023). Stattdessen bemühte ich mich aber auch schon während des Feldpraktikums 2022 sehr darum, weibliche Stimme aufzunehmen, um keine rein männliche Perspektive auf die Wasserversorgung zu produzieren (FNd PR, 5, 28.04.2022). Umgekehrt fehlen in meiner Darstellung wichtige Stimmen und viele Fragen stellte ich wohl erst gar nicht, weil ich nicht nur eine *weiße*, sondern auch eine heterosexuelle cis Frau bin und daher queere Perspektiven weniger im Blick habe, als mir lieb ist (dazu siehe González 2021).

Im nächsten Schritt wende ich mich der Forschungsethik zu. „In short, ethics is about thinking through our relationships and responsibilities“, Ethik befasse sich also mit der Reflexion von Beziehungen und Verantwortungen im Rahmen der Forschung (Harper 2014, 91). Diese Fragen und Reflexionen sind an jeder Stelle des Forschungsprozesses anzustellen und bestmöglich zu beantworten – vor allem, aber nicht nur, für mich als *weiße* Forscherin in einem Indigenen Kontext.

Einen ersten zentralen Punkt habe ich in der vorhergehenden Diskussion bereits dargelegt: Auch in der KSA ist umstritten, ob im Zweifel ein wissenschaftlicher oder ein politischer Anspruch prioritär sei (Harper 2014, 92; Venkatesan 2025, 64). Für mich kommt der politische im Zweifel vor dem wissenschaftlichen Anspruch – sozialwissenschaftliches Wissen zu produzieren, nur um des Wissens willen, kommt für mich nicht in Frage. Die Wissensproduktion soll stattdessen zum Ziel haben, das Leben der Forschungspartner_innen zu verbessern, oder zumindest ihren Stimmen Gehör zu verschaffen. Darüber hinaus aber sehe ich keinen Widerspruch zwischen politischen und wissenschaftlichen Zielen, ganz im Gegenteil: Das Einbeziehen der Positionalität der Forscherin, inklusive der eigenen Werte und Meinungen, hat sich als methodologisch wertvoll erwiesen (siehe 2.1.2).

Wesentlich beunruhigender gestaltet sich für mich der zweite von Harper (2014, 92f.) genannte Punkt: Im Laufe meines Studiums bin ich mir meiner eurozentrischen Sozialisierung und daraus resultierenden Fehleinschätzungen schmerzlich bewusst geworden. Meine Angst vor fehlerhaften Repräsentationen von ohnehin bereits marginalisierten Personen und ihren möglichen Folgen ist daher groß. Um dem vorzubeugen, ist der dialogische, partizipative Forschungsprozess entscheidend, bei dem die Indigenen Forschungspartner_innen an jedem Schritt eingebunden werden (siehe 2.1.2). Diesen konnte ich aber aufgrund der Schwierigkeit, partizipative Prozesse über die Distanz herzustellen, sowie schlechtem Zeitmanagement nur eingeschränkt und für mich unzufriedenstellend umsetzen. Um mögliche Konsequenzen gering zu halten, verwende ich Pseudonyme für

meine Gesprächspartner_innen, auch wenn ich mir dessen bewusst bin, dass auch dies kontroversiell diskutiert wird. Immerhin haben Forschungspartner_innen das Recht, namentlich genannt zu werden und so Anerkennung für ihre Mitarbeit zu erhalten (Smith 2012, 88).

In vielen Disziplinen hat sich die Praxis etabliert, sich von Forschungspartner_innen deren sogenannte informierte Zustimmung („informed consent“) via Unterschrift auf einem Formular geben zu lassen (Harper 2014, 93). Obwohl es auch in der KSA essenziell ist, Informationen über den eigenen Status als Forscherin, das Thema und mögliche Folgen der Forschung bereit zu stellen (siehe 2.1.2), ist eine Unterschrift einzufordern nicht immer der beste Weg, um dies zu erreichen (ebd.). Besonders vom Staat oder anderen mächtigen Gruppen in der Vergangenheit übervorteilte Personen könnten davor zurückschrecken, einen Zettel zu unterschreiben, dessen Auswirkungen sie noch nicht abschätzen können. Hinzu kommt nach Harper (2014, 94) die Wirkung auf die Forscher_innen, die ihre Informationspflichten mit der erlangten Unterschrift fälschlicherweise als erledigt betrachten könnten. Stattdessen aber sei „informed consent“ ein kontinuierlicher Prozess, der die gesamte Forschung begleiten sollte.

Immer wieder wurden wir von verschiedenen Gesprächspartner_innen auf die Problematik des Wissensextraktivismus (sp. *saqueo de informaciones*) aufmerksam gemacht: Viele Forschende wären schon gekommen, hätten Wissen abgezapft, für sich verwertet, aber nicht wieder zurück gebracht (A 3, 22, 13.11.2023; FNd MA, 121, 02.11.2023). Schlimmer noch, eine Gruppe von Akademiker_innen habe einmal den Kaffeeanbau in der Region erforscht – mit öffentlichen Mitteln!, betonte Faustino –, publizierte die Ergebnisse aber auf Englisch und verkaufte sie anschließend an Nestlé (FNd MA, 127, 04.11.2023). Sollte es mir in weiterer Folge nicht gelingen, einen bedeutenden Anteil des in der vorliegenden Arbeit verarbeiteten Wissens an meine Forschungspartner_innen zurückzugeben, fällt meine Forschung in ebendiese Kategorie. Das Wissen, das mir meine Forschungspartner_innen und Freund_innen gegeben haben, verwandle ich hier schließlich in ECTS-Punkte und schließlich in Kulturkapital in Form eines Mastertitels (Bourdieu 1983). Glücklicherweise mangelt es mir weder an Ideen noch an Motivation, nach Abschluss meines Masterstudiums zu diesem Zweck in die Sierra Nororiental zurückzukehren. In Kooperation mit dem Radio Tsinaka (siehe 3.2.3) oder einem der Wasserkomitees möchte ich in diesem Rahmen relevantes Wissen identifizieren und entsprechend aufbereiten.

In Vorbereitung auf das Feldpraktikum hielt uns Patricia Zuckerhut dazu an, uns mit Ethik Guidelines, beispielsweise dem Fragebogen unseres Instituts⁴, auseinanderzusetzen. Unsere Überlegungen und Ziele diesbezüglich hielten wir in einem geteiltes Pad auf der Lernplattform Moodle fest (FT PR, 52, 09.03.2022). Die Überlegungen aus dem Feldpraktikum vertieften Elis und ich anschließend basierend auf den vorhergegangenen Erfahrungen. Wir überlegten uns etwa schon früher (und realistischer), wie wir die festgehaltenen Informationen datenschutzkonform sichern könnten (siehe 2.2.1). Viele Gedanken machten wir uns auch darüber, wie wir Reziprozität mit unseren Forschungspartner_innen herstellen und (über das produzierte Wissen hinaus) etwas zurückgeben könnten. Mit dem Argument, dass uns ja die Universität mit Geld unterstütze, konnten wir unsere Gastgeber_innen etwa davon überzeugen, eine finanzielle *cooperación* (dt. Beitrag) von uns anzunehmen (FNd MA, 13, 18.09.2023). Auch auf persönlicher Ebene gaben wir etwas zurück, wie ich vor allem gegen Ende des zweiten Aufenthaltes feststellen konnte. Sie erzählte Elis und mir, dass die Stimmung im Haushalt durch unsere Anwesenheit besser sei, sie sich mit ihren Eltern mehr unterhalten und viel mehr lachen würde – das wiederum sei gut für ihre Kinder (FNd MA, 180, 17.11.2023).

Trotz all meiner Bemühungen bin ich in kolonial-kapitalistischen Strukturen eingebunden – sei es aufgrund meiner Sozialisierung, der curricularen Anforderungen an die vorliegende Arbeit oder meines Wissens um meine eigene Lohnabhängigkeit. In diesem Sinne können die oben beschriebenen Methodologien hier nur unzureichend umgesetzt werden. Meine Arbeit verfolgt lediglich das Ziel, sich dem Ideal dekolonialer Forschung anzunähern, während ich dieses aber unmöglich vollständig erreichen kann. Vor allem meinem selbstgesteckten Ziel des partizipativen Arbeitens an jedem Schritt bin ich, vor allem aufgrund von physischer Distanz, anderen Verpflichtungen und mangelnder Zeit, nicht nachgekommen. Das Schreiben der Arbeit war keine Gemeinsames. Auch darum kann ich keinen Anspruch auf eine dekoloniale Arbeitsweise erheben und verbleibe daher dabei, von (De)Kolonialität zu sprechen.

⁴ Dieser ist über die Institutswebsite (IKSA o.J.) erreichbar, allerdings nur mit Log-in der Universität Wien.

2.2 Methoden der Datenproduktion

Nachdem ich meine Herangehensweise und meinen Standpunkt ausführlich beschrieben habe, komme ich nun zu den konkreten Methoden und einer Reflexion meiner Datenproduktion. Der ethnografische Forschungsstil gilt als eines der Bestimmungsmerkmale der Kultur- und Sozialanthropologie. Gemeint ist eine flexible Herangehensweise an die Feldforschung, bei der anfangs so gut wie alles als potenziell forschungsrelevant betrachtet und dementsprechend dokumentiert wird. Des Weiteren werden Fragestellung und Methoden laufend mit dem jeweiligen Feld und Thema abgestimmt (Thomas 2019, 3). Das Ziel eines ethnografischen Forschungsprojektes ist die sogenannte „dichte Beschreibung“, die sich als Gütekriterium der kultur- und sozialanthropologischen Forschung etabliert hat (ebd., 23ff.). Das Ergebnis soll nach Thomas (ebd.) eine Beschreibung sein, die in dem Sinne „dicht“ ist, als dass sie sowohl die emischen Bedeutungen als auch die analytische Sicht von außen einbezieht. Die Unterscheidung in emische und etische Perspektiven muss allerdings dem dekolonialen Ansatz folgend genauer unter die Lupe genommen werden – immerhin sind etische Betrachtungen „von außen“ nicht notwendigerweise besser geeignet, um Bedeutungszusammenhänge zu erfassen. Post- und dekoloniale Autor_innen haben die Unterscheidung zwischen Innen- und Außensicht, zwischen In- und Outsider_innen schon lange dekonstruiert (vgl. Narayan 1993; Smith 2012, 138ff.). Dennoch bleibt die dichte Beschreibung als Ziel der ethnografischen Forschung aufrecht, da sie in erster Linie das Streben nach tiefschürfenden Darstellungen und fundierten Interpretationen unterstreicht (Thomas 2019, 27).

Der ethnografische Zugang kann eine Vielzahl verschiedener Methoden einschließen, darunter diverse Interviewformen, visuelle Methoden, Fokusgruppen, sogar Umfragen und andere quantitative Methoden und vieles mehr. Die Teilnehmenden Beobachtung (siehe 2.2.2) hat sich dabei als eine der ergiebigsten Methoden herausgestellt und so bildet sie oft das Fundament der ethnografischen Datenproduktion, insbesondere in der KSA (Thomas 2019, 3). Auf die von mir angewandten Methoden der Datenproduktion gehe ich in weiterer Folge detaillierter ein. Nach einem Abschnitt zu diversen Vorarbeiten und Schritten der Vorbereitung (siehe 2.2.1), werde ich näher darauf eingehen, in welcher Form ich teilnehmend beobachtet habe und meine Erfahrungen reflektieren (siehe 2.2.2). Daran anschließend folgt eine Diskussion der zahlreichen informellen und etwas formelleren Interviewsituationen (siehe 2.2.3). Weitere Methoden der Datenproduktion, die ich

begleitend eingesetzt oder die sich zufällig ergeben haben, werde ich im Abschnitt 2.2.4 erläutern.

Wie Kathy Charmaz (2011, 184) betonte, wird ein Forschungsprojekt nicht nur vom Standpunkt der Forscherin (siehe 2.1.3), sondern von dem der Forschungspartner_innen geprägt. Eine besonders wichtige Forschungspartnerin, Elis Steiner, möchte ich herausgreifen und unsere besondere Art des Zusammenarbeitens kurz beschreiben. Während des Feldpraktikums im April und Mai 2022 teilten wir uns in dem Haushalt, dem uns unserer Betreuerin Patricia Zuckerhut zugewiesen hatte, ein Zimmer. Anschließend teilten wir unsere Daten und unzählige Gespräche und Reflexionsrunden. Eine weitere Praktikumssteilnehmer_in, Marlene, möchte ich hier auch nicht unerwähnt lassen. Auch wir führten das eine oder andere Interview zusammen, da sich unsere Themen (Wasser in meinem und Umweltschutz in ihrem Fall) berührten. Im Sommersemester 2023 knüpften Elis und ich daran an und planten einen zweiten gemeinsamen Forschungsaufenthalt für unsere Masterarbeiten. Ich freute mich darüber, dass wir auch diesen Schritt gemeinsam gehen würden – wir wussten ja schon, dass wir gut miteinander konnten. Außerdem fühlte es sich besser an, zu zweit für mehrere Monate in ein bisweilen herausforderndes Umfeld zu gehen (FNh MA, 59, 11.03.2023). In Abgrenzung von dem allgemeiner formulierten Ziel des partizipativen Arbeitens mit unseren Forschungspartner_innen vor Ort, begannen wir, unsere Zusammenarbeit als „kollaborativ“ zu bezeichnen.

Neben dem persönlichen Vorzug dessen, eine Freundin in ganz ähnlicher Lage an der Seite zu haben, birgt die Arbeit als Forscherinnenduo auch methodische Vorteile. Diese Vorteile beschreiben Chang, Ngunjiri und Hernandez (2016, 25ff.) in ihrer Diskussion der „Collaborative Autoethnography“. Diese Methode trifft nicht voll auf uns zu, da wir selbst zwar zentrale Akteurinnen in unseren Projekten sind und unsere Reflexionen diesbezüglich durchaus autoethnografischen Charakter annehmen können (siehe oben). Allerdings sind wir nicht, wie in der Autoethnografie, unsere primären Datenquellen. Viele der von den Autorinnen genannten Vorzüge des kollaborativen Forschens resonieren dennoch mit meinen Erfahrungen. Einen offensichtlichen Punkt habe ich bereits erwähnt: das Teilen unserer Daten, das in den Bereich von „Efficiency and Enrichment in the Research Process“ fällt (Chang u. a. 2016, 27). Obwohl wir von Anfang an unsere Masterarbeiten als individuelle Projekte mit unterschiedlichem thematischen Fokus und anderen primären Forschungspartner_innen planten, wollten wir dennoch unsere Daten

teilen – insbesondere jene, die den Haushalt unserer Gastgeber_innen betrafen. Wenn eine von uns eine Verabredung außer Haus hatte, gleichzeitig aber im Haushalt etwas geschah (und es geschah immer irgendetwas), schrieben wir für die andere mit oder erzählten einander, was uns für das Thema der anderen relevant erschien (FNd MA, 15, 19.09.2023; 142, 07.11.2023). Bei einer Veranstaltung fotografierte Elis für ihre Forschungspartner_innen vom Radio Tsinaka – ich übernahm dafür das Schreiben der Notizen (FNd MA, 97, 27.10.2023). Wenn Elis noch nicht wach, oder ich schon zu müde war, bemühte sich die andere darum, besonders aufmerksam zu sein. Unserem methodischen Lernen und der notwendigen Reflexion unseres Arbeitens half es dagegen besonders, wenn wir beide ein und dieselbe Situation oft abweichend auffassten und in unseren Feldnotizen festhielten (FNd MA, 9, 17.09.2023).

Zentraler noch aber erscheint mir ein zweiter Punkt: das gemeinsame „meaning-making“ (Chang u. a. 2016, 28). Sowohl vor dem Feldaufenthalt, in besonderer Intensität dann währenddessen, aber in zahlreichen gemeinsamen Schreibeinheiten auch weit darüber hinaus teilten wir laufend unserer Erfahrungen, Einschätzungen und Gefühlslagen. Dadurch wurden unsere Arbeiten, obwohl physisch getrennt, doch durch und durch dialogisch. Das gegenseitig Öffnen schuf nicht nur große Vertrautheit, sondern auch Reflexionsräume und damit Verständnismöglichkeiten, die anders nicht oder nur schwer erreichbar wären. Das kollaborative „meaning-making“ könne „deeper analysis and interrogation“ ermöglichen und so das Endprodukt bereichern (Chang u. a. 2016, 28). Immer wieder half auch unser Austausch der Partizipation mit unseren Forschungspartner_innen auf die Sprünge. Nach einem Gespräch mit Dora über die Zukunft fragte mich Elis, woran ich mich erinnerte – woraufhin Dora den Kopf durch unseren Vorhang schob und lachend fragte, ob wir über sie sprechen würden. Elis erklärte ihr die Situation, woraufhin wir zu dritt unser Gespräch von vorhin rekonstruierten (Steiner 2023b, 625ff., 24.10.2023).

Das kollaborative Arbeiten bringt aber auch Herausforderungen mit sich. Erstens besprachen wir Informationen oder Ideen oft, bevor wir sie aufschrieben – in dem Sinn sind auch unsere getrennten Notizen oft schon gemeinsame Produkte. Hin und wieder, fürchte ich, besprachen wir uns aber auch, anstatt aufzuschreiben, was zwar zu guten Gesprächen, dafür aber zu Lücken in den Daten geführt hat (FNd MA, 39, 02.10.2023). Zweitens, die intensive Zusammenarbeit, das gemeinsame Erleben aller möglichen Emotionen und unsere teils unterschiedliche Art, damit umzugehen, verlief nicht immer ganz

reibungslos – immer aber ansprechbar (FNd MA, 24, 22.09.2023). Drittens, wir gewährten einander in Gesprächen und mehr noch im so gut wie ungefilterten Teilen unserer Feldnotizen und Gesprächsprotokolle Einblicke in unser Inneres – aber auch Zugriff auf Informationen, die unsere Forschungspartner_innen in Gesprächen mit nur einer uns geteilt hatten. Daraus ergeben sich zahlreiche ethische Fragen nach dem verantwortungsvollen Umgang mit dem vielen geteilten Wissen (Chang u. a. 2016, 33f.; siehe 2.1.3).

2.2.1 Vorarbeit und Vorbereitungen

Bereits im KSA Bachelor besuchte ich die Vorlesung zu Mesoamerika von Patricia Zuckerhut (2016W) und legte mich damit, meinen Interessen und Spanischkenntnissen folgend, regional fest. Im März 2019 schloss ich den Bachelor mit einer von Dr.ⁱⁿ Maria Dabringer betreuten empirischen Bachelorarbeit ab, in deren Ausarbeitung ich bereits viel über Methoden und die Relevanz der Reflexion lernte (Bachelorarbeit 2019). Im selben Semester hätte ich am liebsten sofort das Feldpraktikum in der Sierra Nororiental de Puebla bei Patricia Zuckerhut besucht – allerdings fehlten mir die notwendigen Vorbereitungsseminare. Den nächsten Versuch unternahm ich mit dem Vorbereitungsseminar im Wintersemester 2020/21, in dem ich mir, angeleitet von meiner Betreuerin, ein erstes Bild von der Region machte (Zuckerhut 2020W). Aufgrund der anhaltenden Covid-19 Pandemie und dem Gesundheitsrisiko für uns selbst und die Menschen in der Sierra Nororiental entschieden wir uns aber, das Feldpraktikum zu verschieben. Ich schloss das Vorbereitungsseminar vorerst nicht ab und besuchte es ein Jahr später erneut (Zuckerhut 2021W).

Anfangs interessierte ich mich vor allem für den Kaffeeanbau und die genossenschaftliche Organisation von Produktion und Verkauf (FT PR, 24f., 10.01.2021). Meinem Interesse an kollektivem Besitz und gemeinschaftlicher Arbeit entsprechend, lenkte Patricia Zuckerhut meine Aufmerksamkeit in weiterer Folge weg vom Kaffee und hin auf das Thema Wasser. Die für die Wasserversorgung notwendige Infrastruktur werde in der Region in gemeinschaftlicher Arbeit errichtet und Instand gehalten, erzählte sie mir. Für die Organisation dieser Arbeit seien Wasserkomitees verantwortlich (FT PR, 41f., 19.10.2021). Mit dieser Inspiration kam ich zu meiner ersten Fragestellung, mit der ich nach Haushaltsökonomien und der Bedeutung des Wassers fragte.

Das Feldpraktikum, das im Sommersemester 2022 endlich stattfinden konnte, wurde von einem Methodologische Vorbereitungsseminar begleitet (Zuckerhut 2022S). In diesem Rahmen beschäftigten wir uns eingehend mit dekolonialen, partizipativen und feministischen Ansätzen und ihrer praktischen Umsetzung (siehe 2.1.2). Im Zuge des Feldpraktikums verstand ich erstmals, was es heißt, ethnografisch und mithilfe der teilnehmenden Beobachtung zu forschen (FNh PR, 58, 21.01.2023). Zahlreiche methodische Erkenntnisse aus diesem ersten Feldaufenthalt flossen in meine Forschungspraxis im zweiten bereits ein. Die wohl wichtigste Erkenntnis aber hatte ich erst nach dem Feldpraktikum: Ich lernte beim vielen Aufschieben und schließlich doch noch Schreiben des Praktikumsberichtes, dass die kolonialen Machtverhältnisse vor allem bei der Datenverarbeitung zum Tragen kommen (siehe 2.3).

Die im Feldpraktikum produzierten Daten nutzte ich anschließend noch für zwei weitere Arbeiten: Zum einen für eine Abschlussarbeit für das Seminar „Hydrosocial anthropology: waterworlds and wet ontologies“ von Franz Krause (2023S). Zum anderen für meine volkswirtschaftliche Bachelorarbeit an der Wirtschaftsuniversität Wien mit dem Titel „Commoning and Gendered Waters: A Feminist Perspective on Water in a Rural Mexican Community“ (Bachelorarbeit 2023). Letztere ist insbesondere wegen ihres Schreibprozesses relevant: Es war mir nicht gelungen, die Arbeit vor unserem zweiten Aufenthalt fertig zu stellen, weshalb ich die ersten beiden Forschungswochen (13.-28.09.2023) noch daran arbeitete – was die Datenproduktion in dieser Zeit zwar verschlechterte, dafür aber auch ein hohes Maß an Transparenz ermöglichte (FNd MA, 21, 21.09.2023).

In Vorbereitung auf die Masterarbeit entschied ich mich dazu, es mir „mal einfach [zu] machen“ und für die Masterarbeit zum Thema der Wasserversorgung und nach San Miguel Tzinacapan zurückzukehren (FNh MA, 59, 11.03.2023). Im Anthropologischen Laboratorium, der curricular vorgesehenen Masterarbeits-Werkstatt, öffnete ich das Thema wieder weiter und bastelte ein neues Konzept (2023). Ich sah mir beispielsweise Klimadiagramme und Daten zu Niederschlag und Verdunstung an, um mich auf einen Aufenthalt gegen Ende der Regenzeit vorzubereiten (FT MA, 2ff., 10.04.2023).

Bischoff und Oehme-Jüngling (2014, 42ff.) schlagen als Übung zum Herausarbeiten einer passenden Fragestellung die Reflexion der Relevanz des Themas auf drei Ebenen vor: die kultur- und sozialanthropologische Relevanz, die im Rahmen eines „übergeordneten gesellschaftlichen Diskurs“ und die feldbezogene Relevanz. Meinem dekolonialen

Ansatz nach (siehe 2.1.2) wird der feldbezogenen Relevanz dabei Priorität eingeräumt. Diese konnte ich nur vorfühlen und anschließend vor Ort überprüfen und anpassen. Hilfreich sei es auch, sich die eigenen Vorannahmen bewusst zu machen und diese so verhandelbar zu machen (Bischoff und Oehme-Jüngling 2014, 36). Meine Kernannahme nach Fertigstellung des Praktikumsberichtes (2023) bewegte sich in etwa darum, dass die Indigene Organisation der Wasserversorgung eine dekoloniale Praxis sei. Dies bringe vor allem für die marginalisierten Gruppen angesichts der durch die kapitalistische Ausbeutung entstandenen Klimakatastrophe Vorteile. Eine gute Fragestellung sollte mich also darin leiten, diese Annahme zu bearbeiten, mir aber auch ermöglichen, sie zu hinterfragen. Die Fragestellung, mit der ich im September 2023 in die Sierra Nororiental fuhr, entwickelte ich also aus der Vorarbeit, beließ sie aber bewusst offen, mit dem Ziel, sie im Forschungsprozess weiterzuentwickeln und zu verengen. Sie lautete wie folgt: *Wie organisieren die Maseual Einwohner_innen des Viertels Itskalan in San Miguel Tzinacapan (Sierra Norte de Puebla, Mexico) ihre Trinkwasserversorgung und welche Widersprüche entstehen dabei im Kontext von Geschlechterverhältnissen, Klimakrise und überlappenden Ontologien?*

Im Zuge des Forschungsprozesses wandte ich mich mehr und mehr den Ideen zu und Praktiken des Gemeinsamen, der *Comunalidad* (siehe 3.2.2) zu. Wie eingangs erwähnt, dauerte es sehr lange, bis ich mich dementsprechend eingrenzen und fokussieren konnte. „Anthropologists are historically very bad at coming up with specific questions“, stellte auch Kelly (2014, 6) diesbezüglich fest. Schlussendlich ließ ich mich aber doch von einer spezifischen und, so hoffe ich, im Rahmen der vorliegenden Arbeit beantwortbaren Frage überzeugen (siehe Einleitung).

2.2.2 Teilnehmende Beobachtungen

Wenn ich, zurück in Österreich, gefragt werde, was ich bei meiner Forschung denn eigentlich gemacht habe, antworte ich in etwa Folgendes: „Teilnehmende Beobachtung, also ich habe, naja, teilgenommen und beobachtet und versucht, dadurch zu verstehen, was in dem Haushalt, in dem Ort, in der Region so abgeht.“ Manchmal ergänze ich noch: „In dem Haushalt, in dem wir wohnen und arbeiten durften, leben ein paar kleine Kinder – ich habe mindestens so viele Fragen gestellt, wie die Dreijährigen“ (FT MA, 129, 14.03.2025).

DeWalt und DeWalt (2000, 260) definieren die Teilnehmende Beobachtung als verhältnismäßig unstrukturierte Form der Datenproduktion in „naturalistic settings“. Die Forscher_innen nehmen dabei an den sie umgebenden Aktivitäten über einen längeren Zeitraum hinweg teil und beobachten dabei (ebd., 263). Die Herangehensweise hatte sich seit der „Malinowskian revolution in fieldwork“ als *die* Methode der Kultur- und Sozialanthropologie durchgesetzt (Gupta und Ferguson 1997, 7). Die Anteile des Beobachtens und des Teilnehmens können dabei je nach Forschungssetting, Fragestellung, Fähigkeiten und Präferenzen aller beteiligten Personen variieren (DeWalt und DeWalt 2000, 263). Während Beobachtungen häufig als objektiv und emotional unbeteiligt dargestellt werden⁵, besteht die reine Teilnahme in vollkommener aktiver und emotionaler Beteiligung, im sogenannten „going native“. Beide Extreme werden in der KSA meist als unproduktiv gesehen, weshalb sich mit der Teilnehmenden Beobachtung eine Mischung in mehreren Abstufungen des Grades der Teilnahme durchgesetzt hat (ebd.).

Nach Thomas (2019, 89) sei es gerade der Widerspruch, der in der doppelten Rolle einer empathischen, involvierten Teilnehmer_in auf der einen und einer distanzierten, externen Beobachter_in auf der anderen Seite liegt, der diese Methode so produktiv mache. Auch bei Thomas zeigt sich dabei die eurozentrische Tradition, eine Dichotomie von „uns“ und „ihnen“, „bekannt“ und „fremd“ zu bedienen. Narayan (1993, 671) dekonstruierte diese Dichotomie und schlug vor, die Rolle von Anthropolog_innen – aller Anthropolog_innen – „in terms of shifting identifications amid a field of interpenetrating communities and power relations“ zu sehen. Die Methode der Teilnehmenden Beobachtung sei ein gutes Beispiel dafür, da Anthropolog_innen und andere, die diese Methode anwenden, dabei ohnehin ihre Rollen und Standpunkte wechseln würden – unabhängig davon, ob sie „zu Hause“ oder auf einem anderen Kontinent forschen (ebd.). Aufbauend auf Narayan (1993) und andere dekonstruierten Gupta und Ferguson (1997) die Idee des Feldes als „naturalistic setting“ (DeWalt und DeWalt 2000, 260). Diese Konzeption der Teilnehmenden Beobachtung transportierte die Idee eines klar abgegrenzten und naturalisierten „Fields“ oder Feldes, das koloniale Verstrickungen (siehe 2.1.1) ausblenden und die Forschungspartner_innen essentialistisch darstellen würde (ebd.). Das bedeute nicht, dass die Feldforschung im Allgemeinen oder die Methode der Teilnehmenden Beobachtung im Speziellen aufgegeben werden sollten, betonten Gupta und Ferguson (1997, 25, 37), sondern,

⁵ Der Idee, dass eine objektive Beobachtung möglich wäre, widerspricht allerdings die feministische und dekoloniale Literatur (vgl. Haraway 1988; siehe 2.1.2).

dass sie aus ihrer hegemonialen Malinowski'schen Bedeutung gelöst und als fluide wahrgenommen werden sollen (siehe auch Kapitel 3).

Den Zugang zu meinem Feld, sowohl physisch, methodisch als auch thematisch (Gupta und Ferguson 1997), verschaffte mir meine Betreuerin Patricia Zuckerhut. Sie arbeitet bereits seit über 20 Jahren in San Miguel Tzinacapan und die meiste Zeit in eben jenem Haushalt, in dem sie auch Elis und mich während des Feldpraktikums 2022 unterbrachte. Aufgrund der lieb gewonnenen Personen und der Vertrautheit, die sich bereits während des ersten kurzen Aufenthaltes dort einstellte, kehrten Elis und ich 2023 in diesen Haushalt. Die Mitglieder dieses Haushaltes sind meine wichtigsten Forschungspartner_innen vor Ort geworden: allen voran Lupe und Eusebio, deren erwachsene Tochter Dora, ihr Partner Benjamín, deren drei Kinder, sowie Doras Haushaltshilfe Artemia. Ohne deren tatkräftige Mitarbeit, ihr Wohlwollen, Vertrauen und ihr Interesse an meiner Arbeit, wäre das gesamte Projekt zum Scheitern verurteilt gewesen. Darüber hinaus leben noch Leticia, die Frau des jüngsten, beim mexikanischen Militär arbeitenden Sohnes Chivo, sowie deren zwei kleine Kinder im selben Haus.

Viele Kontakte außerhalb des Haushaltes knüpfte ich schon während des Feldpraktikums über meine Betreuerin. Während es zweiten Aufenthalts halfen mir hauptsächlich Verwandtschaft, Freundschaft und Bekanntschaft meiner Forschungspartner_innen im Haushalt, teilweise auch die Kontakte meiner Kolleginnen Elis und Marlene. Vergleichsweise selten lernte ich selbstständig Personen kennen, mit denen sich mehr als einmalige und/oder oberflächliche Gespräche entwickelten. Durch die Vermittlung über unsere Betreuerin und in weiterer Folge über ihre (und unsere) Forschungspartner_innen im Haushalt genossen wir einen enormen Vertrauensvorschuss. Dies wurde besonders deutlich, als ich eine dänische Studentin kennen lernte, deren Arbeit ihrer eigenen Angabe nach ohne solche Kontakte, vermutlich aber auch wegen der kurzen Dauer ihres Aufenthalts, scheiterte (FNd MA, 46f., 05.10.2023/12.01.2024).

Die Teilnehmende Beobachtung fand in meinem Fall häufig direkt im Haushalt statt, vor allem bei unserem zweiten Aufenthalt in der Regenzeit auch wetterbedingt. Immer wieder erheiterten Elis und ich die Haushaltsmitglieder dabei mit unseren Missverständnissen, spanischen Fehlkonstruktionen, ungeschicktem Verhalten, lustigen Fragen und anderen, typisch anthropologischen Dingen⁶ (z.B. FNd MA, 12, 17.09.2023, 181,

⁶ Ich habe einmal gelesen, dass Feldforscher_innen oftmals die (meist unfreiwillige) Rolle des Clowns übernehmen. Leider weiß ich nicht mehr, wo ich das gelesen habe – meine Erfahrung muss reichen.

18.11.2023). Die Teilnehmende Beobachtung ist aber überall möglich und zielführend. Beim sonntäglichen Einkauf am Markt in Cuetzalan oder beim gemeinsamen Besuch von Festen tun sich wieder andere Möglichkeiten, Themen und Blickwinkel auf. In einzelnen Situationen wurde ich zur Teilnahme regelrecht aufgefordert: Bei der Vorbereitung auf ein Hochzeitsfest wurde ich gebeten, mit den anderen Frauen *tortillas* zu backen – da ich das aber nicht konnte, machte ich stattdessen den Abwasch (FNd MA, 56, 06.10.2023). Andere Male wiederum musste ich mehrfach erklären, dass meine Arbeit im Ausprobieren besteht, bis ich mitmachen durfte. In Vorbereitung auf *Todos Santos* (dt. Allerheiligen) band Eusebio büschelweise die gelb-orange leuchtenden Tagetes als Schmuck für den Hausaltar zusammen. Es dauerte eine Weile, bis ich davon überzeugt hatte, dass ich mitmachen wollte (FNd MA, 104, 29.10.2023/08.02.2024).

Die meisten Autor_innen betonen in ihren Definitionen der Teilnehmenden Beobachtung die Aspekte der langen Dauer und Intensität des Feldaufenthaltes. DeWalt und DeWalt (2000, 261) beschreiben ein typisches Element Teilnehmender Beobachtung als „hanging out“ im Feld. „Präsenz und Vertrauensaufbau“ seien notwendig, um zu den „Hinterbühnen“ mitgenommen zu werden (Thomas 2019, 71). Dabei gehe es aber nicht nur um ein passives Beobachten und Miterleben, sondern auch um die aktive Teilnahme durch eigenes Handeln und „das Spiel des Feldes Spielen“, erst dadurch könne es zu „einer Verinnerlichung und Habitualisierung des Orientierungs- und Handlungswissens“ kommen (ebd., 75). Durch das viele, viele Herumsitzen in der Küche beschrieb ich etwa an einem „faule[n] Tag“, wie ich notierte, detailliert die vielfach beobachteten Haushaltstätigkeiten von Lupe (FNd MA, 63, 08.10.2023).

Bei Besuchen und Ausflügen kommen zudem Elemente der „fieldwork on foot“ (Lee und Ingold 2006) zur Anwendung: Das gemeinsame Gehen schafft durch die wechselnde Umgebung und die Bewegung ein anderes Erleben von Gesprächssituationen. Dies wiederum kann zur Produktion anderer Gespräche und Erzählungen führen. Die vielfältigen Eindrücke ermöglichen zudem eine andere Art der Teilnahme an der Lebensrealität der Forschungspartner_innen. Bei gemeinsamen Spaziergängen durch ein Maisfeld, zu Flüssen und Wassertanks beispielsweise wird ein anderes Erleben, andere Themen und eine Vielzahl an Beobachtungen möglich, die bei einem bloßen Gespräch darüber verborgen geblieben wären (FNd PR, 11f., 30.04./01.05.2022). Unbedingt wollte ich deshalb auch bei einem gemeinsamen Arbeitseinsatz (sp. *faena*) mitgehen, hinauf zur Quelle im *monte* (dt. Berg, siehe 4.1.2) – aus verschiedenen Gründen, etwa wegen des Wetters und

der Abwesenheit von Benjamín, der auswärts arbeitete, vielleicht auch wegen meines Geschlechts (siehe oben), war mir das leider nicht möglich (FNd MA, 64, 08.10.2023).

Die Flüsse der Region sollen besucht und erfahren werden – daher ist niemand meiner Forschungspartner_innen auf die Bitte eingegangen, mir die Flüsse und Wasserläufe aufzuzeichnen (zu Mapping Versuchen, siehe unten). Ich sollte stattdessen lieber mit ihm einen *recorrido*, eine Tour machen zu einem der wichtigen Flüsse der Gegend, entgegenete mir Miguel auf meine Frage (FNd MA, 121, 02.11.2023). Also zählte ich ihm auf, welche Gewässer ich schon besucht hatte: Ich war mit Antonio in dessen Kaffeegarten am Fluss Atepatahua (FNd PR, 10, 28.04./01.05.2022), wir machten einen Familienausflug zu den Wasserfällen „Las Brisas“, wo ich mit den Kindern schwimmen ging (FNd PR, 11, 29.04./01.05.2022), eine Wanderung mit Patricia und Isabel in Atekisa, wo es so viele Quellen und Bäche gibt, dass ich sie unmöglich alle nennen kann (FNd PR, 11f., 30.04./01.05.2022), eine Wanderung mit Marisol zu einem Wasserfall in Cohuatichan (FNd PR, 20f., 06.05.2022), mit Agustín besuchten wir einem alten *achikualis* (dt. Regensammelbecken, siehe 4.2.2) (FNd PR, 24, 10.05.2022), und mit Benjamín, der zeitweise als Tourguide arbeitete, in Ayotzinapan beim „Cañón Sagrado“, wo die Blitze wohnen (siehe 4.1.1) sowie bei den Touristenattraktionen „Pata de Perro“ und der Grotte „La Garganta del Diablo“ (FNd PR, 27, 12.05.2022).

Später sollte dann, unter anderem, der Ausflug mit Marisol zur Höhle in Cohuatichan hinzukommen (FNd MA, 153, 09.11.2023; siehe 4.1.2). Auch Marisol betonte bei einer Gelegenheit, wie wichtig es sei, dass wir, die wir mit der Region und den Menschen arbeiten wollten, das nicht nur aus der Ferne taten, sondern uns in die *comunidad*⁷ und in den *monte* begaben. Sie kritisierte eine mestizische Feministin, die in der Region arbeitete, weil sie genau das verweigere: „[...] nunca la vas a ver metida en la comunidad, o sea, como ustedes que se vinieron y vámonos al monte, nunca la vas a ver [así]“⁸ (I 4b, 41, 09.11.2023). Ich verstehe diesen Kommentar als ein indirektes Lob der Arbeitsweise, die Marisol, von unserer Betreuerin schon lange kennt und wohl auch bei uns beobachtete. Gleichzeitig, und ebenso indirekt, warnte sie uns davor, es so vielen Forscher_innen gleichzutun und das uns anvertraute Wissen einfach zu stehlen (siehe 2.1.2).

⁷ Dt. Gemeinde, wird hier aber wie *pueblo*, also Dorf, als Gegenüberstellung zur *cabecera*, der Municipalhauptstadt Cuetzalan, verwendet.

⁸ „[...] du wirst sie nie inmitten der Gemeinde sehen, oder wie ihr, die hier hergekommen sind und wir gehen in den Wald, nie wirst du sie [so] sehen“ (I 4b, 41, 09.11.2023).

Obwohl bei nachträglicher Reflexion vieles gelungen zu sein scheint, liegt es mir fern, die Teilnehmende Beobachtung romantisieren oder meinen Versuch daran uneingeschränkt gutheißen zu wollen. Trotz des gewaltigen Vertrauensvorschlusses, den ich genoss, brauchte ich teils eine gefühlte Ewigkeit, um aus nachträglicher Sicht offensichtliche Dinge zu begreifen. Nach über einem Monat verstand ich beispielsweise erst, dass es sich bei der *drenaje*, die Eusebio schon immer wieder erwähnt hatte, um ein neues Abwassersystem für die Nachbarschaft handelte – also um Wasser, mein Thema. Die Arbeit daran wurde zudem, genauso wie die Trinkwasserversorgung, von einem Komitee und auch mithilfe von gemeinschaftlicher Arbeit organisiert (FNd MA, 81, 19.10.2023; siehe 4.1.3). Am selben Tag reflektierte ich auch die Auswirkungen meiner fehlenden Nahuatkenntnisse: Ich verstand zu diesem Zeitpunkt genug, um anhand einzelner Begriffe und eingestreuter spanischer Wörter zu erkennen, wann ein Gespräch für meine Arbeit relevant war – verstand aber darüber hinaus nichts. Immerhin konnte ich nachfragen, und, wenn ich einen guten Zeitpunkt für meine Fragen erwischte, erklärten mir meine Forschungspartner_innen auch bereitwillig, was ich verpasst hatte (FNd MA, 79, 19.10.2023). Mit der Zeit lernte ich mehr, was zum einen daran lag, dass Dora, eine meiner wichtigsten Forschungspartner_innen, selbst Nahuat unterrichtete. Zum anderen halfen mir die umfangreichen Nahuatkenntnisse meiner Betreuerin, das Glossar ihres Buches (Zuckerhut 2016, 451–61) sowie ein auf eben jene Nahuatvariante aus San Miguel Tzinacapan spezialisiertes Nahuat-Spanisch Wörterbuch (Cortez Ocotlán 2017).

Nachdem ich nun geklärt habe, mit wem, wo und wobei ich teilnehmend beobachtet habe, komme ich noch zur Dokumentation der produzierten Daten. Schließlich wird „diese existentielle Erfahrung als Teilnehmer[_in] erst durch Protokollierung zu einem Datenfundus“ (Thomas 2019, 76). Ich habe mir angewöhnt, meine Feldnotizen je nach Lust, Laune und äußeren Umständen (bspw. Stromausfall) mal digital (FNd) und mal handschriftlich (FNh) zu schreiben. Die digitalen Feldnotizen (FNd) habe ich nach dem Feldaufenthalt der Übersicht halber mit meinen am Handy festgehalten Stichworten ergänzt. In den bruchstückhafteren Forschungstagebüchern (FT) hingegen habe ich alle Notizen zu Vorbereitung und Lehrveranstaltungen, die Protokolle während der Datenauswertung, Reflexionen während des Schreibprozesses und Literaturexzerpte belassen. Wie eingangs erwähnt, gibt es, den beiden verschiedenen Aufenthalten entsprechend, von allen drei Dokumenttypen jeweils eine Version für den ersten Aufenthalt im Rahmen des Feldpraktikums (PR) und eine für den zweiten Aufenthalt (MA). Die Seiten der

handschriftlichen Feldnotizen (FNh) sind allerdings fortlaufend nummeriert, da ich beide Aufenthalte im selben Notizbuch festgehalten habe – FNh MA beginnt daher erst auf Seite 62. Hinzu kommen die Feldnotizen meiner Kollegin Elis, auf die ich mit „Steiner 2022a-d“ bzw. „Steiner 2023a-f“ verweise.

