

Sina Lucia Kottmann

Moros en la Costa! – Mauren an christlichen Ufern. Abwehr und Inkorporation des Fremden im Süden Spaniens*

An der schmalen Meerenge von Gibraltar, an welcher Mittelmeer und Atlantik ineinander fließen, liegt Spanien nur etwa 15 km Seeweg von Marokko entfernt. Das Grenzgebiet Spanien-Marokko kann unter allen Regionen des Mittelmeerraumes auf die längste Geschichte der Begegnung zwischen islamischen und christlichen Lebenskontexten zurückblicken. Spanien hat bereits seit weit über zwölf Jahrhunderten eine entscheidende Position als Brückenkopf und Bruchlinie zwischen Europa und Afrika, zwischen Orient und Okzident. Bereits vor der Expansion des Islam über die Meerenge des Djebel al-Tariq bestanden Handelsbeziehungen über den Seeweg des Mittelmeers. Heute, angesichts der aktuellen globalen Entwicklungen, ist die geostrategische Lage Spaniens erneut bedeutsam geworden. Wo seit der Ankunft arabisch-berberischer Truppen auf der iberischen Halbinsel zu Beginn des achten Jahrhunderts im florierenden al-Andalus und während der christlichen (Rück-)Eroberung muslimischen Terrains, der *Reconquista*, Austausch, Annäherung und Auseinandersetzung gelebt wurden, sind diese in Form von symbolischen Inszenierungen und vielschichtigen Diskursen der Begegnung mit dem kulturell und religiös „Anderen“ heute fest in den lokalen Wissensbeständen verankert. Während sich gegenwärtig Lebensstile mischen und man sich gern mit der orientalischen Ästhetik des Fremden umgibt, wird in populären Festen und traditioneller Folklore spielerisch das Phantasma einer konfliktiven Begegnung zwischen zwei Kulturen und deren respektiven Religionen thematisiert. In identitätspolitischen Diskursen und folkloristischen Praktiken der imaginären Grenzziehung werden Selbstbilder inszeniert und alte Fremdbilder in neuen Kontexten wiederbelebt. Zugleich ereignen sich in Spaniens Alltag ernsthaft spannungsgeladene Begegnungen mit muslimischen Immigranten aus dem Maghreb, die häufig zu offen fremdenfeindlichen Konfrontationen führen.

* Dieser Beitrag entstand mit freundlicher Unterstützung durch ein DAAD Doktorandenstipendium.

Im Rahmen der migrationsinduzierten Multikulturalisierung der spanischen Gesellschaft und des rezenten Phänomens der „Rückkehr des Islam“ auf die iberische Halbinsel ist die Frage nach dem Einander-Umgehen bzw. dem Miteinander-Umgehen zwischen Muslimen und Christen gegenwärtig sehr gewichtig. In einem weiten Spektrum von Praxis und Diskurs, in symbolischen, spielerisch anmutenden traditionellen Praktiken wie den Scheingefechten zwischen *Moros* und *Cristianos*, im konkreten Reden und Handeln in der alltäglichen Begegnung, in den Medien und in intentionalen identitätspolitischen und gesamtgesellschaftlichen Diskursen über Zusammenprall oder Dialog zwischen muslimisch und christlich geprägten Kulturen offenbaren sich Vorstellungen des Eigenen und des Fremden und darüber, wie man sich bewusst vom Anderen zu differenzieren versucht. Insbesondere seit den Anschlägen in Madrid am 11. März 2004 stellen islamophobe Attitüden in Spanien eine Herausforderung dar – nicht alleine für die spannungsreichen politischen Beziehungen zwischen Südspanien und Nordmarokko, sondern auch für die interkulturellen und interreligiösen Begegnungen an dieser historischen wie gegenwärtigen Naht- und Bruchstelle zwischen Orient und Okzident.

Die aus der Geschichte abgeleiteten religionsbezogenen Islamophobien bzw. deren positive Gegenspielerin, die Maurophilie – die Begeisterung, welche unter Ausblendung religiöser Aspekte für maurischen Stil und dessen Ästhetik empfunden wird –, in Spaniens Gegenwart auf der Mikroebene des Lokalen eingehend zu untersuchen, ist gerade heute, im Zuge von globalen Prozessen kultureller und religiöser Begegnung, von Verfestigungen und Auflösungen von Grenzen kulturwissenschaftlich und gesellschaftspolitisch von Bedeutung. Im Zuge gegenwärtiger globaler Erregtheiten und politischer Nervositäten lohnt ein konzentrierter Blick auf die Diskurse und Praktiken der Integration und/oder Abwehr des kulturell, religiös und ethnisch Anderen an den Graswurzeln des sozialen Geschehens, um deren kulturelle Konstruktionslogik und soziale Wirksamkeit zu verstehen.

Dabei sind insbesondere folgende Fragen entscheidend: Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang nationales und lokales Erinnern bzw. individuelle Erfahrungen? Wie interagiert das Erinnern mit Praktiken und Diskurse der Integration oder Abwehr angesichts globaler Prozesse der Migration und Hybridisierung von religiösen und kulturellen Lebenskontexten? Inwieweit werden in einer Zeit der Globalisierung und Mobilisierung Identitäten brüchig, neue mentale und physische Grenzen gezogen und Vorstellungen des Eigenen und des Fremden neu konzipiert bzw. resemantisiert? Welche Wirksamkeit besitzen Performanzen der Vergangenheit in ganz konkreten soziokulturellen lokalen Lebenswirklichkeiten der Gegenwart?

Werden sie in konfliktiven Situationen zu Akten der lokalen Resistenz und kulturellen Reserve? Und müssen sie, um sozial wirksam zu sein, unbedingt bewusst reflektiert werden?

Die Konstruktion von Erinnerungen und deren Weitergabe in der Zeit ist ein dynamisches Geschehen – zweifelsfrei. Im Süden Spaniens des beginnenden 21. Jahrhunderts ist die Vergangenheit auf vielfältige Weise präsent. Selektives Erinnern und intentionales Vergessen der Vergangenheit haben hier ihre ganz eigene Geschichte. Heute *be-greift* man das historische Erbe auf christlicher und muslimischer Seite auf jeweils eigene Weise und mitunter wird es auch gemeinsam bemüht: in ritualisierten und nicht-ritualisierten Formen der Gemeinschafts- und Identitätsbildung auf lokaler und regionaler Ebene: in Festen zu Ehren der lokalen christlichen Schutzheiligen, in diversen Festivals oder mittelalterlichen Märkten, den *zocos andalusies*. In den vergangenen fünf Jahren werden besonders in den Provinzen Málaga, Granada und Almería mehr und mehr kulturelle Events initiiert, in denen christliche und muslimische Gemeinschaften ihre Traditionen, Musikstile oder Kunsthandwerk vorstellen. Staatliche oder gemeinnützige Institutionen wie Kultureinrichtungen, Museen, Vereine, Bürgerinitiativen, Sprachschulen etc. entstehen, um lokale, regionale oder nationale Erinnerungen und Identitäten zu bewahren.

Traditionen werden dabei in den sich verändernden Kontexten und im Zuge der Zuwanderung von Zentral- bzw. Nordeuropäern mit christlichem *und* muslimischem Hintergrund nach Andalusien und der verstärkten Präsenz illegaler muslimischer Immigranten aus Afrika revitalisiert, verändert, radikalisiert oder neu ins Leben gerufen. Um gruppenspezifische Erinnerungen lebendig zu halten und je nach Intention das, was als signifikant spanisch oder andalusisch betrachtet wird, in Sinne der eigenen Identitätspolitik hervorzuheben, werden in der Gegenwart jeweils bestimmte Ereignisse oder Aspekte der Vergangenheit betont. Man grenzt sich bewusst von all dem ab, was nicht als Eigenes betrachtet wird, oder aber man akzentuiert Berührungspunkte zwischen dem Selbst und dem Gegenüber.

