

Eva Youkhana

Die Macht religiöser Objekte im Kontext von Migration - das Beispiel der Virgen del Cisne in Madrid

KLA Working Paper Series

Herausgegeben vom
Kompetenznetz
Lateinamerika

Published by the
Research Network for
Latin America

Publicados por la
Red de Investigación sobre
América Latina

Publicados pela
Rede de Pesquisa sobre
América Latina

Working Paper, No. 10, 2013

Universities participating in the Research Network



Copyright for this edition: Eva Youkhana

Editing and Production: Sarah Albiez-Wieck, Corinna Di Stefano, Sebastian Schiffer

The KLA Working Paper Series serves to disseminate first results of research projects in order to encourage the exchange of ideas and academic debate. Inclusion of a paper in the KLA Working Paper Series does not constitute publication and should not limit publication in any other venue. Copyright remains with the authors.

All working papers are available free of charge on our website www.kompetenznetz-lateinamerika.de

How to cite this paper: Youkhana, Eva 2013: „Die Macht religiöser Objekte im Kontext von Migration - das Beispiel der Virgen del Cisne in Madrid“, KLA Working Paper Series No. 10; Kompetenznetz Lateinamerika - Ethnicity, Citizenship, Belonging; URL: http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Youkhana.pdf.

Imprint

Kompetenznetz Lateinamerika

Ethnicity, Citizenship, Belonging

Godesbergerstr. 10

50968 Köln

Germany

E-Mail: info-kla@uni-koeln.de

Tel: + 49 0221 470 5480

Homepage: www.kompetenznetz-lateinamerika.de

ISSN: 2199-0298

The research Network on Latin America cannot be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this Working Paper; the views and opinions expressed are solely those of the author and do not necessarily reflect those of the Research Network.

Eva Youkhana

Die Macht religiöser Objekte im Kontext von Migration - das Beispiel der Virgen del Cisne in Madrid

Abstract:

Der in der Migrationsforschung angewendete methodologische Nationalismus ist häufig kritisiert worden, da Einflussvariablen wie biographische Partikularitäten, institutionelle Machtansprüche sowie konkrete soziopolitische oder kulturelle Kontexte in den Hintergrund rücken (Wimmer 2009, Wimmer und Glick-Schiller, Scheibelhofer 2011). In der vorliegenden Untersuchung wird eine raumsensible und damit implizit interdisziplinäre Forschungsperspektive vorgeschlagen, die nicht vordefinierte Gruppen sondern Repräsentationsräume, konkrete Orte und räumliche Praktiken als Forschungsgegenstand wählt und damit versucht, essentialisierende Ordnungsvorstellungen in der Migrationsforschung zu umgehen. Am Beispiel der katholischen Kirchengemeinde San Lorenzo in Lavapiés, die durch die konfliktbelastete Initiative einer NGO zu einem Referenzpunkt für zunächst ecuadorianische und später weitere Einwanderer aus Lateinamerika geworden ist, wird am Beispiel der Schutzheiligen Virgen del Cisne aufgezeigt, welche Wirkkraft und Handlungsmacht religiöse Artefakte in der Aushandlung von Zugehörigkeit und der Verteilung von Ressourcen haben. Indem das Objekt selbst, nicht deren Inhalt (symbolische Repräsentation) ins Zentrum der Betrachtung rückt, zeigen sich die in den jeweiligen historischen Kontexten eingebundenen Funktionen und die kulturell bedingten Bedeutungen der Figur. Zudem zeigen die religiösen Inszenierungen räumlich und zeitlich übergreifende Interaktionsketten, die, als Bündel an einem Ort (place) versammelt, Machtverhältnisse reflektieren.

Biographical Notes

Eva Youkhana ist seit 2010 PostDoc im vom BMBF geförderten Kompetenznetz Lateinamerika-Ethnicity, Citizenship, Belonging an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und derzeit Geschäftsführerin des Interdisziplinären Lateinamerikazentrums (ILZ). In ihrer aktuellen Forschungsarbeit befasst sie sich mit der Bedeutung von Raum für die Schlüsselkonzepte am Beispiel der Migration von Lateinamerikaner/innen nach Spanien und der Macht der Dinge in transnationalen sozialen und religiösen Räumen am Beispiel Madrids.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Theoretisch-methodischer Zugang zu Migration: Place-Making-Prozesse und Akteurs-Netzwerk-Theorie.....	4
Immigration von Lateinamerikanerinnen nach Spanien.....	6
Die kolonisierten Bindungen und die Rolle der Katholischen Kirche	7
Entstehung der Virgen del Cisne und sozial-räumliche Praktiken und Politiken in der Kolonialzeit.....	9
Die Katholische Kirche und die lateinamerikanische Einwanderung nach Spanien	12
Die Sonntagsmesse in der Katholischen Kirchengemeinde in Lavapiés	13
Der Konflikt um die Virgen del Cisne	15
Raumpolitiken und die Produktion von Zugehörigkeit durch die Katholische Kirche.....	17
Literaturverzeichnis	19

Einleitung

Eine Herausforderung in der Migrationsforschung und somit der vorliegenden Arbeit besteht in dem Versuch, essentialisierende und naturalisierende Vorstellungen von Zugehörigkeit (belonging), die theoretisch zwar überwunden, praktisch aber weiterhin andauern, in der Forschung nicht zu reproduzieren, da sie Einflussvariablen wie biographische Partikularitäten, institutionelle Machtansprüche sowie konkrete soziopolitische oder kulturelle Kontexte in den Hintergrund rücken oder von der Analyse entkoppeln. Untersuchungen zu Vergemeinschaftungsprozessen unterliegen häufig der Annahme, dass Gesellschaft in ethnisch oder national definierte Gruppen gegliedert ist. So wird auch in der Ethnizitätsforschung weiterhin das Paradigma vertreten, dass kulturell definierbare Gruppen einen unveränderbaren Wesenskern aufweisen, der bestimmte Verhaltensweisen und auch Konflikte unumgänglich macht (zur Kritik vgl. Barth 1969, Brubaker and Cooper 2000, Wimmer 2009, 244ff). Absolute Raumvorstellungen und die Annahme, dass in der sozialen Welt dieselben Regelmäßigkeiten gelten, wie in der naturräumlichen Welt (Belina 2013: 35 nach Abler, Adams, Gould 1971: 216), mit klaren Distanzen und messbaren biophysikalischen Prozessen, bilden die Grundlage einer kulturell informierten Migrationsforschung. Ganz im Sinne eines geodeterministischen Grundgedankens werden soziale Phänomene als räumliche aufgefasst (ibid.) und ethnische Gruppen nicht mehr als zu erklärende Größe (Explanandum) verstanden, sondern zur Erklärungsgröße (Explanans) stilisiert (Wimmer 2009: 244). Ethnische Gruppen aber als offensichtliche „units of analysis“ vorzusetzen, hat sich als Folge der Moderne in sozialwissenschaftlichen Forschungen etabliert und ist als Paradigma schwer wieder abzubauen. Dieser methodologische Essentialismus (Wimmer und Glick-Schiller 2006) zeigt sich vor allem in der empirischen Praxis von Migrationsforscher/inne/n, in denen soziale Grenzziehungen und Kategorisierungen, selbst wenn sie einer intersektionellen und interdependenten Betrachtung unterworfen werden, als gegeben vorausgesetzt werden. Nicht die Kultur einer ethnischen oder respektive nationalen Gruppe sollte den Untersuchungsgegenstand bilden, sondern die Frage, wie Grenzziehungen zwischen Gruppen eingeschrieben werden (ibid: 250). Dadurch können nicht nur die Brüche und Unordnungen, das Prozessuale und Fluide in den Migrationsdynamiken und -geschichten erfasst werden, sondern auch institutionelle Bedingungen und übergeordnete Politiken, die die Produktion von belonging, verstanden als soziale, imaginäre und materielle Ressource, mit prägen.

