

Comunalidad: eine feministisch-dekoloniale Theorie des Gemeinsamen am Beispiel der Wasserversorgung

Julia Bernegger*

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel bietet einen Überblick über verschiedene theoretische Herangehensweise an Allmenden oder *commons* und erweitert diese durch das mesoamerikanische Konzept der *comunalidad* (dt. etwa „Gemeinschaftlichkeit“). Er diskutiert erst den Institutionalismus von Ostrom und nimmt über marxistische Ansätze auf historische Machtverhältnisse und den Ansatz des *commoning* Bezug. Basierend auf drei Monaten ethnografischer Feldforschung zur Wasserversorgung in einem Nahuat-sprachigen Bezirk der Sierra Nororiental de Puebla, Mexiko, wird das Konzept der *comunalidad* besprochen. Diese ist ontologisch verwurzelt im *territorio* (dt. etwa „Lebensraum“) und den wechselseitigen Beziehungen des *cuero territorio* (dt. etwa „Körper-Lebensraum“), gestützt auf verpflichtender gemeinschaftlicher Arbeit und Versammlungen als zentralem Entscheidungsorgan. Empirisch zeigt sich eine widerstandsfähige Form des Gemeinsamen, die jedoch von Geschlechterungleichheiten geprägt bleibt. Die *comunalidad* bezieht im Gegensatz zu *commoning*-Ansätzen Akteur:innen der Umwelt und Konfliktlinien mit ein und reproduziert Gemeinschaft durch starke, die Reziprozität einfordernde Normen.

SCHLÜSSELBEGRIFFE

Comunalidad, Commons, Wasserversorgung, Extraktivismus, Mexiko

JEL-CODES

F54, P32, Q25

DOI

10.59288/wug521.333

* **Julia Bernegger:** Universität Wien
Kontakt: julia.bernegger@univie.ac.at

1. Einleitung¹

Der vorliegende Artikel greift Debatten um die Allmenden auf – und erweitert sie mithilfe des mesoamerikanischen Konzeptes der *comunalidad* (dt. etwa „Gemeinschaftlichkeit“) um eine von unzähligen Perspektiven aus dem Globalen Süden. Das Konzept wurde um 1980 im mexikanischen Bundesstaat Oaxaca basierend auf der Lebensrealität von insbesondere Mixe- und Zapoteken-Gemeinden ausgearbeitet (Díaz 2021; Sánchez-Antonio 2021). Aufgrund deren historisch-kultureller Verbindungen lässt es sich in Abwandlungen aber auch auf den Kontext der Sierra Nororiental de Puebla übertragen. Im Vordergrund steht die Diskussion verschiedener *commons*-Theorien – vom „Tragedy of the Commons“ nach Hardin (1968) und dem institutionellen, auf die vielfältigen Möglichkeiten der Governance fokussierenden Ansatz einer Elinor Ostrom (1990) über marxistische Diskussionen um ursprüngliche Akkumulation (Luxemburg 2016 [1913]; Marx 1982 [1867]) und „accumulation by dispossession“ (Harvey 2004) hin zu dem prozesshaften, gegenseitige Beziehungen und antikapitalistische Möglichkeiten betonenden *commoning*-Ansatz (Caffentzis/Federici 2014). Vielfach standen dabei Frauen und feministische Herangehensweisen im Zentrum der Auseinandersetzung des Gemeinschaftlichen, wie ich zeigen werde. *Commoning*-Ansätze eignen sich daher hervorragend für feministische Analysen und emanzipatorische Projekte, insbesondere wo es sich um ökologische Allmenden handelt und die Erfüllung von Grundbedürfnissen im Vordergrund steht (Agarwal 2021; Federici 2011; Perkins 2021).

Ein solches Grundbedürfnis stellt die ausreichende Versorgung mit sauberem Wasser dar, welches konzeptuell vielfach als Allmende oder *commons* gefasst wird, sofern es nicht durch die öffentliche Hand bereitgestellt wird oder von Privatisierungen betroffen ist. So auch im Bezirk Cuetzalan del Progreso inmitten der niederschlagsreichen Sierra Nororiental de Puebla in Mexiko. Die öffentliche Wasserversorgung in den kleinbäuerlichen Ortschaften um die Bezirkshauptstadt ist unzuverlässig oder nonexistent, weshalb zahlreiche Nachbarschaften ihre Wasserversorgung selbst in die Hand genommen haben. In Versammlungen gewählte Wasserkomitees bestehend aus etwa fünf bis sieben *cargos* (dt. „Ämter“) koordinieren dabei die Entscheidungsfindungsprozesse und die *faenas* (dt. „gemeinschaftliche Arbeiten“). Im Kontext postkolonialer Strukturen verwenden die mehrheitlich Indigenen² Bewohner:innen der Ortschaften ähnliche Organisationsformen auch für diverse andere gesellschaftlich notwendige Arbeiten: für das Roden der Schulgelände ebenso wie für wichtige Tätigkeiten des religiös-spirituellen Lebens der Gemeinde, aber auch, um politische Kämpfe wie den Widerstand gegen

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf der ethnografischen Masterarbeit (Bernegger 2025, betreut von Patricia Zuckerhut, Universität Wien) sowie der theoretischen Vorarbeit aus der ökonomischen Bachelorarbeit (2023, betreut von Katharina Mader, Wirtschaftsuniversität Wien) der Autorin.

2 In weiterer Folge wird die Eigenbezeichnung *Maseual* (pl. *Maseualmej*) für die Nahuatl-sprachigen Bevölkerungsteile Cuetzalan verwendet.

extraktivistische Minen- und Kraftwerkprojekte zu organisieren und so den *cuervo territorio* (dt. etwa „Körper-Lebensraum“) zu schützen. Der *cuervo territorio* bezeichnet ein stark von Beziehungen getragenes Konzept, das den rassialisierten und sexualisierten *cuervo* (dt. „Körper“) und ein als lebendig, durchaus ambivalent gedachtes *territorio* (dt. „Land“ oder „Lebensraum“) umfasst (Altamirano-Jiménez et al. 2025, 50). Die Anpassungsfähigkeit eines mesoamerikanischen³, mitunter als *comunalidad* bezeichneten Verständnisses von Gemeinschaft, das über den *cuervo territorio* auch Akteur:innen der Umwelt miteinschließt, ist augenscheinlich.

Der Feldforschungsaufenthalt im Bezirk Cuetzalan im Zuge meiner Masterarbeit (Bernegger 2025) erstreckte sich über drei Monate (April bis Mai 2022 und September bis November 2023), während deren die gemeinschaftlichen Arbeiten an der Wasserversorgung und das Wesen dieses spezifischen Verständnisses von Gemeinschaft erkundet wurden. Entsprechend der Tradition der Ethnografischen Theorie (Da Col/Graeber 2011) versuche ich mich keineswegs an einer Darstellung abstrahierter Thesen oder verallgemeinerbarer Theorien, auch nicht an der korrekten Beschreibung der genannten mesoamerikanischen Konzepte. Es handelt sich bloß um eine „controlled fiction“, um stets relationale, im Austausch verschiedener, subjektiv positionierter Personen gemeinsam produzierte Konstruktionen (Strathern 2010 [1988], 6). Der vorliegende Beitrag bringt also lediglich die Konzepte der *comunalidad* und des *cuervo territorio* so, wie meine Forschungspartner:innen in Mexiko sie mir begreiflich machten, als dekolonial-feministische Möglichkeiten in die Debatten um *commons* und *commoning* ein. Das Beispiel der Wasserversorgung einer Maseual-Ortschaft im Bezirk Cuetzalan del Progreso dient als Ausgangspunkt der Untersuchung, welche ihre Orts- und Kontextgebundenheit nicht vollständig verlassen kann und will, sondern das Augenmerk auf die Widersprüche der gemeinschaftlichen Praxis legt.

In feministischer und dekolonialer Forschung ist es üblich, die angewandten Methoden, die Methodologie als die Lehre dessen, wie welches Wissen erlangt werden kann, die Epistemologie als die Lehre über das Wissen und sogar die Ontologie als Lehre über das Sein explizit zu reflektieren. Im Gegensatz dazu fällt der Mainstream der Wirtschaftswissenschaft durch die fortschreitende Verengung auf ökonomische Beiträge und die weitgehende Abwesenheit dazugehöriger Reflexionen auf. Selbst im Journal „Feminist Economics“ hat der Anteil theoretischer und methodologischer Texte abgenommen, während die Anzahl ökonomischer Beiträge stark zugenommen hat (Tejani 2019). Schwartz-Shea (2021, 141) fordert daher von feministischen Ökonom:innen eine explizite Klärung epistemologischer und methodologischer Grundlagen. Im vorliegenden Beitrag wird Wissen als

3 Mesoamerika bezeichnet die kulturelle Region des südlicheren Mexikos, von Guatemala, El Salvador, Belize und Teilen angrenzender Staaten, die gewisse historische Gemeinsamkeiten, beispielsweise die große Bedeutung des Maises, teilen.

konstruiert verstanden und der methodologische Zugang als ein reflexiver und situierter Erkenntnisprozess, in dem Datenproduktion und -dokumentation maßgeblich durch die Positionalität von Forscherin und Forschungspartner:innen geprägt sind. Wie zahlreiche feministische und dekoloniale Ökonom:innen (Dutt et al. 2025, 135; Mader/Schultheiß 2011, 415) baue ich dabei auf Haraways (1988, 583 f.) Konzept des situierten Wissens auf, welches die Bedeutung von Positionalität und Subjektivität als Werkzeuge zur Kritik von Machtverhältnissen in der Wissensproduktion und darüber hinaus betont.

Als *weiße*, mitteleuropäische cis Frau und Forscherin in einem Indigenen Kontext bemühe ich mich daher um eine möglichst dekoloniale und partizipative Forschungspraxis. Linda Tuhiwai Smith (2012, 179 f.) entwickelte hierfür verschiedene „Indigenous methodologies“, um Beziehungen zwischen nichtindigenen Forschenden und Indigenen Forschungspartner:innen möglichst „culturally sensitive“ zu gestalten. Als Mindestanforderung nannte sie die Einbindung der Forschungspartner:innen in alle Phasen – von der Projektentwicklung über das Schreiben bis zur Kommunikation der Ergebnisse – sowie die kontinuierliche Reflexion nicht nur des eigenen Standpunktes, sondern auch von Begrenzungen und möglichen Konsequenzen des Projekts. Viele der von Smith (2012) geforderten Aspekte werden durch die methodologische Offenheit des konstruktivistischen Grounded-Theory-Ansatzes (Charmaz 2011) erfüllt. Dazu gehört, den Forschungsprozess mit lokalen Akteur:innen abzustimmen und deren Perspektiven in der Interpretation der Daten ernst zu nehmen. Die Herangehensweise fügt sich somit auch in die feministische Ökonomie ein, von der Schwartz-Shea (2021, 145) größere methodische Offenheit fordert. Sie hebt die Bedeutung qualitativer, interpretierender Methoden hervor, darunter auch die Ethnografie sowie semistrukturierte oder narrative Interviews. Der diesen Methoden zugrunde liegende Fokus auf subjektive Erfahrungen und Reflexivität als Kernpraxis würde den Zugang zu lokalem Wissen und kontextgebundenen Bedeutungen ermöglichen. Sie stellen damit wertvolle Werkzeuge zur Analyse von Annahmen dar, die ansonsten hinter vermeintlich selbstverständlichen Konzepten und Beziehungen verborgen bleiben würden.

Die ethnografische Feldforschung zielt auf dichte Beschreibungen, tiefeschürfende Analysen und fundierte Interpretation ab. Sie ist gekennzeichnet durch eine flexible Herangehensweise, große Offenheit und die fortlaufende Anpassung der Methoden an Thema, Feld und Forschungspartner:innen (Thomas 2019, 23–27). Den methodischen Kern bildet häufig die teilnehmende Beobachtung, welche als relativ unstrukturiertes Vorgehen beschrieben wird, bei dem Ethnograf:innen über längere Zeit an Aktivitäten teilnehmen und diese beobachten (DeWalt/DeWalt 2000, 260). Den Ausgangspunkt für die im vorliegenden Beitrag verarbeiteten empirischen Erfahrungen bildet die dreimonatige Unterbringung in einem Maseual-Haushalt, der zu den Gründungsmitgliedern einer der nachbarschaftlichen Wasservereinigungen gehört. Die teilnehmende Beobachtung im Haushaltsalltag

führte zu vielfältigen Erfahrungen, Beobachtungen und informellen Gesprächen, insbesondere zur alltäglichen Wassernutzung, Geschichten über die Konstruktion der Wasserversorgung sowie dem Verständnis von Gemeinschaftlichkeit. Die Haushaltsmitglieder gehören zu meinen wichtigsten Forschungspartner:innen, ohne deren Unterstützung und geduldige Erklärungen die vorliegende Arbeit undenkbar gewesen wäre. Ergänzend wurden mehrere – unterschiedlich formalisierte – Expert:inneninterviews geführt, unter anderem mit aktuellen Mitgliedern von Wasserkomitees, älteren Personen, die am Bau des Netzes beteiligt waren, und Aktivist:innen. So konnte ein tiefgreifendes Verständnis für die Lebensrealität meiner Forschungspartner:innen erlangt werden, das allerdings durch meine nur rudimentär vorhandenen Kenntnisse der Indigenen Sprache Nahuatl getrübt wird. Die Datenauswertung geschah, der Grounded-Theory-Methodologie entsprechend, in einem hermeneutischen Prozess, in dem die Daten wiederholt gelesen und kategorisiert, relevante Themenfelder identifiziert, verglichen und mit der bestehenden Literatur zu Region und Thema verknüpft wurden (Berg/Milmeister 2011).