Südspanien – turbulente Peripherie Europas

Seit Mitte der 1980er Jahre nimmt die großteils illegale Einwanderung aus dem Maghreb und aus dem subsaharischen Afrika (insbesondere aus dem Niger, aus Mali, Ghana und dem Senegal) nach Spanien deutlich zu. Sie bringt nicht nur mancherorts durchaus willkommene günstige Arbeitskraft, sondern liefert insbesondere entlang der Grenzen des Landes in Andalusien und Valencia Zündstoff für interkulturelle, interethnische und interreligiöse

Konflikte. Die Anschläge des global vernetzten islamistischen Terrornetzwerks Al Qaeda in Casablanca und Madrid (2003/2004), die dramatischen Flüchtlingsszenen an den EU-finanzierten Stacheldrahtwällen in den spanischen Exklaven Ceuta und Melilla (2005/2006) und die im Juli 2008 erneut für Schlagzeilen sorgenden Landungen von in kleinen Booten an Spaniens Festland- und Inselküsten strandenden Illegalen erhitzen die Diskurse. Spanien liegt viel daran, sich innerhalb der Europäischen Gemeinschaft und auf internationaler Ebene mit wachsendem europäischem Selbstbewusstsein als Grenzposten zwischen Europa und Afrika zu verorten.

Im Nachfeld des 11. Septembers 2001 hat Osama Bin Laden selbst Bestrebungen verlauten lassen, al-Andalus und die spanischen Exklaven Ceuta und Melilla im Norden Marokkos wieder einem zukünftigen panislamischen Kalifat einzuverleiben. Insbesondere seit den Anschlägen seines islamistischen Terrornetzwerks Al Qaeda auf eine spanische Kultureinrichtung in Casablanca 2003 und denjenigen in Madrid am 11. März 2004 im Vorfeld der spanischen Parlamentswahlen, werden nicht nur die täglichen Grenzüberschreitungen illegaler muslimischer Immigranten, sondern auch die Präsenz der legal in Spanien lebenden und bereits bestens integrierten nordafrikanischen Muslime mit wachsendem Misstrauen wahrgenommen (vgl. Schwelien 2004: 174, 177).

Mit EU-Mitteln werden die Grenzen des Landes dort befestigt, wo sie besonders porös sind: entlang seiner Küsten sowie um die beiden spanischen Garnisonsstädte im Norden Marokkos, Ceuta und Melilla. Selbst die autochthone muslimische Bevölkerung dieser beiden von marokkanischem Territorium umgebenen spanischen Exklaven sieht sich gezwungen, sich klar von islamistischen Kreisen abzugrenzen. Diffuse Ängste vor Überfremdung und die Ohnmacht gegenüber der terroristischen Gewalt Al-Qaeda-treuer Gruppierungen rücken zunehmend ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit und sensibilisieren die Diskurse. Wo einerseits Öffnung geschieht und auf der Ebene individueller Lebensentwürfe mehr Mobilität möglich und erforderlich wird, Lebensstile der Mischung gewählt werden und spielerisch mit kultureller Mélange umgegangen wird, dort wird andererseits auch mit Schließung und Abgrenzung reagiert. Religiös motivierter Terrorismus aus islamisch fundamentalistischen Zirkeln radikalisiert auch in Spanien die Diskurse über das Schreckensszenario eines „Kampfs der Kulturen“. Dadurch verändern und verschärfen sich neben dem politischen Meinungsstreit zwischen sozialistischer Regierungspartei und der rechten Opposition auch die Debatten in der Öffentlichkeit. „Spanien einig und katholisch“ ist der neue alte Slogan, der das lange vertraute Freund-Feind-Schema *Moros contra Cristianos* revitalisiert. Während der ETA-Terror zentrales Thema

der Rechtspopulisten ist, bemühten sich die Sozialisten bis zum Spätsommer 2008 in einem beispiellosen, öffentlichkeitswirksamen Prozess um die Enttarnung der islamistischen Drahtzieher der Madrider Anschläge von 2004.

Religiös motivierte anti-islamische und ethnisch fundamentierte arabophobe Haltungen weisen auf eine komplexe und meist unreflektierte Verquickung ethnischer, religiöser und nationalistischer Dimensionen von Diskriminierung hin (vgl. Dietz 2000), die sich insbesondere auf die muslimischen Immigranten aus den Ländern des Maghreb bezieht. Die politische Rhetorik oszilliert zwischen Metaphern wie „Das Boot ist voll“ oder „Festung Europa“ und gegenläufigen Diskursen über Integration und das Ideal einer multikulturellen Gesellschaft.

Mit dem meist pejorativ verwendeten Begriff *Moros* wird nicht alleine auf die muslimischen Bewohner des historischen al-Andalus Bezug genommen. Mit ihm sind heute ganz besonders die gegenwärtigen Immigranten aus dem Norden Afrikas gemeint. Das Stereotyp des undokumentiert in den kleinen Holz- oder Gummi-Booten – den *cayucos*, *pateras* oder *zodiacs* – an die spanischen Küsten gelangenden Nordafrikaners mit einer angeblichen Neigung zu Kriminalität und radikalen religiösen Einstellungen hält sich hartnäckig in der spanischen Bevölkerung, quer durch alle sozialen Schichten und Generationen. Im Gegensatz zu den ersten fünf Jahren des neuen Jahrtausends, kommt die große Mehrzahl der *Clandestinos* (der heimlich Einreisenden), *Sinpapeles* (Papierlosen) oder *Boat People* heute nicht mehr aus den Ländern nördlich der Sahara, sondern aus Zentralafrika. Die Meerenge von Gibraltar war seit jeher ein Refugium von Piraten, Fischern, Schmugglern, Drogendealern. Die Schlepper sind ein junges Phänomen. Wo im Süden des Mittelmeers Helfer des Roten Halbmondes die gescheiterten Flüchtlinge versorgen, sind es im Norden diejenigen des Roten Kreuzes, die sich zuerst um die Überlebenden der Überfahrt kümmern, bevor sie in die Auffanglager gebracht werden.

An den südlichen Stränden Spaniens treffen nord- und mitteleuropäische Urlauber und Altersimmigranten mit Flüchtenden und Einwanderern aus südlich des Mittelmeers gelegenen Ländern zusammen. Hier, an den sensiblen Rändern Europas, wo sich ein wachsender Nexus von Migration und Tourismus verankert (TRANSIT MIGRATION Forschungsgruppe 2007), werden jene Prozesse des Aufeinandertreffens besonders sichtbar, welche europaweit durch die medialen Diskurse zu Migration geistern. Es sind Bilder, mit denen etwa eine neue Völkerwanderung beschworen wird, oder der „Ansturm der Armen“ (*Der Spiegel*), Bilder, die

„das kosmopolitische Gewissen Europas erschüttern: Leitern, Boote, Handschellen. Auf der anderen Seite des Bilderregimes fungieren Kopftücher, Moscheen, Hassprediger und brennende Autos als Blickfilter, mit denen ganze Segmente der Gastarbeits- und postkolonialen Migration in Europa nicht unsichtbar gemacht, sondern im Gegenteil, unter dem Gesichtspunkt eines neuen anti-islamischen Rassismus re-kodiert werden.“ (Karakayali & Tsianos 2007: 7)

Doch während die Gegenwart der *Subsaharianos* weniger ängstigt, ist es vielmehr die Präsenz der jungen, in Linienflügen nach Spanien kommenden, besser gestellten muslimischen Bildungsimmigranten aus den größeren Städten Nordmarokkos oder Arabiens, die beunruhigt.

Ressentiments – Empfindlichkeiten der Gegenwart

Seit dem Ende der Diktatur Francos, in nur 30 Jahren, haben sich in Spanien enorme gesellschaftliche, politische und ökonomische Wandlungsprozesse vollzogen. Im Zuge der schrittweisen Demokratisierung während der *transición* hat sich auch Andalusien in der neu gewonnenen Freiheit seine Eigenständigkeit und ein eigenes regionales Selbstbewusstsein erarbeitet. Doch wird das mit dem Tod Francos und der jungen Demokratie entstandene nationale Bindungs-Vakuum nicht nur begrüßt. Die neuen Freiheiten, die darin aufgehenden Eigenwilligkeiten der jungen Generation, Modernisierung, Globalisierung, die neuen Formen von Mobilität und die damit einhergehende zunehmende Präsenz von Immigranten aus nicht-europäischen Ländern werden insbesondere für die ältere Generation zu einer Projektionsfläche all der Unsicherheitsgefühle, die die Erfahrungen des schnellen Wandels mit sich bringen.

