



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

*„Hemos aprendido a valorar – Der flüchtige Wert von
Indigenität im multikulturellen Tourismus für mestizische
Eliten und Indigene in Zacatlán, Mexiko“*

verfasst von / submitted by

Diego Freudenthaler, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie
Master of Social and Cultural Anthropology

Betreut von / Supervisor:

Dr.in Patricia Zuckerhut, Privatdoz.

Danksagung

Muchas gracias a mis amigos y amigas en el municipio de Zacatlán por su ayuda y hospitalidad incondicional, por las pláticas y discusiones y el interés por mi trabajo y por su amistad.

Sin su apoyo nunca se hubiera podido realizar este trabajo.

Muchas gracias a toda la gente de San Miguel Tenango por su paciencia y confianza, y por su capacidad de seguir viendo lo común en lo diferente. Y gracias a la gente del *Pueblo Mágico* Zacatlán por ser gran anfitriones sin tener que ser limitados a tal.

Muchas gracias a la Dr.^a Patricia Zuckerhut por la confianza y amistad y los impulsos que me ha dado a través de todos estos años.

Muchas gracias a mi familia por el gran optimismo en este camino largo y todo ese apoyo en el trabajo reproductivo, especialmente en estos últimos meses de cuarentena. Y a Petra por ese deseo de crecer y poder crecer juntos.

Muchas gracias a Anne por la corrección de texto en estas últimas semanas. Espero poder transferir este favor a alguien más que tenga esa necesidad.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1 Problemstellung und Einführung in das Forschungsthema.....	1
1.2 Forschungsfragen und Spezifizierungen	3
1.3 Aufbau der Arbeit.....	5
2. Forschungsfeld.....	8
2.1 Zacatlán de las Manzanas, Sierra Norte de Puebla	8
2.2 San Miguel Tenango, fragmentierte „Comunidad“	14
3. Theoretische Grundlagen, Analyserahmen, und Auswertungsmethoden – Artikulation als Forschungsansatz	22
3.1 Artikulation als gesellschaftstheoretischer Ansatz und Analyserahmen.....	23
3.1.1 Kultur: die Artikulation von Diskursen	24
3.1.2 Identität als Artikulation: Interpellation und Handlungsmacht.....	25
3.1.3 Zusammen-Denken: Diskurs, Interpellation, und Artikulation.....	26
3.2 Grounded Theory Methodologie und Auswertungsmethoden	28
3.2.1 Dialektik von Empirie und Theorie im Forschungsprozess	29
3.2.2 Kodierprozess	30
3.3 Artikulation als Instrument der Reflexionen über den Forschungsprozess und der eigenen Positionierungen.....	31
4. Methoden qualitativer Feldforschung und Fallauswahl	35
4.1 Fallauswahl und Sample.....	36
4.1.1 Indigene <i>líderes</i> und <i>artesanas</i> : eine Generation zwischen <i>asimilación</i> und <i>reconocimiento</i>	36
4.1.2 Die polit-ökonomischen Eliten Zacatláns: Verknüpfungen zwischen Tourismuswirtschaft und lokaler Politik	41
4.2 Methoden qualitativer Feldforschung	42
4.2.1 San Miguel Tenango und indigene Akteure_innen	43
4.2.2 Zacatlán de las Manzanas und nicht-indigene Akteure_innen.....	47
5. Forschungsstand und Thematische Verortung – Anthropologische Debatten um Tourismus als Debatten um das Verhältnis zwischen Ökonomie, Politik, und Identität.....	48
5.1 Negative Betrachtungen – Tourismus als Ausbeutung und Herrschaft	51

5.2 Optimistische Betrachtungen – Tourismus als Empowerment	55
5.3 Adaptive Betrachtungen – Zerfließende Grenzen	59
5.4 Diskussion – Makro- und Mikrodynamiken des Tourismus in ihrer lokalen Kontingenz ...	61
6. „Son parte de nuestra magia“ – Die symbolische Ökonomie des Ethnischen in Zacatlán.....	62
6.1 Zacatlán, <i>Pueblo Mágico</i> – Identitäten im Spiegel des Tourismus	64
6.1.1 Die Aura einer (europäischen) Provinzstadt	64
6.1.2 Die Aura des Ethnischen	68
6.2 <i>La Valorización de lo Étnico</i> – Der Wert, die Inwertsetzung, und die Verwertung von Indigenität in der Tourismusökonomie Zacatláns	72
6.2.1 Ethnischer Tourismus in Zacatlán? – Die Präsenz von Indigenen im <i>Pueblo Mágico</i>	74
6.2.2 Der multikulturelle Tourismus des <i>Pueblo Mágico</i> Zacatlán – Indigenität als kollektives symbolisches Kapital	83
6.2.3 Die Rolle von <i>Reconocimiento</i> und <i>Patrimonialización</i> für die touristische Inwertsetzung und Verwertung von Indigenität	90
6.2.3.1 <i>Reconocimiento</i> als Inszenierung von Indigenität	92
6.2.3.2 <i>Patrimonialización</i> als Aneignung von Indigenität	97
6.3 Fazit und Diskussion	103
7. „Es cuando decimos: yo tengo algo tan valioso“ – Interpellation, Artikulationen, und Appropriationen von Indigenität in San Miguel Tenango	111
7.1 <i>Abrir ojos y abrir puertas</i> – Zusammenhänge zwischen Tourismus, <i>Reconocimiento</i> und Re-Ethnisierungsprozessen	112
7.1.1 „ <i>Ahora es un orgullo ser indígena</i> “ – Tourismus als Katalysator ethnischer Revitalisierung?	112
7.1.2 Indigene als touristisch-multikulturelle Subjekte? Die Limitierungen und Möglichkeiten der Subjektposition des „étnico“	120
7.1.3 Fazit und Diskussion: Die Ambivalenzen der Interpellation und jenseits davon	129
7.2 „ <i>Estamos hartos de ser imagen</i> “ – Re-Appropriationen des „identifikativen“ Wertes von Indigenität und die Kontrolle über Indigenitätsrepräsentationen	132
7.2.1 „ <i>Qué significa?</i> “ – Lokale Ausverhandlungen von Wert und Bedeutung von Indigenität	133
7.2.2 „ <i>Eso no es todo</i> “ – Die Perspektiven evangelikaler Indigener	136
7.2.3 Fazit und Diskussion: „ <i>Qué es lo que queremos?</i> “ – Tourismus als Ort einer aktiven Auseinandersetzung mit der eigenen Indigenität	142
7.3 „ <i>Que el beneficio sea para nosotros</i> “ – Re-Appropriationen des ökonomischen Wertes von Indigenität und die reale Integration in die Tourismusökonomie	147

7.3.1 „Ellos sí se benefician, el detalle es que a nosotras no nos toca nada“ – Widersprüchliche Verwertungsmöglichkeiten.....	148
7.3.2 „Hay que jalar el turismo para acá” – San Miguel Tenango als „Destino Turístico“	149
7.3.3 Fazit und Diskussion: „Nosotros somos la cultura de Zacatlán” – Patrimonialización als Legitimation für eine reale Integration	154
8. Conclusio.....	157
8.1 Fazit und Diskussion	158
8.2 Ausblick	163
9. Literaturverzeichnis.....	168
9.1 Bibliografie	168
9.2 Internetquellen.....	182
Anhang	186
Anmerkungen zur Anonymisierung	186
Anmerkungen zur Transkription von Interviews	186
Abkürzungsverzeichnis	187
Abstract	188
Zusammenfassung (Deutsch).....	188
Abstract (english)	189
Resumen (español)	190

1. Einleitung

1.1 Problemstellung und Einführung in das Forschungsthema

Über die letzten Jahrzehnte haben ethnische Identitäten in Lateinamerika, wenn nicht weltweit, zunehmend an Bedeutung gewonnen. Seither steht insbesondere das Thema der Indigenität, als ethnische Identität, wieder im Zentrum sozialer Fragen und politischer Kämpfe. Von Mexiko bis Chile stützen sich Regierungen, soziale Bewegungen, sowie Ökonomien auf Konzepte der Indigenität als einem Schlüsselfaktor ihrer Tätigkeiten. Doch auch in den „small spaces of life“ (Canessa 2012) sind vielseitige und oft ambivalente (Re-)Ethnisierungsprozesse zu beobachten. Während Indigenität in den Amerikas ein bedeutsamer Faktor ist, seit die ersten Kolonisatoren Fuß setzten und die Vielzahl an hier lebenden Ethnien in Opposition zur europäischen Ethnizität setzten, haben neuere Phänomene die Bedeutung von Indigenität wesentlich mitgestaltet. Eins der signifikantesten Phänomene in dieser Hinsicht ist der Multikulturalismus. Spätestens seit den 1980er Jahren begannen viele lateinamerikanische Staaten, ihre offiziellen Politiken der Diskriminierung, Assimilierung und/oder des Paternalismus gegenüber ihrer indigenen Bevölkerung aufzugeben, und stattdessen multikulturelle Diskurse und Programme zu adaptieren, welche auf einer Wertschätzung indigener Kulturen und Identitäten basieren. Sie beinhalten typischerweise eine Anerkennung und Zelebrierung von ethnischer Differenz, Diversität und der multikulturellen Komposition von Staaten; interkulturellen Dialog und besondere Rechte für Indigene; aber auch eine Ideologie des Kulturalismus, in der Kulturen tendenziell als homogen und essenziell wahrgenommen werden (vgl. van Cott 2000; Rachel Sieder 2002; De la Peña 2006; Boccara 2011; Wade 2016).

Heute, mehr als zwei Dekaden nach dem sogenannten „multicultural turn“ in Lateinamerika, schwindet der Einfluss multikultureller Projekte in den nationalen Regierungsprogrammen und -diskursen. Manche Kommentatoren_innen sprechen diesbezüglich vom „Scheitern“, „Tod“ oder „complete stop“ (Mansouri und Muraca 2014, 238) multikultureller Projekte. Andere wiederum sehen eine neue Ära des „Post-Multikulturalismus“, in dem entweder die essenzialisierende Einteilung der Bevölkerung in „harmonisch“ miteinander lebende homogene Gruppen, zunehmend fluiden, fragmentierten und ambigen Gruppenzugehörigkeiten weichen (vgl. Kaltmeier, Raab, und Thies 2012), oder aber auch einem nationalistischen „Backlash“, in dem Identitäten ethnischer Minoritäten zwar anerkannt, aber der nationalen Identität weit untergeordnet werden (vgl. Vertovec 2018). Andere Forschende weisen jedoch daraufhin, dass derartige Analysen verschiedene Ebenen des Multikulturalismus nicht voneinander trennen: die Theorie, die

politische Implementierung, und deren Wirken in der alltäglich gelebten Praxis (vgl. Kymlicka 2015). Werden diese Unterschiede betrachtet, zeigt sich, dass „Multikulturalismus“ nie das eindeutige, einheitliche Phänomen war, als welches es manchmal erscheint. Zumindest auf Mikroebene waren und sind multikulturelle Projekte nicht nur von Essenzialisierungen und Dichotomien geprägt, sondern auch von Widersprüchen, Hybridisierungen und Ambiguitäten (vgl. Lehmann 2016; Eisenstadt u. a. 2013; Bradley 2013; Povinelli 2002). Hinzu kommt, dass Multikulturalismus oft ausschließlich im Bereich der „law and policy“ als eine Form von *Governance* analysiert wird, oder im Kontext der Identitätspolitik sozialer Organisationen, ohne dessen multiple Verstrickungen mit anderen Gesellschaftsbereichen zu beachten – etwa mit den lokalen Ökonomien oder auch mit indigenen Akteuren_innen jenseits von organisierten Bewegungen. Forschende wie Will Kymlicka (2010; 2015) und José Lucero (2013) rufen daher auf, die vielschichtigen Variationen „of actually existing multiculturalisms“ (ebd., 35) zu analysieren, sowie die lokalen Konfigurationen von unterschiedlichen Faktoren und Akteuren_innen, durch welche sie geformt werden – anstatt zu früh von den theoretischen Implikationen eines Post-Multikulturalismus-Narrativs geblendet zu werden.

Die vorliegende Masterarbeit setzt sich zum Ziel, eine dieser lokalen Konfigurationen innerhalb eines konkreten Settings zu untersuchen: der Bezirk und die Stadt Zacatlán, Puebla, sowie das nächstgelegene indigene Dorf, San Miguel Tenango. Im Zentrum steht das Phänomen der *Valorización* indigener Kultur und Identität, sowie dessen meso- und mikrodynamische „conditions of possibility“ (Foucault 1978, 93; 1980, 161; Grossberg 2010, 35), welche es als spezifisch artikulierte Konfiguration eines touristisch-multikulturellen Diskurses konstituieren.

Meine Arbeit fokussiert dabei auf zwei Akteursebenen, welche miteinander in Bezug gesetzt werden: Erstens untersucht sie, wie bestimmte Artikulationen von Indigenität durch zakatekische polit-ökonomische Eliten im Zusammenhang mit deren Verknüpfung von multikulturellen Diskursen und Politiken mit spezifischen Formen touristischer Inwertsetzungs- und Wertschöpfungsprozessen stehen. Hier soll aufgezeigt werden, wie das lokale multikulturelle Projekt wesentlich in Verbindung mit einem anderen Bereich geformt wird, nämlich dem Tourismus und der touristischen Kapitalakkumulation. Wie ich argumentieren werde, beinhaltet die aus diesen Artikulationen hervorgehende *Valorización* der indigenen Bevölkerung durch die zakatekischen Eliten eine Kombination aus zwei Mechanismen, durch die Indigenität als kollektives symbolisches Kapital (vgl. Harvey 2001, 394–411) Zacatláns konstituiert wird: ein *Reconocimiento*, verstanden als eine inszenierende Anerkennung ausgewählter Elemente der indigenen Kultur und Identität San Miguel Tenangos; sowie eine *Patrimonialización*, verstanden als die

aneignende Eingliederung dieser Elemente in die Kultur und Identität des Bezirks als dessen einzigartiges kulturelles „Eigentum“. Zweitens wird auf einer anderen Ebene thematisiert, wie diese touristisch-multikulturelle *Valorización* und das hierin artikulierte Indigenitätskonzept von den indigenen Bewohner_innen San Miguel Tenangos nicht zurückgewiesen, sondern mitunter in einer Art und Weise angeeignet, adaptiert und re-artikulierte werden, die deren politischen, ökonomischen und affektiven bzw. „identikativen“ Implikationen transformiert.

Während die vorliegende Arbeit also das Verhältnis zwischen mestizischen Eliten und spezifischen Gruppen von Indigenen (s. Kapitel 4.1) untersucht, versucht sie dieses Verhältnis nicht ausschließlich durch eine Dichotomie von „Unterdrückung von Oben“ und „Widerstand von Unten“ zu interpretieren. Stattdessen sollen die Komplexitäten und Ambivalenzen zwischen diesen Positionen aufgezeigt werden. Als ein grundlegendes theoretisches Werkzeug wird dabei ein an Stuart Hall angelehntes Konzept der Artikulation angewandt, welches die historischen Kontingenzen und Interpellationen, wie auch die Möglichkeit der Re-Artikulation von Diskursen und Subjektpositionen, sowohl auf Ebene der indigenen als auch der mestizischen Akteure_innen, in den Fokus bringt. Die resultierende Masterarbeit ist in diesem Sinne eine Arbeit über konkrete Artikulationen verschiedener Formen von Indigenität, Multikulturalismen und Tourismusökonomien durch bestimmte indigene und mestizische Akteure_innen, welche gemeinsam das vielseitige Phänomen der *Valorización* als Idee und Praxis hervorbringen.

Meinen Zugang zu den unterschiedlichen Akteuren_innen und Bereichen versuche ich dabei zu nutzen, um bestimmte Fragmente unterschiedlicher Lebensrealitäten, Diskurse, Positionierungen und Interaktionen im Forschungsprozess miteinander in Beziehung bringen zu können. Ich hoffe, hiermit in weiterer Folge einen Beitrag zur effektiveren Verständigung und besseren (tourismuspolitischen) Beziehung zwischen polit-ökonomischen Eliten Zacatláns und der indigenen Bevölkerung San Miguels leisten zu können. Auf dem Spiel steht letztendlich die Frage, wie eine Wertschätzung und Vermarktung von indigener Kultur und Identität im Kontext eines multikulturellen, doch nicht explizit „indigenen“ Tourismus in einer Art und Weise gestaltet werden kann, in der die multiplen Vorstellungen und Interessen der indigenen Bevölkerung konstruktiv enthalten sind.

1.2 Forschungsfragen und Spezifizierungen

Drei Eigenheiten des Forschungsfeldes sollen an dieser Stelle vorweggenommen werden, um das Ausmaß der Forschung zu spezifizieren. Erstens: Indigene Identität und Kultur werden nur wenig direkt vermarktet und stellen keine der Hauptattraktionen Zacatláns dar. Der Tourismus

in Zacatlán ist damit kein typisches Beispiel für einen sogenannten ethnischen oder indigenen Tourismus (vgl. dazu z.B. Ryan und Aicken 2005; Yang 2016). Indigenität als ein kollektives symbolisches Kapital zu denken wird hier hilfreich sein, um zu fassen, auf welche Art und Weise sie in Zacatlán nichtsdestotrotz kommodifiziert und kommerzialisiert wird.

Zweitens: Nur wenige indigene Personen sind außerhalb besonderer Events im Tourismus aktiv und kaum jemand ist ökonomisch abhängig von direkten Einnahmen aus dem Tourismus. Ich werde zeigen, inwiefern die mit dem Tourismus geöffneten Räume und Bühnen dennoch in politischen, ökonomischen und besonders affektiven sowie „identifikativen“ Aspekten im Leben vieler *Sanmiguelenses* [Bewohner_innen San Miguel Tenangos]¹ eine wichtige Rolle innehaben.

Drittens: Das Dorf San Miguel ist kein typisch „indigenes Dorf“. Stattdessen ist es bezeichnend, dass es manchmal von anderen, kleineren indigenen Dörfern in der Umgebung, aber auch etwa von NGOs [*non-governmental organisations*], als „urbanisiert“ und „mestizisiert“ erfahren wird (vgl. Feldforschungsnotizen (FN) 07.10.2017, 03.05.2018). Demgegenüber wird San Miguel von vielen mestizischen Zakateken_innen und Politiker_innen als eine der repräsentativsten „comunidades indígenas“ des Bezirks wahrgenommen (vgl. Ortiz Lara 2018, 143; FN 20.08.2017 et al.) Diese gewisse Ambivalenz gegenüber der indigenen Kultur und Identität im Dorf hat sich seit einigen Jahren nochmals vertieft, da – parallel zum Tourismusboom in Zacatlán seit 2011 – eine explizitere Revitalisierung indigener Kultur und Re-Ethnisierung eines Großteils der Bewohner_innen einsetzte. Wie ich argumentieren werde, hängt dies zum Teil mit den in Punkt zwei erwähnten Möglichkeiten und Wirkungen des multikulturellen Tourismus, sowie dem touristischen Multikulturalismus der Bezirksregierung zusammen.

Ausgehend von den oben genannten Beobachtungen kristallisierte sich im Laufe meiner Forschung folgende Fragestellung heraus:

Welche verschiedenen ökonomischen, politischen und affektiven bzw. „identifikativen“ Werte hat Indigenität im Kontext einer touristisch-multikulturellen Valorización sowohl für indigene als auch für mestizische Akteure_innen in Zacatlán und wie entstehen diese?

¹ In der vorliegenden Masterarbeit wird davon ausgegangen, dass der_die Leser_in des Spanischen mächtig ist. Aus zwei Gründen werde ich in einigen wenigen Fällen dennoch die deutsche Übersetzung in eckiger Klammer hintanstellen: zum einen handelt es sich um eher wenig geläufige Begriffe oder spezifisch mexikanische Ausdrücke; in anderen Fällen möchte ich auf interessante Mehrfachbedeutungen von Begriffen in manchen Interviewziten hinweisen, welche insbesondere im größeren Gesamtkontext des jeweiligen Interviews und der hier durchgeführten Analyse an Bedeutung gewinnen.

Um meinen zwei Forschungsbereichen und verschiedenen Analyseebenen gerecht zu werden, wird diese Frage auf mehrere Unterfragen aufgeteilt:

Welchen tourismusökonomischen Wert hat Indigenität und wie wird dieser von wem konstituiert, angeeignet, und verwertet?

Wie kommt ein Diskurs über Indigenität in der Artikulation von verschiedenen multikulturellen Diskursen und tourismusökonomischen Strategien zustande?

Inwiefern werden Bewohner_innen San Miguel Tenangos als „Indigene“ in eine Subjektposition innerhalb dieses Diskurs interpelliert?

In welchen Formen befassen sich Bewohner_innen San Miguel Tenangos mit dem Tourismus und den hierin konstituierten Werten und wie artikulieren sie ihre Indigenität im Kontext des touristischen Multikulturalismus?

Neben verschiedenen Konzepten aus der multidisziplinären, englisch- und spanischsprachigen Multikulturalismus-, Tourismus- und mexikozentrierten Indigenitätsforschung, sowie der politischen Ökonomie, stütze ich mich auf Ergebnisse einer sechsmonatigen ethnografischen Feldforschung, um meine Forschungsfragen im Kontext der lokalen Eigenheiten zu beantworten. Zwei Feldaufenthalte wurden zwischen Juni 2017 und Mai 2018 in der Stadt Zacatlán und im Dorf San Miguel Tenango durchgeführt. Dabei wurde auf eine Triangulation verschiedener qualitativer Feldforschungsmethoden zurückgegriffen, welche insbesondere Teilnehmende Beobachtung, semi- und unstrukturiertes sowie narratives Interviewen inkludierten, aus welchem 23 formelle und aufgezeichnete Interviews hervorgingen.

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Masterarbeit wird in folgende Kapitel gegliedert. Das zweite Kapitel ist eine **Kontextualisierung des Forschungsfeldes**, der zwei Forschungsorte sowie der darin agierenden Menschen.² Wenn es auch in diesem Kapitel zeitlich und räumlich am breitesten angelegt ist, zieht sich ein derartiges „Kontextualisieren“, als eine Analyse von Verflechtungen, durch die gesamte Arbeit. Die in diesem Kapitel, sowie in dessen Fortführung im Kapitel 4.1 (Kontextualisierung des Samples) analysierten „Kontexte“ sollen dabei nicht als „Hintergrund-

² Auf Grund der mangelnden sozial- und kulturwissenschaftlichen Literatur zu meinem Forschungsorten, basiert dieses Kapitel zu einem Großteil auf meine eigene empirische Datenerhebung.

information“ wahrgenommen werden, sondern sind essenzieller Bestandteil der Forschungsarbeit. Ich folge hier einer an den *Cultural Studies* angelehnten Forschungspraxis, in der „Artikulationen“, verstanden als prozessuale Praktiken des miteinander Verknüpfens und Relationierens, im Zentrum des Interesses stehen. „Kontextualisieren“ bedeutet hier „not the invocation of an inert ‘background’ but involves treating these articulated process as a real movement through time and identifying, in their historical specificity, the links between the different levels of abstraction” (Hall et al. 1978, xiv zit in. Ogasawara 2017, 183). Aus dieser Artikulationsperspektive ist nicht etwa die *Valorización*, oder die dazugehörigen Konzepte des touristischen Multikulturalismus und der Re-Ethnisierung, das eigentliche „Objekt“ meiner Forschung – vielmehr ist es jener, in verschiedene Ebenen, Bereiche und Dimensionen analytisch aufteilbarer „Kontext“, welcher dieses Phänomen als spezifisch artikuliert Konfiguration konstituiert, der das eigentliche „Forschungsobjekt“ darstellt. Das aufgegriffene Phänomen kann demnach verstanden werden als „the point of articulation, through which one enters into the context that is the very object of analysis” (Grossberg 2010, 26). (vgl. dazu Escobar 2008, 23)

Im dritten Kapitel wird das Konzept der Artikulation, sowie das dazugehörige Konzept der Interpellation, und der damit verbundene **Forschungsansatz** genauer erklärt. Der hier vorgestellte gesellschaftstheoretische Analyserahmen bildet die grundlegende Position, von der aus die Forschung gestaltet wurde. Er wird durch bestimmte Analyse- und Auswertungsprinzipien aus der Grounded Theory Methodologie ergänzt.

Nachdem die theoretischen Grundlagen skizziert wurden, wird es im vierten Kapitel möglich sein, das spezifische **Sample** an mestizischen und indigenen Akteuren_innen in dessen, für die Analyse relevanten, sozioökonomischen und kulturellen Kontexten genauer zu konkretisieren. Das Kapitel stellt zugleich den Fallauswahlprozess dar und leitet damit über zu den verwendeten **Methoden** der qualitativen empirischen Forschung. Diese werden im zweiten Teil des Kapitels im Kontext ihrer tatsächlichen Anwendung im Feld vorgestellt.

Im fünften Kapitel gehe ich näher auf die in der Einleitung skizzierte **thematische Verortung** der Masterarbeit ein. Wie bereits erwähnt, überlappten sich während der Forschung mehrere Themengebiete, insbesondere Multikulturalismus und Tourismus. Im Laufe der Arbeit werde ich anhand des Konzepts der *Valorización* argumentieren, dass in Zacatlán ein touristischer Multikulturalismus und ein multikultureller Tourismus – und die jeweils damit zusammenhängenden politischen, ökonomischen und „identifikativen“ Aspekte – derart eng miteinander verknüpft sind, dass eine klare Trennung höchstens aus pragmatischen Gründen erfolgen kann. Die in diesem Kapitel vorgestellten Perspektiven der Tourismusforschung wurden daher gewählt,

da sie gegenüber einer Multikulturalismusforschung eine breitere Linse bieten können, um ökonomische, politische, soziale und affektive Prozesse in ihrem Zusammenwirken zu untersuchen. In diesem Sinne wird Tourismus in der vorliegenden Arbeit nicht als ein Phänomen an und für sich analysiert, sondern vielmehr als ein Feld, in dem die lokalen Auseinandersetzungen um Ökonomie, Politik und Identität am deutlichsten zum Tragen kommen.

Wie sich diese Auseinandersetzungen im Fall Zacatláns gestalten, wird nun in den zwei Hauptkapiteln meiner Forschungsarbeit analysiert. Nach und nach versuche ich hier, die unterschiedlichen Dimensionen der *Valorización* anhand der dialektischen Verknüpfung von empirischen Erfahrungen und theoretischen Überlegungen herauszukristallisieren. Im sechsten Kapitel befindet sich das *Pueblo Mágico* Zacatlán und die sich hier entwickelnde **symbolische Ökonomie des Ethnischen** im Zentrum. Am Anfang steht eine weitere Kontextualisierung, nämlich die Bedeutung von Tourismus in der zakatekischen Gesellschaft und die Veränderungen seit dem Tourismusboom 2011. Das restliche Kapitel wird geleitet von der Frage, wie der in diesem Kontext entstehende Wandel von Diskriminierung indigener Zakateken_innen durch die mestizische Bevölkerung zu Anerkennung und Wertschätzung derselben gefasst werden kann. Mit der Analyse der Zusammenhänge zwischen „spaces of recognition“ (Kowal 2005, 6) und tourismusökonomischen Prozessen der Wertgenese, Wertappropriation und Kapitalakkumulation versuche ich hier, einen Einblick in die komplexen „fields of power“ (Li 2000, 151) zu bekommen, innerhalb derer Indigenität in Zacatlán ausverhandelt, bewertet und gelebt wird. Das siebte Kapitel wechselt schließlich den Fokus und betrachtet die oben untersuchten Prozesse aus den Positionen der Bewohner_innen San Miguels – denn nicht nur mestizische Eliten haben neu „gelernt“, indigene Kultur und Identität wertzuschätzen, sondern auch Indigene selbst. Parallel zum vorherigen Kapitel steht hier die Frage nach dem Wandel vieler *Sanmiguelenses* von „Pena“ zu „Orgullo“ gegenüber ihrer indigenen Kultur und Identität und der gewissen **Re-Ethnisierung** ihres Selbstverständnisses im Zentrum. Im ersten Unterkapitel (7.1) versuche ich, diesen Prozess mit Hilfe des Konzepts der **Interpellation** zu erfassen. Es wird erörtert, wie die Subjektposition des „étnico“ entsteht und welche Ambivalenzen damit verbunden sein können. Die letzten beiden Unterkapitel (7.2 und 7.3.) widmen sich nun den konkreten **Re-Artikulationen** von Indigenität durch indigene Akteure_innen, indem anhand zweier Beispiele erörtert wird, in welchen Art und Weise die neuen Subjektpositionen und touristischen Räume der Anerkennung eingenommen, und die hier entstehenden Werte für sich re-appropriiert werden.

In der Conclusio werden die analysierten Prozesse und Praktiken rund um das Phänomen der *Valorización* nochmals in ihrem gemeinsamen Rahmen gedacht und auf den Punkt gebracht. Ein Ausblick, indem ich ein für diese Forschung stark relevantes, aber von mir nicht besuchtes Event (2019) anhand der Forschungsergebnisse diskutiere, schließt die vorliegende Masterarbeit ab.

2. Forschungsfeld

2.1 Zacatlán de las Manzanas, Sierra Norte de Puebla

Zacatlán liegt in der Sierra Norte de Puebla, eine Region, welche in ihrer langen Geschichte von einer widersprüchlichen Position als Zentrum und Peripherie gezeichnet ist. Die unmittelbare Nähe der Sierra Norte zu den urbanen Zentren der mexikanischen Hochebene, des *Altiplano*, wie auch zu El Tajín am Golf von Mexiko, bei gleichzeitiger schwerer Zugänglichkeit und Beherrschbarkeit trug bereits in vorkolonialen Zeiten zu komplexen Ethnizitätsbeziehungen zwischen Otomí, Tepehua, und insbesondere Nahuatl im Westen sowie Totonaken_innen im Osten, bei (vgl. Báez 2004; Wright Carr, Ferro Vidal, und Contreras Soto 2012). In der Kolonialperiode und bis in unsere heutige Zeit nahm die geopolitisch strategische Lage der Sierra stetig zu, da sie eine notwendige Durchgangsregion zwischen dem wichtigen Hafen Veracruz und der Hauptstadt Tenochtitlán wurde.³ In der Sierra selbst, blieb die frühe Präsenz der Kolonisierenden allerdings auf einige günstig gelegene Kleinstädte, den *cabezeras* (Bezirkshauptstädte), beschränkt. Im Vergleich zu jener des *Altiplano*, konnte die indigene Bevölkerung hier in relativer Unabhängigkeit leben. „Unabhängigkeit“ bedeutet bei weitem nicht „Isolation“. In der Tat, die rurale Bevölkerung der Sierra Norte hatte in einigen zentralen Konflikten der mexikanischen Geschichte eine aktive Rolle inne, in denen die strategische Lage der Sierra genutzt wurde, um jene gewisse Unabhängigkeit vom Staat immer wieder neu auszuverhandeln – so zum Beispiel während der Französischen Intervention (vgl. Thomson und LaFrance 2001) und der Mexikanischen Revolution (vgl. Brewster 2003).

³ Diese Position kann sich auch heute noch zeigen, wenn etwa die 2017 aktuellen Plünderungen von Öl-Pipelines (*huachicol*), welche am Weg vom Golf zur Hauptstadt die Sierra passieren, vor allem in den schwer kontrollierbaren Orten der Sierra Norte geschehen. Ein Zeitungsartikel schreibt beispielsweise: „La Sierra Norte de Puebla se convirtió en un refugio para el huachicol.“ (URL 1)

Wenn die Sierra von dieser „in-between“-Konstellationen und einer Position im zentralen Zwischenbereich geprägt wurde, dann trifft das auf den Bezirk Zacatlán in besonderer Weise zu. Zacatlán wird oft als ein „Einstieg“ in die Sierra bezeichnet – ein Blick auf das Satellitenbild zeigt, warum: Der Bezirk befindet sich genau am Anfang eines Labyrinths aus schmalen, grünen Schluchten, an denen die zentrale Hochebene ein abruptes Ende findet.⁴ Die Topografie der gleichnamigen Bezirkshauptstadt bietet das imposanteste Bild hierfür: Während sich die 30.000-Einwohner-Stadt auf einer Seite relativ flach ausbreitet, wird sie auf der anderen Seite, nur ein paar Schritte vom zentralen *zócalo* [Hauptplatz] entfernt, von der tiefen *Barranca de los Jilgeros* begrenzt. Hier hat der Rio Tecolutla seinen Ursprung und gelangt in rund 100 Kilometern Luftlinie von seinem Ausgangspunkt auf 2000 Höhenmetern hinab an den Golf von Mexiko.

Diese topografische wie auch symbolische Grenze macht sich in der räumlichen Aufteilung der ethnischen Gruppen ebenfalls bemerkbar: Die als „indigen“ anerkannte Bevölkerung des Bezirks lebt mehrheitlich in Dörfern jenseits der *Barranca*. Das Größte davon ist San Miguel Tenango mit rund 1300 Einwohner_innen. San Miguel Tenango ist zugleich der am nächsten zur *Cabezera* gelegene indigene Ort – in der Tat, von der Stadt aus können die am gegenüberliegenden Rand der *Barranca* gelegenen ersten Häuser des Dorfes gesehen werden. Im Gegensatz zu anderen Bezirken der Sierra Norte machen „Indigene“ in Zacatlán nur einen kleinen Teil der Bevölkerung aus. Er wurde im Jahr 2017 vom *Presidente Municipal* auf 13-15 Prozent der Gesamtbevölkerung Zacatláns eingeschätzt (vgl. Flores Morales 2017).⁵ Als Nahua, und zu einem kleineren Teil Totonaken_innen, teilen sie viele sozio-kulturelle Gemeinsamkeiten mit den anderen indigenen Bewohnern_innen der hier beginnenden Sierra. Diesseits der *Barranca* siedeln hingegen in erster Linie sogenannte *mestiz@s*, aber auch jene Menschen mit oft flexiblen „identidades cambiantes“ (Robichaux 2005), wie sie auch im Puebla-Tlaxcala-Tal zu finden

⁴ Zacatlán ist allerdings ein vergleichsweise unbedeutender „Einstieg“: die in die Sierra führende „Carretera Interserrana“ gleicht streckenweise einer Schotterpiste und führt in den nächsten 100km zu keinem größeren Ort. Im Vergleich zu ähnlichen „Einstiegen“ wie Huachinango weiter nördlich und Tetela de Ocampo weiter südlich mit ihren wichtigen Durchzugsstraßen, ist die Rolle Zacatláns in dieser Hinsicht eher bescheiden.

⁵ Die Schwankungsbreite weist bereits auf die Probleme einer genauen Definition hin. Staatliche Definition basierten eine lange Zeit auf sprachliche Kriterien, doch auch Selbstdefinition wird als Kriterium immer öfter berücksichtigt. So sprechen laut einer statistischen Erhebung (*censo*) vom INEGI (*Instituto Nacional de Estadística y Geografía*) aus dem Jahr 2015 12,67 Prozent der Bevölkerung Zacatláns eine indigene Sprache. Die Anzahl an Personen die sich laut Selbstdefinition als „indigen“ bezeichnen dürfte etwas höher sein. Allein in der indigenen Ortschaft San Miguel Tenango sprechen laut einer Umfrage (*encuesta*) von INEGI nur 72,29 Prozent eine indigene Sprache, während sich 97,15 Prozent als „Indigene“ identifizieren (die Frage lautete „De acuerdo con su cultura, se considera indígena?“ (vgl. INEGI 2015). Aber auch mit diesem Kriterium können die multiplen, schwankenden, hybriden, und undefinierten Identitäten des gelebten Alltags in quantitativen Daten kaum wiedergegeben werden. (vgl. dazu Navarrete Linares 2008, 14f; Vázquez Sandrin und Félix Quezada 2015; Robichaux und Magazine 2007)

sind. Beispielhaft dafür sind „comunidades rurales“, welche erst kürzlich deren offizielle Anerkennung als „indigen“ verloren haben, da sie die Sprachkriterien der CDI (*Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*) nicht mehr erfüllten und sich selbst „ya no se entienden como indígenas“ (JH 26.06.2017), allerdings von außen oft weiterhin als „indigen“ wahrgenommen werden.⁶

Insgesamt scheint Zacatlán kein typischer „Sierra-Bezirk“ zu sein. Viel mehr steht Zacatlán in einer manchmal widersprüchlichen Position zwischen der Sierra, mit starker indigener Präsenz und relativ starr gelebter Dichotomie zwischen *indígena* und *mestiz@*; und der „mestizierten“ Hochebene des Puebla-Tlaxcala-Tals, mit deren relativ fließenden Übergängen zwischen *indígenas* und *mestiz@s*, „de-indianisierte“ Indigene und „indigenisierte“ Mestizen_innen (vgl. Robichaux 2005; Zuckerhut 2016, 90; Bonfil Batalla 1996).⁷ Das spiegelt sich in dem ambivalenten Umgang der Zakateken_innen mit dem Label „serrano“ wider: Während nach außen hin, und besonders in touristischen und politischen Kontexten, oft vom „orgullo de ser serrano“ (vgl. MM 07.08.2017) gesprochen wird, so ist mir im Alltag auch öfter untergekommen, dass Zakateken_innen in erster Linie diejenigen als „serranos“ bezeichnen, welche aus den tiefer gelegenen „indigenen“ Bezirken zum Markt nach Zacatlán kommen, um ihre Waren zu verkaufen (vgl. FN 03.07.2017 et al.).

Eine gewisse Ambivalenz zwischen Zentrum und Peripherie findet sich auch in der Ökonomie des Bezirks: 2017 waren 22,93 Prozent der Bevölkerung im primären Sektor, insbesondere der

⁶ Die *Directora de Asuntos Indígenas* Zacatláns meint dazu: „De las diez Juntas Auxiliares son [...] siete Juntas Auxiliares indígenas y las otras tres pues ya no se entienden como indígenas. Y ahorita ya también muchos ya no quieren hablar el náhuatl - como vuelvo a repetir - pues para que no les digan que son indígenas. Quieren ser ya/ Pero a la vez son indígenas. Sí?“ (JH 26.06.2017)

⁷ Ein Blick auf die von der CDI (*Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*) herausgegebene Karte der „localidades indígenas“ zeigt, dass sich westlich von Zacatlán kaum mehr welche davon finden. Das Problem dabei ist, dass die CDI, wie auch andere staatliche Institutionen, die Definition von „indigen“ in erster Linie an der Sprache festmachen – was natürlich eine stark vereinfachte Auffassung von Indigenität darstellt und sich auch in den oft um einiges höhere Zahl an derjenigen, die sich als „Indigene“ identifizieren, und derjenigen die eine indigene Sprache sprechen, spiegelt. Wie einige Forscher_innen (vgl. Robichaux 2005; Robichaux und Magazine 2007; Magazine 2009; Messing 2009) hinweisen, kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Indigenen hier durch „Mestizierung“ zu *mestizos* wurden, während die Indigenen der Sierra ihre „ursprüngliche“ indigene Kultur und Identität bewahrt haben. Viel mehr entwickelten sich den unterschiedlichen regionalen Machtverhältnissen entsprechend verschiedene Formen der Anpassung und Re-Artikulation und andere Ausprägungen von Kontinuität und Wandel. Gerade im ländlichen Tlaxcala – also einer jener Staaten, welcher sich mit Hernán Cortés gegen die Azteken verbündet hatte und dessen gebildeten Schichten fortan engen, und im Gegensatz zu anderen Gruppen relativ friedvollen Austausch mit den Kolonisatoren pflegten (vgl. z.B. Schmal 2004) – existieren etwa, trotz Spanischer Monolingualität, lokale Formen der sozialen Organisation, die viele Parallelen zu jenen der Sierra aufweisen. Wie auch in dieser Masterarbeit thematisiert, kann ähnliches auch umgekehrt erfolgen: Anerkannte „Indigene“, die in indigenen Dörfern leben, eine indigene Sprache sprechen und Tracht tragen, und sich gleichzeitig in ihrer alltäglichen Handlungsweisen in vielerlei Hinsicht kaum von urbanen „Mestizen“ unterscheiden. All dies weist auf die komplexen, polyvalenten, und sich verschiebenden Bedeutungen von relationalen Identitätskategorien wie *indígena* und *mestizo* hin, welche in dieser Masterarbeit immer wieder thematisiert werden.

Landwirtschaft, beschäftigt, 20,82 Prozent im sekundären, und 55,56 Prozent im tertiären (vgl. Gobierno Municipal Zacatlán 2019). Die hohe Beschäftigung im Dienstleistungssektor ist zum einen auf Zacatláns historische Rolle als regionales Zentrum zurückzuführen. So existieren in der relativ kleinen Stadt mehr als fünf private und öffentliche Universitäten, die eine der größten Einkommensquellen des Bezirks darstellen (vgl. FN 21.07.2017). Doch es ist insbesondere der Tourismus, welcher der wichtigste Arbeitsgeber und eine Quelle für den gewissen Wohlstand Zacatláns darstellt. Das war nicht immer so: Seitdem die Stadt in das nationale Tourismusprogramm *Programa Pueblos Mágicos* (PPM) im Jahr 2011 aufgenommen wurde, hat sich die Rolle des Tourismus in Zacatlán stark verändert. Er wandelte sich von einem ökonomisch nebensächlichen und stark saisonalen Phänomen zum zweitwichtigsten Wirtschaftszweig des Bezirks. Von 2008 bis 2014 hat sich die Anzahl an jährlichen Touristen mehr als verdoppelt, wobei sie allein im Jahr nach der Anerkennung als *Pueblo Mágico* (PM) um 90 Prozent anstieg (vgl. Cuanalo Domínguez und Guerrero Bazán 2017, 217). Diese Anerkennung als ein PM hatte ohne Zweifel weitreichende Wirkungen auf die Ökonomie und Gesellschaft Zacatláns, welche im empirischen Teil thematisiert werden. Das Tourismusprogramm soll daher an dieser Stelle in dessen Grundzügen vorgestellt werden.

Das *Programa Pueblos Mágicos* wird seit 2001 im Kontext einer weltweit stark ansteigenden Tourismuswirtschaft von der nationalen *Secretaría de Turismo* (SECTUR) als Initiative entwickelt, um den Tourismus als zentrales Entwicklungsinstrument insbesondere in peripheren Regionen Mexikos zu fördern.⁸ Das Programm strebt eine „explotación de atributos patrimoniales distintivos y singulares“ (González Luna 2015, 200) an, um eine „oferta turística complementaria y diversificada [...] basada fundamentalmente en los atributos históricos y culturales de localidades singulares“ (SECTUR 2014) zu schaffen. Es soll dabei Alternativen zum seit langem etablierten „Sol-y-Playa“-Tourismus bieten (vgl. Figueroa Díaz und López Levi 2017; SECTUR 2014). Wie Delfina Ortiz Lara (2018, 5) anmerkt, ist das PPM dabei als ein Produkt der staatlichen Neuorientierung des Tourismus an den „nuevos discursos del multiculturalismo y sustentibilidad“ zu sehen und wurde als solches schnell zu einem der „proyectos más emblemáticos del proyecto desarrollista multicultural mexicano“. „Multikulturell“ ist hier im allgemeinen Sinn zu verstehen, da das PPM einer multikulturellen Konzeption der Nation folgt (vgl. dazu Taylor 1994; Kaltmeier, Raab, und Thies 2012, 104ff), doch auch in der spezifischeren

⁸ Das PPM umfasst Orte sehr unterschiedlicher Größenordnung: „desde los 481 habitantes de Mineral del Chico (en el estado de Hidalgo) a los 158.000 de San Cristóbal de las Casas (en Chiapas)” (López Levi 2015: 14). Von den mittlerweile 121 PMs in Mexiko befinden sich neun in Puebla (inklusive Cholula, eine Art „Vorort“ von Puebla-Stadt), und davon sieben in der Sierra Norte de Puebla, welche als Tourismusregion mittlerweile den Namen „Sierra Mágica“ trägt (vgl. Cuanalo Domínguez und Guerrero Bazán 2017, 212).

Bedeutung eines multikulturellen Tourismus, welcher im Kontext einer globalen „celebration of diversity“ (Sjörslev 2004, 81) versucht, ökonomischen Wert aus kultureller Differenz zu produzieren (vgl. SECTUR 2013; Anderson 2013, 276f): „[R]esalta la importancia de que los destinos nacionales enriquezcan el desarrollo de productos turísticos a partir de la diferencia.”⁹ (SECTUR 2013, 28). Diesbezüglich wird im Diskurs des PPM aus der in der Verfassung verankerten „nación pluricultural“ eine „nación cimentada en su riqueza cultural e histórica la cual se manifiesta en la [...] **diversidad** de su **oferta** cultural tangible e intangible.” (SECTUR 2014, meine Hervorhebung)

Das PPM, welches mit dessen beträchtlichen Auswirkungen und Reichweite manchmal als staatliches „megaproyecto turístico“ (Cuanalo Domínguez und Guerrero Bazán 2017) bezeichnet wird, ist durchaus umstritten (vgl. z.B. Valverde Valverde und Enciso González 2013; Cabrera Becerra, López Vargas, und Olvera Nava 2015; Méndez und García 2018). Eine grundsätzliche Frage besteht darin „si este megaproyecto va a fortalecer el desarrollo y la cultura local o va a privilegiar la explotación turística estandarizándolos y entregándolos a un mercado con demandas específicas“ (Cuanalo Domínguez und Guerrero Bazán 2017, 211). Neben dieser Grundproblematik in der Konzeptualisierung des PPM, die sich wohl bei allen kulturtouristischen Großprojekten stellt, werden auch konkrete Kritikpunkte bezüglich der lokalen Implementierung immer lauter. Dazu zählt insbesondere die Instrumentalisierung des Programms durch die lokalen Eliten für deren eigene Interessen. Wie einige Forschungsarbeiten analysieren, wandelt sich in der Praxis die im PPM eingebaute Partizipation der lokalen Bevölkerung oft in eine Farce – etwa wenn eine immer gleich bleibende Gruppe an mächtigen Geschäftsleuten oder politischen *Líderes* das lokale, zivile *Comité de Pueblos Mágicos* besetzt und so mitbestimmt, wie die Ressourcen zur touristischen Entwicklung eingesetzt werden (vgl. z.B. López Levi, Valverde Valverde, und Figueroa Díaz 2015; Cañas Cuevas 2016; Zúñiga Bravo 2018).

Solche Prozesse wurden auch in Zacatlán von den Sozialwissenschaftlerinnen María Elena Figueroa Díaz (2015; 2017), Liliana López Levi (2015; 2017) und Delfina Ortiz Lara (2018) beobachtet. Sie stellen fest, dass das PPM in Zacatlán von der erfolgreichen Antragsstellung, der

⁹ Das PPM bezieht sich allerdings nicht nur auf den spezifischen Fall der Anerkennung verschiedener indigener Ethnien, sondern auch genereller in der Anerkennung von regionalen Differenzen und der Förderung eigenständiger, subnationaler kollektiver Identitäten. PPM kann also nicht als ausschließlich ethno-touristisches Programm analysiert werden und damit auch nicht allein durch die konzeptuelle Brille des „ethnischen Tourismus“. Es ist hier vielmehr gerade in dessen Nutzen von und Auswirken auf die Konstellationen zwischen nationaler, lokaler, und indigener Identitäten von Bedeutung. (vgl. López Levi, Valverde Valverde, und Figueroa Díaz 2015; Cabrera Becerra, López Vargas, und Olvera Nava 2015; Velázquez García 2013; Valverde Valverde und Enciso González 2013; Méndez und García 2018)

Organisation und Konzeptualisierung bis zur Implementierung fest in der Hand einer kleinen polit-ökonomischen Elite liegt. Der Erfolg von Zacatlán als eines der ausgezeichnetsten PMs¹⁰ sei zwar auf die Arbeit und Motivation dieser gut vernetzten Gruppe zurückzuführen, doch wäre dies auf Kosten einer relevanten Beteiligung der lokalen Bevölkerung geschehen:

Estos logros son producto del trabajo y el esfuerzo de una élite que ha logrado marcar el rumbo de la localidad. Zacatlán de las Manzanas se ha posicionado como un referente exitoso en materia de turismo dentro del marco pueblos mágicos. Sin embargo, frente a estos empresarios y funcionarios públicos, el resto de los habitantes, lejos de participar en el proyecto, se contenta con ser espectador de los cambios locales, y quizás, en el mejor de los casos, logre sacar algún beneficio de la dinámica turística zacateca.
– Figueroa Díaz und López Levi 2017, 60

Wie Delfina Ortiz Lara (2018) genauer erforscht hat, und wie ich auch selbst erlebt habe, handelt es sich in Zacatlán bei so manchen Mitgliedern der „zivilen“ PM-Organisation, der Bezirksregierung, sowie der größten Unternehmer_innen tatsächlich um die gleichen Personen. Nicht nur das: die Inhaber_innen von einigen der größten touristischen Attraktionen Zacatláns – etwa der Uhren-, Sider-, und *Pewter*-Fabrik (auch *peltre* genannt: vor allem Schmuck und Geschirr aus Hartzinn) – sind dermaßen oft auch die politisch Verantwortlichen, sodass davon ausgegangen werden kann, dass die Interessen der tourismusökonomischen Eliten und der politischen Eliten ein und dieselben sind. Genau diese Eliten sind Teil meines Samples und werden im Kapitel zur Fallauswahl (s. Kapitel 4.1) genauer betrachtet.

Vorerst werde ich mich in folgendem Abschnitt dem bereits erwähnten Dorf San Miguel Tenango zuwenden, denn neben Uhren, *pewter*, und natürlich Äpfeln, schmückt sich das PM Zacatlán darüber hinaus damit, im Besitz einer „lebendigen“ indigenen Kultur zu sein (s. dazu Kapitel 6). Hier sind es insbesondere das größte indigene Dorf San Miguel Tenango und dessen *artesanías* [Kunsthandwerk] und traditionellen Tänze in indigenen Trachten (meist als *traje típico*, *indumentaria*, oder *vestimenta* bezeichnet), welche touristisch vermarktet werden. Neben dem PM Zacatlán und den hier lebenden Eliten, war dieses Dorf und dessen Bewohner_innen mein zweiter zentraler Forschungskontext.

¹⁰ Zacatlán wurde etwa 2012 zum „Mejor Pueblo Mágico“ gekürt (vgl. Figueroa Díaz und López Levi 2017) oder 2019 mit dem Preis „La mejor cocina de los Pueblos Mágicos“ ausgezeichnet (vgl. URL 2)

2.2 San Miguel Tenango, fragmentierte „Comunidad“

Heutzutage ist San Miguel Tenango von Zacatlán aus mit einem der rund jede dreiviertel Stunde abfahrenden *Combis* [Mikrobusse] in 30-40 Minuten zu erreichen.¹¹ Eine steile, aber gut asphaltierte Straße windet sich von der Stadt hinunter bis zu einer Brücke über den Fluss und führt in einigen Serpentinaen wieder hinauf bis zu einem flachen Bergrücken, auf dem sich das Dorf befindet. Dieser Nähe ungeachtet ist die *Barranca* als symbolische Grenze, wie bereits erwähnt, in den Köpfen der Bewohner_inne Zacatláns nach wie vor stark vorhanden. So ruft es meist Erstaunen hervor, wenn ich Städtern_innen gegenüber erwähne, dass ich öfter nach San Miguel Tenango fahre: *Allá vas? Es hasta el otro lado de la barranca!*¹² (vgl. FN 02.04.2018). Tatsächlich waren nur wenige Zakateken_innen schon einmal in San Miguel Tenango. Umgekehrt war wohl bereits jede_r *Sanmiguelense* in Zacatlán.

So „peripher“ das Dorf auch manchmal in der Imagination der Mestizen_innen erscheint, das Wort „Peripherie“ würde für San Miguel Tenango genauso wenig zutreffen wie für die Sierra Norte oder Zacatlán. Bereits im 16. Jahrhundert gab es wichtige Silberminen, die allerdings ab dem 19. Jahrhundert kaum mehr Profit machten (vgl. López Alcaide 2016, 27f). Die strategische, und im Gegensatz zu Zacatlán leicht zu verteidigende Lage, machte das Dorf auch für „Guerrilleros“ interessant: für Francisco Osorno etwa, der hier während der Unabhängigkeitskriege Munitions- und Münzfabriken etablierte, und für die aus dem nahegelegenen indigenen Dorf Cuacuila stammenden und während der Revolution zu den zentralen *caziques* der nördlichen Sierra aufgestiegenen Gebrüder Barrios (vgl. Candanedo Castillo 1979, 9; Brewster 2003).

¹¹ Die in dieser Arbeit präsentierten Daten zu San Miguel Tenango basieren, neben einigen historischen Studien zur größeren Region, auf meine eigenen Gespräche mit lokalen Personen. Außer einer kurzen Broschüre des „Hobby-Historiker“ Neftalí López Alcaide (2016) über die Geschichte und Kultur San Miguel Tenangos, existiert meines Wissens keine historische oder ethnografische wissenschaftliche Arbeit zu San Miguel Tenango. Entgegen des Klischees, dass in Mexiko „cada comunidad tiene su antropólogo“, erinnert sich kein *Sanmiguelense* mit der dem ich Sprache an einen längerfristigen Aufenthalt von Anthropologen_innen im Dorf. Es gibt gewisse Ausnahmen (die die Regel wiederum zu bestätigen scheinen): Zum einen der japanische Linguist Sasaki Mitsuya. Im Rahme einer komparativen Studie kam er um 2014 herum für längere Zeit nach San Miguel Tenango, um die lokale Variationen des Náhuatl(s) zu studieren (vgl. Mitsuya 2015). Zum anderen lebte eine deutsche Linguistin ab 2003 im Dorf, um in Zusammenarbeit mit dem evangelikalen SIL (*Summer Institute of Linguistics*) und mit dem Ziel einer Bibelübersetzung ebenfalls die lokale Sprachvariante zu erfassen. Ich höre auch von einem polnischen Linguisten, der 2017 im Rahmen einer in Tlaxcala basierten Forschungsarbeit Interviews mit Bewohner_innen aus San Miguel führt. Des Weiteren treffe ich im Feld zufällig auf eine *Licenciatura*-Anthropologiestudentin der staatlichen Universität in Puebla (BUAP), die ihre Abschlussarbeit zum Thema des religiösen Wandels in San Miguel schreibt. Leider bricht mein Kontakt zu ihr ab.

¹² Zitate aus meinen Feldforschungsnotizen und Gesprächsprotokollen, welche im Unterschied zu formellen Interviews nicht mit Audioaufnahmen belegt werden können, setzte ich in kursiv und ohne Anführungszeichen. Es handelt sich hierbei oft um Gesprächsfragmente, welche ich entweder während der Gespräche oder kurz darauf in meinen Notizen aufschrieb.

Nicht nur hinsichtlich dieser historischen Verknüpfungen ist San Miguel Tenango weit davon entfernt, mit Labels wie „closed“ oder „corporate community“¹³ bezeichnet werden zu können. „Abandono del campo“, (Arbeits-)Migration, steigendes Bildungs- und Einkommensniveau, und der Einzug neuer, evangelikaler Religionen, sind hier einige der wichtigsten Phänomene der jüngeren Vergangenheit, die mit den tiefgreifenden Veränderungen in den dörflichen Strukturen in Zusammenhang stehen (die Rolle des Tourismusbooms im Bezirk als neuer, wenn auch kleiner Arbeitsbereich wird im Kapitel 6 genauer betrachtet). Spätestens seit dem Ausbau der *Barranca*-Straße zwischen San Miguel Tenango und Zacatlán in den 1970ern steht für viele *Sanmiguelenses* fest: „[E]l campo ya no es la única opción“ (AS/SD 11.10.2017). (vgl. FN 24.04.2018)

Insbesondere junge Menschen migrieren in die nahegelegenen Metropolen oder auch in die USA.¹⁴ Manche bleiben dort permanent, andere pendeln periodisch oder kehren nach mehreren Jahren zurück, nicht selten mit einem_r des Náhuatl nicht mächtigem_n Ehepartner_in aus einer anderen Region (vgl. PG 10.05.2018; ST 05.10.2017). Diese Migration war wesentlich am gewissen Wohlstand beteiligt, den das Dorf heute besitzt. Ein Dorfbewohner erzählt mir darüber: „[Aquí todos tienen algo de dinero], no mucho dinero, pero tampoco pobreza extrema. Te digo: simplemente recorre y vas a ver las casas. Hace uno 30 años, casi todas las casas eran de madera. De costera.“ (AS/SD 11.10.2017; vgl. dazu auch PP 08.05.2018). In der Tat, die sonst weit verbreiteten, winddurchlässigen Barracken sind selbst abseits des Dorfzentrums selten zu sehen. Es dominieren stattdessen große Bauten aus Zementblöcken (*bloque*).

Jene, die zumindest teilweise im Dorf blieben, veränderten ihr Verhältnis zur vormals dominierenden Subsistenzwirtschaft und können heutzutage womöglich treffender mit dem Begriff „polybians“ (Kearney 1996) oder „post-peasants“ (Schüren 2003) beschrieben werden als mit dem Begriff „campesinos“: Die ohnehin mühsam zu bewirtschaftenden Acker auf den steilen Hängen – sie sind im Gegensatz zu den etwas tiefer liegenden Gegenden weder besonders

¹³ Eric Wolf (1986) bezeichnet mit dem Konzept der „Closed Corporate Peasant Community“ ein historisch kontingentes begrenztes, soziales System, in dem mittels sozio religiöser Werte, Normen, und Arbeitsteilung klar zwischen Gemeinschaftsmitglieder_innen und Außenstehenden differenziert wird (vgl. dazu auch Zuckerhut 2016, 45; Kearney 1996, 87f). Wie Juan Castillo Cocom (2005, 253) mit dem Verweis auf die Arbeiten von Jan Rus hinweist, wurde die Idee einer „traditional closed community“ jedoch auch von Wissenschaftler_innen sowie Politiker_innen oft „idealized as authentic Indian survival cultures resistant to neocolonial state“.

¹⁴ Migration bedeutet nicht unbedingt ein komplettes Verlassen der Dorfgemeinschaft. Besonders über Geldüberweisungen (*remittances*) können viele nach wie vor an den dörflichen Sozialstrukturen teilhaben (vgl. dazu z.B. Isakson 2009). Eine Katholikin erzählt mir zum Beispiel: „Aquí hay mucha, mucha gente que está en los Estados Unidos. [...] Ahorita, por ejemplo, el arreglo de la iglesia lo puso alguien que está allá del otro lado, completo. También las mañanitas del mariachi [para] el Día de San Miguel: [lo puso] alguien quien está allá. [...] Te dicen: ‘Yo te coopero para la fiesta.’ – como para no perder ese raigo, es ombliguito con su tierra.“ (AS/SD 11.10.2017)

fruchtbar, noch waren sie scheinbar jemals als Gemeinschaftsbesitz (*ejido*) organisiert (vgl. FN 30.06.2017) – verloren ihre zentrale Bedeutung zu Gunsten einer um Lohnarbeit herum organisierten, multiplen und flexiblen Arbeitssituation. In diesem Kontext ist ein evangelikaler Pastor mit seiner Einschätzung nicht allein, wenn er sagt: „[M]uchos ya se están dedicando al comercio o la construcción. Pues ven de otra manera el campo. Sí?“ (CU 13.05.2018)¹⁵

Aber auch über Veränderungen in der Art, in der die indigene Kultur und das dörfliche Zusammenleben wahrgenommen wird, wird mir oft berichtet. Am augenscheinlichsten scheint das die Sprache zu betreffen: Während manche meinen, dass vor 50 Jahren die meisten kein gutes Spanisch sprechen konnten, und vor rund 20 Jahren noch alle Náhuatl miteinander sprachen, habe sich die Situation gedreht. Heutzutage würden 80-90 Prozent „castellano“ sprechen können, wobei die Jungen Náhuatl oft nur mehr oder weniger verstehen, aber nicht gut sprechen könnten (vgl. DC 13.10.2017; PG 10.05.2018; FN 27.07.2017 et al.). Ein ehemaliger *Presidente Auxiliar* von San Miguel Tenango schätzt die Situation in San Miguel folgendermaßen ein: „Y ya por lo general el 20 porciento pues ya son /este .. pues españolizados, o algo así. Y ya los que hablamos todavía el 100 porciento náhuatl pues será un 20 porciento.. Entonces estamos hablando de un 60 porciento de que medio lo habla, y lo habla /este / .. pues ya mezclando español y el náhuatl.“ (ST 05.10.2017). Als Fremder, der nur eine Handvoll Phrasen Náhuatl konnte, kam mir diese Situation gelegen: Ich traf auf keine Person, mit der ich mich nicht auf Spanisch verständigen konnte. Umgekehrt hörte ich im Dorf zwar oft Unterhaltungen auf Náhuatl, insbesondere zwischen älteren Personen, doch wurden meist genügend spanische Begriffe verwendet, dass zumindest der Gesprächskontext verständlich wurde.

Neben dem Náhuatl scheinen auch sogenannte *Usos y Costumbres* und andere, heute üblicherweise mit indigener Kultur assoziierte Merkmale in den letzten Jahrzehnten sukzessive die Relevanz und Bedeutung verloren zu haben, welche sie noch vor 50 Jahren hatten – auch wenn sie womöglich in einer gewandelten Form wieder an Relevanz gewinnen (s. folgende Fußno-

¹⁵ In einem Interview, erwähnt eine Sanmiguelense, mitte 40, einige zentrale Elemente dieser veränderten Sichtweise: „Muchas veces, aunque se [los habitantes de San Miguel] dedican a otra actividad [son campesinos]. Hay ocasiones en cuales no hay trabajo, hay ocasiones en cuales simplemente no hay manera en cual puedas hacer ese trabajo, pero sabes que está el campo. [...] Yo sí soy de la idea que, aunque tengas una carrera y un trabajo seguro, es mejor jamás olvidarte del pan. Para nosotros es la base, porque caes y caes bien. Es como un colchoncito en cual en algún momento puedes caer. Porque sabes que ahí puedes ayudarte. Y no lo ves como un lugar así exactamente como de ganancia. Si lo ves de ganancia, te traumas y dices: Esto no vale la pena. Pero si lo ves como para producir tus alimentos...“ (MA 07.05.2018). (vgl. dazu Isakson 2009)

ten). Dazu zählen der *traje típico*, die *danzas*, *Faenas*¹⁶, *Mayordomías*¹⁷, *Fiestas* und *Convivios*¹⁸, sowie traditionelle Rechtsprechung, Konsensentscheidungs- und Autoritätsformen und Wahl zu Ämtern¹⁹ (vgl. dazu PG 10.05.2018, OT 08.10.2018, TC 16.04.2018, AS/SD 11.10.2017, FN 14.04., 02.05., 06.05.2018 et al.). Die in indigenen Dörfern sonst sehr wichtigen *Fiestas Patronales* können hier als Beispiel für diesen Wandel genannt werden. Sie können als weitgehend „säkularisiert“ bezeichnet werden. Während im Jahr 2017 etwa bei der katholischen *Procesión* weniger als 40 Personen teilnahmen, standen die Basketballturniere im Zentrum des Festes, sowie eine Autoshow und Tanzperformances. Letztere fungierten weniger als eine traditionelle *ofrenda* und Ehrung des Dorfpatrons San Miguel, sondern vielmehr als eine Art Spektakel für das Publikum, bei dem mitunter auch „hawaiianische“ Tänze aufgeführt wurden (vgl. FN 27., 28., 29., 30.09.2017 et al.).²⁰

¹⁶ *Faenas* (dörfliche Gemeinschaftsarbeiten) werden zwar noch abgehalten, doch der *Presidente Auxiliar* ruft diese eher selten aus und nur wenige Personen beteiligen sich. Ich erlebe beispielsweise eine „klassische“ *Faena*, die gemeinschaftliche Säuberung der Hauptstraße, bei der sich nur rund zehn Personen beteiligen (vgl. FN 23.04.2018). Stattdessen werden allerdings auch *Faenas* von politischen Parteien oder religiösen Gruppen organisiert. Es ist für San Miguel Tenango bezeichnend, dass die Teilnahme an *Faenas* insgesamt eher eine Frage der politischen, religiösen, oder persönlichen Affiliationen zu sein scheint, als des gesamt-dörflichen Zusammenhalts. Dazu kommt, dass manche Aufgaben, welche früher mit einer freiwilligen und unentgeltlichen *Faena* vollbracht wurden, nun ausbezahlt oder sogar an eine externe Firma ausgelagert zu werden scheinen. Und dennoch sollten die *Faenas* nicht nur als eine „bedeutungslose, weil monetarisierte“ und „von externen Interessen vereinnahmte Institution“ betrachtet werden. Wie mit berichtet wurde, waren manche *Faenas*, welche unter dem vorherigen, beliebteren *Presidente Auxiliar* ausgerufen wurden, durchaus gut besucht, und sind es auch heute wieder (2019). Die Teilhabe an *Faenas* scheint meiner Erachtens nach nicht mehr unbedingt eine gemeinschaftliche Verantwortung zu sein, sondern vielmehr als ein Instrument verwendet zu werden, mit dem *Sanmiguelenses* ihre aktuelle Zustimmung oder Ablehnung gegenüber der Praktiken ihrer *líderes* äußern können – seien es gewählte, parteiliche, oder religiöse *líderes*. (vgl. JH 16.10.2017, PG 10.05.2018, PP 08.05.2018; FN 04.10.2017, 28.03., 05.04., 15.04.2018 et al.).

¹⁷ *Mayordomías* werden zwar noch abgehalten, aber es ist bezeichnend, dass der *Mayordomo desde 15 años consecutivos* die ein und dieselbe Person ist – womit eine zentrale Funktion dieser Institution entfällt. Neben dem *mayordomo* scheinen allerdings auch andere *Sanmiguelenses*, etwa im Ausland lebende, kleine geldliche Beiträge für das Abhalten des Festes zu leisten und somit das rotierende Geben-und-Nehmen auf einer kleineren, weniger strukturierten Ebene weiterzuführen (vgl. FN 27.09., 29.09.2017 et al.).

¹⁸ *Fiestas* und *Convivios* gibt es zwar noch (s.u.), jedoch sind sie laut Erzählungen weitaus kleiner und weniger „intensiv“ als früher. Ähnlich wie bei den *Faenas* scheinen sie heutzutage nicht gesamt-dörflich, sondern innerhalb einzelner Netzwerke stattzufinden – wobei viele Leute in mehreren, sich teilweise kontrastierenden Netzwerken partizipieren (etwa wenn pentekostale und katholische *líderes* zu einem PAN-*Convivio* gehen (vgl. FN 25.04.2018) oder *Priistas* und *Panistas* gemeinsam auf einer katholischen *Fiesta* feiern (vgl. FN 01.05.2018)). (vgl. AS/SD 11.10.2017; FN 16.04.2018 et al.) Evangelikale Religionen haben auch hier eine Rolle gespielt (s.u.). Die Katholiken_innen hätten früher *cada santito* (jeden Heiligen- und Namenstag) als Anlass genommen, um zu feiern und, wie manche hinzufügen, sich zu betrinken. Einige Katholiken_innen erzählen demnach von den damaligen *Fiestas* mit einer Mischung aus Nostalgie (*eran más original*) und Anerkennung für die Evangelikalen_innen, welche geholfen haben den dörflichen Alkoholismus in den Griff zu bekommen. (vgl. FN 27.09., 01.10.2017 et al.)

¹⁹ Während früher beispielsweise der *Presidente Auxiliar* mittels offener Wahl gewählt wurde, geschieht dies heute mittels „anonymer“ Wahlzettel. Dieser Posten wird nun auch bezahlt – zu gut, wie manche meinen. (vgl. AS/SD 11.10.2017, FN 05.04., 08.04.2018, 20.08.2017 et al.)

²⁰ Es ist wichtig zu betonen, dass diese Säkularisierung und „Spektakularisierung“ der *Fiestas Patronales* nicht unbedingt zu einer Unterminierung deren wichtige soziale Rolle für den Zusammenhalt und Austausch der Gemeinschaft geführt hat. Im Gegenteil, es scheint, dass ein katholisch-synkretistischer Brauch, welcher nicht nur

Für viele *Sanmiguelenses* waren die neuen evangelikalen Religionen ein wichtiger Faktor für diese veränderten Wahrnehmungen und Praktizierung der indigenen Kultur und des dörflichen Zusammenlebens. Seitdem sich in den 1960ern die ersten „Missionare“ in San Miguel Tenango niederließen, hat sich im Bereich der Religion viel getan: nur rund 30 Prozent bekennen sich zum Katholizismus, der Rest identifiziert sich mit dem Pentekostalismus (Pfingstbewegung), Baptismus, oder den Zeugen Jehovas – wobei die unterschiedlichen, teilweise in Konkurrenz zueinander stehenden pentekostalen *templos* die Mehrheit darstellen (vgl. FN 04.10.2017; JH 16.10.2017 et al.). Während meiner Aufenthalte leben diese verschiedenen religiösen Gruppen zwar mit gewissen Misstrauen, aber relativ friedvoll und respektvoll miteinander. Doch das war nicht immer so. Wie ich erzählt bekomme, war der Zerfall des „katholischen Monopols“ von tiefgreifenden Konflikten begleitet (vgl. dazu z.B. Trejo 2009). Zusammen mit dem Niedergang der kommerziellen und politischen Hegemonie zweier Familien im Dorfzentrum, kam es hier seit Anfang der 1990er Jahre zu weitreichenden Veränderungen in der politischen Organisation: Sie löste sich von der religiösen und sozialen Organisation und dem *sistema de cargos* und wird nun größtenteils innerhalb eines parteipolitischen Systems ausverhandelt (vgl. PF 05.04.2018, AS/SD 11.10.2017; FN 08.04.2018 et al.).

Die vielschichtige Fragmentierung der „comunidad“ in mehrere, oft fließende, flexible, und überlappende Interessensgruppen spiegelt sich in der neuen Parteienlandschaft wider. Im Gegensatz zu einigen Nachbardörfern San MIGUELS, in denen die Dorfgemeinschaft nach internen Ausverhandlungen meist hinter einer Partei oder einem_r Kandidaten_in steht, wird in San Miguel Tenango von verschiedenen lokalen *líderes* als auch externen Politikern_innen stark um Wählerstimmen gekämpft (vgl. PG 10.05.2018, TC 16.04.2018, FN 15.04.2018 et al.). Und tatsächlich zeigen die Ergebnisse der Großwahlen 2018, dass alle drei großen Parteien Mexikos (Morena, PRI, PAN) in San Miguel Tenango ungefähr gleich viele Stimmen bekommen (vgl. INE 2018).²¹ Auf diese neueren Dynamiken in der politischen Organisation und auf die

für indigene Evangelikale, sondern auch für viele Katholiken_innen jüngerer Generationen an tieferer Bedeutung verloren hatte, über den Umweg des Spektakels und des Sports, wieder an Sinn gewonnen hat. Ironischerweise war es ein pentekostaler *Presidente Auxiliar*, der zur Revitalisierung der *danzas* seit 2011 beigetragen hatte, in dem er die bereits nur noch sehr selten aufgeführten und eng mit dem katholisch-synkretistischen Glauben verbundene *danzas* zu einem zentralen Programmpunkt der *Fiestas Patronales* machte – nun allerdings unter dem Vorzeichen von „nuestra cultura“, nicht „nuestra creencia“. (vgl. PP 08.05.2018; FN 01.05.2018 et al.) Diese Dynamiken von Kontinuität und Wandel sollten im Kontext der Diskussionen um Auswirkungen von Protestantismus auf indigene Gemeinschaften gelesen werden, die vielschichtig und bei weitem nicht nur negativ zu sehen sind (vgl. z.B. Gallaher 2007; Dombrowski 2002; Dow 2005; Gross 2003; Hernández Castillo 2001). In den Kapiteln 7.2 und 7.3 gehe ich zum Teil auf manche Aspekte dieser Dynamik genauer ein.

²¹ Das trifft insbesondere auf die Ebene des *Presidente Municipal*, aber auch auf die anderen Regierungsebenen zu. Allerdings bekam *Morena* auf der Ebene des *Gobernador de Puebla* weniger Stimmen als die anderen Parteien, während es auf der Ebene des *Presidente de la República* weitaus mehr waren (vgl. INE 2018).

diesbezüglichen Unterschiede zwischen San Miguel Tenango und den Nachbardörfern angesprochen, meint ein anderer *Ex-Presidente Auxiliar*: „Sí, están más unidos, mucho más unidos. Allá sí existe la unidad. Aquí no: aquí por el supuesto **modernismo** ya estamos adaptando la mentalidad del municipio, porque ya queremos regirnos por partidos.” (TC 16.04.2018, meine Hervorhebung) Dieser *Presidente Auxiliar* ist hier nicht allein mit seiner Meinung. Ob politische Parteien, religiöser Wandel, oder generell ein „materialistischer Individualismus“ – die neuen *divisiones*, als auch die von vielen Bewohner_innen wahrgenommene „perdida“ von *cultura* und *idioma* werden in San Miguel insbesondere mit einem Prozess in Verbindung gebracht: „[L]a modernidad [...] nos ha invadido” (JH 26.06.2017).

Auch wenn in der Wahrnehmung mancher Mestizen_innen, San Miguel Tenango der Ort im Bezirks sein mag, „donde está más arraigada la cultura indígena“ (DS 24.04.2018)²², ist San Miguel Tenango also weit davon entfernt, eine sogenannte traditionelle „comunidad“ zu sein, in dem die Mehrheit eine Sprache spricht, einen Glauben, die gleichen Bräuche, Traditionen und Formen materieller Kultur teilt sowie nach außen hin politisch geschlossen auftritt (vgl. dazu Hervik und Kahn 2006; Wolf 1986). Und dennoch bedeutet dies nicht, dass San Miguel Tenango kein „indigenes“ Dorf ist: Laut einer staatlichen Umfrage vom Jahr 2015 gaben 72,29 Prozent der Bevölkerung San Miguels an, eine indigene Sprache zu sprechen, während 97,15 Prozent angaben, sich als „indigen“ zu identifizieren (die Frage lautete „De acuerdo con su cultura, se considera indígena?“) (vgl. INEGI 2015).

Im Kontext des oben Beschriebenen sind diese quantitativen Zahlen natürlich mit Vorsicht zu genießen: „Indigen-Sein“ – und selbst „eine indigene Sprache sprechen“ – kann je nach Person und Situation verschiedene Bedeutungen umfassen und aus unterschiedlichen Gründen angegeben werden (vgl. dazu Navarrete Linares 2008, 14f; Vázquez Sandrin und Félix Quezada 2015; Telles 2014). Nichtsdestotrotz weisen diese Zahlen auf das Vorhandensein eines gewissen „indigenen Bewusstseins“ bei den *Sanmiguelenses* hin. Hierin spiegeln sie einen statistischen Trend in Mexiko wider: Die Anzahl derjenigen, die sich als „indigen“ identifizieren, steigt überproportional zu der Anzahl derjenigen, die eine indigene Sprache sprechen (vgl. Vázquez Sandrin und Félix Quezada 2015; Villarreal 2014).

Einer, der dieses vermeintliche Paradox zu erklären versucht, ist der Anthropologe Andrés Villarreal. Er stellt diesbezüglich eine „ethnic pride hypothesis“ auf: „The Mexican government’s embrace of multiculturalism, however circumscribed, and in particular the greater respect for indigenous groups, may have contributed to a sense of ethnic pride and individuals’ greater

²² s. dazu auch Fußnote 67

willingness to identify themselves and their children as indigenous” (Villarreal 2014, 779).²³ Tatsächlich sind überall in San Miguel Tenango gewisse „Diskurse der Indigenität“ hörbar und spürbar, in denen die eigene indigene Identität positiv konnotiert und als Quelle eines „orgullos“ wahrgenommen wird (vgl. dazu Li 2000; Norget 2010; Zuckerhut 2016, 95ff; Canessa 2016, 77ff). Auch wenn der nationalstaatliche Identitätsdiskurs hierbei natürlich ein zentraler Bezugspunkt ist, ist er bei weitem nicht der Einzige. Um einen besseren Überblick zu verschaffen, unterscheide ich hier grob drei große Räume, durch die solche Diskurse in San Miguel Tenango artikuliert werden: einen „aktivistischen“, einen religiösen, und einen staatlichen Raum. So sehr sich diese Diskurse in den Details ihrer Indigenitätsartikulationen, der Bedeutung und dem Sinn von Indigenität, und den damit verbundenen Interessen unterscheiden – alle drei haben ein Ziel gemeinsam: „preservar la cultura originaria“.

Ein in Zacatlán eher junger, globaler und zugleich globalisierungskritischer „Diskurs der Indigenität“ wird von transnational vernetzten NGOs, indigenen Organisationen, Aktivisten_innen und Wissenschaftlern_innen getragen. Zentrale Themen sind hier Menschen-, Land-, und Frauenrechte, sowie Ökologie, nachhaltiges Wirtschaften, und „indigene Spiritualität“²⁴. In San Miguel Tenango ist ein derartiger Diskurs eher neu und wird von der indigenen Organisation CIUDEMAC repräsentiert. CIUDEMAC (*Comunidades Indígenas Unidas en Defensa de nuestro Maíz y nuestra Cultura*) entstand 1998 in Zusammenarbeit mit der größeren Organisation UNITONA (*Unidad Indígena Totonaca-Náhuatl*) im Nachbarbezirk Tepetzintla sowie in zwei angrenzenden zakatekischen Dörfern. Ab 2002 wurde CIUDEMAC mit Hilfe der in Mexiko-Stadt basierten Nichtregierungsorganisation COPEVI (*Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento*), und den hier tätigen Anthropologen_innen, ausgebaut (vgl. COPEVI 2015 et al.). Seit 2011 ist die Organisation auch in San Miguel Tenango tätig, hat hier aber bei weitem nicht

²³ Manche meiner Gesprächspartner_innen, denen ich diese Statistiken vorstelle, stellen allerdings auch eigene Hypothesen auf, die wohl alle ihre Berechtigung haben: zum Beispiel, dass einige diese Angaben ausschließlich machen um nicht die staatlichen „apoyos“ zu verlieren, welche indigenen Personen zustehen (vgl. FN 11.04.2018 et al.); oder auch, dass an die Kinder zwar die Identität, nicht jedoch die Sprache weitergegeben werde (vgl. FN 16.10.2017); oder aber auch, dass viele Bewohner_innen auf Grund der aus der Migration zurückkehrenden *Sanmiguelenses* angeheiratet sind und nach mehreren Jahren im Dorf nie richtig *Náhuatl* gelernt hätten (da die Notwendigkeit nicht gegeben ist), aber sich mittlerweile dennoch „como indígena“ fühlen (vgl. PG 10.05.2018).

²⁴ Oft bedeutet dies **katholisch**-synkretistische Spiritualität, welche, ausgedrückt mit entsprechenden Ritualen, als die „ursprüngliche“ gewertet wird – womit Konflikte zwischen katholischen und evangelikalen Strömungen vorprogrammiert sind (vgl. dazu COPEVI 2015). Dieser Konflikt ist auch bei der Organisation CIUDEMAC präsent und wird im empirischen Teil thematisiert.

die große Bedeutung wie in anderen Dörfern. Von den 1300 Einwohner_innen sind im Herbst 2017 nur 55 Personen Mitglieder.²⁵

Ein weiterer „Diskurs der Indigenität“ wird durch religiöse Institutionen artikuliert. Sowohl katholische, als auch evangelikale Religionen wechselten seit den 1970er Jahren in mehreren Schüben ihr ambivalentes, doch meist ablehnendes Verhältnis zu indigenen Kulturen und deren Religionsverständnissen. Heutzutage verstehen sich, zumindest auf lokaler Ebene, alle Religionen – von Katholizismus bis Zeugen Jehova – als ein „vehicle for indigenous renewal“ (Galagher 2007, 109).²⁶ Meinen Erfahrungen nach sind alle religiösen Strömungen in San Miguel offen „stolz“ auf die indigene Identität und fördern verschiedene Aspekte indigener Kultur – sei es Sprache, *traje típico*, *danzas* oder gemeinschaftliche Organisation, wie beispielsweise *Faenas*. Je nach Gruppierung, *padre/pastor*, und Kontext können dabei allerdings „concerns about charismatic renewal and spirituality outweigh material concerns for land redistribution or indigenous right“ (Trejo 2009, 340).

Ein dritter Raum resultiert aus der lokalen Übersetzung und Adaptierung der nationalen, indigenistischen und multikulturellen Indigenitätsdiskurse durch die Bezirksregierung. Die oben genannten polit-ökonomischen Eliten Zacatláns sind hierbei die zentralen Akteure_innen. Wie bereits angedeutet, ist die Bezirkspolitik und die Tourismusökonomie derart eng miteinander verstrickt, dass eine Trennung nicht sinnvoll wäre. Demnach überrascht es nicht, dass von der Bezirksregierung insbesondere jene Elemente indigener Identität und Kultur gefördert werden,

²⁵ Wie ich von mehreren Seiten höre und von manchen Mitgliedern kritisiert wird, sind allerdings viele Mitglieder nur „halbherzig“ dabei – denn ein zentraler Anreiz der Organisation beizutreten sind die von COPEVI organisierten beträchtlichen *apoyos para la construcción de una vivienda*. Diese Bedeutung von CIUDEMÁC spiegelt sich in einer Anekdote wider: Als ich eines Tages zwei *artesanías* frage, ob sie bei der Organisation sind (*Son de CIUDEMÁC?*), antworten sie offen: *No, somos del CDI*. (vgl. FN 01.10.2017) Für diese Indigene scheint hier eine von Indigenen geführte regionale Organisation und ein staatliches Institut vergleichbar: die einen bekommen *apoyos* vom Staat, die anderen eben von der Organisation. Auf die vielfältigen Gründe für solche „limitierte“ Wahrnehmung des Sinns und der Potentiale einer indigenen Organisation kann in dieser Masterarbeit nicht weiter eingegangen werden. Meines Erachtens hängt dies allerdings damit zusammenhängt, dass es in San Miguel (bis heute) nicht möglich war eine inklusive Form von Indigenität mit politischen und ökonomischen Agenden zu artikulieren – wie es z.B. im zapatistischen Chiapas oder auch Cuetzalan geschah. Darüber hinaus gibt es immer wieder Konflikte zwischen den mehrheitlich evangelikalen Mitgliedern in San Miguel und den mehrheitlich katholischen Mitgliedern der anderen Dörfer, insbesondere was das gemeinsame performen von *danzas* und „ofrendas“ betrifft (s.o.). (vgl. ET 22.04.2018, ST 05.10.2017, JH 16.10.2017 et al.)

²⁶ Der Politikwissenschaftler Guillermo Trejo (2009) argumentiert, dass es gerade die aus der Stärkung evangelikaler Strömungen innerhalb indigener Dörfer resultierende „religious competition“ war, welche in Mexiko dazu geführt hat, dass alle Religionen eine Art „commitment to the Indian cause“ (2009, 340) propagieren. Er geht sogar soweit zu meinen, dass „the spread of religious competition was a critical explanatory factor of indigenous protest and the politicization of ethnicity“ (ebd.). In San Miguel sind beide Punkte zu einem gewissen Grad zu erkennen: zum einen eine Spannung zwischen religiöser Konkurrenz und Zusammenarbeit, wenn es darum geht indigene Kultur zu fördern (vgl. AS/SD 11.10.2017; FN 25.04.2018 et al); zum anderen Personen, die ihren persönlichen Re-Ethnisierungsprozess nicht in erster Linie mit der multikulturellen Anerkennungspolitik oder den indigenen Organisationen in Verbindung bringen, sondern mit ihrer Teilhabe innerhalb religiöser Gruppierungen (vgl. PF 05.04.2018, FN 07.04.2018 et al.).

welche sich touristisch vermarkten lassen. Im Kapitel 6 werde ich genauer darstellen, welche Form dieser „Diskurs der Indigenität“ in Zacatlán annimmt und wie dabei die beiden Bereiche – multikulturelle Bezirkspolitik und PM-Tourismusökonomie – miteinander resonieren.