In Kapitel 2 des vorliegenden Artikels werden beginnend mit Garrett Hardins (1968) „Tragedy of the Commons“ vielfach zitierte Debatten aufgegriffen, die jedoch basierend auf zahlreichen Beispielen funktionierender Allmenden kritisiert und erweitert wurden. Elinor Ostroms (1990) Fokus auf soziale Normen und institutionelle Kontexte schuf hingegen ein wichtiges Werkzeug zur Erforschung existierender Allmenden und ihrer Regelwerke, lässt aber Machtverhältnisse außen vor. Hier setzen marxistische Ansätze an, die die historische Zerstörung von Allmenden im Kontext (fortgesetzter) ursprünglicher Akkumulation (Luxemburg 2016 [1913]) oder „accumulation by dispossession“ (Harvey 2004) diskutieren. Aus diesen Überlegungen heraus entwickelte sich die auf Prozesshaftigkeit und Relationalität fokussierende *commoning*-Perspektive (Caffentzis/Federici 2014). In Abschnitt 2.2 werden die Debatten um *commons* und *commoning* um eine dezidiert (öko)feministische Perspektive erweitert. Dazu wird die umfangreiche Arbeit der feministischen Ökonomin Bina Agarwal (2001, 2009 u. 2021) diskutiert, die verschiedene Formen von Ausschlüssen und Teilhabe von Frauen an Allmenden am Beispiel von „community forestry groups“ erörtert und dabei die positiven Effekte von Frauen auf Gleichstellungs- und Nachhaltigkeitsziele dieser darstellt. Anschließend werden die besondere Bedeutung natürlicher Allmenden für Frauen sowie der patriarchale Charakter der ursprünglichen Akkumulation (Federici 2021 [2004]) herausgearbeitet.

Im dritten Kapitel wird in Abschnitt 3.1 die aus Oaxaca stammende Literatur zur *comunalidad* diskutiert, welche als eine spezifisch mesoamerikanische, auf der allen gemeinsamen Erde, harter Arbeit und gemeinschaftlicher Entscheidungsfindung basierende Form des Gemeinsamen charakterisiert wird (Sánchez-Antoñio 2021). Dieses Gemeinsame ist dabei keineswegs nur harmonisch oder widerspruchsfrei, wie ich anhand ausgewählter Beispiele aus meiner Forschung zur

Wasserversorgung zeigen werde. In Abschnitt 3.2 widme ich mich ausführlicher Konzeptionen von Erde und Umwelt und zeige, wie diese über das Konzept des *cuerpo territorio* in die *comunalidad* miteinbezogen werden. Auch dies stellt sich als durchaus ambivalent dar: So werden Quellen zwar als heilig bezeichnet und vehement gegen Bedrohungen von außen verteidigt, aber dennoch mitunter von Mitgliedern der Gemeinde selbst verschmutzt.

Die Verbindung ethnografisch dichter Beschreibung mit wissenschaftlicher Literatur bildet die Grundlage, um die Konzepte der *comunalidad* und des *cuerpo territorio* in die Debatten um die Allmenden einzubringen und diese damit um eine dekoloniale, zeitlich und örtlich verwurzelte Perspektive zu erweitern. Indigene Methodologien (Smith 2012), Grounded Theory (Berg/Milmeister 2011; Charmaz 2011) und Ethnografische Theorie (Da Col/Graeber 2011) ermöglichen es mir dabei, die aus der empirischen Erfahrung gewonnenen Konzepte mit jenen aus der bestehenden Literatur in Dialog treten zu lassen und so zur Theoriebildung beizutragen. Das Ergebnis ist eine der mesoamerikanischen *comunalidad* entlehnte Theorie des Gemeinsamen, die Umwelt, Konflikt und Anpassungsfähigkeit miteinschließt und damit die Resilienz der Gemeinde stärkt.

2. *Commons, commoning* und feministischer Widerstand

Wasser wird in der ökonomischen Literatur häufig als Allmendegut, „open-access“, „common pool resource“ oder schlicht „commons“ beschrieben, wenn es zwar offen zugänglich, aber von Knappheit betroffen ist (vgl. Meran et al. 2021). Die weitverbreitete Vorstellung von gemeinschaftlichem Besitz als tragischem Gut, welches zur Übernutzung neigt, geht auf den Biologen Garrett Hardin (1968) zurück. Sein „Tragedy of the Commons“-Modell prognostizierte für die gemeinschaftliche Nutzung einer Weide und bei stabiler Population eine unausweichliche Überweidung durch rational agierende Hirt:innen: Der individuelle Nutzen eines zusätzlichen Tieres würde die geteilten Kosten der Überweidung übersteigen. Hardin (1968, 1244) schloss daraus: „Freedom in a commons brings ruin to all.“ Lösungen für die tragische Situation seien Privatisierungen oder zentralisierte Kontrollmechanismen durch äußere, etwa staatliche, Akteure (ebd., 1245). Entweder müsse also der gemeinschaftliche Besitz oder die lokale Autonomie aufgegeben werden (Akbulut 2017, 396).

Dieses Modell, gestützt auf den Homo oeconomicus, wurde bereits vielfach weiterentwickelt und angefochten. Elinor Ostrom (1990) zeigte anhand zahlreicher Beispiele, dass Gemeinschaften den Zugang zu und die Nutzung von Allmendegütern effektiv regulieren können. Sie enthüllte Hardins implizite Annahme über den

universellen Homo oeconomicus und verschob den Fokus vom isolierten Individuum hin zu sozialen Normen und institutionellen Kontexten (Akbulut 2017, 397). Hardin hätte die Vielfalt funktionierender lokaler Kontrollmechanismen ausgeblendet und daher fälschlicherweise in Gemeinbesitz befindliche „common pool“-mit unkontrollierten „open access“-Ressourcen gleichgesetzt (Fennell 2011, 12–13) – ein Kritikpunkt, den der Autor selbst später einräumte, weshalb er seine These zu „unmanaged commons“ hin abänderte (Hardin 1998).

Trotz ihres unbestreitbar wichtigen Beitrags, mit dem sie die Theorie der Allmenden an die Realität existierender *commons* anschlussfähig machte, bleibt auch Ostroms Ansatz begrenzt: Ihre umfassenden Diskussionen der Regulierung verschiedener Allmenden entstammen zu großen Teilen dem spieltheoretischen Modell des Gefangenendilemmas (Acheson 2011, 323). Der ihnen zugrunde liegende methodologische Individualismus reduziert Kollektive weiterhin auf strategisch interagierende Individuen und bleibt in einer Formulierung als Nutzen-Kosten-Gegenüberstellung verhaftet. Ungleichheiten und Machtverhältnisse – zentral in kolonial geprägten Kontexten wie dem ländlichen Indigenen Mexiko – bleiben ausgeblendet (Akbulut 2017, 398 f.). Daher greifen viele an der Analyse materieller Strukturen und Macht interessierte Sozialwissenschaftler:innen in der *commons*-Debatte auf die Politische Ökonomie zurück.

2.1 *Commons* und Kapitalismus

Karl Marx (1982 [1867]) sah den Ursprung des kapitalistischen Akkumulationsprozesses in der gewaltsamen Enteignung der englischen Landbevölkerung. Die sogenannten Einhegungen von Allmenden – Ackerland, Weiden, Fischereien und Wälder – im England des 15.–18. Jahrhunderts vertrieben die für den eigenen Bedarf wirtschaftenden Subsistenzbauern:bäuerinnen von ihren Ländern. Der Verlust ihrer Produktionsmittel und Existenzgrundlage machte sie lohnabhängig und ermöglichte die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft durch die wenigen verbliebenen Eigentümer:innen von Land und Ressourcen, die Kapitalist:innen. Diese gewaltsamen Prozesse stellen die Grundlage für die beginnende Kapitalakkumulation dar, weshalb sie als „ursprüngliche Akkumulation“ bezeichnet werden (Marx 1982 [1867], 742). In „The Accumulation of Capital“ stimmte Rosa Luxemburg (2016 [1913]) Marx dahin gehend zu, dass die Einhegungen der *commons* Lohnabhängigkeit und den Mehrwert für kapitalistische Akkumulation schaffen. Luxemburg sah diesen Prozess jedoch keineswegs auf die Vergangenheit beschränkt. Im Gegenteil: Sobald die Produktion die Nachfrage übersteigt, kann Kapital nur durch ständiges Vordringen in nichtkapitalistische Bereiche weiter akkumuliert werden, wo Rohstoffe, Arbeitskraft und Nachfrage ausgebeutet werden. Sie beschreibt diese Prozesse als *fortgesetzte* ursprüngliche Akkumulation und benennt sie als die ökonomische Erklärung für kapitalistischen Imperialismus.

Zuckerhut (2016, 56 f.) greift diese Überlegungen auf und nutzt sie, um die historischen Bedingungen zu beschreiben, die die Haushalte in ihrem (und meinem) mexikanischen Forschungsfeld mit der globalen Ökonomie verknüpfen: Einerseits diskutiert sie die Plünderungen und Enteignungen im Zuge der europäischen Kolonisierung der Amerikas als Prozesse fortgesetzter ursprünglicher Akkumulation. Neben der Rassifizierung und Vertreibung von Juden:Jüdinnen, Muslim:innen sowie Rom:nja und Sinti:zze aus Europa schufen vor allem die imperialistischen europäischen Kampagnen zwischen 1450 und 1640, verstanden als Expansionen und Aneignungen von Kapital, die Grundlage für das aktuelle globalisierte Stadium des Kapitalismus (ebd.). Andererseits führte die koloniale Besiedelung der besseren Länder in der Region um Cuetzalan durch europäische Einwanderer sowie gesetzliche Änderungen zur Zerstörung des vormals gemeinschaftlichen Indigenen Besitzes (Zuckerhut 2016, 131–136). Die Einhegungen im Rahmen imperialistischer Projekte sind dabei nicht mit vollständiger Ressourcen- und Arbeitsvernichtung identisch. Subsistenzwirtschaft, sprich die unbezahlte landwirtschaftliche Arbeit für den eigenen Bedarf, oder Arbeit im Haushalt finden nach wie vor in großem Maßstab statt. Sie stehen der Kapitalakkumulation nicht im Weg, sondern stellen nützliche und notwendige Formen nichtkapitalistischer (Re-)Produktion dar, die für diese ausbeutbar gemacht werden (Zuckerhut 2017a, 132). Bereits in den 1970er-Jahren arbeiteten deutsche Feministinnen der Universität Bielefeld diese Zusammenhänge aus und entwickelten die Subsistenzperspektive (Mies/Bennholdt-Thomsen 1999). Die moderne geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, koloniale Gewalt durch den europäischen Imperialismus und die weltweite Ausbeutung von Kleinbauern:bäuerinnen für die industrielle Produktion haben etwas gemeinsam: die (oft gewaltsame) Aneignung der Reproduktion von Subsistenz oder Leben für die kapitalistische Warenproduktion. Ohne die unbezahlte Arbeit in Haushalten und von Kleinbauern:bäuerinnen, insbesondere jenen im Globalen Süden, wäre die Reproduktion von Menschen, Ökosystemen und Arbeitskraft unerschwinglich (ebd.). Viele Feminist:innen kritisierten daher Marx' (1982 [1867]) Werk dafür, dass er darin die Bedeutung von Haushalts- und Subsistenzarbeit unterschätzte und sie als „unproduktiv“ abtat – obwohl diese die Basis aller Reproduktion und somit aller Produktion darstellen würden. Zudem entstand die auch heute andauernde Ausbeutung von Subsistenzarbeiter:innen nicht einfach, sondern wurde in Prozessen fortgesetzter ursprünglicher Akkumulation gewaltsam geschaffen (vgl. Federici 2021 [2004]).

