

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

vol. XXXV 1-2019

ROSA LUXEMBURG, IMPERIALISM AND THE GLOBAL SOUTH

Special Issue Guest Editor: Koen Smet

Published by:
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Austrian Journal of Development Studies

Publisher: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten

Editorial Team: Tobias Boos, Alina Brad, Eric Burton, Julia Eder, Nora Faltsmann, Gerald Faschingeder, Karin Fischer, Daniel Fuchs, Daniel Görgl, Inge Grau, Markus Hafner-Auinger, Johannes Jäger, Bettina Köhler, Johannes Korak, Magdalena Kraus, Franziska Kusche, Bernhard Leubolt, Sebastian Luckeneder, Clemens Pfeffer, Stefan Pimmer, Jonathan Scalet, Lukas Schmidt, Gregor Seidl, Koen Smet

Board of Editors: Henry Bernstein (London), Patrick Bond (Johannesburg), Dieter Boris (Marburg), John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Jacques Forster (Genève), John Friedman (St. Kilda), Peter Jankowitsch (Wien), Franz Kolland (Wien), Helmut Konrad (Graz), Uma Kothari (Manchester), Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur), Dieter Rothermund (Heidelberg), Alfredo Saad-Filho (London), Dieter Senghaas (Bremen), Heribert Steinbauer (Wien), Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Publications Manager: Clemens Pfeffer

Cover: Clemens Pfeffer

Photo: Eric Burton, 2018

Contents

- 4 KOEN SMET
Rosa Luxemburg's Importance for Heterodox Economics
and the Global South
- 17 INGO SCHMIDT
Luxemburg's Theory of Accumulation and Imperialism:
More than a Classic
- 41 ANIL SHAH
Luxemburg Meets Schumpeter: Understanding Contemporary
Socio-Ecological Conflicts as Processes of Destructive Creation
- 65 PATRICIA ZUCKERHUT
Pluriversale Verschränkungen kosmozentrischer und egozentrischer
Ontologien der *maseualmej* im mexikanischen Cuetzalan
- 92 PATRICK BOND
Luxemburg's Critique of Capital Accumulation, Reapplied in Africa
- 118 Book Review
- 122 Editors and Authors of the Special Issue
- 125 Publication Details

PATRICIA ZUCKERHUT

Pluriversale Verschränkungen kosmozentrischer und egozentrischer Ontologien der *maseualmej* im mexikanischen Cuetzalan

ABSTRACT Der Beitrag fasst Weiterentwicklungen von Rosa Luxemburgs Analyse des Kapitalismus als System, das auf der fortgesetzten Ausbeutung nicht kapitalistisch wirtschaftender Bereiche beruht, zusammen. Diese Theorien bleiben jedoch der im kapitalistischen System vorherrschenden naturalistischen Ontologie verhaftet. Ein Aufbrechen dieser Ontologie, und damit eine Dekolonisierung des Denkens und Seins bedürfen der wertschätzenden Anerkennung anderer Ontologien und ihrer dialogischen Verschränkung (Pluriversalität) sowie entsprechenden Handelns. Diese dialogische Verschränkung ist allerdings nicht nur eine Angelegenheit von dekolonial orientierten Wissenschaftler_innen. Der Beitrag zeigt, wie sich die von Prozessen fortgesetzter ursprünglicher Akkumulation betroffene indigene Bevölkerung, die *maseualmej* des mexikanischen Bezirks Cuetzalan del Progreso, über eine solch pluriversale Verschränkung unterschiedlicher Ontologien ihrer endgültigen Kolonisierung entzieht.

KEYWORDS Fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation, Ontological Turn, Dekolonisierung, Indigene Cuetzalans (Mexiko), Pluriversalität

„[I]f othering involves attributing to the objectified other a difference that reinforces the primacy of the self, naming denies the objectified other the right to her difference and subjects her to the laws of the self. [...]

[O]ntology is an attempt to take others and their real difference seriously“ (Blaser 2014: 52).

I. Einleitung

Mario Blaser spricht in seinem Beitrag „Ontology and Indigeneity“ (2014) ein wichtiges Thema an, das die folgenden Ausführungen begleitet: die Missachtung anderer, „nichtwestlicher“ Ontologien (d.h. Kosmologien, Zugangsweisen zu Prozessen des Seins, zu Realitäten oder Welten). Diese eurozentrische Haltung ist sowohl Mittel als auch Ergebnis von Enteignungsprozessen, die seit mehreren Jahrhunderten stattfinden und in enger Verbindung mit kolonial-kapitalistischer Ausbeutung stehen. Sie durchzieht aber auch die lange Tradition europäischer Kritik an diesen Verhältnissen.

In Debatten um Kolonialismus und Kapitalismus dominieren lange Zeit aufklärerisch-westliche Zugänge mit Fokus auf ökonomische Aspekte. Karl Marx (1981: 659ff) bezieht sich in seiner Darstellung der „ursprünglichen Akkumulation“ primär auf die Enteignung von Menschen von ihrem Land als ihrem wesentlichen Produktionsmittel, als Basis für ihre Eingliederung in den kapitalistischen Arbeitsmarkt. Rosa Luxemburg (1985) hebt zu Beginn des 20. Jahrhunderts hervor, dass gewalttätige Enteignungen zu Zwecken der Kapitalakkumulation keine Kinderkrankheit, sondern ein Wesensmerkmal des Kapitalismus sind und entwickelt Marx' Analyse zur These einer „fortgesetzte[n] ursprünglichen Akkumulation“ (Werlhof 1978: 21) weiter. Demnach ist der Kapitalismus für sein Bestehen auf nichtkapitalistische Bereiche – Gesellschaftsschichten, Weltregionen etc. – angewiesen. In der Bielefelder Subsistenztheorie wird diese Überlegung aufgegriffen und hervorgehoben, dass Kleinbauern_bäuerinnen einerseits Subsistenzwirtschaft betreiben, andererseits aber gezwungen sind, ihre Arbeitskraft im kapitalistischen Sektor zu vermarkten und somit dem Kapital einen (für die Kapitalakkumulation notwendigen) Extraprofit bescheren (Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen 1979). Die

Feministinnen der Gruppe ergänzen, dass in ähnlicher Weise auch Hausfrauen als in das kapitalistische System teilintegrierte Gruppe zu sehen sind (Werlhof 1978; Mies 2009; vgl. Zuckerhut 2017a).

In die dekoloniale Theorie fließen diese Überlegungen ebenfalls ein. Allerdings wird hier vor allem der Zusammenhang „Dritte Welt“ und „Erste Welt“ (heute umbenannt in „Globaler Süden“ und „Globaler Norden“) bzw. Moderne und „Kolonialität der Macht“ (Quijano 2000) herausgestrichen und – im Unterschied zum Bielefelder Ansatz – aus der Position der „Anderen“, derer aus dem Globalen Süden, der Unterdrückten und Marginalisierten, heraus argumentiert (vgl. u.a. Quijano 2000; Maldonado-Torres 2016). Mitgeprägt ist diese Positionierung als Kolonisierte durch postkoloniale Strömungen, die den eurozentrischen Blick und das Othering (d.h. die Zuschreibung homogener, sich von der „westlichen Zivilisation“ grundlegend unterscheidender Eigenschaften an alles „Nichteuropäische“) in den vorherrschenden Wissenschaften wie auch den politischen Theorien kritisieren (Fink/Leinius 2014). Damit zeigt sich zunehmend die Bedeutung eines „Ontological Turn“ (einer Wende hin zum Ontologischen), wie von Blaser (2014: 52) angesprochen, betreffend das Aufgreifen und Anerkennen nicht hegemonialer, meist indigener Ontologien (also über die Erkenntnis hinausgehend, auf das Sein Bezug nehmend) (vgl. auch Kohn 2015). Im Zuge dieser Wende geraten auch die ontologischen Dimensionen fortgesetzter ursprünglicher Akkumulation in den Blick. Demnach gehen kapitalistische Expansionsprozesse mit einer Expansion westlicher Seinsverständnisse sowie der Marginalisierung anderer Ontologien einher.

Die dekoloniale Bedeutung indigener Ontologien zeigt sich beispielsweise, wenn die indigenen nahuat-sprachigen Einwohner_innen des mexikanischen Bezirks Cuetzalan del Progreso (Selbstbezeichnung *maseualmej* [Pl.] und *maseual* [Sg.]) sich den vielfältigen Prozessen der Akkumulation durch Enteignung, denen sie seit der Conquista ausgesetzt sind, widersetzen. Eine zentrale Rolle spielt dabei eine kosmozentrische Ontologie, die jedoch nicht absolut gesetzt, sondern mit der westlich-kapitalistischen kombiniert wird. Je nach Kontext wird auf die eine oder die andere Ontologie zurückgegriffen. Pluriversalität als gleichwertig-dialogische Anerkennung verschiedener Seinssysteme ist alltäglich gelebte Praxis und erfolgreiche Überlebensstrategie (Zuckerhut 2017b).

