



On the Ethnohistory of Powhatan Ritual Gestures

Guillermo Bartelt

Abstract. – An ethnohistory-of-communication approach is applied to examine such extra-linguistic behavior as greeting and religious gestures in seventeenth-century Powhatan. A case is made for early colonial documents as a source of data for descriptions of bodily movements. Incorporating ethological, interactional, semiotic as well as pragmatic perspectives, it is suggested that Powhatan greeting gestures are extensions of invocative kinesic motions. [*North America, Algonquian peoples, Powhatan, language, ritual gestures, colonial contact*]

Guillermo Bartelt, a linguist at California State University, Northridge, has focused on Amerindian language contact issues. After receiving a Ph. D. from the University of Arizona, he was a postdoctoral scholar at the University of California at Berkeley and a Fulbright recipient at the University of Kassel.

Introduction

The ethnohistory of communication, the diachronic counterpart of the ethnography of communication, has as its goal, according to Drechsel (2007), the restoration of linguistic as well as extralinguistic attestations by triangulation of comparative evidence whose interpretation is informed by ethnological criteria. The feasibility of such an approach was first proposed in Drechsel's (1983) critical interpretation of extralinguistic acts identified in eighteenth-century descriptions of Mobilian Jargon obtained from such archival sources as Le Page du Pratz's (1758) reports on Louisiana. Focusing on formal protocols for greetings, of which Le Page du Pratz sketched in relatively detailed fashion two scenes of speaking, Drechsel pointed out the value of such information about etiquette as symbolic action in piecing together the structure and function through time of such moribund lan-

guages as Mobilian Jargon. Since the publication of Drechsel's seminal paper, other sociolinguists have added their endorsements for the systematic study of communicative behavior through time based on data derived from historical documentation.¹ In expanding this line of philological inquiry, Drechsel (2007) has even advocated the inclusion of semi-fictional works as a resource. For example, in his attempt at the reconstruction of a maritime Polynesian pidgin, Drechsel makes a compelling argument for accepting Herman Melville's (1968) autobiographical novels "Typee" and "Omoo" as legitimate sources of sociolinguistic data. This article represents another attempt to consider archival material for the reconstruction of past communicative behavior, specifically the ritual gestures of Virginia Algonquian, or Powhatan, a seventeenth-century speech community, for which, surprisingly enough, the English colonial record has yielded a considerable amount of ethnographic detail.

Native Kinesic Acts in Seventeenth-Century English Sources

Regarding communicative behavior, colonial sources certainly have their limitations and for that reason have been suspect. The tacit assumption has been that European travelers of previous centuries were simply too ethnocentric to be trusted with the objective recording of Native languages and cul-

¹ Hanks (1987); Choque (1989); Paulson (1990); Silverstein (1996); Bartelt (2008).

tures, and thus their necessarily biased descriptions are too tainted to be of any value for the systematic study of communicative behavior (Galloway 2006). However, instead of quickly giving in to the temptation of dismissing the seemingly incomprehensible Europeans as not meeting the research standards of the time-honored tradition of fieldwork, sociolinguists have been encouraged to approach such historical documents as if confronting depositions by hostile witnesses. The “cross-examinations” of their statements make available bits and pieces of descriptions of communicative behavior that seemed to have been “impressive” to European observers (Drechsel 2007). Furthermore, as Drechsel (1983: 166) and Silverstein (1996) have advocated, a greater time-depth in the ethnography of speaking (or communication) needs to be incorporated. Even in areas where sociolinguistic fieldwork conditions for indigenous languages are more accessible than in present-day Virginia, communicative forms no longer occurring in a given speech community are nevertheless relevant to the analysis of culture change.

In this regard, the reinterpretations of historical statements can provide crucial data for the restoration of extralinguistic phenomena that contribute to a more comprehensive picture of extinct languages such as seventeenth-century Powhatan, for which limited data have survived. Only fragments of Powhatan words and phrases can be found strewn about early accounts of the Jamestown colony. Two attempts at supplying helpful vocabularies, possibly, for potential colonists, are attached in Smith (2006) and in Strachey (1953). Unfortunately, Early Modern English spelling was still so erratic that Smith’s forty-six random words and ten phrases as well as Strachey’s list of about one thousand entries have presented somewhat of a puzzle for comparative linguistics. Remarkably enough, though, the phonological reconstitutions based on these limited morphological and lexical data have apparently revealed sufficient patterns for such Algonquinists as Frank Siebert (1975) to postulate at least three Powhatan varieties: Chikahominy, Pamunkey, and Nansemond. On the other hand, the few comments on extralinguistic phenomena offered in such otherwise thorough ethnological treatments as Rountree’s (1989) and Feest’s (1978) appear somewhat vague and open to a great range of interpretations. However, a closer look at the same “biased” early colonial documents, which previously had been successfully mined for phonological, morphological as well as ethnographic reconstructions, reveals a number of intriguing comments regarding “peculiar” Native extralinguistic behavior.

These ethnocentric seventeenth-century “opinions” about perceived Native behavioral peculiarities must be placed in the sociohistorical context of prevailing English expectations of “appropriate” extralinguistic acts. The clash of sensibilities that seems to be implied in the recollections of English colonists may have been heightened, in fact, by increased constraints on bodily gesturing in Elizabethan discourse preferences. A survey of the courtesy manuals of the era conducted by Hübler (2007) clearly indicates that expression by voice rather than by body began to be emphasized in the sixteenth century to accommodate evolving models of politeness and moderation. Therefore, subjecting bodily movements to greater control and restraint may have necessarily resulted in losing some of their functions to equivalent devices in lexis and prosody. For example, certain idioms, such as “to throw down the gauntlet,” certainly resemble gestures in propositional content and may have emerged as verbal substitutes for them. Indeed, the earliest citations of such expressions, according to Hübler’s search in the Oxford English Dictionary, date to the sixteenth century. In addition, the nascent rules of courtesy underscored the role of volume, tempo, and pitch of utterance, leading Hübler (2007: 158) to claim that intonation may have been instrumental in the compensation for suppressed gesturing as well as gesticulation.

Thus, it should be of little surprise that English comments concerning what must have been a rich and lively Virginia Algonquian body language appear at times to be infused with a considerable amount of exasperation. Consider the following excerpt of a description by John Smith (2006: 34), in many ways one of the more capable observers, of a meeting between high-status individuals at a Powhatan town:

After this doe two or more of their chieftest men make an Oration, testifying their loue. Which they doe with such vehemency, and so great passions, that they sweat till they drop, and are so out of breath they can scarce speake. So that a man would take them to be exceeding angry, or stark mad.

Ironically enough, these hyperbolic and, perhaps, even somewhat irritated characterizations of a kinesic saliency, as perceived by speakers of Early Modern English, a mode of discourse which devalued vigorous bodily motion, turn out to be worthwhile sociolinguistic data for exploring issues relevant to an ethnohistory of communication.

Native American Body Language

Apparently, Europeans encountered vigorous forms of body language in many places throughout the Americas, and their misinterpretations of such behavior led many to conclude that Native languages consisted of such “primitive” structures for which the supplement of gestures seemed to be necessary in order to communicate effectively. However, as if in a triumph of logic, Amerindian languages are now supplying some of the data in support of arguments for the conceptual, linguistic, and socio-cultural complexity of gestures. For example, Haviland (2003), after being unable to elicit a specific lexical item for the act of pointing in Tzotzil, discovered, instead, that its speakers regard associated gestures as equivalent to spoken forms, much like quotative devices. Furthermore, in various semantic domains such as direction, shape, and proximity, systematic relationships appear to exist between pointing form and linguistic function. Even for relatively well-defined semantic fields such as pronoun and determiner usage, Haviland’s data clearly indicate the indispensable role pointing plays.

Such findings have, in fact, aided the challenge to the former relegation of bodily movements as an automatic auxiliary to speaking and have strengthened the argument for according them the status of utterances in their own right, thus elevating them in semiotic potential to spoken language. In discourse contexts, Kendon (2004) argues, verbal and gestural communication practices, which are, for the most part, culturally shaped in form and usage, carve out ecological niches impacting on each other formally as well as semantically. This position builds, of course, on the Hymes’ (1974) concept of communicative economy, which also recognizes that combinations of participants, channels, codes, topics, and other variables are necessarily constrained. As culturally constructed signs, gestures not only have a perceptible form with meaningful content but also clear rules regarding combinations with speech and other signs as well as contextual conditions for appropriate use. In this framework, even gesticulation, which has often been deemed as lacking in systematic formal properties, is considered to be bound by cultural convention, governing both structural form and combinatorial constraints.

Powhatan Greeting Gestures

Among the Powhatan gestures that seemed to be salient for the English were those associated with greetings, a form of behavior which has received a

significant place in the ethnography of communication research agenda. Assumed to be universally organized as adjacency pairs, greeting exchanges have been generally interpreted as strategic choices from a culturally defined set of verbal and kinesic acts.² At a very basic level, according to Goffman (1967), greetings provide an effective way to temporarily suppress hostilities in order to manage the establishment as well as the continuity of social relationships.

The suppression of hostilities and the establishment of trading relationships to obtain food was an urgent objective for English ship crews exploring the Chesapeake Bay in 1607. According to an account by George Percy, who briefly served as Governor of the Jamestown colony, mariners found the adoption of one particular Native greeting gesture to be indispensable in their ability to establish what Duranti (1997) has referred to as a shared field of interaction with speakers of Virginia Algonquian.

Thirtieth day, we came with our ships to Cape Comfort, where we saw five savages running on the shore. Presently the captain caused the shallop to be manned; so rowing to the shore, the captain called to them in sign of friendship, but they were at first very timorous until they saw the captain lay his hand on his heart. Upon that they laid down their bows and arrows and came very boldly to us, making signs to come ashore to their town, which is called by the savages Kecoughtan (Percy cited in Haile 1998: 91).

Thus, for the understandably suspicious Powhatans, whose previous contacts over several decades with Europeans, especially slavers, had frequently been violent, the English captain’s act of placing a hand in the breast area of the body accomplished not only the interactants’ recognition of each other’s presence in the same perceptual field but also an implied pledge for the suppression of potential hostilities. Especially in cases of distance beyond auditory range, making recognition of the gesture visually available to the other party apparently constituted an effective greeting in and of itself.

In cases of sufficient auditory range, as observed by Gabriel Archer, one of Jamestown’s secretaries, visual recognition seems to have been followed by verbal recognition.

Further we certified him that we were friends with all his people and kingdoms, neither had any of them off’red

2 Irvine (1974); Sacks (1975); Schegloff (1968); Schegloff and Sacks (1973); Schiffrin (1977); Sherzer (1983); Yousouf, Grimshaw, and Bird (1976).

us ill or used us unkindly. Hereupon he very well understanding by the words and signs we made the signification of our meaning moved of his own accord a league of friendship with us, which our captain kindly embraced, and for concluding thereof gave him his gown, put it on his back himself, and laying his hand on his breast saying, "Wingapoh chemuze," the most kind words of salutation that may be, he sat down (Archer cited in Haile 1998: 107).

In the more extensive of the surviving Powhatan word lists, which was compiled around 1612 by William Strachey (1953: 205), a law clerk for the colony, the parallel entries *winggapo* and *wingapo* are translated as "my beloved friend" (205). Interestingly enough, in a comparative Algonquian analysis which covered Powhatan, Lenape, Natick, Nanticoke, and Otchipwe, Forbes also (1972: 22) lists *chemuze* as "friend." On the other hand, in a recently edited and expanded version of Strachey's (2005: 57) original vocabulary, which was supplemented with thirty-eight items mentioned in the writings of other colonists such as Archer, *wingapo* appears as "welcome, or the word of greeting." Very likely, by itself it may have been an abbreviated form, as the following of Archer's recollections seems to confirm: "Now spying 8 savages in a canoa, we hailed them by our word of kindness *wingapoh*, and they came to us" (Haile 1998: 103). The full phrase "*wingapoh chemuze*" may have indeed expressed Archer sentiments of "the most kind words of salutation that may be," a formulation which is echoed verbatim in the recent revision of Strachey's (2005: 102) list.

In close physical proximity, the Powhatans had an additional gesture of greeting and friendship involving the interlocking of index fingers, which Rountree (1989: 125) interprets as equivalent to the modern handshake. Notwithstanding Strachey's (1953: 116) vague explanation regarding the associated verbal expression, his account provides a clear picture of the kinesic component.

If they will expresse that wee and they wilbe or are all one freinds or brothers as their word is they ioyne the Indices or twoo Fore-fingers together of either hand as the Indians of *Noua Francia* or ells Clasping their fingers within ours, they will saye, so and so close ioyned and neere wee are vnto their Loves.

Even without an accompanying verbal expression, which may not have been strictly required, just as is the case of the modern handshake, the index finger gesture meets Schegloff and Sacks' (1973) criteria for an adjacency pair format. Establishing an expectation for a very specific type of response, this

act clearly involves a two-part sequence which attempts to test the interactants' intentions and commits them to a cooperative relationship at close physical proximity. Furthermore, the level of mutual recognition, understanding, and trust is clearly heightened by a sequential format which calls for participants to engage in a joint sensory activity. Since gestures have now been accorded the status of utterances, the Powhatan index-finger adjacency pair sequence by itself should be viewed as meeting Sacks' (1975) criterion for a minimal proper conversation.

Certain Powhatan greetings were carried out in ways to identify a particular class of individuals, such as headmen (*werowance*), priests, and any strangers who appeared to exhibit an elevated social status. Such greetings must have undoubtedly been accompanied by special terms of address which regrettably were not recorded by the English. However, other context-dependent signs that identified participants as belonging to certain social groups appear to be evident in early observations, such as the following by John Smith (2006: 34), a competent soldier whose military intelligence gathering activities serendipitously yielded a wealth of ethnographic detail as well.

If any great commander arriue at the habitation of a *Werowance*, they spread a Mat as the Turkes doe a Carpet for him to sit vpon. Vpon another right opposite they sit themselues. Then doe all with a tunable voice of shouting bid him welcome.

Thus the approach of a high-status newcomer to a Powhatan town required the headman and his kinsmen to acknowledge his or her (the English mention "kings" as well as "queens") social class by making available mats woven of marsh reeds on the ground in a particular seating arrangement (Rountree 1989: 60). Apparently, the body of a high-status individual could not be in direct contact with the ground, and the proper way to sit, as pointed out by Edward Maria Wingfield, one of the early presidents of the Jamestown council, was "crossed-legged, as is their custom" (Haile 1998: 185). The interactional frame further required the collective performance by the community of an act of verbal ceremonial welcome in the form of a long but carefully controlled shout, as Smith's mention of agreement in pitch seems to indicate. However, as Duranti (1997) has argued, such verbal expressions are, in fact, contingent upon the utilization of the human body as a social semiotic device. As a result, the spatial allocations described by Smith during his encounters with Powhatan headmen need to be

viewed as central, rather than complementary, in the interpretation of the social moves utilized by the actors. In other words, the allocation of social space appears to have been the defining element in recognizing the crucial role of the human body as a signifier for high status.

The exact area in the town reserved for the greeting interaction's spatial allocation seems to have been deemed too inconsequential for Smith to include in his "intelligence" assessment. However, he may have inadvertently ignored a crucial component of the act. Fortunately, a few decades later, a more sympathetic observer of Native life, the Virginia-born naturalist Robert Beverley, filled in some of the gaps (1722:159).