Wenn auch in dieser Masterarbeit der Bereich der Bezirkspolitik und lokalen Tourismusökonomie im Fokus steht, sollte also der „Orgullo“ der Bewohner_innen San MIGUELS und deren Verständnis von „Indigenität“ insgesamt im Kontext eines kontinuierlichen Austausches auf diversen historisch bedingten, lokalen, regionalen, nationalen und globalen Ebenen betrachtet werden, welcher „dialogic configurations of ‘being and becoming’ indígena“ (Huarcaya 2014, 187) hervorbringt. Im Kontext des oben Beschriebenen ist es daher wichtig die multiplen Bedeutungen und Formen des „Indigen-Seins“ in San Miguel Tenango nicht reduziert wahrzunehmen und zwei Trugschlüsse zu vermeiden, welche laut Nira Yuval-Davis (2010) immer wieder vorkommen, wenn über Identitäten gesprochen wird (vgl. auch Hervik und Kahn 2006):

One equates social categories with social groupings, and assumes not only that all those who belong to a certain social category also belong to a specific social grouping, but also that, as such, they all have the same attachment and the same understanding of that social category *cum* identity.

– Nira Yuval-Davis 2010, 267f

Im Kapitel zur Fallauswahl (s. Kapitel 4.1) werde ich genauer auf diese Unterschiede eingehen und die spezifische „soziale Gruppierung“, welche einen Großteil meines Samples ausmacht, vorstellen. Wie ich erklären werde, sollte sie dabei nicht als repräsentativ für alle als „indigen“ definierten Bewohner_innen San MIGUELS gesehen werden. Zuvor aber gilt es, auf den grundlegenden Forschungsansatz und den theoretischen Rahmen einzugehen, auf denen diese Masterarbeit basiert.

3. Theoretische Grundlagen, Analyserahmen, und Auswertungsmethoden – Artikulation als Forschungsansatz

Meinem Forschungsprozess liegen bestimmte Annahmen über Gesellschaft, Kultur und Identität zu Grunde, in deren Zentrum Stuart HALLS Konzept der Artikulation steht. Während Stuart HALL im deutschen Sprachraum allgemein in erster Linie mit Medien- und Kommunikationsanalyse assoziiert wird, und in der Kultur- und Sozialanthropologie im Spezifischen, parallel zu Edward SAID, mit einer postkolonialen Analyse des Diskurses „the West and the Rest“ (S.

Hall 2000a), soll sein weitreichender, oft fragmentierter Ansatz in diesem Kapitel als Forschungsansatz dargestellt werden, welcher gewisse ontologische, epistemologische, methodologische, sowie axiologische Annahmen beinhaltet. Grundlegend dabei ist ein bestimmtes Verständnis der Funktionsweisen von Gesellschaft, durch das ich in dieser Masterarbeit Theorie, Empirie, Methoden und Analyse, als auch mein eigenes Handeln und Positionieren im Feld und im Schreibprozess betrachte und miteinander in Beziehung setze. In dem er einen ganzen Raum theoretischer Möglichkeiten und nicht nur starre Axiome zur Verfügung stellt, ermutigt Halls Ansatz zu dessen theoretischen und methodologischen Adaption, um ihn sinnvoll in neuen Forschungskontexten anzuwenden.²⁷ In diesem Sinne stellt der folgende Abschnitt eine destillierende Synthetisierung aus den in mehreren Artikeln und Beiträgen verstreut dargelegten und immer wieder neu gedachten Ideen Stuart Halls dar (vgl. S. Hall 1985; 1996a; 1996b; 1996c; 1997a; 1997b; 2000a; 2000b; 2004; 2013).

Gerade weil Halls Ansatz offen ist, eröffnet sich dabei die Möglichkeit des Dialogs mit anderen Ansätzen, so auch der Grounded Theory Methodologie (GTM). Im zweiten Abschnitt werde ich die Rolle der GTM als Forschungsprinzip, Analyse- und Auswertungsmethode für die vorliegende Arbeit erläutern. Im abschließenden Kapitel reflektiere ich die aus den vorangegangenen Überlegungen resultierenden Implikationen bezüglich der Relevanz meiner Forschung, sowie meine eigene Positionierung hierin.

3.1 Artikulation als gesellschaftstheoretischer Ansatz und Analyserahmen

Stuart Halls Ansatz bietet meiner Meinung nach einen elementaren Weg, um über Gesellschaft, Kultur und Identität nachzudenken, ohne sich auf Grabenkämpfe zwischen materialistischen, kulturalistischen und humanistischen oder zwischen strukturalistischen und phänomeno-

²⁷ Stuart Hall selbst sieht seine theoretische Arbeit als eine Art „Übersetzen“ der Konzepte anderer Denker_innen – und hier seien in erster Linie Marx, Gramsci, Foucault, Althusser, und Lacan, zu nennen, aber auch der Dialog mit Laclau, Butler, und Latour – in verschiedene Kontexte aus denen Neues entstehen kann. Dabei geht er aber auch nicht willkürlich vor, sondern versucht „nicht gegen den Geist seiner Bedeutung“ (S. Hall 2004, 224) zu übersetzen. Andererseits werden diese Konzepte von ihm, wie in jeglicher „Übersetzung“, nicht Eins-zu-eins ohne Bedeutungsverschiebungen übernommen – seine Übersetzungen erfolgen, wie er selbst sagt „ohne Garantie“, und zwar in zweifacher Hinsicht: Erstens möchte er Konzepte nicht dogmatisch wiedergeben; das bedeutet auch, nicht deren Bedeutung genauso zu fassen, wie sie „ursprünglich“ intendiert war, sondern sie vom jeweiligen Standpunkt ihrer Re-Artikulation einer erneuten und kritischen Betrachtung zu unterziehen. (vgl. S. Hall 1996b; 2004) Zweitens erhebt er nicht den Anspruch, dass seine theoretischen (Re-)Artikulationen immer und überall zu gebrauchen sind, denn er ist nicht an einer allgemeingültigen Theorie im höchsten Abstraktionsgrad interessiert – Theorie mit großem „T“, wie er klarstellt: „I am not interested in Theory, I am interesting in going on theorizing.“ (S. Hall 1996a, 150) In diesem Sinne wird auch in der vorliegenden Arbeit Halls „theorie“ re-artikuliert und den spezifischen Kontexten und Kämpfen entsprechen adaptiert, in dem sie mit wiederum anderen Konzepten aus anderen Bereichen verknüpft wird.

logischen Paradigmen zu versteifen, aber auch ohne ein post-modernes „anything goes“ zu akzeptieren, wie auch ohne die politische, mitunter aktivistische Rolle von Wissenschaft zu ignorieren. Mit dem zentralen Konzept der Artikulation versucht Hall dabei das Verhältnis zwischen Strukturen und Akteuren_innen neu fassen – jenseits einer Determinierung durch materielle oder ökonomische Strukturen, aber auch jenseits einer Priorisierung von „Kultur“ und des „Symbolischen“, oder einer uneingeschränkten Handlungsmacht. Ausgangspunkt dabei ist eine spezifische Definition von Kultur.

3.1.1 Kultur: die Artikulation von Diskursen

Kultur wird im hier verwendeten Konzept als ein Raum verstanden, in dem Bedeutung im Rahmen eines offenen, dynamischen und relationalen Prozesses kontinuierlich konstituiert und das Denken und Handeln der Teilnehmenden organisiert wird. Kulturelle Prozesse haben immer etwas mit Macht zu tun: Da Bedeutung durch Relationen entsteht, die sich fortwährend verschieben, wird sie erst durch deren vorübergehende Fixierung mittels spezifisch strukturierter Netzwerke erkennbar und austauschbar. Um diese Fixierung der Bedeutungszusammenhänge zu beschreiben, greift Hall hier mitunter auf die Foucaultsche Idee der Diskurse zurück (vgl. dazu z.B. Foucault 1981; 1980). Innerhalb spezifischer Machtfelder „artikulieren“ oder verknüpfen Diskurse unterschiedliche Elemente und Fragmente der Welt – seien sie materiell oder ideell – in einen gemeinsamen, einheitlichen Zusammenhang. Durch einen selektiven Prozess stellen sie diese Elemente in eine Äquivalenz zueinander, indem sie deren mögliche Differenzen untereinander unterbinden und Differenzen zu **anderen** Elementen herausarbeiten. Die spezifischen Formen ihrer Zusammensetzung gibt diesen Elementen ihre soziale Bedeutung. Diskurse konstruieren damit „knowledge about a particular topic of practice: a cluster (or formation) of ideas, images and practices, which provide ways of talking about, forms of knowledge and conduct“ (S. Hall 1997b, 4).

Als „maps of meaning, the frameworks of intelligibility“ (S. Hall 1997a, 9) um innerhalb gesellschaftlicher Beziehungen leben, sprechen, und auf sie einwirken zu können, können sie durch einen nie abgeschlossenen und ständig rekreatiert werden müssenden, hegemonialen Artikulationsprozess als „natürlich“, als „wahr“ oder „Common Sense“ gelten (vgl. dazu auch Roseberry 1994) (vgl. z.B. Foucault 1978, 92f). In diesem Sinne können durch mehrere zusammengeknüpfte oder artikulierte Diskurse und dazugehörige Dispositive, materielle und semantische Formationen und Aufrechterhaltungsmechanismen, „Ideologien“ oder, mit Foucault, „Wahrheitsregime“ (vgl. Foucault 1980, 109–32) entstehen.

Mit dem Begriff der „Artikulation“ konzeptualisiert Hall solche Formen von „Verknüpfungen“ und stellt diesen Prozess ins Zentrum seiner Überlegungen. Das Konzept verweist zunächst darauf, dass es sich immer um ein **kontingentes** Zusammenschließen zu einer immer temporären und partiellen „Einheit“ bzw. Übereinstimmung aus sich unterscheidenden Elementen handelt.²⁸ Die Idee der Kontingenz ist hier essenziell: Durch sie wird betont, dass die Verknüpfung eine ist, welche unter bestimmten historischen und materiellen Bedingungen und Machtfeldern möglich, aber nicht vollständig, notwendig und unvermeidlich oder zufällig ist. Verstanden als eine prozessuale Praxis, die durch konkrete Praktiken kontinuierlich erneuert, verhandelt, und aufrechterhalten werden muss, beinhaltet Artikulation daher immer die Möglichkeit einer Des-Artikulation und Re-Artikulation.

3.1.2 Identität als Artikulation: Interpellation und Handlungsmacht

Mit dem Konzept der Artikulation versucht Hall nicht nur zu verstehen, wie sich unterschiedliche Fragmente an spezifischen Momenten miteinander verbinden („conjoin“) und sich in spezifischen Diskursen kondensieren – er konzeptualisiert damit auch die Beziehung zwischen diesen Diskursen und den Personen oder Gruppen, die eben jene Diskurse (re-)artikulieren. Für Hall müssen sich Personen, als in einer sozialen Welt handelnde Wesen, mit bestimmten Subjektpositionen, welche innerhalb der Diskurse konstituiert werden, **artikulieren** – oder anders ausgedrückt, sich mit ihnen „identifizieren“, um aus ihnen Sinn machen und von ihnen aus in einer Form sprechen, denken, und handeln zu können, welche in spezifischen sozialen Kontexten als „sinnvoll“ erkannt wird.

Dieser Prozess kann demnach als eine Artikulation im doppelten Sinne verstanden werden: sich mit einer Position artikulieren (verknüpfen und „identifizieren“), um sich von ihr aus „artikulieren“ zu können (denken und „ausdrücken“). Wenn Hall nun über „Identität“ spricht, so meint er genau diesen Prozess der Identifizierung mit bestimmten Knotenpunkten, welche diskursive Subjektpositionen temporär mit Personen „vernähen“. Identitäten sind für ihn damit „temporary points of attachment to the subject positions which discursive practices construct for us“ (S. Hall 1996c, 6) – keine Essenz, sondern ein sich ständig wandelndes, doch kontingentes **Positionieren**.

²⁸ In England spricht man nach Hall (1996a, 141) diesbezüglich „[...] of an ‘articulated’ lorry (truck): a lorry where the front (cab) and back (trailer) can, but need not necessarily, be connected to one another. The two parts are connected to each other, but through a specific linkage, that can be broken. An articulation is thus the form of the connection that can make a unity of two different elements, under certain conditions. It is a linkage which is not necessary, determined, absolute and essential for all time.“

Im Sinne der Kontingenz sind solche Subjektartikulationen nicht „frei“ wählbar: „Identitäten haben Ausgangspunkte („come from somewhere“) und Geschichten. [...] Sie [sind] dem permanenten ‚Spiel‘ von Geschichte, Kultur, und Macht unterworfen“ (S. Hall 2000b, 29) und werden stets innerhalb von Diskursen und deren materiellen und ideellen Umständen konstituiert. Um diese „Unterwerfung“ jenseits von einer „Beherrschung“ zu konzeptualisieren, entwickelt Hall (gemeinsam mit Gramscis Konzept der Hegemonie) das Althusser'sche Konzept der Interpellation weiter (vgl. dazu Althusser 1971). Für Hall sind es die hegemonialen Praktiken der Ideologien, welche Personen und Gruppen dazu **interpellieren**, das heißt „aufrufen“ oder „anhalten“, sich mit bestimmten Subjektpositionen bzw. „Identitäten“ zu identifizieren. Der Prozess der Interpellation legt Personen damit eine spezifische, in den jeweiligen Subjektpositionen eingeschriebene „Artikulationsschablone“ auf, mittels der sie wissen können, welche Verknüpfungen sie machen, welche Differenzen sie artikulieren sollen, um den intendierten Sinn erfassen, „aussprechen“ und „ausleben“ zu können. Für Hall kann uns dieser vielschichtige Prozess eine Vorstellung davon geben „how ideology becomes internalized, how we come to speak ‘spontaneously’, within the limits of the categories of thought which exist outside us and which can more accurately be said to think us.“ (S. Hall 1996b, 29)

Doch Interpellation ist keine Garantie, dass eine Person tatsächlich genau diese Verknüpfungen eingeht: Es ist schlussendlich die Person in ihrer alltäglichen Praktik selbst, welche diese Verknüpfungen kontinuierlich re-artikuliert oder „performt“. Genau hier wird in Halls Ansatz Handlungsmacht denkbar, denn Artikulationen – verstanden als ein aktives Engagement mit der Welt – geschehen innerhalb sich ständig verschiebender Machtfelder, in denen Subjekte simultan in multiple Positionen interpelliert werden und mit unterschiedlichen, potenziell in Konflikt stehenden Diskursen konfrontiert sind. Überdeterminierend wirkend, können Interpellationen damit nie vollständig bestimmen, in welcher Weise Subjekte ihre Positionen artikulieren, wie sie sich damit „identifizieren“, sie performen und mit anderen Positionen verknüpfen. Das erlaubt die Möglichkeit partieller Artikulationen, Unschärfe, Reinterpretationen, und schließlich Re-Artikulationen der Formen und Inhalte diskursiver Formationen selbst. (vgl. dazu auch Clifford 2013)

3.1.3 Zusammen-Denken: Diskurs, Interpellation, und Artikulation

Insgesamt versucht Hall mit seinem Ansatz, mehrere gesellschaftliche Prozesse miteinander zu verknüpfen und gemeinsam zu denken. Für ihn ist eine Analyse der prozessualen Praktiken der Artikulation von unterschiedlichen Elementen zu Diskursen und Subjektpositionen nicht

ausreichend (das, was gemeinhin unter „Diskursanalyse“ verstanden wird (vgl. z.B. Keller 2005) – speziell dann, wenn sprachliche Elemente der Diskurse untersucht werden). Es bedarf darüber hinaus eine Analyse der Formen, in denen sich konkrete Akteure_innen mit diesen Diskursen artikulieren – und zwar nicht nur als Subjektivierungen durch Interpellationen, sondern auch als „practices of subjective self-constituting“ (S. Hall 1996c, 13). Diesen zweiten Bereich betont Hall beispielsweise in seinem Aufsatz „Who Needs 'Identity'?“:

The question which remains is [...] what the mechanisms are by which individuals as subjects identify (or do not identify) with the 'positions' to which they are summoned; as well as how they fashion, stylize, produce and 'perform' these positions, and why they never do so completely, for once and all time, and some never do, or are in a constant, agonistic process of struggling with, resisting, negotiating and accommodating the normative or regulative rules with which they confront and regulate themselves. In short, what remains is the requirement to think this relation of subject to discursive formations as an articulation. – S. Hall 1996, 13f

Da Artikulation immer ein mehr oder weniger politischer Prozess ist, in dem Bedeutungsmöglichkeiten in relationalen Praktiken ausverhandelt und vorübergehend fixiert werden – „politics of positioning“ verstanden als „politics of articulation“ (vgl. Clifford 2013, 59) –, wurde Stuart Halls Ansatz insbesondere in der Analyse von identitätspolitischen Prozessen fruchtbar angewandt.²⁹ Mit der globalen „Wiederentdeckung des Indigenen“ seit den 1970er Jahren, rückten auch die neuen indigenen Identitäten ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses: Als oft offen politische Identitäten, welche in vielfältigen Verbindungen zwischen lokalen und globalen Prozessen eingebettet sind, wurde bei ihnen die Relevanz von Interpellations- und Artikulationsprozessen besonders deutlich.

Meines Erachtens nach, liegt jedoch in diesem Feld der analytische Fokus eines großen Teils der Forschung zu indigenen Identitäten oft nur auf **einem** Element der oben skizzierten Prozesse: Im Zentrum stehen entweder die Artikulation der Indigenitätsdiskurse (vgl. z.B. Ramos 1994; van Cott 2000; De la Peña 2005; 2006; Wade 2016), die Interpellation von Indigenen durch hegemoniale Praktiken (vgl. z.B. Ong 1996; Hale 2002; 2005; Martinez Novo 2005; Muehlmann 2009) oder die (Re-)Artikulationen von Diskursen und Subjektpositionen durch indigene Akteure_innen (vgl. z.B. Li 2000; Yashar 2005; De la Cadena und Starn 2007; Bunten 2010). Seltener scheinen alle drei Prozesse in ihren gegenseitigen Verstrickungen analysiert zu werden

²⁹ Genauso wenig wie die zuvor getroffene Aussage, dass Bedeutung wie auch Subjekte sich nicht außerhalb von Diskursen befinden können, heißt, dass alles **ausschließlich** Diskurs ist (und damit etwa der sogenannten materiellen Welt de facto die eigenständige, positive Existenz abgesprochen wird), bedeutet die Aussage, dass Identitäten immer politisch sind, nicht, dass sie **ausschließlich** politisch sind, oder dass alle gleichermaßen politisch wären. (vgl. z.B. S. Hall 1985)

(vgl. Hernández Castillo 2001; Dombrowski 2002; Palomino-Schalscha 2011; Canessa 2012; Clifford 2013; Armstrong-Fumero 2013; Cañas Cuevas 2014).

Auf die Gefahr hin, eine gewisse analytische „Tiefe“ für die „Breite“ zu opfern, fokussiert die vorliegende Arbeit nicht nur auf ein Element, eine Perspektive, sondern versucht die Prozesse, die ich im Feld als zusammenhängend erfahren habe, auch als zusammenhängend zu analysieren und zu präsentieren. (Re-)Artikulation und Interpellation sind dabei hilfreiche theoretische Metaphern, abstrakte Instrumente, welche pragmatisch eingesetzt werden können, um aus einer Vielzahl an, in ihrer Ausprägung sehr unterschiedlichen, sozialen Prozessen und Situationen einen Sinn zu ziehen und sie miteinander vergleichen zu können.

Doch gerade, weil keine Artikulation oder Interpellation überall gleich verläuft, ist eine offene, reflexive Herangehensweise im Forschungsprozess wichtig, um eine schablonenhafte Interpretation des beforschten Lebensausschnittes möglichst zu vermeiden. Stuart Hall bietet hier mit seinem Ansatz zwar ein theoretisches und analytisches Grundgerüst, doch sagt er bewusst wenig aus über konkrete methodische Herangehensweisen im Forschungs- und Auswertungsprozess aus. Wie Jennifer Slack in ihrem Aufsatz „The Theory and Method of Articulation“ erörtert, hängt das mit einer bestimmten „conception of method as ‘practice’“ zusammen,

which suggests both techniques to be used as resources as well as the activity of practising or ‘trying out’. In this double sense, techniques are borrowed and combined, worked with and through, and reworked. Again, the commitment is always to be able to adapt our methods as the new historical realities we engage keep also moving on down the road. – Slack 1996, 115

In meiner Forschung schien es mir daher sinnvoll Stuart Halls Ansatz, als ein theoretischer Analyserahmen, mit methodischen Forschungs- und insbesondere Analyse- und Auswertungsprinzipien der Grounded Theory Methodologie zu kombinieren (vgl. Strauss und Corbin 1998; Charmaz 2006).

3.2 Grounded Theory Methodologie und Auswertungsmethoden

Die Grounded Theory Methodologie (GTM) weist in ihrem Forschungsparadigma meiner Meinung nach genügend Parallelen zur Artikulationstheorie auf, um sinnvoll mit ihr verbunden zu werden. Darüber hinaus entspricht die GTM meinem Interesse, nicht eine von vornherein festgelegte Forschungsfrage und Hypothese im Feld zu „überprüfen“, sondern eine „strategy of bottom-up theory building“ (Keller 2005, Abs. 7) zu verfolgen, um zu theoretischen Konzepten zu gelangen, welche „grounded in data“ (Strauss und Corbin 1998, 9) sind.

Mein Zugang zum vielfältigen Feld der Grounded Theory Methodologie (GTM) ist diese als eine „toolbox“ (Keller 2005, Abs. 32) mit verschiedenen nützlichen „techniques“ und Vorgehensweisen heranzuziehen. Dies kann durchaus im Sinne mancher GTM-Strömungen gesehen werden. Kathy Charmaz (2006: 9), eine der wichtigsten Erneuererinnen der GTM, sieht diese etwa als „flexible guidelines, not methodological rules, recipes, and requirements“. Sie schreibt diesbezüglich: „I view grounded theory methods as a set of principles and practices, not as prescriptions or packages.“ (ebd.) Ontologische und epistemologische Standpunkte können also bei der Anwendung der GTM durchaus variieren (vgl. Berterö 2012, 2).

Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass die vorliegende Arbeit keinen Anspruch erhebt, tatsächlich eine „grounded theory study“ zu sein. So wurde beispielsweise ein zentrales Merkmal der GTM, die „theoretical saturation“ – verstanden als „not discovering new categories or relations among categories“ (Bernard 2006, 501) – nicht erreicht (dies wäre im Rahmen dieser Masterarbeit kaum möglich gewesen). Auch wurde das rigorose Kodiersystem nicht in vollem Umfang angewendet. (vgl. dazu Strauss und Corbin 1998) Die GTM wurde aber ebenso wenig als bloße „Stichwortgeberin“ verwendet, oder als Synonym für eine qualitative Inhaltsanalyse oder das Kodieren mittels Computerprogramm (vgl. dazu Charmaz und Keller 2016). Vielmehr wurden manche dieser methodischen Prinzipien, da wo sie mir sinnvoll und anwendbar erschienen, angemessen eingesetzt.

3.2.1 Dialektik von Empirie und Theorie im Forschungsprozess

Um dem oben erwähnten Ziel der empirisch verorteten „Exploration und Hypothesengenerierung“ (Strauss und Corbin 1998, 94) gerecht zu werden, besteht ein fundamentales Prinzip der GTM im fortwährenden Wechsel zwischen Literaturreviews, Datenerhebung, Analyse und Theoriebildung in einem iterativen Forschungsprozess. Statt diese Schritte, wie oft üblich, in einer linearen Abfolge isoliert voneinander zu behandeln, stehen sie in der GTM in einer „wechselseitigen Beziehung zueinander“ (ebd. 7). Betont wird ein dialektisches Verhältnis zwischen Empirie und Theorie, Daten und Analyse (vgl. Strauss und Corbin 1998; Charmaz 2006). Es ist jedoch anzumerken, dass meiner Feldforschung ein gewisses Forschungsinteresse voraus ging sowie ein, in einem bestimmten Forschungsfeld verortetes, theoretisches Wissen. Beides, sowohl Interesse und Forschungsfragen als auch aus unterschiedlicher Literatur gewonnenes Wissen, erweiterte sich jedoch kontinuierlich in dem Maße, in dem ich mich im Feld engagierte und über konkrete Bedingungen und Probleme vor Ort lernte.

Zwei wichtige Faktoren erleichterten mir dabei, die Datenerhebung, -kodierung, -analyse, die vorläufige Hypothesenaufstellung sowie Literaturrecherchen, mehr oder weniger parallel

durchzuführen³⁰: Erstens mein relativ langer Forschungsaufenthalt und die fast fünfmonatige Pause zwischen den beiden Aufenthalten³¹; zweitens die Möglichkeit, die meiste Zeit meiner Feldforschung einen ungestörten Arbeits- und Schlafplatz zu haben, wie auch von regelmäßigen und zeitintensiven „Verpflichtungen“ gegenüber meinen Feldforschungspartner_innen befreit zu sein (vgl. dazu Zuckerhut 2016, 105ff). So konnte ich nicht nur immer wieder einen Tag „Feldpause“ machen, um etwa einen Text zu lesen, sondern auch meine „Jottings“ (Bernard 2006, 389ff) und Feldforschungsnotizen [FN] meist am selben Tag oder am Folgetag ausweiten und mich mit ihnen in Form von vorläufiger Kodierung und begleitendem „Memoing“ (vgl. Strauss und Corbin 1998, 217–41) tiefer beschäftigen. Dies geschah mit Hilfe des Computerprogramms OneNote und insbesondere der qualitativen Datenanalyse-Software ATLAS.ti.

3.2.2 Kodierprozess

Dem Kodieren liegt ein sogenanntes **offenes Kodieren** zugrunde (ebd., 101-22). Es ist ein erster, aber fortwährend praktizierter, analytischer Prozess, in dem relevante Phänomene im Datenmaterial beschrieben, benannt, und klassifiziert werden können. Sie werden dabei mit verschiedenen „Labels“, den Codes, versehen. Mit ihnen wird versucht, „meanings and actions in the data“ (Charmaz 2006, 11) konzeptuell zu fassen. Diese Art des Konzeptualisierens wird auf einer zweiten, abstrakteren Ebene in Form eines „**focused coding**“ (ebd., 57ff) fortgeführt: Dabei werden verschiedene Codes, die als zu einem Phänomen oder einer bestimmten Klasse von Phänomenen gehörend identifiziert wurden (z.B. als deren Eigenschaft, Bedingung, oder Konsequenz), vorläufig in einer größeren Kategorie zusammengefasst. Am Ende dieses Konzeptualisierens und Kategorisierens kristallisieren sich verschiedene Kernkonzepte bzw. -kategorien heraus – in meinem Fall etwa *Orgullo* oder *Valorización* mit den Unterkategorien *Reconocimiento*, *Patrimonialización*, sowie *Symbolisches Kollektives Kapital*. Anhand dieser Kernkonzepte wird schlussendlich die „zentrale Geschichte“ (Strauss und Corbin 1998, 99) der Daten gefasst und „erzählt“.

Insgesamt besteht das Kodieren aus einem „konstanten Wechselspiel zwischen Aufstellen und Überprüfen“ (ebd., 89), das heißt, der fortlaufende, iterative Wechsel zwischen Deduktion und Induktion. Einerseits wird hier deduktiv vorgegangen, denn obwohl mit empirischen Daten

³⁰ Auf die hier ebenfalls parallel laufende Anwendung des *Theoretical Samplings* wird im Kapitel über die Fallauswahl eingegangen (s. Kapitel 4.1).

³¹ Für Bernard sind solche physische „Pausen“ vom Forschungsfeld wichtig, um den Analyse- und Auswertungsprozess mit einer gewissen reflektiven Distanz fortführen zu können: „After the break, you will have a better idea of exactly what kinds of data you are lacking, and your sense of the problem will also come more sharply into focus“ (Bernard 2006, 382f).

gearbeitet wird, werden sie mit Hilfe des bereits angeeigneten theoretischen Wissens wie auch des im Forschungsprozess entstehenden Wissens analysiert und abstrahiert. Das zentrale Element in der Hypothesengenerierung ist allerdings die parallele induktive Verifizierung der Konzepte, indem im weiteren Forschungsverlauf Daten mit Daten miteinander verbunden und fortlaufend verglichen werden. So „müssen unsere aufgestellten Beziehungen wieder und wieder in den Daten bestätigt werden“ (ebd., 90), also „gegenstandsverankert“ sein – oder entsprechend abgeändert beziehungsweise fallengelassen werden.

3.3 Artikulation als Instrument der Reflexionen über den Forschungsprozess und der eigenen Positionierungen

Die Analyse mittels Kodierens gestaltete sich in meinem Forschungsprozess als „a messy, ambiguous, time-consuming, [but] creative, fascinating process“ (Marshall und Rossman 1989, 112 zit. in Crang und Cook 2007, 145) des Artikulierens, Desartikulierens, und Reartikulierens von Erfahrungen, Datenstücken und Konzepten. Das „active involvement“ (Charmaz 2006, 59, meine Hervorhebung) des_r Forschenden mit den Daten als eine **Verantwortung** gegenüber der gemachten Artikulation ist dabei zu betonen. Charmaz schreibt diesbezüglich: „We **construct** these data through our observations, interactions, and materials that we gather about the topic or setting.“ (ebd., 3, meine Hervorhebung) Daten und die daraus abgeleiteten Konzepte sind aus dieser Perspektive betrachtet keine Dinge die „da draußen“ im Feld existieren und darauf warten „entdeckt“ zu werden – vielmehr werden sie „konstruiert“ in dem Sinne, als dass sie selektiv aus ihren lebendigen Kontexten zu einem gewissen Grad abstrahiert und aus der spezifischen Position des_der Forschenden miteinander verknüpft werden.

Hier lässt sich die Brücke zurück zur Artikulationstheorie spannen, wenn der Forschungsprozess als eine prozessuale Praktik der Artikulation durch den_die Forschende erfasst wird. Slack (1996, 115) definiert diesen beispielsweise ähnlich wie Charmaz als einen „creative process of articulating, of thinking relations and connections as how we come to know and as creating what we know. Articulation is, then, not just a thing (not just a connection) but a process of creating connections“. Das Resultat, die fertige wissenschaftliche Arbeit, ist damit ebenso ein Produkt eines temporären und partiellen Zusammenfügens aus einer bestimmten kontingenten Position heraus, wie die darin erforschten Artikulationen auch. Genau aus diesem Grund plädiert Stuart Hall dafür, die Positionierungen der Forschenden und Schreibenden mitzureflectieren:

Selbstverständlich muss auch das ‚Ich‘, das hier schreibt, selbst als ein artikuliertes gedacht werden. Wir alle haben einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit, eine spezifische Geschichte und Kultur, von denen aus wir schreiben und sprechen. Was wir sagen steht immer ‚in einem Kontext‘ und ist **positioniert**.

– S. Hall 2000, 26, Hervorhebung i.O.

Während der Feldforschung selbst war meine Position und mein „Kontext“ allerdings nicht einfach gegeben. Aus den vielen möglichen, kontingenten Positionierungen konstituierten sich vielmehr in den konkreten Situationen und Interaktionen verschiedene, relationale Positionen: Bin ich ein „weißer“, wohlhabender Student aus Europa? Bin ich „medio mexicano“?³² Ein *Extranjero*, *Gringo*, *Coyome*³³, *Mestizo*? Bin ich ein urbaner Tourist mit komischem Akzent?

³² Mein Vater ist aus Österreich, meine Mutter aus dem Norden Mexikos (Torreón, Coahuila). Während ich die meiste Zeit meines Lebens in Österreich verbracht habe, war ich in meiner Kindheit fast jedes Jahr mehrere Monate bei meiner Familie in Mexiko. In diesem Sinne bin ich mit einem mexikanischen Umfeld sehr gut vertraut, jedoch in erster Linie mit urbanen Kontexten der nördlichen Halbwüstenregionen. Das Nächste, was ich Zacatlán und der Sierra Norte vor meiner Ankunft im Juni 2017 gekommen war, war Puebla-Stadt. Zweisprachig aufgewachsen, ist mein Spanisch fließend, doch geprägt von einem limitierten Wortschatz, etwas seltsamen Formulierungen, und einem manchmal zum Vorschein kommenden „R“-Akzent. Im Feld rief meine Sprache und mein Aussehen daher öfters Irritationen und offene Fragen hervor, welche ich dann versuchte zu beantworten, indem ich mich mit „soy medio Mexicano“ vorstellte. Wie manche meiner Gesprächspartner_innen amüsiert anmerkten, ist diese Phrase allerdings etwas doppeldeutig: Das Wort *medio* bedeutet nicht nur „halb“, sondern auch „mehr oder weniger“, „unentschlossen“ oder „nicht ganz einordnungsbar“, wie in *medio raro* oder *decir algo medio en broma*. „Soy mitad Mexicano“ wäre hier die eindeutigere Variante gewesen. Was anfangs unbeabsichtigt geschah, verwendete ich mit der Zeit absichtlich, denn mir gefiel diese Polyvalenz des Begriffs *medio*: im Gegensatz zu *mitad* verwies er nicht nur auf den „formellen“ Status meiner Genealogie und Doppelstaatsbürgerschaft – zwischen *Extranjero* und *Mexicano* –, er gab meiner_inm Gegenüber zudem eine greifbarere Vorstellung davon, dass mir zwar der generelle kulturelle Kontext nicht fremd ist, manche der „feinen Unterschiede“ jedoch sehr wohl.

All das änderte freilich wenig daran, dass ich in den meisten Kontexten als jemand positioniert war, der „geopolitically privileged“ (Posocco 2014, 93) ist. In diesem Sinne war es irrelevant, ob ich in *Austria* lebe oder, wie ich des Öfteren missverstanden wurde, in *Austin, Tejas*: als männlicher Student aus dem *Primer Mundo* umwehte mich eine gewisse Aura der Macht. Wie oben argumentiert, wurde diese Position des Privilegierten jedoch meist von anderen, in der jeweiligen Situation unmittelbarer und konkreteren Positionen überlagert, und blieb schließlich oft unbestimmt und abstrakt, oder anders formuliert: ein „medio privilegiado“. (vgl. dazu Posocco 2014, 91ff; Zuckerhut 2016, 102ff)

³³ *Coyome* und *maseual* sind komplexe Nahuatl-Identitätskategorien, die in ihrer Bedeutung von Dorf zu Dorf und je nach Situation variieren können. Prinzipiell ist *maseual* oft die Selbstbezeichnung für Indigene, während *coyome* sich auf nicht-indigene Personen bezieht. Doch wie auch andere Identitätskategorien in Mexiko, welche auf den ersten Blick nur kulturelle bzw. ethnische Unterscheidungen treffen, ist auch hier eine sozio-ökonomische Komponente und die jeweiligen Machtverhältnisse immer mitgedacht – wie auch, je nach Kontext, Differenzen, die Bildung, Glauben, und Herkunft (Stadt/Land) betreffen. In San Miguel Tenango ist mir am Häufigsten die Bedeutung von *coyome* als *gente de la ciudad con dinero* (vgl. FN 16.10.2017) untergekommen. Auch das ist natürlich relativ: So meinte ein Mann im weiter weg liegenden, ärmeren indigenen Dorf Cuacuila, dass die Leute in San Miguel Tenango immer mehr zu *coyomes* werden würden (vgl. FN 07.10.2017). In einem anderen Fall musste ich überraschend feststellen, dass eine meiner Hauptforschungspartnerin, die sich selber als *maseual* identifiziert und alle klassischen „Kriterien“ dafür erfüllt, von manchen, ökonomisch schlechter dastehenden *Sanmiguelenses* als *coyome* bezeichnet wird (vgl. FN 25.04.2018) (s. dazu Kapitel 4.1) Als *maseual* geboren zu werden, Nahuatl zu sprechen, Tracht zu tragen und traditionelle Tänze zu tanzen, hindert eine also nicht daran *coyome* zu werden. Mehr als in klassischen europäischen Identitätskonzepten, scheint in vielen indigenen (meso-)amerikanischen Identitätskonzeptualisierungen die Idee eines auf Handlung basierenden „Werdens“ von größerer Bedeutung zu sein, als die des essentiellen „Seins“ (vgl. z.B. Graham und Penny 2014b, 14f; Zuckerhut 2016, 84f) – oder wie Stuart Hall es ausdrücken würde: ein konstanter „process of becoming rather than being“ (1996c, 4).

Ein stiller „Mann“ unter „weiblichen“ *artesan@s*? Ein schlecht gekleideter Jugendlicher? Es würde die vorliegende Arbeit sprengen, auf all diese unterschiedlichen Positionierungen und ihre Bedingungen einzugehen – nicht zuletzt da in diese Masterarbeit Interaktionen mit einer Reihe sehr unterschiedlicher Akteure_innen hineinfließen, die alle unterschiedliche und je nach Kontext wandelbare Positionierungen mir gegenüber eingingen:³⁴ mestizische Eliten, Touristen_innen, Straßenverkäufern_innen, und Wissenschaftler_innen, indigene Eliten, Intellektuelle, *campesin@s*, *artesan@s*, *cociner@s* aller Altersgruppen und Geschlechter.

Ich möchte dennoch auf eine, für die Analyse meines Erachtens relevanteste Position kurz eingehen: die des *Antropólogo*, der an indigener Kultur und Identität interessiert ist.³⁵ Allein der Umstand, dass ich als *Antropólogo* von außen – und von Europa! – nach Zacatlán komme und über Indigenität forsche, bedeutete für die meisten, dass ich Indigenität „wertschätze“ und „retten“ möchte; aber auch, dass meiner Meinung darüber, **was genau** daran wertschätzungs- und rettungswürdig ist, eine gewisse „Autorität“ anhaftet. So sehr ich auch versuchte meine eigenen, anfangs sehr kritischen Überlegungen zur „Wertschätzung“ nicht in suggestive Fragen zu verpacken (s. Kapitel 4.2), – ich war mit meiner Positionierung und Rolle von vornherein **Teil** des Phänomens der *Valorización* von Indigenität.

Als ein Beispiel hierfür kann ein Interviewausschnitt mit zwei *Sanmiguelenses* herangezogen werden (vgl. AS/SD 11.10.2017). Ich hatte das Interview mit einer kontextualisierenden Aussage begonnen: „lo que a mí me interesa ahorita es, en general, qué significa ser indígena en estos tiempos – siglo 21 – y en esta región“. Wir redeten danach eine halbe Stunde über die Bedeutung des „Stolzseins“ auf die eigene indigene Identität. Meine Interviewpartner_innen meinten, dass für sie etwa das „stolze“ Tragen des *traje típico* (lokale Tracht) ein wichtiger Bestandteil des „Indigenseins“ sei. Einer der beiden Teilnehmenden relativiert diesen Punkt schließlich, indem er meint es wäre verständlich, den *traje típico* auf Grund von dessen Unbequemlichkeit nicht zu tragen. Dem widerspricht die andere Teilnehmende, indem sie ein vorangegangenes Gespräch zwischen uns aufgriff, wo ich angemerkt hatte, dass ich nur wenige Personen in San Miguel Tenango mit *traje típico* gesehen hatte:

³⁴ Im Abschnitt über die Fallauswahl werde ich auf diesen Punkt genauer eingehen (s. Kapitel 4.1).

³⁵ In Mexiko hat die Kultur- und Sozialanthropologie seit der Revolution einen großen Stellenwert. Sie war eines der zentralen Instrumente, die der heutigen *Mexicanidad*, der nationalen Identität, ihre Form gab. Während also in Österreich nur wenige etwas mit diesem Begriff anfangen können, haben die meisten Mexikaner_innen eine Vorstellung davon, dass ein_e *Antropólogo@* die Kultur und Identität der mexikanischen Indigenen erforscht – die der „alten Zivilisationen“ im Sinne einer Archäologie, aber auch die der lebenden indigenen Gruppen. In diesem Feld ist er_sie oft mit einer allgemein anerkannten „Autorität“ ausgestattet. (vgl. Lomnitz 2001; Hernández Castillo 2001; De la Peña 2006)

AS: [Pero], como él [DF] dice: Así [portando el traje] debemos demostrar el orgullo. No? .. //Es lo que entiendo.//

DF [Diego Freudenthaler]: //Yo no dije eso ((riéndose)).//

SD: ((se ríe))

AS: Bueno, por lo que entendí, o sea que eso es el orgullo del indígena: demostrar realmente lo que tiene, lo que es. .. //Si nosotros/ //

SD: //O a lo mejor// no [se necesita portar] diario, sino que sea algo como de gala. Algo así como de lujo, digamos. El día que vamos andar todos así de lujo //va ser con nuestro traje.//

AS: //Pues de hecho así lo hacemos.//

SD: Sí. Eso entiendo yo.

– AS/SD 11.10.2017

Einerseits könnte hier argumentiert werden, dass meine Position sowie meine Frage nach dem „Indigenen“ von vornherein interpellierend wirkten und bestimmte Erwartungen auslösten – relativ unabhängig davon, was ich tatsächlich formuliere: meine „neutrale“ Bemerkung zu den *trajes típicos*, wurde hier als eine Art bedauernder Vorwurf gewertet, denn schließlich bin ich *Antropólogo* und würde Trajes und *danzas* als wichtige Elemente indigener Kultur studieren.³⁶ Doch wenn Konzepte wie *Indígena*, *Orgullo* und *Valor* als **kontingente** „Hilfsmittel“ verstanden werden, mit denen sich Menschen die Welt erklären und in ihr handeln, dann ist diese Tatsache allein kein analytisches Problem³⁷ – solange ausreichende Reflexion vorhanden ist. Schließlich geht es nicht darum, „hinter die Kulissen“ zu blicken, um etwa die ontologische „Wahrheit“ dieser Konzepte aufzuzeigen, was sie in Wirklichkeit sind, sondern um die Frage,

³⁶ Im Feld sind derartige „response effects“ (Bernard 2006, 239) allgegenwärtig. Meine Position als *Antropólogo* brachte die meisten meiner Gesprächspartner_innen dazu, sich sogleich gegenüber indigener, **materieller** Kultur (*traje*, *danzas*, *artesanía*) zu positionieren und in erster Linie davon zu sprechen (vgl. FN 10.07., 27.07., 27.09.2017 et al.). Einerseits versuchte ich dem zu begegnen, indem ich mich im weiteren Gesprächsverlauf darin übte, etwa von der oft oberflächlichen Deskription materieller Kultur wegzuleiten und über konkrete Situationen zu sprechen. Andererseits versuchte ich solche Effekte zu identifizieren und zu reflektieren, indem ich Aussagen im größeren Kontext des gesamten Gesprächs und weiterer Interaktionen und Informationen, sowie der wahrgenommen relevanten Positionierungen aller Beteiligten wie auch deren Beziehung zueinander, bewertete (vgl. dazu Bernard 2006, 239–245).

³⁷ Es ist hier allerdings womöglich ein ethisches Problem involviert, welches ich versucht habe, so gut es möglich war zu umgehen, indem ich etwa meinem_r Gegenüber nicht ausschließlich als „Indigene“ begegnete bzw. nicht von vornherein annahm, dass sie sich als solche positionieren würden – was sich, wie gesagt, schwierig gestaltete, wenn ich zugleich mein Forschungsvorhaben offen darlegen wollte. Wie oben erwähnt, und Kapitel 7 erörtert, sollten derartige Interpellationen allerdings nicht gänzlich unter dem Aspekt einer gezwungenen „Unterwerfung“ in essenzialisierte Subjektpositionen wahrgenommen werden – sie können durchaus auch „energizing and fulfilling“ (Clifford 2013, 302) sein und den eigenen Interessen nach re-artikuliert werden.

wie Artikulationen von und Interpellationen durch derartige Konzepte in spezifischen, kontingenten Interaktionen mit multiplen Diskursen und Akteuren_innen, darunter auch Wissenschaftlern_innen, fortwährend entstehen und ausverhandelt werden: partiell und fragmentiert, doch konkret³⁸ (vgl. Davis und Hall 2004; Wullweber 2012).

Die vorliegende Masterarbeit ist demnach keine Arbeit über die zakatekischen Nahuas oder über die mestizischen Eliten. Wenn sie auch aus meinen Artikulationen hervorgegangen ist, so ist sie aber auch keine Arbeit über mich: Es ist eine Arbeit über die konkreten Artikulationen verschiedener Formen von Indigenität, Multikulturalismen, und Tourismusökonomien durch bestimmte indigene und mestizische Akteure_innen, sowie mir selbst, welche das Phänomen der *Valorización* als Idee und Praxis hervorbringen. In diesem Sinne wird hier der wissenschaftliche Forschungsprozess nicht als etwas gesehen, das außerhalb sozialer und kultureller Praktiken geschieht, sondern Teil der „politics of articulation“ ist – mit möglichen, aber nicht vorbestimmten Auswirkungen auf die im Feld geschehenden Artikulationen.

4. Methoden qualitativer Feldforschung und Fallauswahl

[R]esearch on social relations is made out of social relations, and these are as much created as they are found through the research process.

– Crang und Cook 2007, 59

Wie einleitend erwähnt, ist diese Masterarbeit grundsätzlich in zwei Bereichen angesiedelt – sowohl was den Forschungsort als auch die Akteure_innen betrifft: die Stadt Zacatlán und das Dorf San Miguel Tenango, sowie mestizische polit-ökonomische Eliten und einer bestimmten Generation angehörigen *Sanmiguelenses*, welche wiederum in dörfliche Eliten sowie „Kulturproduzenten_innen“ aufgeteilt werden können. Der einfacheren Betrachtung halber, möchte ich diese Zweiteilung in diesem Kapitel fortführen, um sowohl die verschiedenen Akteursgruppen meines Samples, als auch die den jeweiligen Bereichen und Akteuren_innen angepassten, unterschiedlichen Feldforschungsmethoden und Zugänge darzustellen.

³⁸ Das „Konkrete“ wird hier im Sinne des oben thematisierten, „realistischen“ Ansatzes Stuart Halls verstanden. Hiroki Ogasawara (2017, 178) fasst dies folgendermaßen zusammen: „The ‘concrete,’ according to Hall, is a result of ‘non-necessary correspondence’ between various forces, relations and situations, that is, the contingent and articulated determination in history.”

4.1 Fallauswahl und Sample

Der folgende Abschnitt ist eine Fortführung der Kontextualisierung des Forschungsortes und der darin agierenden Menschen im zweiten Kapitel. Da sich die vorliegende Arbeit nicht auf alle zakatekischen Eliten und nicht auf alle Indigenen San Miguels bezieht, sollen meine Fallauswahl und das spezifische Sample in deren, für die Analyse relevanten, sozioökonomischen und kulturellen Kontexten konkretisiert werden. Am Ende der jeweiligen Abschnitte werden Daten und Zahlen zu den geführten formellen und aufgenommenen Interviews kompakt angeführt.

4.1.1 Indigene *líderes* und *artesanías*: eine Generation zwischen *asimilación* und *reconocimiento*

Ein Bereich meiner Masterarbeit beschäftigt sich mit den Bewohner_innen San Miguel Tenangos. Bei der Auswahl meiner indigenen Forschungspartner_innen in San Miguel Tenango ging es mir nicht um Repräsentativität – vielmehr war es das Ziel, einen Teil jener Dorfbewohner_innen zu kontaktieren, welche sich am stärksten mit der Bezirkspolitik, dem Tourismus und dem hierin artikulierten „Diskurs der Indigenität“ auseinandersetzen. Diese anfängliche „criterion-based selection“ (Schensul und LeCompte 2012, 286ff) meines Samples stieß jedoch bald an ihre Grenzen, als ich merkte, dass das Kriterium erstens zu breit und zu schwammig war – wie bereits erwähnt, setzt sich ein Großteil der Bevölkerung Zacatláns mit derartigen Diskursen auseinander – (s. Kapitel 2.2); zweitens war die Gruppe in sich viel zu heterogen, um dieses Kriterium allein als gemeinsame Basis heranzuziehen. Ich orientierte mich daher an einer Methode der Grounded Theory, dem *Theoretical Sampling*, durch die meine Fallauswahl und Untersuchungskategorien „im Wechselspiel mit der Auswertung und Interpretation bereits generierter Forschungsdaten“ (Dimbath, Ernst-Heidenreich, und Roche 2018, 1), anhand der konkreten lokalen Kontexte kontinuierlich weiterentwickelt wurden (vgl. Charmaz 2006, 96ff; O'Reilly 2009, 197).³⁹ In diesen Prozess kristallisierte sich heraus, dass das Alter und die Bildung der Personen wichtige Dimensionen meines Samples waren.

Wenn die Bevölkerung San Miguels in drei Generation geteilt werden würde, dann zählt die Mehrheit meiner Forschungspartner_innen zur zweiten Generation. Etwa zwischen 35 und 55 Jahren alt, gehören sie zu einer Generation an Indigenen, die den Einsatz der multikulturellen

³⁹*Theoretical Sampling* beschreibt grundsätzlich einen dialektischen und iterativen Präzisionsprozess, der ebenso bei dem Auswahlprozess der Forschungsliteratur und der theoretischen Konzepte angewendet wurde (s. Kapitel 3.2) (vgl. dazu Dimbath, Ernst-Heidenreich, und Roche 2018; Charmaz 2006).

Agenden seit den 1990er Jahren und den Wandel der nationalstaatlichen Position gegenüber Indigenen von *assimilación* zu *reconocimiento* sehr bewusst erfahren hat.⁴⁰ Die meisten von ihnen hatten beispielsweise Eltern, die mit ihnen Großteils einsprachig Náhuatl sprachen. Da sie allerdings im Gegensatz zu den Eltern eine längere Schulausbildung auf Spanisch bekamen und viele von ihnen früh für weitere Ausbildungen oder Arbeiten in die Städte zogen, ist ihnen heute allgemeinhin Spanisch sehr vertraut. So sind es gerade Personen aus dieser Generation, die mir erzählen, dass sie weder ein Náhuatl „puro“ sprechen, wie es die Großeltern gesprochen haben sollen, noch ein akzent- oder fehlerloses Spanisch, wie es beispielsweise ihre Kinder beherrschen. Sie sprechen hiervon mit einem gewissen Bedauern: Während sie früher versucht hätten, auf Grund von Diskriminierungserfahrungen so wenig wie möglich Náhuatl zu sprechen, da es ihnen „peinlich“ war, sind sie heute „stolz“ darauf und versuchen, es öfter im Alltag zu gebrauchen. Dieser Wandel von „Pena“ zu „Orgullo“ für die indigene Identität und Kultur wird im Kapitel 7 genauer thematisiert. Da er jedoch einen Großteil meiner Fallauswahl charakterisiert, möchte ich an dieser Stelle zwei Ausschnitte aus den biografischen Interviews zweier Frauen um die 40 Jahre vorstellen:

Die Baptistin Paz Flores⁴¹ ist Übersetzerin bei der evangelikalen Organisation UNTI (*Unión Nacional de Traductores Indígenas*)⁴² und arbeitet zur Zeit des Interviews an einer Bibelübersetzung in die regionale Náhuatl-Variante. Sie erzählte, wie sie während ihrer linguistischen Ausbildung gelernt hatte, das Náhuatl, und in weiterer Folge die Nahua-Kultur im Allgemeinen, richtig wertzuschätzen:

DF: Entonces también con ustedes hubo como un cambio .. en .. perspectiva?

PF: Sí, hubo un cambio completamente cuando nos dimos cuenta que/ cuando comprendimos que nuestra cultura no es mala ((riéndose un poco)). Porque en algún momento también los de la ciudad nos hacen ver que somos como inferiores y pensando en nuestro idioma dicen: „No, pues eso es un dialecto. Ah, nada más es un dialecto!“ Como dando

⁴⁰ Ich musste beispielsweise feststellen, dass manche ältere Personen (60+) oft ein ganz anderes Indigenitätsverständnis artikulieren, welches nicht innerhalb der Markierung *indígena/no-indígena* verläuft (vgl. NG 10.10.2017; FN 26.09.2017 et al.). So konnten manche mit den Kategorien *indígena*, *étnico*, oder selbst *mestizo* eher wenig anfangen – sehr wohl aber mit der Kategorie *indio*. Diese wird oft als eine negativ konnotierte sozio-ökonomische Kategorie wahrgenommen, wie mir zum Beispiel eine *Sanmiguelense* (Anfang 70) erzählt: „[S]omos muy pobres, somos muy indios – [es] como nos ven, como nos trataban en Zacatlán: nos decían que somos muy indios.“ (NG 10.10.2017). Demgegenüber bleiben einige kulturelle Elemente und Praktiken, welche von den neueren Generationen als „authentisch indigen“ wahrgenommen werden, für diese Generation häufig ethnisch unmarkiert. (vgl. dazu z.B. Rodríguez Mejía 2016; Castañeda 2004; Armstrong-Fumero 2013)

⁴¹ Name pseudonymisiert

⁴² Die Homepage der UNTI beschreibt „Nuestra Misión“ folgendermaßen: „Existimos para que las comunidades indígenas de México tengan acceso a las Sagradas Escrituras en su idioma natal. Trabajamos para la preservación y fortalecimiento de nuestras lenguas. Producimos materiales que impulsen el desarrollo de nuestros pueblos. Alentamos e Impulsamos la formación y Ejercicio de Liderazgo Indígena. Nuestra Visión: Las Sagradas Escrituras traducidas, transformando la vida de los Pueblos Indígenas.“ (vgl. UNTI n.d.) (vgl. dazu auch URL 3)

a entender que eso no sirve. Y .. pues anteriormente nuestros padres vivieron mucha discriminación. [...] Entonces, son esas cosas que nos hacían sentir que nuestro idioma no servía. Y realmente, ((respira profundo)) de alguna manera el gobierno tiene que ver en esto porque nos pone escuelas en español, nos pone clínicas, que la gente no sabe, y dice que los que estamos mal somos nosotros. Dicen - y nosotros lo creemos. Entonces, como que es ahí, en donde nosotros empezamos a rechazar el idioma. En mi caso, sí hubo un tiempo en el que yo dije: „No, pues ya hay que hablar en español. Porque como que ya/ para que nos sirve el idioma?”

DF: Porque todo está en español?

PF: Sí. Pero después, estando ya en talleres o en otras cosas, - pues ya - (nos están diciendo?): „Tu idioma tiene valor.” Y más adelante, cuando en el 2003 - me parece - cuando salieron /este los derechos lingüísticos⁴³ - pues ahí afirma que tenemos /este / que nuestros idiomas tienen validez. Entonces como que ahí [dijimos]: „Ah bueno, sí, sí nos damos cuenta.” [...] Y bueno, ya algunas personas comienzan a valorar el idioma: algunas personas les hablan a sus hijos en náhuatl, aunque ya sus hijos no lo quieren hablar - lo entienden, pero ya contestan en español.

– PF 05.04.2018

Ein ähnliches Narrativ des Wandels artikuliert eine entfernte Verwandte von Paz Flores, Daniela Cruz⁴⁴. Sie hat in Zacatlán im Tourismusbereich gearbeitet, sowohl in der *Dirección de Turismo*, wie auch als touristische *anfitrióna* in Zacatlán, und ist in der lokalen katholischen Kirche wie auch in der PRI-Partei des Bezirks aktiv:

Yo aprendí hablar en la escuela el español - yo no sabía, yo hablaba puro náhuatl. Pero ahora, pues ya, nos dicen: „Enséñenles a sus hijos a hablar el náhuatl, /este que se sientan orgullosas.” Las **chavas**, ahorita **ya**, - pero antes las chavas ya no se ponían naguas: les daba **pena**. Y las preguntas: „Oye, sabes hablar náhuatl?”, „Ay no! Yo no. Esas palabras de nacos yo no las hablo.” Aunque sí las supiera hablar. Pero se avergüenzan/ se avergonzaban. Algunos todavía se avergüenzan - muchos ya no. Te digo que después de eso, que llegaron instituciones/ Te digo que me acuerdo más del INE [*Instituto Nacional Electoral*], que nos fueron a dar unas capacitaciones. [...] [T]ambién [la Comisión de] Derechos. [...] [Y] unos abogados que fueron, pero no se ni de que eran: ellos también. De ahí empezó CDI. Entró a empezar a decirnos que la cultura la que teníamos es/ que la rescatáramos! /este Después de que nos hacen bullying que somos indígenas, que somos /este - en náhuatl se dice *maseual* - sí, indígenas, /este .. las personas van abandonando sus tradiciones, sus costumbres.

– DC 13.10.2017, Hervorhebungen i.O.

⁴³ Die 2003 unter dem Präsidenten Vicente Fox verabschiedete *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* beinhaltet unter anderem: „ARTÍCULO 3. Las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural y lingüístico nacional. La pluralidad de lenguas indígenas es una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la Nación Mexicana. ARTÍCULO 4. Las lenguas indígenas que se reconozcan en los términos de la presente Ley y el español son lenguas nacionales por su origen histórico, y tienen la misma validez en su territorio, localización y contexto en que se hablen.” (Gobierno de México 2003)

⁴⁴ Name pseudonymisiert

Während also diese Generation von *Sanmiguelenses* vor dem Jahr 2000 wohl gut abgewogen hätte, ob sie in einer staatlichen Erhebung die Frage nach der „kulturellen Selbstidentifikation“ mit „indígena“ beantwortet, scheint heute bei den meisten kein Zweifel daran zu bestehen (s. Kapitel 2.2). Die in diesen Interviewausschnitten beschriebenen, von Multikulturalismen geprägten, „positiven“, wertschätzenden und fördernden „Diskurse der Indigenität“ sind bei weitem nicht die einzigen Diskurse, durch die Indigenität in San Miguel Tenango artikuliert wird – doch sie scheinen in den letzten zwanzig Jahren zumindest bei der oben genannten Generation einen wesentlichen Einfluss darauf gehabt zu haben, wie sie ihre indigene Kultur und Identität wahrnehmen und wertschätzen.⁴⁵

Wie verschiedene Forschende (vgl. z.B. Friedlander 2006, 217f; Armstrong-Fumero 2013; Villarreal 2014) bemerkt haben, ist diesbezüglich nicht nur das Alter, sondern auch der Bildungsgrad ein wichtiger Faktor. Villarreal (2014, 779) argumentiert etwa: „Because people with higher levels of education will generally be both more exposed to the multicultural message and also more receptive to it, we may expect a greater retention of the indigenous identity among the more educated“. Im Laufe meiner Feldforschung stellte sich tatsächlich schnell heraus, dass es gerade die eher gebildeten und wohlhabenden *Sanmiguelenses* sind, welche solche „Diskurse der Indigenität“ am stärksten und explizitesten reproduzieren. Demgegenüber scheinen die wenigen Dorfbewohner_innen, die mir gegenüber hinsichtlich ihrer indigenen Identität eine Art „*menosprecio*-discourse“ (Messing 2009, 355) artikulieren, in dem Indigenität statt mit *orgullo* mit *menosvalorización*, *pena* und rückständiger Ruralität assoziiert ist, geringere institutionelle Bildung erhalten zu haben.⁴⁶

⁴⁵ In einem 2006 aktualisierten Kapitel ihres umstrittenen Buches „Being Indian in Hueyapan“, beobachtet Judith Friedlander eine ähnliche Wirkung staatlicher Institutionen und anderer Organisationen auf die Selbstdefinition und das Verständnis von Indigenität der *Hueyapanecos*: „INI [Instituto Nacional Indigenista (1948-2003), Vorgängerinstitut der CDI] and the Human Rights Commission of Morelos have been distributing copies of documents that outline the human rights of indigenous peoples in the state of Morelos and in Mexico more generally. These pamphlets quote directly from the relevant passages of the Mexican Constitution and legislation passed in Morelos, all of which confirm the multicultural composition of the nation, and assert Mexico's commitment to protect indigenous 'languages, cultures, usos, costumbres, resources and specific forms of social organization' (Article 4). The villagers, in other words, are now fully informed about their cultural and legal status as Indians and about the role the state expects them to play, this time around. The more progressive and educated members of the community have embraced the new program with enthusiasm, just as the last generation of progressives embraced the nation's assimilationist project. **In the old days, villagers learned to take the Indian out of their everyday lives. Now they are learning to put it back in**, with the help of human rights organizations and government agencies that actively encourage them to practice their usos y costumbres.“ (Friedlander 2006, 217f, meine Hervorhebung)

⁴⁶ Beispielsweise erwähnt ein etwa 65-jähriger Sanmiguelense, der im Dorf als „borrachín“ bekannt ist, Indigenität als etwas Negatives, das den *desarrollo* des Dorfes behindern würde: *Qué vamos a hacer nosotros indios - porque aquí somos indios*. (vgl. FN 03.04.2018, Hervorhebung i.O.) Ein anderer Mann reagiert auf meine Frage „Tú te sientes indígena?“ eher wütend: *Pues a nosotros nos dicen indígena, pero somos como todos los demás. Yo aquí trabajo como albañil!* (vgl. 20.06.2017) Solche Meinungen werden in San Miguel selten

Im weiteren Forschungsverlauf konzentrierte ich mich schlussendlich auf zwei, sich manchmal überschneidende Untersuchungskategorien innerhalb der oben spezifizierten Generation: Erstens, Personen, die in politischer, ökonomischer oder sozialer Hinsicht als Eliten des Dorfes bezeichnet werden können. Dazu gehören bekannte Persönlichkeiten in San Miguel Tenango mit gewissem Einfluss durch deren Position in der lokalen Politik (darunter drei verschiedene *Presidentes Auxiliares*, zwei *Director@s de Asuntos Indígenas*, sowie mehrere Personen, die eine aktive Rolle in der lokalen Parteipolitik aller vertretenen Parteien spielen), den Religionen (ein pentekostaler Pastor, sowie mehrere Führungspersönlichkeiten der drei größten Religionsgruppen) und der indigenen Organisation (vier zentrale Organisatoren_innen von CIUDEMAC, wie auch mehrere Mitglieder) – wobei sich diese Bereiche zu überschneiden tendieren. Die zweite Kategorie bestand aus Personen, die als Repräsentanten_innen indigener Kultur regelmäßig mit Touristen_innen in Kontakt kommen. Das hieß konkret, all jene „Kulturproduzenten_innen“ die auf Veranstaltungen des PMs eingeladen werden, und damit – ungeachtet ihrer Bildung – ebenfalls regelmäßig mit wertschätzenden „Diskursen der Indigenität“ in Berührung kommen. Ich fokussierte hier insbesondere auf die repräsentativste Gruppe, nämlich *artesan@s* sowie *danzant@s*.

Insgesamt führte ich mit 16 *Sanmiguelenses* 17 Interviews. Drei Personen wurde zweimal interviewt, davon zwei Personen jeweils einmal in einem Gruppeninterview mit drei Teilnehmenden. 14 der Interviewten waren zwischen 30 und 60 Jahre alt, zwei waren etwas älter. Diese formellen Interviews führte ich hauptsächlich mit Angehörigen der dörflichen Elite, während ich mit den *artesan@s* und *danzant@s* meist informelle Gespräche in ihren Arbeitskontexten führte (s.u.). Im Gegensatz zu meinen Interviewpartner_innen, von denen 6 von 16 Frauen waren, waren fast alle „Kulturproduzenten_innen“, mit denen ich gesprochen habe, Frauen. Die Interviews haben im Schnitt eine Länge von 80 Minuten, wobei das Längste 2 Stunden 30 Minuten dauert und das Kürzeste 40 Minuten.

öffentlichkeitswirksam geäußert, doch sie zeigen, dass die „pena“ nicht einfach mit der Ankunft multikultureller Diskurse verschwunden ist. Auch wenn letztere in der vorliegenden Arbeit im Zentrum stehen, sollte davon ausgegangen werden, dass mehrere Indigenitätsdiskurse parallel zu einander existieren und sich in ihrer lokalen Artikulation gegenseitig beeinflussen (vgl. dazu Hernández Castillo 2001; Messing 2007; Armstrong-Fumero 2013).

4.1.2 Die polit-ökonomischen Eliten Zacatláns: Verknüpfungen zwischen Tourismuswirtschaft und lokaler Politik

Ein weiterer Teil der vorliegenden Masterarbeit befasst sich mit den nicht-indigenen polit-ökonomischen Eliten Zacatláns, welche ihre zentrale Position sowohl in der Bezirkspolitik als auch in der Tourismusökonomie seit der PM-Anerkennung 2011 ausbauen konnten. Diese Gruppe wird von der CIESAS-Forscherinnen Delfina Ortiz Lara (2018) in ihrer Masterarbeit mit dem Titel *„La elite local y su apropiación del proyecto de desarrollo. El caso del Programa Pueblos Mágico en Zacatlán de las Manzanas, Puebla”* folgendermaßen beschrieben: „[es] un grupo de familias zacatecas que detentan riqueza, influencia y prestigio en la comunidad, quienes, organizadas en gremios por su actividad económica o empresarial, pero también desde su participación en puestos públicos, se han apropiado del PPM.” (Ortiz Lara 2018, 59).⁴⁷ Wenn ich auch mit vielen unterschiedlichen mestizischen Akteuren_innen im Tourismusbereich gesprochen habe – von Standverkäufer_innen, über *operadores turísticos* (z.B. Touranbieter_innen) bis hin zu Touristen_innen selbst – so besteht ein Großteil des Samples auf dieser Forschungsebene aus Personen dieser Gruppe. Vier Personen aus dieser Gruppe sollen hier kurz vorgestellt werden, um zu verdeutlichen, wie stark die Bezirkspolitik und die PM-Ökonomie in Zacatlán miteinander verstrickt sind.

María Elena Muñoz Mejorada ist während meiner Feldforschung *Directora de Turismo* (2014-2018). Sie war zugleich von 2011-2016 im *Comité Ciudadano Zacatlán de las Manzanas Pueblo Mágico* tätig und ist Inhaberin des größten Restaurants und Cafés im Zentrum Zacatláns. Die *Directora* ist in der Bezirksregierung dem *Regidor de Turismo* unterstellt. Während der Regierungsperiode 2014-2018 hatte diesen Posten José Luis Olvera Cárdenas inne. Von 2011 bis 2014 war er Vorsitzender des ersten *Comité*, doch hauptberuflich ist er als Erbe der Uhrenfabrik *Relojes Centenarios/Relojería Olvera* tätig. Die Familie Olvera zählt zu den einflussreichsten Familien Zacatláns. Sie „stifteten“ nicht nur die vielen Uhren in der Stadt – darunter auch eine der Hauptattraktionen Zacatláns, den *reloj floral* –, José Luis Olvera Cárdenas betreibt darüber hinaus auch ein beliebtes Uhrenmuseum. Eine enge verwandte von Olvera

⁴⁷ Im Gegensatz zu Ortiz Lara schreibe ich diese Eliten bewusst im Plural. Trotz der engen Vernetzung und großen Ähnlichkeiten in Tätigkeit und Diskurs, unterscheidet sich deren Tourismusansätze und vor allem deren Blick auf und Verhältnis und Verhalten gegenüber indigener Personen in manchen Bereichen erheblich. Manche von ihnen – und speziell Fernando Mendoza Olvera und Mary Carmen Olvera Trejo – haben meiner Erfahrung nach durchaus ambivalente, manchmal offen kritische Ansichten zu den in dieser Arbeit dargestellten Prozessen, von denen sie nichtdestotrotz ein Teil sind. Die „Eliten“ wurden daher von mir nicht als eine homogene Gruppe mit gleichen Intentionen und Motivation wahrgenommen, sondern als eine Gruppe, deren Mitglieder einen bestimmten Diskurs auf je ihrer spezifischen Art und Weise re-artikulieren.

Cárdenas ist Mary Carmen Olvera Trejo.⁴⁸ Sie war von 2005 bis 2008 *Directora de Turismo* sowie bis 2011 Vorsitzende des *Comité Pro Pueblo Mágico* und in diesen Rollen zentral für den PM-Antragsprozess. In der Periode 2011-2015 wurde sie *Directora de Turismo* von einem anderen Sierra-Norte-Bezirk (Cuetzalan), um schließlich ab 2018 ihren alten Posten in Zacatlán, nun als *Regidora de Turismo*, wieder zu bekommen. Olvera Trejo ist zudem Leiterin einer *pewter*-Fabrik, ebenfalls eine Attraktion Zacatláns. Ein weiteres Mitglied der Olvera-Familie ist Fernando Mendoza Olvera. Er war 2015-2016 *Presidente del Comité Ciudadano Pueblo Mágico Zacatlán*, als auch 2015-2017 *Presidente Nacional de Pueblos Mágicos*⁴⁹, und 2004-2008 in der Olvera-Uhrenfabrik tätig. Zur Zeit meines Interviews mit Mendoza Olvera war er darüber hinaus Bezirkskandidat der Partei *Partido Verde*. In dieser Reihe ist auch der *Presidente Municipal* zu erwähnen. Bevor Marcos Flores Morales Präsident wurde, war er zwischen 2011 und 2014 *Director de Turismo*, als auch im *Comité Ciudadano*. Flores Morales ist gleichzeitig Inhaber einer der größten Sider-Fabriken (*Sideria San Rafael*) und der beliebten *Cabañas El Rincón*. (zu diesem Absatz vgl. Ortiz Lara 2018; MM 07.08.2017, JM 20.04.2018, OT 08.10.2017, MO, 11.05.2018; FN 11.04.2018 et al.).

Das Sample in diesem Bereich ist insgesamt weitaus kleiner als im Bereich der indigenen Akteure_innen. Ich führte sechs formelle Interviews mit Angehörigen der oben spezifizierten Eliten, zwei Frauen und vier Männer. Vier davon waren zu Zeit des Interviews Regierungsmitglieder, einer war Tourismusunternehmer und Mitglied im *Consejo Municipal de Turismo*, und einer war im *Comité de Pueblos Mágicos*. Im Schnitt haben die Interviews eine Länge von 80 Minuten, wobei das Längste 2 Stunden 45 Minuten und das Kürzeste 35 Minuten dauert.

4.2 Methoden qualitativer Feldforschung

Die große Bandbreite meines Forschungsfeldes, zwischen Stadt und Dorf; Mestizen_innen und Indigenen; Eliten, Repräsentanten_innen von Institutionen, Tourismuspromotoren_innen, und *polybians*; unterschiedlichen Medien, Events, und alltäglichen Praktiken, verlangte eine Triangulation mehrerer qualitativer Feldforschungsmethoden. „Triangulation“ wird hier in Einklang mit dem Artikulationskonzept grob als „die Betrachtung eines Forschungsgegenstandes von (mindestens) zwei Punkten aus“ (Flick 2000, 309) und deren dialogische Verknüpfung

⁴⁸ María Elena Muñoz Mejorada ist mit der ebenfalls einflussreichen Familie Trejo über ihren Ehegatten verwandt (vgl. Ortiz Lara 2018, 109).

⁴⁹ Es handelt sich hierbei nicht um die Leitung des ganzen PPM, sondern um den Vorsitz des aus allen Vorsitzenden der *Comités* der einzelnen Pueblos Mágicos zusammengesetzten *Comité Nacional*, welcher eine Art Interessensvertretung darstellt.

verstanden. Im folgenden Abschnitt möchte ich vorstellen, welche Methoden ich in den jeweiligen Forschungsbereichen kombiniert habe, um von verschiedenen Punkten aus unterschiedliche Perspektiven zu fassen.

4.2.1 San Miguel Tenango und indigene Akteure_innen

In diesem Bereich war ich hauptsächlich interessiert an den alltäglichen Artikulationen von Indigenität der Bewohner_innen San MIGUELS, ihrer Selbstwahrnehmungen und ihren Zugängen zum Tourismus. Demnach schienen mir die Methoden der Teilnehmenden Beobachtung und narrativer Formen des Interviewens am passendsten.

Teilnehmende Beobachtung

Mein relativ langer Forschungsaufenthalt ermöglichte mir, die Methode der Teilnehmenden Beobachtung als fundamentales Instrument meiner Feldforschung zu Nutze zu machen (vgl. Bernard 2006, 342–86; Schensul und LeCompte 2012, 81–111; O'Reilly 2009, 150–63; Girtler 2001, 60–146). Ein grundsätzliches Ziel der Teilnehmenden Beobachtung ist es „to sensitise oneself to the world of others through experience and through co-construction of that world.“ (O'Reilly 2009, 160f) Die „Teilnahme“ im Hier und Jetzt unterscheidet diese Methode dabei von einer Beobachtung aus der Ferne oder etwa von formellen Interviews.

Participation enables the ethnographer to learn about events, feelings, rules and norms in context rather than asking about them. It enables a focus on what actually happens rather than what tends to happen. It enables the entire context of an event to be included in the observation, rather than relying on the interpretation, recollection and reordering of events that tend to go with reporting. – O'Reilly 2009, 160

Da sich in der Praxis mein Zugang je nach Kontext im Kontinuum zwischen reiner Beobachtung und vollkommener Teilnahme ansiedelte, möchte ich kurz darstellen, was Teilnehmende Beobachtung an den zwei Orten meiner Feldforschung beinhaltete.

Erstens versuchte ich, mich in das öffentliche Leben des Dorfes San Miguel Tenango zu involvieren: Während die Anfangsphase geprägt war von einem informellen „hanging out“ (Bernard 2006, 168–69) auf dem Dorfplatz, den *taquerías* und *comidas corridas*, konnte ich im Laufe der Forschung auf Basis einer Handvoll engerer Kontakte ein diverses Beziehungsnetz knüpfen⁵⁰. Dies erlaubte mir eine persönlichere und intensivere Teilhabe an gesellschaftlichen

⁵⁰ Meine - teilweise beabsichtigten, teilweise unbeabsichtigten – engeren Kontakte zu Vertreter_innen aller Religionen (insbesondere Baptisten_innen und Katholiken_innen) und Parteien brachten zum Teil Irritationen und

Events wie Messen und Prozessionen verschiedener Konfessionen, *Fiestas*, *Convivios*, politischen Zusammenkünften, Sportereignissen und Ähnlichem. Ich begann weiters, Begriffe und Phrasen des Náhuatl zu lernen. Wenn auch fast alle *Sanmiguelenses* Spanisch sprachen – und oft auch besser als Náhuatl – so zeigten sich viele sehr erfreut über meine bescheidenen Versuche: Nicht selten wurde dadurch ein eher abweisender Smalltalk schnell zu einem freundlichen Gespräch. Darüber hinaus konnte ich einige Tage im meist frequentierten Laden des Dorfes, wie auch beim Neuanstrich der Kirche und des *Palacio Municipals*, aushelfen und somit meinen Status als „Tourist“, wenn auch nicht unbedingt als „Fremder“, endgültig abschütteln.

Der zweite Raum, in dem ich Teilnehmende Beobachtung angewendet habe, hängt mit touristischen Kontexten zusammen: Zum einen begleitete ich regelmäßig die *artesanas* [Kunsthandwerkerinnen] des Frauenkollektivs „Masehual Zihuatztintzin Matiquitini“ („Mujeres indígenas que trabajan con sus manos“) in ihrem *taller* und Verkaufsladen im Dorf, aber vor allem bei ihren Wochenendverkäufen im Zentrum Zacatláns. Das stundenlange Nebeneinandersitzen erlaubte mir, an touristischen Events vom Standpunkt dieser *artesanas* aus teilzunehmen – genauso wie es den *artesanas* ermöglichte, vom Standpunkt eines europäischen Anthropologen aus daran teilzunehmen. Zum anderen erlebte ich durch meinen Kontakt zu einer indigenen Tanzgruppe aus nächster Nähe, wie die *danzas* als Ausdruck indigener Kultur und Identität auf unterschiedlichen Ebenen performt werden: seien es die Proben am Dorfplatz bei denen ich manchmal aushalf, die dörflichen *Fiestas*, die drei touristischen Performances in Zacatlán oder der Auftritt bei einem großen Kulturfestival in einem anderen Bezirk. Diese Beziehungen zu einigen der zentralsten „Kulturproduzenten_innen“ San Miguel Tenangos gaben mir die Möglichkeit, einen Einblick in das Artikulieren, Performen, Verkaufen und Konsumieren von Indigenität zu bekommen, sowie in die Interaktionen zwischen Indigenen und Touristen_innen einerseits, und andererseits zwischen Indigenen und touristischen Akteure_innen, allen voran Bezirksregierungsmitarbeiter_innen.

Missverständnisse, aber auch Argwohn mit sich. So musste ich erfahren, dass manche mich für einen baptistischen Missionaren hielten oder für den Cousin einer lokalen Leaderin der PRI-Partei, und mir dementsprechend aus dem Weg gingen. Es stellte sich auch heraus, dass die beiden Familien, mit denen ich mit Abstand am meisten Kontakt hatte, in mancherlei Hinsicht langjährige „Rivalinnen“ waren: die eine, mit Baptismus und der Partei Morena bzw. PRD assoziierte Familie hatte vor einer Generation die politische Vorherrschaft der zweiten, mit Katholizismus und PRI assoziierten Familie beendet. Glücklicherweise wurden während meiner Feldforschungsaufenthalte diese Konflikte nur sehr subtil ausgetragen – was eventuell auch daran liegen mag, dass zu dieser Zeit mit Pentekostalismus und PAN assoziierte Personen die politische Macht innehatten.

Informelle Interviews

Die Basis der Teilnehmenden Beobachtung sowie anderer Interaktionen im Feld bildeten **informelle Interviews** (Bernard 2006, 211) sowie **unstrukturierte Interviews** (ebd., 213-17), begleitet von konstantem „jotting“ (ebd., 389-91), also dem Schreiben von Ad-hoc-Feldnotizen. Diese Interviewmethoden zeichnen sich durch einen grundsätzlich offenen und explorativen Charakter aus und waren damit unverzichtbar für das Etablieren von Beziehungen, zum Sammeln einer großen Bandbreite an Informationen, zum Identifizieren aktueller und relevanter Bereiche meines Themengebiets, und zum Kennenlernen des allgemeinen Geschehens (vgl. Schensul und LeCompte 2012, 134–70). Informelles Interviewen geschah bei den meisten anfänglichen Interaktionen mit indigenen Personen. Geprägt von einem gegenseitigen Austauschen und Nachfragen, können diese Interviews grundsätzlich als lockere Gespräche bezeichnet werden, welche sich um gewisse Themen drehen, die für meine Forschungsfrage mehr oder weniger von Interesse sind. Oft führen sie nahtlos zu dem, was als unstrukturiertes Interview bezeichnet werden kann: Während das informelle Interviewen noch von meiner Rolle als Tourist, potenzieller Kunde, oder verirrter „Güero“ geprägt war und oft nebenbei als „angenehmes Geplauder“ geschah, bekam das Interviewen hier eine ernstere und oft auch persönlichere Note – und zwar meist dann, wenn ich meine Rolle als Anthropologiestudent offenlegte und mein Forschungsinteresse erklärte (s.o.). Das hatte gemischte Effekte auf meine Gesprächspartner_innen: Während manche sich „zurückzogen“, als Gespräche offensichtlich „formell“ wurden und sie mit spezifischeren und manchmal auch politischeren Fragen konfrontiert waren, hatte ich das Gefühl, dass die Gespräche für die meisten gerade dadurch an Interesse gewannen. Insbesondere schien das Klarlegen meines über den normalen Touristen hinausgehenden „realen“ Interesse und meiner konkreten Ziele, nicht nur dazu beizutragen, dass ihr Interesse an meiner Person stieg, sondern auch, dass sie ihre Ansichten nun offener und detailreicher äußerten. (vgl. dazu Bernard 2006, 211f)

Innerhalb dieser Interviewmethoden verwendete ich generell, wenn möglich, einen **„neutralen“ Kommunikationsstil** (vgl. Lamnek und Krell 2016, 325), um das zu starke Einfärben der Gespräche durch meine eigenen Annahmen zu vermeiden. Da ich selbst oft eher einen „ruhigen“ Gesprächsstil praktiziere, war mir ein derartiger Stil nicht fremd. Nichtsdestotrotz kam mir eine Reihe an Kommunikationstechniken, die H. Russell Bernard „probing“ nennt, zu Hilfe, um Gespräche am „Laufen“ zu halten: Dabei wird versucht, durch spezifische verbale sowie nonverbale, bevorzugt „wertneutrale“ Stimuli, das Gespräch fokussiert am Laufen zu halten. Die Diversität meiner Gesprächspartner_innen und deren vielfältige kulturelle und sozio-

ökonomische Kontexte führte aber auch hier dazu, dass ich meinen Gesprächsstil, oft automatischer als bewusst, an die jeweilige Situation anpasste. So war ein derartiger, „passiver“ Stil bei den meisten Mestizen_innen, aber auch bei einigen der indigenen Eliten unpassend und eher irritierend. In solchen Fällen erwies sich die Technik des **ero-epischen Gesprächs** (vgl. Girtler 2001, 147–68) als sinnvoller. Dies kann ebenfalls als eine Art des „probings“ beschrieben werden, doch bringt sich der_die Forschende weitaus stärker in das Gespräch ein, in dem persönliche Erfahrungen und Ansichten ausgetauscht werden. Ziel ist es, zu einer zweiseitigen „Diskussion“ zu gelangen, mehr als zu einem einseitigen „Interview“. Suggestive Gesprächspassagen sind hier kaum zu vermeiden, doch ich versuchte, diese in ihren Kontexten zu reflektieren, in dem ich diese Stellen in den Gesprächsnotizen markierte.

Formelle Interviews

Bis auf ein Interview mit der *Directora de Asuntos Indígenas* am Anfang meines Aufenthaltes, welches die Grundlage meiner thematischen Explorationen legte, begannen die formellen Interviews mit indigenen Akteuren_innen erst nach drei Monaten im Feld am Ende meiner ersten Forschungsreise. Zu diesem Zeitpunkt war zu den meisten meiner Interviewpartner_innen bereits eine, wenn auch manchmal flüchtige Beziehung aufgebaut worden. Diese beinhaltete informelle Gespräche, die mir gute Vorstellungen von den Interessen der jeweiligen Personen gaben und damit auch von den spezifischeren Fragen, die ich stellen könnte. Das Problem an solchen Gesprächen war, dass sie meist recht kurz und meist von Unterbrechungen geprägt waren. Da meine Aufenthaltsdauer begrenzt war, bot mir das explizite und für eine längere Zeitdauer ausgemachte Interviewen, die Möglichkeit, „tiefer“ zu gehen. Darüber hinaus konnte das formelle Setting, das Aufnehmen der Stimme und das offizielle Fragen nach Erlaubnis für deren Verwendung in einer wissenschaftlichen Arbeit, flüchtige Beziehungen mit einem gewissen Sinn der Reziprozität erfüllen. Viele dieser Beziehungen wurden paradoxerweise erst durch das „formelle“ Interview „persönlicher“.