Während der Kolonialzeit emigrierten viele Spanier nach Lateinamerika und in den 1960er und 1970er Jahren gingen Massen von Gastarbeitern hauptsächlich in nord- und westeuropäische Länder, insbesondere nach Deutschland. In den letzten drei Jahrzehnten dagegen hat sich Spanien rasant schnell von einem klassischen Land der Emigration zu einem neuen Anziehungspunkt der Immigration *in* die europäische Union entwickelt. Bei einer Einwohnerzahl von ca. 44 Millionen machen die Immigranten aus europäischen und nicht-europäischen Ländern heute einen Prozentsatz von ungefähr 8,5% aus. Die meisten europäischen Immigranten lassen sich entlang der Mittelmeerküste und in den Städten und Dörfern des Südens nieder. Junge Bildungsimmigranten, viele aus dem Norden Marokkos, leben in den großen Universitätsstädten. Die Mehrzahl der illegalen Einwanderer aus dem Maghreb und aus Ländern südlich der Sahara finden – wie zunehmend

auch Erntehelfer aus osteuropäischen Ländern wie Rumänien, Litauen und Polen – Arbeit in den enormen Gewächshausplantagen Almerías, in denen ganzjährig Gemüse, Obst und Kräuter geerntet werden, in den großen Städten Andalusiens oder in Madrid.

Die Entwicklungen und sozialen Spannungen, die sich aufgrund der zunehmenden Präsenz muslimischer Immigranten an Spaniens Grenzen zu Marokko ergeben, sollen hier insbesondere anhand von Granada und der Bergregion der Alpujarras verdeutlicht werden. Sie sind bedeutende Brennpunkte des Geschehens, denn sowohl in Spanien als auch in Ländern der muslimischen Welt gilt dieses Herzstück Andalusiens als diejenige Region, mit der sich die schwärmerischsten Nostalgien und Sehnsüchte nach dem Glanz des vergangenen al-Andalus verbinden. Hier ist die Gegenwart nordafrikanischer und subsaharischer Einwanderer Teil des alltäglichen Erfahrungshorizontes der autochthonen Bevölkerung. Das Gros der andalusischen Bevölkerung mag sich zwar öffentlich neutral zu dem Thema ethnische Minderheiten äußern und keine rassistischen Attitüden pflegen. Aber dennoch sind vielfältige alltägliche Praktiken der Diffamierung des Anderen zu beobachten, die sich besonders auf die muslimischen Einwanderer aus dem Maghreb beziehen. Sie sind meist sehr subtil und reichen von nicht weiter reflektierten, pejorativen Bezeichnungen wie *Moros*, *Mustafas* und *Mohammeds*, entsprechenden Redewendungen wie „Hay Moros en la costa!“¹ oder einem Repertoire an harmlosen humoristischen Vignetten und Cartoons über orientalisierende Darstellungen in Werbung, Freizeitkultur und Tourismusbranche bis hin zu Ausbrüchen offen islamo- und arabophober Gewalt in der Öffentlichkeit. Die Hetzjagd auf marokkanische Erntearbeiter in El Ejido, Hochburg des weitflächig unter Plastik gedeihenden Gemüseanbaus entlang der Küste Almerías, im Frühjahr 2000 ist ein wenn auch vereinzeltes, so doch besonders extremes Beispiel ernsthaft rassistischer Ausbrüche.

Die Figur des *Moro*

Der *Moro*, der ewige Freund-Feind muslimischen Glaubens, ist ein vertrautes Requisite in der kollektiven Vorstellungswelt der Spanier. Diese Figur ist wandelbar, ambivalent, aber in ihren verschiedenen Aspekten immer präsent: der herausfordernde arabische oder berberische Eindringling des 8. Jahrhunderts, der aristokratische *Moro* des nasridischen Königreichs Granada, der *Moro* als marokkanischer Söldner in Francos Diensten (kaum differenziert von den spanischen Franquistes, die gemeinsam mit jenen unter dem Befehl

ihres *Caudillo* von den Kanaren aus über das damalige Spanisch-Marokko auf dem spanischen Festland einfielen), der illegal immigrierte *Moro* von heute als Krimineller und religiös Radikaler (vgl. Carrasco Urgoiti 1996).

Wo das Fremde vom südlichen Ufer des Mittelmeers in seinen exotischen Facetten durchaus reizvoll wirken kann, wird es unter Umständen bedrohlich. Sobald es zu nahe rückt. Die Bruchlinien zwischen vorwiegend auf die Begegnung mit der muslimischen Kultur in der Vergangenheit bezogener *Maurophilie* und gegenwartsrelevanter *Islamophobie* bzw. *Arabophobie* sind bisweilen sehr fein, und so kann das eine sehr schnell in das andere umschlagen. Vielfach werden alte Freund-Feind-Schemata revitalisiert und bestehende Fremdbilder in veränderten Kontexten neu kodiert. Muslimische Migranten werden (wieder) als das „ethnisch Andere“ maskiert (Kaschuba 2007b: 65; Rosón Lorente 2005a). Die Folge ist die Forcierung spanischer „Authentizität“ auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. Damit verbunden ist eine besondere Hervorhebung des eigenen christlichen Glaubens.

Wie entlang anderer Grenzverläufe wecken die aktuellen globalen Entwicklungen auch in Südspanien ein Bedürfnis, die eigene Identität dort, wo sie besonders prekär erscheint, zu fundamentieren und sie lokal zu verankern. Was in vielen Köpfen aufgrund der tradierten, einseitig dargestellten Bilder der Vergangenheit subkutan und unreflektiert an Islamphobien und *Maurophilien* schlummert, wird durch die medial geschürten Ängste vor einem erneuten Ansturm des Islam wieder an die Oberfläche des gesellschaftlichen Bewusstseins befördert.

Besonders interessant ist ein Blick auf die andalusische Provinz Granada: Granada selbst blickt von allen Regionen Andalusiens auf die längste muslimisch bestimmte Vergangenheit zurück und bewahrt besonders vielfältige Praktiken des kollektiven kulturellen Erinnerns der Zeiten des al-Andalus und der christlichen *Reconquista*. Doch der Betrachter muss differenzieren und flexibel sein im Wechsel der Perspektiven: Auch innerhalb der Provinz Granada unterscheiden sich die Lebenswelten drastisch. Das Leben in der Stadt Granada mit ihren ca. 280.000 Einwohnern und einem inzwischen stark multikulturell geprägten Ambiente ist selbstverständlich von anderen konkreten Erfahrungshorizonten bestimmt als dasjenige in den kleinen Dörfern der ländlichen Region. Mehr Urbanität geht immer auch mit mehr Öffentlichkeit und idealerweise mit mehr Öffnung einher (vgl. Kaschuba 2006: 14). Erst der Vergleich alltäglicher Rede- und Interaktionspraktiken im städtischen und ländlichen Kontext ermöglicht übergreifende regional repräsentative Aussagen zu metalokalen Bezügen des Erinnerns und Vergessens und eines kollektiven Konfliktmanagements in Praxis und Diskurs.

Islamophobie und Multi-Kultur in Granada

Das Albayzín

Die Alhambra, Palast- und Festungsanlage der einstigen Nasriden-Dynastie Granadas, und das Albayzín, das ehemals maurische Viertel der Stadt, sind zwei der touristisch bestvermarkteten granadinischen Identitätsmarker. Vom Albayzín Alto aus hat man einen beeindruckenden Blick auf die Alhambra auf dem gegenüberliegenden Hügel. Hier haben sich in den vergangenen zehn Jahren viele wohlhabende, muslimische Immigranten aus dem Maghreb, aber auch zunehmend europäische Muslime niedergelassen. Den Anstrengungen der Gemeinschaft der europäischen Muslime, von denen die Mehrzahl nicht als solche geboren, sondern zum Islam konvertiert ist, ist es zu verdanken, dass heute die Mezquita Mayor, die Große Moschee Granadas, im Albayzín als lebendiges und stark frequentiertes Zentrum des muslimischen Glaubens fungiert. Nach einer langen Phase der polemischen Auseinandersetzung um ihren Bau und einem mehrjährigen Baustopp konnte sie schließlich mit entscheidender finanzieller Hilfe aus den Arabischen Emiraten im Jahr 2004 fertig gestellt werden. Seither ist sie – unter der Leitung der *Mourabitouns* – Treffpunkt für alle Muslime der Stadt, Lehrzentrum und Repräsentationsstätte der islamischen Kultur und der arabischen Sprache.