They have a remarkable way of entertaining all Strangers of Condition, which is perform'd after the following manner. First, the King or Queen, with a Guard and a great Retinue, march out of the Town, a quarter of half a Mile, and carry Mats for their Accommodation; when they meet the Stranger, they invite them to sit down upon those Mats. Then they pass the Ceremony of the Pipe, and afterwards, having spent about half an Hour in Grave Discourse, they get up all together, and march into the Town.

Since these types of ceremonial greetings seemed to have been exchanged only when a high-status individual arrived at a town, they were necessarily framed as public events, which required a relatively large space to accommodate not only the interactants but also the rest of the community as spectators. Many Powhatan towns, especially those situated near enemy territories, were palisaded, and the interior dimensions of the stockade must have presented an inadequate venue.

However, Beverley's description hints at a more compelling motivation for staging important greetings outside of the fortifications. The fact that a pipe ceremony was included in the event indicates a decidedly cautionary stance, as Beverley's (1722: 157) following outline of that ritual reveals.

They have a peculiar way of receiving strangers, and distinguishing whether they come as Friends or Enemies; tho' they do not understand each other's Language: And that is by a singular Method of smoking Tobacco; in which these things are always observ'd.

1. They take a Pipe much larger and bigger than a common Tobacco Pipe, expressly made for that purpose, with which all Towns are plentifully provided; they call them the Pipes of Peace.
2. This pipe they always fill with Tobacco, before the Face of the Strangers, and light it.
3. The chief Man of the Indians, to whom the Strangers come, takes two or three Whiffs, and then hands it to the chief of the Strangers.

4. If it be Peace, the chief of the Strangers takes a Whiff or two in the Pipe, and presents to the next great Man of the Town they come to visit; he, after taking two or three Whiffs, gives it back to the next of the Strangers, and so on alternately, until they have past all the Persons of Note on each side, and then the Ceremony is ended.

After a little Discourse, they march together in a friendly manner into the town, and then proceed to explain the Benefits upon which they came.

For the Powhatans, who lived with the constant threat of intertribal warfare as well as intratribal feuds, the determination of a visitor's intentions at a safe distance was critically important. Refusing the pipe ritual, an ancient and powerful symbol of safe passage throughout eastern and central North America going back to, perhaps, as far as the Adena, Hopewell, and Mississippian traditions, could thus be interpreted as a sign of potential treachery and ambush (Moorehead 1922; Willey 1966). Therefore, such an elaborate process as the Powhatan's use of ceremonial greetings made available a formal protocol through which an implicit distinction between valuable and nonvaluable interlocutors could be made.

Consequently, some greetings, as Duranti (1997) has argued, cannot be classified as entirely predictable nor lacking in propositional content, even though, compared to other kinds of interactions, they consist of highly predictable behavior. As a semiotic resource, the pipe ritual made possible the exchange of new information without relying on verbal language. Therefore, its role in a greeting process extended the overall protocol from a purely expressive to a directive illocutionary act. In addition to the highly conventionalized aspects of reciprocal recognition of the interactants' high status, this particular ceremonial greeting requested, in the strongest possible terms, information as a form of social control. By insisting on an adequate response, the town signaled its right to public scrutiny of an individual's venturing into its territory. The sacredness and power associated with the pipe guaranteed that a response to such a greeting implied a commitment to truthfulness. Thus receiving a high-status person at the Powhatan town required, in addition to acknowledging social identities, a critical security assessment of the visitor's intentions. Among the interacting semiotic resources utilized in such a greeting were nonverbal expressions primarily realized as bodily movements in conjunction with an intertribally recognized symbolic item of material culture which communicated directive illocutionary acts.

A final aspect worth mentioning regarding the significance of nonverbal behavior in Powhatan

greeting exchanges is the role of silence as a code in and of itself. The following comments by a clergyman of the 1680s, possibly the Reverend John Clayton, seem to capture a Native sense of polite caution in the preference for gestures over speech.

When a stranger comes to their house, the chiefe man in it desires the stranger to sit down; within a little while, he rises and toucheth the stranger with his hand, saying You are come; after him, all the rest of the house doe the same. None speaketh to him, or asketh him any questions, till he think fit to speak first (Pargellis 1959: 241).

In his classic study of "Silence in Western Apache Culture," Basso (1972) came to the conclusion that unpredictability of the interlocutor's behavior seemed to trigger a preference for taciturnity as the appropriate response. Strangers would certainly fall into that perceptual category. In ethological terms, greetings have been viewed as strategies to counteract potentially aggressive behavior during face-to-face interactions. Relevant in this regard might also be Kendon and Ferber's (1973) claim that fear largely motivates eye-gaze aversion during certain types of encounters. Possibly, silence in conjunction with avoidance of eye contact may have functioned in Powhatan greetings as a sign of nonthreatening behavior and, by extension, as a marker of politeness.

Powhatan Religious Gestures

Since it permeates so much of a traditional culture, religious belief is always difficult to separate from other aspects of Native life. In fact, some of the Powhatan greeting gestures appear to have been extensions of bodily movements associated with worship. The intimate relationship between spiritual dispositions and ritual gestures can be clearly recognized, for example, in George Percy's and William Strachey's accounts of oaths.

The seventh and twentieth of July, the King of Rapahanna demanded a canoa, which was restored; lifted up his hand to the sun, which they worship as their god, besides he laid his hand on his heart that he would be our special friend. It is a general rule of these people when they swear by their god, which is the sun, no Christian will keep their oath better upon his promise (Percy cited in Haile 1998: 98).

We haue observed, how when they would affirme any thing by much earnestness and triuth, they vse to bynd yt by a kind of oath, either by the life of the great king, or by pointing vp to the Sun, and clapping the right hand

vp on the heart, and sometimes they haue bene vnderstood to swear by the Manes of their dead father (Strachey 1953: 116).

Thus the same gesture of placing a hand on the breast, which served as a reliable signifier of the suppression of hostilities for greetings, seemed to overlap with the affirmation of truthfulness. The simultaneous gesture of lifting the other hand toward the sun clearly invoked a deity. Although no citations have survived, the English record seems to imply vaguely that at times formulaic texts referring to the paramount ruler or "king" Powhatan, himself worshipped as a demigod, or the spirits of ancestors were uttered in conjunction with the oath gestures. However, even by themselves, such kinesic motions, especially in the absence of literacy, must have had an affidavit-like power to commit individuals to tell the truth. Thus giving commissive illocutionary acts a living image, Powhatan oaths transmitted through gestures religious as well as political power in a public venue.

The prominent place the worship of the sun occupied was expressed by the Powhatan at dawn and dusk through reverential gestures preceded by an offering of dried tobacco, sprinkled in a circle on the ground or on water. In addition to the following accounts of this daily Native ritual by George Percy and William Strachey, who may have merely paraphrased Percy, the observations by William White, among the first colonists to actually live in a Powhatan town for an extended period of time, are particularly noteworthy.

These People have a great reverence to the sun above all other things: At the rising and setting of the same they sit down, lifting up their hands and eyes to the sun, making a round circle on the ground with dried tobacco. Then they began to pray, making many devilish gestures with a hellish noise, foaming at the mouth, staring with their eyes, wagging their heads and hands in such a fashion and deformity as it was monstrous to behold (White cited in Haile 1998: 98).

We vnderstand they giue great reverance to the Sun for which both at his early rising and late sytting they Couch themselves downe, and lift vp their handes and eyes, and at certayne tymes make a rownd Circle on the grownd with Tobacco, into which they reverently enter and murmure certayne vnhalloved wordes with manie a deformed gesture (Strachey 1953: 97f.).

William White reporteth these their ceremonies of honoring the sun: By break of day, before they eat or drink, the men, women, and children above ten years old run into the water, and there wash a good space till the sun arise; and then they offer sacrifice to it, strewing tobacco

on the land or water; the like they do at sunset (Haile 1998: 141).

Curiously enough, ethnological assessments of Powhatan religion do not speculate much regarding the significance or meaning of the sun as a deity. In almost a hedging statement Rountree (1989: 137) suggests that “[i]n the early seventeenth century, at least, the Powhatans showed a special reverence for the sun” and then proceeds to provide only a short paragraph-length summary of the daily ritual described in the English accounts. Even more remarkable is Feest’s neglecting to mention the sun as a deity altogether in his Powhatan survey for the “Handbook of North American Indians” (1978). However, it would seem that a god whose acknowledgement required a twice-daily offering of tobacco and the lifting of hands as an expressive illocutionary act must have occupied the crucial position in the pantheon which was impressed upon the English observers.

In this regard, Powhatan religion should perhaps be connected more decidedly to the other agricultural traditions of the Southeast, where the sun deity was not only central but also where hereditary rulers were regarded as direct descendants from it. In sites of the Hopewellian and Mississippian eras, the presence of the hand-and-eye motif has been interpreted as symbolic of the ritual gesture for greeting the sun deity (Brose and Greber 1979: 262). In addition, Swanton (1911: 166) cites French colonial sources which mention the Natchez of the lower Mississippi valley as approaching their temples by raising their hands and making “howling” noises. Similarly, De Pratter (1991: 60) offers a description of priests greeting the rising sun with a series of “howls,” while presenting a smoking pipe and drawing the hand across the sky in a motion from east to west.

In addition to sacred tobacco, the Powhatan offered other valuable items such as copper, shell beads, and *puccoon*, most likely in conjunction with propitiating gestures, to another of their principal deities, as the two following excerpts from John Smith’s account indicate.

Vpon the top of certaine red sandy hils in the woods, there are three great houses filled with images of their Kings, and Devils, and Tombes of their Predecessors. Those houses are neare sixtie foot in length built arbourwise, after their building. This place they count so holy as that but the Priests & Kings dare come into them; nor the Salvages dare not goe vp the river in boats by it, but they solemnly cast some peece of copper, white beads, or *Pocones* into the river, for feare their *Okee* should be offended and revenged of them (Smith 2006: 35).

They haue also another superstition that they vse in stormes, when the waters are rough in the Rivers and Sea coasts. Their Coniurers runne to the water sides, or passing in their boats, after many hellish outcryes and invocations, they cast Tobacco, Copper, *Pocones*, or such trash into the water, to pacifie that God whom they thinke to be very angry in those stormes (2006: 36).

Although somewhat vague in his recollections, Smith’s lexical choices of “solemnly” and “invocations” seem to imply accompanying gestures signifying the expressive illocutionary act of appeasing a vengeful god. According to Feest (1978: 262) the deity Oke or Okewis, whose image was kept in temples and was also carried into battle, dominated the Powhatan belief system. Deceased headmen and rulers were believed to be reincarnated into this frightful and punishing god, who could take human shape. In fleshing out Robert Beverley’s superficial inquiry into Native religion conducted with Powhatan informants in the late seventeenth century, Rountree (1989: 136) describes this deity as closely monitoring people’s behavior and as demonstrating his displeasure through weather disturbances such as thunderstorms or by causing personal as well as collective misfortunes such as illnesses and crop failures.

Nevertheless, this feared supernatural force could be conciliated with a tribute of the most valued commodities. A gift of tobacco, perhaps the most sacred of the items listed by John Smith, was not only binding but also difficult for anyone, including the supernatural, to refuse. Another sought-after treasure, thinly hammered copper functioned as a form of currency and, often together with shell beads, was a prized decorative material for jewelry, clothing, and tobacco pipes (Rountree 1989). Since the Late Archaic period the significance of the possession of copper as a status symbol had been evolving in central and eastern North America, and this marker of wealth had apparently also spread to Virginia Algonquians (Fogel 1963: 145f.). The last item mentioned by Smith, *puccoon*, or bloodroot, was the source for a red pigment used for body paint, a symbol of not only high social status but also, perhaps more importantly, physical beauty. Since bloodroot grows with more frequency in North Carolina, as the botanical designation *Lithospermum carolinense* indicates, its rarity in Virginia made it a valuable trade and tribute item (Rountree 1989: 76). Regaled with a share of such riches in conjunction with the postulated accompanying gestures of propitiation, Oke’s anger could presumably be controlled.

Continuous fires were kept by women in the

houses, and the sacred fires of the temples were carefully guarded by priests (Rountree 1989: 51, 134). For other ritual purposes the temples may have also provided the appropriate sacred fires, which apparently demanded acknowledgement through a gesture of, perhaps, gratitude or thanksgiving.

Before their dinners and suppers the better sort will take the first bit, and cast it in the fire, which is all the grace they are knowne to vse (Smith 2006: 36).

Since Powhatan eating habits, according to Rountree (1989: 54), appeared to be irregular, Smith may have been referring to special meals presented during ceremonial occasions such as visits by high-status individuals. Thus this type of fire was most likely imbued with religious significance and must thus be placed in a ritual context, much as the ceremonial fires of neighboring Southeastern chiefdoms which could only be obtained from temples where a priestly descendant of the sun was the only one allowed to rekindle it in case it was extinguished (De Prater 1991: 61–63). Symbolically, these sacred fires may have been linked to the life force of the sun. Thus an offering of food as a ritual gesture acknowledged this life force and served as an expressive illocutionary act.

Conclusion

This article has attempted the application of an ethnohistory-of-communication approach to such past extralinguistic behavior as greeting and religious gestures in seventeenth-century Powhatan. The same early colonial documents which have yielded data for phonological, morphological, and lexical reconstructions can also be examined for descriptions of bodily movements, which in semiotic potential are equivalent to spoken language. Short Powhatan greeting gestures, such as placing a hand over the heart and the index-finger adjacency pair sequence, served as strategies to suppress potentially aggressive behavior and to establish as well as continue social relationships. In more elaborate ceremonial greetings, the role of the entire human body, especially as a signifier for high status, was crucial in the allocation of social space. The added pipe ritual extended the overall protocol to a highly interactional and negotiated process. The kinesic motions associated with oaths paralleled greeting as well as invocative gestures, the latter usually accompanied by additional semiotic resources such as tobacco, copper, shell beads, and bloodroot. The

fact that sacred tobacco also played a role in greetings is a strong indication of their invocative aspect. Thus Powhatan greeting gestures can be interpreted as a subset of bodily motions associated with worship. Finally, it is hoped that the feasibility of an ethnohistory-of-communication approach with regard to such extralinguistic phenomena as ritual gestures has been demonstrated. An expansion of this line of inquiry could even include a “prehistory” of communication by appealing to archaeological evidence of symbols representing ritual gestures, such as the Hopewellian and Mississippian hand-and-eye motif.

I wish to thank Mario Garcia for reading an earlier draft of this article. Remaining errors are, of course, my sole responsibility.

References Cited

Bartelt, Guillermo

2008 On the Ethnohistorical Reconstruction of Communicative Behavior. *California lin'gwis tik Notes* 33/2. <<http://hss.fullerton.edu/linguistics/cln/Spring-08.htm>> [07.07.2009]

Basso, Keith H.

1972 “To Give Up on Words.” Silence in Western Apache Culture. In: P. P. Giglioli (comp.), *Language and Social Context. Selected Readings*; pp. 67–86. Harmondsworth: Penguin Books.

Beverly, Robert

1722 The History of Virginia. <<http://galenet.galegroup.com.libproxy.csun.edu:2048/servlet/ECCO>> (Eighteenth Century Collections Online, Gale Group)

Brose, David S., and N’omi Greber (eds.)

1979 Hopwell Archaeology. The Chillicothe Conference. Kent: Kent State University Press. (MCJA special paper, 3)

Choque, Maria Esther

1989 Las complejidades del discurso mestizo. In: M. H. Preuss (ed.), “In Love and War, Humming Bird Lore” and Other Selected Papers from LAILA/ALILA’s 1988 Symposium; pp. 97–100. Culver City: Labyrinthos.