Meine 17 offiziellen, aufgenommenen Interviews mit indigenen Akteuren_innen gestalteten sich in der Praxis als eine „Triangulation“ (Lamnek und Krell 2016, 344) verschiedener Interviewformen, insbesondere der narrativen und semistrukturierten. Da mein Hauptinteresse die Re-Produktion und Artikulation indigener Identitäten betraf, schien mir einerseits das **narrative Interview** (vgl. Lucius-Hoene und Deppermann 2004; Mayring 2002, 72–76; Lamnek und Krell 2016, 338–42) als die passendste Methode, um Einblick in subjektive Identitätsrepräsentationen, diskursive Positionierungen und Bedeutungsstrukturen zu bekommen. In zwei Fällen

wählte ich von Anfang an eine narrativ-biografische Strukturierung (vgl. Schütze 1983; Reinhard Sieder 2014). Narrative Interviews bieten Interviewten grundsätzlich auch größeren Spielraum, ihr eigenes Tempo zu wählen und eigene Gesprächsräume zu öffnen, während die Rolle des_r Interviewers_in als Interviewleiter_in zurückgedrängt wird. Doch während dies bei manchen Interviews zu einer entspannten Atmosphäre führte, musste ich bald feststellen, dass die sehr offenen, das persönliche Leben direkt betreffenden Fragen in solchen offiziellen Interviewsituationen auch oft verunsichernd wirkten – insbesondere, wenn ich keine engere Beziehung zur Person hatte. Dies mag auch an den ungleichen Machtverhältnissen liegen, innerhalb derer Kommunikation zwischen Indigenen und Mestizen_innen bzw. *Gring@s* nach wie vor stattfindet. So waren auch die meisten Gespräche zwischen Indigenen und Touristen_innen, welche ich miterlebte, geprägt von einem Frage-Antwort-Schema: Einer schnellen Abfolge an allgemeinen Fragen von Seiten der Touristen_innen, wurde mit kurzen, eher „passiven“ Antworten von Seiten der Indigenen begegnet. In der Praxis wählte ich daher oft spezifischere Fragen zu einem konkreten, vergangenen Event oder Ereignis, womit ich versuchte, mein Interesse, Respekt und Wertschätzung für die Gesprächspartner_in zu zeigen. (vgl. dazu Girtler 2001, 162f, 185)

4.2.2 Zacatlán de las Manzanas und nicht-indigene Akteure_innen

In diesem Bereich interessierte mich vor allem, wie Indigenität von nicht-indigenen Akteuren_innen repräsentiert wird und welche Diskurse und Mechanismen dabei verwendet werden. Neben einer fortlaufenden **Dokumentenanalyse** (vgl. Bowen 2009) – d.h. der Analyse der Entstehungsbedingungen, Wirkung, und Zweckbestimmungen von Regierungspapieren, Nachrichten und touristischen Materialien –, kamen Interviews mit offiziellen Vertreter_innen der Bezirksregierung und der Tourismusbranche eine essenzielle Rolle zu. Die Interviewkontexte hier unterschieden sich allerdings in wichtigen Punkten von jenen mit indigenen Akteuren_innen. Bis auf zwei Ausnahmen war mein Kontakt mit den Interviewten im Wesentlichen auf die Interviewsituation selbst beschränkt. Da diese Personen mir meist nach einer, über einen Kontakt hergestellte Terminvereinbarung nur einen kurzen „Slot“ ihrer Arbeitszeit zur Verfügung stellten, wählte ich die Interviewmethode des **semistrukturierten** (vgl. Schensul und LeCompte 2012, 171–94; Bernard 2006, 212), **problemzentrierten Interviews** (vgl. Lamnek und Krell 2016, 344–48). Dies erlaubte mir, das Interview auf ein Themengebiet fokussiert zu halten und rasch auf den Punkt zu kommen, ohne zu viel an Offenheit und Flexibilität einbüßen zu müssen. Ich nutzte einen Leitfaden mit einer Reihe an themenspezifischen Fragen, welche auf meinem

vorherigen Wissen, gesammelten Daten, und Informationen zu den interviewten Personen basierten. Während manche Fragen zum Ziel einer besseren Komparabilität über alle Interviews mehr oder weniger gleich formuliert wurden (z.B. *Cómo ve la relación entre la población indígena y el turismo en el municipio?*), adaptierte ich andere Fragen in Bezug zur spezifischen Position meiner Interviewpartner_innen.

Ein weiterer zentraler Forschungsaspekt in diesem Bereich war das **Teilnehmen** an touristischen **Events**, sowie politischen Events bei denen Regierungsmitglieder die indigenen Dörfer besuchten. Der Grad an „Teilnahme“ war auch hier sehr unterschiedlich. Bei den meisten politischen Veranstaltungen ging diese nicht über eine „stille Beobachtung“ hinaus. Demgegenüber bekam ich von den touristischen Events im Laufe meines Aufenthaltes ein „lebendiges“ und multidimensionales Bild. Neben der oben erwähnten Perspektive der *artesan@s* und *danzantes*, erlebte ich in meiner Rolle als Tourist die Bedeutung eines „tourist gaze“ (Urry und Larsen 2011) in meinen Interaktionen mit Indigenen. Darüber hinaus waren während der Spätphase der Feldforschung meine Kontakte zu touristischen und politischen Akteuren_innen hilfreich, um einen tieferen Einblick in die Organisation der Events, die Betrachtungsweise der mestizischen Organisatoren_innen und deren Umgang mit den indigenen Teilnehmenden, zu erlangen.

5. Forschungsstand und Thematische Verortung – Anthropologische Debatten um Tourismus als Debatten um das Verhältnis zwischen Ökonomie, Politik, und Identität

Tourism is neither as good nor as bad as many people suppose, but much more complex and interesting than simple, categorical judgements can capture.

– van den Berghe 1994, 17

Die Tourismusbranche ist eine der größten Industrien weltweit. Je nach Messung können ihr rund 10 Prozent des globalen BIP und 10 Prozent aller Arbeitsplätze zugerechnet werden (vgl. Spinks und Kopf 2018). In Mexiko trug der Tourismus im Jahr 2018 17,4 Prozent des BIP bei (vgl. WTTC 2018). Zahlreiche Aspekte der Ökonomie, Politik, Identität, Kultur, Ökologie, Globalisierung, Recht und Gerechtigkeit in sich vereinend, wurde Tourismus in den letzten 40 Jahren zu einem relativ jungen, aber diversen, fragmentierten, multi- und interdisziplinären

Forschungsfeld (vgl. etwa Ryan und Aicken 2005; Butler und Hinch 2007b; Baud und Ypeij 2009; Juárez Sánchez und Ramírez Valverde 2013; Jafari und Xiao 2016). Touristische Aktivitäten sind dabei nicht selten ein Ausgangspunkt, um breitere gesellschaftliche Prozesse in ihrem Zusammenwirken zu untersuchen (vgl. Palomino-Schalscha 2011, 15f). In diesem Sinne wird Tourismus in der vorliegenden Masterarbeit nicht als ein Phänomen an sich analysiert, sondern als Arena, in der die gesellschaftlichen Ambivalenzen der Verflechtungen von Ökonomie, Politik, und Identität – in diesem Fall repräsentiert durch Tourismus, Multikulturalismus, und Indigenität – eine ihrer explizitesten Ausprägungen erfährt.

Definitionen: kultureller, ethnischer und indigener Tourismus

Der sogenannte „ethnische“ oder „indigene Tourismus“ ist traditionell ein Schwerpunkt der anthropologischen Literatur über Tourismus. Da es jedoch im *Pueblo-Mágico*-Tourismus Zacatláns bei weitem nicht klar ist, was genau daran „indigen“ ist (s. Kapitel 6.2.1), möchte ich die Begriffe kultureller, ethnischer, und indigener Tourismus für diese Masterarbeit genauer definieren.

In einer intuitiven Definition kann kultureller Tourismus als „a form of special interest tourism where culture forms the basis of either attracting tourists or motivating people to travel“ (McKercher und Du Cros 2002, 4 zit. in Papanicolaou 2012, 51f) bezeichnet werden. Das Erleben von Kulturen, deren einzigartiges immaterielles und materielles Erbe, und distinktive Lebensweise, stehen hier im Zentrum des Interesses. Touristen_innen befinden sich dabei nicht selten auf „quests for authentic experiences“ (MacCannell 1973, 593), oder anders formuliert, auf einer „Flucht“ vor dem Alltäglichen, Altbekannten und der „entfremdenden Homogenisierung“ der „Moderne“ (vgl. Cohen 1988, 373f; Bunten 2008, 384). „Authentizität“ ist natürlich ein abstrakter, subjektiver Begriff – und dennoch ist er zentral im kulturellen Tourismus. Das PPM beispielsweise baut dessen gesamtes Konzept auf einer Idee von „Authentizität“ auf – „geheimnisvoll“ umformuliert als „magia“. Die offizielle Definition eines PMs gibt uns hier eine gute Vorstellung davon, was ein kultureller Tourismus den suchenden/flüchtenden Touristen_innen bietet: Laut der *Secretaria de Turismo* ist ein PM

una localidad que ha conservado atributos únicos, simbólicos, leyendas, historias auténticas, hechos trascendentes, cotidianidad [que la identifican de manera particular y la hacen especial entre otras] – en fin, MAGIA [Formatierung im Original] que emana en cada una de sus manifestaciones socioculturales, y que significan hoy en día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico atendiendo a las motivaciones y necesidades de los viajeros. – SECTUR 2011, 1, zit. in López Levi, Valverde Valverde, und Figueroa Díaz 2015, 9; SECTUR 2014

Ethnischer Tourismus kann nun als eine spezifische Form des kulturellen Tourismus verstanden werden, in der das Interesse auf Gesellschaften, Kulturen und Identitäten liegt, welche der eigenen Gesellschaft gegenüber als „anders“ und „exotisch“ wahrgenommen werden. „Ethnisch“ soll hier nicht im wissenschaftlich-anthropologischen Sinne verstanden werden, sondern in dem Sinn, in dem er auch in Mexiko üblicherweise angewandt wird: „Ethnisch“ sind immer nur die „Anderen“, die Angehörigen einer – oft ökonomisch benachteiligten – Minorität. (vgl. van den Berghe 1994; Yang 2016) In dem Sinn wird hier unter „ethnischer Tourismus“ insbesondere ein auf „Indigene“ und deren Kulturen ausgerichteter Tourismus verstanden, in dessen Kern ein „marketing of indigenous culture, and the portrayal of indigenous peoples as 'authentic' embodiments of cultural Otherness“ (Papanicolaou 2012, 42) liegt.

Eine Unterart dieser Form von Tourismus kann wiederum als „indigener Tourismus“ oder genauer, „indigenous-controlled tourism“ bezeichnet werden (vgl. Butler und Hinch 2007a; Buntten 2010). Damit möchte ich jenen ethnischen Tourismus spezifizieren, in dem nicht nur ein Hauptinteresse auf indigenen Personen und Kulturen liegt, sondern auch dessen Organisation und gesamten Einkünfte (Gebühren, Souvenirs, Unterkünfte, Versorgung) im Wesentlichen in den Händen dieser indigenen Personen selbst liegen.

Diese letzte Form des Tourismus war in meinem Forschungsfeld nicht anzutreffen. Im Zentrum dieser Masterarbeit steht stattdessen ein ethnischer Tourismus, sowie dessen Verhältnis zum nicht-ethnischen kulturellen Tourismus. Nichtsdestotrotz werden einige relevante Überlegungen, die aus einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit „indigenem Tourismus“ resultierten, in die Analyse miteinbezogen.

Drei Betrachtungsweisen des ethnischen Tourismus

Die Literatur zum ethnischen Tourismus lässt sich anhand der jeweils eingenommenen Perspektive grob in verschiedene Forschungszweige kategorisieren. Zunächst stellt sich die Frage, welche Akteure_innen im touristischen Feld betrachtet werden. Rodrigo de Azeredo Grünwald (2006) spricht hier zum Beispiel von drei „communities“, die innerhalb ethno-touristischen Arenen agieren: erstens die Touristen_innen; zweitens die Mitglieder der Ethnie, die im Tourismus involviert sind; drittens „all those not belonging to the community but who are involved in promoting ethnic tourism“ (ebd.) – also in meinem Fall etwa die nicht-indigenen zakatekischen Eliten. Da sich die vorliegende Arbeit in erster Linie mit den letzten beiden Gruppen beschäftigt, wird der weite Forschungszweig, welcher sich mit Touristen_innen selbst beschäftigt, hier nicht ausdrücklich behandelt. Es sei dennoch angemerkt, dass der „Tourist Gaze“ (s.u.)

natürlich immer expliziter oder impliziter Teil der Konstellation ist – und zwar nicht nur im Sinne der konkreten Interessen, Wünsche und Fantasien der Touristen_innen, sondern auch im Sinne der Vorstellungen der anderen beiden Gruppen von dem, was sie **glauben**, das Touristen_innen interessiert (vgl. Urry und Larsen 2011).

Wie Xerardo Pereiro (2016) vorschlägt, kann die Literatur auf einer weiteren Ebene in optimistische, kritische, und „adaptive“ Positionen eingeteilt werden. Sie unterscheiden sich dahingehend, ob sie eher auf die negativen oder positiven Folgen des Tourismus fokussieren, oder auch beide in ihrem gleichzeitigen Wirken in Betracht ziehen. Dies ist meist mit der Frage nach der Kontrolle von Tourismusströmen, Repräsentationen, und Ressourcen an touristischen Destinationen verbunden und der Frage, ob Macht top-down oder bottom-up ausgeübt wird. Um einen besseren Überblick zu ermöglichen, möchte ich in diesem Kapitel eher negative, tourismuskritische top-down, sowie eher positive, optimistische bottom-up Perspektiven auf den Tourismus und dessen Auswirkungen auf die lokale indigene Bevölkerung vorstellen. Anschließend möchte ich mich mit „adaptiven“ Positionen beschäftigen, zu denen ich auch meine eigene Arbeit zähle. Sie zeigen auf, dass top-down und bottom-up, negativ und positiv, kritisch und optimistisch, nicht überall und nicht notwendigerweise als sich gegenseitig ausschließende Dichotomien erscheinen müssen. Die meisten Fälle sind tatsächlich „much more complex and interesting than simple, categorical judgements can capture“ (van den Berghe 1994, 17).

5.1 Negative Betrachtungen – Tourismus als Ausbeutung und Herrschaft

Tourismus als Akkumulationsstrategie

Aus einer marxistischen post-kolonialen Perspektive wird Tourismus oft als „means of advancing the forces of capitalism into more remote places and cultures“ (Scheyvens 2007, 287) gewertet, die auf historisch entwickelte Ungleichheiten, Mechanismen und Machtverhältnisse aufbauen. Aus dieser Sicht beruht die moderne Tourismusindustrie und deren Kapitalakkumulation gerade auf diese vom kapitalistischen System verursachte sozi-ökonomische Ungleichheit zwischen verschiedenen Regionen, durch die es einer wohlhabenden Mittelschicht ermöglicht wird, in andere Regionen zu reisen und dort für sie billige Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen. (vgl. M. Hall und Tucker 2004; Fletcher 2016) Dies hat manche Kommentatoren_innen dazu gebracht davon zu sprechen, dass im Tourismus sich das kapitalistische System selbst „kannibalisiert“ und dessen negative Konsequenzen weiter vertieft (vgl. Fletcher 2016, 22; Büscher und Fletcher 2017). Ethnischer Tourismus im Speziellen wird hier oft im Kontext

eine neo-koloniale Appropriation gesehen, durch die nicht nur Land, Ressourcen, und Arbeitskraft für eine externe ökonomische Bereicherung aneignet werden, sondern auch materielle und immaterielle Kultur (vgl. Stronza 2001, 268f; Pereiro 2013, 160f; Anderson 2013).

Wie bei jedem kapitalistischen Prozess ist auch im Tourismus Kommodifizierung ein notwendiger Mechanismus der Werterzeugung. Der Begriff beschreibt prinzipiell einen Prozess, bei dem Lebensbereiche, Objekte und Aktivitäten, deren Wert zuvor nicht primär im Kontext ökonomischer Kriterien wahrgenommen wurde, sondern mit den spezifischen persönlichen und soziokulturellen Geschichten ihrer Herstellung und Verwendung verknüpft war, nun „[become] evaluated primarily in terms of their exchange value, in a context of trade, thereby becoming goods (and services)“ (Cohen 1988, 380) (vgl. Tsing 2013; Crossley und Picard 2014). Bereits früh wurde darauf hingewiesen, dass von dieser, oft unfreiwilligen und gewaltvollen Kommodifizierung sowohl materielle als auch immaterielle Elemente anderer Gesellschaften betroffen sind. So schreibt Davydd Greenwood (2004, 165) im Jahr 1977 über die Kommodifizierung eines „public rituals“ in der baskischen Stadt Hondarribia: „The commoditization process [...] includes the history, ethnic identity, and culture of the peoples of the world. Tourism simply packages the cultural realities of a people for sale along with their other resources.”

Ein wichtiger Zweig der Tourismusforschung, insbesondere der anthropologischen, setzte sich dahingehend mit den negativen Effekten dieser sogenannten „kulturellen Kommodifizierung“ auf die Kultur und Identität der lokalen Bevölkerung auseinander. Ausgangspunkt ist hier üblicherweise ein als unweigerlich angesehenes Paradox des ethnischen, wie auch des kulturellen Tourismus, ja der massenweisen Kommodifizierung von Kultur im Allgemeinen (vgl. dazu Benjamin 1980): Einerseits beruht der Tourismus auf der mutmaßlichen „Authentizität“ von einzigartigen, lokal verorteten Objekten, Kulturen, Ethnien, etc.; andererseits gilt es, ein für das externe Publikum zugängliches, wiedererkennbares und konsumierbares Produkt zu schaffen. (vgl. Bunten 2008, 385; 2010, 288f) Um Letzteres bewerkstelligen und der Authentizität und deren „Aura“ „habhaft werden“ (Benjamin 1980, 6) zu können, wird üblicherweise auf vereinfachende und mehr oder weniger standardisierte touristische Schemas und Bedeutungszusammenhänge zurückgegriffen, mittels derer kulturelle Elemente und Aktivitäten den Tournisten_innen präsentieren werden. In seiner Analyse eines ethnischen Tourismus in Alaska spricht Alexis Bunten hier etwa von einer „cultural-tourism formula“ (für das PPM vgl. auch Méndez und Rodríguez 2015, 163):

The cultural-tourism formula requires the tourism site to have most, if not all, of these elements: the greeting, the guide, demonstrated use of the heritage language, traditional

architecture, a performance, a gift shop or souvenirs for sale, and, often, demonstrations of traditional Native crafts. – Bunten 2008, 385

Beobachter_innen sprechen in diesem Zusammenhang oft von *Branding*, als einen Prozess, welcher nicht nur versucht, „to simplify representations“ (M. Hall 2007, 317), sondern gleichzeitig auch „to create distinction that can be traded upon as an important source of value“ (Mortensen 2009, 12), was sich im Extremfall als eine Art „Disneyfizierung“ der touristischen Destination äußern würde: Kultur reduziert auf differenzierte, wiedererkennbare *Brands* (vgl. Harvey 2001, 396f; Büscher und Fletcher 2017, 8f; Comaroff und Comaroff 2009). (für ähnliche Analysen verschiedener PMs s. López Levi 2015; Figueroa Díaz 2015, 319; Méndez und García 2018, 162ff)

Wie manche Forschende in ihren jeweiligen Fallstudien beobachten, führt dieses Paradox des kulturellen Tourismus schließlich dazu, dass er nach und nach genau jene „Authentizität“ zerstört, nach der er sich sehnt (vgl. MacCannell 1973; 1984; Greenwood 2004; Méndez und Rodríguez 2013; 2015). Das grundsätzliche Argument ist hier, dass kulturelle Elemente durch ihre Kommodifizierung für Touristen_innen – das heißt, der Transport aus ihren „vernakularen“ Kontexten in den Bereich des touristischen Marktes – ihre lokale kulturelle Bedeutung verlieren und zu stereotypisierten, sinnentleerten Simulakren werden. Aus dieser Sicht wird Kultur im Tourismus also nicht nur appropriiert, sondern im Prozess auch tiefgreifend an die Bedürfnisse des Marktes adaptiert. Wie Dean MacCannell (1973) argumentiert hat, ist das, was den Touristen_innen schlussendlich präsentiert wird, eine „staged authenticity“ (vgl. dazu auch de Azevedo Grünewald 2006; Bunten 2010; Butler und Hinch 2007b, 319; Comaroff und Comaroff 2009, 20).

Tourismus als Gouvernamentalität

Während im Laufe der 1990er Jahre die mit vielen Widersprüchen und ethischen Problemen verknüpfte Frage nach der „(In-)Authentizität“ und des „Authentizitätsverlusts“ in den Hintergrund der Forschung geriet (vgl. Theodossopoulos 2013; de Azevedo Grünewald 2006), setzte genau hier ein von Michel Foucaults Arbeiten zu Macht/Wissen und Governmentalität (vgl. Foucault 1980; Inda 2005; Rose, O'Malley, und Valverde 2006) inspirierter Zweig an, um zu zeigen, wie in touristischen Kontexten Macht auch jenseits der ökonomischen Ausbeutung ausgeübt wird.

Eines der mit Abstand am weitesten rezipierten Konzepte ist hier das des „Tourist Gaze“ (vgl. Urry 1990). Das Konzept beschreibt die in bestimmten Diskursen eingeschriebenen und

autorisierten „ways of seeing“, welche die Begegnungen und Relationen zwischen Touristen_innen und Betrachteten oder „Tourees“, sowie Tourismuspromotoren_innen strukturiert. Der *Gaze* zeigt hier den Touristen_innen, worauf sie schauen sollen, den Tourismusanbietern, was sie zeigen sollen, und zwingt den *Tourees* gewisse Erwartungen und Vorstellungen von Kultur und Identität auf, welche sie mehr oder weniger erfüllen müssten, um kaufstarke Touristen_innen anzuziehen. Als „a performance that orders, shapes and classifies, rather than reflects the world“ (Urry und Larsen 2011, 2), reproduziert das *Gazing* dabei nicht selten (post-)koloniale ideologische Regime: Es macht aus der lokalen Bevölkerung touristische Subjekte, welche ihre Kultur nun durch „pre-formed frames“ wahrnehmen und mit „docile bodies“ (Foucault 1984, 182) performen (vgl. Urry und Larsen 2011, 17f, 80f, 179). Auf einer tourismuspolitischen Ebene „ordnet“ der *Gaze* damit die gesamttouristische Erfahrung und regelt den Zugang zum touristischen Markt, indem er ihn etwa für nicht-touristische Subjekte sperrt (vgl. Steel 2009; Castañeda 2009; Cañas Cuevas 2014).

Während das Konzept dafür kritisiert wurde, den Bereich des „Visuellen“ zu bevorzugen, stellte John Urry klar, dass der *Gaze* als eine von Foucaults Panoptikumanalyse inspirierte Metapher zu sehen ist, welche nicht ausschließlich wörtlich genommen werden sollte (vgl. Urry und Larsen 2011, 22, 195). Beeinflusst vom „Performance Turn“ in den Tourismuswissenschaften, heben Urry und seine Kollegen_innen in einer späteren Edition von „The Tourist Gaze“ hervor, dass das Konzept sehr wohl auch Materialitäten, gegenseitige Relationen, „embodied experiences“ und Körper mit all ihren Sinnen inkludiert (vgl. ebd. 189-216). Der Fokus auf die tatsächlichen Performances innerhalb touristischer Settings betont darüber hinaus auch die kreative, mitunter ermächtigende und subversive Gestaltungsmacht der beteiligten Akteure_innen (vgl. ebd. 192-207). Dieser Perspektive widme ich mich im nächsten Abschnitt.

Wie Lena Mortensen (2014, 2) zusammenfasst, scheint es heutzutage also klar, dass eine kritische Analyse des Tourismus als ein top-down Projekt die komplexe Gesamtsituation der touristischen Aktivitäten konfrontieren und multiple, sich überschneidende Ebenen der Machtausübung und Kapitalakkumulation beachten muss (vgl. auch Comaroff und Comaroff 2009; Yang 2011; Oehmichen und de la Maza 2019): „It is now clear that mobilizing culture for the market on the basis of difference involves much more than quantitative economic reasoning; it extends into complex politics that concern the regulation and control of culturally based expressions, populations, and even bodies“.

5.2 Optimistische Betrachtungen – Tourismus als Empowerment

Strategische Positionierungen

Ohne die offensichtlichen negativen Folgen zu ignorieren, begannen seit den 1990er Jahren immer mehr Studien, sich explizit mit den positiven Auswirkungen des Tourismus für indigene Bevölkerungen zu beschäftigen (vgl. Pereiro 2016, 8). Pierre van den Berghe (1994; 1995) etwa beobachtet in San Cristóbal de las Casas, Mexiko, dass der Großteil der ökonomischen Einkünfte des ethnischen Tourismus zwar an Mestizen_innen geht, die lokalen Indigenen aber dennoch ebenfalls davon profitieren können. Ähnlich wie Louisa Greathouse-Amador (vgl. 1998; 2005b) im Fall von Cuetzalan del Progreso, erwähnt der Anthropologe hier beispielsweise den Rückgang von Diskriminierung und negativen Vorurteilen, und das Ausbrechen von indigenen Frauen aus patriarchalen Familienstrukturen durch deren Interaktion und Handel mit Touristen_innen (vgl. van den Berghe 1995, 582f). Während viele frühe tourismuskritische Studien die „betrachteten“ *Tourees* oft als passive, den globalen kapitalistischen Strömen ausgesetzte Subjekte zeichneten, beschäftigen sich diese optimistischeren Forschungen nun genauer mit den Feinheiten der Handlungsmacht dieser Subjekte (vgl. dazu Stronza 2001).

Manche Forschende nahmen das performative Back-Stage/Front-Stage-Modell von Erving Goffman (1959) wieder auf, um zu zeigen wie *Tourees* diese Differenzierung sehr bewusst und strategisch nach ihren Interessen gestalten können. So spielen einige von ihnen gekonnt mit dem *Tourist Gaze*, um ein signifikantes Einkommen zu gewährleisten (vgl. Simon 2009; Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015). In manchen Fällen ist es der lokalen Bevölkerung hier möglich, kontrolliert zu entscheiden, welche Elemente ihrer Kultur sie touristisch kommodifizieren, und welche sie vor dem *Tourist Gaze* schützen wollen (vgl. Bunten 2010; Zúñiga Bravo 2016; Zuckerhut 2016, 213–18).

Kathleen Adams (1995) fokussiert hingegen in ihrer Forschung in einem indonesischen Dorf auf die Prozesse innerhalb der „Backstage“ und wie Tourismus Teil der lokalen „micropolitics“ (DeHart 2008) ist. Sie untersucht, wie der Tourismus und die Geschehnisse auf der „Frontstage“ bewusst von den indigenen Eliten ausgenutzt werden, um ihre von lokalen Rivalen angefochtene Macht zu legitimieren. Für Adams sind die lokalen Bewohner_innen also „active strategists“, welche „tourism's potential for validating and amplifying particular versions of culture“ (Adams 1995, 143) für ihre politischen Interessen appropriieren. Im Kontext des steigenden Interesses an Identitätspolitik und „strategischen Essenzialismus“ (Spivak 2011), untersuchten immer mehr Forschende den Tourismus und Kulturerbe (Heritage) als ein Instrument, um die

politische und ökonomische Position von insbesondere indigenen Gruppen zu stärken (vgl. auch Silverman 2000; Little 2009; Castañeda 2009).

Appropriationen jenseits von Politik und Ökonomie

Parallel zu diesen Forschungen wurde aus einer anderen Perspektive auf die Unzulänglichkeit einer Dichotomie zwischen Front- und Back-Stage und deren jeweilige Assoziation mit der Performance „für lokale Bevölkerung“ (authentisch) und „für Tourismus“ (nicht authentisch) hingewiesen. Inspiriert von Edward M. Bruners (1995) klassischer Tourismusanalyse heben Trevor Sofield und Sarah Li (2007) grundsätzlich hervor, dass die dichotome Unterscheidung zwischen kulturellen/spirituellen und ökonomischen Wert eine ist, die in einem spezifischen „regime of value“ (vgl. Crossley und Picard 2014; Mortensen 2014) des westlichen Kapitalismus eingeschrieben ist und nicht unbedingt von den lokalen Bevölkerungen selber getroffen wird:

If a group of Tibetan musicians play their instruments in the courtyard of a monastery in Lhasa, it will be described as “religious”; [...] and if a performance is staged in the China Folk Culture Village in Shenzhen, it will be labeled as “commoditized for tourism”. For the Tibetan musicians, however, there may be no such distinctions: each performance is reaching out into their spiritual world. – Sofield und Li 2007, 273

Was hier betont wird, ist die Notwendigkeit, die Bedeutung von Kommodifizierung aus den emischen Perspektiven zu betrachten, aber auch die parallele Existenz und Überlappung verschiedener Wertesysteme, oder in dem Sinn, diverse Arten von „Stages“ zu analysieren (vgl. auch Cohen 1988, 382f; Bunten 2010).

Ein großer Forschungszweig setzt sich dahingehend damit auseinander, wie Tourismus nicht nur nicht unbedingt kulturelle Bedeutungen „aushöhlt“ und „Aura“ zerstört, sondern diese sogar stärken und zu kulturellen Revitalisierungen führen kann. Dies betonte bereits Erik Cohen (1988) gegenüber einer allzu negativen Tourismusinterpretation. Aus seiner Perspektive kann die Zirkulation von kulturellen Objekten in der Tourismusökonomie das Bewusstsein für die eigene Geschichte und Kultur erhöhen, den Stolz auf die lokale Identität ausweiten, und die politische Position stärken. Als ein fundamentaler Faktor für derartige „positive“ Entwicklungen und Empowerment kristallisierte sich das Ausmaß an Kontrolle über die touristischen Prozesse der Kommodifizierung und Repräsentation heraus. Die Frage nach der Kontrolle ersetzte in weiterer Folge die Frage, ob Tourismus per se negative oder positive Folgen mit sich bringt (vgl. Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004; Liljeblad 2015; Cole 2007). Dazu trugen auch neue Formen des Tourismus bei, allen Voran der generell als nachhaltiger gewertete

„community-based tourism“, bei dem die empfangenden Communities tatsächlich oft die Möglichkeit haben, eine beachtliche Kontrolle über den touristischen Prozess zu haben (vgl. Butler und Hinch 2007b; Palomino-Schalscha 2011; Krell Rivera 2012).

In einer Untersuchung eines „turismo comunitario“-Projekts in Ecuador, erörtern Esteban Ruiz-Ballesteros und Macarena Hernández-Ramírez (2010), wie genau so ein Prozess – Empowerment durch Tourismus – funktionieren könnte. Einen ähnlichen Gedanken folgend wie de Certeau (2002) oder García Canclinis (2001) Konzepte des „Konsums“, Ingolds „Appropriation“ (1987), und Tsings „Assessment“ (2013), plädieren die Autoren_innen dafür, „Appropriation“ nicht nur im Sinne einer externen Aneignung oder auch einer strategisch-politischen Aneignung zu verstehen. Sie weisen zunächst darauf hin, dass jeder Appropriation, wie auch Kommodifizierung, eine Objektifizierung vorausgehen muss:

Objectification turns experience and the cultural and environmental elements naturalized by daily practice into objects for reflection and, potentially, into resources for the tourist market. [...] But, paradoxically, this process also generates new relationships and connections between members of the community and such elements of their everyday life, once they have been objectified.

– Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010, 213

Dieser Prozess ist einer, welcher kontinuierlich auf verschiedenen Ebenen ausverhandelt werden muss, insbesondere dann, wenn er innerhalb des Tourismus geschieht: Nicht nur die unterschiedlichen Akteure_innen innerhalb der tourismusempfangenden Community spielen hier eine Rolle, sondern auch Touristen_innen, Institutionen und Tourismuspromotoren_innen (vgl. Palomino-Schalscha 2011, 155ff). Für Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez können diese „new relationships“ demnach sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem, welche Diskurse den Prozess der Objektifizierung dominieren und welche Akteure_innen die Objekte aus ihren spezifischen Positionen heraus „appropriieren“. Argumentiert wird hier, dass die klassische „Kommodifizierung“ – verstanden als eine touristische Appropriation im Zuge des oben beschriebenen *Tourist Gaze*, durch welche kulturelle Elemente als Waren im kapitalistischen Markt konstituiert und durch eine „exclusively commercial mentality“ (Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010, 223) betrachtet werden – nur **eine** Möglichkeit ist. Wenn jedoch Appropriation als ein von indigenen Akteuren_innen selbst kontrollierter, kollektiver Prozess geschehen würde, könne der „Entfremdungseffekt“ umgangen werden (ebd., 215). Im Falle der untersuchten Community, führte die Objektifizierung und der touristische „Verkauf“ ihrer kulturellen, wie auch ökologischen Elemente zu einer „more conscious and intentional relationship“ (ebd., 213) mit diesen Objekten, indem diese zugleich für sich re-appropriiert und aktiv in

das eigene kollektive Selbst re-assimiliert wurden. (Re-)Appropriation erscheint hier als eine Praktik, welche verknüpft ist mit „both the feeling of belonging to an environment and a culture, and the attitude that territory and customs are owned; with both projecting oneself and identifying oneself in features, landscapes and particularities” (ebd., 214). Aus dieser Perspektive kann nun „Empowerment als Appropriation” verstanden werden als „an increase in collective action and decision-making capacities, [...] closely linked with community agency.” (ebd., 203)⁵¹

Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez stellen sich hier gegen Auffassungen von Empowerment als „the capacity to negotiate the presentation of their culture to a degree that they can resist tourist expectations“ (Liljeblad 2015, 37). Empowerment wird demgegenüber nicht anhand der Qualität der angeeigneten Objekte gemessen, sondern an der Qualität des Prozesses selbst und am Grad der kollektiven Kontrolle darüber (vgl. García Canclini 2001); ein Empowerment also, verstanden als „the sense of empowerment that characterizes agency and ownership itself” (Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004, 153 zit. in. Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010, 215). In dem Sinn kann lokale Kultur und Identität sehr wohl den Erwartungen der Touristen_innen, ihrem *Gaze*, zufolge gestaltet werden und zugleich ermächtigend sein, solange die lokale Bevölkerung eine aktive Rolle in dieser Gestaltung innehat (vgl. auch Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004; Bunten 2008; Stronza 2008).

Obwohl hier oft anerkannt wird, dass diese Re-Artikulationen der eigenen ethnischen Identität weiterhin mit gemeinschaftsinternen Konflikten um verschiedenen Identitätsvorstellungen verknüpft sein können (vgl. auch Theodossopoulos 2016; Simon 2009), kann zusammenfassend gesagt werden, dass ein Großteil des „optimistischeren“ Forschungs-zweiges derartige bewusste und von „Unten“ kontrollierte Rekonstruktionen und Stärkungen von Kultur und Identität mit Hilfe des Tourismus per se als eine Form von Empowerment wertet (vgl. auch van den Berghe 1994; Stronza 2001; - für ähnliche „optimistische“ Untersuchungen von PMs vgl. González Luna 2015; Greathouse-Amador 2005b; Cuanalo Domínguez und Guerrero Bazán 2017).

⁵¹ Marcela Palomino-Schalscha (2011) beobachtet in ihrer Untersuchung eines „turismo comunitario“ im Süden Chiles ebenfalls derartige Prozesse der Appropriation und fasst diese mit anderen Worten prägnant zusammen: den indigenen Pewenche wäre es durch ihr Engagement mit dem touristischen Markt und der Präsentation ihrer Identität für Touristen_innen ermöglicht worden, jene bewusst erfassen und aktiv an der Ausverhandlung von deren Bedeutung partizipieren zu können: „Their identities as Pewenche are being re-constructed and re-worked in a process that has involved reflecting on what it means to be Pewenche, how they want to talk about themselves, their communities and territories, what is special and unique, what do tourists like and expect, as well as what must be respected and not disturbed by tourism. Thus, it is allowing for their re-appropriation and articulation with community members’ broader interests and agendas, which include asserting their roles, rights, connections and aspirations” (ebd., 158).

5.3 Adaptive Betrachtungen – Zerfließende Grenzen

Manche Kommentatoren_innen (vgl. M. Hall 2007; Stronza 2008; Comaroff und Comaroff 2009; Palomino-Schalscha 2011) rufen nun zur Vorsicht auf, denn das Kontrastieren von „positiven“ bottom-up Aspekten des Tourismus, bei denen die lokale Bevölkerung eine signifikante Kontrolle behält, und „negativen“ top-down Aspekten, bei denen die Kontrolle externen Akteuren_innen unterliegt, birgt die Gefahr, rigide Dichotomien wie die zwischen Authentizität und Inauthentizität (vgl. z.B. Cole 2007) oder auch zwischen einer lokalen („traditionellen“) und einer globalen („modernen“) Logik und Wirtschaftsform implizit zu reproduzieren (vgl. z.B. Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010; Palomino-Schalscha 2011, 142).

Ein wichtiger Impulsgeber in dieser Hinsicht war das Buch „Ethnicity, Inc.“ (2009) von John und Jean Comaroff. Es stellt dar, dass der Prozess der Vermarktung von Ethnizität, Kultur und Identität, wenn er eingebettet in den größeren Zusammenhängen des *Late Capitalism* gesehen wird, in dem das Ökonomische, Politische, Soziale, Kulturelle und Affektive immer stärker ineinander zerfließen, komplexer und vielschichtiger ist, als dass seine Analyse auf die Frage der „Kontrolle“ hinauslaufen könnte. Comaroff und Comaroff sehen zunächst die beiden oben beschriebenen Aspekte als sich gegenseitig bekräftigende Teile des gleichen dialektischen Prozesses (vgl. ebd., 22-60): auf der einen Seite die reduzierende Kristallisation von Kultur in differenzierte und essenzialisierte *Brands* durch das Re-Produzieren von Kultur-als-Ware; auf der anderen Seite die Stärkung oder Re-Produktion von ethnischer Identität und Zugehörigkeitsgefühl anhand des Verkaufs/Konsums bzw. „Appropriation“ von objektifizierter Elemente, welche eben dadurch ihre spezifisch „kulturelle“ Ausprägung erhalten.

Das Wechselspiel zwischen *Branding* und *Belonging* durch „the interpellation of identity in the market“ (ebd., 60) trägt letztlich zu dem Phänomen bei, welches Comaroffs „Ethnicity, Inc.“ nennen. Es inkludiert einen Modus der Selbstwahrnehmung („trope of identity“ (ebd., 150)), als eine scheinbar paradoxe Abstraktion und gleichzeitige Konkretisierung von Ethnizität anhand objektifizierter „ways of life“ – verstanden als eine Reihe spezifischer kultureller, materieller wie auch immaterieller „Eigentümer“ (*properties*), welche sich in einer global verständlichen Fusion von Urheberrecht und Genealogie als „naturally copyrighted“ (ebd., 59) konstituieren. Diese naturalisierte Ethnizität wird hier kommunizierbarer, veräußerbar, konsumierbar, und gerade dadurch „more tangible, more emotionally compelling“ (ebd., 114). Die Autoren_innen beschreiben nun, wie in diesem Prozess aus ethnischen Gruppen ganze „ethnische Unternehmen“ (*incorporated ethno-preneurial subjects*) werden können, die ihr „sense of self and belonging“ auf die von ihnen vermarkteten kulturellen Eigentümer basieren – Eigentümer,

welche nicht selten erst zu „eingefrorener“ *property* werden (etwa als *intellectual property*), indem sie mit rechtlichen Maßnahmen autorisiert und verteidigt werden („lawfare“) (vgl. ebd. 86-115).

Obwohl die nun aus den Tiefen der neoliberalen Identitätsökonomie ausgreifenden Interpellationen von Indigenität und „Technologien des Selbst“ (vgl. Foucault 1988; Rose, O’Malley, und Valverde 2006, 89) wieder in den Fokus gerückt werden, sind Comaroff und Comaroffs Thesen keine einfache Rückkehr zur negativen Interpretationen des Tourismus als simple Kulturkommodifizierung, welche Ethnizitäten ausschließlich nach den Bedürfnissen des Marktes hervorbringt (nichtsdestotrotz scheinen manche Kommentatoren_innen dies so wahrzunehmen (vgl. z.B. Zúñiga Bravo 2016; Graham und Penny 2014a, 7; Gilbert und Gleghorn 2014, 9)). Die Dialektik zwischen einem Zur-Ware-Werden von Kultur und einem Zur-Kultur-Werden von Waren, und deren intrinsisch affektive Dimensionen jenseits eines „falschen Bewusstseins“, machen klar, dass diese Prozesse nicht durch einen ökonomischen Determinismus interpretiert werden können (vgl. Comaroff und Comaroff 2009, 27f; Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010, 201f). Stattdessen bringen die zunehmend verschwimmenden Grenzen zwischen Subjekt und Objekt, Produzent_in und Konsument_in, Performer_in und Publikum, kulturellem und ökonomischem Kapital, ein paradoxes und in dessen Wirken ambivalentes Phänomen hervor: „[I]t carries within it a host of costs and contradictions: it has **both** insurgent possibility **and** a tendency to deepen prevailing lines of inequality, the capacity **both** to enable **and** to disable, the power both to animate **and** to annihilate.“ (Comaroff und Comaroff 2009, 139, Hervorhebung i.O.) Hier ist es schwierig generell von strategischem „Empowerment“ zu sprechen und zu fixieren, wer die „Kontrolle“ innehat, wenn die Re-Produktion von Ethnizität durch Vermarktung von Kultur **zugleich** und **in sich** ein Ausbreiten kapitalistischer Logiken in den Bereich von (*ethnic*) *belonging*, *personhood* und *self* sein kann; als auch ein Weg, um im Markt durch ein aktives Gestalten – ein gleichzeitiges Produzieren und Konsumieren – mehr oder weniger souverän zu manövrieren (vgl. ebd. 51-59). Die Frage, ob „Ethnicity, Inc.“ in einem gegebenen Fall tatsächlich zu einem „Empowerment“ beitrage, steht für die Autoren_innen außerhalb des Analyserahmens dieses Textes.⁵²

⁵² Diesbezüglich schreiben die Autoren_innen: „Whether or not this is turned, imaginatively, into an act of **positive** choice, into a **positive** assertion of identity—let alone into a sustainable basis of communal life—is another matter entirely (cf. Rasool 2006), a matter, as it turns out, of historical contingency.“ (Comaroff und Comaroff 2009, 139, Hervorhebung i.O.)

5.4 Diskussion – Makro- und Mikrodynamiken des Tourismus in ihrer lokalen Kontingenzenz

„Ethnicity, Inc.“ – wie auch ähnliche anthropologische Analysen aus der Perspektive einer Multikulturalismusforschung (vgl. Povinelli 2002; Hale 2002; Clifford 2013; Leve 2011; Canessa 2012; Gilroy 2004) – stellt einen Versuch dar, die Makrodynamiken der zunehmenden Verflechtung von Kapitalismus mit Identität, Ethnizität und Indigenität zu skizzieren, in welcher der globale Tourismus eine zentrale Rolle innehat. Als solche ist die determinierende Kraft dieser Dynamiken stets „exceeded by the messy intractability of the concrete, the contingent.“ (Comaroff und Comaroff 2009, 23) Demnach plädieren Comaroff und Comaroff dafür, die Mikrodynamiken und die spezifischen Kontingenzen dieses Prozesses durch genaue ethnographische Untersuchung zu erfassen (wie etwa in einem kürzlich erschienenen Sammelband (vgl. Meiu, Comaroff, und Comaroff 2020)). Aus dieser Perspektive aus betrachtet machen die Ambivalenzen, Widersprüche, und Uneindeutigkeiten einen integralen Bestandteil der jeweiligen Realitäten aus. Der Ethnograph Davydd Greenwood reflektiert diesbezüglich etwa in einem Epilog (2004) zu seinem einflussreichen Artikel „Selling Culture by the Pound“ aus dem Jahr 1977 über seinen damaligen Forschungsprozess:

In reflecting back on my study of the Alarde from an action-research vantage point, what strikes me most is how simplified the view of Hondarribia had to be to make this into a neat moral tale. The deeper story might have been narratively less satisfying, but my subsequent experiences with action research suggest that the results might have been both better research and concrete benefits to someone other than me.⁵³

– Greenwood 2004, 168

Um diese Komplexitäten der Mikrodynamiken in meinem Forschungsfall zu fassen, hat sich eine Kombination der Konzepte der Appropriation und Artikulation als nützlich herausgestellt. Die oben beschriebenen, unterschiedlichen Facetten und Ebenen von Appropriation innerhalb touristischer Kontexte zeigen, dass sehr unterschiedliche Akteure_innen indigene Kultur und Identität appropriieren können – mit Effekten von Ausbeutung bis Empowerment und meist beidem, in unterschiedlichen Verhältnissen, simultan. Das Konzept erfasst zudem, dass Appropriationen sowohl auf einer ökonomischen, politischen, als auch affektiv-identifikativen Ebene geschehen und weist zugleich auf die Verflechtungen dieser Ebenen hin. Das in Kapitel 3 vorgestellte Konzept der Artikulation rückt wiederum die Kontingenzenz wie auch die

⁵³ In manchen (längeren) Fußnoten versuche ich immer wieder auf einige der historischen Kontingenzen und Widersprüche genauer einzugehen, die meine „Erzählung“ sowohl in einen komplexeren Kontext stellen als auch einschränken und „verkomplizieren“.

Möglichkeit von Des-Artikulation und Re-Artikulation dieser Appropriationen und deren Interrelationen in den Fokus, sodass diese nicht ausschließlich als „Unterdrückung von Oben“ und „strategischem Widerstand von Unten“ gelesen werden können. Dahingehend stellt die vorliegende Arbeit einen Versuch dar, aus der Komplexität von Tourismus und Indigenität in Zacatlán Sinn zu machen, ohne dabei auf „categorical judgements“ (van den Berghe 1994, 17) zurückgreifen und die vorhandene Fülle an Positionen verdecken zu müssen (vgl. Castañeda 1999, 489).

6. „*Son parte de nuestra magia*“ – Die symbolische Ökonomie des Ethnischen in Zacatlán

Con el título de *Pueblo Mágico* [...] hemos aprendido a valorar nuestras etnias. Sí? Entendemos que son parte de nuestra magia - son parte de lo más valioso que existe para nosotros. [...] Por ahí: excelente, la llegada del título. Y después: pues me queda claro que se han ocasionado mayores oportunidades de oferta para nuestros turistas.

– María Elena Muñoz Mejorada (*Directora de Turismo*) 07.08.2017

What kind of appropriation, and loss, occurs in the use of ethnic images, local cultures, and other collective phenomena to create tourist destinations? Finding adequate responses to such questions is important for developing critical responses towards the use and abuse of multiculturalism in projects of capitalist accumulation.

– Mark Anderson 2013: 291

Feldnotizen, San Miguel Tenango 25.07.2017:

Wie die zakatekischen Eliten „ihre“ Indigenen wahrnehmen, wurde mir heute wieder bei einer Rede deutlich gemacht, die der Presidente Municipal von Zacatlán – Marcos Flores Morales – in San Miguel Tenango vor dem versammelten Dorf gehalten hat. Es war die Eingangsrede zu einem sogenannten „Informe“, welche der Presidente zusammen mit seinem Team an Director@s in den verschiedenen Teilen des Bezirkes hält, um die Bevölkerung über die gelungene Arbeit und aufgebauten Projekte seiner nun endenden Amtsperiode zu informieren. Wie ich von einem Ladenbesitzer erfahre, war diese Versammlung – vom Präsidenten verstanden als eine „reunión de acercamiento, entre el ayuntamiento y obviamente cada una de nuestras comunidades“ (Flores Morales 2017) – das erste Mal, dass dieser während seiner vierjährigen

Amtszeit in San Miguel war. Dementsprechend voll ist an diesem seltenen Ereignis der Platz der Cancha im Zentrum des Dorfes – ob das am Presidente Municipal liegt, oder an der nach der Rede ausgegebenen Mahlzeit sei dahingestellt. Die Sessel an den langen Tischen sind alle besetzt – hauptsächlich von älteren Frauen, einige von ihnen im traditionellen traje típico. Auch an den Rändern der Cancha tummeln sich viele Männer und Kinder und lehnen geduldig an den niedrigen Mauern. Flores Morales lässt anfangs auf sich warten. Die bereits anwesenden Director@s eröffnen währenddessen das kulturelle Rahmenprogramm des Events. Nach einem eher wenig und unenthusiastisch beklatschten Mariachisänger aus der Stadt, führt die älteste Tanzgruppe des Dorfes – sie wurde 2011 gegründet – einen ihrer traditionellen Tänze auf. Wenn auch stärker als vorhin, hält sich der Applaus hier ebenfalls in Grenzen. Kurz darauf taucht endlich der Presidente Municipal auf, begrüßt alle Anwesenden, wird wie üblich mit Blumenkränzen geehrt, und nimmt das Mikrofon in die Hand:

Es una importante reunión para toda la región, para toda la zona que es conocida por las comunidades indígenas - una zona indígena, la cual nos sentimos muy orgullosos, porque son parte esencial de nuestras raíces, porque son - por mucho orgullo - un motivo muy importante para que hoy Zacatlán sea *Pueblo Mágico* y también para que Zacatlán disfrute de todas abundancias que nos ha dado el turismo. Nuestra riqueza cultural que hay en Zacatlán y obviamente .. lo queee/ sus tradiciones, su gastronomía, su vestido - eso ha puesto el nombre de Zacatlán muy en alto. Y como no lo va a poner muy en alto si se fueron, nada más ni nada menos, a Cancún [„Festival de Vida y Muerte” en Xcaret], verdad? [...] [E]l pueblo de Xcaret en Cancún es un pueblo internacional a donde van turistas de todo el mundo. Y estuvo Puebla, estuvo Zacatlán, [con] una representación por la comunidad de San Miguel Tenango [un grupo de danza]. Quiero nuevamente un fuerte aplauso para todas que fueron y todas las que nos representaron dignamente en este evento. [Obviamente parte de lo (.) esencial del turismo del municipio tiene que ver con todos ustedes.]

– Flores Morales 2017⁵⁴

Hier, in diesen einleitenden Worten der Rede des *Presidente Municipal*, werden bereits mehrere Elemente eines ambivalenten, fragmentierten, und unvollständigen, doch oft hegemonialen „frameworks“ deutlich, durch das Ethnizitäten in Zacatlán gelebt, über sie gesprochen und auf sie eingewirkt wird (vgl. dazu Roseberry 1994, 306f; Li 2000, 153f). Ein Element ist ein multikultureller Diskurs – als die Wertschätzung der „comunidades indígenas“ als solche, aufgrund ihrer „riqueza cultural“ („sus tradiciones, su gastronomía, su vestido“). Ein ähnliches, doch unterscheidbares Element ist der Kulturerbe-Diskurs („discurso patrimonial“ (Smith 2011)) – als die Wertschätzung der indigenen Kultur und Identität, nicht in sich selbst, sondern in Relation zum Bezirk Zacatlán, als ein **Teil** der zakatekischen Kultur und Identität, welche die indigene umschließt („nuestra riqueza cultural que hay en Zacatlán“, „son parte esencial de nuestras

⁵⁴ Das Zitat stammt aus der Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom genannten öffentlichen Event.

raíces“, „ha puesto el nombre de Zacatlán muy en alto“). Wie in diesem kurzen Ausschnitt ersichtlich, stehen Multikulturalismus und Patrimonialisierung auch in Zusammenhang mit einer dritten Form der Wertschätzung, nämlich einer Wertschätzung der indigenen Bevölkerung, da sie durch eine Vermarktung von Indigenität – wenn auch nur symbolisch – wertvoll für den PM-Tourismus gemacht werden kann („son un motivo muy importante para que hoy Zacatlán sea *Pueblo Mágico*“, „nos representaron dignamente en este evento“).

Tourismus ist hier nicht nur in seiner immensen ökonomischen und regionalpolitischen Bedeutung, die er in Zacatlán seit seiner Anerkennung als PM im Jahr 2011 bekommen hat wesentlich, sondern auch weil er als ein „producer of images that relate to national and regional senses of history and belonging (Baud und Ypeij 2009, 14) einen wichtigen identitätsformenden Sektor darstellt. Wie in diesem Kapitel argumentiert wird, ist es hier insbesondere die Inklusion von Indigenität in den Kreislauf des Tourismus, durch welche die Diskurse des Multikulturalismus in Zacatlán artikuliert werden. Multikulturalismus muss in diesem Kontext nicht nur als eine Form von *Governance* verstanden werden, sondern auch als eine „strategy of capital accumulation“ (Anderson 2013, 277). Die Analyse dieser „spaces of recognition“ (Kowal 2005, 6) als eingebettet in die ökonomischen Prozesse der Wertgenese, Wertappropriation und Kapitalakkumulation im Kontext des Tourismus, kann uns damit Einblicke in einen Teilbereich der komplexen „fields of power“ (Li 2000, 151) geben, innerhalb derer Ethnizitäten in Zacatlán ausverhandelt und gelebt werden.

Bevor ich diese Prozesse genauer analysiere ist es aufschlussreich, die historische Entwicklung und Bedeutung des Tourismus in Zacatlán zu skizzieren. Denn dass die indigene Bevölkerung ein repräsentativer Teil davon ist und von Bezirkspolitikern_innen dermaßen explizit anerkannt wird, ist ein relativ junges Phänomen.

6.1 Zacatlán, *Pueblo Mágico* – Identitäten im Spiegel des Tourismus

6.1.1 Die Aura einer (europäischen) Provinzstadt

Tourismus ist in Zacatlán kein ausschließlich neues Phänomen. Strategisch gelegen in relativer Nähe zu den Großstädten des *Altiplano* – Mexiko-Stadt, Puebla-Stadt, sowie Tlaxcala-Stadt und Tulancingo – wurde Zacatlán bereits früh eine regionale Tourismusdestination für

städtische Bewohner_innen auf der Flucht vor dem Chaos der Großstadt.⁵⁵ Wenn sich heute auch überregionaler und sogar internationaler Tourismus bemerkbar machen, sind diese urbanen Zentren bis heute der wichtigste Markt für den zakatekischen Tourismus und die Suche nach Landluft ist nach wie vor eines der wichtigsten Anreisemotive (vgl. Figueroa Díaz 2015, 302; Ortiz Lara 2018, 51). Der Landschaft Zacatláns wird dabei eine besondere Ausstrahlung nachgesagt: „un paisaje europeo“ nennt beispielsweise ein von María Elena Figueroa Díaz (2015, 308) interviewter Hotelbesitzer das Ambiente Zacatláns – welches insbesondere im Winter, wenn der dicke Nebel die Straßen flutet und die Menschen in ihrer Winterkleidung flanieren, die besonderen „magia“ der Stadt ausmachen würde.⁵⁶

Es ist aber nicht nur das für mexikanische Verhältnisse unüblich kühle Klima und die nebelverhangenen Täler, wodurch Zacatlán eine gewisse Aura einer europäischen Provinzstadt anhaftet. Ein Blick in eine der unzähligen Prospekte und Webauftritte der Stadt offenbart die wichtigsten kulturellen Attraktionen: süßes Brot (*Pan de Queso*), Obstweine (*vinos de fruta*) und Cidre (*sidra*)⁵⁷, Manufaktur monumentaler Uhren (*relojes monumentales*)⁵⁸, und der Paartanz „Danzón“⁵⁹ – Produkte, die wie Ortiz Lara (2018: 85) anmerkt, allesamt einer „matriz cultural

⁵⁵ Die Fahrtzeit nach Mexiko-Stadt beträgt rund 2 Stunden 50 Minuten und nach Puebla-Stadt 2 Stunden 15 Minuten.

⁵⁶ Diese Assoziation mit einer europäischen Landschaft taucht in der touristischen Werbung immer wieder auf. So schreibt die Online-Zeitschrift „Dorsia“: „Llegar a Zacatlán desde la Ciudad de México o Puebla es como introducirse a esos pueblos europeos por donde pasean príncipes y lores.“ (Revista Dorsia 2018). In einer weiteren Werbereportage über Zacatlán meint ein Reporter: „Empieza a bajar un poco la neblina ya. Cualquier estampita suiza de los Alpes aquí la podemos encontrar.“ (URL 4)

⁵⁷ Cidre scheint gemeinhin nicht mit Mexiko, sondern mit Frankreich und Spanien assoziiert. So trägt eine bekannte *Sidrería* den Namen „Nietos de Asturias“ und betont damit die Kontinuität der Cidre-Tradition aus Puebla mit der spanischen Variante der Cidre-Herstellung aus der Provinz Asturien (vgl. Nietos de Asturias. n.d.). Auch die Familie Martínez, Besitzerin einer der größten Obstwein- und Cidre-Marken Zacatláns, hebt ihre europäische, und insbesondere spanische und französische Genealogie hervor (vgl. Ortiz Lara 2018: 85). Zacatlán schmückt sich dabei gerne damit die „cuna de la sidra de México“ zu sein (vgl. El Siglo de Torreón 2018).

⁵⁸ Das Wissen um die Konstruktion der monumentalen Uhren hatte sich Roque Leonel Olvera – Sohn des Gründers der bis heute in Familienbesitz befindenden *Relojes Centenarios/Relojería Olvera* – zum Teil in Studienreisen nach Österreich, Schweiz, und Deutschland angeeignet – Länder, die wohl am stärksten mit dem Uhrhandwerk assoziiert werden (vgl. Ortiz Lara 2018: 95).

⁵⁹ Der Tanz „Danzón“ wurde am Ende des 19. Jahrhunderts sowohl in Kuba als auch in Mexiko Symbol für die neue Nationalitäten. Obwohl er für einen populären Ausdruck der Mischung heterogener Kulturen (d.h. *mestizaje*) stand, erlebte er im Verlauf seiner Aneignung durch die Eliten „diversos grados de blanqueamiento discursivo“ (Madrid 2010, 230) durch „someterl[o] a formas musicales y técnicas de composición europeas“ (Madrid 2010, 229). Für Alejandro Madrid spiegelt dies die Tendenz vieler lateinamerikanischer Diskurse wider, sich bei der Konstruktion einer nationalen Kultur an europäischen Formen und Denkweisen zu orientieren, während indigene bzw. afro-amerikanische Elemente als bloße „emblemas de autenticidad popular para validar discursos de identidad nacional“ (Madrid 2010, 229) fungierten. Obwohl der heutzutage typischerweise an „domingos de plaza“ getanzte Danzón wieder weit entfernt davon ist mit der Elite assoziiert zu sein, zeichnet sich in Zacatlán ein anderes Bild ab. Statt informelles Zusammenkommen meist älterer Personen, sind solche Tanzperformances an öffentlichen Plätzen von Vereinen und Tanzschulen gut organisiert und unterliegen einem strikten Abendkleid-Dresscode. Mehr als an die mestizischen Populärkultur der *plazas*, scheint hier an Tanzveranstaltungen auf Schiffskreuzfahrten der 1940er Jahre erinnert zu werden – wie immer wieder zu hören ist, ein Ort, an dem der berühmte zakatekische Danzón-Komponist, Pedro Escobedo, häufig tätig war.

europa” entspringen. Auch das wohl wichtigste Symbol Zacatláns weist auf diesen Bezug zu Europa: der Apfel (*manzana*)⁶⁰. Seine Kultivierung hat den Bezirk über die regionalen Grenzen hinaus bekannt gemacht, denn geeignete Anbaugelände für Äpfel sind rar in Mexiko. Zacatlán bietet mit seinem gemäßigten Klima exzellente Voraussetzungen für den aus Europa eingeführten Apfel. Dies wurde bereits früh von den Kolonisatoren entdeckt (vgl. Figueroa 2015: 302): Franziskanische Mönche ließen sich nur wenige Jahre nach der Eroberung Tenochtitláns in dieser Gegend nieder und begannen 1564 mit der Errichtung eines der ersten *Conventos* am Kontinent. Auf diese Verbindung wird heute in verschiedenen touristischen Kontexten – wie zum Beispiel Führungen, Prospekte, Performances, Wandmalereien – immer wieder aufmerksam gemacht. So verkündet eine Tafel, die an der Mauer der *Parroquia de San Pedro* angebracht ist, dass es die spanischen Franziskaner waren, die den ansässigen Indigenen das Kultivieren des Apfels beigebracht haben (vgl. Ortiz Lara 2018: 82).⁶¹

Zacatlán hat bereits früh das Symbol des Apfels zu nutzen gewusst, um sich als Stadt zu vermarkten – wie auch der populäre Name „Zacatlán de las Manzanas“ andeutet.⁶² Es ist auch die seit 1941 jährlich stattfindende *Gran Feria de la Manzana*, welche am meisten Besucher_innen anlockt. Abgehalten in den Wochen rund um den 15. August, dem Tag der *Virgen de la Asunción*, der „patrona de los fruticultores“, zu Ehren des prominenten Produkts und dessen

⁶⁰ Der Apfelbaum wurde, wie viele andere Nahrungsmittel der Alten Welt, im Laufe des 16. Jahrhunderts auf den amerikanischen Kontinent eingeführt. Manche davon wurden zu einem Symbol für die europäische Zivilisation und Fortschritt, und standen damit im Gegensatz zu amerikanischen, als „ungesund“ und „nährstoffarm“ eingestuft. In Mesoamerika betraf das insbesondere den Mais. Die aus ihm hergestellte Tortilla galt als Zeichen der Primitivität, während Weizenbrot zu einem Symbol für eine progressiven Moderne stilisiert wurde. Dieser „Tortilla-Diskurs“ (vgl. Pilcher 1998) wirkt bis heute in einige Bereichen der mexikanischen Gesellschaft. Ein ähnlicher Diskurs existiert seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts über das alkoholische Getränk Pulque gegenüber dessen Rivalen, dem Bier (vgl. Ramírez Rodríguez 2015) und womöglich auch dem Cidre. Zu einer vergleichbaren diskursiven Bedeutung des Apfels in Mexiko habe ich keine Untersuchungen gefunden. Aus eigener Erfahrung scheint es mir allerdings, dass der Apfel üblicherweise weiterhin mit einer westlichen Modernität assoziiert wird. Nicht zuletzt scheinen sich viele Menschen der Tatsache bewusst zu sein, dass mehr als die Hälfte, der in Mexiko konsumierten Äpfel aus den USA stammen (in den Jahren 2003-2016) (vgl. SAGARPA 2017, 2).

⁶¹ Es ist demnach nicht weit vom Apfel, zu spanischen Mönchen, zu europäischer Zivilisation. In einem Interview über die Besonderheiten Zacatláns erklärt ein Mitarbeiter der *Dirección de Turismo* stolz: „Hernán Cortés estaba dando con todo a Tenochtitlán y aquí ya tenemos franciscanos erigiendo un templo en Zacatlán - [...] a tan solo cuatro años de la conquista de México! ((rechnet)) Son 32 años de qué Cristóbal llegó a América y ya había gente española aquí en Zacatlán, (comenzando?) los primeros signos de progreso - los primeros signos de conquista /este .. intercultural, - y de alguna forma pues nos ha permitido estar en el mapa desde muy atrás.“ (JO 20.04.2018) Vergleichbar dazu werden die franziskanische Mönche in einer aufwendigen touristischen Performance über die Geschichte Zacatláns (*Espectáculo Zacatlán Sensacional* – ähnlich bei der *Tour Nocturna*) als mysteriöse Weisen inszeniert, die den „verkindlichten“ Indigenen den Apfel und damit die ersten „Zeichen“ der westlichen Zivilisation brachten. (vgl. FN 15.10.2017)

⁶² „Zacatlán de las Manzanas“ ist nur der „nombre popular“ der Stadt – offiziell trägt sie den Namen „Zacatlán de Ramón Márquez“, nach dem zakatekischen liberalen General Ramón Márquez Galindo benannt, der während der Reformkriege und der französischen Intervention kämpfte (vgl. Ortiz Lara 2018, 74). Diese Bezeichnung ist mir allerdings während meiner Feldforschung kein einziges Mal untergekommen.

vielfältigen Verarbeitungsmöglichkeiten – *sidras, vinos de fruta, refrescos, manzana enjolrada, pie* –, ist diese Feria mittlerweile eine der bekanntesten und größten in der Region. Auch für die Bewohner_innen selbst ist sie quer durch die sozialen Schichten ein Fixpunkt im gesellschaftlichen Jahr (vgl. Figueroa Díaz 2015, 302; Figueroa Díaz und López Levi 2017, 47; Ortiz Lara 2018, 66, 134). Die Bedeutung der im Rahmen der Feria gekrönten *Reina de la Manzana* ist hier hervorzuheben – und wird weiter unten nochmals zum Thema werden. Diese *Reina* ist ganzer Stolz und Identifikationspunkt Zacatláns.⁶³ Sie spielt im sozialen Leben der Stadt eine wesentliche, repräsentative Rolle und ihre Wahl ist als Höhepunkt der *Feria* stets ein gesamtgesellschaftliches Spektakel. Ein Blick auf die Fotos all jener jungen Frauen, die seit 1941 *Reina de la Manzana* wurden, verdeutlicht, dass auch hier europäische Ideale verkörpert werden. Mein erster Eindruck beim Anblick dieser Fotos deckt sich mit dem, den die Anthropologin Delfina Ortiz Lara davon hatte: „todas blancas“ (2018, 134).

Die kulturgeschichtlichen und nicht selten auch genealogische Verbindungen zu Europa stellen einen der zentralen – wenn auch selten explizit als solche erwähnten⁶⁴ – Grundsteine der „imaginarios narrativos“ (Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015, 122) des Bezirks dar.⁶⁵ Das wird nicht zuletzt in derartigen touristischen Kontexten sichtbar. Wie in so mancher anderen touristischen Destination wurde der Tourismus auch in Zacatlán „una de las instituciones sociales contemporáneas fundamentales para definir la identidad cultural y hacerla visible frente a los mismos miembros de un grupo social y los ‚otros‘“ (Velázquez García 2013, 60). (vgl. dazu auch Guiland und Ojeda 2012) In diesen Definitionen der kulturellen Identität des Bezirks fand die lebende indigene Bevölkerung im Laufe der Geschichte nur selten Platz. Doch das änderte sich jedoch mit dem neuen Jahrtausend und insbesondere mit der Anerkennung als PM im Jahr 2011. Diese Anerkennung und der darauffolgende Tourismusboom hatten weitreichende Wirkungen, nicht nur auf die Ökonomie, sondern auch auf gesellschaftlichen Bezie-

⁶³ „Identidad y Tradición“ ist seit mehreren Jahren das Motto der *Feria de la Manzana* (vgl. Gobierno Municipal Zacatlán 2019).

⁶⁴ Ortiz Lara (2018, 85f) bemerkt, dass die Familie Olvera (*Relojeria Olvera*) zwar Interesse an ihren europäischen Wurzeln hegt, diese aber in der Öffentlichkeit nicht hervorhebt – im Gegensatz zur Cidre-Familie Martínez (*Vinos y Licores Casa Martínez*). Meines Erachtens vermischt sich im öffentlichen Diskurs interessanterweise der europäische Aspekt der Identität Zacatláns mit der ins 19. Jahrhundert zurückreichenden starken liberalen Tradition.

⁶⁵ Der gebürtige Zakateke, Fernando Mendoza Olvera – Mitglied der Familie Olvera und ehemaliger *Presidente del Comité Pueblo Mágico Zacatlán*, als auch *Presidente Nacional de Pueblos Mágicos* – stellt in dieser Hinsicht einen Vergleich mit Cuetzalan del Progreso an: „Ahí [en Cuetzalan] la cultura indígena está más integrada a la comunidad. Acá en Zacatlán seguimos habiendo españoles – o sea: literal, eh? Sigue habiendo gente que dice: ‘Es que nosotros somos los españoles, los descendientes de los españoles!’ [...] Aquí en el Zacatlán, en el centro, sí tenemos todavía esa diferenciación muy fuerte. Y Cuetzalan está más integrado. Por el tamaño del pueblito, si quieres. Ahí tienes dos, tres tienditas de desentiendes españoles, que son muy españoles, pero ahí ellos son los que están quietecitos, calladitos porque la mayoría es comunidad indígena.“ (MO 11.05.2018)

hungen Zacatláns; so auch auf die ethnischen Beziehungen: Zacatlán wandelte sich von einer Stadt, in der Indigene als *india*, *naco*, *María*, *comaleros* oder *tamaleros* bezeichnet werden (vgl. Castellanos Guerrero 1991), zu einem Ort, an dem die indigene Bevölkerung und Kultur enthusiastisch anerkannt, hochgehalten, und in die lokale Identität integriert wird. Für urbane Mestizen_innen Zacatláns wurden Indigene zu „parte de nuestra magia, [...] parte de lo más valioso que existe para nosotros“ (MM 07.08.2017).

6.1.2 Die Aura des Ethnischen

Als ich im Sommer 2017 nach Zacatlán komme, wirbt das PM dermaßen stark mit dessen indigenen Bevölkerung, dass es mich erstaunt, als ich erfahre, wie wenig als indigen anerkannte Personen tatsächlich im Bezirk leben. Diese wurden im Jahr 2017 vom *Presidente Municipal* auf 13-15 Prozent der Gesamtbevölkerung Zacatláns eingeschätzt (vgl. Flores Morales 2017). Dessen unbeachtet sind Repräsentationen indigener Kultur und Identität im Zentrum der Stadt nicht zu übersehen. Auf zwei verschiedenen kulturellen Events und einem zweitägigen, explizit ethnischen Festival („Festival Étnico Ilhuítl Cuaxóchitl“⁶⁶) werden Indigene des Bezirks ins Zentrum eingeladen „para que vengan a hacer gala de su gastronomía de su artesanía, de sus danzas, de sus rituales“ (MM 07.08.2017). Die Tanzgruppen sind besonders beliebt. Sie werden auch auf repräsentativen Events – wie zum Beispiel dem „Festival de Vida y Muerte“ in Xcaret, Cancún, oder dem „Huey Atlxcáyotl“ – auf Landes- und Nationalebene eingeladen um „representar dignamente [a] Zacatlán“ (Flores Morales 2017).

Es ist aber vor allem der bei diesen *danzas* getragene *traje típico* aus San Miguel Tenango, welcher in der Ikonographie Zacatláns prominent vertreten ist – neben Abbildungen anderer *artesanías* aus der „zona indígena“ Zacatláns, wie *cotorinas de lana*, *chitas*, und *comales de barro*. Der *traje típico* findet sich auf Plakaten für die *Feria de la Manzana*; Poster für *Productos-Artesanales*-Bazare; auf von mestizischen Künstler_innen kreierten Bildern und Kleidern in der Bezirksgalerie; auf dem Facebook-Banner des *Gobierno Municipal* Zacatláns und anderen Facebook-Bildern von verschiedenen politischen Parteien des Bezirks; in touristischen Werbespots für Zacatlán, Onlinezeitschriften und Blogeinträgen. Zu diesen Repräsentationen, welche

⁶⁶ Seit 2019 als Kuaxóchitl geschrieben. Eine Übersetzerin aus San Miguel Tenango merkt an (FN 03.05.2018, ähnlich auch ein ehemaliger Schullehrer aus dem Dorf (vgl. FN 04.10.2017)), dass sie für die Übersetzung der Bibel die am Spanischen angelehnte Orthographie verwenden würde (<c>, <j>, <s> etc. statt <k>, <x>, <z>), da diese für Personen, die in Spanisch zu Schreiben lernten einfacher zu lesen wäre (zur Bedeutung und Auswirkung verschiedener Orthographien indigener Sprachen (s. z.B. Cesario 2014, 68ff; Armstrong-Fumero 2013, 152)).

zumeist explizit von kulturellen Elementen der lokalen indigenen Bevölkerung abgeleitet werden⁶⁷, kommen auch Referenzen auf eine generellere und oft präkoloniale Nahua-Kultur, wie zum Beispiel das neue Logo der Stadt, sowie Namen von Hotels, Cafés, Restaurants, Tourismusunternehmen, und verschiedenster Produkte (Wörter und Schreibweise stammen hier meist aus dem klassischen Náhuatl, weniger aus der heutigen regionalen Variante). Es ist deutlich wahrnehmbar, dass die Indigenen von Zacatlán und deren Kultur in die Mitte des zakatekischen Imaginären gerückt sind.

Es sind zwei Umstände, die am prägnantesten die Form veranschaulichen, die dieser Diskurswandel, die gestiegene Anerkennung und die Integration der indigenen Bevölkerung seit 2011 angenommen hat: die *Vitromurales* am *Corridor Turístico* und das Kleid der *Reina de las Manzanas*. Die *Vitromurales* – aus Glas- und Keramikstücken zusammengesetzte Wandmosaiken – bestehen aus drei Teilen, die zwischen 2014 und 2016 an den Mauern des alten Friedhofes konstruiert wurden, und waren derart beliebt, dass 2018 ein neues *Murales*-Projekt an einem anderen Ort der Stadt gestartet wurde. Zentral zwischen dem *zócalo* und der Aussichtsplattform der *Barranca* gelegen, wurden sie zu nicht nur zu einer bedeutenden Attraktion für Touristen, sondern auch Bezugs- und Treffpunkt für die BewohnerInnen selbst. Wie Juan Aldana Zárate und Rosario Nava Ramírez (2017) in ihrer Studie über die Entwicklung des urbanen Raums in Zacatlán betonen, wurden diese *Vitromurales* sehr schnell zu einem der wichtigsten identitätsstiftenden Wahrzeichen der Stadt – oder wie es ein Zeitungsartikel formuliert: „el corazón emblemático de esta hermosa ciudad“ (URL 5). Alle vier Abschnitte sollen mit ihren Mosaikbildern verschiedene Aspekte der zakatekischen Identität darstellen. Am *Corridor Turístico* der *Barranca* hat der jüngste Bereich der *Vitromurales* biblische Motive zum Thema, während ein anderer Bereich sich den „raíces prehispánicas“ (URL 6) widmet. Dargestellt werden hier Auszüge aus dem „Universo Náhuatl“, welche „hablan de su relación con la vida y la muerte“: „los 13 cielos, los 9 inframundos, el paraíso denominado Tlalocan, y los dioses Cipactli, Omecihuatl y Ometecuhli, Mictlantecuhli, Tonatiuh, Huitzilopochtli“ (ebd.), sowie ein großer,

⁶⁷ Im öffentlichen Bewusstsein ist hier vor allem das Dorf San Miguel Tenango vertreten. Als größtes und am nächsten an der Stadt gelegenes indigenes Dorf, in dem zumindest noch die Frauen der älteren Generationen regelmäßig den *traje típico* tragen, wurde San Miguel repräsentativ für alle indigenen Bewohner_innen Zacatláns (vgl. z.B. auch Ortiz Lara 2018, 143). Das geht so weit, dass die Kulturwissenschaftlerinnen María Elena Figueroa Díaz und Liliana López Levi einen Grund für die relativ starke Präsenz San MIGUELS im „patrimonio cultural“ Zacatláns darin sehen, dass sie meinen es wäre der einzige Ort Zacatláns, an dem noch ein *traje típico* getragen werde (vgl. Figueroa Díaz und López Levi 2017, 47; Figueroa Díaz 2015, 301) – obwohl sehr wohl auch andere Dörfer existieren, wie Cuacuila und Xonotla, in denen ein indigener *traje típico* regelmäßiger getragen wird. In der Tat scheint die indigene Frau aus San Miguel Tenango in ihrem typischen *traje típico* im Bewusstsein vieler Zakateken_innen zu einer Art Metonymie für Indigenität geworden zu sein (vgl. DS 24.04., CU 13.05; FN 20.08., 29.09.2017). Auf manche Gründe hierfür gehe ich weiter unten ein.

dreidimensionaler Kopf Quetzalcóatl. Der älteste und größte Bereich der *Vitromurales* commemoriert die 300 Jahre seitdem der populäre Name „Zacatlán de las Manzanas“ erstmals auftauchte. In einer Reihe von Motiven wird hier „lo más representativo de Zacatlán tanto en su arquitectura, naturaleza y cultura“ (ebd.) dargestellt. Dazu gehören der *Reloj Floral Monumental*, *Palacio Municipal*, *Convento*, *Cascadas de Tulimán*, eine Statute der *Virgen de la Asunción* (die *Patrona de los Fruticultores*), eine Flasche Cidre, und das Motiv eines franziskanischen Mönches, der die Samen des Apfelbaums in die Hände eines Indigenen legt. Auffallend ist aber, dass die indigene Bevölkerung hier überdurchschnittlich stark vertreten ist.⁶⁸ Von den fünf abgebildeten Personen sind alle als Indigene dargestellt. So zeigt ein idyllisches Bild einen mit dem traditionellen, aber kaum mehr getragenen *calzón de manta* [beige-weißes Gewand vieler männlicher Indigenen der Region] bekleideten indigenen Mann Äpfel von einem Baum pflückend, und einen anderen einen Eselwagen voller Äpfel ziehend, während eine Frau in *traje típico* mit Äpfeln in der Hand unter einem Baum sitzt.

Die Wand weiter entlang gehend, wird der Kopf einer grauhaarigen indigenen Frau sichtbar, die inmitten einer idyllischen Landschaft steht – inklusive Regenbogen, Kolibri, und Tonbehälter voller Äpfel. In einem etwas kleineren Format entdeckt man schließlich unter dem Titel „Primera Reina de las Manzanas“ das aus braunem Ton geformte Gesicht der *Reina* der ersten *Feria de la Manzana* von 1941. Ihr Name: María del Pilar Sánchez Pérez. Was hier durch Form und Farbe des Gesichts angedeutet wird, erfahren die vorbeikommenden Touristen_innen nur von etwaigen Tourguides: die *Reina* María del Pilar 1ra war nicht bloß die erste, sondern, aus San Miguel Tenango stammend, auch die einzige indigene *Reina* in der Geschichte der *Feria de las Manzanas*⁶⁹ (vgl. Ortiz Lara 2018, 133f). Auch auf dem vierten, 2019 fertiggestellten Vitromural, welches sich dem Thema „Zacatlán Antiguo“ annimmt und Fotografien der Stadt aus den 30er und 40er Jahren in Mosaikform überträgt, ist ihr ein Bereich gewidmet. In dem an ein Foto von 1941 angelehnten Mosaikbild ist *Reina* María del Pilar 1ra im *traje típico* von San Miguel Tenango zu sehen, umgeben von einer Delegation bestehend aus dem damaligen

⁶⁸ Es ist hier nicht unbedeutend, dass, auf Einladung von Mary Carmen Olvera Trejo, der US-Amerikaner Dick Davis bei diesem Abschnitt als zentraler Sponsor und Mitwirkender fungiert hat. Davis ist Präsident der Fundación „Por la preservación de la cultura indígena de la Sierra Norte de Puebla“. (vgl. URL 7) Auch stammt einer der leitenden Künstler aus dem zakatekischen indigenen Dorf Popotohuílco. In der öffentlichen Wahrnehmung sind die *Vitromurales* allerdings in erster Linie „el proyecto de Mary Carmen Olvera Trejo“ (vgl. Ortiz Lara 2018, 114–25).

⁶⁹ Die genauen Gründe dafür, dass gerade 1941 ein indigenes Mädchen in *traje típico* *Reina* wird, waren nicht herauszufinden. Dass ihr Vater ein wichtiger *fruticultor* war, mag hier entscheidend gewesen sein (vgl. Hola Zacatlán 2019). Auch die nationalen Ideologien des *indigenismo* und *mestizaje*, die in den 1940ern einen Höhepunkt erlebten, mögen hier eine Rolle gespielt haben. So fand 1940 in Mexiko der einflussreiche Primer Congreso Indigenista Interamericano statt (vgl. Doremus 2001).

Präsidenten, sowie weiteren jungen Frauen, eine davon ebenfalls im *traje típico* der Region (vgl. Arroyo Olvera 2019).

Dass diese *Reina* eine herausstechende Ausnahme in der Geschichte der *Feria* darstellt, wird einem_r Touristen_in umso bewusster, wenn man auf eine Wand im *Ayuntamiento* stößt, an dem die offiziellen Fotos der 76 bisherigen *Reinas* angebracht sind. *Reina* María del Pilar Ira war nämlich nicht nur die erste und die einzige Indigene, sondern auch die einzige, die einen indigenen *traje típico* trägt. Alle anderen *Reinas* tragen die eine oder andere Form eines typisch westlichen Galakleides.⁷⁰ Dieser Umstand bleibt nicht unbemerkt. Im August 2016 veröffentlicht die Zeitung „El Sol de Puebla“ (2016) einen Artikel mit dem Titel „Solo una reina ha hecho gala de vestimenta y orígenes indígenas“ und auch die Zeitung „La Noticia“ (2016) beklagt im selben Monat die fehlenden indigenen Elemente des Kleides der *Reina*: „Por sus vestimentas: Reinas de la Feria de la Manzana han olvidado origen indígena del festejo“⁷¹ In Anbetracht dieser vermehrten Aufmerksamkeit, die die Tracht und die Herkunft der *Reina* María del Pilar Ira seit der Fertigstellung des ersten *Vitromurals* bekommen hat, scheint es wenig überraschend, dass es nun genau der *traje típico* aus San Miguel Tenango ist, mit dem sich die *Reina der la Manzana* im Jahr 2017 auf ihrem offiziellen Foto kleidet.

Dieses Foto – mit dazugehörigem Promo-Video der *Feria* – ist im Sommer 2017 allgegenwärtig: Es prangert von Postern, Flyern, Webseiten, und virtuellen Räumen der sozialen Medien, wo es enthusiastisch aufgenommen wird. Die *Directora de Turismo*, María Elena Muñoz Mejorada, welche zusammen mit dem *Comité de Feria* die Idee für das Outfit konzipiert hatte, erklärt ihren Entschluss, den *traje típico* zu verwenden sowie dessen Popularität in der Bevölkerung folgendermaßen: „porque es un traje hermoso, la hace lucir, y pues es el traje de nuestra raíz, de nuestra gente, no?“ (MM 07.08.2017) Dass das Tragen des *traje típico* durch die *Reina* nicht nur ein einmaliges „ethnisches“ Element der *Feria* 2017 sein sollte, bezeugen die *Reinas* von 2018 und 2019. In beiden Jahren werden die jeweiligen *Reinas* sowohl im Promo-Video als auch auf einem Pressefoto ebenfalls im *traje típico* von San Miguel Tenango dargestellt.⁷²

⁷⁰ Allein das Gewand einer anderen *Reina* weist Züge der indigenen Tracht auf: Im Jahr 2000 trägt die *Reina* Zaira Olvera Arroyo (eine Nichte von Mary Carmen Olvera Trejo (vgl. Ortiz Lara 2018: 134)) eine großzügig modifizierte Version des *traje típico*, oder besser gesagt: die für Touristen_innen und Mestizen_innen angefertigte und an den *traje típico* erinnernde Bluse mit Apfelmuster, sowie Monarchinnenkrone und Zepter.

⁷¹ „Origen indígena“ wird im Artikel nicht weiter erwähnt. Es scheint sich darauf zu beziehen, dass eben die erste *Reina* in indigener Tracht gekleidet war – denn als „Ursprung“ der *Feria de la Manzana* werden im selben Artikel die landwirtschaftlichen „Expos“ des 18. Jahrhunderts angegeben (vgl. La Noticia 2016).