Nicht nur im Albayzín, sondern auch im Zentrum Granadas ist das Stadtbild zunehmend geprägt von arabischen Teehäusern, Hammams und Geschäften, mit denen *Granadinos* und ebenso auch eine wachsende Anzahl marokkanischer Einwanderer eine ökonomische Nische gefunden haben.

Marokkanische Bildungsimmigration

An der Universität Granada immatrikulieren sich seit Mitte der 1990er Jahre vermehrt junge Frauen und Männer aus den bildungsbürgerlichen Schichten nordmarokkanischer Städte wie Tétouan, Tanger, Nador, Al-Hoceïma und Larache. Sie machen mehr als 60 Prozent der ca. 7.000 ausländischen Studierenden in der Stadt aus. An der Universidad de Granada immatrikulieren sich in etwa die Hälfte aller in ganz Spanien studierenden jungen Marokkaner. Die Anwesenheit dieser gebildeten jungen Muslime in Granada ist jedoch nicht allein auf die unmittelbare Nachbarschaft Marokkos oder auf Nostalgien in Bezug auf die nasridische Vergangenheit der Stadt zurückzuführen. Sie erklärt sich insbesondere durch die Verbindungen der beiden Regionen zu Zeiten des spanischen Protektorats. Seit den 1950er Jahren bestehen Affinitäten und Abkommen zwischen nordmarokkanischen Städten und Granada

sowohl in Bezug auf das Schulsystem als auch auf die Hochschulpolitik. Eine nicht unbedeutende Rolle als kulturelle Vorposten Spaniens spielen dabei auch die beiden spanischen Garnisonsstädte Ceuta und Melilla. Was die Bildungsemigration der gehobenen Schichten anbelangt, tendieren Marokkaner aus dem Süden ihrer Heimat eher zu Bildungsaufenthalten im frankophonen Ausland, das heißt in Frankreich oder Belgien.

Die starke Präsenz junger Nordmarokkaner in Granada trägt entscheidend zu der Konstruktion eines *Moro*-Stereotyps bei, das sich nicht allein aus den klassischen Schwarz-Weiß-Zeichnungen der medialen Berichterstattung, sondern auch aus komplexen Prozessen der Annäherung und Distanzierung im Alltag nährt. Spanische Studierende sehen sich mit der Herausforderung einer interkulturellen und interreligiösen Kommunikation konfrontiert, die nicht selten das bestehende Bild eines einerseits der Dekadenz der westlichen Gesellschaft äußerst ablehnend gegenüberstehenden, andererseits jedoch auch an sexuellen Abenteuern mit europäischen Frauen nicht uninteressierten Macho-Muslims bestätigt. Der Begriff *Moro* umschreibt in einer einseitig pejorativen Version für viele Andalusier den religiös radikalen, Harem-liebenden Muslim, dem man besser nicht traut. Die *Mora* ist die Muslima, deren Konturen sich hinter viel Stoff verbergen und deren freiwilliger Unterordnung unter das männliche Geschlecht man vielfach mit naivem Unverständnis begegnet. Muslimische Studentinnen und auch ältere Immigrantinnen aus der muslimischen Welt finden sich in einer besonders prekären Situation der Identitätssuche zwischen zwei Extremen wieder, in der sie gefordert sind, ihre ganz persönlichen Strategien der Positionierung und Selbstbestimmung zu ergreifen. Sie stehen zwischen einer oft kompromittierenden Kontrolle durch ihre eigenen Landsleute und der Auseinandersetzung mit westlichen Moralvorstellungen (Dietz & González Barea 1999: 26; Dietz & El Shouhoumi 2005).

Der Día de la Toma

Neben anti-islamischen Positionen ist im öffentlichen urbanen Diskurs Granadas auch eine zweite Stimme zu vernehmen, die das Zusammenleben mit den muslimischen Gemeinschaften ganz anders kommentiert. Eher links orientierte Kreise der spanischen Gesellschaft und liberale Intellektuelle propagieren öffentlich das Ideal eines religiösen Pluralismus unter dem Vorzeichen einer Hispanisierung bzw. Europäisierung des Islam in Spanien (Dietz 2007).

Seit den späten 1990er Jahren hat sich im Widerstreit der Interessen zwischen der muslimischen Gemeinschaft, denjenigen Bewohnern der

Stadt, die die zunehmende Präsenz der Muslime – speziell im Albayzín – als Bedrohung empfinden, und anderen, die sich für einen neuen, gemäßigten, europäischen Islam aussprechen, eine Polemik um den in Granada gefeierten *Día de la Toma* entwickelt. Jedes Jahr wird am zweiten Januar in liturgischen und offiziellen Festakten in der Kathedrale und auf dem Rathausplatz des Sieges der katholischen Könige Fernando und Isabel über die nasridischen Herrscher Granadas und der endgültigen Einnahme der Stadt 1492 gedacht. Begleitet werden die Festlichkeiten von Militärparaden, Höhepunkt ist das traditionelle Fahnenschwenken auf dem Balkon des Rathauses. Auf die traditionellen offiziellen Akte des Erinnerns an den Sieg der Christen und die sie begleitende Präsenz faschistischer und Falange-treuer Gruppen reagieren die *Izquierda Unida*, die Linkspartei der Stadt, und eine Vielzahl von NGOs und Menschenrechtsorganisationen unter der Schirmherrschaft andalusischer Intellektueller wie Antonio Gala in der Vereinigung *Plataforma de una Granada abierta a la tolerancia* mit einer Reihe von Veranstaltungen und Gegendiskursen, in denen auf muslimische Einflüsse in der heutigen andalusischen Kultur hingewiesen und zur interkulturellen und interreligiösen Annäherung zwischen Muslimen und Christen ermutigt wird.

Sowohl die muslimischen Immigranten (öffentlich präsent in unterschiedlichen Interessensgemeinschaften, religiösen Repräsentationsforen oder NGOs) als auch diejenigen, die gegen die muslimische Präsenz aufbegehren, und die pro-islamische ansässige Bevölkerung haben ganz eigene Visionen der kulturellen/religiösen Identität, die sie jeweils für sich beanspruchen. Und jede Gruppe festigt und essentialisiert sie mit unterschiedlichen Argumenten. Wo für die letzteren die offiziellen Festakte erniedrigend und xenophob wirken, machen sich die alteingesessenen konservativen *Granadinos* für eine städtische Tradition stark, die sie nicht missen wollen – ungeachtet aller neuen Empfindlichkeiten.

Auch jenseits der Diskurse um den *Día de la Toma* eignet sich jede der bestehende Interessengruppen in ihrem Sinne soziale Räume und Landschaften an, spricht auf ihre Weise von ausgewählten Ereignissen und Errungenschaften der Geschichte und beansprucht sie als jeweils eigenes kulturelles Erbe in der Gegenwart. Im Sinne eines partikularen Selbstbild-Managements werden Identität stiftende soziokulturelle Praktiken angenommen und alte Diskurse auf neue Weise gelenkt. Identität wird bewusst territorialisiert, temporalisiert und substantialisiert. Da sich die unterschiedlich legitimierten Inanspruchnahmen derselben historischen Zeiten und sozialen Räume überschneiden, kommt es zu Konflikten, die parallel zu der zunehmenden lebenspraktischen Nähe im Alltag eine schärfere Distanzierung und Differenzierung vom jeweiligen Gegenüber zur Folge haben. Ethnische, kulturelle

und religiöse *Eigen*-heiten werden verstärkt hervorgehoben. Durch eine Überbetonung der kleinen Unterschiede wird so das Gesicht des Anderen schärfer geschnitten. Die kulturelle Konstruktion des Eigenen auf Seiten der autochthonen Bevölkerung Granadas hat im konkreten Fall der Bewohner des Albayzín zu einer „Ethnisierung der religiösen Differenz“ geführt (Dietz 2007; Rosón Lorente 2005b). Vom Gros des Bildungsbürgertums und der städtischen Bohemiens wird das vielfach beschworene und touristisch wirksame Ideal eines al-Andalus des toleranten Zusammenlebens der drei großen monotheistischen Kulturen des Mittelmeerraumes, des Christentums, des Judentums und des Islam, bereits mehrheitlich skeptischer betrachtet.