Mit der Expansion neoliberaler Politik wandten sich zahlreiche Forscher:innen neuerlich marxistischen Werkzeugen zu, um „new enclosures“ zu analysieren (Federici 2020; Midnight Notes Collective 1990). Ein prominenter Vertreter, David Harvey (2004, 74), nahm Marx' und Luxemburgs Akkumulationsverständnis wieder auf, störte sich aber an dem Begriff „ursprünglich“. Stattdessen betonte er die Kontinuität des „spatio-temporal fix“, mit dem Krisen kapitalistischer Akkumulation gelöst würden (ebd., 64): Wenn Akkumulationsprozesse stocken, würden

Kapitalist:innen und kapitalistische Nationalstaaten „neue“ geografische Räume erschließen, kollektives Eigentum wie Wissenssysteme privatisieren oder Zeit durch Schulden und Finanzinstrumente kapitalisieren (ebd., 74–76). Diesen Prozessen sei gemeinsam, dass sie auf der Enteignung der Vielen zugunsten weiterer Kapitalakkumulation beruhen würden, weshalb Harvey (2004) das Konzept der „accumulation by dispossession“ einführte. Ein Beispiel für neuere Formen der Aneignung stelle die Lizenzierung des in Samen enthaltenen genetischen Materials dar. Letzteres verkörpere historisches und in kollektivem Besitz befindliches Wissen, welches durch die Lizenzierung eingeschränkt und privatisiert werde (Akbulut 2017, 399). Ein weiteres Beispiel würden sogenannte negative Externalitäten darstellen, etwa die Verschmutzung gemeinschaftlich genutzter Gewässer durch Bergbau, wenn diese dadurch unbrauchbar gemacht würden (ebd.). Da diese Prozesse ähnlich gewaltsam ablaufen wie ältere Einhegungen, beschreibt Harvey (2004) sie als Formen eines „new imperialism“.

Das in den 1990er-Jahren aktive Midnight Notes Collective entwickelte mit dem *commoning* einen weiteren marxistisch inspirierten Ansatz. Sie weichen von traditionelleren Darstellungen ab, indem sie *commons* weniger als Gut oder Ressource, sondern vielmehr als ein Set von sozialen Praktiken verstehen. *Commoning* umfasse dann soziale Reproduktionsweisen, deren Hauptmerkmal darin bestünde, dass sie Schutz vor kapitalistischen Märkten bieten würden (Akbulut 2017, 399 f.). Caffentzis und Federici (2014, 94) verstehen den Großteil der Menschheitsgeschichte als eine Geschichte der *commons*, welche aber durchgehend kapitalistischen Angriffen auf gemeinschaftliches Eigentum ausgesetzt seien. Die Autor:innen betonen angesichts dessen, dass alle *commons* im Kontext von Klassenkämpfen stehen würden: *Commoning*-Projekte verstehen sie daher als „the seeds, the embryonic form“ einer alternativen Produktionsweise (ebd., 95). *Commoning* habe also das Potenzial, der kapitalistischen Produktionsweise auf Basis gemeinschaftlicher sozialer Reproduktion entgegenzutreten, Schutz vor Ausbeutung zu bieten und Widerstand gegen alte und neue Einhegungen zu ermöglichen. Akbulut (2017, 400) nennt die gemeinschaftliche Steuerung von Wasser durch Komitees als ein Beispiel solcher *commoning*-Praktiken.

Caffentzis und Federici (2014, 101) definieren antikapitalistische *commoning*-Projekte als autonome Räume, welche Kontrolle über die eigene Reproduktion ermöglichen würden, und damit die notwendige Basis schaffen, um das eigene Leben von sowohl Markt als auch Staat entflechten zu können. Solche *commons* würden kollektive Solidarität über Wettbewerb stellen und so die Bedürfnisbefriedigung sichern, anstatt neoliberale Mythen von Wahlfreiheit und Chancengleichheit zu propagieren (ebd.). Die Autor:innen listen sechs Kriterien zur Definition antikapitalistischer *commoning*-Praktiken auf (Caffentzis/Federici 2014, 101–103): Erstens würden Allmenden in ihrem Sinne aktiv produziert werden, weshalb der analytische Fokus auf den Prozess des *commoning* gelegt wird – die Autor:innen grenzen

sich damit von einer Konzipierung von *commons* als zu verwaltender Ressource ab. Zweitens würden Allmenden auf geteilten Ressourcen basieren, welche aber nicht mit öffentlichen Gütern zu verwechseln seien. Letztere seien zwar wichtig, würden aber leichter von kapitalistischen Interessen kooptiert werden (ebd., 101 f.). Drittens sollten dennoch Kämpfe um Wiederaneignung des (durch neoliberale Politik verlorenen) Öffentlichen auf der einen und die Schaffung von Allmenden auf der anderen Seite einander gegenseitig bestärken (ebd., 102). Viertens wird *commoning* als dezidiert relational konzipiert, da es die Beziehungen innerhalb einer spezifischen Gemeinschaft, deren Mitglieder zu Schaffung und Erhalt der Allmende beitragen, in den Mittelpunkt der Analyse rückt (ebd.). Fünftens müssten die Regeln für den Erhalt der Allmende und die Verteilung ihrer Produkte den Autor:innen nach direktdemokratisch vereinbart werden, um Inklusion und Gemeinschaftlichkeit zu gewährleisten (ebd.). Und schließlich (sechstens) müssten Allmenden sowohl im Zugang als auch in den Entscheidungsprozessen auf Gleichberechtigung beruhen. Die Autor:innen heben diesen letzten Punkt besonders hervor, da viele *commons* durch innergemeinschaftliche Diskriminierung (meist geschlechterbasiert) weit davon entfernt seien, egalitär zu sein (Caffentzis/Federici 2014, 102 f.; Federici 2011).

Viele *commons* würden diese Kriterien nicht oder nur teilweise erfüllen und somit nur eingeschränktes antikapitalistisches Potenzial bergen. Caffentzis und Federici (2014, 98–100) kritisieren einerseits die externe Bedrohung durch die Vereinnahmung von Weltbank, Regierungen und sogar Konzernen. Andererseits aber würden viele bestehende *commons* gut innerhalb des kapitalistischen Rahmens funktionieren, wenn ihre Existenz auf der Homogenität ihrer Mitglieder und dem Ausschluss der von ihnen geschaffenen „Anderen“ basiert. „Urban gardens“ oder „gated communities“ würden häufig mit Staat und kapitalistischen Märkten koexistieren: Sie mögen intern wie Allmenden organisiert sein, basieren aber auf Ausschluss, bleiben abgegrenzt und erweitern sich nicht in einen größeren gesellschaftlichen Kontext. Aufgrund der oft ambivalenten empirischen Realität tatsächlich gelebter *commoning*-Praktiken argumentieren andere gegen romantisierende Darstellungen emanzipatorischer Allmenden. Streinzer und Tošić (2025) betonen mit ihrem Ansatz der „strategic entanglements“ etwa die vielfältigen Verflechtungen mit staatlichen und Marktakteuren, die notwendig sind, um *commons*-Projekte zu ermöglichen. Diese können so weit gehen, dass die in ihrem Rahmen unbezahlt durchgeführte Haushalts- oder ehrenamtliche Arbeit die kapitalistische Produktionsweise sogar reproduzieren, indem sie Subsistenz (Mies/Bennholdt-Thomsen 1999), Arbeitskraft und sogar Waren herstellen, die günstig für die Kapitalakkumulation angeeignet werden können (Caffentzis/Federici 2014, 98; Zuckerhut 2017a, 132). Bloß von Vereinnahmungen zu sprechen würde die Ambivalenzen und den strategischen Umgang mit kapitalistischen Bedingungen real existierender Allmenden verkürzt darstellen (Streinzer/Tošić 2025, 11). Bodirsky (2025) greift diesen Punkt in ihrer Diskussion von „actually existing commons“ auf und weist darauf

hin, dass die Bewertung von gemeinschaftlicher Arbeit neue Formen von Ungleichheit schaffen könne. Im nächsten Abschnitt wende ich mich daher den zahlreichen feministischen Arbeiten im Kontext von *commons* und *commoning* zu, die diese zum einen in Hinblick auf geschlechterbasierte und soziale Ungleichheiten analysieren, sie vielfach aber auch als (öko)feministisches Projekt charakterisieren.

2.2 *Commoning* als (öko)feministisches Projekt

Vertreterinnen des Ökofeminismus argumentierten, dass Frauen biologisch und/oder kulturell der Natur näher stünden und daher besser dazu geeignet seien, diese zu schützen (vgl. Mies/Shiva 1993). Diese Annahme wurde vielfach kritisiert, nicht zuletzt aufgrund ihrer essentialistischen Darstellung binärer Geschlechter (vgl. Gaard 2011). Auch die feministische Ökonomin Bina Agarwal (2021) zeigte in ihrer Arbeit zur Regulierung indischer und nepalesischer „community forestry groups“ (CFG) deutlich, dass Frauen – besonders jene unter Überlebensdruck – keineswegs allgemein oder gar „natürlich“ umweltschonenderes Verhalten zeigen. Aufgrund der gegenderten Arbeitsteilung aber haben sie oft von denen der Männer verschiedene Interessen und Zeithorizonte, welche zu die Natur schonenderen Entscheidungen führen können. Insgesamt erhöhe daher die aktive Einbindung von Frauen tendenziell die Nachhaltigkeits- und Gleichstellungserfolge von CFGs und vergleichbaren die Nutzung von ökologischen Allmenden regulierenden Institutionen (Agarwal 2021, 267 f.).

In ihrer Analyse weiblicher Teilnahme an CFGs stellte Agarwal (2001, 1626) fest, dass diese vergleichsweise stark formalisierte Regeln für Holzextraktion und Inklusions-/Exklusionsmechanismen etablieren. Damit die Gruppen richtig und gleichberechtigt funktionieren, sollten Frauen – besonders arme Frauen – aktiv an Entscheidungsprozessen und Aktivitäten teilnehmen. Dennoch sei in 90 % oder mehr der Fälle die Teilnahme von Frauen gar nicht gegeben. Doch auch, wo Frauen in den die CFGs verwaltenden Komitees vertreten sind, sei ihre effektive Teilnahme oft stark eingeschränkt. Agarwal (2001, 1626–1630) entwickelte eine Typologie, um die verschiedenen Realitäten abzubilden und festzustellen, ob die bevollmächtigte Teilnahme (armer) Frauen in den verschiedenen CFGs gegeben sei. Diese reicht von bloßer nominaler Mitgliedschaft über passive, beratende oder auf bestimmte Aktivitäten beschränkte bis hin zur vollen aktiven und interaktiven Teilnahme. In manchen Bundesstaaten müssen Frauen in den die CFGs verwaltenden Komitees vertreten sein, was zu ihrer rein nominalen, aber letztlich ineffektiven Mitgliedschaft führen kann. Frauen, die an den Versammlungen teilnehmen, klagten oft, kein Gehör zu finden – was sie zu passiven Mitgliedern mache (ebd., 1628). Unter den passiven Teilnehmerinnen werden nur wenige Frauen um ihr umfangreiches ökologisches Wissen und ihre Meinungen zu Entscheidungen gefragt. Diejenigen, deren Stimme zumindest angehört wird, bezeichnete Agarwal (ebd.) als

„consultative“, also beratende Mitglieder. „Activity-specific participation“ sei gegeben, wenn Frauen, obwohl sie von Versammlungen und Entscheidungsprozessen ausgeschlossen bleiben, durch informelles Patrouillieren oder Feuerbekämpfung die formell für den Schutz der Wälder zuständigen, meist männlichen Wächter ergänzen (ebd., 1628 f.). Das Ziel gleichberechtigter Mitgliedschaft beschreibt die Autorin als aktive und interaktive Teilnahme. Diese finde sich insgesamt selten und nur in Gruppen mit hohem Frauenanteil oder rein weiblichen Komitees. Solche CFGs würden sich vor allem in Regionen mit hoher männlicher Auswanderung finden und typischerweise kleinere und schlechtere Waldflächen erhalten (ebd., 1629 f.).

Dabei wirke sich die Beteiligung von Frauen in den Komitees in Hinblick auf Gleichstellungs-, aber auch Nachhaltigkeitsziele deutlich positiv auf den Erfolg der CFGs aus (Agarwal 2009). Komitees mit mehr oder ausschließlich weiblicher Beteiligung – besonders dann, wenn ältere Frauen vertreten oder die Waldflächen von schlechterer Qualität sind – würden strengere Nutzungsregeln beschließen und geringere Ressourcenextraktion erlauben. Entscheidend sei dabei jedoch auch die Klasse der beteiligten Frauen: Landlose Frauen würden aufgrund ökonomischer Zwänge eher auf lockere Extraktionsregeln drängen (Agarwal 2009, 2305). Diese gelten als gleichheitsfördernder, da Arme und Landlose ihre Notwendigkeiten so leichter decken können, gefährden aber unter Umständen die Nachhaltigkeit der Wälder. Da sich die vergebenen Waldflächen stark nach ihren nachhaltigen Extraktionsgrenzen unterscheiden und die sozioökonomischen Bedingungen der Gruppen variieren, sind die Ergebnisse der CFGs in Bezug auf den Naturschutz sehr verschieden. Dennoch stellte Agarwal (2009, 2305 f.) fest, dass Komitees mit höherer oder ausschließlich weiblicher Beteiligung besser an die jeweilige Situation angepasste Regelungen beschließen würden, was sich sowohl auf die ökologischen wie auf die sozialen Erfolge der Gruppen positiv auswirke. Auch die institutionelle Nachhaltigkeit, sprich die Regelbefolgung, schätzt die Autorin dort als höher ein, wo mehr – insbesondere arme und landlose – Frauen eingebunden sind (Agarwal 2009, 2305).