⁷² Diese Fotos sind zum Beispiel 2018 auf der Rückseite und 2019 auf der Vorderseite des Programmheftes der *Feria de la Manzana* zu finden. In beiden Fällen ist die in *traje típico* abgebildete *Reina* in explizit katholischen Kontext abgebildet – so zum Beispiel mit einer Figur der Stadtheiligen (vgl. Gobierno Municipal Zacatlán 2018; 2019). Solche, in weiten Teilen der nationalen Rhetorik enthaltenen Assoziationen von Indigenität mit einer

Die indigene Bevölkerung Zacatláns und ihre Kultur ist damit für den *Presidente Municipal* Marcos Flores Morales „parte de esta **imagen** de nuestra Feria de la Manzana” und „obviamente parte de lo (.) esencial del turismo del municipio [...] – de lo cual no sentimos muy, muy orgullosos.” (Flores Morales 2017, meine Hervorhebung) Vor allem in solchen touristischen Kontexten wird er nicht müde, zu betonen, dass „nuestra gente étnica, son [sic] la más aplaudida, son la gente más reconocida y son la gente más valorada.”⁷³ (Flores Morales 2012, #01:40:40)

6.2 La Valorización de lo Étnico – Der Wert, die Inwertsetzung, und die Verwertung von Indigenität in der Tourismusökonomie Zacatláns

Wie kann dieser Wandel erklärt werden? – von offener Diskriminierung zu Wertschätzung, „Orgullo“ und Anerkennung⁷⁴, von Exklusion zu Integration als wichtiger Teil der Identität Zacatláns und dessen Image? Wie kann diese Form der „Valorización“ analysiert werden? Die globale Zirkulation multikultureller Diskurse und Politiken und deren stetiger Einzug in Mexiko spätestens seit den 1990er Jahren muss sicherlich als einer der Gründe anerkannt werden. In Zacatlán scheint dieser Einzug aber etwas zeitversetzt stattgefunden zu haben und im Wesentlichen mit der Verleihung des PM-Titels im Jahr 2011 und dem nachfolgenden Tourismusboom zusammenzufallen. Wenn auch nicht als radikaler Umbruch, ist doch deutlich wahrnehmbar, dass die Bezirksregierungen seit der Regierungsperiode 2011-2014, wie verschiedene touristische Akteure_innen auch, nun verstärkt einen „Diskurs der Anerkennung“ reproduzieren und auf Indigene gerichtete politische Tätigkeiten durch einen multikulturellen „frame“ artikulieren, insbesondere dann, wenn diese mit dem Tourismus in Verbindung stehen.

profunden katholischen Spiritualität (vgl. dazu z.B. Manzanares Monter 2009) können natürlich Konflikte verschärfen, wenn sich Indigene zum Protestantismus bekennen. Auf diesen Punkt werde ich weiter unten nochmals eingehen.

⁷³ Vortrag von *Presidente Municipal* Marcos Flores Morales während einer Videokonferenz namens „Aprendiendo de los Pueblos Mágicos”

⁷⁴ Wie viele meiner Forschungspartner_innen berichten, erleben sie in Zacatlán nach wie vor Diskriminierungserfahrungen. Alle beschreiben diese aber als weitaus geringer und weniger offen als noch vor zehn Jahren (vgl. FN 07.10.2017 et al.). Manche führen das, wie oben erwähnt, auf die Auswirkungen des PM zurück, andere wiederum auf das gestärkte indigene Selbstbewusstsein und die besseren Möglichkeiten des „defenderse“. Nichtsdestotrotz bleibt neben struktureller Diskriminierung vor allem direkte, face-to-face Diskriminierung für einige ein wichtiges Thema. Während diese Masterarbeit auf Anerkennungs- und Wertschätzungsaspekte fokussiert, soll nicht vergessen werden, dass in Mexiko solche Aspekte oft nebeneinander in einem ambivalenten Verhältnis zu rassistischen, negativen Stereotypisierungen und Exklusionen existieren (zur neueren Rassismusforschung in Mexiko s. z.B. Navarrete Linares 2004; Moreno Figueroa 2010; Saldívar 2013; Saldívar und Walsh 2015; Telles 2014; Marini 2018).

Der kausale Konnex zwischen der PM-Nominierung und der Wertschätzung und Anerkennung von Indigenität ist in der öffentlichen Wahrnehmung des Bezirks kein Geheimnis – sowohl was die indigene, als auch die mestizische Bevölkerung betrifft. So herrscht im indigenen Dorf San Miguel Tenango ein Konsens darüber, dass „cuando hicieron *Pueblo Mágico* a Zacatlán, se dieron cuenta que ahí hay indígenas” (FN 10.07.2017 vgl. auch 27.09., 05.10.2017, 05.04., 08.05.2018). Politiker_innen aus Zacatlán sehen das durchaus ähnlich, beispielsweise die *Directora de Turismo*: „Con el título de *Pueblo Mágico* [...] hemos aprendido a valorar nuestras étnias. Sí? Entendemos que son parte de nuestra magia - son parte de lo más valioso que existe para nosotros.” (MM 07.08.2017) Dass die Kultur und Identität, die *magia*, der indigenen Bevölkerung Zacatláns dabei maßgeblich für die Auszeichnung als PM war, wird in solchen Kontexten sowohl von Mestizen_innen als auch Indigenen hervorgehoben. So meint der *Presidente Municipal*, der Bezirk wäre stolz auf „seine” Indigene „porque son - por mucho orgullo - un motivo muy importante para que hoy Zacatlán sea *Pueblo Mágico* y también para que Zacatlán disfrute de todas abundancias que nos ha dado el turismo.” (Flores Morales 2017) Die indigene *Directora de Asuntos Indígenas* aus San Miguel Tenango, Rosa Juárez Hernández, empfindet diesen Zusammenhang ähnlich:

[H]an incluido **más** a nuestras comunidades indígenas. Sí, porque pues es la **magia**! Es la **magia** de nuestros *Pueblos Mágicos*: las comunidades. [...] Sí, porque más que nada el turismo también lo que lo atrae es eso, no? Es ver la magia de nuestras comunidades. Y siento que a raíz de eso hemos volteado más a las comunidades.“
– JH 26.06.2017, Hervorhebung i.O.

Aber auch andere Bewohner_innen aus San Miguel Tenango, die wenig mit Tourismus und Touristen_innen zu tun haben, erleben diesen Sinneswandel der mestizischen Mitbürger_innen. Nicht selten wird dies mit einer gewissen Ironie betrachtet:

[H]emos sido discriminados allá [en Zacatlán]. [...] Pero actualmente, actualmente, por ser *Pueblo Mágico*: cuando lo nombraron lo vieron como algo positivo ((lachend)) .. a San Miguel Tenango. **En parte** por eso fue el reconocimiento: porque tiene cultura. Y entonces el municipio **cambió** un poco la actitud hacia nosotros.”
– PF 05.04.2018, Hervorhebung i.O.

Das verstärkte Wertschätzen und Anerkennen von Indigenen durch die mestizischen Eliten kann – und wird von vielen Bewohner_innen San Miguels explizit und von Politikern_innen oft implizit – schnell auf deren zentrale Bedeutung für die Tourismusökonomie zurückgeführt werden. In PMs, die für ihre „lebendigen“ indigenen Kulturen bekannt sind, wie San Cristóbal de las Casas oder Cuetzalan del Progreso, ist dieses Phänomen bereits gut untersucht (vgl. van den Berghe 1994; 1995; Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015; Cañas Cuevas

2016). So schreibt Louisa Greathouse-Amador (vgl. 2005a; 2005b; 1998) für den Fall Cuetzalan: „The mestizos in Cuetzalan have been forced to accept the indigenous people in a more inclusive way” (1998, 9), denn „the Nahuas here are one of the principal attractions that draw people to the hotels, restaurants, and stores that the mestizos own.” (2005b, 55) Der gestiegene ethnische Tourismus ist für die Autorin in diesem Kontext ein „facilitator of social justice“ (1998) und „social awareness” (2005a): Er hätte nicht nur dazu geführt, dass Mestizen_innen der indigenen Bevölkerung und deren Kultur nun aus ökonomischen Gründen größere Inklusion gewähren müssen und harmonischere ethnische Beziehungen anstreben – darüber hinaus hätte die „new position that has allowed them to assert themselves as they never have before, especially in economic areas” (2005a, 717f), indigenen Akteuren_innen die Möglichkeit gegeben von einer gleichberechtigteren Position heraus in der Tourismusökonomie, als auch Bezirkspolitik partizipieren zu können.

Ich möchte nun diese Thesen Greathouse-Amadors und anderer Autoren_innen (ähnlich bei van den Berghe 1994; 1995) zum Anlass nehmen, um auf folgende Frage Antworten zu finden und die Idee und Praxis der mestizischen *Valorización* damit genauer zu fassen: Welche Zusammenhänge bestehen zwischen der *Valorización* der indigenen Bevölkerung durch die mestizischen Eliten und dem Wert von Indigenität für den Tourismus? Nachdem ich eingangs im ersten Abschnitt die oben skizzierte Präsenz von indigenen Personen im PM Zacatlán genauer betrachte, werde ich mich dieser Frage mittels dreier Unterfragen nähern: Welchen Wert hat Indigenität für die zakatekische Tourismusökonomie [*symbolisches Kapital*]? Wie wird Indigenität für die Tourismusökonomie Zacatláns wertvoll gemacht [*Reconocimiento*]? Wer profitiert vom Wert von Indigenität und wer kann diesen auf welche Art und Weise verwerten [*Patrimonialización*]?

6.2.1 Ethnischer Tourismus in Zacatlán? – Die Präsenz von Indigenen im *Pueblo Mágico*

Im Gegensatz zu Tourismusdestinationen wie Cuetzalan, San Cristóbal, Creel, Pahuatlán, Papantla, Pátzcuaro, etc., machen als „indigen“ identifizierte Personen in Zacatlán nur einen kleinen Teil der Bezirksbevölkerung aus (s.o.). Während diese Tatsache allein gewiss einen Einfluss auf die touristische Relevanz der zakatekischen Indigenen hat, erklärt sie nicht einen grundlegenden Widerspruch: Obwohl indigene Kultur und Identität als ein wichtiger Teil Zacatláns artikuliert werden, zakatekische Indigene zu touristischen Events eingeladen werden, und Repräsentationen von Indigenen und deren Kultur häufig touristisch genutzt werden, stellt

ein explizit ethnischer Tourismus, sowie „traditionelle Indigene in bunten Kleidern“, nur ein nebensächliches Element des tatsächlichen Angebots als auch der Anreize für Touristen_innen dar. Ein Vergleich der vielen, sowohl vom *Gobierno Municipal* als auch von Firmen und Privatpersonen produzierten Tourismusspots der letzten Jahre zeigt, dass Indigene und ihre Kultur meist als nur eine Attraktion unter vielen präsentiert werden. Weitaus größere Bildschirmpräsenz verzeichnen die Altstadt rund um den Hauptplatz, der *Corredor Turístico* an der *Barranca*, die *Piedras Encimadas*, die *Cascada de Tulimán*, sowie die nach wie vor integralen traditionellen Produkte, wie diverse Apfelerzeugnisse oder *Pan de Queso* (vgl. Figueroa Díaz 2015, 303; López Levi 2015, 22). Das spiegelt sich im touristischen Angebot wider, welches ein_e Tourist_in in der Stadt wiederfindet. Die Erwähnung von gemeinhin üblichen Angeboten des ethnischen Tourismus – wie ethnischen Thementouren, dem Verkauf von *artesanías*, oder kulturellen Performances (vgl. z.B. Butler und Hinch 2007a, 8f) – sind auf den Prospekten und touristischen Karten, die im Zentrum von verschiedenen Stellen verteilt werden, meist vergeblich zu suchen.

Recorridos Turísticos

Eine Touristin, die den Flyer der größten und von der *Dirección de Turismo* am stärksten empfohlenen *Operadora Turística* „TUNAC“, in die Hände gedrückt bekommt, wird dort acht verschiedene *Recorridos Turísticos* angeboten finden, darunter die *Tour de la Manzana*, *del Blueberry*, und *de Leyendas*. Dass TUNAC auch darüber hinaus zusätzliche Touren anbietet, wird erst durch Nachfrage oder durch einen Besuch auf deren Homepage bekannt. Unter diesen befindet sich die mehrstündige *Tour Ruta Artesanal Xochiquétzal*, welche in die sowohl indigenen als auch nicht-indigenen Dörfer Tlaltempa, Eloxóchitlan, San Miguel Tenango, und Xonotla führt (vgl. Ortiz Lara 2018, 127ff). Wer größere Touren dieser Art plant, wird auf kleinere *Operadores* verwiesen, wie zum Beispiel Antonio García, ein Mitglied im *Consejo Municipal de Turismo*. In einem Gespräch meint García, dass auch für ihn diese mehrtägigen Touren in die indigenen Dörfer nur einen kleinen Teil seines Angebots ausmachen. Sie würden vor allem von recht spezifischen Gruppen, Studierende oder Abenteuersuchende, nachgefragt werden, weniger vom „durchschnittlichen“ Tourismus, und werde von ihm daher kaum aktiv beworben (vgl. FN 21.07.2017).

Neben diesen, auf spezifische Gruppen ausgerichteten Touren der *Tour Operadoras*, existiert seit dem Sommer 2016 auch ein *Recorrido Étnico*, welches von Seiten des *Gobierno Municipals* organisiert und angeboten wird. Unter dem Namen „Etnia Mágica“ führt diese Tour

größere Gruppen in das Dorf San Miguel Tenango. Die *Directora de Turismo* beschreibt es folgendermaßen:

Este recorrido se vende a un grupo de mínimo 20 personas; tiene un costo de 220-250 pesos⁷⁵; incluye el hospedaje e ida y vuelta; incluye la llegada a la comunidad y que la etnia recibe a los turistas - les pone como muestra de respeto, de bienvenida, de gusto, un collar y una corona de flores. Y después de esto vamos al centro de San Miguel Tenango y ellos bailan un ritual de bienvenida para toda la gente; invitan a bailar a los visitantes. Posterior de esto, en el portal del palacio les ponemos una exhibición artesanal. Tenemos ahí a cuatro, cinco artesanos en el sitio laborando su artesanía.
– MM 07.08.2017

Doch auch diese Tour ist weit davon entfernt, eine ökonomisch bedeutsame Attraktion Zacatláns zu werden: innerhalb etwas mehr als einem Jahr wurden nur vier Gruppen nach San Miguel Tenango geführt (vgl. JH 26.06.2017; MM 07.08.2017).⁷⁶ Dass der *Recorrido Etnia Mágica* – vom *Gobierno Municipal* präsentiert als Vorzeigeprojekt der Integration von Indigenen in den Tourismus des PM– auch für die beteiligten Indigenen nicht viel mehr als etwas Taschengeld bedeutet, führt uns eine von Muñoz Mejorada aufgestellte Rechnung vor Augen:

[La riqueza cultural indígena] como recurso turístico: excelente. Para nosotros. Y para ellos: excelente. Sí? Cuando llevamos nosotros /este el Recorrido Étnico a la gente [indígena], pues felices, no?, porque les repartimos los \$250 - se los repartimos [...]: \$20 a la que hace el collar; \$20 a la que baila la danza; \$20 a la que regala una artesanía /aha; a la que da de comer \$40, etc.; a el que nos habla de arquitectura y de la historia del lugar \$5 por cada persona que los está escuchando. Así distribuimos los \$250.
– MM 07.08.2017

Was für die *Directora de Turismo* nach einem fairen Deal klingt, ist für Bewohner_innen von San Miguel Tenango zu wenig und vor allem zu unregelmäßig, um auch nur annähernd ihren Lebensunterhalt aus dieser Art des Tourismus zu gewinnen (vgl. DC 13.10.2017; FN 21.07.2017).

Artesanías und Tamales

Die Nachfrage, als auch die Werbung für solche ethnischen Thementouren in indigene Dörfer fallen also vergleichsweise gering aus. Aber auch andere typische Elemente des ethnischen Tourismus sind in Zacatlán auffallend abwesend: indigene Handwerkskunst, sowie in traditionellem Gewand gekleidete Indigene selbst. Auf der Suche einer Indigenen aus San Miguel

⁷⁵ Die *Directora de Asuntos Indígenas* meinte hingegen, dieser *Recorrido Étnico* koste 180 pesos (vgl. JH, 26.06.2017)

⁷⁶ Ob dies an der fehlenden Nachfrage oder an der geringen Werbung bzw. *promoción* durch das *Gobierno Municipal* und den *Tour Operadoras* liegt, wie einige Indigene beklagen (s. Kapitel 7.3), sei dahingestellt.

Tenango, die das so repräsentativ wirkende *traje típico* trägt, wird ein_e Tourist_in nur schwer fündig. Die alltägliche indigene (aus der Region San Miguel Tenango/Zacatlán) Präsenz im Zentrum Zacatláns beschränkt sich im Wesentlichen auf *tamales*-Verkäuferinnen – oder besser gesagt, **eine** einzige *tamales*-Verkäuferin:⁷⁷ Die aus San Miguel Tenango stammende María de los Ángeles Márquez García verkauft an einem der meist frequentierten Plätze Zacatláns seit mehreren Jahrzehnten in ihrem *traje típico tamales*.⁷⁸

Artesan@s, die die traditionellen Textilien, *brendas bordados*, oder andere für die indigenen Regionen Zacatláns typische *artesanías* verkaufen, kommen seltener und sporadischer in die Stadt. In Zacatlán gibt es hauptsächlich drei Orte, an denen regelmäßig diverses Kunsthandwerk und *productos artesanales* angeboten werden. Der Zentralste von ihnen befindet sich auf der *Placuela de Santa Cecilia* neben dem *Convento*. Eine Gruppe von rund fünfzehn *artesan@s* verkaufen hier Produkte wie Textilien, Schmuck, Spielzeug, Seifen, und Wollprodukte – doch unter diesen befinden sich weder explizit „indigene“ Produkte noch Verkäufer_innen aus San Miguel Tenango und Umgebung (vgl. FN 14.07.2017).

Der zweite Ort befindet sich abseits der viel frequentierten Wege, etwas versteckt unter den Bögen der *Parroquia de San Pedro*. Da der ambulante Verkauf in PMs verpönt ist (vgl. z.B. Cañas Cuevas 2016; Ortiz Lara 2018, 139), bekamen diese *artesan@s* vom Pfarrer die Erlaubnis ihre Waren auf dem Boden unterhalb der Bögen auszustellen. Zusammen mit einigen mestizischen *artesan@s traje típico* zu sehen – in Form und Farbe sind diese allerdings deutlich vom *traje típico* aus San Miguel Tenango zu unterscheiden. Wie Gespräche offenbaren, sind all diese *artesan@s* nicht aus dem Bezirk Zacatlán. Viele von ihnen sind Nahuatl aus Hidalgo oder verschiedenen Regionen Pueblas, die mehr-stündige Fahrten auf sich nehmen, um im

⁷⁷ Es gibt durchaus einige andere Frauen aus San Miguel Tenango die regelmäßig *tamales* in der Stadt verkaufen, jedoch vor allem als Hauslieferungen oder an Stellen, die stärker von arbeitender, lokaler Bevölkerung frequentiert werden (vgl. FN 29.06.2017). Nach Einschätzung mancher Mestizen, wie zum Beispiel einem Mitarbeiter der *Dirección de Desarrollo Social*, handle es sich hierbei um eine regelrechte „industria del tamal“: „todos bajan aquí a vender sus tamales“ (DS 24.04.2018). Das geht soweit, dass manche San Miguel Tenango in einer despektierlichen Weise als „San Miguel de los Tamales“ bezeichnen und alte Assoziationen von Indigenität mit unterentwickelter Ruralität reproduzieren: die einzige „Industrie“, die Indigene hätten, wäre demnach die „industria del tamal“. Die Bedeutung der Verkaufs von *tamales* in der Stadt ist derweil meiner Einschätzung nach übertrieben. Auch ein ehemalige *Presidente Auxiliar* San Miguels meint: „hacen como unas quince personas sus tamales [y] van al centro“ (PP 08.05.2018). Während meines Aufenthaltes werden in der Tat *tamales* rund um den *zócalo* nur von dieser einen Person aus San Miguel Tenango verkauft – obwohl sich an Wochenenden und Ferientagen manchmal eine zweite Verkäuferin aus San Miguel Tenango direkt gegenüber, auf der anderen Seite der Stiegen platziert. Ein wesentlicher Nachteil für *tamales*-Verkäufer_innen aus den indigenen Dörfern ist die lange Anreise. Nicht nur wegen den zusätzlichen Kosten, sondern auch weil gerade in den frühen Morgenstunden viele Einwohner_innen auf dem Weg in die Arbeit ihr Frühstück als *tamales* einnehmen. Den lukrativsten Umsatz scheinen daher *tamales*-Verkäufer_innen zu machen, die in der Stadt wohnen. Sie sind nur am Morgen entlang der Hauptstraße platziert und können ihre *tamales* üblicherweise auch ein bis zwei Pesos billiger als die aus San Miguel Tenango anbieten.

⁷⁸ Reportage eines lokalen Fernsehsenders (vgl. C3 Noticias 2016)

Rahmen einer „Verkaufstour“ mehrere touristische Zentren zu besuchen. (vgl. FN 14.07., 16.07., 22.07.2017)

Der dritte Ort befindet sich unterhalb des *Paseo de la Barranca* und erstreckt sich entlang der *Vitromurales*. Hier hat sich eine aus großteils Mestizen_innen bestehende Gruppe organisiert, um jedes Wochenende ihre *productos artesanales* zu verkaufen. Die Verkäufer_innen bekommen zwar Erlaubnis vom *Gobierno Municipal*, müssen aber einen wöchentlichen Beitrag von rund 200 Pesos pro Tisch bezahlen. Dazu kommt, dass sich der Verkaufsort zwar in unmittelbarer Nähe zu einem der meistfrequentierten Orte Zacatláns befindet, doch die kleine Stiege hinunter zum Markt ist derart unscheinbar, dass die *artesan@s* regelmäßig mit einer zu geringen Besucherzahl kämpfen müssen. Um dem entgegenzuwirken, stellten die Verkäufer_innen während der *Semana Santa* 2018 zwei junge Mädchen aus San Miguel Tenango an, damit sie oberhalb des Einstiegs Besucher_innen auf den Markt aufmerksam machen. Eine Bedingung war dabei, dass sie den *traje típico* aus San Miguel Tenango tragen müssen. (vgl. FN 14.04.2018) Dies ist etwas irreführend, denn nur ein einziger Stand verkauft hier Produkte aus den indigenen Zonen Zacatláns.⁷⁹ Er wird geführt von einer Gruppe von *artesan@s* des *tallers* „Masehual Zihuatintzin Matiquitini“ aus San Miguel Tenango⁸⁰ (vgl. FN 14.07., 16.07.2017; vgl. dazu auch Ortiz Lara 2018, 136–43) – und das nur bis zum Winter 2017. Als ich im März 2018 wiederkomme, berichtet mir eine *artesana*: *Ya no vamos ahí* (vgl. FN 28.03.2018). Das hat mehrere Gründe. Zum einen der geringe Verkauf: „La gente“ würde zwar ihre Produkte „lindos“ finden, aber kaum jemand würde tatsächlich welche kaufen. Das Fazit nach mehrmonatiger Erfahrung: *No vale la pena* (vgl. FN 31.03.2018).

Tatsächlich ist für die *artesan@s* aus der „zona indígena“ der lokale Markt, welcher hauptsächlich aus indigenen Frauen aus den umliegenden Dörfern besteht, nach wie vor wichtiger als der touristische Markt (vgl. JH 26.06.2017; FN 29.06., 05.08.2017 et al.). Die höhere Gewinnspanne beim Verkauf an Touristen_innen spricht zwar für den Verkauf außerhalb der Dörfer

⁷⁹ Im Frühling 2018 befindet sich dort allerdings auch ein Gastronomie-Stand einer Frau aus San Miguel Tenango. Sie trägt während der Arbeit regelmäßig ihren *traje típico* mit vollem „orgullo“. (vgl. FN 02.04.2018 et al.)

⁸⁰ Während meiner Feldforschung ist dieser Ort ist der einzige an dem *artesan@s* aus den indigenen Zonen Zacatláns ihre Waren anbieten. Ähnliches bemerkt Ortiz Lara im Sommer und Herbst 2016. Während ihrer Feldforschung werden auf keinem der drei Märkte *artesanías* aus den indigenen Zonen Zacatláns verkauft. Ein Umstand der im Zentrum dieses Kapitels steht wird hier von Ortiz Lara in einer kurzen Notiz angemerkt: „Esta situación es sorprendente porque guías de turismo, funcionarios y el Comité Zacatlán de las Manzanas Pueblo Mágico reproducen un discurso étnico que enaltece principalmente las costumbres de la población nahua de San Miguel.“ (Ortiz Lara 2018: 143). Wie bereits erwähnt wird San Miguel Tenango sowohl von Forscher_innen als auch zakatekische Mestizen_innen als *pars pro toto* für alle indigenen Gemeinden behandelt. So sind manche der von Ortiz Lara unter „artesanías de los indígenas de San Miguel Tenango“ aufgelisteten Produkte tatsächlich typisch für die Dörfer Xonotla und Cuacuila. Dessen unbeachtet decken sich auch meine Beobachtungen mit denen Ortiz Laras in der Hinsicht, dass insbesondere der *traje típico* und die *danzas* aus San Miguel Tenango im Fokus des öffentlichen Diskurses stehen (s.u.).

(vgl. JH 26.06.2017; FN 30.06.2017), doch zusammen mit den aus der Anfahrt oder eventuellen Unterkunft resultierenden Mehrkosten, bleibt die Ungewissheit über die Menge der verkauften Produkte: „Pues sí, pero si no vendemos?“ (JH, 26.06.2017) Hinzu kommt, dass kaum eine *artesana* ökonomisch tatsächlich abhängig vom Verkauf ihrer *artesanías* ist. Die meisten haben zusätzlich lukrativere Einkommensquellen – oft ein Stück Land, welches sie bewirtschaften. (vgl. FN 18.08., 19.08., 08.10.2017) So meint eine *artesana*: *Las artesanías nada más son un extra. Nosotros tenemos animales.* (vgl. FN 12.08.2017) Tradierte Geschlechterrollen sind ebenfalls eine Komponente. Während die Männer in der Regel einer Lohnarbeit nachgehen, wird von den Frauen oft erwartet, dass sie die häusliche Reproduktionsarbeit übernehmen und sich gegebenenfalls um die Landwirtschaft kümmern. Eine ein- oder zweitägige Abwesenheit würde von den Ehemännern ungern gesehen werden, wie eine *artesana* erzählt: *No nos dan permiso los maridos [de salir lejos a vender artesanías]. Los maridos trabajan y nosotros trabajamos en casa.* (vgl. FN 10.04.2018) Der ungewisse Ertrag der Handwerkskunst spielt auch hier eine wesentliche Rolle. Eine andere *artesana* meint dazu: *Nosotros nos entretenemos así (con las artesanías)* (vgl. FN 06.05.2018), denn: *Si dependiéramos de esto [artesanías], tendríamos hambre. Si nada más vendemos dos prendas todo el día, pues no [podemos vivir de eso].* (vgl. FN 10.04.2018)

Auf großen touristischen Events ist diese Ungewissheit etwas geringer (vgl. FN 12.05.2018) – nicht nur wegen der höheren Dichte an Touristen_innen, sondern auch weil manche *artesana@s* vom *Gobierno Municipal* regelmäßig zu repräsentativen Events eingeladen werden.⁸¹ Diese haben in solchen Fällen oft Anspruch auf die Rückerstattung der Anreise- sowie Standkosten. Die *Directora de Asuntos Indígenas* schildert dies so:

Desde luego, el día que se les invita, no se les cobra el espacio que ocupan, el lugar de su venta. Pero cuándo ellas sí sienten que no aprovechan tanto esa invitación, es cuando no hay mucha venta y cuando tienen que pagar los transportes o un viaje para trasladar sus prendas - y es donde se les complica. Que déjame decirte, que cuando sucede eso, lo que hacemos es gestionar como para gasolina para apoyarles, para que ellas puedan aprovechar la venta al cien. Porque sabemos que [lo que ganan en venta] es para comprar más materia prima, realizar más artesanías, y en todo caso pues para apoyar en los ingresos del hogar. – JH, 26.06.2017

Diese *invitaciones* und, wenn auch bescheidenden, *apoyos* sind einer der Gründe, weshalb viele *artesana@s* aus den indigenen Zonen Zacatláns wenn, dann ausschließlich im Rahmen der

⁸¹ Events in den „comunidades“ scheinen dennoch wichtiger für die *artesana@s* zu sein: zum Beispiel die Tage der monatlichen Geldausgabe durch staatliche Förderprogramme wie „Apoyo Tercera Edad“ und allen voran „Prospera“, an denen sich die Dörfer in wahrliche Märkte verwandeln (vgl. FN 13.10.2017, 25.04.2018).

Ferias und *Festivales* ihre Produkte in der Stadt anbieten: zum Beispiel die *Feria de la Manzana*, das *Aniversario de Pueblo Mágico* und das *Festival Ilhuítl Cuaxóchitl* (vgl. FN 03.05., 11.05.2018, 01.10.2017 et al.). Bei den meisten der Gespräche wird allerdings deutlich, dass diese *artesan@s* durchaus bereit dazu wären, ihre Waren öfter im Stadtzentrum zu verkaufen und den touristischen Markt als eine potenzielle Chance sehen. Ein immer wieder an das *Gobierno Municipal* geäußelter Kritikpunkt – speziell der Künstlerinnen aus dem nahegelegenen San Miguel Tenango – ist dabei das Fehlen eines lukrativen Verkaufsortes, an dem sie auch außerhalb dieser repräsentativen Events regelmäßig ihre Produkte anbieten dürfen (vgl. FN 29.06., 12.07., 06.08.2017 et al.).⁸² Solche Forderungen werde ich im nächsten Kapitel (7.3) genauer thematisieren.

Das Festival Étnico Ilhuítl Cuaxóchitl

Das wichtigste Element des ethnischen Tourismus in Zacatlán ist das seit 2005 jährlich auf dem *zócalo* abgehaltene „Festival Ilhuítl Cuaxóchitl“, gemeinhin Cuaxóchitl genannt. Für die meisten Mestizen_innen Zacatláns repräsentiert das Cuaxóchitl mittlerweile den neuen multikulturellen Umgang mit der indigenen Bevölkerung – oder wie es der Zakateke Fernando Mendoza Olvera formuliert: Es wäre ein „gran paso“ für das „reconocimiento de las comunidades indígenas“ gewesen (MO 11.05.2018). Für den *Presidente Municipal* ist es ein „lugar especial“, der den Indigenen mit dieser „fiesta mágica-mística“ (Puebla Diario 2017) gegeben wird: „[Es] un festival que permite ver el colorido de las comunidades [indígenas] [...] Participan con sus danzas, con su folclor, su folclorido – de lo cual estamos muy orgullosos como Zacatecos [...]

⁸² Meiner Ansicht nach ist das Thema der fehlenden Verkaufsorten komplexer, als dass Stände im Zentrum das Problem lösen würden. So berichten mir ein Mitarbeiter des *Gobierno Municipal*, dass dem *Taller* vor ein paar Jahren durchaus ein Stand zur Verfügung gestellt wurde, die *artesan@s* wären aber schnell „ungeduldig“ geworden, da sie schlecht verkauft hätten und hätten diesen immer unregelmäßiger besetzt. Dieser Mitarbeiter führt dies auf deren „mentalidad de pobre“ zurück – eine Indigenen oft stereotypisch vorgeworfene Passivität, die sich durch fehlenden Innovationsgeist, Entrepreneurship, und Risikobereitschaft auszeichne. (vgl. FN 13.05.2018, MM 07.08.2017) Ähnlich formuliert es einer der Organisatoren des Marktes beim *Paseo de la Barranca*. Dieser Fall weist jedoch darauf hin, dass die Trope eines neoliberal-individualistisches Vs. kommunal-indigenes, nicht auf Gewinnmaximierung ausgerichtetes Denken zu kurz kommt. Der gemeinschaftlich organisierte Markt wäre darauf angewiesen, dass alle Tische besetzt seien, um Touristen_innen anzulocken. Da auch hier die *artesan@s* des *Tallers*, ohne die Kollegen_innen vorher zu informieren, immer unregelmäßiger gekommen wären – da es sich für sie nicht immer auszahlte – hätten sie gegen die zuvor vereinbarten Regeln verstoßen. Da sie darüber hinaus an Tagen ohne Verkauf nur ungern die Tischkosten bezahlt hätten und das Rotationsprinzip nicht eingehalten hätten, wären sie schließlich von der Gemeinschaft ausgeschlossen worden. Was hier an den indigenen *artesan@s* kritisiert wird, ist nicht etwa Irrationalität und fehlende Unternehmensbereitschaft, sondern ironischerweise deren individualistisches, auf den eigenen Nutzen ausgerichtetes Handeln (vgl. FN 02.04.2018). Diese Sicht wiederum berücksichtigt nicht die oben erwähnten strukturellen Benachteiligungen am Land lebender Indigener, etwa die große Distanz zwischen Dörfern und Stadt, der geringe Ausbau von öffentlichen Verkehrsmitteln, Abhängigkeit von regelmäßigen Einkommen, oder fehlende Kinderbetreuung. In diesem spezifischen Fall kommen hier auch persönliche und religions- und parteipolitisch geprägte Konflikte innerhalb des *Tallers* sowie zwischen *Taller* und dem *Gobierno Municipal* zu tragen (vgl. FN 05.08.2017, 31.03.2018 et al.).

ya que en Zacatlán le damos un lugar especial.” (Flores Morales 2012, #01:40:40) Das Cuaxóchitl, wie auch die *Vitromurales*, wurde von einer der zentralen Figuren im zakatekischen Tourismus initiiert und geleitet: Mary Carmen Olvera Trejo. Sie war von 2005-2008 *Directora de Turismo* in Zacatlán, wechselte 2011 als *Directora de Turismo* nach Cuetzalan, und ist heute *Regidora de Turismo* Zacatláns. Inspiriert von der *Feria del Huipil* in Cuetzalan – aber auch ähnlichen „ethnischen“ Festivals, wie dem *Guelaguetza* in Oaxaca und dem *Huey Atlixcáyotl* in Atlixco – sollte auch in Zacatlán ein Event geschaffen werden, welches die indigenen *comunidades* und deren Kultur repräsentiere (vgl. FN 12.05.2018). Wie bei der *Feria del Huipil* steht auch beim Cuaxóchitl die Wahl einer „Reina“ im Mittelpunkt des Events, und wie die *Reina del Huipil* ist auch die *Doncella Cuaxóchitl*⁸³ eine junge Frau, die im starken Kontrast zur *Reina de la Manzana* bzw. dem cuetzaltekekischen Gegenpart *Reina del Café* „alle Merkmale der idealen Nahua in sich verkörpert“ (Zuckerhut 2016, 201). Olvera Trejo schildert den Entstehungsprozess:

Entonces me fui a todas las comunidades para invitarlas a que trajeran danza, canto, y poesía en náhuatl, sus artesanías, su comida típica [...] y una chica que los representara: que eligieran ellos a una chica que los representara para que fuera capaz de pararse ahí ante el público y hablar con ese gusto, con ese orgullo, con ese amor sobre qué era su tierra, de cómo era su tierra [...]. Y entonces, con su traje típico tal cual/ y que bueno, pues obviamente tuviera un rostro bonito - indígena -, bonito no? Yo no quería a nadie de ojos azules, ni verdes ((se ríe)). – OT 08.10.2017

Seither bewirbt die Bezirksregierung das Festival als erfolgreiches ethno-touristisches Projekt, welches der indigenen Bevölkerung einen doppelten „beneficio“ bringe: zum einen als „**escaparate** [Schaufenster] para venir a mostrar aquí en Zacatlán parte de su gastronomía, de su artesanía, de sus trajes típicos, [...] el baile, y lo que es **original**“ (JM 20.04., Hervorhebung i.O.). Dadurch sollen Indigene einen größeren „orgullo“ für ihre Kultur hegen und so diese vor der „perdida“ schützen. Das Festival soll aber gleichzeitig als eine Art ökonomisches Entwicklungsprojekt für Indigene dienen. Eine vom *Gobierno Municipal* herausgegebene Monatszeitschrift betont diesbezüglich:

Con el objetivo de realzar [hervorheben] y empatar [in Verbindung setzen] el turismo con las comunidades indígenas cada año se realiza el „Ilhuítl Cuaxóchitl“, festival en el cual las comunidades comparten con el turismo [...] el legado de sus ancestros que dieron origen a lo que hoy es Zacatlán [...], así como impulsar la actividad económica en beneficio de las comunidades indígenas a través de la exposición y venta de artesanías y gastronomía. – Gaceta Institucional 2017

⁸³ Die Verwendung des Titels *Doncella* statt *Reina* und das oft deutlich unter dem der *Reina de la Manzana* als auch der *Reina del Huipil* liegende Alter zeigt hier bereits die untergeordnete, „schmückende“, „Bedeutung der *Doncella Cuaxóchitl* an, sowie das offen paternalistische Verhalten des *Gobierno Municipal* gegenüber der indigenen Bevölkerung. (s. dazu nächstes Kapitel)

Doch auch dieses größte Beispiel eines ethnischen Tourismus in Zacatlán ist in seiner ökonomischen Bedeutung vernachlässigbar.⁸⁴ Es bleibt nur ein Festival unter vielen und stellt sich in eine Reihe von, im Vergleich zu der *Feria de la Manzana*, nebensächlichen Events, welche sich meist über ein Wochenende spannen: *Festival de la Sidra*, *Festival del Pan de Queso*, *Festival del Danzón*, *Aniversario de Pueblo Mágico*, sowie die nicht jährlich organisierten Kunst- und Kulturfestivals *Tsalawin* und *Feria Serrana de la Lectura*, sowie das seit 2014 dreimal abgehaltene *Encuentro Integral del Elote y el Maíz*⁸⁵ (vgl. dazu OT 02.05.2018). Während die eingeladenen indigenen *artesan@s* und *cocineras* mit etwas Glück Profit machen können, müssen sich die Performer_innen in ökonomischer Hinsicht mit der Deckung der Reisekosten sowie einer vom *Gobierno Municipal* organisierten Mahlzeit begnügen (vgl. FN 13.05., 14.05.2018 et al.). Das Cuaxóchitl scheint für die teilnehmenden Indigenen sowohl weit davon entfernt zu sein, als ökonomisches „Entwicklungsprogramm“, wie auch als ein „lugar especial“ wahrgenommen zu werden (vgl. FN 03.05., 08.05., 11.05.2018 et al.). Eine Tänzerin aus San Miguel Tenango meint beispielsweise: „[N]omás venimos, lo hacemos .. por gusto, y ya. O sea, que nos paguen el viático y .. los alimentos - nosotras no cobramos.“ (DC 13.10.2017) Ähnlich äußert sich ein Mann einer anderen Tanzgruppe: *Sí nos invitan, pero nada más vamos si nos da tiempo* (vgl. FN 06.08.2017).

Insgesamt scheint die Präsenz indigener Personen im PM eher limitiert und auf spezifische Momente, meist repräsentative Events, begrenzt zu sein – abgesteckte Momente, denen nur zu oft ein von touristischen Akteuren_innen und *Gobierno Municipal* organisierter und „gemanagter“ Charakter anhaften. Im Abschluss einer im Rahmen des „ethnischen“ Tages der *Feria de la Manzana* 2017 gehaltenen Rede der *Directora de Turismo* finden sich diese Elemente der indigenen Präsenz pointiert zusammengefasst:

Gracias Henry [mestizischer Moderator] por venir a acompañarnos, por venir a animar este momento mágico, étnico, aquí en la explanada de nuestro palacio municipal. [...] Nuestra cultura es parte de la magia de nuestro *Pueblo Mágico*, sí? Nuestra cultura tan valiosa, presente hoy aquí en esta explanada, en está 77. *Gran Feria de la Manzana*! [...] No se vayan, aún tenemos más. Todo esté día hasta la siete de la noche: [...] la presencia de nuestra etnia de esta región!” – MM 06.08.2017⁸⁶

⁸⁴ Weit entfernt von der Bedeutung der *Feria del Huipil*, welcher nachgesagt wird, dass sie bis auf das letzte Hotelbett in Cuetzalan füllt (vgl. Cabrera Becerra, López Vargas, und Olvera Nava 2015, 138).

⁸⁵ Auf dieses Event werde ich in Kapitel 7.1.2 genauer eingehen.

⁸⁶ Das Zitat stammt aus der Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom genannten öffentlichen Event.

Nach sieben Uhr packen diese als „étnicos“ identifizierten Personen ihre Stände zusammen und verlassen das Zentrum Zacatláns. Zumindest ihre physische Präsenz nehmen sie dabei mit sich zurück in ihre Dörfer.

6.2.2 Der multikulturelle Tourismus des *Pueblo Mágico* Zacatlán – Indigenität als kollektives symbolisches Kapital

Zusammenhänge zwischen den PPM-Regeln und der Wertschätzung des Indigenen

Wir können festhalten, dass ein explizit ethnischer Tourismus weder für indigene noch für mestizische touristische Akteure_innen von fundamentaler Bedeutung ist. Die Tourismusökonomie ist keineswegs abhängig von indigener Kultur und Identität. Die These, dass die ökonomische Bedeutung von Indigenen und deren Kultur die mestizische Eliten „zwingt“ jene anzuerkennen und zu integrieren, so wie sie Greathouse-Amador für Cuetzalan vorschlägt oder Van den Berghe für San Cristóbal (1994), ist damit im Fall Zacatláns wenig plausibel. In Anbetracht der größeren tourismusökonomischen Bedeutung anderer Attraktionen, scheint auch die Meinung, Indigene und ihre Kultur wären wertgeschätzt worden, weil sie als Attraktion essenziell für den Erhalt des Titels „PM“ gewesen sind, nicht schlüssig. Für Fernando Mendoza Olvera, der als ehemaliger *Presidente del Comité Pueblo Mágico Zacatlán* als auch *Presidente Nacional de Pueblos Mágicos* mit den Regeln des PPMs sowie dem spezifischen Nominierungsprozess Zacatláns bestens vertraut ist, wird deren Bedeutung überbewertet. Er weist weiters daraufhin, dass der „Besitz“ von „comunidades indígenas“ zwar durchaus ein Faktor war, aber einer unter vielen:

hay reglas para entrar y reglas para permanecer [en el PPM]. Estas valoran cerca de veintitantos puntos que se subdividen en otros mucho. Uno de los puntos es la parte cultural, [...] en dónde viene el tener o no tener comunidades indígenas. [...] En esa parte cultural tiene que ver el arraigo cultural, [...] como es [también] el convento y la gastronomía [...]. Entonces, no fue lo único, ni lo más importante - es importante, pero no lo más importante. – MO 11.05.2018

Da auch der meiste ethnische Tourismus erst nach der PM-Anerkennung und weder auf Grund einer hohen Nachfrage, noch eines beträchtlichen, vorhandenen Grundangebotes hervorgegangen ist, scheint es naheliegender, die Rolle des PPM und dessen „reglas para permanecer“ für die (wenn auch geringe) Förderung eines ethnischen Tourismus als bedeutsamer einzuschätzen, als die Rolle des bereits vorhandenen ethnischen Tourismus für die PM-Verleihung. Darauf deuten auch Aussagen mehrerer Bezirkspolitiker_innen hin. So meint ein Mitarbeiter der

Dirección de Desarrollo Social Zacatlán: „Dentro del *Pueblo Mágico* uno de los requisitos - tú lo sabes - es precisamente la cultura, la lengua, la gastronomía, su arquitectura. Todo eso ha incidido en apoyar a los pueblos indígenas como *Pueblo Mágico* qué es Zacatlán.” (DS 24.04.2018)

Das Vorzeigeprojekt der Bezirksregierung, der *Recorrido Étnico*, ist hinsichtlich eines solchen „apoyo“ beispielhaft. Für die *Directora de Turismo*, Muñoz Mejorada, war das vom PPM geforderte „fortalecimiento e innovación del catálogo de productos turísticos” (SECTUR 2014) – als ein Punkt im „proceso de permanencia” des PPM – der Anstoß für die Entwicklung dieser Tour. In einem Interview im Sommer 2017 sagt sie

Ese recorrido es nuevo. Lo tenemos trabajando aproximadamente un año a esta fecha porque el expediente de nuestro Pueblo Mágico nos pide, nos insiste, en que nosotros creamos cada vez más productos turísticos, sí? Entonces: pues ahí tenemos la riqueza cultural de nuestra etnia! – MM 07.08.2017

Mit der Ausnahme des Cuaxóchitl⁸⁷ hätte ihrer Einschätzung nach das *Gobierno Municipal* vor der PM-Anerkennung nicht mit der indigenen Bevölkerung innerhalb touristischer Projekte zusammengearbeitet (vgl. dazu auch MO 11.05.2018):

Sí se venía haciendo el Festival de Etnias, que es el Illhuít Cuaxóchitl [...]. Nada más, no? [...] [U]na vez al año se /eh traía la etnia aquí al centro y se le reconocía. Ahora lo hacemos siempre que podemos: en esta Feria de la Manzana, en el Aniversario del Pueblo Mágico, en el Illhuít Cuaxóchitl, - siempre que podemos vamos allá, invitamos a nuestra gente de las comunidades y los traemos aquí para que vengan a hacer gala de su gastronomía de su artesanía, de sus danzas, de sus rituales, etc. – ebd.⁸⁸

Es sei anzumerken, dass die PPM-Regeln nicht explizit einen ethnischen Tourismus vorschreiben, sondern die Inwertsetzung von „características regionales únicas que favorecen la diversificación y permiten fortalecer ventajas competitivas para la consolidación de una oferta turística más atractiva.“ (SECTUR 2013, 27f) Im Sinne der ökonomischen Strategie der Diversifikation ist hier also die Entwicklung eines möglichst vielfältigen touristischen Angebots und dessen konstante Expansion wichtig, sowohl, um sich von der Konkurrenz abzusetzen, als auch um

⁸⁷ Selbst das von Mary Carmen Olvera Trejo kreierte Cuaxóchitl, welches sechs Jahre vor dem PM zum ersten Mal stattfand, kann allerdings im Zusammenhang mit den Aufnahmestatuten PPM gesehen werden – nämlich als Teil des *expedientes* Zacatlán, der offizielle Antrag des *Gobierno Municipals*, in dem alle „magischen“ Attraktionen der Stadt erfasst werden. Wie Ortiz Lara (2018: 55, 111) untersucht hat, war es gerade Olvera Trejo in ihrer damaligen Funktion als *Directora de Turismo*, die den Prozess der PM-Nominierung in die Wege geleiten hat. Ähnlich wie das ebenfalls von ihr initiierte *Festival de la Sidra*, ist ein ethnisches Festival, das die bis dahin im Tourismus kaum präsente indigenen Bevölkerung als Teil der „riqueza cultura“ Zacatlán sichtbar macht (vgl. OT 02.05.2018), für den Antrag durchaus von Vorteil (vgl. dazu Cañas Cuevas 2014, 424)

⁸⁸ Ein Mitarbeiter in der *Dirección de Turismo* sieht das ähnlich und meint in einem Interview: „Hoy, con el tema del *Pueblo Mágico*, hemos **enfatisado** toda la promoción de este tipo de eventos [étnicos].“ (JM, 20.04.2018, Hervorhebung i.O.)

abnehmenden Grenzerträgen entgegenzuwirken: „La innovación y desarrollo de productos turísticos en las localidades Pueblos Mágicos es una estrategia para la atracción de segmentos especializados y generar así más flujos de nuevos viajeros.” (SECTUR 2014) In dieser Hinsicht sind die „etnias“ und deren Kultur sehr willkommen. So antwortet Muñoz Mejorada auf die Frage, wie sich das PPM auf die Beziehungen zwischen *Gobierno Municipal* und Indigenen auswirke, folgendermaßen:

[M]e queda claro que se han /eh ocasionado mayores oportunidades de /eh oferta para nuestros turistas. O sea: **hemos creado más producto turístico**. Esto hace que el turista que viene a Zacatlán, por uno o dos días, se quede más días o se quede con las ganas de regresar, no?, porque ahora ya podemos llevarlos, en este caso a la zona indígena en donde /eh pueden tener un recorrido muy cultural o en donde pueden llegar .. y casarse a la usanza de nuestra etnia - por decir algo, sí?
– MM 07.08.2017 (meine Hervorhebung)

Während angenommen werden kann, dass der PM-Titel ein zentraler Anstoß für die verstärkte Wertschätzung der zakatekischen Indigenen und für eine Handvoll ethno-touristischer Projekte war, erklärt dieser Umstand nicht den Widerspruch zwischen der insgesamt geringen Entwicklung eines ethnischen Tourismus und der starken repräsentativen oder symbolischen Inklusion von indigener Kultur und Identität in die Tourismusökonomie. Schließlich müsste die ökonomische Diversifikation einen Anstieg an explizit ethno-touristischen Angeboten zur Folge haben und eine höhere Anzahl an indigenen Personen, die in der Tourismusökonomie arbeiten. Dass dies nicht geschehen ist, bleibt auch für Mendoza Olvera schleierhaft. Für ihn sei es nicht nachvollziehbar, wieso das *Gobierno Municipal* die wenigen ethno-touristischen Projekte nicht nachhaltig ausbaut. So sei beispielsweise der *Recorrido Etnia Mágica* zwar eine gute Idee gewesen, wäre aber durch das *Gobierno Municipal* nicht stark genug vermarktet worden und wäre damit in dessen Reichweite irrelevant geblieben. (vgl. MO 11.05.2018) Mendoza Olvera – mittlerweile Kandidat für eine oppositionelle Bezirkspartei – mutmaßt, dass diese Projekte als bloße Fassade „por reglas de *Pueblos Mágicos*“ initiiert wurden: „Se hizo para cumplir el requisito; se cumplió el requisito; se le hizo la palomita a Zacatlán - y ahí está nuestra bonita palomita! O sea: cumplimos - ((zak)). Y ya.” (MO 11.05.2018)

Während derartige Gründe eine gewisse Substanz haben⁸⁹, existieren meiner Meinung nach auch konkrete tourismuspolitische und -ökonomische Faktoren, welche diesen Umstand

⁸⁹ Dass die Anerkennung der indigenen Bevölkerung bloß geschehe „para cumplir un requisito“ und „para bajar recursos“, wird von verschiedenen, nicht-indigenen wie auch indigenen Kritiker_innen immer wieder postuliert. Die Förderung indigener Kultur und schon allein der „Besitz“ einer „anerkannten“ indigenen Bevölkerung scheint tatsächlich mit dem Anspruch eines Bezirks auf größere nationaler Ressourcen bzw. Budget verbunden zu sein. (vgl. FN 05.04.2018, MA 07.05.2018 et al.)

erklären. Der Wert von Indigenität für Zacatlán liegt nicht nur in dessen Kapazität zur Erfüllung der PPM-Regeln oder zum „Anziehen“ nationaler Ressourcen und Hilfsmittel. Wie ich im nächsten Abschnitt argumentiere, profitieren die zakatekischen Eliten durchaus von der touristischen Kommodifizierung von Indigenität – jedoch nicht so sehr von der „realen“ Kommodifizierung über derartige ethno-touristische Projekte, als von einer **symbolischen** Kommodifizierung.

Indigenität als kollektives symbolisches Kapital

Wie wir gesehen haben, ist der Tauschwert von indigenen Produkten, Performances und „experiences“ durch deren direkten Verkauf eher gering: Kaum ein_e Tourist_in lässt Geld in indigenen Dörfern, Tanzgruppen erhalten kein Einkommen für ihre Performance, indigene Frauen in *traje típico* verlangen kein Geld, wenn sie fotografiert werden, und selbst der Verkauf von *artesanías* ist für *artesan@s* aus der Region, wie auch für mestizische Zwischenhändler_innen kein relevantes Geschäft. Doch sind es der *traje típico* „hermoso“ (MM 07.08.2017), die *danzas* „originales“ (OT 08.10.2017) und die „comida típica“ (ebd.), die „productos que son totalmente orgánicos“ (JM 20.04.2018) und die *artesanía* „original“ (ebd.) und „única“ (MM 07.08.2017), die von Mestizen in touristischen Kontexten immer wieder als Attraktion Zacatláns hervorgehoben, präsentiert, abgebildet, und referenziert werden. Während also der Wert von Indigenität, der aus der **direkten** Kommodifizierung von indigenen Waren bzw. Dienstleistungen resultiert, für alle beteiligten Akteure_innen, seien es Mestizen oder Indigene, gering ausfällt – ist es der **symbolische** Wert von Indigenität, der hier für Zacatlán als touristischer Standort im Vordergrund steht.

Die Vermarktung eines derartigen symbolischen Wertes ist, wie bereits erwähnt, ein Grundkonzept des *Programa Pueblos Mágicos*: Es basiert darauf, die „Authentizität“ oder „Aura“ (vgl. Benjamin 1980) bestimmter Objekte, in erster Linie „Kultur- und Naturerbe“, als einem PM eigene Attraktionen zu bewerben – die „características regionales únicas“ (SECTUR 2013, 27) –, um es von anderen touristischen Destinationen unterscheidbar zu machen (vgl. SECTUR 2014). Insofern geht es hier nicht ausschließlich darum, wie viel Geld für einzelne *artesanías*, lokale Speisen, Musikperformances, Museen, etc. ausgegeben wurde, sondern inwieweit diese genutzt werden können, um kaufkräftige Touristen_innen in die Stadt zu ziehen. Dieser symbolische Wert von Indigenität lässt sich mit der üblichen Anwendung von Konzepten der kultureller Kommodifizierung als „a process by which things (and activities) come to be evaluated primarily in terms of their exchange value, in a context of trade“ (Cohen 1988, 380) nur schwer

fassen (vgl. dazu Anderson 2013; Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004). Es scheint sinnvoller, den Wert, welcher aus der Kommodifizierung der „Aura“ von Indigenität generiert wird, mit Hilfe von David Harveys Begriff des „collective symbolic capital“ (Harvey 2001, 404) zu analysieren.

In Anlehnung an Bourdieu konzeptualisiert Harvey diese Art von Kapital als „marks of distinction that attach to some place, which have a significant drawing power upon the flows of capital more generally“ (Harvey 2001, 405).⁹⁰ Indigenität als kollektives symbolisches Kapital [KSK] erzeugt demnach nicht unbedingt durch einen Warenaustausch im Kontext eines ethnischen Tourismus aus sich selbst heraus Wert, sondern zieht Touristen_innen an, welche ihr Geld schließlich in anderen Bereichen der Tourismusökonomie ausgeben (Unterkunft, Verpflegung, Souvenirs, Museen, Touren, usw.).⁹¹ Ein Beispiel dafür wäre ein positiver „spillover effect“ (Nijkamp 2012, 77, 88) eines Events wie dem Cuaxóchitl auf die Ökonomie des zakatekischen Zentrums, in dem es stattfindet. Dieser scheint bei weitem relevanter, als der im konkreten Rahmen des Festivals generierte Umsatz (im Wesentlichen beschränkt auf den prekären Verkauf von *artesanía* und *gastronomía*). Für einen zakatekischen indigenen Politiker ist dieser Zweck des Festivals offensichtlich: „[L]o del Cuaxóchitl es una ceremonia, pero lo utilizan aquí [en el centro] para llamar la atención y pues hacer fluir la mercadotecnia – en cuanto a vinos, en cuanto a pan: todo eso comercial.“ (CU 13.05.2018)⁹²

Doch inwiefern ziehen die zakatekischen Indigenen und deren Kultur Touristen_innen an? Wie wir gesehen haben, ist Indigenität zwar in den letzten Jahren verstärkt als Attraktion Zacatláns beworben worden, doch steht sie hier nicht im Vordergrund. Oder wie es die *Directora de Asuntos Indígenas* ausdrückt: „le damos a la ciudad ese **plus**“ (JH, 16.10. Hervorhebung i.O.). Ethnischer Tourismus ist hier eher ein „Zusatz“, der nur für wenige Touristen_innen Hauptgrund für deren Besuch darstellt. In dieser Hinsicht kann Zacatlán mit nahegelegenen PMs, wie Cuetzalan, Pahuatlán, und Papantla, welche als „ethnische“ Tourismusdestinationen bekannt sind, nicht konkurrieren. So meint eine junge Frau aus San Miguel Tenango, die lange Zeit in der Tourismusinformation am Hauptplatz Zacatláns gearbeitet hat: Touristen_innen auf der

⁹⁰ María Elena Figueroa Díaz (2015, 319) benutzt in ihrer Analyse Zacatláns den ähnlichen Begriff „capital colectivo del lugar“.

⁹¹ Neoklassische Ökonomen_innen, die sich mit der Evaluierung des Wertes von Kultur- und Naturerbe beschäftigen (und den Begriff „exchange value“ schon lange nicht mehr verwenden), würden hier von einem „indirect use value“ sprechen (vgl. Licciardi and Amirtahmasebi 2012, 206f, 109).

⁹² Die daraus folgende Konsequenz bringt ein indigener Politiker aus San Miguel auf den Punkt: „el negocio es para la zona del centro.“ (AV 14.05.2018)

Suche nach indigener Kultur „prefieren irse a Cuetzalan“ (DC 13.10.2017).⁹³ In Zacatlán ist der Wert von Indigenität nochmals „flüchtiger“, als dass er auf die „spillovers“ einzelner „ethnischer“ Attraktionen reduziert werden könnte. Um diesen „elusive value of culture“ (Anderson 2013, 282) als KSK besser fassen zu können, ist hier ein Vergleich mit der von Mark Anderson analysierten Rolle der Garifuna im honduranischen Tourismus aufschlussreich. In einem Artikel von 2013 schreibt er über die Ökonomie des Ethnischen in Honduras:

The tourism industry attempts to profit from culture not simply (or even primarily) by churning out cultural commodities (handicraft, performances, food, and so on), but also by using images of ethnic difference to **bolster the image** of Honduras as an attractive destination. The ‘value’ of ethnic culture is more elusive than a focus on commodification allows us to gasp. [...] The function ethnic difference plays in the tourist industry does not reduce to the (direct) commodification of culture and cannot be pinned to commodities and experiences bought and sold in particular places. The marketing of ethnicity [...] lies in the cumulative effects of juxtaposing multiple attractions, creating an **aura** of heterogeneous places and peoples **that can be enjoyed** within a brief time period. Ethnicity **adds** diversity, distinction, authenticity, and historicity to a nation that could otherwise appear rather bland and, of course, poor.
– Anderson 2013, 277f (meine Hervorhebungen)

Wie in Honduras, scheint für die mestizische Eliten der Wert von Indigenität in erster Linie in der Funktion als KSK zu liegen: Indigenität fungiert dabei als „mark of distinction“ – doch als einer von vielen – welcher im Zuge eines „municipality-branding“ (vgl. Comaroff und Comaroff 2009, N. 41) bzw. „city-marketing“ (vgl. Herrera García, Cano Mendoza, und Tlalpan Romero 2015) die Attraktivität des Bezirks vergrößern kann (vgl. dazu Mortensen 2014; Comaroff und Comaroff 2009, 122ff): Zum einen als Ergänzung zum bereits erwähnten, möglichst diversen Angebot, um das Image einer vielfältigen, interessanten Destination zu erzeugen.⁹⁴

⁹³ Die Einschätzung, dass im Gegensatz zu Zacatlán „ahí [en Cuetzalan] sí está bien arraigada la cultura“ (DS 24.04.2018) bekomme ich mehrmals sowohl von Touristen_innen, als auch zakatekischen Mestizen und Indigenen zu hören (vgl. FN 29.06.2017, 31.03.2018; AS/SD 11.10.2017, DC 13.10.2017).

⁹⁴ Eine anerkannte indigene Bevölkerung mit lebendiger (und sichtbarer) Kultur ist in diesem Sinne ein kompetitiver Vorteil, da es dazu beiträgt Zacatlán von der Vielzahl an anderen PMs zu unterscheiden, die wegen einer einzigartigen, aber eben nur einzigen Attraktion bekannt sind. Zum Beispiel Zacatláns Nachbarbezirk und langjähriger Rivale Chignahuapan: seit 2012 ebenfalls PM, ruht die Bekanntheit Chignahuapans auf der Herstellung von Weihnachtskugeln. Anerkannte indigene Dörfer gibt es hier keine (vgl. Figueroa Díaz 2015, 304). Der Vorteil Zacatláns macht sich zum Beispiel in der Verleihung des Preises „Mejor Pueblo Mágico“ im Jahr 2012 bemerkbar („El premio consistió en diez millones de pesos destinados para infraestructura“ (Figueroa Díaz and López Levi 2017, 50). Wie Figueroa Díaz anmerkt, war es nicht zuletzt die Fähigkeit des *Gobierno Municipal* eine große und sich ergänzende Palette an touristischen Angeboten zu schaffen wegen der Zacatlán als „uno de los lugares que más se acercan al modelo de pueblo mágico propuesto por el Programa Pueblos Mágicos“ (2015, 299) ausgezeichnet wurde. Es scheint also auch hier, dass eine **symbolische** Diversifikation wichtiger ist als die ernsthafte Entwicklung tatsächlicher Angebote. (vgl. Figueroa Díaz 2015; Figueroa Díaz and López Levi 2017, Flores Morales 2012) In diesen Sinn, ist der *Presidente Municipal* bemüht, Zacatlán als ein PM mit einer Serie an diversen Angeboten „that can be enjoyed within a brief time period“ zu vermarkten: „Zacatlán ofrece diferentes actividades recreativas durante todo el año y para todos los gustos.“ (Flores Morales 03.04.2017 zit. in

Zum anderen, und meiner Ansicht nach wichtiger, als „Plus“ für die Marke „PM Zacatlán“ und deren „kulturelles“ Image. Wie oben ersichtlich werden sollte, ist die Stadt nicht daran interessiert, sich als eine explizit „ethnische“ Destination zu vermarkten und ist auch nicht abhängig von diesem „ethnischen Plus“: Im Gegensatz zu Honduras, oder auch Cuetzalan und San Cristóbal de las Casas⁹⁵ ist Zacatlán weder „arm“ (vgl. Figueroa Díaz 2015, 319), noch fehlt es dem Bezirk an nicht-indigenen KSK, denn die mit einer „matriz cultural europea“ assoziierten kulturellen Attraktionen spielen nach wie vor die größte Rolle in der Tourismusökonomie. In Zacatlán wird vielmehr ein spezifisches Bild von Indigenität verwendet, um das Image des PM mit zusätzlicher, abstrakter „diversity, distinction, authenticity, and historicity“ zu versehen. Dieser Wert von Indigenität erinnert an die Rolle des baskischen Festivals „Alarde“ in der Stadt Hondarribia, wie sie Davydd Greenwood in einem einflussreichen Artikel von 1977 analysiert hat. Obwohl das wenige Stunden dauernde Fest in sich kaum Potential hat, signifikante touristische Profite zu generieren, ist es bedeutsam für die Tourismusökonomie der Stadt, denn: „[t]he Alarde is simply part of the list of ‘local color’ to attract tourist receipts; it is an offhand addition to the basic tourism package.” (2004, 162) Indigenität ist in Zacatlán ein vergleichbarer, wenn auch womöglich weitreichenderer „Zusatz“ für dessen „local color“. Sie fügt dem Standort bestimmte „auratische“ Elemente hinzu, die in ihrer assoziativen Abstraktion für Touristen_innen reizvoll sind – selbst, wenn diese kaum mit indigenen Personen oder deren Kultur in Kontakt kommen. So ist die Möglichkeit, nach „indigenen Ritualen“ zu heiraten, sicherlich ein unterscheidbares, aufseherregendes Angebot (s.o.) – doch ob viele Touristen_innen dieses auch tatsächlich in Anspruch nehmen, bleibt zweifelhaft.⁹⁶ Der symbolische Wert von Indigenität sollte allerdings nicht unterschätzt werden. Die Tourismusforscher Richard Butler und Tom Hinch (2007a, 345) betonen diesbezüglich: „Image is of crucial importance to any tourism operation at almost any scale. If tourists do not have a positive image of a destination or an

Baltazares 2017) „[P]oseemos una **serie** de atributos que nos ponen por **encima** de otros destinos [...]: sidra, vino, pan de queso, y alternativas en el campo [...] – eso nos convierte en el sitio ideal para el turismo de aventura, ofrecemos rapel, tirolesa, recorridos turísticos étnicos, artesanales, deportes extremos, que son un gran atractivo para nuestros visitantes”. (Flores Morales zit. in Gaceta Institucional 2017, meine Hervorhebungen) Das Ziel wäre hier also nicht, dass Touristen_innen ausdrücklich wegen den Indigenen Zacatlán besuchen; vielmehr wird versucht den normal üblichen Tagestourismus (*short travel*) durch eine größere Palette an „oferta“ in Richtung eines mehrtägigen Aufenthaltes (*long travel*) zu verlagern oder gar „Stammbesucher_innen“ anzulocken, die bei jedem Besuch eine neue „oferta“, ein neues „event“, dazu zum Anlass nehmen. Pro Besucher_in würde damit mehr Geld in der zakatekischen Ökonomie verbleiben und damit der Wert der Destination als ganze erhöht werden (vgl. dazu MM 07.08.2017).

⁹⁵ Eine Stadt, die laut einem Tourguide „en realidad no tiene mucho [refiriéndose a los atractivos turísticos], las iglesias quizá, los museos y eso sí, - el atractivo que tiene es el indígena que anda deambulando por ahí” (zit. in Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015, 122)

⁹⁶ Hier wird immer wieder von einem einzigen spanischen Paar berichtet, welches vor einigen Jahren im indigenen Dorf Cuacula geheiratet hat (vgl. JM 20.04.2018, MM 07.08.2017; Ramos Monzón 2006).

attraction, they will not visit it. [...] Establishing and maintaining a positive and attractive destination image in the tourist market is vital therefore”.

6.2.3 Die Rolle von *Reconocimiento* und *Patrimonialización* für die touristische Inwertsetzung und Verwertung von Indigenität

Um Indigenität zu „touristifizieren“, das heißt im Sinne eines KSK Zacatláns zu vermarkten, bedarf es konkrete Arbeit von Seiten dieser touristischen Akteure_innen. Das bloße Vorhandensein von Indigenen in einem PM ist nicht ausreichend. (vgl. dazu Rosas Mantecón 2012; Figueroa Díaz und López Levi 2017) Eine von Fernando Mendoza Olvera geschilderte Anekdote ist in diesem Aspekt aufschlussreich. Er erzählt, wie er in seiner Funktion als *Presidente Nacional de Pueblos Mágicos* auf PMs stieß, die zwar nennenswerte „comunidades indígenas“ hatten, diese aber nicht bewusst als solche anerkannten und auch nicht als touristische Attraktion vermarkteten. Am Beispiel Zacatláns hätte er ihnen gezeigt, was alles möglich wäre:

[L]e dices a algunos *Pueblos Mágicos*: ‘Oye, tienes comunidades indígenas?’, [y dicen:] ‘Ah, creo que sí...’ [Digo:] ‘No, a ver: los visito, y vamos a visitar a las comunidades indígenas.’ – [Digo:] ‘Por dios! Mira lo que se puede hacer!’ Y ya les muestro Cuaxóchitl y las fotografías. [...] Y dicen: ‘Ah caray, tienes razón.’ Porque no tenían la conceptualización de que puedes y debes integrar a las comunidades indígenas. Entonces, hay *Pueblos Mágicos* que, aunque ya tenían esa riqueza cultural, nunca lo integraron al expediente. – MO 11.05.2018 (meine Hervorhebungen)

Die PMs, von denen Mendoza Olvera hier erzählt, haben zwar „comunidades indígenas“, doch da sie weder „wertgeschätzt“ noch wahrgenommen werden, stellen sie kein KSK dar und können als solches auch nicht verwertet werden. Die „multikulturelle Sensibilität“ Zacatláns hätte es hingegen ermöglicht, die indigene Bevölkerung und deren Kultur anzuerkennen, sie als „riqueza cultural“ wertzuschätzen, und eine „conceptualización“ davon zu haben, wie jene in den Tourismus „integriert“ werden könne. Zacatlán sei für Fernando Mendoza Olvera hinsichtlich dieser „valorización“ sogar tonangebend: „De los cien *Pueblos Mágicos*, somos uno de los que más [...] lo [las culturas indígenas] **pusimos** como parte de **nuestra** cultura“ (ebd., meine Hervorhebungen). Der Zakateke Juan Martínez⁹⁷, ein Mitarbeiter in der *Dirección de Turismo*, erkennt hierin ebenfalls ein „mark of distinction“ der Stadt, welches sie von anderen PMs unterscheiden würde. Für ihn sei gerade dieses Anerkennen und „Hegen“ der indigenen

⁹⁷ Name pseudonymisiert

Bevölkerung und deren Kultur zentral, damit diese als Teil des touristischen Pakets der Destination „Zacatlán“ von allen „genossen“ werden könnte:

Tenemos que ser todos respetuosos y .. cobijar [hegen/unterbringen] los orígenes - cobijar las tradiciones de alguna forma para poder disfrutar todos del paquete integral que conforma Zacatlán como un destino [turístico] predilecto, sí? [...] Es importante que entre todos cobijemos la tradición, cobijemos las iniciativas de las étnias que conforman cada identidad, cada municipio. Aquí en Zacatlán tenemos mucho que hacer, afortunadamente - a diferencia a muchos otros pueblos que tienen que inventarse cuentos chinos [Lügenmärchen] para poder estar en el ojo del huracán⁹⁸, para poder ser atraídos por los de afuera.

– JM 20.04.2018

Martínez macht hier auf einen wichtigen Punkt aufmerksam: So zentral *valorizar* und *acobijar* auch sein mögen – im Kontext des auf „Authentizität“ basierenden PM-Tourismus, ist ein Minimum an Personen notwendig, die eine indigene Identität und Kultur auch glaubwürdig vertreten können. Für den Interviewten würde die vermarktete Indigenität sonst früher oder später zu einem „auralosen Massenprodukt“ werden (vgl. dazu Benjamin 1980, 20) und ihren Wert als KSK verlieren (s. auch Kapitel 7.1.2). Als Beispiel dafür nennt dieser Beamte konkurrierende touristische Destinationen, welche seiner Meinung nach keine „authentische“ indigene Bevölkerung hätten und diese dadurch als „cuentos chinos“ erfinden müssten. Zacatlán wäre in dieser Hinsicht also „afortunado“. Wie die von Mendoza Olvera verwendeten Begriffe „pusimos“ und „se puede hacer“, verweist jedoch auch Juan Martínez Ausdruck „tenemos mucho que hacer“ auf die aktive Rolle des „Machens“, welches notwendig ist, um die vorhandene Indigenität auch tatsächlich als „authentisches Produkt“ vermarkten zu können. Für die Anthropologin Joan Frigolé (2010, 17) ist dieser Aspekt wesentlich: „[A]uthentic and original don't refer to pre-existing realities and meanings but are produced by agents in specific fields and arenas shot through with power relations.“ (vgl. dazu auch Cohen 1988; Cole 2007; Comaroff und Comaroff 2009; Theodossopoulos 2013)

⁹⁸ Juan Martínez bezieht sich hier auf seine eben erst gemachten Erfahrungen am *Tianguis Turístico* 2018 in Mazatlán, wo verschiedene mexikanische Tourismusdestination einen Stand bekommen, um ihre Produkte und Strategien zu präsentieren und sich über neueste Trends auszutauschen. Nachdem er über die „aspectos tradicionales y originales“ spricht, welche das *Gobierno Municipal* am Cuaxóchitl präsentiert, erzählt er: „Entonces, de alguna forma estamos nosotros procurando retomar todos esos aspectos que son atesorados. Ahorita venimos llegando del Tianguis Turístico en Mazatlán y de alguna forma en todos los stands hay un tinte de **ese tema étnico**, de ese tema ‘de dónde venimos?’, y que es importante que todos cobijemos para poder evitar que esto desaparezca.“ (JO 20.04.2018, meine Hervorhebungen) Im „ojo del huracán“ sein, bedeutet hier, dass der Standort Zacatlán sich das trendige „tema étnico“ als Teil seines Angebots aneignen muss, um im Tourismusmarkt kompetitiv zu bleiben. Multikulturelle Rechte auf Schutz und Anerkennung indigener Kultur gehen hier – genauso wie die tourismusökonomische Relevanz von Unterscheidbarkeit und Wiedererkennbarkeit – Hand in Hand mit deren Bedeutung für den Tourismus (wobei auch hier wieder deutlich wird, dass in Mexiko das „tema étnico“, als eine „celebration of difference“, meist nur schwer vom Thema der mestizischen Identität, als eine „celebration of roots“, entflochten werden kann (vgl. z.B. López Caballero 2009; 2011)).

Wie ich argumentiere, ist die touristisch-multikulturelle *Valorización* von Seiten der zakatekischen Eliten ein zentrales Element bei der Produktion touristisch vermarktbarer Authentizität. Dabei muss „Wertschätzen“ nicht als ein bloßes „Anerkennen“ kultureller Elemente verstanden werden, was Llorenç Prats (2005, 19) als „valorar simplemente“ bezeichnet; vielmehr handelt es sich hier um eine „puesta en valor“ im Sinne eines „activar o actuar sobre [algo]“ (ebd.), um es „wertvoll“ zu machen. Hier ist nicht nur das „Anerkennen“ ausschlaggebend, sondern die spezifische Ausprägung, in der dies geschieht: Um „poder ser atraídos por los de afuera“, muss das *Gobierno Municipal* „cobijar las tradiciones **de alguna forma**“.

Für eine einfachere Analyse unterteile ich diese spezifische Form der *Valorización* in zwei sich überschneidende Prozesse: Als ein aktives Gestalten und Limitieren von kultureller Differenz verstanden, kann einerseits das *Reconocimiento* als eine Strategie gesehen werden, durch welche die vorhandene Indigenität als touristisch wertvolles, „authentisches“ Objekt und damit als symbolisches Kapital konstituiert wird. Wie ich in weiterer Folge argumentieren werde, wird darüber hinaus auf einen Prozess der *Patrimonialización* zurückgegriffen, um dieses Kapital durch dessen Aneignung als „**nuestra** cultura“ für die zakatekischen Eliten auch **verwertbar** zu machen.

6.2.3.1 *Reconocimiento* als Inszenierung von Indigenität

Um die „fruchtbare“ Verbindung zwischen multikulturellen *Reconocimiento* und Touristifizierung zu untersuchen, kann das in der Tourismusforschung häufig angewandte, doch oft „lose“ bleibende Konzept des „staging indigeneity“ (Manzanares Monter 2009) hilfreich sein (vgl. z.B. Middleton 2009, 204–16; Stronza 2008, 245; Yang 2011, 568–72; Oehmichen und de la Maza 2019, 60f; Maxwell und Ypeij 2009, 186; Angé 2015, 16f; Papanicolaou 2012; Steel 2009; Rodriguez Mejia 2016). Im Falle Zacatlán beinhaltet ein solches *Staging* zwei zusammenhängende Prozesse, mittels derer Indigenität für ein touristisches Publikum präsentiert wird, bzw. in die touristische Szene gesetzt wird. Einerseits die Inszenierung der **Form** von Indigenität, d.h. der Auswahl der inszenierten Elemente, zum anderen deren **Inhalt**, d.h. dessen, was diese präsentierten Elemente repräsentieren sollen.

Die Form des Indigenen

Die Auswahl der Elemente folgt zunächst der oben skizzierten Logik des symbolischen Kapitals: Es werden jene Elemente bevorzugt, die als „características regionales únicas“ unterscheidbar sind – die „Einzigartigen“, „Authentischen“, „Differenten“. Entscheidend hierbei ist,

dass diese Elemente nicht über einen Punkt der Andersartigkeit hinaus gehen dürfen, über den der Tourismus diese Elemente nicht mehr als touristische Attraktion (wieder-)erkennen würde. (vgl. dazu Harvey 2001, 394–411; M. Hall 2007, 316f) So ist es gerade der *traje típico* aus San Miguel Tenango, welcher am prominentesten in touristischen Kontexten abgebildet wird, und nicht etwa der *traje típico* aus anderen Dörfern. Mit dessen neonfarbenen Strickereien und Glitzerelementen hebt er sich distinktiv von anderen indigenen Trachten der Region ab. Doch im Gegensatz zu der Tracht aus dem zakatekischen Dorf Cuacuila – mit einer ebenfalls leicht wiedererkennbaren einfärbigen, „barocken“ Nylonbluse mit Spitzenrand, jedoch ohne Stickereien – passt der *traje típico sanmiguelense* besser in das Bild einer „traditionellen mexikanischen Tracht“⁹⁹ (vgl. dazu Manzanares Monter 2009, 77f).

In ihrer Analyse der touristischen Wertschöpfung weisen Bram Büscher und Robert Fletcher (2017, 7) auf diese permanente Spannung zwischen Unterscheidbarkeit und Ähnlichkeit bzw. Wiedererkennbarkeit hin: „Tourism destinations or offerings distinguish themselves through presentation as unequal from others, although usually within standard (commodified) categories of abstraction that make sense to tourists and within the overarching tourist political economy.“ Oder in der kompakten Zusammenfassung von Comaroff und Comaroff (2009, 125): „[D]ifference adds value. But it cannot diverge too far from palatable prototypes.“

Die „categories of abstraction“, auf die sich *Staging in Zacatlán* bezieht, resultieren aus dem spezifischen Konzept eines kulturellen Tourismus, wie es das PPM handhabt. Dieses basiert wiederum auf einem multikulturellen Diskurs, welchen kritische Multikulturalismus-Forschende, wie Will Kymlicka, als „feel-good-multiculturalism“ bezeichnen würden: „[This] multiculturalism takes these familiar cultural markers of ethnic groups – cuisine, music and clothing – and treats them as authentic cultural practices to be preserved by their members and safely consumed as cultural spectacles by others.“ (Kymlicka 2010, 98) Das, was als

⁹⁹ Auch in diesem Fall zeigt sich die „Flüchtigkeit“ des Wertes von Indigenität: der symbolische Wert des *traje típicos* als „mark of distinction“ für den Standort und die Marke „PM Zacatlán“ lässt sich hier nicht so einfach auf dessen Tauschwert übertragen, wie es der Diskurs mancher Regierungsmitglieder vermuten lässt (s.u.). Was als symbolisches Kapital gerade „einzigartig“ genug ist, scheint für Nicht-Indigene schon zu „partikular“ zu sein, um die Blusen für ihre eigene Verwendung tatsächlich zu kaufen. Wie mir eine *artesana* erklärt, würden Touristen_innen stattdessen „lo rústico“ bevorzugen. Ihre meist verkauften Blusen wären daher nicht solche, wie sie sie verwenden und wie sie beworben werden, sondern welche aus beiger *manta* mit einfacheren Strickmustern in nur einer oder zwei Farben. Sie bemerkt dazu, dass sie diese Blusen früher verwendet hätten, doch heutzutage würden sie die reinweißen Blusen aus „modernen“ Materialien benutzen. Im Gegensatz zu den aktuellen Blusen, ähneln die älteren Blusen noch stärker einer generischen „blusa mexicana“, welche beispielsweise mit Apfelstrickmustern am mestizischen Kunstmarkt in Zacatlán verkauft werden. Da der Hauptmarkt der indigenen *artesanías* aber weiterhin indigene Personen selber sind, haben sie in ihrem Stand nur wenige dieser „Touristinnen-Blusen“ im Angebot. (vgl. FN 12.07., 05.08.2017)

„authentische Kultur“ erkannt wird, wird hier also bereits von vornherein auf eine Reihe bekannter, prototypischer Marker festgelegt, welche in touristischen Kontexten konsumierbar sind.

Die Mechanismen, mit denen sich diese Form von „diversity management“ (Kaltmeier, Raab, und Thies 2012, 112) in der Praxis gestaltet, zeigen sich etwa bei touristischen Events mit indigener Beteiligung. Ähnlich wie das von Deborah Poole (2011) analysierte, ethnische Festival Guelagueta in Oaxaca, haben auch in Zacatlán solche ethnisch markierten Events, als elementarste Bühnen des „staging of indigeneity“, eine wichtige Funktion. Für Poole werden hier nicht nur kulturelle Differenzen zelebriert – die in diesen Events eingeschriebene „grammar of distinction“ (Poole 2011, 193) legt zugleich fest, „how claims to cultural distinction and belonging can be made intelligible“ (ebd.).¹⁰⁰ Im Falle des Festival Cuaxóchitl sind Identitäten und Differenzen erkennbar und legitim, solange sie in den touristisch-multikulturellen „mode of distinction“ (Harvey 2001, 401) passen.¹⁰¹ „Authentische“ indigene „comunidades“ sind hier diejenigen, die sich dem touristisch-multikulturellen „Prototyp“ annähern: Am Festival sollen sie nicht nur eine indigene Sprache sprechen können, sondern auch eigene *danzas*, *traje típico*, *artesanías* und Gastronomie¹⁰² vorzeigen können. Andere, weniger „fassbare“ bzw. konsumierbare Elemente finden hier kaum Beachtung. Dazu zählen insbesondere solche, welche die soziale und politische Organisation betreffen, wie *Mayordomías*, *Faenas*, traditionelle Autoritätsformen, aber auch philosophische Konzepte und Kosmovisionen – wenn diese über einzelne Schlagworte wie „harmonía“ und „relación con naturaleza“ hinausgehen. *Danzas* in indigenen

¹⁰⁰ Die Bedeutung des Festival Cuaxóchitl muss als wesentlich geringer als die des Guelagueta eingeschätzt werden. Wie im vorherigen Kapitel erwähnt, ergeben meine Gespräche und Beobachtungen, dass nur sehr wenige Indigene das Festival als Zuschauer_innen besuchen. Meiner Ansicht nach sollte die indirekte Wirkung dieser wenigen, explizit „ethnischen“ Räume in der Bezirkshauptstadt dennoch nicht unterschätzt werden – solange diese nicht als absolut hegemonial betrachtet werden, sondern in Kombination mit den anderen Räumen der Artikulation von Indigenität.