Theoretisch-methodischer Zugang zu Migration: Place-Making-Prozesse und Akteurs-Netzwerk-Theorie

Ich gehe davon aus, dass die menschlichen und materiellen Existenzbedingungen in den kulturellen Vorstellungen und ideologischen Reflektionen, die auf repetitiven Praktiken, Ritualen und Institutionen, welche Machtverhältnisse reflektieren, basieren, repräsentiert werden (vgl. Althusser 2010/1970: 71ff). Interdisziplinäre Methoden, die die komplexen Interrelationen zwischen den materiellen, diskursiven und symbolischen Grundlagen des Lebens analytisch integrieren, sind nicht leicht zu ermitteln. Der Zugang über einen kritischen Raumbegriff, der Raum als differentielle Einheit (Lefebvre 2006/1974, Schmid 2005, Belina 2013) fasst und somit als Produkt von Artikulationen hybrider Akteure und deren Interaktionen erfasst, bietet eine gute Grundlage zu einem kritischen Verständnis von Vergemeinschaftung, Identität und den damit verbundenen Politiken. Diese verdichten sich an bestimmten Orten, dort, wo Menschen sich bewegen, arbeiten, leben und ihre Vorstellungen von der Wirklichkeit materialisieren und mit Bedeutung füllen (de Certeau 1980: 218, s.a. Leitner et al 2008: 161). Schroer (2009) betont die besondere Bedeutung von place-making, den Prozessen der Ausgestaltung und Aushandlung von Räumen in Krisenzeiten, Ausschluss und Benachteiligung für die Reproduktion und Positionierung von Einwanderern. Die Untersuchung von place-making Prozessen (Belina 2013: 107ff) mit Blick auf die Relationalität der beobachteten Interaktionen (Pierce et al 2010: 56) erscheint mir für die Analyse von konfliktiven Identitätspolitik in der Migration besonders ergiebig. Place-making, verstanden als Set von sozialen, politischen und materiellen Raumeignungsprozessen, die als Bündel von vernetzten Interaktionen an einem Ort versammelt sind, offenbaren durch die unterschiedlichen Praktiken, Produktionen und Repräsentationen, welche Interessen und Wirkmacht hinter den einzelnen Akteuren stehen. Durch die Untersuchung der Beziehungen, Praktiken und Materialisierungen religiöser Akteure an einem Ort können sowohl die Kontinuitäten als auch die Brüche in den Zugehörigkeitsvorstellungen beschrieben werden, bzw. die (Neu-)Formierung von sozialen Gruppen in Situationen der Migration. Bei der Untersuchung von place-making Prozessen an ausgewählten Orten konzentriert sich die Analyse einerseits auf die lokalen Manifestationen und Materialisierungen von religiöser Zugehörigkeit und den emotionalen und ethisch-politischen Bindungen. Mit der Anwendung eines relationalen und auf Netzwerkkonzepten beruhenden Raumbegriffs können andererseits die lokalen Beobachtungen in die dynamischen gesellschaftlichen Kontexte eingebettet werden. Kontextualisierung ist nicht als Rahmung gedacht, sondern der Kontext mit den relevanten Menschen, Dingen, Zeichen wird, soweit wie möglich, als zirkulierende Referenz (Gießmann 2009: 111) hinzugezogen. Die Beschreibung von Akteurs-Netzwerken mittels der ANT erlaubt die analytische Einbindung von Akteuren, die zunächst nicht relevant erscheinen oder sichtbar sind, aber über Interaktionsketten mit den lokalen Akteuren

vernetzt sind (Latour 2005: 27ff). Dadurch werden nicht nur die auf persönlichen Kontakten beruhenden Beziehungen beobachtet, sondern auch diejenigen, die außerhalb des beschriebenen Phänomens relevant sind. Dieser interdisziplinäre Zugang nutzt einen erweiterten Akteurs-Begriff, der nicht-menschliche Wirkfaktoren und Objekte als Akteure wertet und in die sozialwissenschaftliche Analyse integriert. Die lokalen Praktiken und Interaktionen bilden den Ausgangspunkt für die Entfaltung einer sozialen und politischen Landschaft, die sich über raumzeitliche Grenzziehungen hinweg erstrecken kann. Zudem liegt in einer materialitätstheoretisch gestützten Sozialforschung der Fokus nicht auf der Bildung von Gesellschaft, sondern, wie Latour es nennt, auf Kollektiven, die aus den Interaktionen und Übersetzungsketten von heterogenen Akteuren gebildet werden (Latour 2005: 247ff). Dabei überträgt er das Konzept der Handlungsmacht, in der handlungstheoretischen Debatte (Alfred Schütz, Edmund Husserl) einst nur Subjekten vorbehalten, auf die nicht-menschliche Welt der Objekte. Sich auf Hegel beziehend könne es keine fundamentale Trennung der Menschheit und der materiellen Grundlagen geben, die uns als Spiegel in einer Welt dienen, die in einem historischen Prozess erschaffen wurde. Der „common sense“ Dualismus, so Miller (2005: 14) müsse in der sozialwissenschaftlichen Forschung überwunden werden, um zu neuen Erkenntnissen in den Vergemeinschaftungsprozessen zu gelangen.

Die systematische Einbeziehung von materieller Kultur und Dingen in eine in den 1980er Jahren im Labor entstandene Handlungstheorie wie der ANT, wird auch bei Gell (1998) thematisiert und auf Kunstobjekte übertragen. Ihm zufolge sind Kunstobjekte Teil eines Interaktionssystems, das bestimmte Absichten über die Aneignung und Produktion von Objekten ableitet. Dadurch können Menschen Macht über andere Menschen erlangen und legitimieren. Diese abgeleitete Intentionalität veranlasst ihn ebenfalls zu der Behauptung, dass Dinge eine Wirkmacht (agency) besitzen. „I view art as a system of action intended to change the world“. (Gell 1998: 6) Der Latour'schen und Gell'schen Materialitätstheorie ist gemein, dass sie Dingen Wirkmacht unterstellen. Sie unterscheiden sich in der Rolle, die sie Subjekten und ihrer Intentionalität bei der Ausübung von Macht zuschreiben. Miller (2005) schlussfolgert in seiner Diskussion der beiden Ansätze, dass "objects are important, not because they are evident and physically constrain or enable, but often precisely because we do not 'see' them. The less we are aware of them the more powerfully they can determine our expectations by setting the scene and ensuring normative behaviour, without being open to challenge".

In der Religionsforschung zeigt sich der Zusammenhang zwischen Objekten und Macht vor allem dort, wo gesellschaftliche Institutionen legitimiert werden sollen, indem diese in einen heiligen kosmischen Bezugsrahmen gesetzt werden (vgl. Berger 1973: 33). In den religiösen Praktiken und Repräsentationen, denen in der Diaspora ein besonderer Stellenwert zukommt (Levitt 2004, Lauser und Weißköppel 2010), zeigen sich die unbewusst mächtigen Objekte auch als Kunstobjekte. Trotz ihrer Transnationalisierung behalten sie ihre lokale

und territoriale Verankerung und erhalten sogar ein verstärkt traditionalistisches Erscheinungsbild, wie Odger Ortíz (2007: 29ff) am Beispiel der Heiligenverehrung der mexikanischen Diaspora beschreibt.

In der vorliegenden Untersuchung werden am Beispiel der Heiligenverehrung der Virgen del Cisne in Madrid die materialitätstheoretischen Ansätze mit einer raumsensiblen (place-making) und damit implizit interdisziplinären Forschungsperspektive verknüpft, um über religiöse Repräsentationsräume und die räumlichen Praktiken darin, Prozesse der Produktion von Zugehörigkeit zu untersuchen. Dieser Zugang zum Feld wird nahe gelegt, um den weiter oben beschriebenen methodologischen Essentialismus in der Migrationsforschung zu umgehen (vgl. Wimmer 2009, Scheibelhofer 2011).

Immigration von Lateinamerikanerinnen nach Spanien

Während der letzten 1 1/2 Jahrzehnte hat sich Lateinamerika von einem Einwanderungs- zu einem Auswanderungsland für Arbeitsmigrant/inn/en entwickelt mit hohen Auswanderungsquoten vor allem seit den sich wiederholenden Wirtschafts- und Finanzkrisen nach der Jahrtausendwende (Steinhauf 2002, Kreienbrink 2008). Spanien, vormals bekannt als Auswanderungsland, hat gleichzeitig innerhalb dieses kurzen Zeitraums einen Zustrom von Einwanderern erfahren. Während im Jahre 1998 nur 1,6% der spanischen Bevölkerung nicht spanischen Ursprungs war, waren es laut dem Nationalen Statistikinstitut (Instituto Nacional de Estadísticas (INE)) im Jahre 2009 bereits 12,08%. Die durch zum Teil bilaterale Abkommen forcierte Arbeitsmigration brachte der spanischen Wirtschaft Arbeitskräfte aus Argentinien, Kolumbien, Ecuador und Bolivien ein, um den expandierenden Immobilien-, Agrar- und Dienstleistungssektor zu bedienen (Gil Araujo 2009: 107). Die lateinamerikanischen Länder, mit Ecuador an der Spitze, stellen die größte nicht-europäische Einwanderungsgruppe dar, gefolgt von Rumän/inn/en und Marokkaner/inne/n (ibid: 105, Gómez Ciriano et al 2007, Stroschio 2010). Lateinamerikaner/innen bilden mit 32% ein Drittel der eingewanderten Bevölkerung. Im Jahre 2009 lebten allein in der Comunidad de Madrid 640.000 Lateinamerikaner/innen (Consejería de la Inmigración y Cooperación de la Comunidad de Madrid 2009). Die beschriebenen Push- und Pull-Faktoren, der Bauboom in Spanien und die Wirtschaftskrisen in lateinamerikanischen Ländern reichen als Erklärungsgrundlage allein sicher nicht aus, um die massive Einwanderung von Lateinamerikaner/inne/n nach Europa und vor allem nach Spanien zu erklären.