Jenseits der großen Politik, auf der Ebene des konkreten sozialen Zusammenlebens mit den muslimischen Immigranten also, generieren sich in der alltäglichen Auseinandersetzung um materielle und immaterielle Ressourcen (ökonomische Nischen und Identität) kapriziöse Eigensinnigkeiten, Rede- und Körperpraktiken, um dem Fremden das Eigene entgegenzuhalten (Hauschild u.a. 2005).

Revitalisierung – Lokale Tradition im Zeichen des Heiligen

Die Antwort auf globale und nationale Krisen erfolgt immer im Dialekt des Lokalen. In diesem Sinne werden angesichts der akuten sozialen Dramen entlang der Grenzen Spaniens zu Marokko und der Überfremdungsängste der Gegenwart vielerorts lokale Traditionen wiederbelebt, in denen kollektiv das Vertraute zelebriert wird. Die Revitalisierung lokaler Feste im Dienste eines Identitätsmanagements im Kleinen – insbesondere auch in den ländlichen Regionen des Landes, in den kleinen und kleinsten *pueblos* – ist ein Prozess, der mit dem Ende der frankistischen Ära begann und sich seit Anfang der 1980er Jahre parallel zu den Einwanderungswellen festigt. Traditionelle Folklore war nach den totalitären Einheitsbestrebungen unter Franco und der Zensur lokaler Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit ein geeignetes Mittel, um erneut lokales Image zu pflegen. Heute ist sie im Zuge von Modernisierung und Globalisierung darüber hinaus auch eine Form der Bremsung beschleunigter Lebensrhythmen und sozialer Kitt für sich lockernde Familien- und Gemeinschaftsbande.²

In der Regel werden die lokalen *Fiestas* zu Ehren der vor Ort vorhandenen Bilder von Maria, Christus und einer Vielzahl von Heiligen gefeiert, ihnen voran der Nationalheilige Santiago, auch *Matamoros* genannt, der Maurentöter. Meist umfassen diese Heiligenfeste eine Reihe von liturgischen Akten, Prozessionen oder Wallfahrten. Herausragende Beispiele sind die Prozessionen während der andalusischen Karwoche, der *Semana Santa*,

oder der Pfingstwallfahrt von El Rocío. Auch andere populäre Ereignisse wie Stierläufe und Stierkämpfe, Karneval oder andere Festlichkeiten werden als Elemente der vielfach als leidenschaftlich und visionär beschriebenen spanischen Volkskultur in den letzten beiden Jahrzehnten wiederbelebt.

„Hier in Spanien sind wir alle Katholiken, sogar die Atheisten.“ Zu *Fiesta*-Zeiten scheint sich diese Aussage des spanischen Philosophen und Literaten Miguel Unamuno immer aufs Neue zu bewahrheiten. In den Heiligenfesten werden nicht nur die sozialen Hierarchien innerhalb des feiernden Ortes, sondern auch diejenigen Grenzlinien sichtbar, welche die lokale Gemeinschaft bewusst nach außen hin verdeutlicht. Religion wird dabei zu einem Aspekt sozialer Ordnungsstiftung, Heiligenbilder werden zu Sinnbildern lokaler Identität. Und auch über den zeitlichen und sozialen Rahmen der *Fiesta* hinaus spielt die Religion in ihren jeweiligen kulturellen Ausformungen gleichsam als Identitätsressource eine entscheidende Rolle in den Prozessen von Integration und Abwehr (vgl. Jackson u.a. 2007).

Moros y Cristianos – Fiesta zwischen Spiel und Ernst

In vielen Orten Andalusiens findet im Rahmen der lokalen Patronatsfeste ein ganz besonders exzentrisches Schauspiel statt: die *Representaciones de Moros y Cristianos*, die Mauren- und Christen-Aufführungen. Sie sind eine im Süden Spaniens vielfach im 17. Jahrhundert aufgenommene und seit Jahrhunderten – auch während der Franco-Zeit – beharrlich fortlebende christliche Tradition, die das Eigene (*lo cristiano*) im Kontrast zum religiös Anderen (*lo moro*) öffentlich in Szene setzt und die Grenzen sowohl im Inneren als auch nach außen hin performativ festschreibt. In Form theatralischer Performanzen werden militärische und diplomatische Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen des historischen al-Andalus in Szene gesetzt, die immer im Sieg der Christen enden.

Die Mauren- und Christen-Repräsentationen sind historisch an der Schnittstelle zwischen muslimischen und christlichen Kulturen im mittelalterlichen Spanien entstanden, haben sich als erstaunlich dauerhaft erwiesen³ und spielen bis heute eine besondere Rolle als volkstümliches Instrument der Produktion von Fremd- und Selbstbildern, von Vorstellungen über die eigene Identität ebenso wie über gegenwärtig in Spanien präsente muslimische Immigranten und Konvertiten. Diese Darstellungen inszenieren teils karnevalesk, teils mimetisch Szenen der christlichen Rückeroberung Spaniens und erinnern in Scheingefechten und traditionell festgelegten Wortwechseln an den historischen Sieg über die Mauren von al-Andalus.

Meist wird dazu auf der zentralen *Plaza* des Ortes aus Holz oder Pappe die Frontfassade einer Festung aufgebaut. Diese und das lokale Heiligen-, Marien- oder Christusbild stehen im Zentrum der performativen Auseinandersetzungen. In einem ersten Akt erobern die maurischen Krieger die Festung, den christlichen Heiligen, und damit symbolisch das lokale Terrain. Im anschließenden und entscheidenden Akt werden die Mauren wiederum von den christlichen Kriegern besiegt. Die lokale Gemeinschaft eignet sich ihr Territorium und ihren Heiligen wieder an, in vielen Fällen werden die Ungläubigen zum Christentum bekehrt und das Heiligenbildnis wird unter ¡Viva!-Rufen durch die Straßen des Ortes getragen. Der Volksmund schreibt den historischen Sieg der christlichen Truppen häufig einer legendären Intervention des jeweils lokal verehrten Schutzheiligen zu. Manche der Bildnisse und Statuen der heiligen Beschützer, welchen eine besonders mythische Kraft zugeschrieben wird, seien noch während der *Reconquista* aufgrund entsprechender Visionen hergestellt oder gefunden worden.

In Válór, einem kleinen Ort inmitten der Alpujarras südlich von Granada zwischen Sierra Nevada und Mittelmeer, wird seit dem 17. Jahrhundert alljährlich im September die in der gesamten Region bekannteste und theatralischste *Fiesta de Moros y Cristianos* zelebriert. Das dreitägige Fest wird zu Ehren des lokalen Schutzpatrons Santo Cristo de la Yedra gefeiert, dessen wertvolles lebensgroßes Bildnis ebenso wie die Kirche des Ortes aus dem 16. Jahrhundert stammt. Die *Moros y Cristianos* sind elementarer Bestandteil der traditionellen lokalen Folklore. Jedes Jahr werden vier bis sechs *Mayordomos* bestimmt, die sich das gesamte Jahr über um die Finanzierung und Organisation der Festlichkeiten bemühen. Die Christusfigur steht als lokaler Patron Válors und gleichzeitig als Schutzherr der gesamten Alpujarras im Zentrum ernsthafter Verehrung, während die als Mauren und Christen verkleideten Krieger des Ortes am letzten Festtag einander nicht gerade zimperlich entgegentreten, wenn sie im Pulverrauch ihrer Jagdflintensalven mit ganzem Körpereinsatz die historischen Schlachten nachvollziehen. Das Heiligenbildnis symbolisiert ebenso wie das Dröhnen des ungeheuer lauten Feuerwerks, das während der Festtage insbesondere zu Ehren des *Cristo* gezündet wird, das Potential des *pueblo* als eigenständiger Gemeinde. Es ist Insignie seiner Identität und gerade als solche Gegenstand der Verehrung. Wenn der Lärm der Feuerwerksalven durch die Bergwelt hallt, entgeht niemandem, dass man in Válór dessen Schutzpatron und mit ihm die gesamte lokale Gemeinschaft feiert. Je lauter sich der Ort gebärdet, desto größer scheint die Wirkkraft der lokal verehrten Christusfigur.