Der vorliegende Beitrag geht der Frage nach der diesbezüglichen Relevanz pluriversal verschränkter Ontologien nach. Zunächst gebe ich einen Überblick der genannten Weiterentwicklungen von Luxemburgs Analyse des Kapitalismus als System, das auf Ausbeutung, Raub und Plünderung nichtkapitalistisch wirtschaftender Bereiche beruht. Der zweite Teil widmet sich kapitalistisch motivierten Enteignungsprozessen im mexikanischen, weitgehend von *maseualmej* bewohnten Bezirk Cuetzalan del Progreso, ebenso wie der einhergehenden Pluriversalität als einem wirksamen Mittel, ihrer vollständigen Vereinnahmung und damit endgültigen Kolonisierung zu widerstehen. In diesem zweiten Teil wird auf die Bedeutung kosmozentrischer Ontologie für das Verständnis indigener (Über-) Lebensweisen eingegangen und ihre Verschränkung mit einer egozentrischen Ontologie aufgezeigt.

2. Fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation als Wesensmerkmal des kapitalistischen Weltsystems

Luxemburgs andauernde Aktualität liegt in ihrem Konzept der fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation als Anknüpfungspunkt, um die im Zusammenhang mit dem Kapitalismus stattfindenden vielfältigen Prozesse der gewaltsamen Enteignung zu Zwecken der Kapitalakkumulation begrifflich zu fassen. Wird von Marx (1981: 659ff) nahegelegt, dass die Vertreibungen und Enteignungen von Bauern_Bäuerinnen von ihrem Grund und Boden („Einhegungen“) und anderen Mitteln zur Produktion ihrer Subsistenz ein einmaliger Prozess in der Entwicklung des Kapitalismus sind (vgl. u.a. Meillassoux 1978: 3f), so ist Luxemburg (1985) davon überzeugt, dass koloniale und andere Arten von Gewalt, Raub und Plünderung sein immanentes Merkmal sind. Die zentrale Thematik gewaltsamer Enteignung wie auch die Möglichkeit einer verschränkten Koexistenz kapitalistischer und nichtkapitalistischer Produktionsweisen als Teil ein- und desselben kapitalistischen Systems steht in Folge, insbesondere seit den 1960er Jahren, immer wieder im Mittelpunkt vieler Analysen und Darstellungen (Sanyal 2007: 7; Soiland 2016: 189).

In der Kultur- und Sozialanthropologie der 1970er Jahre sticht diesbezüglich Claude Meillassoux' (1978) Konzept einer „häuslichen Produk-

tionsweise“ (d.h. einer kleinbäuerlichen, auf die Subsistenz fokussierenden Produktions- und Konsumgemeinschaft) in ihrer Verflechtung mit und Ausbeutung durch das kapitalistische System hervor. Die Eingliederung in die kapitalistische Wirtschaftsweise zeigt sich laut Meillassoux vor allem in der Überführung von Arbeitskraft. Diese erfolgt sowohl über Landflucht als auch über die Organisation von Rotationswanderungen (ebd.: 125). In der temporären Migration, die seit dem Zweiten Weltkrieg an Bedeutung gewann, sieht er eine „perfektioniertere Form der ursprünglichen Akkumulation“ (ebd.: 128). Die kapitalistische Integration erfolgt nicht durch die Vernichtung, sondern die „*Aufrechterhaltung* und Ausbeutung der häuslichen Agrarwirtschaft“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Die Reproduktion der in der kapitalistischen Produktion tätigen Arbeitskraft findet weitestgehend in der Hausgemeinschaft statt und ist damit in einen „nichtkapitalistischen“ Bereich ausgelagert. Somit ist es dem_der Unternehmer_in möglich, Lohnkosten zu sparen (ebd.: 138).

Kleinbäuerliche Subsistenzwirtschaft wird auch von anderen Forscher_innen, wie denen der „Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen“ (1979) (die Selbstbezeichnung ist männlich konnotiert, obwohl der Zusammenschluss mehrheitlich weibliche Mitglieder inkludiert, was typisch für die damalige Zeit ist), als einerseits besonders hartnäckig fortbestehend erkannt, andererseits in ihrer Verschränkung mit kapitalistischen Sektoren als besonders ausbeutbar. Subsistenzproduktion ermöglichte es den Menschen in Krisenzeiten der Weltwirtschaft zu überleben, trage aber, ähnlich wie die Hausarbeit, gleichzeitig zur Senkung des Preisniveaus von Agrarprodukten und somit der Reproduktionskosten der Arbeitskraft bei (Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen 1979; Mies 2009). Sowohl die Arbeit von Kleinbauern_bäuerinnen des Globalen Südens als auch die der Hausfrauen des Globalen Nordens fließen in die (Wieder-)Herstellung aktueller und künftiger Produzent_innen ein (vgl. u.a. Werlhof 1978; Mies 2009).

Seit Anfang der 1970er Jahre wird Luxemburgs Überlegung einer „fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation“ als Grundlage des kapitalistischen Systems folglich einerseits für die Analyse ausbeuterischer Macht- und Ungleichheitsverhältnisse zwischen Globalem Norden und Globalem Süden herangezogen, andererseits – damit verknüpft – für die Analyse kapitalistisch und nichtkapitalistisch wirtschaftender Produktionsein-

heiten zwischen sowie innerhalb von Nationen und Regionen, und sie wird darüber hinaus mit Geschlechterverhältnissen in Beziehung gesetzt. In Folge zeigen Kritiker_innen des kapitalistischen (Welt-)Systems (z.B. Frank 1980) die Strukturen des ungleichen Tauschs zwischen Globalem Norden und Globalem Süden auf. Eng damit verbunden ist eine intensive Debatte um die Problematik eines „internen Kolonialismus“ (González Casanova 1965) in seiner Bedeutung für die Kapitalakkumulation. Diese bezieht sich auf die Ethnisierung sozialer und ökonomischer Hierarchien in (post-)kolonialen Gesellschaften. Demnach werde die Akkumulation nicht zuletzt durch die Überausbeutung marginalisierter und ethnisch diskriminierter Gruppen gestützt, die die Rolle innerer Kolonien spielten (Rodríguez Domínguez 2018: 87f). Dependenz-, Weltsystem- und dekoloniale Theorie verweisen auf die Bedeutung Lateinamerikas als Grundlage für die Herausbildung des kapitalistischen Weltsystems, dessen Ausplünderung die nachfolgende Akkumulation erst ermöglichte (vgl. u.a. Wallerstein 1979: 36f; Frank 1980: 33f; Quijano 2000). Die Geschichte Lateinamerikas, von seiner Erfindung im Zuge der „Entdeckung“ des Kontinents durch Europäer_innen (der Bevölkerung vor Ort war seine Existenz schon seit Jahrtausenden bekannt, wenngleich unter anderen Bezeichnungen und mit völlig anderen Eigenschaften) (Mignolo 2005) bis heute, ist eine der „fortgesetzten ursprünglichen Akkumulation“ (Cabrera Pacheco 2017: 506).

Die fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation erweist sich in Folge als eine, die Land, Menschen, Körper (Federici 2012; Lugones 2007; Walsh 2015) wie auch Wissen und Wissenssysteme (Epistemologien) (Grosfoguel 2013) bis hin zu Ontologien (Seely 2017) betrifft (wobei Epistemologien – auf Wissen und Erkenntnis abzielend – und Ontologien – auf das Seiende bezogen und immer auch das Handeln der Menschen implizierend – in der Regel zwar eng miteinander verknüpft, aber dennoch nicht als identisch zu sehen sind; siehe Kapitel 3.2). Wissensformen, die der westlichen naturalistischen Ontologie (siehe Kapitel 3.2) widersprechen, werden im Zuge der kapitalistischen Expansion als falsch und gefährlich gebrandmarkt und häufig zerstört. Dies betrifft etwa Kosmologien, die die Zusammenhänge von Mensch und Umwelt bzw. Mensch und Kosmos in den Blick nehmen und in der Regel mit metaphysischen Vorstellungen und rituell-religiösen Praktiken verknüpft sind. Jene Menschen (wie Heiler_innen und Schaman_innen, in Europa insbesondere auch Hebammen), die über

diese Kenntnisse verfügen, werden verfolgt und getötet. Zugleich werden immer wieder Teilaspekte jenes Wissens aus ihren kosmologisch-ontologischen Zusammenhängen gelöst und für die kapitalistische Verwertung angeeignet. Dies betrifft etwa Kenntnisse aus dem Bereich der Pflanzenheilkunde, die sich naturwissenschaftlich bestätigen lassen und in der Folge von Pharmakonzernen patentiert und verwertet werden (vgl. u.a. Smith 2012: 122ff).

Voraussetzung für die unablässige Fortdauer der Enteignungsprozesse ist dabei, dass nichtkapitalistische Bereiche und Lebensweisen nicht endgültig aufgelöst und zerstört, sondern, zumindest teilweise, erhalten, in gewissen Aspekten gefördert und neu geschaffen werden (Sanyal 2007: 7; Zuckerhut 2016: 58).