Während des Feldpraktikums hatte ich gelernt, dass das Anlegen eines Kalenders sehr hilfreich ist – zum einen, um den Überblick über bereits Erlebtes zu behalten, zum anderen aber auch, um weitere Schritte zu planen (FNd PR, 7, 28.04.2022). Für den zweiten Aufenthalt legte ich mir einen solchen Kalender daher von Anfang an in einem eigenen Dokument an. Ein weiteres organisatorisches Dokument zur Übersicht über meine Finanzen kam noch hinzu – vor allem, weil nach Beendigung des Forschungsaufenthaltes eine Ausgabenaufstellung für das KWA-Stipendium abzugeben war.

Was das Schreiben der Feldnotizen selbst betrifft, so muss ich immer wieder feststellen, dass es mir trotz meiner langjährigen Erfahrung mit privaten Tagebüchern nicht besonders gut gelingt. Bereits bei meiner Empirischen Bachelorarbeit stellte ich etwas schockiert fest, dass ich bis dahin völlig falsch verstanden hatte, wie und wozu Feldnotizen geschrieben werden: Ich hatte sie meist in Stichworten und Aufzählungen geschrieben (Bachelorarbeit 2019, 28). Während des Feldpraktikums wusste ich zwar, dass ich mir die Zeit nehmen sollte, um prosaisch und in ganzen Sätzen zu beschreiben, was ich vorübergehend vielleicht nur in Stichworten – oder „jottings“ (Bernard 2011, 292) – festgehalten hatte. Dennoch gelang es mir währenddessen kaum, richtige Feldnotizen auszuformulieren. Unser Programm war wegen der kurzen Zeit des Aufenthalts sehr dicht und Erschöpfung und teilweise wohl auch falsche Prioritätensetzung taten ihr Übriges (siehe Bachelorarbeit 2023). Dabei ist das Aufschreiben einer der, vermutlich sogar *der* zentrale Moment des ethnografischen Arbeitens. Hier wird „das Erlebte durch schreibende Erinnerung und Reflexion [...] fixier[t]“ – womit die Auswertung oder die „Konzentration auf den Gegenstand“ bereits beginnt (Thomas 2019, 95).

Um bei unserem zweiten Aufenthalt nicht denselben Fehler zu wiederholen, hatten Elis und ich vereinbart, viel zu schreiben und, unter anderem, regelmäßige Schreib-Ausflüge in ein Café in Cuetzalan zu machen. Dabei kam ich immer wieder in den mir bereits bekannten Konflikt: „Das Schreiben von Feldprotokollen bedeutet immer eine Abwendung vom scheinbar Eigentlichen“, hielt auch Thomas (2019, 96) fest und beschreibt damit genau die Falle, in die ich oft tappte. Hinzu kommt, dass ich die ersten beiden meiner insgesamt zehn Wochen dieses zweiten Aufenthaltes jede freie Minute statt mit

Protokollierungen mit meiner Bachelorarbeit für die WU verbrachte. Dabei wären insbesondere die ersten Tage zentral, da hier noch auffällt, vielleicht verwundert und aufgeschrieben werden kann, woran wir uns später gewöhnt haben (ebd., 97). Früher war es üblicher, zu versuchen, alles aufzuschreiben. Aufgrund begrenzter Zeiträume, vor allem im Falle einer studentischen Abschlussarbeit, sei das aber heute nicht mehr möglich, andernfalls sei Überforderung die Folge: „If you try to record everything you will be overwhelmed“ (Kelly 2014, 6). Aufgrund des oben beschriebenen Bestrebens um möglichst große Offenheit (siehe 2.1.2) versuchte ich genau das. In meinen Daten finden sich daher unzählige Notizen, Ideen, Fragen und Beschreibungen zu Dingen, die nicht direkt mit meiner Fragestellung in Zusammenhang stehen. Dabei enthält Schreiben von Feldnotizen – vor allem, wenn es nicht bald auf das Erleben folgt – bereits eine große Menge an Selektion, Übersetzung, Analyse, Ein- oder sogar Unterordnung unter die theoretischen Vorannahmen und ist nicht mit einem scheinbar objektiven Festhalten von Fakten zu verwechseln (Thomas 2019, 97f.).

Besonders deutlich wird diese Vermischung von Protokollieren und Analysieren in meiner Verwendung von Farbcodes. Beim Schreiben und Zusammenfügen meiner digitalen Feldnotizen während des zweiten Aufenthaltes habe ich von Beginn an farblich zwischen verschiedenen Arten des Eintrags unterschieden. Als solche deutlich erkennbare Reflexionen und Notizen habe ich blauer Farbe hinterlegt, Notizen zu Literatur mit grüner, später ergänzte Passagen mit oranger und eingefügte Handy-Notizen mit grauer Farbe (FNd MA). Beim wiederholten Durchsehen und Codieren des Materials im Zuge der Auswertung habe ich mich nicht immer an diese vorgefertigte Einteilung gehalten, dennoch unterstützte sie die Orientierung im Material (siehe 2.3.1).

2.2.3 Gespräche und Interviews

Neben den Beobachtungen und Reflexionen finden sich in meinen Feldnotizen zahlreiche Gesprächsnotizen und -Protokolle. Mit diesen habe ich vor allem die vielen, teils vereinbarten, meist aber spontan entstandenen informellen Interviews festgehalten. Es besteht keine klare Trennlinie zwischen informellen Gesprächen und formellen Interviews, sondern vielmehr eine ganze Reihe an Abstufungen (Thomas 2019, 83f.). Informelle

Gespräche sind dabei ein wesentlicher Teil der teilnehmenden Beobachtung, weshalb Thomas (ebd.) sie auch „ethnografische Befragung“ nennt.

Gespräche und Interviews halfen mir auch dabei, den Radius meiner Forschung etwas zu erweitern. Über Ortschaften, Haushalte und Wasservereinigungen, in denen ich nur ein-, vielleicht zweimal zu Besuch war, traue ich mir nicht zu, Aussagen basierend allein auf der teilnehmenden Beobachtung zu treffen. Gespräche und Interviews erlauben mir daher Einblicke und Vergleichsmöglichkeiten, zu denen ich sonst keinen Zugriff hätte. Einzelnen Gespräche, etwa über die Wasservereinigung eines Viertels in der Ciudad de Cuetzalan oder die des mehrheitlich mestizischen Ortes Cohuatichan (FNd PR, 20,06.05.2022), haben allerdings, wenn sie für sich stehen, nur begrenzten Aussagekraft. Daher bleibe ich in der Analyse Großteils bei den wesentlich dichteren Daten zu San Miguel Tzinacapan, vor allem dem Viertel Itskalan.

Die meisten informellen Gespräche oder „ethnografischen Befragungen“ (Thomas 2019, 83) ergaben sich aus alltäglichen Situationen im Rahmen der Teilnehmenden Beobachtung. Insbesondere während oder um die Mahlzeiten und Kaffeepausen entstanden tägliche Küchengespräche. Vor allem zu Beginn des Feldpraktikums lenkte unsere Betreuerin diese Gespräche immer wieder auf unsere Themen, indem sie für uns nachfragte, wenn wir zu langsam waren oder uns noch nicht trauten, und brachte uns damit bei, wie es ging (FNd PR, 4, 26.04.2022). Auf mich allein gestellt, versuchte ich es ihr bei unserem zweiten Aufenthalt gleichzutun und viel nachzufragen. Im Sinne der dekolonial-partizipativen Forschung nutzte ich daher Gesprächssituationen, vor allem im „eigenen“ Haushalt, für Nachfragen, Reflexionsanstöße und das Einholen weiterer Meinungen zu meinen Ideen (z.B. FNd MA, 126, 03.11.2023; 154, 10.11.2023). Beim Reflektieren des ersten und während des zweiten Forschungsaufenthalts lernte ich immer besser, die richtigen Fragen im richtigen Moment zu stellen (z.B. FNd MA, 97, 27.10.2023). Außerdem brachte ich mich, meine eigenen Erfahrungen und Meinungen mit mehr Erfahrung und Verständnis für die Normen vor Ort immer mehr in die Gespräche ein (z.B. FNd MA, 148, 08.11.2025).

Während solcher Gespräche schrieb ich kurze Notizen in mein Handy oder Notizbuch (FNh) – diese „Jottings“ (Bernard 2011, 292f.) übertrug ich später in meine digitalen Feldnotizen und korrigierte und ergänzte sie bei der Gelegenheit. Die meisten der Gespräche im Haushalt führten Elis und ich gemeinsam und auch zu den Besuchen gingen wir oft zu zweit, während es Feldpraktikums auch zu dritt oder viert. Dadurch produzierten wir viele Daten, die für die Themen der jeweils anderen relevant waren, insbesondere zu

Gender, Zukunftsvorstellungen, Wünschen und dem Radio Tsinaka. Umgekehrt behielt auch sie meine Themen im Hinterkopf und berichtete mir immer wieder von für meine Forschung relevanten Erzählungen und Beobachtungen, die sie ihr untergekommen waren (z.B. FNd MA, 15, 19.09.2023).

Zusätzlich zu den täglichen, oft zufällig entstehenden Gesprächen hielt ich auch etwas formellere Interviewsituationen in meinen Feldnotizen fest. Diese entstanden meist über die Vermittlung (teilweise auch in Begleitung) von entweder Patricia Zuckerhut, die mich während des Praktikums zu einigen ihrer Freundinnen mitnahm (z.B. FNd PR, 11f., 30.04.2022), oder über meine Forschungspartner_innen im Haushalt, die zahlreiche Ideen dazu hatten, mit wem ich sprechen solle. So bestand Artemia darauf, dass sie mich zu einem älteren Herren, Don Jerónimo, in Ayotzinapan bringen wolle, da er alles über die Gründung der dortigen Wasservereinigung wisse (FNd MA, 68, 11.10.2023/06.02.2024). Am Rückweg teilte sie mir ihre Ansichten über seine Darstellungen mit und vertiefte und kontrastierte somit mein Wissen (FNh MA, 85, 11.10.2023). Manche dieser Gespräche führte ich fast ohne Vorbereitung, wenn ich etwa gar nicht so recht wusste, wer die Person war, mit der ich nach Ansicht meiner Forschungspartner_innen sprechen sollte. Auf andere aber bereitete ich mich mithilfe lockerer Leitfäden in meinem Notizbuch (FNh) vor – und überschritt damit nach Thomas (2019, 85) die Grenze zu den formalen Interviewmethoden. Fontein (2014, 77) unterscheidet ethnografische Konversationen und Interviews daran, ob sie vorab vereinbart waren, oder nicht. Jene Gespräche, auf die ich mich vorbereiten und die ich in gewisser Weise thematisch leitete, seien demnach Interviews. Auch die Gespräche, während derer ich mein Notizbuch oder Handy zückte und zwischendurch fragte, ob ich mitschreiben dürfe, fallen meiner Meinung nach in diese Kategorie. Ich führte mindestens zwölf solcher schriftlich protokollierter Interviews mit (ehemaligen) Mitgliedern verschiedener Wasserkomitees oder Personen, die mir aus anderen Gründen als Gesprächspartner_innen vorgeschlagen worden waren.

Mitte Oktober saß ich in der Küche und begann, ein solches Interview mit Don Marcelino, der in der Wasservereinigung San Miguel Centro ein *cargo* (dt. Amt) ausübte, vorzubereiten. Ich erzählte Dora von meinem Vorhaben, woraufhin sie mir Fragen vorschlug:

„Ich lege es zwar gar nicht darauf an, aber [Dora] bekommt offensichtlich den Eindruck, dass sie mir helfen soll, und sagt mir, was ich ihn so fragen soll. Perfekt – wenn das nicht partizipativ ist, weiß ich auch nicht.“ (FNd MA, 67, 11.10.2023/06.02.2024; FNh MA, 80f., 11.10.2023)

Auch Eusebio und Lupe waren in der Küche anwesend und ergänzten ihre Fragen. „Somit habe ich einen partizipativ ausgearbeiteten Leitfaden“, stellte ich im Nachhinein selbstzufrieden fest (FNd MA, 68, 11.10.2023/06.02.2024).

Darüber hinaus führte ich mit insgesamt sechs Personen längere, mit meinem Handy aufgezeichnete Interviews – drei davon während des Feldpraktikums (I 1-3), drei weitere während der Forschung für die Masterarbeit (I 4-6). Das erste Interview (I 1, 09.05.2022) führte ich mit Marlene zusammen mit dem Lehrer, Aktivist und Cafébesitzer Don Nando in Cuetzalan. Er erzählte uns in erster Linie von seiner aktivistischen und Bildungsarbeit und empfahl mir das *Manual del Agua* (Yohualichan A.C. u. a. 2016). Das zweite Interview (I 2a-c, 11.05.2022) führten Marlene, Elis und ich gemeinsam – nachdem Elis und ich verschlafen hatten und Marlene die ersten Teile alleine aufnahm und anschließend dankenswerterweise mit uns teilte (FNd PR, 26f., 11.05.2022). Dieses Interview fand mit der Aktivistin und Radio Mitarbeiterin Renata im Aufnahmestudio des Radio Tsinaka statt. Das Interview wurde zweimal unterbrochen: einmal, weil Renata eine Ansage im Radio machen musste, ein zweites Mal, weil der Strom ausfiel und sie das Programm abbrechen musste (ebd.). Das dritte Interview (I 3, 11.05.2022) führte ich alleine mit Sonia vor ihrem Haus, wo im Hintergrund die Truthähne gurrten und zwischen uns auf Tisch das Kunstwerk lag, das sie an Tourist_innen (und an mich) verkaufte. Ich hatte Eusebio und Lupe gebeten, sie für mich um ein Interview zu bitten, da sie als eine von wenigen Frauen bei den Gründungsarbeiten der Wasservereinigung Itskalan beteiligt war (FNd PR, 28, 13.05.2022; siehe 4.2.3).

Das vierte Interview (I 4a-b, 09.11.2023) führten Elis und ich bei unserem zweiten Aufenthalt mit der Autorin und Aktivistin Marisol auf dem Dach ihres Hauses in Coahuatichan. Ihr Partner servierte uns Kaffee währenddessen. Zwischendurch mussten wir das Interview passenderweise unterbrechen, weil es zu regnen begann und Marisol daher eilig ihre Wäsche wegräumen musste. Interview 5 (I 5, 13.11.2023) führte ich mit Irma, die in Cuetzalan aufgewachsen war und in der Projektkoordination von Tosepan arbeitete. Dieses Gespräch führten wir in der leeren Kantine des Bürogebäudes von Tosepan. Das letzte Interview (I 6, 20.11.2023) führte ich mit Verónica, der *presidenta* einer Frauenorganisation in San Miguel Tzinacapan, im Vorraum ihres Hauses.

Alle diese Interviews führte ich mit vorbereiteten Themen, teilweise Fragen, immer aber mit großer ethnografischer Flexibilität. Da ich bereits für meine Empirische Bachelorarbeit (Bachelorarbeit 2019) sechs lange Interviews geführt hatte, fühlte ich mich

sicher genug, um mit Offenheit und lockeren Leitfäden in diese Gespräche zu gehen (z.B. FNh MA, 80f, 11.10.2023; 93, 20.10.2023; 112, 03.11.2023; etc.). Teilweise stellte ich aber Suggestivfragen, die ich eigentlich vermeiden wollte (z.B. A 4, 14, 18.11.2023), oder unterbrach Denkpausen zu schnell, aus Angst davor, dass eine unangenehme Stille eintreten könnte (Fontein 2014, 78). Zusätzlich zu den Aufnahmen notierte ich stets Schlagwörter und Beobachtungen zur Interviewsituation in meinen Feldnotizen (z.B. FNh MA, 135, 12.11.2023).

2.2.4 Weitere Daten

Der „Methodenkoffer“ der Ethnografie enthält auch die Analyse einer Vielzahl anderer Daten, einschließlich all jener Texte, Bilder, Videos und anderer Informationen, die wir manchmal von unseren Forschungspartner_innen erhalten oder die wir öffentlich zugänglich im Internet finden (Thomas 2019, 87).

Auf Basis der Erfahrungen aus dem Feldpraktikum – ich war bis zum Schluss sehr orientierungslos – plante ich für den zweiten Aufenthalt, kartografische Methoden anzuwenden. Ich erhoffte mir, Wassernetze und ihre Beziehungen zu und zwischen Haushalten, Umwelt, und eventuell auch zur Unterwelt *Talokan* (siehe 4.1) darstellen und auch auf visuelle Art analysieren zu können (FNd MA, 40, 02.10.2023). Ich wollte meine Forschungspartner_innen bitten, alleine oder in Gruppen Karten zu zeichnen oder Orte, Gewässer und Wege auf bereits vorhandenen Karten einzuzeichnen (vgl. McKinnon 2011). Da es im Zuge dekolonialer Forschung durchaus relevant ist, auch Grenzen und Fehlschläge aufzuzeigen (siehe 2.1.2), nehme ich dieses Vorhaben trotz – oder gerade wegen – seines Scheiterns in die vorliegende Arbeit auf. Immer wieder fragte ich meine Forschungspartner_innen, ob sie solche Karten wollten, stieß aber auf sehr begrenztes Interesse. Besser sei es, sagt mir Don Miguel, zu den Flüssen zu gehen und das Land so kennen zu lernen⁹ (FNd MA, 121, 02.11.2023; siehe 2.2.2). Ich respektierte den Widerwillen, auch wenn ich ihn nicht ganz einordnen konnte, denn auch das ist Teil eines respektvollen Umgangs und dekolonialen Forschens (Simpson 2007).

Immer wieder schrieb ich stattdessen die Namen von Quellen, Bächen, Flüssen und Wasserfällen nieder, in der Hoffnung, mich doch noch orientieren zu lernen. Google Maps

⁹ Linsalata u.a. (2019) führten ein kartografisches Projekt mit Wasserkomitees in Cuetzalan durch.

war wenig hilfreich, da die wenigen eingezeichneten Flüsse dort allesamt als Río Tecolutla bezeichnet werden – was schon allein deswegen falsch ist, weil der Fluss, der in Veracruz Río Tecolutla genannt wird, im Bundesstaat Puebla noch Río Apulco heißt, wie ich irgendwann doch noch lernte (FNd MA, 159, 11.11.2023). Im *Manual del Agua* (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 35) fand ich schließlich die einzige zwar schlecht auflösende, aber sehr hilfreiche Karte mit sämtlichen relevanten Flüssen und ihren Bezeichnungen.

Manch andere Daten wurden mir empfohlen, gezeigt oder gegeben (z.B. Yohualichan A.C. u. a. 2016), oder aber ich bekam sie über die steigende Anzahl an Facebook und WhatsApp Kontakten auf mein Handy gespült (FNd MA, 166, 13.11.2023; vgl. Thomas 2019, 87). Hinzu kommen die oft inhaltlich sehr spannenden Beiträge im Radio Tsinaka, die sowohl über das regelmäßige Hören des Radios im Haushalt (z.B. FNd MA, 95, 26.10.2023), Facebook Beiträge und die Website des Radios (Radio Tsinaka o.J.) Eingang in meine Daten fanden (siehe auch Steiner 2025).

Besonders hervor heben möchte ich die zahlreichen *cuentos* (dt. Erzählungen), die ich zu lesen oder hören bekam (z.B. Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC 2009). Obwohl mir viele von ihnen im Rahmen von Gesprächen oder Interviews begegneten, will ich sie hier aufgrund ihrer besonderen Relevanz für meine Forschungspartner_innen, insbesondere die älteren, noch einmal gesondert aufgreifen. Bezeichnend war insbesondere ein kurzes Gespräch mit Dora über Auslegungen zur Geschichte des Ortes. Nachdem Elis und ich das kleine Museum zur „offiziellen“ Geschichte der Region in der *Casa de Cultura* in Cuetzalan besucht hatten, fragte ich sie, was sie davon halte. Das Museum sei gut, sagte sie, während sie die *tortillas* für unser Abendessen formte und zum Backen auf den *comal*, die Herdfläche, legte. Viele Dinge aber würden fehlen. So würde das Museum zwar die reichsten Familien in der *cabecera*, der Munizipalhauptstadt Cuetzalan, loben, aber nicht darstellen, wer eigentlich die Arbeit verrichtet hatte – nämlich die Menschen in den *comunidades* (FNd MA, 159, 11.11.2023). Ich sagte ihr daraufhin, dass wir auch das ethnohistorische Buch *Tejuan tikintenkakiliayaj In Toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*¹⁰ (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994) kennen und verwenden würden. „Ándale“, sagte sie darauf zustimmend lächelnd und bekräftigte damit die Relevanz dieser oral tradierten und gemeinsam aufgeschriebenen Geschichten aus den *comunidades* (FNd MA, 159, 11.11.2023).

¹⁰ „Wir haben unsere Großeltern erzählen gehört“ (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994).

Ihr Vater Eusebio nahm sich mehrmals die Zeit, um mir die Geschichte der Wasservereinigung Itskalan (siehe 4.2.3) zu erzählen. Nach einem solchen Gespräch fragte er sogar nach, ob ich schon alles aufgeschrieben hätte, was er sonst nie tat. Ich sollte nachfragen, wenn etwas unklar sei – und schon begann er (ungefragt, ich wollte eigentlich schlafen gehen) die aus seiner Sicht wichtigsten Punkte noch einmal zu wiederholen. Mir zeigten seine Bemühungen, sein Interesse an den gemeinsamen Gesprächen und der Qualität meiner Daten dazu, dass ihm das Thema wichtig war (FNd MA, 133, 06.11.2023). Auch mit Sonia hatte ich bei unserem Interview im Mai 2022 viel über die Geschichte der Wasserversorgung gesprochen. Bei meinem Besuch im November 2023 bestätigte sie, dass ihr gefiel, dass wir darüber gesprochen hatten: „Es ist gut, dass ich das aufgeschrieben habe, weil die Jüngeren wissen nicht mehr, wie sie gearbeitet haben, sagt [Sonia]“, hielt ich in meinen Notizen fest (FNd MA, 147, 08.11.2023).

2.3 Methoden der Datenverarbeitung

Datenschutzrechtlich beginnt die Verarbeitung von Daten bereits mit dem Festhalten, Organisieren und Ablegen von Informationen – diese zu codieren, durchzuarbeiten, Schlüsse zu ziehen und in Textform darzustellen ist selbstredend ebenfalls eine Verarbeitung (Europäisches Parlament und Rat 2016). Ich habe oben bereits angemerkt, wo und wie ich welche Daten festgehalten habe. Im Gegensatz zum Feldpraktikum (und auch da hätte es nicht geschadet) haben Elis und ich uns für den längeren Aufenthalt schon sehr früh Gedanken zur Sicherung der Daten gemacht (FT MA, 11, 18.07.2023). Ich wollte sowohl meine Textseiten, die Audioaufnahmen als auch die zahlreichen Fotos und Videos irgendwo ablegen, falls den Notizbüchern oder meinem Handy etwas zustoßen oder mein Laptop den Geist aufgeben sollte. Um dabei aber die Sicherheit dieser Daten und damit meiner Forschungspartner_innen zu gewährleisten, war uns klar, dass die viel genutzten Dienste großer Konzerne nicht in Frage kämen (siehe auch ethische Reflexionen in 2.1.3). Stattdessen entschieden wir uns – in der Hoffnung, dass dieser sicher sei – für den Cloud-Dienst der Universität Wien, der webbasiert also auch als Handy-App angeboten wird. Immer wieder nutzte ich daher das WLAN meiner Gastgeber_innen, um Fotos meiner handschriftlichen Feldnotizen und Kopien der digitalen Daten in der universitätseigenen „u:cloud“ abzulegen.

Nach diesen praktischen und ethischen Hinweisen komme ich nun zur Organisation und schließlich die Auswertung meiner Daten. Bevor ich zu diesen beiden Punkten, sowie dem letzten in diesem Kapitel – der Kommunikation der gewonnenen Einsichten und dem Schreibprozess – komme, möchte ich die von Hoek (2014, 104) aufgeworfene Frage „What is data?“ ansprechen. Ohne hier erneut auszuführen, was ich oben bereits ausführlicher diskutiert habe, will ich darauf hinzuweisen, welche Art von Daten ich mit meinen Forschungspartner_innen produziert habe. Diese Daten sind keine objektive Fakten, die jederzeit und durch jede Person reproduziert werden könnten. Meine Daten sind, ganz im Gegenteil, höchst subjektive Eindrücke, die mir Menschen in einen gewissen Ausschnitt aus ihren jeweiligen subjektiven Blickwinkeln gewährt haben. In diesem Sinne gilt, was Hoek (2014, 105) zusammenfasst: „Data is constructed, the anthropologist“ – genauso wie die Forschungspartnerin, möchte ich hinzufügen – „is positioned“. Dies entspricht auch dem Ansatz der standpunktorientierten konstruktivistischen Grounded Theory (Charmaz 2011; siehe 2.1.2). Da es unsere Konstruktionen sind, an einem bestimmten Ort (San Miguel Tzinacapan und Umgebung) zu einer bestimmten Zeit (25.04.-13.05.2022 bzw. 14.9.-22.11.2023) von bestimmten Personen (siehe 2.2.2 und 2.2.3) produziert, sind sie als solche durch und durch bedeutsam (Hoek 2014, 106).

2.3.1 Datenorganisation

Am 22.11.2023 fuhren wir nach zweieinhalbmonatigem Aufenthalt in der Sierra Nororiental de Puebla mit dem Bus von Cuetzalan zurück nach Mexiko Stadt, wo ich noch gut eine Woche in einem Hostel blieb.¹¹ Die ersten Tage verbrachte ich Großteils damit, eine hartnäckige Erkältung loszuwerden, mir den Rauchgeruch aus den Haaren zu waschen, meine Feldnotizen zu ergänzen und wichtige Abschnitte, beispielsweise über die Verabschiedungen (FNd MA, 188f., 26.11.2023) nachzuschreiben. Zurück in Österreich brauchte ich eine Weile, um mich in meiner *weißen*, europäischen, akademisch-bürgerlichen Welt wieder zurechtzufinden. Zu meinem ersten Besuch einer Vorlesung Mitte Dezember 2023 schrieb ich:

„Ich sehe überall gestriegelte blonde junge Menschen, die vermutlich alle confused und ziellos sind, sich dabei aber so sehr aufspielen. [...] Ist das dieses ,das Bekannte

¹¹ Elis kehrte anschließend, begleitet von ihrem Partner, noch einmal für etwa eine Woche nach San Miguel Tzinacapan zurück.

fremd machen'? I don't know, aber ich fühle mich sehr fremd gerade.“ (FT MA, 21, 11.12.2023)

Diese Zeit des Wiedereinflindens dauerte länger, als ich angenommen hatte – genauso wie das Organisieren meiner Daten. In einem ersten Schritt ging ich meine digitalen Feldnotizen durch, besserte Tipp- und Rechtschreibfehler aus, fügte mit Datum versehene Korrekturen und Anmerkungen in eckigen Klammern und ganze ergänzende Passagen farblich markiert ein. Dieser Schritt – insbesondere Korrekturen von Inhalten, die ich nach Ende der Feldforschung naturgemäß besser verstand als zu Beginn – entspricht in etwa der Explikation, einer der qualitativen Analysemethoden nach Mayring (2003, 473). Ich behandelte die Explikation allerdings weniger als Teil der Analyse und mehr als ein Aufbereiten meiner Daten. Damit wurde ich Mitte Februar 2024 fertig, woraufhin ich meine digitalen Feldnotizen in ein PDF konvertierte und in die Analysesoftware MAXQDA importierte. Dasselbe tat ich mit den Scans meiner handschriftlichen Feldnotizen (FT MA, 26, 13.02.2024). Insgesamt hatte ich in den drei Monaten im San Miguel Tzinacapan etwa 200 Seiten digitaler (inkl. Handy-Notizen) und 150 handschriftlicher (inkl. Gesprächsprotokolle) Feldnotizen angefertigt.

Zeitgleich begann ich, die vier Audioaufnahmen, die ich gegen Ende des Feldaufenthalts anstelle von schriftlichen Feldnotizen angefertigt hatte, mit der Word Transkriptionsfunktion niederschreiben zu lassen (FT MA, 26, 13.02.2024). Dasselbe versuchte ich mit den vier aufgenommenen Interviews, ich stellte aber bald fest, dass die Nachbearbeitung der Word Transkripte in meiner Transkriptionssoftware f4transkript unglaublich viel Zeit in Anspruch nahm und ich fast schneller war, wenn ich gleich selbst transkribierte (FT MA, 30, 29.02.2024). Erst im November 2024 rührte ich nach dieser Niederlage meine Transkripte wieder an, und zwar, weil mir eine Kollegin das gratis und online verfügbare Programm Clipto.ai empfohlen hatte (FT MA, 87, 18.11.2024). Ich versicherte mich erst in den Datenschutzhinweisen und den FAQs der Website, dass meine Daten auch wirklich und vollständig wieder gelöscht werden würden, bevor ich Elis' Account benutzte und innerhalb weniger Minuten alle vier meiner Interviews von der Künstlichen Intelligenz transkribiert bekommen hatte. Anschließend importierte ich auch die Transkripte der Audioaufnahmen sowie der vier Interviews in MAXQDA (FT MA, 110, 28.01.2025).

Ich hatte bereits in meinen Kämpfen mit dem Feldpraktikumsbericht gelernt, dass es mir sehr hilft, Verzeichnisse anzulegen (FNh PR, 58, 21.01.2023). Um beim Schreiben den Überblick zu bewahren – vor allem den über die von mir vergebenen Pseudonyme –

führte ich daher das für das Feldpraktikum angelegte Verzeichnis der Haushalte und Gesprächspartner_innen weiter (FT MA, 22, 07.01.2024).

Vor allem während des Feldpraktikums, weil ich da meinen tatsächlich oft lückenhaften Beschreibungen wenig Vertrauen schenkte (vgl. Praktikumsbericht 2023), nahm ich unzählige Fotos und Videos mit meinem Handy auf. Im Anschluss daran merkte ich, dass Fotos keine schnell interpretierten Zusatzdaten, sondern vielmehr für sich bereits vielschichtig analysierbar sind (Hoek 2014, 109). Ich entschied mich, vor allem aus praktischen Gründen und meinen Interessen folgend also während des zweiten Aufenthalts dagegen, alles fotografisch dokumentieren zu wollen. Dennoch hatte ich, die Dateien aus dem Feldpraktikum mitgerechnet, am Ende über 1.600 Fotos und Videos. Wieder entschied ich mich aber dagegen, diese Menge systematisch zu organisieren und auszuwerten, da ich das Arbeiten mit meinen Interviews und Notizen schlicht bevorzugte – und mich die Menge der Informationen in den Fotos überforderte (FT MA, 85, 18.11.2025). Immer wieder ging ich die Fotos und Videos allerdings durch, auch schon während des Aufenthaltes und beim Schreiben der Feldnotizen (FNd MA, 37, 30.09.2023), und erinnerte mich mit ihrer Hilfe an Dinge, die ich ansonsten vielleicht vergessen hätte. Manche Beschreibungen, vor allem von Landschaften, basieren teilweise auf Fotos, da ich zwar oft meine Gedanken, Gefühle und das Gesprochene aufschrieb, nicht aber die Farben die Steinchen im Flussbett (FNd MA, 153, 09.11.2023). Ich zitiere in solchen Fällen, weil ich die vielen Fotos nicht ordentlich organisiert habe, meine Feldnotizen.

Im nächsten Schritt befasse ich mich mit der Auswertung meiner Daten. An der Kultur- und Sozialanthropologie würden oft die „obscure practices of anthropological analysis“ kritisiert (Hoek 2014, 111). Um dem vorzubeugen, will ich im nächsten Abschnitt auf eben diese eingehen.

2.3.2 Datenauswertung

„It can feel like drowning, returning from the field with a mass of data in apparently disconnected bits“, schrieb Lotte Hoek (2014, 103) in ihrem einfühlsamen Kapitel „Sorting things out.“ Ein guter Teil meiner zuvor beschriebenen Heimkehr-Paralyse entsprang meiner Überforderung mit dieser noch völlig unüberschaubaren Datenmenge. Den wichtigsten Schritt im Umgang mit dieser Flut, gerade für einen strukturliebenden Menschen

wie mich, habe ich mit der Datenorganisation schon angesprochen. Wie aber sollte ich, wie von Hoek (2014, 103) gefordert, von den organisierten Daten nun zu einer „good anthropological dissertation“ gelangen, in der ich „a few strong analytical points in a creative and convincing manner“ vorbringe?

Einen guten Startpunkt nennt Thomas (2019, 120) jene Elemente und Erzählungen, die sich auch in alltäglichen Gesprächen mit unseren Freund_innen und Familienmitgliedern als brauchbar erweisen. Es sind – vielleicht unbewusst ausgewählte – Schlüsselmomente, die „etwas bezeichnen, was als Rich Points über die einzelnen Begebenheiten hinausweist“ (ebd.). Die Pointen dieser Erzählungen enthalten oft schon die Ahnung einer späteren Interpretation. Ähnliches sagt Hoek (2014, 112) über „significant events or ideas“, deren Beschreibungen gegenüber Bekannten oder Lehrer_innen bereits „an interpretation, and with that, a step towards analysis“ darstellen. Einen solchen Schlüsselmoment stellte die Prozession am *Día de la Santa Cruz* am 3. Mai 2022 dar, die ich aus diesem Grund auch für meine Einstiegsvignette ausgewählt habe. Auch wenn ich ihre Bedeutung anfangs nur erahnen konnte, verwendete ich die Beobachtungen von und Gespräche über diesen Tag auch in meinen Vorträgen. Ich erhielt die Gelegenheit, im Rahmen einer Erstsemestrigen-Ringvorlesung von meiner Arbeit zu erzählen (u:find 2023W) und wiederholte dies ein Jahr später mit Elis gemeinsam (u:find 2024W). Zudem lud uns Patricia Zuckerhut ein, Beiträge zu ihrem Workshop bei der Lateinamerikaforschungstagung im Frühling 2024 zu halten (LAF 2024).

Die Auswertung der Daten geschah den Methoden der Grounded Theory entsprechend durch wiederholtes Durchsehen, Codieren und Kategorisieren (Berg und Milmeister 2011). Mithilfe der so gewonnenen Kategorien werden relevante Themenbereiche ausfindig gemacht, weiterbearbeitet, verglichen und mit der Literatur verknüpft. Bernard (2011, 300) stellt verschiedene Varianten der Codierung vor (von Wörtern oder Kürzeln bis zu Zahlencodes), betont dabei aber, dass die Codierung eine Reduktion und Verdichtung des Datenmaterials darstellen soll. Für die vorliegende Arbeit nutzte ich dafür erstmalig das Programm MAXQDA – und war gleich begeistert von den vielen Möglichkeiten, Listen, Farbcodes, Visualisierungen und andere schöne strukturierende Dinge nutzen zu können (FT MA, 22, 30.12.2023). Ich nahm mir zuerst meine digitalen Feldnotizen (FNd MA) vor und codierte diese offen, ich vergab also induktiv entstandene Schlagwörter oder Codes (Mayring 2003, 472). Mit den handschriftlichen Feldnotizen (FNh MA) verfuhr ich ebenso und ergänzte meine von MAXQDA erstellte Liste somit. Anschließend codierte ich

auch die (damals handschriftlich codierten) Daten aus dem Feldpraktikum mit dem neuen Codesystem erneut und verfuhr mit den Interviews ebenso. Da mein Codesystem in diesem induktiven, hermeneutischen Prozess stets feiner wurde, wechselte meine Codier-Methode auch unmerklich hin zu einem selektiven Codieren (Mayring 2003, 473). Dabei ergänzte ich aber, wo es mir notwendig schien, und bastelte das Codesystem entsprechend der Methodik von Berg und Milmeister (2011, 310) fortlaufend weiter.

Ebenso wenig wie eine Beobachtung, Protokollierung oder Transkription ist das Codieren ein technischer, objektiver Prozess – das Gegenteil ist der Fall. Die größten Blockaden hatte ich, wenn ich entscheiden musste, welche Kategorie ich welcher Pflanze oder welcher Tätigkeit geben sollte. Etwas verzweifelt hielt ich dazu folgende Reflexion fest:

„Codieren bringt so viele Fragen mit sich... Wie fasse ich was zusammen, ohne dabei wichtige Aspekte verschwinden zu lassen? [...] ich [kann] nicht alles abbilden, ich muss filtern... Aber wie [...], ohne [...] meinen *weißen* und eurozentrischen, meinen Klassen-*bias* in jeder Silbe hineinzunehmen?“ (FT MA, 32, 12.03.2024)

Ich fand keine einfache Antwort auf diese Fragen, machte einfach weiter und versuchte, durch das wiederholte Lesen meine Daten und ihre wechselseitigen Zusammenhänge Stück für Stück zu verstehen und so ein möglichst gutes Bild zu zeichnen. Am 25.03.2025 schrieb ich mir zuerst eine „Code To-Do“ Liste mit dem Ziel, einiges zu vereinfachen, neu zu strukturieren und zu ergänzen. Nachdem ich bemerkte, an welchem Datum wir uns befanden und wann ich, dank einer curricularen Änderung, die vorliegende Arbeit abzugeben hatte, erklärte ich mein Codesystem aber kurzerhand für fertig (FT MA, 132, 25.03.2025).

Auch wenn die Aussagekraft dessen sehr begrenzt ist, da die Anzahl der codierten Segmente gezählt wird, nicht aber ihre Länge oder Relevanz, möchte ich an dieser Stelle die wichtigsten Überkategorien nennen. Dies nur, um einen Überblick über die Daten und die von mir gewählten Kategorisierungen zu vermitteln. Mit über 700 (von insgesamt etwa 6500) codierten Segmenten bildet die Überkategorie „Reflexion & Methode“ den größten Bereich, wobei auf die „Methodenreflexion“ über 300 entfallen. Die wasserbezogenen Codes verteilen sich, aufgrund ihrer hohen Bedeutung für meine Arbeit, auf vier große Überkategorien: „Niederschlag“, „Aguas / Gewässer, Wasser“, „Agua de... / Wasservereinigungen“ sowie „Aguas Negras / Abwasser“. Zusammen enthalten diese vier Kategorien über 900 codierte Segmente. In einer Reihe weiterer Überkategorien wie „Nahrung & Lebensmittel“, „Klima & Himmel“, „Hausarbeit“ und „Hygiene“ finden sich ebenfalls einzelne wasserbezogene Codes. Zentral ist auch die Überkategorie „Gemeinschaft & Comun(al)idad“ mit etwa 450 Segmenten. Von den nicht in erster Linie wasserbezogenen

Kategorien sticht vor allem die Überkategorie „(Geld)Ökonomisches“ mit 470 codierten Segmenten ins Auge – hier zeigt sich mein ökonomisches Interesse insbesondere an „Geld & Ungleichheit“ (134 Segmente) und „Erwerbsarbeit“ (216 Segmente). Davon unterscheiden habe ich die eigenständigen Überkategorien „Hausarbeit“ (220 Segmente) und „Feldarbeit“ (150 Segmente). Weitere Überkategorien sind „Nahrung & Lebensmittel“ (408), „Haushalts- und Familiendynamik“ (380), „Monte / Berg“ (357), „Geschlecht & Geschlechterrollen“ (318), „Religion“ (291), „Haus, häusliche Infrastruktur“ (286), „Aktivismus & Organisationen“ (169), „Geschichte(n)“ (100), und viele weitere.

Nach Charmaz (2011, 186) enthält eine anthropologische Analyse im Sinne der Grounded Theory Interpretationen. Es soll kein bloßer Bericht entstehen, sondern verwobenes, situiertes und lokales Wissen (ebd., 190). Mit dem Protokollieren, Organisieren und Codieren der Daten bei gleichzeitigem Lesen der Fachliteratur bewegte ich mich bereits in Richtung der Interpretationen, klar wurde mir das aber erst im Laufe des Schreibprozesses. Auf diesen Prozess und die daraus hervorgehenden Verknüpfungen und Ideen gehe ich im nächsten Abschnitt kurz ein.

2.3.3 Schreibprozess

Thomas (2019, 140) bezeichnet den Schreibprozess als Ringen: „In sich wiederholenden Überarbeitungsschleifen wird um Begriffe, Formulierungen und Systematik gerungen.“ Dies sei umso stärker der Fall, da Anthropolog_innen in ihren Argumentationslinien wenig vorgegebene Struktur verfolgen. Harries (2014, 132) benannte, was zugleich die Kreativität und Schönheit anthropologischen Schreibens ausmacht, mir in seiner Offenheit aber auch zu schaffen machte:

„Once we are beyond the introduction [...] it can seem like a bit of a free-for-all. Discussions of the literature, presentations of findings, quotes and anecdotes, theoretical propositions and philosophical speculation all seem to be jumbled up together.“ (Harries 2014, 132)

Ich sollte also ein Argument aus meinen Daten heraus entstehen lassen, ohne meine eurozentrischen Vorannahmen zu reproduzieren, und dieses aus dem Dialog zwischen Passagen meiner Feldnotizen, Interviewzitatzen und mit ausgewählter Literatur entstehen lassen. Aber... wie? Ich las viel Methodenliteratur, besuchte die Betreuungswerkstatt von Patricia Zuckerhut, die Schreibwerkstatt von Igor Eberhard, die Schreibtage sowie den

Sommer- und Februar-Schreibmarathon des Center for Teaching and Learning der Universität (CTL o.J.) und verzog mich für insgesamt zwei Wochen mit Elis und Marlene für private Schreibklausuren aufs Land. Und dennoch schreibe ich diese Zeilen am allerletzten Tag, der dead-dead-DEADline, wie ich meinem Umfeld sage, um mein Studium noch vor dem Auslaufen meines Curriculums abschließen zu können.