¹⁰¹ Poole analysiert das Guelagueta nicht im Kontext des Tourismus, sondern in dem des „nation-buildings“. Hier ist das Festival Teil einer „multicultural governance“, welche dessen Distinktionsgrammatik zu einem Großteil aus den nationalen Ideologien des *mestizaje* und *indigenismo* bezieht. Oaxakenische Afromestizos stehen zum Beispiel außerhalb des „Erkennbaren“ und wurden (bis vor kurzem) als „riqueza cultural“ ignoriert. Wenn in Zacatlán auch ein touristischer *feel-good-multiculturalism* stärker zu sein scheint, so sind *mestizaje* und *indigenismo* nach wie vor relevant. Aus Platzgründen kann auf diese Verknüpfungen in dieser Arbeit nicht genauer eingegangen werden. (s. dazu z.B. Wade 2016; Poole 2016; Saldivar und Walsh 2015; Moreno Figueroa 2010)

¹⁰² Abgesehen von den „Tamales de San Miguel Tenango“ scheint keine „comunidad“ für ein bestimmtes Gericht bekannt zu sein. „Indigene Küche“ gibt es daher in dieser Region in diesem Sinn nicht. Jedoch werden allgemein bekannte Gerichte, wie Tlacoyos, Tacos, und Sopas, auf diesen Events als besonders „natürlich“ und die Zutaten als „criollo“ beworben – eine Assoziation, die wie wir oben gesehen haben, immer wieder mit Indigenität gemacht wird.

trajes típicos hingegen werden als „Wahrzeichen“ des Cuaxóchitl zum Symbol des „Indigenen“ schlechthin erhoben (vgl. FN 11.04.2018 et al.).¹⁰³

Der Inhalt des Indigenen

Der in solchen Momenten definierte „Prototyp des Étnico“ steckt nicht nur die Form des Indigenen ab, sondern auch dessen Bedeutung, indem es innerhalb bestimmter Diskurse kontextualisiert wird und somit innerhalb eines „discursive horizon of meaning“ (Escobar 2008, 215). Das *Gobierno Municipal*, *Operadoras Turísticas*, Zeitschriften und andere (soziale) Medien, sowie manche indigene Akteure_innen selber, greifen dafür auf global zirkulierende Indigenen-Diskurse zurück, auf das koloniale „Archiv“ (vgl. z.B. Povinelli 2002, 71–110), und deren Repertoire aus idealisierenden Bildern, welche die zakatekischen Indigenen mit der Aura eines „noble savage“ in Beziehung setzen – oder in einer aktualisierten Version besser bezeichnet als „noble savant“ (Redford 1991): Authentizität, spirituelle und moralische „Reinheit“ und ein von externen Einflüssen abgeschirmtes Leben in friedlicher Existenz und im Einklang mit der Natur sind hier zentrale Eigenschaften eines „ontological clusters“ (Norget 2010, 135), welcher sich im Symbol des „Indigenen“ kondensiert – dem ich im Feld immer wieder unter dem Begriff des „*lo étnico*“ begegnete (vgl. dazu Doremus 2001; Ramos 1994; Redford 1991; van den Berghe 1995; Baud und Ypeij 2009, 9). Mehr als um konkrete Personen – „*el étnico*“ – geht es hier um das, was eine touristisch aufbereitete Indigenität repräsentieren soll: „*lo étnico*“ – oder in anderen Worten, das, was ein Mitarbeiter in der *Dirección de Turismo* als „*ese tema étnico*“ (JM 20.04.2018) bezeichnet (vgl. dazu auch Boccara und Ayala 2011, 209; Zúñiga Bravo 2018, 98). „*Lo étnico*“ erscheint insbesondere in den von Mendoza Olvera erwähnten „*fotografías*“ oder Werbetexten, welche indigene Personen und deren Kultur in touristischen Kontexten repräsentieren, oder etwa den Abbildungen auf den *Vitromurales*, aber auch in den Moderationen

¹⁰³ In diesem Zusammenhang kann auch der kürzliche „Boom“ von *danzas* in vielen Dörfern gesehen werden, welcher ironischerweise nicht bloß als ein „rescate“ von ursprünglich praktizierten *danzas* interpretiert werden kann: Im Bestreben eine „eigene“ *danza* zu haben, welche sich von den umliegenden Dörfern unterscheidet, suchen sich manche Bewohner_innen aus dem Repertoire an verschiedenen *danzas* der größeren Region eine aus, welche ihnen am meisten „gefällt“, auch wenn diese nie in ihrem Dorf praktiziert worden ist. In einem Fall wurde hier auch ein externer Tanzlehrer angeheuert, damit dieser ihnen die Tanzschritte beibringe – eine Rolle, die in anderen Fällen die „*abuelitos*“ übernehmen. (vgl. FN 29.09.2017) Dieses Beispiel macht darauf aufmerksam wie hegemoniale Authentizitätsauffassungen von indigenen Akteuren_innen aufgenommen und sogleich untergraben werden können. Es weist aber auch auf ein weiteres Element des Managements kultureller Differenz hin: Das ganze Festival ist auf eine Kompetitivität und damit auf einer grundsätzlichen Vergleichbarkeit zwischen den einzelnen indigenen Dörfern ausgerichtet. Dies kumuliert in der Wahl der *Doncella Cuaxóchitl*, welche auf Basis des schönsten *traje típico*, der „indigensten“ Gestalt, und der besten Präsentation der spezifischen Attraktionen der jeweiligen Dörfer, aus denen die einzelnen Teilnehmerinnen stammen, ausgewählt wird. Elemente, die alle Dörfer gemeinsam haben, wie auch abstrakte Elemente, die schwer miteinander vergleichbar sind, werden damit von vornherein ausgeklammert.

von Events, wie dem Cuaxóchitl oder der Feria de la Manzana. Sie alle sind Teil der Inszenierung von Indigenen als voller „misticismo y tradición“ (Flores Morales 2018, Facebook-Post des *Presidente Municipal* zum Cuaxóchitl), „espíritu, hospitalidad, amor a la tierra y orgullo por sus raíces“ (Werbeplakat für den *Recorrido Étnico*), „paz y armonía“ (Tourismuswerbung in der Gaceta Institucional 2017), „esotérica magia“ und „telúrica visión de su naturaleza“ (López Alcaide 2016, 8)¹⁰⁴.

Auch bei diesen kontextualisierenden, „wertschätzenden“ Inszenierungen wird auf „reference values which are established by the [tourist] market“ (Frigolé 2010, 24) Bezug genommen (vgl. Boccara und Ayala 2011, 220; Rodriguez Mejia 2016, 137f; Middleton 2009, 206–11; Yang 2011, 571f) – ein Markt, welcher nach den Werten Tradition, Einzigartigkeit, Natürlichkeit, Einfachheit, Spiritualität, kurz: nach *magia* oder Authentizität verlangt, sowie deren Präsentation in „genießbarer“, konsumierbarer Form. Passen die erwartete Form und der Inhalt von Indigenität nicht zusammen, kann das durchaus für Irritationen bei den Touristen_innen sorgen. So zum Beispiel, wenn einerseits die indigenen *danzas* in ganz „normaler“ Kleidung performt werden, wie es manchmal bei Proben geschieht, zu denen sich die ein oder andere Touristin verirrt (vgl. FN 27.07.2017, 26.04.2018); oder wenn indigene Tänzerinnen in *traje típico* nach einer Performance das neueste iPhone zücken (vgl. z.B. Barrios 2018).

Als ein zentrales Element des touristisch-multikulturellen *Reconocimiento*, kann *Staging* als Instrument eines kontinuierlichen „Managements“, Kontextualisieren, Hervorheben und Limitieren von Differenzen gesehen werden (vgl. Hale 2005; 2002; Wade 2016). In seiner Analyse dieser Art der multikulturellen Anerkennung schreibt Guillaume Boccara (2011, 12): „Far from merely recognizing or celebrating difference, it produces it, transforms it, stultifies it, standardizes it, simplifies it and tears it out of its socio-historic context of production“ – und zwar nur zu oft nach den „necesidades de sus mercados“ (Herrera García, Cano Mendoza, und Tlalpan Romero 2015, 62) (vgl. dazu Harvey 2001: 409ff). Mehr als auf die Unterschiede zwischen „simuliert“ und „authentisch“, Frontstage und Backstage (vgl. z.B. MacCannell 1973), möchte ich mit diesem Konzept von *Reconocimiento* als managende „Inszenierung“ auf die „Operationalisierung“ bestimmter Elemente indigener Kultur und Identität innerhalb eines touristisch-multikulturellen „grid of intelligibility“ (Foucault 1978, 93) aufmerksam machen. Mittels

¹⁰⁴ Der „Hobby-Historiker“ Neftalí López Alcaide verfasste im Auftrag der Stadt eine Broschüre über die Geschichte und Kultur San Miguel Tenangos, welche während meines Feldforschungsaufenthaltes in den wichtigsten Cafés und Lokalen des Zentrums zum Verkauf ausgestellt war. Das Wort „magia/mágico“ wird allein in der Einleitung und im Buchdeckel sechsmal verwendet, um San Miguel Tenango zu beschreiben. (vgl. López Alcaide 2016)

Reconocimiento wird in Zacatlán demnach nicht etwas „erfunden“ und es wird auch nicht aus dem Nichts neuer Wert produziert – er ist vielmehr eine operationalisierende Evaluierungspraktik oder „assessment practice“ (Tsing 2013)¹⁰⁵ mestizischer Eliten, welche Indigenität verwertbar macht, in dem sie als symbolisches Kapital erkennbar wird. Indigenität wird damit innerhalb des PM-Tourismus „produktiv“ gemacht.¹⁰⁶ (vgl. dazu Büscher und Fletcher 2017)

6.2.3.2 *Patrimonialización* als Aneignung von Indigenität

Wie Anderson (2013, 291) anmerkt, sollte eine Analyse der Zusammenhänge zwischen Tourismusökonomien und Multikulturalismen nicht nur danach fragen, welchen touristischen Wert Indigenität hat, sondern auch, wie er von nicht-indigenen Akteuren_innen glaubwürdig verwertet werden kann – das heißt, angeeignet wird. So wurde oben ersichtlich, dass Indigenität nicht nur mit bestimmten „authentischen“ Eigenschaften versehen wird, diese Eigenschaften werden auch auf das PM Zacatlán als Ganzes „übertragen“. Es ist demnach wichtig, sowohl darauf zu achten, wie Indigenität inszeniert wird, als auch darauf, wie diese Inszenierung als „parte de nuestra magia“ (MM 07.08.2017) artikuliert und legitimiert werden kann, um damit als KSK Zacatláns beispielsweise in die Broschüren oder das *expediente* des „Pueblo Mágico Zacatlán“ aufgenommen zu werden. Schließlich wird die Verwertung indigener Kultur und Identität durch nicht-indigene Personen schnell mit Vorwürfen der „kulturellen Aneignung“ konfrontiert, worunter nicht zuletzt die wahrgenommene „Authentizität“ der Inszenierungen leiden würde.¹⁰⁷ In

¹⁰⁵ Für Anna Tsing (2013) sind derartige „assessment practices“ zentrale Mechanismen, die die kapitalistische Vermarktung zuvor nicht-kapitalisierter Objekte und sozialer Beziehungen ermöglicht. Sie können als „a process of translation“ (23) vorgestellt werden, welches den „Wert“ dieser Dinge von einem Wertesystem in ein anderes konvertiert. Dabei werden sie aus ihren vorherigen Kontexten „entfremdet“ (*alienate*) und ökonomisch veräußerlich (*alienable*) gemacht. Wie Tsing betont, funktionieren „assessment practices“ auch in die andere Richtung, aus kapitalistischer Waren, werden Dinge, die aus einen spezifisch sozialen und persönlichen Kontext heraus wertgeschätzt werden – sie werden zum Beispiel zu „Gaben“. Einen ähnlichen Prozess von Seiten der zakatekischen Indigenen werde ich im nächsten Kapitel unter dem Begriff der (Re-)Appropriation analysieren.

¹⁰⁶ Die Basis des Wertes bleibt allerdings weiterhin indigene Aktivität: jene „kulturelle Reproduktionsarbeit“, die von Seiten Indigener getätigt wird und die nötig ist, um potenziell vermarktbare kulturelle Elemente zu reproduzieren (s.u.). Genau diese Arbeit indigener Personen ihre Kultur und Identität zu re-produzieren wird „versteckt“, denn dem Diskurs der Eliten zufolge, erhält Indigenität durch den *Reconocimiento* erst den Wert, von dem indigene Personen in ökonomischer, als auch „identifikativer“ Sicht profitieren würden (vgl. dazu Anderson 2013; Tsing 2013). Auf diesen Punkt komme ich im nächsten Kapitel zurück.

¹⁰⁷ Dieses Thema gewann erst kürzlich wieder an Brisanz, als eine venezolanisch-US-amerikanische Designerin traditionelle mexikanische, indigene und mestizische Muster in ihrer Kollektion für das Modemagazin „Vogue“ benutzte. Während die Designerin dies als eine „Hommage“ artikuliert, sah dies das mexikanische Kulturministerium anders, wie eine Zeitung schreibt: „Casi de inmediato, el gobierno mexicano acusó a la marca de ‘apropiación cultural’ debido a un supuesto plagio de telas y patrones estéticos“ (Lafontant 2019). Interessanterweise verteidigt sich die Designerin mit dem Argument der *Valorización*: „Con esta nueva colección he intentado **poner en valor** este magnifico patrimonio cultural“ (Herrera 2019 zit. in Vanguardia 2019, meine Hervorhebung). Die Grenzen zwischen Hommage/*Valorización* und Aneignung sind natürlich sehr fein, doch wie ich in diesem Abschnitt argumentiere, verschiebt die *Patrimonialización* von indigener Kultur und Identität durch den mexikanischen Staat diese Grenze in Richtung ersteres. (vgl. auch Gómez Mena 2019)

Zacatlán wird dies meiner Ansicht nach umgangen, indem auf einen „discurso patrimonial“ (Smith 2011) zurückgegriffen wird: *Reconocimiento* fällt hier mit einem Prozess der *Patrimonialización* zusammen. Der in den letzten Jahren in Lateinamerika insbesondere auf nationaler Ebene diskutierter Begriff *Patrimonialización* (vgl. Prats 2005; Hoffmann und Rodríguez López 2007; Ariel de Vidas 2007; Boccara und Ayala 2011; Oehmichen und de la Maza 2019; Asensio und Pérez Galán 2012; Guiland und Ojeda 2012; Frigolé 2010), funktioniert auch auf der Ebene des Bezirks in Bezug zur Rolle des lokalen Kulturerbes für das „municipality-branding“. Im Prinzip besteht der Prozess – oder auch die „operación ideológica“ (López Caballero 2010, 149) – der *Patrimonialización* aus der Re-Kontextualisierung von materiellen oder immateriellen Elementen in neue Bedeutungszusammenhänge, welche auf den Werten des Kulturellen Eigentums, der Konservierung und des Schutzes¹⁰⁸, und allem voran der Idee einer geteilten genealogischen Abstammung oder „Anzestralität“ basieren (vgl. Oehmichen und de la Maza 2019). Parallel zur Kontextualisierung des „pasado prehispánico como pasado de todos los mexicanos“ (López Caballero 2010), ermöglicht dieser Prozess die De-Kontextualisierung verschiedener Traditionen spezifischer indigener Dörfer aus ihren partikularen sozio-kulturellen Zusammenhängen und deren Re-Kontextualisierung als Teil des kulturellen Erbes Zacatláns – das heißt als ein authentisches und einzigartiges „patrimonio cultural del Pueblo Mágico“ (Gaceta Institucional 2017), und damit als „Eigentum“ des PM Zacatlán (vgl. dazu Asensio und Pérez Galán 2012; Cole 2007, 956).¹⁰⁹

Hand in Hand mit den Inszenierungen durch *Reconocimiento* geschieht diese Kontextualisierung insbesondere durch die Art und Weise, in der die Kultur und Identität der zakatekischen Indigenen in der Öffentlichkeit repräsentiert werden. An Beispielen fehlt es nicht: Die erst in den letzten Jahren verstärkt revitalisierten *danzas* aus San Miguel Tenango werden in Werbevideos als „danzas representativas del municipio zacateco“ (Plataformas Digitales 2018) präsentiert; *tamales* wandeln sich von einer Metapher der Unterentwicklung von „San Miguel

¹⁰⁸ „If something is not conserved or protected it is not heritage, regardless of what it may or may not be later on. Protection demarcates that which is considered to be heritage.“ (Frigolé 2010, 24)

¹⁰⁹ *Patrimonialización* beinhaltet die Produktion von Vergangenheit. Kulturelle Elemente bestimmter Ethnien werden als „nuestras raíces“ definiert – und damit als Teil der Geschichte der Mestizen produziert. Eine interessante Artikulation der Gegenwart der Indigenen als Vergangenheit der Mestizen – womit die Indigenen als auf ewig in einer allochronischen „Prä-Modernität“ lokalisiert werden. Ein „Ausbrechen“ aus dieser, würde damit ein Verlust, ein „desaparecer“, des „Indigenen“ an sich bedeuten. (vgl. Boccara 2011, 201f; Castañeda 2004, 54f; López Caballero 2010, 148f; Poole 2011) Dazu eine Passage aus dem Interview mit Juan Martínez, ein Mitarbeiter in der *Dirección de Turismo*: „Aquí en Zacatlán pues tenemos una historia ancestral, fantástica, que no tenemos que inventar. [...] Esas culturas que le dieron identidad a nuestra nación! Aquí en Zacatlán tenemos un municipio muy grande y tenemos comunidades muy alejadas en dónde esos asentamientos han logrado a prevalecer ante de la modernidad de los años. [...] Sin embargo al paso de los años, sí han sido sujetos de/ (de ser?) influenciados!“ (JM 20.04.2018). Diese Anforderung an die indigene Bevölkerung „traditionell“ zu sein und sich nicht von der „Modernität“ beeinflussen zu lassen taucht im nächsten Kapitel wieder auf.

Tenango de los Tamales“ (s. Fußnote 77) zu einer „parte de la autentica cocina zacateca“ (C3 Noticias 2016); aus spezifischen Dörfern kommendes Kunsthandwerk wird auf Festivals als „artesanías propias, obviamente del municipio“¹¹⁰ vorgestellt; ein Bezirkspräsidentatskandidat spricht von der Sprache Náhuatl nicht als *dialecto*, sondern meint: „El Náhuatl representa a Zacatlán. Náhuatl – nuestra identidad.“ (Farjat Mourad 2018) (obschon weniger als 10 Prozent der Bevölkerung Zacatláns diese Sprache spricht); „arme *milperos*“ werden als naturnahe Apfelbauern_bäuerinnen dargestellt, die symbolischen Botschafter Zacatlán de las Manzanas (wie auf den *Vitromurales* besonders prägnant dargestellt); oder auch eine Reportage eines lokalen Fernsehsenders über die bereits erwähnte *Tamales*-Verkäuferin aus San Miguel Tenango, welche mit dem Kommentar endet: „Sencilla, humilde, alegre, trabajadora – así es la gente de Zacatlán.“ (C3 Noticias 2016)

Die bei solchen Inszenierungen hervorgehobenen Assoziationen von Indigenität mit „Tradición Autenticidad“, „Pureza“, „Sencillez“, „Humildad“, „Honestidad“, „Dignidad“, „Espiritualidad“, etc. verstärken dabei die „imaginarios narrativos“ (Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015, 122) Zacatláns: Sie verleihen dem PM größere Authentizität als eine ruhige Provinzstadt, in der noch traditionelle Landwirtschaft betrieben wird, umgeben von unberührter Natur, welche der_die Tourist_in „entdecken“ kann, und als „colorido Municipio“ (Gaceta Institucional 2017), voll von jahrhundertealten Traditionen, welche der „entzaubernden“ Moderne und „homogenisierenden“ Globalisierung trotzen (vgl. Figueroa Díaz und López Levi 2017; Ortiz Lara 2018; López Alcaide 2016).¹¹¹ Ein Bild, das die immerhin 30.000 Einwohner_innen zählende Stadt im starken Kontrast zu den nahegelegenen, gewaltgeprägten urbanen Zentren präsentiert, aus denen der meiste Tourismus stammt.

¹¹⁰ Präsentation der Leiterin einer „escuela de modelaje“ während eine Gruppe junger Mestizinnen verschiedene *Trajes Típicos* auf einem „Laufsteg“ am Cuaxóchitl vorzeigt. (Zacatlán 13.05.2018, eigene Audioaufnahme)

¹¹¹ Die „Exotik“ von indigener Kultur und Identität, im Sinne einer „Fremdartigkeit“, spielt hier natürlich auch eine Rolle, doch meiner Ansicht nach ist ein orientalisierendes Othering des Indigenen gegenüber des Mestizischen (vgl. z.B. Bonfil Batalla 1996; Ramos 1998) auf dieser Ebene eine Nebensache. Präsenster ist ein im PPM verankerter „discurso patrimonial“ (Smith 2011; Asensio and Pérez Galán 2012) in dem der Wert des Authentischen, Traditionellen und Ruralen über dem des Modernen, Globalisierten und Urbanen steht. In diesem Kontext würde ein zu starker Fokus auf die Formen der Exotisierung des Indigenen durch die Bezirksregierung die, meiner Meinung nach relevantere, „Selbst-Romantisierung“ bzw. „Selbst-Exotisierung“ Zacatláns im Sinne einer vermarktbareren „exoticized rurality“ (West u. a. 2012, 32) übersehen. In diesen Fällen wird nicht notwendigerweise eine Mestizo/Indio-Dichotomie artikuliert – es steht viel mehr die „traditionelle“ Provinz, in der das „authentische“ Indigene als dessen „patrimonio“ subsumiert wird (s.u.), dem Other der „modernen“ Metropole gegenüber. Wie oben ersichtlich, sind solche Dichotomien in Zacatlán allerdings nie absolut und die Grenzen zwischen „Wir“ und „Andere“ in der Regel nicht hart (das war auch im *mestizaje* und *indigenismo* nicht anders). Sie werden je nach Kontext mit unterschiedlichen Schwerpunkten artikuliert und sind daher womöglich am besten mit dem Konzept einer „segmentären Logik“ zu verstehen (vgl. Baumann und Gingrich 2004).

Dabei sind die geförderten positiven Assoziationen von „Tradition“ auch hilfreich, um die negativen Stigmata, die Zacatlán als „Provinz“ anhaften, ins Positive umzukehren. „Traditionalismus“ sollte hier nicht mit „Konservatismus“ verwechselt werden. Zacatlán möchte gerade die Assoziation von der Provinz mit rückgewandter Konservativität auflösen. Die multikulturelle Anerkennung von Indigenität ist dabei paradoxerweise hilfreich: Wie Paula López Caballero (2011) postuliert, ist jene ein Symbol für Weltoffenheit und für eine gewisse Modernität, in der Multikulturalismus als „standard practice“ gilt. In dieser Hinsicht lässt sich López Caballeros Analyse der mexikanischen „politics of recognition“ auf nationaler Ebene nur zu gut auf den Bezirk übertragen: „The **recognition** of diversity had more to do with the ideal image of Us than with indigenous populations.” (López Caballero 2011, 373 Hervorhebung i.O.) (vgl. OT 08.10.2017, DS 24.04.2018, JM 20.04.2018; FN 18.08.2017 et al. - zu diskursiven Verbindungen von Indigenität mit Vorstellungen von Ruralität, Traditionalismus und Anti-Modernismus und deren Wandel von negativen zu positiven Eigenschaften, s. auch Povinelli 2001; Redford 1991; Walther 2019; Baviskar 2007; Hernández Castillo 2001, 169–79; Manzaneros Monter 2009, 62–80).

Das wohl prägnanteste Beispiel für diesen polyvalenten Prozess der *Patrimonialización* ist das des *traje típico* der Frauen aus San Miguel, ehemaliges Stigma der „Marias“, welches zur prominenten Tracht des ganzen Bezirks wurde. Erinnern wir uns an die ikonische Figur der *Reina de la Manzana*, die Verkörperung der „identidad y cultura“ Zacatláns, welche seit der *Feria de la Manzana* 2017 jedes Jahr den *traje típico* aus San Miguel Tenango mit dem Argument „porque es un traje hermoso, la hace lucir, y pues es el traje de nuestra raíz, de nuestra gente“ (MM 07.08.2017) in Szene setzt. Auch hier lässt sich eine Parallele zwischen *nation-building* und *municipality-building* ziehen, insbesondere in Anbetracht dessen, dass das Tragen von indigenen Trachten durch *mestizas* in Mexiko eine lange Geschichte hat, welche unausweichlich mit den Ideologien des *mestizaje* und *indigenismo* verbunden ist. Genauso wie der *traje* der Tehuana-Frau im postrevolutionären Mexiko zu einem nationalen Symbol wurde, „used to authenticate national life“ (Zavala 2009, 3 zit. in. Chassen López 2014, 312)¹¹², wurde der *traje* der Tenango-Frau zu einem Symbol Zacatláns, welches den Bezirk mit einer besonderen „Authentizität“ ausstattet (vgl. Poole 2004; Chassen López 2014; Gonzales 2014). Während in Europa oder in ehemaligen Siedlungskolonien der eine oder andere Journalist hier die Nutzung der Tracht einer indigenen Minderheit durch eine nicht-indigene Schönheitskönigin der Mehr-

¹¹² Dies wurde von Manzaneros Monter (2009) im Titel ihrer Abschlussarbeit über die Aneignung des Huichol-*trajes* in Tepic, Nayarit treffend auf den Punkt gebracht: „Staging Indigeneity, Expressing Mestizaje“.

heitsgesellschaft wohl als „kulturelle Aneignung“ beanstandet hätte, ist in Zacatlán genau das Gegenteil der Fall: kritisiert wird, dass die mestizischen *Reinas* die Tracht gerade **nicht** getragen haben (s. Kapitel 6.1.2). Wie ich argumentiere, kann dies zum Teil mit dem in der Tradition des *mestizaje* stehenden Prozess der *Patrimonialización* erklärt werden. Mit der hierdurch geschehenden „Vereinnahmung“ erscheint der *traje* als gleichzeitig „indigen“ und „zakatekisch“, wie auch „traditionell“ und „modern“. ¹¹³

Wie wir sehen, ist eine Vielzahl an verschiedenen Akteuren_innen an der *Valorización* von indigener Kultur und Identität und deren Inszenierung und Kontextualisierung beteiligt. Die Verknüpfung zwischen *Reconocimiento*, *Patrimonialización*, und symbolischer Kommodifizierung wird jedoch in den Diskursen und Praktiken der polit-ökonomischen Eliten Zacatláns besonders deutlich. Eine Stelle im Interview mit der *Directora de Turismo*, in der sie über die Auswirkungen des PM-Titels spricht, ist diesbezüglich exemplarisch:

Con el título de *Pueblo Mágico* hemos aprendido a valorar - así como nuestra arquitectura, nuestro paisaje natural -, hemos aprendido a **valorar** nuestras etnias. Sí? Entendemos que son parte de **nuestra** magia - son parte de lo más valioso que existe para nosotros. /este Pues el tema de la **valorización** se me hace a mi muy interesante, no? /este Que por la llegada del título nos damos cuenta de que tenemos algo muy **valioso** y que **nos pertenece**, no?, y que nosotros necesitamos valorarlo, aquilatarlo ¹¹⁴, cuidarlo, /eh fortalecerlo, recuperarlo. Sí? /eh Que no pierda su identidad. No? [...] Por ahí: excelente, la llegada del título. Y después: pues /eh me queda claro que se han /eh ocasionado mayores oportunidades deee /eh /eh dee **oferta** para nuestros turistas. Esto hace que el turista que viene a Zacatlán, por uno o dos días, se quede más días o se quede con las ganas de regresar, no? – MM 07.08.2017 (meine Hervorhebungen) ¹¹⁵

¹¹³ Mit *Reconocimiento* und *Patrimonialización* wird der *traje típico* zu einem „slippery signifier“ (Poole 2004, 41), welcher in sich Konkretes und Abstraktes vereint (vgl. J. L. Comaroff und Comaroff 2009, 23f): Er ist konkret, indem er auf die Herkunft aus und traditionelle Verwendung in einem „originalen“ indigenen Dorf Zacatláns verweist und damit „authentifiziert“ („Una vestimenta para que sea típica, pues se tiene que usar.“ MM 07.08.2017) als „einzigartiges“ *patrimonio* des Bezirks, welches ihn von anderen differenziert; er ist aber gleichzeitig abstrakt, indem er zu mehrere „second order indexicals“ (Graham 2005, 637 zit. in. ebd., 25) wird, welche einerseits auf die oben beschriebene „Exotik“ und „Ruralität“ verweisen, andererseits auf die Idee einer idealen, authentischen *Mexicanidad*, als zugleich traditionell, da in einer reichen, stolzen, indigenen Kultur fundiert (vgl. Chassen López 2014, 310; Poole 2004), und modern da „multikulturell“.

¹¹⁴ *Aquilatar* ist in diesem Zusammenhang ein interessantes Wort, welches in dessen ursprünglicher Bedeutung das Festlegen des Karats von Edelsteinen bezeichnet. In der daraus abgeleiteten Bedeutung definiert das Oxford-Wörterbuch *aquilatar* als „determinar o juzgar con cuidado y minuciosidad el valor, importancia o trascendencia de una cosa“ (Lexico. n.d.), während das Wörterbuch der Real Academia Española als eine Bedeutung sogar „purificar algo separando lo impuro o extraño“ (RAE. n.d.), angibt. Während die *Directora de Turismo* das Wort hier in erster Linie wohl als Synonym zu *valorar* verwendet – im Sinne von richtig einschätzen/wertschätzen –, mag diese Wortwahl auch auf die aktive, eingreifende Tätigkeit der *Valorización* hinweisen: nicht nur das Anerkennen eines Anderen, sondern ein Festlegen, Formen und Limitieren den eigenen Werturteilen folgend. In diesem Fall entspringen sowohl *aquilatar* als auch *valorar* wohl nicht ganz zufällig aus einem ökonomischen Kontext. (vgl. dazu die Bedeutung des Wortes „assessment“ bei Tsing 2013, s. Fußnote 105)

¹¹⁵ Ein weiteres Beispiel ist der Abschluss einer Rede Muñoz Mejoradas, welche sie im Rahmen des „ethnischen“ Tages der *Feria de la Manzana* 2017 gehalten hat:

Die Politik der Anerkennung geht hier über eine multikulturelle Wertschätzung der indigenen Bevölkerung „por su arte, por su danza, por su ritual“ (MM 06.08.2017, s. Fußnote 115) hinaus. Was hier mit dem oft betonten Possessivpronomen „nuestro“ ebenfalls ausgedrückt wird, ist die „Kooptierung“ (*Encompassment*)¹¹⁶ dieser „anderen“ Kultur und Identität als Teil der diese umschließenden zakatekischen Kultur und Identität als solche.¹¹⁷ Der „discurso patrimonial“ schafft dabei die nötige Legitimation, um das symbolische Kapital „Indigenität“ als **kollektives** symbolisches Kapital für das PM Zacatlán zu verwerten: Wie „nuestra arquitectura“ und „nuestro paisaje natural“, wird indigene Kultur und Identität im PM-Tourismus zu „heritage-as-possession“ (Comaroff und Comaroff 2009, 32, 131), und zwar als *heritage* und *possession* des **ganzen** Bezirks – ein „öffentliches Gut“ Zacatláns, von welchem jede_r Zakateke_in das inhärente Recht hätte, davon zu profitieren (vgl. dazu Letzner 2014, 14f; Comaroff und Comaroff 2009, 117–36; Rodríguez Mejia 2016, 190f).

Ähnlich wie Hoffmann und Rodríguez López (vgl. 2007, 526) hinsichtlich der nationalen Identitätspolitik argumentieren, führt der Prozess der *Patrimonialización* damit auch auf der kommunalen Ebene zu einer Autoritätsverminderung der Indigenen über diesen Teil der nun „nationalen“ bzw. „municipalen“ Kultur, während mestizische Eliten zusätzliche Legitimation ihrer Kontrolle über Kontextualisierung, Repräsentation und Inszenierung indigener Kultur und

„Y llegó el momento de reconocer a nuestra gente por su trabajo, por su talento, por su arte, por su danza, por su ritual [...] – nuestro reconocimiento y nuestra felicitación por ayudarnos a preservar nuestra cultura. Nuestra cultura es parte de la magia de nuestro *Pueblo Mágico*, ¿sí? Nuestra cultura tan valiosa, presente hoy aquí en esta explanada, en está 77. *Gran Feria de la Manzana!* [...] No se vayan, aún tenemos más. Todo esté día hasta la siete de la noche: [...] la presencia de nuestra etnia de esta región!” (MM 06.08.2017, das Zitat stammt aus der Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom genannten öffentlichen Event)

¹¹⁶ Das Konzept des *Encompassment* verweist auf eine Form der Konstruktion ethnischer Beziehungen, welche in dem von Gingrich und Baumann (2004) herausgegebenen Band „Grammars of Identity/Alterity“ beschrieben wurde und, darauf basierend, von Schilling-Vacaflor (2008, 139) passend als „selfing by appropriation“ bezeichnet wurde.

¹¹⁷ Die Kontinuitäten mit indigenistischen Diskursen und Mechanismen der Repräsentation von Indigenität sind in dieser Hinsicht schwer zu übersehen. Das betrifft insbesondere die „monumentalization of indigenous culture as ‚national patrimony‘“ (Alonso 2004, 469), durch „spektakuläre“ Inszenierungen einer bestimmten „selection of indigenous elements that better embellish and stand for the imaginary of the mestizo“ (Manzanares Monter 2009, 63) – nur ist dessen Fokus nun nicht mehr die Monumentalisierung der „Glorie“ prähispanischer Zivilisationen mittels Museen, Monumenten, und Architektur, sondern der Authentizität der heute existierenden indigenen Kulturen mittels *Espectáculos*, Fotografie, und Video. Wobei anzumerken ist, dass die Präsentation von „contemporary indigenous culture as authentic Mexican culture“ (Gonzales 2014, 52) bereits mit den 1920er Jahren eingesetzt hat. (vgl. dazu z.B. Alonso 2004; Korsbaek und Sámano Rentería 2007; Lomnitz 2001; Doremus 2001; Gonzales 2014; Chassen López 2014; Manzanares Monter 2009). Genauso wie hinter dem *indigenismo* die Idee des *mestizaje* stand, ist es auch heute, trotz der multikulturellen Aufwertung von Diversität, offensichtlich, dass im Prozess der *patrimonialización* der Geist des *mestizaje* steckt. Die Argumentation der Aneignung von Indigenität da sie „nuestra raíz“ ist – sei es ob dies auf die kommunale oder nationale Identität bezogen wird –, läuft schlussendlich implizit oder explizit auf das Konzept des *der Mestizen_in* als eine Mischung aus indigener und europäischer „Rassen“ hinaus (vgl. dazu Alonso 2004, 474f; Rodríguez Mejia 2016, 190 wo dies von einem Mestizen in einer umkehrenden Umschließung mit „we are all indigenous“ argumentiert wird).

Identität erhalten (vgl. dazu auch López Caballero 2010). Er rechtfertigt nicht nur die spezifische Form der Vermarktung und des Konsums von „lo étnico“, sondern auch die „Administration“ (Figueroa Díaz und López Levi 2017, 45) bzw. das „Management“ (Wade 2016, 328) dieser Indigenitätsrepräsentationen durch nicht-indigene Zakateken_innen (s. Kapitel 7). (vgl. dazu auch Poole 2011)

6.3 Fazit und Diskussion

In Unterschied zu anderen ethno-touristischen Destinationen Mexikos, scheint der Wandel von „discriminación“ zu „valorización“ indigener Kultur und Identität in Zacatlán nicht zu geschehen, **weil** sie einen Wert für die zakatekische Tourismusindustrie besitzen – es war weder eine explizite touristische Nachfrage, noch ein nennenswertes Angebot von Seiten der indigenen Bevölkerung vorhanden¹¹⁸ –, sondern **damit** sie einen solchen Wert erhalten. Die *Valorización* der indigenen Bevölkerung mittels *Reconocimiento* und *Patrimonialización* kann dabei als Strategie von Seiten der polit-ökonomischen Eliten sowie anderer touristischer Akteure_innen eingeschätzt werden, um Indigenität im Rahmen einer Politik der Anerkennung als „wertvolles“ Objekt, als „producto turístico“ (MM 07.08.2017), zu konstituieren. Das „staging of indigeneity“ ist hier ein zentrales Instrument: Öffentliche Diskurse, Abbildungen, touristische Events und Ähnliches, repräsentieren bestimmte Elemente indigener Kultur, welche sich touristisch vermarkten lassen, und assoziieren diese mit „authentischen“ Eigenschaften. Indem die verantwortlichen Eliten sich dabei an den vermeintlichen Bedürfnissen der Touristen_innen orientieren, bekommen diese Elemente einen höheren touristischen „Nutzwert“ für eben jene. Ökonomen_innen würden hier von einem Prozess der „Wertgenese“ sprechen, als „Schaffung neuen Nutzwerts aus der Kombination und Transformation unterschiedlicher Ressourcen“ (Schmidt 2015, 225).

Ein ähnlicher Prozess ist in vielen „ethnischen“ Tourismusdestinationen zu beobachten, doch die Tatsache, dass nur wenige zakatekische Indigene aktiv im Tourismus partizipieren, wirkt

¹¹⁸ Die vielfältigen Faktoren und Ursachen für dieses geringe Ausmaß an einem ethnischen Tourismus, dessen (direkter) ökonomischer Umsatz für Indigene oder auch Mestizen von Bedeutung wäre, können in ihrer Gesamtheit im Rahmen dieser Arbeit nicht analysiert werden. Es soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass hier, neben den erwähnten demographisch-geographischen Faktoren (nur rund 15 Prozent der Bevölkerung Zacatláns identifiziert sich als Indigenen, und von diesen leben die meisten in großer Entfernung zum Zentrum) und externen Faktoren (insbesondere die eher kosmetische Förderung durch den Staat, vor allem was einem Tourismus außerhalb der Kernzonen betrifft, wie zum Beispiel einem indigenen Öko-Tourismus), auch interne Faktoren (beispielsweise die vermeintlich geringe Notwendigkeit, Produktion, und Erfahrung, sowie Genderverhältnisse, und die oft nicht funktionierende Organisation bzw. Kooperation auf lokaler, wie auch regionaler Ebene) eine Rolle spielen.

sich auf bestimmte Eigenheiten im Fall Zacatlán aus. Während andere Städte für das „staging“ auf bestimmte Kontrollmechanismen einer multikulturellen Governmentalität zurückgreifen – wie zum Beispiel Gebote, dass Indigene in *traje típico* verkaufen sollen (vgl. Steel 2009; Manzanares Monter 2009), oder nur an bestimmten Orten verkaufen dürfen und nicht ambulant (vgl. Cañas Cuevas 2014, 307f; Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015, 129f), oder das Unterbinden unattraktiver Aspekte (wie zum Beispiel Alkoholkonsum während touristisch besuchter Feste (vgl. Manzanares Monter 2009, 76; Angé 2015, 16f)) – ist Ähnliches in Zacatlán (noch) nicht ausgeprägt. Verschiedene Gründe tragen hier dazu bei, dass das *Gobierno Municipal* Schwierigkeiten damit hat, überhaupt indigene Personen zu finden, die ohne erhebliche ökonomische Unterstützung ihre Kultur und Identität regelmäßig im Tourismus anbieten (s. Kapitel 7.3). Doch das ist auch nicht die Absicht, wie die eher unwillige Förderung ethno-touristischer Projekte zeigt. Die typischen Angebote eines ethnischen Tourismus – *recorridos étnicos*, *artesanías*, kulturelle Performances, oder auch die bloße indigene Präsenz durch Personen in „bunten“ *trajes típicos* – spielen in Zacatlán für die Tourismusökonomie, wie auch für die beteiligten Indigenen eine Nebenrolle.

In Anbetracht der Vielzahl an nicht-indigenen Angeboten, scheint die Kosten-Nutzen-Rechnung der Eliten dahingehend zu tendieren, Indigenität in erster Linie symbolisch zu vermarkten. Indigene Kultur und Identität wird als ein weiteres „patrimonio cultural“ konstituiert – ein spezifisches touristisches Produkt, welches nicht direkt käuflich ist, sondern dessen ökonomische Bedeutung, wie die koloniale Architektur, die *barrancas*, der Danzón, und andere *patrimonios*, aus dem Wert der „Aura“ als einzigartiges und authentisches Charakteristikum Zacatláns bezieht. Der Idee der (symbolischen) Diversifikation und insbesondere der des *municipality-brandings* folgend, beruht ihr „realer“ ökonomischer Wert in der Kapazität zur Vergrößerung der Attraktivität des Standortes. Indigene Kultur und Identität wird zu einem KSK Zacatláns. Sie soll dabei nicht nur eine „Exotik des Indigenen“ repräsentieren, sondern die Marke „PM Zacatlán“ mit der Aura einer, im Vergleich zu den urbanen Zentren authentischen, traditionellen, und dennoch weltoffenen Ruralität stärken.

In Zacatlán beinhaltet diese Art der Touristifizierung mittels *Valorización* eine doppelte Aneignung. Erstens: Während die Kommodifizierung von Indigenität theoretisch der Tourismusökonomie als Ganze zu Gute kommt, sind es nur wenige Akteure_innen, die über das nötige ökonomische, soziale und kulturelle Kapital verfügen, um davon zu profitieren.¹¹⁹ Das KSK

¹¹⁹ Wie die Anthropologin Ortiz Lara (2018) und die Soziologin Figueroa Díaz (2015) aufzeigen, sind es auch unter der mestizischen Bevölkerung nur wenige Personen und Familienunternehmen, die, mitunter historisch

„Indigenität“ kann zu einem Großteil ausschließlich von nicht-indigenen Eliten verwertet werden und wird damit in diesem Sinne de facto „angeeignet“. (vgl. dazu auch van den Berghe 1995, 576–83) Hier gilt es, vorsichtig mit dem Begriff „Aneignung“ umzugehen, denn, wie oben beschrieben, wird ein relevanter Teil des „Nutzwertes“, den indigene Kultur und Identität für Touristen_innen haben, erst mit der *Valorización* durch zakatekische Eliten generiert – als eine Art „added value“. Dennoch hängt dieser Wert weiterhin von den Ressourcen „indigene Kultur und Identität“ und deren Reproduktion durch indigene Bewohner_innen ab. In diesem Fall ist es also sinnvoll, von „Appropriation“ im Sinne einer „Wertappropriation“ zu sprechen, welche als die „Realisierung des Tauschwertes“ (Schmidt 2015, 226) des neu geschaffenen Nutzwertes definiert werden kann. Wie oben dargestellt, wird hier „Tauschwert“ nicht als der Wert verstanden, welcher bei einem direkten „Tausch“ von Ware und Geld realisiert wird, sondern im Sinne einer symbolischen Kommodifizierung, bei der es nicht notwendig ist, ein materielles Objekt tatsächlich „anzueignen“, das heißt, dem_der Eigentümer_in „wegzunehmen“. Um die zweite Form der Appropriation zu fassen, kann es nun hilfreich sein, auf die Unterscheidung zwischen „Wertgenese“ und „Wertappropriation“ zurückzugreifen: Wie der Ökonom Andreas Schmidt (2015) anmerkt ist der durch Wertgenese neu geschaffene Nutzwert nicht immer von jenen Akteuren_innen, die diesen generieren, auch als Tauschwert realisierbar bzw. abschöpfbar. Neben externen Faktoren, die dies beeinflussen können, wie etwa das vorhandene Konkurrenzangebot (also die Abgrenzung zu anderen PMs der Region), nennt Schmidt hier auch das Eigentumsverhältnis der Ressourcen an sich: „Die durch den Ressourceneinsatz generierten Renten müssen auch abschöpfbar sein, was etwa durch Fremdeigentum der Ressource verhindert sein kann, sodass der Profit dem wertschöpfenden Unternehmen entgeht.“ (ebd., 225) Wie ich argumentiert habe, wird genau dieses „Fremdeigentum“ an den Ressourcen „indigene Kultur und Identität“ durch die *Patrimonialización* aufgeweicht, indem nun alle „Zakateken_innen“ – und nicht nur Indigene – als Eigentümer_innen konstituiert werden. Dabei werden auch die Reproduktionskosten der „Ressourcen“ an sich, die zu einem Großteil aus der

bedingt, den touristischen Markt dominieren. Hier sind es nicht nur Indigene, die mit der „[inclusión] parcial e instrumentalmente“ (Figueroa Díaz 2015, 315) in die Tourismusökonomie durch die zakatekische Elite als „human capital“ (Comaroff und Comaroff 2009, 51) (aus-)genutzt werden. Das oft wiederholte Mantra: „la magia está en la gente“ (z.B. „Ahí radica la magia de nuestro pueblo: en la gente.“ MM 07.08.2017) weist auf den Versuch hin, auch die urbanen „normalen“ Bürger_innen Zacatláns, von denen die meisten kaum vom Tourismus profitieren, als KSK der Marke „PM Zacatlán“ zu konstituieren. Das bringt gewisse Ansprüche an sie mit sich, insbesondere: „ser buen anfitrión“. Die indigene Bevölkerung ist von diesen Ansprüchen nicht ausgenommen (s. dazu auch Kapitel 7.1.2). Wie die „kulturelle Reproduktionsarbeit“, die von Seiten indigener Menschen getätigt wird und die nötig ist, um Indigenität nachhaltig vermarkten zu können, ist hier die „emotional labour“, welche „ser buen anfitrión“ beinhaltet, über dessen Kommodifizierung als symbolisches Kapital die Basis einer Wertschöpfung, dessen Gros von den Eliten angeeignet wird. (vgl. dazu auch Büscher und Fletcher 2017, 7; Figueroa Díaz und López Levi 2017, 52ff)

konkreten, alltäglichen „Arbeit“ indigener Bewohner_innen resultieren, weitgehend „externalisiert“. Im Bezug zu dieser Transformation von soziokulturellen „Ressourcen“ in ein zakatekisches „öffentliches Gut“ und schlussendlich in ein „kollektives symbolisches Kapital“ kann nun von einer zweiten Form von Appropriation gesprochen werden: der Aneignung kultureller Elemente spezifischer Nahua-Dörfer als Teil der Bezirksidentität und des patrimoniales Eigentums Zacatláns, welche eine Legitimation für erstere Aneignung (Wertappropriation) bietet. Diesen Prozess als eine doppelte Aneignung zu verstehen, ist hilfreich, um nachzuvollziehen warum manche Indigene nicht nur kritisieren, dass zakatekische Mestizen_innen zum Beispiel mit ihren *danzas* Geld machen würden, während dies ihnen selber verwehrt bleibt, sondern auch, dass diese *danzas* als Traditionen „de Zacatlán“ und nicht „de San Miguel Tenango“ präsentiert werden (vgl. DC 13.10.2017, AS/SD 11.10.2017 et al.) – oder in manchen Fällen das eine, aber nicht das andere (s. dazu Kapitel 7.3).¹²⁰

Gesamt betrachtet, beinhaltet die *Valorización* der indigenen Bevölkerung durch die zakatekischen Eliten eine Kombination aus einer selektiven Anerkennung inszenierter Elemente der indigenen Kultur und Identität („cobijar las tradiciones“ (JM)/„aprendido a valorar“ (MM)/„esa riqueza cultural“ (MO)) – d.h. *Reconocimiento*; deren Eingliederung in die Kultur und Identität des Bezirks als ein einzigartiges kulturelles Eigentum („que conforman cada identidad, cada municipio“/„algo que nos pertenece“/„parte de nuestra cultura“) – d.h. *Patrimonialización*; und deren Konstituierung als **symbolisches kollektives Kapital** des PM Zacatlán („[mucho que hacer] para poder ser atraídos“/„crear más oferta para nuestros turistas“/„integrar al expediente“). (für andere, aber ähnliche Zusammenhänge zwischen Multikulturalismus, Patrimonialización, und Touristifizierung vgl. Boccara und Ayala 2011; Boccara 2011 für den Fall Chiles; Zúñiga Bravo 2014 für den Fall Pueblo Mágico Papantla)¹²¹ Aus dieser Perspektive betrachtet,

¹²⁰ Auch eine weitere Art der Kritik ist verbreitet. Es wird in manchen Fällen nicht unbedingt verneint, dass Mestizen_innen aus Indigenität (indirekt) profitieren oder, dass sie diese als Teil ihrer eigenen Kultur und Identität artikulieren dürfen – was kritisiert wird ist die moralische Verwerflichkeit dieser Aktivitäten, die aus dem Widerspruch zwischen ihrer Anerkennung als „lo más valioso que existe para nosotros“ und der politischen und ökonomischen Benachteiligung resultiert. Wie bereits erwähnt, sind sich viele Indigene – trotz geringer offener Diskriminierung und deutlichen Inklusion im Falle repräsentativer touristischer oder politischer Aktivitäten – der nach wie vor strukturellen Diskriminierung bewusst (vgl. AV 14.05.2018, MA 07.05.2018, PF 05.04.2018 et al.). Der altbekannte multikulturelle Konflikt zwischen *recognition* und *redistribution* überschattet auch in Zacatlán die Artikulationen von Indigenität (vgl. dazu McLaughlin, Philimore, und Richardson 2011, 6f). Diese verschiedenen Formen der Kritik, die von unterschiedlichen indigenen Akteuren_innen, in jeweils verschiedenen Kontexten formuliert werden, werden Thema des nächsten Kapitels sein.

¹²¹ Die Prozesse in Zacatlán werden auch von der Geografin María Elena Figueroa Díaz angedeutet, allerdings nicht weiter analysiert: In ihrer Studie über Tourismus in Zacatlán schreibt sie in einer Fußnote, dass es auffallend sei, dass „la presencia de los grupos étnicos sea tan acotada [eingrenzen, bemessen] y claramente utilizada como parte del escenario del lugar, y de la justificación de que son ‘nuestras raíces’.“ (Figueroa 2015: 303, Fußnote zu Cuaxóchitl, ihre Daten wahrscheinlich von 2012-14)

kann ich der *Directora de Turismo* nur zustimmen, wenn sie sagt „el tema de la **valorización** se me hace a mi muy interesante“: Als Konzept kann *Valorización* erfassen wie in Zacatlán die multikulturelle und patrimonialisierende Wertschätzung indigener Kultur und Identität zentral für deren tourismusökonomische Inwertsetzung und Verwertung ist, indem es auf die Zusammenhänge symbolischer Kommodifizierung und den Mechanismen des *Reconocimiento* und der *Patrimonialización* hinweist.¹²²

Wir können hier auf den Vergleich mit Cuetzalan zurückkommen, um eine Vorstellung darüber zu bekommen, wie sich diese spezifische Mischung aus *Reconocimiento*, *Patrimonialización* und symbolischer Kommodifizierung von Indigenität, bei gleichzeitiger geringer direkter Kommodifizierung und kaum vorhandener aktiver Teilnahme indigener Akteuren_innen in der Tourismusökonomie, auf die lokalen Machtverhältnisse und die Kontrolle über kulturelle Repräsentationen auswirkt. Greathouse-Amador (2005a; 2005b; 1998) beobachtete in Cuetzalan, wie die immense Bedeutung des ethnischen Tourismus nicht nur für eine neue, wichtige Einkommensquelle für Indigene sorgte – wenn auch mit großen interethnischen Unterschieden in den Möglichkeiten der Nutzung dieser Ressource (vgl. Zuckerhut 2016, 172) –, sondern auch zu einer größeren Akzeptanz und Anerkennung der indigenen Bevölkerung durch die mestizischen Eliten führte, sowie zu gemeinschaftlichen, kooperativen Tourismusprojekten, von denen beide Seiten profitieren konnten. Die große Nachfrage ermöglichte hier auch einen explizit „indigenen“ Tourismus, in dem indigene Akteure_innen weitgehende Kontrolle über Produktion, aber auch Vermarktung touristischer Produkte erlangen konnten.¹²³

Obwohl manche der Prozesse, die Greathouse-Amador beschreibt, durchaus in Zacatlán zu finden sind, scheinen fundamentale positive Effekte limitierter zu sein. Das durch den PM-Titel ermöglichte touristische Potential führte auch in Zacatlán zu einer größeren Anerkennung der indigenen Bevölkerung durch die mestizische Mehrheitsbevölkerung und insbesondere der zakatekischen Eliten. Vor allem ermöglichte die Wahrnehmung von indigener Kultur und Identität als „wertvolles“ Objekt den Zakateken_innen einen neuen Zugang zu „ihren“ Indigenen.¹²⁴

¹²² In der Tat, die zweifache Bedeutung des Wortes ist auch hier aufschlussreich (s. Fußnote 114): wie das englische *valorization* kann auch *valorización* sowohl „Wertschätzung“ bedeuten, im Sinne von „den Wert eines Objektes erkennen und festsetzen“, als auch „Verwertung“ verstanden als „den Wert eines Objektes durch dessen Verwertung bzw. produktive Nutzung erzielen, sodass es zu einer profitableren Wertschöpfung kommen kann“ (vgl. URL 8).

¹²³ Heutzutage existiert ein Überschuss an diesen Produkten am cuetzalteckischen Markt, sodass *artesano@s* saisonal auch in weit gelegene Städte reisen, um ihre Produkte zu verkaufen (vgl. Zuckerhut 2016).

¹²⁴ Die Comaroff'sche These (2009), dass ethnische Elemente mit deren Objektifizierung und Kommodifizierung nicht unbedingt an Bedeutung verlieren, sondern neue, substanzielle Bedeutung bekommen können, muss hier

So „humanistisch“ und aufrichtig diese Neubewertung und der Wunsch der Eliten nach einer „gerechten Gesellschaft“ und nach Möglichkeiten zur Konservierung und Inklusion der indigenen Kultur und Identität auch sein mag, sie decken sich nur zu gut mit den eigenen Interessen der Kapitalakkumulation (vgl. dazu Harvey 2001: 409).¹²⁵ Umso wichtiger ist es „[t]he terms of its inclusion“ (Papanicolaou 2012, 51) genauer zu betrachten. Zwar wird der Tourismus immer wieder als ein Entwicklungsfaktor betont (vgl. z.B. FN 21.07.2017) und die wenigen Momente einer Förderung des ethnischen Tourismus als inklusive „Entwicklungsprojekte“ gepriesen, doch wie wir oben gesehen haben, kann nur eine Handvoll Indigener davon profitieren, und selbst diese nur gering (vgl. dazu Zúñiga Bravo 2014).¹²⁶ Auch fehlt eine nachhaltige Förderung von Tourismusprojekten in indigenen Dörfern oder mestizisch-indigenen Gemeinschaftsprojekten. Die „reale“ Integration indigener Akteure_innen steht hier in keinem Verhältnis zur symbolischen Integration von „lo étnico“ in das Image des „PM Zacatlán“ (vgl. dazu Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004). Mehr noch, das „framen“ dieser Momente als multikulturelle Akte der sozialen und ökonomischen Inklusion, welche die indigene Bevölkerung „aufwertet“ und „empowert“, kaschiert die Aneignung eines Mehrwertes (und dessen Investition in die PM-Tourismusindustrie), welcher trotz wesentlicher Beteiligung der Eliten bei dessen Genese, schlussendlich auf die direkte oder indirekte Teilnahme indigener Personen angewiesen ist (vgl. dazu Anderson 2013, 285f).

Die „Flüchtigkeit“ dieses Wertes, macht es dabei Indigenen schwer, Kontrolle über diese Prozesse der Kommodifizierung und Vermarktung ihrer Kultur zu übernehmen und selbst von ihnen (ökonomisch) zu profitieren. Das ist auch einer der wesentlichen Unterschiede zu Cuetzalan: Wenn natürlich auch hier Indigenität als KSK wichtig ist, beruht dieses Kapital zu einem großen Teil auf der konstanten, aktiven Partizipation von indigenen Akteuren_innen im

nicht auf Indigene selbst beschränkt werden, sondern kann teilweise auch für Mestizen gelten. Indem sie über den Prozess der *patrimonialización* Indigenität für sich selbst angeeignet haben, werden nicht nur Indigene, sondern auch Mestizen zu „tourists within their own culture“ (Comaroff und Comaroff 2009, 26) und können durch den Prozess der Vermarktung kultureller Objekte, welche nun als „Eigentum“ der Gruppe wahrgenommen werden, die Bedeutung ihrer eigenen, zakatekischen, mexikanischen, **mestizischen** Identität mit neuer Substanz füllen (s. beispielhaft Interview mit Juan Martínez (JM 20.04.2018)). (vgl. dazu auch Palomino-Schalscha 2011, 154f) Wie auch bereits oben angemerkt, ist hier zu bemerken, wie sich der im Tourismus entwickelnde „tourist gaze“ nicht nur Erwartungen an die Authentizität des „Anderen“ stellt, sondern gleichzeitig auf die des „Selbst“ (vgl. z.B. Baud und Ypeij 2009, 114).

¹²⁵ In ihrem richtungsweisenden Buch „The Cunning of Recognition“ hat Elizabeth Povinelli (2002, 16) diesen Wunsch, beide Seiten miteinander zu verbinden – und zwar ohne soziale Konflikte – als „a fantasy of liberal capitalist society“ bezeichnet. Die Widersprüche und *Double Binds* dabei, sowie die Rolle von offenen „Konflikt“, werden in Kapitel 6.1 wieder aufgegriffen.

¹²⁶ Es sei anzumerken, dass der Tourismusboom dem *Gobierno Municipal* natürlich im Generellen ein größeres Budget verschafft, welches dann auch den indigenen *Juntas Auxiliares* zugutekommt, wie zum Beispiel in Form von Infrastrukturprojekten oder *Desarrollo Social* (vgl. z.B. FN 25.07.2017). Dies legitimiert allerdings nicht die Argumentation der Eliten wie sie hier analysiert wurde.

Tourismus: Verkauf von *artesanías*, Performances, geführte Tours, Präsenz in *traje típico* etc. Indigenität hat damit auch einen bedeutenden Tauschwert, der direkter von den indigenen Produzenten_innen selber angeeignet werden kann. In Zacatlán dagegen sind die Möglichkeiten von indigenen Akteuren_innen, nachhaltig an der Tourismusökonomie teilzunehmen, wenn auch vorhanden, auf Grund der bereits erwähnten Faktoren gering – und hier sei insbesondere die niedrige Wertschöpfung zu nennen, welche wiederum zu einem großen Teil aus der fehlenden Entwicklung, Förderung und Bewerbung eines ethnischen Tourismus durch das *Gobierno Municipal* und anderer „big player“ resultiert. Die wenigen Momente der direkten indigenen Partizipation sind meist Resultat gezielter „Inszenierungen“ von und „Einladungen“ zu repräsentativen Events von Seiten des *Gobierno Municipals* – Events, von denen in ökonomischer Hinsicht nur Wenige nachhaltig profitieren können. Dass sie diesen Einladungen folgen, liegt wie beschrieben insbesondere an der Kompensation der anfallenden Kosten, aber auch an politischen Affiliationen und klientelistischen Strukturen (vgl. FN 11.04., 03.05.2018 et al.). Diese Form von *Valorización* und „Integration“ in die Tourismusökonomie bleibt letztendlich etwas, das nicht nur wesentlich „von oben“ gemanagt wird, sondern auch „parcial e instrumental“ (Figueroa Díaz 2015, 315) ist: instrumental, da es eine Strategie ist, um Kapital zu akkumulieren – das heißt, sie erzeugt einen Mehrwert, welcher von etablierten touristischen und politischen Akteuren_innen angeeignet, verwertet und reinvestiert werden kann, um ihr Kapital und ihre hegemoniale Position im PM zu vergrößern –; partiell, da diese Integration der Indigenen als überwiegend „symbolisch“ und nur zu einem geringen Maße als ökonomisch und politisch bewertet werden kann. Oder wie es der *Presidente Municipal* bezüglich der Inklusion von Indigenen in die *Feria de la Manzana* ausdrückt: „[son] parte de esta **imagen** de nuestra Feria de la Manzana“ (Flores Morales 2017, meine Hervorhebung). Was in die Tourismusökonomie integriert und vermarktet wird ist „lo étnico“ – die in Szene gesetzte „Aura des Ethnischen“ – nicht so sehr indigene Personen und deren Produkte selbst. Die Partizipation indigener Akteure_innen im Tourismus bleibt damit „an der Schwelle“, gleichzeitige Anwesenheit und Abwesenheit, eine „participación sin participación“ (Bocara und Ayala 2011, 212), welche in ihrer, an touristischen Maßstäben gemessenen Qualität zwar essentiell für die Authentifizierung des Ethnischen ist, in ihrer Quantität jedoch relativ irrelevant bleibt – oder sogar hinderlich ist¹²⁷ (vgl. dazu MA 08.04.2018). Ähnlich wie es Mark Anderson (2013) und Elisabeth

¹²⁷ Das zeigen zum Beispiel die Versuche anderer PMs zur Einschränkung eines ausgiebigen ambulanten Verkaufs indigener Personen auf geordnete Räumen oder nach Sonnenuntergang. Zu viel unorganisierte Präsenz indigener Personen, insbesondere jener die weniger „Folklore“ und mehr „Armut“ zeigen, würde die „verschlafene“ und im Kontrast zum Massentourismus konstruierte Aura dieser PMs stören (vgl. Cañas Cuevas 2014, 307f; Olivera Bustamante und Fernández Poncela 2015, 129f).

Kirtsoglou und Dimitrios Theodossopoulos (2004) für den Fall Honduras analysiert haben, existiert auch in Zacatlán in diesem Sinne ein „gap between the intangible yet potent value of the image of Garifuna culture and the devaluation of the producers and performers of Garifuna culture, that is, Garifuna themselves.“ (Anderson 2013, 283)

Ausblick

Reconocimiento, *Patrimonialización*, und symbolische Kommodifizierung von Indigenität dürfen hier nicht als dichte und abgeschlossene Prozesse betrachtet werden – sie sind viel mehr als lückenhafte „on-going processes“ „embedded within certain knowledge and power relationships“ (M. Hall 2007, 306) zu verstehen: In ständiger Konstruktion, Interaktion und Verhandlung mit einer Vielzahl an unterschiedlichen Akteuren_innen und Faktoren, haben sie vielfältige und ambivalente Wirkungen auf die indigene Bevölkerung Zacatláns. Die Gegebenheit der symbolischen Kommodifizierung von Indigenität im touristischen Markt soll nicht als das „anprangernde“ Fazit, als eine „moral/political bottom line“ (Clifford 2013, 224) dieser kritischen Analyse verstanden werden. Wie ich in den nächsten Abschnitten darstellen möchte, sind die hier erörterten Prozesse Teil der kontinuierlichen Re-Konstruktionen der Formen, in denen Indigene, aber eben auch die Eliten und andere Bewohner_innen Zacatláns, sowie Touristen_innen, Indigenität artikulieren und mit ihr in Verbindung treten. In diesem Sinne fügen sie Indigenität „new layers of meaning“ (Palomino-Schalscha 2011, 154) hinzu. Hierin re-produzieren sie allerdings einen „hegemonialen“ Rahmen, durch den Indigenität in Zacatlán wahrgenommen wird – oder in William Roseberrys Worten: einen „common material and meaningful framework“ (1994, 306). Eine essenzialisierende Reduktion von Indigenität auf einzelne kulturelle Elemente, welche anhand der Werte der Authentizität, Anzestralität, und Konservierung wahrgenommen und beurteilt werden, ist hier ein zentrales Charakteristikum der entstehenden „trope of identity“ (Comaroff und Comaroff 2009, 150) (vgl. dazu Pettersson und Viken 2007, 186; Cesario 2014, 5f).

In dieser Hinsicht trägt gerade die liminale Integration indigener Akteuren_innen, ihre flexible Partizipation und deren geringe ökonomische Abhängigkeit vom realen ökonomischen Wert von Indigenität – wie auch vom „tourist gaze“ und von für diesen kommodifizierten kulturellen Produkten, Identitäten und Persona (vgl. Bunten 2008; Urry und Larsen 2011) – zum relativ großen Spielraum, dem „room to maneuver“ (Li 2000, 157), bei, den *Sanmiguelenses* bei ihrer Artikulation von Indigenität haben (vgl. dazu Liljeblad 2015, 73). Im nächsten Kapitel widme ich mich nun diesem Engagement indigener Akteure_innen, mit dem hegemonialen Framework

und den verschiedenen Formen, in denen sie die „spaces of recognition“ einnehmen und aus ihnen in den Kontexten ihrer eigenen Lebensrealitäten Sinn machen.

7. „Es cuando decimos: yo tengo algo tan valioso“ – Interpellation, Artikulationen, und Appropriationen von Indigenität in San Miguel Tenango

Während ich mich im letzten Kapitel damit beschäftigt habe, wie touristischer Wert von mes-tizischen Eliten durch *Reconocimiento* und *Patrimonialización* aus indigener Kultur und Identität konstituiert, verwertet und appropriiert wird, stehen in diesem Kapitel die Formen im Zentrum, in denen Nahua aus San Miguel Tenango den Tourismus, die neuen Räumen der Anerkennung, und die hier entstehenden Werte wahrnehmen, sowie deren verschiedene Versuche, diese Werte für sich zu re-appropriieren und damit ihre Indigenität zu re-artikulieren.

Im vorherigen Kapitel habe ich erwähnt, dass die Eliten mit zwei „beneficios“ werben, die der PM-Tourismus der indigenen Bevölkerung des Bezirks bringen soll: Erstens würde es der Tourismus Indigenen ermöglichen, ihre Kultur und Identität durch dessen Präsentation in touristischen Kontexten stärker wertzuschätzen und einen „Stolz“ für diese zu entwickeln, indem sie ihren Wert als „authentisch“ und „einzigartig“ erkennen; zweitens könnten Indigene aus ihrer kulturellen Distinktion, ihrem symbolischen Kapital profitieren, indem sie nun Waren mit Mehrwert verkaufen könnten. Dem Diskurs der Eliten zufolge, erhält Indigenität also „zusätzlichen“ Wert (*added-value*). Dieser kann für analytische Zwecke in zwei Bereiche unterteilt werden: einen „identifikativen“ Wert und einen ökonomischen Wert. Wie ich argumentiere, sind es nun genau diese zwei Werte, welche von den Eliten appropriiert werden – der „identifikative“ Wert durch den Prozess der *Patrimonialización*, womit der Wert des „Indigenen“ als eine „authentische“ und „einzigartige“ Identität und Kultur auf das „Zakatekische“ übertragen wird; und der ökonomische Wert durch eine hegemoniale Stellung am touristischen Markt.

Bevor ich mich verschiedenen Versuchen indigener Akteure_innen widme, diese beiden Werte für sich selbst zu beanspruchen und zu verwerten, sowie den Schwierigkeiten dabei, werde ich im ersten Abschnitt die Rolle betrachten, welche Tourismus und Ankerkennung aus indigener Sicht auf das indigene Selbstverständnis hatte. Hier werde ich insbesondere auf die

Machtverhältnisse eingehen, in denen die Re-Ethnisierung (vgl. dazu Escobar 2008, 203–20) und der Wandel von „Pena“ zu „Orgullo“ für die indigene Identität und Kultur stattfinden.

7.1 *Abrir ojos y abrir puertas* – Zusammenhänge zwischen Tourismus, *Reconocimiento* und Re-Ethnisierungsprozessen

7.1.1 „*Ahora es un orgullo ser indígena*“ – Tourismus als Katalysator ethnischer Revitalisierung?

Negative Einstellungen gegenüber Tourismus und *Reconocimiento*

Wenn auch eine positive Grundhaltung gegenüber dem Tourismus in San Miguel Tenango vorherrscht, soll hier eingangs auch eine grundlegend ablehnende Haltung erwähnt werden, welche gegenüber einem ethnischen Tourismus und der damit verbundenen Form der Anerkennung grundsätzlich negativ eingestellt ist. Sie kann in Folge hilfreich sein, um die zwar mitunter kritischen, aber nicht grundsätzlich ablehnenden Positionen besser fassen zu können. Am härtesten formuliert diese Kritik etwa ein zakatekischer indigener Kandidat für *Diputado Federal*:

Porque la cultura como **esencia** es una cosa, y ya como **comercial** pues [es otra cosa]. [...] Son dos cosas [y] el turismo lleva otro enfoque: es la cuestión comercial y no tanto desarrollar la cultura indígena - es **aprovechar** la cultura indígena. [...] Cuando tú ya lo [la producción indígena artesanal] elevas a la cuestión comercial - que salga afuera del pueblo, y llegas a la competencia, le pones una marca y empiezas a competir -, pues deja la identidad y ya pasa a mercadotecnia. [...] Entonces ya nada más es una copia - ya no es original. – CU 13.05.2018 (Hervorhebungen i.O.)

Dieser Indigene vertritt hier eine kritische Position, die von einer der frühesten wissenschaftlichen Perspektiven auf den ethnischen Tourismus geteilt wird (vgl. z.B. MacCannell 1973; 1984). Sie beruht auf der Ansicht, dass die Kommodifizierung und die Aufrechterhaltung einer „authentischen“ Kultur und Identität nicht miteinander vereinbar sind. Durch das Transportieren kultureller Elemente aus ihren „vernakularen“ Kontexten in den Bereich des touristischen Marktes würden diese unweigerlich ihre lokale Bedeutung für Indigene verlieren und zu stereotypisierten, sinnentleerten „copias“ oder Simulakren werden. Statt zu einer Stärkung und eines „desarrollo“ indigener Kultur, würde die Teilhabe am Tourismus daher immer zu einer Ausbeutung führen. (vgl. dazu Bunten 2010, 292–94; 2008, 384f)

Neben den vielen Kritikpunkten, die diese Position im Laufe der Jahre erfahren hat – insbesondere, dass hier implizit von einem „starren“, unveränderlichen Kulturbegriff ausgegangen wird (vgl. z.B. Ludlow u. a. 2016, 3f) – ist im Zusammenhang mit San Miguel Tenango vor allem ein konkreter Kritikpunkt relevant: Was hier außer Acht gelassen wird ist, dass in manchen Fällen solche kulturellen Elemente, insbesondere *Usos y Costumbres*, bereits vor deren „Entdeckung“ durch den Tourismus radikale Bedeutungswandel innerhalb kurzer Zeitspannen erfahren haben. Darauf machte bereits Erik Cohen (1988) in den 1980ern aufmerksam:

One has to bear in mind that commoditization often hits a culture not when it is flourishing, but when it is actually already in decline, owing to the impingement of outside forces preceding tourism. Under such circumstances, the emergence of a tourist market frequently facilitates the preservation of a cultural tradition which would otherwise perish. It enables its bearers to maintain a meaningful local or ethnic identity which they might otherwise have lost. – Cohen 1988, 382

Diese Prozesse sind auch in San Miguel Tenango von Bedeutung. Wie bereits im Kapitel zu San Miguel beschrieben (s. Kapitel 2.2), kann diese *Junta Auxiliar* in vielerlei Hinsicht eher als eine Art „post-nahua“ (vgl. Magazine 2009; Robichaux 2005) und „post-peasant“ (vgl. Kearney 1996; Schüren 2003) „comunidad“ gesehen werden. Spätestens seit dem Ausbau der *Barranca*-Straße zwischen San Miguel und Zacatlán in den späten 1970ern und der Reduktion der Wegzeit zwischen Dorf und Stadt auf 30 Minuten kam es zu tiefgreifenden Veränderungen (vgl. FN 24.04.2018). (Arbeits-)Migration, „abandono del campo“, steigendes Bildungs- und Einkommensniveau und nicht zuletzt die anhaltende Stigmatisierung und Diskriminierung, stellen solche „outside forces“ dar, welche dazu beigetragen haben, dass die einstige Relevanz und Bedeutung von *Usos y Costumbres* und anderer kultureller Merkmale stark gewandelt sind. (vgl. dazu PG 10.05.2018, TC 16.04.2018, AS/SD 11.10.2017, FN 14.04.,02.05.,06.05.2018 et al.) Dass die indigene Kultur in San Miguel Tenango „in decline“ wäre – oder anders ausgedrückt, dass viele kulturelle Elemente, welche vor ein paar Jahrzehnten das soziale und kulturelle Leben geprägt haben, an Relevanz verlieren, ist in diesem Dorf eine omnipräsente Stimmung: Sobald von indigener Kultur gesprochen wird, ist das Thema der „perdida“ nicht weit.

Zwei Punkte sind innerhalb dieses Themenkomplexes hervorzuheben. Erstens: Statt diese „perdida“ mit Resignation oder der Identifikation mit einer „mestizischen“ (Mehrheits-)Kultur zu verknüpfen, wird die Notwendigkeit des „rescate“ und des „retomar“ indigener Kultur in den Vordergrund gerückt. In der Tat, für viele liegt eine Gefahr der „perdida“ kultureller Merkmale gerade im Verlust der Differenz zum „Mestizo“: „no vamos a saber ni quienes somos“ (AS 11.10.2017), denn „pierdes tu identidad y te vuelves como ellos [los mestizos]“ (OL 08.04.2018). Zweitens: Die „perdida“ wird oft auf den Einzug einer verallgemeinerten

„modernización“ bzw. „globalización“ zurückgeführt¹²⁸: „nos hemos dejado invadir por la modernidad“ (JH 26.06.2017). Der Tourismus allerdings ist oft aus dieser „Modernisierungskritik“ ausgenommen. Als ein relativ junges Phänomen – und nicht zuletzt auf Grund der geringen direkten Kommodifizierung von Indigenität in Zacatlán – hatte er im Vergleich zu den oben genannten Entwicklungen kaum spürbare Auswirkungen auf das soziale Leben in San Miguel Tenango.¹²⁹

Positive Einstellungen gegenüber Tourismus und *Reconocimiento*

In weitgehender Übereinstimmung mit Cohens Beobachtungen ist es daher wenig überraschend, dass grundsätzlich pessimistische Perspektive, wie die des oben genannten *Diputado-Federal*-Kandidaten, in San Miguel eher in der Minderheit ist. Stattdessen scheint im Allgemeinen eine grundsätzliche positive Einstellung gegenüber dem Tourismus – und dem damit zusammenhängenden multikulturellen Diskurs der Anerkennung und Wertschätzung – vorzuherrschen. Die *Directora de Asuntos Indígenas*, Rosa Juárez Hernández, bringt diese Einstellung auf den Punkt: „El turismo en cierta forma sí puede darle realce [größere Bedeutung/Wert/Sichtbarkeit verleihen] [a la cultura indígena]“ (JH 16.10.2017). Eine ähnliche Position findet sich auch in der neueren Literatur (vgl. z.B. Cole 2007; Stronza 2008; Comaroff und Comaroff 2009; Bunten 2010; Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010; Graham und Penny 2014b). Sie geht von der Ansicht aus, dass „by providing a market for cultural distinction, and thereby ascribing it economic value, cultural tourism potentially can provide the means and motivation for reviving cultural traditions, language, and pride“ (Mortensen 2009, 251). Im Falle Zacatláns, birgt der symbolisch-ökonomische Wert, welcher Indigenität in touristischen Kontexten erhält, nicht nur das Potential ökonomischer Profite, sondern auch das einer *Re-Valorización* der eigenen Kultur und Identität. Die touristisch-multikulturelle Wertschätzung indigener Kultur und Identität als authentisch und einzigartig („added-value“) erleichtert hier manchen indigenen Personen den „Wert“ ihrer Indigenität auch für sich selber neu zu „entdecken“ und bietet damit die Möglichkeit, eine von „perdida“ betroffene ethnische

¹²⁸ Wobei als zentraler Agent dieses Prozesses häufig die verschiedenen evangelikalen Religionen genannt werden, welche seit den 1970er Jahren in San Miguel Tenango präsent sind und heutzutage die größten Religionsgruppen darstellen (s. Kapitel 2). Dieses Argument formulieren mir gegenüber verständlicherweise in erster Linie Katholiken_innen. Doch es wird auch von einigen Evangelikalen_innen als Erklärung herangezogen.

¹²⁹ Dass der Relevanzverlust vieler *Usos y Costumbres* kaum etwas mit dem Tourismus zu tun, zeigt sich auch darin, dass gleichsam Bereiche betroffen sind, die nicht touristisch genutzt werden, wie zum Beispiel auch die dörflichen Aktivitäten rund um den *Día de los Muertos* (vgl. FN 01.10.2017).

Identität als eine „meaningful ethnic identity“ zu retablieren.¹³⁰ Dabei werden Elemente, welche im alltäglichen dörflichen Leben integriert waren, doch durch fehlende Bedeutung und Sinnhaftigkeit weitgehend irrelevant geworden sind, nun wieder als „wertvolle“ kulturelle Elemente wahrgenommen (vgl. Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010, 224). Für Juárez Hernández war es die Nominierung Zacatláns als PM und die darauffolgende Wertschätzung, welche einen solchen Prozess in die Wege geleitet hat:

Cuando nosotros nos damos cuenta de que le damos a la ciudad ese plus, esa /este atracción - o no atracción, si no el **valor** que la misma ciudad requiere para ser nombrado como Pueblo Mágico, es cuando nos damos cuenta de que lo que realmente somos - el **valor** que nosotros conservamos [...]. Es cuando decimos: „Guau! O sea, yo tengo mucho que enseñarles, no?: mis usos y costumbres, mi indumentaria, mi lengua, mi danza, no? **Ya es parte de mi identidad.**” Y es cuando decimos: „Guau, yo tengo algo tan **valioso.**“ – RJ 26.06.2017 (meine Hervorhebungen)

Was sie hier entdeckt, ist ein neues Konzept von Indigenität als ein Objekt des „Stolzes“: „[Es algo bonito la identidad.] Eso es bueno, que no se pierda la identidad. [...] [Pero] antes no tenía yo tan arraigado [verwurzelt/verankert] este concepto, este orgullo de ser indígena.” (RJ 16.10.2017) Es sind insbesondere bestimmte, nun als „wertvoll“ erkannte kulturelle Elemente, welche als Ausdruck einer erneuerten, „wertvollen“ und daher „stolzerfüllten“ Identität artikuliert werden können und in Konsequenz „gerettet“ werden sollen (vgl. dazu auch Bunten 2008). In diesem Kontext wird die vom, oder besser gesagt, **für** den Tourismus gebotene Bühne – als ein Ort, an dem der neue Wert von Indigenität zum Ausdruck kommt – zu einem Katalysator eines ethnischen Revivals.

Revitalisierung am Beispiel der *danzas*

Ein Beispiel dafür stellen die Revitalisierungen verschiedener *danzas* dar und mit ihnen die gestiegene Popularität des *traje típico* aus San Miguel Tenango.¹³¹ Während sie früher wichtiger Bestandteil des rituell-religiösen Dorflebens waren, gab es in San Miguel Tenango seit 30-40 Jahren keine Tanzgruppe mehr, welche diese Funktion erfüllen hätte können (vgl. PP

¹³⁰ Sie bot auch evangelikale Indigenen die Chance, *Usos y Costumbres* mit neuer, nicht mehr mit Katholizismus assoziierten Bedeutungen zu verknüpfen (vgl. PP 08.05.2018, TC 16.04.2018, PF 05.04.2018 et al.).

¹³¹ Die *danzas* werden immer in *traje típico* performt und wären ohne sie nicht denkbar (vgl. FN 26.04.2018). Meines Erachtens nach, ist der *traje típico* daher meist implizit oder explizit mitgedacht, wenn meine Gesprächspartner_innen von den *danzas* sprechen. Wie die *danzas* erfreut sich auch der *traje típico* seit 2011 einer größeren Beliebtheit und wird nun, neben den nach wie vor am öftesten mit ihm sichtbaren „personas adultas mayores“ (AS 11.10.2017), auch von jüngeren Frauen getragen – wenn auch meist zu sehr spezifischen Anlässen (vgl. TC 16.04.2018; FN 29.06., 25.07.2017 et al.).

08.05.2018, FN 04.10.2017).¹³² Erst 2011, dem Jahr in dem Zacatlán der PM-Titel verliehen wurde, begann sich eine Gruppe von Frauen zu formieren, um jene *danzas* wieder regelmäßig einzustudieren und zu performen. 2018 gab es bereits drei verschiedene solcher Tanzgruppen¹³³ (vgl. DC 13.10.2017, FN 27.07.2017). Wenn auch andere wichtige Faktoren immer wieder genannt werden (s. Fußnote 20), spielte auch der multikulturelle Tourismus eine nicht unwesentliche Rolle für das gestiegene Interesse der Bevölkerung San Miguels an den *danzas*. Insbesondere kulturelle Events – wie das seit 2001 abgehaltene Festival Cuaxóchitl, bei dem *danzas* aus den indigenen Dörfern der Region einen Hauptprogrammpunkt darstellen – hätten hier zu einer Neubewertung beigetragen (vgl. PF 05.04.2018, OT 08.10.2017).¹³⁴ JH erzählt zum Beispiel, wie die seit damals durch Einladung der Bezirksregierung möglich gewordene Teilnahme an solchen touristischen Events das „Bewusstsein“ für den Wert der *danzas* gefördert hätten:

[F]ue como algo para motivarlas, no?, y que se den cuenta que defender lo que son, su identidad, y representar su comunidad vale la pena. Vale la pena. Fueron muy ovacionadas, muy felicitadas por esas actuaciones, porque también lo hacen con la misma indumentaria de San Miguel Tenango, que es elaborada allá. – JH 26.06.2017

Die *danzas*, und mit ihnen der *traje típico*, haben nicht bloß für die Tänzerinnen einen großen Wert erlangt. Ihre viel „beklatschten“ Auftritte sind mittlerweile für Einwohner_innen San Miguels zu einer Art Symbol ihrer Identität und Kultur geworden. Wie ich im vorherigen Kapitel erwähnt habe sind diese Einladungen und damit die Auftritte zwar eher selten, doch umso symbolträchtiger sind die bespielten lokalen, regionalen, oder nationalen Events. Ein deutliches Beispiel für die weitreichende Bedeutung dieses neuen Wertes findet sich in der Eröffnungsrede des *Presidente Auxiliar* bei den *Fiestas Patronales* des Dorfes. Bei dieser Eröffnung trat eine Tanzgruppe auf, nachdem die *Reina del Traje Típico* gekrönt wurde – ein Titel welcher erst 2011 vom damaligen *Presidente Auxiliar* mit dem Ziel des „[promocionar la] riqueza aquí en San Miguel“ (PP 08.05.2018) eingeführt wurde. In diesem Kontext spricht der *Presidente* zum versammelten Publikum:

¹³² Die *Directora de Asuntos Indígenas* postet auf Facebook am 12.03.2017 anlässlich der Premiere einer neuen Tanzgruppe: „Felicidades a todos los integrantes por rescatar esta manifestación cultural que dejó de practicarse hace más de 30 años en nuestra Localidad.“ (Juárez Hernández 2017)

¹³³ Im Gegensatz zu früheren Tanzgruppen, inkludieren die neuen alle Altersgruppen (Kinder sind beim Publikum besonders beliebt). Sie bestehen auch fast ausschließlich aus Frauen. Nur eine Gruppe inkludiert bei manchen Tänzen auch ein oder zwei Männer. Diese tragen dann nicht den früher üblichen *calzón de manta*, sondern begnügen sich mit einer *cotorina de lana* und einem *sombrero*. (FN 27.07.2017, 12.05., 13.05.2018)

¹³⁴ Das gilt vermutlich auch für einige mestizische Zakateken_innen. Mary Carmen Olvera Trejo meint zum Beispiel, dass das Cuaxóchitl ein wichtiger Bestandteil für den Wandel von einer negativen Stereotypisierung zu einer positiven Anerkennung indigener Kultur war: „[E]ra una cosa que la gente de Zacatlán - la mayoría, no todos - cómo que revirtió eso de decir „Tú eres indígena“ a la **admiración** por lo que hacen.“ (OT 08.10.2017, Hervorhebung i.O.)

Eso es lo que hace grande, eso es lo que hace ser importante a un pueblo: portar el traje típico orgullosamente. Y por supuesto: las danzas han viajado a varios lugares, han ido a representarnos - no solamente en el estado, si no a nivel nacional. De verdad: estoy seguro, que lo hacen con orgullo, con gusto - y lo seguirán haciendo. [...] Muchas gracias por representarnos con esas danzas que ustedes mismas han rescatado.
– Refugio Hernández López 29.10.2017¹³⁵

Die Möglichkeiten, als eines der wenigen Dörfer bei solchen repräsentativen Events wie dem „Festival de Vida y Muerte“ (Xcaret, Cancún), dem Atlixcáyotl oder auch beim *Congreso del Estado* „en medio de todos los diputados“ (PP 08.05.2018) zu tanzen, war meiner Meinung nach ein zentraler Faktor, der diese jungen *danzas* zu einer Quelle von „orgullo“ für alle *Sanmiguelenses* gemacht hat: Ihre wiederentfachte (externe) Anerkennung als „wertvoll“, „wichtig“ und „einzigartig“ geht Hand in Hand mit der Re-Definition der *danzas* als ein identitätsstiftendes kulturelles Merkmal und motiviert deren „rescate“.