Basierend auf ihren umfangreichen empirischen Studien sieht die Autorin die Nutzung ökologischer Allmenden im Allgemeinen als klar gegendert: „Women’s dependence [on commons] is greater than, different from, and more everyday than men’s“ (Agarwal 2021, 265). Die Art der Abhängigkeit der Frauen von *commons* sei durch die geschlechtliche Arbeitsteilung gegeben, welche ihre primäre Verantwortung für Hausarbeit festlege. Das Ausmaß weiblicher Abhängigkeit wiederum hänge mit der ungleichen Verteilung ökonomischer Ressourcen zusammen. Dies führe zu ungleichen Auswirkungen einer Erschöpfung oder Einhegung von Allmenden. Der Verlust von ökologischen *commons* kann Frauen je nach regionalem Kontext Zeit und Einkommen kosten, aber auch gute Ernährung und Gesundheit, soziale Netzwerke, Wissenssysteme und (formale) Bildung beeinträchtigen (ebd.). In ihrer

Übersicht der „feminist ecological economics“ betont Perkins (2021, 63), dass sich die patriarchale Unterbewertung genderteter Arbeit und diejenige funktionierender Ökosysteme gegenseitig verstärken würden und somit zusammen gedacht werden sollten. Ein Paradebeispiel hierfür stelle der „water/care/unpaid work nexus“ dar (ebd., 62 f.): Wasser als Lebensnotwendigkeit würde für Frauen weltweit aufgrund der genderten Arbeitsteilung, die sie für Reinigung, Sorgearbeit, Nahrungsmittelverarbeitung und oft auch Landwirtschaft verantwortlich mache, eine besondere Rolle spielen. Auch der Zugang zu Wasser sei gendert, rassialisiert und mit Marginalisierung und Armut verknüpft, da Wasserströme nicht bloß natürlich gegeben, sondern neben hydrologischen Bedingungen auch durch sozioökonomische Macht geformt seien (vgl. Linton/Budds 2014). Unzureichende Wasserinfrastruktur aufgrund klimatischer Ereignisse oder der Zerstörung traditioneller Systeme erschwere die Arbeit von Frauen weltweit und mache sie zeitintensiver (vgl. Agarwal 2021, 265). Zudem würden Frauen und Kinder aufgrund hoher hygienischer Bedürfnisse stärker unter verschmutzten Gewässern leiden (Perkins 2021, 63). Die Unterrepräsentation von Frauen in Komitees und Entscheidungsgremien (vgl. Agarwal 2001) sei umso bemerkenswerter, da ihre sozioökonomische Rolle sie zu Expertinnen für die Nutzung und das verantwortungsvolle Management ökologischer Allmenden wie Wasser mache (Perkins 2021, 63).

Die (Neu-)Schaffung demokratischer und feministischer Allmenden sei daher essenziell, um den Wasserzugang für alle zu sichern und ein flüssiges Sicherheitsnetz zu schaffen (Federici 2011). In „Caliban und die Hexe“ beschrieb Silvia Federici (2021 [2004]) die Auswirkung der Zerstörung mittelalterlicher europäischer Allmenden auf Frauen und ihre Kontrolle über den eigenen Körper. Im feudalen Europa bildeten Allmenden das Auffangnetz für Kleinbauern:bäuerinnen und Landlose sowie die Basis für Kooperation, Solidarität und Gemeinschaftlichkeit (ebd., 90 f.). Da Frauen auch damals weniger Landtitel und soziale Einflussmöglichkeiten hatten, waren sie für die Deckung ihres Bedarfs besonders stark auf gemeinschaftliche Ackerflächen und Brunnen angewiesen. Für Frauen ist es ohne Zugriff auf Allmenden schwieriger, ihren Lebensunterhalt zu sichern, darüber hinaus aber würde der Verlust von eigenständiger Kontrolle über Land und Ressourcen sie auch anfälliger für sexuelle Belästigung und häusliche Gewalt machen (Federici 2011, 47). Zudem waren gemeinschaftlich genutzte Flächen wichtige Treffpunkte, wo Frauen Neuigkeiten austauschen, einander Ratschläge geben und eine gemeinsame weibliche Perspektive auf die Gesellschaft entwickeln konnten. Durch die historische Zerstörung der Allmenden wurden Frauen besonders brutal enteignet – und es wurde so das patriarchale Machtverhältnis geschaffen, das, neben dem europäischen Imperialismus, für die Durchsetzung kapitalistischer Beziehungen notwendig war. Frauen verteidigten die Allmenden daher an vorderster Front, als sie im 15.–17. Jahrhundert wiederholt zerstört und privatisiert wurden. Tausende schlossen sich Protesten gegen die Einhegungen an, rissen Hecken ab und schütteten Gräben zu, die zuvor gemeinschaftlich genutztes Land einzäunten, und

führten Hungerrevolten an, als Massenverarmung den Jahrhunderten des Landraubs folgte (Federici 2021, 92 f.).

Frauen spielen auch heute eine entscheidende Rolle im Widerstand gegen alte und neue Einhegungen, da Allmenden lebenswichtige Sicherheiten bieten und Autonomie für diejenigen ermöglichen, die durch Einhegungen – oder auch Klimakatastrophen oder Kriege – davon bedroht sind, ihren Lebensunterhalt zu verlieren. Die durch Prozesse der „accumulation by dispossession“ (Harvey 2004) von den Produktionsmitteln, insbesondere Land, getrennten Personen widersetzen sich diesen Prozessen und schaffen neue *commons*: In Chile etwa richteten Frauen während der Pinochet-Diktatur gemeinschaftliche Küchen ein, um den neoliberalen Einhegungen der Austeritätspolitik, Hunger und Isolation entgegenzutreten. Indische Frauen setzten sich gegen Abholzungen oder Staudammprojekte ebenso zur Wehr wie gegen die Privatisierung von Wasser (Caffentzis/Federici 2014, 96). In vielen afrikanischen Städten schufen sie auf Vertrauen statt Zinslogik basierende „popular banking systems“ oder urbane Gärten für Subsistenzwirtschaft (Federici 2011).

Nicht jedes *commons* aber stelle eine feministische Utopie dar. Am Beispiel der Einhegungen im Zuge von „Structural Adjustment Programmen“ zeigte Federici (2011) selbst mögliche Folgen des ungleichberechtigten Zugangs zu traditionellen Allmenden auf. Weltbank und Internationaler Währungsfonds verlangten zahlreichen afrikanischen Regierungen in den 1980er-Jahren Privatisierungen ab – der damit einhergehende Landverlust ließ viele Frauen nach staatlicher Regulierung oder gar nach mehr Privatisierung rufen. In Kombination mit sexistischem lokalem Gewohnheitsrecht zur Regulierung des alten gemeinschaftlichen Landes führte der Landverlust in erster Linie zur Verdrängung der Frauen. Die sowohl durch die neoliberalen Politiken als auch das traditionelle Gewohnheitsrecht diskriminierten Frauen hofften, dass liberale Gleichheitsversprechen ihnen den dringend benötigten Landzugang sichern könnten. Die Autorin schloss daraus, dass die gleichberechtigte Teilnahme von Frauen an den die Allmenden regulierenden Institutionen zentral sei, um die gemeinschaftlichen Länder nicht durch innere Spaltungen zu gefährden (Federici 2011, 50).

Auf ähnliche Dynamiken weisen dekoloniale und kommunitäre Feministinnen bereits seit Langem hin, wenn sie sich gegen einen individualistisch gedachten Feminismus stellen und stattdessen für eine die gesamte Gemeinschaft inklusive der natürlichen Umwelt schützende Formulierung eintreten (Altamirano-Jiménez et al. 2025; Cabnal 2017; siehe unten). Mit ihrer Betonung einer auf Beziehungen basierenden Praxis des *commoning* als antikapitalistische, feministische Widerstandsstrategie (Caffentzis/Federici 2014) bildet der Ansatz zwar einen guten Ausgangspunkt für die weitere Analyse. Die in vielen mesoamerikanischen Kontexten zentrale Beziehung zum *territorio* (dt. etwa „Lebensraum“), die Spezifika postkolonialer Verhältnisse, insbesondere die überschneidende Gewalterfahrung

Indigener Frauen sowie das sich daraus entwickelnde besondere Verständnis des Gemeinsamen (Cabnal 2017) bleiben dabei allerdings außen vor. Die Konzepte des *cuerpo territorio* (dt. etwa „Körper-Lebensraum“) sowie die *comunalidad* als mesoamerikanische Theorie der Gemeinschaftlichkeit greifen diese Lücken auf und entwickeln ein regional abgestimmtes, die Anpassungsfähigkeit und Widerstandskraft Indigener Gemeinden betonendes Modell.

3. Wasserversorgung als mesoamerikanisches *commoning*

In mesoamerikanischen Systemen wird besonders deutlich, was heterodoxe Ökonomen:innen auch aus anderen Kontexten kennen: Auch wenn Indigene mesoamerikanische Strukturen Teil des kapitalistischen Weltsystems sind, lässt sich die Wirtschaft weder praktisch noch analytisch von der Religion oder der Politik trennen (Zuckerhut 2017b, 45). In der weiteren Darstellung fließen verschiedene Aspekte daher ineinander und geben so die komplexen und teils widersprüchlichen sozialen Realitäten wieder.

Der Bezirk Cuetzalan del Progreso ist politisch in den Bundesstaat Puebla eingebunden und liegt inmitten der Sierra Nororiental de Puebla. Das Klima der Sierra wird als warm/gemäßigt und niederschlagsreich beschrieben (INEGI 2020). Die Landwirtschaft in der Region ist vom Regen abhängig – künstliche Bewässerung der Maisfelder, Obstbäume, Weiden und Kaffeegärten ist unüblich. Die häufigen Niederschläge speisen zudem die zahlreichen Quellen, Flüsse und Wasserfälle, die für die Wälder, die Wasserversorgung von Menschen und Vieh sowie für den Tourismus von entscheidender Bedeutung sind (Zuckerhut 2016, 170 f.). Im April und Mai, gegen Ende der Trockenzeit, wird Regen sehnlichst erwartet; mit seiner Wucht kann er, wenn er im Juni und Juli dann kommt, die Rohrnetze aber auch zerstören, abschüssige Straßen fluten, die Flüsse gefährlich anschwellen lassen oder sich gar zu Hurricanes auswachsen. Aufgrund ihrer Bedeutung waren Niederschläge und Gewässer regelmäßig Gesprächsthema meiner Forschungspartner:innen (Bernegger 2025).

Die politische Organisation der *comunidades* (dt. „ländliche Gemeinden“) ist Ergebnis längerer, konfliktreicher Aushandlungsprozesse und zeigt heute eine Mischung aus Indigenen, kolonialen und postkolonialen Strukturen (vgl. Argueta/Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994, 202–204). Die lokale politische Macht konzentriert sich vor allem im Amt des:der *presidente municipal* (dt. etwa „Bezirkspräsident:in“) in Cuetzalan, dessen:deren Sekretariat und Bezirksratsmitglieder (Zuckerhut 2016, 190 f.). In den umliegenden *comunidades* sind es die *presidentes auxiliares* (dt. etwa „Hilfspräsident:innen“) und die Gemeinderatsmitglieder, die die

offizielle politische Verantwortung tragen. Meist werden die Ämter des *presidente municipal* von mestizischen, die des *presidente auxiliar* von Maseual-Männern besetzt (ebd.). Seit Anfang der 2000er-Jahre gewinnen die selbstorganisierten Indigenen Gremien und *cargos* (dt. „Ämter“) in angepasster Form wieder an Bedeutung (Zuckerhut 2016, 189). Die bei Versammlungen in diverse *cargos* gewählten Komitees koordinieren dabei die *faenas*, die gemeinschaftlichen Arbeiten (Zuckerhut 2016, 192). Die *faenas* sind für die Erfüllung von Aufgaben und die Durchführung von Projekten im allgemeinen Interesse notwendig, die nicht oder nur unzureichend von staatlichen Institutionen übernommen werden. Zu diesen öffentlichen Aufgaben gehören Arbeiten in den Schulen, vor allem das Roden der die Schulgärten überwachsenden Vegetation, oder Arbeiten an der lokalen (Trink-)Wasserversorgung. Die Organisation als Allmende entspringt in diesem Kontext daher weniger einer emanzipatorischen oder gar antikapitalistischen Zielsetzung, sondern vielmehr der praktischen Notwendigkeit (Streinzer/Tošić 2025, 5). Ähnlich den indischen und nepalesischen „community forestry groups“ (Agarwal 2001) werden die Indigenen Komitees im Bezirk Cuetzalan und die von ihnen organisierten *faenas* als männlich dominiert beschrieben (Zuckerhut 2016, 192) – eine Beobachtung, die sich mit meinen deckt (siehe unten). Etwas anders verhalte es sich mit den *cargos religiosos*, in deren Zuständigkeitsbereich die Organisation der Feste für die Heiligen gehört und zu denen Frauen häufiger Zugang finden (ebd., 193 f.).