Die vorliegende Arbeit ist unfertig. Die Argumentationslinie nicht klar nachvollziehbar, da sie mir selbst viel zu spät, im Prozess des Schreibens erst, klarer wurde. Hier sei daher nur noch gesagt, dass ich mich darum bemühte, die zuvor erwähnten „significant events“ zu ethnografischen Vignetten zu verdichten (Hoek 2014, 113). Von solchen Ereignissen, Schlüsselerzählungen oder einer Liste der unter einen Code fallenden Textsegmente ausgehend, begann ich zu schreiben. Im nächsten Schritt erst versuchte ich, zu verdichten, indem ich einzelne Segmente verknüpfte, einwebte und mit der relevanten Literatur in Verbindung brachte. Das Ziel ist dabei die Analyse: “If you can articulate the importance of that event, practice, or set of ideas, that means you are providing an analysis of it” (Hoek 2014, 113). Besonderes Augenmerk legte ich dabei auf (scheinbare) Widersprüche – diese zu bearbeiten, zu ergründen und daraufhin abzuklopfen, ob sie tatsächlich widersprüchlich seien oder nur aufgrund meiner Vorannahmen so erschienen, ist nach Hoek (2014, 113) ebenfalls eine Form der Interpretation.

Diese sollten anschließend durch ein „Zooming in and zooming out“ nachvollziehbar dargestellt werden (Harries 2014, 135). Eine besondere Art der Wissensproduktion, die ich im Sinne des dekolonial-feministischen Arbeitens gerne verfolgt und besser umgesetzt hätte, liegt dabei in der Methodik der *trenzas* (dt. Zöpfe). Diese stellt die Verflechtung von Identitäten, Körperwissen und kollektiven Erinnerungen, auch in der Arbeit selbst, ins Zentrum (vgl. Testa 2024, 74). Ich hoffe, das ist mir auf den folgenden Seiten zumindest in Ansätzen gelungen.

Aufgrund ihres hohen Energieverbrauchs sowie ethischen Bedenken, vermied ich den Einsatz von Werkzeugen der Künstlichen Intelligenz. Für die eine oder andere Übersetzung nutzte ich aber dennoch den DeepL Übersetzer, insbesondere für die Übersetzung der Abstracts und einzelner längerer Zitate (DeepL o.J.). Die gratis Version von ChatGPT nutzte ich in Einzelfällen dazu, mein Wissen zu überprüfen (ChatGPT o.J.). So fasste ich beispielsweise die „Method of Controlled Equivocation“ (Viveiros de Castro 2004; siehe 2.1.2) selbst in einem Absatz zusammen und erkundigte mich dann bei ChatGPT, ob das so stimmen würde. Aufgrund des hohen Zeitdrucks ließ ich mir auch meinen Abstract von

ChatGPT vorformulieren, war aber so unzufrieden mit dem Ergebnis, dass ich ihn schlussendlich doch selbst schrieb.

Das Kapitel 2 „(De)Kolonialität, Methoden und Reflexionen“ beinhaltet mehr als eine bloße Darstellung meiner Handlungsschritte. Ich habe mein Verständnis von und meine Beziehung mit der Kultur- und Sozialanthropologie nicht nur dargestellt, sondern auch für mich durchgearbeitet. Ich habe in Kapitel 2.1 meine Suche nach einer dekolonialen anthropologischen Praxis beschrieben, in der ich mich erst mit dekolonialer, Indigener und ontologischer Kritik an der Disziplin beschäftigt habe. Die daraus resultierenden Reflexionen habe ich in Kapitel 2.1.3 dargelegt. In Kapitel 2.2 habe ich die von mir angewandten Methoden der Datenproduktion besprochen, allen voran die Teilnehmende Beobachtung (2.2.2) und die sie begleitenden Gespräche und Interviews (2.2.3). In Kapitel 2.3 bin ich auf die Methoden der Datenverarbeitung eingegangen – wenn auch nur in aller Kürze, da die Zeit drängt.

Im das daran anschließenden Kapitel 3 nehme ich meine Reflexionen mit, um mein Verständnis des Forschungsfeldes, oder genauer, der Forschungsfelder zu diskutieren. Darunter verstehe ich meine theoretische Verortung, die in Kapitel 3.1 besprochen wird, ebenso wie meine Verortung in der bestehenden akademischen und politischen Arbeit zur Sierra Nororiental de Puebla.

3 Forschungsfelder

Das Forschungsfeld in alte, *weißer* anthropologischer Tradition wurde spätestens mit dem Beitrag von Gupta und Ferguson (1997) einer grundlegenden Kritik unterzogen. Im Sinne der oben (2.1.2) bereits genannten Donna Haraway (1988) und anderer rekonzeptualisieren die Autoren das naturalisierte Malinowski'sche „field“ als eine politische „location“ (Gupta und Ferguson 1997, 35). Diese *locations* seien sowohl politisch als auch historisch eingebettet, subjektiv und vor allem fluide oder „shifting“ (ebd., 38). Mein „Forschungsfeld“ deute ich daher im Plural, schließlich bezieht es auch mein Herkunftsfeld im Sinnes meines oben beschriebenen Standpunktes (2.1.3) sowie meine politisch-akademischen Interessen und entsprechende Theoriegebäude mit ein.

Dieses Kapitel verortet die vorliegende Arbeit also auf zweifache Weise: Zum einen soll der für meine Arbeit relevante Stand der Forschung in der Anthropologie des Wassers dargestellt werden (3.1). Die entsprechende Literatur habe ich in Ansätze aus der Ökonomischen Anthropologie und der Politischen Ökologie (3.1.1) auf der einen, und solche aus dem Kritischen Ökofeminismus und der Ontologischen Anthropologie (3.1.2) auf der anderen Seite aufgeteilt. In der ausgewählten Literatur verbirgt sich meine theoretische Haltung (siehe 2.1.3). Mein theoretisches Forschungsfeld entspricht somit der Brille, mit der ich auf mein Thema und die Menschen, die sich mit mir darüber ausgetauscht haben, zugehe.

Diese theoretische Brille werde ich anschließend mit Ethnografien und Literatur zu den Kontexten meines Forschungsfeldes im herkömmlichen Sinne – der Region, in der ich arbeiten durfte – in Verbindung bringen (3.2). Mit der Sierra Nororiental de Puebla, dem Municipio Cuetzalan sowie mit dem Ort San Miguel Tzinacapan beschäftigt sich bereits eine Vielzahl ausgezeichneten ethnografischer Arbeiten zur Geschichte der Region, der politischen Struktur, der Konzeption von Macht, Ontologien, Aktivismen und Feminismen und vielem mehr.

3.1 Anthropologie des Wassers

Wasser ist in (fast) allem enthalten, durchströmt das Land, unsere Körper, viele unserer täglichen Handgriffe, und macht damit meinem in Kapitel 2.2 beschriebenen

ethnografischen Ansatz nach auch „fast alles“ forschungsrelevant. Besser formulierte es Veronica Strang (2023, 1): „As the element essential to life and to all processes of production and reproduction, water permeates every domain of human existence.“ Der Umstand, dass Wasser tatsächlich lebenswichtig ist, habe dazu geführt, dass es „cross-cultural[ly]“ die Bedeutung einer „‘substance of life‘“ zugesprochen bekäme (ebd., 1f.). Wasser werde daher häufig als „common good“ gedacht, zu dem alle Zugang haben müssten – dass dies oft nicht der Fall sei, deute auf tiefsitzende Ungleichheiten hin (ebd., 2).

Als eigenständiger Forschungsfokus etablierte sich die Anthropologie des Wassers zuerst über Fragen nach der Beziehung zwischen politischer Macht und der Kontrolle über das Wasser, später vor allem mit steigendem Interesse an Umweltfragen, menschengemachten ökologischen Krisen und Nachhaltigkeit (Strang 2023, 1). Politische und ökonomische Fragen nach dem Besitz an, der Verteilung von und der Kontrolle über Wasser schwangen in der Subdisziplin folglich immer mit. Ansätze einer „economic anthropology of water“ (Wutich und Beresford 2019) werde ich daher in Kapitel 3.1.1 besprechen. Ballestero (2019, 406) hebt einen weiteren Aspekt der Anthropologie des Wassers hervor, denn diese sei „a self-declared relational field“, das auf vielfache Weise versuche, Natur/Kultur Trennungen zu überwinden. In diesen Kontext fallen die im Kapitel 3.1.2 diskutierten Ansätze des Kritischen Ökofeminismus sowie aus der Ontologischen Anthropologie.

3.1.1 Ökonomische Anthropologie und Politische Ökologie

In ihrem Review Artikel *The Economic Anthropology of Water* teilen Amber Wutich und Melissa Beresford (2019, 168) die relevante Literatur fünf verschiedenen Bereichen zu: Erstens, Kommodifizierung, Tausch und „diverse economies“; zweitens, die Politische Ökologie des Wassers; drittens, Resilienz und Nachhaltigkeit; viertens, Institutionen sowie fünftens, Wasser und Gesundheit. Ich werde erst auf den ersten Punkt, insbesondere die „diverse economies“ Ansätze eingehen, anschließend die institutionelle Betrachtung vorziehen, um dann ausführlicher Beiträge aus der Politischen Ökologie zu diskutieren.

Wasser wurde und wird auf vielfältige Weise privatisiert und kommodifiziert. Gerade wo Wasser nicht in trinkbarer Qualität zur Verfügung steht, übernimmt die Vermarktung von in Flaschen oder Kanistern abgefülltes oder mit Tankwagen geliefertes Wasser

große Bedeutung. Wutich und Beresford (2019, 169) weisen darauf hin, dass Wasser selbst im Falle der Kommodifizierung gewisse „inalienable meanings“ behalte, sie nennen die Bedeutung von Weihwasser in spirituellen und religiösen Ritualen als Beispiel. Insbesondere im Falle von Trockenheit und Wassermangel haben zahlreiche Autor_innen darüber hinaus nicht marktbasierte Tauschformen wie das inoffizielle Handeln, Schenken und Tauschen von Wasser beobachtet. Im Gegensatz zum Tausch von Nahrungsmitteln, der häufig unter Verwandten erfolgt, werde der Tausch von Wasser vermehrt im nachbarschaftlichen Kontext beobachtet. Daraus lassen sich Fragen danach ableiten, wer in welcher Situation wem Wasser überlässt – und wem nicht (ebd.). Eine „moral economy of water“, argumentieren Wutich und Beresford (2019, 170), liege dann vor, wenn gesellschaftliche Einigkeit in Bezug auf einen grundlegenden Anspruch auf Subsistenz und die Reziprozität regelnde Normen gegeben seien.

Wasserökonomien könnten weiters mit dem von Gibson-Graham vorgeschlagenen „diverse economies“ Ansatz untersucht werden. Die Autor_innen nehmen kapitalistische Beziehungen zum Ausgang, kritisieren aber sowohl deren reale polit-ökonomische Hegemonie als auch jene, die in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften reproduziert werden (Gibson-Graham und Dombroski 2020, 8). Ökonomische Akteur_innen und Forscher_innen würden gleichermaßen dem „capitalocentrism“ verfallen, wenn sie ökonomische Beziehung vorschnell dem als Monolith gedachten Kapitalismus zuschreiben (ebd.). Diese Beziehungen und Praktiken werden dann als „the dominant, most efficient, modern, innovative and dynamic forms of economic activity that have hitherto existed“ dargestellt, während alle anderen (ökonomischen) Aktivitäten abgewertet würden (ebd.). Anstatt abzuwarten, bis *der Kapitalismus* zusammenbreche, schlagen die Autor_innen vor, den „capitalocentrism“ zu dekonstruieren und *den Kapitalismus* stattdessen in einzelne „capitalist practices“ und, zentral dabei, deren „others“ zu zerlegen. Langsam, aber doch, argumentieren sie, würden durch die Dekonstruktion der kapitalistischen Praktiken so die *anderen*, d.h. die nicht-kapitalistischen Praktiken oder „diverse economies“ zum Vorschein kommen (ebd., 8f.). Im Kontext einer Ökonomischen Anthropologie des Wassers könnten also nicht-marktbasierte, alternative, teils illegale Austausch- und Versorgungssysteme, die oft Ökologie und soziale Absicherung zum Ziel haben, als solche „diverse economies“ interpretiert werden (Wutich und Beresford 2019, 170). Gibson-Graham und Dombroski (2020, 4) verstehen diese Perspektive dezidiert als feministische und antikapitalistische Kritik. In dieser seien Konzeptionen des „more-than-capitalist“ genauso enthalten wie die

des „more-than-human“, etwa wenn die Arbeit nicht-menschlicher Akteur_innen („Earth Others“) in Untersuchungen ökonomischer Beziehungen miteinbezogen wird (ebd.).

Die ökonomische Anthropologie des Wassers beinhaltet weiters Ansätze, die sich mit „resilience and sustainability“ auseinandersetzen (Wutich und Beresford 2019, 172). Die Autorinnen nennen hier vor allem Systeme des Tauschs von Arbeit und Wasser im Zusammenhang von Wasserknappheit. Institutionelle Ansätze hingegen untersuchen die Entstehung und Funktionsweise der Regeln und Normen, die das Management des Wassers steuern (ebd., 173). Der institutionelle Rahmen baut vielfach auf der Arbeit der Politikwissenschaftlerin Elinor Ostrom (1990) auf. Diese hatte das tragische Bild der stets ausgebeuteten Ressource, das der in den Wirtschaftswissenschaften vielfach zitierte Garrett Hardin (1968) von Allmende oder *commons* gezeichnet hatte, mit Verweis auf zahlreiche Beispiele widerlegt (Acheson 2011). Institutionelle Arbeiten untersuchen häufig die „function and evolution of the (often economic) rules and norms governing water management“, insbesondere in Form von Allmende oder *commons* (Wutich und Beresford 2019, 173). Kritische Stimmen aber erkennen auch hinter Ostroms Ansatz neoklassische Annahmen egoistisch nutzenmaximierender Individuen, die mit der ethnografischen Erfahrung oft nicht vereinbar seien (Akbulut 2017, 398; Wutich und Beresford 2019, 173). „Critical institutionalists“ hingegen befassen sich mit institutionellen Dynamiken, beispielsweise den Auswirkungen von (erzwungenem) Wandel (Wutich und Beresford 2019, 173). Sie beziehen dabei Machtfragen mit ein und haben vielfach sozial gerecht und nachhaltig ausgestaltete Institutionen zum Ziel (ebd.).

Machtfragen spielen auch in der Politischen Ökologie eine zentrale Rolle. Diese etablierte sich in den 1970ern und 1980ern im Zuge der neoliberalen Globalisierung als multidisziplinäres Feld (Roberts 2020, 1). Sie rückt die Veränderung von Umweltbedingungen und damit der Lebensgrundlage von Menschen unter Berücksichtigung der Rolle kapitalistischer Märkte und diese forcierende staatliche Politiken in den Vordergrund. Die Politische Ökologie entwickelte sich sowohl aus frühen ökologischen Ansätzen als auch der Politischen Ökonomie. Erstere waren anfangs nicht in der Lage, über einzelne, als geschlossene Einheiten konzipierte Gesellschaften hinausgehende ökonomische Zusammenhänge in ihre Analysen aufzunehmen, während es zweiterer an der Berücksichtigung lokaler Ökosysteme mangelte (Roberts 2020, 5). Die Zusammenführung dieser beiden Ansätze in der Politischen Ökologie hat wirkungsvolle Werkzeuge geschaffen, um polit-ökonomische Strukturen und Ungleichheiten wie den Kolonialismus oder die zunehmende

neoliberale Globalisierung in die Analyse von sozio-ökologischem Wandel miteinzubeziehen. Zu diesen Werkzeugen gehören das Einbeziehen historischer Kontextualisierungen sowie die analytische Verbindung der lokalen, regionalen und globalen Ebene. Politische Ökolog_innen sollten, um dies zu erreichen, erst auf der lokalen Ebene Landnutzung und Mensch-Umwelt-Beziehungen studieren, um anschließend auf Beziehungen zwischen Gruppen und schließlich auf die globale Ebene einzugehen (Blaikie und Brookfield 1987, 1–37, zit. nach Roberts 2020, 7).

Frühe Ansätze der Politischen Ökologie betonten, in marxistischer Tradition stehend, die Bedeutung menschlicher Arbeit (Roberts 2020, 3). Über den Einsatz des menschlichen Körpers werde die natürliche Umwelt nach den Wünschen des (meist männlich gedachten) Arbeiters gewandelt und angeeignet. In diesem Prozess würden sich sowohl die Natur und ihre Produktion als auch die menschliche Natur verwandeln – so Karl Marx (1982 [1867], 192) im *Kapital*. Hier setzt auch die feministische Kritik am marxistischen Arbeitsbegriff und vor allem der Definition von „produktiver“ vs. „unproduktiver“ Arbeit an (Mies 1980, 73; siehe 3.1.2). Eine Politische Ökologie des Wassers hingegen untersucht „how power-laden economic, political, and sociocultural processes shape the dynamics of water knowledge, use, and management“ (Wutich und Beresford 2019, 170). Im Fokus stehen also politische, ökonomische und soziokulturelle Machtverhältnisse. Wutich und Beresford (2019, 170) nennen zahlreiche Arbeiten zu vielfältigen Aspekten von Marginalisierung, die Ungleichheiten „in water ownership, access, and quality“ produzieren. Die Politische Ökologie eigne sich besonders gut, um wasserbezogene Konflikte zu untersuchen, beispielsweise die Auswirkungen von und Widerstände gegen Minenprojekte, industriellen Extraktivismus und Staudammprojekte (ebd.).

Ein besonders fruchtbarer Beitrag aus der kritischen Politischen Ökologie benennt Beziehungen zwischen Menschen und Wasser als „hydrosocial cycles“ – und stellt diese den gängigen hydrologischen Kreislaufdarstellungen gegenüber (Linton und Budds 2014; Wutich und Beresford 2019, 171). Darstellungen eines scheinbar natürlichen hydrologische Kreislauf, der durch menschliche Aktivitäten bloß oberflächlich verändert werde, seien ideologisch aufgeladen (Linton und Budds 2014). Die Auswirkungen widersprüchlicher menschlicher Aktivitäten würden in solchen Darstellungen als bloße Abweichungen von einem scheinbar natürlichen Idealzustand gedeutet, anstatt als integraler Bestandteil dieses Kreislaufs. In Anerkennung der Verflechtung von sozialer und hydrologischer Sphäre schlagen Linton und Budds (2014) eine Neukonzeption als „hydrosocial

cycles“ vor, um den tatsächlichen Wasserfluss zu berücksichtigen. Wasser, zeigen die Autor_innen auf, fließe nicht immer bergab, sondern in Richtung des Geldes (Linton und Budds 2014, 172).

3.1.2 Kritischer Ökofeminismus und Ontologien des Wassers

In Kapitel 3.1.1 habe ich jene Arbeiten angeführt, die sich der Ökonomischen Anthropologie und der Politischen Ökologie zuweisen lassen. Die Grenze zwischen letzterer und den im Folgenden genannten Arbeiten ist nicht klar zu ziehen – insbesondere der Kritische Ökofeminismus hat seine Wurzeln, ebenso wie die Politische Ökologie, in der marxistischen und ökologischen Forschung. Die hier genannten Arbeiten lassen sich auch nur teilweise der Ontologischen Anthropologie zuordnen. Was den beiden Strömungen aber gemeinsam ist, das sind ihre Versuche, die eurozentrische Natur/Kultur-Dichotomie zu überwinden (Ballesterio 2019, 406). Besonders deutlich wird dieser Aspekt in Astrida Neimanis' (2013; 2017) „wet ontology“ und Yates, Harris und Wilsons (2017) „water-as-lifeblood“. Zuallererst werde ich auf den klar in der marxistischen Tradition stehenden Ökofeminismus (Mies 1980) und vor allem seine Weiterentwicklung in Form des Kritischen Ökofeminismus (Gaard 2017) eingehen. Ausgewählte Arbeiten aus der feministisch-ökologischen Ökonomie runden diesen Abschnitt ab.

In den 1970er und 80er Jahren entwickelte sich eine starke feministische Kritik der geschlechtlichen Arbeitsteilung und von in diesem Zusammenhang oft genannten biologistischen Zuschreibungen. Diesen Zuschreibungen nach seien Frauen eben „natürlich“ der Sorgearbeit näher und daher an den Haushalt gebunden (Mies 1980, 61). Die Arbeit gegen solche Argumente, in Verschränkung mit dem erstarkenden Umweltaktivismus vieler Feminist_innen, brachte den Ökofeminismus hervor (siehe Gaard 2011). Maria Mies (1980, 63) sieht dabei wie Rosa Luxemburg (2016 [1913]) die Durchsetzung der ausbeuterischen Arbeitsteilung nicht nur in der Vergangenheit, sondern in einem fortwährenden Prozess der ursprünglichen Akkumulation. Diese meint die gewaltvolle Aneignung von Frauen weltweit sowie den Ressourcen und Menschen des globalen Südens (Mies 1980, 73). Die zentrale Kritik bezieht sich dabei auf die Gleichsetzung von Frauen (und weitere als „anders“ konstruierte Menschen) mit der als nicht-vernünftig und nicht-

produktiv konstruierten „Natur“. Diese werde von der „Kultur“ – also von *weißen* cis Männern – getrennt, domestiziert und erst durch sie produktiv bearbeitet (ebd.).

Die Ökofeminist_innen zeigten die Zusammenhänge zwischen imperialistischer Akkumulation, patriarchaler Ausbeutung und dem kapitalistischen Umgang mit der Umwelt auf. Dennoch müssen ihre Texte heute mit Vorsicht gelesen und kritisch hinterfragt werden. So begab sich Maria Mies in ihrer Arbeit gegen die patriarchalen Zuschreibungen selbst in grobe Verallgemeinerungen und essentialistische Darstellungen von binär gedachten Geschlechtern. Sie kritisiert zurecht die kapitalistische Ausbeutung als Folge einer zugrundeliegenden naturalistischen Ontologie), flüchtet sich aber in ihren Lösungsansätzen in eine Umkehrung dieser, statt ihre Auflösung zu fordern. Hier setzen Autor_innen wie Greta Gaard (2011, 36; 2017) an, die die Kritik am Ökofeminismus zwar teilweise als „anti-ecofeminism backlash“ verwirft, andere Vorwürfe aber ernst nimmt und daraus einen neuen „kritischen Ökofeminismus“ macht. Der erste Kritikpunkt an den früheren Ökofeministinnen bezieht sich auf die bereits erwähnte eurozentrische Vorstellung einer weiblichen Essenz, wie sie auch bei Maria Mies (1980) zu finden ist. Dabei gehe die Diversität der patriarchalen Unterdrückung verloren, „Weiblichkeit“ wird im binären Geschlechtersystem als fixiert gedacht und homogenisiert (vgl. Cabnal 2017; siehe 3.2.3). Die damit zusammenhängende „celebration of goddess spirituality“ und die unterstellte Nähe zu einer „Mother Earth“ wurden laut Gaard (2011, 31) zurecht kritisiert (siehe 4.1.2). Dieser erste Kritikpunkt ist es also, dem die Autorin zustimmt und den sie zu überwinden versucht.

Der zweite Kritikpunkt bezieht sich auf die Aufnahme von nicht-menschlichen Lebewesen und der Natur in die ökofeministische Analyse (Gaard 2011, 35). Gaard (2011, 36) verteidigt diesen Aspekt des Ökofeminismus gegen den Vorwurf des Essentialismus, da eine Aufnahme nicht-menschlicher Lebewesen ebenfalls Intersektionalität berücksichtigen würde. Zudem verberge sich hinter der Kritik am dezidiert marxistisch beeinflussten Ökofeminismus oft ein sogenannter „liberaler Feminismus“, der Frauen emanzipieren wolle, indem sie sich selbst patriarchale Machtpraktiken aneignen (ebd.). Was ich, in Anlehnung an Gaard (2015, 24) unter Ökofeminismus verstehe, hat nichts mit der idealisierten Weiblichkeit dessen zu tun, was die Autorin selbst als „cultural (essentialist) ecofeminisms“ ablehnt. Die Stärke neuer ökofeministischer Ansätze sehe ich in der klaren und vielschichtigen Kritik patriarchaler, uns und alles Nicht-Menschliche vernichtender kapitalistischer Beziehungen.

In ihrer Arbeit zu *community forestry groups* (CFG) in Indien und Nepal untersuchte die Ökonomin Bina Agarwal (2021) die Beteiligung von Frauen im Management der gemeinschaftlich genutzten Waldflächen auf ihre Effekte auf die Nachhaltigkeit. Wie Greta Gaard (2011; 2015; 2017) stellte sie entgegen der älteren Generation der Ökofeministinnen klar, dass Frauen, insbesondere jene, die unter existenziellem Druck stehen, kein grundsätzliches und schon gar kein „natürlich“ stärkeres umweltschonendes Verhalten zeigen würden. Dennoch könne die aktive Einbeziehung von Frauen in gemeinschaftliche Nutzungsformen zu mehr Gerechtigkeit und Effizienz innerhalb solcher Institutionen führen. Dies begründe sich allerdings darin, dass sich die Aktivitäten von Frauen aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung von jenen der Männer unterscheiden, weshalb sie unterschiedliche Interessen an und zeitliche Perspektiven auf Naturschutz haben können (Agarwal 2021, 267f.).

Die Auswirkungen der patriarchalen Gleichsetzung und parallelen Abwertung des Weiblichen und des Ökologischen zeigt auch Patricia Perkins (2021, 62f.) am Beispiel des „water/care/unpaid work nexus“ auf. Wasser spiele insbesondere im Leben von Frauen eine zentrale Rolle, da die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung weltweit Frauen für Reinigung, Pflege, Nahrungsverarbeitung und oft auch Landwirtschaft verantwortlich mache – alles Tätigkeiten, die Wasser benötigen. Der Zugang zu Wasser aber sei ungleich verteilt und eng mit Marginalisierung und Armut verknüpft, da Wasserflüsse nicht bloß naturgegeben, sondern durch sozioökonomische Machtverhältnisse sowie hydrologische Bedingungen geformt seien (vgl. Linton und Budds 2014; siehe 3.1.1). Wo die Wasserversorgung nicht ausreicht, beispielsweise infolge von Trockenheit, Stürmen oder schlechter Organisation, würde die Arbeit der Frauen erschwert. Die Suche nach Wasser und das Holen von ausreichenden Mengen würden aufwändiger werden, was ihnen weniger Zeit für andere Tätigkeiten lässt, etwa Hygiene, Kochen oder Tätigkeiten, die ihnen Geldeinkommen verschaffen würden. Zudem seien es in erster Linie Frauen und Kinder, die besonders stark unter Wasserverschmutzung leiden (Perkins 2021, 63).

Wie ich skizziert habe, müssen ökofeministische Ansätze zwar durchaus vorsichtig rezipiert werden, dann bieten sie aber eine gute Möglichkeit, um ökonomische, politische und kulturelle Fragen zusammen zu denken. Vielen Vertreter_innen geht es dabei ganz explizit auch darum, das Menschliche aus dem Zentrum zu rücken und mit ökologischen Fragen in Verbindung zu bringen. Hydrosoziale oder ontologische Ansätze gehen dabei noch einen Schritt weiter. Der Begriff „hydrosocial“ wird in der Anthropologie des

Wassers verwendet, um die „moderne“ Trennung – um Latours (2008 [1991]) Ausdruck zu verwenden – zwischen der natürlichen und der sozialen (oder kulturellen) Sphäre zu überwinden. Anstatt eurozentrische Trennungen aufrechtzuerhalten, ermöglicht das Konzept somit die Betrachtung sowohl des Sozialen als auch der Hydrologie sowie ihrer inhärenten Relationalität (Ballesterio 2019; Krause und Strang 2016, 633). Die hydrosoziale Anthropologie versteht Wasser als aktiv an der Schaffung, aber auch der Störung, von Bedeutungen und Beziehungen zu anderen menschlichen oder nicht-menschlichen Akteur_innen beteiligt, anstatt es als bloßes Objekt oder Ressource zu passivieren. Die hydrosoziale Anthropologie befasst sich daher weniger mit Fragen *über* Wasser, sondern hinterfragt Beziehungen und Bedeutungen *durch* Wasser (Krause und Strang 2016, 633). Wenn sich die Autor_innen auch nicht explizit in der Ontologischen Anthropologie verorten, so erinnert diese Konzeptualisierung eines Denkens *durch* Wasser doch an den methodischen Vorschlag des „Thinking Through Things“ (Henare u. a. 2007, siehe 2.1.2).

Marisol de la Cadena (2010) brachte in ihrem Artikel „Indigenous Cosmopolitics in the Andes“ als eine der ersten die Ontologische Anthropologie mit umweltpolitischen Debatten und Indigenem Wissen zusammen. Berge als empfindsame Lebewesen, denen gegenüber vielfältige Verpflichtungen bestehen, werden in ihrem Beispiel in die politischen Diskussionen eingebracht und Konzeptionen von Natur und Umwelt davon ausgehend ontologisch ausverhandelt. Eduardo Kohn (2015) sieht die Ontologische Anthropologie nicht nur als eine Möglichkeit, um den kolonialen Schatten der Disziplin ein Stück weiter hinter sich zu lassen (siehe 2.1.2), sondern angesichts drohender Umweltkatastrophen vor allem als eine Notwendigkeit. Die Ontologische Anthropologie ermögliche nämlich Konzepte und Praktiken, die Beziehungen zu nicht-menschlichen Akteur_innen auf allen Ebenen mitdächten (Kohn 2015, 312).

In den ontologischen Auseinandersetzungen mit Materialität und Ökologie gewinnt Wasser zunehmend an Bedeutung. Astrida Neimanis (2017; 2013) entwickelte im Rahmen einer „wet ontology“ eine posthumane, feministische Phänomenologie, in der Wasser nicht als scheinbar neutrale Ressource, sondern als global verbundener Körper verstanden wird. In *Bodies of Water* zeigt Neimanis (2017) am Beispiel des Wassers diese Durchlässigkeit und Verwobenheit von Körpern auf – menschlichen wie nicht-menschlichen. Wasser löse Grenzen auf, betone Fluidität, Veränderung und Verbundenheit und ermögliche damit eine alternative, nicht-dualistische Ontologie. Damit stellt sie sich

anthropozentrischen, binären und patriarchalen Denkweisen, die auf Trennungen beruhen, entgegen.

Yates, Harris und Wilson (2017) sprechen von „multiple ontologies of water“ und kritisieren die hegemoniale Darstellung von Wasser als naturwissenschaftliches H₂O, das allzu leicht auf eine Ressource reduziert werde. Dem setzen sie eine Konzeption von Wasser als „lifeblood – as an always dynamic process, always producing change, and essential to life“ gegenüber (Yates u. a. 2017, 800). Sie betonen dabei nicht nur den relationalen und verändernden Charakter des Wassers, sondern auch seine „*inherent multiplicity*“ (ebd., Hervorhebung im Original). Wo „water-as-a-resource“ Trennungen hervorruft, könne „water-as-lifeblood“ Verbindungen und Dialogräume aufzeigen, zwischen Quellen und Wasserkonsument_innen, Wäldern und Küchen, zwischen verschiedenen Körpern sowie zwischen den multiplen Ontologien (ebd., 810).

3.2 Ethnografien und Kontexte der Sierra Nororiental de Puebla

Bei einem Besuch in seinem Haus fragte uns Don Miguel nach unseren Forschungsthemen – und wirkte erstaunt über unsere Antworten. Er erzählte Elis und mir, dass sehr viele Forschende nach San Miguel Tzinacapan kommen würden und er als Angestellter in der örtlichen Bibliothek einige von ihnen kennen gelernt habe (FNd MA, 120, 02.11.2023). Die meisten würden zu den lokalen Varianten der Sprachen Nahuat und Totonako arbeiten, oder zu den *vestuarios*, den Kostümen für die in der Region so wichtigen Tänze (sp. *danzas*) oder anderen Ritualen. Wenn für den berühmten Tanz der *Voladores* (dt. etwa die Fliegenden) ein neuer Mast errichtet wird, erklärte er bereitwillig, würde ein lebendiger Truthahn zusammen mit Chilis und Tomaten darunter vergraben werden, um den Mast und die *danzantes* (dt. Tänzer_innen) zu schützen. Für solche Dinge würden sich die meisten Forschenden interessieren (ebd.).

Die meisten Bewohner_innen des Ortes kennen Anthropolog_innen und andere Forschende. Viele haben sich wie Miguel über unsere Themen gewundert, weil sie wohl nicht ganz in das übliche Bild der vor allem an Bräuchen wie den berühmten *danzas* interessierten Anthropolog_innen passen. Elis und ich lernten selbst zwei europäische Anthropologinnen kennen, die beide zu den Tänzen arbeiteten (FNd MA, 39, 02.10.2023, 46, 05.10.2023). Die katholische Religion und die mit ihr verbundenen Feste, Bräuche und

Kunstformen sind zentral für die Menschen der Region. In ihr kommt sowohl ein individuelles als auch ein kollektives Identitätsgefühl zum Ausdruck. Weiteres zeigt sich unter anderem darin, dass sich viele stolz über die Vielzahl an Heiligenbildern (sp. *imágenes*) und Tanzgruppen, die an den Prozessionen zu ihren Ehren teilnehmen, äußern. Die Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Ort gehen teils jahrelange Verpflichtungen zur intensiven Beteiligung an den Tänzen ein (z.B. FNd MA, 182, 18.11.2023; vgl. Zuckerhut 2016, 197f.).

Zwei Aspekte sind dabei für mich und meine Arbeit wesentlich: Erstens, die politische Organisation der Region basiert sowohl in Bezug auf wichtige religiös-rituelle Arbeiten (z.B. das Veranstellen der großen Feste) als auch in Bezug auf gemeinschaftlich notwendige Arbeiten (z.B. die Reinigung der Schulhöfe) auf einem an vorkoloniale, insbesondere aber koloniale Traditionen anknüpfenden Ämtersystem (sp. *sistema de cargos*). Zweitens, sowohl die vordergründig katholisch begangenen Feierlichkeiten als auch zahlreiche andere kleinere und größere rituelle Handlungen, Schutz- und Heilpraktiken sowie politisch-aktivistische Projekte deuten auf eine spezifische Maseual Ontologie hin, die allerdings mit postkolonialen Ontologien verschränkt ist (Zuckerhut 2017). In Bezug auf beides, die (Ethno-)Historie und Ökonomie der Region (3.2.1), die Politische Struktur und Arbeiten zur *Comunalidad* (3.2.2) und die mit ihr verzahnten Ontologien, Aktivismen und Feminismen (3.2.2) möchte ich in weiterer Folge den Forschungsstand herausarbeiten. Dabei gilt allerdings zu beachten, dass die Aspekte einander bedingen und hier nur aus analytischen und der Lesbarkeit dienlichen Gründen getrennt werden.

3.2.1 Geschichte und (Haushalts-)Ökonomien

Die Geschichte eines Ortes ist mehrstimmig und wie so oft gibt es auch hierbei dominante und marginalisierte Stimmen. Wie in Kapitel 2.2.4 beschrieben, schien es meinen Forschungspartner_innen wichtig zu sein, die historischen Darstellungen aus Cuetzalan (in dem Fall aus dem Museum der *Casa de Cultura*) mit der oral tradierten und gemeinsam aufgeschriebenen Geschichte aus San Miguel Tzinacapan zu kontrastieren (FNd MA, 159, 11.11.2023). Die eigene Geschichte ist dabei kein „relato de una derrota indígena“,

sondern, ganz im Gegenteil, „una serie de victorias, con retrocesos temporarios“¹² (Beaucage 2021, 45). In diesem Sinne beziehe ich mich in weiterer Folge vor allem auf die Inhalte, die mir gegenüber von meinen Forschungspartner_innen selbst genannt wurden, sowie auf das ethnohistorische Buch *Tejuan tikintenkakiliayaj In Toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*¹³ (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994).

Bereits seit dem 15. Jahrhundert war das heutige *municipio* (dt. etwa Bezirk, in weiterer Folge auch Munizipio) Cuetzalan del Progreso in das Imperium des mächtigen Dreistädtebunds Texcoco-Tenochtilan-Tlacopan eingebunden (Zuckerhut 2016, 57). Von besonderem Interesse ist im Kontext der vorliegenden Arbeit insbesondere die Geschichte von Landbesitz und -Nutzung seit der Eroberung durch die Spanische Krone, die Missionierungen infolgedessen sowie die Politik nach der Unabhängigkeit Mexikos im Jahr 1821. In der frühen Kolonialzeit war die lokale Varianten des Nahuatl und Totonako sprechende Bevölkerung noch relativ wenigen Veränderungen unterworfen. Ab dem 19. Jahrhundert aber siedelten sich immer mehr Mestiz_innen, Spanier_innen und Italiener_innen in und um die *cabecera*, die Munizipalhauptstadt Ciudad de Cuetzalan (im Folgenden meist nur Cuetzalan genannt) an und vertrieben die Indigene Bevölkerung von dem besseren Land (Zuckerhut 2016, 131, 136).

Unterstützt wurde die Besiedelung durch gesetzliche Änderungen nach der Unabhängigkeit. Mit dem, ursprünglich gegen den Besitz der Kirche gerichteten, sogenannten *Ley Lerdo* von 1856 wurde der vormals meist kommunale Indigene Besitz mehr und mehr eingeschränkt (Zuckerhut 2016, 132). Zugleich wurde die Übernahme durch – meist mestizische – Privateigentümer_innen erleichtert. Die Behörden schränkten damit auch die Rotationstechnik in der Landwirtschaft, die die Bodenfruchtbarkeit erhielt, gesetzlich ein. Die Indigenen Kleinbauern_bäuerinnen (Sp. *campesines*) setzten sich auf vielfältige Weise gegen den Siedlungskolonialismus der entstehenden mestizischen Bourgeoisie zur Wehr (Beaucage 2010, 14). Viele flohen in höher gelegene Regionen, manche versuchten Land und Lebensweise auch in bewaffnetem Widerstand zu verteidigen, oder aber sie bemühten sich um das Erlangen individueller Besitztitel. Die juristischen Auseinandersetzungen drehten sich dabei auch um eine Anerkennung des Kommunal- oder *Ejido*-Landes (Thomson 1991, zit. nach Zuckerhut 2016, 133f.). *Ejido*-Landtitel können als Vereinbarungen

¹² „Es ist keine Erzählung einer Indigenen Niederlage, sondern eine Serie von Siegen, mit temporären Rückschritten“ (Beaucage 2021, 45).

¹³ „Wir haben unsere Großeltern erzählen gehört“ (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994).

zwischen der Spanischen Krone und ländlichen und Indigenen Gemeinden gesehen werden, mithilfe derer die Lage von letzteren verbessert, aber auch der ländliche Frieden im Sinne ersterer gewahrt werden sollte. *Ejido*-Land stellte somit einen rechtlichen Kompromiss zwischen Indigenem Gewohnheitsrecht auf der einen, kolonialem Recht vor und neokolonialen Recht nach der mexikanischen Unabhängigkeit auf der anderen Seite dar – die kommunale Nutzung wurde sichergestellt, der Landbesitz aber übergang an Krone bzw. Staat (Krotz 2003, 4; Zuckerhut 2016, 134). Ab den 1990ern wurde die rechtliche Absicherung der *Ejido*-Landtitel im Zuge neoliberaler Politiken mehr und mehr ausgehöhlt. 2001 wurde die mexikanische Verfassung dahingehend geändert, dass die Zerteilung, der Verkauf und damit die Zerstörung von *Ejido*-Land begünstigt wurden (Krotz 2003, 9). Phasen der Landprivatisierung wie jene nach der Unabhängigkeit Mexikos von Spanien und die Zerstörung des *Ejido* hatten zur Folge, dass es in der Region heute kaum noch kommunales Land, sondern viel Kleinbesitz gibt (Beaucage 2010, 14; Zuckerhut 2016, 135). Der Erwerb von Kleinbesitz durch die Maseual *campesines* der Sierra Nororiental de Puebla hatte den Vorteil, dass er die Enteignung durch Investoren erschwerte (Beaucage 2010, 14).

Sich mit Besitzstrukturen und ihrer Entwicklung zu beschäftigen ist zentral, wenn es darum geht, die aktuellen Konflikte um Extraktivismus, Ungleichheit und Selbstbestimmung nachzuvollziehen. Dies gilt vor allem in Hinblick auf die Wasserversorgung in der Region, da sich die meisten Quellen heute auf privatem Land befinden (z.B. FNd PR, 20, 06.05.2022). Insbesondere in Indigenen Kontexten mit umkämpften Ressourcen wie Bodenschätzen oder energiereiches Fließwasser spielen sowohl regionale, nationale als auch internationale Definitionen von Rechten und Pflichten eine entscheidende Rolle. Da es sich bei der vorliegenden Arbeit allerdings nicht um eine rechtsanthropologische handelt, werden dahingehende Ausführungen ausgeklammert. Stattdessen komme ich im Folgenden auf das Produkt dieser sozioökonomischen historischen und juristischen Entwicklungen, nämlich die sozioökonomischen Eckdaten der Gegenwart, zu sprechen.

Die historischen Vertreibungen (Zuckerhut 2016, 131, 136) wirken sich etwa auf die heutige Bevölkerungsstruktur aus: Der Großteil der mestizischen Bevölkerung lebt in der Ciudad de Cuetzalan, während die meist bilinguale Maseual Bevölkerung mehrheitlich in den umliegenden Orten, wie etwa in San Miguel Tzinacapn, lebt. Den Zahlen des Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI 2020a) zufolge, lebten im Jahr

2020 49.864 Personen im Municipio Cuetzalan del Progreso, von denen 31.681 der über 5-Jährigen, also etwa 63%, Nahuat oder Totonako sprechen.

Die Sierra Nororiental de Puebla, in der das Municipio Cuetzalan del Progreso liegt, ist Teil der mexikanischen Sierra Madre Oriental. Dieser Gebirgszug fällt vom trockenen mexikanischen Hochplateau hin zur Küste von Veracruz ab. Die Sierra Nororiental de Puebla kennzeichnet ein halbheiß-gemäßigtes und feuchtes Klima (sp. *clima templado semi-cálido húmedo*) (INEGI 2020b). Das regnerische und neblige Klima der Region sorgt für eine Geografie, die reich an Gewässern ist. Es gibt zahlreiche Quellen, Flüsse und Wasserfälle, die für die Bodenfruchtbarkeit, die Wasserversorgung von Menschen und Vieh sowie den Tourismus von entscheidender Bedeutung sind (Zuckerhut 2016, 170f.). Nördlich des Stadtgebiets von Cuetzalan, wo sich auch San Miguel Tzinacapan befindet, gibt es Regenwälder und überwiegend „agricultura de temporal lluvioso“ (INEGI 2020c). Gemeint ist eine Form der Landwirtschaft, die zur Erhaltung der Bodenfeuchtigkeit und -fruchtbarkeit auf saisonale Niederschläge angewiesen ist. Südlich von Cuetzalan, in höherer Lage, gibt es hauptsächlich bewirtschaftete Weiden sowie Nadel- und Bergwälder (ebd.).