Auf der anderen Seite bewirkte und bewirkt die fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation immer auch Widerstand und Gegenbewegungen, oft vorangetrieben und gestützt durch fortbestehende nichtkapitalistische Bereiche und Lebensweisen, die insbesondere dann erfolgreich sind, wenn sie sich auf nichtnaturalistische Ontologien stützen können (vgl. dazu u.a. Walsh 2015; Cabrera Pacheco 2017: 508).

3. Prozesse der Enteignung und des Widerstands der *maseualmej* Cuetzalans

Mit einer Möglichkeit, sich der Kolonialität der Macht zumindest teilweise zu entziehen, befasst sich der folgende Abschnitt, mit Augenmerk auf die *maseualmej* der Gemeinde San Miguel Tzinacapan des mexikanischen Bezirks Cuetzalan del Progreso im Bundesstaat Puebla.

Von den 48.000 Einwohner_innen Cuetzalans bezeichneten sich bei der Volksbefragung 2015¹ 80 Prozent als indigen, zum einen als Nahuat (ca. 70 Prozent der Gesamtbevölkerung Cuetzalans) zum anderen als Totonaca-Sprecher_innen (ca. 10 Prozent) (INEGI 2016: 2/4 Tab. 3.2; Zuckerhut 2016: 126). Die Bezirkshauptstadt San Francisco Cuetzalan ist überwiegend von Nichtindigenen (im Folgenden auch mit dem von Indigenen verwendeten Begriff *coyomej* [Sg. *coyot*] – übersetzt „Koyot_innen“ – bezeichnet) bewohnt, während die *maseualmej* größtenteils in den umliegenden Gemeinden, Dörfern und Weilern, zusammengefasst

in acht Verwaltungseinheiten, siedeln (Martínez Corona 2003: 229). San Miguel Tzinacapan, mit über 2.600 Einwohner_innen, ist eine dieser Gemeinden.

3.1 Datengrundlage und Auswertung

Die den Ausführungen zugrunde liegenden Daten beruhen auf unterschiedlichen Quellen: erstens historischen Dokumenten sowie Oraltraditionen der Region, die von Forscher_innen in Kooperation mit *maseualmej* aufgearbeitet und publiziert wurden (z.B. Ramírez Suárez et al. 1992; Argueta 1994; Beaucage, Pierre/Taller de Tradición Oral del CEPEC 1997, 2012); zweitens Ethnografien (z.B. Arizpe 1973; Lupo 1995, 2001) und anderen wissenschaftlichen Arbeiten (z.B. Thomson 1991, 2002; Mallon 1995; Báez 2004; Bernkopfová 2014), drittens Internetdokumenten und viertens selbst erhobenen Daten. Bei den Internetdokumenten handelt es sich um Selbstdarstellungen der indigenen Kooperative Tosepan Titataniske² (in Folge kurz Tosepan genannt) und indigener Menschenrechtsgruppen (z.B. Comisión Takachualis 2000), sowie um Statistiken der mexikanischen Regierung (z.B. INEGI 2016). Die von mir erhobenen Daten stammen aus Feldforschungen, die ich seit 2003 alle ein bis zwei Jahre durchführte (Feldnotizen 2003–2017). Im Zuge dieser jeweils bis zu drei Monaten dauernden Aufenthalte erfolgten „beobachtende Teilnahmen“ an Tätigkeiten und Verhaltensweisen wie auch „teilnehmende Beobachtungen“ in Haushalten von *maseualmej* in der Gemeinde San Miguel Tzinacapan und nahegelegenen Orten. Es gab eine Vielzahl von Gesprächen mit unterschiedlichen Personen wie auch lebensgeschichtliche, teilstrukturierte Interviews mit indigenen Frauen (davon acht im Jahr 2005, vier 2006).

Mein Interesse galt haushaltsinternen Machtverhältnissen und ihren Verschiebungen auf Grundlage neu in den Haushalt eintretender Personen, Veränderungen in der Gemeinde und der Region, aber auch der politischen und ökonomischen Situation in Mexiko wie auch auf globaler Ebene. In einer Buchpublikation 2016, basierend auf den Ergebnissen der Forschungen 2003 bis 2015, wurden die Daten von nahezu 400 Personen erfasst – Männer und Frauen größtenteils indigener, aber auch nichtindigener Herkunft aus der Gemeinde San Miguel Tzinacapan und der Distrikthauptstadt San Francisco Cuetzalan (Zuckerhut 2016: 110, 113f).

Die Auswertung der Daten erfolgte in Anlehnung an die konstruktivistische Grounded Theory. Diese erfordert, neben einer Offenheit für Unerwartetes im Feld wie auch im theoretischen Zugang, dass die Daten von Beforschten und Forschenden gemeinsam, interaktiv geschaffen und interpretiert werden (Bernard 2011: 435).

Diese Kooperation in der Forschung begann bereits bei der Auswahl des Haushalts, der im Zentrum meines Interesses stand: Nicht ich wählte den primären Ort meiner sozialen Beziehungen, sondern eine zentrale weibliche Person eines der Wohnhäuser Tzinacaps (die ich in Folge Maria nenne) wählte mich aus. Über die Zeit entwickelte sich zwischen Maria und mir, aller strukturellen Machtverhältnisse zum Trotz, eine enge Bindung, die der einander nahestehender Schwestern entspricht. Die vielfältigen Ungleichheiten, die uns trennen – so die regionale Herkunft (aus einem semiperipheren Land vs. einem kapitalistischen Zentrumsland), die regionale Verortung (Land vs. Großstadt), die soziale und ethnische Herkunft (indigene Waise ohne jegliche Ressourcen vs. aus behütet-konservativen Verhältnissen der weißen unteren Mittelschicht ländlich-österreichischer Prägung stammend), die Ausbildung (marginale Schulbildung und Erlernen zum Überleben notwendiger Fertigkeiten über die Vermittlung durch Verwandte und Bekannte, Beobachtung und Eigeninitiative vs. Universitätsstudium) und der Beruf (primär tätig im Kleinhandel mit Kunsthandwerksprodukten vs. Anstellung im akademischen Bereich) etc. –, bleiben bestehen, sind aber auch ein wichtiger Teil unserer Beziehung. Während meine Schwester für mich ein wesentlicher Bezugspunkt ist und ich ohne sie meine (besser gesagt unsere) Forschungen nicht durchführen könnte, stelle ich für sie eine Art Versicherungssystem dar, auf das bei Bedarf zurückgegriffen wird. Sie wendet sich an mich, wenn es um die Suche nach neuen Möglichkeiten für den Verkauf von Kunsthandwerksprodukten, eine ihrer wesentlichen Einnahmequellen, geht, oder auch im Falle ökonomischer Engpässe durch Krankheit oder andere unvorhergesehene Ausgaben. Sie und ihre Familie zeigen großes Interesse an mir und meinem Körper, an meinem Hygiene-, Schlaf- und Essverhalten (mit entsprechenden Rügen, wenn ich als gefährlich eingestufte Verhaltensweisen an den Tag lege, wie in erhitztem Zustand kaltes Wasser zu trinken oder mich nach dem Essen zu frisieren), an europäischen Lebensweisen, Pflanzen und Tieren, bis hin zu den Merkmalen österreichischer Landwirt-

schaft. Umgekehrt macht mich Maria auf wichtige Ereignisse aufmerksam, die ich nicht versäumen darf, sie macht mich mit Menschen aus ihrem näheren und weiteren Umfeld bekannt und erklärt mir, in welcher Beziehung sie zu ihnen steht und vieles andere mehr. Mit ihr, ihrem Mann, ihrer Tochter und ihrem Schwiegersohn diskutiere ich vergangene und künftige Ereignisse, aber auch die Ergebnisse meiner Forschung, Letztere vor allem auch in Hinblick auf Konsistenz und Missverständnisse.

Es gibt drei weitere Haushalte, mit denen ähnlich enge Beziehungen inklusive dem Austausch von Gütern, Informationen und Wissen bestehen. Da die Haushalte in der Gemeinde in Hinblick auf ökonomische Situiertheit und soziale Einbettung verschieden verortet sind, sind die Ausrichtungen der Debatten etwas unterschiedlich gelagert, was für mich zu einander ergänzenden (manchmal auch widersprüchlichen) Einsichten führt. Darüber hinaus sind auch innerhalb der Haushalte die vorgebrachten Sichtweisen, teilweise auch Verhaltensweisen keinesfalls einheitlich, sondern geprägt von Alter, Geschlecht, Generation, verwandtschaftlichem Status im Haushalt und Ähnlichem.

Die geführten Debatten und resultierenden Erkenntnisse hielt ich in einem Forschungstagebuch fest. Sie sind die Grundlage für weitere reflexiv-analytische Überlegungen und ergänzende Literaturrecherchen und -aufarbeitungen. Der Forschungsprozess zeichnet sich somit durch eine ständige Infragestellung und Neubewertung meines Wissens auf Basis der Diskussionen mit meinen indigenen Verwandten und Bekannten aus, sowie die Lektüre von Ethnografien und Theorien anderer, größtenteils nicht indigener Forscher_innen, die teilweise mit Indigenen zusammenarbeiten, vor allem aber auch die Infragestellung dieses aus der Literatur gewonnenen Wissens (zum Forschungs- und Auswertungsprozess siehe Zuckerhut 2016: 102ff).