3.1 *Comunalidad* als Reproduktion des Gemeinsamen

Das Konzept der „comunalidad indígena“ wurde um 1980 in der Sierra Norte de Oaxaca geprägt (Sánchez-Antonio 2021, 697). Zum einen formierten sich in diesem Zeitraum Indigene Gruppen und Kleinbauern:bäuerinnenkollektive, die in gemeinschaftlicher Arbeit verwurzelt waren und Kampferfahrung mitbrachten. Zum anderen organisierten sich Indigene Intellektuelle, allen voran Floriberto Díaz und Jaime Martínez Luna, in ihren Herkunftskontexten gegen ausbeuterische Strukturen. Die marxistische Anthropologie, aus der sie kamen und ausbrachen, kritisierten sie als eurozentrisch und daher ungeeignet, um den ländlich-Indigenen Klassenkampf abzubilden. Diese Kritik gab Anstoß zu einem Prozess, der auf die Dekolonisierung von „conocimiento, la mente, la actitud y las formas de ser en el mundo“⁴ setzte (Sánchez-Antonio 2021, 699), und erlaubte die Eröffnung von neuen Räumen des gemeinschaftlichen Ausdrucks, die sie als *comunalidad* konzeptualisierten (ebd., 698). Dabei bestehe allerdings Uneinigkeit darüber, wann und unter welchen Umständen sich die *comunalidad* als spezifisch mesoamerikanische Art der Gemeinschaftlichkeit entwickelt habe. Manche Autor:innen seien davon überzeugt, dass der Fokus auf dem Gemeinsamen bereits früh als Teil einer

4 „Bewusstsein, Verstand, Haltung und Art des Seins in der Welt“ (Sánchez-Antonio 2021, 699, eigene Übersetzung).

vorkolonialen Lebensweise entstanden wäre, wohingegen andere davon ausgehen würden, dass die *comunalidad* als Antwort auf und damit aus kolonialen Strukturen heraus entstanden sei (Sánchez-Antonio 2021, 699). Die Debatte deutet auf die Möglichkeit historischer „strategic entanglements“ der *comunalidad* mit kolonialen Strukturen hin (Streinzer/Tošić 2025).

Einigkeit besteht hingegen über die Grundprinzipien der *comunalidad*, wenn die Autoren auch verschiedene Schwerpunkte setzen – mal mehr auf *territorio*, mal mehr auf die gemeinschaftliche Arbeit (Sánchez-Antonio 2021, 699, eigene Übersetzungen):

1. „El poder comunal“ (dt. „die gemeinschaftliche Macht“) bezieht sich auf die große Bedeutung der Versammlung aller Mitglieder als oberstes Organ der Entscheidungsfindung.
2. „El trabajo comunal“ (dt. „die gemeinschaftliche Arbeit“) bezeichnet die unentgeltliche Unterstützung eines gemeinschaftlichen oder familiären Projektes. Diese Arbeitsform trägt je nach Region und sprachlichem Kontext verschiedene Bezeichnungen (siehe unten).
3. „El territorio comunal“ (dt. „der gemeinsame Lebensraum“) wird vom Autor als der Ort charakterisiert, an dem das Gemeinschaftsleben stattfindet.
4. „El disfrute comunal“ (dt. „der gemeinschaftliche Genuss“), insbesondere bei den zahlreichen Festen, feiere die zyklische Reproduktion des gemeinschaftlichen Lebens.

Díaz (2021, 19) nennt nur drei Grundprinzipien der *comunalidad* – Erde, Gemeinschaft und gemeinschaftliche Arbeit –, die sich weitgehend mit jenen bei Sánchez-Antonio (2021, 699) decken, die Aspekte der gemeinschaftlichen Macht und des gemeinschaftlichen Genusses aber zur Gemeinschaft zusammenfassen. Die Erde als Ausgangspunkt und ihre gemeinschaftliche Bearbeitung sind auch bei Díaz (2021, 19) zentral und kennzeichnen in ihrer Relevanz und Ausgestaltung den wohl größten Kontrast zu den oben beschriebenen *commoning*-Ansätzen (Caffentzis/Federici 2014). Dennoch finden sich Überschneidungen mit der Definition antikapitalistischer *commoning*-Projekte nach Caffentzis und Federici (2014, 101–103), die im Folgenden diskutiert werden.

Gemeinsam sind den Ansätzen die Betonung demokratischer Entscheidungsfindung, der Fokus auf die aktive Schaffung der Allmenden – die in der *comunalidad* präzisiert als gemeinschaftliche Arbeit benannt wird –, sowie Prozesshaftigkeit und soziale Beziehungen als analytische Kernelemente. Die Autorität einer demokratisch in ein Amt gewählten Person hänge eng mit dem Abhalten und Leiten von Versammlungen zusammen (Díaz 2021, 18). Die Autoritätsperson sei „la entidad responsable de la cohesión, la que vigila la unidad de la población para seguir formando comunidad. Debe convocar a asambleas comunitarias para informar y para

pedir el consejo de su pueblo. Así las asambleas son foros abiertos de discusión [...]. En ellas se salvan las diferencias para salir más unidos, más convencidos de que tenemos que luchar por la existencia de nuestra comunidad“⁵ (Díaz 2021, 18). Die gewählte Person sei also über das Abhalten von Versammlungen, ihre Informationspflichten und das Leiten offener Ausverhandlungsprozesse für die Reproduktion von Gemeinde und Gemeinschaftlichkeit zuständig. Auch in den Maseual-Gemeinden der mehrere Hundert Kilometer vom Bundesstaat Oaxaca entfernten Sierra Nororiental de Puebla stelle die konsensbasierte Wahl im Rahmen einer Versammlung die Grundlage für den Respekt gegenüber einer Person, die ein politisches *cargo* ausübt, dar (Beaucage 2010, 26). Die *cargos*, die politischen Ämter, betont Díaz (2021, 17), würden keine Macht im westlichen Sinne versprechen, vor allem auch keine Möglichkeit zur Selbstbereicherung. Das Gegenteil sei der Fall, denn die von der Versammlung gewählten Personen würden das entsprechende Vertrauen bloß über harte Arbeit erlangen (ebd.).

Die gemeinschaftliche harte Arbeit stellt also ein wesentliches politischen und gesellschaftlichen Einfluss begründendes Element der *comunalidad* dar. In Oaxaca ist der Begriff *tequio* die gängige Bezeichnung für die gemeinschaftliche Arbeit, die mit dem cuetzalteckischen Nahuatl-Begriff *tekit* für harte, körperliche Arbeit verwandt ist (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 103). In Cuetzalan hieß die Gemeinschaftsarbeit auf Nahuatl *altepetekit* (dt. „harte Arbeit für das Dorf“) (Cortez Ocotlán 2017, 14), heute aber ist der spanische Begriff *faena* gebräuchlich (Zuckerhut 2016, 192). Sánchez-Antonio (2021, 699) nennt zudem die spanische, den reziproken Charakter der Arbeit betonende Formulierung der *mano vuelta* (dt. wörtlich „Hand zurück“) als gängige Variante. Díaz (2021, 16) unterscheidet verschiedene Formen der gemeinschaftlichen Arbeit im Sinne der *comunalidad*:

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

Die gemeinschaftliche Arbeit entspringe der Idee einer kommunalen Erde (siehe unten), die mittels einer „energía creativa, inteligente, transformadora: el trabajo“⁶

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

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

bearbeitet werde (Díaz 2021, 15 f.). Die gemeinschaftliche Arbeit an der Erde reproduziere also die *comunalidad* – und umgekehrt. *Tequio* heiße also, die individuellen und familiären Interessen mit den gemeinschaftlichen in Einklang zu bringen, *tequio* sei notwendig, unentgeltlich und verpflichtend, und nicht zuletzt verschaffe *tequio* Achtbarkeit vor den anderen Mitgliedern (Díaz 2021, 16). Diese engmaschige Verknüpfung von gemeinschaftlicher Arbeit, Autorität und letztlich Entscheidungsmacht deutet auf ein tief verwurzelt mesoamerikanisches Erleben von Gemeinschaft hin, welches die Arbeit am gesellschaftlichen Wohl zur Bedingung für individuellen Autoritätsgewinn macht. In Hinblick auf die demokratische Gestaltung von Entscheidungsprozessen, die Bedeutung gemeinschaftlicher Arbeit und den relationalen Charakter passt sich die *comunalidad* gut in den Rahmen von *commoning*-Ansätzen nach Caffentzis und Federici (2014, 101–103) ein.

Nach Díaz (2021, 19) würde die *comunalidad* darüber hinaus die Basis für das Fortbestehen Indigener Gemeinschaften und „nuestra esencia de pueblos indomables, amantes de la libertad y de la paz“⁷ bilden. Darin spiegelt der Autor zwar das von Caffentzis und Federici (2014) postulierte emanzipatorische und antikapitalistische Wesen des *commoning* wider, legt den Fokus aber auf jene dekolonialen Aspekte, die in Federicis (2020, 2021) Arbeit oftmals vernachlässigt bleiben: die spezifischen rassialisierten Gewalterfahrungen Indigener Menschen und ihren Kampf nicht nur um Freiheit von kapitalistischer Ausbeutung, sondern auch um kulturelle und politische Selbstbestimmung. Zugleich warnen allerdings mehrere Autor:innen davor, auf Grundlage der *comunalidad* organisierte Gemeinden vorschnell zu romantisieren. Auch die *comunalidad* sei kein perfekter Zustand, und Indigene Gemeinden seien keine paradisiatischen „Tierras sin Mal“ (dt. „Länder ohne Böses“) – dennoch aber berge die historische Erfahrung des oben beschriebenen Gemeinschaftslebens ein utopisches Potenzial (Sánchez-Antonio 2021, 699). Der sehr harmonischen Darstellung bei Díaz (2021) widersprechen auch meine eigenen Beobachtungen aus der Sierra Nororiental der Puebla. Streit und Missgunst sind auch in Maseual-Gemeinden keine Seltenheit, mitunter kommt es zur Androhung oder gar Anwendung nachbarschaftlicher Gewalt (Bernegger 2025, 106 f.). Die gemeinschaftlichen Interessen geraten vielfach mit den individuellen oder familiären Wünschen nach Bildung, Geldeinkommen und materiellem Wohlstand in Konflikt und müssen daher wieder und wieder ausverhandelt werden (ebd., 100 u. 110). In diesem Kontext sind die Diskussionen um eine verpflichtende Teilnahme an der *faena*, der gemeinschaftlichen Arbeit, und die strengen Sanktionen bei Zuwiderhandeln zu verstehen. Den aktuellen Komitees schlägt viel Misstrauen entgegen – insbesondere vonseiten der älteren Männer, die selbst bereits viel gearbeitet und dadurch beachtliche Autorität angesammelt haben. Den jüngeren ebenso wie den weiblichen Komiteemitgliedern werfen sie vielfach Unwissen, Faulheit oder gar

7 „[...] unsere Essenz als unbezwingbare Gemeinden, Liebhaber:innen der Freiheit und des Friedens“ (Díaz 2021, 19, eigene Übersetzung).

Gier und Korruption vor (ebd., 106 u. 113). Insbesondere die Vorwürfe der Korruption stehen in Widerspruch zu Díaz' (2021, 17) Charakterisierung der *cargos* als mit Selbstbereicherung unvereinbar.

Auch das Kriterium der möglichst umfangreichen Abgrenzung von kapitalistischen Märkten und staatlichen Institutionen in der *commoning*-Literatur (Caffentzis/Federici 2014, 102) stimmt in der Form weder mit der *comunalidad*-Literatur noch mit meinen empirischen Erfahrungen überein. In der Literatur zur *comunalidad* wird solchen Abgrenzungen wenig Bedeutung verliehen, und die gelebte Praxis der „actually existing commons“ lässt diese oftmals auch gar nicht zu (Bodirsky 2025). So wäre die in gemeinschaftlicher Arbeit verrichtete Konstruktion der Wassernetze meiner Forschungspartner:innen ohne die staatliche Unterstützung in Form von Rohren, Schläuchen und Zement aufgrund finanzieller Restriktionen undenkbar gewesen (Bernegger 2025, 103). Auch das aktive Wegsehen staatlicher Behörden bei manchen sich in gesetzlichen Grauzonen befindlichen gemeinschaftlichen Lösungen, beispielsweise in Bezug auf die Abwasserentsorgung (ebd., 90), könnte im Kontext von „strategic entanglements“ (Streinzer/Tošić 2025) gesehen werden.