Eine der Haupteinkommensquellen der Indigenen Ortschaften stellte früher der Anbau von Zuckerrohr, seit den 1920ern aber vor allem der von Kaffee dar (Zuckerhut 2016, 151). Der Kaffeeanbau als Cash Crop stellt nach wie vor eine wichtige Einkommensquelle für die Maseual Haushalte dar und hat darüber hinaus eine große Bedeutung im lokalen Konsum erworben (Zuckerhut 2016, 137ff.). Am Kaffeemarkt tätige mestizische Haushalte hingegen bauen den Kaffee kaum selbst an, sondern kaufen diesen an und betätigen sich in Verarbeitung und Vertrieb der in den *comunidades* produzierten Kaffeebohnen (Zuckerhut 2016, 138). Innerhalb der Kaffeegärten setzte sich wohl auch infolge des Eindrucks diverser globaler Kaffeepreiskrisen eine vielfältige und flexible „*polyculture*“ durch (Zuckerhut 2016, 146, 174). Zusatzeinkommen kommen vermehrt auch aus verschiedener kurz- oder längerfristiger Lohnarbeit sowie Arbeit im Tourismus, beispielsweise als Verkäufer_innen von Kunsthandwerk (sp. *artesanía*) oder als Tourguides (Zuckerhut 2016, 168ff.). Zuckerhut (2016, 174) bezeichnet die in „*polyculture*“ anbauenden Maseual *campesines* als „*polybians*“, da sie zusätzlich zur Landwirtschaft vielseitig und flexibel an die ökonomischen Umstände adaptierende Tätigkeiten ausüben.

Zusätzlich zum Anbau verschiedener Cash Crops wie Kaffee, Bananen, Piment und Zitrusfrüchten und der Ausübung anderer Tätigkeiten bleibt auch die Subsistenzwirtschaft und damit vor allem der Anbau von Mais das Kernstück der Ökonomie vieler

Indigener Haushalte (Zuckerhut 2016, 174). Mais spielt in San Miguel Tzinacapan, wie in der Sierra Nororiental de Puebla und im gesamten mesoamerikanischen Raum üblich, eine zentrale Rolle im Jahres- und Lebenszyklus der Menschen und zieht sich durch viele Bereiche des Lebens (Zuckerhut 2016, 152ff.). Geschlechtsdifferenzen werden beispielsweise an der Arbeit im Maisfeld (traditionell durch die Männer) bzw. der Verarbeitung des Mais in *tortillas* oder *tamales* am Herd (traditionell durch die Frauen) festgemacht. Ebenso werden Beziehungen zwischen leiblich oder rituell Verwandten über den Austausch eben dieser *tortillas* oder auch *tamales* markiert und konstruiert (Zuckerhut 2016, 271ff.).

Die Einkünfte aus dem Verkauf von Kaffee, anderen landwirtschaftlichen Produkten wie Piment, Orangen oder Bananen, sowie aus den verschiedenen Betätigungsfeldern im Tourismus als Verkäuferinnen von Kunsthandwerk oder Tourguides etwa (siehe Zuckerhut 2016, 167ff.), werden dabei oft dafür herangezogen, für die Maseual Identität wichtige Tätigkeiten zu finanzieren. Dazu zählen in erster Linie der Maisanbau und das gemeinschaftliche Ausrichten der großen religiösen *fiestas* (Zuckerhut 2016, 152, 163ff.; 2017).

Bezogen auf ihre soziale und ökonomische Lage schreibt die Maseual Studentin Perla Téllez Álvarez (2021, 31) in ihrem *Testimonio de Perla*:

„En el ámbito capitalista soy de muy bajos recursos, por ende, sufro de algunas necesidades básicas, como son el derecho a la salud, a la buena alimentación y a un posible futuro como profesionista.“¹⁴ (Téllez Álvarez 2021, 31)

Sie benennt darin die kapitalistischen Umstände, innerhalb derer sie an den Folgen der Armut leide: Vor allem mangle es ihr an der Ausübung ihres Rechtes auf Gesundheit, guter Ernährung und einer möglichen Zukunft als Akademikerin. Das betreffe aber nicht nur sie, sondern auch viele andere Jugendliche in ihrer *comunidad*, genauso wie unterernährte Kinder und kranke „abuelos“ (dt. Großeltern) ohne Zugang zu ausreichender medizinischer Versorgung (ebd.).

Erfahrungen wie jene, die Téllez Álvarez (2021, 31) beschreibt, setzen sich aus einem Komplex aus historischer und struktureller Gewalt sowie persönlichem Unglück zusammen. Pierre Beaucage (2010, 28) nennt die sich aus diesen kollektiven Erfahrungen speisende Stimmung im Ort einen „discurso de la desgracia“, einen Diskurs des Unglücks. Dieser münde bei manchen Menschen im Ort in Fatalismus oder Pessimismus, der sich in

¹⁴ „In einem kapitalistischen Umfeld habe ich sehr geringe Mittel, daher mangelt es mir an einigen Grundbedürfnissen, wie dem Recht auf Gesundheit, gute Ernährung und eine mögliche Zukunft als Akademikerin“ (Téllez Álvarez 2021, 31).

millenaristischen religiösen Vorstellungen oder politischem Radikalismus äußern kann. Die Mehrheit aber, so der Autor weiter, lässt sich von den erlebten Schicksalsschlägen und Gewalterfahrungen nicht lähmen, sondern beteiligt sich aktiv sowohl an individuellen als auch kollektiven Bemühungen um die Konstruktion von Glück und Freude (Beaucage 2010, 29). Die sozioökonomische Ausgangslage der Individuen und Haushalte unterscheidet sich dabei aber nicht nur von der Munizipalhauptstadt Cuetzalan, in der die lokalen Eliten und eine mehrheitlich, aber nicht nur, mestizische Mittelschicht lebt, sondern auch innerhalb von San Miguel Tzinacapan merklich (Zuckerhut 2016, 227).

3.2.2 Politische Struktur und Comunalidad

San Miguel Tzinacapan ist politisch in das Municipio Cuetzalan del Progreso eingebunden, und dieses wiederum in den Bundesstaat Puebla. Die politische Organisation von San Miguel Tzinacapan, so wie die auch anderer heute *localidades* oder *comunidades* genannter Gemeinden, kann als Ergebnis längerer, konfliktreicher Aushandlungsprozesse als Mischung aus Indigenen, kolonialen und postkolonialen Strukturen verstanden werden (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994, 202ff.). Die lokale politische Macht konzentriert sich heute vor allem im Amt der *s presidente municipal* (dt. etwa Bezirkspräsident_in) in Cuetzalan und dess_ren Sekretariat und Beamten (Zuckerhut 2016, 190f.). In den umliegenden *comunidades* sind es die *presidentes auxiliares* (dt. etwa Hilfspräsident_innen) und die Gemeinderatsmitglieder (sp. *regidores*), die die politische Verantwortung tragen. Meist werden die Ämter des *presidente municipal* von mestizischen, die des *presidente auxiliar* von Maseual Männern besetzt (ebd.).

Seit Anfang der 2000er gewinnen in der Region auch die selbstorganisierten, Indigenen Gremien und Ämter (in angepasster Form) wieder an Bedeutung (Zuckerhut 2016, 189). Die bei Versammlungen (sp. *reuniones*) in diverse Ämter (sp. *cargos*) gewählten Komitees (sp. *comités*) koordinieren dabei gemeinschaftliche Arbeiten (sp. *faenas*) (Zuckerhut 2016, 192). Die *faenas* sind für die Erfüllung von Aufgaben und Durchführung von Projekten im allgemeinen Interesse notwendig, die nicht oder nur unzureichend von staatlichen Institutionen übernommen werden. Zu diesen öffentlichen Aufgaben gehören unter anderem Arbeiten in den Schulen, vor allem das Roden (sp. *chapear*) der die Schulgärten überwachsenden Vegetation, oder Arbeiten an der lokalen (Trink-

)Wasserversorgung. Zuckerhut (2016, 192) hält fest, dass auch die Indigenen Komitees und die von ihnen organisierten *faenas* männlich dominiert sind (siehe 4.3.1). Etwas anders verhält es sich mit den *cargos religiosos*, in deren Zuständigkeitsbereich die Organisation der Feste für die Heiligen gehört, und zu denen Frauen häufiger Zugang finden (ebd., 193f.).

Die selbstorganisierten, gemeinschaftlichen Arbeiten (sp. *faenas*) und die so geschaffene Infrastruktur können im mesoamerikanischen Kontext mit dem Konzept der *Comunalidad* (dt. etwa Gemeinschaftlichkeit) untersucht werden. Der Großteil der mir bekannten Literatur zu „Comunalidad indígena“ bezieht sich auf den mexikanischen Bundesstaat Oaxaca, insbesondere auf *mixe* und *zapoteco_a* Gemeinden (Díaz 2021; Sánchez-Antonio 2021). Nach Sánchez-Antonio (2021, 697) haben insbesondere zwei historische Umstände dazu geführt, dass das Konzept der *Comunalidad* um 1980 in der Sierra Norte de Oaxaca geprägt wurde: Zum einen formierten sich in diesem Zeitraum immer mehr Indigene Gruppen und Bauern_Bäuerinnenkollektive, die Kampferfahrung mitbrachten und bereits in gemeinschaftlicher Arbeit verwurzelt waren. Zum anderen organisierten sich Indigene Intellektuelle in ihren Herkunftskontexten gegen ausbeuterische Strukturen. Vor allem Floriberto Díaz und Jaime Martínez Luna gelten als zentral für die Formulierung neuer Kategorien in den 1980ern (ebd., 698): Die marxistische Anthropologie, aus der sie kamen und ausbrachen, kritisierten sie als eurozentrisch und ungeeignet, um den ländlich-Indigenen Klassenkampf abzubilden. Diese Kritik erlaubte die Eröffnung von „un nuevo lugar de enunciación comunitario“¹⁵ (Sánchez-Antonio 2021, 698).

Die Entwicklung des Konzepts gab Anstoß zu einem neuen Prozess, der auf die Dekolonisierung von „conocimiento, la mente, la actitud y las formas de ser en el mundo“¹⁶ setzte (Sánchez-Antonio 2021, 699). Ebenfalls recht enig dürften sich die Autoren nach Sánchez-Antonio (ebd.) dabei sein, welche Grundprinzipien die *Comunalidad* ausmachen:

1. „El poder comunal“, die gemeinschaftliche Macht, bezieht sich auf die große Bedeutung der Versammlung als oberstes Organ der Entscheidungsfindung.
2. „El trabajo comunal“, die gemeinschaftliche Arbeit, also die unentgeltliche Unterstützung eines gemeinschaftlichen oder familiären Projektes (Sánchez-Antonio 2021, 699). Diese Arbeitsform trägt je nach Region und sprachlichem Kontext verschiedene Bezeichnungen (siehe 4.3.2).
3. „El territorio comunal“, den gemeinsamen Lebensraum, den der Autor als den Ort charakterisiert, an dem das Gemeinschaftsleben stattfindet (ebd.).

¹⁵ „[...] einem neuen Ort gemeinschaftlichen Ausdrucks“ (Sánchez-Antonio 2021, 698).

¹⁶ „[...] Bewusstsein, Verstand, Haltung und Art des Seins in der Welt“ (Sánchez-Antonio 2021, 699).

4. „El disfrute comunal“, der gemeinschaftliche Genuss, das sind insbesondere die Feste, bei denen die „reproducción cíclica de la vida comunal“¹⁷ gefeiert wird (Sánchez-Antonio 2021, 699).

Die Autoren würden in ihren Auffassungen der *Comunalidad* aber verschiedene Schwerpunkte setzen: Díaz verstärkt auf *territorio*, Martínez Luna mehr auf die gemeinschaftliche Arbeit (Sánchez-Antonio 2021, 699). Auch in Bezug auf die Herkunft der *Comunalidad* scheiden sich die Geister. Während die einen davon überzeugt seien, dass der Fokus auf dem Gemeinsamen bereits früh als Teil einer vorkolonialen mesoamerikanischen Lebensweise entstanden war, würden andere davon ausgehen, dass die *Comunalidad* als Antwort auf und damit aus kolonialen Strukturen heraus entstanden sei (Sánchez-Antonio 2021, 699).

In den Maseual *comunidades* der Sierra Nororiental de Puebla stelle nach Beaucage (2010, 26) die konsensbasierte Wahl im Rahmen einer Versammlung die Grundlage für den Respekt gegenüber einer Person, die ein politisches Amt (sp. *cargo*) ausübt dar. Auch im Kontext von Oaxaca, wie er bei Díaz (2021, 18) beschrieben wird, hängt die Autorität der gewählten Person eng mit dem Abhalten und Leiten von Versammlungen zusammen.

Die Autoritätsperson sei

„la entidad responsable de la cohesión, la que vigila la unidad de la población para seguir formando comunidad. Debe convocar a asambleas comunitarias para informar y para pedir el consejo de su pueblo. Así las asambleas son foros abiertos de discusión, de análisis de una forma oral en la mayoría de los casos. En ellas se salvan las diferencias para salir más unidos, más convencidos de que tenemos que luchar por la existencia de nuestra comunidad.“¹⁸ (Díaz 2021, 18)

Die gewählte Person sei also über das Abhalten von Versammlungen, ihre Informationspflichten und das Leiten offener Ausverhandlungsprozesse für die Reproduktion der *comunidad* zuständig. Die *cargos*, die politischen Ämter, betont Díaz (2021, 17), würden keine Macht im westlichen Sinne versprechen, vor allem auch keine Möglichkeit zur Selbstbereicherung. Das Gegenteil sei der Fall, die von der *asamblea*, der Versammlung, gewählten Autoritäten würden diese nämlich bloß über harte Arbeit erlangen.

Tequio ist eine in Oaxaca übliche, dem cuetzalteckischen Nahuatl Begriff *tekit* für harte, körperliche Arbeit (Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 103)

¹⁷ „[...] zyklischen Reproduktion des gemeinschaftlichen Lebens“ (Sánchez-Antonio 2021, 699).

¹⁸ „[...] die für den Zusammenhalt verantwortliche Instanz, diejenige, die über die Einheit der Bevölkerung wacht, damit weiterhin eine Gemeinschaft gebildet wird. Sie muss Gemeinschaftsversammlungen einberufen, um zu informieren und um den Rat der Gemeinde zu bitten. So sind die Versammlungen offene Foren der Diskussion, der Analyse in den meisten Fällen in mündlicher Form. In ihnen werden die Differenzen überwunden, um geeinter daraus hervorzugehen, noch überzeugter davon, dass wir für die Existenz unserer Gemeinschaft kämpfen müssen“ (Díaz 2021, 18).

verwandte Bezeichnung. In San Miguel Tzinacapan hieß die Gemeinschaftsarbeit auf Nahuatl *altepetekiti* (dt. Arbeit für das Dorf) (Cortez Ocotlán 2017, 14), heute aber ist der spanische Begriff *faena* gebräuchlich (Zuckerhut 2016, 192). Sánchez-Antonio (2021, 699) nennt zudem das spanische *mano vuelta* (dt. wörtlich etwa Hand zurück) oder lokale, in dem Fall zapotekische, Varianten wie *guelaguetza*.

Díaz (2021, 16) nennt mehrere Varianten der gemeinschaftlichen Arbeit im Sinne der *Comunalidad*:

1. physische Arbeit, um öffentliche Aufgaben zu erledigen
2. nachbarschaftliche oder familiäre gegenseitige Hilfe (*mano vuelta*)
3. bedienen der Gäste bei einem öffentlichen Patronatsfest
4. das Tauschen von Musikgruppen innerhalb einer oder auch zwischen mehreren *comunidades*
5. intellektuelle Arbeit, wenn sie in den Dienst der Gemeinde gestellt wird

Die gemeinschaftliche Arbeit entspringe der Idee einer kommunalen Erde, die mittels einer „energía creativa, inteligente, transformadora: el trabajo“¹⁹ bearbeitet werde (Díaz 2021, 15f.). Auch die gemeinschaftliche Arbeit an der Erde reproduziere also die *Comunalidad* – und umgekehrt. *Tequio* heiße also, die individuellen und familiären Interessen mit den gemeinschaftlichen in Einklang zu bringen, *tequio* sei notwendig, unentgeltlich und verpflichtend und, nicht zuletzt, *tequio* verschaffe Achtbarkeit vor den anderen Mitgliedern (Díaz 2021, 16).

Nach Díaz (2021, 19) würden die drei Grundprinzipien der *Comunalidad* (sprich Erde, Gemeinschaft und gemeinschaftliche Arbeit) die Basis für das Fortbestehen Indigener Gemeinschaften und „nuestra esencia de pueblos indomables, amantes de la libertad y de la paz“²⁰ bilden. Mehrere Autoren warnen allerdings davor, Indigene und die *Comunalidad* hochhaltende Gemeinden vorschnell zu romantisieren. Auch die *Comunalidad* sei kein perfekter Zustand und Indigene Gemeinden keine paradiesischen „Tierras sin Mal“ – dennoch aber berge die historische Erfahrung des oben beschriebenen Gemeinschaftslebens ein utopisches Potential (Sánchez-Antonio 2021, 699). Auch in San Miguel Tzinacapan stellt sich die gemeinsame, Indigene Identität als umstritten dar. Meine Forschungspartnerin Marisol, eine besonders kritische Beobachterin ihrer Gemeinde, sagte:

„[...] es algo que yo le critico mucho a los sanmiguelenses, porque estábamos hablando de cómo se ponen celosos de que alguien grabe, pues, la cultura, cuando

¹⁹ „[...] einer kreativen, intelligenten, umformenden Energie: der Arbeit“ (Díaz 2021, 15f.).

²⁰ „[...] unsere Essenz als unbezwingbare Gemeinden, Liebhaber_innen der Freiheit und des Friedens“ (Díaz 2021, 19).

danzan y todo, pero nadie se preocupa de- de limpiar, este, la pila o de limpiar el espacio donde le da identidad a la comunidad real, ¿no?“²¹ (I 4a, 41, 09.11.2023)

Die *sanmigueleños*, d.h. die Menschen in San Miguel Tzinacapan, würden ihre „cultura“ – als Beispiel führt sie ein weiteres Mal die Tänze an – zwar eifersüchtig schützen, nicht aber jene Räume, die der „comunidad real“ Identität geben würden. Als einen solchen Raum benennt sie die *pila*, das Becken im Zentrum San Miguel Tzinacapans, auf das ich unten noch ausführlich zu sprechen kommen werde.

3.2.3 Ontologien, Aktivismen und Feminismen

Neben den offiziellen politischen Organen und dem Indigenen *sistema de cargos* (dt. Ämtersystem) gibt es noch eine Reihe weiterer politischer Akteur_innen. Vor allem zu nennen sind die gut erforschten sozialen Bewegungen und Organisationen der Region. Viele davon befassen sich mit umweltpolitischen Kämpfen.

Zum Umweltverständnis in der Sierra Nororiental de Puebla und der lokalen Konzeptionen einer, sowohl männlich als auch weiblich gedachten, Erde als Elternpaar besteht bereits eine Reihe an ausgezeichneten Arbeiten (Beaucage und Rojas Mora 2021; 2022; Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012; Zuckerhut 2017). Da ich diese im späteren Verlauf anhand meiner eigenen Daten bearbeiten werde (und aus Zeitmangel), klammere ich diesbezügliche Diskussionen an dieser Stelle aus. Hier sei nur gesagt, dass Floriberto Díaz (2021, 15) mit Bezug auf Oaxaca in der Konzeption der Erde als Mutter aller Menschen den Ursprung der *Comunalidad* verortet. Immerhin seien dadurch alle Menschen Geschwister. Darüber hinaus könne die Erde nur gemeinschaftlich bearbeitet und von niemandem besessen werden: „Nadie puede ser propietario único de una parte de la tierra, del aire, del Sol“²² (Díaz 2021, 15). Aus diesem Verständnis leite sich ein spezifischer Freiheitsbegriff ab, der wiederum die Basis des heftigen Widerstands gegen Individualisierungen und Extraktivismen sei.

Soziale Bewegungen und Aktivismen der – Indigenen wie mestizischen – *campesines* der Sierra Nororiental de Puebla werden schon seit den 1960ern ausführlich

²¹ „[...] das ist etwas, das ich an den Menschen in San Miguel sehr kritisiere, weil wir davon gesprochen haben, wie sie eifersüchtig werden, wenn jemand, naja, die Kultur aufnimmt, wenn sie tanzen und alles, aber niemand kümmert sich darum, das Becken zu reinigen oder den Raum, der der echten Gemeinde die Identität gibt, nicht?“ (I 4a, 41, 09.11.2023).

²² „Niemand kann alleiniger Eigentümer eines Teils der Erde sein, der Luft, der Sonne“ (Díaz 2021, 15).

beforscht, wie der bereits mehrfach erwähnte kanadische Anthropologe Pierre Beaucage (1994) darlegte. Trotz der vielschichtigen Geschichte sozialer Bewegungen und Studien über sie, werde ich mich hier nur auf die in meinem Umfeld wichtigsten Akteur_innen, allen voran die *Sociedad Cooperativa Tosepan Titataniske*, kurz Tosepan, konzentrieren. Beaucage (1994, 39f.) zufolge entstand die Kooperative aus Aktionen in den 1970ern, ursprünglich vor allem aus Landbesetzungen gegen eine Anhebung der Grundsteuer. Neben der gewaltvollen Repression einer ersten wichtigen Organisation, der *Unión Campesina Independiente* (UCI), entstand die *Unión de Pequeños Productores de la Sierra*. Letztere verlegte ihren Fokus immer stärker auf die Organisierung der Indigenen *campesines* und ließ sich 1980 offiziell unter dem neuen Namen *Cooperative Agropecuaria Regional „Tosepan Titataniske“* registrieren (Beaucage 1994, 43).

Ziel der Kooperative war es anfangs, Zwischenhändler_innen in der Vermarktung von Kunsthandwerksprodukten zu umgehen – nach und nach entwickelte sie sich aber zu einer sowohl auf Produktion als auch gemeinsamen Konsum ausgelegte Kooperative, die mittlerweile auch als soziale und politische Stimme Gewicht hat (Beaucage 1994, 43ff.; Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 88f.). Die inzwischen in *Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske* umbenannte Organisation legte ihren Hauptsitz in die *cabecera*, die Munizipalhauptstadt Cuetzalan, ihr Einfluss erstreckt sich aber weit über die Grenzen des Munizipios Cuetzalan hinaus. Zuckerhut (2016, 225f.) beschreibt, dass die Etablierung der Tosepan zur Entstehung neuer Differenzen auch innerhalb der *comunidad* San Miguel Tzinacapan führte. Die bei Tosepan arbeitenden Bewohner_innen San Miguels entfernen sich in ökonomischer Lage und Gewohnheiten von den auf den *ranchos* (dt. Feldern) arbeitenden Maseualmej (ebd.). Tosepan deckt inzwischen fast alle Bereiche des Lebens ab: von Kaffeeproduktion und -Verkauf, kulturellen Veranstaltungen, einem auf Ökotourismus spezialisierten Hotel, einer Bank namens *Tosepantomin* (dt. etwa „Geld von allen“), einer Schule, einem Programm zur Förderung von Wohnbau, einem zur Förderung der Arbeit mit den *melipona* Bienen, und mehr (Tosepan Titataniske und Circo Maya 2018).

Ab 2012 etablierte sich ein weiteres Projekt, welches aus San Miguel Tzinacapan stammt und mittlerweile weit über seine Grenzen hinauswirkt: Der *Radio Tsinaka* wird als Indigener *radio comunitario* ausgestrahlt und zumindest in San Miguel in fast jedem Haushalt gehört (Radio Tsinaka o.J.). Viele der Programme werden bilingual, nur auf Nahuatl, manche auch auf Totonako ausgestrahlt, was das Ziel des Radios widerspiegelt: die

Indigene Identität in San Miguel Tzinacapan und in der nordöstlichen Sierra Nororiental zu stärken. Darüber hinaus kommt dem Radio Tsinaka auch eine Rolle in der Organisation der gemeinschaftlichen Arbeit, der *faena*, zu, da die Aufrufe hierfür über den Radio ausgestrahlt und unter den Leuten weitergetragen werden (Zuckerhut 2016: 192).

Tosepan, der Radio Tsinaka und viele engagierte Einzelpersonen berücksichtigen die zum Teil offen als patriarchal, misogyn oder *machista* benannten Geschlechterdifferenzen in ihrer Arbeit (Téllez Álvarez 2021, 31; Vázquez González 2021, 33). Aus Tosepan heraus entwickelten sich Frauenkooperativen und Projekte, die sowohl die ökonomische Lage der beteiligten Maseual Frauen verbessern als auch die rechtliche und politische Emanzipation fördern wollten (Zuckerhut 2016, 224). Die Frauenorganisation *Maseual-siuamej Mosenyolchikauanij* spaltete sich von Tosepan ab und betreibt heute das Hotel *Taselotzin* in Cuetzalan (Zuckerhut 2016, 171, 224). Der Radio Tsinaka macht regelmäßig die oft unsichtbare Arbeit der Frauen zum Thema seiner Programme und schafft mit dem Programm *Yauitsin* einen „espacio diálogo entre mujeres que visibilice las desigualdades de género“²³.

In ihrem *Testimonio* schrieb Perla Téllez Álvarez (2021, 31f.), dass die sozioökonomische Situation für Maseual Frauen wie sie selbst oder ihre alleinerziehende Mutter besonders schwierig sei, da sie vielfach vom Besitz von Land oder einem Haus ausgeschlossen seien. Auch aufgrund ökonomischer Abhängigkeiten seien sie oft nicht in der Lage, aus gewaltvollen Beziehungen auszubrechen. Um Geschlechterverhältnisse nachvollziehen zu können, ist oft ein Blick in die Haushalte und die dort gelebte Arbeitsteilung hilfreich. Patricia Zuckerhut (2016, 32ff.), die sich mit Fragen von Macht, Autorität und Geschlechterverhältnissen in Haushalten in der Region beschäftigt hat, verdeutlicht die komplexe Dynamik des Konzepts. In Übereinstimmung mit der mesoamerikanischen Bedeutung von Mais sind viele (aber nicht alle) der dynamischen Spaltungen und Fusionen von Haushalten durch die Trennung von Maisfeldern auf der einen, und dem Ort der Maisverarbeitung, also der Küche, auf der anderen Seite gekennzeichnet (Zuckerhut 2016, 36). Innerhalb der Haushalte, argumentiert Zuckerhut (2016, 239f., 262f.), strebt das erwachsene Maseual Paar (ob offiziell verheiratet oder nicht) traditionell eine komplementäre Arbeitsteilung an, wobei der Mann für den Maisanbau auf dem Feld zuständig sei und die

²³ „Raum für Dialog zwischen Frauen, der die Geschlechterungleichheiten sichtbar macht“ (Radio Tsinaka o.J.).

Frau dafür, den Mais am Herd in lebensspendende *tortillas* zu verwandeln. Dem entsprechen zwei verschiedene, einander komplementierende Begriffe der Arbeit: *tekit*, die schwere, körperliche und männlich konnotierte Arbeit und *chiualis*, die nährnde und weiblich konnotierte Arbeit (Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 102ff.). Auch Floriberto Díaz (2021, 15) nennt das mesoamerikanisch geprägte Indigene Paar als eine Beziehung, „donde se unen fuerzas y funciones diferentes“²⁴, wo also in der komplementären Arbeit die *Comunalidad* gelebt werde.

Entgegen der eurozentrischen Auffassung mancher *weißer* Feministinnen ist es nicht notwendigerweise die geschlechtliche Arbeitsteilung, die den Ungleichheiten bis hin zur geschlechterbasierten Gewalt zugrunde liegt. Im Idealfall etabliert sich stattdessen eine Komplementarität in der heterosexuellen Paarbeziehung (Díaz 2021, 15; Zuckerhut 2016, 239f.). Zuckerhut (2016, 239f.) charakterisiert dabei die Küche mit einem eigenen *metate*, dem Mahlstein, und Herd als „Bereich indigener Weiblichkeit“. Die Fähigkeit, den Mais in nahrhafte *tortillas* umzuwandeln, indem er erst in Kalkwasser zu *nixtamal* gekocht, anschließend erst mit der (elektrischen) Mühle, dann am *metate* zu einer feinen Masse gemahlen, geformt und auf dem Herd geröstet wird, stellt ein Kernstück des Indigenen Frauseins dar (ebd.).

Die Maya Q'eqchi'-xinka Aktivistin Lorena Cabnal (2017, 70) spricht in ihrer Analyse vom „Zusammenfließen [sic] zweier Patriarchate“: dem vorkolonialen „patriarcado ancestral originario“ auf der einen und dem auf Indigene (Frauen-)Körper genauso wie Land angewandten und auf ökonomischem Eigentum basierenden kolonialen Patriarchat auf der anderen Seite. Dieses Zusammenfließen habe „sehr komplexe Auswirkungen auf die Körper der indigenen Frauen, da damit eine neue symbolische Ordnung des Besitzes über den indigenen Frauenkörper etabliert wurde“ (Cabnal 2017, 70). Im Gegensatz zu trennenden und der neoliberalen Logik folgend individualisierenden Ideen von Befreiung stellen „kommunitäre Feministin[nen]“ wie Cabnal mit den Ideen der *Comunalidad* und des *cuerpo territorio* (dt. etwa Körper Lebensraum) das Zusammendenken verschiedener Gewaltformen und den gemeinschaftlichen Widerstand gegen diese in den Vordergrund (Cabnal 2017, 76). Der Ansatz des *cuerpo territorio* stützt sich dabei auf die Betrachtung von Beziehungen zwischen dem menschlichen bzw. weiblichen und queeren Körper (sp. *cuerpo*) und einem als lebendig und vielschichtig konzeptualisierten Land (sp. *territorio*) (Altamirano-Jiménez u. a. 2025, 50). Eine meiner Gesprächspartnerinnen, Verónica,

²⁴ „wo sich verschiedene Stärken und Funktionen vereinen“ (Díaz 2021, 15).

brachte es auf den Punkt, indem sie über die Frauenorganisation, deren *presidenta* sie zu dem Zeitpunkt war, sagte: „nosotras, este, también nos consideramos defensoras de nuestros territorios. Y, pues, ahí entra también lo del agua“²⁵ (I 6, 71, 20.11.2023).

²⁵ „wir, ah, verstehen uns auch als Verteidigerinnen unseres Lebensraumes. Und, naja, hier kommt auch das mit dem Wasser dazu“ (I 6, 71, 20.11.2023).

4 Die Wasserversorgung als Ausdruck der *Comunalidad*

Im Folgenden werde ich die Wasserversorgung in San Miguel Tzinacapan und seiner Umgebung darstellen. Dabei beginne ich mit ihren Grundlagen, dem Regen und dem *monte*, dem bergigen Umland, die zentrale Akteuer_innen der Wasserversorgung darstellen, wie ich zeigen werde. Anschließend komme ich in Kapitel 4.2 auf die Geschichte(n) der Wasserversorgung zu sprechen – beginnend mit der, vom Wasser geleiteten, Geschichte der Ortsgründung (4.2.1), diversen Orten der Wasserversorgung (4.2.2) und der Gründung der Wasservereinigung Itskalan (4.2.3). In Kapitel 4.3 widme ich mich schließlich den Wasservereinigungen und Komitees, ihrer politischen Organisation (4.3.1) und dem zentralen Element der gemeinschaftlichen Arbeit (sp. *faena*). In Kapitel 4.3.3 zeichne ich ein Bild von Gemeinschaftlichkeit, aber auch von Konfliktlinien und Widersprüchen nach.

4.1 Regen und *Monte* als Grundlage der Wasserversorgung

Der Regen – egal ob er zu wenig ist, zu viel, zu spät oder zu stürmisch – nimmt eine zentrale Rolle in Gesprächen über die Wasserversorgung ein. Ebenso verhält es sich mit dem *monte*, dem bergigen Land um San Miguel Tzinacapan. Ersterer, weil er die Grundlage der Wasservorkommen bildet, Rohrnetze mit seiner Wucht aber auch zerstören kann; zweiterer, weil er Schauplatz für und Mitspieler in vielen der Arbeitsschritten ist, die notwendig sind, um die Wasserversorgung der Ortschaften (wieder-)herzustellen. Der Umwelt und ihren Akteur_innen, ihrer Rolle und Bedeutung für das Leben der Maseualmej in der Region, ihrer Verschmutzung und ihrem Schutz wurde daher in meinen Gesprächen viel Raum eingeräumt. Ich will ihr diesen Raum daher auch in meiner Arbeit geben und in Bezug auf die Wasserver- und -Entsorgung im Folgenden diskutieren.

4.1.1 Regen und Blitze

Eusebio erzählte, dass den Anfang der Wind und das Meer machen würden (FNd MA, 165, 12.11.2023). Der Wind nehme Wasser über dem Meer vor Veracruz auf und trage es in Form von Wolken in die bergige Region im Inland. Hier würden die Wolken dann

aufgrund des *monte* (siehe 4.1.2) abregnen. Vor allem im Juni und Juli kämen gewaltige Regengüssen und, damit eng verbunden, die Blitze (siehe unten). Wenn es zu viel regne, komme es zu Überschwemmungen, vor allem unten in Veracruz. Wenn das Meer dort aggressiv sei, würde es dem Land die Wassermassen des Río Tecolutla wieder zurückgeben (ebd.). Sowohl *Díos* (dt. Gott), als auch *Talokan Nanaj* und *Talokan Tataj* wurden mir mehrmals als Verantwortliche für den Regen genannt.

Talokan Tataj, der Herr der Unterwelt, des Paradieses, das über Höhlen erreichbar sei, ist neben den Tieren des Berges auch für den Regen und die Blitze zuständig. *Talokan Nanaj*, die Herrin der Unterwelt, von manchen auch „madre tierra“ genannt²⁶, sei für die Erde, die Bäume, Samen und Pflanzen zuständig (FNd MA, 121, 02.11.2023). Diese Arbeitsteilung scheint aber nicht immer starr gegeben zu sein, in manchen Erzählungen zeigt sich das Paar als gemeinsam für alle die Fruchtbarkeit von *tierra*, *monte* und Gewässern betreffenden Dinge zuständig (FNd MA, 158, 10.11.2023).

Am eingangs beschriebenen *Día de la Santa Cruz*, dem 3. Mai, wird in Danksagungen insbesondere *Díos* für das stetig fließende Wasser in der zentralen Quelle von San Miguel Tzinacapan adressiert (FNd PR, 31, 06.05.2022; I 3, 230, 11.05.2022). Früher sei zwar mehr von *Díoses* gesprochen worden, erzählte mir Sonia, aber darüber wüssten sie heute nicht mehr viel (I 3, 220, 11.05.2022). Eine jüngere, aktivistische Generation hätte zwischenzeitig aber wieder begonnen, Rituale für den alten Regengott *Tláloc* durchzuführen, wenn der Beginn der Regenzeit Ende Mai zu lange auf sich warten lasse (FNd PR, 31, 06.05.2022). Marisol erzählte zudem, dass einmal, als die Trockenheit besonders lang anhielt, eines der Heiligenbilder – sie wusste nicht mehr, welches – von einer Prozession begleitet zu einem Fluss getragen wurde, um dort um Regen zu bitten (I 4b, 58, 09.11.2023). Und auch bei dem berühmten *danza de los voladores*, ebenso wie dem verwandten *danza de los huahuas*, zu dem ihre Tochter und sie sich verpflichtet hatten, handle es sich um eine Bitte um und Danksagung für Regen, Fruchtbarkeit und eine gute Ernte. Die Tänzer_innen würden sich in dem Fall an die vier Himmelsrichtungen wenden, an die Elemente Erde, Feuer, Wasser und Luft, an das ganze Universum also (ebd., 62ff.).

Es besteht etwas Uneinigkeit darüber, ob der Regen über die Wolken, mithilfe von *Díos* oder *Talokan Tataj* und/oder *Talokan Nanaj*, das Universum und die

²⁶ Immer wieder begegnete mir die Figur der „madre tierra“ als Erklärung für *Talokan Nanaj* und *Talokan Tataj* (FNd MA, 158, 10.11.2023), teilweise auch nur für den weiblichen Aspekt des Paares (FNd MA, 121, 02.11.2023). Don Nando erklärte Marlene und mir, dass das Konzept in der ausschließlich weiblichen Form aus Peru übernommen worden wäre. Im Nahuatl sprachigen Kontext hingegen sei es ein Paar, „madre y padre, *Talokan Tataj* y *Talokan Nanaj*“ (I 1, 8, 09.05.2022).

Himmelsrichtungen, oder durch die Zusammenarbeit all dieser Akteur_innen in die Sierra Nororiental de Puebla gelangt. Unabhängig davon ist der Regen oder seine Abwesenheit oft Gesprächsthema, da die Landwirtschaft, und damit die Subsistenzgrundlage der Menschen vom ihm abhängig sind (siehe 3.2.1). Selbst wenn die Maispflanzen bereits hoch aufragen, muss das „Haar“ auf den Blättern, die den heranwachsenden Maiskolben umschließen, genug Regen aufnehmen und in ihr Inneres leiten. Ansonsten wachsen die Kolben nicht schön und die Samen bleiben gekrümmt und unfruchtbar (FNd MA, 165, 12.11.2023).

Klima und Bodenbeschaffenheit ermöglichen zwei Aussaaten: den *tonalmil*, den Sonnenmais, in der Trockenzeit, und den *xopamil*, den Sturmmais, in der Regenzeit (Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 139). Der *tonalmil* wird im November gesät und im Juni geerntet, der *xopamil* wird im Juli gesät und im November geerntet. Eusebio aber sagte mir – und soweit ich weiß, ist er nicht der einzige – dass er mittlerweile nur noch den *tonalmil* aussät, weil er andere Arbeit habe und nicht das ganze Jahr über in der *milpa*, im Maisfeld, tätig sein könne (FNd MA, 100, 27./30.10.2023). Die *xopamil* brauche zwar merklich weniger Zeit und sei zudem ergiebiger, weil sich genug Regen in den Blättern sammle und die Kolben schön wachsen lasse. Allerdings berge die Regenzeit mit ihren heftigen Winden und starken Regengüssen – bis hin zu Hurricanes – viele Risiken. Deshalb hätten Lupe und er sich für die Sicherheit des *tonalmil* entschieden (FNd MA, 165, 12.11.2023).

Der Regen wirkt sich auch auf andere Bereiche der Maseual Wirtschaft aus. Wenn es viel regnet, sagte mir Lupe, könne sie ihr Kunsthandwerk nicht verkaufen gehen und damit fehle das Geldeinkommen. Deshalb sei der Mais so wichtig, er sei ihre Absicherung. Solange sie Mais haben, haben sie *tortillas*, „y si sea con salsa“²⁷, sagte sie mir, während wir vor den aufgeschichteten Kolben der letzten Ernte standen (FNd MA, 136, 06.11.2023). Diese Tage suchte sie aus den vielen Kolben mit größter Sorgfalt die schönsten für die neue Aussaat aus. Wenn es viel regnet, hätten sie also weniger Geldeinkommen aus dem Tourismus, dafür aber wachse der Mais schön heran – und immerhin gilt, was ich immer wieder gehört habe: „es la primera necesidad el maíz“²⁸ (ebd.).

Auch andere landwirtschaftliche Produkte brauchen den Regen. Sein Ausbleiben schade der Ernte – dem Mais, aber auch dem Kaffee und damit einer weiteren wichtigen

²⁷ „Und wenn es [auch nur] mit Soße wäre“ (FNd MA, 136, 06.11.2023).

²⁸ „Der Mais ist die erste Notwendigkeit“ (FNd MA, 136, 06.11.2023).

Einkommensquellen (FNd MA, 82, 19.10.2023; 120, 02.11.2023). Anbau und Produktivität der Kaffeeart, für die die Region bekannt sei, würden unter den durch den Klimawandel veränderten Bedingungen, insbesondere der größeren Trockenheit, leiden, ebenso wie andere Pflanzenarten – manche seien bereits vom Aussterben bedroht (FNd MA, 151, 09.11.2023). Die größte Veränderung aber sei, dass die Temperatur, die Regenfälle und das Wetter insgesamt unberechenbarer würden: Hitzeperioden hätte es früher nur von März bis Mai gegeben, mittlerweile aber könnten sie über das ganze Jahr verteilt vorkommen. Im November, dem Zeitpunkt eines Gesprächs mit Lucy und während einer solchen ungewöhnlichen Hitzeperiode, hätte es früher nur Kälte und Nieselregen gegeben (FNd MA, 184, 21.11.2023). Rapide Temperaturschwankungen, wurde mir immer wieder erzählt, würden immer extremer ausfallen, wodurch die Menschen in der Gegend häufiger krank würden (FNd MA, 183, 20.11.2023). Auch Verónica beschrieb den Regen von früher als „lluvias acogedoras“, als gemütlichen, heimeligen Regen (I 6, 83, 20.11.2023). Jetzt aber sei er stark, kalt, stürmisch und mache krank. Somit steige aufgrund des Klimawandels auch das Risiko, wegen eines Sturms oder sogar eines Hurricanes die Ernte zu verlieren, erzählte sie. Die Hurricanes würden heftiger ausfallen, so gab es zuvor kaum jemals einen, der so stark war, wie der im Jahr 2021 (ebd.).

In einer bergigen Region mit einer stürmischen Regenzeit ist es nicht verwunderlich, dass Blitzen – und der Gefahr, die von ihnen ausgeht – eine besondere Bedeutung zukommt. Vor allem zu Beginn der Regenzeit, im Juni und Juli, gewittert es teils heftig (FNd MA, 165, 12.11.2023; FNh MA, 84, 11.10.2023) und die Blitze kommen aus ihrem Wohnort hervor: dem „Cañón Sagrado“, dem wassergefüllten Canyon bei Ayotzinapan, etwas nördlich von San Miguel Tzincapan (FNd MA, 55, 06.10.2023). Die Leitungen der Wasservereinigung von Ayotzinapan wurden bereits 1986 in Betrieb genommen, sie war damit eine der ersten in der Region (FNh MA, 83, 11.10.2023). Zuvor aber, wenn die Regensammelbecken, die *achikualis* (siehe 4.2.2), austrockneten und die näher gelegenen Quellen versiegten, mussten die Menschen weit gehen – oft bis hinauf zum Brunnen im Zentrum von San Miguel Tzinacapan –, um an Wasser zu gelangen (FNh MA, 85, 11.10.2023). Zwar näher, aber nicht weniger steil und zudem äußerst gefährlich war es, das Wasser aus der Quelle im Canyon zu holen oder dort die Wäsche zu waschen. Dieses Wasser zu berühren sei aber sehr gefährlich, da dort die Blitze wohnen würden (FNd MA, 154, 10.11.2023).