3.2 Die Notwendigkeit der Anerkennung unterschiedlicher Ontologien

Ein wesentliches Ergebnis der permanenten Neubewertung und Infragestellung von Informationen unterschiedlicher Art war die Erkenntnis, dass wichtige Theorien und Zugänge zur Beschreibung und Analyse des kapitalistischen Weltsystems, wie die in Kapitel 2 beschriebenen, innerhalb des hegemonial vorgegebenen Rahmens einer naturwissenschaftlich

geprägten „Ontologie des Naturalismus“ (Descola 1996: 82) verbleiben und somit einem *saming* unterliegen (Blaser 2014: 52), d.h. einer Weigerung grundlegend andere Zugänge zur Welt und dem Sein anzuerkennen. Differenz wird verweigert sowie jeglicher konzeptionelle Raum, der der Logik der Beherrschung nicht entspricht, geleugnet, was einem endgültigen Akt von Kolonisierung gleichkommt (Kohn 2015: 320).

Typisch für die dem Kolonialismus und Kapitalismus zugrunde liegenden naturalistischen Epistemologien (Quijano 2000), aber auch für ihre Ontologie (Blaser 2014; Kohn 2015) sind westlich-rationalistische Kosmologien (d.h. Theorien der Welt und des Universums als geordnetes System mit Gesetzen, die dieses regeln; Howell 1996: 129), die sich als einzig gültige präsentieren. Sie basieren auf dem Glauben an eine strikte Trennung von Natur und Kultur wie auch von Körper und Geist sowie auf der Notwendigkeit, Natur (und den damit assoziierten Körper) so weit als möglich zu beherrschen. Einzig die mittels (natur-)wissenschaftlicher Methoden empirisch fassbare Realität wird als gültig anerkannt; andere Ontologien und mit ihnen einhergehende Epistemologien werden als Unsinn und Aberglaube abgewertet (Descola 1996: 82). Festzuhalten ist, dass derlei „andere“ Ontologien nach wie vor in allen Weltregionen, auch in Europa, fortbestehen, wenngleich vielfach marginalisiert, verfemt und daher verborgen sowie sich teilweise mit der dominanten „westlichen Metaphysik“ (Kohn 2015: 320) (d.h. der oben beschriebenen Weise, die Zusammenhänge des Seins als eine einzige Realität zu erklären und dementsprechend zu agieren) überlappend und diese durchkreuzend (vgl. Holbraad 2009: 435). Blaser (2014: 53) verweist auf die Bedeutung des Konzepts der Ontologie (im Unterschied zu dem der Epistemologie), das deutlich macht, dass nicht von einer Realität und vielen Interpretationen oder Kulturen ausgegangen werden darf, sondern von vielen (manchmal miteinander verbundenen) Realitäten oder Welten (ebd.: 56).

Die Aussagen, Praktiken und Vorstellungen der Menschen vor Ort ernstnehmend, was eine zentrale Forderung des Ontological Turns (Kohn 2015: 319) ist, zeigte sich im Verlauf meiner eigenen Forschung, dass es nicht möglich ist, Kategorien wie Produktion, Reproduktion, Verwandtschaft, Religion, Ritual etc. getrennt voneinander zu untersuchen. Insbesondere die getrennte Behandlung des „Materiellen“ und des „Immateriellen“, typisch für das der naturalistischen Ontologie zugrunde liegende

Weltbild, erweist sich als problematisch, vor allem, wenn Fragen von Autorität und Macht im Zentrum des Interesses stehen. Macht bei den *maseualmej* erwies sich in der Folge als etwas, das sich nicht auf einen gesellschaftlichen Bereich oder auf eine Person oder Wesenheit beschränken lässt, ob es sich nun um einen Menschen, ein Tier, eine Pflanze oder ein spirituelles Wesen handelt. Sie ist kosmozentrisch (Viveiros de Castro 1998: 475), d.h. auf alle Wesenheiten (Entitäten) des Kosmos verteilt, wobei die Beziehungen zwischen den Entitäten entscheidend für die jeweilige, sich permanent verändernde Distribution der Macht sind. Deutlich machen lässt sich das anhand der Vorstellung von „Person“ als handlungsfähiger Einheit aus Körper und Seelenkräften, wobei diese Einheit nicht immer in derselben Weise gegeben ist, sondern sich im Verlauf des Lebens auf andere Entitäten ausweiten oder aber ihre Reichweite verringern kann.

Die menschliche Person umfasst drei Seelenkräfte, die in unterschiedlicher Weise mit dem Körper verbunden sind. Das *(no)tonal* („(meine) Sonne“) ist, wie der Name nahelegt, mit Hitze assoziiert, wird aber zoomorph gedacht, und es befindet sich im Kopf. Über das *(no)tonal* besteht eine Verbindung mit einem oder mehreren Tieren. Im Zaum gehalten wird die Hitze des *(no)tonal* durch das *yekauil* („Schatten“), das kalt und anthropomorph gedacht ist, und ebenfalls im Kopf, vor allem aber im Blut verortet wird. Die dritte Seelenkraft, *(no)yolo* („(mein) Herz“), ebenfalls anthropomorph, aber mit einer gemeinsamen Essenz mit Mais, befindet sich im Herzen. Anders als *(no)tonal* und *yekauil*, die sich im Traum oder durch einen Schrecken (*nemoujtil*) ausgelöst vom Körper trennen können, ist das *(no)yolo* bis zum Tod untrennbar mit dem menschlichen Körper verbunden. Die über die Seeleneinheiten bestehenden Verbindungen des Körpers mit Tieren (*(no)tonal*), Pflanzen (*(no)yolo*), Geistern, Gottheiten und Heiligen (*(no)tonal*, *yekauil* und *(no)yolo*) sind zu Beginn des Lebens eines Menschen kaum vorhanden, müssen erst geschaffen und gestärkt werden. Mit zunehmendem Alter, verbunden mit bestimmten Ritualen, vor allem aber dem Konsum von Mais, werden die einzelnen Seelenkräfte, wie auch ihre Verbindungen zum menschlichen Körper sowie zu anderen Wesenheiten, stärker und mächtiger. Damit wächst auch die Kraft und Macht der Person und in Folge auch ihre Autorität in Haushalt und Gemeinde, ebenso wie ihre Stärke gegenüber Kräften des „Übernatürlichen“. Entscheidend ist, dass ein ausgewogenes Verhältnis der drei

Einheiten eingehalten wird (Zuckerhut 2016: 81ff). Wächst eine der Seelenkräfte auf Kosten der anderen, so hat das negative Folgen. Wenn beispielsweise aufgrund von unmäßigen Alkoholkonsum die Hitze und damit das *(no)tonal* zunimmt, ohne ergänzende Stärkung von *yekauil* und *(no)yolo*, dann kommt der tierische, unkontrollierbare Charakter eines Menschen, seine Bestialität, zum Vorschein, was häufig zu unkontrollierten Ausbrüchen von Gewalt führt (ebd.: 164, 261, 266f).

Die Bedeutung von Ausgewogenheit, von Harmonie, zeigt sich auf verschiedenen Ebenen: auf der des menschlichen Individuums, des Haushalts, der Gemeinde und des Kosmos. Zu ihrer Erhaltung wie auch ihrer Stärkung und Wiederherstellung im Falle einer Störung müssen jeweils entsprechende Rituale durchgeführt werden, viele davon integriert in Feste für katholische Heilige (siehe Kapitel 3.4). Die Vereinnahmung des Katholizismus als Bestandteil kosmozentrischer Ontologie und deren Verknüpfung mit der egozentrischen Logik kapitalistischer Lebens- und Wirtschaftsform ist die Basis des bislang erfolgreichen Widerstands gegen eine „spirituelle Enteignung“ (als letztendlicher Sieg kolonialer und kapitalistischer Akkumulationsprozesse) und die damit einhergehende Vereinnahmung durch die im kapitalistischen Weltsystem hegemoniale Ontologie des Naturalismus.

3.3 Akkumulation durch Enteignung

Dabei war die Region im Verlauf der Geschichte verschiedenen, nicht nur spirituellen Enteignungsprozessen ausgesetzt. In der Kolonialzeit war das Gebiet, bedingt durch die Gebirgslage, nur schwer zugänglich und eignete sich nicht für Plantagenwirtschaft. Darüber hinaus gab es keine für die Spanier_innen interessanten Bodenschätze. Daher blieb der Bezirk auch bis ins 19. Jahrhundert im Randbereich kolonialer Eingriffe. Zwar wurden Abgaben eingehoben, aber es waren kaum *coyomej* vor Ort. Ab 1570 erlitt die Bevölkerung allerdings einen starken Rückgang aufgrund von Epidemien. Nach einem Tiefpunkt mit 1.444 Tributpflichtigen im 17. Jahrhundert erholte sie sich wieder und zählte Ende des 18. Jahrhunderts 8.813 Tributpflichtige (Lupo 1995: 34; 2001: 340f).