Die kolonisierten Bindungen und die Rolle der Katholischen Kirche

Die Arbeitsmigration und Einwanderungsbewegungen nach Spanien müssen auch im Zusammenhang mit den historisch begründeten Bindungen zwischen Spanien und Lateinamerika, der geteilten Kolonialgeschichte, den administrativen und politischen Grundlagen, den wirtschaftlichen Entwicklungen, sowie den kulturellen Gemeinsamkeiten (zum Beispiel Sprache und Religion) betrachtet werden. Die religiöse Bindung und die Vorstellung einer gemeinsamen Glaubensgeschichte ist seit der Kolonialzeit ein konstituierender Bestandteil der Beziehungen, wobei die Katholische Kirche möglicherweise die Institution mit dem größten Einfluss auf die sozialen und ethisch-politischen Grundlagen des lateinamerikanischen Kontinents seit der Zeit radikaler Missionierung und Evangelisierung ist. Die iberische Conquista und die daraus erfolgte Kolonialisierung Amerikas arteten zu einem der machtvollsten und aggressivsten Werke der Zerstörung in der Menschheitsgeschichte aus. Zunächst war es sicher die Defensivhaltung der okzidentalen christlichen Welt gegenüber der islamischen Dominanz, die zur gnadenlosen „Propagierung des Glaubens und des Imperiums“ seit der Reconquista führte (Prien 2007: 65ff). Aber auch die Reformation stellte die katholische Kirche vor neue Herausforderungen für ihren Machterhalt.

Der Erfolg der Evangelisierung des amerikanischen Kontinents steht in direktem Zusammenhang mit der Figur der Jungfrau Maria, die zu einem der entscheidenden Instrumente in der religiösen, aber auch wirtschaftlichen und politischen Eroberung des amerikanischen Kontinents und seiner Ur-Einwohner/innen wurde. Die Propagierung ihrer Verehrung wurde im Zuge des Konzils von Trient beschlossen.¹ Das von 1545 – 1563 in vier Sitzungsperioden von der römisch-katholischen Kirche in Trient und Bologna abgehaltene ökumenische Konzil sollte einerseits auf die Forderungen und die Lehre der Reformation reagieren, andererseits sollten die humanistisch reformatorischen Forderungen im Reformkatholizismus auch als Vehikel für den Aufbau der christlichen Missionierung dienen (Schubert 2003, Nikolasch 2012). In der Dritten Trienter Tagungsperiode wurde mit dem Dekret zur Verehrung von Heiligen ein Instrument geschaffen, das einerseits die kirchliche Lehre verkünden sollte, andererseits zur Domestizierung und Kontrolle (Favrot Peterson 1992: 40) der teilweise noch nomadisch lebenden Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika beitragen sollte.² Zeitgleich mit der Zerstörung der Tempel, der religiösen Götterbilder und Zeichen der indigenen Bevölkerung, wurden Ersatzfiguren und örtliche Kultstätten für die religiösen Bedürfnis-

¹ Im dritten Teil des Konzils wurde das Dekret der Heiligenverehrung und deren Reliquien, sowie die Verehrung der Abbildungen Christis und der Heiligen Jungfrau Maria, durch die Kardinäle und Bischöfe verabschiedet.

² Favrot Peterson (1992) zeigt am Beispiel der Virgen de Guadalupe auf, welche Rolle die Heiligenfigur bei der aggressiven Indoktrinierung spielte, durch ihre Ikonographie aber auch auf die gesellschaftlichen Realitäten der rassistischen ‚Vermischung‘ reagierte. Als syncretistisches Symbol der Conquista als auch der Befreiung steht sie beispielhaft für die gesamte Marienverehrung auf dem lateinamerikanischen Kontinent.

se der Menschen angeboten (Zires 1994: 285).³ Die Bevölkerung wurde lokal gebunden, was auch dem Bergbauboom und der Gold- und Silbergewinnung zuträglich war, Arbeitskräfte sicherte und somit eine gewinnbringende Standortpolitik durchsetzte (Crain 1990: 44).

Durch die verschiedenen Marienfiguren, deren Erscheinungsbild sich phänotypisch an die jeweiligen regional definierten Bevölkerungsgruppen anpasste, schafften die spanischen Eroberer eine Identifikationsfigur, die sowohl die Europäische Mutter Gottes, als auch native Muttergottheiten verkörperte. Die nativen Religionen konnten somit durch die Figur der Maria inkorporiert werden. Mit Hilfe von lebhaften Zeremonien zu Ehren der Jungfrau Maria, die auch eine körperliche Erfahrung darstellten, wurden die Körper der indigenen Bevölkerungen kolonisiert (Prien 2007: 125, Nadig 2008: 253).⁴

Die Rolle der Jungfrau Maria als Missionarin und Figur der Indoktrinierung zeigt sich nicht nur in ihrem Erscheinungsbild, sondern auch in der Rhetorik der Konquistadoren, und ihrer Bezeichnung als „La Conquistadora“ (Chamorro 2012). Obschon sie die Macht der europäischen Feinde in einem ungerechten Krieg symbolisierte, wurde sie von den Eroberten nach und nach akzeptiert und als eigene Repräsentationsfigur inkorporiert. Die Einwohner/innen Amerikas eigneten sich das Objekt als solches, die Figur der Maria, an, um sich die Macht zu eigen zu machen, die sich hinter dem Namen und dem Bild verbargen (ibid: 2). Die religiösen Mischformen des Katholizismus mit den lokalen Glaubensvorstellungen mittels der Errichtung von Heiligen, Wundern und Pilgerstätten wurden durch die Missionare aus zwei Beweggründen heraus forciert. Einerseits sollten die teilweise aufständischen „Indios“ schnell konvertiert und die negativen Auswirkungen der erzwungenen Bekehrung abgemildert werden, andererseits sollte die neue Glaubenslehre auf breite Akzeptanz stoßen (Zires 1994: 295 nach Nutini 1980). Durch das Voranschreiten religiöser Orden und Bruderschaften verwandelten sich die Heiligen und Marien in zentrale Devotionalien der indigenen Bevölkerung und zu zentralen Komponenten der volksreligiösen Zugehörigkeit. Die Gleichsetzung der Jungfrau Maria mit dem Symbol der Erde (Farrel 1982: 534), der Fruchtbarkeit, Liebe, ethnischem Stolz, und die durch sie verkörperten höheren Werte und Wünsche machte sie zu einem machtvollen Symbol der Kolonialzeit (Nabhan-Warren 2006: 243). Ihre Kooptierung während der Unabhängigkeitsbewegungen bildet den Ausgangspunkt für die nationalen Identitätskonstruktionen in den aufkeimenden lateinamerikanischen Staaten, wie Zires (1994) und Favrot Peterson (1992: 45ff) am Beispiel der Guadalupe aufzeigen.

Bis heute ist die Jungfrau Maria zentrales Instrument für die Integrierung der amerindischen Bevölkerung und fungiert als Verbindungsglied zwischen zwei Welten, der „indigenen“ und der „modernen“. Zudem wirkt sie durch die Assoziierung mit einem Ursprungsort (Geburts-

³ Die Verehrung der Pachamama oder der Mutter Erde lässt sich mit der Verehrung der Maria während der europäischen Eroberung vergleichen.

⁴ Ein zentraler Anspruch sozialer indigener Bewegungen aus Lateinamerika ist die „De-Kolonierung des Körpers“, die durch kulturelle Praktiken erfahrbar gemacht werden soll.

ort) als Schutzherrin für lateinamerikanische Emigrant/inn/en (Nabhan-Warren 2006: 246). Sie sei, so García (2012: 15), Teil einer als autochthon, als ursprünglich erfahrenen kollektiven und territorialen Identität. Die durch sie geprägten religiösen Orte würden von den Gläubigen als schwimmende Inseln in dem endlosen Meer der Fremde wahrgenommen (Jansen und Keval 2003: 44), auf denen sich die Träume, Wünsche und Erwartungen an das neue Leben in dem Einwanderungsland konzentrieren (vgl. Geertz 1973). Der befremdlich und widersprüchlich anmutende Kult um die Jungfrau Maria ist nur im Zusammenhang mit der Kolonial- und Befreiungsgeschichte Lateinamerikas zu verstehen, die bis heute nicht abgeschlossen ist.