De Pratter, Chester B.

1991 Late Prehistoric and Early Historic Chiefdoms in the Southeastern United States. New York: Garland.

Drechsel, Emanuel J.

1983 Towards an Ethnohistory of Speaking. The Case of Mobilian Jargon, an American Indian Pidgin of the Lower Mississippi Valley. *Ethnohistory* 30: 165–176.
2007 Sociolinguistic-Ethnohistorical Observations on Maritime Polynesian Pidgin in Herman Melville’s Two Major Semi-Autobiographical Novels of the Pacific. *Journal of Pidgin and Creole Languages* 22: 231–261.

Duranti, Alessandro

1992 Language and Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings. *American Anthropologist* 94: 657–691.

- 1997 Universal and Culture-Specific Properties of Greetings. *Journal of Linguistic Anthropology* 7: 63–97.
- Feest, Christian F.**
1978 Virginia Algonquians. In: B. G. Trigger (vol. ed.), *Handbook of North American Indians*. Vol. 15: Northeast; pp. 253–270. Washington: Smithsonian Institution.
- Fogel, Ira L.**
1963 The Dispersal of Copper Artifacts in the Late Archaic Period of Prehistoric North America. *Wisconsin Archaeologist* 44/3: 129–180.
- Forbes, Jack D.**
1972 Wapanakamikok Language Relationships. An Introductory Study of Mutual Intelligibility among the Powhatan Lenape, Natick, Nanticoke, and Otchipwe Languages. Davis: Native American Studies Tecumseh Center, University of California. <<http://nas.ucdavis.edu/Forbes/wapanakamikok.pdf>> [07.07.2009]
- Galloway, Patricia Kay**
2006 *Practicing Ethnohistory*. Mining Archives, Hearing Testimony, Constructing Narrative. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Goffman, Erving**
1967 *Interactional Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Garden City: Anchor Books.
- Haile, Edward Wright (ed.)**
1998 *Jamestown Narratives. Eyewitness Accounts of the Virginia Colony, the First Decade, 1607–1617*. Champlain: RoundHouse.
- Hanks, William F.**
1987 Discourse Genres in a Theory of Practice. *American Ethnologist* 14: 668–692.
- Haviland, John B.**
2003 How to Point in Zinacantán. In: S. Kita (ed.), *Pointing. Where Language, Culture, and Cognition Meet*; pp. 139–170. Mahwah: Erlbaum.
- Hübler, Axel**
2007 *The Nonverbal Shift in Early Modern English Conversation*. Amsterdam: John Benjamins. (Pragmatics and beyond; New series, 154)
- Hymes, Dell**
1974 *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Irvine, Judith T.**
1974 Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting. In: R. Bauman and J. Sherzer (eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*; pp. 167–191. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kendon, Adam**
2004 *Gesture. Visible Action as Utterance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kendon, Adam, and Andrew Ferber**
1973 A Description of Some Human Greetings. In: R. P. Michael and J. H. Crook (eds.), *Comparative Ecology and Behaviour of Primates. Proceedings of a Conference Held at the Zoological Society, London, November 1971*; pp. 591–668. London: Academic Press.
- Le Page du Pratz, Antoine Simon**
1758 *Histoire de la Louisiane. Contenant la découverte de ce vaste pays, sa description géographique, un voyage dans les terres, l'histoire naturelle, les mœurs, coutumes & religion des naturels, avec leurs origines, deux voyages dans le nord du nouveau Mexique, dont un jusqu'à la Mer du Sud*. Paris: De Bure.
- Melville, Herman**
1968 *The Writings of Herman Melville. The Northwestern-Newberry Edition*. Vol. 1: Typee. A Peep at Polynesian Life. [1846]. Vol. 2: Omoo. A Narrative of Adventures in the South Seas. [1847]. (Edited by Harrison Hayford, Hershel Parker, and G. Thomas Tanselle.) Evanston: Northwestern University Press.
- Moorehead, Warren King**
1922 *The Hopewell Mound Group of Ohio*. Chicago: Field Museum of Natural History. (Anthropological Series, 6/5; Publications of the Field Museum of Natural History, 211)
- Pargellis, Stanley**
1959 An Account of the Indians in Virginia. *The William and Mary Quarterly* 3.16: 228–243.
- Paulson, Susan**
1990 Double-Talk in the Andes. Ambiguous Discourse as a Means of Surviving Contact. In: E. B. Basso (ed.), *Native Latin American Cultures through Their Discourse*; pp. 51–56. Bloomington: Folklore Institute, Indiana University.
- Rountree, Helen C.**
1989 *The Powhatan Indians of Virginia. Their Traditional Culture*. Norman: University of Oklahoma Press. (The Civilization of the American Indian Series, 193)
- Sacks, Harvey**
1975 Everyone Has to Lie. In: M. Sanches and B. G. Blount (eds.), *Sociocultural Dimensions of Language Use*; pp. 57–80. New York: Academic Press.
- Schegloff, Emanuel A.**
1968 Sequencing in Conversational Openings. *American Anthropologist* 70: 1075–1095.
- Schegloff, Emanuel A., and Harvey Sacks**
1973 Opening Up Closings. *Semiotica* 8: 289–327.
- Schiffrin, Deborah**
1977 Opening Encounters. *American Sociological Review* 42: 679–691.
- Sherzer, Joel**
1983 *Kuna Ways of Speaking. An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press.
- Siebert, Frank T., Jr.**
1975 Resurrecting Virginia Algonquian from the Dead. The Reconstituted and Historical Phonology of Powhatan. In: J. M. Crawford (ed.), *Studies in Southeastern Indian Languages*; pp. 285–453. Athens: The University of Georgia Press.
- Silverstein, Michael**
1996 Encountering Language and Languages of Encounter in North American Ethnohistory. *Journal of Linguistic Anthropology* 6: 126–144.
- Smith, John**
2006 *The Generall Historie of Virginia, New-England, and the Summer Isles*. (Electronic Edition.) Chapel Hill: North Carolina University. [1624] <<http://docsouth.unc.edu/southlit/smith/smith.html>> [07.07.2009]

Strachey, William

- 1953 The Historie of Travell into Virginia Britania (1612) by William Strachey. (Ed. by L. B. Wright and V. Freund.) London: Hakluyt Society. (Works Issued by the Hakluyt Society; 2nd Serie, 103)
- 2005 A Dictionary of Powhatan. Merchantville: Evolution Publishing. [1624]

Swanton, John R.

- 1911 Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico. Washington: Govern-

ment Printing Office, Smithsonian Institution. (Bureau of American Ethnology Bulletin 43)

Willey, Gordon R.

- 1966 An Introduction to American Archaeology. 2 Vols. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Youssef, Ibrahim Ag, Allen D. Grimshaw, and Charles S. Bird

- 1976 Greetings in the Desert. *American Ethnologist* 3: 797–824.



“Sin maíz vamos a morir”

Mais im Zentrum von Ökonomie, Religion und Identität

Patricia Zuckerhut

Abstract. – Corn is of central meaning for Nahuatl-speaking people of Sierra Norte, Puebla, Mexico. It is an integral part of personhood and closely related to ideals of harmony, of (gender) cooperation and (hierarchical gender) complementarity. The article explores the relation of disturbed male harmony, resulting from missing opportunities, to adequate corn production in the context of globalization. This may lead to increased illegitimate gendered violence by men. Besides, it will also be demonstrated how new forms of cooperation and complementarity between husband and wife are developed and may contribute to less hierarchical and less violent gender relations. [*Mexico, Nahuatl, gendered violence, corn, personhood*]

Patricia Zuckerhut, Dr. phil. (Approb. Wien 1996); Dissertationsthema: “Produktionsverhältnisse im Alten Mexiko”. – Kultur- und Sozialanthropologin, freie Wissenschaftlerin und Lehrbeauftragte an der Universität Wien. – Mehrere Forschungsaufenthalte in Mexiko zwischen 2001 und 2007. – Publikationen u. a.: “Pop-Korn und Blut-Maniok. Lokale und wissenschaftliche Imaginationen der Geschlechterbeziehungen in Lateinamerika” (mit B. Grubner und E. Kalny; Frankfurt 2003); siehe auch Zitierte Literatur.

Der folgende Beitrag¹ befasst sich mit der Frage der Geschlechterverhältnisse in indigenen nahuatl-sprachigen Gemeinschaften der Region um Cuetzalan (Puebla, Mexiko) als Beziehungen zwischen Männern und Frauen, die wesentlich durch die ökonomischen Verhältnisse geprägt, aber auch durch religiöse und ideologische Vorstellungen bezogen auf Weltbild und Harmonie, Komplementarität und Hierarchie mitbeeinflusst sind. Dabei wird primär auf den Zusammenhang zwischen strukturellen Ungleichverhältnissen und gestörten Subjektbeziehungen, die auch mit verstärkter Aggressivität und

Gewalttätigkeit vor allem bei Männern einhergehen können, eingegangen.

Ich beginne mit einer kurzen Darstellung der Bedeutung von Mais für indigenes Menschsein und Identität, da dieser, neben religiösen Konnotationen, wesentliche Implikationen in Bezug auf die Ideologie der Geschlechterverhältnisse hat: Um Mais zu erzeugen und für die Menschen genießbar zu machen, müssen Mann und Frau zusammenwirken, in komplementärer Weise zusammenarbeiten. Daher bezieht sich der zweite Teil des Artikels auf dieses ideale Modell der Kooperation, Komplementarität, und – damit einhergehend – der Harmonie zwischen den Geschlechtern, in der Familie und der Gesellschaft. Konnte dieses Ideal schon in der Vergangenheit kaum realisiert werden, so stehen seiner Verwirklichung in der heutigen Zeit strukturelle Zwänge entgegen, die die “richtige” Produktion von Mais verhindern. Auf der einen Seite reagieren die Männer nun mit verstärktem Konsum von Alkohol und physischer Aggression, auf der anderen werden neue Möglichkeiten gesucht und angewandt und “neue” Traditionen der Kooperation, Komplementarität und Harmonie, und somit neue Möglichkeiten, vollständiges (in-

¹ Die Daten entstammen Feldforschungen in den Jahren 2003–2007 sowie einer Reihe von Gesprächen wie auch lebensgeschichtlichen Interviews unterschiedlicher Dauer, ebenfalls aus diesem Zeitraum. Die Erhebungen erfolgten im Kontext meines noch nicht abgeschlossenen Habilitationssprojektes “Households at the Crossroads of Hierarchy and Agency”. Einige der hier präsentierten Erkenntnisse finden sich auch in Zuckerhut (2008).

digenes) Menschsein oder besser “Mannsein” zu erlangen, geschaffen. Im letzten Abschnitt werde ich daher die Möglichkeiten dieser Strategie in Hinblick auf die Schaffung stärker egalitärer (Gender-) Beziehungen in nahuatsprachigen Haushalten diskutieren.

Die Bedeutung von Mais

Mais ist in Mesoamerika mehr als nur ein Nahrungsmittel. Er ist ein wichtiges Symbol mesoamerikanischer, insbesondere indigener Identität. Aus diesem Grund ranken sich um ihn eine Vielzahl von Vorstellungen, Mythen und Ritualen, die größtenteils vorkoloniale Wurzeln haben, im Verlauf der Geschichte der Kolonisierung und Christianisierung allerdings von christlichen und anderen Ideen und Denkmustern mitgeprägt wurden.

In vorkolonialer Zeit war der Mais ein wesentlicher Bestandteil wichtiger Agrarzeremonien, die alle mit dem Kalender in Verbindung standen: Bei den Nahuas Zentralmexikos, insbesondere den EinwohnerInnen von Tenochtitlan-Tlaltelolco (besser bekannt unter der Bezeichnung “AztekInnen”), wurde im sechsten Monat des Jahres (*etzalcualiztli*, 23. 5.–11. 6.) das Fest des jungen Mais (*elotl*) gefeiert. Erst danach war es erlaubt, den frischen Mais zu essen.² Die Feierlichkeiten im elften Monat *ochpaniztli* (31. 8.–19. 9.) (Besenfest), einem Fest, das eng mit weiblichen Aktivitäten (insbesondere der Ärztinnen und Hebammen) verbunden war und daher auch wichtige Beiträge von Frauen enthielt, waren mit Wachstum und den Erdgottheiten assoziiert, wie beispielsweise der Göttin Toci (unsere Großmutter), auch Teteo Innan (Mutter der Gottheiten) genannt. Weiters gab es Zeremonien für Iztac Cintéotl (Gottheit des weißen Mais) und für Tlatlahuqui Cintéotl (Gottheit des roten Mais) (*Codex Magliabechiano* 1970: 38vf.; Sahagún 1989: 91, 147ff.).³ Dabei wurden alle Arten von Mais – weißer, gelber, roter und blauer – unter die Leute gestreut: Junge Priesterinnen brachten die Maiskörner, die die Fruchtbarkeit der Pflanzen ebenso repräsentierten wie die der Menschen. Das Fest im vierten Monat des Jahres, *huey tozoztli* (13. 4.–2. 5.), war speziell dem Gott des Mai-

ses Cintéotl und der Göttin von Mais Chicomecóatl (Sieben Schlangen) gewidmet. Junge Mädchen brachten den Mais des vergangenen Jahres, um die Samen segnen zu lassen (Sahagún 1989: 84, 114ff.).

Im Kontext der Zeremonien und Rituale um den Mais war das Weibliche – in Form von Göttinnen wie auch von Charakteren – von besonderer Bedeutung.⁴ Allerdings war sein Ursprung als menschliche Nahrung einem männlichen Gott zugeschrieben, dem berühmten Quetzalcóatl (Quetzalfederschlange),⁵ der diesen den Ameisen gestohlen haben soll, um den neu geschaffenen “echten” Menschen der fünften Sonne⁶ menschliches (im Unterschied zum göttlichen) Essen zu geben (González Torres 1991: 145; León-Portilla 2000: 166ff.).

Diese vorkoloniale Legende von Quetzalcóatl als “Vater des Mais” findet sich in der postkolonialen Erzählung von Sentiopil wieder, wie sie bei den nahuatsprechenden Gruppen (*masehualmej*) der Sierra Madre Oriental im Bundesstaat Puebla, Distrikt Cuetzalan, verbreitet ist: Selbst ein Sohn des Mais (den der Vogel Chupamirto geschaffen hatte), bewahrte Sentiopil sein Korn an einem Platz namens Cuescomatepec, von wo es die Menschen sich holten. Ameisen hatten ihnen den Weg gezeigt. Zuerst kamen die Hochländer. Diese nahmen sich die größten Körner. Sie waren achtlos und ungeduldig und traten auf den Mais. Daher gab es für die Tiefländer, die später kamen, nur noch kleine und flache Körner (Argueta 1994: 44ff.).

Aber Sentiopil in seiner Funktion als Kulturheros, der den Menschen den Mais brachte, ist nicht nur mit dem vorkolonialen Gott Quetzalcóatl assoziiert. In ihm zeigt sich auch christliches Erbe, wenn er als “Sohn Gottes” bezeichnet und damit

2 Broda (1979: 61); *Codex Magliabechiano* (1970: 33vf.); Sahagún (1989: 86, 122ff.).

3 Cintéotl galt in diesem Zusammenhang als Tocis Sohn. Deshalb ging der Priester, der Cintéotl darstellte (und die Haut des Oberschenkels einer Frau trug, die als Repräsentantin der Göttin Toci geopfert worden war), zusammen mit einem anderen Priester, der Toci selbst repräsentierte, zum Tempel von Toci um zu opfern.

