

Eva Youkhana

Die Macht der Dinge in transnationalen religiösen Räumen – das Beispiel der *Virgen del Cisne* in Madrid*

Keywords: transnational religious spaces, agency of things, colonization, politics of belonging, Madrid

Schlüsselwörter: Transnationale religiöse Räume, agency von Dingen, Kolonisierung, Zugehörigkeitspolitiken, Madrid

Menschen mit Migrationserfahrung greifen häufig auf Zugehörigkeitsvorstellungen zurück, die sozialräumlich geprägt sind und an Erinnerungen von Landschaft, Lebensformen und kulturellich-religiösen Prägungen geknüpft sind. Das Verlustempfinden wird gerade dann betont und gewinnt an Bedeutung, je stärker die Herausforderungen im „Gastland“ die Einwanderer unter Druck setzen, ihre Existenzgrundlagen gefährden, ihre Sehnsüchte nach der verloren geglaubten Heimat zunehmen. Kollektivvorstellungen werden reproduziert, die essentialistisch und von der Idee einer primordialen Herkunft geprägt sind. Die Migrationsforschung übernimmt solche „gruppistischen“ Vorstellungen häufig unhinterfragt, indem in den Methoden nationale oder ethnische Zugehörigkeiten als gegeben vorausgesetzt werden, anstatt diese als noch zu erklärende Größen zu behandeln. Die Vermeidung eines methodischen Nationalismus (Wimmer & Glick-Schiller 2002, vgl. Brubaker & Cooper 2000) oder eines Essentialismus kann neue Erkenntnisse zu historisch begründeten Prozessen der Vergemeinschaftung hervorbringen, die ansonsten unberücksichtigt blieben.

Am Beispiel der lateinamerikanischen Einwanderer in Spanien zeigen sich Kollektivvorstellungen als Erbe der Kolonialzeit und Produkt einer Evangelisierung, in deren Verlauf eine effektive Verwaltung, Kontrolle und wirtschaftliche Nutzung der menschlichen und naturräumlichen Ressourcen durchgesetzt wurde. Städte und Gemeinden wurden gegründet und mit dem Segen der Kirche und der lokalen Schutzheiligen, die alte und neue

* Ich möchte an dieser Stelle zwei anonymen Gutachten und der Redaktion für hilfreiche Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags danken.

Glaubensvorstellungen in sich vereinen sollten, als Kolonialordnung legitimiert. Anstelle lokaler Zugehörigkeiten traten territoriale Festschreibungen, während Existenzgrundlagen der lokalen Bevölkerungen weitgehend zerstört wurden.

Die Verehrung der Figur der *Virgen del Cisne* steht beispielhaft für synkretistische¹ Vorstellungen christlicher Glaubensgemeinschaften in Ecuador und im Einwanderungsland Spanien. Die Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte und ihre symbolische Aufladung bietet Einblicke in die transkulturellen Dynamiken und die Migrationsströme zwischen beiden Ländern seit der Kolonialzeit, in denen über Schutzheilige vermittelte (Macht-)Ansprüche an Gemeinschaftsgüter seitens der Katholischen Kirche und der gläubigen Gemeinden geltend gemacht wurden.

Im vorliegenden Artikel wird dargelegt, wie Raum-, bzw. Standortpolitiken während der Kolonialzeit zum Zweck der sozialen Kontrolle, Klassifizierung und Ausbeutung von Land und Leuten mittels Evangelisierung durchgesetzt wurden. Zudem wird mittels Anwendung eines auf Netzwerkkonzepten beruhenden Raumbegriffs und einer materialitätstheoretischen Perspektivierung anhand eines rezenten Konfliktes um die Deutungshoheit über die Figur der *Virgen del Cisne* gezeigt, wie und durch wen Kollektivvorstellungen heute wie damals geprägt werden. Dabei wird eine Kontinuität in den Machtverhältnissen und den -ansprüchen der Katholischen Kirche sichtbar, die, abgeleitet über die Figur der Schutzheiligen, bis heute in die Diaspora wirksam ist.