Entstehung der Virgen del Cisne und sozial-räumliche Praktiken und Politiken in der Kolonialzeit

Die Virgen del Cisne in Loja, Ecuador, zählt zu den am meisten verehrten Heiligenfiguren des lateinamerikanischen Kontinents und ist hinsichtlich der Zahl ihrer Anhängerschaft zu einem der erfolgreichsten Bekehrungsprojekte der katholischen Kirche geworden. Ebenso wie die Virgen del Qince (Quito) und weitere Heiligenfiguren wurde sie von Don Diego Robles, einem spanischen Bildhauer der Kolonialzeit im auslaufenden 16. Jahrhundert erstellt⁵. Auch ihre Erscheinung im Jahre 1594 ist mit einem Mythos verbunden, in der von einem Ziegen hütenden Mädchen, Angelita Cochumba, erzählt wird, dem mehrmals eine himmlische Señora begegnet und mit der sie sich nach erstem Zögern anfreundet. Sie habe ihr, einer filmischen Darstellung dieser Begegnung zufolge (Loja Ecuador – Historia y Romería Virgen del Cisne), beim Weben und beim Hüten der Ziegen geholfen und Folgendes gesagt: „Que no se preocupa por el peste y l’hambruna. ,Yo me encargaré que la desesperación pronto desaparezca.’ “⁶ Sie seien zwei Wochen zusammen gewesen, aber an dem Tag, an dem die Einheimischen, die nativos, entschieden, den Ort zu verlassen, kam das Mädchen mit Tränen in den Augen zu dem Treffpunkt und sagte: „Amada Señora, nosotros ya nos vamos. Siento mucha pena porque hoy me separo de Ustd.“ „¡Cálmate, niña, calma, est’ hambruna pronto pasará! ¡Anda y dí a tus mayores que no se vayan, que construyan una imagen, la velen y le den culto y yo les quiero asistir levantar en este lugar un templo, que aquí estaré siempre con vosotros.“⁷

⁵ Aus: <http://www.vivaloja.com/content/view/339/155/>

⁶ Sorge dich nicht um die Pest und die Hungersnot. Ich werde mich darum kümmern, dass die Verzweiflung/Hoffnungslosigkeit bald verschwindet.

⁷ Geliebte Señora, heute müssen wir aufbrechen. Ich fühle so viel Leid/Schmerz, weil ich mich von euch trennen muss. –Beruhige dich, Kind. Beruhige dich. Diese Hungersnot wird vorüber gehen. Geh und sag deinem Volk, dass sie nicht gehen, sondern mir ein Abbild errichten, das sie beschützen und verehren sollen. Ich werde sie im Aufbau eines Tempels an diesem Ort unterstützen, damit ich immer bei euch sein kann. (<http://www.youtube.com/watch?v=CSFujjHN4lo>)

Um die nunmehr zur Schutzheiligen stilisierte Virgen del Cisne bildete sich ein Fetischismus, durch den ihr wundersame Kräfte zugesprochen wurden, die sowohl positive (wie die Annahme, Seuchen verhindern zu können) als auch negative Wirkung zeigten. Ihre Macht zu bestrafen wird mit einem weiteren Mythos bestätigt. In diesem löst die Virgen einen Hurrikan aus mit dem sie ihre Anhänger nach dem Versuch, ihr Abbild von ihrem Bestimmungsort zu entfernen, bestraft habe. "Los indígenas pensaron que era una maldición de la Virgen por haberla sacado de El Cisne, por lo que volvieron a su tierra a pesar de la oposición de las autoridades; las cuales al final comprendieron que Dios no permitía que El Cisne quedara abandonado y que la imagen fuese trasladada de lugar."⁸⁹.

Der Rückgriff auf das Göttliche als Erklärung für Naturkatastrophen in Folge von menschlichem Versagen diente durch die Verbreitung von Mythen als Instrument zur Disziplinierung der indigenen Bevölkerung und zur Stärkung der katholischen Kirche im Zuge der Kolonialpolitik. Auch reflektieren diese Mythen die Bezugnahme auf die naturräumlichen Elemente. Vor dem Zeitalter der Aufklärung im 18. Jh. wurden Naturkatastrophen in den christlich-abendländischen Gesellschaften direkt mit göttlicher Macht und Strafe in Verbindung gebracht. Gleichsam wurden auch in den amerindischen Glaubensvorstellungen umweltbedingte Phänomene mit göttlicher Macht erklärt¹⁰. Im Falle der Virgen del Cisne profitierte die Katholische Kirche von ihrer „Entführung“ im September 1594 durch die lokale indigene Bevölkerung, denn sie erklärte die im Anschluss erfolgten herbstlichen und Jahreszeit typischen Windstürme und Orkane zu Strafen Gottes. Die Naturereignisse wurden von der katholischen Obrigkeit und Vertretern der Kolonialverwaltung instrumentalisiert, um soziale Kontrolle auszuüben und ihre Machtstellung zu erweitern. Indem sie sich die Deutungshoheit über naturräumliche Prozesse aneignete, legitimierte sie sich als von Gott gesandte Glaubenseinrichtung. Gleichzeitig konnten die Gläubigen, wenn sie lokal gebunden waren, besser verwaltet und für die feudale Wirtschaft in den *encomiendas*, deren Rückhalt sie darstellten, als Arbeitskräfte genutzt werden (Crain 1990: 44, vgl. Prien 2007, Dussel 1988).

Die territoriale Bindung der Bevölkerung an einen Ort durch Schutzheilige diente als Instrument zur besseren Verwaltung und Überwachung der Menschen. Zeitgleich wurden Vorstellungen von Zugehörigkeit (*senses of belonging*), kollektive ethnische Identitäten und Loyalität gegenüber der Kolonialmacht durch diese Lagepolitiken (*politics of place*) geprägt, die bis heute andauern. Durch die Virgen del Cisne, oder la Churona, wie sie im Volksmund aufgrund ihrer schwarz-lockigen Haarpracht heißt, und ihre zugeschriebenen

⁸ Die Indigenen dachten, dass es ein Fluch der Heiligen Jungfrau sei, weil sie sie von ihrem Bestimmungsort El Cisne zu entfernen versuchten, so dass diese zu dem Ort zurückkehrten trotz der Opposition der Autoritäten. Diese verstanden letztendlich, dass Gott es nicht erlaubte, dass El Cisne verlassen und das Bild von seinem ursprünglichen Ort entfernt werde.

⁹ Einige dieser Geschichten der Jungfrau finden sie unter: <http://www.ivecuador.org/index>.

¹⁰ Die Idee, dass Naturkatastrophen Strafen Gottes seien, eine Glaubensprobe oder andere Zeichen, hat bis heute überlebt (vgl. Daniele Dell'Agli 2010).

übernatürlichen Kräfte, wurden politisch administrative Entscheidungen der Kolonialverwaltung legitimiert. Das durch Menschen gemachte Objekt, die Figur der Jungfrau Maria selbst, wurde von den Einheimischen internalisiert und beeinflusste die kognitiven Vorstellungen ihrer Anhänger. Zweifelsohne repräsentierte die Verknüpfung andin-indigener Götterfiguren mit den Schutzheiligen der katholischen Kirche die gesellschaftliche Identitätssuche in Zeiten individueller und kollektiver Notsituationen.

Trotz dieses umfassenden Missionierungs- und Kolonialisierungswerks blieb der Widerstand der ländlich indigenen Bevölkerung gegen die Kolonialherrschaft wichtiger Bestandteil der Beziehungen, was sich auch in dem Fortbestehen der Verehrung der Pachamama, der andinen Mutter Erde, widerspiegelt (Rösing 2006: 70). Die Synkretisierung von zugeschriebenen göttlichen Fähigkeiten der Pachamama, wie Fruchtbarkeit, mit den lebensspendenden Kräften der Jungfrau Maria, unterstützte eine vereinheitlichte religiöse Identität. In Lateinamerika wird die Maria heute ebenso als Symbol der Unterwerfung wie der Opposition wahrgenommen. In ihrer Verehrung spiegelt sich gleichzeitig ihre Bodenständigkeit (autochthone Vorstellung) und Bodenfremdheit (allochthone Vorstellung) wieder. Sie symbolisiert für ihre Verehrer/innen gleichzeitig Sieg und Niederlage, ist Symbol für die Freiheit und Unterdrückung (Favrot Peterson 1992: 47). Untersuchungen zu amerindischen Glaubensvorstellungen kommen zu dem Schluss, dass die andine Bevölkerung nur dem Namen nach als Katholik/inn/en bezeichnet werden könnten, trotz oder gerade wegen der leidenschaftlichen Marienverehrung, die zweifelsohne auch die ungebrochene Bedeutung des Katholizismus unterstreicht (Prien 2007: 219ff nach Harris und Bouysse-Cassange 1988). Trotz dieser durchaus legitimen Interpretationen bleibt unstrittig, dass die katholische Kirche, mit Hilfe des Konzeptes der Marienverehrung, sich die unangefochtene Deutungshoheit über die christliche Glaubenslehre aneignete und somit zur meist vertretenen, institutionell gestützten und damit gelebten Ideologie in Lateinamerika nach der Conquista wurde. Bis heute repräsentiert die Jungfrau Maria die Träume, Wünsche und Erwartungen von einem großen Teil der lateinamerikanischen Bevölkerung sowohl in Lateinamerika selbst als auch in der Diaspora (Nabham-Warren 2006: 243ff). Der Marienkult lateinamerikanischer Migrant/inn/en stellt eine soziale Ressource für kollektive Identitätskonstruktionen dar, ist aber auch, oder gerade deshalb, ein Instrument der Institutionen zur besseren Integration der Einwanderer in die Gesellschaften der Empfängerländer (García 2005, Itçaina 2006).