Während mir in Bezug auf den Regen auch *Díos* als relevanter Akteur genannt wurde, gilt für die Blitze recht eindeutig *Talokan Tataj* als verantwortlich (FNd MA, 121, 02.11.2023). Nach Beaucage und Rojas Mora (2022, 16) war es *Talokan Tataj*, der die Kinder, die Blitze, gemeinsam mit Wolken, Regen und Wind, zum Arbeiten auf die Erdoberfläche geschickt hatte. Bei einem der zahlreichen Küchengespräche berichteten Lupe, Eusebio und ihr Enkel Iván, dass erzählt werde, dass die Blitze (sp. *rayos*) wie Kinder mit gelben Locken aussähen – daher würden sie auch als „angelitos“, als Engelchen, beschrieben. Sie seien meist unsichtbar, wenn sie aber den Canyon verlassen hätten und etwas berührten, würde es donnern und das Berührte meist in Flammen aufgehen (FNd MA, 154, 10.11.2023). Einmal, erzählten sie mir, habe jemand aus dem Ort gesehen, wie sich zwei der Blitze in einem Baum niedergelassen hätten und einer der beiden wohl darin stecken geblieben sei. Zwischen den Flammen des brennenden Baumes war die Gestalt eines Kindes sichtbar. Der zweite Blitz habe dann Verstärkung geholt und gemeinsam hätten sie den Gefangenen abgeholt. Eusebio stellte aber klar, dass dies eine Nacherzählung sei und er nicht für ihren Wahrheitsgehalt garantieren könne: „no me crean porque yo no estuve“²⁹ (FNd MA, 154f., 10.11.2023).

Fest stehe aber, dass die Blitze nicht böse, aber dennoch gefährlich seien, denn sie „tienen coraje“, sie haben eine Wut (FNd MA, 154, 10.11.2023) und sie seien zwar „angelitos“, aber sie „andan enojados“, seien verärgert (FNd MA, 154, 10.11.2023). Jeden Tag in der Früh und am Abend steigt ein Herr, Don Jorge, zum Tank der Wasservereinigung des Viertels Itskalan hinauf, um dort die Ventile auf- und zuzudrehen. „¿Cada día?“, habe ich nachgefragt. Er bejahte, schränkte dann aber nach kurzem Überlegen ein: „Menos si truena“³⁰, denn die Blitze seien zu gefährlich (FNd MA, 53, 06.10.2023). Mir wurden zahlreiche Verhaltensregeln genannt, die Schutz bieten: Während es donnert und die Blitze ihre Arbeit machen, dürfe eins nicht baden, denn die Nacktheit sei gefährlich, genauso wie das Berühren der Haare (FNd MA, 154, 10.11.2023). Auch das Berühren von Metall, zu viel Bewegung und die Nutzung von Handys würden Risikofaktoren darstellen (FNh PR, 40, 12.05.2022). Wenn sich aber eine Person während eines Gewitters im Freien bewege, auf dem Weg oder sogar im *monte*, im Berg, sei, dann würden nur noch Gebete helfen. Eusebio erzählte, dass er früher einen Esel hatte und sie beide einmal von einem Gewitter überrascht worden seien. Die Blitze hätten ringsum eingeschlagen und der Esel rührte

²⁹ „Glaubt mir nicht, weil ich war nicht dabei“ (FNd MA, 154f., 10.11.2023).

³⁰ „Jeden Tag?“ – „Außer, wenn es donnert“ (FNd MA, 53, 06.10.2023).

sich nicht mehr von der Stelle. Eusebio konnte das Tier nicht stehen lassen, um selbst Unterschlupf zu suchen. In seiner Angst vor den Blitzen betete er zu *Díos* und bat um Hilfe und Schutz vor einem Blitzschlag. Es gäbe auch direkt an die Blitze gerichtete Gebete, ergänzte Eusebio, aber die kannte er nicht, da über dieses Wissen nur noch ein paar *curanderos*, ein paar Heiler_innen, verfügten, also behalf er sich mit Gebeten zu *Díos* (FNd MA, 154, 10.11.2023).

In ihrem Beitrag zu einem *Manual del Agua* für die Schüler_innen im benachbarten Ort Yohualichan bezeugte auch Doña Rufina die große Bedeutung der Blitze:

„Son importantes los rayos y los truenos, ellos forman parte de nuestro entorno, anuncian que ya se va la lluvia pero anuncias [sic] que va a llover más, ellos son los *kiujteyomej*.“³¹ (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 20)

Blitze und Donner stehen in direktem Zusammenhang mit dem Regen (*Náhaut kiouit*), der Grundlage der Wasserversorgung, und kündigen diesen an. Sie werden mal mit Kindern, mit Engeln und Heiligen assoziiert (Zuckerhut 2016, 203f.) und kommen aus dem *monte*, aus einem wassergefüllten Canyon. Von dort aus hat *Talokan Tataj* sie zum Arbeiten auf die Erdoberfläche geschickt. Sie sind wichtige Verbindungsstücke, wenn auch keine ungefährlichen, zwischen dem Himmel, in dem *Díos*, die Heiligen und Engel leben (Beaucage und Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 132), und dem *Talokan*, und sie selbst sind gleichbedeutend mit dem Regen und der Fruchtbarkeit der Erde.

4.1.2 Der *Monte* und seine Bedeutung

Einmal fragte mich Eusebio beim abendlichen Kaffee, wie es denn bei uns in Österreich mit dem Wasser sei (FNd MA, 49f., 05.10.2023). Wir haben Glück, antworteten Elis und ich, weil wir viel Wasser aus den Bergen haben – und von guter Qualität. „Cómo acá“ (dt. wie hier), antwortete Eusebio und nickte zufrieden (ebd.). Hier in der Sierra gebe es viel gutes Wasser, nicht wie auf der trockenen Hochebene oder unten in Veracruz. Es sei die Sierra, die die Regenwolken auffange und der Region ihren Niederschlag beschere (FNd MA, 165, 12.11.2023). Darüber hinaus befänden sich die meisten Wasservorkommen, die vielen Höhlen, Quellen, Flüsse und Lagunen im *monte*, im Berg. Aus diesem Grund, und

³¹ „Sie sind wichtig, die Blitze und Donner, sie stellen einen Teil unserer Umwelt dar, sie kündigen an, dass der Regen schon geht, aber auch, dass es mehr regnen wird, sie sind die *kiujteyomej*“ (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 20).

weil hier ein großer Teil der notwendigen wasserbezogenen Arbeiten stattfindet, widme ich mich in diesem Abschnitt dem *monte*.

Was mir gegenüber auf Spanisch mit *monte* und auf Nahuat mit *kuoujtaj* bezeichnet wurde, übersetzte ich mir, ohne groß darüber nachzudenken, mit „Berg“ ins Deutsche. Ich hatte dabei aber eine bestimmte Art Berg im Kopf, und zwar die schroff aufragenden, felsig-kahlen Kalkalpen des Salzburger Tennengebirges, mit denen ich aufgewachsen bin. In meiner Verwirrung darüber, wo denn nun der *monte* sei – ich sah ja keine Berge nach meiner alpinen Definition – begann ich, ihn zu suchen (FNd MA, 43f., 05.10.2023). Bei einem Spaziergang suchte ich den Wassertank des Viertels, von dem mir gesagt worden war, dass er sich bereits im *monte* befindet. Ich konnte aber den Weg nicht mehr finden und hatte Angst, Schlangen oder Hunde aufzuschrecken und gebissen zu werden, oder in ein unter dem hohen Gras verbogenes Loch zu stolpern (FNd MA, 43f., 05.10.2023). Ich ließ von diesem Vorhaben ab³², kehrte auf die Straße zurück und ging stattdessen Richtung Zentrum. Artemia kam mir entgegen, die Flor in die Volksschule gebracht hatte – das Mädchen wird den kurzen Weg immer begleitet, weil sie Angst vor beißenden Hunden hat (FNh MA, 71, 04.10.2023). Im Vorbeigehen fragte ich Artemia, wo eigentlich das *pueblo*, der Ort, enden und der *monte* beginnen würde. Sie sagte nur, eh irgendwo hier, und deutete Richtung Süden, zu der Straße, die 20 Minuten zu Fuß nach Cuetzalan führt. Sie wisse es aber auch nicht so genau, sie sei ja aus dem Nachbarort. Ich wollte es aber genauer wissen und beschloss, mithilfe von Google Maps die südwestlichen Straßen abzugehen, weg von Cuetzalan, und mir etwas Überblick zu verschaffen. Südwestlich, weil da weiter oben die Sierra Alta beginnt, aus der, wie mir erzählt wurde, das Wasser kommt (FNd MA, 44, 05.10.2023). Ich setzte meinen Spaziergang also fort, erkundete die Umgebung, wurde auf eine Tasse Kaffee eingeladen und lernte besser einschätzen, wo sich Häuser, Weiden, Kaffeegärten (sp. *cafetales* oder *ranchos*) und eben der *monte* befinden (FNd MA, 45f., 05.10.2023).

Der *monte* oder *kuoujtaj*, begriff ich also mit der Zeit, befindet sich nicht nur hangaufwärts und besteht auch nicht aus blankem Fels. Auch der spanische Begriff *monte*, habe ich mittlerweile gelernt, schließt Hügel und Wälder mit ein (Leo o.J.), entweder ist also der Begriff „Berg“ im Deutschen exklusiver oder aber, was ich für wahrscheinlicher halte, meine alpine Idee eines Berges hat zu dieser *Equivocation* geführt (Viveiros de Castro 2004; siehe 2.1.2). Cortez Ocotlán (2017, 65) übersetzt *kuoujtaj* mit „monte“ ins

³² Eusebio führte mich daraufhin am nächsten Morgen zum Tank (FNd MA, 51f., 06.10.2023).

Spanische, aber auch mit „bosque“ (dt. Wald), „montaña“ (dt. Berg) und sogar „campo“ (dt. Feld). Beaucage und der Taller de Tradición Oral (2012, 127) übersetzten *kuoujtaj* als „lugar de árboles“, Ort der Bäume, merken dazu aber an, dass der Begriff als Gegenstück zum bewohnten Ort (sp. *pueblo*) jeden nicht-bewohnten Raum, sei er bewaldet oder kultiviert, bezeichne. Beaucage und der Taller de Tradición Oral (2012, 111, 132f.) unterscheiden dabei zwischen einem dem Ort näheren, landwirtschaftlich genutzten *kuoujtaj*, einer *milpa* oder einem *cafetal* etwa, und den nicht bewirtschafteten und mit hohen Bäumen bewachsenen Steilhängen, die sie „lugares difíciles, peligrosos“ (dt. schwierige, gefährliche Orte) nennen. Dort befänden sich die Quellen der so wichtigen Bäche und Flüsse, aber auch die Eingänge ins *Talokan*, Treffpunkte zwischen der Erdoberfläche und der Unterwelt (ebd., 132). Die Eingänge ins *Talokan* seien gefährlich, da dort Schlangen und übernatürliche Wesen wie die *duendes* besonders häufig anzutreffen seien (ebd., 133). Diese gefährlichen *seres del monte* (dt. Bergwesen) würden die Leute mit Stimmen oder Bildern von schönen Pfaden vom Weg abbringen, bis sie abstürzten (FNh PR, 42, 12.05.2022; FNd MA, 124, 03.11.2023). Eusebio berichtete von einem Fall, bei dem ein Mann von den *duendes* in einen Abgrund getrieben wurde und nicht mehr herausfand. Nach zwei oder drei Tagen erst konnte er gefunden und gerettet werden (ebd.).

Zuckerhut (2016, 352) nennt den nicht bewirtschafteten *monte* daher einen „wichtigen, aber auch gefährlichen Ort“. Der *monte* in seiner Maseual Verwendung als Übersetzung von *kuoujtaj* schließt demnach Bäume nicht nur nicht aus, diese sind, ganz im Gegenteil, sogar sein namensgebender Bestandteil. Mehr noch, wo die Bäume besonders hoch sind, ist der *monte* besonders wichtig – aber auch besonders gefährlich.

Wald und Bäume werden als wesentlicher Teil der Umgebung und des Wohlbefindens aller anerkannt. So betonte Eusebio einmal, dass es die Bäume seien, die Cuetzalan vor Trockenheit schützen würden. In Veracruz unten trockne die Erde oft stark aus, dann würden Pflanzen und Tiere vor Durst sterben. In Cuetzalan aber seien es die Bäume, die das Wasser speichern – das sehe man ja auch daran, dass Flüssigkeit austritt, wenn ein Baum angeschnitten wird, erklärte er (FNd PR, 4, 26.04.2022). Marisol bestätigte diesen Zusammenhang: Das höher gelegenen Cohuatichan, wo sie mittlerweile lebt, sei sehr wasserreich – wegen der vielen Bäume und Pflanzen (I 4a, 11, 09.11.2023). Während eines Spaziergangs im Wald erzählte sie uns, dass Cuetzalan an der Grenze des tropischen Klimas liege, wo es, auch aufgrund der Höhe, schon mal kalt werden könne, es aber meist feucht sei. Die Wälder der Region würden demnach „bosque de niebla“ (dt. Nebelwald)

oder „bosque mesófilo de altura“ genannt, also ein hochgelegener Wald mit feuchtigkeitsliebender Vegetation³³. Der viele Niederschlag mache die Gegend zu einer „riñón del planeta“, zu einer Niere des Planeten, sagte Marisol (FNd PR, 20, 06.05.2022). Sie betonte mit diesem Vergleich die reinigende Wirkung ihres *territorio* und seine globale Relevanz.

Meine Gesprächspartner_innen zeigten sich mir gegenüber als sehr einig in ihrer Einschätzung der Bedeutung von Wäldern, Bäumen und *medio ambiente* (dt. Umwelt). Gefördert und kommuniziert werden umweltbezogene Themen darüber hinaus von lokalen Organisationen wie dem Radio Tsinaka oder der Unión de Cooperativas Tosepan (siehe 3.2.3). Nichtsdestotrotz tragen viele Menschen aus der Region selbst zu Verschmutzung und Zerstörung ihrer Umwelt bei (siehe unten). So erwähnten einige meiner Gesprächspartner_innen auch das Fällen von Bäumen als Problem für die Umwelt, und letztlich auch für die Wasserversorgung.

Eines der tiefer gelegenen Viertel von San Miguel Tzinacapan, Chilkuoujtaj, wurde nach einer Baumart mit auffallend roter Rinde benannt. Die *abueles* (dt. Großeltern, im Sinne von Vorfahren) hätten laut Agustín aber bereits fast alle dieser Bäume gefällt, um Bananen und Zuckerrohr anzubauen. Mittlerweile seien diese wiederum dem Kaffeeanbau gewichen (FNd PR, 23, 10.05.2022). Alicia, die regelmäßig Programme im Radio Tsinaka moderiert, erwähnte auch den zunehmenden Bambusanbau als Problem. Der Bambus wachse schnell und lasse sich als Baumaterial gut verkaufen, weshalb viele Menschen der Gegend andere Bäume fällen und stattdessen Bambus anpflanzen würden – so auch ihre Familie. Dabei wisse sie aber, dass der Bambus viel Wasser brauche und so die Erde und Wasservorkommen gefährde (FNh PR, 32, 05.05.2022). Sonia brachte den Zusammenhang zwischen dem Fällen von Bäumen und den Wasservorkommen auf den Punkt: „si empiezan a tumbar los árboles pues nosotras mismas nos vamos a matar solitos porque pues el liquido se va acabando“³⁴ (I 3, 148, 11.05.2022). Durch das Fällen der Bäume würde sich die Gemeinde letztlich selbst umbringen.

Aber nicht nur die Menschen selbst fällen die Bäume. Der letzte heftige Hurricane im Juli 2021 stürzte sogar die großen, harten Pimentbäume auf Lupes *terreno* (dt. Grundstück). Ihre Familie nutzte die umgestürzten Bäume als Brennholz, das zusätzliche Einkommen aus dem Verkauf der Pimentkörner aber fehlte (FNd MA, 11, 17.09.2023). Und sie ist nicht die einzige, deren Bäumen es so erging – der neuerliche Anbau aber brauche

³³ Der Wikipedia Eintrag „Mesófilo (ecología vegetal)“ half mir bei dieser Übersetzung (Wiki o.J.).

³⁴ „Wenn sie anfangen, Bäume zu fällen, naja, dann werden wir uns ganz alleine selbst umbringen, weil, naja, die Flüssigkeit [Wasser, Anm.] wird ausgehen“ (I 3, 148, 11.05.2022).

viel Zeit, erklärte auch Irma, das stelle die Wälder und viele von ihnen abhängige Haushalte vor Probleme (I 5, 57, 13.11.2023).

Neben ihrer Bedeutung als Lebensraum, Wasserspeicher und „Niere des Planeten“ (FNd PR, 20, 06.05.2022), werden *monte*, Wälder und Erde als Lebensgrundlage wahrgenommen. Dabei beziehen sie sich vor allem auf herabgefallene Äste als Brennholz, aber auch essbare Pflanzen und Kräuter (nt. *kilit*) und die für religiöse Zwecke wichtigen Blumen. Lupe bestätigte mir auf meine Nachfrage einmal lächelnd, dass es sehr viele Pflanzen hier gäbe, „que dan fruta“ (dt. die Früchte geben) und sie daher eigentlich nie Hunger leiden müssten (FNd MA, 167, 13.11.2023). Diese Wahrnehmung einer reichhaltigen und fruchtbaren Umgebung unterstreichen auch Beaucage und der Taller de Tradición Oral (2012, 133). Diese spiegle die noch gewaltigere Reichhaltigkeit des „mundo sobrenatural“, der übernatürlichen Welt, im *Talokan* wider (ebd.).

Ein weiteres wichtiges Element des *monte* stellen seine zahlreichen Höhlen dar. Diese stehen vielfach mit aus ihnen entspringenden Quellen oder in sie hineinfließenden Bächen in Verbindung, aber auch mit Schlangen und übernatürlichen Wesen und Vorkommnissen (siehe unten). Marisol hatte Elis und mir versprochen, uns die Höhle zu zeigen, die ihrem Wohnort seinen Namen gibt: Cohuatichan, das „Haus der Schlange“ (FNd MA, 152f., 09.11.2023). Zur Stärkung nach einer holprigen Fahrt in diesen höher gelegenen Ort servierte sie uns erst zwei Tassen ihres selbst angebauten Kaffees und süßen, mit Zimt gekochten Kürbis (FNd MA, 152f., 09.11.2023). Da später Regen angesagt war, brachen wir rasch in den Wald auf. Marisol führte uns an Kaffeepflanzen vorbei und durch ein Feld, in dem eine Unmenge kleiner gelber Blüten leuchtete. Am Weg hinunter zur Höhle zeigte sie uns versteinerte Schnecken, vom Aussterben bedrohte Pflanzenarten und wies uns auf ein dickes, weißes Rohr hin, das Wasser hinunter nach Cuetzalan transportierte. Kurz nachdem wir zwei Herren passiert hatten, die an ihren Kaffeepflanzen arbeiteten, blieb Marisol stehen, um den mitgebrachten Tabak mit einem Feuerzeug zu entzünden. Ab hier würden nur noch selten Menschen gehen, nur ab und zu Guides mit einer Gruppe Tourist_innen – spätestens an dieser Stelle beginne also der *monte*, sagte sie, deshalb brauche es den Schutz des Tabaks (FNd MA, 153, 09.11.2023).

Das Feuerzeug klickte und funkte, wollte aber keine Flamme produzieren. „No importa“ (dt. macht nichts), sagte sie und ging weiter, wirkte aber beunruhigt. Am Weg hinunter zum „Haus der Schlange“ versuchte sie es immer wieder, bis ihr Finger wund war.

Die Flamme aber blieb aus. „El monte está vivo“³⁵, erklärte sie ihre Anspannung, die zunahm, je näher wir der Höhle kamen. Im *monte* gebe es eine Energie, die *mal aire* (dt. wörtlich böse Luft), die in Form gefährlicher *seres del monte* (dt. Bergwesen) erscheinen könne. Vor dem Höhleneingang vergrub sie schließlich den unverbrannten Tabak als *ofrenda* (dt. Opfergabe), wie sie sagte, im Sand (FNd MA, 153, 09.11.2023).

Die Felswand, von der wir herabgestiegen waren, ragte nun hoch über uns auf und darin der dunkle Höhleneingang, der sich vor uns öffnete wie ein gewaltiges Tor. Ein Bach plätscherte aus dem tropisch-grünen Dickicht zu unserer Rechten hervor, vor uns vorbei über bunten Kies und Felsblöcke und schlängelte sich zu unserer Linken in die sandige Dunkelheit der Höhle hinein (FNd MA, 153, 09.11.2023). Wir wanderten ein Stück die Sandbänke entlang in das feuchte Höhleninnere. Der Name käme daher, sagte Marisol, dass in dieser Höhle eine große Schlange lebe. Sie hatte aber schon einmal überlegt, ob der Name vielleicht metaphorisch sei und für den sich in ihr Inneres hinein windenden Bach stehen könnte. Es könnte sich aber auch um ein Haus von Quetzalcoatl handeln, meinte sie, der gefiederten Schlange, die sich in Wasser verwandeln könne, oder um Huitlipochtli, der heute als Christus bekannt sei (FNd MA, 153, 09.11.2023). Mit solchen Interpretationen, die an ältere Gottheiten anknüpfen und kreative Verschmelzungen aufzeigen, stellt Marisol heute meines Wissens eher die Ausnahme dar.³⁶ Darauf angesprochen kommentierte Eusebio später nur, dass er nicht glaube, dass noch dieselbe Schlange in Cohuatichan leben würde. Vielleicht würde die Höhle gar nicht mehr von einer Schlange bewohnt, oder aber von einer anderen, möglicherweise einer kleineren (FNd MA, 154, 10.11.2023).

Ein gewisses Unbehagen oder zumindest Vorsicht in Bezug auf Höhlen im *monte* klang aber bei mehreren meiner Gesprächspartner_innen durch. In einer anderen Höhle hätte beispielsweise eine Schlange gelebt, die mit ihrem riesigen Maul Menschen eingesogen und gefressen habe – vielleicht wurde die inzwischen aber auch getötet, wurde mir gesagt (FNh PR, 44, 12.05.2022; FNd MA, 154, 10.11.2023). Don Miguel erzählte uns, dass er bei einer Gelegenheit einer Gruppe von US-Amerikaner_innen eine Höhle gezeigt hatte, aber abbrechen und die Höhle verlassen musste – wegen der Erde war sein Bauch immer größer geworden, sagte er dazu nur (FNd MA, 121, 02.11.2023). Dem gegenüber steht die häufige touristische Nutzung der Höhlen. Benjamín, der unter anderem als Tourguide

³⁵ „Der Berg ist lebendig“ (FNd MA, 153, 09.11.2023).

³⁶ Mehr lokalen Assoziationen von vorkolonialen Gottheiten, wie der Schöpfergottheit Quetzalcoatl, und katholischen Heiligen ist u.a. bei Patricia Zuckerhut (2016, 203ff.) nachzulesen.

arbeitete, zeigte uns (Elis, Marlene, einer weitere Kollegin, Patricia Zuckerhut und mir) im Mai 2022 eine solche Höhle, einen als „Pata de Perro“ (dt. Hundepfote) bekannten Teich und den „Cañón Sagrado“, den Wohnort der Blitze – alle davon sind touristisch erschlossen und werden viel besucht (FNd PR, 27, 13.05.2022).

In den Details dazu, wo welche Schlange und welches der anderen *seres del monte* anzutreffen seien, oder wie man sich vor ihnen schützen könne, variieren die Erzählungen. Alle, mit denen ich darüber gesprochen habe, waren sich aber darin einig, dass Höhlen wie die in Cohuatichan Eingänge in die paradiesische Unterwelt, ins *Talokan* seien (FNd PR, 23, 10.05.2022; FNd MA, 121, 02.11.2023; FNd MA, 153, 09.11.2023). Elis und ich fragten Marisol, als wir mit ihr im tropfenden Halbdunkel der Höhle standen, nach der großen Schlange und nach *Talokan*. Ich bemerkte es währenddessen nicht, sie sagte uns aber später, dass sich die Höhle an diesem Tag nicht gut angefühlt habe. Sie spürte einen Druck, eine starke Energie. Darüber hinaus hörte sie aus dem Inneren der Höhle zwei Stimmen, die eines Mannes und die eines Kindes, die sie dazu veranlassten, uns rasch aus der Höhle hinauszuführen (FNd MA, 153, 09.11.2023).

4.1.3 “El agua es vida”: Wasser im *Cuerpo Territorio*

In der niederschlagsreichen Sierra Nororiental de Puebla sind Gewässer allgegenwärtig. Als ich die Männer am 16.11.2023 zur Maisaussaat begleiten durfte, hielt ich fest: „8:24 auf der *milpa*, fernes Wasserrauschen, [Armando] sagt, das ist ein *nacimiento de agua* [Quelle, Anm.], weiter weg der Ixtakat [dt. „Weißes Wasser“, Anm.], der zur Pata de Perro fließt“ (FNd MA, 176, 16.11.2023).

Die Vielstimmigkeit der Gewässer und ihre vielfältigen Beziehungen zum *monte*, zur Erde, zu *pueblo* oder *comunidad*, zu den Haushalten und, nicht zuletzt, zu *Talokan* einzufangen, stellt mich vor Herausforderungen. Höhlen und ihre Bedeutung sind eng mit den in ihnen entspringenden oder in sie hineinfließenden Gewässern verbunden, wie das Beispiel der Höhle in Cohuatichan zeigt. Gewässer, die ich in meinen Kategorisierungen getrennt habe, hängen tatsächlich eng zusammen: Quellen entspringen oft in Höhlen, bilden Teiche oder Lagunen, werden zu Bächen, die wiederum zu Flüssen, die als Wasserfälle über Klippen und Berghänge springen, sich durch Canyons winden, mit ihrer Kraft Felsen aushöhlen und Formen schaffen, die als touristischen Attraktionen genutzt werden (FNd

PR, 27, 12.05.2022). Manche Flüsse verschwinden wieder in Höhlen oder Erdlöchern, nehmen dabei die Abwässer aus der Umgebung mit unter die Erdoberfläche, andere schließen sich zusammen und fließen an der Oberfläche hinunter nach Veracruz. Manche von ihnen sind gefährlich, Kinder sind schon in ihnen ertrunken (FNd MA, 171, 14.11.2023), andere führen klares, lebenspendendes Wasser – auf viele trifft beides gleichzeitig zu.

Mehr noch, und hier wird es konzeptionell besonders spannend, Gewässer, insbesondere Quellen, wurden mir als heilig beschrieben, da sie über ihre Verbindung mit Höhlen in Zusammenhang mit *Talokan* stehen und daher rituell bedeutsam sind (siehe 4.1.2). Als integraler Bestandteil eines üppig grünen und fruchtbaren *territorio* haben Gewässer identitätsstiftende Funktion (I 4a, 41, 09.11.2023). Gleichzeitig haben sie praktische Relevanz als Wasserlieferanten, als Orte, an denen Wäsche gewaschen wird, manchmal sogar Autos (FNd MA, 124, 03.11.2023), andere als touristische Attraktionen, mit denen gutes Geld verdient werden kann (FNd PR, 27ff., 13.05.2022). Der Umgang mit der Umwelt, mit Erde und Wasser, ist höchst ambivalent.

Vor allem jüngere Maseual Frauen beziehen in ihre Aktivismen und Zukunftsvisionen im Sinne der *Comunalidad* (siehe 3.2.2) die gesamte Maseual Gesellschaft, inklusive der Männer, sowie Akteur_innen der natürlichen Umwelt mit ein (I 4b, 41, 09.11.2023). Verónica, die zum Zeitpunkt unseres Interviews im Komitee der Frauenorganisation *Siuamej Mosempalehuia* (dt. etwa „Frauen, die sich untereinander helfen“; I 6, 17, 20.11.2023) tätig war, nannte sich und die Frauen in der Gruppe Verteidigerinnen ihres *territorio*:

„nosotras, este, también nos consideramos defensoras de nuestros territorios. Y, pues, ahí entra también lo del agua. Nosotras, este, sabemos que nos pertenece, ¿no? Nos pertenece el agua.“³⁷ (I 6, 71, 20.11.2023)

Vor einigen Jahren hätte eine Firma versucht, ein mit Wasserkraft in Verbindung stehendes Umspannwerk zwischen San Miguel Tzinacapan und Cuetzalan zu bauen. Massive, gut organisierte Proteste hätten dies verhindert (ebd.; I 3, 386; 11.05.2022; I 5, 11ff., 13.11.2023). Auch andere Minenprojekte, die der Bevölkerung das Wasser umleiten, blockieren oder verschmutzen könnten, werden immer wieder als Gefahr, und der erfolgreiche Protest dagegen als Sieg, genannt (z.B. FNd MA, 26, 22.09.2023; 160, 11.11.2023).

³⁷ „Wir, ah, sehen uns auch als Verteidigerinnen unseres *territorios*. Und, naja, hier kommt auch das mit dem Wasser ins Spiel. Wir, ah, wissen, dass es uns gehört, nicht? Das Wasser gehört uns“ (I 6, 71, 20.11.2023).

Renata erzählte, dass Umweltaktivist_innen, die sich gegen Minenprojekte eingesetzt hatten, in der Vergangenheit schon getötet wurden: „solamente por eso“, nur deswegen (I 2b, 4, 11.05.2022). Der mexikanische Staat würde Konzessionen an andere Staaten oder Unternehmen vergeben, ohne die Bevölkerung zu berücksichtigen – und das besonders in Indigenen Gemeinden, sagte sie:

„en los lugares indígenas los que quieren acabar con todo, con todo lo que tenemos. Y que para nosotros la tierra es vida [...] el agua también es vida.“³⁸ (I 2b, 4, 11.05.2022)

Die Erde sei Leben und das Wasser sei Leben, und nichts Geringeres werde durch staatlich unterstützte Minenprojekte bedroht. Trotz der Gefahren für das eigene Leben organisiert sich die Bevölkerung daher gegen jede neue extraktivistische Bedrohung.

Marisol stellte einen Zusammenhang zwischen dem lokalen Kampf gegen Minenunternehmen und dem überregionalen Indigen-feministischen Diskurs um den *cuerpo territorio* (siehe 3.2.3) her. In meinen Gesprächsnotizen zitierte ich sie wie folgt:

„conocer el cuerpo es un poder, también el territorio que habito y cuido, el agua, la tierra, la siembra, tener conciencia [...] Si no cuidan el cuerpo territorio abren la puerta a empresas mineras“³⁹ (FNd PR, 22, 06.05.2022)

Den *cuerpo territorio*, und darin schließt sie das Wasser, die Erde und die Saat mit ein, zu kennen und für ihn zu sorgen, sei zentral, um ihn als Ort der Selbstermächtigung schützen und stärken zu können.

Proteste wie die gegen die erfolgreich abgewehrten Minen in Tecoltémic und Ixtacamaxtitlán (Steiner 2023b, 247ff., 28.09.2023) würden oft auf ähnliche Weise wie die gemeinschaftlichen Arbeiten, die *faenas* (siehe 3.2.2 und 4.3.2), organisiert: Alle Mitglieder in der Organisation würden sich zu einem Beitrag verpflichten – wer nicht zur Protestaktion fahren könne, würde stattdessen eine *cooperación*, einen finanziellen Beitrag, leisten, um die Fahrtkosten für die Protestierenden zu decken (FNd MA, 36, 28.09.2023). Kurz vor unserem zweiten Aufenthalt, im Juli 2023, wurde ein die Umgebung, Erde und Wasser verpestender Müllplatz 20 Tage blockiert, um die lokalen Behörden zum Handeln zu zwingen. Es sei körperlich und emotional anstrengend gewesen, da die Blockaden in der Regenzeit stattfanden und auch in der Nacht aufrechterhalten werden mussten. Auch

³⁸ „in Indigenen Orten wollen sie allem ein Ende setzen, allem, was wir haben. Und für uns ist die Erde Leben [...] das Wasser ist auch Leben“ (I 2b, 4, 11.05.2022).

³⁹ „den Körper zu kennen ist eine Macht, auch das *territorio*, das ich bewohne und für das ich Sorge, das Wasser, die Erde, da Saat, Bewusstsein haben [...] Wenn sie den *cuerpo territorio* nicht achten, öffnen sie den Minenunternehmen die Türen“ (FNd PR, 22, 06.05.2022).

hier aber gab es viel Unterstützung für die Protestierenden in Form von Kaffee, *tortillas* und Essen (FNh MA, 115f., 04.11.2023).

Sowohl Marisol als auch Renata, und viele andere meiner Gesprächspartner_innen, beklagen aber nicht nur die Zerstörung und Verschmutzung des *cuerpo territorio* von außen, sondern auch die von der *comunidad* Maseual selbst verursachte: „también hemos maltratado a la tierra por contaminarla“⁴⁰, sagte Renata dazu selbstkritisch (I 2b, 4, 11.05.2022). Marisol nannte die selbstverschuldete Verschmutzung von Gewässern und *territorio* einen Widerspruch, da doch alle Quellen eigentlich heilig seien (FNd PR, 21, 06.05.2022). Doch die Heiligkeit, sogar die Sauberkeit des Wassers, scheinen zweitrangig, wenn ein anderes Interesse – das an Geld, Komfort, Softdrinks oder an strahlend weiß gebleichter Kleidung – im Vordergrund steht.

Spannend erscheint mir in diesem Kontext die Arbeit an einer neuen Lösung für das Problem des Abwassers (sp. *aguas negras*) im Viertel Itskalan. Eusebio hatte zum Zeitpunkt meines Aufenthaltes gerade das Amt des Präsidenten des *Comité del Drenaje* inne (vgl. 4.3.1). Genauso wenig wie um die Wasserversorgung der Haushalte kümmerten sich die politischen Autoritäten in der *presidencia municipal* in Cuetzalan oder der *presidencia auxiliar* in San Miguel Tzinacapan anscheinend um die Entsorgung der Abwasser (FNd MA, 82, 19.10.2023). Als der Bodenbelag auf der Straße neu gemacht wurde, wurden die Häuser anscheinend an ein unter dem neuen *pavimento hidraulico* (siehe 4.3.1) verlaufenden Kanal angeschlossen – dieser führe aber nirgends hin. An die zehn Haushalte beteiligten sich daher an der neuen *drenaje* in Itskalan: Sie suchten im Boden unten an der Straße ein Loch, in das sie ein Becken bauen und ihre Abwässer über den vorhandenen Kanal dort hineinleiten würden. Sie seien sich dessen bewusst, dass das keine gute Lösung sei, erklärte mir Don Miguel, und dass eine Kläranlage bessere wäre, aber sie hätten keine Alternative. Er würde darauf hoffen, dass Erde und Steine das verschmutzte Wasser ausreichend reinigen würden, bevor es wieder an die Oberfläche trete (FNd MA, 82, 19.10.2023). Anstatt eine Kläranlage zu bauen und den Haushalten damit einen Umwelt und Nachbarn schonenden Umgang mit ihren Abwässern zu ermöglichen, unterstützte die *presidencia* das eigentlich verbotene Vorhaben mit dem Bereitstellen von Materialien (FNd MA, 134, 06.11.2023).

Ein paar Straßen weiter hatte sich auch Inés mit ein paar weiteren Haushalten zusammengeschlossen, um ihre Abwässer in ein Loch im Boden zu leiten (A 4, 15,

⁴⁰ „auch wir haben die Erde misshandelt, indem wir sie verschmutzen“ (I 2b, 4, 11.05.2022).

18.11.2023). Sie sei aber sehr unglücklich mit der Situation, da sie wisse, dass die von ihnen in die Erde geleiteten Abwässer das saubere Wasser anderswo verschmutzen könne. Die Politiker aber seien korrupt und würden sich nicht um Lösungen kümmern, Geld sei immer nur für diejenigen da, die ihnen Geld geben würden (ebd., 16). Die Ursache für das Problem mit dem Abwasser ist ihrer Erzählung nach eine andere, und zwar der gestiegene Wasserverbrauch. Früher hätte es keine mit Wasser gespülten Toiletten gegeben, da seien sie in den *monte* gegangen. Auch die betonierten Schweineställe, die mehrmals täglich mit viel Wasser gespült werden, gab es früher nicht. Da wurden die Schweine an einen Baum angebunden – dafür würden sie so, auch wegen des gekauften Futters, viel schneller wachsen (ebd., 13). Auch wo Hühner oder Hunde auf Beton statt Erde gehalten würden, brauche es viel Wasser für die Reinigung (ebd., 14), was mir auch Juana ein paar Tage zuvor gesagt hatte (FNd MA, 170, 14.11.2023).

Die Menschen in San Miguel Tzinacapan, mit denen ich sprechen konnte, erzählten mir viel über die Zusammenhänge zwischen *monte*, Erde, Gewässern, der Unterwelt *Talokan*, Haushalten und den Maseual Körpern. Ähnlich wie in umweltbewussten Kreisen anderswo, sorgt das Wissen um die Auswirkungen des eigenen Verhaltens nicht unbedingt dafür, es verhindern zu können oder zu wollen.

Hinzu kommt die durchaus ambivalente Charakterisierung des *kuoujtaj* oder *monte* (siehe 3.2.3). Die Umwelt, den *monte*, seine *aguas* und Bewohner_innen, in die *Comunalidad* miteinzubeziehen zeichnet ein wesentlich differenzierteres Bild als simple Romantisierungen. Gemeinschaftlichkeit besteht weiter, auch wenn sich Widersprüche, Meinungsverschiedenheiten und Konfliktlinien abzeichnen (siehe 4.3.3). Die Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteur_innen sind ebenso vielschichtig – vor allem, wo wesentliche Akteur_innen als mitunter strenge, strafende Eltern konzipiert werden, wie im Falle von *Talokan Nanaj* und *Talokan Tataj*.

4.2 Antes... Geschichte(n) der Wasserversorgung in der Region

Früher (sp. *antes*) hätten die Frauen weite Strecken zurücklegen müssen, um das Wasser für ihre Haushaltstätigkeiten zu holen, wie mir immer wieder erzählt wurde. Früher hätten sie Regensammelbecken (*achikualis*) genutzt und viele andere Wege der

Wasserversorgung genutzt. Diese Geschichte(n) zu erfassen schien meinen Gesprächspartner_innen wichtig, weshalb ich ihnen ein ganzes Kapitel widme.

Ich gehe erst auf die Ortsgründung ein, die mit dem eingangs erwähnten Becken (sp. *pila*) bzw. der hinter ihm versteckten Quelle zusammenhängt (4.2.1), um anschließend weitere, teilweise auch heute als Absicherung genutzte Orte der Wasserversorgung zu besprechen (4.2.2). Den Abschluss dieses Kapitels macht die Geschichte der Wasservereinigung von Itskalan, die mir mehrfach geschildert wurde, ihren Mitgliedern wichtig zu sein scheint und darüber hinaus zahlreiche Aspekte der *Comunalidad* veranschaulicht, wie ich zeigen werde.

4.2.1 Die *pila* im Zentrum des Ortes

Zuckerhut (2016, 202) nennt zwei verschiedene Gründungsgeschichten von San Miguel Tzinacapan: eine Version sieht den Ursprung des Ortes in vorkolonialer Zeit, die andere im Kontext der Vertreibungen aus der heutigen Ciudad de Cutzalan (siehe 3.2.1). Zweitere ist jene Version, der ich oft begegnete, wenn ich Menschen im Ort nach der Bedeutung des Wassers fragte: Wasser, sagte mir Renata, brauche man für alles (I 2c, 7f., 11.05.2022). Auch eine Ortsgründung geschehe immer mittels Wassers, führte sie bezugnehmend auf diese zweite Version der örtlichen Geschichte aus. San Miguel wurde gegründet, weil ihre Vorfahr_innen hier eine in einer kleinen Höhle entspringenden Quelle gefunden hätten – dort, wo heute die *pila* (dt. Becken) sei (ebd.). Renatas Erzählung deckt sich mit zahlreichen anderen. So auch mit der Gründungsgeschichte, wie sie in dem ethnohistorischen Buch des Taller de Tradición Oral del CEPEC (1994, 81f.) erzählt wird: Erst wollten sich die Menschen in benachbarten Ortschaften niederlassen, mussten aber weit gehen, um von dort aus an Wasser zu gelangen. Nach langer Suche im *monte* (siehe 4.1.1) fanden sie eine Quelle mit ausreichend Wasser, um einen wachsenden Ort zu versorgen. Daher, so lautet die Erzählung, entschieden sich die Vorfahr_innen dazu, hier den Ort zu gründen, und zwar „comenzando por el agua“⁴¹ (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994, 82).

Auf die große Bedeutung von Wasser im Allgemeinen und dieser Quelle im Speziellen weist auch der Ortsname hin: San Miguel wurde, wie eingangs erwähnt, nach den

⁴¹ „[...] beginnend mit dem Wasser“ (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994, 82).

zahlreichen in der Höhle lebenden Fledermäusen *Tsinakapan* genannt, also Quelle (nt. *apan*) der Fledermäuse (nt. *tsinakamej*) (Argueta und Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994, 82; FNd PR, 8, 27.04./01.05.2022). Renata erklärte mir die bis heute bestehende Bedeutung der Quelle mit ihrer Ummauerung und dem vor ihr gebauten Becken (sp. *pila*):

„Lo que dicen es como la raíz del pueblo, lo que conecta. Porque para que un pueblo se pueda construir y sobreviva pues tiene que haber agua donde poder abastecerse. Y siempre como allí tiene que haber agua. Si no hay agua pues no hay forma de como estar en un pueblo.“⁴² (I 2c, 8, 11.05.2022)

Quelle und *pila* seien die Wurzel des Ortes, stellte Renata fest, denn ohne Wasser könne es keinen Ort geben. Das Wasser der Quelle sei demnach nicht nur historisch für die Gründung der Ortschaft zentral gewesen, sondern gelte nach wie vor als das verbindende und überlebenssichernde Element von San Miguel Tzinacapan. Nachdem die Vorfahr_innen die namensgebende Quelle gefunden hatten, bauten sie eine Kirche für den Schutzheiligen San Miguel Arcángel (Zuckerhut 2016, 203f.).