Orgullo - Die Wiederentdeckung von Indigenität als „wertvolles“ Identitätskonzept

Es fällt auf, dass „Orgullo“ nicht nur der Begriff ist, welcher bevorzugt verwendet wird, wenn mestizische Zakateken_innen über „ihre“ Indigenen sprechen (s.o.) – er ist auch der abstrakte Begriff, den die große Mehrheit meiner indigenen Gesprächspartner_innen gebraucht, wenn sie über ihren Zugang zu ihrer Indigenität sprechen. Dabei sind es bestimmte, früher mit „Pena“ assoziierte Differenzmarker, welche nun – re-signifiziert als Quelle eines „Orgullo“ –, als essenzieller Ausdruck der eigenen Identität erfahren werden.

Die *Sanmiguelense* Daniela Cruz¹³⁶, Mitte 30, zum Beispiel erzählt, wie die gleichen Identitätsmarker, welchen in ihrer Jugend noch mit offener Diskriminierung begegnet wurde, heutzutage mit Anerkennung und Bewunderung verbunden sind:

Siento que ahorita, ser indígena en la comunidad, o al menos en mi caso, es un orgullo. .. Ya no es de „me da pena“, o „me avergüenzo de ser“. No, al contrario: ya ahorita portar el traje; venirte a Zacatlán; irte a Puebla o irte a algún otro lugar, ya no es de pena. [...] [L]o siento así para las compañeras también: ya las veo que están orgullosas de/ de lo que somos. Ya no es de „Pues ay, me da pena.“ Ya no. Ya es un **orgullo** ser/ /este ser indígenas. – DC 13.10.2017 (Hervorhebung i.O.)

Der *Sanmiguelense* Pablo Pérez¹³⁷ formuliert seine Erfahrungen diesbezüglich sehr ähnlich und weist explizit auf die Bedeutung des externen *Reconocimiento* hin, welches ihn dazu motiviert hat, seine indigene Identität stolz nach außen zu zeigen:

¹³⁵ Das Zitat stammt aus der Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom öffentlichen Event.

¹³⁶ Name pseudonymisiert

¹³⁷ Name pseudonymisiert

Sí cambio mucho. Antes nos hacían menos [...]. Me acuerdo de que cuando bajaba yo con mi papá no nos saludaron [...], no nos hacían caso, ni no nos querían dar la mano. Ahora cambio mucho: si bajan con el traje típico, todos te saludan y „Cómo está señora?“, y hacen su foto. [...] Ahora es un orgullo ser indígena: uno puede ir a la ciudad y no avergonzarse de lo que es. A mí me gusta salir a la ciudad y enseñarles a todos que soy indígena. – PP 08.05.2018

Der *traje típico*, welcher bis vor kurzem beinahe ausschließlich von „personas adultas mayores“ (AS 11.10.2017) getragen wurde, erfreut sich ähnlich wie die *danzas* heute großer Anerkennung und damit einer gewissen Revitalisierung auch unter jüngeren Frauen¹³⁸ – wie zum Beispiel die neu geschaffene *Reina del Traje Típico* zeigt. Nicht nur das: Mehr noch als die Sprache, und weit über anderen kulturellen Merkmalen wie *Creencias* oder *Usos y Costumbres*, wurde er für viele zum essenziellen Symbol der Identität San Miguels, von „lo que realmente somos“. In der oben genannten Eröffnungsrede des *Presidente Auxiliar* lässt dieser darin keinen Zweifel aufkommen: „[T]odas las señoritas [están] orgullosas de portar el traje típico que es nuestra **identidad** – la identidad de la mujer de aquí: de San Miguel Tenango.“¹³⁹ (HL 29.10.2017, Hervorhebung i.O.) Auch in meinen alltäglichen Gesprächen mit Frauen aus San Miguel Tenango werden immer wieder ähnliche Auffassungen von Identität formuliert:

Para mí, identidad es esto [greift ihre traditionelle Bluse an] - todo lo que es la vestimenta, el traje típico. (FN 25.07.2017); oder: *El traje típico, que es único, nos hace ser Nahua.* (FN 25.09.2017); oder: *Cuando me pongo esto, me siento orgullosa de mi cultura* (FN 25.07.2017); oder: *Cuando yo porto el traje, no es nada más cualquier cosa, es lo que soy.* (FN 02.04.2018); oder: „Y lo bonito de aquí, es que todavía las mujeres - en mi caso no lo estoy ocupando diario¹⁴⁰ - ocupamos la vestimenta. Y eso nos da identidad.“ (PF 05.04.2018)¹⁴¹

¹³⁸ Ein ehemaliger *Presidente Auxiliar* San Miguels meint in einem Interview (16.04.2018) dazu:

TC: [H]oy en día ya mucha gente viste el traje otra vez.

DF: Ah, más que hace siete años?

TC: Ah sí, sí. Sí, mucho más. [...] [Como que ya tienen] más reconocimiento en todos lados.

Auch in dieser Hinsicht war das „Wendejahr 2011“ als Revitalisierungsmoment spürbar. Eingegrenzt wird dieses „Revival“ durch den vergleichsweise sehr hohen Preis eines vollständigen *traje típico*, was bedingt, ob und wie oft er getragen werden kann. Aber generell, hatte ich, wie bei den *danzas*, auch hier das Gefühl, dass die jüngsten Revitalisierungen mehr „symbolisch“ als „tatsächlich“ zu sein scheinen. Während sie für viele zum Symbol ihres Heimatortes und ihrer Identität wurden, werden sie doch von nur wenigen getragen bzw. praktiziert. Dieses Phänomen würde sich mit deren veränderten Bedeutung und neuen Wert decken. (s.u.)

¹³⁹ Ähnlich auch bei der Präsentation einer *danza* auf dem Cuaxóchitl 2018 durch eine Indigene: „[Las danzas] se organizaron, y participaron para representar el Xochipitzháuatl usando la indumentaria de nuestra localidad, ya que es otro factor importante para esta localidad que nos representa como comunidad indígena de este municipio.“ (FN 12.05.2018)

¹⁴⁰ Auch hier wird wieder deutlich, dass die Frequenz des Tragens des *traje típicos* nicht unbedingt mit dessen Bedeutung für die Identität zusammenhängen muss (s. nächste Fußnote).

¹⁴¹ Dieses „positive“ Gefühl beim Zeigen indigene Marker – allen voran dem *traje típico* – außerhalb der „comunidades“ wird immer wieder von vielen meinen Gesprächspartner_innen erwähnt. Interessanterweise scheint das

Wir sind hier weit weg von einem „Bedeutungsverlust“ und einem reinen „Zur-Ware-Werden“ indigener Kultur und Identität, wie es etwa der *Diputado-Federal*-Kandidat postuliert hat. Ganz im Gegenteil: Der Tourismus in Zacatlán scheint nicht nur einen multikulturellen Diskurs begünstigt zu haben und den damit zusammenhängenden Wandel in der Grundhaltung vieler Mes-tizen_innen gegenüber Indigenen_innen von *discriminación* zu *reconocimiento* – mit der Objektivierung und In-Wert-Setzung indigener Kultur und Identität, haben diese Prozesse auch innerhalb der Bevölkerung San MIGUELS zu einem Wandel von *pena* zu *orgullo* beigetragen.¹⁴² Die neu geöffneten touristischen Räume der Anerkennung, erleichterte den „rescate“ einer von „perdida“ betroffenen Kultur und Identität, indem sie Indigene motivierte „[to] reaffirm their difference and [to] seek elements that will distinguish them from others in the search for

in einem Kontrast zu stehen mit meinen bereits erwähnten Beobachtungen, dass sowohl in Zacatlán als auch in San Miguel Tenango eher wenige Indigene in *traje típico* zu sehen sind. Selbst jene, die mir gegenüber das „stolze“ Gefühl beim Tragen des *traje típicos* betonen, treffe ich im Zentrum Zacatláns ebenso oft in „westlicher“ Kleidung an. Auch andere Gespräche mit *Sanmiguelenses* weisen darauf hin, dass die Gefühle rund um das „Offenlegen“ der eigenen indigenen Identität viel ambivalenter und situationsbedingter sind, als es solche in konkreten (Interview-)Kontexten gemachten Aussagen erkennen lassen. In einem Gruppengespräch erwähnt ein indigener Ingenieur diese Ambivalenzen:

Yo salí con mis taparrabos [Lendenschurz] ahí abajo [al centro de Zacatlán] - bueno con mi vestimenta étnica - y la gente te admira, la gente cuando te ve no te habla. [MA und PF zustimmend: /mhm.] O sea, la gente/ Los empresarios, cuando **ven** que eres étnico, como que no lo creen. Entonces ese tipo de ‘show’ es algo que [hace que] la **cultura** - en vez que sea una dignificación - sea un lastre, sea un estorbo.

– OL/MA/PF 08.04.2018 (Hervorhebungen i.O.)

Dass das symbolträchtige Tragen des *traje típico* schwer von dieser „show“ zu trennen ist und die Entscheidung darüber ein Abwägen multipler Faktoren beinhaltet, scheint klar. Diana Negrín (2014, 92) schreibt dazu „[T]he choice of wearing ethnic attire is often a conscious decision that raises particular anxieties when the individual is unsure of whether traditional attire will elicit forms of exclusion or ‘positive discrimination.’“. Diese Frage scheint auch in Zacatlán trotz der formellen Anerkennung, welche Indigene in *traje típico* bekommen, nicht klar beantwortet zu sein. *Admiración* und Respekt gehen, wie in der oben zitierten Stelle dargestellt, nicht selten mit gleichzeitigem ausgrenzendem „Einweisen“ in einen „indigenous slot“ (vgl. Li 2000) einher: der *traje típico* bekommt hier zwar einen touristisch-multikulturellen Wert, doch wird ihr_e Träger_in zugleich auf eine bestimmte, ethnisierte Subjektposition reduziert (s. Kapitel 7.1.2). Daher das Erstaunen der „empresarios“, dass ihr Kollege, „el ingeniero“, sich „plötzlich“ als „étnico“ zu erkennen gibt (eine ähnliche Anekdote findet sich auch in DC 13.10.2017). Das externe *Reconocimiento* ist hier auch ein *lastre*, denn es findet nach wie vor innerhalb eines Diskurses statt, in dem ein „étnico“ nicht zugleich ein „moderner“, gebildeter, und relativ wohlhabender Ingenieur sein kann. Diese zusätzliche Dimension ändert meines Erachtens allerdings nichts daran, dass der *traje típico* von vielen *Sanmiguelenses* als Quelle und **Symbol** eines „Orgullo“ erfahren wird, auch wenn er in der Praxis nicht in jedem Kontext als solcher zum Einsatz kommt – denn dafür ist meiner Meinung nach das eigentliche Tragen des *traje típico* nicht notwendig. Das zeigt sich auch bei den Männern, die ihren *calzón de manta* schon seit langem abgelegt haben und nur noch in wenigen Ausnahmefälle *cotorina*, *sombrero*, und *morral* tragen. Dies hindert sie nicht daran den weiblichen *traje típico* als stolzes Symbol ihrer Indigenität zu artikulieren. Genauso wenig wie es Nicht-Tanzende daran hindert, die *danzas* als ein solches Symbol zu artikulieren (s.u.).

¹⁴² In ihren Arbeiten zu einem Nahua-Dorf in Tlaxcala beobachtet Jaqueline Messing (2007, 2009) einen ähnlichen „ideological shift“ (2009, 355) von einem „*menosprecio*-discourse“ (oder auch *menosvalorización*) zu einem „*pro-indígena* discourse“. Dieser „seeks to promote a positive attitude toward indigenous people“ (2007, 555) durch einen „refocus [of] local identity as a marker of prestige rather than denigration“ (2007, 569). Diese Verschiebung ist auch bei immer mehr Personen aus San Miguel Tenango, wie auch in anderen indigenen Dörfern Zacatláns, zu sehen. Sie zeigt sich am deutlichsten in der allgegenwärtigen Artikulation von Indigenität als eine Quelle des „Orgullos“.

tradition and authenticity.“ (de la Maza 2016, 93) Wie auch Jean und John Comaroff (2009: 25) postulieren, hat der Tourismus also hier – indem er „the desire for identity“ stärkt und „an affective vehicle for finding ‚a true self‘“ bietet – dazu beigetragen, dass bestimmte kulturelle Elemente als wertvolle, ‚authentic‘ aboriginal cultural expressions“ und damit als Essenz der indigenen Identität artikuliert werden. Viele Indigene aus San Miguel Tenango fanden so „lo que realmente somos“ in einer neuen Konzeptualisierung von Indigenität als Quelle des „Orgullos“: „este concepto, este orgullo de ser indígena.“ (vgl. dazu auch Cole 2007; Stronza 2008; Canuto Castillo 2009; Villarreal 2014; Asensio und Pérez Galán 2012; Cohen 1988) Obschon dieser Begriff auch eine Vielzahl an unterschiedlichen Konnotationen mit sich bringt, zieht sich doch ein roter Faden durch meine Gespräche mit *Sanmiguelenses*: „Orgullo“ steht meist für ein abstraktes Bewusstsein dafür, sich selbst als „indigen“ zu identifizieren, und bestimmte kulturelle Elemente als wertvolle, authentische und einzigartige, kulturelle Charakteristika der eigenen Ethnie zu erfahren, diese „konservieren“ zu wollen und nach außen hin als Differenzmarker stolz zu präsentieren: „Ahora es un orgullo ser indígena: A mí me gusta salir a la ciudad y enseñarles a todos que soy indígena.“ (PP 08.05.2018)

7.1.2 Indigene als touristisch-multikulturelle Subjekte? Die Limitierungen und Möglichkeiten der Subjektposition des „étnico“

Interpellation durch *Reconocimiento*

Wie also kann diese Verbindung zwischen Tourismus und *Reconocimiento* und indigenem *Orgullo* analytisch interpretiert werden? Im vorhergegangenen Kapitel habe ich bereits versucht, die Zusammenhänge zwischen mestizischen *Reconocimiento* und PM-Tourismusökonomie aufzuzeigen: Aufwertung und Sichtbarmachung indigener Identität und Kultur im Rahmen eines touristisch-multikulturellen Diskurses der Anerkennung war hier eine Strategie zakateki-scher Eliten, um jene als touristisches Produkt zu konstituieren – eine selektive und essenzialisierte Form von Indigenität, welche ich als „lo étnico“ bezeichnet habe. Wie oben erwähnt, spielt in diesem Kontext der symbolischen Ökonomie des Ethnischen eine als glaubwürdig und „authentisch“ wahrgenommene Indigenität eine wichtige Rolle.¹⁴³ Aus Sicht der Eliten würde

¹⁴³ Diese Authentizität wird von den Eliten immer wieder hervorgehoben. So zum Beispiel von der *Directora de Turismo*: „Es original. Son típicas. Sí? Una vestimenta para que sea típica, pues se tiene que usar. Sí? Se tiene que utilizar u ocupar, sí? Ellos [en San Miguel Tenango] la tienen y la utilizan.“ (MM 07.08.2017) Ein *anfitrión*

etwa eine „De-Indianisierung“ bzw. „cultural change“ aus authentischen Attraktionen „cuentos chinos“ (JM 20.04.2018) machen – simulierte „on-stage“-Performances, welche in ihrer Omnipräsenz von Cancún bis Cabo San Lucas, ihre kompetitiven Vorteile für Zacatlán entwerfen würden (vgl. DS 24.04.2018, JM 20.04.2018, MM 07.08.2017). Um „lo étnico“ nachhaltig als authentisches „producto turístico“, „marker of difference“ des PM Zacatláns, konstituieren und „authentifizieren“ zu können, ist es demnach wichtig, dass es nicht nur „auf dem Papier“ existiert: „indigene“ Personen selber sollen sich – über touristische Kontexte hinaus – damit identifizieren, die damit assoziierten Elemente konservieren, und stolz nach außen präsentieren. In anderen Worten sollen sie sich „perform themselves as authentic cultural subjects“ (Clifford 2013, 47). (vgl. dazu Maxwell und Ypeij 2009; de la Maza 2016; Comaroff und Comaroff 2009, 32f; Mortensen 2014, 11)

Werden diese Interessen und die ungleichen Machtverhältnisse in Zacatlán beachtet, drängt sich eine Frage auf: Sind der aus touristischen Kontexten entstehende „Orgullo“, die „Wiederentdeckung der Indigenität“ – „el despertar de los pueblos indígenas“ (Canuto Castillo 2009, 527) – und die neue „conciencia indígena“ (Rodríguez Mejía 2016, 103) als eine Form der Selbstermächtigung und Empowerment zu verstehen? Ist es ein strategisches Einnehmen einer starken Subjektposition, von der aus Ansprüche geltend gemacht werden können (vgl. z.B. Cole 2007; Buntén 2008; Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010)? Oder ist es Ausdruck eines auferlegten Ethnisierungsprozesses, der touristifizierte, „ethnische“ Subjekte als „docile subjects“ produziert, welche den Interessen des Kapitals der Eliten zur Verfügung stehen (vgl. z.B. Boccara und Ayala 2011; Cañas Cuevas 2016; Martínez Novo 2005)?

Zunächst fallen Parallelen zwischen dem neuen Indigenitätskonzept vieler *Sanmiguelenses* und den touristischen Inszenierungen des Indigenen auf: Sie scheinen sich in ihren Vorstellungen von „cultural distinction and belonging“ (Poole 2011, 193) und in ihrem Bestreben, bestimmte kulturelle Traditionen und Praktiken zu „retten“, diese als essenzielle und authentische kulturelle Charakteristika zu artikulieren, und stolz zu präsentieren, zu entsprechen. „Orgullo“ scheint ebenfalls in erster Linie für jene kulturellen Elemente verspürt zu werden, welche durch das „staging of indigeneity“ in touristischen Kontexten sichtbar gemacht werden – jene „familiar cultural marker“: der *traje típico*, die *danzas*, aber auch das Nahuatl und *artesanías*. Hier ist es bezeichnend, dass kulturelle Elemente, welche gemeinhin zu den sogenannten *Usos y*

turístico, welcher auch kleine Touren in die „comunidades indígenas“ anbietet, betont andererseits die Authentizität der *danzas* in San Miguel, denn laut ihm würden die *danzas* anderer Gruppen, welche am „Festival de Vida y Muerte“ (Xcaret) performt haben, nicht mehr „traditionell“ praktiziert werden – und in San Miguel schon. (vgl. FN 29.06.2017, 13.05.2018)

Costumbres gezählt werden – etwa *Faenas*, *Fiestas*, *Mayordomías*, traditionelle Rechtsprechung, Konsensentscheidungs- und Autoritätsformen, und Wahl zu Ämtern (vgl. Navarrete Linares 2008; COPEVI 2015) – im Gegensatz zu „vertrauteren“ Charakteristika, in weitaus geringerem Ausmaß „gerettet“ oder revitalisiert werden (vgl. AS/SD 11.10.2017, AV 14.05.2017; FN 29.09., 01.10., 16.10.2017 et al.). (vgl. dazu auch Rodríguez Mejía 2016, 103; Zúñiga Bravo 2018)

Aus diesem Blickwinkel scheint „lo étnico“ nicht nur ein „producto turístico“ geworden zu sein: Als eine „anerkannte“ Form von Indigenität, welche „hegemonic configurations of appropriate indigeneity“ (DeHart 2008: 186) in sich fasst, ist es auch etwas, womit sich Indigene selbst identifizieren – eine Subjektposition, welche von vielen *Sanmiguelenses* eingenommen wird (vgl. dazu auch Martínez Novo 2005; Overmyer-Velázquez 2010). Es liegt daher Nahe, diese verstärkte Identifizierung mit einem neuen Konzept von Indigenität und die scheinbare Internalisierung bestimmter Werte als eine Form erfolgreicher **Interpellation** zu interpretieren.¹⁴⁴ Das Konzept der Interpellation, welches seit Althusser (1971) Auslegung bedeutsame Weiterentwicklungen erfuhr, wird beispielsweise von James Clifford in seinem Essayband „Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century“ (2013) fruchtbar angewandt, um ähnliche Verknüpfungen zwischen multikulturellem *Reconocimiento* und indigenem „Orgullo“ zu analysieren: „One way to conceive of these connections in theoretical terms would be to say that powerful state and capitalist structures ‘interpellated’, called out, the new identities and forms of heritage mobilization“ (ebd., 301). In diesem Sinne könnten die sich weltweit häufenden Re-Ethnisierungsprozesse von Bevölkerungsgruppen interpretiert werden als ein „recruitment by contemporary multiculturalism, a system managed by the neoliberal state or by transnational markets.“ (ebd. 37) Im Falle Zacatláns würde hier das Zusammenfallen von Multikulturalismus und Tourismus bedeuten, dass diese „ausgerufenen“ Identitäten an den Werten des touristischen Marktes orientiert sind (vgl. Cañas Cuevas 2014, 422ff; Boccara und Ayala 2011). Die Bevölkerung San Miguels und anderer „comunidades“ wird demnach „angerufen“ „convertirse en recurso turístico mediante la adopción de una nueva identidad consumible turística.“ (Guilland und Ojeda 2012, 126)

Der oben analysierte Diskurs der Eliten, als auf *Reconocimiento* sowie *Patrimonialización* basierend, bietet einige Beispiele für diese Art von Interpellation. In diesem Kontext können auch die gebetsmühlenartige Wiederholung des Imperativs, Indigene dürften im Angesicht der Modernität nicht ihre Identität und Kultur verlieren, sondern sollten sich weiterhin als „étnicos“

¹⁴⁴ Der Begriff wird zusammen mit „Artikulation“ im theoretischen Teil genauer erläutert (s. Kapitel 3.1).

fühlen, gelesen werden (vgl. MM 07.08.2017, OT 08.10.2017, DS 24.04.2018, JM 20.04.2018)
Von der indigenen Seite betrachtet, veranschaulicht ein Interviewausschnitt mit der *Sanmiguelense* Daniela Cruz diesen Prozess des „being called out“, sowie „[how an] externally imposed value of indigenous culture can be subjectivized by indigenous people themselves“ (de la Maza 2018, 107). Er zeigt aber auch, dass dieser Prozess von Seiten indigener Akteuren_innen mitunter sehr reflektiert wahrgenommen werden kann. Daniela Cruz erzählt, wie sie sowohl Diskriminierung und *Pena* als auch die neue *Valorización* und *Orgullo* als etwas, das von außen – insbesondere durch staatliche Institutionen – an sie herangetragen wurde, erfahren hat:

En esos tiempos, en vez de sentirse orgulloso de que sabes hablar dos lenguas, de que tienes una vestimenta, era lo contrario: era de subir [a la ciudad] y tratar de no usarlo. Porque pues llegas a la burla, a la discriminación. Con el tiempo las cosas van cambiando y ahorita pues **no se cansan de repetirnos** que nos deberíamos sentir **orgullosos** por/ por portar un traje. /este Y poco a poco **nos van abriendo los ojos**, no?: de [que debemos] **valorarnos**, a lo mejor, /eh desde la autoestima propia. [...] Todos nos van diciendo. Y ahorita, la gente empezó a .. como enfocarse más en rescatar lo que ya se estaba perdiendo. – DC 13.10.2017 (meine Hervorhebungen)

Zumindest teilweise scheinen einige Bewohner_innen San Miguels dem in *Reconocimiento* verpacktem Ruf der Eliten und des Marktes zu folgen, indem sie bestimmte Werte internalisieren, sich selber mit bestimmten „markers“ identifizieren, diese retten, und stolz nach außen präsentieren möchten („Orgullo“) (vgl. dazu auch FN 13.10.2017; Friedlander 2006, 217f). Der gewisse Sarkasmus, mit dem Daniela im Interview die ironische Wendung von „discriminación zu „abrir los ojos“ erzählt, deutet jedoch bereits darauf hin, dass es hier zu kurz gegriffen wäre, von passiven „docile subjects“ zu sprechen. Bevor ich mich in den nächsten Abschnitten den diversen Handlungsmöglichkeiten indigener Akteure_innen und den verschiedenen Formen, in denen sie sich in diese Prozessen verstricken, zuwende, möchte ich hier noch einer anderen Frage nachgehen: Was motiviert „indigene“ Personen überhaupt dazu, die Subjektposition des „lo étnico“ einzunehmen und sich (zumindest teilweise) damit zu identifizieren?

„Lo étnico“ als touristifizierter „indio permitido“ – Möglichkeiten und Limitierungen

Zunächst muss beachtet werden, dass es sich bei Interpellation nicht unbedingt um eine direkten Zwang ausübende, jegliche Handlungsmöglichkeit einschränkende, negative Form von Machtausübung handelt. Wie Clifford (2013, 302) betont, ist Interpellation „not simply coercive: it is energizing and fulfilling. It enables and organizes diverse forms of belonging within cultural, social, and economic systems. In this perspective, being „native“ is a way of participating, finding fulfillment, in a regulated diversity.“ In diesem Sinn ermöglichte der touristische Multi-

kulturalismus indigenen Personen ein sinnvolles, positives „sense of self“ aufzubauen und einen geregelten Platz innerhalb der zakatekischen und mexikanischen Gesellschaft einzunehmen (als „nuestras raíces“). Dieser „indigenous slot“ (Li 2000, 157) bringt nicht nur die öffentliche Revalidierung einer zuvor diskriminierten Identität mit sich – als klarer umrissene, homogene Identität, wirkt sie auch, um sich gegen die von „modernización“ und „globalización“ im Zeitalter des Spätkapitalismus vorangetriebenen „assaults on the coherence and integrity of the self“ (Gilroy 2004, 6) zu verteidigen und der damit einhergehenden „Post-Peasant-Identitätskrise“ („no sabíamos quien somos“ (OL/MA/PF 08.04.2018; vgl. FN 28.04.2018)) entgegenzuwirken (vgl. PF 05.04.2018, MA 07.05.2018, AS/SD 11.10.2017 et al.). (vgl. dazu Eriksen 2010, 81; Comaroff und Comaroff 2009, 28f; Cole 2007, 956; Hernández Castillo 2001, 130; Manzanares Monter 2009, 107).

„Lo étnico“ als Subjektposition kann im Kontext des PM-Tourismus natürlich auch gewisse ökonomische Vorteile mit sich bringen (vgl. dazu van den Berghe 1995; Butler und Hinch 2007a; Ariel de Vidas 2007; Zúñiga Bravo 2018). Beide, sowohl diese ökonomischen, als auch die „identifikativen“ Vorteile werden von den Eliten offen beworben. Erinnern wir uns an die Versprechen des *Gobierno Municipals* an die indigene Bevölkerung des Bezirks, der Tourismus bringe ihnen zwei „beneficios“ (s. Kapitel 6.2). Der erste betrifft die Stärkung einer „originalen“ Kultur und Identität: Indigene könnten die touristischen Bühnen als „escaparates“ verwenden um bestimmter kultureller Charakteristika – jene welche von Touristen_innen genossen werden können – vor ihrer „perdida“ zu bewahren und zu konservieren (vgl. OT 08.10.2017, MM 07.08.2017). Für Juan Martínez, ein Beamter in der *Dirección de Turismo*, würde wiederum das Konservieren und Präsentieren dieser Charakteristika eine authentische Identität und Kultur und schlussendlich, wie oben beschrieben, ein „integres“ Leben mit „dignidad“ ermöglichen:

[E]s importante de una manera sí blindarlos [abschirmen/schützen] y mostrarles [a los indígenas] que, a través de conservar ciertas tradiciones, ellos pueden vivir con dignidad y con todas las garantías que les permiten prevalecer y conservar **ciertos** aspectos - que a los ojos no solo del mundo entero exterior, sino también en nuestro México, nos gusta ver y apreciar y disfrutar. – JM 20.04.2018 (meine Hervorhebungen)

Der zweite „beneficio“ ist ökonomischer Art. Mit der Präsentation bestimmter Identitätsmarker, könnten indigene Personen vom symbolischen Kapital „Indigenität“ profitieren und ihre im touristischen Markt angebotenen Produkte mit einem „added value“ verkaufen. Der *Presidente Municipal* erwähnt als Beispiel dafür die Essensverkäuferinnen am Festival Cuaxóchtli:

La gente que trae su gastronomía de San Miguel Tenango y trae vestido su traje típico tiene la oportunidad de vender sus productos. Cuando no portan su *traje típico*, al mismo turista no se le hace atractivo adquirir esos productos. Es algo que los distingue. Portar su traje típico hace, o nos manda un mensaje que sus productos son sabrosos y son de calidad. – Flores Morales 2012, #01:40:40

Dem Diskurs der Eliten zufolge erhält Indigenität durch *Reconocimiento* und Tourismus also „zusätzlichen“ Wert, und zwar nicht nur im Sinne eines ökonomischen Wertes, sondern auch im Sinne eines affektiv-identifikativen Wertes. Allerdings wird nicht nur in diesen kurzen Zitaten deutlich: Es existieren bestimmte Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit diese zwei Werte für Indigene auch **verwertbar** werden. Sowohl ein anerkanntes Leben „in Würde“, als auch ökonomischer Profit sind nämlich dann möglich, wenn eine bestimmte, ethnisierte Subjektposition eingenommen wird: „si la persona es entusiasmada, es orgullosa, cuida y acobia su tradición - se le van a abrir muchas puertas. Y es la conciencia que estamos tratando de hacer con todos ellos” (JM 20.04.2018). Interpellation wirkt hier nicht durch „Zwang“ sondern mittels Anreizen: Die „conciencia“, welche Juan Martínez Indigenen hier näherbringen möchte, beinhaltet also auch das Bewusstsein darüber, dass ein Einnehmen dieser bestimmten Subjektposition – das heißt, das Entwickeln einer bestimmten „conciencia indígena“ und die „enthusiastische“ Performance von sich selbst als „stolze“ indigene Subjekte mit „einzigartigen“ kulturellen Objekten – gewisse Vorteile mit sich bringt.¹⁴⁵

Der Beamte, wie auch der *Presidente*, machen hier ebenfalls klar: Indigene Personen, welche ihre Indigenität nicht in dieser Weise performen, würden von den Vorteilen ausgeschlossen werden. Im gleichen Interview meint der Beamte dazu: „Digo, hay algunas personas [indígenas] que son malechas [abweichend, unordentlich, achtlos, inkongruent], que son .. problemáticas, que son complicadas - es difícil darle la oportunidad a la persona con ese perfil.“ (ebd.) Seiner Meinung nach wären Indigene grundsätzlich „personas muy humildes, muy .. sencillas en su

¹⁴⁵ Wie ich in Fußnote 119 am Ende des letzten Kapitels bemerkte, beschränkt sich die Interpellation in Zacatlán nicht nur auf eine „conciencia indígena“, sondern beinhaltet zugleich eine Art „conciencia anfitriona“. Die indigene wie auch nicht-indigene Bevölkerung Zacatláns wird demnach von den Eliten „aufgerufen“ sich als angemessene Gastgeber und Gastgeberinnen zu verhalten und sich von sich aus mit dieser Position zu identifizieren. Auch dies sei Teil des „magia“. Wie José Luis Olvera – im Jahr 2017 *Regidor de Turismo* und im Jahr 2015 *Presidente del Comité Pueblo Mágico, Zacatlán* – in einem Gespräch mit der Anthropologin Figueroa Díaz erzählt, beteiligt er sich auch hier aktiv daran diese angemessene „conciencia“ auszurufen: „[La magia] no es automática, según José Luis Olvera, se construye con el compromiso. Él, como impulsor del nombramiento y primer presidente del Comité le tocó hacer conciencia entre la población, tocar puertas, repartir volantes, involucrar a la gente y hacerla una mejor anfitriona de los visitantes.“ (Figueroa Díaz 2015, 303). Auf diese zweite, mit der ersten verknüpften Interpellation kann ich in dieser Arbeit aus Platzgründen nicht weiter eingehen. Es scheint jedoch, dass für die Eliten der „indio ideal“ beide „conciencias“ in sich vereint: ein neoliberaler, touristifizierter „ethno-entrepreneur“ (Krell Rivera 2012) (vgl. dazu DeHart 2008; 2010; Comaroff und Comaroff 2009; Krell Rivera 2012; Oehmichen und de la Maza 2019).

corazó“ (ebd., Hervorhebung i.O.), aber im Kontakt mit der „Außenwelt“ könnte es vorkommen, dass sie „se dejan influenciar, empiezan a evolucionar de una manera no muy apropiada“ (ebd.).

Als Beispiel hierfür, erzählt er eine Anekdote einer Studentin aus einem indigenen Dorf, welche in der Stadt angefangen hatte „tomar lo que no era suyo“ (ebd.). Als sie von Kollegen_innen zur Rede gestellt wurde, hätte sie diese des „bullying“¹⁴⁶ (ebd.) beschuldigt. Sein Fazit:

Entonces, tenemos que entender todos – [los] de las étnias y de los que no somos de las étnias: ‘El respeto al derecho ajeno es la paz’. Tenemos que ser todos respetuosos y .. acobijar los orígenes, acobijar las tradiciones, de alguna forma, [para] poder disfrutar todos del paquete integral que conforma Zacatlán como un destino predilecto, sí?
– JM 20.04.2018

Juan Martínez verwendet hier ein populäres Zitat des liberalen Präsidenten Benito Juárez¹⁴⁷: Es bräuchte „Frieden“, um (bürgerliche) Rechte garantieren zu können. Als Mitarbeiter in der *Dirección de Turismo*, sieht Juan dies natürlich nicht nur aus einer juristischen Perspektive; konfliktloser, respektvoller Friede in Zacatlán sei auch essenziell, damit alle Bewohner_innen vom PM-Tourismus profitieren könnten. Im Kontext der Anekdote hebt Juan allerdings nicht nur die Wichtigkeit eines friedvollen Umgangs miteinander hervor – er delegitimiert zugleich jegliche Form von **Konflikt**, wie er beispielsweise durch das Kritisieren von ökonomischer, sozialer oder politischer Ungerechtigkeiten, Diskriminierung und Exklusion entstehen kann. Schon allein das Andeuten von Konflikt könnte hier das „harmonische“ Image Zacatláns als „destino turístico predilecto“ stören (vgl. dazu Middleton 2009, 204–16; Büscher und Fletcher 2017, 8f). Diese Perspektive konsolidiert sich in einem weiteren Imperativ: „tenemos que ser todos respetuosos“.¹⁴⁸ (vgl. dazu Povinelli 2002, 16)

¹⁴⁶ Obwohl diese kurze Anekdote viele Fragen offenlässt, kann ich mir vorstellen, dass mit „acusaciones de bullying“, hier implizit Vorwürfe der ethnischen Diskriminierung, des Rassismus, und wohl auch Sexismus gemeint sind. Solche Fälle von „reverse racism“ (Hale 2002, 523) treffe ich in Zacatláns jedenfalls auch an anderer Stelle an, sei es ein Mestize der Unterschicht, der betont, *el racismo es real!*, und damit meint, dass die ruralen Indigenen, mit denen er im Arbeitskontext zu tun hat, ihn diskriminieren weil er nur Spanisch spricht (vgl. FN 29.09.2017); seien es Mestizen_innen der Oberschicht, die den Diskurs von indigenen Politikern, wie die des *Diputado-Federal*-Kandidaten, *muy pesado* finden, da dieser einen „Kulturkampf“ und eine jahrhundertalte Diskriminierung betont (vgl. FN 13.05.2018). Hier schwingt überall mit, dass die Diskriminierung gegenüber Indigenen zwar mehr oder weniger anerkannt wird, aber als etwas der Vergangenheit betrachtet wird, dem – in einer Art „Täter-Opfer-Umkehr“ – nun nicht eine Diskriminierung gegenüber den_r Mestizen_innen folgen dürfte (vgl. dazu Hale 2006).

¹⁴⁷ Das Zitat stammt aus einer Rede Benito Juárez', welche er 1867 im Kontext des endgültigen Inkrafttretens der liberalen Verfassung von 1857 nach dem Ende des Reformkrieges und der Französischen Intervention hielt (vgl. Milenio 2018).

¹⁴⁸ Wie dieser Beamte selber mit diesem Imperativ umgeht, wird am Ende des Interviews deutlich. Als er die historische Tatsache, dass Franziskaner bereits einen der ersten Tempel der Amerikas bauten, während Cortés noch „estaba dando con todo a Tenochtitlán“, als „mark of distinction“ des PM Zacatláns artikuliert, ist er schnell darin dem Wort „conquista“ das Adjektiv „intercultural“ hinzuzufügen. Er löst damit diese „Attraktion“ Zacatláns

Wie sich ein solcher Imperativ in der Praxis ausdrückt, zeigt ein Beispiel, welches ich auf einem kleinen zakatekischen Festival mit dem auffälligen Namen *Encuentro Integral del Elote y el Maíz* (ECIEM) erlebte. Dieses junge Festival setzt sich zum Ziel „revalorar el cultivo del maíz criollo en nuestro campo mexicano y proteger esa práctica ancestral“ (wie auf einem Plakat zu lesen vgl. FN 29.09.2017) und bietet eine bunte Mischung aus Vorträgen von Biologinnen, Fotografie-Workshops, indigenen Tänzen, mestizischen „Azteken-Tänzen“, und Danzón. Ein Programmpunkt im Jahr 2017 war die Präsentation eines traditionellen „ritual de siembra“, welches auf einer kleinen Grünfläche etwas abseits der eigentlichen „Bühne“ von einem Indigenen aus dem zakatekischen Dorf Cuacuila durchgeführt wurde. Nachdem dieser etwas über die spirituelle Bedeutung des soeben vollzogenen Rituals erzählte, wechselte er plötzlich das Thema: Er sprach nun von indigenen Organisationen, dem *artículo segundo constitucional* und der Diskriminierung in Zacatlán, davon, wie Indigene nach wie vor als „nacos“ beschimpft werden. Hier unterbrach die Veranstalterin ihn, indem sie in ihr Mikrofon sprach, sich bedankte, und sofort auf das Angebot an indigener *gastronomía* und *artesanía* aufmerksam machte, während sie das Publikum zur Bühne zurückleitete. (vgl. FN 29.09.2017) Einige Monate später konnte ich mit diesem Mann aus Cuacuila sprechen und fragte ihn zu seiner Meinung zu diesem „Schnitt“:

No quieren escuchar la realidad! Qué bueno que te diste cuenta porque yo también me di cuenta. Sí, porque luego luego se nota: eso no es para [los turistas] – la discriminación no hay que mencionar. [...] Lo quieren utilizar nada más: Tú baila y haz eso - pero no digas nada: tu siéntate, no digas, no actúes. – DM 08.05.2017

Gerade mit der Anerkennung einer „harmonischen“ und kommerzialisierbaren Identität und Ausdrucksform von Indigenität werden andere konfliktreiche Formen und dessen Artikulation mit „radikalen“ politischen, ökonomischen und rechtlichen Themen als „nicht angemessen“ delegitimiert. Diese Personen entsprechen nicht den „hegemonic configurations of appropriate indigeneity“ (DeHart 2008, 186). Ihre Handlungen, welche sie als indigene Subjekte tätigen, befinden sich außerhalb der „brackets of recognition“ (Povinelli 2011, 75–100), und werden damit von den Eliten, in diesen Fällen nicht ernst genommen oder schlicht ignoriert.¹⁴⁹

von jeglicher negativen, potenziell konfliktgeladenen Konnotation – nicht nur durch Verschweigen, sondern auch durch das harmonisierende und „respektzeugende“ Modewort „intercultural“ (vgl. dazu Hale 2004, 18). Wobei der präferierte Begriff wohl eher „Encuentro de dos Mundos“ hätte sein sollen – ein Begriff der, zum Beispiel in der Darstellung des franziskanischen Mönches, der dem *indígena* einen Apfelbaumsamen überreicht (s. Kapitel 6.1), wohl mehr die positiven, als die subtilen, negativen Konnotationen des Wortes „encuentro“ hervorhebt.

¹⁴⁹ In den nächsten Kapiteln sollte deutlich werden, dass aber auch nicht alle Indigene ihre Indigenität mit Diskriminierung und Rassismus artikulieren. Weiters existieren hier auch sehr unterschiedliche Diskriminierungser-

Die vom *Gobierno Municipal* sanktionierte Indigenitätsform ähnelt damit dem, was Charles Hales (2004; 2005; 2006) „indio permitido“ (oder „authorized Indian“ (2004, 17)) bezeichnet hat. Es handelt sich dabei um eine soziopolitische Kategorie¹⁵⁰, die jene indigenen Akteure_innen bezeichnet, welche die staatlich sanktionierten Subjektpositionen einnehmen und performen, ohne deren Limitierungen in Frage zu stellen und schlussendlich, ohne die hegemonialen Machtstrukturen zu gefährden. Dabei tauschen sie „recognition in exchange for compliance with the economic and political constraints“ (Hale 2005, 20). Die Kehrseite davon ist der „indio insurrecto“: jene also, die diesen Ethnisierungsprozess anfechten und ihre Position als „Indigene“ stattdessen dazu nützen, nicht nur *Reconocimiento* sondern auch weitgehende (Partizipations-, Autonomie-, Land-)Rechte zu fordern. Anhand dieser Kategorien können staatliche und andere mächtige Akteure_innen eine Dichotomie zwischen „moderate versus radical, proper versus unruly“ (Hale 2004, 19) indigenen Personen und Gruppen konstruieren. Während erstere nun gefördert werden, werden letztere delegitimiert.

Da Hales Arbeiten auf Fälle von „cultural rights activism“ (Hale 2005, 25) und indigenen politischen Organisationprozessen fokussieren, in denen Tourismus keine Rolle spielt, unterscheidet sich das „perfil“ des „indio permitido/insurrecto“ in Zacatlán in den Details von Hales ursprünglicher Konzeptualisierung. Hier, in Zacatlán, existiert keine relevante indigene Organisation oder auch nur ein konkretes „Thema“, welche die nur 15 Prozent ausmachende indigene Bevölkerung politisch oder ökonomisch vereinen würde. Auch lebt die indigene Bevölkerung

fahrungen. Beispielsweise spreche ich nach dem „Ritual“ und anschließender Rede mit einer indigenen *artesana*, welche beides von ihrem Stand aus beobachtet hatte. Auf ihre Meinung dazu angesprochen, erwähnt sie mit keinem Wort das Thema der indigenen Rechte und der Diskriminierung. Stattdessen spricht sie nur vom ersten Teil des Rituals und davon, dass *cuidar la tierra es importante* (vgl. FN 29.09.2017). Ein anderes Beispiel wäre eine *artesana*, die zum staatlich organisierten *Seminario Internacional sobre la Defensa de los Derechos Político-Electorales Indígenas* eingeladen wurde. Als ich sie bei ihrer Rückkehr dazu fragte, sagt sie, dass sie es spannend fand so viele unterschiedliche indigene Gruppen zu sehen. Sie zeigt mir Fotos von den verschiedenen *trajes* und erklärt, dass sie jenen Rock schön findet, und jenen Hut witzig, und jene Stickarbeit beeindruckend, und dass sie sich mit den anderen Indigenen über diese *artesanías* ausgetauscht hat. Mit keinem Wort erwähnt sie den eigentlichen Inhalt des Seminars, noch irgendwelche politischen Themen, welche dort mit „großen Worten“, wie „la cosmovisión de colectividad dirigida a la materia político-electoral indígena“ (URL 9), behandelt wurden. (vgl. FN 12.08.2017) Einerseits handelt es bei diesen zwei Beispielen nicht um politisch „gebildete“ Personen, die ihre Indigenität regelmäßig mit „aktivistischen“ globalen „Diskursen der Indigenität“ artikulieren (s. dazu Kapitel 2.2). Diese „Nicht-Artikulationen“ könnten aber darüber hinaus unter anderem auch damit zusammenhängen, dass San Miguel Tenango im Gegensatz zu ärmeren, abgelegeneren indigenen Dörfern, aus denen auch der oben genannte Sprecher stammt, weniger Diskriminierung ausgesetzt zu sein scheint (s.o.). Was ein *Sanmiguelense* anmerkt trifft für viele zu: *No se me complica vivir en los dos mundos [indígena y mestizo]. De alguna manera yo me puedo - entre comillas - „defender“.* (vgl. FN 08.04.2018). In diesem Sinne mag San Miguel Tenango vergleichbar sein mit einem von Tania Li erforschten indonesischen Dorf: „Not having been exposed to the overtly coercive dimensions of state power, nor to the threat of having land and livelihoods removed from them in the name of development, they have not articulated **collective** positions on these matters.” (2000, 162, meine Hervorhebung).

¹⁵⁰ Dazu Hale „The phrase „indio permitido“ names a sociopolitical category, not the characteristics of anyone in particular.” (2004, 17)

zum großen Teil in Gebieten, die für Industrie und Großgrundbesitz im Allgemeinen uninteressant sind¹⁵¹, sodass im Vergleich zu anderen Bezirken wenig Gefahr besteht, dass Indigene politisch relevant werden, noch lukratives Land für sich selbst beanspruchen¹⁵². Öffentliche Konfrontation zwischen „Mestizen_innen“ und „Indigenen_innen“ oder Diskussionen über konfliktgeladene *indígena*-Themen scheinen hier eher selten und der oben beschriebene Fall eine Ausnahme zu sein.

Zusammen mit der (symbolischen) Bedeutung von Indigenität für den PM-Tourismus mögen diese Umstände dazu beitragen, dass in Zacatlán der „indio insurrecto“ weniger einer zu sein scheint, der radikale politische und ökonomische Forderungen stellt, sondern einer, der sich nicht um eine **angemessene** „Authentizität“ kümmert und touristisch **unangebrachte** Themen in die Öffentlichkeit trägt. Der „indio permitido“ hingegen ähnelt in seiner „touristifizierten“ Form dem, den Guiland und Ojeda (2012, 134) in einem vergleichbaren Fall beschrieben haben: „el ‘indio permitido’ sería el que está dispuesto a patrimonilizar su cultura para responder a las demandas turísticas que responden ellas mismas a demandas de mercado.“ (vgl. auch Oehmichen und de la Maza 2019; Hoffmann und Rodríguez López 2007; Cañas Cuevas 2016; Boccara und Ayala 2011)

7.1.3 Fazit und Diskussion: Die Ambivalenzen der Interpellation und jenseits davon

Die oben beschriebenen „Wiederentdeckung des Ethnischen“, die auf „Orgullo“ basierende Re-Ethnisierung, sowie auch die allgemein relativ harmonische Beziehung zwischen *Gobierno Municipal* und San Miguel Tenango lassen vermuten, dass viele *Sanmiguelenses* nicht selten die Position eines „indio permitido“ einnehmen und auf Diskurse, Ausdrucksformen und Identitäts- und Distinktionsvorstellungen zurückgreifen, welche in einer solchen Subjektposition enthalten sind: Sie verwenden „a map that was already previously created for them“ (Castillo Cocom 2005, 138). Die gewissen potenziell damit verbundenen Vorteile bzw. Nachteile scheinen durchaus Motivationen dafür zu bieten, der Interpellation zumindest zeitweise zu folgen. Haben

¹⁵¹ In San Miguel Tenango gab es seit dem 16. Jahrhundert wichtige Silberminen, die aber bereits ab dem 19. Jahrhundert kaum mehr Profit machten (vgl. López Alcaide 2016, 27f). Allerdings könnte deren mögliche Reaktivierung zu ähnlichen Konflikten führen, wie sie in anderen *municipios* der Sierra Norte existieren. Wie mir berichtet wurde, gab es in San Miguel Tenango vor rund fünf Jahren Testbohrungen einer „empresa canadiense“, welche jedoch seitdem keine weiteren Aktivitäten unternommen hat (vgl. FN 04.10.2017 et al.).

¹⁵² Wie bereits erwähnt scheint einiges, meist unwirtliches Ackerland brach zu liegen und wohl zum Verkauf angeboten zu sein. Dazu trägt womöglich auch der Umstand bei, dass es in der Region San Miguels anscheinend nie *ejidos* gegeben hat, wie mir ein Landwirt erzählt: *Aquí nunca hubo ejidos - todo es privado*. (vgl. FN 30.06.2017).

sie sich also die „Augen öffnen lassen“ (vgl. DC 13.10.2017) und eine bestimmte Form von Indigenität als wertvoll und schützenswert erkannt, welche ihnen als „fulfilled subjects in a multicultural market“ (Clifford 2013, 301) bestimmte „Türen öffnet“ (vgl. JM 20.04.2018)? Haben sie in einem „uncanny convergence of interests“ (Povinelli 2002, 7) dabei ein Empowerment „von oben“ und das Gefühl gegen eine tiefgreifendere und weitreichendere Form von Empowerment „von unten“ getauscht? Oder anders formuliert: eine anerkannte, sinnvolle, und vage ökonomische Vorteile bringende, doch vordefinierte und mit bestimmten „scripts“ (vgl. Appiah 1994) verknüpfte Identität getauscht gegen die Kontrolle über die Repräsentation und Vermarktung von Indigenität und die Möglichkeit, eine eigene Position zu artikulieren, von der sie als indigene Personen sprechen können? (vgl. dazu z.B. Hale 2005; Mortensen 2009; Rodriguez Mejia 2016)

Der Handlungsspielraum indigener Akteure_innen innerhalb dieser Identitäts-, Repräsentations- und Tourismuspolitik liegt natürlich auch jenseits dieser oft als Gegensätze analysierten Dichotomien zwischen einer Anpassung (*accommodation*) an das „von oben“ Vorgegebene und einem Widerstand (*resistance*) mittels des „von unten“ Geschaffenen. Hier muss die oft formulierte Kritik Quetzil Castañedas und anderer (vgl. z.B. Hernández Castillo 2001; Clifford 2013) weiterhin im Auge behalten werden – denn immer wieder werden Indigene „analytically positioned in our interpretations as passive and docile subjects who simply undergo processes that are ‚externally‘ introduced. Or, a very specific and delimited kind of agency is asserted, that of ‘resistance.’” (Castañeda 2004, 51)

Eine „realistischere“ Analyse (vgl. Clifford 2013, 45, 307) sollte daher die existierende Vielzahl an unterschiedlicher (Re-)Artikulationen, welche sich „in an evolving field of unequal forces“ (Clifford 2013, 32) entwickeln (und auch jenseits der „Diskurse der Indigenität“ liegen können), in Betracht ziehen. Aus dieser Perspektive erscheint auch das sich wandelnde Feld zwischen „permitido“ und „insurrecto“ weiter, als es diese Kategorisierung suggeriert (voraus auch Hale selber hinweist (z.B. Hale 2002, 499ff; 2004, 17ff)). Als „indio permitido“ kategorisiert zu werden, ist hier nicht notwendigerweise mit einer, sei es gezwungenen oder aus eigenem Interesse vollzogenen, gänzlichen Unterwerfung unter die herrschende Ordnung und deren widerspruchsloser Akzeptanz gleichzusetzen. Genauso wenig bedeutet das Äußern einer indigenen Kritik an der Form und Verwendung von Indigenität im zakatekischen Tourismus automatisch, dass hier gegen die Interessen der Eliten Widerstand geleistet wird.

„Indio permitido“ und „indio insurrecto“ sind keine uniformen Entitäten, sie werden viel mehr in ihren Bedeutungen und Handlungsspielräumen alltäglich re-artikuliert, re-konstruiert und

ausverhandelt. (vgl. Palomino-Schalscha 2011; Muehlmann 2009; M. Hall 2007; Li 2000) Um bei der Metapher Castillo Cocomos zu bleiben: Es gibt viele Wege, in denen indigene Akteure_innen die vorgegebene „Karte“ nutzen, einnehmen und umformen können (vgl. Negrín 2014, 9). Hier gilt es auf die „tricky and stubborn procedures“ zu achten, „that elude discipline without being outside the field in which it is exercised“ (de Certeau 1984, 96). So betrachtet, sind die Handlungsmöglichkeiten indigener Akteure_innen divers und polyvalent. Das gilt auch für die verschiedenen, oft ambivalenten Formen, in denen sich Indigene in den touristisch-multikulturellen Diskursen, dem touristischen Markt, und dessen Interpellationen involvieren, und an ihnen kreativ und kritisch mitwirken. Die Frage ist demnach nicht nur **ob** und **weshalb**, sondern **in welcher Weise** sie die hier geöffneten touristischen „spaces of recognition“ („lo étnico“) einnehmen.

In den nächsten beiden Abschnitten werde ich zwei Beispiele aufgreifen, um verschiedene Formen einer solchen Involvierung darzustellen. Sie sollen zeigen, welche Handlungsspielräume innerhalb der „brackets“ eines „indio permitido“ genutzt werden können. Dies ist meines Erachtens besser als ein „selective engagement“ (Clifford 2013, 46) mit einer sanktionierten Subjektposition zu verstehen, als eine „resistance“ dagegen. Verschiedene indigene Akteure_innen re-artikulieren dabei diese Position, indem Diskurse, die damit verknüpft sind, fragmentarisch übersetzt, adaptiert und reinterpretiert werden, ohne notwendigerweise in den Bereich eines „indio insurrecto“ zu rutschen, oder aber auch ohne gänzlich außerhalb dieser Kategorisierungen zu stehen. Jedoch können damit bestimmte Ansprüche und Forderungen artikuliert werden, welche die Grenzen der staatlich sanktionierten *étnico*-Position testen und herausfordern. Zwei dieser Forderungen werden demnach genauer betrachtet: die Forderung nach einer größeren Kontrolle an den Indigenitätsrepräsentationen und die Forderung nach einer realen Integration in den touristischen Markt. Wie ich argumentiere, geht es hierbei darum, den zweifachen Wert von Indigenität – das heißt, den „added-value“, welcher das sanktionierte „lo étnico“ laut der Eliten erhält – für sich selbst zu **re-appropriieren** und zu verwirklichen oder zu „konkretisieren“. Im ersten Abschnitt widme ich mich nun dem „identifikativen“ Wert; im zweiten dem ökonomischen Wert. Diese beiden Werte – sowie die damit verknüpften Forderungen – müssen nicht zusammen auftreten. Der eine kann und wird beansprucht, ohne gleichzeitig den anderen zu beanspruchen. Jedoch wird sich zeigen, dass beide in der Praxis oft aufeinander verweisen.

7.2 „*Estamos hartos de ser imagen*“ – Re-Appropriationen des „identifikativen“ Wertes von Indigenität und die Kontrolle über Indigenitätsrepräsentationen

Gleichwohl – oder gerade weil – Tourismus positiv wahrgenommen wird, als ein Feld in dem Indigenität neu definiert und bewertet, „re-assessed“, werden kann, sind manche meiner Gesprächspartner_innen enttäuscht über die Form und das Ausmaß, die der Tourismus in Bezug zu indigenen Personen angenommen hat. Dabei äußern sie vor allem Kritik an der Art und Weise, in der das *Gobierno Municipal* und andere touristische Akteure_innen Indigenität in touristischen Kontexten anerkennen und präsentieren.

Das Festival Cuaxóchitl kann hier als Beispiel verwendet werden. Für einen *Sanmiguelense*, welcher geholfen hatte, das Festival in dessen Anfangsphase zu organisieren, stand diese Präsentation einer einzigartigen indigenen Kultur und Identität im Zentrum. Für ihn hätte es dazu beitragen sollen, das Bewusstsein für den „Wert“ und das „Reichtum“, welches man als Indigene_r besitzt, zu stärken (vgl. FN 13.10.2017). In der Tat, auch andere Indigene berichten mir, dass sie große Erwartungen an das Festival hatten, als es 2005 zum ersten Mal im Zentrum Zacatláns abgehalten wurde. Doch heute (2018), 13 Jahre später, bleibt bei diesen Personen, als auch bei den meisten Anderen, mit denen ich über das Festival rede, nicht viel Euphorie übrig (vgl. CU 13.05.2018, FN 04.10.2017, 13.05.2018 et al.). Ganz im Gegenteil: „Pues [el Festival Cuaxóchitl] se inició precisamente con los pueblos náhuatl-hablantes de aquí del municipio. Se juntó mucha gente, pero hoy ya no más nos (a remedian? [abhelfen]). Ya no convocan los pueblos. Ya no más aquí se disfrazan“ (DM 08.05.2018). Miranda Asensio¹⁵³, eine aktive Baptistin aus San Miguel Tenango, sieht das ähnlich. Wie sie in einem Gespräch erzählt, würde die staatliche Top-Down-Organisation des Festivals und die geringe Partizipation von Indigenen dabei nicht zu einem realen „Hochhalten“ und Stärken indigener Kultur führen: „Si nos van a dar espacio para un programa, que se hagan las cosas bien: a tiempo, organizado de tal manera que **realmente** la **cultura** se ensalce [preisen/rühmen], que esté arriba y que no sea pisoteada.“ (MA 08.04.2018, Hervorhebung i.O) Ähnlich wie die vorherige Meinung, dass bei diesen Festivals indigene Kultur nur „verkleidet“ wird, kritisiert Miranda, dass das *Gobierno Municipal* stattdessen nur ein oberflächliches „Abbild“ von Indigenität anerkennt: „Pero te digo: ya estamos hartos de ser imagen! [...] O sea, muchas veces el municipio ha querido usar ese lema

¹⁵³ Name pseudonymisiert

[Motto/Leitspruch] de ‘No, los Pueblos Indígenas!’, ‘No, la vestimenta!’, solamente para atraer el turismo. Pero realmente en su interior no les interesa.” (MA 07.05.2018)

Diese Kritikpunkte ähneln auf dem ersten Blick dem Standpunkt des indigenen Politikers, wie ich ihn am Anfang des vorherigen Abschnittes dargestellt habe. Doch hier wird nicht beanstandet, dass kulturelle Elemente durch den Transport aus ihren vernakularen Kontexten in den Bereich des touristischen Marktes unweigerlich ihre Aura, ihren echten Wert, verlieren – sondern, dass dieser Wert dort nicht genügend zum Ausdruck kommt, nicht **wirklich** anerkannt und „gepriesen“ wird. Im Gegensatz zu einer pessimistischen Position wird die Ursache hier nicht in der kommerziellen Struktur des Tourismus gesehen, sondern viel mehr in der Unfähigkeit oder dem Unwillen derjenigen, die Indigenität in diesem Feld präsentieren: die regierenden polit-ökonomischen Eliten. Indem diese aus ökonomischen Gründen eine bloß oberflächliche Form von Indigenität – „una imagen“ – anerkennen und in touristischen Kontexten rühmend hervorheben, würde der „reale“ Wert indigener Kultur verkannt, oder anders ausgedrückt, (auf ihren touristischen, symbolischen Wert) **limitiert** werden. *Reconocimiento* verkomme hier zu einem touristisch wirksamen Slogan: „un lema“.

Zwei spezifische Kritikpunkte werden in diesem Zusammenhang immer wieder artikuliert: Erstens würden die präsentierten kulturellen Elemente nicht „authentisch“ genug dargestellt – und zweitens würden die Präsentationen auf materielle Kultur und „Folklore“ fokussieren und andere, „wertvollere“ Elemente vernachlässigen. Ich möchte im Folgenden zwei Beispiele für diese Kritikpunkte bringen, um die Komplexität der Konflikte um Wert und Repräsentation von Indigenität aufzuzeigen.

7.2.1 „*Qué significa?*“ – Lokale Ausverhandlungen von Wert und Bedeutung von Indigenität

Die *danzas* sind als touristisch sichtbarste Tradition und als eine, welche erst kürzlich revitalisiert wurde, eines der umstrittensten Elemente indigener Kultur. Konflikte über verschiedene Wert-, Repräsentations- und Authentizitätsvorstellungen kommen hier am deutlichsten zum Vorschein. Sehen wir uns dazu einen Interviewausschnitt mit dem Ehepaar Alejandra Salazar und Sergio Domínguez an¹⁵⁴. Beide gehören zu den katholischen *Leader* San MIGUELS. Alejandra ist darüber hinaus in der indigenen Organisation CIUDEMAM und dessen Tanzgruppe aktiv.

¹⁵⁴ Namen pseudonymisiert

SD: Si te acuerdas que estábamos platicando con Santiago [ein ehemaliger *Director de Auntos Indígenas*] - dice: „No puede ser que nos lleven a la danza a Zacatlán y ni siquiera dejen terminar!” O sea, que ni siquiera hagas lo que es como ritual. Sí? Ellos [los organizadores del *Gobierno Municipal*] quieren dar un número, un/ ..

AS: //Un atractivo.//

SD: //Una presentación:// que se vea atractiva, pero vale - ya terminamos: „Ay que lindos, allí nos vemos!” .. Sí? Y no es así. O no **debería** de ser así. Llegas: „A ver, de que se trata lo tuyo?” .. Qué es .. cultura? Hasta donde se acaba tu **presentación** [meine Hervorhebung]. Qué **significa**? Sí? No: „Le cortamos a la mitad - ya salió bonito y ya estamos.” .. No, a ver: Qué significa? Qué vas a entender con ello? Porque todo tiene un significado. Aparentemente nada más (llego a bailar?). No, pues dices: „Muy bonito.” Se vio, y esto y el otro; los trajes - pero hasta ahí. **No**. Qué significa? .. **Eso** es identidad! .. O sea: qué significa para la gente, qué estaba dando de entender? [...] [T]odo es algo **ceremonial, cultural!** No es que se vea bonito - bueno, aparte se ve bonito - pero no es que: „Ay qué bonito se vio! Listo, ya está! Cierre, corte!” Como cuando está filmando alguno. No, no es así. No **debería** de ser así.
– AS/SD 11.10.2017, Hervorhebungen i.O.

Das erste, was in diesem Interviewausschnitt auffällt, ist, dass auch hier trotz einer heftigen Kritik an einer touristischen Aufführung der *danzas*, diese nicht mit einer grundlegend negativen Position gegenüber Performances innerhalb touristischer Kontexte artikuliert wird. In der Kritik steht nicht das „nos llevan la danza a Zacatlán”, sondern, dass die „presentación“ der *danzas* nur zu einem oberflächlichen „número“ für den Tourismus mutieren statt ihren Ansprüchen nach „como ritual“ präsentiert zu werden und dessen „significado“ entsprechend zu transmittieren.

Ein Vergleich mit einem ähnlichen Fall in Honduras ist hier sinnvoll, um diesen Anspruch besser verstehen zu können. In einem Artikel von 2004, analysieren Elisabeth Kirtsoglou und Dimitrios Theodossopoulos den Tourismus auf der Insel Roatan, wo von externen touristischen Akteuren_innen organisierte und innerhalb touristischer Plätze präsentierte Garífuna-Tänze eine Attraktion für „cruise-ship tourists“ darstellen. Die Autoren_innen zeigen, wie die Bewohner_innen des einzigen Garífuna-Dorfes nicht die Vermarktung ihrer Kultur an sich kritisieren; wie in Zacatlán geht es auch ihnen stattdessen darum, ihre Kultur – in diesem Fall der Tanz *Punta* – in touristischen Kontexten möglichst „authentisch“ zu repräsentieren: „The Garifuna want to become guides to the richness and uniqueness of their culture as they ‚see‘ it, as they want to present and represent it” (2004, 152). Damit wollen sie verhindern, dass die Performances ihrer *danzas*, „caught in the ethos of mass and rapid consumption” (ebd.), zu reinen „metonyms“ einer banalen touristisch-multikulturellen Indigenität werden – und damit auf den

Wert reduziert werden, welchen sie als Performances, die „son muy vistosas y les agradan mucho a nuestros turistas (JH 26.06.2017; vgl. auch MM 07.08.2017) haben.

Ein wichtiger Punkt bleibt jedoch in Kirtsoglous und Theodossopoulos Artikel offen. In ihrem Text entsteht der Eindruck, als gäbe es eine „Garifuna narrative“ über den Wert der *danza*, welche bloß gegen das „touristische Narrativ“ getauscht werden müsse: ein „touristischer“ Wert gegen einen „autochthonen“ Wert. In Zacatlán scheint dieser Prozess nicht so einfach analysierbar zu sein. So ist Salazars und Domínguez Auslegung der tiefen Bedeutung der *danzas* für die indigene Kultur und Identität nicht etwas, das „fixiert“ wäre und von allen Bewohner_innen San MIGUELS geteilt wird. Obwohl der obige Interviewausschnitt suggeriert, dass ein für alle Tänzerinnen gleichermaßen bedeutungsvolles „Ritual“ für ein externes Publikum eins-zu-eins „authentisch“ dargestellt werden soll, verdeutlichen weitere Gespräche mit Salazar, dass der „significado“ der *danzas* für die Tänzerinnen ebenfalls nicht festgelegt ist. Nicht nur zwischen Indigenen und Touristen_innen, sondern auch unter Indigenen selbst sind Bedeutung und Wert im Entstehen begriffen und müssen ausverhandelt werden:

Una danza para nosotros es demostrar muchas cosas: Es agradecimiento, convivencia, es /este .. **enseñanza** - porque también estás enseñando a otras personas lo que tú sabes hacer -, es una aceptación. O sea, una danza es muchas cosas! No nada más es ir a bailar y ya. [...] Porque les digo a las compañeras: el hecho que estemos en un grupo de danza no nada más es que te sabes mover – no: hay que saber qué **significa**. – AS 28.04.2018 (Hervorhebungen i.O.)

In weiteren Gesprächen wird Salazars Kritik an den eigenen Mittänzerinnen deutlicher. Sie fürchtet, dass manche die *danzas* nur als „deporte“ betreiben und den „gran significado“ und „espiritualidad“, welche sie vermitteln will, in erster Linie als „decoración“ wahrnehmen würden¹⁵⁵ (vgl. FN 28.04., 11.05.2018) Ihre mir in vollem Ernst gestellte Frage – *Tú crees que realmente estamos transmitiendo lo que queremos al danzar?* (vgl. FN 11.05.2018) – ist damit ein Ausdruck ihrer Sorge, dass der Wert, den sie den *danzas* zuschreibt, nicht derjenige ist, den

¹⁵⁵ Eine ähnliche Kritik äußert eine Bewohnerin San MIGUELS, welche erst kürzlich aus einer Tanzgruppe ausgetreten ist. Sie hätte eigentlich zum Tanzen angefangen um zu *demonstrar y rescatar la cultura - que nosotros nos empoderemos y que nosotros luchemos por lo que somos*. Doch als mit den immer mehr werdenden Auftritten auch das Geld- und Zeitmanagement eine größere Rolle zu spielen begann, hätte sich ihrer Meinung nach die Einstellung mancher Mittänzerinnen geändert: *Ya no van con en el enfoque de decir „que los demás vean lo que somos“, ya no van con corazón y una actitud diferente, - si no ya van de una manera mucha más comercial. [...] Entonces me di cuenta de que su enfoque era otro totalmente.* (vgl. FN 11.05.2018) Diese Tänzerin vermutet also, dass die *danzas* nur noch aus einem ökonomischen Blickwinkel heraus wahrgenommen werden. Als ich verwundert nachfrage, bei welchen Auftritten sie denn bezahlt bekommen würden, kann sie allerdings nur den *Recorrido Étnico* nennen, bei dem rund 1000 Pesos unter den Tänzerinnen aufgeteilt wurden. Insgesamt muss der ökonomische Wert der *danzas* sicher als ein Motivationsgrund in Betracht gezogen werden (nicht nur der tatsächlich verwertete, sondern auch der nicht vorhandene, gerade weil damit für manche Personen erhebliche Geld- und Zeitausgaben verknüpft sind). Doch, wie ich in dieser Arbeit argumentiere, spielt der symbolisch-identifikative Wert, den sie durch *Valorización* erhalten eine mindestens ebenso große Rolle.

Zuschauende **und** Performende wahrnehmen. Sie weist darüber hinaus auch auf ihren Anspruch hin, diesen Wert durch die Performance tatsächlich zu transmittieren, zu lehren und fassbar zu machen:

Nuestra función [del grupo de danza] ahorita [es enseñar] a generaciones nuevas el **significado** y la gran **importancia** que tiene para nosotros indígenas el **seguir** con nuestras tradiciones, con nuestras costumbres. [...] Sí, porque antes [dijimos]: „Bueno, pues vamos a bailar.“ Y vamos. Pero no sabíamos el por qué .. del gran **ritual** que significa una danza. – AS 11.10.2017 (Hervorhebungen i.O.)

Statt eine „Abbildungsfunktion“ einer „anzestralen“ Kultur, steht eine didaktische Funktion im Zentrum: Durch die Auftritte der *danzas* in touristischen Kontexten sollen sich das Publikum wie auch die Performerinnen selbst stärker damit auseinandersetzen – und damit zu dem Bewusstsein über Indigenität kommen, welches Salazar hat. Genauso wie Touristen_innen die Performance nicht bloß oberflächlich konsumieren sollen, sollen auch indigene Zuschauer, sowie die Performenden den „tieferen Wert“ der *danzas* für sich entdecken – anstatt diesen ausschließlich über touristisch-multikulturelle „Feel-Good-Slogans“ zu erfahren, welche eine „sportliche Betätigung“ mit den „bonitos“, aber leeren Schlagwörtern „cultura“, „ritual“, „ceremonia“, etc. dekorieren.¹⁵⁶

7.2.2 „Eso no es todo“ – Die Perspektiven evangelikaler Indigener

Die Ausverhandlung des Wertes der *danzas* in San Miguel Tenango wird umso deutlicher, wenn die Sichtweisen jener Bewohner_innen beachtet werden, die sie gemeinhin nicht praktizieren: diejenigen mit evangelikalem Glauben, zu dem sich schließlich rund 70 Prozent der Bevölkerung San Miguel Tenango zugehörig fühlt. Da die evangelikalen Religionen ausschließlich eine direkte Anbetung von Gott erlauben, dürfen ihre Anhänger_innen bei solchen Tänzen nicht partizipieren: In den Augen der Evangelikalen_innen stellen sie eine pagane „adoración a los santos“ (JH 16.10.2017) dar und damit eine Art Götzenanbetung. Wie ich oben beschrieben habe, hindert das manche Bekenkende – wie den beiden erwähnten pentekostalen *Presidentes Auxiliares* – nicht daran, die *danzas* trotzdem als repräsentativ für San Miguel Tenango und dessen indigene Kultur wahrzunehmen (s. auch Kapitel 7.1.1 und Fußnoten 20 und 157).

¹⁵⁶ Ein Vergleich mit der Präsentation der *danzas* durch die *Directora de Turismo* auf der *Feria de la Manzana* 2017 mag diese multikulturelle „Feel-Good“-Verwendung dieser Wörter illustrieren:

[L]a etnia recibe a los turistas - les pone como muestra de respeto, de bienvenida, de gusto, [...] un collar y una corona de flores. [...] Es el ritual de bienvenida – es un ritual. [...] El Xochipitzáhuatl es la danza de bienvenida; de fiesta; de regocijo [Jubel]; de festejo; de respeto. Igual cuando se casan, después del ritual de matrimonio, bailan el Xochipitzáhuatl porque están felices, contentos, están de fiesta - así cuando vienen las gentes a la comunidad eso bailan. [lacht kurz] – MM 07.08.2017 (das Zitat stammt aus der Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom genannten öffentlichen Event)

Es mag sein, dass gerade hier am deutlichsten die Wirksamkeit des *Reconocimiento* und der Vermarktung eines spezifischen Bildes von Indigenität zu erkennen ist: Statt über den religiös-rituellen Wert zu streiten, scheinen die *danzas* nun für alle innerhalb eines touristisch-multikulturellen „regime of value“ (vgl. Crossley und Picard 2014; Mortensen 2014) wertvoll zu sein, als eine repräsentative kulturelle Praktik „que hace ser importante a un pueblo“ – unbeachtet dessen, dass diese nur von einer katholischen Minderheit praktiziert wird und von vielen Evangelikalen auf einer **anderen** Ebene parallel dazu als eine „ofensa a Dios“ (vgl. FN 28.04.2018) eingeschätzt wird. Immerhin, die pentekostale *Directora de Asuntos Indígenas* weist auf einen unbestreitbaren Punkt hin: „Esas danzas en verdad son muy vistosas y les agrada mucho a nuestros turistas.“ (JH 26.06.2017)

Doch nicht alle Evangelikalen_innen nehmen den neuen, touristisch-multikulturellen Wert als „a diacritical mark of their ethnic or cultural identity“ (Cohen 1988, 383) ohneweiters an. Eine davon ist die *Sanmiguelense* Miranda Asensio, eine baptistische Missionarin und zeitweise Mitarbeiterin in der Organisation UNTI (*Unión Nacional de Traductores Indígenas*). Wie alle Baptisten, Pentekostalen oder Zeugen Jehovas, mit denen ich spreche, hat Miranda auch die früher von evangelikalen Missionaren propagierte Ansicht, katholisch-synkretistische Rituale als „cosas del diablo“ (DC 13.10.2017) oder „work of the devil“ (O’Connor 2001: 49) zu verdammen, hinter sich gelassen¹⁵⁷ – jedoch hindert sie das nicht daran, an den *danzas* Kritik zu üben. Auch hier hat sich die Ebene verschoben: Statt der theologischen Bedeutung steht nun die repräsentative Bedeutung in Frage. Was Miranda stört, ist die Erhebung der *danzas* zum wichtigsten Symbol der Indigenität San Miguels und zu einer Art pars-pro-toto für dessen Kultur an sich.

¹⁵⁷ Die Konflikte zwischen den verschiedenen Religionen in San Miguel Tenango und deren verschiedenen Definitionen von „guter“ und „schlechter“ Kultur sind nach wie vor von großer Bedeutung – wie sich mit den Worten eines pentekostalen Priesters zusammenfassen lässt: „Hay cosas que si debemos de dejar las, cosas dañinas – vicios les decimos. Esas las tenemos que dejar porque ahí Satanás vino y los empezó a distorsionar. Sí, sí: lo vino a corromper.“ (PG 10.05.2018) Diese Konflikte werden jedoch nicht mehr mit der Aggressivität ausgetragen wie es noch vor 40-50 Jahren gewesen zu sein scheint, als evangelikale Religionen in der Region immer mehr Fuß fassten. Wie mir manche erzählen, scheinen mittlerweile religiöse Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen evangelikalen Religionen oder sogar zwischen den unterschiedlichen pentekostalen Ausrichtungen gleich groß zu sein wie zwischen Evangelikalen und Katholiken. Zwar existiert wenig explizite Zusammenarbeit, doch wie eine Sanmiguelense betont: *Todavía hablamos. Que hablamos, hablamos!* (vgl. FN 16.04., 07.05.2018 et al.) Meiner Ansicht nach, hatten auch hier die touristisch-multikulturelle *Valoración* und Resignifikation kultureller Elemente eine wichtige Rolle. Sie waren ein Faktor, welche evangelikalen Indigenen einen neuen Zugang zu vormalig abgelehnten *Usos y Costumbres* ermöglichte. Während hier manche sie, wie oben beschrieben, als eine eher oberflächliche Quelle des „Orgullo“ und als ein „vehicle of self-representation before an external public“ (Cohen 1988, 383) sehen, setzten sich andere – im Versuch das „Indigene“ vom „Katholischen“ zu trennen – tiefer mit ihnen auseinander, um sie mittel ihres evangelikalen Glauben zu re-interpretieren (vgl. PF 05.04.2018). In gewisser Weise transzendierten sie damit sowohl multikulturelle als auch orthodox-evangelikale Diskurse. (vgl. dazu Gross 2003; Navarrete Linares 2008, 93f; Lucero 2006, 37; Hernández Castillo 2001, 94ff)

Für sie trägt das *Gobierno Municipal* hierbei eine wesentliche Rolle. So glaube das *Gobierno Municipal*, dass die indigene Identität nur auf „folclore“ (MA 11.04.2018) und „materielle“ *tradiciones* beruhe, insbesondere der *danzas*: „Ser indígena no es solamente expresarse por la danza. Ellos, el Gobierno Municipal, cree que sí.“ (MA 11.04.2018) Für sie sei das Festival Cuaxóchitl das deutlichste Beispiel hierfür. Indem die mestizischen Organisatoren_innen hier den *danzas* einen viel größeren Wert zuschreiben, als anderen kulturellen Elementen und sie zu einem Wahrzeichen des Festivals machen (vgl. dazu auch Ramos Monzón 2006), hätte es dessen Ziel des „dignificar al indígena“ (MA 07.05.2018) verfehlt:

[En el Cuaxóchitl ponen] todos a bailar. Está bien! Pero eso no es todo, no encierra toda la cultura. Eso [el baile] es lo de menos para nosotros - en nuestra forma de pensar y ver. [...] Con un baile no te identificas. Eso no te **identifica** [como Náhua]. Eso no es la manifestación para que puedan decir „Soy Náhua.“ Con un baile no. Cualquier persona lo puede hacer! [...] Pero aquí lo más importante, lo que te va a dignificar como indígena es sabiendo la raíz de tu palabra [...] - es expresarse con el idioma, poder escribir y leer lo: eso es lo que de veras es la **esencia**.

– MA 11.04.2018 (meine Hervorhebungen)

Wie viele andere Evangelikale auch (vgl. PF 05.04.2018), betont Miranda die Wichtigkeit der Sprache als Essenz des Indigenen (vgl. dazu z.B. Trejo 2009, 337). Und gerade dieser Wert des Náhuatl würde in touristischen Kontexten verkannt und nicht „richtig“ transmittiert werden (vgl. MA 11.04., 07.05.2018).

Doch wie Alejandra Salazars Bewertung der *danzas* ist auch Miranda Asensios Wertschätzung des Náhuatl nicht etwas, das von allen Bewohner_innen San MIGUELS gleichermaßen praktiziert wird. Ihre Kritik richtet sich ebenfalls nicht nur auf die mestizischen Eliten, sondern auch auf die indigenen Teilnehmer_innen des Festivals Cuaxóchitl. Hier erwähnt sie insbesondere die Kandidatinnen für die *Doncella Cuaxóchitl* – die vermeintliche „representante de todos los pueblos [indígenas]“ (MA 07.05.2018). Eine der Anforderungen, um diesen Titel zu erlangen besteht nämlich darin, eine Beschreibung des jeweiligen „entorno“ auf Náhuatl vortragen zu können:

MA: Desgraciadamente ponen una [Doncella] Cuaxóchitl [que] ni habla el náhuatl. [...]

DF [Diego Freudenthaler]: Ah, pensé que es un requisito poder hablar el idioma.

MA: En público – se supone que **debería** de. Pero yo sí he visto que han pasado chicas que ni hablan el idioma – [no lo hablan] **bien!** O sea, .. //lo hacen solamente/ //

DF: //Lo aprenden de memoria.//

MA: Exacto! Lo hacen solamente así como para ganar el concurso. Pero realmente no lo hablan. O sea, son niños que les da vergüenza de vestirse así [con el *traje típico*] en su comunidad. Pero solamente para venir a ganar - pues no sé - un concurso aquí, vienen y se visten así y medio lo habla. – MA 07.05.2018 (Hervorhebungen i.O.)

So wie Miranda die Wahl der *Doncella* erlebt habe, würde der tatsächliche Wert kultureller Elemente, insbesondere der Sprache, nicht transmittiert werden – weder von den Organisatoren_innen noch von den Kandidatinnen selbst. Stattdessen beschränkt er sich auf den Wert, den sie innerhalb des touristisch-multikulturellen „regime of value“ haben: als ein Teil einer „dekorierenden“ Folklore, welche im Tourismus gern gesehen ist. So werde insbesondere das „Náhuatl-Sprechen“ von den oft mehrheitlich mestizischen Juroren_innen als *requisito* abgehakt, ohne auf kulturelle sowie besondere linguistische und phonetische Faktoren einzugehen.¹⁵⁸ Ähnlich wie Alejandra Salazar schließt jedoch auch Miranda Asensio aus einer solchen Kritik nicht, dass das Festival Cuaxóchitl und andere touristische Events als „PR-Gag“ ausschließlich kommerziellen, politischen, oder individuellen Zwecken dienen könnten. Es wird vielmehr deutlich, dass auch hier der Anspruch besteht, die Bühnen, welche der Tourismus bietet, als eine Art didaktisches Vehikel zu verwenden.

Als Beispiel nennt sie hier die Rolle, welche die *Doncella* innehat, oder besser: innehaben **könnte**. Miranda zufolge, könnte die *Doncella* ihre Position und die Aufmerksamkeit, welche sie durch die Bühne bekäme, nutzen, um indigenen Personen den „tieferen“ Wert indigener Kultur, insbesondere des Náhuatl, näherzubringen: „La función de la [Doncella] Cuaxóchitl hasta podría ser el trabajar en diferentes comunidad - no sé - realmente enseñándole a la gente leer su idioma, escribir su idioma, **hablarlo**, recuperar su vestimenta. O sea, eso es **uno** de los puntos que **podría** ser.” (MA 07.05.2018, Hervorhebungen i.O.) In ihrer Kritik, dass dies gerade nicht so sei, hinterfragt Miranda hier das Argument der Eliten, dass mit der Einbindung der indigenen Bevölkerung in den PM-Tourismus die indigene Kultur und Identität automatisch „wertgeschätzt“, „gewürdigt“ und damit „gerettet“ würde:

Sí, de hecho [organizar el Festival Cuaxóchitl] es como que querer aparentar de que estás [el Gobierno Municipal] haciendo realmente algo por la gente indígena: los estás dignificando ((ironischer Ton)). Eso es lo que realmente **quieren** mostrar. Pero al final de cuentas, mira: no **dignificas** a los indígenas poniéndoles su [Doncella] Cuaxóchitl. Porque en qué parte o en **qué** está apoyando? [...] Se supone que es una representante de todos los pueblos de la comunidad: ella qué está aportando para las comunidades donde están hablando su lengua cuando ya está, supongamos, en el trono? **Qué** está aportando? Pues nada. [...]

¹⁵⁸Für Miranda läuft dieses Auswahlverfahren schließlich darauf hinaus, dass „va a ganar una chica muy bonita“ (MA 07.05.2018). „Bonita“ sollte hier im Sinne einer „belleza india“ verstanden werden, wie es die mestizische Initiatorin des Festival Cuaxóchitl formuliert, als sie die ideale Doncella *Cuaxóchitl* beschreibt: „[La idea fue que era una chica que los representara] con su traje típico tal cual/ y que bueno, pues obviamente tuviera un rostro bonito - indígena -, bonito no? Yo no quería a nadie de ojos azules, ni verdes.” (OT 08.10.2017) (vgl. dazu auch Gonzales 2014, 49) Später erweitert Miranda ihre Kritik am Auswahlverfahren: „A veces como que hasta ya tienen su predilecta.” Dass die Eliten ihre Wunschkandidatin durchsetzen, ist nicht nur eine Kritik, welche die *Doncella Cuaxóchitl* betrifft. Sie ist auch immer wieder bezüglich anderer Schönheitswettbewerbe zu hören, zum Beispiel bei der *Reina de la Manzana* (vgl. Ortiz Lara 2018; El Sol de Puebla 2016).

Y que el gobierno [diga]: „Sabes qué? Hay que promover eso **real**.” No solamente: „Aquí está la representante.” Pero que haya todo un equipo que puede hacer [algo]. .. Porque sí, o sea, tener la **imagen** - pues sí, como que no tiene mucho sentido. Es buena la iniciativa .. pero le falta. [...] O sea, sí es para llenar otro evento más y decir: „Sabes qué, [aquí está] el Cuaxóchitl.” - pues como que no tiene sentido. Yo no sé hasta ahorita cuál es el objetivo .. **principal** de una reina Cuaxóchitl. O sea, en que está trabajando ella para preservar su cultura? [...] O sea, sí: que no sea nada más para: „Ah, ya tenemos un evento Cuaxóchitl! Y en la feria va a dar la vuelta y punto.” [...] Necesita hacer algo **real** - y uno de esos, para mí, sería eso: trabajar en su comunidad y no solamente en su comunidad, en las comunidades de nuestro Zacatlán – que realmente se rescate nuestra cultura. – MA 07.05.2018 (Hervorhebungen i.O.)