Die Katholische Kirche und die lateinamerikanische Einwanderung nach Spanien

Lateinamerika ist die Region mit der höchsten Anzahl an katholischer Bevölkerung weltweit mit mehr als 90% bekennenden Katholik/inn/en.¹¹ Der Katholizismus dominiert auch das kulturelle und religiöse Leben der lateinamerikanischen Migrant/inn/en. So gibt, laut der spanischen Bischofkonferenz, die Anwesenheit lateinamerikanischer Katholik/inn/en in Spanien der Katholischen Kirche die Möglichkeit, sich als Institution, die die komplexe und problematische Situation der Einwanderer angesichts zunehmender Xenophobie, Rassismus, gewaltsamen und diskriminierenden Übergriffen versteht, zu präsentieren. Zudem werden die Einwanderer als religiöse Reservearmee einer Doktrin begriffen, die in Spanien vom Aussterben bedroht ist. "La presencia de los inmigrantes ofrece a la Iglesia una oportunidad y ha de ser vista como una gracia que ayuda a la Iglesia a hacer realidad esa vocación de ser signo, factor y modelo de catolicidad para nuestra sociedad en la vida concreta de las comunidades cristianas"¹² (Conferencia Episcopal Española, 2007: 19).

Diese Wahrnehmung der Einwanderer geht auf die religiösen Entwicklungen in der spanischen Gesellschaft, die einen einschneidenden Wandel erfährt, zurück - sehr zur Besorgnis der Katholischen Kirche. Denn die Bedeutung der Katholischen Kirche als letzte religiöse Instanz hat in den letzten Jahren in einigen Bevölkerungsgruppen erheblich abgenommen. Obschon sich offiziell noch 77% der Spanier/innen mit dem Katholizismus identifizieren, geben nur 17% der Bevölkerung an, ihn zu praktizieren – mit absteigender Tendenz (Callado-Seidel 2008: 301ff). Die Tatsache, dass in der Vergangenheit Initiativen zur Re-Evangelisierung der spanischen Bevölkerung scheiterten, erklärt, weshalb die Anwesenheit der lateinamerikanischen Einwanderer als Chance, Gnade Gottes und Segen seitens der Kirche wahrgenommen wird (Conferencia Episcopal Española 2007). Dabei ist die religiöse Realität nicht ganz so integrativ, wie dargestellt. Teile der Katholischen Kirche betrachten den lateinamerikanischen Glauben bis heute als minderwertig, volkstümlich, abergläubisch und primitiv. García (2005) zufolge gibt es keine lateinamerikanischen Pfarrer oder Kaplanstellen, woraus er schlussfolgert, dass die spanische Katholische Kirche sich schwer tut die ankommenden Migrant/inn/en als Katholik/inn/en mit einer anderen Vorstellung des Glaubens anzuerkennen (vgl. Conferencia Episcopal Española 2007: 12).¹³

¹¹ 90% der Einwohner in Madrid, die aus Lateinamerika stammen, erklären sich als Katholiken (nach Wikipedia: Kolumbien 90%, Argentinien 90%, Bolivien 92%, Ecuador 72,3%), mit steigenden Tendenzen zu Freikirchen und anderen Vereinigungen.

¹² Die Anwesenheit der Immigranten eröffnet der Kirche eine Möglichkeit, diese als einen Segen anzusehen, die der Kirche hilft, dieser Berufung als Zeichen, Faktor und Modell des Katholizismus für unsere Gesellschaft im konkreten Leben der christlichen Gemeinschaften zu entsprechen.

¹³ Conferencia Episcopal Española, 2007, „La Iglesia Española y los inmigrantes“, XC Asamblea Plenaria 52, p. 12; Paola García, "La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia católica española", en Anuario Americanista Europeo, No. 3, Redial-Ceisal, 2005.

Trotz dieser Konflikte füllt die Katholische Kirche für die Migrant/inn/en eine emotionale Leere aus, die die zunehmend angespannte wirtschaftliche Situation in Spanien und eine verschärfte Migrationspolitik zurücklässt. In den wenigen klerikalen Dokumenten, die sich mit Strategien im Umgang mit Migrant/inn/en beschäftigen, präsentiert sich die Katholische Kirche als Zufluchtsstätte für Einwanderer¹⁴. Mit diesem Image würde, so Callado-Seidel (2007: 310), die Kirche den Auswirkungen der Säkularisierung der spanischen Bevölkerung nach der Franco Ära begegnen, in der Kirche und Staat durch einen „nationalen Katholizismus“, der keine weiteren religiösen Zeremonien und Manifestationen erlaubte, ideologisch und institutionell miteinander verwoben waren¹⁵. Durch die Besetzung des Migrationsthemas würde die spanische Katholische Kirche, so Itçaina (2006: 1471ff), sich den öffentlichen Raum wieder aneignen und damit auf Strategien der spanischen Re-Conquista zurückgreifen. Ihm zufolge legitimiert die Katholische Kirche ihr dominantes Auftreten im öffentlichen Raum durch verschiedene Strategien wie Lobbyismus (zum Beispiel bei der Suche nach Arbeit) und offene Häuser den Immigrant/inn/en gegenüber. Indem sie eine aktive Rolle in der Bestimmung von Normen und Werten spielt, und Einfluss auf die Integrationsprogramme ausübe, könne sie ihre Stellung in der spanischen Gesellschaft neu behaupten (ibid: 1481).

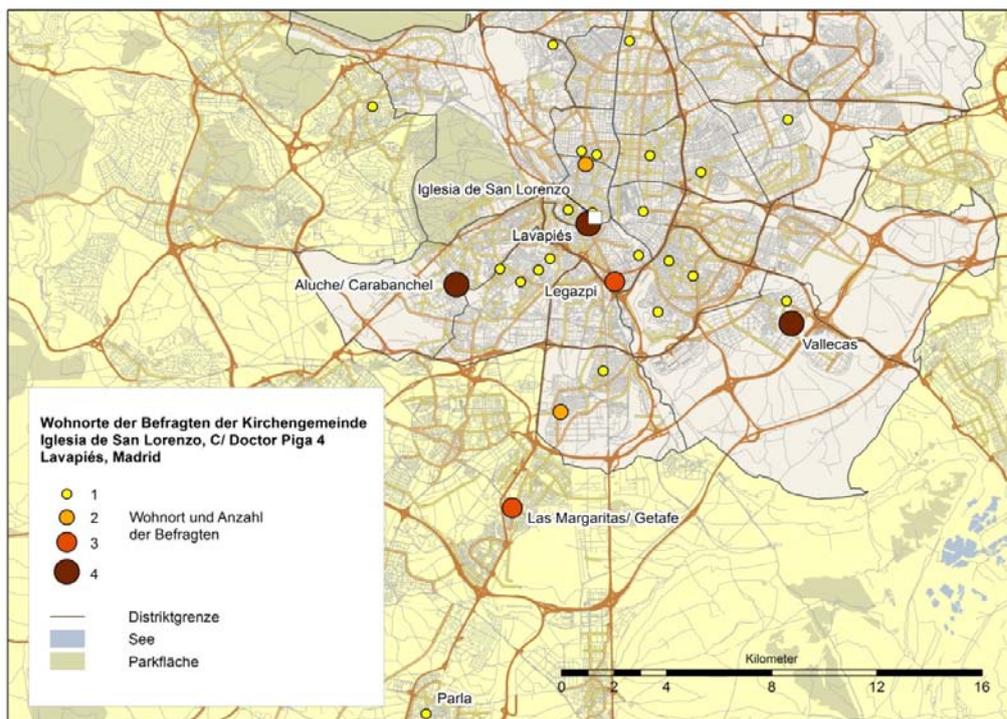
Die Sonntagsmesse in der Katholischen Kirchengemeinde in Lavapiés