Neben mehreren großen Festen für den Schutzheiligen und andere Heilige (sp. *mayordomías*) ist es vor allem jenes am *Día de la Santa Cruz* am 3. Mai, also gegen Ende der Trockenzeit, bei dem die *pila* eine wichtige Rolle spielt. In Vorbereitung auf das Fest werden an ausgewählten Orten Kreuze abgelegt: bei neu errichteten Häusern oder Wohneinheiten (FNd MA, 132, 06.11.2023), bei Wassertanks (FNd MA, 19, 20.09.2023) – sogar bei denen im mehrheitlich mestizischen Cuetzalan (I 5, 99, 13.11.2023) – sowie bei der *pila* im Ortszentrum. Eine Prozession mit einer der wichtigen Tanzgruppen (am 3. Mai 2022 war es eine Gruppe des *danza de los concheros*) zieht durch den Ort, weiht die abgelegten Kreuze mit Weihrauch und Blumen und tanzt für sie (FNd PR, 15, 03.05.2022). Sonia zufolge würden sie das Kreuz über das Becken zu dem Heiligenbild des San Rafael stellen, weil es sich dabei um ein *nacimiento de agua*, eine Quelle, handle. Mit dem Kreuz und dem Tanz würden sie *Díos* für das Wasser danken und sicherstellen, dass die Quelle nicht austrockne (I 3, 230ff., 11.05.2022). Auch Marisol betonte den Aspekt der Danksagung („agradecimiento“), bezog sich dabei aber nicht auf den katholischen Gott, sondern auf die heilige Quelle an sich, denn „ese manantial les dio la vida a la gente de Tzinacapan“⁴³ (FNd PR, 31, 06.05.2022).

⁴² „Sie sagen, sie [die Quelle] ist die Wurzel des Ortes, das, was verbindet. Denn um ein Dorf bauen zu können und damit es überlebt, braucht es Wasser, um sich zu versorgen. Und immer, wie dort [der Quelle im Ort], muss es Wasser geben. Wenn es kein Wasser gibt, gibt es keine Art, in einem Dorf zu sein“ (I 2c, 8, 11.05.2022).

⁴³ „[...] diese Quelle hat den Leuten in Tzinacapan das Leben gegeben“ (FNd PR, 31, 06.05.2022).

Der Lehrer Don Nando, der seit vielen Jahren in San Miguel Tzinacapan lebt und lehrt, aber, verglichen mit anderen Personen seiner Generation, kaum Nahuat spricht und folglich nicht Maseual zu sein scheint, bot mir bei einem Gespräch seine eigene Interpretation zum *Día de la Santa Cruz* an: Die Kreuzniederlegungen und Prozessionen an diesem Tag seien prähispanisch, denn das Kreuz habe in der Region schon viel früher existiert – es gehe am 3. Mai also nicht um das katholische Kreuz, sondern um das Indigene, quadratische, das Norden und Süden und Leben und Tod beinhalte (FTd PR, 25, 10.05.2022).

Auch wenn Uneinigkeit darüber besteht, um welches Kreuz es sich handelt und wer dafür zuständig ist, dass das Wasser weiterhin in ausreichender Menge und guter Qualität fließt, so steht doch außer Frage, dass Rituale notwendig sind, damit es nicht versiegt. Don Nando, ein Mitautor des *Manual del Agua* (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 19f.), wies mich auch auf ein Interview mit Doña Rufina von der einflussreichen Frauenvereinigung *Maseualsiuamej* hin. Darin erklärte sie den besonderen Nutzen (sp. *uso*) des Wassers in den *comunidades*: „El agua es vida porque sin el agua no podemos vivir“.⁴⁴ Darüber hinaus sei das Wasser eng verknüpft mit der Umwelt, den Tieren, Schildkröten und Schlangen, mit der Feldarbeit und dem Wachstum des Mais, mit den Heilkünsten und, nicht zuletzt mit Ritualen. Dazu führt sie mehrere Beispiele an, insbesondere die zahlreichen Verwendungen von Weihwasser (sp. *agua bendita*), und den *Día de la Santa Cruz*:

„Con respecto de los ritos. El día 3 de mayo, el día de la santa cruz, acostumbramos a poner las cruces en el agua (manantiales y nacimiento de agua), se pone una cruz, toda la comunidad sabe que se tiene que hacer independientemente de la religión.“

⁴⁵ (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 20)

Alle wüssten, betont sie, dass am 3. Mai ein Kreuz an Brunnen und Quellen abgelegt werden müsse, die ganze *comunidad* (dt. Gemeinde), unabhängig von ihrer Religion.

Wasser spielt sowohl für spirituelle Zwecke als auch als Grundnahrungsmittel und zu Hygienezwecken eine zentrale Rolle. Diese bestimmte Quelle, die die *pila* im Ortszentrum speist, ist dabei besonders bedeutsam. Ihre Besonderheit bestehe darin, erklärte Sonia, dass sie immer Wasser führe: „Poquito, pero siempre tiene agua“⁴⁶ (I 3, 232, 11.05.2022; FNd MA, 167, 13.11.2023). Und sie ist nicht die einzige, immer wieder wurde die *pila* und ihrer Bedeutung so charakterisiert. Damit hat sie über die historische und die religiös-ontologische hinaus auch ganz praktische Bedeutung: Auf diese Wasserquelle ist

⁴⁴ „Das Wasser ist Leben, denn ohne Wasser können wir nicht leben“ (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 19f.).

⁴⁵ „In Bezug auf die Rituale. Am 3. Mai, dem *Tag des Heiligen Kreuzes*, pflegen wir die Kreuze zum Wasser (Brunnen und Quellen) zu stellen, man legt ein Kreuz ab, die ganze Gemeinde weiß, dass man das tun muss, unabhängig von der Religion“ (Yohualichan A.C. u. a. 2016, 20).

⁴⁶ „Wenig, aber sie hat immer Wasser“ (I 3, 232, 11.05.2022).

immer Verlass, selbst dann, wenn andere ausfallen, weil sie beispielsweise verstopft sind oder austrocknen.

Bevor die Wasserkomitees gegründet und die Wasserleitungen verlegt wurden (siehe 4.2.3), waren es auch hier in erster Linie die Maseual Frauen, die oft weite Wege auf sich nahmen, um Wasser holen oder Wäsche waschen zu gehen (I 3, 208, 11.05.2022; I 6, 133, 20.11.2023). Früher benutzten sie dafür die *cántaros*, die für den Zweck gemachten dreihenkeligen Tonkrüge, später kamen immer öfter, heute fast ausschließlich, Plastikkanister zum Einsatz. Die Frauen gingen täglich, oft mehrmals täglich, bis die große *tenaje* im Haus – früher eine Tonwanne, die heute durch Plastiktonnen und *Rotoplas* ersetzt wurde – genug gefüllt war, um für die Bedürfnisse des Tages und des folgenden Morgens zu decken (FNd MA, 19, 20.09.2023; FNd MA, 167, 13.11.2023). Auf dem niedrigen, gemauerten Rand der *pila* sind zahlreiche, etwas unregelmäßige Vertiefungen sichtbar. Ich hielt sie anfangs für Dekoration, tatsächlich aber wurden hier die *cántaros* abgestellt und mithilfe von Kürbis- oder Plastikschaalen (sp. *jícaras*) befüllt (FNh MA, 150, 18.11.2023). Selbst in entlegenen Nachbarschaften nannten mir die Menschen die *pila* im Zentrum von San Miguel Tzinacapan als den Ort, an den sie, wenn alle Stricke reißen, Wasser holen gehen würden. Ansonsten würden sie Flüsse oder, vor allem früher, *achikualis* (dt. Regensammelbecken) aufsuchen (siehe unten).

Neben dem Befüllen der häuslichen Wasserspeicher erfüllt die *pila* noch eine weitere wesentliche Funktion: Den beiden kreisrunden Becken vor der Quelle gegenüber befindet sich eine Reihe von Waschbecken. Diese wurden früher häufig, heute in Ausnahmefällen, von den Frauen genutzt, um Wäsche direkt vor Ort zu waschen (FNd MA, 183, 20.11.2023; I 3, 10, 233ff., 360, 11.05.2022). An einem ungewöhnlich heißen Novembertag setzte ich mich an den Beckenrand, um zu beobachten und zu schreiben, während eine in weißen Rock und bunte Plastikplanen gewickelte Frau auf dem Steinboden vor der *pila* Decken und Kleidung wusch (FNh MA, 149, 18.11.2023).

4.2.2 Weitere Orte der Wasserversorgung

Neben der *pila* wurden mir noch ein paar andere Orte genannt, an denen die Frauen Wasser holen und Wäsche waschen konnten und es in – gar nicht so seltenen – Ausnahmefällen tun. In erster Linie seien es Bäche und Flüsse, auch die eine oder andere Lagune wurde

mir genannt. Flüsse wurden in erster Linie in Zusammenhang mit dem Waschen von Wäsche genannt. Sonia beschreibt es wie folgt:

„Antes íbamos a lavar. Me acuerdo cuando éramos chiquitos íbamos a lavar al río. Sí, íbamos a lavar al río y cuando no había mucha agua por aquí abajo estaba una pila, hasta allá a veces íbamos por agua.“⁴⁷ (I 3, 194, 11.05.2022)

Die Frauen, denn deren primäre Aufgabe war es (ebd.), wussten meist, wo es noch Wasser gab, um die Wäsche des Haushalts dort machen zu können. Wenn die näher gelegenen Orte der Wasserversorgung, oft *achikualis* (siehe unten), austrockneten, gab es Flüsse als Ausweichmöglichkeit oder weiter entfernte *pilas*, auch über diejenige im Zentrum San Miguels hinaus.

Rosario sagte, wenn heute die Wasserleitungen trocken blieben, würde sie noch zum Fluss Wäsche waschen gehen (FNd MA, 113, 31.10.2023). Im höher gelegenen Atekisa spazierte ich gegen Ende der Trockenzeit 2022 an zwei jungen Frauen und deren jüngeren Bruder vorbei, während sie, am Ufer kniend, die Decken und T-Shirts auf den Felsen eines flachen, sehr sauberen Flusses wuschen (FNd PR, 12, 30.04./01.05.2022). Die Wassernutzung in den höher gelegenen Zonen der Sierra beeinflusst unweigerlich diejenige der tiefer liegenden Orte (z.B. FNd MA, 124, 03.11.2023). Auch Verónica beklagte, dass ihnen diese Möglichkeit genommen worden sei, da die Flüsse mittlerweile „bien contaminados“, sehr verschmutzt, seien (I 6, 133, 20.11.2023). Auf das Thema der Verschmutzung und ihrer Ursachen werde ich später noch eingehen (siehe 4.2.3). Recht einig waren sich meine Gesprächspartner_innen jedenfalls darin, dass Verschmutzung und vor allem auch das Austrocknen der Flüsse ein Problem darstelle (FNh PR, 39, 11.05.2022). Die durch den Klimawandel verursachten Extremwetterereignisse wie heftigere Stürme oder Hurricanes (siehe 4.1.2) würden Flüsse durch Erdrutsche verschütten, die Trockenheit trage ihr Übriges bei und nicht zuletzt seien es die „extractivistas“, die Ressourcen raubenden Minenunternehmen, die Flüsse umleiten und verschmutzen würden (I 5, 11, 45ff., 13.11.2023).

Sehr verschiedene Informationen erhielt ich in Bezug auf die Nutzung von Flüssen und Gewässern für Freizeitaktivitäten. Irma, eine in Cuetzalan lebende Interviewpartnerin, erzählte, dass die Leute der Gegen früher viel an die Flüsse schwimmen gegangen waren, dies aber wegen der Trockenheit oft nicht mehr möglich sei (I 5, 11, 13.11.2023). Die

⁴⁷ „Früher sind wir zum Waschen an den Fluss gegangen. Ich erinnere mich, als wir klein waren, sind wir an den Fluss waschen gegangen. Ja, wir sind an den Fluss waschen gegangen und wenn es dort nicht viel Wasser gab, war dort unten ein Becken, bis dorthin sind wir manchmal um Wasser gegangen“ (I 3, 194, 11.05.2022).

Schüler_innen würden dies aber nach wie vor tun, erzählten andere – manche von ihnen könnten aber nicht schwimmen, was es gefährlich mache (FNd MA, 171, 14.11.2023). Lidia erzählte, dass ihr Vater Antonio ihr nicht erlaubt hatte, sich dem Fluss Atepatahua zu nähern oder überhaupt schwimmen zu lernen, da dort einmal ein Mädchen ertrunken sei (FNd MA, 171, 14.11.2023).

Über die ambivalenten Flüsse hinaus stellten „los famosos achikualis“, die berühmten Regensammelbecken, wie Irma sagte, weitere Orte der Wasserversorgung dar (I 5, 29, 13.11.2023). Unter *achikualis* werden ausgehobene Gruben verstanden, die zum Sammeln von Regenwasser dienen und in die Trockenzeit hinein Wasser halten. Viele meiner Gesprächspartner_innen erzählten mir, dass sie früher zu den *achikualis* gingen, um Wasser für ihren Haushalt zu holen oder dort Wäsche zu waschen (I 3, 208, 11.05.2022). Lupe konnte sich nur daran erinnern, dass sie die *achikualis* zum Wäsche waschen nutzten – Trinkwasser hätten sie immer von der *pila* im Zentrum geholt (FNd MA, 167, 13.11.2023). Die Tiere allerdings hätten sie dorthin geführt, um sie zu tränken, ergänzte Agustín. Er ging mit uns über ein Feld und zeigte uns den alten *achikualis*, der von seinem Haus aus am nächsten gelegen ist. Heute wird er nicht mehr genutzt und daher auch nicht mehr gereinigt; anstatt des Regenwassers füllen die Mulde bei unserem Besuch im Mai, am Ende der Trockenzeit, nur Schlamm und Äste (FNd PR, 24, 10.05.2022).

Die mehrfache Nutzung von Orten der Wasserversorgung dürfte den Rhythmus der Haushaltstätigkeiten zumindest mitbestimmen. Claudia erwähnte, dass sie früher bei einer Lagune Wasser holen gingen, dies aber früh geschehen musste. Später am Tag würden schon die nächsten Frauen kommen, um ihre Wäsche zu waschen und damit das Wasser verschmutzen. Abends kämen sie dann wieder, um das *nixtamal*, die in Kalkwasser gekochten Maiskörner, zu waschen (FNh MA, 102, 21.10.2023). Die Vermutung liegt nahe, dass verschiedene Orte der Wasserversorgung auch von den jeweiligen Nutzer_innen verschieden organisiert und mit Regeln versehen wurden.

Wie so viele öffentliche Aufgaben wurde auch die Reinigung der gemeinsam genutzten *achikualis* früher bei einer jährlichen *faena*, einem gemeinschaftlichen Arbeits-einsatz, erledigt. Zudem wurde das Wasser von kleinen Fischen und Kaulquappen gereinigt (FNd MA, 177, 16.11.2023). Heute aber gäbe es nichts mehr davon – die kleinen Fische seien gestorben und die *achikualis* würden ungenutzt bleiben. Jetzt hätten sie alle nur noch „agua de manantial“, also Quellwasser. Gemeint ist jenes Wasser, dass sich die Leute in Rohren aus dem *monte* in die Häuser leiten. Dieses Wasser aber, warnte

Armando, könnten sie nicht trinken, weil es ihnen Magenprobleme und Durchfall verschaffe. Ich fragte, ob das Wasser verschmutzt sei. Ja, kam die rasche Antwort, weil sie – er führte nicht weiter aus, wer „sie“ seien – den Wasserkraftwerken und Goldminen Konzessionen gegeben hätten. Diese kippten nun ihre Chemie in die Flüsse, ließen die Fische sterben und verschmutzten die Gewässer (ebd.). Das Regenwasser in den *achikualis* dagegen, sagte auch Irma, sei immer sauber gewesen (I 5, 29, 13.11.2023). Früher, ergänzte Armando etwas nostalgisch, hätten sich die Paare an den *achikualis* kennen gelernt. Heute dagegen würden sie sich nur noch über ihre Handys kennen lernen (FNd MA, 177, 16.11.2023). Früher sei das Wasserholen, als Aufgabe der Frauen, zudem ihr täglicher Treffpunkt und Ort des Austauschs gewesen, erzählte Juana (FNd PR, 14, 02.05.2022). Durch die Wasserleitungen würden sie heute mehr an das Haus gebunden und könnten sich weniger austauschen. Andererseits, ergänzte sie, konnten sich die Frauen auch früher am Brunnen nicht gut ungestört austauschen, da ihnen sonst vorgeworfen wurde, *chismes* zu sein, also Klatschtanten (ebd.).

Die *achikualis* haben vielleicht durch die Gründung der Wasservereinigungen (siehe 4.2.3) ihre Relevanz eingebüßt, die *pila* im Zentrum San Miguels aber stellt nach wie vor einen vielfach genutzten Raum dar. Sowohl im Rahmen religiöser Aufgaben, wie am *Día de la Santa Cruz*, als auch als identitätsstiftendes Merkmal in Gründungsgeschichten des Ortes als auch als täglich genutzter Ort der Wasserversorgung. Immer wieder kommen Kinder und Jugendliche die Stiege zur *pila* heruntergehüpft, um zu trinken – beispielsweise in einer Tanzpause während einer Prozession – oder eine Aufgabe wie das Auswaschen von Blumenvasen zu erfüllen (FNd MA, 183, 20.11.2023; FNh MA, 147ff., 18.11.23). Zudem spielen sowohl die *pila* als auch diverse Flüsse und Bäche eine wichtige Rolle als Absicherung gegen den Ausfall der nicht immer stabilen Wasserleitungen (siehe unten) (FNd MA, 113, 31.10.2023; 171f., 14.11.2023; 183; 20.11.2023).

4.2.3 Die Gründung der Wasservereinigung Itskalan

Im Zentrum San Miguel Tzinacapans – meist nur *Centro* genannt – wurde Anfang der 1970er eine Wasservereinigung gegründet, die Rohre verlegte, Tanks baute und so Quellwasser direkt in die Haushalte leiten sollte (I 3, 10, 11.05.2022). Sonia, deren Haus im hoch gelegenen Viertel Itskalan liegt, berichtete, dass auch sie ihr Leitungswasser früher

vom Anschluss San Miguel Centro bezogen hatte. Spätestens aber mit dem Bau der Schule im tiefer gelegenen Ortsteil Tetsijtsilin floss das Wasser ab und erreichte folglich die höher gelegenen Viertel nicht mehr. Sonia beschreibt die Folgen dessen eindrücklich: „Entonces aquí es cuando empezamos a sufrir nosotros. A sufrir, a sufrir porque no teníamos ya ni para beber. Nos costaba mucho trabajo [...] acarrear“⁴⁸ (I 3, 10, 11.05.2022). So wie ihr erging es auch anderen Bewohner_innen des Viertels Itskalan, insbesondere wenn in der Trockenzeit die näher gelegenen *achikualis* (siehe oben) austrockneten. Eusebio erklärte, dass sich der Tank des Zentrums nie genug füllen konnte und deshalb der Wasserdruck zu gering wurde, um die Haushalte in Itskalan zu versorgen (FNd MA, 48, 05.10.2023). Auch er und seine Frau Lupe mussten daher in den 1980ern meist zweimal täglich mit Lupes *cántaro*, Kanistern und Kübeln zur *pila* gehen, um den Wasserbedarf ihrer groß gewordenen Familie zu decken (FNd MA, 19, 20.09.2023; 123, 03.11.2023). Den oft weiten Weg schwer beladen zurückzulegen war anstrengend und gefährlich, insbesondere „de noche y solitas“, nachts und alleine. Auch das Konfliktpotential war groß – alle wollten immerhin möglichst rasch und ausreichend Wasser – und so blieb den Frauen oft nichts anderes übrig, als den weiten, unbeleuchteten Weg nachts zurückzulegen (I 3, 232ff., 11.05.2022). Ein Nachbar, Don Óscar, versuchte es weiterhin mit dem Wasseranschluss von San Miguel Centro, verlegte viel Schlauch und baute einen Schalthahn ein in der Hoffnung, so genug Druck in den Leitungen zu erzeugen – doch es blieb vergeblich (FNd MA, 123, 03.11.2023).

Aufgrund des großen Bedarfs reichte in dieser Zeit die sonst so verlässliche Quelle im Zentrum San MIGUELS oft nicht mehr aus. Wer kein Wasser mehr erwischte, griff zu teils verzweifelten Maßnahmen: Eusebio und Lupe mussten bis spät in die Nacht die Häuser im Zentrum abgehen und darum bitten, dass ihnen jemand einen *cántaro* Wasser schenken würde (FNd MA, 48, 05.10.2023). Sonia gestand mir bei einem Interview ein, dass sie sogar, weil sie so dringend Wasser brauchten, nachts die Schläuche ihrer Nachbar_innen trennten, um sich dort Wasser zu holen: „Porque le digo pues ya la necesidad del agua, fea, pues, se escucha mal pero pues sí desconectábamos las mangueras para buscar el agua“⁴⁹ (I 3, 234, 360, 11.05.2022).

⁴⁸ „Also das war es, wo wir zu leiden begannen. Zu leiden, zu leiden, weil wir nicht mal mehr zu trinken hatten. Es hat uns viel Arbeit gekostet, [Wasser] zu holen“ (I 3, 10, 11.05.2022).

⁴⁹ „Weil, ich sag Ihnen, naja, der Wassermangel, schirch, also, es hört sich schlimm an, aber, naja, ja, wir haben die Schläuche getrennt, um Wasser zu holen“ (I 3, 234, 11.05.2022).

Für Eusebio war es genug des Wassermangels, als er einmal am Rückweg von der *pila* im Zentrum stürzte und sich Kopf und Hals dabei verletzte. Er war beladen mit zwei vollen Kübeln, die er auf einer Stange über den Nacken gelegt hatte, den steilen Hang zu seinem Haus hinaufgestiegen, als ihn das Gewicht der Kübel hintüber zog (FNd MA, 19, 20.09.2023). Ein Herr aus der Nachbarschaft begann zur selben Zeit, es war 1998 oder 1999, Leute zu einer Versammlung einzuladen. Er hatte schon Sand besorgt und wollte mit Gleichgesinnten ein eigenes Wasserkomitee für das Viertel Itskalan gründen, eine Quelle finden und Leitungen verlegen (FNd MA, 48f., 05.10.2023). Ein erster Versuch aber scheiterte: Sonia berichtete, dass sie es nicht ernsthaft genug angegangen waren, aber auch, dass der damalige Präsident der *junta auxiliar* Projekt nicht ausreichend unterstützte und die Nachbarn sogar betrog (I 3, 10, 11.05.2022). Andere erzählten, dass die erste Quelle schlichtweg nicht hoch genug gelegen war (FNd PR, 8, 27.04./01.05.2022).

Anfangs waren es nur etwa zehn bis 15 Haushalte, die sich organisierten (FNd MA, 49, 05.10.2023). Sonias Erzählung zufolge waren es eine Handvoll Herren aus der Nachbarschaft, die nicht aufgeben wollten, in mehreren Anläufen eine geeignete Quelle suchten und sich um die notwendigen Genehmigungen bemühten (I 3, 12ff., 11.05.2022). Die Landbesitzer, auf deren Grund das Wasser gefunden wurde, wollten Geld dafür, dass die Gruppe sich Wasser abzweigen dürfe. Das Komitee musste daher von allen teilnehmenden Haushalten eine *cooperación*, einen finanziellen Beitrag, einheben. Von heute auf morgen verlangte also Don Óscar, der erste Präsident des Wasserkomitees von Itskalan, 80 \$ pro Haushalt. Aber, wie Sonia sagte, „[...] eran tiempos como... estas, como no había mucho dinero“⁵⁰, die notwendigen Beiträge stellten daher eine nicht zu unterschätzende Belastung für die Haushalte dar (I 3, 14, 11.05.2022). Zusätzlich zur finanziellen Belastung ist auch die notwendige Zeit, die für Versammlungen und *faenas* eingesetzt werden muss, ein zu berücksichtigender Einkommensverlust – immerhin fehlt die Arbeitszeit dann für andere Tätigkeiten, die dem Haushalt Lebensmittel oder Geldeinkommen einbringen könnten. Trotz des großen Wassermangels stellt demnach die Beteiligung an einem solchen Projekt für die Haushalte eine risikobehaftete finanzielle wie zeitliche Investition dar. Die ersten Komitees mussten wohl auch aus diesem Grund viel Überzeugungsarbeit leisten, die Mitglieder immer wieder über die Erfolgsaussichten versichern und sie so zur gemeinschaftlichen Arbeit motivieren (I 3, 12, 11.05.2022). 2023 konnte ich ähnliche Diskussionen in Zusammenhang mit den Arbeiten an einem neuen Abwasserkanal für die Straße

⁵⁰ „[...] es waren Zeiten, also... naja, also es gab nicht viel Geld“ (I 3, 14, 11.05.2022).

beobachten. Sie würden sich heute im Kontext des Abwassers genauso wie früher, als es um die Beschaffung des Trinkwassers ging, Sorgen um die Kosten machen, bestätigte auch Eusebio. Deshalb sei auch die finanzielle Unterstützung durch die örtliche Verwaltung zentral (FNd MA, 133, 05.11.2023).

Nachdem sie die Genehmigung des Grundbesitzers erkaufte hatten, sagte die *presidencia municipal* dem jungen Komitee Unterstützung in Form von 6km Schlauch von etwa 10cm Durchmesser zu – jeden Monat sollten sie einen weiteren Kilometer Schlauch erhalten (FNd MA, 123f., 03.11.2023; I 3, 20, 11.05.2022). Also begannen sie, zu arbeiten: „[...] a trabajar, a trabjar, reuniones, reuniones, reuniones“⁵¹, sagte Sonia, denn es waren zahlreiche Versammlungen notwendig, um die gemeinsame Arbeit zu planen und zu koordinieren (I 3, 20, 11.05.2022). Der Wasserbedarf im Viertel war so groß, erzählte Eusebio, dass sie viel schneller arbeiteten, als die *presidencia municipal* angenommen hatte. Sie stiegen in den *monte*, fanden eine geeignete Quelle, entfernten die Vegetation mit ihren Macheten, hoben Erde aus und verlegten Meter um Meter des Schlauchs. Sie arbeiteten so schnell, dass die *presidencia municipal* ihnen schließlich doch 5km des Schlauchs auf einmal überließ. Es war so viel Schlauch, dass sie ihn mit Lastwagen so nah wie möglich zur Quelle brachten. Don Óscar wisse viel von diesen Dingen, als wäre er Ingenieur, erzählte Eusebio anerkennend, obwohl die beiden Nachbarn inzwischen zerstritten sind (FNd MA, 123f., 03.11.2023; FNd MA, 150, 08.11.2023). Deswegen habe Óscar den Männern bei der gemeinsamen Arbeit, den *faeneros*, immer gesagt, wo sie graben und wie sie an welcher Stelle die Schläuche, später auch die Rohre, anbringen sollten (FNd MA, 123f., 03.11.2023). Im Vordergrund stand anfangs, das Wasser vom Berg herunterzuleiten – als sie das geschafft hatten, gab es daher noch keinen Wassertank. Die Gruppe verstopfte also kurzerhand das dicke Schlauchende und schloss direkt daran die dünneren Schläuche an, die die Haushalte beliefern sollten. Und endlich war es so weit: Sie hatten Wasser im Haus (FNd MA, 49, 05.10.2023).

Inzwischen waren mehr Haushalte beigetreten, sie waren schon an die 30, hatten aber noch keinen Wassertank (FNd MA, 49, 05.10.2023). Von der *presidencia municipal* erhielten sie dafür Sand, Zement und andere Baumaterialien, die Vielzahl grauer Steinblöcke aber suchten und brachen sie, wie in der Gegend üblich, selbst in der Nähe des werdenden Tanks (FNd MA, 124, 03.11.2023). Dieser liegt höher als das Viertel Itskalan und ist über den örtlichen Friedhof zu erreichen. Vom Friedhof führt ein schmaler, zwischen

⁵¹ „[...] zu arbeiten, zu arbeiten, Versammlungen, Versammlungen, Versammlungen“ (I 3, 20, 11.05.2022).

Orangenbäumen und Palmenwedeln versteckter Pfad zuerst am Haus von Don Jorge vorbei und schließlich hinauf zum Tank. Es ist ein großer Tank, etwa 10 mal 10 Meter, aus grauem Stein (FNd MA, 124, 03.11.2023). Der Zement zwischen den Steinblöcken ist moosbewachsen. „Todo aquí era pura faena, pura faena, pura faena“⁵², sie hätten alles in gemeinschaftlicher Arbeit errichtet, betonte Eusebio, als er mir den Tank zeigte (FNd MA, 51f., 06.10.2023). Er ist um 6:30 Früh mit mir über den regennassen Weg hinaufgestiegen, damit ich beobachten kann, wie Don Jorge den Hahn morgens aufdreht (FNd MA, 51f., 06.10.2023). Im Zement des Tanks wurde das Datum „17 Diciembre 1999“ festgehalten – mir konnte aber nicht recht wer sagen, um welches Datum es sich dabei handelte. Ich hatte vermutet, dass es das Datum der Fertigstellung des Tankes sei, doch sowohl Isabel, die mittlerweile nicht mehr in San Miguel lebt, als auch Eusebio sagten mir, dass dieser erst 2000 gebaut wurde (FNd PR, 8, 27.04./01.05.2022; FNh PR, 14, 27.04.2022).

Noch später erhielten sie vom *municipio* große, etwa sechs Meter lange Eisenrohre. Mit seinem ältesten Sohn, Antonio, und den anderen Mitgliedern der Wasservereinigung Itskalan schleppte Eusebio also die Rohre in den *monte* und ersetzte damit die Schläuche (FNd MA, 49, 05.10.2023). Anfangs trugen sie ein Rohr immer in Teams von vier Personen und wechselten sich immer zwei und zwei ab, denn die Rohre waren sehr schwer und der Boden überwachsen und rutschig. Später aber trugen sie die Rohre nur noch zu zweit, weil es so schneller ging (FNd MA, 124, 03.11.2023). Im Jahr 2007 kam es zu heftigen Regenfällen und Erdrutschen, die eine Vielzahl der Rohre verbogen. Eusebio, er war zu diesem Zeitpunkt schon selbst der Präsident des Wasserkomitees, suchte daher bei der *presidencia municipal* um weitere Unterstützung an. Wieder bekamen sie Rohre zur Verfügung gestellt und tauschten die verbogenen in Teams durch neue Rohre aus (FNd MA, 124, 03.11.2023).

Vor ein paar Jahren, 2017 oder 2018, stellten Eusebio und Óscar bei einer *faena* fest, dass ihre Quelle nicht mehr sauber war. Sie fanden Müll darin, Seifenpackungen und Windeln, sogar Autos wurden darin gewaschen. Sie hatten den Verdacht, dass das Wasser auch chemisch verunreinigt war. Trotzdem tranken sie das Wasser, erzählten Lupe und Eusebio, denn sie hatten keine andere Wahl (FNd MA, 124, 03.11.2023). Obwohl sie beide nicht mehr im Komitee waren, machten sich Óscar und Eusebio, unterstützt von einem jüngeren Mann aus der Nachbarschaft, auf den Weg in den *monte* und suchten nach einer sauberen, höher gelegenen Quelle (FNd MA, 49, 05.10.2023, 124, 03.11.2023). Sie

⁵² „Alles hier war reine gemeinschaftliche Arbeit, reine Arbeit, reine Arbeit“ (FNd MA, 51, 06.10.2023).

mussten weit in den *monte* hinein und sich unter hohem Gras und Pflanzen durchschneiden, fanden aber schließlich einen Bach, der sehr sauberes Wasser direkt vom Berg bringt (FNd MA, 124, 03.11.2023). Das Land, auf dem sie den Bach gefunden hatten, gehörte einem anderen *campesino*. Sie mussten ihn also um das Recht bitten, das Wasser auf seinem Land ableiten und benutzen zu dürfen. Der Herr verlangte erst 500.000 \$ – eine unmöglich hohe Summe. Sie besorgten also eine Kiste Bier, erzählte Eusebio, tranken mit ihm und erklärten, dass sie so viel nicht zahlen könnten. Daraufhin reduzierte er seine Forderung erst auf 400.000 \$, schließlich auf 350.000 \$. Auch diese Summe wäre noch zu hoch gewesen, doch sie hatten großes Glück: Ein Politiker aus der *presidencia municipal* kam vorbei. Er hatte mitgehört und versicherte ihnen, dass er ihnen einen Termin beim Municipalpräsidenten – und der ihnen das nötige Geld – verschaffen könnte (FNd MA, 125, 03.11.2023).

„El chiste es que pagaron todo“⁵³, fasste Eusebio das Ergebnis zufrieden zusammen. Sie sprachen mit dem *presidente municipal*, der sehr freundlich war und sogar auf Nahuat mit ihnen sprach, betonte Eusebio. Nachdem sie ihm die Situation erklärt hatten, zweigte er die 350.000 \$ von einem anderen Projekt ab und finanzierte ihnen zusätzlich ein weiteres *proyecto de tubería*, ein Rohrprojekt (FNd MA, 125, 03.11.2023). Das damalige Komitee übernahm die Organisation einer *faena*, bei der sie die neuen Rohre anbrachten und das Leitungsnetz bis zu der neuen, sauberen Quelle hinauf verlängerten. Eusebio nahm zwar an der *faena* teil, unterstützte aber nur noch, indem er voran ging und den Arbeitern den Weg mit seiner Machete freischnitt. Da er bei der Arbeit aber solche Knieprobleme hatte, war dies sein letzter Einsatz (FNd MA, 125, 03.11.2023).

Die Verantwortung für die Teilnahme seines Haushaltes an den Versammlungen und Arbeitseinsätzen des Wasserkomitees hat er seither an seine im Haus wohnende Tochter und Schwiegertochter übergeben (FNd MA, 49, 05.10.2023). Doch er kenne das Netz immer noch in- und auswendig, versicherte mir Eusebio. So gut wie seine Handflächen, die er mir zum Beweis zeigte; er kenne jeden Weg und jedes Rohr. Außer vielleicht ein paar neue Rohre, die sie von kleineren Quellen eingespeist hatten – da wisse er nicht, ob die noch funktionieren, aber sonst kenne er jedes Detail des großen Rohrnetzes im *monte* (FNd MA, 125, 03.11.2023).

⁵³ „Das Wesentliche ist, dass sie alles gezahlt haben“ (FNd MA, 125, 03.11.2023).

4.3 Wasservereinigungen und Komitees

Ausgehend von den Erzählungen zur Gründung der Wasservereinigung von Itskalan werde ich im Folgenden die Politische Organisation der Wasservereinigungen der Region skizzieren. Sofern ich nicht spezifiziere, von welcher Vereinigung ich spreche, handelt es sich also weiterhin um jene von Itskalan. Gleich am ersten Tag des Feldpraktikums wurde ich allerdings von Benjamín darauf aufmerksam gemacht, dass die Organisation in anderen Vereinigungen ganz anders ablaufen würde (FNd PR, 4, 26.04.2022). Trotz auffälliger Parallelen sind daher vorschnelle Verallgemeinerungen fehl am Platz.

In Kapitel 4.3.1 werde ich auf die Politische Organisation eingehen, die Ämter (sp. *cargos*) und ihre jeweiligen Aufgaben beschreiben sowie eine Versammlung, der ich beiwohnen konnte, beschreiben. In Kapitel 4.3.2 gehe ich im Detail auf die so wichtige gemeinschaftliche Arbeit (sp. *faena*) und ihre Bedeutung im Kontext der *Comunalidad* ein. In Kapitel 4.3.3 zeige ich die Gemeinschaftlichkeit, wie sie sich mir in San Miguel Tzinacapan zeigte auf – weise aber auch auf auffällige Konfliktlinien hin.

4.3.1 Politische Organisation der Wasservereinigung

Von der Geschichte der Wasservereinigung Itskalan komme ich nun zu seiner politischen Organisation. Entscheidungsfindungsprozesse in Bezug auf Ressourcen, insbesondere die so zentrale Ressource Wasser, können gut durch eine auf Machtfragen und Konflikt(lösung) fokussierende Brille betrachtet werden (Strang 2023, 3f.). Die Struktur der Wasserkomitees ist zudem in das lokale System politischer und religiöser Ämter integriert. Das Ämtersystem (sp. *sistema de cargos*) stellt einen wesentlichen Teil der Indigenen politischen Organisation der Region dar (Zuckerhut 2016, 192) und wird als solches auch bei öffentlichen Arbeiten genutzt, um an die lokalen Bedürfnisse anzuknüpfen. In „sistemas indígenas mesoamericanos“ könnten daher ökonomische Fragen, beispielsweise nach der Verwendung und Verteilung von Ressourcen, nicht von Religion oder Politik getrennt betrachtet werden (Zuckerhut 2017, 45).

Im Folgenden werde ich erst auf das Komitee eingehen, das leitende Organ in gemeinschaftlichen Projekten, da sich zahlreiche Erzählungen, Kommentare und Beschwerden meiner Gesprächspartner_innen auf die aktuellen Komitees bezogen. Anschließend

gehe ich auf die Versammlungen (sp. *reuniones*) ein, die in der Literatur als das wichtigste Entscheidungsorgan beschrieben werden, die die eigentliche „poder comunal“, die gemeinschaftliche Macht ausüben (Sánchez-Antonio 2021, 699).

Das Wasserkomitee von Itskalan bestand im November 2023 aus sieben Männern. Im Mai 2022 konnte ich mit Inés und Ximena, der damaligen, inzwischen abgelösten, Schriftführerin (sp. *secretaria*) und Kassierin (sp. *tesorera*) sprechen (FNd PR, 15ff., 04.05.2022; FNd MA, 64, 08.10.2023). Sie erklärten mir die verschiedenen Ämter, aus denen sich das Komitee in Itskalan zusammensetzt, und deren jeweilige Aufgaben:

1. Der *presidente* – bis dato war es immer ein Mann – sei der „papá“ des Komitees und somit der Hauptverantwortliche für die Organisation der Versammlungen und der Arbeitseinsätze, der *faenas* (FNd PR, 16, 04.05.2022).
2. Den *vice presidente* nannten die beiden die „mamá“ des Komitees, die die Organisation übernehme, wenn der Präsident verhindert ist.
3. Der_die Schriftführer_in (sp. *secretarie*) sei für die Liste der *usuaries* verantwortlich und für die Kontrolle darüber, wer der Vereinbarung entsprechend an den Versammlungen (sp. *reuniones*) und den *faenas* teilnahm – und wer nicht. Der_die *secretarie* arbeite eng mit dem_der Kassier_in zusammen, ergänzten Inés und Ximena (ebd.).
4. Der_die Kassier_in (sp. *tesorere*) sei für die Finanzen zuständig, für die Ausgaben und die Aufbewahrung der Rechnungen sowie für das Bankkonto (zum Zeitpunkt des Gesprächs hätten sie etwa 100.000 \$ auf dem Konto, das sie für Notfälle ansparen würde, sagte mir Ximena). Außerdem würde sie bei den *reuniones* Erklärungen über die Finanzen abgeben (FNd PR, 15f., 04.05.2022).
5. Zusätzlich gäbe es noch zwei bis drei weitere Komiteemitglieder (sp. *vocales*) oder Aufpasser_innen (sp. *vigilantes*), die für das Material zuständig seien und Haushalten das Wasser abdrehen, wenn diese die Regeln verletzt hatten (FNd PR, 16, 04.05.2022).

Das gesamte Komitee teile sich darüber hinaus die Verantwortung während der *faenas*. Jedes Komiteemitglied sei dann verantwortlich für ein Team der *faeneros*, was auch beinhalte, die Liste im Blick zu behalten, damit niemand im *monte* verloren gehe. Auch wenn das Komitee einem Haushalt das Wasser abdrehen muss, würden sie meistens gemeinsam hingehen, da die Betroffenen ihren Wasseranschluss nicht immer widerstandslos aufgeben würden – auch wenn es meist nur vorübergehend ist: „la gente a veces se pone grosera, hasta quieren pelearse a veces...“⁵⁴, zitierte ich Inés in meinen Gesprächsnotizen (FNd PR, 16, 04.05.2022).

⁵⁴ „Manchmal werden die Leute grob, manche wollen sich sogar schlagen...“ (FNd PR, 16, 04.05.2022).

Wenn es ein Problem im Wassernetz gibt, es viel geregnet hat und wenig oder gar kein Wasser aus dem *monte* kommt, würde üblicherweise erst das Komitee allein nachsehen gehen. Oft sei gar keine *faena general* für alle *usuaries* notwendig, sondern sie könnten die Arbeit zu siebt als Komitee erledigen. So beispielsweise am 01. Mai 2022, wo das Wasser bereits um 15:00 abgedreht wurde, während das Komitee die Reinigung des nach dem starken Regen verstopften Tanks übernahm (FNd PR, 16, 04.05.2022; FNh PR, 19, 01.05.2022). Da die Frauen aufgrund der geschlechtlichen Arbeitsteilung (siehe 3.2.3) und Zuschreibungen von Schwäche kaum an den *faenas* im *monte* teilnehmen, wurde es ihnen auch verwehrt, ein Amt im Wasserkomitee zu übernehmen (FNd PR, 18, 04.05.2022). Mittlerweile habe sich das geändert, wie Inés und Ximena bezeugen können, allerdings sei die Arbeit im Komitee für Frauen sehr teuer. Schließlich müssten sie sowohl für die *faenas* des Komitees als auch für die *faenas generales* jemanden bezahlen, der an ihrer statt die Arbeit und die Verantwortung übernehmen würde. Die Reinigungsarbeiten des Komitees am 01. Mai 2022 beispielsweise dauerten von 8:00 früh bis spät am Abend, Inés musste folglich den ganzen Tag einen Burschen bezahlen (180 \$) und ihn zusätzlich mit Essen, *tortillas*, Kaffee und Gebäck versorgen (FNd PR, 18, 04.05.2022).