Theoretisch-methodischer Zugang: *place-making* und *agency* von Dingen

Die menschlichen, materiellen Existenzbedingungen werden in kulturellen Vorstellungen und ideologischen Reflexionen repräsentiert, die auf repetitiven Praktiken, Ritualen und Institutionen beruhen, in welchen sich Machtverhältnisse niederschlagen (vgl. Althusser 2010: 71ff; vgl. 2012). Interdisziplinäre Ansätze, die die komplexen Interrelationen zwischen den materiellen, diskursiven und symbolischen Grundlagen des Lebens analytisch integrieren, stehen nur begrenzt zur Verfügung. Der Zugang über einen kritischen Raumbegriff, der Raum als differentielle Einheit fasst

1 Der Begriff synkretistisch wird hier, trotz seiner umstrittenen Nutzung, als Terminus für die forcierte Mischung von volksreligiösen Elementen mit christlichen Glaubensvorstellungen während der Kolonialzeit gebraucht. Es wird davon ausgegangen, dass jede Religion, egal welchen universellen Status sie für sich erhebt, niemals als in sich geschlossenes System verstehbar ist und insofern ein hybrides Gebilde darstellt.

(Lefebvre 2006; Schmid 2005; Belina 2013) und somit als hybrides² Produkt von Artikulationen von heterogenen Akteuren und ihren Interaktionen begreift, bietet eine gute Grundlage zu einem alternativen 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 u.a. 2008: 161). Markus Schroer (2009) betont die besondere Bedeutung von *place-making*, den Prozessen der Ausgestaltung und Aushandlung von Räumen in Krisenzeiten, die zu Ausschluss und Benachteiligung in der Lebensführung und in der Positionierung von Einwanderern beitragen. Der Begriff *place-making* steht, so Hans-Joachim Bürkner (2006), für Handlungen, die darauf ausgerichtet sind, Orte attraktiv für spezifische Nutzungen zu machen. Das kollektive Erleben von *place-making*-Prozessen schreibt soziokulturelle Beziehungen und Bedeutungen fest, bildet raumabhängige Symbole und ermöglicht emotionale und kognitive Identifizierung (ebd.: 2). Die Untersuchung dieser *place-making*-Prozessen (Belina 2013: 107ff) erscheint mit Blick auf die Relationalität der beobachteten Interaktionen (Pierce u.a. 2010: 56) für die Analyse von konfliktiven Zugehörigkeitspolitiken in der Migration besonders ergiebig. Die Umgangsweisen mit dem Raum offenbaren in den unterschiedlichen Praktiken, Produktionen und Repräsentationen, welche Interessen und Handlungsmächte hinter den einzelnen Akteuren stehen (vgl. de Certeau 1980: 186). Insbesondere die Untersuchung der Beziehungen und Praktiken religiöser Akteure und ihrer lokalen Materialisierungen kann sowohl die Kontinuitäten als auch die Brüche in den Zugehörigkeitsvorstellungen bzw. die (Neu-)Formierung von sozialen Gruppen in Situationen der Migration aufzeigen.

Die folgende Analyse stützt sich auf einen relationalen und auf Netzwerk-konzepten beruhenden Raumbegriff, wodurch die lokalen Beobachtungen in die dynamischen gesellschaftlichen Kontexte eingebettet werden können. Der methodische Zugang nimmt dabei die lokalen Manifestationen und Materialisierungen von Zugehörigkeitsvorstellungen und die emotionalen und ethisch-politischen Bindungen, die sich daraus ergeben, in den Blick. In der Untersuchung, auf der dieser Beitrag beruht, wurden Objekte und die Intentionalität der sozialen Akteure im Umgang mit ihnen in den Vordergrund gestellt. Alfred Gell (1998: 13ff) bietet in seinem einflussreichen Werk *Art and Agency* Grundlagen für die Erkundung eines neuen wissenschaftlichen

2 Der Begriff der Hybridität im Kontext der raumtheoretischen Debatte soll hier die Uneinheitlichkeit der Elemente, die in sozial-räumlichen Produktionsprozessen zusammentreffen, verdeutlichen und damit binäre Vorstellungen von Subjekt und Objekt überwinden.