Nach dem Ende der Kolonialzeit (ab 1821) war die Regierung des neu geschaffenen mexikanischen Nationalstaats bestrebt, die Bevölkerung des Landes zu „verbessern“. Dies sollte durch die Förderung von Einwan-

derung aus Europa erreicht werden, da angenommen wurde, Europäer_innen wären den Indigenen rassistisch und kulturell überlegen (Alonso 2005: 40). Darüber hinaus sollten Wirtschaft und Politik „modernisiert“, d.h. Privateigentum und privates Unternehmertum vorangetrieben werden. Aus der Kolonialzeit tradierte Sonderrechte indigener Gemeinden, insbesondere das Gemeineigentum an Land, standen diesen Bestrebungen im Weg und mussten abgeschafft werden. 1828 wurde das *Ley de desamortización de Fincas Rusticas e Urbanas* (bekannt auch als *Ley Lerdo*) erlassen, das die Auflösung zivilen und kirchlichen gemeinschaftlichen Grundbesitzes anordnete. Offiziell sollte dieses Gesetz die Kirche enteignen, tatsächlich aber waren zunehmend die Ländereien indigener Gemeinden davon betroffen (Ramírez Suárez et al. 1992: 15).

Mehrere italienische Familien ließen sich in Cuetzalan nieder und eigneten sich – auf der Basis des neuen Gesetzes, aber auch mittels Gewalt, Betrug, Täuschung und Übervorteilung der lokalen Bevölkerung – das beste Land im Umfeld der heutigen Bezirkshauptstadt an (ebd.: 13; Argueta 1994: 125, 133ff). Wohlhabende, nicht indigene mexikanische Familien folgten. Die *maseualmej* waren zunehmend gezwungen, vom gemeinschaftlichen Landbesitz abzugehen und zu versuchen, private Landtitel zu erlangen (Zuckerhut 2016: 133f).

Die im Zusammenhang mit der nationalen Unabhängigkeit in die Wege geleiteten Enteignungsprozesse setzten sich nach der mexikanischen Revolution (1910–1920) fort. Es gab vereinzelte, jedoch nur mäßig erfolgreiche Bestrebungen, ehemaliges Kommunalland als *ejido* (staatliches Land, das Gruppen von Personen zur individuellen oder gemeinschaftlichen Nutzung überlassen wird) anerkennen zu lassen (Thomson 1991: 248f; Ramírez Suárez et al. 1992: 17ff). Arme Landbewohner_innen aus anderen Teilen Mexikos, die vor den Revolutionskämpfen geflohen waren, ließen sich im Bezirk Cuetzalan nieder (Arizpe 1973: 33) und eigneten sich ihrerseits – unter dem Slogan der Revolution „Das Land denen, die es bearbeiten“ – seit Jahrhunderten von Indigenen gemeinschaftlich beanspruchtes Land an (Zuckerhut 2018: 73). Verstärkt wurde die Privatisierung von Grund und Boden durch Kampagnen der Distriktverwaltung in den 1920er und 1930er Jahren zur Feststellung der Besitzer_innen einzelner Parzellen (Arizpe 1973: 88). Seither dominiert auch unter den *maseualmej* Privatbesitz an Land – größtenteils in Form von kleinen Parzellen von circa

einem Hektar. Um eine Familie durchschnittlicher Größe zu versorgen, sind mindestens zwei Hektar notwendig (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 109f). Um (über-) leben zu können musste und muss folglich Land dazu gepachtet werden, und es wurden und werden – neben Herstellung und Verkauf von Kunsthandwerksprodukten – bezahlte Arbeiten abseits der eigenen Subsistenzwirtschaft angenommen (Feldnotizen 2003–2017). Viele *maseualmej* verdingten sich zur Erntezeit auf den Zuckerrohrfeldern und plantagen in Cuetzalan wie auch an der Küste von Veracruz, aber auch auf den seit Ende des 19. Jahrhunderts etablierten Kaffeeplantagen Cuetzalans (Zuckerhut 2016: 136ff). Daneben begannen sie selbst, Zuckerrohr und Kaffee für den Verkauf anzubauen (Arizpe 1973: 61; Martínez Borrego 1991: 66).

Aufgrund der wachsenden Bedeutung von Erzeugnissen für den Weltmarkt zur Erlangung von Devisen für die mexikanische Wirtschaft wurde das Straßennetz nach Cuetzalan ausgebaut, um die Transportmöglichkeiten für und damit die Vermarktung von Cash Crops (d.h. für den Verkauf am globalen Markt hergestellte Produkte) wie Kaffee zu erleichtern (Arizpe 1973: 64, 96). Das 1958 gegründete staatliche Kaffeemuseum Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) motivierte zusammen mit dem seit 1948 bestehenden Instituto Nacional Indigenista (INI) Kleinbauern_ bauerinnen zum Einstieg in den Kaffeeanbau, indem es die Vermarktung übernahm und fixe (jedoch unter den Produktionskosten liegende) Preise zusagte (ebd.: 37f, 65). Ende der 1970er Jahre gab es darüber hinaus günstige Kredite zur Erneuerung der Kaffeegärten. Gefördert wurde ein Abgehen von der traditionellen Mischpflanzung hin zu Monokulturen mit ertragreichen, aber empfindlichen Sorten, die einen hohen Aufwand an Pflege, künstlichem Dünger und Pestiziden benötigen. Immer mehr ursprünglich dem Subsistenzmittel Mais gewidmete Anbauflächen wurden in solche für Kaffee umgewandelt (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 1997: 47, 60; Moguel/Toledo 1999: 17f).

Zwar war das Nettoeinkommen in den modernisierten Kaffeekulturen pro Hektar zehnmal höher als das des besten Maisfeldes, die Lebensbedingungen der Kaffee anbauenden *maseualmej* verschlechterten sich jedoch. Abgesehen von den teuren Produktionskosten, bedingt durch Düngung und Pestizide, musste nun in vielen Haushalten das Grundnahrungsmittel Mais käuflich erworben werden (wobei von *maseualmej* hergestellter

Mais bevorzugt wurde; vgl. dazu Kapitel 3.4). Ebenso mussten Feuerholz, Kräuter, Obst, Gemüse und andere Nutzpflanzen, in den „traditionellen“, auf Mischkultur beruhenden Kaffee- und Obstgärten in Überfluss vorhanden, am Markt gekauft werden (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 1997: 48, 51, 61). Die entstandene Situation der Armut verschärfte sich Ende der 1980er Jahre mit dem im Zuge der Aufkündigung des Weltkaffeeabkommens durch die USA und andere Länder rapiden Preisverfall für Rohkaffee am Weltmarkt. INMECAFÉ wurde aufgelöst und die Förderprogramme für Kleinbauern_bäuerinnen wurden eingestellt (Baum/Offenhäuser 1994: 43f; Moguel/Toledo 1999: 12; Talbot 2011: 79f). Ein Frost im Dezember 1989 vernichtete darüber hinaus einen großen Teil der empfindlichen Kaffeesträucher (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 88).

3.4 Gegen die Akkumulation durch Enteignung: die Verschränkung von Subsistenz- und Cash-Crop-Produktion

Mit dieser existenziellen Bedrohung vieler *maseualmej* war ein Wendepunkt erreicht. Die kleinbäuerliche Bevölkerung Cuetzalans reagierte nicht mit dem Verkauf der verbliebenen Ressourcen und Abwanderung, sondern mit einer Neuausrichtung der Wirtschaft. Zum einen wurden und werden alternative Einkommensformen im Tourismus aufgegriffen (wie Herstellung und Verkauf von Kunsthandwerksprodukten, Errichtung und Betrieb von Ökohotels, Erzeugung und Vermarktung von Naturkosmetika, Organisation von Erlebnis- und Abenteuertouren etc.) (Zuckerhut 2016: 167ff; Feldnotizen 2017). Zum anderen wurde vom Kaffeeanbau in Monokultur abgegangen und stattdessen Bio-Kaffee in diversifizierten Anbausystemen (*polyculture*) hergestellt (Moguel/Toledo 1999, 2004; Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 113ff). Neben Kaffeesträuchern finden sich in den ökologischen „Kaffeegärten“ (*cafetales*) Obst- und andere Schattenbäume, Kräuter, Beeren u. Ä. (deren Produkte/die konsumiert, verkauft oder auch für Handwerks- und Kunsthandwerksprodukte genutzt werden können), und es ist auch wieder Brennholz verfügbar (Zuckerhut 2016: 144).

Einen wesentlichen Anteil an dieser Entwicklung hatten indigene Organisationen wie die Kooperative Tosepan, die Frauenorganisation Maseualsiuamej Mosenyolchikauanij, die Menschenrechtsorganisation Comisión Takachialis und ähnliche Initiativen (unterstützt durch Akti-

vitäten nichtindigener Katholik_innen) (Zuckerhut 2016: 222ff). Sie alle sind Ausdruck eines gestärkten indigenen Bewusstseins, das seit den 1990er Jahren, in Zusammenhang mit dem „Aufstand“ des Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, auch unter der Kurzbezeichnung „Zapatistas“ bekannt) 1994 in Chiapas ins Blickfeld der Öffentlichkeit rückte. Eine Reihe indigener Gruppen aus ganz Mexiko beteiligte sich in Folge an der Ausarbeitung des Abkommens Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA, 1996), in dem die Rechte „indigener Völker“ dargelegt und eingefordert werden (Köhler 2003: 234f). Die *maseualmej* Cuetzalans sind Teil dieses überregionalen Netzwerks (Feldnotizen 2006–2017).