Im Normalfall würden alle zwei Jahre bei einer *reunión* zwei neue Personen für jedes Amt vorgeschlagen und per Hand heben mit Mehrheitsentscheid gewählt (FTd PR, 18, 04.05.2022). Mein zweites Gespräch mit Inés führte ich im November 2023, wo sie und Ximena bereits abgelöst worden waren. Ich fragte sie, als ehemaliges Komiteemitglied, ob das aktuelle Komitee seine Arbeit denn gut machen würde. Sie verneinte, denn es gäbe zu viele Widersprüche: Das Komitee beklage sich darüber, dass zu wenig Personen an den *faenas* teilnehmen würden – wenn sie, vor allem die alleinstehenden Frauen, dann aber jemanden zur Arbeit schicken würden, wäre das auch nicht Recht, weil, so der Vorwurf, die jungen Burschen nicht gut arbeiten würden (A 4, 10f., 18.11.2023).

Mit ihrer Kritik war sie nicht die einzige: Immer wieder beklagten sich vor allem ältere Nachbarn darüber, dass die Jungen (damit meinten sie auch das Komitee von Inés und Ximena) gar nicht mehr wüssten, wie hart die Arbeit war, dass sie faul seien und nur an mehr Geld interessiert wären (FNd MA, 52, 06.10.2023, 125f., 03.11.2023, 163, 12.11.2023). Sowohl in Itskalan als auch in anderen Wasservereinigungen wurde immer wieder der Verdacht geäußert, dass das Komitee korrupt sei, und sich aufgrund seiner Macht Vorteile verschaffe (z.B. FNd PR, 16, 04.05.2022). Ein vor allem von den Initiator_innen und deren Familien geäußelter Kritikpunkt bezog sich auf das Zulassen neuer

Nutzer_innen. Ursprünglich war wohl vereinbart worden, dass sich keine neuen Mitglieder mehr anschließen könnten (FNd MA, 126, 03.11.2023) – die Angst davor, durch ein zu groß werdendes Rohrnetz wie in den 1990ern wieder ohne Wasser zu bleiben, scheint groß. Die jüngeren Komitees aber wüssten nichts davon, wie schwerwiegend die Folgen des Wassermangels und wie hart die notwendige Arbeit damals waren. Daher, so der Verdacht, seien sie kurzsichtig auf mehr Mitglieder und folglich mehr Mitgliedsbeiträge aus.

Die Wasserkomitees üben wohl eine gewisse Macht aus – immerhin kontrollieren sie das im gemeinsamen Besitz befindliche Geld, Nutzungsrechte und gelagertes Material. Im Fall des Wasserkomitees von Itskalan befindet sich sogar ein kleines Grundstück im Besitz der Wasservereinigung, auf dem Rohre und Schläuche gelagert und die Versammlungen abgehalten werden (FNd MA, 163, 12.11.2023). Die Komitees kontrollieren darüber hinaus aber den Zugang zu einer lebenswichtigen Ressource, neben Mais und Brennholz einer der drei „primeras necesidades“, der ersten Notwendigkeiten (I 3, 186, 11.05.2022). Bei aller Unstimmigkeit und Kritik am Komitee saßen die Amtsinhaber_innen dennoch am längeren Ast: Würde sich wer zu laut beschweren, könnte das Komitee dem Haushalt das Wasser abdrehen, sagte Inés (A 4, 12, 18.11.2023).

Andererseits, so revidierte sie ihre Aussage auf meine Nachfrage hin, es sei gar nicht das Komitee allein, sondern die ganze Wasservereinigung, die die Macht ausübe. Immerhin hätten alle ein Interesse daran, dass die Regeln eingehalten würden (A 4, 12, 18.11.2023). Auch Sonia betonte, dass es sich bei den teils strengen Regeln um gemeinschaftliche per Mehrheitsentscheid getroffene Vereinbarungen handle (I 3, 162, 11.05.2022). Wenn sich die Nutzer_innen nicht an die Mehrheitsentscheide hielten, dann würde die *descontrol* (dt. fehlende Kontrolle, Chaos), einsetzen und diese sei eine der größten Gefahren für eine stabile Wasserversorgung (I 3, 72, 11.05.2022). Und weiter:

„Voy a las reuniones para estar enterada que acuerdos toman, sí. Para pues no- no tener problemas, porque, pues, a veces si no sabemos [...] que acuerdos hay pues ya ahí donde empieza el descontrol, sí.“⁵⁵ (I 3, 258, 11.05.2022)

Das Problem beginne also Sonia zufolge schon, wenn die Mitglieder nicht zu den *reuniones* (dt. Versammlungen) gehen würden, denn dann wüssten sie über die Vereinbarungen und Regeln gar nicht Bescheid.

So gut wie jedes neue Projekt in der Region scheint mit einer *reunión* und der Wahl eines Komitees zu beginnen, wie ich aus verschiedenen Erzählungen zur Geschichte der

⁵⁵ „Ich gehe zu den Versammlungen, um mitzubekommen, welche Vereinbarungen sie treffen, ja. Um, naja, um keine-keine Probleme zu haben, weil, naja, manchmal, wenn wir nicht wissen [...] welche Vereinbarungen es gibt, naja, da beginnt schon das Chaos, ja“ (I 3, 258, 11.05.2022).

Wasservereinigung Itskalan (aber auch anderer, nicht notwendigerweise wasserbezogener Vereinigungen) schließe (FNd MA, 123, 03.11.2023): Eine Person hat eine Idee und beginnt, mit anderen darüber zu sprechen, sie dazu zu motivieren, sich an der Idee zu beteiligen und auch andere dazu einzuladen (FNd MA, 48f., 05.10.2023). Auch von außen an eine Gruppe herangetragene Projekten erfordern die Gründung eines Komitees und das Abhalten von Versammlungen. Dora beispielsweise erzählte, dass die Schule, in die ihr ältester Sohn zu dem Zeitpunkt ging, staatliches Geld für einen Computer-Raum zur Verfügung gestellt bekommen hatte. Bei einer *reunión general* der Schule sollten Eltern in ein Komitee gewählt werden. Ein Vater meldete sich freiwillig für das Amt des *presidente*, also fragten sie eine Frau, ob sie *tesorera* sein wolle. Sie sagte ab, eine zweite ebenso, dann wurde Dora vorgeschlagen, die sich nach einmaligem Abwinken schließlich überzeugen und von den versammelten Eltern wählen ließ, wie sie sagte (FNh MA, 125, 11.11.2023). Ebenso verhielt es sich beim Austausch eines Straßenbelags in Itskalan. Die Gemeindeverwaltung in Cuetzalan stattete steil ansteigende und daher oft von großen Wassermassen geflutete Straßen mit einem *pavimento hidraulico*, einem besonders witterungsbeständigen Asphalt aus. In diesem Fall stellte die Gemeinde nicht nur Geld und Material, sondern sogar die Arbeiter zur Verfügung – dennoch war es die Aufgabe eines lokalen Komitees, die Bedürfnisse der Nachbarn abzuklären und die Arbeiten zu koordinieren (FNd MA, 150, 08.11.2023).

Wenn ein sich neu formierendes oder bereits bestehendes Komitee eine *reunión* organisiert, kündigt es diese über verschiedene Wege an. Das *Comité del Agua Potable Itskalan* kündigte eine Versammlung für 12.11.2023 über einen Aushang an der nächsten Haltestelle des öffentlichen Kleinbusses an (FNd MA, 159, 11.11.2023). Darüber hinaus werden viele Versammlungen über den Radio Tsinaka kommuniziert (FNd MA, 40, 02.10.2023; FNd PR, 17, 04.05.2022) sowie mündlich verbreitet (I 3, 256, 11.05.2022).

Dora, ihr Bruder Chivo und deren Nichte Lidia nahmen mich am 12.11.2023 zur Versammlung des *Agua Potable Itskalan* mit. Sie fand auf dem Grundstück der Wasservereinigung neben der Straße statt – Eusebio meinte, dass das Komitee dort ein Gebäude oder zumindest ein Dach errichten sollte (FNd MA, 163, 12.11.2023). Bisher war daraus wohl noch nichts geworden, also fand die *reunión* an diesem grauen Novembervormorgen im Nieselregen statt (ebd., 161). Das Komitee hatte im Vorfeld die schnell wachsende Vegetation mit ihren Macheten entfernt (FNd PR, 17, 04.05.2022), über 100 Personen standen daher auf dem unebenen Boden und Pflanzenteilen im Halbkreis um die sieben

Komiteemitglieder herum (FNd MA, 161, 12.11.2023). Nur die älteren Herren und ein paar der Frauen trugen die weiße, traditionelle Kleidung (genannt *Nahuas*), – die meisten trugen Jeans, Leggings oder Jogging Anzüge. Viele hatten bunte Plastikplanen um die Schultern gelegt, um sich trocken zu halten, die Herren hatten zusätzlich Plastiküberzüge auf ihren Hüten, andere benutzten Regenschirme. „Primer punto“, begann der *presidente* Bonifacio, „pasar la lista“⁵⁶ (FNd MA, 161, 12.11.2023). Der *secretario* kontrollierte die Anwesenheit, indem er alle *usuaries* (dt. Nutzer_innen), inklusive der drei an das Netzwerk angeschlossenen Schulen, nacheinander aufrief (ebd.). In Itskalan ist die Anwesenheit bei den Versammlungen verpflichtend. Jeder Haushalt müsse zumindest eine Person schicken (FNd MA, 160, 12.11.2023). Würde ein Haushalt fehlen, so müsse er binnen einer Woche eine *multa* (dt. Geldstrafe) in Höhe von 200 \$ zahlen (FNd PR, 16, 04.05.2022; I 3, 164, 11.05.2022).⁵⁷ Kommt er der Zahlungsaufforderung nicht nach, so werde dem gesamten Haushalt über eine Dauer von 15 Tage das Wasser abgedreht (FNd PR, 17, 04.05.2022).

Nach der Anwesenheitskontrolle ergriff der Präsident erneut das Wort, um von einem Problem zu berichten, für das er sich aus der Versammlung wohl eine Lösung erhoffte: Bei den letzten drei *faenas*, sagte er, hätten jeweils kaum mehr als 30 Personen teilgenommen – dabei sei die Teilnahme an der *faena* doch für alle der 120 teilnehmenden Haushalte verpflichtend. „Cómo lo hacemos? Subir la faena?“⁵⁸, fragte er und stellte damit eine weitere Erhöhung der Geldstrafe in Aussicht (FNd MA, 161, 12.11.2023). Einer der Herren hustete, ein Kleinkind, das eine der Frauen auf den Rücken gebunden bei sich hatte, quengelte leise, Hühner und Hunde stapften zwischen uns hindurch (ebd.). Die Leute wüssten schon um die Bedeutung der *faena*, sagte ein Herr schließlich. Das Problem sei nicht die Höhe der Geldstrafe, meinte ein anderer, sondern, dass sie nicht verantwortlich seien. Sie, die Initiatoren, hätten schon bei vielen *faenas* gearbeitet, aber es fehle die Jugend – Geld würde das nicht lösen (ebd.). Eine Frau nannte die Uhrzeiten der angesetzten *faenas* als Problem. Ein weiterer Herr brachte ein, dass in vielen Häusern erwachsene Kinder leben würden, die laut Vereinbarung als *beneficiaries* (dt. Nutznießer_innen)

⁵⁶ „Erster Punkt: die Liste durchgehen“ (FNd MA, 161, 12.11.2023). Zu meinem Glück wurde bei dieser Versammlung fast ausschließlich Spanisch gesprochen, da zwei der damaligen Komiteemitglieder, darunter der Präsident, selbst nicht Nahuat sprachen (ebd., 163).

⁵⁷ Leider konnte ich in meinen Daten keine Information zur Höhe der *multa*, die 2023 für eine versäumte Versammlung zu zahlen ist, finden. Entweder, sie hatte sich seit 2022 nicht verändert und war bei 200 \$ geblieben, oder ich habe es schlichtweg verabsäumt, die Höhe zu notieren.

⁵⁸ „Wir machen wir es? Die *faena* erhöhen?“ (FNd MA, 161, 12.11.2023).

gemeldet werden sollten. Dies würden sie aber oft nicht tun und sich somit ihrer Verantwortung entziehen. Ein weiterer beklagte, dass es zu viel sei, drei *faenas* direkt hintereinander zu machen. „Se hace las tres faenas porque no va la gente en la primera“⁵⁹, entgegnete der Präsident (FNd MA, 161, 12.11.2023). Wozu aber brauche es 100 Leute, warf ein Herr ein, 30 Personen und das Komitee würden doch genügen, um die Arbeit machen zu können. Das seien doch dieselben Probleme wie immer, fasste ein weiterer Herr die Diskussion zusammen, mehr Leute wollten Wasser, aber beteiligen würden sie sich nicht – es brauche also eine *faena obligatoria*, eine Verpflichtung (ebd.).

Gemurmel brach aus, eine Frau stellte noch eine Frage, dann ergriff der Präsident wieder das Wort und fragte laut in die Runde, wer mit dem Vorschlag einverstanden sei, dass die *faena* von nun an verpflichtend sei. Zahlreiche Hände hoben sich, viele aber auch nicht – Dora, Lidia und Chivo gehörten zu denjenigen, die den Vorschlag ablehnten. Ein Herr rief: „Es la mayoría!“ Und ein anderer: „No es cierto, hagan un cuento de votos!“⁶⁰ (FNd MA, 161, 12.11.2023). Das Komitee aber kam der Aufforderung nach einer genaueren Zählung der Stimmen nicht nach und somit galt der Vorschlag als angenommen. Die Auswirkungen dieses und anderer Beschlüsse diskutierte ich anschließend mit Dora, Lidia, Chivo und deren Vätern beim Frühstücks-*cafecito* und anderen Gesprächspartner_innen (siehe unten).

Während der *reuniones* finden die Ausverhandlungs- und Entscheidungsprozesse statt. Auch wenn manche *usuaries*, wie in diesem Fall die meisten meiner Gesprächspartner_innen, mit der gefundenen Entscheidung nicht einverstanden sind, ist klar, dass die Beschlüsse von allen einzuhalten sind – ansonsten drohe die *descontrol* (I 3, 258, 11.05.2022; siehe oben). Auch Inés hatte gegen die Verpflichtung zur *faena* gestimmt, da sie die Lösung als widersprüchlich empfände und auf dieser Grundlage auch die Arbeit des Komitees kritisierte (A 4, 10f., 18.11.2023). Anknüpfend an meine eigenen politischen Erfahrungen fragte ich sie daraufhin, ob es Räume außerhalb der *reunión* gebe, in denen sie sich austauschen und Lösungsvorschläge erarbeiten könnten. Dies verneinte sie vehement (ebd.) und bestätigte damit einmal mehr die Relevanz der Versammlung als „poder comunal“ (Sánchez-Antonio 2021, 699): Würden sie sich in „grupitos“, in kleinen Gruppen, zusammenfinden, um sich abzusprechen, wären Konflikte und Streit die Folge – woraufhin sich niemand mehr um die Wasserversorgung kümmern würde. Wasser sei aber

⁵⁹ „Es gibt die drei *faenas*, weil die Leute zur ersten nicht gehen“ (FNd MA, 161, 12.11.2023).

⁶⁰ „Es ist die Mehrheit!“ – „Stimmt nicht, macht eine Zählung der Stimmen!“ (FNd MA, 161, 12.11.2023).

zentral: „sin agua no podemos vivir, es la principal necesidad de un hogar”⁶¹ (A 4, 11, 18.11.2023). Die Interessen der Einzelnen könnten also die Wasserversorgung aller gefährden, wenn sie nicht im dafür vorgesehenen Rahmen, der *reunión*, diskutiert und beschlossen würden.

4.3.2 *Faena*, die gemeinschaftliche Arbeit

Die meisten Konfliktlinien im Kontext mit der Wasserversorgung bewegen sich um die Teilnahme an und die Organisation der gemeinschaftlichen Arbeit, die in San Miguel Tzinacapan meist mit einem sonst wenig gebräuchlichen spanischen Arbeitsbegriff, der *faena*, bezeichnet wird (siehe 3.2.2).

Während die Wasservereinigungen meist Mittel für den Kauf von Grundstücken oder Rechten sowie Material von der Munizipalverwaltung zur Verfügung gestellt bekommen, verrichten sie die Arbeit selbst (siehe 4.2.3): Die Suche nach Quellen und geeigneten Stellen, um die Rohre zu verlegen, das Ausschneiden (sp. *chapear*) der Vegetation mit Macheten, Ausheben von Erde, Schleppen und Verlegen von Schläuchen, später Rohren, Steine brechen und der Bau des Tanks gehören zu den wichtigsten Arbeitsschritten (z.B. FNd MA, 49, 05.10.2023).

Inzwischen besteht die Aufgabe in erster Linie darin, das Rohrnetz und den Tank sauber und instand zu halten. Bei einer *faena* arbeiten sich die *faeneros* den Rohren folgend den *monte* hoch, sie schneiden sich den Weg und die Rohre mit Macheten frei, um zu sehen, wo es ein Problem gibt (FNd PR, 17, 04.05.2022). Verbogene Rohre oder Lecks müssen repariert oder sogar ausgetauscht werden, damit kein Wasser verschwendet und der Wasserdruck im System aufrechterhalten wird (z.B. I 5, 33, 13.11.2023). Manche der Wasservereinigungen machen jährliche *faenas* zur Wartung ihres Rohrnetzes. Claudia erzählte über ihre Vereinigung, die fünf kleinere Gemeinden nordöstlich von San Miguel Tzinacapan mit Wasser versorgt, dass sie immer im März und damit noch vor dem Höhepunkt der Trockenzeit eine jährliche *faena* durchführen würden (FNh MA, 102, 21.10.2023).

Meist werden *faenas* aber, so wie die *reuniones*, bedarfsabhängig durchgeführt. Regen und Klima (siehe 4.1.2) sind dabei wichtige Akteure, da sie oft festsetzen, wann eine

⁶¹ „Ohne Wasser können wir leben, es ist die erste Notwendigkeit eines Haushalts“ (A 4, 11, 18.11.2023).

faena notwendig wird. Nach starken Regenfällen bleibt oft das Wasser aus, wenn Regen und Winde mit Erde und Pflanzenteilen die Rohre verstopft oder durch die von ihnen ausgelösten Erdrutsche sogar verbogen haben. Manchmal reicht es in solchen Fällen, wenn das gewählte Komitee in den *monte* geht und die Schäden behebt, oft braucht es aber einen allgemeinen Arbeitseinsatz, eine *faena general* (FNd PR, 16, 04.05.2022; FNh PR, 19, 01.05.2022). Insbesondere die alle paar Jahre auftretenden Starkregen und Hurricanes ziehen viele, langwierige und damit teure Wartungsarbeiten nach sich (FNd MA, 124, 03.11.2023, 147, 08.11.2023, 183, 20.11.2023; FNd PR, 15, 04.05.2022). Umgekehrt aber erklärte mir Marcelino, der innerhalb der Wasservereinigung San Miguel Centro für sein Viertel als *representante* (dt. Vertreter) tätig war, dass es eben wegen des Regens schon lange keine *faena* mehr gebraucht habe (FNh MA, 87, 11.10.2023). Im Oktober seien die Regenfälle meist schon weniger stürmisch und zerstörerisch (FNh MA, 84, 11.10.2023). Stattdessen würden sie dafür sorgen, dass die Tanks gut gefüllt und damit der Wasserdruck hoch sei. In der Wasservereinigung im *Centro* seien *faenas* vor allem dann notwendig, wenn zu wenig Wasser im System sei und manche Nachbarschaften daher keines mehr bekommen (FNh MA, 87, 11.10.2023).

Die älteren Mitglieder und Initiator_innen der Wasservereinigung Itskalan scheinen stolz auf die harte Arbeit zu sein, die sie verrichtet haben (siehe 4.2.3). Dies zeigt sich zum einen in der Art und Weise, wie sie mit mir darüber sprachen. Immer wieder wurde ich darauf hingewiesen, wie schwer die Arbeit gewesen sei – es sei wichtig, dass ich das festhielte (z.B. FNd MA, 51, 06.10.2023). Aber auch in abfälligen Bemerkungen gegenüber der jüngeren Generation zeigt sich mir die Relevanz, die die Teilnahme an den zahlreichen *faenas* für sie hat. Eusebio beschwerte sich, dass die jüngeren Komitees nicht wüssten, wie hart die Arbeit war und selbst nicht wirklich arbeiten müssten, denn das Wasser komme ja schon. Stattdessen bekämen sie „nur den fertigen Teller serviert“, wie ich ihn in meinen Feldnotizen paraphrasierte (FNd PR, 28, 13.05.2022). Jerónimo, einer der Initiatoren und ehemaligen Präsidenten der ältesten eigenständigen Wasservereinigung der Region, Ayotzinapan, sagte dasselbe über die dortigen jungen Komitees: Sie würden nicht mehr arbeiten, sondern nur instand halten (FNh MA, 84, 11.10.2023). Inés wiederum, auf die sich Eusebio unter anderem bezog, erzählte, dass es schwierig sei, den Kindern die Relevanz der gemeinschaftlichen Arbeit und das nötige Wissen weiterzugeben (FNd PR, 18, 04.05.2022; I 5, 177, 13.11.2023).

Die heutigen Komitees würden die *faenas* auch nicht gut organisieren, beschwerte Eusebio sich weiter, da sie in Gruppen von 20 bis 30 Personen hintereinander in den *monte* stiegen, sodass nur der erste wirklich arbeiten und den Weg freischneiden müsste. Sie hätten das früher besser organisiert, erklärte Eusebio mir einmal nach dem Abendessen durch den Regen, der auf das Wellblechdach der Küche trommelte: In mehreren Teams wären manche dort und andere dahin gegangen und hätten die Arbeit so schneller erledigt. Aber Doña Inés, widersprach ich, hätte erzählt, dass sie auch heute bei den *faenas* in verschiedenen Teams arbeiten. Und woher, fragte Eusebio, wolle sie das wissen? Sie sei ja nicht mal bei den *faenas* dabei! Ich solle ihr nicht alles glauben, sie wisse von nichts. Sie wisse nicht einmal, wie man einen Stein aufhebt, spottete er und hob pantomimisch einen Stein vom Küchenboden auf (FNd MA, 125, 03.11.2023).

Auch Sonia sei Eusebio zufolge keine verlässliche Quelle, obwohl sie – das konnte auch er nicht leugnen – hart für die Wasservereinigung Itskalan gearbeitet habe (FNh PR, 25, 04.05.2022), doch sie sei eben nicht von Anfang an dabei gewesen und daher keine richtige *principiante* (dt. Gründerin) (FNd MA, 123f., 03.11.2023). So ganz wohl war ihm, dem Hausherrn und ehemaligen *mayordomo* des wichtigsten Festes in San Miguel Tzinacapan, nicht, wenn ich mit Sonia oder Inés über die Wasservereinigung sprechen wollte. Es wirkte auf mich so, als wolle er die Deutungshoheit über die Geschichte der Wasservereinigung Itskalan bei sich und den anderen *iniciadores* (dt. Gründer) wissen. Die Jungen – sein Sohn Antonio ausgenommen, der habe ja mit ihm zusammen die schweren Rohre in den *monte* geschleppt – hätten keine Ahnung und wüssten nicht, wie sie die Arbeit organisieren oder sich im *monte* richtig verhalten würden (FNd MA, 163, 12.11.2023). Frauen wie Inés wüssten demnach schon gar nichts, denn die gingen ja überhaupt nie zu den *faenas* (FNd MA, 125, 03.11.2023).

Dabei wurde den Frauen oft abgeraten oder sogar verboten, sich an den *faenas* zu beteiligen. Selbst Sonia und den anderen Frauen, die an der Konstruktion des Tanks von Itskalan arbeiteten, erlaubte Óscar, der erste Präsident des Komitees, nicht, weiter als etwa einen Kilometer den *monte* hinauf zu arbeiten. Danach würde der Weg zu *feo* (dt. hässlich) werden und zu weit in den *monte* hinein führen (I 3, 80, 11.05.2022). Da es immer schwieriger würde, saubere Quellen zu finden, die demnach immer tiefer im *monte* gelegen seine, würde es Frauen immer schwieriger, an der *faena* teilzunehmen, erklärte Sonia (FNd MA, 148, 08.11.2023). Dem gegenüber steht die Erzählung von Claudia, die, selbst Teil des Komitees ihrer Wasservereinigung nordöstlich von San Miguel, regelmäßig

an den *faenas* teilnehmen und mit Machete und Werkzeug beladen im *monte* die notwendigen Arbeiten verrichten würde. Den Weg die Rohre entlang hätten sie teilweise mit Beton verbessert, erzählte sie (FNh MA, 101, 21.10.2023). In San Miguel Centro dagegen erzählte mir selbst Verónica, die *presidenta* einer lokalen Frauenorganisation, dass die Frauen hier nicht an den *faenas* teilnehmen würden: “Aquí los hombres ven mal eso que una mujer vaya y haga un trabajo de hombre”⁶² (I 6, 125, 20.11.2023). Zu den Versammlungen würden sie schon gehen, aber eigentlich nur anstelle des Mannes, wenn dieser verhindert sei (ebd., 117ff., 123).

Manche meiner Gesprächspartnerinnen schienen sich nicht daran zu stören – obwohl ihr, freiwilliger oder unfreiwilliger, Ausschluss von den *faenas* viele von ihnen an organisatorische und finanzielle Grenzen brachte. Andere aber bezeichneten das Bild der schwachen Frau, das Erzählungen des zu „hässlichen“ Weges beschwöre, als eindeutig *machista* (FNd PR, 14, 02.5./04.05.2022; 27, 11.05.2022). „El camino sí es feo, pero se puede hacer”⁶³, stellte Renata dazu fest (I 2c, 25, 11.05.2022). Viele Frauen würden schließlich auch aufs Feld gehen, um Brennholz zu holen – auch in der Regenzeit, auch wenn es schlammig und rutschig sei. Etwas anderes zu behaupten sei *machista* (ebd.).

Dennoch ist unbestritten, dass die Arbeit im *monte* zahlreiche Gefahren birgt – auch für die Männer. Marcelino versicherte mir, dass die meiste Gefahr von den vielen Schlangen ausgehen würde, seltsame Schreie, Piffe oder Begegnungen mit den *duendes* könne er nicht bestätigen (FNh MA, 87f., 11.10.2023, siehe 4.1.2). Eusebio dagegen kann sowohl von Unfällen berichten, die wegen Unachtsamkeit auf Steilhängen geschahen (FNh PR, 43, 12.05.2022), als auch von *duendes*, die einen *faenero* vom Weg abgebracht hätten (FNh PR, 42, 12.05.2022; FNd MA, 124, 03.11.2023).

Vor diesem Hintergrund sind die teils hitzigen Debatten um die Teilnahme an der *faena* zu verstehen. Manche würden sich vor der Teilnahme an den *faenas* drücken wollen und stattdessen lieber zahlen, erklärten mir auch Inés und Ximena, das sei aber nicht gerecht, weil die Gefahr ja für alle gleichermaßen gelte (FNd PR, 17, 04.05.2022). Auch vor der *reunión* der Wasservereinigung Itskalan am 12.11.2023 (siehe 4.3.1) war schon von jedem Haushalt ein Beitrag zur *faena* verlangt worden – dieser konnte aber entweder aus persönlicher Teilnahme oder aus Zahlen der Geldstrafe von 200 \$ bestehen (FNd MA, 6,

⁶² „Die Männer sehen das nicht gerne, dass eine Frau geht und die Arbeit eines Mannes macht“ (I 6, 125, 20.11.2023).

⁶³ „Der Weg ist schon hässlich/schwierig, aber machbar“ (I 2c, 25, 11.05.2022).

16.09.2023).⁶⁴ Mit der Entscheidung vom 12.11.2023 aber wurde das ersatzweise Zahlen der Geldstrafe abgeschafft, stattdessen waren ab sofort alle Haushalte gezwungen, eine Person zu finden und wenn nötig zu bezahlen, um die Arbeit zu erledigen (FNd MA, 162, 12.11.2023).

Wie streng die Normen in Bezug auf die Teilnahme sind, variiert dabei allerdings stark. Über die Regeln im wasserreichen Cohuatichan sagte Marisol: „De alguna manera hay un intercambio“ – es brauche einen Austausch (I 4b, 46, 09.11.2023). Wie genau sich dieser gestalten sei aber flexibel. Wenn einer nicht an der *faena* teilnehmen könne, solle er eben einen anderen schicken, oder etwas Geld beisteuern, oder den *faeneros* ein paar *taquitos* mitgeben (I 4b, 46, 09.11.2023). Ein Beitrag sei notwendig, aber die Spielraum wesentlich größer als im mangelgeprüften Viertel Itskalan in San Miguel, wie ich gezeigt habe.

Die *faena* macht ein Kernstück des mesoamerikanischen Konzepts der *Comunaldad* aus. *Tequio*, wie die gemeinschaftliche Arbeit in anderen mesoamerikanischen Kontexten auch genannt wird, stellt in der Literatur die aktive (Re-)Produktion des Gemeinsamen dar – und steht als Arbeit mit und an der *tierra* (dt. Erde) auch unmittelbar mit dieser in Zusammenhang (Díaz 2021, 15f.). Diese Form des gemeinsamen Arbeitens nennt Díaz (ebd.) eine kreative, wandelbare Energie (siehe 3.2.2). Die Teilnahme an der *faena* heiße, die individuellen und familiären Interessen mit den gemeinschaftlichen in Einklang zu bringen – sie sei notwendig, unentgeltlich und verpflichtend – und sie verschaffe den *faeneros* Achtung vor den anderen Mitgliedern (Díaz 2021, 16).

Bei Diskussionen darum, wer sich beteiligen würde und wer nicht, wer wie viel und wie hart arbeiten würde, wer die Arbeit gut mache und wer nicht, und letztlich auch was die Teilnahme an der *faena* im Falle der Abwesenheit ersetzen könne, steht also viel auf dem Spiel: das Funktionieren der Wasserversorgung, die eigene Autorität und letztlich die Reproduktion der Gemeinschaft. Bei Díaz (2021) stellt der gemeinschaftliche Besitz an Land ein wesentliches Element der *Comunalidad* dar. Dieser ist in San Miguel Tzinacapan und Umgebung kaum gegeben. Dennoch wird die Erde über *Talokan Nanaj* und *Talokan Tataj* als allen Menschen gemeinsames Elternpaar konzipiert, da ernährt, aber mitunter auch warnt oder straft. Wie ich gezeigt habe, stellt im Falle des Viertels

⁶⁴ Die zu zahlenden *multas* wurden von den jüngeren Komitees immer wieder angehoben – als Grund nannte mir Inés die Inflation (FNd PR, 17, 04.05.2022). Zwischen meinem ersten Aufenthalt 2022 und dem zweiten 2023 allein erhöhte sich die *multa* für eine versäumte *faena* von 150 \$ auf 200 \$ (FNd MA, 6, 16.09.2023). Eusebio beschwerte sich, dass sie früher sogar nur 100 \$ hoch war, so sei es vereinbart gewesen (FNd MA, 126, 03.11.2023).

Itskalan das gemeinschaftliche Bearbeiten, wenn auch nicht Besitzen, der Erde den die *Comunalidad* begründenden Faktor dar. Über das gemeinsame Projekt der Wasserversorgung (siehe 4.2.4) kann darüber hinaus auch wieder gemeinschaftlicher Besitz entstehen.

4.3.3 Gemeinschaftlichkeit und Konfliktlinien

Eusebio und sein Sohn Antonio waren der Versammlung am 12.11.2023 ferngeblieben, saßen aber schon in der Küche, bereit für den „chisme“, den Tratsch, als wir ausgekühlt und nass vom Regen von der Versammlung zurückkamen. Dora, Lidia und Chivo hatten ihren jeweiligen Haushalt bei der Versammlung vertreten. „Cuéntanme, qué platicaron, quién se presentó?“⁶⁵, wollte Eusebio wissen, das sei seine Forschung, scherzte er an mich gerichtet (FNd MA, 163, 12.11.2023). Beim Frühstück, einer wärmenden Tasse Kaffee und süßem Gebäck, erzählten Dora und Lidia ihren Vätern wer da war und was beschlossen wurde. Es waren wieder zwei neue *usuaries*, Nutzer, hinzugekommen, sie waren jetzt schon 120. Das Komitee aber hatte sie nicht darüber informiert und sie wüssten daher auch nicht, wer die neuen Mitglieder seien, beschwerte sich Dora. Alle vier waren sich einig, dass das Komitee zu viele neue Mitglieder zulassen würde. Er und Antonio, behauptete Eusebio daraufhin, könnten als *iniciadores* einfordern, dass ihren Kindern ein Wasseranschluss gegeben würde, anstatt anderer Leute. Aber nur, entgegnete Dora, wenn sie auch zu den Versammlungen gehen würden (FNd MA, 163, 12.11.2023) – und zog damit die Diskussion um die Teilnahme in die haushaltsinterne Abstimmung mit.

Die größte Veränderung bestand darin, dass die Teilnahme an der *faena* nun verpflichtend war, berichteten sie weiter. Chivo und Doras Mann Benjamín arbeiteten weit entfernt und waren daher selten vor Ort, sie konnten also nicht an den *faenas* teilnehmen. Lidia lebte mit ihrer alleinstehenden Mutter zusammen und hatte demnach auch keinen Mann im Haushalt, der die *faena* für sie erledigen könnte. Fast alle (temporär oder dauerhaft) alleinstehenden Frauen erzählten mir, dass die strenge Verpflichtung zur Teilnahme an der *faena* sie vor Herausforderungen stelle. Lidia sagte, sie spare sich die Alimente von ihrem Vater teilweise auf, um für die Bezahlung unerwarteter *faenas*, beispielsweise nach einem Hurricane, gewappnet zu sein (FNd PR, 13f., 02./04.05.2022). Artemia erzählte mir bei einer anderen Gelegenheit, dass in den 1990ern ihr Vater erkrankt sei und ihrem

⁶⁵ „Erzählt mir, was habt ihr gesprochen, wer hat sich sehen lassen?“ (FNd MA, 163, 12.11.2023).

Haushalt in Ayotzinapan daher, weil an seiner statt niemand die *faena* übernehmen konnte, vom Komitee für ganze drei Monate das Wasser abgedreht wurde. Ihre Mutter musste in der Zeit weite Strecken auf sich nehmen, um Wasser holen und Wäsche waschen zu gehen (FNh MA, 85, 11.10.2023). Dora hatte ihr Problem nach der Versammlung Bonifacio, dem Präsidenten des Komitees, geschildert: „Yo no tengo a quien mandar.“ – „Pues, tienes que buscar alguien“⁶⁶, hatte dieser zwar in bedauerndem Tonfall, aber wenig hilfreich geantwortet (FNd MA, 162, 12.11.2023).

Frauen ohne Mann im Haushalt, der an den *faenas* teilnehmen könnte, haben noch ein weiteres Problem: Ohne die Teilnahme an der gemeinschaftlichen Arbeit haben sie kaum die Möglichkeit, die in diesem Kontext notwendige Autorität zu erlangen, um sich Gehör zu verschaffen. Sonia erzählte, dass, weil sie die Arbeit verrichteten, mehr Männer an den *reuniones* teilnehmen würden. Sie sprach auch das ungleiche Redeverhalten an, und dass die Meinung mancher, vor allem mancher Männer, mehr Gewicht habe als das anderer, vor allem als das der Frauen – obwohl Sonia selbst schon an der Gründung der Wasservereinigung beteiligt gewesen sei und hart gearbeitet habe (I 3, 260ff., 11.05.2022). Manchmal würden sie sich darüber ärgern, erzählte sie, meist wähle sie aber einen pragmatischen Umgang: „pues lo importante es [...] que tengamos agua, sí. Ese es lo que nosotros vemos, que no nos falte el aguita y con esto estamos contentos“⁶⁷ (I 3, 266, 11.05.2022).

Die große Bedeutung der Teilnahme an der *faena* bei gleichzeitigem Ausschluss der Frauen von ebendieser steht allem Anschein nach der gleichberechtigten Mitsprache im Weg. Aus Sorge vor Konflikten, möglicherweise auch Sanktionen für den eigenen Haushalt, scheint aber es kaum möglich zu sein, sich als betroffene Frauen abzusprechen und die Entscheidungsfindung so zu beeinflussen, wie ich oben dargelegt habe (A 4, 11f., 18.11.2023).

Bei der *reunión* der Wasservereinigung Itskalan gab es noch mehr zu besprechen: Um einen Überblick über die Haushalte und die eingetragenen Mitglieder zu erhalten, wurden diese nach vorne geben, um anzugeben, ob sie *titular* (dt. Inhaber_in) oder *beneficiarie* (dt. Nutznießer_in) des Wasseranschlusses eines Hauses seien (FNd MA, 162, 12.11.2023). Im Falle meiner Forschungspartner_innen war Dora *titular*, nachdem sie die Rolle von ihrem Vater Eusebio übernommen hatte, und ihr jüngerer Bruder Chivo

⁶⁶ „Ich habe niemand, den ich schicken kann“ – „Naja, du musst wen suchen...“ (FNd MA, 162, 12.11.2023).

⁶⁷ „Naja, das Wichtige ist [...], dass wir Wasser haben, ja. Das ist das, worauf wir schauen, dass uns das Wasser nicht fehlt und damit sind wir zufrieden“ (I 3, 266, 11.05.2022).

beneficiario. Als Erwachsene, die mit ihren Familien im Haus ihrer Eltern wohnten, galten beide als vollwertige Mitglieder mit allen Rechten und Pflichten. Wenn eins von den beiden weder teilnehmen noch die Gelstrafe zahlen würde, würde das Komitee ihnen allen für 15 Tage den Wasseranschluss zudrehen (FNd MA, 49, 05.10.2023). Das sei ein ständiger Streitpunkt innerhalb der Vereinigung, erklärte Dora später, dass viele der älteren Mitglieder ihre erwachsenen Kinder nicht der Vereinbarung entsprechend als *beneficiaries* ausweisen würden – und daher nur einmal arbeiten bzw. zahlen würden (FNd MA, 163, 12.11.2023).

Manche von den *principiantes* würden glauben, dass sie, weil sie zu Beginn so viel gearbeitet hatten, heute von den *faenas* ausgenommen seien, doch das sei falsch. Manche seien deshalb nicht mehr Teil der Wasservereinigung Itskalan, erzählte Eusebio, denn wer sich nicht beteilige, verliere den Wasseranschluss (FNd MA, 49, 05.10.2023; 126, 03.11.2023). Auch Sonia stellte fest:

„[...] cuando dicen que va a haber faena, que ya se descompuso tal lugar, hay que ir. Y si no fuistes hay que pagar. [...] Nos salió muy caro, sí, y pues sigue saliendo caro porque mientras vivamos tenemos que apoyar. Sí es que queremos tener el líquido, [...] porque si nosotros dejamos de participar perdemos el derecho.“⁶⁸ (I 3, 182, 11.05.2022)

Solange sie lebe, müsse sie ihren Beitrag leisten, um das Recht auf den Wasseranschluss nicht zu verlieren. Hinzu kommt, dass in Itskalan neben dem Verschwenden von Wasser auch das Verschenken an Nichtmitglieder per Beschluss verboten ist (FNd MA, 185, 21.11.2023; I 3, 158, 11.05.2022). Daher kann nicht von einer moralischen Ökonomie des Wassers im Sinne eines allgemeinen Anspruches darauf (siehe 3.1.1) gesprochen werden. Stattdessen ist der Anspruch auf Wasser eng an die Teilnahme an den Versammlungen sowie der gemeinschaftlichen Arbeit gekoppelt. Mit dem billigeren (wenn auch instabilen) Wasseranschluss San Miguel Centro sowie den immer noch zahlreichen Gewässern und der *pila* im Zentrum San Miguel Tzinacapans gibt es allerdings für die meisten Haushalte Ausweichmöglichkeiten.

Die Wasservereinigung Itskalan besteht unabhängig von der von San Miguel Centro. Tatsächlich verweisen immer wieder Mitglieder der Wasservereinigung Itskalan auf die Problemanfälligkeit der Wasservereinigung San Miguel Centro und grenzen sich von ihr ab (FNd MA, 161, 12.11.2023; 185, 21.11.2023). Auch die Nutzer_innen des

⁶⁸ „[...] wenn sie sagen, dass es eine *faena* geben wird, dass eine Stelle auseinandergefallen ist, muss man gehen. Und wenn du nicht gegangen bist, muss man zahlen. [...] Es war sehr teuer, ja, und es bleibt teuer, weil solange wir leben, müssen wir unterstützen. Wenn wir Wasser haben wollen, [...] weil wenn wir aufhören, teilzunehmen, verlieren wir das Recht“ (I 3, 182, 11.05.2022).

Wasseranschlusses San Miguel Centro selbst beklagten sich vielfach über das oft ausbleibende Wasser und die erlebte Untätigkeit und Korruptionsanfälligkeit ihres Komitees (z.B. FNd PR, 19, 04./08.05.2022; FNd MA, 181, 18.11.2023; I 6, 131, 20.11.2023). Auch Marcelino, der zwar nicht Teil des Komitees San Miguel Centro, aber ein recht engagierter *representante* (dt. Vertreter) seines Viertel war, beklagte sich. Ärgerlich sei vor allem, dass es so lange keinen Wechsel in der Besetzung der wichtigsten Ämter, vor allem denen des Präsidenten und des Kassiers, gegeben hätte (FNh MA, 90, 11.10.2023). Mit dem Präsidenten des Wasserkomitees von San Miguel Centro konnte ich aufgrund seiner Aufgaben als *mayordomo* leider nicht ausführlicher sprechen, meine Forschungspartnerin Dora aber führte mich zu seinem Haus und sprach ihn auf meine Forschung an. Das Gespräch führten sie auf Nahuat, Dora erzählte mir danach aber, dass er ihr sofort sein Leid als Präsident geklagt hatte: Die Leute kämen nicht zu den *faenas*, sie würden sich nicht beteiligen, nicht mitmachen. Dora aber glaubte ihm nicht, denn er würde nur versuchen, sich in einem guten Licht darzustellen und von seiner Verantwortung als Präsident ablenken – während die Leute im Zentrum oft tagelang, manchmal sogar monatelang ohne Wasser blieben (FNd MA, 185, 21.11.2023).