Die soziale Wirksamkeit und das politisierbare Potential symbolischer Praxen

Die Inszenierungen im Rahmen der Mauren- und Christenfeste markieren gewissermaßen in einem identitätspolitischen Akt der kulturellen Selbstvergewisserung stets aufs Neue symbolisch das Eigene (in erster Linie den christlichen Glauben und das lokale Territorium), indem sie zentrale Momente der Konfrontation mit fremden Verhaltensweisen und Glaubensvorstellungen bzw. deren Integration aufzeigen. Anhand standardisierter Requisiten (Burg, Heiligenbildnis) und Handlungsschemata (Provokation und Vergeltung) werden somit prototypisch und in schwarz-weiß-zeichnerischem Duktus historisch real erfahrene Krisen dargestellt. Vor der Folie des historisch geglückten Krisenmanagements wird somit auch immer wieder die Bedeutung lokaler Grenzziehungen aufgezeigt: Das eingedrungene Andere wird bezwungen und meist durch Bekehrung in die christliche Gemeinschaft inkorporiert. Im Grunde wird in den inszenierten Scheingefechten mit Wort- und Waffengewalt eine „subordinierte Integration“ (Gallini 1992: 370) des Fremden dargestellt. Hier ist insbesondere das religiös Fremde gemeint, welches – gleichsam als „Gespenst aus der Vergangenheit“ (Tremlett 2006) – auch die angstbestimmten Diskurse der Gegenwart über eine so genannte Rückkehr des Islam nach Spanien belebt. In den *Fiestas de Moros y Cristianos* schafft sich die lokale Gemeinschaft eine vorübergehende Auszeit, einen Freiraum, vertraute Selbst- und Fremdbilder zu verkörpern, den sozialen Zusammenhalt zu erneuern und ihre Identität nach außen hin zu präsentieren. Sie sind lokale Modi Memorandi von in der Vergangenheit erfahrenen Auseinandersetzungen, Grenzerzählungen und zugleich identitätsstiftende kulturelle Narrative für die Gegenwart. Auch wenn es von den Feiernden nicht bewusst reflektiert wird, mögen die symbolischen Darstellungen doch einen Raum dafür bieten, die Spannungen der Vergangenheit zu harmonisieren und darüber hinaus auch auf gewisse Weise die sozialen Dramen und Ambivalenzen der Gegenwart zu thematisieren. Sie können jetzt, wo die Begegnung zwischen christlichen und islamischen Kulturen im direkten Erfahrungshorizont von neuen Konflikten und sozialen Spannungen geprägt ist, als eigensinniger Kommentar zu interkulturellen und interreligiösen Konflikten gesehen werden, als eine „Sprache der Gewalt und Gegengewalt“ (Gallini 1992: 366). Vor diesem Hintergrund sind sie ritualisierte und kontrollierte Spiele mit durchaus ernst zu nehmenden Inhalten. Man könnte sagen, sie wollen in mimetischen und teils auch in bewusst fiktional überformten Darstellungen die metaphorische Konstruktion der eigenen kulturellen und insbesondere religiösen Überlegenheit glaubhaft machen.

Die Mauren- und Christen-Repräsentationen sind und bleiben fester Bestandteil lokaler Folklore und des gemeinsamen Amüsements. Die wenigsten der Darsteller, feiernden Dorfbewohner oder Zuschauer und Touristen von außerhalb werden in den wilden Scheinschlachten an sich einen bewussten Akt der Abgrenzung von den heute in Spanien präsenten Muslimen sehen. Angesichts der Aufgeregtheiten der Gegenwart jedoch ergeben sich durchaus polemische Diskussionen um diese Scheingefechte (Driessen 1985) – und gerade in diesen entfalten sie ein politisierbares Potential. Vermehrt werden die festlichen Performanzen aus Kreisen links-orientierter Intellektueller und von muslimischen Gemeinschaften als islamophobe Praxis wahrgenommen und kritisiert. Selbstzensuren der kollektiven Performanzen im Sinne *vorgeblicher* 'politischer Korrektheit' sind seit den Ereignissen in Madrid im März 2004 keine Seltenheit. In Bocairent und Benexaima in der Provinz Valencia beispielsweise wird infolge der erhitzten Diskurse im Zuge des international diskutierten Karikaturenstreits die überlebensgroße Puppe des Propheten Mohammed, welche in Prozessionen durch den Ort getragen wird, am Ende nicht mehr verbrannt. Manche Stimmen fordern mitunter sogar das endgültige Verbot der *Fiestas*. Auch im Ausland versucht man nach Kräften die Konfrontation mit bestehenden politischen Sensibilitäten zu meiden. Bei einer Parade auf der New Yorker Fifth Avenue zum *Día de la Hispanidad* 2007 waren die Darsteller der spektakulären Mauren- und Christenfeste in Alcoy (Provinz Alicante/Valencia) eingeladen. Es reisten jedoch nur die *Cristiano*-Darsteller an, die *Moros* blieben in Alcoy.

Die Zensuren und Beschneidungen der über Jahrhunderte hinweg tradierten Feste werden in emotionalisierten Diskursen in journalistischen Medien und den Chatforen spanischer Tageszeitungen diskutiert. Passionierte *festeros* verteidigen ihre Tradition als einen keineswegs anti-islamischen Ausdruck der lokalen Identität, andere kommentieren den gesamten Hader als Auswuchs einer allgemeinen politischen Gereiztheit, die an den eigentlichen Auseinandersetzungen und Annäherungen zwischen Muslimen und Christen im spanischen Alltag vorbeigeht.

Symbolische Repräsentationen der Auseinandersetzung mit dem kulturell und religiös Anderen und die sich daran bindenden gesellschaftlichen *diskursiven Felder* – Verbindungen von Wissen, Kommunikation und gesellschaftlichen Machtverhältnissen⁴ – fungieren auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen scheinbar autonom. Die in den kollektiven symbolischen Inszenierungen von Integration oder Desintegration verwendeten Bilder und Ausdrucksweisen thematisieren dabei nur ein kontrolliert begrenztes Spektrum der Wirklichkeit. Sie lassen sich, so wird deutlich, entsprechend aktueller Kontexte verändern und resemantisieren (Jeffrey u.a. 2006).

Die konkrete Interaktion mit dem Fremden im Alltag dagegen basiert – jenseits der politischen Debatten – auf einem vertrauten Repertoire an Rede- und Körperpraktiken, an kollektiven Strategien und unreflektierten Unbeweglichkeiten.⁵ Doch lassen sich die Diskurse auf den unterschiedlichen Ebenen nicht ohne die konkrete Praxis denken. Sie sind eng miteinander verflochten.

Entscheidend ist, in welchen Situationen und Kontexten und auf welche Weise aus der spielerischen Auseinandersetzung mit dem kulturell und religiös Anderen eine ernsthafte Problematisierung seiner Gegenwart wird. Die Scheingefechte zwischen *Moros* und *Cristianos* sind dabei lediglich eines der außeralltäglichen Bühnenbilder der sozialen Bühnen Südspaniens, auf denen die Gegensätze oder Gemeinsamkeiten des Eigenen und des Fremden thematisiert werden.

Reminiszenzen – Erinnern, Vergessen und die Lust am Hybriden

Seit dem Ende der *Reconquista* basiert die nationale Identität des unter dem Banner der katholischen Könige von Kastilien und Aragón geeinten Reiches, das sich seither als einheitliches Spanien präsentiert, auf dem intentionalen Vergessen der über acht Jahrhunderte andauernden islamischen Vorherrschaft auf der iberischen Halbinsel. Die enge Interaktion zwischen indigener und muslimisch-arabischer Bevölkerung im damals muslimischen Westen und die Prozesse kultureller Osmose in Landwirtschaft, Kunst und Wissenschaften wurden lange weitestgehend verdrängt. Die christlichen Siege über die al-andalusischen Muslime und die katholisch-römische Vergangenheit des Landes dagegen bilden eine der selbst gewählten Säulen des kollektiven Gedächtnisses (Halbwachs 1991).