4 Für die Bedeutung von Göttinnen in Verbindung mit Fruchtbarkeit siehe beispielsweise Báez-Jorge (2000).

5 Berühmt deswegen, weil er in einer Erzählung nach der Eroberung als Figur geschildert wird, die nach Osten über das Meer ging und versprach zurückzukommen: als die Spanier kamen, hätten die Indigenen gedacht, Quetzalcóatl sei zurückgekehrt (González Torres 1991: 146).

6 In den Vorstellungen der vorkolonialen mesoamerikanischen Gesellschaften gab es fünf Zeitalter oder Sonnen. Jede/s ging durch eine Katastrophe zu Ende. Das letzte, das fünfte Zeitalter nun war das, in dem die “echten” Menschen, das heißt die AztekInnen (und ihre ZeitgenossInnen) lebten. Fünf hat in der mesoamerikanischen Kosmogonie auch die Bedeutung des Zentrums: Es gibt fünf Himmelsrichtungen – *tlapcopa* (“Ort des Lichts” oder Osten), *cihuatlampa* (“Richtung der Frauen” oder Westen), *miclampa* (“Richtung der Toten” oder Norden), *huitlampa* (“Richtung der Dornen” oder Süden) sowie das Zentrum *xictli* (Nabel). Zu den Himmelsrichtungen und ihren geschlechtlichen Implikationen vgl. Zuckerhut (2007).

mit Christus gleichgesetzt wird. Denn Mais gilt als Geschenk Jesu an die Menschen. Die Analogie geht noch weiter: Die runde Form der Tortilla erinnert – den Forschungen von Alessandro Lupo (1995: 178 ff.) zufolge – in ihrer Zirkularität an die im katholischen Glauben so bedeutende Hostie und repräsentiert Christus (den, entsprechend der christlichen Vorstellung, die Hostie darstellt). Andererseits ist Christus mit der Sonne verbunden, die eine zentrale Bedeutung im Wachstum des Mais spielt: Ihre Hitze (von oben) lässt das Korn auf den Feldern reifen. Christus ist gleichzeitig mit dem häuslichen Herd assoziiert – die Hitze von unten (der Sonne der Unterwelt) macht den Mais in seiner Form der Tortilla für den Menschen genießbar. Deutlich zeigt sich hier die Verbindung des christlichen Erbes mit dem vorkolonialen Erbe: Die Sonne wie auch das Feuer⁷ waren von ursprünglicher Bedeutung für die alten MesoamerikanerInnen. In vorkolonialen Zeiten war das Feuer das Zentrum der Welt, das Zentrum der Gemeinschaft wie auch das Zentrum jeden Hauses und jeder Hütte. Die fünfte Sonne (die Welt der “AztekInnen”) war durch die Gottheiten geschaffen und in Bewegung gesetzt worden, indem diese sich mutig ins Feuer stürzten.

Die Sonne selbst galt in der vorkolonialen Welt als ein mächtiger Gott, ein Krieger, der jeden Tag über den Himmel zog, am Abend in die Unterwelt ging und diese des Nachts durchwanderte. Während er tagsüber mit den auf dem Schlachtfeld verstorbenen und den geopfertem KriegerInnen sowie den im Kindbett verschiedenen Frauen feierte, erwarteten ihn in der Nacht verschiedene Kämpfe mit den Wolkenschlangen. Jeden Morgen aber stieg er siegreich im Osten in den Himmel auf, um den neuen Tag zu begehen (Caso 1953: 23 f.).

Das Feuer war jedoch nicht nur mit der Sonne (der Unterwelt) assoziiert, sondern hatte darüber hinaus weltverbindende Fähigkeiten: Im Feuer⁸ lebte der Alte Gott (Huehuetéotl), der in der Lage war, in alle Regionen der Welt – die verschiedenen Regionen der Ober- und der Unterwelt wie auch der Himmelsrichtungen – zu reisen.

In der gegenwärtigen Assoziation des Herdes mit Christus und der Sonne auf ihrer nächtlichen

Reise durch die Unterwelt zeigt sich seine nach wie vor zentrale Bedeutung auch darin, dass er als eine Art Mikrokosmos vorgestellt wird: Der *comal* (eine tönernerne oder metallene Scheibe, auf der die Tortillas über dem Feuer gebacken werden) ist die Erdscheibe, die von der Dreiheit *Dios Tetahtzin* (Gott unser Vater), *Dios Tepiltzin* (Gott unser Sohn) und *Dios Espíritu Santo* (Gott Heiliger Geist), materialisiert in den *tenamazte*, den drei Herdsteinen, gehalten wird (Lupo 1995: 177 ff.; 2001: 343 f.). Während allerdings die Erde durch die Sonne von oben erwärmt wird, wird der *comal* durch die Sonne von unten erhitzt. In beiden Fällen ist das Ergebnis ein für Menschen geeignetes Essen.

Aus dem Zusammenspiel zwischen Mais und Christus lässt sich bereits erahnen, dass Mais in der indigenen Welt eine besondere Bedeutung einnimmt. Nur Mais kann den menschlichen Körper und auch die menschliche Seele in angemessener Weise ernähren. Wie eingangs erwähnt, gibt es eine gemeinsame Substanz zwischen Mais und Mensch. Mais gibt Identität; er unterscheidet die MexikanerInnen von den *analtéca*, “denen, die von der anderen Seite kommen”, und er unterscheidet vor allem die *masehualmej* von den *koyomej*, den “KoyotInnen”, die Nahuatl-Bezeichnung für mestizische wie auch weiße Bevölkerungsgruppen. Allerdings ist Mais nicht gleich Mais. Als Merkmal ethnischer Identität in der (kolonialen und postkolonialen) Vergangenheit bedurfte es für die Herstellung und Verarbeitung von Mais besonderer Zeremonien und Rituale. Mais als Nahrungsmittel, das Energie und damit das Leben enthält und an die Menschen weitergibt, muss mit äußerster Sorgfalt behandelt werden. Seine Herstellung kann daher nicht einfach Leuten überlassen werden, die keine Ahnung von den komplexen Beziehungen zwischen Menschen, Mais und dem Übernatürlichen haben und die damit einhergehenden Verhaltensweisen nicht beachten. Um Mais als Quelle des Lebens herzustellen, als VermittlerIn zwischen dem Menschlichen und dem Übermenschlichen, müssen, ähnlich wie in vorkolonialer Zeit, eine Reihe übernatürlicher Wesen angesprochen werden. Die Aktivitäten ritueller SpezialistInnen sind (oder besser waren; s. u.) daher ein integraler Bestandteil des Maisanbaus und seiner Verarbeitung. Nur in “der richtigen Weise” (also unter Beachtung der rituellen Erfordernisse) produzierter Mais⁹ hat(te) die richtige Essenz, die auch mit den Menschen geteilt werden kann (konnte). Einfach nur “angebauter” Mais, ohne ergänzende rituelle Aktivitäten, wie

7 Die fünfte Sonne entstand dadurch, dass einer der Götter sich ins Feuer stürzte: strahlend stieg er als Sonne empor, aber er bewegte sich nicht. Daher sprangen auch die anderen Gottheiten ins Feuer und brachten so die Sonne in Bewegung (Caso 1953: 29 ff.; Katz 1975: 289).

8 Das (Herd-) Feuer im Zentrum jedes Hauses war für Frauen von besonderer Bedeutung, weshalb sich in der Erscheinung als Herdfeuer eine weibliche Gottheit – Chantico – findet (Zuckerhut 2007).

9 Zu diesen Anforderungen siehe z. B. Lupo (1995).

das in der Kultivierung durch die *koyomej* der Fall ist, hat diese Essenz nicht und ist daher auch kein "richtiger" Mais. Menschen, die diesen essen, sind keine "echten" Menschen (*masehualmej*) – ihnen fehlt die Essenz des Lebens.

In der Gegenwart wird die Unterscheidung zwischen dem "richtig hergestellten" und dem "nicht richtig hergestellten" Mais nicht so streng genommen. Landwirtschaftliche RitualistInnen verloren in den letzten 20–30 Jahren ihre Bedeutung, wenngleich es immer noch spezifische Anlässe gibt, die für die Weihung der Samen genutzt werden, wie z. B. das Fest zu Ehren der Jungfrau von Candelaria, Anfang Februar.¹⁰ Weiters wird bei der Aussaat von Mais selbst von Leuten, die hervorheben, dass sie "nicht so viel wissen wie die Vorfahren" und keine besonderen Rituale ausführen, zumindest ein Gebet gesprochen – für Gott, für die Erde und damit die Samen aufgehen (Tb 2006: 26. 1.). Die Konsumation von selbst angebautem Mais wird nach wie vor der von gekauftem Mais vorgezogen, wobei der Maisanbau vom ökonomischen Standpunkt aus gesehen mehr als unrentabel ist. Da es keine Formen kollektiver landwirtschaftlicher Arbeit (mehr) gibt, wie das noch aus den 1960er Jahren (Nutini y Isaac 1974: 168; Arizpe 1973: 172 ff.) und aus anderen Regionen Mexikos berichtet wird,¹¹ müssen für die Ernte Arbeiter angeheuert (und bezahlt) werden. Viele Haushalte können sich das nicht leisten und verzichten daher notgedrungen auf den Anbau (Tb 2003: 16. 12.; Tz 2; Tz 6; Tz 9).¹² Wenn es daher unumgänglich ist, Mais zu kaufen, dann sollte dieser zumindest

aus der Umgebung, aus der Nachbarschaft stammen und nicht importiert sein (Tb 2006: Tzm 9, 03. 03.).

Das Konzept der Person, Kooperation und Harmonie

Mais ist also zentral für das indigene Menschsein. Er ist die Quelle des Lebens, die Seele einer Person. Ohne Mais stirbt die Seele; ohne Mais sterben die Menschen (Lupo 1995: 246 ff.; Tb 2003–2007 lfd.). Mais ist das Herz (*yolotzin* oder *yolo*), das Prinzip des Lebens (*yoliatzin*) der Menschen, ihre maximale Energiequelle. Menschen und Mais haben zwar unterschiedliche äußere Erscheinungsformen, unterschiedliche Körper, aber sie teilen eine Essenz. Diese findet sich im Herzen, eine der drei Seeleneinheiten, denn jeder Mensch hat drei Seelen, jede mit anderen Eigenschaften. Das bereits genannte Herz (*yolotzin*) ist gleichzeitig der Herzmuskel und die unsterbliche Seele. Es ist bis zum Tod eines Menschen an seinen Körper gebunden. Die zweite Seele, *tonal*, hingegen hat die Fähigkeit in Träumen, Trancezuständen etc. den Körper zu verlassen. Wird *yolotzin* mit dem Mais, einer pflanzlichen Wesenheit, geteilt, so kann *tonal* mit einem Tier geteilt werden: Was dem Tier passiert, das passiert auch der Person mit der das Tier das *tonal* teilt, und umgekehrt. Auch die dritte Einheit, *ecahuil*, kann den Körper in Träumen und bei besonderen Gefühlszuständen verlassen. Während aber *tonal* zoomorph gedacht wird, gilt *ecahuil* als anthropomorph (Lupo 1995: 175 ff.; 2001: 357 ff., 362).¹³

Die Person und damit das Menschsein gewinnt im Laufe des Lebens an Stärke; ihre Kraft hängt vom Alter, ihren Aktivitäten und ihrem sozialen Status ab. Nur erwachsene und verheiratete Personen können volles Menschsein erlangen. Volles Menschsein erfordert aber auch Vater oder Mutter von zumindest einem Kind zu sein und es erfordert die Erfüllung der Verpflichtungen einer oder eines Erwachsenen – im Falle eines Mannes die

10 Candelaria ist ein Fest der Fruchtbarkeit und des Wachstums (Tb 2005: 02. 02.; persönliche Kommunikation Tzm 10; Tz 7; Tz 13; Tz 16). Es gibt Zeremonien in den Häusern wie auch in der christlich-katholischen Kirche. Die Leute bringen Mais und andere Dinge in die Kirche, um sie weihen zu lassen (Tb 2006: 02. 02.; Tzm 10, 31. 01.). In den Häusern, vor dem Hausaltar, gibt es spezielle Rituale, die mit Kindern und Mais in Verbindung stehen. Vom Zeitpunkt und den Inhalten her entspricht Candelaria dem vorkolonialen Izcalli (18. 1.–6. 2.), wobei das Fest selbst am Ende des Monats, also Anfang Februar, gefeiert wurde. Es war das Fest des alten Feuergottes Huehuetéotl. Die Leute aßen zu Ehren des Gottes *quiltamalli* (*tamales*, Teigtäschchen gefüllt mit Kräutern). Bevor mit dem Essen begonnen wurde, wurden auch dem Gott *quiltamalli* gegeben (Sahagún 1989: 48). Die Opferung von Essen und Trinken an das Herdfeuer und an die Erde, indem einige Tropfen Flüssigkeit oder ein Stückchen Essen ins Feuer bzw. auf den Boden geworfen wird, ist auch heute noch üblich (Tb 2003–7).

11 Dies ist beispielsweise bei den Nahuas in Guerrero der Fall (vgl. Good Eshelman 1988: 81 ff.).

12 Arizpe (1973: 100) berichtet, dass der Erlös aus dem Kaffeeanbau dazu diente, den Maisanbau – den sie daher auch als "Luxus" bezeichnet – zu ermöglichen, indem damit die Pacht für das Land bezahlt wurde.

13 Auch in vorkolonialen Zeiten hatten die Menschen drei Seeleneinheiten: *tonalli*, *ihiyotl* und *teyolia*. *Tonalli* befand sich im Kopf, war zoomorph und vom Körper trennbar; *ihiyotl* war in der Leber verortet, anthropomorph und ebenfalls vom Körper trennbar, und *teyolia* war im Herzen, vom lebenden Körper untrennbar und unsterblich. *Tonalli* wuchs mit der Zeit, das heißt, das *tonalli* älterer Leute war stärker als das junger Leute. Das *tonalli* von RitualistInnen war stärker als das "gewöhnlicher" Leute. Auch die Hitze des Körpers und Substanzen wie Essen, die der Mensch zu sich nimmt, hatten Auswirkungen auf die Stärke des *tonalli* (cf. López Austin 1984: 221 ff.).

Produktion von Mais, im Falle einer Frau seine Verarbeitung in konsumierbare Produkte. Alte Menschen sind stärker als junge; HeilerInnen und ZaubererInnen verfügen über spezielle Kräfte und sind dementsprechend starke, manchmal auch gefährliche Personen. Allgemein hatten und haben Männer mehr Möglichkeiten voll anerkannte Personen der Gemeinschaft zu werden als Frauen. Sie müssen dafür nicht nur Vorstände eines Haushalts, also von ihren Eltern unabhängig sein, ihren Mais selbst auf ihrem eigenen Land anbauen, sondern ihr Menschsein auch durch die Teilnahme am religiös-politischen Ämterssystem stärken.¹⁴

Das indigene Konzept der Person ist weiters eng an Kooperation und Harmonie gebunden – Harmonie innerhalb einer Person, Harmonie innerhalb eines Haushalts, Harmonie innerhalb der Gemeinschaft wie auch Harmonie innerhalb des Kosmos, wobei diese Harmonie nicht notwendig eine friedliche, gewaltlose ist. Vielmehr handelt es sich um ein Gleichgewicht von Kräften, wobei diese teilweise recht monströs und grausam sein können (Lupo 2001).¹⁵

14 Zum Konzept der indigenen Person und des indigenen Menschseins vgl. Lupo (1991, 1995); Signorini y Lupo (1988, 1989); Knab (1991); sowie Tb 2005 und 2006 lfd.