Feldes, in dem Objekte mit Menschen durch die Existenz von sozialen Beziehungen zwischen Menschen und Dingen sowie zwischen Menschen und Menschen durch Dinge in einem Kunstwerk bzw. in einem Artefakt verschmelzen. Gell zufolge werde in dem interaktiven Prozess zwischen Mensch – Ding – Mensch bei dem Betrachter eines Objektes, Artefaktes oder Kunstwerks ein kognitiver Prozess ausgelöst, der Interpretationen über bestimmte Intentionen eines sozialen Akteurs zulässt und damit einen Erkenntnisprozess in Gang setzt (Abduktion). Das Objekt wird dabei zu dem geduldigen Träger (*patient*) von Handlungsmacht, die ihm durch den sozialen *agent* zugeschrieben wurde. Bei einem Artefakt oder Kunstobjekt wäre in der Gell'schen Theorie der Produzent, d.h. der Maler, Bildhauer, Techniker, der *agent*, der Handlungsmacht überträgt und damit seine Intentionen ableitet. Durch den Betrachter des Kunstobjektes übernehme das Objekt und seine eingeschriebenen und materiellen Wesenseigenschaften (*indices*) die Rolle des *agent*. Der Betrachter werde in der Folge durch die kausal begründete Handlungskette zum *patient*, zu demjenigen, der zum Zielobjekt der Intentionen des *agent* wird. Die Kausalkette ließe sich immer weiter flechten. Sie zeigt auf, dass Macht über Handlungen auch durch Dinge, die Gell als *secondary agents* (ebd.: 17) bezeichnet, also solche, die nicht unabhängig von einem Menschen (*primary agent*) handeln können, ausgeübt werden kann. Symbolträchtige Kunstwerke, wie die Figuren der Schutzheiligen, sind somit Teil eines Interaktionssystems, das bestimmte Absichten über die Aneignung und Produktion von Objekten ableitet. Welche politische oder soziale Funktion die Objekte dabei erhalten, hängt von dem Empfänger – dem Rezipienten, um in der Gell'schen Terminologie zu sprechen, – und seinen Erwartungen an den „Prototyp“ des Objektes ab. Diese abgeleitete Intentionalität veranlasst Gell zu der Behauptung, dass Dinge eine Wirkmacht besitzen, die soziale Beziehungen nachhaltig prägt. „Ich erkenne Kunst als ein Zusammenspiel von Handlungen, das darauf abzielt, die Welt zu verändern.“ (Gell 1998: 6) Durch sakralisierte Objekte können Menschen somit Macht über andere Menschen erlangen und legitimieren. Allerdings ist das Konzept der Handlungsmacht von Dingen bei Gell nur relational zu den Intentionen von menschlichen Handlungsträgern zu sehen. Es ist somit in jedem Fall kontextabhängig. Dinge können nicht aus sich heraus Handlungsmacht ausüben.

„Handlung kann begrifflich nicht anders gedacht werden als in sozialen Konditionen. Darüber hinaus sind die Wirkungen, die mit Kunstobjekten (oder deren Indizes) assoziiert werden, an sich schon und unzerlegbar soziale Wirkungen, insofern, als dass Kunstobjekte niemals und in keiner Weise als Handelnde auftreten können, außer in sehr spezifischen sozialen Kontexten. Kunstobjekte können nicht davon unabhängig handeln.“ (Gell 1998: 17)

In der Religionsforschung zeigt sich der Zusammenhang zwischen Objekten und Macht vor allem dort, wo gesellschaftliche Institutionen legitimiert werden sollen, indem diese in den Bezugsrahmen eines „heiligen Kosmos“ gesetzt werden (vgl. Berger 1988: 33). Mittels symbolischer Handlungen, Riten und Prozessionen (vgl. Bell 1997: 91ff) wird Macht erzeugt und erhalten. Die dadurch angeeigneten Räume, ihre sakralisierten Objekte, sowie deren Besitzer und Diener, verschmelzen in symbolischen Repräsentationen, die von politischen Machträgern genutzt werden, etwa in Entscheidungen über sozialen Ein- und Ausschluss (Knott 2005: 19).³ Pierre Bourdieu (1992: 82) weist zur Erklärung von verborgenen Mechanismen der Macht darauf hin, dass die Ausübung „symbolischer Macht“ nicht auf der Ebene physischer Kraft stattfindet, sondern auf der Ebene einer unbewussten und doch komplizenhaften Beziehung, die jenseits jeder kritischen Infragestellung stehe.⁴ Durch die „verborgene Beziehung quasi-körperlichen Verwachsenseins übt die symbolische Macht ihre Wirkungen aus“ (ebd.). Nach Bourdieu lässt sich zeigen, wie Menschen in religiösen Riten, gerade bei den sich wiederholenden, körperlichen Handlungen, in denen Objekt-Mensch-Beziehungen durch Zeremonien aufgebaut werden, unbewusst den Willen Dritter verinnerlichen können. Figuren lokaler Schutzheiliger erhalten durch die Art ihrer Herstellung und in den religiösen Praktiken und Repräsentationen der Einwanderer die Stellung von machtvollen Objekten, deren ihnen zugeschriebene heilende oder strafende Wirkungen in der Diaspora noch zunehmen. Trotz ihrer Transnationalisierung behalten sie ihre lokale Verankerung und erhalten ein verstärkt traditionalistisches Erscheinungsbild, wie Olga Odger Ortíz (2007: 29ff) am Beispiel der Heiligenverehrung vieler Mexikaner/innen in der US-amerikanischen Diaspora darstellt.