Im Zusammenhang mit dem neuen Selbstbewusstsein, der damit einhergehenden Wertschätzung der von *coyomej* wie auch von *maseualmej* als indigen bezeichneten Lebensweisen (die sich größtenteils in der Kolonialzeit entwickelten und sich seither den jeweiligen Gegebenheiten anpassen und somit verändern) und der Forcierung einer „Indigenität von unten“ wird seitens der *maseualmej* dem Anbau und Konsum von Mais durch die und in den jeweiligen Haushalten sowie der Durchführung religiös-ritueller Aktivitäten erhöhte Beachtung geschenkt (Zuckerhut 2018). Damit verbunden ist eine Stärkung der kosmozentrischen Ontologie, die durch die oben beschriebenen Umstrukturierungen der Wirtschaft (Kapitel 3.3) an Bedeutung zu verlieren drohte.

Denn wie in Kapitel 3.2 ausgeführt, ist Mais ein wesentlicher Bestandteil dieser Ontologie. Er ist ein zentraler Aspekt des Menschseins und Quelle des Lebens. Einzig der Mais ist in der Lage, den Menschen in seiner körperlich-seelischen Gesamtheit zu ernähren. Mensch und Mais haben eine gemeinsame Essenz, sie entwickeln sich analog vom Kühlen, Feuchten hin zum Heißen, Trockenen und weisen ähnliche Eigenschaften auf. Aussaat, Pflege und Verarbeitung von Mais bedürfen bestimmter Rituale (auf die ich hier aus Platzgründen nicht eingehe), damit er seine lebensspendende Kraft erhält (d.h. von *coyomej* hergestellter Mais entspricht nicht den Anforderungen und wird als minderwertig abgelehnt) (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 102; Zuckerhut 2016: 152ff). Idealerweise säen Männer den Mais aus und ernten ihn auch, während Frauen für seine Verarbeitung zuständig sind (Feldnotizen 2003–2017; Zuckerhut 2010: 61). Selbst in Haushalten ohne Maisfeld sehen sich Männer als Produzenten von Mais, Frauen als Produzentinnen von Tortillas und anderen Maisge-

richten. Die Arbeit von Männern ist dementsprechend *tekit* (d.h. sie erfordert Kraft und Energie), die von Frauen *chiualis* (d.h. sie impliziert Wissen, Kreation, Transformation und Umverteilung) (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 102ff).

Mais wird mit Gemeinschaftlichkeit assoziiert: Das Land, von dem der Mais stammt, gilt als das Land des gesamten Haushalts, der aus mehreren miteinander verwandten Kernfamilien bestehen kann und stellt somit eine Variante des kolonial-indigenen Gemeindelandes, übertragen auf Haushaltsebene, dar. Der alltägliche gemeinsame Konsum von Mais im Haushalt schafft über das Teilen der mit ihm assoziierten gemeinsamen Essenz (des *(no)yolo*) soziale Nähe und Verwandtschaft. Durch den Verzehr von Maistortillas bei den Gastmählern der zahlreichen Feste (und ihrer gemeinschaftlichen Erzeugung durch die Frauen des Haushalts und die Besucherinnen) wird diese Zusammengehörigkeit auf Nachbarschaft und Gemeinde ausgeweitet. Zu Allerheiligen werden auch die Toten in diese Gemeinschaftlichkeit mit einbezogen, indem auf den Hausaltären Speisen aus Mais aufgestellt werden (Zuckerhut 2018: 78f).

Es gibt folgerichtig ein Bestreben der Haushalte, dieses wichtige Subsistenzprodukt selbst herzustellen, wenngleich das nicht allen gleichermaßen möglich ist. Größtenteils sind dafür die mit dem Maisanbau verbundenen monetären Kosten verantwortlich. Da meist kein eigener Landbesitz vorhanden ist, müssen Anbauflächen gepachtet werden. Aussaat und Ernte erfordern einen erhöhten Arbeitsaufwand, der von den (männlichen) Mitgliedern eines Haushalts alleine nicht bewältigt werden kann. Tagelöhner (in der Regel aus dem eigenen verwandtschaftlichen Umfeld stammend) müssen angeheuert und bezahlt werden (Feldnotizen 2005, 2011; Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012: 87).

Das erforderliche Geld zur Finanzierung des Maisanbaus stammt aus der Erzeugung und Vermarktung von Cash Crops wie Kaffee und anderen Einkünften, d.h. nur Haushalte mit ausreichendem Zusatzeinkommen können sich seinen Anbau leisten. Anders als Mais werden für den Verkauf hergestellte Produkte nicht mit Gemeinschaft und Verwandtschaft assoziiert, sondern haben eine starke individuelle Konnotation. Das *cafetal*, insbesondere die einzelnen Kaffeesträucher, gilt/gelten als persönlicher Besitz Einzelner; monetäre Einkünfte aus seiner Bewirtschaftung wie auch solche aus Lohnarbeit oder der Vermarktung von Kunsthand-

werk sind individuell, d.h. die betreffende Person kann über ihre Verwendung frei verfügen und ist nicht verpflichtet, sie mit Mitbewohner_innen ihres Haushalts zu teilen. Junge unverheiratete Menschen nutzen ihr Geld oft zum Erwerb von Statusgütern wie Fernsehern, Stereoanlagen etc. (Zuckerhut 2016: 244ff). Verheiratete hingegen verwenden es für familiäre Ausgaben – neben der Finanzierung des Maisanbaus für den (Aus-) Bau von Häusern –, vor allem aber, vorausgesetzt er_sie ist Vorsteher_in eines eigenen Haushalts, zur Erlangung sozialen Prestiges über die Organisation und Ausrichtung von Festen, dem zweiten Mittel zur Stärkung der drei Seeleneinheiten des Menschen und damit von Indigenität. Dieses zweite Mittel gewinnt in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung (ebd.: 194, 209f).

Die Beliebtheit der Ausrichtung eines Festes liegt darin, dass sie – über die Festigung der Seelenkräfte und damit einhergehender größerer Macht – nicht nur Indigenität im Allgemeinen, sondern auch die Position eines Mannes_einer Frau und seines_ihres Haushalts in der Gemeinde im Besonderen stärkt und ihm_ihr die Möglichkeit gibt, in der lokalen Ämterhierarchie aufzusteigen. Anlässe zum Feiern gibt es viele – die Taufe eines Kindes, sein dritter Geburtstag, Firmung, Heirat etc., in neuerer Zeit auch individuelle Geburtstage, die Anschaffung eines Autos und Ähnliches. Besonders bedeutsam für die Schaffung und Erhaltung des *maseual*-Seins (und mit höherem Prestige für die Organisator_innen verbunden) sind die Festivitäten für die zahlreichen Heiligen (*mayordomías*) (eingeführt in der Kolonialzeit und seitens der *maseualmej* entsprechend ihren Anforderungen adaptiert), die je nach Bedeutung des_der Heiligen unterschiedlich aufwändig sind (Zuckerhut 2016: 180ff). Die Zahl der zu feiernden Heiligen San Miguel Tzinacapans und damit der Möglichkeiten der Ausrichtung einer *mayordomía* hat sich in den letzten Jahren erhöht – wurden im Jahr 2000 25 Heilige genannt (Comisión Takachiualis 2000), so sind es 2017 40 (Feldnotizen 2017).

Höhepunkt des jährlichen Festzyklus ist das Fest des Schutzheiligen, an dem die gesamte Gemeinde in der einen oder anderen Weise beteiligt ist. Die Verantwortung für sein Wohlergehen wird von einem Haushalt jeweils für ein Jahr übernommen und ist mit einer Reihe von mehr oder weniger aufwändigen Gastmählern verbunden. Mehrmals im Jahr müssen Gäste und Mithelfende (für die Herstellung des Essens, des Fest-

schmuckes etc.) bewirtet werden. Zu Beginn und vor allem am Ende der Periode sind das mehrere hundert Menschen, die gemeinsam Tortillas aus Mais und andere Lebensmittel konsumieren. Auf diese Weise wird ihre Zusammengehörigkeit hergestellt und bestätigt (Zuckerhut 2018: 79f). Über die Feste wird allerdings nicht nur die Verbundenheit der Gemeinde hergestellt, sondern vor allem auch die Verbindung der Menschen mit den Heiligen und – über die durchgeführten Tänze und Rituale – mit einer Reihe anderer über/natürlicher Wesenheiten. Es zeigt sich darin das notwendige Zusammenwirken aller Wesen des Kosmos für ein „gutes“, ein lebenswertes Leben im Verständnis der *maseualmej*. Die *mayordomía* für den Gemeindegott Michael sei besonders authentisch und durch eine besondere Spiritualität geprägt, wird folgerichtig seitens der Einwohner_innen San Miguel Tzinacapans immer wieder betont (Rodríguez Blanco 2011: 123; Feldnotizen 2013; Zuckerhut 2016: 201, 234). Ihre Übernahme erlangt besonders in Krisenzeiten, z.B. bei schwerer Krankheit eines Haushaltsmitglieds, an Bedeutung, da sie wesentlich zur (Wieder-)Herstellung der Harmonie der kranken Person, des Haushalts und des Kosmos beiträgt (Zuckerhut 2016: 194f).