D’Aubeterre Buznego (2005: 12f.) verweist für die Gemeinde San Miguel Acuexcomac im Zentrum des Staates Puebla darauf, dass nur Familienoberhäupter, also verheiratete, von ihren Eltern unabhängige Haushaltsvorstände vollwertige Bürger der Dorfgemeinschaft mit allen dazu gehörigen Rechten und Pflichten sein können. Die Teilnahme am religiös-politischen Ämterssystem ist Teil dieser Rechte und Pflichten.

Das Ämterssystem ist ein Relikt aus der Kolonialzeit und in den verschiedenen Gebieten Lateinamerikas recht unterschiedlich ausgeprägt. “Das klassische Ämterssystem ähnelt einer Skala, in der sich die Posten in einer Hierarchie von niedrigen zu höheren ordnen und den Amtsinhabern unterschiedliches Ansehen einbringen. Die jeweiligen materiellen Ausgaben sind umso größer, desto höher man in der Skala kommt” (Fábregas 1999: 211). Jede mesoamerikanische indigene Gemeinde hat im Verlauf der Geschichte ihr eigenes Ämterssystem entwickelt; neuerdings werden die administrativen Ämter in der Gemeindeverwaltung entsprechend den gesetzlichen Vorgaben definiert und die religiösen und weltlichen Hierarchien sind häufig getrennt – im einem Falle werden neben der internen Verwaltung und Justiz die Interessen der Gemeinde gegenüber den staatlichen Instanzen vertreten, und im anderen Fall besteht eine Beziehung der verschiedenen Ämter zur katholischen Kirche (Rivera Farfán 2003: 190ff.). Im 19. Jahrhundert war es in vielen Regionen Mesoamerikas zu einer Verbindung der religiösen und der weltlichen Struktur gekommen. In Zacatipan, einer der Gemeinden im Umkreis von Cuetzalan, war das Ämterssystem noch in den 1960er Jahren alternierend, d. h., die religiösen und politischen Posten wechselten sich ab, und es konnte vom religiösen ins politische System und umgekehrt gewechselt werden (Arizpe 1973: 119).

Die Bedeutung der Harmonie innerhalb einer Person, zwischen dem Körper und den Seeleneinheiten zeigt sich darin, dass eine Störung derselben zu Unwohlsein, Krankheit und womöglich Tod führt. Eine Person verliert ihr *ecahuil* im Traum oder durch einen Schrecken (*memouhtil*), was in einer Schwächung des Körpers resultiert. Das erleichtert das Eindringen einer Reihe von Geistern (*ehecat*), die dann weiter zur Bedrohung der Integrität einer Person beitragen. Nur die Wiederherstellung des Gleichgewichts durch das Auffinden des *ecahuil* und seine Rückführung in den Körper durch einen rituellen Spezialisten/eine rituelle Spezialistin kann die Gesundheit, das Wohlbefinden wieder herstellen (Lupo 2001: 370f.; Tb 2005: 11. 2.; Tz 13).

Schrecken und Ärger können also zum Verlust des *ecahuil* und somit zu einer Störung des menschlichen Gleichgewichts und damit in weiterer Folge zu Krankheit und Tod führen (González Montes 1998: 47). Daher, und um Unordnung in Haushalt und Gemeinschaft zu verhindern, werden selbst Kinder angehalten nicht mit *ilihuz* – “ohne zu denken” (Siméon 1977: 188), “Macht, Kraft und ohne Verantwortung” (Taggart n. d.; Tb 2004: 20. 8.) – zu handeln.

Das Ideal der Harmonie ist eng mit dem Anspruch der Kooperation innerhalb der Familie und im Haushalt verbunden. Diese Kooperation hat besondere Bedeutung in Hinblick auf die geschlechtliche Arbeitsteilung, die mit der Erzeugung und Verarbeitung von Mais verbunden ist. Nach wie vor ist die ideale Aufgabenverteilung die, wie sie in Bemerkungen wie diesen zum Ausdruck kommt: “Der Haushalt ist die Verantwortung der Frau, die Landwirtschaft die des Mannes” (Tz 5: 2005: A251); “Mein Vater bearbeitete das Feld, meine Mutter stand früh auf, machte Tortillas und kümmerte sich um das Essen” (Tz 16, 2005: A291). Die Verantwortung der Frau für die Maisverarbeitung wird auch durch ihre Bezeichnung “*tecini*”, “die, die mahlt” besonders deutlich.

Für die Herstellung des zentralen Nahrungsmittels Tortilla müssen letztendlich Mann und Frau in komplementärer Weise zusammenarbeiten und entsprechend ihrem Geschlecht jeweils ihren Beitrag leisten. Genau hier aber, diese Komplementarität der Geschlechter betreffend, kam es im Verlauf der letzten Jahrzehnte zu gravierenden Veränderungen, auf die ich im folgenden Abschnitt eingehen werde.

15 Zur Ambivalenz der Kräfte des nicht gesellschaftlichen Raumes vgl. u. a. Godínez Guevara y Lazos Chavero (2003: 155).

Veränderungen: die Infragestellung der männlichen Person, des männlichen Subjekts

Der Maiskomplex im Sinne des oben beschriebenen Glaubens- und Handlungssystems hat sich als wesentlich für indigene Identität erhalten. In den vergangenen Jahrzehnten erfolgten nun aber größere Veränderungen in der geschlechtlichen Arbeitsteilung und damit einhergehend auch die (männliche) Identität betreffende Entwicklungen, wobei diese in Verbindung mit einem verringerten Zugang zu Land und (in geringerem Maße) vermehrten Maisimporten aus den USA zu sehen sind.

In der Kolonialzeit mussten die Indigenen zwar Tribute, Gebühren und Arbeitsleistungen für die spanisch/kreolische, später auch mestizische hegemoniale Bevölkerung leisten, aber im Grunde blieben sie BesitzerInnen ihres Landes.¹⁶ Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber siedelten sich vermehrt Nichtindigene in den Gebieten der *masehualmej* an, und es begannen die tatsächlichen Landenteignungen (Ramírez Suárez et al. 1992: 13 ff.), gefolgt von Privatisierung und Individualisierung des Landes.¹⁷ 1856 wurde ein Gesetz (Ley Lerdo) verabschiedet, das verfügte, dass Landbesitz auf einen privaten Namen und nicht auf den einer Gemeinschaft geschrieben werden müsse und dass das Land ständig bebaut werden solle, also nicht brachliegen dürfe. Die bisherige Anbauweise beruhte allerdings auf einem System der Brandrodung mit mehrjährigen Brachzeiten zwischen den Anbauperioden. Das machte es landhungrigen MestizInnen leicht, den aktuellen NutznießerInnen des Landes dieses streitig zu machen, indem sie darauf verwiesen, diese würden den Boden nicht produktiv nutzen (Ramírez Suárez et al. 1992: 15 f.). Da aber zu dieser Zeit noch ausreichend nicht landwirtschaftlich genutztes Land zur Verfügung stand (wenn auch in unzugänglichen und nicht immer für den Anbau optimal geeigneten Gebieten), zogen sich die Indigenen meist einfach

weiter in die Sierra zurück und gründeten neue Ortschaften (vgl. Arizpe 1973: 60 für die Gründung des Dorfes Zacatipan, das sich vier Fußstunden von der Distrikthauptstadt Cuetzalan entfernt befindet, wo sich die eingewanderten MestizInnen zunächst niederließen). Die Auswirkungen der Einwanderungen und des Landraubs hielten sich also in Grenzen. Die Umstellung der Steuern und anderer Zahlungen von direktem Güter- und Arbeitstransfers auf solche in Geld hatte weit größere Auswirkungen, indem sie eine rasche Umwandlung der indigenen Wirtschaft von einer der Subsistenz hin zu einer des Marktes vorantrieb (Ramírez Suárez et al. 1992: 62–65).

Weitere Enteignungen fanden in den 1930er Jahren statt, in Verbindung mit einem Einwanderungsboom von Weißen (vor allem SpanierInnen und ItalienerInnen) und MestizInnen. Ein Grund dafür war die Landreform des Präsidenten Cárdenas, die in anderen Regionen Mexikos in Verbindung mit der damaligen Krise der Weltwirtschaft zu einer verstärkten Hinwendung zur Subsistenzökonomie führte (Tutino 2001). In Cuetzalan hingegen reagierten viele (mestizische und indigene) KleinbäuerInnen auf die Krise mit einer Umwandlung ihrer Subsistenzproduktion in einen marktorientierten Kaffeeanbau. Dazu kam ein gewaltiger Anstieg des Kaffeepreises ab 1940, was zu einer weiteren Ausweitung der *cash crop*-Produktion und damit einhergehend einem Anstieg des Wertes von Anbauland (Arizpe 1973: 64) und folglich weiteren Umschichtungen in den Eigentumsverhältnissen führte.¹⁸ Spätestens ab diesem Zeitpunkt mussten viele *masehualmej* als TagelöhnerInnen auf den ehemals indigenen Besitztümern arbeiten.

Auf den verbleibenden Feldern (teilweise auch gepachtet) wurden und werden zwar weiterhin Mais für die Subsistenz und Kürbis, Bananen und andere Nahrungsmittel sowie Kaffee für den Eigenbedarf wie auch für den Verkauf am Markt angepflanzt.¹⁹ Es ist aber dennoch nicht überraschend, dass die schwankenden Weltmarktpreise des Kaffees sich unmittelbar auf die Lebensbedingungen

16 Anders als die (Tief-)Ebenen ist die Sierra nicht für die Landwirtschaft im europäischen Stil geeignet. Die Region um Cuetzalan wurde in erster Linie zur Abschöpfung von Tributeleistungen genutzt (Ramírez Suárez et al. 1992: 62; Brewster 1996: 111 f.) und es gab keine Haciendas (Arizpe 1973: 60). Nutini und Isaac (1974: 279) machen darüber hinaus die Unzugänglichkeit der Gebirgsregion und die geringe Bevölkerungsdichte, verglichen mit dem Hochtal von Mexiko, für das relativ späte effektive Eindringen der mestizisch-kreolischen Bevölkerung in die Sierra verantwortlich.

17 In der Kolonialzeit gab es zunächst zwei *encomenderos*, die einen großen Teil des Gebiets formell verwalteten, später übernahm diese Rolle die katholische Kirche in Gestalt des Franziskanerordens. Der faktische Landbesitz verblieb aber bei den Indigenen (Ramírez Suárez et al. 1992: 11 f.).

18 Arizpe (88) berichtet, dass es in den 1920er und 1930er Jahren seitens der Behörden in Cuetzalan starken Druck gab, für jedes Stück Land einen Eigentümer zu fixieren. Weiters berichtet sie von illegalen Landaneignungen durch MestizInnen, wie sie auch in den Akten der Friedensrichter dokumentiert sind (94).

19 Martínez Corona (2003: 232) bemerkt, dass 13,7 % der von ihr untersuchten Bevölkerungsgruppe über gar kein Land verfügt, dass die verfügbare Landmenge für die übrigen Prozent im Durchschnitt bei einem halben Hektar pro Familie liegt. Ein großer Teil dieses Landes (an die 20 %) ist dabei gepachtet.

der Bevölkerung auswirken (vgl. Signorini y Lupo 1989: 19; Ramírez Suárez et al. 1992: 35 ff.). Für die 1960er Jahre gibt Arizpe (1973: 73) an, dass 97 % der von ihr erfassten Haushalte in der Gemeinschaft Zacatipan in der einen oder anderen Weise am Kaffeeanbau teilnahmen. In San Miguel Tzinacapan, einer anderen Cuetzalen zugehörigen Gemeinde herrscht mehr oder weniger einhellig die Meinung, dass das Leben in den 1980er Jahren, als der Kaffeepreis hoch war,²⁰ “besser” war als “heute” (im Jahr 2006). Die Löhne waren höher, die Nahrungsmittelpreise niedriger (Tb 2006 lfd.).

Die Situation in der Region ist daher durch strukturelle Gewalt im Sinne von Johan Galtung (1975) geprägt, durch eine Situation, die die Mehrzahl der EinwohnerInnen von der Verwirklichung ihrer potentiellen Möglichkeiten abhält, und die durch Verarmung, eine hohe AnalphabetInnen- und hohe Sterblichkeitsrate aufgrund von Fehlernährung gekennzeichnet ist,²¹ wenngleich sich in einigen der Gemeinden, vor allem jenen, die sich nahe der Distrikthauptstadt Cuetzalan befinden, die Lage in den letzten Jahren verbessert hat. Strukturelle Gewalt als Teil ökonomischer und politischer Ungleichbeziehungen fördert aber auch körperliche Gewalt als ein Ergebnis der mit der Präkarität einhergehenden gestörten Subjektpositionen.²²

Ein Grund (wenngleich sicherlich nicht der einzige) für eine verstärkt auftretende Aggressivität vieler Männer liegt in den eingangs beschriebenen Vorstellungen von Menschsein und den damit einhergehenden Idealen von Männlichkeit und Weiblichkeit. Da die Kluft zwischen der erwünschten und der zu erlangenden Position vor allem für Männer immer größer wird, kann es zu Identitätskrisen kommen. Dafür sind insbesondere struktu-

relle Probleme verantwortlich, die es zunehmend schwerer machen, den Status einer gesellschaftlich anerkannten (männlichen) Person zu erlangen. Der Mangel an Land, die fehlenden Möglichkeiten selbst Mais anzubauen und die Schwierigkeiten den Lebensunterhalt der Familie zu erwirtschaften stellen die geforderte Harmonie von Person, Familie und Gemeinschaft auf eine harte Probe. Indigene Identität ist, wie erwähnt, wesentlich davon abhängig, die Pflichten einer erwachsenen Person – das heißt, auch die Erzeugung und Verarbeitung von Mais, aber auch die Versorgung der Familie mit Lebensmitteln im Falle eines Mannes – zu erfüllen. Das führt dazu, dass vor allem die männliche Identität bedroht ist, da viele Männer nicht (mehr) in der Lage sind, diese Verpflichtungen zu erfüllen, während die Frauen diesbezüglich keinerlei Probleme haben: Ihr Aufgabenbereich ist weitestgehend intakt geblieben.²³ Damit ist auch die geforderte Komplementarität der Geschlechter, wesentlicher Bestandteil der häuslichen Harmonie, in Gefahr. Zwar gibt es viele Männer, die versuchen, ihren Anteil an der notwendigen häuslichen Arbeit, wenn schon nicht durch die Produktion von Mais, so zumindest über die Erwirtschaftung finanzieller Mittel durch Migrationsarbeit einzubringen, aber das führt zu anderen Vernachlässigungen ihrer identitätsstiftenden männlichen Aufgaben. Durch ihre Abwesenheit sind sie nur ungenügend in der Lage, die spirituellen und erzieherischen Aufgaben gegenüber ihren Kindern und in der Gemeinschaft, ebenfalls wesentliche Aspekte von Männlichkeit, zu erfüllen (Ingham 1986; Taggart n. d.; Tb. 2005). Einige Männer reagieren nun auf diese permanente Infragestellung männlicher Identität mit verstärktem Alkoholkonsum, Aggression und Gewalt, auch gegen Ehefrauen und Kinder.²⁴ Damit

20 Wegen seiner strategischen Bedeutung als Devisenbringer stützte die mexikanische Regierung die Produktion von Kaffee bis Ende der 1980er Jahre. Die durch den Kaffee eingebrachten Devisen wurden in die Erdölindustrie investiert. 1989 allerdings wurde die Marktregulierung der Internationalen Kaffeorganisation (ICO) beendet und in der Folge stürzten die Kaffeepreise rapide ab (Gerber 2005: 43 f., 50). Seit 2004 steigen die Preise wieder, aber im Februar 2006 gab es noch keine positiven Auswirkungen auf die kleinbäuerliche Bevölkerung von Cuetzalan.