In der vorliegenden Untersuchung werden theoretische Ansätze zur Handlungsmacht von Objekten mit raumtheoretischen Konzepten (*place-making*) zu einer interdisziplinären Forschungsperspektive verknüpft, um die Bedeutung der Verehrung einer Statue der *Virgen del Cisne* aus Ecuador in migrantischen Gemeinden in Madrid für Prozesse der Produktion von Zugehörigkeit zu analysieren. Das hier verwendete Konzept von *belonging* schließt an internationale Studien zum Zusammenhang von Migration und Vorstellungen von Zugehörigkeit an, die darin sowohl das Wechselspiel zwischen zugeschriebener Position in der Gesellschaft und eigener Positionierung sehen (Anthias 2013) als auch den Ausdruck emotionaler Bindungen und geteilter ethisch-politischer Werte (Yuval-Davis 2011; Pfaff-Czarnecka 2013). Das

3 Dieser Ansatz geht Kim Knott zufolge auf Gerardus van der Leeuws phänomenologischer Typologie sakralisierter Räume aus den 1930er Jahren zurück.

4 Der Begriff der Abduktion bei Gell ist genau auf diesen Erkenntnisprozess gerichtet.

hier vertretene Konzept von *belonging* bindet darüber hinaus die materiellen Komponenten der Produktion von Zugehörigkeit in dreifacher Weise ein und bietet damit eine mögliche Anschlussfähigkeit an soziologische Ansätze, die versuchen, mit binären Denkmodellen zu brechen. *Belonging* entsteht somit nicht nur in der Beziehung zwischen Menschen, sondern auch zwischen Menschen und Dingen bzw. zwischen Menschen und Menschen durch Dinge, die Zugehörigkeit bilden und übertragen können. Dabei kann das Materielle sowohl durch den Körper, d.h. das Leibliche als dem Körper eigenen Moment, die Besitzverhältnisse und die Güterverteilung (Zugang zu Ressourcen und wirtschaftliche Grundlagen) sowie durch Objekte bzw. Artefakte und ihre symbolische Aufladung (materielle Kultur) als Träger von Handlungsmacht auftreten (vgl. Youkhana i.E.). Diese Lesart distanziert sich von einer „Soziologie des Sozialen“ (Latour 2005), in der zwar die Ursachen für Machtbeziehungen und die Frage nach dem *Warum* im Vordergrund stehen, aber nicht, *wie* diese Machtbeziehungen dauerhaft gebildet werden. Eine Soziologie der Kollektive, wie Bruno Latour sie nennt, bindet Objekte als Akteure ein und versucht demgegenüber aufzuzeigen, wie das Soziale zusammengehalten wird, Machtasymmetrien Beständigkeit erlangen oder mittels welcher Instrumente diese angefochten werden können (ebd.).