Jeden Sonntag füllt sich die Kirchengemeinde San Lorenzo in Lavapiés, einem traditionellen Arbeiter- und Einwandererviertel im Herzen Madrids. Vor allem Ecuadorianer/-, Paraguayer/, aber auch Kolumbianer/-, Bolivianer/-, und Dominikaner/innen füllen die kleinen Straßen der Nachbarschaft, um die Messe rechtzeitig zu besuchen und die wenigen Sitzplätze des kleinen versteckten Gemeindehauses zu besetzen. Der sternemarschartige Besuch der 12.00 Uhr Sonntagsmesse von hunderten von lateinamerikanischen Katholik/inn/en kommt einer Belagerung gleich. Wenn das Kirchenhaus gefüllt ist, finden bis zu 500 Personen dicht gedrängt einen Platz. Dieser für Madrid außergewöhnliche Andrang auf eine Kirche ist unter anderem auf die mit den in Lateinamerika vergleichbaren rituellen Praktiken und Predigten des jungen spanischen Pfarrers, der die Kirchengemeinde mittlerweile leitet, zurückzuführen. Eine Umfrage der Besucher/innen vor den Toren der Kirche, ergab, dass lateinamerikanische Christen aus der ganzen Stadt anreisen, teilweise aus Randbezirken, um an der Messe teilzunehmen. Nur wenige Gäste stammen aus der direkten Nachbarschaft, Spanier/innen, denen das bunte Treiben gefällt.¹⁶

¹⁴ Documento final del VI Congreso Mundial de la Pastoral para los emigrantes y los refugiados, Vaticano, s.e., 2010.

¹⁵ Art. 6 del Fuero de los Españoles, 1945.

¹⁶ Ein großer Teil der insgesamt 60 befragten Männer und Frauen arbeitet des Weiteren im Bau (52% der befragten Männer) oder sind als Hausangestellte (54% der befragten Frauen) beschäftigt. Den Angaben zufolge waren nur 20% der Befragten arbeitslos, ein Anteil, der den offiziellen Arbeitslosenzahlen bei Migrant/innen



Graphik 1: Wohnorte der befragten Besucher/innen vor der Kirchengemeinde

Die Befragten gaben neben dem Gefühl, sich in der Kirche angenommen und verstanden zu fühlen, keine weiteren Gründe für ihre Messebesuche an. Aus der Umfrage ergab sich kein Hinweis darauf, dass kirchentypische Dienstleistungen, praktische Rechtshilfen oder Arbeitsvermittlungsdienste angeboten würden. Diese Praktiken sind bei den Kirchengemeinden weit verbreitet und könnten die hohe Attraktivität der Besuche auch in San Lorenzo erklären.¹⁷

Was also macht die besondere Attraktivität der Kirchengemeinde für die Einwanderer aus? Um eine Antwort zu finden, muss auf das Jahr 2005 zurückgeblickt werden. Damals wurde von dem Kulturverein „Asociación Virgen del Cisne“, die von der ecuadorianischen Immigrantin Carmen Ballagán und ihrem Mann in Madrid gegründet wurde, eine Nachbildung der Virgen del Cisne, der Churona, in Spanien eingeführt. Dies geschah, um eine neue religiöse Praxis in der spanischen Hauptstadt zu etablieren – nämlich die Durchführung katholischer Prozessionen mit lateinamerikanischen Schutzheiligen. So fand die erste Prozession zu Ehren der Virgen del Cisne am 10.09.2005 statt. Dabei versammelten sich Zehntausende von Gläubigen. „Antes,¹⁸ la única virgen que había entrado a la Plaza Mayor era la patrona de Madrid, la Virgen de Almudena“¹⁹, erklärt Ballagán in dem Dokumentarfilm „La Churona,

nicht Rechnung trägt. Laut spanischer Statistiken liegt der Arbeitslosenanteil bei Migrant/inn/en offiziell bei mehr als 35% (wobei die Entwicklungen nach oben tendieren).

¹⁷ Daten einer Umfrage im April 2011.

¹⁸ Dies bezieht sich auf die Zeit vor September 2005. (Anm. d. Autorin).

¹⁹ Bis dahin ist die einzige Jungfrau, die den Plaza Mayor betreten hat, die Schutzheilige von Madrid, die Jungfrau de Almudena, gewesen.

Historia de una virgen migrante" aus dem Jahre 2007.²⁰ Nach diesem Ereignis begann für die Kirchengemeinde San Lorenzo ein neues Zeitalter, denn nach der Prozession fand die Virgen del Cisne dort ein neues zu Hause. Dem damals leitenden Pfarrer zufolge, wurde die Kirche durch die Lateinamerikaner/innen mit neuem Leben erfüllt.

Wie der Titel, „Geschichte einer migrierenden Jungfrau“, umschreibt, stellt die Dokumentation eine Analogie zwischen der Jungfrau und einer Migrantin her, was, der Regisseurin María Cristina Carrillo zufolge, die Bedeutung des ecuadorianischen Glaubens für die Gemeinde der Einwanderer, ihre sozialen Bindungen zum Herkunftsland und ihre Emotionen in der Migration widerspiegelt. Der Film greift auch einen Konflikt zwischen dem Verein und der Kirchengemeinde auf, der sich aus der Frage, wem die Deutungshoheit über die Virgen zustehe, entwickelte.

Der Konflikt um die Virgen del Cisne

Durch den Konflikt um die Deutungshoheit über und die Zugriffsrechte auf die Virgen del Cisne, der sich zwischen der Asociación und den Pfarrern der Kirchengemeinde entwickelte, wurde die Jungfrau wieder zur Migrantin. Sie wurde aus der Kirchengemeinde entfernt, zurückgebracht und wieder entfernt. Die Spenden wurden zum Streitpunkt, der trotz Einsatz von Ombudsleuten keine Schlichtung fand.

Aus Beschreibungen des Konfliktes (online-Zeitungsartikel El Comercio, Redes Cristianas, EspEcu, El Universo, El Latino, El País) geht hervor²¹, dass beide Einrichtungen über den Verbleib des Abbildes der Jungfrau nicht übereinkommen konnten und sich gegenseitig der Vorteilnahme beschuldigten, denn die Virgen wurde zu einer nutzbringenden Ressource für beide Parteien. Einerseits belebten die Sonntagsmessen die vormals verlassene Kirchengemeinde, andererseits sammelte der Verein Spenden für Entwicklungs- und Bildungsprojekte in Loja, dem Heimatort der Migrant/inn/en und der Virgen del Cisne in Ecuador. Laut Meldungen der Universidad Técnica Particular aus Loja²² wurde das bei den Prozessionen in Madrid gesammelte Geld für die Finanzierung eines Krankenhauses in Loja genutzt. Diese Form der kooperativen Entwicklungshilfe stellt neben den Rücküberweisungen eine gängige Praxis und strategisches Instrument der Unterstützung von Heimatgemeinden dar. Die besagten Spenden wurden zum Streitpunkt, nicht zuletzt, weil die Parteien keine Einigung zur gerechten Verteilung der Spenden erzielen konnten. Ein Grund hierfür liegt in der Haltung der Geistlichen begründet, die dem Verein Vorteilnahme unterstellten.²³ "La Fundación y sus fundadores querían aprovecharse de la Virgen y los

²⁰ María Cristina Carrillo, dir., La Churona. Historia de una virgen migrante, Quito, Ecuador para largo, 2007.

²¹ http://www.elcomercio.net/mundo/ecuatorianos-en-el-mundo/Churona-salio-bar-nueva-casa_0_131388047.html

²² <http://www.utpl.edu.ec/comunicacion/2006/07/virgen-de-el-cisne-venerada-en-madrid>].

²³ Verfügbar in den Archiven von El País, El Universal y páginas ecuatorianas [en.Latino.com; elcomercio.com; especu.com].

ecuatorianos. Organizaron fiestas para la Virgen donde recolectaron dinero“²⁴. Einem der Pfarrer zufolge wurde das Marienabbild trotz abweichender Absprachen erst einige Tage nach der zweiten Prozession im September 2006 in die Kirche zurück gebracht. “La pareja²⁵ quería quedarse con el dinero y así quería dirigir a la parroquia“.^{26 27} Auch habe der Verein eine Urne um die Cisne gebaut, deren Schlüssel in den Händen des Vereins blieb. Zwar habe der Verein den Konflikt mit dem Angebot, die Einnahmen aus den Spenden zu teilen, beilegen wollen, aber unter diesen Umständen hätte das Kirchenhaus die Jungfrau nicht weiter beherbergen können. In der Folge reiste einer der Pfarrer nach Loja, um nach Absprache mit dem Erzbischof des Landes eine weitere Nachbildung in Spanien einzuführen. Der Konflikt fand dadurch sein Ende; die Kirchengemeinde legitimierte ihr Haus mit der Aufstellung der zweiten Abbildung als rechtmäßigen Aufenthaltsort der Schutzheiligen und zeichnete sich dadurch als religiöse Referenz für die ecuadorianischen Katholik/inn/en aus. Zudem vergewisserte sie sich aller Rechte auf die Nutzung der Virgen del Cisne und der durch Spenden generierten Einnahmen. Der Ältere der Pfarrer formulierte es 2011 folgendermaßen: “Estamos ayudando a los inmigrantes, ¿por qué los migrantes no deberían ayudarnos a nosotros también?“^{28 29}.