21 Für die 1960er Jahre vgl. Arizpe (1973: 51) für die Ortschaft Zacatipan: damals war die Geburtenrate doppelt, die Sterblichkeitsrate dreimal so hoch wie im Bundesstaat Puebla. Dabei hatte die Verbesserung der Infrastruktur in Zusammenhang mit einem Kaffeeboom in den 1950er Jahren bereits zu Verbesserungen in der Gesundheitsversorgung geführt, wodurch die bis dahin in der Region endemische Malaria kontrolliert werden konnte (49).

22 Zur Beziehung zwischen physischer Gewalt und gestörten Subjektpositionen, insbesondere bei Männern vgl. Moore (1994); Wade (1994); Busby (1999).

23 Godínez Guevara und Lazos Chavero (2003) schildern allerdings in Bezug auf die Nahuja in Tuxtla, im südlichen Veracruz, dass es auch im weiblichen Aufgabenbereich zu Veränderungen kam, die in engem Zusammenhang mit Landprivatisierungen stehen. War es früher für die Frauen üblich, dass sie zum Sammeln von Holz, Obst, Pilzen und anderen Dingen in die Wälder und auf die *milpas* (Maisfelder) gingen, so ist das nun nicht mehr möglich und wird von vielen jungen Frauen auch nicht mehr gewünscht. Damit einher geht ein Verlust ökonomischer Unabhängigkeit der Frauen. Auch im Distrikt Cuetzalan lassen sich derartige Tendenzen beobachten. Allerdings waren hier solche Aktivitäten der Frauen zu keiner Zeit integrierender Bestandteil der weiblichen Person, wenngleich sie nicht unwesentlich zu ihrer relativen Machtposition im Haushalt und in der Gemeinschaft beitrugen.

24 In der Männlichkeitsforschung wird spätestens seit den Untersuchungen von Tim Carrigan, Bob Connell und John Lee (1985) zwischen homo- und heterosexueller Gewalt unterschieden. Dient die Gewalt gegen andere Männer der Versicherung und dem Demonstrieren der eigenen Männlichkeit,

aber verschlimmern sie ihre Situation noch weiter: sie handeln mit *ilihuiz*, ohne Vernunft, und bedrohen so die Harmonie der Familie, des Haushalts, selbst der Gemeinschaft als Ganzes. Das indigene Recht sieht derartige Gewaltakte als einen Angriff auf die Familie und die Gemeinschaft und daher als ein schweres Vergehen an. Solche Leute handelten als wären sie krank im Herzen, also krank an einer der drei Seeleneinheiten, und benötigten Hilfe (Anonymous 2004).

Legitime und nicht legitime häusliche Gewalt

Die Haltung der indigenen Bevölkerung gegenüber häuslicher Gewalt ist aber dennoch nicht so eindeutig ablehnend wie es erscheinen mag. Das Konzept der Harmonie – als einer hierarchischen Harmonie, gegliedert nach Alter, Verwandtschaftsstatus und Geschlecht – impliziert selbst Gewalt, auch wenn diese nicht als solche gesehen wird. Um das deutlich zu machen, fasse ich im Folgenden kurz die Problematik der Definition von Gewalt zusammen, um anschließend auf die Thematik der hierarchischen Harmonie und ihrer Implikationen bezogen auf das Themenfeld Gewalt einzugehen.

Anthropologen wie David Riches (1986, 1991) verweisen auf die Tatsache, dass Gewalt ein von Menschen verwendeter und somit auch gemachter Begriff ist und dementsprechend unterschiedliche Bedeutungen hat. Die Definition, was als Gewalt gilt, variiert daher in Zeit und Raum. Ein entscheidender Faktor für Gewaltdefinitionen ist die Legitimität einer Handlung. Nach Riches (1991) ist es in den meisten Situationen allerdings so, dass der/die Gewaltausübende, das Opfer und eventuelle Zeuginnen bezüglich der Legitimität der Tat

nicht einer Meinung sind. Selten spricht eine TäterIn von seinem/ihrem Akt als Gewalt, sondern vielmehr bezeichnet er/sie diese als “Selbstverteidigung”, “Erziehungsakt” oder ähnlichem, auch wenn er/sie weiß, dass Opfer und ZeugInnen diesbezüglich womöglich eine andere Haltung einnehmen. Das Opfer hingegen fühlt auf einer situativen, das heißt, unmittelbaren Ebene die Gewalt. Es fühlt den Schmerz und empfindet es als ungerecht, was ihm widerfährt. Auf einer repräsentativen Ebene nun, auf der über das Geschehene reflektiert wird, zeigen sich die kulturellen, historischen, schichtspezifischen und anderen Unterschiede. Hier ist beides möglich, sowohl die Verdammung der Tat als auch ihre Akzeptanz in dem Sinne, dass sie als legitim und daher nicht als Akt der Gewalt angesehen wird. Auf dieser Ebene nun ist es, dass beispielsweise das Schlagen einer Ehefrau unter bestimmten Bedingungen (auf die wir noch zu sprechen kommen) nicht als Gewalt, sondern als Zeichen der Zuneigung, als notwendiger Akt der Etablierung von Harmonie und Ordnung oder Ähnlichem gesehen wird. Diese Sichtweise (auf der repräsentativen Ebene) wird dann womöglich von allen Beteiligten – TäterIn, Opfer und Zeuginnen – geteilt.

Und genau auf dieser repräsentativen Ebene akzeptieren auch die *masehualmej* das Schlagen von Ehefrauen, Schwiegertöchtern, Kindern und anderen abhängigen Personen mit niedrigerem Status als der/die Schlagende als einen Akt, der Fehlverhalten korrigieren soll. In diesem Sinne ist eine derartige Handlung Teil der Harmonie und trägt zur Aufrechterhaltung beziehungsweise Wiederherstellung der Balance eventuell gestörter innerfamiliärer Beziehungen bei. Denn die Beziehungen innerhalb der Familie, innerhalb des Haushalts und auch zwischen den Eheleuten sind zwar kooperativ und komplementär, aber gleichzeitig auch hierarchisch. McCaa (2000) spricht in Hinblick auf die seiner Ansicht nach ähnlich hierarchische Beziehung zwischen Eheleuten bei vor- bzw. frühkolonialen Nahua daher auch von einer “trapezoiden Komplementarität”.

“Männer und Frauen sind verschieden, wenn gleich die Frau respektiert werden muss”, stellt ein mit mir befreundeter Mann fest (Tb 2004: 08.08.), “aber letztendlich dominiert der Mann” ergänzt (s)eine Frau (Tz 16, 2005: 621). Neben dieser Asymmetrie zwischen den Eheleuten gibt es noch andere Formen innerhäuslicher Hierarchie, wie die zwischen den Generationen, die des verwandtschaftlichen Status und die des Alters. Deutlich wird diese Ungleichheit in den überlieferten Idealen von Heirat (nach Argueta 1994: 233):

führt aber bei allen Beteiligten letztendlich zu Ehre und Prestige, so ist die Gewalt gegenüber nicht als gleichwertig angesehenen GegnerInnen (wie Frauen und Kindern) eng mit der Demonstration von Macht und der Unterwerfung des Opfers in Verbindung zu sehen (Meuser 2002, 2006). Zwar gilt die Bevölkerung Cuetzalans insgesamt und die Indigenen im Besonderen (sowohl bei den MestizInnen in Mexiko Stadt als auch bei denen in Cuetzalan) als besonders friedfertig (Tb 2003: 04. 12.; 06. 12.; Tb 2006: 31.01.), aber dennoch lassen sich auch bei den Männern dieser Bevölkerungsgruppe diese beiden Formen von Gewalt unterscheiden.

Tatsächlich wurde ich selbst nur einmal Zeugin eines homosozialen Gewaltaktes. Bei einem Fest, zu fortgeschrittener Stunde, begannen zwei der anwesenden Männer zu streiten; einer der beiden ging mit der Machete auf den anderen los. Die Reaktion der FestteilnehmerInnen war Entsetzen und Entrüstung. Ein derartiger Akt, wurde mir gesagt, beleidige den Gastgeber, der das Fest ausgerichtet hat (Tb 2007: 15.09.).

Die HeiratspatInnen wenden sich an die Eltern des künftigen Ehemannes mit folgenden Ratschlägen: sie sollten die künftige Frau ihres Sohnes nicht misshandeln, sie gut behandeln.

Und der künftigen Ehefrau sagen sie, sie solle gehorsam sein, machen was ihr aufgetragen werde, denn das sei ihre Pflicht.

Eine junge, frisch verheiratete Frau muss ihre Schwiegereltern respektieren, ihnen gehorchen und die Hierarchie im Haushalt akzeptieren. Erfüllt sie ihre Pflichten nicht zufriedenstellend, dann haben ihre Schwiegereltern das Recht, sie zu bestrafen. Allerdings ermahnen die Reden anlässlich einer Heirat, die an die Eltern des Mannes gerichtet sind, diese, ihre Schwiegertochter nicht zu misshandeln. Es ist legitim, eine junge Frau zu schlagen, wenn sie nicht ausreichend zum Wohlbefinden ihres neuen Haushalts beiträgt, allerdings darf dieses Schlagen ein gewisses Maß nicht überschreiten. Es muss gemäßigt, mit *ilihuiz*, erfolgen. Und das Schlagen ist nur Personen mit einer gewissen Autorität erlaubt, also Personen, die ihren erwachsenen Personenstatus bereits vollständig erreicht haben, wie das bei den Eltern eines erwachsenen Sohnes der Fall ist. In den alten Überlieferungen gibt es daher keine derartigen Ermahnungen, eine (junge) Frau nicht zu misshandeln, die an den (jungen) Ehemann gerichtet sind. Er ist (noch) nicht verheiratet, hat keine (erwachsenen) Kinder, keinen eigenen Haushalt, kurz: sein Personenstatus ist noch unvollständig, und er verfügt demnach über keine Autorität. Aber auch nach der Heirat ist seine Autorität begrenzt: nicht er, sondern sein Vater bestimmt, was zu geschehen hat (Arizpe 1973: 62).

Allerdings gab es diesbezüglich in den letzten Jahren einige Veränderungen. Die Autorität und damit das Recht eine Frau zu schlagen, geht zunehmend von den Schwiegereltern an den (jungen) Ehemann, das heißt, an Stelle der Dominanz von Alter, Generation und Verwandtschaftsstatus gewinnt Geschlecht immer mehr an Bedeutung. Es sind nun nicht mehr die Schwiegereltern, die eine Frau “erziehen”, sondern der Ehemann: “Ein Mann kann seine Frau schlagen, wenn sie etwas falsch macht”, betont eine meiner Freundinnen (Tz 16, 2005: B000). Juridische Autoritäten sprechen vom “legalen” Recht des Mannes, seine Frau zu schlagen, wenn sie ihre Pflichten nicht erfüllt (González Montes 1998: 33).²⁵ González Montes (1999: 102) sieht diesen Wechsel der Autorität von den Schwie-

gereltern hin zum einzelnen Mann in Verbindung mit Landknappheit, Druck zur Lohnarbeit, Migration und anderen massiveren Veränderungen, die die Haushalts- und Gemeinschaftsstrukturen betreffen, wie sie in den letzten Jahren vermehrt auftraten.

Nach wie vor aber besteht die mit dem Autoritätsanspruch einhergehende Unterscheidung zwischen der legitimen und der nicht legitimen Gewalt (oder besser Nichtgewalt und Gewalt), wenn es darum geht, Ordnung zu erhalten oder wiederherzustellen und so die Harmonie im Haushalt und in der Gesellschaft (die Anwendung körperlicher Bestrafung war in der Gemeinde lange Zeit *Usus*)²⁶ zu sichern. Die Ordnung gilt wie erwähnt als gestört, wenn eine Frau ihre Pflichten im Haushalt nicht erfüllt, aber auch, wenn sie eine außereheliche Beziehung hat. In solchen Fällen hat der Mann das Recht die Frau zu bestrafen (Tb 2004: 28. 07.).

Zwar ist die Ordnung auch gestört, wenn ein Mann seine Pflichten im Haushalt nicht erfüllt oder untreu ist, aber aufgrund der geschlechtshierarchischen Struktur wird eine solche Situation anders bewertet. Die Frau eines solchen Mannes ist nicht legitimiert ihn zu schlagen. Im Gegenteil, oft schlägt der Mann die Frau, wenn er selbst ein Vergehen wie beispielsweise Ehebruch begangen hat. Allerdings ist er in solchen Fällen nicht dazu ermächtigt, das heißt, er begeht einen nicht legitimerweise in unterschiedlicher Weise reagieren kann. So kann sie mit ihren Kindern zu ihrer Herkunftsfamilie zurückgehen (nicht aber zurückschlagen!) (Tz 16, 2005: B121) oder in neuerer Zeit auch darauf drängen, dass der Mann das Haus verlässt (Tb 2004: 06. 08.).

Nicht legitim ist es auch, wenn ein Mann seine schwangere Frau schlägt, selbst wenn diese sich etwas hat zuschulden kommen lassen. Nicht legitim ist, wenn ein Mann seine Frau ohne *ilihuiz* schlägt, so fest schlägt, dass ihre Gesundheit bedroht ist. Er wird moralisch verurteilt und es gibt Sanktionen seitens der Verwandten der Frau (Tz 16, 2005: B121).²⁷

²⁵ Die erwähnten juridischen Autoritäten sind Teil der Regionalregierung in Cuetzalan (alle männlich und mestizisch), das heißt, es zeigt sich hier eine Korrelation der indigenen und der mestizischen Weltansicht.

²⁶ Die “Comisión Takachualis” stellte einige Beispiele “traditioneller” Justiz zusammen. Darunter findet sich beispielsweise das Festbinden eines Diebes an einem Baum, wo er die Nacht über bleiben musste (Anonymous 2004).

²⁷ Allerdings ist es sehr oft der Fall, dass eine Frau keine nahen Verwandten (beziehungsweise Verwandte in greifbarer Nähe) hat, die ihren gewalttätigen Ehemann sanktionieren können. Es bleibt ihr dann nichts anderes übrig als die Gewalttaten über sich ergehen zu lassen, wie das beispielsweise bei meiner Freundin Mariella (Tz 19) über Jahre hinweg, bis zum Tod des Mannes, der Fall war.