Im vorliegenden Beitrag geht es um die Bedeutung eines Kunstobjektes, der Figur der *Virgen del Cisne*, für die Produktion und Performativität von Zugehörigkeit an Orten der Repräsentation lateinamerikanischer Migrant/innen in Spanien. Er analysiert einen Konflikt zwischen der ecuadorianischen/lateinamerikanischen Migrantengemeinde in Madrid und der Katholischen Kirche um die Kontrolle des symbolisch hoch aufgeladenen Artefakts, das in unterschiedlicher Weise lokale, nationale und religiös-kirchliche Bindungen repräsentiert. Die Studie basiert auf mehreren Feldforschungen, qualitativen und Experteninterviews, partizipativen Beobachtungen, einer Umfrage sowie Literaturrecherchen in den Jahren 2010-2013, die im Rahmen des *Regionalstudienverbundes Kompetenznetzwerk Lateinamerika: Ethnicity, Citizenship, Belonging* durchgeführt wurde.⁵

Die kolonialen Bindungen zwischen Spanien und Lateinamerika und die Rolle der Katholischen Kirche

Während der letzten 1½ Jahrzehnte, vor allem seit den sich wiederholenden Wirtschafts- und Finanzkrisen nach der Jahrtausendwende, hat sich

5 Ergebnisse des Projektes sind bisher in den Working Paper Series (<http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/wp.html>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014) und drei Tagungsbänden (<http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/publ.html>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014) erschienen.

Lateinamerika von einem Einwanderungs- zu einem Auswanderungsland für Arbeitsmigrant/inn/en mit hohen Auswanderungsquoten entwickelt (Steinhauf 2002; Kreienbrink 2008).⁶ Die zum Teil durch 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; Stroschio 2010).

Diese Entwicklungen der lateinamerikanischen Einwanderung nach Spanien müssen, neben wirtschaftlichen Faktoren (*pull-push*), auch im Zusammenhang mit den historisch begründeten Bindungen und Abhängigkeiten zwischen Spanien und Lateinamerika, der geteilten Kolonialgeschichte, den administrativen und politischen Grundlagen, den wirtschaftlichen Entwicklungen sowie den transkulturellen Dynamiken betrachtet werden. Die religiösen Bindungen und die Vorstellungen von einer gemeinsamen Glaubensgeschichte ist seit der Kolonialzeit ein konstituierender Bestandteil der Beziehungen, die sich in transnationalen Institutionen, bilateralen Abkommen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten, Migrationsdynamiken sowie einem über Sprache und Anschauungen indiziertem Zugehörigkeitsgefühl äußern. Die Katholische Kirche hat seit der Missionierung erheblichen Einfluss auf die sozialen und ethisch-politischen Grundlagen des lateinamerikanischen Kontinents gehabt. Die Eroberung und Kolonisierung großer Teile der Neuen Welt durch Spanier und Portugiesen (neben anderen europäischen Mächten) führten zur weitgehenden Ausrottung der indigenen Bevölkerungen und zur Zerstörung ihrer Kulturen.

Der Erfolg der Evangelisierung großer Teile des amerikanischen Kontinents durch die Katholische Kirche steht in direktem Zusammenhang mit der Figur der Jungfrau Maria, die zu einem wichtigen Instrument in der religiösen, aber auch wirtschaftlichen und politischen Eroberung wurde. Die Regelung der Heiligen- und Reliquienverehrung wurde im Zuge des Konzils von Trient beschlossen und später durch die Jesuiten propagiert, deren Rolle bei der Missionierung vor allem in der Andenregion hervorzuheben ist.⁷ Das von 1545-1563 in vier Sitzungsperioden von der römisch-katholischen Kirche in Trient und Bologna abgehaltene Konzil sollte einerseits auf die Forderungen und die Lehren der Reformation reagieren, andererseits sollten

6 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 %.

7 Im dritten Teil des Konzils wurde das Dekret über die Heiligen- und Reliquienverehrung, sowie über die Verehrung der Abbildungen Christi und der Heiligen Jungfrau Maria durch die Kardinäle und Bischöfe verabschiedet.