Wo Spanien seine nordafrikanischen Wurzeln lange Zeit verdrängt hatte und seine Beschäftigung mit der eigenen Geschichte von Amnesie gezeichnet war, scheint sich heute das offizielle Geschichtsbewusstsein in einem Aspekt entscheidend gewandelt zu haben. Ungeachtet der bestehenden islamophoben Ressentiments haben sich seit Mitte der 1990er Jahre spezielle Formen supralokaler Diskurse über die gemeinsame muslimisch-christliche Vergangenheit herausgebildet. Die muslimische Vergangenheit wird wieder erweckt und enthusiastisch vermarktet. Im Nachfeld der alpinen Skiweltmeisterschaften in der Sierra Nevada wurde 1995 die staatliche Stiftung El Legado Andalusi (Das Erbe von al-Andalus) gegründet, die sich in Ausstellungen, kulturellen Veranstaltungen, Veröffentlichungen und neu erschlossenen touristischen Routen um eine umfassende Vermittlung von Wissen über die Geschichte Andalusiens bemüht. Spanische Historiker, Intellektuelle, Muslime und

Konvertiten propagieren das Erinnern des insbesondere in Andalusien bis heute in Sprache, Landschaft, Kunst, Architektur, Musik und Tanz lebendigen historischen Erbes von al-Andalus. In südspanischen Städten wie Granada, Sevilla oder Córdoba wird gegenwärtig gern ein maurisch-spanischer Lebensstil gepflegt, der sich aus verschiedenen Formen synkretistischer Ästhetik, Architektur, Wohnkultur und einem maurophilen Faible für die sinnliche und intellektuelle Auseinandersetzung mit den Errungenschaften der arabischen Kultur speist. Die sichtbaren Reminiszenzen der Jahrhunderte langen historischen Verbindung Spaniens mit der arabisch-islamischen Welt werden zunehmend kommerzialisiert.

Ebenso wie die großen andalusischen Städte übt auch die abgelegene, ländliche Bergregion der granadinischen Alpujarras südlich der Sierra Nevada, die bis Anfang des 17. Jahrhunderts das letzte Refugium der andalusischen Mauren und Morisken war, aufgrund der in ihrer natürlichen und architektonischen Landschaft bis heute erkennbar arabisch-muslimisch beeinflussten Vergangenheit nicht nur in Spanien selbst, sondern auch auf muslimische Immigranten aus Europa und dem Maghreb, auf Altersimmigranten aus Mittel- und Nordeuropa sowie auf Touristen aus der gesamten arabischen Welt eine gewisse Nostalgie-geladene Anziehungskraft aus. Und dort, wo die gegenwärtige Tendenz zur Wiederentdeckung und „Nos-trifizierung“ (Kohl 2004: 427) des andalusischen Erbes in Spanien sowohl Tourismus als auch Migration eine neue Dynamik verleiht, eröffnet sie gleichzeitig auch den marokkanischen Einwanderern neue ökonomische Nischen in Andalusien.

Spiegelungen und Synkretismen beidseits des Mittelmeers

Nostalgien in Bezug auf al-Andalus sind sowohl in der christlichen als auch in der westlichen Welt lebendig. Nördlich und südlich der Meerenge von Gibraltar sind die Empfindlichkeiten angesichts alter Grenzen größer und die Notwendigkeit neuer Selbstverortung dringender geworden.

In Marokko, Tunesien und Algerien findet man heute noch Nachfahren der Mauren, die im Zuge der Ausweisungen und der auf die Vorstellungen der Reinheit des kastilischen Blutes zurückgehenden extremen ethnischen Säuberungen (Stallaert 2006) von Ende des 15. bis Anfang des 17. Jahrhunderts schließlich aus ihrem letzten Rückzugsgebiet, den Bergen Granadas und Almería, vertrieben wurden. Sie sind afrikanische Andalusier, die ebenso stolz auf *ihre* Wurzeln sind wie ihre Zeitgenossen an den nördlichen Ufern des Mittelmeers. Zwischen einst und heute kodieren sowohl Spanien als Brückenkopf zwischen Europa und Afrika als auch Marokko, dessen junger

König sich strategisch zwischen Öffnung und Schließung gegenüber dem christlichen Westen bewegt, und andere Länder Nordafrikas mittels gelenkter Diskurse ihre Grenzen neu.

Tourismus und Migrationsbewegungen spielen eine bedeutende Rolle bei der Entstehung neuer Formen der Sichtbarmachung, der Inszenierung, Ästhetisierung und des Konsums von kulturellen Differenzen. Arbeitssuchende Einwanderer aus Afrika, Altersimmigranten aus den wohlhabenderen Ländern Europas, Touristen aus den Vereinigten Emiraten und anderen Regionen der arabischen Welt, europäische Muslime usw. – sie alle sind soziale Akteure und als Gemeinschaften mehr oder weniger präsent in der Öffentlichkeit. Sie bedienen sich angesichts der zunehmenden Bedeutung visueller Kultur und medialer Diskurse bestimmter Strategien der Re-Territorialisierung und Re-Kontextualisierung ihrer Identität in der selbst gewählten neuen Heimat (vgl. Karakayali & Tsianos 2007: 8f).

„Im ‘touristischen Ereignisraum’ (hier sekundär zitiert: Spillmann & Zinganel 2004: 48f.) am europäischen Mittelmeer treffen Reisende, Bereiste und DienstleisterInnen aufeinander. Touristische und migrantische Praktiken überkreuzen und vermischen sich hier auf vielfältige Weise. Flüchtlinge werden in den Hotels der TouristInnen untergebracht, zurückgekehrte ‘GastarbeiterInnen’ machen sich mit touristischen Unternehmen selbständig, ehemalige TouristInnen lassen sich im Süden nieder und beschäftigen migrantische Pflegekräfte, MigrantInnen mit oder ohne Papiere werden als billige Arbeitskräfte auf dem Bau oder für Dienstleistungstätigkeiten im Tourismus nachgefragt, um nur einige Beispiele zu nennen.“ (Lenz 2007: 142)

Entscheidend für die aktuellen Interaktionszusammenhänge sind nicht allein die gesellschaftliche Fixiertheit auf die Grenzziehungen angesichts potentieller Krisen oder die Neuentdeckung des historischen Erbes Andalusiens. Auch die in den öffentlichen Diskursen kaum thematisierten Prozesse der synkretistischen Verflechtungen christlicher und muslimischer, europäischer und arabischer Lebensstile sind Teil der Inszenierungen des Eigenen und des Fremden im Süden Spaniens. Hier werden auf ganz besondere Weise Grenzziehungen und Vermischungen sichtbar, die an anderen Orten möglicherweise schlichtweg unsichtbarer sind. Angesichts der *Mélange* und Hybridisierung (Bronfen & Marius 1997; Dietz 2001) der unterschiedlichsten Kulturelemente, die sich im Laufe der Jahrhunderte im Süden Spaniens vollzogen hat – durch Einflüsse der Phönizier, Griechen, Karthager, Römer und Westgoten, der *Gitanos*, der Araber und Berber Nordafrikas –, hat sich gleichsam auf der Basis einer Mischung der Mischung in einem langen Prozess der synkretistischen Überlagerung und Verschmelzung unterschiedlicher ethnischer, kultureller und religiöser Hintergründe eine andalusische Kultur

herausgebildet, die ihre Eigenheiten zu zelebrieren weiß und sich dabei mehr und mehr als europäisch definiert. Es lässt sich ahnen, wie weich die Grenzen zwischen fremd und eigen vielleicht wirklich ineinander fließen und wie sich beides ineinander spiegelt.

Festzuhalten bleibt: In der gegenwärtigen spanischen Gesellschaft hat sich ein Diskurs um Fremdes und Eigenes von beträchtlichen Dimensionen entwickelt, der sich größtenteils unbemerkt mit anderen diskursiven Handlungen verschlingt. Gerade aufgrund der Dichte und Allgegenwart dieses Diskurses kann eine symbolische Praxis wie die *Fiesta de Moros y Cristianos* von alltagsnaher sozialer Wirksamkeit sein – auch dann, wenn dieser Gehalt von den Feiernden selbst nicht bewusst reflektiert wird.