Der Wert der gemeinschaftlich verrichteten Arbeit hingegen ist unbestritten und wird in den stolzen Erzählungen der früheren Komiteemitglieder deutlich, aber auch in den Unterstellungen gegenüber der jüngeren Generation (Bernegger 2025, 113). Die *faena* macht ein Kernstück des mesoamerikanischen Konzepts der *comunalidad* aus – sie stellt die aktive Reproduktion des Gemeinsamen dar und steht als Arbeit mit und an der *tierra* (dt. „Erde“) auch unmittelbar mit dieser in Zusammenhang (Díaz 2021, 15 f.). Für Frauen aber, insbesondere alleinstehende, stellt die hohe Bedeutung einer Arbeit, von der sie meist ausgeschlossen werden, eine große Belastung dar. Wird ihnen die Arbeit nicht erlaubt oder ihr Einsatz nicht als vollwertig gerechnet, müssen sie finanziellen Ersatz leisten oder einen Mann dafür bezahlen, an ihrer Stelle an der *faena* teilzunehmen (Bernegger 2025, 113 f.). Da die Autorität einer Person, wie auch bei Díaz (2021, 16) beschrieben, von deren erfolgreicher Teilnahme an den *faenas* und der Ausübung von *cargos* abhängt (vgl. Zuckerhut 2016), wird den an den Versammlungen teilnehmenden Frauen zudem meist kaum Gehör geschenkt (vgl. Agarwal 2001, 1628). Dennoch sind mit Mehrheitsentscheid getroffene Beschlüsse der Versammlung von allen einzuhalten – ansonsten drohe *descontrol* (dt. „Chaos“), und sie alle hätten kein Wasser mehr. Auf die Frage, ob sich die Frauen auch außerhalb der Versammlung absprechen und so für günstigere Regelungen lobbyieren könnten, reagierte meine Gesprächspartnerin Inés fast erschrocken: Würden sie sich in „grupitos“, in kleinen Gruppen, zusammenfinden, um sich abzusprechen, wären Konflikte und Streit die Folge – woraufhin sich niemand mehr um die Wasserversorgung kümmern würde (Bernegger 2025, 110).

Wenn sie auch nicht gleichberechtigt und basisdemokratisch gestaltet sind, wie von Caffentzis und Federici (2014) gefordert, und keineswegs so harmonisch, wie

bei Díaz (2021) beschrieben, so zeigen die Wasservereinigungen in der Sierra Nororiental de Puebla doch wesentliche Elemente der *comunalidad*. Insbesondere der hohe Wert der gemeinschaftlichen Arbeit und der Versammlung als „poder comunal“ (Sánchez-Antonio 2021, 699) machen dies deutlich. Die sozialen Realitäten aber sind, wie aus ethnografischen Berichten oft hervorgeht, vielschichtiger und widersprüchlicher, als es die Theorie vermuten lassen würde. So stehen die Versammlungen der Wasservereinigungen zwar allen Mitgliedern offen, Entscheidungsprozesse werden von den gewählten Komitees bloß moderiert und durch Mehrheitsentscheid getroffen, dennoch aber ziehen sich tiefe Ungleichheiten auf Basis von erlangter Autorität, sprich Geschlecht und Alter, durch die Ausverhandlungen. Eine Folge davon stellen finanzielle Belastungen für jüngere Haushalte und jene, die keinen Mann zur *faena* schicken können, dar. Viele dieser Widersprüche ergeben sich aus den komplexen Verflechtungen kommunaler Organisation, dem hohen Stellenwert der gemeinschaftlichen Arbeit bei gleichzeitiger Abhängigkeit von Lohn Einkommen sowie anderen Verpflichtungen, äußeren Zwängen und individuellen Wünschen. Dennoch scheinen die Institutionen der *comunalidad* in vielen Fällen zu greifen und die Wasserversorgung der Haushalte, bei aller Schwierigkeit der notwendigen Ausverhandlungsprozesse, zu gewährleisten. Dies sehe ich in erster Linie in der engen ontologischen Bindung an das *territorio* (dt. „Lebensraum“) und die Einbeziehung von Akteur:innen aus der Umwelt in die Gemeinschaftlichkeit begründet, wie ich im nächsten Abschnitt zeigen werde.

3.2 Verteidigung des *cuerpo territorio*

Floriberto Díaz (2021, 15) verortet in der Konzeption der Erde als Mutter aller Menschen, wie er sie im Kontext von Oaxaca beschreibt, den Ursprung der *comunalidad*. Immerhin seien dadurch alle Menschen Geschwister. Die Umwelt wird im Nahuat-sprachigen Kontext meiner Forschungspartner:innen höchst ambivalent als nährend, aber auch gefährlich charakterisiert und schließt Regen sowie die bergigen Wälder um die Ortschaften mit ein (Bernegger 2025). Inmitten dieser Wälder befinden sich die Quellen, die seit den 1990er-Jahren nach schwerer, gemeinschaftlicher Arbeit die Haushalte meiner Forschungspartner:innen mit Leitungswasser versorgen (Zuckerhut 2016, 192). Viele dieser Quellen entspringen in Höhlen, die mir als die Eingänge in die paradiesische Unterwelt, *Talokan*, genannt wurden. Dort wohnen *Talokan Tataj* und *Talokan Nanaj*, ein die Erde, Fruchtbarkeit, Regen, Tiere und Samen verkörperndes Elternpaar (vgl. Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012). Im Gegensatz zu Díaz (2021, 15) beschrieben meine Forschungspartner:innen also nicht bloß eine *madre tierra* (dt. „Mutter Erde“), sondern mit *Talokan Tataj* und *Talokan Nanaj* ein sich komplimentierendes Elternpaar, welches gütig, reichhaltig und nährend, aber auch warnend, gefährlich und mitunter strafend agiert (Beaucage/Rojas Mora 2021 u. 2022).

Zahlreiche Elemente der *comunalidad* zeigen sich auch in den von der gesamten Ortschaft getragenen religiösen Festen, die in ihren Ambivalenzen zugleich die Verschränkungen postkolonialer Ontologien aufzeigen (vgl. Zuckerhut 2017b). Am *Día de la Santa Cruz* am 3. Mai werden etwa Kreuze an bestimmten Orten abgelegt, unter anderem an wichtigen Quellen und gemeinschaftlichen Wassertanks. Eine Prozession von Tänzer:innen zieht mit Blumenschmuck, Weihrauch und Musik von Kreuz zu Kreuz – dies sei eine Danksagung ebenso wie eine Bitte um Regen und stetig fließendes Quellwasser. Es herrscht Uneinigkeit darüber, wer mit Dank und Bitte adressiert wird: der katholische Gott, *Talokan Tataj* und *Talokan Nanaj*, das gesamte Universum oder die Quelle selbst (Bernegger 2025, 93). Dennoch, so eine Aktivistin aus der Region, sei allen in der Gemeinde klar, dass ein Kreuz abgelegt werden müsse, um die Wasserversorgung sicherzustellen (Yohualichan A.C. et al. 2016, 20). Ebenso wie bei den Feierlichkeiten für wichtige Heilige wird viel Zeit, Arbeit und Geld investiert, um diesen Aufgaben nachzukommen (Zuckerhut 2017b, 50 f.). Unter anderem durch die Organisation dieser großen religiösen Feste werde die Indigene Gemeinschaftlichkeit, die *comunalidad*, reproduziert (Sánchez-Antonio 2021, 699). Das Fest am *Día de la Santa Cruz* verdeutlicht zudem, dass Akteur:innen des bewaldeten Umlands, darunter Regen und Quellen, aber auch Gott bzw. *Talokan Tataj* und *Talokan Nanaj*, in das Verständnis der Gemeinschaftlichkeit inkludiert werden. Verantwortlichkeiten und Beziehungen bestehen demnach über die menschliche Gemeinde hinaus (Bernegger 2025, 91).

Die Erde als Mitglied der Gemeinschaft, ob als Mutter oder Elternpaar, könne nur gemeinschaftlich bearbeitet und von niemandem besessen werden: „Nadie puede ser propietario único de una parte de la tierra, del aire, del Sol“⁸ (Díaz 2021, 15). Aus diesem Verständnis leite sich ein spezifisch mesoamerikanischer Freiheitsbegriff ab, der wiederum die Basis des heftigen Widerstands gegen Individualisierungen und Extraktivismen sei (ebd.). In der Sierra Nororiental de Puebla aber führten Phasen der Landprivatisierung seit der Unabhängigkeit Mexikos von Spanien und die Schwächung der sogenannten *Ejido*-Landtitel⁹ dazu, dass es in der Region kaum noch kommunal genutztes Land, sondern viel Kleinbesitz gibt (Zuckerhut 2016, 135). Dennoch sind die Menschen bekannt für ihre politische Widerstandskraft. Soziale Bewegungen und Aktivismen der – Indigenen wie mestizischen – *campesines* der Sierra Nororiental de Puebla werden schon seit den 1960er-Jahren ausführlich beforscht (Beaucage 1994). Neben den Klassenkämpfen der Kleinbauern:bäuerinnen, dem vielschichtigen Kampf um selbstbestimmte Indigene Identitäten und

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

9 Das *Ejido* kann als Vereinbarung zwischen der Spanischen Krone und ländlichen und Indigenen Gemeinden gesehen werden, mithilfe deren die Lage von Letzteren verbessert, aber auch der ländliche Frieden im Sinne Ersterer gewahrt werden sollte. *Ejido*-Land stellte somit einen rechtlichen Kompromiss dar: Die kommunale Nutzung wurde sichergestellt, der Landbesitz aber ging an Krone bzw. Staat (Zuckerhut 2016, 134).

umweltpolitischen Kämpfen um den Schutz des eigenen Lebensraumes (siehe unten) sind dabei vor allem die Kämpfe für Geschlechtergerechtigkeit der Maseual-Frauen zu nennen. Zahlreiche Organisationen und engagierte Einzelpersonen berücksichtigen die zum Teil offen als patriarchal oder *machista* benannten Geschlechterdifferenzen in ihrer Arbeit (Téllez Álvarez 2021, 31; Vázquez González 2021, 33). Die sozioökonomische Situation für Maseual-Frauen, insbesondere für alleinerziehende Mütter, sei besonders schwierig, da sie vielfach vom Besitz von Land oder einem Haus ausgeschlossen seien (Téllez Álvarez 2021, 31 f.). Auch aufgrund ökonomischer Abhängigkeiten seien sie oft nicht in der Lage, aus gewaltvollen Beziehungen auszubrechen. Um die ökonomische Lage der beteiligten Maseual-Frauen zu verbessern sowie ihre rechtliche und politische Emanzipation zu fördern, entwickelten sich verschiedene Frauenkooperativen und Projekte (Zuckerhut 2016, 171 u. 224).

Geschlechterverhältnisse können mithilfe eines Blickes in die Haushalte und die dort gelebte Arbeitsteilung nachvollzogen werden (Mader/Schultheiß 2011, 413 f.). Patricia Zuckerhut (2016, 32–37), die sich mit Fragen von Macht, Autorität und Geschlechterverhältnissen in Haushalten in der Region beschäftigt hat, verdeutlicht die komplexe Dynamik des Konzepts. In Übereinstimmung mit der mesoamerikanischen Bedeutung von Mais seien viele (aber nicht alle) der dynamischen Spaltungen und Fusionen von Haushalten durch die Trennung von Maisfeldern auf der einen und dem Ort der Maisverarbeitung, also der Küche, auf der anderen Seite gekennzeichnet (Zuckerhut 2016, 36). Innerhalb der Haushalte strebe das erwachsene Maseual-Paar (ob offiziell verheiratet oder nicht) traditionell eine komplementäre Arbeitsteilung an, wobei der Mann für den Maisanbau auf dem Feld zuständig sei und die Frau dafür, den Mais am Herd in lebenspendende *tortillas* zu verwandeln (ebd., 239 f.). Dem entsprechen zwei verschiedene, einander komplementierende Begriffe der Arbeit: *tekit*, die schwere, körperliche und männlich konnotierte Arbeit, und *chiualis*, die nährenden und weiblich konnotierte Arbeit (Beaucage/Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012, 102–104). Auch Floriberto Díaz (2021, 15) nannte das mesoamerikanische Paar als eine Beziehung, „donde se unen fuerzas y funciones diferentes“¹⁰, wo also in der komplementären Arbeit die *comunalidad* gelebt werde. Diese in der *comunalidad* begründete Komplementarität der Arbeitsteilung widerspräche der Auffassung mancher weißer Feministinnen, die in ihr die universelle Grundlage patriarchaler Ausbeutung vermuten (Mies 1980).