Auch die Organisation der Wasservereinigung Itskalan ist nicht widerspruchsfrei, ganz im Gegenteil. Die Diskussionen um die Mitgliedschaft, die Aufgaben des Komitees, Finanzen und Teilnahme an der *faena* verlaufen teils hitzig, wie ich gezeigt habe. Dennoch notierte ich gegen Ende der Versammlung vom 12.11.2023 (siehe 4.3.1), die Bitte eines älteren Herren:

„[H]ay q[ue] cumplir los acuerdos, con respeto p[orque] somos una organizacion de amigos, alla [en el centro] es otra cosa pero aqui somos amigos, eso nada mas les pido el favor.“⁶⁹ (FNd MA, 161, 12.11.2023)

Nach einer wohl nicht ganz einfachen Entscheidungsfindung bat er, der wie Eusebio einer der Gründer der Wasservereinigung Itskalan war, um Einhaltung der Abmachungen und gegenseitigen Respekt. Er beschwor die Freundschaft und den Zusammenhalt im Viertel, indem er Itskalan entschieden von denen „alla“, dort im Zentrum, abgrenzte.

⁶⁹ „Man muss sich an die Vereinbarungen halten, mit Respekt, denn wir sind eine Vereinigung von Freunden, dort [im Zentrum] ist es etwas anderes, aber hier sind wir Freunde, darum will ich euch nur bitten“ (FNd MA, 161, 12.11.2023).

5 Conclusio: *Comunalidad* im Fluss

Die *Comunalidad* bezeichnet ein dem mesoamerikanischen Raum und der Lebensweise oder Ontologie der mesoamerikanischen Menschen entsprungenes Konzept. Die *Comunalidad* bezeichnet eine Weise, sich als Gruppe zu organisieren, Probleme anzugehen und zu beheben, wie ich am Beispiel der Wasserversorgung und, trotz ihrer Ambivalenzen, der Wasserentsorgung gezeigt habe. Darüber hinaus aber bezeichnet die *Comunalidad* eine bestimmte Weise, in der Gruppe zu *sein* – und schließt dabei Widerspruch, Konflikt und Missgunst keineswegs aus, wie die Diskussionen um Teilhabe, Mitsprache und gelegentliche Korruptionsvorwürfe veranschaulichen. Vielmehr werden Wege gefunden, diese zu navigieren. Manche Personen tun dies, indem sie sich zurückziehen, andere nehmen stumm – oder ungehört – teil, wieder andere versuchen, ihre Autorität geltend zu machen und sich, im Rahmen der durch die Normen der *Comunalidad* gegebenen Möglichkeiten, mit ihren Vorstellungen und Interessen durchzusetzen. Vor allem Frauen, denen die Teilhabe an den im als gefährlich geltenden *monte* stattfindenden *faenas* verwehrt bleibt, finden auch bei den Diskussionen um die Organisation der Wasserversorgung oft wenig Gehör. Die Gründungsmitglieder der Wasservereinigungen, oft ältere Männer, die sich im Laufe ihres Lebens bereits ein hohes Maß an Autorität erarbeiten konnten, tun sich hingegen leichter, ihre Positionen geltend zu machen. Die jeweilige Strategie und ihre Erfolgchancen sind also von der Position geprägt, die die Person in den lokalen Hierarchien einnimmt, und diese wiederum von, unter anderem, Geschlecht, Alter und durch die erfolgreiche Teilhabe am *sistema de cargos* erreichte Autorität.

Die *Comunalidad* stellt sich, der Theorie nach, gegen westliche Ideen einer „Moderne“, die auf kapitalistischen Werten beruhen, gegen neoliberale Individualisierung sowie gegen Extraktivismus und die Zerstörung des *medio ambiente*. In der Praxis wird sie für eben diese Ziele auch genutzt, wie sich in Organisationsformen von Protest, beispielsweise gegen Minenprojekte oder einen nicht ordnungsgemäß abgesicherten Müllplatz (siehe 4.1.3), zeigt. Genauso aber kommt sie zum Einsatz, um die Notwendigkeiten des täglichen Lebens zu organisieren – allen voran der Zugang zu sauberem, im Idealfall trinkbarem Wasser, wie ich gezeigt habe. Das Konzept der *Comunalidad* steht liberalen Formulierungen des Gemeinschaftlichen, die, wie in der Theorie der *Commons* nach Elinor

Ostrom (1990), die Gemeinschaft als bloße Summe von Individuen verstehen⁷⁰, entgegen. Stattdessen betont sie eine spezifische Indigene Gemeinschaftlichkeit, die ontologisch wie institutionell tief verwurzelt ihren Ausgang im gemeinschaftlich besessenen bzw. bearbeiteten *territorio* nimmt. Am Beispiel San Miguel Tzinacapans zeigt sich, dass diese Theorie in zahlreichen Elementen oder Grundprinzipien (nach Díaz 2021) auch zutrifft.

Die Erde, in Cuetzalan als Paar konzipiert, *Talokan Nanaj* und *Talokan Tataj*, wird über ihre Akteuer_innen, Regen, die Blitze, die Tiere im Wald, und andere *seres del monte* in diese *Comunalidad* miteinbezogen. Sie ist in der Region aufgrund historischer Entwicklungen kaum noch in gemeinschaftlichem Besitz, wird aber dennoch als gemeinschaftlich betrachtet und vor allem am Beispiel der Wasservereinigungen gemeinschaftlich bearbeitet. Die kreative Energie der gemeinschaftlichen Arbeit schafft in diesem Prozess das Gemeinsame. Es sind die Versammlungen, die zwar, anders als bei Díaz (2021) beschrieben, durchaus nicht immer harmonisch und einend ablaufen, aber dennoch als das zentrale Organ und, mehr noch, als das eine und einzige Forum der Ausverhandlung gelten. Absprachen außerhalb der Versammlung sind unzulässig, da sie das gemeinschaftliche Projekt gefährden würden. Die gewählten Komiteemitglieder werden von den Mitgliedern der Wasservereinigungen streng überwacht – Unwissen, Untätigkeit, Faulheit oder sogar Korruption sind Vorwürfe gegen Amtsinhaber_innen, die ich oft gehört habe. Aus Sicht der älteren, insbesondere der Gründungsmitglieder, müssen sich die Jungen erst noch beweisen, indem sie die Arbeit gut machen.

Parallel dazu aber hat eine weitere Ontologie bestand. Eine, die persönliche Ziele, etwa Geldeinkommen, ein eigenes Haus, die akademische Bildung der Kinder etc. in den Vordergrund stellt und gelegentlich mit den Zielen der Gemeinschaft in Widerspruch gerät. Die Bildungswünsche der jüngeren Generation (oder der Eltern für ihre Kinder), stehen dem Lernen des richtigen Verhaltens im *monte* mitunter im Weg. Ebenso verhält es sich mit der als solche benannten Notwendigkeit, das *territorio* – und über den *cuerpo territorio* auch die eigene Gesundheit – zu schützen. In einem Begriff der *Comunalidad*, der über die anthropozentrisch gedachte rein menschliche Gemeinschaft hinaus geht, sind, wie ich gezeigt habe, auch das *territorio* enthalten, die Erde, der *monte*, die Wälder, die Flüsse und Quellen, und, nicht zuletzt, die Maissamen. Zugleich aber erfordern der gestiegene Wasserverbrauch sowie die Verwendung chemischer Wasch- und Düngemittel

⁷⁰ Davon zu unterscheiden sind allerdings marxistische Herangehensweisen wie der prozesshafte „commoning“ Ansatz (Caffentzis und Federici 2014).

eine Lösung für das Problem des Abwassers – welches daher, mangels Alternativen, kurzerhand in das nächste Loch in eben der *tierra* geleitet wird, die es zu schützen gilt.

Die nachbarschaftliche Arbeit an den Abwasserleitungen wird dabei wiederum mit Rückgriff auf die Elemente der *Comunalidad* organisiert. Auch das Ziel, die eigenen Haushalte mit Wasserleitungen auszustatten, wirkt in gewisser Weise vereinzelt – immerhin gingen damit große Veränderungen nicht nur in den Tagesabläufen, sondern auch den Möglichkeiten des Austauschs der Frauen einher. Die für die Umsetzung der Wasseranschlüsse notwendige Vereinigung (re-)produzierte allerdings ein nachbarschaftliches Gemeinsames, wenn auch in gewandelter Form. In dieser Umwandlung der Wasserversorgung verschob sich auch die Zuständigkeit für das Wasser von den Frauen auf die Männer – zumindest in Zusammenhang mit der Ausübung von diesbezüglichen *cargos* und der Teilhabe an der notwendigen harten Arbeit (*tekit*) in Form von gemeinschaftlichen *faenas*. Diese Verschiebung dürfte auch gewissen Unstimmigkeiten in den aktuellen Zuständigkeiten zugrunde liegen: Die Männer üben die Macht aus, die Frauen machen die wasserbezogene Arbeit im Haushalt. Entstehende Konflikte und Veränderungen werden schlussendlich in den *reuniones* diskutiert, per Mehrheitsentscheid gelöst und in Form einer *faena* umgesetzt. Die Anpassungsfähigkeit, die Fluidität, der auf der *Comunalidad* beruhenden Organisation ist augenscheinlich – und sichert ihren Fortbestand.

Die vorliegende Arbeit wurde nicht mit dem Ziel verfasst, unumstößliches oder objektivierbares Wissen über eine gewisse Gruppe von Menschen in einer gewissen Region zu produzieren. Ganz im Gegenteil handelt es sich lediglich um meine Ideen und Konstruktionen, die ich mir basierend auf gemeinsam produzierten Daten gebildet habe. Diese Konstruktionen wiederum bilden nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus meinem Verständnis komplexer Menschen, die in komplexen Zusammenhängen miteinander sowie mit lokalen und internationalen Politiken stehen. Nichts von alledem wird – nichts davon soll – Bestand haben. Stattdessen befinden sich die Gegebenheiten, die wir gemeinsam zusammengetragen und die ich in Form dieser Arbeit dargestellt habe, ständig und immerfort im Fluss. Mehr als einen kleinen Einblick in meine Ideen, basierend auf meinem kleinen Einblick in ein komplexes, vielschichtiges und wandelbares Ganzes, kann ich aus diesem Grund niemals bieten. Trotz dieser wiederholten Einschränkung hoffe ich, etwas ethnografisch Wertvolles herausgearbeitet und meine forschungsleitende Frage ausreichend beantwortet zu haben.

Als eine, zumindest implizite, Nebenfrage hat mich durchwegs beschäftigt, ob und wenn ja, wie, eine dekoloniale ethnografische Forschung in meinem Fall möglich ist (siehe 2.1). Da sie für meine Forschungspartner_innen und mich so zentral ist, möchte ich auch dieser Frage hier etwas abschließenden Raum geben. Mit der in Kapitel 2 ausführlich diskutierten Herangehensweise hoffe ich, mit größtmöglicher Offenheit und Reflexion meiner Vorannahmen auf meine Forschungspartner_innen zugegangen zu sein. Das Vertrauen, das mir diese entgegenzubringen scheinen, ist Grund genug, um anzunehmen, dass ich mit meiner Forschung – trotz der unausweichlich kolonial-kapitalistischen Umstände, in denen sie stattfindet – auch etwas richtig gemacht haben dürfte. Dennoch bin ich gescheitert. Mein Ziel war es, auch hier, auch im Rahmen einer Abschlussarbeit, einen bis zuletzt partizipativen Zugang zu wählen und diesen auch umzusetzen. Die Möglichkeit hätte ich gehabt, die internetbasierte Kommunikation hätte sie mir erlaubt – mein Zeitmanagement aber, wieder einmal, nicht. Für die Zukunft nehme ich mir vor, daran zu arbeiten. In noch näherer Zukunft planen meine Kollegin Elis und ich, noch ein drittes Mal in die Sierra Nororiental de Puebla zu fahren und unsere Ergebnisse unseren Forschungspartner_innen und allen Interessierten zur Diskussion zu stellen. Ohne den Zeitdruck der Abgabe kann in weiterer Folge noch viel mit den bisher produzierten Daten und Ideen passieren – sofern sie, wie ich hoffe, auch für die Menschen in San Miguel Tzinacapan relevant erscheinen.

Darüber hinaus konnte ich – in Bezug auf die vorliegende Arbeit, die (De)Kolonialität der Kultur- und Sozialanthropologie, die *Comunalidad* als Ausdruck der Wasserversorgung in San Miguel Tzinacapan und meine eigene Identität – das Wesen der Fluidität kennen lernen. Auf jeder Ebene hat sich mir, Stück für Stück, Windung um Windung, gezeigt, dass Konflikte, Meinungsverschiedenheiten, Widersprüche und Unsicherheiten navigierbar sind. Sie zuzulassen, im richtigen Rahmen auf die Bühne zu holen, sie zu umtanzen, mit ihnen in Dialog zu treten, sich mit ihnen auseinanderzusetzen erlaubt ihnen, ihr produktives Potential zu entfalten. Ich hoffe, ich konnte dieses Potential nutzen.

Falls nicht, mangelt es mir nicht an Ideen für weitere Wanderungen. Wie ich bereits angedeutet habe, erahne ich in meinen Daten das Potential einer tiefergehenden, ontologischen Auseinandersetzung mit dem *monte*, mit den facettenreichen, verbindenden Blitzen, der Vielstimmigkeit der Flüsse und Bäche, und der eingesetzten Elemente der *Comunalidad*, über die mit ihnen in Gemeinschaft interagiert wird. Diese ontologischen Elemente besser herauszuarbeiten wäre allerdings ein weit größeres Projekt und bräuchte

vermutlich noch mehrere Aufenthalte in San Miguel Tzinacapan. Zahlreiche feministische Aspekte sind mir im Schreibprozess entglitten, weil andere Themen aufgekommen sind – diese gezielter herauszuarbeiten wäre ein weiteres mögliches Zukunftsprojekt. Das führt mich zu meinem nächsten Punkt: Meine Kollegin Elis und ich sind diesen Prozess zusammen gegangen. Wir haben unsere Daten neben- und miteinander produziert, ausgewertet, präsentiert und niedergeschrieben – dabei aber voneinander getrennte Abschlussarbeiten erzeugt. In Wahrheit aber stehen die Arbeiten miteinander in einem Dialog, den auszuarbeiten ein weiteres spannendes Projekt wäre.

Aufgrund des Zeitdrucks sind darüber hinaus zahlreiche Gedankenstränge und Verknüpfungsansätze in dieser Arbeit unterentwickelt geblieben. Sie enthält zahlreiche Sprünge und lose Enden, die einzufangen ich nicht mehr schaffe. Diese an anderer Stelle wieder aufzunehmen und fortzusetzen wäre mir wichtig. So aber belasse ich die vorliegende Arbeit in einem unfertigen, rohen Zustand und hoffe, dass dieser genügt. In gewisser Weise ist dieser unfertige auch ein passender Abschluss, der Wandelbarkeit, Sprunghaftigkeit und Fluidität versinnbildlicht. In diesem Sinne greife ich das Bild des Flusses wieder auf, zu dem uns Marisol mitnahm. Das Wasser dieses Flusses, der sich in die Höhle in Cohuatichan, in das „Haus der Schlange“, windet, sagte sie uns, habe viele Stimmen. Manchmal mache es ihr Angst (FNd MA, 153, 09.11.2023). Ebenso vielstimmig wie das Wasser, ist der *monte*, dem es entspringt, die Gemeinde, die es nährt und, für mich, die vorliegende Arbeit: bedrohlich und bedroht, lebenswichtig, nährend, wunderschön, sprunghaft und fluid.

6 Quellen

6.1 Literaturverzeichnis

- Acheson, James M. 2011. „Ostrom for Anthropologists“. *International Journal of the Commons* 5 (2): 319–39.
- Agarwal, Bina. 2021. „27 Environmental Resources and Gender Inequality. Use, Degradation, and Conservation“. In *The Routledge Handbook of Feminist Economics*, herausgegeben von Günseli Berik und Ebru Kongar. Routledge.
- Akbulut, Bengi. 2017. „Commons“. In *Routledge Handbook of Ecological Economics*. Routledge.
- Altamirano-Jiménez, Isabel, Sarah Nickel, waaseyaa’sin Christine Sy, und Hōkūlani K. Aikau. 2025. *An Introduction to Indigenous Feminisms*. Routledge.
- Argueta, Yolanda, und Taller de Tradición Oral del CEPEC, Hrsg. 1994. *Tejuan tikintenkakiliayaj In Toueyitatajuan / Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Asad, Talal, Hrsg. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Humanity Books.
- Bachmann-Medick, Doris. 2006. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Rowohlt.
- Ballesterio, Andrea. 2019. „The Anthropology of Water“. *Annual Review of Anthropology* 48 (1): 405–21. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011428>.
- Barth, Fredrik, Andre Gingrich, Robert Parkin, und Sydel Silverman. 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. University of Chicago Press.
- Beaucage, Pierre. 1994. „Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)“. *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 33–55.
- Beaucage, Pierre. 2010. „Representaciones y conductas. Un repertorio de las violencias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla“. *Revista Trace*, Nr. 57: 9–32. <https://doi.org/10.22134/trace.57.2010.382>.
- Beaucage, Pierre. 2021. „Del Anticolonialismo a la Decolonialidad del Saber: Producir Conocimientos con Organizaciones Indígenas en la Sierra Norte de Puebla (México)“. In *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko*, herausgegeben von Patricia Zuckerhut, Dulce Perla Téllez Álvarez, Araceli Vázquez González, Pierre Beaucage, Lisa Geiger, und Juan Martin González. Austrian Studies in Social Anthropology.
- Beaucage, Pierre, und Xanath Rojas Mora. 2021. „Cosmologías nahua (maseual) y totonaca (tutunakú) de la Sierra Norte de Puebla (México) Primera parte: el tiempo de la creación“. *Anales de Antropología* 55 (2): 161–77. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2021.76451>.
- Beaucage, Pierre, und Xanath Rojas Mora. 2022. „Cosmologías nahua (maseual) y totonaca (tutunakú) de la Sierra Norte de Puebla (México) Segunda parte: las ‘almas’, los dueños, las fuerzas maléficas“. *Anales de Antropología* 56 (1): 7–22. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2021.76853>.
- Beaucage, Pierre, und Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, Cosmos y Medio Ambiente Entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una Aventura en Antropología*. Plaza y Valdés; UNAM.

- Berg, Charles, und Marianne Milmeister. 2011. „Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden. Über die Kodiervverfahren der Grounded-Theory-Methodologie“. In *Grounded Theory Reader*, herausgegeben von Günter Mey und Katja Mruck. VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien.
- Bernard, H. Russel. 2011. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. 5. Aufl. AltaMira Press.
- Bischoff, Christine, und Karoline Oehme-Jüngling. 2014. „Fragestellungen entwickeln“. In *Methoden der Kulturanthropologie*, herausgegeben von Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling, und Walter Leimgruber. Haupt.
- Blaikie, Piers, und Harold Brookfield, Hrsg. 1987. *Land Degradation and Society*. Methuen.
- Bourdieu, Pierre. 1983. „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“. In *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2*, herausgegeben von Reinhard Kreckel. Schwartz.
- Cabnal, Lorena. 2017. „Inmitten von Gewalt. Indigene Frauenidentitäten zwischen Unterdrückung und Widerstand“. *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik* 36 (69): 69–78. Text/html,application/pdf,text/html. <https://doi.org/10.5169/SE-ALS-780991>.
- Cadena, Marisol de la. 2010. „Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections Beyond “Politics”“. *Cultural Anthropology* 25: 334–70.
- Caffentzis, George, und Silvia Federici. 2014. „Commons against and beyond Capitalism“. *Community Development Journal* 49 (1): 92–105. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu006>.
- Chang, Heewon, Faith Wambura Ngunjiri, und Kathy-Ann Hernandez. 2016. „What Is Collaborative Autoethnography?“ In *Collaborative Autoethnography*. Developing Qualitative Inquiry. Routledge.
- Charmaz, Kathy. 2011. „Den Standpunkt verändern: Methoden der konstruktivistischen Grounded Theory“. In *Grounded Theory Reader*, herausgegeben von Günter Mey und Katja Mruck. VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien.
- Clarke, Adele. 2012. „Feminism, Grounded Theory, and Situational Analysis Revisited“. In *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*, herausgegeben von Sharlene Hesse-Biber. SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781483384740.n18>.
- Cortez Ocotlán, Pedro. 2017. *Diccionario Nahuatl-Español de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla*. Proyecto social de la Telesecundaria Tetsijtsilin.
- DeWalt, Kathleen, und Billie DeWalt. 2000. „Participant Observation“. In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, herausgegeben von Bernard Russell. AltaMira Press.
- Díaz, Floriberto. 2021. „Tierra, Comunalidad y Tequio“. *Revista de la Universidad de México*, Dossier Trabajo, Oktober. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/b086416c-af16-46a8-b7df-cc20e4b2c811/tierra-comunalidad-y-tequio>.
- Fontein, Joost. 2014. „Ch. 5 Doing Research. Fieldwork Practicalities“. In *Doing Anthropological Research. A Practical Guide*, herausgegeben von Natalie Konopinski. Routledge. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9780203743874>.
- Gaard, Greta. 2011. „Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism“. *Feminist Formations* 23 (2): 26–53. <https://doi.org/10.1353/ff.2011.0017>.
- Gaard, Greta. 2015. „Ecofeminism and Climate Change“. *Women's Studies International Forum* 49 (März): 20–33. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2015.02.004>.
- Gaard, Greta. 2017. *Critical Ecofeminism*. Lexington Books.

- Gibson-Graham, J.K., und Kelly Dombroski. 2020. „Introduction to The Handbook of Diverse Economies: Inventory as Ethical Intervention“. In *The Handbook of Diverse Economies*, herausgegeben von J. K. Gibson-Graham und Kelly Dombroski. Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781788119962.00008>.
- Gingrich, Andre. 2005. „The German-Speaking Countries - Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany“. In *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, von Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin, und Sydel Silverman. University of Chicago Press.
- Gingrich, Andre. 2014. „Die Geschichte des Instituts seit 1900: Ein Überblick“. *Institut für Kultur- und Sozialanthropologie*, April. <https://ksa.univie.ac.at/institut/ge-schichte/>.
- Gingrich, Andre, und Peter Rohrbacher, Hrsg. 2021. *Völkerkunde zur NS-Zeit aus Wien (1938-1945): Institutionen, Biographien und Praktiken in Netzwerken*. Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 913. Band. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- González, Juan Martin. 2021. „Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel Tzinacapan: Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otros al propio escritorio“. In *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko*, herausgegeben von Patricia Zuckerhut, Dulce Perla Téllez Álvarez, Araceli Vázquez González, Pierre Beaucage, Lisa Geiger, und Juan Martin González. Austrian Studies in Social Anthropology.
- Gupta, Akhil, und James Ferguson. 1997. „Discipline and Practice. ‚The Field‘ as Site, Method, and Location in Anthropology“. In *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, herausgegeben von Akhil Gupta und James Ferguson. University of California Press.
- Haraway, Donna. 1988. „Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“. *Feminist Studies* 14 (3): 575–99.
- Hardin, Garrett. 1968. „The Tragedy of the Commons“. *Science* 162 (3859): 1243–48. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>.
- Harper, Ian. 2014. „Ch. 6 Ethics“. In *Doing Anthropological Research. A Practical Guide*, herausgegeben von Natalie Konopinski. Routledge. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9780203743874>.
- Harries, John. 2014. „Ch. 8 Communicating the Research and Writing Up“. In *Doing Anthropological Research. A Practical Guide*, herausgegeben von Natalie Konopinski. Routledge. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9780203743874>.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, und Sari Wastell. 2007. „Introduction. Thinking Through Things“. In *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, herausgegeben von Amiria Henare, Martin Holbraad, und Sari Wastell. Routledge.
- Heywood, Paolo. 2023. „Ontological turn, the“. *Open Encyclopedia of Anthropology*. <http://doi.org/10.29164/17ontology>.
- Hoek, Lotte. 2014. „Ch. 7 Sorting Things Out: Organizing and Interpreting Your Data“. In *Doing Anthropological Research. A Practical Guide*, herausgegeben von Natalie Konopinski. Routledge. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9780203743874>.
- Holbraad, Martin, und Morten Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

- Kelly, Tobias. 2014. „Getting Started. The Search for Anthropological Questions“. In *Doing Anthropological Research. A Practical Guide*, herausgegeben von Natalie Konopinski. Routledge. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.4324/9780203743874>.
- Kohn, Eduardo. 2015. „Anthropology of Ontologies“. *Annual Review of Anthropology* 44 (1): 311–27. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>.
- Krause, Franz, und Veronica Strang. 2016. „Thinking Relationships Through Water“. *Society & Natural Resources* 29 (6): 633–38. <https://doi.org/10.1080/08941920.2016.1151714>.
- Krotz, Stefan. 2003. *Die Kulturenvielfalt indigener Völker als Entwicklungsproblem in Lateinamerika: Das Beispiel der mexikanischen Indigenismuspolitik*.
- Latour, Bruno. 2008. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Suhrkamp.
- Lee, Jo, und Tim Ingold. 2006. „Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing“. In *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology*, herausgegeben von Simon Coleman und Peter Collins. Berg Publishers.
- Linsalata, Lucia, Sandra Rátiva, Juliana Gómez, und Kevin Hernández. 2019. „Co-Producir Común desde la Investigación Social. Reflexiones a partir de lo aprendido en una experiencia de mapeo participativo con comités de agua del municipio de Cuetzalan del Progreso, México“. *Confluências* 21 (2): 226–42. <https://doi.org/10.22409/conflu.v21i2.34706>.
- Linton, Jamie, und Jessica Budds. 2014. „The Hydrosocial Cycle: Defining and Mobilizing a Relational-Dialectical Approach to Water“. *Geoforum* 57: 170–80. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.10.008>.
- Luxemburg, Rosa. 2016. „The Accumulation of Capital: A Contribution to the Economic Theory of Imperialism“. In *The Complete Works of Rosa Luxemburg. Volume II: Economic Writings 2*, herausgegeben von Peter Hudis und Paul Le Blanc. Verso.
- Marx, Karl. 1982. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*. Dietz Verlag.
- Mayring, Philipp. 2003. „Qualitative Inhaltsanalyse“. In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, herausgegeben von Uwe Flick, Ernst von Kardorff, und Ines Steinke. Rowohlt.
- McKinnon, Innisfree. 2011. „Expanding Cartographic Practices in the Social Sciences“. In *The SAGE Handbook of Visual Research Methods*, herausgegeben von Eric Margolis und Luc Pauwels. SAGE.
- Mies, Maria. 1980. „Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung“. *beiträge zur feministischen theorie und praxis* III: 61–78.
- Narayan, Kirin. 1993. „How Native Is a ‚Native‘ Anthropologist?“ *American Anthropologist, New Series* 95 (3): 671–86.
- Neimanis, Astrida. 2013. „Feminist Subjectivity, Watered“. *Feminist Review* 103 (1): 23–41. <https://doi.org/10.1057/fr.2012.25>.
- Neimanis, Astrida. 2017. *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*. Bloomsbury Academic.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Perkins, Patricia E. 2021. „6 Feminist Ecological Economics“. In *The Routledge Handbook of Feminist Economics*, herausgegeben von Günseli Berik und Ebru Kongar. Routledge.
- Roberts, Jason. 2020. „Political Ecology“. *Open Encyclopedia of Anthropology*, Online-Vorab-Publikation, September 6. <https://doi.org/10.29164/20polieco>.
- Said, Edward. 2003. *Orientalism*. Penguin Books.

- Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2021. „Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios“. *Latin American Research Review* 56 (3): 696–710. <https://doi.org/10.25222/larr.839>.
- Silverman, Sydel. 2005. „The United States“. In *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*, von Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin, und Sydel Silverman. University of Chicago Press.
- Simpson, Audra. 2007. „On Ethnographic Refusal: Indigeneity, ‘Voice’ and Colonial Citizenship“. *Junctures: The Journal for Thematic Dialogue*, Nr. 9: 67–80.
- Simpson, Audra. 2018. „Chapter 7. Why White People Love Franz Boas; or, The Grammar of Indigenous Dispossession“. In *Indigenous Visions. Rediscovering the World of Franz Boas*, herausgegeben von Ned Blackhawk und Isaiah Lorado Wilner. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300235678-009>.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Otago University Press.
- Strang, Veronica. 2023. „Water“. *Open Encyclopedia of Anthropology*, Online-Vorab-Publikation. <https://doi.org/10.29164/19water>.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. 2009. *Maseual Sanilmej. Cuentos Indígenas de la Región de San Miguel Tzinacapan*. CEPEC.
- Téllez Álvarez, Dulce Perla. 2021. „Testimonio de Perla“. In *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko*, herausgegeben von Patricia Zuckerhut, Dulce Perla Téllez Álvarez, Araceli Vázquez González, Pierre Beaucage, Lisa Geiger, und Juan Martin González. Austrian Studies in Social Anthropology. <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/sondernummern/dekoloniale-ansaeetze-zu-neuen-ethnographien-in-san-miguel-tzinacapan-mexiko/>.
- Thomas, Stefan. 2019. *Ethnografie. Eine Einführung*. Qualitative Sozialforschung. Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94218-6>.
- Thomson, Guy. 1991. „Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla). The Rise and Fall of ‚Pala‘ Agustín Dieguillo, 1861-1894“. *The Hispanic American Historical Review* 71 (2): 205–58.
- Tosepan Titataniske, Unión de Cooperativas, und Circo Maya. 2018. *¡Somos Tosepan! 40 Años Haciendo Camino*. Rosa Luxemburg Stiftung.
- Vázquez González, Araceli. 2021. „Las Comunidades Indígenas y su Herencia Cultural“. In *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko*, herausgegeben von Patricia Zuckerhut, Dulce Perla Téllez Álvarez, Araceli Vázquez González, Pierre Beaucage, Lisa Geiger, und Juan Martin González. Austrian Studies in Social Anthropology.
- Venkatesan, Soumya. 2025. *Decolonizing Anthropology. An Introduction*. Decolonizing the Curriculum. Polity Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism“. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–88.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. „Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation“. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1). <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>.
- Wutich, Amber, und Melissa Beresford. 2019. „The Economic Anthropology of Water“. *Economic Anthropology* 6 (2): 168–82. <https://doi.org/10.1002/sea.2.12153>.
- Yates, Julian S, Leila M Harris, und Nicole J Wilson. 2017. „Multiple Ontologies of Water: Politics, Conflict and Implications for Governance“. *Environment and Planning D: Society and Space* 35 (5): 797–815. <https://doi.org/10.1177/0263775817700395>.

- Yohualichan A.C., Fundación Gonzalo Río Arronte, A.P., Fundación Alfredo Harp Helú, und Ace Charitable Foundation. 2016. „Manual del Agua. La salud, la organización de las comunidades“. Cuetzalan.
- Zuckerhut, Patricia. 2016. *Autorität und Macht in Nahuja-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Transkript.
- Zuckerhut, Patricia. 2017. „Pluriversalidad exitosa. Epistemologías y ontologías de los maseualmej del municipio Cuetzalan, México“. *Trama. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 6 (2): 41. <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v6i2.3432>.

6.2 Internetressourcen

- Center for Teaching and Learning (CTL). o.J. Schreibmarathon. <https://ctl.univie.ac.at/angebote-fuer-studierende/in-der-abschlussphase/schreibmarathon/> [Zugriff: 08.09.2025].
- ChatGPT. o.J. <https://chatgpt.com/> [Zugriff: 08.09.2025].
- DeepL. o.J. Translator. <https://www.deepl.com/de/translator> [Zugriff: 08.09.2025].
- Europäisches Parlament und Rat. 2016. *Verordnung (EU) 2016/679 des Europäischen Parlaments und des Rates vom 27. April 2016 zum Schutz natürlicher Personen bei der Verarbeitung personenbezogener Daten, zum freien Datenverkehr und zur Aufhebung der Richtlinie 95/46/EG (Datenschutz-Grundverordnung)*. ABl. L 119, 4.5.2016, S. 1–88. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/?uri=CELEX%3A32016R0679> [Zugriff: 29.08.2025].
- Institut für Kultur und Sozialanthropologie (IKSA). 2023. AG Anti Diskriminierung. <https://ksa.univie.ac.at/institut/ag-anti-diskriminierung/> [Zugriff: 22.06.2025].
- Institut für Kultur und Sozialanthropologie (IKSA). o.J. Forschungsethik. <https://ksa.univie.ac.at/forschung/forschungsethik/> [Zugriff: 17.08.2025].
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). 2020a. México en Cifras – Cuetzalan del Progreso, Puebla. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=21043#collapse-Indicadores> [Zugriff: 10.08.2025].
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). 2020b. Climatología. <https://www.inegi.org.mx/temas/climatologia/> [Zugriff: 10.08.2025].
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI). 2020c. Uso de suelo y vegetación. <https://www.inegi.org.mx/temas/ususuelo/> [Zugriff: 10.08.2025].
- Kurzfristige wissenschaftliche Auslandsstipendien (KWA). o.J. <https://international.univie.ac.at/studierendenmobilitaet/outgoing-students/kurzfristige-wissenschaftliche-auslandsstipendien-kwa/> [Zugriff: 05.09.2025].
- Lateinamerikaforschung Austria (LAF). 2024. Jahrestagung 2024. <https://laf-austria.at/> [Zugriff: 08.09.2025].
- Leo. o.J. Spanisch-Deutsch, monte. <https://dict.leo.org/spanisch-deutsch/monte> [Zugriff: 31.08.2025].

Radio Tsinaka. o.J. Inicio. <https://radiotsinaka.org/> [Zugriff: 04.09.2025].

U:find. 2023W. 210004 VO BAK2 Themenbereich Aktuelle gesellschaftliche Themen und sozialwissenschaftliche Fragestellungen. <https://ufind.univie.ac.at/de/course.html?v=210004&semester=2023W> [Zugriff: 08.09.2025].

U:find. 2024W. 210004 VO BAK2 Aktuelle gesellschaftliche Themen und sozialwissenschaftliche Fragestellungen. <https://ufind.univie.ac.at/de/course.html?v=210004&semester=2024W> [Zugriff: 08.09.2025].

Wikipedia (Wiki). o.J. Mesófilo (ecología vegetal). [https://es.wikipedia.org/wiki/Mes%C3%B3filo_\(ecolog%C3%ADa_vegetal\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Mes%C3%B3filo_(ecolog%C3%ADa_vegetal)) [Zugriff: 31.08.2025].

6.3 Audio- und Interviewverzeichnis

Audio 1, 13.11.2023, aufgenommen von der Autorin, Dauer 00:03:11.

Audio 2, 13.11.2023, aufgenommen von der Autorin, Dauer 00:03:28.

Audio 3, 13.11.2023, aufgenommen von der Autorin, Dauer 00:16:07.

Audio 4, 18.11.2023, aufgenommen von der Autorin, Dauer 00:11:26.

Interview 1, 09.05.2022, geführt von Marlene und der Autorin in Cuetzalan, transkribiert von Marlene, Dauer 00:59:00.

Interview 2a, 11.05.2022, geführt von Marlene (Elisabeth Steiner und die Autorin verspätet dazu gestoßen) in San Miguel Tzinacapan, transkribiert von Marlene, Dauer 00:26:14.

Interview 2b, 11.05.2022, geführt von Marlene (Elisabeth Steiner und die Autorin anwesend) in San Miguel Tzinacapan, transkribiert von Marlene, Dauer 00:19:41.

Interview 2c, 11.05.2022, geführt von Elisabeth Steiner und der Autorin (Marlene anwesend) in San Miguel Tzinacapan, transkribiert von Elis, Dauer 00:07:27.

Interview 3, 11.05.2022, geführt von der Autorin in San Miguel Tzinacapan, Dauer 01:14:07.

Interview 4a, 09.11.2023, geführt von der Autorin (Elisabeth Steiner anwesend) in Coahuatichan, Dauer 00:14:52.

Interview 4b, 09.11.2023, geführt von der Autorin (Elisabeth Steiner anwesend) in Coahuatichan, Dauer 00:31:26.

Interview 5, 13.11.2023, geführt von der Autorin im Tosepan Bürogebäude, Dauer 01:32:53.

Interview 6, 20.11.2023, geführt von der Autorin in San Miguel Tzinacapan, Dauer 01:14:12.

6.4 Weitere Daten und Quellen

- Bachelorarbeit. 2018. „Der Weg aus dem postmodernen Theoriendschungel. Ein kritischer Blick auf die epistemologischen Probleme der Kultur- und Sozialanthropologie und deren Lösung durch die Ethnographische Theorie von Roy Wagner und Marilyn Strathern“. Theoretische Bachelorarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Gabriele Habin-ger, Universität Wien.
- Bachelorarbeit. 2019. „Das ‚Soziale‘ in der Sozialarbeit. Eine empirische Studie zur Beziehung zwischen Sozialarbeiterinnen in der Frauenbetreuung und deren Klientinnen im gesellschaftlichen Kontext von Gewalterfahrungen und Migration“. Empirische Bachelorarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Maria Dabringer, Universität Wien.
- Praktikumsbericht. 2023. „Wasserwelten. Über die Wasserversorgung in San Miguel Tzinacapan“. Praktikumsbericht betreut von Dr.ⁱⁿ Patricia Zuckerhut, Universität Wien.
- Bachelorarbeit. 2023. „Commoning and Gendered Waters. A Feminist Perspective on Water in a Rural Mexican Community“. Bachelorarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Katharina Mader, Wirtschaftsuniversität Wien.
- Konzept. 2023. „Waterworlds. On Water and Water Supply in San Miguel Tzinacapan, Mexico“. Anthropologisches Laboratorium betreut von Dr.ⁱⁿ Janina Meillan-Kehr, Universität Wien.
- Krause, Franz. 2023S. „240550 SE Hydrosocial anthropology: waterworlds and wet ontologies (P4)“. Seminar, Universität Wien.
- Dabringer, Maria. 2020S. „240506-1 VO Indigenous Methodologies im Kontext post-/dekolonialer Forschungsansätze (P2)“. Vorlesung, Universität Wien.
- Forschungstagebuch Feldpraktikum (FT PR). 2020W-2022S. Digital.
- Forschungstagebuch Masterarbeit (FT MA). 2023S-2025S. Digital.
- Feldnotizen digital Feldpraktikum (FNd PR). 2022S. Inkl. Codierung.
- Feldnotizen digital Masterarbeit (FNd MA). 2023W. Inkl. Codierung.
- Feldnotizen handschriftlich Feldpraktikum (FNh PR). 2022S. Inkl. Codierung.
- Feldnotizen handschriftlich Masterarbeit (FNh MA). 2023W. Inkl. Codierung.
- Steiner, Elisabeth. 2022a. Felddtagebuch22.
- Steiner, Elisabeth. 2022b. Notizbuch_Feldforschung2022.
- Steiner, Elisabeth. 2022c. NotizenHandy_Feldforschung2022.
- Steiner, Elisabeth. 2022d. Tagebuch_Feldforschung2022.
- Steiner, Elisabeth. 2023a. Feldnotizen_Handy.
- Steiner, Elisabeth. 2023b. Felddtagebuch2023_digital_Elis.
- Steiner, Elisabeth. 2023c. Felddtagebuch_hellgrün_2023.
- Steiner, Elisabeth. 2023d. Notizbuch_dunkelgrün_2023.
- Steiner, Elisabeth. 2023e. Notizbuch_RadioTsinaka_2023.
- Steiner, Elisabeth. 2023f. Notizbuch_schwarzgemustert_2023.

- Steiner, Elisabeth. 2025. „Xá / A lo mejor. Zukunft in der Sierra Nororiental de Puebla“. Masterarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Patricia Zuckerhut.
- Testa, Lucia. 2024. „‘bridging – sharing – healing.’ Die Bedeutung von Chicana feministischen Epistemologien für die Dekolonisierung von Wissen“. Masterarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Patricia Zuckerhut.
- Zuckerhut, Patricia. 2016W. „240034 VO Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas“. Vorlesung, Universität Wien.
- Zuckerhut, Patricia. 2020W. „240525 SE Ethnographie der Sierra Nororiental des Puebla, Mexiko (P3)“. Seminar, Universität Wien.
- Zuckerhut, Patricia. 2021W. „240513 SE Ethnographie der Sierra Nororiental des Puebla, Mexiko (P3)“. Seminar, Universität Wien.
- Zuckerhut, Patricia. 2022S. „240504 PR Ethnographie der Sierra Nororiental des Puebla, Mexiko (P1)“. Feldpraktikum, Universität Wien.
- Zuckerhut, Patricia. 2022S. „240507 SE Methodologische Vorbereitung des Feldpraktikums (P1)“. Seminar, Universität Wien.
- Verzeichnis der Haushalte und Gesprächspartner_innen (PR und MA).

7 Appendix

7.1 Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht, wie sich Elemente der mesoamerikanischen *Comunalidad* in der Organisation der Wasserversorgung in San Miguel Tzinacapan, einem Ort in der Sierra Nororiental de Puebla, zeigen. Die Gewässer der Region sind umkämpft, den extraktivistischen Logiken eine anpassungsfähige Gemeinschaftlichkeit entgegenzusetzen ist daher eine Notwendigkeit. Basierend auf drei Monaten der ethnografischen Feldforschung wird gezeigt, wie das Quellwasser unter Einsatz gemeinschaftlicher Ausverhandlungsprozesse und Arbeitsformen aus dem bergigen Umland in die Haushalte geleitet wird. Die *Comunalidad* zeigt sich dabei als durchaus konflikthafte, aber fluide und dadurch wirksame Form des Gemeinsamen.

7.2 Resumen

Este trabajo analiza cómo se manifiestan elementos de la Comunalidad mesoamericana en la organización del abastecimiento de agua en San Miguel Tzinacapan, una comunidad situada en la Sierra Nororiental de Puebla. Las aguas de la región son objeto de disputa, por eso es necesario oponerse a las lógicas extractivistas con una comunalidad adaptable. A partir de tres meses de investigación etnográfica de campo, se muestra cómo el agua de manantial se conduce desde el monte hasta los hogares mediante procesos de negociación y formas de trabajo comunitarios. La Comunalidad se revela como una forma de lo común conflictivo, pero fluido y, por eso, eficaz.

7.3 Abstract

This thesis examines how elements of Mesoamerican *Comunalidad* are reflected in the organisation of water supply in San Miguel Tzinacapan, a village in the Sierra Nororiental de Puebla. The region's waters are contested, making it necessary to counter the extractivist logic with an adaptable sense of community. Based on three months of ethnographic field research, this study shows how spring water is piped from the mountainous surrounding area to the village households through negotiation processes and communal forms of labour. *Comunalidad* emerges as a conflictual but fluid and therefore effective form of communality.