4. Gelebte Pluriversalität

Die fortgesetzte Schaffung und Bestätigung von Harmonie und Gemeinsamkeit – einer Gemeinsamkeit, die nicht nur den Haushalt und die Gemeinde, sondern, über die Verbindung mit dem Übernatürlichen, den gesamten Kosmos umfasst – ist letztendlich entscheidend für die fortgesetzte Existenz der Indigenen Tzinacapans als *maseualmej* (im Unterschied zu *coyomej*), trotz aller Enteignungsprozesse. Das kommt auch in der Aussage der *maseual siuat* (sinngemäß übersetzt: weibliche Indigene) Aída Rodríguez in einem Interview mit der Soziologin Massieu Trigo im Jahr 2014 zum Ausdruck, in der sie hervorhebt, dass das Entscheidende im Erfolg der Indigenen Cuetzalans gegen versuchte Enteignungen im Zuge der Modernisierungsprozesse der vorangegangenen zwei Jahrhunderte (siehe Kapitel 3.3 und 3.4) in ihrer Kollektivität, in den kollektiven Praktiken in Form von Versammlungen, aber auch in den Beziehungen zu nichtmenschlichen Wesenheiten liege (Massieu Trigo 2017: 140f).

Diese Betonung der Kollektivität als Ausdruck (und zur Erhaltung) kosmozentrischer Ontologie, die alle Wesen des Kosmos – Gottheiten, Geister, Heilige, Menschen, Tiere, Pflanzen etc. – umfasst, verbindet sich mit Individualität und Orientierung an marktwirtschaftlichen Prinzipien als zweitem Aspekt erfolgreicher Praktiken zur Erhaltung (durch Adaptierung) von *maseualsein*. Im Haushalt wird das in der Koexistenz und teilweisen Verschränkung von kollektiven Aspekten in Zusammenhang mit Subsistenz und Mais – eng verbunden mit dem *(no)yolo*, (Kapitel 3.1) –, mit individuellen Aspekten bezogen auf Geld und auf Produkte, die für den Markt erzeugt werden (das Individuum steht für sich, die Relationen zu den verschiedenen Wesenheiten des Kosmos spielen in dieser Ontologie keine Rolle) (Kapitel 3.4) deutlich. Ersteres steht für eine indigene kosmozentrische, Letzteres für eine westlich egozentrische Ontologie. Versucher kolonialer und kapitalistischer Enteignung wurde und wird mit Aneignung begegnet – Aneignung christlicher Heiliger, Aneignung von Kaffeeanbau, Aneignung von Privateigentum etc. – und der Integration dieser „neuen“ Elemente in bestehende Formen der religiösen Spiritualität, des Wirtschaftens und der Politik (wobei Politik mit Wirtschaft, Wirtschaft mit Politik und beides untrennbar mit Spiritualität verknüpft ist, wie die in Kapitel 3.4 beschriebene Bedeutung von Festen deutlich macht). Sowohl-als-auch, nicht „entweder-oder“ ist die Devise, weswegen von einer „gelebten Pluriversalität“ gesprochen werden kann (Zuckerhut 2017b), d.h. der wechselseitigen und dialogischen Verschränkung unterschiedlicher Wissens- und Seinssysteme, die als gleichwertig anerkannt und entsprechend gelebt werden (Mignolo 2012: 205f).

Diese gelebte Pluriversalität (als eine Verbindung von kapitalistisch-individueller Cash-Crop- und kosmozentrisch-gemeinschaftlicher Subsistenzproduktion bzw. der Nutzung Ersterer zur Erhaltung Letzterer) erweist sich langfristig als erfolgreicher, Akkumulationsprozessen zu widerstehen (wobei diese nicht vollständig verhindert, nur den eigenen Bedürfnissen entsprechend adaptiert werden können), als aktive (wenngleich in bestimmten Situationen absolut notwendige), mitunter auch gewaltsame Formen des Widerstands, die in der Vergangenheit zur Ermordung zahlreicher *maseualmej* führten (so gab es in den 1930er und den 1970er Jahren eine starke Landarbeiter_innenbewegung, an der viele Einwohner_innen Tzinacapans beteiligt waren, die blutig niedergeschlagen wurde)

(Zuckerhut 2016: 221f). Sie erlaubt nicht nur das physische Überleben, sondern verhindert auch ein Aufgehen der Indigenen in der mexikanischen Mehrheitsbevölkerung, indem es ihr „Anderssein“ (das aber immer wieder an neue Bedingungen angepasst wird) stärkt. Damit widerstehen sie dem letzten Akt von Kolonisierung, „one that would subject the possibility of something else, located in other lived worlds, human and otherwise, to a far more permanent death“ (Kohn 2015: 320). Prozesse der (fortgesetzten) ursprünglichen Akkumulation sind folglich nur bedingt erfolgreich – kosmozentrische Ontologie bildet die Basis eines beständigen, wenngleich sich den jeweiligen Gegebenheiten anpassenden Andersseins, das *maseualsein* kennzeichnet. Rosa Luxemburgs (1985) Überlegungen fortgesetzter gewaltsamer Enteignungsprozesse als Wesensmerkmal des Kapitalismus erweisen sich somit als hilfreiches Analysemittel, das aber durch Zugangsweisen des Ontological Turn (Blaser 2014) ergänzt und adaptiert werden muss, um die Grenzen kapitalistischer Vereinnahmung und der damit einhergehenden scheinbar unentrinnbaren Omnipotenz des kapitalistischen Weltsystems aufzuzeigen. Denn, wie schon die Zapatistas in Chiapas festhielten: Eine andere Welt ist möglich – eine Welt, in der viele Welten Platz haben (Escobar 2017: 337).

- 1 http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/pue/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=21, 30.9.2018.
- 2 <http://www.tosepan.org/>, 30.9.2018.

Literatur

- Alonso, Ana María (2005): Territorializing the Nation and „Integrating the Indian“: „Mestizaje“ in Mexican Official Discourses and Public Culture. In: Hansen, Thomas/Steputat Finn (Hg.): Sovereign Bodies. Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World. Princeton: Princeton University Press, 39-60.
- Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen (1979): Subsistenzproduktion und Akkumulation. Saarbrücken: Breitenbach.
- Argueta, Yolanda (Hg.,1994): Tejuan Tikintenkakiliyaj in Toueyittatajuan. Les Oíamos Contar a Nuestros Abuelos. Ethnohistoria de San Miguel Tzinacapan. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Arizpe, Lourdes (1973): Parentesco y Economía en una Sociedad Nahuatl. Nican Pehua Zacatipan. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.
- Báez, Lourdes (2004): Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. México: CDI: PNUD.
- Baum, Holger/Offenhäuser, Dieter (1994): Kaffee: Armut – Macht – Märkte. Ein Produkt und seine Folgen. Unkel: Horlemann.
- Beaucage, Pierre/Taller de Tradición Oral del CEPEC (1997): Integrating Innovation: The Traditional Nahuatl Coffee-Orchard (Sierra Norte De Puebla, Mexico). In: Journal of Ethnobiology 17 (1), 45-67.
- Beaucage, Pierre/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. México: Plaza y Valdés.
- Bernard, H. Russel (2011): Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches. Lanham et al.: Altamira Press.
- Bernkopfová, Michaela (2014): La Identidad Cultural de los Nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla y la Influencia de la Unión de Cooperativas Tosepan. Prag: Editorial Karolinum.
- Blaser, Mario (2014): Ontology and Indigeneity: on the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages. In: cultural geographies 21 (1), 49-58. <https://doi.org/10.1177/1474474012462534>
- Cabrera Pacheco, Ana Julia (2017): Primitive Accumulation in Indigenous Mexico. In: City 21 (3-4), 503-519.
- Comisión Takachiualis (2000): A.C. para la Defensa de los Derechos Humanos de San Miguel Tzinacapan y Centro de Investigación de Prade A.C. O.d. Conclusiones de una Investigación Sobre la Justicia Tradicional. Relatos de Autoridades Tradicionales.
<http://www.redindigena.net/takachiualis/indice/doc1.html>, 12.1.2013.
- Descola, Philippe (1996): Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. In: Descola, Philippe/Pálsson, Gísli (Hg.): Nature and Society. Anthropological Perspectives. London/New York: Routledge, 82-103. https://doi.org/10.4324/9780203451069_chapter_5
- Escobar, Arturo (2017): Complexity Theory and the Place of the Now. In: Cultural Dynamics 29 (4), 333-339. <https://doi.org/10.1177/0921374017740460>
- Federici, Silvia (2012): Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Wien: mandelbaum.
- Fink, Elisabeth/Leinius, Johanna (2014): Postkolonial-feministische Theorie. In: Franke, Yvonne/Mozygamba, Kati/Pöge, Kathleen/Ritter, Bettina/Venohr, Dagmar (Hg.): Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis. Bielefeld: Transkript, 115-128. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426739.115>