Mit dem Ziel, die Traditionen und Gewohnheiten der katholischen Feste in Lateinamerika kennen zu lernen, fährt der Jüngere der Pfarrer regelmäßig nach Loja und besucht weitere Gemeinden auf dem Kontinent.³⁰ Mit dem Aufbau eines christlichen Netzwerks, das auch persönliche Besuche zu Familien von Gemeindemitgliedern integriert, hat sich die Kirche zudem als Kommunikationsmedium und Schnittstelle zwischen den Migrant/inn/en in Spanien und den Zurückgebliebenen in Ecuador qualifiziert. Die Asociación Virgen del Cisne verschwand von der Bildfläche des Stadtteils und der Kirchengemeinde. Der gewagte Versuch, sich den religiösen Raum anzueignen, die Zeremonien selbst zu organisieren, über die Ressourcen daraus zu verfügen und dadurch alternative Orte der Identifikation mit eigenen religiösen Deutungsmustern zu schaffen, scheiterte an dem Widerstand der katholischen Autoritäten. Der rezente Konflikt um die Virgen und die Vergleichbarkeit desselben mit ihrer Entstehungsgeschichte, unterstreicht den autokratischen Charakter der Katholischen Kirche sowohl in dem historischen als auch in dem gegenwärtigen Beispiel. Die jährlichen Prozessionen für die Virgen del Cisne in Madrid werden seit dem Konflikt von der Kirchengemeinde San Lorenzo selbst organisiert.

²⁴ Die Stiftung und dessen Begründer wollten von der Heiligen Jungfrau und den Ecuadorianern profitieren. Sie organisierten Feierlichkeiten für die Jungfrau, um Geld zu sammeln.

²⁵ Gründungsmitglieder der Fundación

²⁶ Das Paar wollte das Geld behalten und somit die Kirchengemeinde lenken.

²⁷ Interview mit dem Pater Juan José, 7. April 2011.

²⁸ Wir helfen den Immigranten. Warum sollten die Migranten nicht auch uns helfen?

²⁹ Interview mit dem Pater Don Emilio, 19. April 2011.

³⁰ Interview mit dem Pater Juan José, 2011.

Raumpolitiken und die Produktion von Zugehörigkeit durch die Katholische Kirche

Das Beispiel der Virgen del Cisne in San Lorenzo zeigt Orte der religiösen Begegnung in der Migration, die als Erinnerungsorte, in denen Bedeutungen aus der sozialen Interaktion und den sozial produzierten Angeboten entstehen, genutzt werden. Individuelle Erfahrungen, Aneignungen und Wahrnehmungen machen das Kirchenhaus zu einem relevanten symbolischen Referenzpunkt für die Produktion von Zugehörigkeit in der Migration. Es zeigt sich auch, dass das place-making auf einer gleichzeitig physisch-materiellen und diskursiven Seite basiert, Elemente, die Identität (Bürkner und Zehner 2012) und Authentizität (Belina 2013: 111ff) vermitteln.

Die Untersuchung des place-making seitens der Institution der Katholischen Kirche und dem Verein der ecuadorianischen Migrantinnen am Beispiel des Konfliktes um die Virgen del Cisne, und das Nachspüren der historischen und räumlichen Relationen, lassen Rückschlüsse auf die Produktion von Zugehörigkeit und damit verbundenen Identitätspolitiken zu. Es zeigt sich, dass die Zugehörigkeitsvorstellungen der Lateinamerikaner/innen in San Lorenzo unter anderem an eine Institution gebunden sind, die ihren Macht- und Besitzanspruch verteidigt und damit ihre dominierende Stellung in der migrantischen Gesellschaft behauptet. Dabei greift sie auf Strategien zurück, die seit Jahrhunderten ihre religiöse Vorherrschaft legitimiert.

Der Rückblick auf die Geschichte verdeutlicht, dass nicht allein die religiöse Doktrin, sondern vor allem der Rückgriff auf andere Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens, Verwaltung und Bildung, den Katholizismus zu einem wichtigen Bestandteil der lateinamerikanischen Gesellschaften macht. Historisch sind durch den Übergriff auf die administrative und wirtschaftliche Ordnung Kollektivvorstellungen mit geprägt worden. Die aggressive Missionierung seitens der Katholischen Kirche, die zu dieser Zeit bedeutende Besitztümer im Lati-fundien-System besaß und wichtige Bereiche des gesellschaftlichen Lebens kontrollierte, spielte eine zentrale Rolle in der Konstituierung einer feudal-territorialen Ordnung (Stone 1975: 10). Noch heute steht der Begriff der Parroquias, welcher die kleinste Verwaltungseinheit im ländlichen Ecuador beschreibt, für eine christlich-territorial begründete Ordnung. Zugehörigkeit, wie das Beispiel der kolonialen Domestizierung der Lojanos durch die Virgen del Cisne zeigt, wurde an territoriale und verwaltbare Grenzen gebunden. Die daraus entstandenen Vorstellungen von kultureller Zugehörigkeit und lokalen Identitäten wurden somit an geo-räumliche Gesetzmäßigkeiten entsprechend des bio-physikalischen Gravitations-Gedankens, der, auf Kulturen übertragen, ihren Wesenskern als natürlich und gegeben umschreibt, geknüpft.

Das Beispiel des Konfliktes um die Virgen del Cisne in San Lorenzo erscheint wie ein Déjà-vú und deutet die Kontinuität einer Zugehörigkeitsvorstellung, die zu Zeiten der Conquista

christlich ideologisiert wurde, den Feudalismus stützte und den Katholizismus, mit seiner machtvollen Institution und aussagekräftigen Zeichensprache, legitimierte.

Die Aneignungsversuche des Vereins ‚Asociación Virgen del Cisne‘ machen auf die umstrittenen Identitätspolitiken (politics of belonging) der Katholischen Kirche aufmerksam. Mit dem Rückgriff auf territorial definierte Zugehörigkeitsvorstellungen aus der Kolonialzeit, verfolgte der Verein eigene Interessen, die er mittels der Jungfrau, als Trägerin von Macht, zu behaupten versuchte. Gleichwohl zeigt das Beispiel den Versuch einer Gruppe von Migrant/inn/en, sich von der Übermacht der religiösen Institution in Spanien zu befreien. Der mit den organisierten Prozessionen entstandene Selbstwert und das Gefühl der Ermächtigung von der Virgen als starken Bündnispartner, war ein Affront gegen die Katholische Kirche. Um die Selbstermächtigung des Vereins zu beenden und das religiöse Terrain wieder für sich zu behaupten, musste die Deutungshoheit über die Virgen del Cisne zurückgeholt werden, anstatt sie den Migrant/inn/en zu überlassen. Während die Katholische Kirche in Spanien zunehmend Raum verliert, ist für sie die Einmischung in die Migrationspraktiken und -politiken umso bedeutender für die Wiederherstellung ihres Machtanspruchs.

Durch die Sichtbarmachung der Interessenspartikularitäten in der Untersuchung von place-making-Prozessen und Akteurs-Netzwerken in der Kirchengemeinde San Lorenzo, konnte aufgezeigt werden, wie territorial gebundene Zugehörigkeiten und soziale Demarkationslinien historisch eingeschrieben wurden und bis heute behauptet werden. Place-making und die Festschreibung soziokultureller Beziehungen und Bedeutungen, die Bildung raumabhängiger Symbole und emotionaler und kognitiver Identifizierungen an einem Ort sind häufig als Gegenstand für politische Mobilisierung seitens derjenigen genutzt worden, die sich dem Ort verbunden fühlen. Das Beispiel der Virgen del Cisne zeigt, dass die soziale und kulturelle Durchdringung der lateinamerikanischen Gesellschaft durch die Katholische Kirche und die Legitimierung des Machtanspruchs mittels religiöser Objekte mit heiligem kosmischem Bezugsrahmen bis heute gängige Praxis im Konflikt um soziale, politische und wirtschaftliche Ressourcen ist.