Die symbolischen Repräsentationen von Fremd- und Selbstbildern, die gesellschaftlichen Diskurse von Macht und Überlegenheit und die konkreten Körper- und Redepraktiken in der alltäglichen Interaktion mit den gegenwärtig legal oder illegal in Spanien lebenden Muslimen fungieren nicht autonom. Sie lassen sich nicht isoliert voneinander denken. Erst in ihrer Zusammenschau erschließt sich ein realistisches Bild der konkreten Lebenswirklichkeiten sowie der kleinen und großen Narrative und Performanzen spanischer Eigenheit in der Abgrenzung zu allem Befremdlichen.

Vorstellungen von kollektiver Identität sind kulturelle Konstrukte, Orientierungen, Entwürfe eigener und eigenwilliger Erklärungsstrategien. Ihre kulturelle Konstruiertheit bleibt denjenigen, die sie für sich beanspruchen, dabei vielleicht verborgen.

Gerade diese Landschaften der kulturellen Synkretismen, Spiegelungen und Selbstvergewisserungen bieten Möglichkeiten, das Andere im Eigenen und das Fremde als Gegenüber in den Blick zu nehmen. Hier kann sich insbesondere die Ethnologie einbringen, da sie sich in Methodik und Theorie für ein Verstehen stark macht, welches die Beobachtungen der Dynamiken auf der Makroebene eng an das Geschehen an den Graswurzeln sozialer Interaktion rückbindet. Und sie hat den Vorteil, dass sie im Grunde immer von „unterschiedlichen ‘Welten’ innerhalb jeder Gesellschaft“ ausgeht und „den Wirs, dem Nationalen, dem Ethnischen, dem Homogenen“ (Kaschuba 2007a: 35) skeptisch gegenüber steht.

Anmerkungen

- 1 „Es sind Mauren an der Küste!“, was bedeutet „Sei auf der Hut!“ bzw. „Sei vorsichtig mit dem, was du sagst oder tust“.
- 2 Meist kommen zur *Fiesta* all die Emigranten und Land-Flüchtigen zurück in ihre Dörfer und zu den dort verbliebenen Familienangehörigen. Man trifft sich zu den Feierlichkeiten im großen Kreis als Verwandte und Freunde wieder. Auch wenn die ländlichen Gemeinden

leerer und leerer werden, da zunehmend auch viele der Älteren zu den Familien ihrer Kinder in die Städte ziehen, wird die soziale und emotionale Bindung an den *pueblo* der Kindheit nicht aufgegeben.

- 3 Mauren- und Christenschauspiele wurden bereits im Zuge der *Reconquista* im Valencia des zwölften Jahrhunderts zelebriert (Brisset Martín 2001: 1; Castro Maldonado 1995: 176).
- 4 Vgl. Michel Foucaults Diskurskonzept, etwa Foucault 1966, 1997.
- 5 Vgl. hierzu Bourdieus Konzeption von Habitus und seine Theorie der Aktion, etwa Bourdieu 1987, 1989, 1994.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1998): *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris.
- Bourdieu, Pierre (1994): *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Brisset Martín, Demetrio E. (2001): „Fiestas hispanas de Moros y Cristianos. Historia y significados“. In: *Gazeta de Antropología*, Nr. 17. Granada.
- Bronfen, Elisabeth, & Benjamin Marius (Hg.): (1997): *Hybridkulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus-Debatte*. Tübingen.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad (1996): *El moro retador y el moro amigo: estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos*. Granada.
- Castro Maldonado, Eduardo (1995): „Moros y Cristianos“. In: *Guía General de la Alpujarra*. Jerez de la Frontera, S. 169-188.
- Dietz, Gunther (2007): „Invisibilizing or ethnicizing religious diversity? The transition of religious education towards pluralism in contemporary Spain“. In: Jackson u.a. 2007, S. 103-131.
- Dietz, Gunther (2000): *El desafío de la interculturalidad: el voluntario y las ONG ante el reto de la inmigración: el caso de la ciudad de Granada*. Granada & Barcelona.
- Dietz, Gunther, & Nadia El Shohoumi (2005): *Muslim Women in Southern Spain: Stepdaughters of Al Andalus*. La Jolla, CA.
- Dietz, Gunther, & Eva María González Barea (1999): „Eine transnationale Bildungselite der Zukunft? Die Ausbildung marokkanischer Studierender an einer spanischen Universität“. In: *Der Überblick*, Bd. 35, Nr. 4, S. 26-28.
- Driessen, Henk (1985): „Mock battles between Moors and Christians. Playing the confrontation of crescent with cross in Spain's South“. In: *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology* Bd. 15, S. 105-115.
- Foucault, Michel (1997): *Language, Countermemory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ithaca, NY (10. Aufl.).
- Foucault, Michel (1966): *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris.
- Gallini, Clara (1992): „Gefährliche Spiele – symbolisch praktizierter Rassismus in der Popularkultur“. In: *Rassismus und Migration in Europa. Beiträge des Hamburger Kongresses 'Migration und Rassismus in Europa' 1990*. (ARGUMENT Sonderband 201). Hamburg & Berlin, S. 359-372.
- Halbwachs, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a.M.
- Hauschild, Thomas; Sina Lucia Kottmann & Martin Zillinger (2005): „Más allá de la política. Experiencias extáticas, fetichismo y el 'choque de las civilizaciones' en el Mediterráneo“. In: Dietz, Gunther, & Gema Carrera (Hg.): *Patrimonio intangible y multiculturalidad*. Sevilla, S. 108-127.

- Jackson, Robert; Siebren Miedema; Wolfram Weisse & Jean-Paul Willaime: (Hg.) (2007): *Religious diversity and education in Europe. Developments, Contexts and Debates*. Münster.
- Jeffrey, Alexander; Jason L. Mast & Bernhard Giesen (Hg.) (2006): *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*. Cambridge.
- Karakayali, Serhat, & Vassilis Tsianos (2007): „Movements that matter. Eine Einleitung“. In: Transit Migration Forschungsgruppe 2007, S. 7-17.
- Kaschuba, Wolfgang (2007a): „Deutsche Wir-Bilder nach 1945: Ethnischer Patriotismus als kollektives Gedächtnis?“. In: Baberowski, Jörg; Hartmut Kaelble & Jürgen Schriewer (Hg.): *Repräsentationen*, Frankfurt a.M. & New York, S. 1-36.
- Kaschuba, Wolfgang (2007b): „Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration“. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, Bd. 103, S. 65-85.
- Kaschuba, Wolfgang (2006): „Mythos Europa: Regionale Identitäten als kulturelle Ressource“. In: Kufeld, Klaus (Hg.): *Europa – Mythos und Heimat. future:lab – Zukunftssymposium*. München, S. 100-111.
- Kohl, Karl-Heinz (2004): „Erfundene Vergangenheit“. In: Luchesi, Brigitte, & Kocku von Stuckrad (Hg.): *Religionen im kulturellen Diskurs/Religion in Cultural Discourse*. Berlin & New York.
- Lenz, Ramona (2007): „Pauschal, Individual, Illegal: Aufenthalte am Mittelmeer“. In: Transit Migration Forschungsgruppe 2007, S. 141-154
- Rosón Lorente, Javier (2005a): „Tariq’s Return? Muslimophobia, muslimophilia and the formation of ethnicized religious communities in southern Spain“. In: *Migration: European Journal of International Migration and Ethnic Relations*, Nr. 43/44/45, S. 87-95.
- Rosón Lorente, Javier (2005b): „Diferencias culturales y patrimonios compartidos: la ‘Toma de Granada’ y la Mezquita Mayor del Albayzin“. In: Dietz, Gunther; Carrera, Gema (Hg.): *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. (PH cuadernos 17) Sevilla, S. 99-107.
- Schwelien, Michael (2004): *Das Boot ist voll. Europa zwischen Nächstenliebe und Selbstschutz*. Hamburg.
- Spillmann, Peter, & Michael Zinganel (Hg.) (2004): *Backstage*Tours. Reisen in den touristischen Raum*. Graz; zit. nach Karakayali & Tsianos 2007.
- Stallaert, Christiane (2006): *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Bruxelles.
- Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.) (2007): *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld.
- Tremlett, Giles (2006): *España ante sus fantasmas. Un recorrido por un país en transición*. Madrid.

Medien:

ABC, spanische Tageszeitung vom 10.01.2008, Rubrik España, S. 27.

Anschrift der Autorin:

Sina Lucia Kottmann

slk@grenzen-erweitern.de