- Frank, André Gunder ([1969]1980): Die Entwicklung der Unterentwicklung. In: Echeverría, Bolívar/Kurnitzky, Horst (Hg.): *Lateinamerika: Entwicklung der Unterentwicklung*. Berlin: Wagenbach, 28-43.
- González Casanova, Pablo (1965): *La Democracia en México*. Mexico D.F.: Ediciones ERA.
- Grosfoguel, Ramón (2013): The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1), 73-90.
- Holbraad, Martin (2009): Ontology, Ethnography, Archaeology: an Afterword on the Ontography of Things. In: *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3), 431-441. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000614>
- Howell, Signe (1996): Cosmology. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Routledge, 129-131.
- INEGI (2016): Anuario Estadístico y Geográfico de Puebla 2016. http://www.datatur.sectur.gob.mx/ItxEF_Docs/PUE_ANUARIO_PDF16.pdf, 19.12.2017.
- Kohn, Eduardo (2015): Anthropology of Ontologies. In: *Annual Review of Anthropology* 44, 311-327. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Köhler, Ulrich (2003): Die Erhebung der Neozapatisten (EZLN): Fakten und Folgewirkungen. In: ders. (Hg.): *Chiapas. Aktuelle Situation und Zukunftsperspektiven für die Krisenregion im Südosten Mexikos*. Frankfurt: Vervuert, 233-251.
- Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: *Hypatia* 22 (1), 186-209.
- Lupo, Alessandro (1995): *La Tierra Nos Escucha: la Cosmología de los Nahuas a Través de las Súplicas Rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Lupo, Alessandro (2001): La Cosmovisión de los Nahuas de la Sierra de Puebla. In: Broda, Johanna/Báez-Jorge, Félix (Hg.): *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 335-389.
- Luxemburg, Rosa ([1913]1985): Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus. In: Dies.: *Gesammelte Werke*. Band 5. *Ökonomische Schriften*. Berlin: Dietz, 5-411.
- Maldonado-Torres, Nelson (2016): Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. http://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-Torres_Outline_Ten_Theses-10.23.16.pdf, 29.9.2018.
- Mallon, Florencia (1995): *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Martínez Borrego, Estela (1991): *Organización de Productores y Movimiento Campesino*. México D.F.: Siglo XXI.
- Martínez Corona, Beatriz (2003): *Empoderamiento y Cambios en el Manejo y Control de Recursos en las Prácticas Productivas en Cuetzalan, Puebla*,

- México. In: Tuñón Pablos, Esperanza (Hg.): *Género y Medio Ambiente*. México: Plaza y Valdés, 221-254.
- Marx, Karl ([1872]1981): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band I. Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Frankfurt et al.: Ullstein.
- Massieu Trigo, Yolanda (2017): *Movimiento Indígena, Ordenamiento Territorial y Biodiversidad en Cuetzalan, Puebla*. In: *Argumentos* 30 (83), 119-148.
- Meillassoux, Claude ([1975]1978): „Die wilden Früchte der Frau“. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft. Frankfurt: Syndikat.
- Mies, Maria (2009): *Hausfrauisierung, Globalisierung, Subsistenzperspektive*. In: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hg.): *Soziale Verortung der Geschlechter: Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 157-187.
- Mignolo, Walter (2005): *The Idea of Latin America*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- Mignolo, Walter ([2006]2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.
- Moguel, Patricia/Toledo, Victor (1999): *Biodiversity Conservation in Traditional Coffee Systems of Mexico*. In: *Conservation Biology* 13 (1), 11-21. <https://doi.org/10.1046/j.1523-1739.1999.97153.x>
- Moguel, Patricia/Toledo, Victor (2004): *Conservar Produciendo: Biodiversidad, Café Orgánico y Jardines Productivos*. In: *Biodiversitas* 55, 1-7.
- Quijano, Anibal (2000): *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. In: *Journal of World-systems Research* vi (2), 342-386. <https://doi.org/10.5195/JWSR.2000.228>
- Ramírez Suárez, Carolina/Jaimez, Ramírez/Valderrama Rouy, Pablo (1992): *Tejuan Titalnamikij... Nosotros Recordaos el Pasado. Reseño Ethno-Histórico del Municipio de Cuetzalan en el Siglo XIX*. Puebla: Secretaría de Cultura.
- Rodríguez Blanco, Eugenia (2011): *Las Mujeres que Vuelan: Género y Cambio Cultural en Cuetzalan*. In: *Perfiles Latinoamericanos* 38, 115-143.
- Rodríguez Domínguez, Emanuel (2018): „Seven Erroneous Theses about Latin America“ and the Emergence of a New Mexican Anthropology. In: *Latin American Perspectives* 45 (2), 85-94. <https://doi.org/10.1177/0094582X17740111>
- Sanyal, Kalyan (2007): *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*. London et al.: Routledge.
- Seely, Stephen (2017): *Irigaray Between God and the Indians: Sexuate Difference, Decoloniality, and the Politics of Ontology*. In: *Australian Feminist Law Journal* 43 (1), 41-65.
- Smith, Linda Tuhiwai ([1999]2012): *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: Otago University Press.
- Soiland, Tove (2016): *A Feministic Approach to Primitive Accumulation*. In: Dellheim, Judith/Wolf, Frieder (Hg.): *Rosa Luxemburg. On the History and the Present of Luxemburg's „Accumulation of Capital“*. London: Palgrave, 185-218.

- Talbot, John M. (2011): The Coffee Commodity Chain in the World-Economy: Arrighi's Systemic Cycles and Braudel's Layers of Analysis. In: *Journal of World-Systems Research* XVII (1), 58-88. <https://doi.org/10.5195/JWSR.2011.427>
- Thomson, Guy P. C. (1991): Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of „Pala“ Agustín Dieguillo, 1861-1894. In: *The Hispanic American Historical Review* 71 (2), 205-258. <https://doi.org/10.2307/2515641>
- Thomson, Guy P. C. ([1999]2002): *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998): Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3), 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Wallerstein, Immanuel (1979): *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walsh, Catherine (2015): Life, Nature and Gender Otherwise: Feminist Reflections and Provocations from the Andes. In: Harcourt, Wendy/Nelson, Ingrid (Hg.): *Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the „Green Economy“*. London: Zedbooks, 101-128.
- Werlhof, Claudia von (1978): Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* (1), 18-32.
- Zuckerhut, Patricia (2010): „Sin Maíz vamos a morir“ – Mais im Zentrum von Ökonomie, Religion und Identität. In: *Anthropos* 105 (1), 57-71.
- Zuckerhut, Patricia (2016): *Autorität und Macht in Nahuatl-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Wien: Transkript. <https://doi.org/10.14361/9783839434642>
- Zuckerhut, Patricia (2017a): *Haushaltsökonomien (Domestic Modes of Production)*. In: Seiser, Gertraud (Hg.): *Ökonomische Anthropologie. Einführung und Fallbeispiele*. Wien: Promedia, 123-139.
- Zuckerhut, Patricia (2017b): Pluriversalidad Exitosa: Epistemologías Y Ontologías de los Maseualmej del Municipio Cuetzalan, México. In: *Revista Trama* 6 (2), 41-56.
- Zuckerhut, Patricia (2018): Kaffee, Mais und Feste. Die Verschränkung gemeinschaftlichen Subsistenzanbaus mit der Schaffung von Gemeinschaft und marktwirtschaftlicher Wirtschaftsweise bei nahuatl-sprachigen Indigenen in Mexiko. In: *SWS-Rundschau* 1, 66-86.

Sonstige Quellen

Feldnotizen 29. November bis 20. Dezember 2003.

Feldnotizen 2. Juli bis 10. September 2004.

Feldnotizen 1. Februar bis 2. März 2005.

Feldnotizen 12. Jänner bis 23. Februar 2006.

Feldnotizen 3. September bis 10. Oktober 2007.

Feldnotizen 28. Juli bis 25. August 2009.

Feldnotizen 8. Oktober bis 25. November 2011.

Feldnotizen 7. September bis 21. Oktober 2013.

Feldnotizen 20. März bis 19. April 2015.

Feldnotizen 19. Juli bis 15. August 2017.

ABSTRACT The article summarises advancements of Rosa Luxemburg's analysis of capitalism as a system, based on the ongoing exploitation of non-capitalist economic domains. These theories remain imprisoned in a naturalistic ontology prevailing in the capitalist system. To break up this ontology, and with it a decolonisation of thinking and being, requires the appreciation of other ontologies and their dialogic entanglement (pluriversality), as well as consequent actions. This dialogic entanglement is not just an issue of decolonial oriented scientists. The paper also shows how the indigenous population, the maseualmej of the Mexican district of Cuetzalan del Progreso, affected by processes of ongoing primitive accumulation, eludes definitive colonisation by means of pluriversal entanglement of different ontologies.

Patricia Zuckerhut

Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien

patricia.zuckerhut@univie.ac.at