Mirandas Vorstellungen der Rolle und Aufgaben einer „representante de todas las comunidades” **erweitert** damit in wesentlichen Punkten jene des *Gobierno Municipals*.¹⁵⁹ Sie ist nicht dagegen, dass die *Doncella* in touristischen Kontexten auftritt und eine „imagen“ von Indigenität nach außen hin verkörpert. Schließlich würde dies indigener Kultur und Identität größere Aufmerksamkeit und Akzeptanz auch unter Indigenen bringen: „es buena la iniciativa“. Doch die Rolle der *Doncella* sollte nicht dort enden, ihr „objetivo principal“ sollte ein anderer sein: Statt ein touristisches Festival unter vielen – „otro evento más“ – zu sein, soll das Cuaxóchitl zu einem Vehikel eines **echten** „rescate de nuestra cultura“ werden. Auch die Vorstellungen der katholischen Indigenen eines „rescate cultural“ hätten hier Platz: „Si para ellos rescatar la cultura es [rescatar] la danza, bueno - está bien, que lo hagan! O sea, que lo rescaten. O sea, está bien - si está dentro de su actividad.“ (MA 07.05.2018) Darauf zu fokussieren, würde jedoch genauso wie ein Fokus auf die „pura imagen“ nicht den vollständigen Wert von Indigenität zum Ausdruck bringen, den Miranda der Bevölkerung San Miguels (zumindest der nicht-katholischen), aber auch außenstehenden Mestizen_innen und Touristen_innen näherbringen möchte.

In diesem Zusammenhang wurde ein wichtiger Faktor bisher nur angedeutet: Denn eine Voraussetzung, um indigenen Personen indigene Kultur und Identität über solche Events näherzubringen, ist, dass diese auch daran teilnehmen. Meine Gespräche mit Bewohner_innen San

¹⁵⁹ Als exemplarisch für diese Vorstellung des *Gobierno Municipals* darf eine Rede der damaligen *Directora de Turismo* am Festival Cuaxóchitl 2018 herhalten. Die *Doncella Cuaxóchitl* ist hier nicht nur auf ihre touristische, symbolisch-repräsentative Rolle beschränkt – dem Konzept der *Patrimonialización* folgend, wird sie nun auch in erster Linie zur Repräsentantin des PM Zacatlán und dessen „magia“: „[La Doncella Cuaxóchitl] va a estar presente en los mejores eventos en donde nosotros siempre hacemos presencia para dar difusión, para dar promoción, a nuestro hermoso municipio que es Zacatlán: municipio mágico, municipio turístico, en donde siempre estamos ya recibiendo a excursionistas, turistas que precisamente vienen a disfrutar la magia hermosa de nuestro municipio.” (MM 13.05.2018, das Zitat stammt aus der Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom genannten öffentlichen Event)

Miguel Tenangos sowie meine eigenen Beobachtungen am Festival Cuaxóchitl 2018 zeigen, dass dies keinesfalls selbstverständlich ist. Darauf angesprochen, ob sie schon einmal dort gewesen wären, meinen manche in etwa: *Ah sí, fui una vez. Eligen una Reina y hacen varias danzas. Se ve bonito.* (vgl. FN 05.04., 24.04., 08.05. et al.) In Übereinstimmung mit der oben vorgestellten Kritik, scheint es so, als werde das Festival Cuaxóchitl von vielen Indigenen nicht unbedingt als „ihr“ Festival gesehen. Es ist daher nachvollziehbar, dass manche ihre Kritik mit der Forderung verbinden, das Cuaxóchitl solle in den indigenen Dörfern selbst veranstaltet werden, statt im Zentrum Zacatláns. So zum Beispiel ein indigener Mitarbeiter der *Dirección de Asuntos Indígenas*:

[E]l Illhuít Cuaxóchitl es algo realmente maravilloso que nos puede representar como sociedad, como pueblo, y principalmente como hablantes náhuatl. Es una iniciativa bastante .. satisfactoria para nosotros. Pero lo que sí nos haría [falta] a lo mejor un poquito más/ No vamos a criticar lo que hacen - vamos a reforzarlo y ojalá un día lo tomarán en cuenta. Es que ese tipo de actividades no debe de ser en una cabecera municipal: ese tipo de actividades se tiene que hacer en las comunidades, en donde haya una asistencia del 50 a 80 porciento de gente indígena y que los turistas lleguen y prácticamente **también** se enfoquen. Que haya también representación turística, pero **principalmente** el festival tiene que ser con unidad, tiene que ser con la gente. Bueno, nosotros nos damos cuenta: hay un Festival Cuaxóchitl en donde se supone que hay que coronar a la doncella más/ [...] que hable náhuatl, [que tenga] la actitud – todo blablabla. Pero /este yo creo que eso se deben de hacer en una comunidad indígena [...] - estaría mucho mejor. Por qué? Porque los asistentes [Teilnehmende] serían de la comunidad indígena. Y eso de que lo hacen ahorita aquí en la explanada del centro es puro negocio. Para mí es puro negocio. [...] Y es muy respetable, no? Hacen muy buen trabajo. Pero sí se necesita que lo hagan en alguna comunidad. Sería bueno, sería de otra manera muy, muy **distinto**.
– AV 14.05.2018 (Hervorhebungen i.O.)

Während dieser Mitarbeiter des *Gobierno Municipal* seine Kritik verständlicherweise vorsichtig formulieren muss¹⁶⁰, wird doch klar, dass es für ihn prinzipiell kein Widerspruch ist, indigene Kultur und Identität simultan für Touristen_innen **und** für Indigene zu präsentieren. Nichtsdestotrotz müsse auch hier der „Fokus“ wechseln: von Events **für** den Tourismus und deren „representaciones turísticas“, die bloß oberflächliches „blablabla“ darstellen –, zu Events, welche „principalmente **con** la gente“ veranstaltet werden und „algo real“ machen.

¹⁶⁰ Ähnlich auch die *Directora de Asuntos Indígenas*: „[M]e han dicho: 'Es que el Cuaxóchitl debe de hacerse en las comunidades.' Quizás sí, quizás sí ((pensativo, un poco triste, pero pareciendo afirmativo)). Pero mientras tanto, hay que venir a presumirles a todos los que vienen lo que tenemos: la riqueza, no?“ (JH 16.10.2017)

7.2.3 Fazit und Diskussion: „*Qué es lo que queremos?*“ – Tourismus als Ort einer aktiven Auseinandersetzung mit der eigenen Indigenität

Die Ansicht, dass das Potential zur verstärkten, **tieferen** Auseinandersetzung mit dem Wert der eigenen Indigenität mittels touristischer Bühnen **nicht** genutzt wird, ist meines Erachtens eine grundlegende Gemeinsamkeit der hier analysierten kritischen Positionen – unabhängig davon, welche kulturellen Elemente, welchen „tieferen“ Wert sie schlussendlich erhalten wollen.¹⁶¹ Dabei sind diese Stimmen nicht die einzigen: Viele Bewohner_innen San MIGUELS wünschen sich, dass genau diese Auseinandersetzung auch in San Miguel Tenango passiert. Doch dies scheint verhindert, solange der symbolische Wert von Indigenität nicht über den Wert hinausgeht, den sie als „mark of distinction“ innerhalb eines touristisch-multikulturellen „regime of value“ hat.

Im vorherigen Abschnitt habe ich beschrieben, wie die multikulturell-touristische Wertschätzung indigener Kultur und Identität als „authentisch“ und „einzigartig“ zu einer Art „ethnischen Revival“ beigetragen hat, indem *Sanmiguelenses* den Wert ihrer Indigenität für sich neu „entdecken“ und damit ihrer ethnischen Identität neue Bedeutung geben. Aus einem touristischen Kontext hervorgegangen, bleibt diese Wertschätzung allerdings in vielen Fällen auf eine oberflächliche Form von Indigenität beschränkt – „lo étnico“ als eine „imagen vistuosa“ –, welche nicht nur von Touristen_innen, sondern auch von der indigenen Bevölkerung oft flüchtig, passiv konsumiert wird. Was hier nun angestrebt wird, ist eine Re-Appropriation dieses symbolisch-identifikativen Wertes von Indigenität, um diesen – als **aktive** Konsumenten (vgl. de Certeau 2002, xviii, xxiv et al.) des „étnico“ und als **aktive** Partizipierende an ihrem *Reconocimiento* – in ihren persönlichen und dörflichen Kontexten für ihre Identität sinnvoll und

¹⁶¹ Der Vergleich zwischen katholischen und evangelikalen indigenen Zugängen zur *danza* soll hier auch verdeutlichen, dass die Bedeutung von „Indigenität“ nicht nur zwischen „Staat“ und „Indigenen“ ausverhandelt wird, sondern auch abseits davon an mehreren Fronten, so zum Beispiel zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen. Monica DeHart (2008) hat auf diese Prozesse mit dem Begriff „micro-politics“ hingewiesen. „Abseits davon“ heißt allerdings nicht, dass diese „micro-politics“ unabhängig von umfassenderen Prozessen wären. Beispielsweise verschärfen die, in weiten Teilen der nationalen Rhetorik enthaltenen Assoziationen von Indigenität mit einer profunden katholischen Spiritualität (vgl. dazu z.B. Manzanares Monter 2009), die dörflichen Religionskonflikte. In dem das *Gobierno Municipal* „lo étnico“ als eine katholisch-spirituelle Indigenität inszeniert (s. z.B. Fußnote 72), delegitimiert es damit evangelikale Indigene, welche keine *danzas* tanzen, als „unangemessene“ Indigene – nicht nur in den Augen des Staates, sondern auch in den Augen mancher katholischen Indigenen (s. dazu auch Kapitel 2.2 und 7.1.2).

nahbar¹⁶² zu machen¹⁶³ – **nicht** indem sie diese Indigenität von ihren, durch *Reconocimiento* erlangten touristisch-multikulturellen Wert lösen oder diesen durch einen gänzlich anderen ersetzen würden, sondern indem sie diese **zusammen** mit ihren eigenen Lebensrealitäten, multiplen Diskursen und Interessen artikulieren¹⁶⁴ (vgl. dazu Palomino-Schalscha 2011; Ruiz-

¹⁶² Mit dem Verweis auf Walter Benjamins Konzept (vgl. 1980), könnte hier auf davon gesprochen werden, dass die „Aura“ von Indigenität, welche im Zuge der symbolischen Kommodifizierung unabhängig von ihren „realen“ Referenzpunkten mittels der touristisch-multikulturellen Diskurse reproduziert, „aufgebläht“ und vereinnahmt wurde, ihnen im Hier und Jetzt wieder anhaften soll – also eine Verkleinerung der entstandenen Kluft zwischen Objekt und dessen Aura, Nähe und Ferne.

¹⁶³ Vergleichbar zu Ruiz-Ballesteros und Hernández-Ramírez‘ (2010) Konzeption von Appropriation und dessen Erweiterung durch Palomino-Schalscha (2011), sprechen Comaroff und Comaroff (2009, 26) in einem ähnlichen Zusammenhang von der „Domestizierung“ von im Tourismus reproduzierter Indigenität durch dessen „Konsum“ von Seiten der Indigenen selber – wodurch sie deren Identität eine „manifest form“ geben. Das Interessante daran, ist, dass hierdurch die Grenzen zwischen Produzenten_innen und Konsumenten_innen von Indigenität nicht mehr klar gezogen werden können und das Aufrechterhalten einer solchen Dichotomie nicht sinnvoll erscheint (ebd., 28): sowohl nicht-indigene als auch indigene Akteure_innen sind hier beides zugleich. Der Anspruch, der von Miranda Asensio und Alejandra Salazar artikuliert wird, sollte damit nicht als eine Forderung nach „Produktion“ statt „Konsum“ gesehen werden, sondern nach aktivem Produzieren **und** Konsumieren statt passivem Produzieren und Konsumieren. Auf diesen Unterschied machte bereits Michel de Certeau aufmerksam, indem er auf das generell eingeschränkte Verständnis von Konsum als ein „vom konsumierten Produkt geformt werden“ hinweist: „This misunderstanding assumes that ‘assimilating’ necessarily means ‘**becoming** similar to’ what one absorbs, and not ‘**making** something similar’ to what one is, making it one’s own, appropriating or reappropriating it.” (de Certeau 2002, 166, meine Hervorhebungen). Genau dieser Akt wird mit dem Konzept der Re-Appropriation gefasst.

Die Betonung des „aktiv seins“, der „Aktivität“, „action“ und „interaction, mag auch von einer grundlegenden Vorstellung bzw. Diskurs von einem dynamischen, „erfüllten Sein“ beeinflusst sein, welcher in mesoamerikanischen Ontologien immer wieder eine zentrale Rolle spielt (vgl. z.B. Zuckerhut 2016, 84f; Barrera-Bassols und Toledo 2005). Ein Beispiel hierfür wären die unterschiedlichen Konzeptualisierungen von „desarrollo“ – das berühmte „salir adelante“ –, welche bei mestizischen Eliten und *Sanmiguelenses* im Kontext von kultureller Revitalisierung, Modernisierung, und Tourismus existieren. Während für erstere ein indigenes „salir adelante“ ein **passives** Konservieren von Kultur und Identität bedeuten würde, um diese **vor** der „modernen“ Welt, der *modernización*, zu retten (vgl. DS 24.04.2018, JM 20.04.2018 et al.); scheinen letztere damit eher ein **aktives** Interagieren mit bestimmten Formen von Kultur und Identität zu verbinden, um mit diesen **in** einer „modernen“ Welt erfüllt leben zu können (vgl. z.B. ST 05.10.2017, AS/SD 11.10.2017, PF 05.04.2018, et al.). Nicht nur auf etwas zu **reagieren**, sondern sich aktiv daran **teilzunehmen** scheint hier essenziell zu sein. Der Begriff „salir adelante“ wird zum Beispiel in einem Gespräch, das ich mit einer Indigenen hatte, in einen ähnlichen Zusammenhang verwendet (vgl. PF 05.04.2018, FN 18.04.2018). Als ich nachfrage, um zu erfahren, wie sie diesen Begriff definieren würde, meint sie, sie hätte eigentlich an ein Náhuatl-Wort gedacht. Dieses Wort würde wortwörtlich übersetzt so viel wie „no tener los brazos cruzados“ heißen und würde eigentlich „nicht passiv sein, sondern die Sachen in die eigenen Hände nehmen“ bedeuten. Die in Mexiko so wichtige Vorstellung des „salir adelante“ bedeutet für diese *Sanmiguelense* also „aktiv sein“ oder „aktiv werden“ als eine grundlegende Handlungs- und Gestaltungsfähigkeit. (vgl. FN 21.04.2018)

¹⁶⁴ Wie multipel diese oft überlappende oder sich widersprechenden Diskurse und Interessen bei der Artikulation von Indigenität der einzelnen *Sanmiguelenses* sein kann, soll hier nur kurz angedeutet werden:

In meinen Gesprächen mit Alejandra Salazar scheint ihr Verständnis von Indigenität auf kulturalistische Diskurse zu basieren, die zum Teil innerhalb der indigenen Organisation CIUDEMAC reproduziert werden, in welcher sie integrales Mitglied ist. Deren Diskurs wiederum wurde mit Hilfe der Organisation COPEVI und den hier tätigen Anthropologen_innen geformt (vgl. COPEVI 2015; FN 23.09.2017 et al.). Alejandra Salazars Auffassungen der *danzas* weist zum Beispiel verblüffende Ähnlichkeiten mit der Beschreibung indigener *danzas*, welche von einer Anthropologin in einem Prospekt von CIUDEMAC und COPEVI veröffentlicht wurde (vgl. COPEVI 2015). Wie bereits erwähnt, stehen beide in Kontrast zur Auffassung, die – laut Salazars eigenen Aussagen, als auch anderer Personen, sowie meiner eigenen Beobachtungen – die meisten Bewohner_innen San Miguel Tenango von den *danzas* haben. Darüber hinaus scheinen auch manche dieser externen, mit der NGO assoziierten Personen die Vorstellung zu teilen, evangelikale Indigene wären „Agenten“ eines US-amerikanischen

Ballesteros und Hernández-Ramírez 2010; vgl. dazu auch Hernández Castillo 2001, 129–55; Clifford 2013; Huarcaya 2014). Der abstrakte „Orgullo“ soll konkret werden, die flüchtige „imagen“ „fassbar“, und das Schlagwort „authentisch“ mit lokal sinnvollem Inhalt gefüllt werden, anstatt bloß abstrakte *Feel-Good*-, „mensajes“ (vgl. Flores Morales 2012) zu transmittieren.¹⁶⁵

Gerade weil die Bedeutung von „authentischer Indigenität“ unter *Sanmiguelenses* umstritten ist und der Wert kultureller Elemente von einer Vielfalt unterschiedlicher Akteuren_innen ausverhandelt wird, bieten die touristischen Bühnen, mit ihrer „powerful resonance“ (Goldstein 2004, 16), hier die Möglichkeit, eine sonst wenig beachtete und nur oberflächlich konsumierte Performance in „a didactic performance, a vehicle for teaching indígenas the value of their culture“ (Huarcaya 2014, 199) zu verwandeln. Nicht nur stehen hier, wie oben beschrieben, das Präsentieren einer kulturellen Praktik innerhalb touristischer Kontexte (d.h. außerhalb ihrer „originalen“ Kontexte) und deren Wahrnehmung als authentische Ausdrücke von Indigenität nicht im Widerspruch (vgl. dazu Stronza 2008, 254) – es trifft überdies auch das zu, was Comaroff und Comaroff (2009, 9) in einem ähnlichen Kontext bei der touristischen Inwertsetzung südafrikanischer Tswana-Kultur bemerken: „marketing what is ‚authentically Tswana‘ is also a mode of reflection, of self-construction, of producing and feeling Tswana-ness.“ In diesem Sinne sind die repräsentativen Orte des Tourismus, an denen „certain things dramatically visible“ (Goldstein 2004, 16) werden, wichtige und umkämpfte „spaces for identity construction“: „hay que

Imperialismus bzw. Neoliberalismus und würden diese daher ausschließen wollen (vgl. ET 22.04.2018) San Miguel Tenango scheint auch die einzige der an CIUDEMAC teilnehmenden „comunidades“ zu sein, wo eine signifikante Anzahl an Evangelikalen Mitglied ist.

Mirandas Verständnis von Indigenität als essenziell mit der Sprache verknüpft hingegen, führt sie zu einem Teil auf ihre Arbeit in der evangelikalen Organisation UNTI zurück. Diese, fast ausschließlich religiöse Texte übersetzende Organisation, ist mit dem US-amerikanischen SIL (*Summer Institute of Linguistics*) assoziiert, welches wiederum von einigen Autoren als ein Instrument evangelikaler Religionen analysiert wird, um eine auf Sprache als Essenz basierende Indigenität abseits der katholisch-synkretistischen *Usos y Costumbres* zu erleichtern (und damit die Konvertierung indigener Personen) (vgl. Trejo 2009; Gallaher 2007).

Auch an diesen zwei Beispielen zeigt sich wieder, dass Indigenität ist innerhalb der „comunidad“ San Miguel Tenango ein stark fragmentiertes Feld ist, welches durch viele unterschiedliche Diskurse und Interessen durchzogen ist. Indigene Akteure_innen scheinen auf diese Vielfalt – je nach Zugang, Position, und Kontext – zurückzugreifen, um ihre eigene Indigenität zu artikulieren (nicht nur gegenüber nicht-indigene Außenstehende, sondern auch gegenüber Bewohner_innen San Miguels). Wenn ich auch nicht genauer auf diese anderen diskursiven Formationen und deren diversen Verknüpfungen untereinander eingehen kann, so möchte ich doch betonen, dass mir im Laufe meiner Feldforschung klar geworden, dass die hier beschriebenen Prozesse nicht als eine „autochthone“ Indigenität „von unten“ versus einer staatlich-multikulturellen Indigenität „von oben“ analysiert werden kann. (vgl. dazu z.B. Hernández Castillo 2001; Armstrong-Fumero 2013; Clifford 2013; Comaroff und Comaroff 2009)

¹⁶⁵ Genau das Fehlen einer tieferen, aktiven Auseinandersetzung und die Konformität mit dem vorgegeben Wert wird an den indigenen Mitbürgern_innen kritisiert: „y ahora tú vas a actuar al son de ellos, como ellos quieren. Entonces llega también un tipo de conformismo.“ (MA 11.04.2018)

demostrar quiénes somos [...] para enseñarles a todos cómo somos“ (AS 28.04.2018).¹⁶⁶ (vgl. dazu auch Graham und Penny 2014b, 3f; García Canclini 2001; Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004)

Oder besser gesagt, sie **könnten** solche Räume sein. Dass die touristische Präsentation im Wesentlichen in den Händen touristischer Akteure_innen und des *Gobierno Municipals* liegt, ist dabei ein zentrales Hindernis, um den „echten“ Wert zu konstituieren und zu vermitteln – und zwar **nicht**, weil sie nicht „indigen“ sind, oder nur „Indigene“ eine „authentische Indigenität“ präsentieren dürften oder könnten, sondern weil an der Form, den Motiven und der Ehrlichkeit, mit der sie dies tun, gezweifelt wird: „en su **interior** no les interesa“, denn für sie sei dies „**puro negocio**“. Ähnlich wie die Garifuna auf Roatan sind sich auch die meisten Indigenen in San Miguel Tenango in einem Punkt einig: Um ihr Potential zu erreichen, um touristische Bühnen zu Orten einer aktiven Re-Appropriation zu machen, brauche es eine größere Kontrolle der Repräsentation durch Indigene selber. So zum Beispiel im Falle der Events: Solange Indigene sich nicht an der Gestaltung der Rahmenbedingungen (z.B. Ortswahl, Organisation, Moderation, Zeiteinteilung) ihrer Performances beteiligen könnten, gäbe es keine Garantie, dass die Events den gewünschten Inhalt an das gewünschte Publikum vermitteln (vgl. AS/SD 11.10.2017, MA 07.05.2018, PF 05.04.2018, ST 05.10.2017 et al.). In einem Gespräch mit Sergio Domínguez und einem ehemaligen *Director de Auntos Indigenas* und Mitglied der indigenen Organisation CIUDEMAC, bringt letzterer diese Forderung auf den Punkt. In seinem Fazit über das Festival Cuaxóchitl 2017 urteilt er:

Todo lo hacen de su manera - CIUDEMAC no tenía nada que decir. Queremos que alguien de CIUDEMAC lo planee, que nos den un día y ya nosotros lo organizamos y decidimos: Qué es lo que queremos? Cómo queremos que sea nuestro reconocimiento? Entonces: hay un evento para participar, pero no tenemos el control. – ST 04.10.2017

¹⁶⁶ Es ist hier nochmals zu betonen, dass es sich dabei nicht ausschließlich und nicht notwendigerweise um eine „strategische“, d.h. bewussten, politischen Appropriation von und Anpassung an „externen“ Konzepten handelt, um sich nach **außen** hin (politisch) zu positionieren und gehört zu verschaffen. Das „todos“ bezieht sich vielmehr genauso auf nicht-indigene Außenstehende, als auf die eigenen Dorfmitbewohner_innen. Diesen Punkt betont etwa Fernando Armstrong-Fumero, in seiner Ethnographie über Maya in Oriente, Yucatán: „[they] make statements about their relationship to culture that are aimed as much at their neighbors as they are at the Hispanic outsider.“ (2013, 90). Er weist darauf hin, dass „externe“ Konzepte, wie „multikulturelle Indigenität“ immer mit lokalen Umständen verknüpft und aus ihnen heraus verständlich gemacht werden (vgl. 2011; 2013). In San Miguel sind das beispielsweise, die dem multikulturellen Tourismus vorausgehenden Konflikte um unterschiedliche Kulturverständnisse und Legitimationsmacht innerhalb der Religionen. Doch auch eine weitere Dimension des „todos“ sollte hier nicht untergehen, nämlich das persönliche Selbstverständnis: meines Erachtens, inkludiert das „todos“ ebenfalls das auf der Suche nach einer sinnvollen Identität befindliche Subjekt selbst, welches die eigene Identität durch dessen „performen“ bzw. „demostrar“ für sich selbst, wenn auch nur vorübergehend und partiell, „greifbar“ machen möchte (vgl. Yuval-Davis 2010; Comaroff und Comaroff 2009, 23–28).

Das Festival Cuaxóchtli ist hier nicht nur Ort einer Anerkennung, an der indigene Personen als passive Objekte teilhaben – durch Kontrolle und realer Teilnahme können sie selber zu Subjekte dieser Anerkennung werden, indem sie sich aktiv mit der Form und dem Sinn einer „wertvollen“ Indigenität auseinandersetzen: *Qué es lo que queremos?*

So drastisch die hier präsentierten indigenen Forderungen auch teilweise klingen mögen, im Ganzen betrachtet scheinen sie nicht allzu weit von den Indigenitätskonzeptualisierungen sowie Interessen der Eliten entfernt zu sein. Immerhin wird hier nicht gefordert, dass auch konfliktreiche Themen wie multiple Diskriminierungen, Exklusionen, und Indigenenrechte präsentiert werden sollen, oder gar Themen wie Migration, „Abandono de Campo“ oder gelebte Glaubensvielfalt, die zeigen wie „modern“ *Sanmiguelenses* eigentlich sind. Indem die oben vorgestellten Akteure_innen stattdessen die Essenz des Indigenen an *danzas/traje típico* bzw. Sprache festmachen, bewegen sie sich weiterhin innerhalb einer sanktionierten, erkennbaren, und prinzipiell „verkaufbaren“ Indigenität. Die hier geforderte größere „Authentizität“ ist also nicht etwas, das den Interessen der touristischen Akteuren_innen entgegensteht (s.o.) – schließlich möchten diese Indigenen eine „authentische“ Indigenität nicht ausschließlich nach „Innen“ stolz präsentieren, sondern **auch** nach „Außen“, im und auch für den Tourismus. Die Frage ist jedoch, ob ein Festival an einem abgelegenen Ort die Präsentation eines zweistündigen, repetitiven indigenen Rituals, eine ausgiebige linguistische Analyse eines Náhuatl-Gedichts, oder das zweisprachige Abhalten aller Events in das Tourismuskonzept der zakatekischen Eliten passt.¹⁶⁷ Mehr Kontrolle durch Indigene bedeutet natürlich, **weniger** Kontrolle durch mestizische Eliten: Formen, Inhalte und Wirkung der Präsentationen werden für sie unberechenbarer. Doch können sie außer dem Argument der geringen Kommerzialität dem indigenen Anspruch auf „größere Authentizität“ wenig entgegensetzen. So war es beispielsweise gerade die Initiatorin des Cuaxóchtli, welche den Anspruch an das Festival stellte, „poder mostrar el orgullo, nuestras raíces, la identidad que tenemos aquí“ und zwar als eine „identidad cultural, no como un ‚mexican curious‘“¹⁶⁸, (OT 08.10.2017). In einem ähnlichen Kontext argumentiert Tania Li (2000, 147) hier, dass sich die „story“ indigener Akteure_innen, mit der sie ihre Interessen artikulieren,

¹⁶⁷ Im Gegensatz etwa zum „Cruise-Ship-Tourism“ auf Roatan, basiert der PM-Tourismus tatsächlich auf glaubwürdige Authentizitätsansprüchen. Doch diese Beispiele verdeutlichen, dass die touristischen Akteure_innen daran gebunden sind, diese „Authentizität“ oder „Aura“ für den kurzweiligen touristischen Konsum „nahbar“ zu machen, indem diese in eine „cultural-tourism-formula“ (Bunten 2008, 385f) gepresst werden. (s. Kapitel 5.1 und 6.2)

¹⁶⁸ „Mexican curious“ bezeichnet gemeinhin ein Objekt, das zwar für *Mexicanidad* steht, aber tatsächlich nirgendwo als solches traditionell verwendet wird, sondern eine Generalisierung und Stereotypisierung von als „authentisch“ angesehene Objekte darstellt. Meistens wird mit dem Ausdruck, ein für US-amerikanische Touristen_innen inszenierte (etwa „folklorische“ *danzas*) oder reproduzierte (etwa „prehispanisches“ Kunsthandwerk) „typisch mexikanisches“ Massenprodukt bezeichnet.

„increases [its audibility] to the extent that it fits a familiar, preestablished pattern.” (ebd., 157)
Letztendlich bekommen auch in Zacatlán die indigenen Forderungen nach mehr Kontrolle größere Relevanz, gerade weil sich diese **innerhalb** des hegemonialen Frameworks bewegen.

7.3 „*Que el beneficio sea para nosotros*” – Re-Appropriationen des ökonomischen Wertes von Indigenität und die reale Integration in die Tourismusökonomie

Im Kapitel 6.2 habe ich dargestellt, dass kaum eine indigene Person aus Zacatlán in der Tourismusökonomie integriert ist und ein bedeutendes Einkommen aus ihr bezieht. Nichtsdestotrotz bedeutet dies nicht, dass der Wunsch, mit Tourismus Geld zu verdienen für *Sanmiguelenses* gänzlich irrelevant wäre. Es besteht durchaus das Bestreben nach einer profitablen Partizipation in der Tourismusökonomie. Dies hängt einerseits mit der Beobachtung zusammen, dass Indigenität im PM-Tourismus durchaus einen ökonomischen Wert hat; andererseits mit dem Versprechen der Eliten, dass der Tourismus nicht nur zum kulturellen „rescate“ beitragen, sondern auch ökonomische Gewinne und Entwicklung für die indigenen „comunidades“ ermöglichen würde (s.o.; vgl. dazu auch Anderson 2013, 277f). Doch ähnlich, wie beim „Revitalisierungsversprechen“, sind einige *Sanmiguelenses* auch enttäuscht über die begrenzten Möglichkeiten, an der Tourismusökonomie teilzuhaben, und über das Ausmaß der ökonomischen Profite, welche die Vermarktung von Indigenität ihnen seit dem Tourismusboom gebracht hat.

Wie ich argumentiere, zeigt sich hier eine weitere Dimension im Konflikt um den Wert von Indigenität. Statt „politics of representation“ stehen nun „politics of tourism“ im Zentrum (vgl. Castañeda 2009; 2012). Dabei geht es nicht mehr um die Re-Appropriation eines „identifikativen“, tieferen Wertes durch eine Kontrolle der Repräsentation, sondern um die Appropriation des realen ökonomischen Wertes von Indigenität als ein symbolisches Kapital. Denn entgegen der Meinung der Eliten, dass die *Valorización* Indigenen ermöglichen würde, mehr Produkte mit einem zusätzlichen Mehrwert zu verkaufen, weisen diese Indigenen darauf hin, dass schlussendlich nur etablierte mestizische Akteure_innen von der touristischen Verwendung indigener Kultur und Identität profitieren. In Folgendem werde ich die in diesem Kontext formulierten indigenen Kritikpunkte, Forderungen und deren Legitimierungen bezüglich der ökonomischen Integration in die Tourismusökonomie analysieren.

7.3.1 „Ellos sí se benefician, el detalle es que a nosotras no nos toca nada“ – Widersprüchliche Verwertungsmöglichkeiten

Im letzten Kapitel erwähnte ich die Enttäuschung eines in Zacatlán ausstellenden indigenen *artesanías-tallers* über den schlechten Verkauf ihrer Produkte, den sie insbesondere auf den abgelegenen Verkaufsort unterhalb des *Paseo de la Barranca* zurückführen. Der Ärger ist umso größer, als sie beobachten, dass diese Produkte von anderen Personen offensichtlich erfolgreich für touristische Zwecke verwendet werden. Das zeigte sich zum Beispiel eines Tages im August 2017 als ich eine *artesana* kurz vor Beginn der *Feria de la Manzana* bei ihrem Stand besuchte. Mit mir trug ich das offizielle Plakat der *Feria* auf dem die *Reina de la Manzana* mit dem *traje típico* San Miguels zu sehen war und ich fragte sie nach ihrer Meinung zu dieser „Aneignung“. Sie schien nicht das erste Mal ihre *artesanía* in touristischen Kontexten abgebildet zu sehen. Doch anstatt zu kritisieren, dass sich hier eine nicht-indigene Person ein indigenes „kulturelles Eigentum“ unrechtmäßig aneignet und für eigene Zwecke verwendet – wie ich mir erwartet hätte –, stört es sie vielmehr, dass sie, als Herstellerinnen eben jener *artesanía*, dennoch nur den wenig frequentierten Stand in der *Barranca* bekommen und noch dazu dafür bezahlen müssen (s.o.). Aus ökonomischer Sicht können die *artesanías* also wenig von dieser *Valorización* profitieren – und das, selbst wenn diese Kunsthandwerkerinnen den Touristen_innen ihre Waren in ihrem „vistoso“ *traje típico* anbieten.

Die *Sanmiguelense* Daniela Cruz fügt dem einen weiteren Kritikpunkt hinzu. Sie bemerkt, dass obwohl „Zacatlán se basa mucho“ auf indigener Kultur, die Tourguides in der Stadt diese kaum erwähnen würden. In ihren kurzen Touren zu den *Vitromurales* und anderen Attraktionen des PM, würden sie nicht einmal Zeit finden, die Touristen_innen auf die in unmittelbarer Nähe befindlichen *artesanías* aufmerksam zu machen (vgl. DC 13.10.2017). Als jemand, die in der *Dirección de Turismo* und im Bereich der *anfítrionía* gearbeitet hat¹⁶⁹, sowie Mitglied in einer Tanzgruppe ist, hat Daniela viele Erfahrungen im PM-Tourismus gesammelt. In einem Interview schildert sie mehrere Fälle, in denen ihr Frust über den Widerspruch zwischen dem signifikanten Wert von Indigenität als symbolisches Kapital und der geringen Wertschätzung von realen touristischen indigenen Akteuren_innen zum Ausdruck kommt. Neben der *Feria de la Manzana*, erwähnt sie auch den Fall des *Espectáculo Zacatlán Sensacional*. Diese im zakatekischen *Ex-Convento* aufgeführte Show „muestra la historia, cultura y tradición del pueblo manzanero“ (Zacatlán Noticias 2017) – nicht unähnlich der *Vitromurales* – und beinhaltet

¹⁶⁹ Daniela hat als Gastgeberin innerhalb einer zakatekischen Tourismusattraktion gearbeitet – wie sie im Interview erzählt, immer mit dem *traje típico* angezogen (vgl. DC 13.10.2017).

neben Repräsentationen des Danzón und der „Apfelgabe“ durch „weise“ Franziskanermönche in dunkler Kutte, auch *danzas* aus San Miguel Tenango:

Siento que .. en Zacatlán se basan mucho con nosotras. Por ejemplo, está el *Espectáculo Zacatlán Sensacional* ((pronunciado con un poco de sarcasmo)) aquí en Zacatlán. *Zacatlán Sensacional* hace la representación de la danza indígena de San Miguel Tenango. /mhm /este O cuando es la feria /este, siento que San Miguel jala mucho. [...] Pero siento que ellos [los anfitriones turísticos y el Gobierno Municipal] pues no nos [el grupo de danza] toman tanto así en cuenta. O sea, como que a conveniencia. .. Para lo que les conviene: „Ahora sí vénganse *Mujeres Alegres* [Tanzgruppe].“ Pero cuando no: „allá estén se” - olvidadas. O sea, no/ .. Siento que está fuerte porque pues muchos de los turistas que vienen es que quieren ver eso. – DC 13.10.2017

Wie die Kunsthandwerkerin auch, kritisiert Daniela hier nicht eine „Aneignung“ oder dass die *danza* „unauthentisch“ präsentiert werden würde. Zwar beanstandet sie das *Espectáculo*, da für die *danzas* nicht Indigene, sondern Studierende aus der Stadt angestellt wurden – „no se emplea gente de otros lugares, si no que ellos mismos“ (ebd.) – doch dies ist nur ein Punkt innerhalb eines größeren Widerspruchs. Mit dem Beispiel betont sie vielmehr ihr Ärgernis über einen von ihr als unverständlich und unfair wahrgenommenen Zustand: Während die *danzas* aus San Miguel Tenango einer der Gründe sind, warum Touristen_innen viel Geld für eine „show“ ausgeben („130 [pesos] cuesta el boleto!“ (ebd.)), wird ihre Tanzgruppe nur sporadisch auf Events eingeladen, auf denen sie höchsten „el viático y los alimentos“ (ebd.) bezahlt bekämen. Wie die *artesanías* würden die *danzantes* also nur oberflächlich und symbolisch in den Tourismusökonomie integriert werden. Während mestizische touristische Akteure_innen offensichtlich von indigener Kultur profitieren würden, können die meisten Indigenen selber damit weder relevante ökonomische Gewinne erzielen, noch würde sich das *Gobierno Municipal* darum kümmern, die Möglichkeiten dafür zu vergrößern. (vgl. dazu auch Pettersson und Viken 2007, 184; Zúñiga Bravo 2018; Mortensen 2014)

7.3.2 „Hay que jalar el turismo para acá” – San Miguel Tenango als „Destino Turístico“

Danielas Inklusionsforderung bezieht sich nicht nur auf indigene Akteure_innen, die in die Stadt kommen, um ihre Produkte anzubieten. Mit ihrer Erfahrung, bei solchen Präsentationen ihrer Kultur in der Stadt vernachlässigt, unterbewertet und schlussendlich ausgenutzt zu werden, ist es in ihren Augen wichtig, dass Touristen_innen direkt und regelmäßig nach San Miguel Tenango kommen. Erst dies würde *Sanmiguelenses* die Möglichkeit geben, nachhaltig vom Tourismus zu profitieren (vgl. dazu Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004, 149f). Selbst der

vom *Gobierno Municipal* organisierte *Recorrido Étnico* nach San Miguel Tenango ist hier nicht zielführend, denn statt in einer kurzen, strikt organisierten Tour zu einem fixen Preis, welcher vom *Gobierno Municipal* kassiert wird, um dann „verteilt“ zu werden, sollten Touristen_innen für längere Zeit und ohne „intermediarios“ nach San Miguel Tenango kommen und so mehr Geld im Dorf lassen (vgl. auch FN 13.10.2017).

Pero fíjate que siempre siento que los intermedios no ayudan mucho. Porque .. el turista paga aquí¹⁷⁰. Y va allá y entonces ya/ ya/ Y si el turista llega directamente, pues el se encarga dónde comer; qué artesanías comprar, o sea: es diferente - a lo mejor. Siento que habría un ingreso más .. profundo, si fueran directo (.) y no por medio de un recorrido. Porque pues ellos/ /este Siento que ese dinero, que beneficia a personas que ya tienen algún/ otro tipo de beneficio, podría beneficiar directamente a las personas allá, de San Miguel Tenango - las artesanías más que nada. Porque el turista lo que compra es gastronomía y artesanía. (Es?) lo que se podría hacer, porque la mayoría de la gente de San Miguel se dedica a/ a hacer algo. La mayoría sabe hacer algo, nadie está con las manos quietas, todos saben: saben bordar; saben tejer; saben hacer muchas cosas.
– DC 13.10.2017

Daniela Cruz deutet hier eine Idee an, welche von Salazar und Domínguez in einer Anekdote von einem Gespräch mit einer Mestizin aus Puebla auf den Punkt gebracht wird: San Miguel Tenango soll nicht eine Attraktion, ein „plus“ von Zacatlán sein, sondern selber zu einer touristischen Destination werden: „[N]os dijo: ‘Hagan de San Miguel un **destino** turístico. No un **atractivo** turístico de Zacatlán. Pero el destino sigue siendo Zacatlán, porque allá comen, allá duermen, allá eso y el otro. Háganlo acá. Jalen esa poca economía para acá, y que la gente conozca.’” (AS/SD 11.10.2017, Hervorhebungen i.O.) Das Ziel dabei: „que el beneficio sea para **nosotros**, no para Zacatlán. Porque ahorita, por ejemplo, Zacatlán organiza turismo y todo, pero todo es para ellos.” (ebd., Hervorhebung i.O.)

Eine Forderung, die mit diesem Anspruch verbunden wird, ist beispielsweise, das Cuaxóchitl in San Miguel Tenango zu veranstalten (vgl. FN 13.10.2017). Im Gegensatz zum vorherigen Abschnitt, steht bei dieser Idee nun allerdings der ökonomische Aspekt im Zentrum. So würde ein solches Event die gesamte Dorfökonomie stärken, wie ein ehemaliger *Presidente Auxiliar* erklärt:

[Que sea] algo para que el pueblo, para que los del centro se beneficien: que tengan sus buenas ventas. Las personas que venden comida pues obvio que puedan ganarse otro dinerito más extra y al mismo tiempo a dos, tres personas les va a dar trabajo en esas cocinas, en la tienda, en la zapatería, en la carnicería - **todos** creo que nos beneficiaríamos. Hasta por ejemplo transporte: van a los pueblos, se enteran de que hay fiesta en

¹⁷⁰ Daniela spricht im Interview öfter von „aquí“ und meint damit unseren Interviewort, das Zentrum Zacatláns. „Allá“ bezieht sich dementsprechend meist auf San Miguel Tenango.

San Miguel - pues obvio que vienen. Entonces ya están beneficiándose – ya le están dando beneficio al pueblo. – PP 08.05.2018 (Hervorhebung i.O.)

Im Kontrast zu einigen, von mir interviewten touristischen Akteuren_innen, für die „turismo étnico rural“ bedeutet „[acercar] grupos organizados a las poblaciones típicas, pero de manera ordenada para no corromper sus hábitats [...] - para no llegar a .. afectar la identidad original de ellos“ (JM 20.04.2018; vgl. auch MM 07.08.2017), findet die Idee des „*destino turístico* San Miguel Tenango“ und die Vorstellung eines starken und vor allem regelmäßigen Tourismus im Dorf viel Anklang. Manche *Sanmiguelenses*, mit denen ich spreche, haben diesbezüglich bereits große Pläne und Projektideen. Zum Beispiel erzählt der ehemalige *Presidente Auxiliar*, wie er in seiner Amtszeit angestrebt hatte „convertir a San Miguel en lugar ecoturístico“ (PP 08.05.2018). Ein konkretes Projekt wäre damals auf Initiative einer in Mexiko-Stadt lebenden Person entstanden:

[L]a persona que empezó, y que me invitó, abrió un restaurante - pero con todas las comidas típicas de acá y que las personas [concineras] estén vestidas así [con traje típico], que les hablen en náhuatl y que haya otra persona traduciendo. Entonces yo lo veía bueno. Por ejemplo, darle [al turista] la bienvenida en la entrada, de lo que es el centro de San Miguel, y llevarlo a un lugar dónde se estaba organizando para decirle: „Sabes qué? Aquí te ofrecemos servicio de hotel, comida, lugares turísticos, artesanías - todo, todo, todo.“ [...] Imagínate: llegando de San Miguel lo reciben dos señoritas vestidas de traje, lo llevan caminando: „Sabe qué? Aquí tenemos esto y esto y esto y esto.“ Que lo reciban hasta con un collar de flores. Llegan y pues ven puras artesanías y comida típica de aquí del pueblo. Pues se veía bonito, de veras. – ebd.

Dieses Projekt sei schlussendlich daran gescheitert, dass es keine Unterstützung durch das *Gobierno Municipal* gab, insbesondere keine Werbung und Vermarktung, um den Tourismus darauf aufmerksam zu machen. „Pero qué pasa? Ahí terminó. Sí, porque si hubieran seguido llegando y llegando [los turistas] [...] – pero no tuvimos mucha promoción.“ (ebd.) Gerade diese geringe „promoción“ von Seiten der touristischen Akteure_innen in Zacatlán wird oft als ein Hauptgrund für die Erfolglosigkeit von San Miguel Tenango als „*destinación turística*“ angesehen und ist damit ein wichtiges Element in der Forderung nach größerer Integration (vgl. TC 16.04.2018, PP 08.05.2018, AS/SD 11.10.2017): „Si lo fomentaran un poquito más, si nos dieran más publicidad, si le dieran más publicidad a la comunidad - siento que nos daría más opciones.“ (DC 13.10.2017) Daniela macht auch hier die *anfitriones turísticos* (vgl. auch JH 26.06.2017), sowie das *Gobierno Municipal* verantwortlich: Genauso wie die *artesanías* in der Stadt nicht stärker gefördert werden, würden zum Beispiel die Touristeninformationen und Broschüren zwar andere Sehenswürdigkeiten bewerben, doch nur selten San Miguel Tenango: „no dice: „Visita a San Miguel – hay esto y lo otro“. (vgl. dazu Ortiz Lara 2018, 142)

[S]i lo anunciaran más: a lo mejor sería diferente, .. porque [los turistas] conocerían un poquito más de/ **sabrían** que existe la comunidad, no? Porque a lo mejor muchos vienen a Zacatlán y no se enteran. O sea, no hay **publicidad** para allá, San Miguel. Yo así lo siento. .. A veces yo venía a la oficina vestida de Naguas y sí muchos decían: „Ay, y donde podemos encontrar más señora así?”, „Ah, pues vayan se a mi pueblo.” Y ya así. Pero porque **yo** estoy **ahí** [hablando de San Miguel]. Pero los que están aquí - los anfitriones; los guías; los que tienen sus tour-operadoras - siento que no. O sea, se enfocan más en la cascada de Tulimán; en las Piedras Encimadas; en el centro, y ya: hasta ahí. No le dan más importancia para ir [a San Miguel].
– DC 13.10.2017, Hervorhebungen i.O.

Daniela weist in diesem Zusammenhang auf ein weiteres Paradox hin: Touristen_innen kennen zwar San Miguel Tenango, oder besser gesagt dessen *danzas* und *traje típico* – doch würden sie es als Attraktion des PM Zacatláns wahrnehmen, nicht als Attraktion des indigenen Dorfes selber: „Es cuestión de que nos impulsen; de que nos recomienden; de que sepan que San Miguel existe - que sí saben! - pero muchos piensan que es de aquí, o que nada más es la danza, o no sé. Muchos no conocen sus artesanías.”¹⁷¹ (ebd.) Im vorherigen Kapitel habe ich versucht dieses Paradox mit dem Prozess der *Patrimonialización* zu erklären: die Aneignung indigener Kultur und Identität als KSK des PM Zacatlán durch dessen Artikulation als ein *patrimonio*, als eine Attraktion der Stadt. Mit ihrer Erfahrung in der Bezirksregierung und in der Tourismusbranche bemerkt Daniela natürlich diese Patrimonialisierung kultureller Elemente San MIGUELS und weist sie als problematisch aus. Als Beispiel dafür schildert sie die Präsentation von *danzas* am ethnischen Festival in Xcaret, Cancún oder auf der *Feria* in Zacatlán. In solchen touristischen Kontexten sind die Performances der Tanzgruppe nicht nur sporadisch und unentgeltlich – sie werden darüber hinaus als *promoción* für Zacatlán, nicht für San Miguel Tenango präsentiert:

[N]o hacen más allá de eso [invitar a eventos]. O sea, nooo/ no/ no/ arman un recorrido, digamos, más seguido para San Miguel. Siento que está fuerte. Porqueee pues nosotros que ahora fuimos a Xcaret, dijeron: „No, pues estas vienen representando a **Zacatlán**.” O sea, no **San Miguel** - a Zacatlán, el **municipio**. Representamos al **municipio**.¹⁷²

¹⁷¹ Hier wird deutlich, dass der Fokus des Tourismus auf die *danzas* nicht nur von Evangelikalen_innen, sondern auch von Katholiken_innen und sogar von Tanzgruppenmitgliedern selber, kritisiert wird (s. Kapitel 7.2). Statt aus einer affektiv-identikativen Perspektive, wird diese Kritik in diesem Fall jedoch aus einer ökonomischen Sicht formuliert.

¹⁷² Wie oben erwähnt wird dieser Punkt von Bezirkspolitiker_innen nicht etwa verheimlicht – ganz im Gegenteil, er wird sogar betont: aus ihrer Sicht scheint es, als wäre es eine „ehrenvolle“ Anerkennung, die das *Gobierno Municipal* der indigenen Bevölkerung erteilt, wenn diese als Repräsentantin des Bezirks auftreten darf. So beispielsweise der *Presidente Municipal* auf seinem *Informe* in San Miguel vor dem versammelten Dorf: „También hemos tenido participaciones nacionales y estatales, e internacional, puedo decir - porque el pueblo de Xcaret en Cancún es un pueblo internacional en donde van turistas de todo el mundo. Y estuvo Puebla, estuvo Zacatlán, [con] una representación por la comunidad de San Miguel Tenango. Quiero nuevamente un fuerte aplauso para todas que fueron y todas las que dignamente en este evento.” (Flores Morales 2017, Zitat aus Transkription einer eigenen Audioaufnahme vom genannten öffentlichen Event)

Siento que está fuerte porque pues muchos de los turistas que vienen, es que quieren ver eso. Por eso cuando muchos vienen y me preguntan, muchos prefieren irse a Cuetzalan .. por la gente, por su/ La gente que hay allá es más/ es más **diferente**, no? Vienes a Zacatlán y es como si estuvieras en cualquier parte de Méxicooo, digamos que en el Distrito, o así: todos se visten así, todos/ las calles son así, o sea - las fachadas son las que están bonitas, pero ya de allí. La **gente** - es como cualquier otra.

– DC 13.10.2017, Hervorhebungen i.O.

Wie ich im letzten Kapitel erwähnt habe, sind sich die meisten *Sanmiguelenses* bewusst, dass ihre Kultur und Identität im PM-Tourismus eine wichtige Rolle spielt: sei es auf Grund der eigenen Erfahrung – wie zum Beispiel Danielas und anderer Frauen, dass der *traje típico* „le gusta a los turistas“ (vgl. JH 26.06.2017, FN 05.10.2017, 26.03., 02.04.2018 et al.) – oder der offensichtlichen Präsenz von Indigenitätsrepräsentationen in touristischen Kontexten (vgl. Kapitel 6). Ähnlich wie Daniela Cruz, gehen mehrere meiner Gesprächspartner_innen aber sogar so weit, zu argumentieren, dass der touristische Wert von Indigenität im Vergleich zu den anderen Attraktionen Zacatláns viel höher sei (vgl. dazu Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004, 137). Dass so wenig *promoción* gemacht wird, ist hier umso unverständlicher, als sie San Miguel Tenango und dessen Kultur als eine Hauptattraktion Zacatláns wahrnehmen und positionieren, ohne die das PM Zacatlán keine relevanten „marks of distinction“ hätte, und daher für Toursiten_innen „rather bland“ (Anderson 2013, 281) wäre. Der ehemalige *Presidente Auxiliar* San MIGUELS, Pablo Pérez¹⁷³, führt dieses Argument weiter aus:

Pero si se da cuenta: Zacatlán es reconocido por sus alrededores. Dígame, qué ha mostrado Zacatlán? Único sus sidras y sus relojes - nada más! Pero si usted viene a San Miguel: hay traje, hay dialecto, hay lugares turísticos, hay artesanía en cantidad - vaya a otro pueblo y hay barro, hay otro tipo de traje. O sea, va a encontrar muchas cosas, mucha riqueza en cada pueblo. Y en Zacatlán no más sidra y relojes - y es reconocido, pero gracias a sus alrededores. Sí. – PP 01.05.2018

Immer wieder höre ich ähnliche Aussagen: *No hay nada mágico en Zacatlán - la magia está aquí en las comunidades* (vgl. FN 29.06, 01.07., 26.09., 29.09.2017, 18.04.2018 et al.) oder „Zacatlán pues ya no [tiene cultura], pero San Miguel sí“ (DC 13.10.2017) und *Nosotros somos la cultura de Zacatlán* (vgl. FN 05.04.2018). Solche Aussagen überschätzen die touristische Bedeutung von Indigenität als Attraktion und von San Miguel Tenango als ein begehrenswertes Reiseziel (vgl. dazu Theodossopoulos 2016, 124f) – doch sie verschärfen damit die Aufmerksamkeit auf ein grundlegendes Paradox, welches, als Problem artikuliert, nun größere Relevanz bekommt: die Schwierigkeit für indigene Personen, vom symbolischen Kapital „Indigenität“

¹⁷³ Name pseudonymisiert

profitieren zu können, obwohl dieses zentral für den PM-Tourismus zu sein scheint (vgl. dazu Anderson 2013, 286ff).

7.3.3 Fazit und Diskussion: „*Nosotros somos la cultura de Zacatlán*” – *Patrimonialización* als Legitimation für eine reale Integration

Es ist wichtig zu betonen: Niemand, mit dem_ der ich spreche, „verbietet“ es nicht-indigenen Zakateken_innen, ihre indigene Kultur für touristische Zwecke zu verwenden – was in ähnlichen Fällen durchaus öfter vorkommt (vgl. z.B. Castañeda 2009; Comaroff und Comaroff 2009, 86–98; Stronza 2008, 252). Die aus einem Unverständnis resultierende Kritik bezieht sich vielmehr darauf, dass aus dieser touristischen Verwendung von indigener Kultur und Identität keine reale Integration von Indigenen in die Tourismusökonomie als touristische Akteure_innen folgt, oder zumindest Unterstützung hierfür. In diesem Sinne ist beispielsweise für Daniela Cruz das Problem nicht, dass die *danzas* aus San Miguel Tenango im *Espectáculo*, auf der *Feria* oder auf Festivals als ein repräsentatives *patrimonio* des *municipio* präsentiert werden und die Veranstalter_innen davon profitieren, doch dass im Zuge dessen San Miguel Tenango als Ursprung der *danzas* und damit als touristisch interessante Destination verschwiegen wird. Das PM Zacatlán kann somit aus dem symbolischen Kapital „Indigenität“ Profit ziehen, während San Miguel dies verwehrt bleibt.¹⁷⁴ Die Forderung der realen Integration in den touristischen Markt ist hier mit dem Anspruch verbunden, selbst vom Kapital „Indigenität“ ökonomisch profitieren zu können. Auf dem Spiel steht letztendlich eine widersprüchliche Kluft, die Mark Anderson (2013) auch in Honduras beobachtet hat: „the gap between the intangible yet potent value of the image of Garifuna culture and [...] the structural inability of Garifuna to realize [verwerten] market value from their culture and image” (2013, 283–86) Oder wie es Daniela Cruz ausdrückt:

¹⁷⁴ Auf einen ähnlichen Schluss kommt der *Sanmiguelense*, welcher das Festival mitorganisiert hatte (s. Kapitel 7.2): Das Cuaxóchitl habe im Endeffekt dessen zweites Ziel, als „Werbung“ für San Miguel Tenango zu dienen und indigene Personen in die Tourismusindustrie zu integrieren, verfehlt. Stattdessen hat es dazu geführt, dass Indigenität als KSK für das PM Zacatlán konstituiert wurde und dazu, dass sich infolgedessen nun auch nicht-indigene Akteure_innen daran bedienen würden. Als ein Beispiel dafür, dass Indigenität scheinbar zu einem „Eigentum“ aller Zakateken_innen geworden ist, bringt er den traditionellen *Desfile de Carros Alegoricos* auf der *Feria de la Manzana*. Einige *carros*, wie beispielsweise der des *Tecnologico de Zacatlán* hätten hier *se sirvieron de San Miguel Tenango directa y indirectamente*, indem sie sich mit dem *traje típico*, oder anderer kultureller Elemente San Miguels, dekoriert hätten. (vgl. FN 13.10.2017) Auch ich war von dieser üppigen Verwendung der Tracht am *Desfile* überrascht (vgl. FN 20.08.2017), und selbst der Fernsehmoderatorin, die den *Desfile* moderierte, fiel dies auf: „Halgo que está saliendo relusir ahora es mucho el traje típico de Zacatlán, de San Miguel Tenango, y es algo que reconocer. No, a mí me encanta: es muy bonito”. (C3 Noticias 2017, #16:10) Der schmale und positionsabhängige Grat zwischen *Reconocimiento*/Hommage und *Servirse*/Aneignung wird hier wieder deutlich (s. auch Fußnote 107).

[El turismo] lo agarran aquí [en Zacatlán], pero a nosotros ya no nos llega ningún beneficio. Ellos sí se benefician porque a la gente le llama la atención - o vienen, o pagan por, a lo mejor - por vernos bailar, no? El detalle es que a nosotras pues ya no nos toca nada. – DC 13.10.2017

Im Kontext dieser Machtverhältnisse können die indigenen Forderungen als Versuch gelesen werden, den realen ökonomischen Wert von Indigenität als KSK zu re-appropriieren – ein Wert, welcher zuvor über den Prozess der *Patrimonialización* von den zakatekischen Eliten angeeignet wurde und von jenen verwertet werden konnte, welche bereits über genügend touristisches Kapital verfügten (s. Kapitel 6.2).

Wie ich argumentiere, wird diese Forderung in San Miguel Tenango nicht etwa mittels eines Diskurses über „kulturelles Eigentum“ und „Copyright“ artikuliert (vgl. z.B. Kirtsoglou und Theodossopoulos 2004; Comaroff und Comaroff 2009), sondern durch ein „creative engagement“ bzw. als ein „taktisches“ (de Certeau 2002, 29–42) Re-Artikulieren der mestizischen *Patrimonialización*. Statt abgelehnt zu werden, wird hier aus der Position dieser *Sanmiguelenses* heraus der „discurso patrimonial“ der Eliten und dessen Konzept von *patrimonio* in wesentlichen Details „reinterpretiert“. Im vorherigen Kapitel habe ich dargestellt, dass die Eliten indigene Kultur und Identität nicht nur als ein authentisches und einzigartiges „patrimonio cultural“ artikulieren, sondern diese auch als Teil der größeren zakatekischen Kultur und Identität aneignen („son parte de nuestra cultura“). Sie übertragen damit die positiven Assoziationen von Indigenität mit Vorstellungen von Authentizität, Tradition und Ruralität, auf das PM Zacatlán und differenzieren es damit gegenüber größeren urbanen Zentren. Die oben vorgestellten indigenen Akteure_innen hingegen betonen die Differenz zwischen ihnen und den in der Stadt lebenden Zakateken_innen. Sie greifen dabei ebenfalls auf einen „discurso patrimonial“ (vgl. Smith 2011; Asensio und Pérez Galán 2012) zurück, welcher den Wert des Authentischen, Traditionellen und Ruralen über den des Globalisierten, Modernen und Urbanen stellt – mit dem Unterschied, dass sie damit nicht die Differenz zwischen dem Bezirk Zacatlán und urbanisierten Metropolregionen hervorheben, sondern die zwischen dem indigenen Dorf San Miguel Tenango und der mestizischen Stadt Zacatlán. In einer Umkehrung der Trope des „uncivilized (rural) indian“ (vgl. Bonfil Batalla 1996) werden hier nun die „modernisierten/globalisierten“ Zakateken_innen als diejenigen dargestellt, welche ihre „Zivilisation“ verloren hätten. Mit ihrer „gente sin cultura“, welche „ya perdieron su identidad“ (AS 11.10.2017), hätte die urbanisierte Stadt Zacatlán den nach *magia* und „Authentizität“ suchenden Touristen_innen nichts zu bieten (vgl. dazu Huarcaya 2014, 199): Sie ist eine globalisierte Stadt „como cualquier otra“. Die indigene Kultur hingegen wäre die *magia*, das *patrimonio*, und damit die eigentliche „cultura de

Zacatlán“ (vgl. FN 05.04.2018). (vgl. auch PF 05.04.2018, JH 26.06.2017, TC 16.04.2018 et al.) Es scheint fast so, als würde hier das „Encompassment“ (vgl. Baumann und Gingrich 2004) der *Patrimonialización* auf den Kopf gestellt werden: das „Zakatekische“ beinhaltet nicht mehr das „Indigene“, sondern das „Indigene“ umschließt das „Zakatekische“ (vgl. dazu López Caballero 2009; 2011).

Gesamt betrachtet scheint es also als würden die Eliten den Indigenen „zurufen“: *Son nuestras raíces!* und *Son parte de nuestra magia, cultura, identidad!* – und sie werden von der indigenen Bevölkerung „gehört“ – nur werden sie von diesen im Zuge der „Übersetzung“ in ihre Lebensrealitäten anders verstanden und unterschiedliche Schlüsse werden daraus gezogen (vgl. dazu Roseberry 1994, 365; de Certeau 2002; Clifford 2013). Für diese Indigenen ist Indigenität weiterhin ein *patrimonio* Zacatláns – doch ein *patrimonio*, das nicht usurpiert und untergeordnet werden kann. Durch Betonung und Übertreibung, sowie Bestehen auf der Differenz zwischen den indigenen Dörfern und Zacatlán wird die Möglichkeit, Attribute des „étnico“ auf das PM Zacatlán zu übertragen, in Frage gestellt. Zugleich ist es eben jene Differenz, welche das „Indigene“ ins Zentrum des „Zakatekischen“ transportiert. (vgl. dazu López Caballero 2009; 2011; Poole 2011)¹⁷⁵ Von dieser Position aus erhält die Forderung nach *promoción* und realer Integration eine überraschende Prägnanz: Wenn Indigenität nicht nur ein *patrimonio* unter vielen ist, sondern „el **valor** que la misma ciudad **requiere**“ (JH 26.06.2017, meine Hervorhebungen), dann sollte ethnischer Tourismus nicht **nur** ein symbolisches „plus“ in der PM-Ökonomie sein.¹⁷⁶ Die Konzeptualisierung von *patrimonio* ist hier ein wichtiger Bestandteil der

¹⁷⁵ Die genannten Artikel bieten Beispiele dafür, wie ähnliche, lokal und regional verwurzelte Diskurse in einem ständigen dialektischen Verhältnis zum nationalen Diskurs des *mestizaje* stehen, den sie auf die lokale Ebene adaptieren. So auch in Zacatlán. Auf diese weitere Identitätsebene kann in dieser Arbeit aus Platzgründen nicht tiefer eingegangen werden.

¹⁷⁶ Ein Vergleich mit den von Walter Little (2009) analysierten Forderungen indigener Verkäuferinnen in Antigua, Guatemala, veranschaulicht diesen Punkt: Während in dieser Stadt die nicht-indigene Ladino-Elite versucht die geschichtliche und gegenwärtige Maya Präsenz zu „verstecken“ und stattdessen das koloniale Erbe als einziges *patrimonio* hervorzuheben, ist jene vom Tourismus durchaus gefragt. Maya-Verkäuferinnen nutzen diese Tatsache um ihre „concepts of heritage“ den eigenen Interessen nach zu *framen*:

As one Maya vendor woman said: '[...] Without us, there is no national heritage [...] You don't think tourists will visit Antigua if we're not here. Besides, we have the right to be here: we are the heritage of Antigua'. [...] [T]hey are clear and consistent about what heritage means, and this partly constitutes their argument to the city officials to let them sell in Antigua. – Little 2009, 234f

Wie bei den Verkäuferinnen aus Antigua, wird in diesem Zusammenhang auch in San Miguel Tenango ein weiteres, wenn auch seltener anzutreffendes Argument genutzt, nämlich, dass ihre indigene Kultur auch von „foreign academics“ (ebd., 236), insbesondere Anthropologen_innen wertgeschätzt wird (vgl. Kapitel 3). Der oben genannte *Presidente Auxiliar* zum Beispiel, verknüpft dieses Argument in einem Interview mit der Forderung mehr Tourismus nach San Miguel Tenango zu bringen:

Nuestra identidad es muy bonita. Muy bonita. Pero desgraciadamente a veces no contamos con los recursos o con los apoyos necesarios. [...] Por qué crees que voltean todos para acá y vienen y hacen las investigaciones de cómo son nuestras costumbres? Esto es algo muy bonito! Yo les he dicho - por

Tourismuspolitik. Anders als in einigen vergleichbaren Fällen (vgl. Little 2009; Castañeda 2009; 2012; Mortensen 2009; 2014), stehen sich hier allerdings nicht grundsätzlich verschiedene Konzeptualisierungen und Interessen gegenüber: Auch die mestizischen Eliten konstituieren indigene Kultur und Identität als ein touristisch wertvolles *patrimonio* Zacatláns. Die selektive Reinterpretation dieser *Patrimonialización* durch indigene Akteuren_innen verleiht jedoch ihren weiterreichenden Ansprüchen auf Zugang zu dem und Integration in den touristischen Markt größeres Gewicht, ohne dabei auf konfrontative Instrumente wie „cultural property“, Eigentumsrecht und „lawfare“ (vgl. Comaroff und Comaroff 2009) zurückzugreifen.

8. Conclusio

Ich möchte die folgenden Abschlussbetrachtungen nutzen, um die oben analysierten Prozesse und Praktiken rund um ein Phänomen der *Valorización* auf einen, zugegebenermaßen, abstrakten und skizzierten Level gemeinsam zu denken. In einem Ausblick am Ende dieser Conclusio werde ich versuchen, diese Überlegungen wieder auf einen konkreten Fall „herunterzuberechnen“, nämlich die partielle Verschiebung des Festival Cuaxóchitl 2019 nach San Miguel Tenango. Dieser Fall verdeutlicht nochmals, dass die *Valorización* zakatekischer Indigener im Kontext einer Tourismusökonomie des Ethnischen, bei all den Kontinuitäten zu älteren Formen der Wertschätzung, ein sehr junges Phänomen in Zacatlán ist. Die zukünftige Entwicklung der „Inklusion“ von indigenen und ruralen Akteuren_innen in den PM-Tourismus sowie des „greifbaren“ ethnischen Tourismus, scheint jedenfalls weit offen zu liegen

Die COVID-19-Krise wird hier natürlich eine essenzielle und unberechenbare Rolle innehaben. In Anbetracht der geringen direkten ökonomischen Abhängigkeit vom Tourismus kann es durchaus sein, dass zumindest der durch die Pandemie verursachte globale Tourismuseinbruch für die meisten Indigenen Zacatláns keine derart starken Auswirkungen haben wird, wie für vielen Indigene in anderen, „ethnischeren“ Tourismusdestinationen – oder aber auch wie für mestizische Zakateken_innen im Stadtzentrum.¹⁷⁷ Die polit-ökonomischen Eliten Zacatláns

ejemplo, a turismo [Dirección de Turismo]: ‘Sabes qué? En San Miguel Tenango es cierto que no tenemos hoteles, es cierto que nos hacen falta muchas cosas, pero podemos impulsar al turismo. Cómo? Tan fácil es: Si tú me garantizas que vamos a organizar un tour cada tres días, yo, como representante del pueblo, me comprometo a hablar con la gente para decirles que va a haber dinero.’ – TC 16.04.2018

¹⁷⁷ Hier kommt wohl auch die bewusste, wenn auch oft minimale, Absicherung durch Subsistenzwirtschaft vieler ruraler Indigenen zum Tragen („[el] colchoncito en cual en algún momento puedes caer“ (MA 07.05.2018)).

bewerben währenddessen bereits das PM als einen idealen Post-Pandemie-Urlaubsort.¹⁷⁸ Die vielzitierten indigenen, ruralen „small-scale“-Tourismusprojekte werden hier nicht erwähnt – deren nachhaltige Realisierung scheint vorerst noch in weiter Ferne (vgl. z.B. Dirección de Turismo 2020). Dabei könnten rurale, regionale Tourismusdestinationen tatsächlich einen relativen Vorteil bekommen, wie der Anthropologe Federico Zúñiga Bravo (2020) anmerkt: „En México, como en otras partes del mundo, la ruralidad aparece como un escenario privilegiado para el turismo post pandemia.“ Gewiss, die Frage bleibt, ob die Stadt Zacatlán oder gar San Miguel Tenango für die Post-Pandemie-Touristen_innen nicht schon zu „urbanisiert“ wirken. Image wird hier auch in Zukunft, und vielleicht mehr denn je, eine tragende Rolle spielen, sowohl für das PM Zacatlán als auch für das Dorf San Miguel, sofern es weiterhin den ambivalenten Status eines „destino turístico“ anstrebt.

8.1 Fazit und Diskussion

In der vorliegenden Masterarbeit habe ich versucht zu zeigen, wie Bedeutungen von Indigenität sowohl für zakatekische mestizische Eliten als auch für viele *Sanmiguelenses* wesentlich durch ein Phänomen geformt werden, welches ich als *Valorización* bezeichnet habe. Das Konzept der *Valorización* verweist auf eine Variation „of actually existing multiculturalisms“ (Lucero 2013, 35) und der hierin geformten Möglichkeiten des Wertschätzens, Wertgebens, -nehmens, und -gestaltens: Es handelt sich dabei um eine spezifische Form eines multikulturellen Diskurses, welcher in seiner lokalen Konfiguration ein „framework of intelligibility“ (S. Hall 1997a, 9) bildet, innerhalb dessen Indigenität in Zacatlán gestaltet, ausverhandelt und gelebt wird. Um einer „realistischen“ Perspektive gerecht zu werden (vgl. Clifford 2013; S. Hall 1996a), analysierte ich dabei die unterschiedlichen, konkreten Artikulationen verschiedener Formen von Indigenität, Multikulturalismen und Tourismusökonomien durch bestimmte indigene und mestizische Akteure_innen, welche in dieser spezifischen Konfiguration Zacatláns das vielseitige Phänomen der *Valorización* als Diskurs, Idee und Praxis hervorbringen. Im ersten Kapitel des Hauptteiles analysierte ich, wie *Valorización* durch politökonomische Eliten als hegemonialer Diskurs artikuliert sowie in der zakatekischen Tourismuspolitik praktiziert wird. Im zweiten Kapitel ging ich näher auf die sich innerhalb dieses Diskurses befindliche Subjektposition des „étnico“ ein – zuerst aus der Sicht einer Interpellation ethnischer Subjekte, danach aus der Sicht der Re-Artikulationen und Re-Appropriationen durch Bewohner_innen San Miguels.

¹⁷⁸ Etwa mit Solgans wie „Contáciate de Zacatlán“ (URL 10) und „Ya sabes a dónde irás en tus primeras vacaciones después de la cuarentena?“ (URL 11).

***Reconocimiento, Patrimonialización* und kollektives symbolisches Kapital in der symbolischen Ökonomie des Ethnischen**

Wie ich in Kapitel 6 argumentiert habe, basiert der Diskurs der *Valorización* auf einer Artikulation der authentizitätsbasierten PM-Tourismusökonomie und deren symbolischer Wertschöpfungsstrategie (*Branding*) mit einer spezifischen Anerkennungspolitik, welche die für die Analyse differenzierten Mechanismen *Reconocimiento* und *Patrimonialización* inkludiert.

Mit *Reconocimiento* bezeichnete ich einen Prozess der **Wertgenese** durch eine operationalisierende Evaluierung (*Assessment*) existierender indigener Kultur und Identität, welche diese als symbolisches Kapital konstituiert und touristisch verwertbar macht. Ein zentraler Bestandteil dieser Evaluierungspraktik ist die Inszenierung von Indigenität (*Staging of Indigeneity*) innerhalb touristischer Kontexte. Dabei werden sowohl die **Form** von Indigenität, d.h. die einzelnen inszenierten Elemente, als auch deren **Inhalt**, d.h. deren diskursive Bedeutungszusammenhänge, „gemanagt“. Das dabei re-produzierte, touristisch-multikulturelle und abstrakte Konzept von Indigenität habe ich als „lo étnico“ bezeichnet.

Auch der zweite, mit dem ersten verwobenen Mechanismus der *Patrimonialización* trägt zu dieser Inszenierung und Operationalisierung bei. Während allerdings bei *Reconocimiento* die Werte „Authentizität“ und „Differenz“ hervorgehoben werden, sind es bei *Patrimonialización* Werte, welche mit Ideen eines „Kulturellen Eigentums“, der „Konversation“ und insbesondere einer geteilten genealogischen Abstammung und „Anzestralität“ verknüpft sind. Mit *Patrimonialización* habe ich einen zusätzlichen Mechanismus beschrieben, der nicht nur mit Prozessen der Wertgenese, sondern auch der Appropriation in Zusammenhang steht. Indem hier mestizische Zakateken_innen die Kultur und Identität der zakatekischen Indigenen als einen Teil des kulturellen Erbes Zacatláns (*Encompassment*) artikulieren, appropriieren sie diese als ein kollektives symbolisches Kapital des gesamten Bezirks, von dem jede_r Zakateke_in das inhärente Recht hätte, zu profitieren. Wir sahen, dass die de facto **Wertappropriation** durch polit-ökonomische Eliten, welche über genügend Kapital verfügen, um den touristischen Wert von Indigenität im Rahmen der symbolischen Tourismusökonomie zu verwerten und in neues Kapital zu transformieren, mit dieser Form von *Patrimonialización* legitimiert wird.

Durch die Analyse dieser Mechanismen und Prozesse, sowie deren Einbettung in eine vom PPM und dem auf „Authentizität“ (*Magia*) basierten Tourismus geförderten symbolische Ökonomie des Ethnischen habe ich versucht, Antworten auf meine Fragen nach der Bedeutung und dem Wert von Indigenität im Tourismus, dessen Genese, Aneignung und Verwertung zu geben.

Interpellation und die Subjektposition des „étnico“

Am Anfang des siebten Kapitels befasste ich mich näher mit der in der *Valorización* eingeschriebenen Subjektposition des „étnico“. Ich habe dargestellt, wie das Einnehmen dieser ethnischen Subjektposition nicht nur bedeutet, sich in Form und Inhalt an „lo étnico“ anzugleichen, sondern diese kulturellen Elemente auch mit einem „Orgullo“ zu performen. „Orgullo“ wurde daraufhin konzeptualisiert als ein abstraktes Bewusstsein (*conciencia indígena*) dafür, sich selbst als „indigen“ zu identifizieren, und bestimmte kulturelle Elemente als wertvolle, authentische und einzigartige Charakteristika der eigenen Ethnie zu erfahren, diese „konservieren“ zu wollen, sowie nach außen hin als Differenzmarker stolz zu präsentieren.

Die Subjektposition des „étnico“ wurde als eine sehr ambivalente Positionierung präsentiert. Sie ermöglicht es manchen Bewohner_innen San Miguels, ihre Kultur und ihre Identitäten in einer für sie positiven Form zu „re-ethnisieren“ und ein Gefühl der essenziellen Zugehörigkeit (*Belonging*) zu schaffen, womit auch einer „identifikativen“ Unsicherheit begegnet wird, welche im Zuge der Fragmentierung der Dorfgemeinschaft entstanden ist. *Valorización* bietet hier eine wertvolle „grammar of distinction“ (Poole 2011, 193), anhand derer das eigene kulturelle Selbstverständnis (*Self*) und die Abgrenzung zu Anderen (*Otherness*) über das hinzufügen essenziellierter Identitätsmarker (*Possessions*) verständnisvoll artikuliert werden können – etwa auf den touristischen Bühnen. Im Kontext der symbolischen Ökonomie des Ethnischen ist dieser affektive Wert eng verknüpft mit einem potenziellen ökonomischen Wert: Eine „authentische“ Identität und „authentische“ kulturelle Produkte, können dazu beitragen diese mit einem „Mehrwert“ zu verkaufen. Hier schloss sich der Kreis zu den im sechsten Kapitel skizzierten Wertschöpfungs- und Aneignungsprozessen: Es wurde deutlich gemacht, dass die Interpellation der Bewohner_innen San Miguel Tenangos als „étnicos“ **auch** mit den Interessen der Eliten und deren Kapital verbunden ist. Sie erleichtert diesen, die indigene Kultur und Identität der *Sanmiguelenses*, über *Reconocimiento* und *Patrimonialización*, nachhaltig und glaubwürdig als authentisches „producto turístico“ des PM Zacatláns zu konstituieren, und in weiterer Folge den resultierenden Mehrwert anzueignen sowie den Kapitalakkumulationsprozess fortzuführen.

Re-Artikulationen und Re-Appropriationen

In den letzten beiden Abschnitten des siebten Kapitels wurde aufgezeigt, dass indigene Akteure_innen in der Artikulation ihrer Indigenität nicht bloß die Wahl zwischen einem Einnehmen der Subjektposition des „étnico“ („indio permitido“) und dessen Ablehnung („indio insurrecto“) haben. Die sich verschiebenden Machtfelder, überlagernden Diskurse und ineinander

verstrickten Subjektpositionen in den verworrenen Mikrodynamiken des Konkreten bedeuten, dass sowohl die Subjektpositionen des „étnico“, als auch der Diskurs der *Valorización* meist nicht eins zu eins mit den tatsächlich gelebten Realitäten der Bewohner_innen San MIGUELS übereinstimmen. Anhand der Analyse zweier indigener Forderungen und Kritikpunkte habe ich dargestellt, dass Diskurs und Subjektposition vielmehr in ihren Bedeutungen und resultierenden Handlungsspielräumen „on the ground“ re-artikuliert, re-konstruiert und ausverhandelt werden. Das Konzept der Appropriation hat dabei geholfen, zwei recht unterschiedliche Formen der Artikulation miteinander in Beziehung zu setzen, und deren Zusammenhang mit den zuvor analysierten Wertschöpfungsprozessen aufzuzeigen.

Im Kapitel 7.2 stand die repräsentationspolitische Forderung nach einer größeren Kontrolle über Indigenitätspräsentationen im Fokus. Ich habe gezeigt, wie dieser Forderung der Versuch einer Re-Appropriation des „identifikativen“ bzw. affektiven Wertes von Indigenität zu Grunde liegt – ein Wert, welcher zwar innerhalb des touristisch-multikulturellen *Reconocimiento* konstituiert wird, aber von vielen als zu „flach“ und „flüchtig“ wahrgenommen wird, um in ihren diversen Lebensrealitäten Sinn zu machen. Es wurde hier untersucht, wie diese Wahrnehmung mit einer Auseinandersetzung, einem „Ernstnehmen“ der im *Reconocimiento* betonten Werte der „Authentizität“ und „Differenz“ verbunden ist. Im Kontext der kontingenten, „post-nahua“ und multireligiösen Konfigurationen des in sich fragmentierten Dorfes und der sich hier überlappenden, verschiedenen religiösen und „aktionistischen“ Anerkennungsdiskurse, unterliegen diese Werte jedoch einer modifizierenden Re-Interpretation. Es wurde etwa gezeigt, dass die Differenz zwischen „indigen“ und „nicht-indigen“, „traditionell“ und „modern“, oder die Auffassungen von einem „authentischen“ Indigen-Sein, eine zusätzliche Bedeutungsebene bekommen, da sie nun genauso auf die interdörflichen, insbesondere religiösen Verschiedenheiten bezogen werden, wie auf jene zwischen Indigenen und Mestizen_innen. Hier nun wurde deutlich, wie der resultierende Widerspruch zwischen dem, was die polit-ökonomischen Eliten mit ihrem *Reconocimiento* machen und „sagen“ – der Indigenität, die sie managen –, und dem was *Sanmiguelenses* „hören“, wahrnehmen und selber praktizieren, mit jener repräsentationspolitischen Forderung artikuliert wird: mit der von Indigenen kontrollierten Verwendung der touristischen Bühnen als „didaktische Vehikel“, könnte der affektive Wert angeeignet, zugleich aktiv produziert und konsumiert werden, und somit „fassbarer“, konkreter in ihre Lebensrealitäten integriert werden.

Das Kapitel 7.3 widmete sich einem anderen Aspekt, nämlich der tourismuspolitischen Forderung nach einer realeren Integration in die Tourismusökonomie. Diese Forderung basiert

wiederum auf Versuchen einer Re-Appropriation des realen tourismusökonomischen Wertes von Indigenität als *patrimonio* – ein Wert, bei dem viele *Sanmiguelenses* das Gefühl haben, im Kontrast zu mestizischen Tourismusakteuren_innen, nicht davon profitieren zu können. Es wurde dargestellt, wie hier der Anspruch, selbst das symbolische Kapital „Indigenität“ zu verwerten, mit einer „Umkehrung“ der *Patrimonialización* und der Re-Interpretation des hier betonten Wertes der „Anzestralität“ artikuliert wird und gerade dadurch Legitimation erhält.

Ich habe beide in Kapitel 7.2 und 7.3 analysierten Versuche der Re-Appropriation und die daraus resultierenden Forderungen **nicht** als eine „Strategie“ dargestellt, um gegen die Interpellation als „étnico“, die Inszenierung durch *Reconocimiento*, oder das Vereinnahmen (*Encompassment*) durch *Patrimonialización* Widerstand zu leisten. Wie ich argumentiert habe, ist das Einnehmen dieser Subjektposition gerade mit dem Wunsch verbunden, ein „authentisches“ kulturelles Selbst mittels „authentischer“ kultureller Elemente zu finden und zu performen – oder auch mit dem Wunsch, diese Identität und Kultur als *patrimonio cultural* im Tourismus zu verkaufen. Weder jene, die Kontrolle fordern, noch jene, die ökonomische Integration fordern, fechten hier die „grammar of distinction“ der touristisch-multikulturellen *Valorización* offen an, noch positionieren sie sich außerhalb einer „autorisierten“ ethnischen Subjektposition. Und doch: Sie können durchaus als „personas complicadas“ gelten, die sich nicht mit der ihnen zugewiesenen Position und der „conciencia indígena“, welche die Eliten beschwören – „la conciencia que estamos tratando de hacer con todos ellos“ (JM 20.04.2018) – gänzlich zufriedengeben. Sie sind zwar bereit dazu, ihre Indigenität in touristischen Kontexten zu präsentieren – „llenar de miel los ojos de los espectadores“ (ebd.), jedoch soll das nach ihren Vorstellungen geschehen unter ihrer aktiven Teilnahme und Gestaltung.

Indigene re-artikulieren schlussendlich modifizierte Formen von *Reconocimiento* und *Patrimonialización* – nicht in Form von „spectacular antagonisms“ (Palomino-Schalscha 2011, 162) zwischen „Autochthonen“ und „Fremden“, „unten“ und „oben“, sondern indem aus kontingenten Lebensrealitäten heraus kleine Mutationen, ungeplante Verknüpfungen und „taktische“ Re-Interpretationen möglich werden, ohne zu weit außerhalb des intelligiblen Frameworks zu manövrieren. In diesem Sinne können die Re-Appropriationen und die repräsentations- und tourismuspolitischen Forderungen meines Erachtens besser als eine **Folge** dieser re-artikulierenden, fragmentierten „Übersetzungen“ gefasst werden denn als **Ziele** strategischer Artikulationen.

Offene Fragen

Ein hiermit zusammenhängender und offen gebliebener Punkt, da er außerhalb des Rahmens der vorliegenden Masterarbeit lag, ist die Frage, inwiefern *Sanmiguelenses* neben *Reconocimiento* und *Patrimonialización* auch ihre eigene modifizierte Version der symbolischen Ökonomie artikulieren – jenseits von Eliten, jenseits der PM-Tourismusökonomie, ja jenseits von Mestizen_innen. Ein zu untersuchendes Beispiel wäre hier die „Säkularisierung“ und „Spektakularisierung“ der *Fiestas Patronales* durch evangelikale *Sanmiguelenses*, wodurch sie sich von wenig besuchten und an Relevanz verlierenden *Fiestas* zu ökonomisch und identifikativ wertvollen lokalen Events wandelten. Eine wichtige Rolle scheint hier eine Art „Patrimonialización“ der *danzas* durch evangelikale Akteure_innen gehabt zu haben, womit diese von ihrer religiösen Bedeutung gelöst, als kollektives symbolisches Kapital des gesamten Dorfes konstituiert wurden. Dies scheint einerseits ermöglicht zu haben, San Miguel Tenango im Kontext der vielen, in gewisser Konkurrenz stehenden *Fiestas Patronales* der umliegenden indigenen Dörfer und im Kontext der wachsenden Gruppe der evangelikalen Indigenen zu differenzieren; es ermöglichte aber auch manchen Evangelikalen_innen eine neue Beziehung zu diesen kulturellen Elementen einzugehen – jenseits von „cosas del diablo“ (vgl. 7.2.2).