Aus den letzten zehn Jahren gibt es nun Berichte, dass immer mehr Formen "legitimer" Gewalt in nicht legitime maßlose Akte, Handlungen ohne *ilihuiz*, umschlagen.²⁸ Immer häufiger kommt es vor, dass Männer ihre schwangeren Ehegattinnen verletzen, sie kurz vor oder nach der Geburt vergewaltigen oder schlagen. Die Fälle von Gewalthandlungen (oft in Kombination mit Alkohol), die eindeutig die Harmonie in Familie und Gemeinschaft nicht erhalten, sondern im Gegenteil zerstören, nehmen zu. Solche Ausschreitungen können nun als Ausdruck gesellschaftlicher Marginalisierung, als Ausdruck einer Krise der indigen-männlichen Identität gesehen werden. Denn diese ist nach wie vor an den Anbau von Mais oder zumindest an die Leistung eines essentiellen Beitrags zur Erhaltung der Familie gekoppelt, wobei die Voraussetzungen und Möglichkeiten dafür aber oft fehlen. Es fehlt das Land, es fehlt das Geld, es fehlen die Beschäftigungs- und somit Einkommensmöglichkeiten. Männern ist es daher fast unmöglich, ihre vollständige Männlichkeit zu erlangen. Damit geht aber auch eine mangelnde innere Harmonie einher, ein gestörtes Gleichgewicht zwischen Körper und Seeleneinheiten, verbunden mit einer größeren Anfälligkeit für das Eindringen von übernatürlichen Wesenheiten, aber auch für Alkohol und Aggressivität, einer Aggressivität, die nur allzu oft gegen die unmittelbare Umgebung – gegen Ehefrau und Kinder – gerichtet wird.

Ambivalente, teilweise aggressive Gefühle von Männern gegenüber Frauen resultieren vor allem daraus, dass Frauen im Unterschied zu vielen Männern nach wie vor über die gesamte Bandbreite von Möglichkeiten zur Erlangung ihrer erwachsenen und vollständigen Weiblichkeit verfügen. Mais wird nach wie vor von ihnen in konsumierbare Lebensmittel verwandelt. Nach wie vor leisten sie wesentliche Beiträge für Familie und Haushalt. Nach wie vor haben die mit dem Mais in Verbindung stehenden Rituale und Zeremonien, die im Haus und am Herd vollzogen werden, große Relevanz (während die auf den Feldern praktizierten weitestgehend verschwunden sind). Mehr noch ermöglicht die Öffnung der Region für TouristInnen den Frauen neue Einkommensmöglichkeiten, was ihren Beitrag zur Haushaltsökonomie erhöht und ihre Unabhängigkeit von Männern stärkt. Besteht die ideologische Asymmetrie der Geschlechterkomplementarität zugunsten des Mannes, so schlägt die zunehmend ökonomische Asymmetrie immer mehr

zugunsten der Frau aus. Langfristig könnte das die männliche Hegemonie in Frage stellen: im Falle ehelicher Probleme ist es für Frauen nun leichter ihren Ehemann zu verlassen, zu ihrer Familie zurückzugehen oder gar ihren eigenen Haushalt zu gründen. Wenn sie zu ihren Eltern, zu ihrem Bruder oder einer sonstigen verwandten Person ziehen, so sind sie nicht wie früher als nicht zur Haushaltsökonomie beitragende zusätzliche Esserinnen "geduldet", sondern sie haben ihr eigenes Einkommen, was ihre Position wesentlich stärkt (Tz 19; Tz 6).

Diese Umbruchsituation der Geschlechterhierarchie kann zu verstärkter männlicher Aggressivität und Gewalt gegenüber Frauen führen, oder aber es gelingt, die ideologische wie auch die ökonomische Ungleichzeitigkeit zwischen den Geschlechtern in eine stärker symmetrische umzuwandeln und Männern wie Frauen die Vorteile dieser verstärkten Egalität zu vermitteln, die geforderte Harmonie also auf einer anderen (gleichberechtigten) Ebene wieder herzustellen.

Wiederherstellung von Harmonie

Gehen wir zunächst weiter auf den in dieser Hinsicht bedeutenden Aspekt der Ökonomie ein. Tatsächlich gab es auch in der Vergangenheit Möglichkeiten für Frauen, Geld zu verdienen: als Tagelöhnerinnen bei der Ernte und Verarbeitung von Kaffee, als Hausarbeiterinnen (*muchachas*)²⁹ in Puebla oder Mexiko-Stadt oder durch den Verkauf von Handwerksprodukten (vor allem Webereien) und Gütern aus der landwirtschaftlichen Produktion (Obst, Gemüse, Hühner, Schweine) am Markt. Speziell für Frauen mit kleinen Kindern war (und ist) es allerdings schwierig, diese Möglichkeiten wahrzunehmen. Wenn sie als *muchacha* in die Stadt gingen, mussten sie die Kinder bei einer Schwester oder sonstigen Verwandten zurücklassen, und diese wurden womöglich nicht zu ihrer Zufriedenheit betreut. Oft bestand der Verdacht, die betreuende Person würde das an sie geschickte Geld nicht für die Kinder, sondern für sich selbst (oder die eigenen Kinder) ausgeben (Tz 19; Tz 20C). Daher boten sich eher noch Tätigkeiten im Bereich des Kaffeeanbaus oder Marktverkäufe an. Allerdings

²⁹ Die Bezeichnung *muchachas* – "Mädchen" – verweist auf die starke Ungleichheit dieser Arbeitsbeziehung: Frauen in diesem Tätigkeitsfeld sind per Definition jung, unerfahren (und daher nicht wirklich ernst zu nehmen, leicht zu über-tölpeln), unverheiratet, unmündig und – was allerdings aus dem Terminus selbst nicht hervorgeht – ländlicher Herkunft. Zur Situation der Hausarbeiterinnen siehe u. a. Goldsmith (1989).

²⁸ Gonzales Montes (1997); Manzanares Alberti (2004); Mejía Flores (2006).

waren die Wege schlecht und oft mussten mehrere Stunden Fußmarsch zum nächsten Marktplatz zurückgelegt werden. Und nicht alle Frauen waren daran gewöhnt, alleine auf den Markt zu gehen, um etwas zu verkaufen (Tz 5; Tz 17). Aus diesem Grund kam (und kommt) es oft vor, dass Frauen ihre Männer schick(t)en, die Produkte zu vermarkten (Lupo 1995: 40). Tatsächlich aber kam (kommt) der Mann oft ohne Geld zurück und hatte darüber hinaus auch nur wenige der für den Haushalt benötigten Güter eingekauft. Stattdessen hatte er das Geld der Frau in Alkohol umgesetzt. Heute ist die Situation insofern anders, als in den letzten Jahren vermehrt Straßen gebaut wurden und häufig Mikrobusse zwischen den verschiedenen Ortschaften und der Distrikthauptstadt Cuetzalan verkehren. Dadurch ist es für die Frauen leichter geworden, selbst in die Stadt zu fahren, um ihre Erzeugnisse zu vertreiben. Darüber hinaus haben viele der jüngeren Frauen zumindest die Grundschule absolviert. Sie sprechen und verstehen daher Spanisch und kennen die Grundrechenarten und mehr. Das fördert ihr Selbstbewusstsein und damit ihre Motivation, die Kommerzialisierung ihrer Güter selbst zu betreiben.

Dieses eigenständige ökonomische Interesse und Verhalten geht mit neuen Einkommensquellen einher. Als die Region vor circa 20 Jahren für den Tourismus “entdeckt” wurde, begannen einige Frauen speziell Dinge für den Verkauf an TouristInnen zu erzeugen: Körbe, Halsketten, Armbänder etc. (Tz 5; Tz 7; Tzm 10). Mittlerweile gibt es Organisationen indigener Frauen, gegründet mit Unterstützung internationaler und urbaner feministischer Nichtregierungsorganisationen zum Zwecke einer besseren Vermarktung der Produkte, aber auch zur Bildung neuer ökonomischer Unternehmungen. Ein Beispiel dafür ist “Masehualsiuamej Mosenyolchikauani” (Indigene Frauen, die zusammen arbeiten), eine Organisation, der mittlerweile über 200 Nahua Frauen aus sechs verschiedenen Gemeinden angehören. Sie führen ein Hotel und ein Geschäft mit Gesundheitsprodukten, einen weiteren Laden mit traditionellen Handwerkserzeugnissen und ein Gewächshaus zum Anbau von Heilpflanzen. Eine andere Frauenorganisation, “Masehualsihuaxochitl tajkitini” (Indigene Blumenweberrinnen), eine Kooperative in Yohualichan, einer der lokalen Gemeinden, vermarktet nicht nur die von den Frauen hergestellten Webereien, sie führt auch ein eigenes Restaurant, “Ticoteno” (die Küche). In San Miguel Tzinacapan, einer weiteren Ortschaft aus der Umgebung von Cuetzalan, waren bis vor kurzem circa 20 Frauen in der Kooperative “Yankuik Siuat” (Neue Frau) organisiert, die

eine Bäckerei und ein Kopier- und Papiergeschäft führten.³⁰

Natürlich gibt (und gab) es immer wieder Männer, die Probleme damit haben, dass ihre Frauen eigenes Geld verdienen, womöglich mehr und regelmäßiger als sie selbst. “I began to participate, but I began to have problems because sometimes workshops lasted two or three days ... Then he [her husband] got angry and said: ‘what are you doing, what are you discussing, you go and then you go again the next day, you are neglecting your housework. No, I want to find my meal served and everything ready when I come [home]’”, berichtet Rufina, eine Aktivistin von “Masehualsiuamej Mosenyolchikauani” (Sierra 2002: 17), und Angelica, Mitglied der “Yankuit Siuat” erinnert sich, dass eine der Frauen der Kooperation ihren Arbeitsturnus nicht antreten konnte, da ihr Mann das nicht erlaubte (Tz 16: 08. 02. 2005, 80).

Auf der anderen Seite anerkennen viele Männer die Notwendigkeit wie auch die Vorteile der ökonomischen Aktivitäten ihrer Frauen für ihre eigene Zukunft und die ihrer Familien. Für Männer ist es oft schwierig, eine Lohnarbeit zu finden und die, die sie bekommen können, ist meist schlecht bezahlt oder an Migration in eine andere Region oder gar ein anderes Land gebunden. Ihre Abwesenheit verhindert aber eine Beteiligung an der Erziehung der Kinder, was dem indigenen Selbstverständnis nach aber sehr wichtig ist.³¹ Aus diesen Gründen unterstützen die meisten Männer die Aktivitäten der Frauen. Einige tragen auch selbst zur Handwerksproduktion bei (z. B. Tzm 1C; Tzm 9; Tzm 10 und andere). In solchen Familien entsteht eine neue Form der Kooperation und der Komplementarität: wenn der Mann keine Arbeit hat, die Frau aber zum Verkauf auf den Markt muss, dann bleibt der Mann zu Hause, um die Güter, die seine Frau verkauft, herzustellen.³² Das Geld dieser Aktivitäten wird interessanterweise von den Frauen verwaltet:

30 Siehe Lopez (2005); Martínez Corona (2003); Tb 2003–2006; Tz 16. – Die Kooperative hat sich im Jahre 2007 aufgelöst, weil der Absatzmarkt zu gering und die Unkosten zu hoch gewesen waren (Tb 2007).

31 Väter sollten ihre Kinder insbesondere in religiösen Angelegenheiten fördern und belehren (Taggart n. d.: 9 ff.).

32 Wenn es sich nicht anders vermeiden lässt, erfolgt auch die Versorgung der jüngeren Kinder kurzfristig durch den Mann: er weckt sie auf, kümmert sich darum, dass sie gewaschen und ordentlich angezogen sind, wärmt Tortillas und das von der Frau vorgekochte Essen. Sobald sich aber eine dem Mann unterstellte weibliche Person im Haus befindet (beispielsweise die im Haus lebende Schwiegertochter oder eine erwachsene Tochter), wird automatisch davon ausgegangen, dass sie diese Tätigkeiten verrichtet (Tb 2004–2007 laufend).

sie verfügen, was damit passiert (Tz 2; Tz 4; Tz 5; Tz 7; Tz 9; Tz 16). Sehr oft nützen die Frauen das Geld, um sich von den Schwiegereltern unabhängig zu machen³³ und unterstützen so ihren Ehemann bei der Erlangung seiner vollständigen Männlichkeit, die ja an die ökonomische und räumliche Unabhängigkeit von der Herkunftsfamilie gekoppelt ist (Tz 5; Tz 16). Oder sie finanzieren mit dem Geld (oder einem Teil davon) die Ausbildung ihrer Kinder, insbesondere der Töchter. Es sei wichtig, für diese die Möglichkeit zu schaffen ökonomisch unabhängig zu werden, so dass sie nicht heiraten müssten um "versorgt" zu sein, erzählen einige der Frauen, eine Auffassung, die auch von vielen Männern geteilt wird.³⁴

Bezogen auf die ideologische Asymmetrie zeigen sich Veränderungen vor allem in der Generation der jungen Frauen, insbesondere unter den gebildeten jungen Frauen. Es bilden sich Ambivalenzen, Widersprüche in den weiblichen Subjektpositionen. In der Schule, im Fernsehen etc. wird den Frauen (und natürlich auch den Männern) das Bild der "modernen", selbstbewussten und unabhängigen Frau vermittelt, ein Ideal, das wohlhabendere Touristinnen aus Mexiko-Stadt oder dem Ausland auch zu leben scheinen. Viele dieser jungen Frauen wollen an der solcherart vermittelten urbanen Weiblichkeit teilhaben. Sie kleiden und schminken sich diesem Bild gemäß, horchen dieselbe Musik wie Jugendliche an anderen Plätzen des Landes, wollen ausgehen und tanzen, Freunde haben, sich vergnügen. Sie träumen von einer Zukunft als verheiratete, aber unabhängige Frau: unabhängig dahingehend, dass sie selbst entscheiden ob, wann und wie viele Kinder sie haben wollen; unabhängig in Hinblick auf ihre Kontakte zu anderen Personen – indigenen und nicht indigenen, Männern und Frauen. Auf der anderen Seite aber sind viele dieser Frauen eng an ihre "Traditionen" gebunden. Sie schätzen ihre indigene Herkunft, ihr "kulturelles Erbe", da dieses sie zu einer besonderen Art von Menschen macht. Gestärkt wird diese Wertschätzung ihrer indigenen Herkunft durch eine international und national stärker werdende Neubewertung von Indigenität, wie sie in den letzten Jahrzehnten immer markanter wird (Lupo 2001: 237f.) und auch in der zapatistischen Bewegung zum Ausdruck kommt. Allerdings beinhaltet diese Hochhaltung indigener Werte in vielen Fällen auch einen

großen Anteil an Autoritätsdenken in einer Form, die von den jungen Frauen nicht anerkannt wird und werden kann (vgl. die Diskussionen innerhalb der zapatistischen Bewegung, aber auch innerhalb der indigenen Organisationen der Sierra Norte, wie sie in Sierra 2002 zusammengefasst ist). Diese jungen Frauen nun, vorausgesetzt sie wollen sich nicht an die mestizische Lebensweise assimilieren, müssen ihre eigenen Formen indigener Weiblichkeit suchen, Formen, die emanzipierende Werte aus beiden Traditionen – der "modernen" wie auch der "traditionellen" – miteinander verknüpfen. Eine Möglichkeit diese neue Weiblichkeit zu erlangen, bezieht sich auf die Werte der Kooperation, der Komplementarität und der Harmonie. Sie schließt auch den Respekt gegenüber Älteren mit ein, nicht aber die in der Vergangenheit damit einhergehende Hierarchie und die nicht hinterfragte Akzeptanz von Autoritäten, ob es sich nun um Männer, um Ältere oder um spezielle Verwandte handelt. Sie kann sich dabei auf Traditionen in anderen Region Mexikos, beispielsweise der Zapoteca im Tal von Oaxaca, stützen, die für ihre harmonisch-gleichwertigen Beziehungen in Haushalt und Gemeinschaft bekannt sind (vgl. Sault 2004). Respekt, Kooperation und Verantwortung sind dort hoch geschätzte Eigenschaften, die von Kindheit an gelernt werden müssen. Dabei hat jedes Mitglied der Gemeinschaft ein Recht auf Respekt, auch Kinder (und natürlich Frauen). Dieser Respekt wird allerdings nicht automatisch erwiesen:

Respect flows out of one's interactions with others, and it can be earned or lost. To be accorded respect one must embody the values of the society: to conduct oneself with decorum and humility, to honor senior kin, to fulfill one's obligations, to share generously, to cooperate in village activities, and to show consideration toward others. Such people are calm, speak in low tones, and move with grace. High praise is to say a man or a woman is respectful, responsible, and fulfills their obligations. By contrast, people who are stingy, divisive, or volatile are looked down on, as are those who act noisy, abrupt, or aggressive manner. Some of the worst thing that you can call a person are selfish, disruptive, or irresponsible (Sault 2004: 84).