Dennoch sind die Gemeinden der Sierra Nororiental de Puebla geprägt von sozioökonomischer Ungleichheit und patriarchaler Gewalt. Die Maya-Q'eqchi'- und Xinka-Aktivistin Lorena Cabnal (2017, 70) spricht in ihrer Analyse vom „Zusammenfließen [sic] zweier Patriarchate“: dem vorkolonialen „patriarcado ancestral

10 „[...] wo sich verschiedene Stärken und Funktionen vereinen“ (Díaz 2021, 15, eigene Übersetzung).

originario“¹¹ auf der einen Seite und dem sowohl auf Indigene (Frauen-)Körper als auch das *territorio* angewandten und auf ökonomischem Eigentum basierenden kolonialen Patriarchat auf der anderen. Dieses Zusammenfließen wirke sich über eine veränderte symbolische Ordnung von Besitz auf komplexe Art und Weise auf die Körper Indigener Frauen aus (Cabnal 2017, 70). Im Gegensatz zu *weißen*, der neoliberalen Logik folgend individualisierenden Ideen von Befreiung stellen „kommunitäre Feminist[in]en“ wie Cabnal mit den Ideen der *comunalidad* und des *cuerpo territorio* das Zusammendenken verschiedener Gewaltformen und den gemeinschaftlichen Widerstand gegen diese in den Vordergrund (Cabnal 2017, 76). Der Ansatz des *cuerpo territorio* stützt sich dabei auf die Betrachtung von Beziehungen zwischen dem rassialisierten menschlichen, insbesondere dem weiblichen und queeren, *cuerpo* (dt. „Körper“) und einem als lebendig, vielschichtig und mit den Ahn:innen verbundenen *territorio* (dt. „Land“ oder „Lebensraum“) (Altamirano-Jiménez et al. 2025, 50). Eine meiner Gesprächspartnerinnen, Verónica, die zu dem Zeitpunkt die Präsidentin einer lokalen Frauenorganisation war, brachte es auf den Punkt: „nosotras, este, también nos consideramos defensoras de nuestros territorios. Y, pues, ahí entra también lo del agua“¹² (Interview 6, 71). Verónicas Organisation sähe die Arbeit an der Verbesserung der ökonomischen Lage der Maseual-Frauen als direkt verbunden mit der Verteidigung des *territorio* und seiner Gewässer.

Manche meiner Gesprächspartnerinnen lehnen den individualistisch gedachten Begriff des Feminismus für sich ab und wollen sich stattdessen mit ihrer Erfahrung als „territorio-cuerpo de una mujer maseual“¹³ in die gemeinschaftlichen Kämpfe einbringen (Vázquez González 2021, 33 f., Hervorhebung im Original). Immer wieder nannten meine Gesprächspartner:innen Minenprojekte, die der Bevölkerung das Wasser umleiten, blockieren oder verschmutzen könnten, als Gefahr und den massiven, gut organisierten Protest dagegen als Sieg (z. B. Feldnotizen 2023, 26 u. 160). Renata erzählte, dass Umweltaktivist:innen, die sich gegen Minenprojekte eingesetzt hatten, in der Vergangenheit schon ermordet worden waren (Interview 2b, 4). Der mexikanische Staat würde Konzessionen an andere Staaten oder Unternehmen vergeben, ohne die Bevölkerung zu berücksichtigen – und das besonders in Indigenen Gemeinden, wie sie sagte: „en los lugares indígenas los que quieren acabar con todo, con todo lo que tenemos. Y que para nosotros la tierra es vida [...] el agua también es vida“¹⁴ (Interview 2b, 4). Die Erde sei Leben, und das Wasser sei Leben, und nichts Geringeres werde durch staatlich unterstützte Minenprojekte

11 Etwa: „von den Ahn:innen überliefertes, ursprüngliches Patriarchat“ (Cabnal 2017, 70, eigene Übersetzung).

12 „[...] wir, ah, verstehen uns auch als Verteidigerinnen unseres Lebensraumes. Und, na ja, hier kommt auch das mit dem Wasser dazu“ (Interview 6, 71, eigene Übersetzung).

13 Etwa: „Lebensraum-Körper einer Maseual-Frau“ (Vázquez González 2021, 33 f., eigene Übersetzung).

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

bedroht. Trotz der Gefahren für das individuelle Leben organisiere sich die Bevölkerung daher gegen jede neue extraktivistische Bedrohung. Proteste wie die gegen die erfolgreich abgewehrten Minen in einem ein paar Autostunden entfernten Ort werden dabei oft auf ähnliche Weise wie die gemeinschaftlichen Arbeiten, die *faenas*, organisiert: Alle Mitglieder der Organisation würden sich zu einem Beitrag verpflichten – wer nicht zur Protestaktion fahren könne, würde stattdessen eine *cooperación*, einen finanziellen Beitrag, leisten, um die Fahrtkosten für die Protestierenden zu decken (Steiner 2025, 102). Wenn die Gemeinde sich und ihr *territorio* von außen bedroht sieht, erlauben die Gewohnheit, Probleme gemeinschaftlich zu lösen, sowie die bekannten Institutionen der *comunalidad* – das Abhalten von Versammlungen, gemeinschaftliche Arbeit und die Notwendigkeit, einen Beitrag zu leisten – die rasche und effektive Mobilisierung.

Sowohl Marisol als auch Renata und viele andere meiner Gesprächspartner:innen beklagten aber nicht nur die Zerstörung und Verschmutzung des *cuerpo territorio* von außen, sondern auch die von der Maseual-Gemeinde selbst verursachte: „[...] también hemos maltratado a la tierra por contaminarla“¹⁵, sagte Renata dazu selbstkritisch (Interview 2b, 4). Marisol nannte die selbstverschuldete Verschmutzung von Gewässern und *territorio* einen Widerspruch, da doch alle Quellen eigentlich heilig seien (Feldnotizen 2022, 21). Doch die Heiligkeit und sogar die Sauberkeit des Wassers scheinen zweitrangig, wenn ein anderes Interesse – das an Geld, Komfort, Softdrinks oder an strahlend weiß gebleichter Kleidung – im Vordergrund steht (Bernegger 2025, 90 f.). Sie verdeutlichte den Zusammenhang zwischen dem gemeinschaftlichen Kampf gegen Minenunternehmen, der Verantwortung der einzelnen Gemeindemitglieder sowie dem überregionalen Diskurs um den *cuerpo territorio*: „[...] conocer el cuerpo es un poder, también el territorio que habito y cuido, el agua, la tierra, la siembra, tener conciencia [...]. Si no cuidan el cuerpo territorio abren la puerta a empresas mineras“¹⁶ (Feldnotizen 2022, 22). Den *cuerpo territorio* – und damit das Wasser, die Erde und die Saat – zu kennen und für ihn zu sorgen, sei zentral, um ihn als Ort der Selbstermächtigung schützen und stärken zu können.

4. Conclusio

Der vorliegende Beitrag hat gezeigt, wie das mesoamerikanische Konzept der *comunalidad* die euroamerikanischen Diskussionen um *commons*, Allmenden oder *commoning* bereichert. Zentrale Elemente sind die Verwurzelung in einem lebendig gedachten und zu verteidigenden *territorio*, die Relevanz der *faena* an der Erde

15 „[...] auch wir haben die Erde misshandelt, indem wir sie verschmutzen“ (Interview 2b, 4, eigene Übersetzung).

16 „[...] den Körper zu kennen ist eine Macht, auch das *territorio*, das ich bewohne und für das ich Sorge, das Wasser, die Erde, die Saat, Bewusstsein haben [...]. Wenn sie den *cuerpo territorio* nicht achten, öffnen sie den Minenunternehmen die Türen“ (Feldnotizen 2022, 22, eigene Übersetzung).

sowie die Versammlung als Entscheidungsorgan. Marxistisch inspirierte *commoning*-Ansätze bieten gute Anknüpfungspunkte, indem sie Prozesshaftigkeit, Praxis und Relationalität betonen. Das empirische Fallbeispiel der Wasserversorgung in einer Maseual-Gemeinde der Sierra Nororiental de Puebla aber hält den Anforderungen an solche antikapitalistischen *commoning*-Prozesse nicht stand: Der von Caffentzis und Federici (2014) als wesentlich genannte gleichberechtigte Zugang ist ebenso wenig gewährt wie tatsächliche basisdemokratische Entscheidungsfindung. Zudem zeigte sich in den Praktiken meiner Forschungspartner:innen weniger ideologische als schlicht an Existenzsicherung und einem guten Leben interessierte Motivation. Die *commoning*-Literatur würde den Wasservereinigungen im Bezirk Cuetzalan daher wohl wenig Potenzial als „the embryonic form of an alternative mode of production in the make“ zugestehen (Caffentzis/Federici 2014, 95).

Die Literatur zur mesoamerikanischen *comunalidad*, wie sie im Bundesstaat Oaxaca entwickelt wurde, betont hingegen den gemeinschaftlichen Besitz und die gemeinschaftliche Arbeit an der Erde als ihre Basis (Díaz 2021; Sánchez-Antonio 2021). Aufgrund historischer Einhegungsprozesse gibt es auch im Bezirk Cuetzalan heute wenig kommunalen Besitz, dem Aspekt der gemeinschaftlichen Arbeit aber wird seit etwa 30 Jahren wieder verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt. Das Entwickeln von dem Gemeinwohl dienenden Projekten, in meinem Beispiel der Bau eines Wasserleitungsnetzes für die Versorgung der Haushalte, das gemeinsame Projekt, die oft langwierigen Ausverhandlungs- und Entscheidungsfindungsprozesse sowie letztlich die verpflichtende gemeinschaftliche Arbeit reproduzieren dabei die Maseual-Gemeinschaftlichkeit – die *comunalidad*.

Dieses Verständnis des Gemeinsamen ist durchaus nicht immer harmonisch oder konfliktfrei, ganz im Gegenteil. Durch die Teilnahme an der *faena* (dt. „gemeinschaftliche Arbeit“) und die Ausübung von politischen *cargos* (dt. „Ämter“) in den diese leitenden Komitees erlangen die Individuen Autorität. Diese nutzen sie im Idealfall wiederum dazu, die Gemeinde zu einen und die Projekte voranzutreiben. Der hohe Wert der gemeinschaftlichen Arbeit schloss Frauen, denen die Teilnahme oft verboten war (bzw. denen zumindest von einer Teilnahme abgeraten wurde), lange von der Ausübung von *cargos* aus – wodurch sie auch keine in diesem Kontext relevante Autorität und sich selbst und ihren Anliegen damit Gehör verschaffen konnten. Auch heute ist die Teilnahme von Frauen an den *faenas* eine seltene Ausnahme, was insbesondere alleinstehende Frauen vor erhebliche Schwierigkeiten stellt, die finanzielle Ersatzleistungen für verpasste Arbeitseinsätze stemmen oder einen Mann bezahlen müssen.

Dennoch verstehen sich viele der aktivistischen Frauen der Region nicht primär als Feministinnen, sondern als Maseual-Frauen und somit als Teil ihrer Gemeinde – an deren Kämpfen sie alle, sich selbst, aber auch Akteur:innen der Umwelt, beteiligt sehen. Im Konzept des *cuerpo territorio* der kommunitären Feministinnen

(Cabnal 2017) kommen die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Erde und Regen (im Maseual-Kontext des Bezirks Cuetzalan als Elternpaar konzipiert), Gewässern, Saat, den Ahn:innen und dem eigenen Körper zum Ausdruck. Der *cuervo territorio* wurde und wird von zahlreichen Seiten bedroht, darunter koloniale und neokoloniale Einhegungen wie Minen- oder Staudammprojekte, die Gewässer umleiten, blockieren oder verschmutzen. Der Protest gegen solche, den *cuervo territorio* gefährdende Unternehmungen wird wiederum mit Rückgriff auf die Elemente der *comunalidad* organisiert: Die Menschen halten Versammlungen ab und sind trotz Einkommensverlusten und Gefahren für das eigene Leben bereit, für die Verteidigung ihrer Gewässer und damit ihrer eigenen Gesundheit zu kämpfen. Die *comunalidad* zeigt sich auch hier darin, dass alle Gemeindemitglieder einen Beitrag zu leisten haben und somit die reziproken, die Gemeinschaftlichkeit reproduzierenden Beziehungen aufrechterhalten.

Die *comunalidad* als ontologisch im *territorio*, in der Umwelt, verwurzeltes Konzept des Gemeinsamen geht somit in ihrer Tiefe, in ihrer Zeitlichkeit, aber auch in dem oft streng sanktionierten Aspekt der Pflicht zur Gabe und Gegengabe über den Begriff des *commoning* hinaus. Elemente der *comunalidad* knüpfen in Cuetzalan zwar an historische Organisationsformen an, bleiben dabei aber, auch aufgrund der zahlreichen Widersprüche, Konfliktlinien und neuen Bedrohungen, stets wandelbar und an die (kapitalistischen) Rahmenbedingungen anpassungsfähig. Diese Anpassungsfähigkeit, die koloniale Darstellungen von in der Zeit stehen gebliebenen ländlichen oder Indigenen Gemeinden Lügen straft, ist es auch, die die Reproduktion der Maseual-Gemeinschaftlichkeit so widerstandsfähig macht. Die kommunale, auf mesoamerikanischen Elementen beruhende Wasserversorgung hat demnach eine resiliente Praxis des Gemeinsamen hervorgebracht, die in ihrer Anpassungsfähigkeit auch großen Herausforderungen wie Minenunternehmen, aber auch verschärften klimatischen Bedingungen durch die Klimakrise gewachsen ist.