die humanistisch reformatorischen Forderungen auch seitens der Jesuiten als Vehikel für den Aufbau der christlichen Missionierung dienen (Schubert 2003). In der dritten Trienter Tagungsperiode wurde mit dem Dekret zur Verehrung von Heiligen ein Instrument geschaffen, das die kirchliche Lehre verkünden sollte. Faktisch trug die Heiligenverehrung, wie am Beispiel der *Virgen de Guadalupe* veranschaulicht, zur Domestizierung und Kontrolle (Favrot Peterson 1992: 40) der indigenen Bevölkerungsgruppen bei.⁸ Die teilweise noch semi-nomadisch lebenden und Vieh züchtenden Bevölkerungsgruppen vor allem im südlichen Andenraum waren in besonderem Maße von dieser Domestizierung betroffen. Zeitgleich mit der Zerstörung der Tempel, der religiösen Götterbilder und Zeichen der indigenen Bevölkerung wurden Ersatzfiguren und Kultstätten für die religiösen Bedürfnisse der Menschen angeboten (Zires 1994: 285). 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 Vorstellungen der regionalen Bevölkerungsgruppen anpasste, wurden – teilweise durch christianisierte Eliten in Auftrag gegeben und durch koloniale Bildhauer künstlerisch umgesetzt – Identifikationsfiguren geschaffen, die sowohl die europäische Mutter Gottes (Maria) als auch native Muttergottheiten (*Pachamama*) verkörperten. Die nativen Religionen konnten somit durch die Figur der Maria und durch die Umdeutung bereits vorhandener Muttergottheiten für das Kolonisierungsprojekt durch politische Allianzen zwischen Interessensvertretern beider Seiten inkorporiert werden. Mit Hilfe von lebhaften Zeremonien zu Ehren der Jungfrau Maria, die auch eine leibliche Erfahrung darstellten, wurden die Körper der indigenen Bevölkerungen kolonisiert (Prien 2007: 125; Nadig 2008: 253).⁹

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, welche die Jungfrau Maria als „La Conquistadora“ (Chamorro 2012) bezeichneten und ihr Bildnis in den Schlachten auf Marienfahnen vor sich hertrugen. Obschon sie die Macht der europäischen

8 Jeanette Favrot Peterson (1992) zeigt am Beispiel der *Virgen de Guadalupe* auf, welche Rolle die Figur der Schutzheiligen bei der aggressiven Indoktrinierung spielte und wie sie durch die Ikonographie auf die gesellschaftlichen Realitäten der rassischen „Vermischung“ reagierte. Als synkretistisches Symbol sowohl der *Conquista* als auch der Befreiung steht sie beispielhaft für die gesamte Marienverehrung auf dem lateinamerikanischen Kontinent.

9 Ein zentraler Anspruch indigener Bewegungen aus Lateinamerika heute ist die „De-Kolonisierung des Körpers“, die durch alternative kulturelle Praktiken erfahrbar gemacht werden und zur Identitätsfindung beitragen soll.

Feinde in einem ungerechten Krieg symbolisierte, wurde sie von den Eroberern nach und nach akzeptiert und als eigene Repräsentationsfigur genutzt. Die Einwohner/innen Amerikas eigneten sich das Objekt, die Figur der Maria, an und passten diese lokal an, um sich ihre Macht, die sich hinter Namen und Bild verbarg, zu eigen zu machen (ebd.: 2). Die religiösen Mischformen des Katholizismus mit den lokalen Glaubensvorstellungen in Form von Schutzheiligen, 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 & Bell 1980). Durch das Voranschreiten religiöser Orden und Bruderschaften verwandelten sich die Heiligen- und Mariendarstellungen in zentrale Devotionalien der indigenen Bevölkerung und zu zentralen Komponenten der ethnisch-religiösen Zugehörigkeit. Die Gleichsetzung der Jungfrau Maria mit dem Symbol der Erde (Farrel 1982: 534), der Fruchtbarkeit, der Liebe, mit ethnischem Stolz und die durch sie verkörperten höheren Werte und Wünsche machte sie zu einem machtvollen Symbol der kolonialzeitlichen Ordnung (Nabhan-Warren 2006: 243). Ihre Kooptierung während der Unabhängigkeitsbewegungen bildet den Ausgangspunkt für die ethnischen und nationalen Identitätskonstruktionen in den aufkeimenden lateinamerikanischen Staaten, wie Margarita Zires (1994) und Jeanette Favrot Peterson (1992: 45ff) am Beispiel der *Virgen de Guadalupe* aufzeigen. Bis heute fungiert die Jungfrau Maria als Verbindungsglied zwischen zwei Welten, der amerindischen und der europäischen Welt. Sie ist somit ein Produkt der Migrationsdynamiken und transkulturellen Prozesse zwischen beiden Kontinenten. Sie wirkt durch die Assoziierung mit ihrem Ursprungsort als Schutzherrin für lateinamerikanische Emigrant/inn/en (Nabhan-Warren 2006: 246). Sie sei, so Paola García (2005: 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 & Keval 2003: 44), auf denen sich die Träume, Wünsche und Erwartungen an das neue Leben in dem Einwanderungsland konzentrieren.