Möglicherweise sind gegenwärtige oder künftige Generationen von Nahuatl in der Lage, ihr Erbe, ihre "Traditionen" neu zu interpretieren und zu entwickeln, so wie ihnen das im Verlauf der Jahrhunderte auch mit den Vorstellungen und Verhaltensweisen gegenüber dem Mais gelungen ist. Möglicherweise gelingt es, überkommene Hierarchien und Ungerechtigkeiten zu überwinden, gleichzeitig aber indigene Identitäten, indigene Weiblichkeiten

33 Das heißt, sie versuchen ein Stück Land zu erwerben, um darauf ein Haus zu errichten.

34 Tz 4; Tz 8; Tzm 9; Tzm 10; Tb 2006: 06. 02.; Tz 7, Tb 2006: 09. 02. – Die Ehe als Voraussetzung für eine vollständige Personenschaft wird allerdings nicht in Frage gestellt, ebenso wenig wie Elternschaft.

und Männlichkeiten zu erhalten, gegründet auf einer gleichberechtigten und nicht trapezoiden Komplementarität. Es gab bereits einige Schritte in diese Richtung in den Aktivitäten der verschiedenen Kooperationen und Organisationen, die oft in Kommunikation mit nationalen und internationalen indigenen, Menschenrechts- und feministischen Gruppen initiiert wurden. Es gibt Schritte in diese Richtung durch Schaffung neuer Einkommensmöglichkeiten für indigene Frauen und neuer Formen von Komplementarität in einigen Nahua-Haushalten.

Zitierte Literatur

Anonymous

2004 <www.Comisión Takachiuahis, A_C.htm> [15.06.2004]

Argueta, Yolanda (coord.)

1994 Tejuan tikintenkakiliayaj in taueyitatajuan. Les ofamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC.

Arizpe Schlosser, Lourdes

1973 Parentesco y economía en una sociedad Nahua. Nican pehua Zacatipan. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública. (Colección SEP-INI, 22)

Báez-Jorge, Félix

2000 Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México. Xalapa: Universidad Veracruzana. [1988]

Brewster, Keith

1996 Caciquismo in Rural Mexico during the 1920s. The Case of Gabriel Barrios. *Journal of Latin American Studies* 28/1: 105–128.

Broda, Johanna

1979 Estratificación social y ritual mexica. Un ensayo de Antropología Social de los mexica. *Indiana* 5: 45–82.

Busby, Cecilia

1999 Agency, Power, and Personhood. Discourses of Gender and Violence in a Fishing Community in South India. *Critique of Anthropology* 19/3: 227–248.

Carrigan, Tim, Robert W. Connell, and John Lee

1985 Towards a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society* 14/5: 551–604.

Caso, Alfonso

1953 El pueblo del sol. México: Fondo de Cultura Económica.

Codex Magliabechiano

1970 Codex Magliabechiano. CL. XIII. 3 (B. R. 232). Einleitung, Summary and Resumen Ferdinand Anders. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. (Codices selecti phototypice impressi, 23)

D' Aubeterre Buznego, María Eugenia

2005 Aquí respetamos a nuestros esposos. Migración masculina, conyugalidad y trabajo femenino en una comunidad de migrantes de origen nahua del estado de

Puebla. Princeton: Princeton University, The Center for Migration and Development. (CMD Working Paper Series, #05-02c)

<<http://cmd.princeton.edu/papers/wp0502c.pdf>> [07.10.2009]

Fábregas, Andrés

1999 La rotación del prestigio. Reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargo en México. *Anuario* 1998: 210–232.

Galtung, Johan

1975 Strukturelle Gewalt. (Übers. aus d. Engl. von Hedda Wagner.) Reinbek: Rowohlt. (rororo, 1877)

Gerber, Philipp

2005 Das Aroma der Rebellion. Zapatistischer Kaffee, indigener Aufstand und autonome Kooperativen in Chiapas, Mexiko. Münster: Unrast-Verlag.

Godínez Guevara, Lourdes, y Elena Lazos Chavero

2003 Sentir y percepción de las mujeres sobre el deterioro ambiental. Retos para su empoderamiento. In: E. Tuñón Pablos (coord.), Género y medio ambiente; pp. 145–177. México: ECOSUR; SEMARNAT; Plaza y Valdés.

Goldsmith, Mary

1989 Politics and Programs of Domestic Workers' Organizations in Mexico. In: E. M. Chaney and M. G. Castro (eds.), Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean; pp. 221–244. Philadelphia: Temple University Press.

González Montes, Soledad

1998 La violencia doméstica y sus repercusiones en la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, México). In: Los silencios de la salud reproductiva. Violencia, sexualidad y derechos reproductivos; pp. 17–54. México: Asociación Mexicana de Estudios de Población y Fundación Mac Arthur.

1999 Las costumbres del matrimonio en el México indígena contemporáneo. In: B. Figueroa Campos (coord.), México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos, V Reunión de investigación sociodemográfica en México. Vol. 4; pp. 87–105. México: Colegio de México; Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano; Sociedad Mexicana de Demografía.

González Torres, Yolotl

1991 Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica. México: Ediciones Larousse.

Good Eshelman, Catharine

1988 Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero. México: Fondo de Cultura Económica.

Ingham, John M.

1986 Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico. Austin: University of Texas Press.

Katz, Friedrich

1975 Vorkolumbische Kulturen. Die grossen Reiche des alten Amerika. Essen: Magnus.

Knab, Tim J.

1991 Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31–57.

León-Portilla, Miguel

2000 Toltecóyotl, aspectos de la cultura náhuatl. México: Fondo de Cultura Económica. [1980]

López, Alejandra

- 2005 Cuetzalan, nicho de la diversidad biológica, cultural y organizacional. La Jornada de Oriente en Internet, 18 de mayo de 2005.
<<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2005/05/18/puebla/cul2.html>> [07. 10. 2009]

López Austin, Alfredo

- 1984 Cuerpo humano e ideología. Las Concepciones de los antiguos nahuas. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Serie antropológica, 39)

Lupo, Alessandro

- 1991 Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 219–230.
1995 La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales. México: Instituto Nacional Indigenista.
2001 La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla. In: J. Broda y F. Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*; pp. 335–389. México: Fondo de Cultura Económica.

Manzanares Alberti, Pilar

- 2004 ¿Qué es la violencia doméstica para las mujeres indígenas en el medio rural? In: T. Fernández de Juan (coord.), *Violencia contra la mujer en México*; pp. 19–49. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
<www.violenciamujer.pdf> [12. 05. 2006]

Martínez Corona, Beatriz

- 2003 Empoderamiento y cambios en el manejo y control de recursos en las prácticas productivas en Cuetzalan, Puebla, México. In: E. Tuñón Pablos (coord.), *Género y medio ambiente*; pp. 221–254. México: ECOSUR; SEMAR-NAT; Plaza y Valdés.

McCaa, Robert

- 2000 The Geometry of Gender among the Ancient Aztecs. “Earthly Names,” Pre-teen Marriage, and the Female Places in the Household. [Unpublished Manuscript]

Mejía Flores, Susana

- 2006 Mujer indígena y violencia. Entre esencialismos y racismo. *Revista México Indígena* 5.
<www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=611> [11. 05. 2006]

Meuser, Michael

- 2002 “Doing Masculinity” – Zur Geschlechtslogik männlichen Gwalthatandeln. In: R.-M. Dackweiler und R. Schäfer (Hrsg.), *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*; pp. 53–78. Frankfurt: Campus.
2006 Hegemoniale Männlichkeit – Überlegungen zur Leitkategorie der Men’s Studies. In: B. Aulenbacher et al. (Hrsg.), *FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art*; pp. 160–174. Münster: Westfälisches Dampfboot. (Forum Frauen- und Geschlechterforschung, 19)

Moore, Henrietta L.

- 1994 Fantasies of Power and Fantasies of Identity. Gender, Race, and Violence. In: H. L. Moore, *A Passion for Difference*; pp. 49–70. Cambridge: Polity Press.

Nutini, Hugo G., y Barry L. Isaac

- 1974 Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla. México: Instituto Nacional Indigenista. (Colección SEP-INI, 27).

Ramírez Suárez, Carolina, Gabriel Jaimez Ramírez, y Pablo Valderrama Rouy

- 1992 Tejuan titalnamikij ... Nosotros recordamos el pasado. reseña etno-histórica del municipio de Cuetzalan en el siglo XIX. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla; Secr. de Cultura. (Lecturas históricas de Puebla, 95)

Riches, David

- 1991 Aggression, War, Violence. *Space/Time and Paradigm. Man* (N. S.) 26: 281–298.

Riches, David (ed.)

- 1986 *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.

Rivera Farfán, Carolina

- 2003 Erscheinungsformen des religiösen Lebens in Chiapas. In: U. Köhler (Hrsg.), *Chiapas. Aktuelle Situation und Zukunftsperspektiven für die Krisenregion im Südosten Mexikos*; pp. 185–217. Frankfurt: Vervuert. (Bibliotheca Ibero-Americana, 95)

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1989 Historia general de las cosas de Nueva España, 1. (Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana). México: Alianza Editorial Mexicana.

Sault, Nicole

- 2004 The Godmother as Mediator. Constraining Violence in a Zapotec Village of Oaxaca, Mexico. In: M. Anderson, (ed.), *Cultural Shaping of Violence. Victimization, Escalation, Response*; pp. 82–94. West Lafayette: Purdue University Press.

Sierra, María Teresa

- 2002 The Challenge to Diversity in Mexico. Human Rights, Gender, and Ethnicity. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology. (Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, 49.)
<www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpsi-eth-working-paper-0049.pdf> [07. 10. 2009]

Signorini, Italo, y Alessandro Lupo

- 1988 Las fuerzas anímicas en el pensamiento náhuatl. *México Indígena* 20: 13–21.
1989 Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla. México: Editorial UV.

Siméon, Rémi

- 1977 Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción por Rémi Siméon. México: Siglo Veintiuno. [1885]

Taggart, James

- n. d. The Nahua. [Unpublished manuscript]

Tutino, John

- 2001 Asserting Community within Globalization, 1940–2000. In: D. Carrasco (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*. Vol. 2; pp. 268–271. Oxford: Oxford University Press.

Wade, Peter

- 1994 Man the Hunter. Gender and Violence in Music and Drinking Contexts in Colombia. In: P. Harvey and P. Gow (eds.), *Sex and Violence. Issues in representation and experience*; pp. 115–137. London: Routledge.

Zuckerhut, Patricia

2007 Cosmovisión, espacio y género en el México antiguo. *Boletín de Antropología* 38: 64–85.

2008 Die Frauen haben Rechte, sie haben Besitz. Enteignung und (Wieder-)Aneignung in einer Nahuatl-Gemeinde Mexikos. In: M. Bidwell-Steiner und U. Wagner (Hrsg.), *Freiheit und Geschlecht. Offene Beziehungen, prekäre Verhältnisse*; pp. 139–155. Innsbruck: Studienverlag. (Gendered Subjects, 4)

Sonstige Quellen:

Feldtagebücher:

Tb 2003: Feldtagebuch, San Miguel Tzinacapan, November bis Dezember 2003.

Tb 2004: Feldtagebuch San Miguel Tzinacapan, Juni bis September 2004

Tb 2005: Feldtagebuch San Miguel Tzinacapan, Jänner bis März 2005

Tb 2006: Feldtagebuch San Miguel Tzinacapan, Jänner bis März 2006

Tb 2007: Feldtagebuch San Miguel Tzinacapan, September bis Oktober 2007

Interviews und informelle Gespräche:

Tz 2: Frau aus San Miguel Tzinacapan, ca. 77 Jahre, verheiratet, ein erwachsener und verheirateter Sohn; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003; aufgezeichnetes Interview, 23.02.2005, in ihrem Haus.

Tz 4: Frau aus San Miguel Tzinacapan, ca. 34 Jahre, verheiratet, drei kleine Kinder; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007.

Tz 5: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 45 Jahre, verheiratet, ein adoleszenter Sohn; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007; aufgezeichnetes Interview, 14.02.2005, in ihrem Haus.

Tz 6: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 46 Jahre, geschieden, ein erwachsener Sohn; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007; aufgezeichnetes Interview, 16.02.2005, in ihrem Haus.

Tz 7: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 50 Jahre, verheiratet, vier Kinder, eines davon verheiratet; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007; aufgezeichnetes Interview, 15.02.2005, in ihrem Haus.

Tz 8: Frau aus San Miguel Tzinacapan, ca. 45 Jahre, verheiratet, drei Kinder; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007.

Tz 9: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 17 Jahre, alleinstehend, keine Kinder; Schülerin; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007.

Tz 13: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 19 Jahre, alleinstehend, keine Kinder; Studentin; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007; Interview 06.02.2006 im Haus ihrer Eltern.

Tz 16: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 34 Jahre, verheiratet, zwei kleine Kinder; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; Mitglied der Kooperative Yancuik Siuat; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007; aufgezeichnetes Interview in zwei Teilen 07. und 08.02.2005 an ihrem Arbeitsplatz.

Tz 17: Frau aus San Miguel Tzinacapan, 83 Jahre, verwitwet, drei erwachsene und verheiratete Kinder; erster Kontakt 12/2003. Laufende Kontakte und Gespräche 2003–2007; Interview in zwei Teilen 14. und 21.02.2005 in ihrem Haus.

Tz 19: Frau aus Ajotzinapan, 65 Jahre, verwitwet, drei erwachsene und verheiratete Kinder; Herstellerin und Verkäuferin von Kunsthandwerk; erster Kontakt 07/2004. Sporadische Gespräche 2004–2007 und aufgenommenes Interview am 22.02.2005 im Haus meiner Gastfamilie.

Tz 20C: Frau aus San Miguel Tzinacapan, ca. 42 Jahre, geschieden, drei adoleszente Kinder; Migrantin nach Mexiko; erster Kontakt 07/2004. Sporadische Gespräche 2005 and 2006.

Tzm 1C: Mann aus San Miguel Tzinacapan, ca. 44 Jahre, verheiratet, ein adoleszenter Sohn; Kleinbauer und Hersteller und Verkäufer von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Gespräche 2003–2007.

Tzm 9: Mann aus San Miguel Tzinacapan, ca. 32 Jahre, verheiratet, drei kleine Kinder; Bäcker und Tagelöhner; erster Kontakt 6/2005. Laufende Gespräche 2005–2007.

Tzm 10: Mann aus San Miguel Tzinacapan, 46 Jahre, verheiratet, vier erwachsene Kinder; Kleinbauer, Hersteller von Kunsthandwerk; erster Kontakt 12/2003. Laufende Gespräche 2003–2007.