DANKSAGUNG

Ich bedanke mich bei meinen Forschungspartner:innen in der Sierra Nororiental de Puebla, die mich an ihrem Leben und Arbeiten teilhaben ließen und mit denen gemeinsam ich die diesem Artikel zugrunde liegenden Daten produziert habe. Weiters bedanke ich mich bei den Betreuerinnen meiner Abschlussarbeiten, Patricia Zuckerhut und Katharina Mader, für ihre fortwährende Unterstützung sowie bei den beiden Gutachter:innen für hilfreiche Kommentare und wertvolle Anregungen zur Weiterentwicklung meiner Ideen und Überarbeitung dieses Artikels.

FÖRDERUNG

Der erste Forschungsaufenthalt wurde vom Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien gefördert und der zweite durch das Kurzfristige Wissenschaftliche Auslandsstipendium der Universität Wien.

LITERATUR

- Acheson, James M. (2011).** Ostrom for Anthropologists. *International Journal of the Commons* 5 (2), 319–339.
- Agarwal, Bina (2001).** Participatory Exclusions, Community Forestry, and Gender: An Analysis for South Asia and a Conceptual Framework. *World Development* 29 (10), 1623–48. [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(01\)00066-3](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(01)00066-3).
- Agarwal, Bina (2009).** Rule Making in Community Forestry Institutions: The Difference Women Make. *Ecological Economics* 68, 2296–2308. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2009.02.017>.
- Agarwal, Bina (2021).** 27 Environmental Resources and Gender Inequality. Use, Degradation, and Conservation. In: Günseli Berik/Ebru Kongar (Hg.). *The Routledge Handbook of Feminist Economics*. New York, Routledge.
- Akbulut, Bengi (2017).** Commons. In: Clive L. Spash (Hg.). *Routledge Handbook of Ecological Economics*. New York, Routledge, 395-403.
- Altamirano-Jiménez, Isabel/Nickel, Sarah/Christine Sy, waaseyaa'sin/Aikau, Hōkūlani K. (2025).** An Introduction to Indigenous Feminisms. New York, Routledge.
- Argueta, Yolanda/Taller de Tradición Oral del CEPEC (Hg.) (1994).** Tejuan tikintenkakiliayaj In Toueyitatajuan / Les oíamos contar a nuestros abuelos. *Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Beaucage, Pierre (1994).** Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969–1989). *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2), 33–55.
- Beaucage, Pierre (2010).** Representaciones y conductas. Un repertorio de las violencias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Revista Trace*, Nr. 57, 9–32. <https://doi.org/10.22134/trace.57.2010.382>.
- Beaucage, Pierre/Rojas Mora, Xanath (2021).** Cosmologías nahua (maseual) y totonaca (tutunakú) de la Sierra Norte de Puebla (México). Primera parte: el tiempo de la creación. *Anales de Antropología* 55 (2), 161–177. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2021.76451>.
- Beaucage, Pierre/Rojas Mora, Xanath (2022).** Cosmologías nahua (maseual) y totonaca (tutunakú) de la Sierra Norte de Puebla (México). Segunda parte: las 'almas', los dueños, las fuerzas maléficas. *Anales de Antropología* 56 (1), 7–22. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2021.76853>.
- Beaucage, Pierre/Taller de Tradición Oral del CEPEC (2012).** *Cuerpo, Cosmos y Medio Ambiente Entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una Aventura en Antropología*. Plaza y Valdés; UNAM.
- Berg, Charles/Milmeister, Marianne (2011).** Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden. Über die Kodiervverfahren der Grounded-Theory-Methodologie. In: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.). *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, 303-332.
- Bernegger, Julia (2025).** La raíz del pueblo, lo que conecta. Wasser als Ausdruck der Comunalidad in der Sierra Nororiental de Puebla, Mexiko. Masterarbeit betreut von Dr.in Patricia Zuckerhut, Universität Wien. <https://doi.org/10.25365/thesis.79456>.
- Bodirsky, Katharina (2025).** On Value and the Commons. *Critique of Anthropology* 45 (1), 37–47. <https://doi.org/10.1177/0308275X251315280>.
- Cabnal, Lorena (2017).** Inmitten von Gewalt. Indigene Frauenidentitäten zwischen Unterdrückung und Widerstand. *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik* 36 (69), 69–78. <https://doi.org/10.5169/SEALS-780991>.
- Caffentzis, George/Federici, Silvia (2014).** Commons against and beyond Capitalism. *Community Development Journal* 49 (1), 92–105. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu006>.
- Charmaz, Kathy (2011).** Den Standpunkt verändern: Methoden der konstruktivistischen Grounded Theory. In: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.). *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, 180-205.

Cortez Ocotlán, Pedro (2017). Diccionario Nahuat-Español de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla. Proyecto social de la Telesecundaria Tetsijtsilin.

Da Col, Giovanni/Graeber, David (2011). Foreword: The Return of Ethnographic Theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), vi–xxxv. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.001>.

DeWalt, Kathleen/DeWalt, Billie (2000). Participant Observation. In: Bernard Russell (Hg.). *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, AltaMira Press, 259–299.

Díaz, Floriberto (2021). Tierra, comunalidad y tequio. *Revista de la Universidad de México*, Dossier Trabajo. Online verfügbar unter <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/b086416c-af16-46a8-b7df-cc20e4b2c811/tierra-comunalidad-y-tequio> (abgerufen am 30.03.2026).

Dutt, Devika/Alves, Carolina/Kesar, Surbhi/Kvangraven, Ingrid Harvold (2025). Decolonizing Economics. An Introduction. *Decolonizing the Curriculum*. Cambridge, Polity Press.

Federici, Silvia (2011). Women, Land Struggles, and the Reconstruction of the Commons. *WorkingUSA* 14 (1), 41–56. <https://doi.org/10.1111/j.1743-4580.2010.00319.x>.

Federici, Silvia (2020). Die Welt wieder verzaubern: Feminismus, Marxismus & Commons. Wien, Mandelbaum kritik & utopie.

Federici, Silvia (2021 [2004]). Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. Herausgegeben von Martin Birkner. Wien, Mandelbaum.

Fennell, Lee Anne (2011). Ostrom's Law: Property Rights in the Commons. *International Journal of the Commons* 5 (1), 9–27.

Gaard, Greta (2011). Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations* 23 (2), 26–53. <https://doi.org/10.1353/ff.2011.0017>.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14 (3), 575–599.

Hardin, Garrett (1968). The Tragedy of the Commons. *Science* 162 (3859), 1243–1248. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>.

Hardin, Garrett (1998). Extensions of “The Tragedy of the Commons”. *Science* 280 (5364), 682–683. <https://doi.org/10.1126/science.280.5364.682>.

Harvey, David (2004). The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register* 40, 63–87. <https://doi.org/10.4324/9781315251196-10>.

INEGI – Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2020). Climatología. Online verfügbar unter <https://www.inegi.org.mx/temas/climatologia/> (abgerufen am 28.01.2026).

Linton, Jamie/Budds, Jessica (2014). The Hydrosocial Cycle: Defining and Mobilizing a Relational-Dialectical Approach to Water. *Geoforum* 57, 170–180. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.10.008>.

Luxemburg, Rosa (2016 [1913]). The Accumulation of Capital: A Contribution to the Economic Theory of Imperialism. In: Peter Hudis/Paul Le Blanc (Hg.). *The Complete Works of Rosa Luxemburg*. Volume II: Economic Writings 2. London, Verso.

Mader, Katharina/Schultheiß, Jana (2011). Feministische Ökonomie: Antworten auf die herrschenden Wirtschaftswissenschaften? *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 41 (164), 405–422. <https://doi.org/10.32387/prokla.v41i164.6>.

Marx, Karl (1982 [1867]). Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Berlin, Dietz Verlag.

Meran, Georg/Siehlow, Markus/von Hirschhausen, Christian (2021). The Economics of Water: Rules and Institutions. Springer Water. Cham, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-48485-9>.

Midnight Notes Collective (1990). The New Enclosures. Bd. 10. *Autonome Media*. Online verfügbar unter <https://libcom.org/article/midnight-notes-10-1990-new-enclosures> (abgerufen am 30.03.2026).

- Mies, Maria (1980).** Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis III, 61–78.
- Mies, Maria/Bennholdt-Thomsen, Veronika (1999).** *The Subsistence Perspective*. London, Zed Books.
- Mies, Maria/Shiva, Vandana (1993).** *Ecofeminism*. London, Zed Books.
- Ostrom, Elinor (1990).** *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Perkins, Patricia E. (2021).** Feminist Ecological Economics. In: Günseli Berik/Ebru Kongar (Hg.). *The Routledge Handbook of Feminist Economics*. New York, Routledge, 62–71.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2021).** Genealogía de la comunalidad indígena: Descolonialidad, transmodernidad y diálogos inter-civilizatorios. *Latin American Research Review* 56 (3), 696–710. <https://doi.org/10.25222/larr.839>.
- Schwartz-Shea, Peregrine (2021).** Feminist Use of Qualitative/Interpretive Methods. In: Günseli Berik/Ebru Kongar (Hg.). *The Routledge Handbook of Feminist Economics*. New York, Routledge, 138–147.
- Smith, Linda Tuhiwai (2012).** *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin, Otago University Press.
- Steiner, Elisabeth (2025).** *Xá / A lo mejor. Zukunft in der Sierra Nororiental de Puebla*. Masterarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Patricia Zuckerhut, Universität Wien. <https://doi.org/10.25365/thesis.79453>.
- Strathern, Marilyn (2010 [1988]).** *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- Streinzer, Andreas/Tošić, Jelena (2025).** Introduction: Strategic entanglements – un/commoning as relational labour of articulating resource modalities. *Critique of Anthropology* 45 (1), 3–14. <https://doi.org/10.1177/0308275X251315275>.
- Tejani, Sheba (2019).** What’s Feminist about Feminist Economics? *Journal of Economic Methodology* 26 (2), 99–117.
- Téllez Álvarez, Dulce Perla (2021).** Testimonio de Perla. In: Patricia Zuckerhut/Dulce Perla Téllez Álvarez/Araceli Vázquez González/Pierre Beaucage/Lisa Geiger/Juan Martin González (Hg.). *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko*. Wien, Austrian Studies in Social Anthropology, 31–32. Online verfügbar unter <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/sondernummern/dekoloniale-ansaeetze-zu-neuen-ethnographien-in-san-miguel-tzinacapan-mexiko/> (abgerufen am 30.03.2026).
- Thomas, Stefan (2019).** *Ethnografie. Eine Einführung. Qualitative Sozialforschung*. Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94218-6>.
- Vázquez González, Araceli (2021).** Las Comunidades Indígenas y su Herencia Cultural. In: Patricia Zuckerhut/Dulce Perla Téllez Álvarez/Araceli Vázquez González/Pierre Beaucage/Lisa Geiger/Juan Martin González (Hg.). *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko*. Wien, Austrian Studies in Social Anthropology, 811–818. Online verfügbar unter <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/sondernummern/dekoloniale-ansaeetze-zu-neuen-ethnographien-in-san-miguel-tzinacapan-mexiko/> (abgerufen am 30.03.2026).
- Yohualichan A.C./Fundación Gonzalo Río Arronte I.A.P./Fundación Alfredo Harp Helú/Ace Charitable Foundation (2016).** *Manual del Agua. La salud, la organización de las comunidades*. Cuetzalan.
- Zuckerhut, Patricia (2016).** *Autorität und Macht in Nahua-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Wien, Transkript.
- Zuckerhut, Patricia (2017a).** Haushaltsökonomien (Domestic Modes of Production). In: Seiser, Gertraud (Hg.). *Ökonomische Anthropologie. Einführung und Fallbeispiele*. Wien, Facultas, 127–143.

Zuckerhut, Patricia (2017b). Pluriversalidad exitosa. Epistemologías y ontologías de los maseualmej del municipio Cuetzalan, México. *Trama. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 6 (2), 41–56. <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v6i2.3432>.

UNVERÖFFENTLICHTE QUELLEN

Bernegger, Julia (2023). Commoning and Gendered Waters. A Feminist Perspective on Water in a Rural Mexican Community. Bachelorarbeit betreut von Dr.ⁱⁿ Katharina Mader, Wirtschaftsuniversität Wien.

Feldnotizen (2022). Feldpraktikum 25.04.-13.05.2022.

Feldnotizen (2023). Forschung für Masterarbeit 14.09.-22.11.2023.

Interview 2b, 11.05.2022, geführt von M. (E. und die Autorin anwesend), transkribiert von M., Dauer 00:19:41.

Interview 6, 20.11.2023, geführt von der Autorin, Dauer 01:14:12.