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

Die *Virgen del Cisne* im Bundesstaat Loja, Ekuador, zählt zu den am meisten verehrten Heiligenfiguren des lateinamerikanischen Kontinents und ist

hinsichtlich der heutigen Zahl ihrer Anhängerschaft von transnationaler Bedeutung. Ebenso wie die *Virgen del Qínche* (Quito) und weitere Schutzheilige der Region wurde sie von Don Diego Robles, einem in Toledo (Spanien) geborenen Bildhauer der Kolonialzeit, im ausgehenden 16. Jahrhundert erstellt.¹⁰ In der Geschichtsschreibung und in den oralen Überlieferungen stehen sich zwei Versionen ihrer Entstehung gegenüber. Einerseits wird erzählt, dass die Ciseños, also die Bewohner/innen von El Cisne, die Schutzheilige bei Don Diego Robles, der sich zu dieser Zeit in Quito aufgehalten habe und dort seine Skulpturen produzierte, in Auftrag gaben. Andererseits steht die Entstehung der *Parroquia El Cisne* in Zusammenhang mit einem unter Leitung der Franziskaner stehenden Ritterordens, dem 1440 in Brandenburg gegründeten Schwanenorden (*Orden de los Caballeros del Cisne*), aus dem die Gemeinde ihren Namen schöpft. Fraile López de Solís, der Mitte des 16. Jh. Bischof von Quito und Mitglied des Schwanenordens war, gründete El Cisne offiziellen Angaben zufolge im Jahre 1560 (also 34 Jahre vor dem Auftrag, die Statue zu schnitzen), nachdem er zusammen mit dem Eroberer und Gründervater von Loja (um 1548), Alonso de Mercadillo, eine Erkundungsreise in die Region der semi-nomadischen Palta-Stämme unternahm. Der Sage zufolge fand er die Region so anziehend, dass er dort die Schwanengemeinde (El Cisne) gründete.¹¹ Auch wurde im Zuge des Konzils von Trient (1545-1563) beschlossen, die Verehrung und damit auch die konkrete Abbildung von lokalen Schutzheiligen zur Unterstützung der kirchlichen Verkündigung zu propagieren.

Die Erscheinung der *Virgen del Cisne* ist der Überlieferung zufolge mit einem Wunder zur Überwindung einer Hungersnot verbunden. Die Jungfrau soll den damals in der Region lebenden Bevölkerungsgruppen erschienen sein und sie zur Errichtung eines Tempels für ihre Verehrung veranlasst haben, damit die Bevölkerung durch sie vor Dürren und Katastrophen geschützt werde.

Der zur Schutzheiligen stilisierten *Virgen del Cisne* wurden von ihren indigenen Verehrer/innen wundersame Kräfte zugesprochen, die nicht nur positive Wirkung zeigen sollten – etwa die, Dürren oder Seuchen verhindern zu können, – sondern auch negative. So soll sie einen Hurrikan ausgelöst

10 Aus: <http://www.vivaloja.com/content/view/339/155/>; vgl. http://es.wikipedia.org/wiki/Diego_de_Robles, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

11 vgl. Homepage der Gemeinde Loja: <http://www.vivaloja.com/>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014. Die Palta-Stämme überlebten diese Intervention nur wenige Generationen. Die Wissenschaft rätselt bis heute, weshalb nichts von ihrer sozialen Organisation, ihrer wirtschaftlichen Ordnung und heidnischen Glaubensvorstellungen den iberischen Angriff und den christlich-katholischen Fanatismus überlebt hat (vgl. Castillo & de los Angeles 2008: 21) vgl. auch Wikipedia (<https://es.m.wikipedia.org/wiki/Paltas>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014).