Es scheint insgesamt, als wäre in San Miguel Tenango ein partieller und fragmentierter, doch sehr konkreter „vernakularer“ Diskurs der „Valorización“ – der erneuten Wertschätzung von indigener Kultur und Identität (*re-valorización*) – im Entstehen, welcher aus einem aktiven, „selective engagement“ (Clifford 2013, 46) mit der touristisch-multikulturellen *Valorización* und dessen Re-Artikulation mit anderen Diskursen und Lebensbereichen hervorgeht.

8.2 Ausblick

Im Jahr 2019 fand das Festival Cuaxóchitl zum ersten Mal in seiner fünfzehnjährigen Geschichte im indigenen Dorf San Miguel Tenango statt. Dieser Beschluss, welcher scheinbar aus der Ausverhandlung zwischen der neuen Bezirksregierung (seit 2018), der neuen *Regidora de Turismo* und ehemaligen *Directora de Turismo*, und des neuen *Director de Asuntos Indígenas* hervorgegangen ist (vgl. Olvera Trejo 2019), scheint zugleich eine Erfüllung einer langjährigen – mal explizit, mal impliziert formulierter – Forderung von *Sanmiguelenses* über alle Partei- und Religionsgrenzen hinweg zu sein. Oder besser gesagt, eine teilweise Erfüllung: Während der erste Tag des zweitägigen Festivals (Samstag) in San Miguel abgehalten wurde, fand das Programm des zweiten Tages (Sonntag) wie gewohnt im Zentrum Zacatláns statt.

Wie lässt sich dies in Verbindung mit dem oben Geschriebenen interpretieren? Aus der Sicht der polit-ökonomischen Eliten stellt sich die Frage, inwiefern diese Verschiebung einen „realen“ Verlust an direktem Umsatz bedeutet. Betroffen wären hier vor allem die Lokale im Zentrum Zacatláns, weniger jedoch die Hotelbesitzer_innen, da es an entsprechenden Angeboten in San Miguel mangelt. Wie im sechsten Kapitel beschrieben, scheint die Anzahl der Touristen_innen, die tatsächlich anreisen, um das Festival zu besuchen, allerdings vernachlässigbar – abgesehen davon, dass der zweite Tag immer noch in Zacatlán stattfindet. Im Sinne der Wertschöpfung aus kollektivem symbolischem Kapital, kann hier also der aus einer Verschiebung gewonnene symbolische Wert den verlorenen direkten ökonomischen Wert aufwiegen. Immerhin: Ein relativ großes „ethnisches“ Festival tatsächlich in einem indigenen Dorf zu veranstalten, zeugt von dessen „Authentizität“ (vgl. dazu Butler und Hinch 2007b, 327). Das Event kann hier endgültig den Anklang von „mexican curious“ (OT 08.10.2017) abschütteln. Es kann sich damit gleichzeitig von anderen, ähnlichen „ethnischen“ Festivals in der Region abheben, was dementsprechend beworben wird – zum Beispiel vom *Ayuntamiento* auf dessen Facebook-Seite: „Ven [...] para disfrutar una de las tradiciones y festividades étnicas más importantes que distinguen a Zacatlán, *Pueblo Mágico*. [Queremos enaltecer nuestro patrimonio cultural!]“ (Ayuntamiento 2019c). Das Cuaxóchitl ist natürlich ein „mark of distinction“ welches sich auf das PM Zacatlán als Ganzes übertragen lässt, wie eine zweite Ankündigung des Festivals hervorhebt: „Las tradiciones de Zacatlán son las que los hacen único y lo simbolizan como *Pueblo Mágico*.“ (Ayuntamiento 2019d). In diesen Sinne hatte der im Kapitel 7.2 erwähnte *Sanmiguelense* also recht, als er sagte, das Cuaxóchitl in San Miguel Tenango abzuhalten wäre „algo muy, muy diferente“ (AV 14.05.2018).

Aber auch für die Bewohner_innen San Miguels brachte diese Verschiebung einen Wandel mit sich – sowohl im tourismuspolitischen, als auch im repräsentationspolitischen Sinn. Als „comunidad más representativa“ wurde San Miguel Tenango als eine besuchenswerte Destination und „Ursprung“ der indigenen Kultur Zacatláns in den öffentlichen Fokus gebracht – auch wenn das symbolische „encompassment“ durch das PM Zacatlán, wie wir oben gesehen haben, weiterhin parallel dazu artikuliert wird. Es bleibt allerdings die Frage offen, ob dieser Schritt reicht, damit das Dorf aus dem symbolischen Kapital „Indigenität“ nachhaltig profitieren kann. Es wird jedenfalls weitere touristische Investitionen brauchen, wie sie im Kapitel 7.3 zur Sprache kamen, damit die Dorfbewohner_innen dieses Kapital auch **verwerten** können. Vorerst scheinen mit der Verlagerung zumindest die Lokale rund um das Zentrum San Miguels direkt ökonomisch profitiert zu haben (vgl. Vazquez Hernandez 2019). Zumindest diese Lokal-

besitzer_innen konnten einen Teil des ökonomischen Wertes von Indigenität re-appropriieren, welcher zuvor von zakatekischen Lokalen angeeignet wurde. Jedoch lassen Videoaufnahmen vermuten, dass hierbei das zakatekische und touristische „Laufpublikum“ durch indigenes Publikum ersetzt wurde, welches bei vorherigen Ausgaben des Festivals fehlte (vgl. Plataformas Digitales 2019).

Das bringt uns zur Re-Appropriation des „identikativen“ Wertes. Die Verlagerung war in diesem Sinne ein wichtiger Schritt für zakatekische Indigene, um aus dem Cuaxóchitl „ihr“ Festival zu machen. Als ein Event **für** den Tourismus verlor es an Relevanz (wenn auch nicht an symbolischer Relevanz) und gewann stattdessen als Event, welches „principalmente con la gente“ (AV 14.05.2018) veranstaltet wird, an Bedeutung. Im Gegensatz zu vorangegangenen Festivals wurde etwa der gesamte Inhalt, alles Vorgetragene, Satz-für-Satz in die jeweils andere Sprache übersetzt – mit all den Langwierigkeiten die dies mit sich bringt. (vgl. Ayuntamiento 2019a, 2019b; Arroyo Olvera 18.05.2019) Zumindest was den ersten Tag in San Miguel Tenango betrifft, scheint dabei die *Dirección de Turismo* nicht viel auf die Organisation eingewirkt zu haben, sondern die Verantwortung auf die *Dirección de Asuntos Indígenas* übertragen zu haben (vgl. Olvera Trejo 2019).¹⁷⁹

Hier nun kamen neue Probleme zum Vorschein. Denn das Cuaxóchitl scheint tatsächlich ein Ort einer intensiveren Auseinandersetzung mit der eigenen Indigenität geworden zu sein – und legte gerade damit, expliziter als zuvor, die interdörflichen Konflikte offen, welche in dieser Auseinandersetzung zum Tragen kommen. Die touristisch-multikulturelle Wertschätzung schafft hier zwar neue Räume, in denen aktive Auseinandersetzungen um den ökonomischen, politischen, und „identikativen“ Wert von Indigenität stattfinden können; doch sie ist auch wesentlich daran beteiligt, eine Artikulation von Indigenität zu essenzialisieren und zu legitimieren, welche weder mit den verworrenen Indigenitätsartikulationen einer Mehrheit der indigenen Bevölkerung übereinstimmt, noch klare ökonomische Vorteile für jene mit sich bringt. Hier besteht die „Gefahr“, dass die Erfüllung touristisch-multikultureller „impossible desires“ (Povinelli 2002, 6) angestrebt wird und beim Versuch, einem als absolut angesehenen,

¹⁷⁹ Der *Director_a de Asuntos Indígenas* wird nicht etwa von allen indigenen Bewohner_innen direkt gewählt, sondern von der jeweils siegreichen Partei für deren Amtszeit bestellt. Der Arbeit und den Aktionen der *Dirección* fehlt es damit nicht nur an Legitimation, sondern auch an Kontinuität, geschweige denn an Budget (üblicherweise weniger als die *Dirección de Deporte*). Sie ist damit weniger ein „Sprachrohr“ der gesamten indigenen Bevölkerung Zacatláns, als ein Spielball der kommunalen Parteienpolitik – sowohl was indigene als auch nicht-indigene politische Akteure_innen betrifft. (vgl. FN 08.04., 10.04., 07.05.2018 et al.) Die Geschichte und Rolle der *Dirección de Asuntos Indígenas* in Zacatlán ist dabei sehr komplex, ambivalent, und meinen Erfahrungen und Gesprächen nach für Indigene weitaus irrelevanter als sie sein könnte. Im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit konnte nicht tiefer darauf eingegangen werden.

autorisierten „Hyperreal Indio“ (Ramos 1994) entsprechen zu wollen, abweichende Indigenitätsartikulationen delegitimiert werden.

Solche Prozesse machten sich allem voran beim Konflikt zwischen katholischen und evangelikalen Indigenen bemerkbar. Diese äußerten sich beispielsweise bereits in der Programgestaltung: Neben dem Verkauf von *artesanías* und *gastronomía* und einer „misa de acción“ waren zwölf Tanzgruppenperformances der einzige kulturelle Programmpunkt. Eine evangelikale *Sanmiguelense* meint etwa trocken dazu: *Fueron varias horas de tantas danzas. Pero bueno, eso le gusta a la gente.* (20.05.2019, Persönliche Kommunikation) Auch der *Regidora de Turismo* ist dies aufgefallen: „faltaron poesía y canto y más en náhuatl“ (Olvera Trejo 2019). Ein Vorfall, welcher die Komplexität dieser Konflikte symbolisiert, ereignete sich allerdings nach der *Coronación* der neu gewählten *Doncella Cuaxóchitl*. Denn die Baptistin Brenda Ira weigerte sich in der Kirche Zacatláns die Statue der Stadtpatronin „Virgen de la Asunción“ zu „krönen“. Sie brach dadurch mit einer Tradition, welche von allen *Reinas* und *Doncellas* verlangt wird. Wie mir eine anwesende Baptistin schildert, hätte dies zu Auseinandersetzungen sowohl mit dem *Director de Asuntos Indígenas* als auch mit der *Regidora de Turismo* geführt, denen diese Aktion missfiel – wie vermutlich auch der Mehrheit der katholischen Indigenen – jedoch hätte der *Director de Turismo* schlussendlich keine Probleme damit gehabt (vgl. 20.05.2019, Persönliche Kommunikation).

Die Zukunft des Cuaxóchitl ist also ungewiss – gerade weil die unterschiedlichen Erwartungen an das Festival und die verschiedenen Werte und Bedeutungen, die darin mit Indigenität verknüpft werden, mit der greifbaren Möglichkeit der geografischen Verschiebung und Selbstorganisation an Relevanz gewonnen haben. Das wird beispielsweise in einem Interview deutlich, welches die lokale Onlinezeitung *Plataformas Digitales* am Cuaxóchitl 2019 mit der *Regidora de Turismo* hält. Diese möchte bei ihrem alten Konzept des 2001 von ihr initiierten Festivals bleiben: „Considero, y lo reiterare veinte veces, que sí debió haber sido en Zacatlán, porque a nosotros nos toca darles ese reconocimiento a nuestras comunidades indígenas.“ Im weiteren Verlauf des Interviews fügt sie hinzu: Das Festival wäre von ihr initiiert worden „para que de Zacatlán puedan traer a todo el turismo aquí, teniendo buenos [otros] eventos, y nosotros apoyando esos eventos¹⁸⁰.“ (Olvera Trejo 2019)

¹⁸⁰ Sie erwähnt im Interview die *Feria del Tamal* und die *Feria del Comal*. Eine *Feria del Comal* ist mir während des gesamten Feldaufenthaltes nicht untergekommen und auch eine Internetsuche ergibt keine Treffer (womöglich ist sie erst in Planung). Eine *Feria del Tamal* wurde meines Wissens zwar 2012 und 2018 in San Miguel Tenango abgehalten, doch wurde sie kaum beworben und taucht fast nie in der Reihe an zakatekischen „Ferias“ auf (vgl. Kapitel 6). Das ist auch wenig verwunderlich, denn in den beiden, von Zacatlán am nächstgelegenen

Was auf dem Papier nach einer guten Idee klingt, lässt in der Praxis zu wünschen übrig und hat sich in den fünfzehn Jahren seit dem Bestehen des Festivals aus indigener Sicht auch nicht bewahrheitet. Die in Kapitel 7.3 analysierte Kritik vieler *Sanmiguelenses* trifft weiterhin zu: „falta promoción“. Ein hier anzumerkender Punkt ist, dass es bereits die von der indigenen Organisation CIUDEMAM jedes Jahr in einem anderen indigenen Dorf veranstaltete *Feria del Maíz* gibt. Dieses Event ist allerdings nicht mit tourismusökonomischen Interessen verknüpft und sollte es meiner Meinung nach auch nicht sein. Darüber hinaus sind einerseits nur drei Dörfer Zacatláns Teil der Organisation, und andererseits kommen hier, neben den indigenenpolitischen Aspekten, die katholisch-synkretistischen Wurzeln von CIUDEMAM zum Ausdruck – Wurzeln, welche im momentanen Machtfeld als Legitimation für eine „indigene“ Organisation Gewicht haben.

Das Cuaxóchitl hingegen bietet meines Erachtens die Möglichkeit, ein für alle indigene Bewohner_innen Zacatláns, und vielleicht sogar der Region, inklusives Event zu werden. Wie in Kapitel 7 beschrieben, könnte es zu einer Plattform der aktiven Auseinandersetzung über die unterschiedlichen Bedeutungen und Formen von Indigenität werden – und zwar einer Plattform, bei der Indigene unterschiedlicher Religionen, Parteien, Klassen, Gender und Generation partizipieren können, aber von der zugleich auch zakatekische Mestizen_innen, Touristen_innen und die Ökonomie des Ethnischen ein Teil sind, jedoch nur einer unter anderen. Um dies zu erreichen, bedarf es meines Erachtens nicht zuletzt, dass sich der Fokus des Festivals von einem interpellierenden *Reconocimiento-Geben* (*a nosotros no toca darles reconocimiento*), als Ausdruck einer mestizischen Identitätssuche in einem „post-mestizaje“ Mexiko (vgl. Hale 2002; López Caballero 2011; Saldívar 2013), zu einem aktiv artikulierenden *Reconocimiento-Gestalten* durch in sich unterschiedliche Akteure_innen (*Cómo queremos que sea nuestro reconocimiento?*) verschiebt. Ein derartiger Fokus ist nicht bloß als eine Zelebrierung von „Diversität“ zu verstehen, aber auch nicht als eine Zelebrierung von „Hybridität“ (vgl. z.B. Butler und Hinch 2007a, 54), – sondern als ein Anerkennen der unterschiedlichen historischen Kontingenzen, die in der Dorfgemeinschaft ineinandergreifen, und der, wenn auch bescheidenen, Möglichkeiten ihrer gegenwärtigen Re-Artikulation. In gewisser Weise könnte hier nun begonnen werden, die *Valorización* von Indigenität auf den vom multikulturellen Tourismus ermöglichten Bühnen auf eine neue Ebene zu bringen.

Pueblos Mágicos gibt es bereits eine *Feria del Tamal*. Der Distinktionswert wie auch die touristische Anziehungskraft ist damit als eher gering einzuschätzen.

9. Literaturverzeichnis

9.1 Bibliografie

- Adams, Kathleen M. 1995. „Making-up the Toraja? The Appropriation of Tourism, Anthropology, and Museums for Politics in Upland Sulawesi, Indonesia“. *Ethnology* 34 (2): 143–53. <https://doi.org/10.2307/3774103>.
- Aldana Zárate, Juan Manuel, und Rosario Nava Ramírez. 2017. „Los murales de zacatlán, Puebla. Un discurso en el espacio urbano-arquitectónico“. *Revista de Arquitectura*, 15.
- Alonso, Ana María. 2004. „Conforming Disconformity: ‚Mestizaje‘, Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism“. *Cultural Anthropology* 19 (4): 459–90.
- Anderson, Mark. 2013. „Notes on Tourism, Ethnicity, and the Politics of Cultural Value in Honduras“. In *Central America in the New Millenium: Living Transition and Reimagining Democracy*, herausgegeben von Jennifer L. Burrell und Ellen Moodie, 276–93. New York: Berghahn.
- Angé, Olivia. 2015. „Barter Fairs, Ethnic Configuration and National Multiculturalism in the Argentinean Andes“. *Ethnos*, 1–19.
- Appiah, Kwame Anthony. 1994. „Identity, authenticity, survival: Multicultural societies and social reproduction“. In *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, herausgegeben von Amy Gutmann, 149–63. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Ariel de Vidas, Anath. 2007. „La (re)patrimonialización de ritos indígenas en un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana. Situando un constructivismo esencialista indígena“. In *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, herausgegeben von Odile Hoffmann und María Teresa Rodríguez López, 315–39. México, DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Armstrong-Fumero, Fernando. 2011. „Words and Things in Yucatán: Poststructuralism and the Everyday Life of Mayan Multiculturalism“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (1): 63–81. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01669.x>.
- Armstrong-Fumero, Fernando. 2013. *Elusive Unity. Factionalism and the Limits of Identity Politics in Yucatán, Mexico*. Boulder, CO: University Press of Colorado.
- Asensio, Raúl H., und Beatriz Pérez Galán, Hrsg. 2012. *¿El turismo es Cosa de Pobres?: Patrimonio Cultural, Pueblos Indígenas y Nuevas Formas de Turismo en América Latina*. El Sauzal, Tenerife: ACA/PASOS, RTPC/Instituto de Estudios Peruanos.
- Azeredo Grünewald, Rodrigo de. 2006. „Tourism and ethnicity“. *Horizontes Antropológicos* 1 (Selected Edition): n.D.
- Báez, Lourdes. 2004. *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México, DF: CDI.
- Barrera-Bassols, Narciso, und Victor Manuel Toledo. 2005. „Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources“. *Journal of Latin American Geography* 4 (1): 9–41. <https://doi.org/10.1353/lag.2005.0021>.
- Baud, Michiel, und Annelou Ypeij, Hrsg. 2009. *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*. Leiden: Brill.
- Baumann, Gerd, und André Gingrich, Hrsg. 2004. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York: Berghahn Books.
- Baviskar, Amita. 2007. „Indian Indigeneities: Adivasi engagements with Hindu nationalism in India“. In *Indigenous Experience Today*, herausgegeben von Marisol De la Cadena und Orin Starn, 275–303. Oxford; New York: Berg.
- Berghe, Pierre L. van den. 1994. *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico*. Seattle: University of Washington Press.

- . 1995. „Marketing Mayas. Ethnic Tourism Promotion in Mexico“. *Annals of Tourism Research* 22 (3): 568–88. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(95\)00006-R](https://doi.org/10.1016/0160-7383(95)00006-R).
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. 4th ed. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Berterö, Carina. 2012. „Grounded Theory Methodology: Has It Become a Movement?“ *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being* 7 (1): 1–2. <https://doi.org/10.3402/qhw.v7i0.18571>.
- Boccaro, Guillaume. 2011. „The Government of “Others”: On Neoliberal Multiculturalism in Latin America“. *Actuel Marx* 50 (2): 191–206. <https://doi.org/10.3917/amx.050.0191>.
- Boccaro, Guillaume, und Patricia Ayala. 2011. „Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile“. *Cahiers des Amériques latines*, Nr. 67: 207–28. <https://doi.org/10.4000/cal.361>.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1996. *México Profundo. Reclaiming a Civilization*. Austin: University of Texas Press.
- Bowen, Glenn A. 2009. „Document Analysis as a Qualitative Research Method“. *Qualitative Research Journal* 9 (2): 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>.
- Bradley, William. 2013. „Is there a post-multiculturalism?“ *Studies on Multicultural Societies* 19: 1–19.
- Brewster, Keith. 2003. *Militarism, Ethnicity, and Politics in the Sierra Norte de Puebla, 1917-1930*. Tucson: University of Arizona Press.
- Bruner, Edward M. 1995. „The Ethnographer/Tourist in Indonesia“. In *International Tourism: Identity and Change*, herausgegeben von Bruner, Edward M., Marie-Françoise Lafant, und John Allcock, 224–41. London: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446250402.n14>.
- Bunten, Alexis Celeste. 2008. „Sharing Culture or Selling out?: Developing the Commodified Persona in the Heritage Industry“. *American Ethnologist* 35 (3): 380–95. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2008.00041.x>.
- . 2010. „More like Ourselves: Indigenous Capitalism Through Tourism“. *The American Indian Quarterly* 34 (3): 285–311. <https://doi.org/10.1353/aiq.0.0119>.
- Büscher, Bram, und Robert Fletcher. 2017. „Destructive creation: capital accumulation and the structural violence of tourism“. *Journal of Sustainable Tourism* 25 (5): 651–67. <https://doi.org/10.1080/09669582.2016.1159214>.
- Butler, Richard, und Thomas Hinch. 2007a. „Introduction: revisiting common ground“. In *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*, herausgegeben von Richard Butler und Thomas Hinch, 1–14. Oxford; Burlington: Butterworth-Heinemann.
- , Hrsg. 2007b. *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*. Oxford; Burlington: Butterworth-Heinemann.
- Cabrera Becerra, Virginia, Varinia López Vargas, und Mónica E. Olvera Nava. 2015. „Identidad, territorio, narrativa, configuración, refiguración y desfiguración de un Pueblo Mágico“. *Revista de Arquitectura, Urbanismo y Territorios* 5 (1): 125–41.
- Cañas Cuevas, Sandra. 2014. „Entre Pueblo Mágico y Ciudad Multicultural: Ciudadanías Diversas en la Periferia Urbana de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas“. Thesis, Austin: University of Texas.
- . 2016. „Pueblo Trágico: Gubernamentalidad Neoliberal y Multicultural en el Sureste Mexicano“. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 11 (21): 3–30.
- Candanedo Castillo, Baudelio. 1979. *Zacatlán. Ensayo Histórico*. México, DF: Ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla.
- Canessa, Andrew. 2012. *Intimate indigeneities: Race, sex, and history in the small spaces of Andean life*. Narrating native histories. Durham: Duke University Press.

- . 2016. „Paradoxes of Multiculturalism in Bolivia“. In *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*, herausgegeben von David Lehmann, 75–100. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan.
- Canuto Castillo, Felipe. 2009. „Levantando la sombra. Revaloración de lo indígena“. *destiempos* 3 (18): 523–39.
- Castañeda, Quetzil. 1999. „Comment on Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism“. *Current Anthropology* 40 (4): 473–500. <https://doi.org/10.1086/200046>.
- . 2004. „We are not indigenous!‘: An introduction to the Maya identity of Yucatan“. *The Journal of Latin American Anthropology* 9 (1): 36–63.
- . 2009. „Heritage and Indigeneity: Transformation in the Politics of Tourism“. In *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*, herausgegeben von Michiel Baud und Annelou Ypeij, 263–95. Leiden: Brill.
- . 2012. „The Neoliberal Imperative of Tourism: Rights and Legitimization in the UN-WTO Global Code of Ethics For Tourism“. *Practicing Anthropology* 34 (3): 47–51. <https://doi.org/10.17730/praa.34.3.w0251w655647750j>.
- Castellanos Guerrero, Alicia. 1991. „Racismo e identidad étnica“. *Alteridades* 1 (2): 44–52.
- Castillo Cocom, Juan. 2005. „‘It Was Simply Their Word’: Yucatec Maya PRInces in Yucatan and the Politics of Respect“. *Critique of Anthropology* 25 (2): 131–55. <https://doi.org/10.1177/0308275X05052016>.
- Certeau, Michel de. 1984. *Arts de Faire*. University of California Press.
- . 2002. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, California: University of California Press.
- Cesario, Christa D. 2014. „The Anxiety of Recognition. The Search for Legibility of Mayan Identities in Yucatán, Mexico and San Francisco, California“. Thesis, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London: Sage Publications.
- Charmaz, Kathy, und Reiner Keller. 2016. „A Personal Journey with Grounded Theory Methodology. Kathy Charmaz in Conversation With Reiner Keller“. *Forum Qualitative Sozialforschung* 17 (1). <https://doi.org/10.17169/fqs-17.1.2541>.
- Chassen López, Francie. 2014. „The Traje De Tehuana as National Icon: Gender, Ethnicity, and Fashion in Mexico“. *The Americas* 71 (2): 281–314. <https://doi.org/10.1353/tam.2014.0134>.
- Clifford, James. 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cohen, Erik. 1988. „Authenticity and Commoditization in Tourism“. *Annals of Tourism Research* 15 (3): 371–86. <https://doi.org/10.1177/004728758902700366>.
- Cole, Stroma. 2007. „Beyond Authenticity and Commodification“. *Annals of Tourism Research* 34 (4): 943–960.
- Comaroff, John L., und Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- COPEVI. 2015. „CIUDEMAY y sus andares, Sierra norte de Puebla. Sistematización del Proceso Territorial Integrado“. Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento, A.C. <http://www.cepalforja.org/sistem/bvirtual/wp-content/uploads/2015/07/Sistematizacion-Puebla-web.pdf>.
- Cott, Donna Lee van. 2000. *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Crang, Mike, und Ian Cook. 2007. *Doing Ethnographies*. London: Sage Publications.

- Crossley, Émilie, und David Picard. 2014. „Regimes of Value in Tourism“. *Journal of Tourism and Cultural Change* 12 (3): 201–5.
<https://doi.org/10.1080/14766825.2014.939385>.
- Cuanalo Domínguez, Delia del Consuelo, und Juan Manuel Guerrero Bazán. 2017. „Un megaproyecto turístico: el programa Pueblos Mágicos en Puebla“. In *Megaproyectos Urbanos Y Productivos*, herausgegeben von Brisa Violeta Carrasco-Gallegos, 211–20. Toluca: UAEM.
- Davis, Helen, und Stuart Hall. 2004. „‘Fragmented and concrete’, in conversation with Stuart Hall“. In *Understanding Stuart Hall*, 193–204. London: Sage Publications.
<https://doi.org/10.4135/9781446216217>.
- De la Cadena, Marisol, und Orin Starn, Hrsg. 2007. *Indigenous experience today*. Oxford; New York: Berg.
- De la Peña, Guillermo. 2005. „Social and cultural policies toward indigenous peoples: Perspectives from Latin America“. *Annual Review of Anthropology* 34 (1): 717–39.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120343>.
- . 2006. „A new Mexican nationalism?: Indigenous rights, constitutional reform and the conflicting meanings of multiculturalism“. *Nations and Nationalism* 12 (2): 279–302.
<https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2006.00241.x>.
- DeHart, Monica. 2008. „A Contemporary Micropolitics of Indigeneity“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3 (2): 171–92. <https://doi.org/10.1080/17442220802080618>.
- . 2010. *Ethnic Entrepreneurs: Identity and Development Politics in Latin America*. Stanford, Ca: Stanford University Press.
- Dimbath, Oliver, Michael Ernst-Heidenreich, und Matthias Roche. 2018. „Praxis und Theorie des Theoretical Sampling. Methodologische Überlegungen zum Verfahren einer verlauforientierten Fallauswahl“. *Forum Qualitative Sozialforschung* 19 (3): Art. 34.
- Dombrowski, Kirk. 2002. „The Praxis of Indigenism and Alaska Native Timber Politics“. *American Anthropologist* 104 (4): 1062–73.
- Doremus, Anne. 2001. „Indigenism, Mestizaje, and National Identity in Mexico during the 1940s and the 1950s“. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos* 17 (1): 375–402.
- Dow, James W. 2005. „The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View“. *Anthropological Quarterly* 78 (4): 827–51.
- Eisenstadt, Todd A., Michael S. Danielson, Moises Jaime Bailon Corres, und Carlos Sorroza Polo, Hrsg. 2013. *Latin America’s multicultural movements: The struggle between communitarianism, autonomy, and human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. New Ecologies for the Twenty-First Century. Durham, NC: Duke University Press.
- Figueroa Díaz, María Elena. 2015. „Zacatlán de las Manzanas, Puebla: Configurando el modelo de pueblo mágico“. In *Pueblos Mágicos: Una Visión Interdisciplinaria*, herausgegeben von Liliana López Levi, Carmen Valverde Valverde, und María Elena Figueroa Díaz, 299–321. México, DF: UAM/UNAM.
- Figueroa Díaz, María Elena, und Liliana López Levi. 2017. „Desarrollo, Turismo y Marketing Territorial: El Caso de Zacatlán, Puebla“. *Espacialidades* 7 (1): 37–64.
- Fletcher, Robert. 2016. „Cannibal Tours Revisited: The Political Ecology of Tourism“. In *Turismo y crisis. Turismo colaborativo y ecoturismo*, herausgegeben von Macià Blàzquez, 19–29. Palma de Mallorca: Societat d’Història Natural de les Balears.
- Flick, Uwe. 2000. „Triangulation in der qualitativen Forschung“. In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.*, herausgegeben von Uwe Flick, Ernst von Kardoff, und Ines Steinke, 309–20. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- . 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Herausgegeben von Colin Gordon. Brighton, Sussex: Harvester Press.
- . 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1984. *The Foucault Reader*. Herausgegeben von Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- . 1988. „Technologies of the Self“. In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, herausgegeben von Luther H. Martin, Huck Gutman, und Patrick H. Hutton, 16–49. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Friedlander, J. 2006. *Being Indian in Hueyapan: A Revised and Updated Edition*. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan.
- Frigolé, Joan. 2010. „Patrimonialization and Mercantilization of the Authentic. Two Fundamental Strategies in a Tertiary Economy“. In *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*, herausgegeben von Xavier Roigé und Joan Frigolé. Girona: Documenta Universitaria.
- Gaceta Institucional. 2017. „Zacatlán se viste de Gala en su 13° Ilhuítl Cuaxóchitl“. *Zacatlán Sigue Avanzando*, 2017.
- Gallaher, Carolyn. 2007. „The Role of Protestant Missionaries in Mexico’s Indigenous Awakening“. *Bulletin of Latin American Research* 26 (1): 88–111. <https://doi.org/10.1111/j.1470-9856.2007.00211.x>.
- García Canclini, Néstor. 2001. *Consumers and Citizens: Globalization and Multicultural Conflicts*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilbert, Helen, und Charlotte Gleghorn, Hrsg. 2014. *Recasting Commodity and Spectacle in the Indigenous Americas*. London: University of London Press.
- Gilroy, Paul. 2004. *Postcolonial Melancholia*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Girtler, Roland. 2001. *Methoden der Feldforschung*. Wien; Köln; Weimar: Böhlau.
- Gobierno Municipal Zacatlán. 2018. „Programa de la 78. Feria de la Manzana“. Gobierno Municipal Zacatlán.
- . 2019. „Programa de la 79. Feria de la Manzana“. Gobierno Municipal Zacatlán.
- Goldstein, Daniel M. 2004. *The spectacular city: violence and performance in urban Bolivia*. Latin America otherwise. Durham, NC: Duke University Press.
- Gonzales, Michael J. 2014. „Modernity and the Indigenous in Centennial Celebrations of Independence in Mexico City, 1910 and 1921“. In *Recasting Commodity and Spectacle in the Indigenous Americas*, herausgegeben von Helen Gilbert und Charlotte Gleghorn, 37–54. London: University of London Press. <https://sas-space.sas.ac.uk/6077/>.
- González Luna, Fabián. 2015. „Coatepec, Veracruz: Turismo, patrimonio y territorio“. In *Pueblos Mágicos: Una Visión Interdisciplinaria*, herausgegeben von Liliana López Levi, Carmen Valverde Valverde, und María Elena Figueroa Díaz, 199–225. México, DF: UAM/UNAM.
- Graham, Laura R., und H. Glenn Penny, Hrsg. 2014a. *Performing Indigeneity*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- . 2014b. „Performing Indigeneity. Emergent Identity, Self-Determination, and Sovereignty“. In *Performing Indigeneity*, herausgegeben von Laura R. Graham und H. Glenn Penny, 1–31. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Greathouse-Amador, Louisa M. 1998. „Tourism. A Facilitator of Social Justice in an Indigenous Mexican Community?“ Gehalten auf der Meeting of the Latin American Studies Association, Chicago. <http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/GreathouseAmador.pdf>.

- Greathouse-Amador, Louisa M. 2005a. „Tourism. A Facilitator of Social Awareness in an Indigenous Mexican Community?“ *Review of Policy Research* 22 (5): 709–20.
<https://doi.org/10.1111/j.1541-1338.2005.00167.x>.
- . 2005b. „Tourism and Policy in Preserving Minority Languages and Culture: The Cuetzalan Experience“. *Review of Policy Research* 22 (1): 49–58.
<https://doi.org/10.1111/j.1541-1338.2005.00118.x>.
- Greenwood, Davydd. 2004. „Culture by the Pound. An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization“. In *Tourists and Tourism: A Reader*, herausgegeben von Sharon Gmelch, 157–69. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Gross, Toomas. 2003. „Protestantism and Modernity. The Implications of Religious Change in Contemporary Rural Oaxaca“. *Sociology of Religion* 64 (4): 479–98.
<https://doi.org/10.2307/3712337>.
- Grossberg, Lawrence. 2010. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham, NC: Duke University Press.
- Guilland, Marie-Laure, und Diana Ojeda. 2012. „Indígenas “auténticos” y campesinos “verdes”. Los imperativos identitarios del turismo en Colombia“. *Cahiers des Amériques latines*, Nr. 71: 119–44. <https://doi.org/10.4000/cal.2689>.
- Hale, Charles. 2002. „Does Multiculturalism Menace?: Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala“. *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485–524.
<https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521>.
- . 2004. „Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”“. *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16–21.
<https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>.
- . 2005. „Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America“. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10–19. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>.
- . 2006. *Más que un indio - More than an Indian: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Hall, Michael. 2007. „Politics, power and indigenous tourism“. In *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*, herausgegeben von Richard Butler und Thomas Hinch, 305–19. Oxford; Burlington: Butterworth-Heinemann.
- Hall, Michael, und Hazel Tucker, Hrsg. 2004. *Tourism and Postcolonialism: Contested Discourses, Identities and Representations*. London; New York: Routledge.
- Hall, Stuart. 1985. „Signification, Representation, Ideology. Althusser and the Poststructuralist Debates“. *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2): 91–114.
- . 1996a. „On Postmodernism and Articulation. An Interview with Stuart Hall“. In *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, herausgegeben von Kuan-Hsing Chen und David Morley, 131–50. London ; New York: Routledge.
- . 1996b. „The Problem of Ideology. Marxism without Guarantees“. In *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, herausgegeben von Kuan-Hsing Chen und David Morley, 25–46. London; New York: Routledge.
- . 1996c. „Introduction. Who Needs „Identity“?“ In *Questions of Cultural Identity*, herausgegeben von Stuart Hall und Paul du Gay, 1–17. London: Sage Publications.
- . 1997a. „Representation and the Media“. Media Education Foundation.
- . 1997b. „Introduction“. In *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, herausgegeben von Stuart Hall, 1–12. London: Sage Publications.
- . 2000a. „Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht“. In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2*, herausgegeben von Stuart Hall, 137–79. Hamburg: Argument.

- . 2000b. „Kulturelle Identität und Diaspora“. In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 2*, herausgegeben von Stuart Hall, 26–43. Hamburg: Argument.
- . 2004. „Die Frage des Multikulturalismus“. In *Identität, Ideologie, Repräsentation. Ausgewählte Schriften, Bd. 4*, herausgegeben von Stuart Hall, 188–227. Hamburg: Argument.
- . 2013. „The Work of Representation“. In *Representations. Cultural Representations and Signifying Practices*, herausgegeben von Stuart Hall, Jessica Evans, und Sean Nixon, 1–47. London: Sage Publications.
- Harvey, David. 2001. *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. London; New York: Routledge.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. *Histories and stories from Chiapas: Border identities in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Herrera García, Adolfo Federico, Hugo Cano Mendoza, und Blanca Lilia Tlalpan Romero. 2015. „Propuesta de Citymarketing para los Pueblos Mágicos del estado de Puebla“. *Transitare* 1 (1): 60–83.
- Hervik, P., und Hilary E. Kahn. 2006. „Scholarly Surrealism: The Persistence of Mayanness“. *Critique of Anthropology* 26 (2): 209–32.
- Hoffmann, Odile, und María Teresa Rodríguez López, Hrsg. 2007. *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hoffmann-Riem, Christa. 1984. *Das adoptierte Kind. Familienleben mit doppelter Elternschaft*. München: Fink.
- Huarcaya, Sergio. 2014. „Performing and Disputing Indigeneity in the Fiesta Del Coraza in Otavalo, Ecuador“. In *Recasting Commodity and Spectacle in the Indigenous Americas*, herausgegeben von Helen Gilbert und Charlotte Gleghorn, 186–203. London: University of London Press.
- Inda, Jonathan Xavier, Hrsg. 2005. *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*. Malden, MA: Blackwell.
- Ingold, Tim. 1987. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Isakson, S. Ryan. 2009. „No Hay Ganancia En La Milpa“. The Agrarian Question, Food Sovereignty, and the on-Farm Conservation of Agrobiodiversity in the Guatemalan Highlands“. *The Journal of Peasant Studies* 36 (4): 725–59. <https://doi.org/10.1080/03066150903353876>.
- Jafari, Jafar, und Honggen Xiao, Hrsg. 2016. *Encyclopedia of Tourism*. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-01384-8_80.
- Juárez Sánchez, José Pedro, und Benito Ramírez Valverde, Hrsg. 2013. *Turismo en Espacios Indígenas: Una Oportunidad para el Desarrollo Territorial Rural*. Puebla: Altres Costa-Amic.
- Kaltmeier, Olaf, Josef Raab, und Sebastian Thies. 2012. „Multiculturalism and Beyond: The New Dynamics of Identity Politics in the Americas“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 7 (2): 103–14. <https://doi.org/10.1080/17442222.2012.686327>.
- Kearney, Michael. 1996. *Reconceptualizing The Peasantry: Anthropology In Global Perspective*. New York: Routledge.
- Keller, Reiner. 2005. „Analysing Discourse. An Approach From the Sociology of Knowledge“. *Forum Qualitative Sozialforschung* 6 (3). <https://doi.org/10.17169/fqs-6.3.19>.
- Kirtsoglou, Elisabeth, und Dimitrios Theodossopoulos. 2004. „‘They Are Taking Our Culture Away’. Tourism and Culture Commodification in the Garifuna Community of

- Roatan“. *Critique of Anthropology* 24 (2): 135–57.
<https://doi.org/10.1177/0308275X04042650>.
- Korsbaek, Leif, und Miguel Ángel Sámano Rentería. 2007. „El indigenismo en México: antecedentes y actualidad“. *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible* 3 (1): 195–224.
- Kowal, Emma. 2005. „Elders, experts and entrepreneurs: A postcolonial analysis of the governance debate“. Gehalten auf der NARU Governance Seminar, Melbourne.
- Krell Rivera, Ignacio A. 2012. „Unpacking Ethno-Tourism: ‚Development with Identity‘, Tourism, and Mapuche Struggles in south-central Chile“. Thesis, Eugene: University of Oregon.
- Kymlicka, Will. 2010. „The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies“. *International Social Science Journal* 61 (199): 97–112. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2010.01750.x>.
- . 2015. „The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theories, Policies, Ethos“. In *Multiculturalism rethought: Interpretations, dilemmas and new directions essays in honour of Bhikhu Parekh*, herausgegeben von Varun Uberoi und Tariq Modood, 209–49. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lamnek, Siegfried, und Claudia Krell. 2016. *Qualitative Sozialforschung*. 6., überarbeitete Auflage. Weinheim Basel: Beltz.
- Lehmann, David. 2016. *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan.
- Letzner, Volker. 2014. *Tourismusökonomie: Volkswirtschaftliche Aspekte rund ums Reisen*. Oldenbourg: De Gruyter.
- Leve, Lauren. 2011. „‚Identity‘“. *Current Anthropology* 52 (4): 513–35.
<https://doi.org/10.1086/660999>.
- Li, Tania Murray. 2000. „Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot“. *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149–79.
- Liljeblad, Jonathan. 2015. „Using Foucault to Construct Normative Guidelines for an Ethics of Tourist–Indigenous Encounters“. *Tourist Studies* 15 (1): 65–85.
<https://doi.org/10.1177/1468797614550957>.
- Little, Walter. 2009. „Contesting Heritage in Antigua, Guatemala“. In *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*, herausgegeben von Michiel Baud und Annelou Ypeij, 217–44. Leiden: Brill.
- Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico, silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- López Alcaide, Neftalí. 2016. *San Miguel Tenango*. Zacatlán: Editorial Zacatecos.
- López Caballero, Paula. 2009. „The effect of othering. The historical dialectic of local and national identity among the originarios, 1950–2000“. *Anthropological Theory* 9 (2): 171–187.
- . 2010. „De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos“. In *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural. O de cómo hemos llegado a valorar y celebrar ciertas cosas nuestras*, herausgegeben von Pablo Escalante Gonzalbo, 137–52. México, DF: Dirección General de Publicaciones del CNCA.
- . 2011. „The National Utopia of Diversity: Official Multicultural Discourses and Their Appropriation by the Originarios of Milpa Alta (Mexico City), 1980–2010“. *International Social Science Journal* 61 (202): 365–76. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2011.01780.x>.
- López Levi, Liliana. 2015. „Pueblos mágicos mexicanos: magia, hechizos e ilusión“. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales* 5 (2): 13–26.

- López Levi, Liliana, Carmen Valverde Valverde, und María Elena Figueroa Díaz, Hrsg. 2015. *Pueblos Mágicos: Una Visión Interdisciplinaria*. México, DF: UAM/UNAM.
- Lucero, José Antonio. 2006. „Representing ‚Real Indians‘: The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia“. *Latin American Research Review* 41 (2): 31–56. <https://doi.org/10.1353/lar.2006.0026>.
- . 2013. „Ambivalent Multiculturalisms: Perversity, Futility and Jeopardy in Latin America“. In *Latin America's multicultural movements: The struggle between communitarianism, autonomy, and human rights*, herausgegeben von Todd A. Eisenstadt, Michael S. Danielson, Moises Jaime Bailon Corres, und Carlos Sorroza Polo, 18–39. New York: Oxford University Press.
- Lucius-Hoene, Gabriele, und Arnulf Deppermann. 2004. *Rekonstruktion narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ludlow, Francis, Lauren Baker, Samara Brock, Chris Hebdon, und Michael R. Dove. 2016. „The Double Binds of Indigeneity and Indigenous Resistance“. *Humanities* 5 (3): 53. <https://doi.org/10.3390/h5030053>.
- MacCannell, Dean. 1973. „Staged Authenticity. On Arrangements of Social Space in Tourist Settings“. *American Journal of Sociology* 79: 589–603.
- . 1984. „Reconstructed Ethnicity. Tourism and Cultural Identity in Third World Communities“. *Annals of Tourism Research* 11: 375–391.
- Madrid, Alejandro L. 2010. „Música y nacionalismos en Latinoamérica“. In *A tres bandas: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*, herausgegeben von Albert Recasens, 227–36. Tres Cantos: Akal.
- Magazine, Roger. 2009. „Algunos problemas con las categorías ‚indígena‘ y ‚mestizo‘ en el México Contemporáneo“. *RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais* 3 (2): 75–97.
- Mansouri, Fethi, und Paula Muraca. 2014. „Towards post-multiculturalism?“ In *Global perspectives on the politics of multiculturalism in the 21st century: A case study analysis*, herausgegeben von Boulou Ebanda B'béri und Fethi Mansouri, 60:230–40. Routledge research in comparative politics. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Manzanares Monter, Sara Alejandra. 2009. „Staging indigeneity, expressing mestizaje: Dress and identity in Nayarit, Mexico“. Oslo: University of Oslo.
- Marini, Anna Marta. 2018. „La normalidad racista del discurso público en México y el caso de Marichuy“. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales* 6 (11): 65–83.
- Martinez Novo, Carmen. 2005. *Who Defines Indigenous?: Identities, Development, Intellectuals, and the State in Northern Mexico*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.
- Maxwell, Keely B., und Annelou Ypeij. 2009. „Caught Between Nature and Culture: Making a Living within the World Heritage Site of Machu Picchu, Peru“. In *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*, herausgegeben von Michiel Baud und Annelou Ypeij, 177–98. Leiden: Brill.
- Mayring, Philipp. 2002. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 5. Auflage. Weinheim; Basel: Beltz.
- Maza, Francisca de la. 2016. „State Conceptions of Indigenous Tourism in Chile“. *Annals of Tourism Research* 56 (Januar): 80–95. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2015.11.008>.
- . 2018. „Tourism in Chile's indigenous territories: the impact of public policies and tourism value of indigenous culture“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13 (1): 94–111. <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416894>.
- McLaughlin, Janice, Peter Philimore, und Diane Richardson. 2011. „Introduction: Why Contesting Recognition?“ In *Contesting Recognition: Culture, Identity and Citizenship*, herausgegeben von Peter Phillimore, Diane Richardson, und Janice McLaughlin, 1–19. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan.

- Meiu, George Paul, Jean Comaroff, und John L. Comaroff, Hrsg. 2020. *Ethnicity, Commodity, In/Corporation*. Bloomington, In: Indiana University Press.
- Méndez, Eloy, und Aurora García. 2018. „El relato de la marca Pueblos Mágicos: una interpretación desde las narrativas del patrimonio arquitectónico“. *ACE: Architecture, City and Environment* 12 (36): 161–76. <https://doi.org/10.5821/ace.12.36.4815>.
- Méndez, Eloy, und Isabel Rodríguez. 2015. „Álamos, Sonora: Recreo para sus dioses“. In *Pueblos Mágicos: Una Visión Interdisciplinaria*, herausgegeben von Liliana López Levi, Carmen Valverde Valverde, und María Elena Figueroa Díaz, 159–82. México, DF: UAM/UNAM.
- Méndez, Eloy, und Sylvia Rodríguez. 2013. „Definiendo “lo mexicano”. Una clave: persistencias del modelo urbano colonial en los “pueblos mágicos”“. *Diálogos Latinoamericanos*, Nr. 21: 46–67.
- Messing, Jacqueline. 2007. „Multiple Ideologies and Competing Discourses: Language Shift in Tlaxcala, Mexico“. *Language in Society* 36 (4): 555–77. <https://doi.org/10.1017/S0047404507070443>.
- . 2009. „Ambivalence and Ideology Among Mexicano Youth in Tlaxcala, Mexico“. *Journal of Language, Identity & Education* 8 (5): 350–64. <https://doi.org/10.1080/15348450903307680>.
- Middleton, Alan. 2009. „Trivializing Culture, Social Conflict and Heritage Tourism in Quito“. In *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*, herausgegeben von Michiel Baud und Annelou Ypeij, 199–216. Leiden: Brill.
- Mitsuya, Sasaki. 2015. „A View from the Sierra : the Highland Puebla Area in Nahua Dialectology“. *東京大学言語学論集* 36 (September): 153–65. <https://doi.org/info:doi/10.15083/00027454>.
- Moreno Figueroa, Mónica G. 2010. „Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism“. *Ethnicities* 10 (3): 387–401. <https://doi.org/10.1177/1468796810372305>.
- Mortensen, Lena. 2009. „Copan Past and Present: Maya Archaeological Tourism and the Ch’orti’ in Honduras“. In *Ch’orti Maya Area: Past and Present*, herausgegeben von Brent E. Metz, Cameron L. McNeil, und Kerry M. Hull, 246–55. Gainesville, Florida: University Press of Florida.
- . 2014. „Branding Copán: valuing cultural distinction in an archaeological tourism destination“. *Journal of Tourism and Cultural Change* 12 (3): 237–52. <https://doi.org/10.1080/14766825.2014.939392>.
- Muehlmann, Shaylih. 2009. „How do Real Indians Fish?: Neoliberal Multiculturalism and Contested Indigeneities in the Colorado Delta“. *American Anthropologist* 111 (4): 468–79. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01156.x>.
- Navarrete Linares, Federico. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*. México, DF: UNAM.
- . 2008. *Los pueblos indígenas de México*. México, DF: CDI.
- Negrín, Diana. 2014. „Colores Mexicanos. Racial Alterity and the Right to the Mexican City“. Dissertation, Berkeley, California: University of California, Berkeley.
- Nijkamp, Peter. 2012. „Economic Valuation of Cultural Heritage“. In *The economics of uniqueness: investing in historic city cores and cultural heritage assets for sustainable development*, herausgegeben von Guido Licciardi und Rana Amirtahmasebi, 75–106. Washington, DC: The World Bank.
- Norget, Kristin. 2010. „A Cacophony of Autochthony: Representing Indigeneity in Oaxacan Popular Mobilization“. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15 (1): 116–43. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2010.01065.x>.

- Oehmichen, Cristina, und Francisca de la Maza. 2019. „Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile“. *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 17 (1): 53–64.
- Ogasawara, Hiroki. 2017. „Marx, and Marxism as Method in Stuart Hall’s Thinking“. *Inter-Asia Cultural Studies* 18 (2): 178–87.
<https://doi.org/10.1080/14649373.2017.1309497>.
- Olivera Bustamante, Mercedes, und Anna María Fernández Poncela. 2015. „San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Colonial e ¿indígena?“. In *Pueblos Mágicos: Una Visión Interdisciplinaria*, herausgegeben von Liliana López Levi, Carmen Valverde Valverde, und María Elena Figueroa Díaz, 113–34. México, DF: UAM/UNAM.
- Ong, Aihwa. 1996. „Cultural Citizenship as Subject-Making. Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States“. *Current Anthropology* 37 (5): 737–62.
<https://doi.org/10.1086/204560>.
- O’Reilly, Karen. 2009. *Key Concepts in Ethnography*. London: Sage Publications.
- Ortiz Lara, Delfina. 2018. „La elite local y su apropiación del proyecto de desarrollo: el caso del Programa Pueblos Mágicos en Zacatlán de las Manzanas, Puebla“. Thesis, México, DF: CIESAS.
- Overmyer-Velázquez, R. 2010. *Folkloric Poverty: Neoliberal Multiculturalism in Mexico*. State College, Pen: Pennsylvania State University Press.
- Palomino-Schalscha, Marcela Andrea. 2011. „Indigeneity, Autonomy and New Cultural Spaces: The Decolonisation of Practices, Being, and Place through Tourism in Alto Bío-Bío, Chile“. Thesis, Canterbury: University of Canterbury.
- Papanicolaou, Anna. 2012. „Authenticity and Commodification: The Selling of Mayan Culture in Mexico’s Mayan Riviera“. In *Controversies in Tourism*, herausgegeben von Omar Moufakkir und Peter Burns. Wallingford: CABI.
- Pereiro, Xerardo. 2013. „Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina“. *Revista Española de Antropología Americana* 43 (1): 155–74.
https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42308.
- . 2016. „A Review of Indigenous Tourism in Latin America: Reflections on an Anthropological Study of Guna Tourism (Panama)“. *Journal of Sustainable Tourism* 24 (8–9): 1121–38. <https://doi.org/10.1080/09669582.2016.1189924>.
- Pettersson, Robert, und Arvid Viken. 2007. „Sami perspectives on indigenous tourism in northern Europe. Commerce or cultural development?“. In *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*, herausgegeben von Richard Butler und Thomas Hinch, 176–87. Oxford; Burlington: Butterworth-Heinemann.
- Pilcher, Jeffrey M. 1998. *Que Vivan Los Tamales!: Food and the Making of Mexican Identity*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Poole, Deborah. 2004. „An Image of ‚Our Indian‘: Type Photographs and Racial Sentiments in Oaxaca, 1920-1940“. *Hispanic American Historical Review* 84 (1): 37–82.
- . 2011. „Mestizaje, Distinction, and Cultural Presence. The View from Oaxaca“. In *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, herausgegeben von Laura Gotkowitz, 179–203. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2016. „Mestizaje as ethical disposition: Indigenous rights in the neoliberal state“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 287–304.
<https://doi.org/10.1080/17442222.2016.1219082>.
- Posocco, Silvia. 2014. *Secrecy and Insurgency: Socialities and Knowledge Practices in Guatemala*. Tuscaloosa, Alabama: University of Alabama Press.
- Povinelli, Elizabeth A. 2001. „Consuming Geist: Popontology and the Spirit of Capital in Indigenous Australia“. In *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*,

- herausgegeben von Jean Comaroff und John L. Comaroff, 241–70. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2011. *Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Prats, Llorenç. 2005. „Concepto y gestión del patrimonio local“. *Cuadernos de Antropología Social* 21: 17–35.
- Ramírez Rodríguez, Rodolfo. 2015. „Contrapunteando La Cerveza y al Pulque En La Década de 1920: El Origen Del Cambio de Gustos En Las Bebidas Nacionales“. *Meyibó* 5 (10): 97–110.
- Ramos, Alcida. 1994. „The Hyperreal Indian“. *Critique of Anthropology* 14 (2): 153–71.
- . 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Redford, Kent. 1991. „The ecologically noble savage“. *Cultural Survival Quarterly* 15 (1): 46–68.
- Robichaux, David. 2005. „Identidades cambiantes: ‚indios‘ y ‚mestizos‘ en el Suroeste de Tlaxcala“. *Relaciones* 26 (104): 58–104.
- Robichaux, David, und Roger Magazine. 2007. „Las limitaciones de las categorías de ‚indígena‘ y ‚mestizo‘ en los estudios rurales de México“. In *El cambio en la sociedad rural mexicana. Se valoran los recursos estratégicos?*, herausgegeben von Paola Sesia und Sergio Sarmiento, 190–211. México, DF: UAM et al.
- Rodriguez Mejia, Fredy. 2016. „Articulations of identity through struggle among the Ch’orti’ Maya of Copán, Honduras“. Thesis, East Lansing: Michigan State University. <https://d.lib.msu.edu/etd/4271>.
- Rosas Mantecón, Ana. 2012. „¿Patrimonio para la inclusión? Hacia un nuevo modelo de turismo cultural“. *Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo* 19: 51–59.
- Rose, Nikolas, Pat O’Malley, und Mariana Valverde. 2006. „Governmentality“. *Annual Review of Law and Social Science* 2 (1): 83–104. <https://doi.org/10.1146/annurev.law-socsci.2.081805.105900>.
- Roseberry, William. 1994. „Hegemony and the Language of Contention“. In *Everyday Forms of State Formation*, herausgegeben von Gilbert M. Joseph und Daniel Nugent, 355–66. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822396666-012>.
- Ruiz-Ballesteros, Esteban, und Macarena Hernández-Ramírez. 2010. „Tourism That Empowers?: Commodification and Appropriation in Ecuador’s Turismo Comunitario“. *Critique of Anthropology* 30 (2): 201–29. <https://doi.org/10.1177/0308275X09345426>.
- Ryan, Chris, und Michelle Aicken, Hrsg. 2005. *Indigenous Tourism: The Commodification and Management of Culture*. Amsterdam: Elsevier.
- Saldívar, Emiko. 2013. „It’s Not Race, It’s Culture’: Untangling Racial Politics in Mexico“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9 (1): 89–108. <https://doi.org/10.1080/17442222.2013.874644>.
- Saldívar, Emiko, und Casey Walsh. 2015. „Racial and Ethnic Identities in Mexican Statistics“. *Journal of Iberian and Latin American Research* 20 (3): 455–75. <https://doi.org/10.1080/13260219.2014.996115>.
- Schensul, Jean J., und Margaret Diane LeCompte. 2012. *Essential ethnographic methods: a mixed methods approach*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Scheyvens, Regina. 2007. „Exploring the Tourism-Poverty Nexus“. *Current Issues in Tourism* 10 (2–3): 231–54. <https://doi.org/10.2167/cit318.0>.
- Schilling-Vacaflor, Almut. 2008. „Indigene Identitäten Und Politisch-Rechtliche Forderungen Im Bolivianischen Verfassungsänderungsprozess: Ein Vergleich Der CONAMAQ

- Und Der CSUTCB“. *Journal Für Entwicklungspolitik* 24 (1): 122–45.
<https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-24-1-122>.
- Schmidt, Andreas. 2015. *Überlegene Geschäftsmodelle: Wertgenese und Wertabschöpfung in turbulenten Umwelten*. Wiesbaden: Springer Gabler.
- Schüren, Ute. 2003. „Reconceptualizing the Post-peasantry: Household Strategies in Mexican Ejidos“. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*, Nr. 75: 47–63.
- Schütze, Fritz. 1983. „Biographieforschung und narratives Interview“. *Neue Praxis* 13 (3): 283–93.
- SECTUR. 2013. „Plan Nacional de Desarrollo Turismo 2013-2018“. Gobierno de la República.
- . 2014. „Acuerdo por el que se establecen los lineamientos generales para la incorporación y permanencia al Programa Pueblos Mágicos“. SECTUR, Diario Oficial.
- Sieder, Rachel, Hrsg. 2002. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan.
<https://doi.org/10.1057/9781403937827>.
- Sieder, Reinhard. 2014. „Erzählungen analysieren – Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung“. In *Ethnohistorie: Rekonstruktion, Kulturkritik und Repräsentation: eine Einführung*, herausgegeben von Karl R. Wernhart und Werner Zips, 4. Auflage, 145–72. Wien: Promedia.
- Silverman, Eric Kline. 2000. „Tourism in the Sepik River of Papua New Guinea: Favoring the Local Over the Global“. *Pacific Tourism Review* 4 (2–3): 105–19.
- Simon, Beatrice. 2009. „Sacamefotos and Tejedoras: Frontstage Performance and Backstage Meaning in a Peruvian Context“. In *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*, herausgegeben von Michiel Baud und Annelou Ypeij, 117–40. Leiden: Brill.
- Sjörölev, Inger. 2004. „Alterity as Celebration, Alterity as Threat“. In *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, herausgegeben von Gerd Baumann und André Gingrich, 79–100. New York: Berghahn Books.
- Slack, Jennifer Daryl. 1996. „The Theory and Method of Articulation“. In *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, herausgegeben von Kuan-Hsing Chen und David Morley, 113–30. London ; New York: Routledge.
- Smith, Laurajane. 2011. „El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?“ *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Nr. 12: 39–63.
<https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>.
- Sofield, Trevor, und Li F.M. Sarah. 2007. „Indigenous minorities of China and effects of tourism“. In *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*, herausgegeben von Richard Butler und Thomas Hinch, 265–80. Oxford; Burlington: Butterworth-Heinemann.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2011. *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Herausgegeben von Hito Steyerl. Wien: Turia + Kant.
- Steel, Griet. 2009. „Dishing up the City: Tourism and Street Vendors in Cuzco“. In *Cultural tourism in Latin America: The politics of space and imagery*, herausgegeben von Michiel Baud und Annelou Ypeij, 161–76. Leiden: Brill.
- Strauss, Anselm, und Juliet Corbin. 1998. *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. 2nd Edition. London: Sage Publications.
- Stronza, Amanda. 2001. „Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives“. *Annual Review of Anthropology* 30: 261–83.

- . 2008. „Through a New Mirror: Reflections on Tourism and Identity in the Amazon“. *Human Organization* 67 (3): 244–57.
<https://doi.org/10.17730/humo.67.3.a556044720353823>.
- Telles, Edward. 2014. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Theodossopoulos, Dimitrios. 2013. „Laying Claim to Authenticity: Five Anthropological Dilemmas“. *Anthropological Quarterly* 86 (2): 337–60.
<https://doi.org/10.1353/anq.2013.0032>.
- . 2016. *Exoticisation undressed: ethnographic nostalgia and authenticity in Emberá clothes*. Manchester: Manchester Univ Press.
- Thomson, Guy P. C., und David G. LaFrance. 2001. *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Trejo, Guillermo. 2009. „Religious Competition and Ethnic Mobilization in Latin America: Why the Catholic Church Promotes Indigenous Movements in Mexico“. *American Political Science Review* 103 (3): 323–42. <https://doi.org/10.1017/S0003055409990025>.
- Tsing, Anna. 2013. „Sorting out Commodities: How Capitalist Value Is Made through Gifts“. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 21–43.
<https://doi.org/10.14318/hau3.1.003>.
- Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage Publications.
- Urry, John, und Jonas Larsen. 2011. *The Tourist Gaze 3.0*. London: Sage Publications.
- Valverde Valverde, María del Carmen, und Jesús Enciso González. 2013. „La magia de los pueblos: ¿atributo o designación? Turismo cultural en México.“ *Academia XXII* 4 (7). <http://dx.doi.org/10.22201/fa.2007252Xp.2013.7.43000>.
- Vázquez Sandrin, Germán, und María Félix Quezada. 2015. „Los indígenas autoadscritos de México en el censo 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal?“ *Papeles de población* 21 (86): 171–218.
- Velázquez García, Mario Alberto. 2013. „Turismo y los símbolos de la identidad mexicana. el caso de pueblos mágicos“. In *Turismo e imaginarios*, herausgegeben von Eloy Méndez und Mario Alberto Velázquez García, 53–78. Hermosillo, Sonora, México: El Colegio de Sonora.
- Vertovec, Steven. 2018. „Towards Post-Multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity“. *International Social Science Journal* 68 (227–228): 167–78. <https://doi.org/10.1111/issj.12191>.
- Villarreal, Andres. 2014. „Ethnic Identification and its Consequences for Measuring Inequality in Mexico“. *American sociological review* 79 (4): 775–806.
<https://doi.org/10.1177/0003122414541960>.
- Wade, Peter. 2016. „Mestizaje, multiculturalism, liberalism, and violence“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 323–43.
<https://doi.org/10.1080/17442222.2016.1214368>.
- Walther, Saskia. 2019. *Ökotourismus in Mexiko: Der neue Umgang mit Natur in Lachatao, einer indigenen Gemeinde in Oaxaca*. Bielefeld: transcript.
- West, Harry G., Heather Paxson, Joby Williams, Cristina Grasseni, Elia Petridou, und Susan Cleary. 2012. „Naming Cheese“. *Food, Culture & Society* 15 (1): 7–41.
<https://doi.org/10.2752/175174412X13190510221869>.
- Wolf, Eric R. 1986. „The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community“. *American Ethnologist* 13 (2): 325–29.
- Wright Carr, David Charles, Luis Enrique Ferro Vidal, und Ricardo Contreras Soto. 2012. *La Memoria Histórica de Los Pueblos Subordinados*. México, DF: EUMED.

- Wullweber, Joshua. 2012. „Konturen eines politischen Analyserahmens – Hegemonie, Diskurs und Antagonismus“. In *Diskurs und Hegemonie: gesellschaftskritische Perspektiven*, herausgegeben von Iris Dzudzek, Caren Kunze, und Joscha Wullweber, 29–58. Bielefeld: transcript.
- Yang, Li. 2011. „Ethnic Tourism and Cultural Representation“. *Annals of Tourism Research* 38 (2): 561–85. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2010.10.009>.
- . 2016. „Ethnic Tourism“. In *Encyclopedia of Tourism*, herausgegeben von Jafar Jafari und Honggen Xiao, 318–20. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-01384-8_80.
- Yashar, Deborah J. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yuval-Davis, Nira. 2010. „Theorizing identity: beyond the ‘us’ and ‘them’ dichotomy“. *Patterns of Prejudice* 44 (3): 261–80. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2010.489736>.
- Zuckerhut, Patricia. 2016. *Autorität und Macht in Nahua-Haushalten: Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Bielefeld: transcript.
- Zúñiga Bravo, Federico Gerardo. 2014. „Las transformaciones del territorio y el patrimonio cultural en el Totonacapan veracruzano, México, basadas en la actividad turística como estrategia de desarrollo regional“. *Cuadernos de Turismo*, Nr. 34: 351–72.
- . 2016. „Culturas musicales e industrias culturales en el desarrollo turístico del Totonacapan veracruzano“. In *Identidades en venta: músicas tradicionales y turismo en México*, herausgegeben von Bertha Georgina Flores Mercado und E. Fernando Nava L., Primera edición, 243–72. México, DF: UNAM.
- . 2018. „Patrimonialización y Turismo En Zozocolco de Hidalgo, Veracruz. Etnicidad, Cultura, Naturaleza y Puesta En Valor.“ *Dimensiones Turísticas* 2 (2): 79–101.

9.2 Internetquellen

- Althusser, Louis. 1971. Ideologie und ideologische Staatsapparate.
https://web.archive.org/web/20070929102715/http://www.marxistische-bibliothek.de/louis_althusser.pdf. [20.7.2020]
- Arroyo Olvera, Omar. 2019. <https://www.instagram.com/omaol> [31.05.2019]
- Ayuntamiento Zacatlán. 2019.
- [a] Liveaufnahme vom Festival Cuaxóchitl am 18.05.2019. https://www.facebook.com/watch/live/?v=288101908799914&ref=watch_permalink [20.7.2020]
- [b] Liveaufnahme vom Festival Cuaxóchitl am 18.05.2019. https://www.facebook.com/watch/live/?v=571844983339024&ref=watch_permalink [20.7.2020]
- [c] Facebook-Post am 17.05.2019. <https://www.facebook.com/Ayuntamiento-Zacatlan1821/posts/992227480980030> / [20.7.2020]
- [d] Facebook-Post am 20.05.2019. <https://www.facebook.com/Ayuntamiento-Zacatlan1821/posts/994102730792505/> [20.7.2020]
- Baltazares, Jérica 2017. Promocionan a Zacatlán y su riqueza cultural en Tianguis Turístico 2017. <https://reportesierranorte.com/promocionan-zacatlan-riqueza-cultural-tianguis-turistico-2017/> [20.07.2020]
- Barrios, Vicente. 2018. Facebook-Post und Kommentare am 29.04.2018.
<https://www.facebook.com/vicentebarríos3/posts/2689319627751195> [20.07.2020]
- Benjamin, Walter. 1980. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In Walter Benjamin – Gesammelte Schriften Band I, Teil 2, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 471–508. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- [https://de.wikisource.org/wiki/Das_Kunstwerk_im_Zeitalter_seiner_technischen_Reproduzierbarkeit_\(Dritte_Fassung\)](https://de.wikisource.org/wiki/Das_Kunstwerk_im_Zeitalter_seiner_technischen_Reproduzierbarkeit_(Dritte_Fassung)) [20.7.2020]
- C3 Noticias. 2016. Reportage.
<https://youtu.be/-hmCNyajq5E>
- C3 Noticias. 2017. Live von der Feria de la Manzana
<https://www.facebook.com/596686783752471/videos/1461131247308016/>
- Dirección de Turismo Zacatlán. Facebook-Posts zwischen Mai-Juli 2020.
<https://www.facebook.com/DTurismoZacatlan1821> [28.07.2020]
- El Siglo de Torreón. 2018.
<https://www.elsiglodetorreon.com.mx/siglotv/v26007.zacatlan-de-las-manzanas-cuna-de-la-sidra-en-mexico.html> [28.07.2020]
- El Sol de Puebla. 2016.
<https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/estado/solo-una-reina-ha-hecho-gala-de-vestimenta-y-origenes-indigenas> [10.07.2019]
- Farjat Mourad, Yibrán. 2018. Facebook-Post am 05.04.2018
<https://www.facebook.com/YibránFarjatMourad/photos/a.782586788563442/987773211378131> [20.7.2020]
- Flores Morales, Marcos. 2012. Aprendiendo de los Pueblos Mágicos - Zacatlán de las Manzanas, Puebla. Sistema Nacional de Educación a Distancia (SINED).
<https://www.youtube.com/watch?v=KcF5cCJcido> [22.06.2020]
- Flores Morales, Marcos. 2018. Facebook-Post am 11.05.2018.
<https://www.facebook.com/marcos.floresmorales1/posts/1709496719085960> [20.7.2020]
- Gobierno de México. 2003. Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.
http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgdlpi/LGDLPI_orig_13mar03.pdf [22.06.2020]
- Gobierno Municipal Zacatlán. 2019.
<https://zacatlan.gob.mx/articulo11/22/2019/009.pdf> [20.7.2020]
- Goffman, Erving. 1959. The Presentation of Self in Everyday Life.
https://openlibrary.org/books/OL23039280M/The_presentation_of_self_in_everyday_life [09.07.2020]
- Gómez Mena, Carolina. 2019.
<https://jornadabc.mx/tijuana/14-06-2019/artesanas-indigenas-piden-medidas-para-protger-de-plagios-sus-disenos> [20.05.2020]
- Hola Zacatlán. 2019. <https://www.holazacatlan.com/2019/03/maria-del-pilar-sanchez-perez-una-mujer.html> [20.7.2020]
- INEGI [Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México]. 2015.
<https://www.inegi.org.mx> [20.7.2020]
- INE [Instituto Nacional Electoral, México]. 2018.
<https://www.ine.mx> [20.05.2020]
- Juárez Hernández, Rosa. 2017. Facebook-Post vom 12.03.2017.
<https://www.facebook.com/San-Miguel-Tenango-346562832180538/> [20.7.2020]
- Lafontant, Grace. 2019.
<https://prodavinci.com/resort-2020-de-carolina-herrera-apropiacion-u-homenaje-a-la-cultura-mexicana/> [20.7.2020]
- La Noticia. 2016.
<http://diariolanoticia.com.mx/?p=18011> [10.07.2019]
- Lexico. n.d.
<https://www.lexico.com/es/definicion/aquilatar> [22.06.2020]
- Nietos de Asturias. n.d.

- <https://nietosdeasturias.com> [20.05.2020]
- Milenio. 2018.
<https://www.milenio.com/cultura/benito-juarez-frase-respeto-derecho-ajeno-paz>
- Olvera Trejo, Mary Carmen. 2019. Interview am Cuaxóchitl 21.05.2019. Plataformas Digitales. <https://www.facebook.com/PlataformasDigitalesTV/videos/833705386987423/> [20.7.2020]
- Plataformas Digitales. 2018. 14ava edición del Festival Cuaxóchitl en Zacatlán.
<https://www.youtube.com/watch?v=IUJqztJbtn0> [22.06.2020]
- Plataformas Digitales. 2019. #ApoyemosLaCultura.
<https://www.facebook.com/PlataformasDigitalesTV/videos/268684947282764> [20.7.2020]
- Puebla Diario. 2017.
<https://www.youtube.com/watch?v=o8zhWdbdvVc> [23.10.2019]
- RAE [Real Academia Española]. n.d.
<https://dle.rae.es/aquilatar> [22.06.2020]
- Ramos Monzón. Juan Pablo. 2006. El municipio de Zacatlán de las manzanas, una precisa cápsula del tiempo.
<https://www.lajornadadeoriente.com.mx/2006/05/15/puebla/cul117.php> [20.7.2020]
- Revista Dorsia. 2018.
<http://revistadorsia.com/zacatlan-es-una-fiesta> [22.06.2020]
- SAGARPA (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación). 2017. Planeación Agrícola Nacional 2017-2030 - Manzana Mexicana.
https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/256430/B_sico-Manzana.pdf. [04.07.2020]
- Schmal, John P. 2004. The History of the Tlaxcalans. Houston Institute for Culture.
<http://www.houstonculture.org/mexico/tlaxcala2.html> [22.06.2020]
- Spinks, Rosie und Kopf, Dan. 2018.
<https://qz.com/1419103/is-tourism-really-the-worlds-largest-industry/> [09.07.2020]
- UNTI [Unión Nacional de Traductores Indígenas]. n.d.
<http://www.untimexico.org/somos.html> [22.06.2020]
- URL 1: <https://lasillarota.com/dan-15-punaladas-a-comunicador-de-puebla-comunicador-periodista-puebla-huachicol/170259> [22.06.2020]
- URL 2: <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/estado/gana-zacatlan-premio-por-la-mejor-cocina-de-los-pueblos-magicos-puebla-3058884.html> [04.07.2020]
- URL 3: https://protestantedigital.com/print/35440/union_nacional_de_traductores_indigenas_y_la_biblia [22.06.2020]
- URL 4: <https://www.youtube.com/watch?v=uRh6IsgeZ64> [22.06.2020]
- URL 5: <https://www.e-consulta.com/opinion/2019-10-08/de-pata-de-perro-por-zacatlan> [20.05.2020]
- URL 6: <http://ntrzacatecas.com/2017/01/08/mural-de-azulejos-y-vidrio-de-zacatlan-unico-en-mexico> [20.05.2020]
- URL 7: www.terra.com.mx/amp/noticias/mexico/estados/mural-monumental-de-azulejos-y-vidrio-de-zacatlan-unico-en-mexico,3b0d2e6c627c66fa3749239d9be4563f274caudm.html [20.05.2020]
- URL 8: <http://www.massline.org/Dictionary/V.htm> [20.05.2020]
- URL 9: <https://www.e-consulta.com/nota/2017-08-10/politica/proteger-derechos-de-indigenas-y-erradicar-exclusion-politica-tepfj> [11.07.2020]
- URL 10: <https://www.facebook.com/axkanzacatlan/> Post vom 06.06.2020 [28.07.2020]
- URL 11: <https://www.facebook.com/axkanzacatlan/> Post vom 22.07.2020 [28.07.2020]
- Vanguardia. 2019.

- <https://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20190612/462843545530/carolina-herrera-defiende-que-su-coleccion-resort-2020-homenajea-a-la-riqueza-de-la-cultura-mexicana.html> [20.7.2020]
- Vazquez Hernandez, Yolanda. 2019. Facebook-Kommentar vom 22.05.2019
<https://www.facebook.com/PlataformasDigitalesTV/posts/611766682623704>
[28.07.2020]
- WTTC [World Travel & Tourism Council]. 2018.
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/289171/umfrage/beitrag-der-spanischen-tourismusbranche-zum-bip-im-vergleich/#professional> [09.07.2020]
- Zacatlán Noticias 105.3 FM. 2017. Facebook-Post am 12.07.2017.
<https://www.facebook.com/zacatlannoticias105.3/posts/709267145930204/>
[11.07.2020]

Anhang

Anmerkungen zur Anonymisierung

Zur Wahrung der Identität und Privatsphäre meiner Forschungspartner_innen wurden die meisten Namen der interviewten Personen durch Pseudonyme ersetzt. Eine Ausnahme stellen manche jener Personen des öffentlichen Lebens, und insbesondere Regierungsmitglieder, dar, bei denen die Nennung ihres Postens wichtig für die weitere Analyse ist und bei denen eine Einwilligung zur namentlichen Nennung in der Masterarbeit am Anfang des Interviews mündlich eingeholt werden konnte.

Anmerkungen zur Transkription von Interviews

Die Verschriftlichung der Interviewaufnahmen geschah mittels einfacher Transkription. Das heißt, Parameter wie Tonhöhe oder Dialektfärbungen, die etwa bei Feintranskripten angewandt werden, wurden außer Acht gelassen, da sie sich nicht von sonderlicher Relevanz hinsichtlich meiner Fragestellung zeigten (vgl. Lucius-Hoene und Deppermann 2004, 310ff). Die Zitate aus den Interviews wurden daher in vielen Fällen nicht eins zu eins wiedergegeben, sondern orthografisch und grammatikalisch „geglättet“. Ich folgte hier einer Standardpraxis ethnografischer Texte, denn wie Bernard (2006, 505) zurecht anmerkt, „[u]nexpurgated speech is terrible to read. It’s full of false starts, run-ons, fragments, pauses, filler syllables (like ‘uh’ and ‘y’know’), and whole sentences whose sole purpose is to give speakers a second or two while they think of what to say next. If you don’t edit that stuff, you’ll bore your readers to death.“ Um dennoch ein Gefühl für die Interviewsituationen und die nicht-sprachlichen Kontexte der geäußerten Worte zu geben berücksichtigte ich Gesprächspausen mit ihren Längen, auffällige Betonung von Worten, Begleiterscheinungen des Sprechens wie Lachen und Seufzen, spezielle Intonation, und Wort- bzw. Satzabbrüche. Dabei stützte ich mich bei der Notierung der genannten Parameter weitgehend auf die klassischen Transkriptionsregeln von Christa Hoffmann-Riem (1984, 331).

Abkürzungsverzeichnis

CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CIUDEMAM	Comunidades Indígenas Unidas en Defensa de nuestro Maíz y nuestra Cultura
COPEVI	Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento
INE	Instituto Nacional Electoral
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México
KSK	Kollektives Symbolisches Kapital
PAN	Partido Acción Nacional
PM	Pueblo Mágico
PPM	Programa Pueblos Mágicos
PRI	Partido Revolucionario Institucional
SECTUR	Secretaría de Turismo
UNTI	Unión Nacional de Traductores Indígenas

Abstract

Zusammenfassung (Deutsch)

Die vorliegende Masterarbeit thematisiert die Beziehung zwischen Indigenität, Multikulturalismus, und Kapitalismus aus dem Blickwinkel der Produktion und (Re-)Appropriation der Werte von indigener Kultur und Identität im Kontext des Tourismus. Ziel ist es, die Komplexitäten der touristischen und multikulturellen Wertschätzung von Indigenität aufzuzeigen, indem unterschiedliche Formen des Zusammenwirkens von ökonomischen, politischen, und affektiv-identifikativen Werten sowohl aus der Perspektive indigener als auch mestizischer Akteure_innen analysiert werden. Die Arbeit basiert auf einer insgesamt sechsmonatigen ethnografischen Feldforschung, die zwischen Juni 2017 und Mai 2018 in der zentralmexikanischen Stadt Zacatlán, sowie im nächstgelegenen indigenen Dorf, San Miguel Tenango, durchgeführt wurde. Die angewandten Feldforschungsmethoden inkludieren teilnehmende Beobachtung, informelle, sowie 23 formelle Interviews.

Ausgangspunkt der Auseinandersetzung ist die Frage nach dem Wandel von Geringschätzung zu Wertschätzung indigener Kultur und Identität, welcher seit der Aufnahme Zacatláns in das nationale Tourismusprogram *Pueblos Mágicos* im Jahr 2011 verstärkt spürbar ist. Anstatt diesen Wandel auf das Interesse der Touristen_innen zurückzuführen, wird die ambivalente Rolle von multikulturellen Diskursen und Politiken der lokalen, mestizischen polit-ökonomischen Eliten erörtert. Im ersten Teil der Arbeit wird argumentiert, dass durch die Verbindung einer bestimmten Anerkennungspolitik mit einer authentizitätsbasierten Wertschöpfungsstrategie, symbolischer Wert aus einer spezifischen Form von Indigenität konstituiert und appropriiert wird. Im zweiten Teil wird dieser Prozess von der Perspektive der Bewohner_innen San Miguel Tenangos aus betrachtet und mit aktuellen Re-Ethnisierungsbewegungen in Zusammenhang gebracht. Untersucht wird, wie sich in den Kontexten der indigenen Lebensrealitäten die politischen, ökonomischen, und affektiv-identifikativen Implikationen der innerhalb touristischer Räume der Anerkennung entstehenden Werte und Bedeutungen von Indigenität durch verschiedene Re-Appropriationen transformieren können. Die Masterarbeit verdeutlicht, dass das neu „erlernte“ Wertschätzen von Indigenität weder ausschließlich eine strategische Inszenierung für ökonomischen Interessen noch eine rein „empowernde“ Stärkung von Identität ist. Stattdessen wird auf ein an Stuart Hall angelehntes Konzept der Artikulation zurückgegriffen und betont, dass die mikrodynamischen Vielschichtigkeiten und multiplen Wertvorstellungen beachtet werden müssen, um eine konstruktive Partizipation heterogener indigener Akteure_innen an der touristischen Inwertsetzung von Indigenität zu erleichtern.

Abstract (english)

This thesis is an ethnographic study of the relation between indigeneity, multiculturalism, and capitalism as it is unfolding in the production and (re-)appropriation of values from indigenous culture and identity in the context of tourism. By analyzing the interplay between different forms of economic, political, and affective values from the perspective of non-indigenous as well as indigenous actors, the complexities of touristic and multiculturalist valorization of indigeneity are illustrated. The thesis is based on two field researches conducted between June 2017 and May 2018 in the central Mexican city Zacatlán and the nearby indigenous village of San Miguel Tenango. Since the city's inclusion in the national tourism programme *Pueblos Mágicos* in 2011 and the following tourism boom, there has been an increased shift from disdain to valorization of indigeneity. To examine this phenomenon qualitative methods such as participant observation, informal, as well as 23 formal interviews were used.

Instead of attributing the shift in valuation to tourists' interest and purchasing power, the study emphasizes the ambivalent role of the multicultural discourses and policies of local, non-indigenous politico-economic elites. The first part of the thesis argues that the conjunction of a particular politics of recognition and an authenticity-based value creation strategy allows the constitution and appropriation of symbolic value out of a specific form of indigeneity. In the second part this process is examined from the standpoint of indigenous actors from San Miguel Tenango, relating it to current re-ethnization movements. The focus lies on different re-articulations of those values and meanings of indigeneity that are emerging from the new spaces of recognition, and the possible transformations of their economic, political, and affective implications, as they are being re-appropriated within the indigenous actors' concrete lives.

The results suggest that the newly 'learned' valorization of indigeneity cannot be reduced to a strategic 'staging' for economic purposes nor an 'empowering' strengthening of identity. Instead, drawing on Stuart Hall's concept of 'articulation', the study stresses the importance of understanding the microdynamic interactions of different scales, actors and their multiple interests and value conceptions, in order to enable a constructive participation of heterogeneous indigenous actors in the valorization of indigeneity.

Resumen (español)

La presente tesis investiga la relación entre indigenidad, multiculturalismo y capitalismo, como se lleva a cabo en la producción y (re-)apropiación de los valores de la cultura e identidad indígena en el contexto del turismo. Al analizar las diferentes formas de interacción entre valores económicos, políticos e identitarios desde las posiciones de actores indígenas y mestizos, se señalan las complejidades de la valorización turística y multicultural de indigenidad. El trabajo está basado en dos investigaciones de campo realizados a lo largo de seis meses entre junio 2017 y mayo 2018 en la ciudad mexicana Zacatlán y la localidad indígena vecina de San Miguel Tenango. Los métodos empleados incluyen observación participante al igual que 23 entrevistas semiestructuradas.

Desde la inclusión de Zacatlán en el Programa Pueblos Mágicos se ha visto un reforzado cambio de menosprecio a la valorización de la cultura e identidad indígena. En vez de atribuir este cambio al interés de los nuevos turistas, la tesis se concentra en el papel ambivalente de los discursos y las políticas multiculturales de las élites político-económicas locales. La primera parte de la tesis postula que la conjunción de una política de reconocimiento particular y una estrategia de creación de valor basada en ‘autenticidad’ permite la creación y la apropiación de valor simbólico desde una versión específica de indigenidad. En la segunda parte este proceso es analizado desde las perspectivas de actores indígenas de San Miguel Tenango. El enfoque está en las diferentes rearticulaciones de esos valores y significados de indigenidad, que surgen a través de los espacios de reconocimiento, y en las posibles transformaciones de sus implicaciones cuando estos son reappropriados en el contexto de las vidas indígenas concretas.

Los resultados indican que la nueva valorización ‘aprendida’ no se puede reducir a una representación ‘estratégica’ por razones económicas, ni a una revitalización ‘empoderadora’ de identidad. Adaptando el concepto de ‘articulación’ de Stuart Hall, la investigación resalta más bien la importancia de entender las interacciones microdinámicas de diferentes dimensiones, actores y sus intereses múltiples, para poder lograr una participación constructiva de actores indígenas heterogéneos en la valorización de indigenidad.