Literaturverzeichnis

- Albiez, Sarah/Nelly Castro/ Lara Jüssen/Eva Youkhana (2011): Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales. Frankfurt/Madrid.
- Abler, Ronald, Adams, John S., Gould, Peter (1971): Spatial Organization. Englewood Cliffs.
- Alegre, Domingo (1993): Camino hacia el Reino de Dios: nuestra Reina y Madre del Cisne, misionera de la evangelización, Loja.
- Althusser, Louis (2010/1970): Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: Frieder Otto Wolf (Hg.): Gesammelte Schriften, 1. Halbband. Hamburg, 37-102.
- Althusser, Louis (2012): Ideologie und ideologische Staatsapparate – Fünf Thesen über die Krise der katholischen Kirche. In: Frieder Otto Wolf, Gesammelte Schriften, 2. Halbband, Hamburg.
- Augé, Marc (1992): Los no lugares. Espacios del anonimato, Barcelona.
- Augé, Marc (2007): Por una antropología de la movilidad. Barcelona.
- Ayuso Pozo, Anna/Gemma Pinyol Jiménez (2010): Inmigración latinoamericana en España. Barcelona.
- Barth, Frederic (1969): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Oslo.
- Belina, Bernd (2013): Raum. Zu den Grundlagen eines historisch-geographischen Materialismus. Münster.
- Berger, Peter (1988): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt.
- Bochinger, Christoph/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt (2009): Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Religionswissenschaften heute, Stuttgart.
- Brubaker, Rogers/Frederick Cooper (2000): Beyond 'Identity'. In: Theory and Society 29, 1-47.
- Bürkner, Hans-Joachim, Zehner, Carsten: Technological recesses y raíces locales de place-making: tres estudios de caso urbanos. In: Ochoa Garcia, Helidoro ; Bürkner, Hans-Joachim (Hrsg.): Gobernanza y gestión del agua en el occidente de México. La metrópoli de Guadalajara. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2012, 285-318.
- Carrillo, María Cristina (2007): La Churona. Historia de una virgen migrante. Quito, Ecuador para largo.
- Certeau, Michel de (1980): Kunst des Handelns, Paris.

- Crain, Mary (1990): The social construction of national identity in Highland Ecuador. In: *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, No. 1 (43 – 59)
- Chamorro, Graciela (2012): María en las culturas y religiones amerindias. Consejo Latinoamericano de Iglesias (www.clailatino.org)
- Collado-Seidel, Carlos (2008): Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel. In: Walter Bernecker (Hg.): *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt/Madrid, 301-340.
- Davie, Grace (2007): *The Sociology of Religion*. London.
- De la Peña, Francisco (2001): Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. In: *Ciencias Sociales y Religión, Asociación de cientistas sociales de la religión en el Mercosur* 3, 95-114.
- De la Torre, Renée (2007): Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas. In: *Cultura y Religión* 1(1), 145-160.
- De la Torre, Renée (2008): Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas. In: *Trace* 54, 61–76.
- Dell'Agli, Daniele (2010): Strafe Gottes: Wie Religionen von Katastrophen profitieren - Nachrichten Kultur - Literarische Welt. In: *Welt Online*.
- Dussel, Enrique (1988): *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Maguncia.
- Etxebarría, Lucía, (2007): *Cosmofobia*. Madrid.
- Farrel, Gerardo T. (1982): María en la Evangelización de la Cultura Latinoamericana. In: *Medellín*, Vol. 8, No 32, 535 – 539.
- Favrot Peterson, Jeanette (1992): The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation. In: *Art Journal* 51(4), 39-47.
- Feinberg, Matthew (2011): *Lavapiés, Madrid as twenty-first century urban spectacle*. Doktorarbeit, University of Kentucky.
- Florescano, Enrique (2004): *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México.
- García, Paola (2005): La inmigración: Un nuevo reto para la Iglesia católica española. In: *Anuario Americanista Europeo* 3, 1-21.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Culture. Selected Essays. Religion as a Cultural System*. New York, 87 – 125.
- Gell, Alfred (1998): *Art and Agency*. Oxford University Press
- Gießmann, Sebastian (2009): Debatte: Kulturwissenschaft und Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Einführung. In: *ZFK – Zeitschrift für Kulturwissenschaft* 2, 111-112.

- Gil Araujo, Sandra (2009): Políticas migratorias y relaciones bilaterales España-América Latina. In: *Inmigración Latinoamericana* 11(7), 93-117.
- Gómez, Mayte (2006): El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad. In: *Dissidenc- es, Hispanic Journal of Theory and Criticism* 2, 1-42.
- Gómez Ciriano, Emilio José, Cubillo, Andrés Tornos und Colectivo Ioé (2007): *Ecuadorianos en España. Una aproximación sociológica*. Madrid: Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Hardt, Michael/Antonio Negri (2006): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/New York.
- Harris, Olivia und Bouysse-Cassange, Therese (1988): Pacha: en torno al pensamiento Aymara. In: Xavier Albó (HG.): *Raíces de América: el mundo Aymara*, 217-281. Madrid:
- Itçaina, Xabier (2006): The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The Relative Secularization of Political Life in Spain. In: *American Behavioral Scientist* 11(49), 1471–1488.
- Jansen, Mechthild M. und Keval, Susanna (2003): Religion und Migration. Die Bedeutung von Glauben in der Migration. In *POLIS 38* (Hessische Landeszentrale für politische Bildung). Wiesbaden
- Kreienbrink, Axel (2008): Spanien als Einwanderungsland - eine Zwischenbilanz nach zwei Jahrzehnten. In: Walter Bernecker (Hg.): *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt/Madrid, 243-270.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York.
- Lauser, Andrea/ Cordula Weissköppel (2008): *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld.
- Lefebvre, Henri (2006/1974): Die Produktion des Raumes. In: Dünne, Jörg und Günzel, Stephan (2006): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt
- Leitner, Helga/Eric Sheppard/Kristin Sziarto (2008): The spatialities of contentious politics. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 33, 157-172.
- Levitt, Peggy (2004): Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life. In: *Sociology of Religion* 65(1), 1-18.
- Miller, Daniel (2005): *Materiality – An Introduction*. In: Daniel Miller (Hg.): *Materiality*. Durham N.C, 1-50.
- Nabhan-Warren, Kristy (2005): Mary. In: Edwin Aponte/Miguel de la Torre (Hg.): *Handbook of Latina/o Theologies*, St. Louis, 243 – 254.

- Nadig, Maya, (2008): Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko. In: Andrea Lauser/Cordula Weissköppel (Hg.): Migration und religiöse Dynamik. Bielefeld, 245-271.
- Nikolasch, Franz (2012): Das Konzil und die Erneuerung der Kirche (http://www.wir-sind-kirche.at/content/index.php?option=com_content&task=view&id=1425&Itemid=21)
- Nutini, Hugo G., Bell, Betty (1980) Parentesco ritual. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Odger Ortíz, Olga (2007): Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales. In: Iztapalapa – Revista de Ciencias Sociales y Humanidades 62-63, Jahrgang 28, 29 – 38.
- Parsons, Talcot (1991): The Social System. London/New York.
- Pierce, Joseph/Deborah Martin/James Murphy (2010): Relational place-making: The networked politics of place. In: Transactions of the Institute of British Geographers NS 36, 54-70.
- Prien, Hans-Jürgen (2007): Das Christentum in Lateinamerika. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/6, Leipzig.
- Riofrío, Francisco (1996): La advocación de Nuestra Señora del Cisne. Cuenca.
- Rohr, Elisabeth (1991): Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Schriften zu Lateinamerika 4. München.
- Rösing, Ina (2006): Los Católicos Paganos y el Padre Nuestro al Revés. Sobre la Relación del Cristianismo y la Religión Andina. Quito/Ecuador.
- Scheibelhofer, Elisabeth (2011): Raumsensible Migrationsforschung, Wiesbaden.
- Schmid, Christian (2005): Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes. München.
- Schubert, Markus (2003): Konzil von Trient und der Reformkatholizismus. Studienarbeit, GRIN, 31 Seiten.
- Solimano, Andrés (2003): Globalización y migración internacional: la experiencia latinoamericana. In: Revista de la CEPAL 80.
- Steinauf, Andreas (2002): Migration in Lateinamerika: Krise oder Entwicklungspotenzial? In: Brennpunkt Lateinamerika. Politik, Wirtschaft 16, 161-168.
- Stone, Martha (1975): At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico. Tucson.
- Stroschio, Renzo (2010): El caso de la migración ecuatoriana en España. In: Ayuso, Anna/Gemma Pinyol (Hg.): Inmigración latinoamericana en España. Barcelona, 139-146.

-
- Wimmer, Andreas (2009): Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies. In: *Sociological Theory* 3(27), 244-270.
- Wimmer, Andreas/Nina Glick-Schiller (2006): Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. In: *Global Networks* 2(4), 301-334.
- Zires, Margarita (1994): Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo. In: *Mexican Studies* 2(10), 281-313.