haben, mit dem sie ihre Anhänger nach dem Versuch, ihr Abbild von ihrem Bestimmungsort zu entfernen, bestrafen wollte.¹² In den nachfolgenden Jahrhunderten werden der Statue weitere Wunder zugeschrieben. Im Jahre 1829 wird sie durch Simón Bolívar zum Nationalheiligtum erklärt.¹³ Der Ort El Cisne entwickelt sich zum bedeutenden Wallfahrtsort, zu dem jährlich Hunderttausende Menschen die 70 km von Loja aus pilgern. In El Cisne wird 1934 nach der kirchenrechtlichen Krönung der *Virgen del Cisne* im Jahre 1930 eine Basilika ihr zu Ehren fertig gestellt.¹⁴ Alle diese Ereignisse tragen zur Erweiterung der lokalen Partikularitäten der *Virgen del Cisne* bei und zeigen, wie die Katholische Kirche sich die Figur aneignete und damit der Statue einen Allgemeinheitsanspruch verlieh.

Die politisch-territoriale Organisation und Bindung der Bevölkerung an den Ort einer Schutzheiligen, deren Verehrung von der Kirche ritualisiert wurde, diente als Instrument zur besseren Verwaltung und Überwachung der Menschen. Zudem konnten die nunmehr lokal gebundenen Menschen für die feudale Wirtschaft in den *encomiendas*, deren Rückhalt sie darstellten, als Arbeitskräfte genutzt werden (Crain 1990: 44; vgl. Prien 2007; Dussel 1988). Zeitgleich wurden Vorstellungen von Zugehörigkeit (*senses of belonging*), kollektive ethnische Identitäten und Loyalität gegenüber der Kolonialmacht durch diese Standortpolitiken (*politics of place*) geprägt. Durch die *Virgen del Cisne*, oder „la Churona“, wie sie im Volksmund aufgrund ihrer schwarz-lockigen Haarpracht heißt, und die ihr zugeschriebenen übernatürlichen Kräfte wurden politisch administrative Entscheidungen der Kolonialverwaltung legitimiert. Das von Menschen gemachte Objekt, die Figur der Jungfrau Maria selbst, wurde von den Indigenen zum Zeichen ihrer Zugehörigkeit erhoben und prägte die Vorstellungswelten ihrer Anhänger vor allem durch die Organisation der jährlichen Wallfahrten (Riofrío 1996).

Trotz des umfassenden Missionierungs- und Kolonisierungswerks wirkte der Widerstand der indigenen Bevölkerung gegen die Kolonialherrschaft in den Beziehungen zu Bildern und Figuren der Jungfrau fort, was sich auch in dem Fortbestehen der Verehrung der *Pachamama*, der andinen Mutter Erde, widerspiegelt (Rösing 2006: 70). Aus der Verbindung von göttlichen Fähigkeiten der *Pachamama*, wie Fruchtbarkeit, mit den lebensspendenden Kräften der Jungfrau Maria bildet sich eine besondere religiöse Identität heraus. Im lateinamerikanischen Kontext muss die Jungfrau heute ebenso als Symbol der Unterwerfung wie der Opposition seitens der Gläubigen

12 Einige dieser Geschichten finden sich unter: <http://www.ivecuador.org/>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

13 Vgl. <http://www.vivaloja.com/content/view/320/179/>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

14 Vgl. <http://www.vivaloja.com/content/view/325/172/>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

gedeutet werden. Sie symbolisiere, so Favrot Peterson (1992: 47), für ihre Verehrer/innen gleichzeitig Sieg und Niederlage, sei Symbol für Freiheit und Unterdrückung.

Unstrittig ist, dass die Katholische Kirche, auch mit Hilfe der aus Europa eingeführten Marienverehrung, eine christliche Deutungshoheit in Lateinamerika errichtete, die in der Gegenwart jedoch durch neue christliche Kirchen wie die expansiven Pfingstkirchen herausgefordert wird. Bis heute repräsentiert die Jungfrau Maria Träume, Wünsche und Erwartungen von großen Teilen der lateinamerikanischen Bevölkerung sowohl im Subkontinent selbst als auch in der Diaspora (Nabhan-Warren 2006: 243ff). Die Marienverehrung lateinamerikanischer Migrant/inn/en stellt eine soziale Ressource für kollektive Identitätskonstruktionen dar, ist aber auch, oder gerade deshalb, ein Instrument der kirchlichen Institutionen zur besseren Integration der Einwanderer in die Gesellschaften der Aufnahmeländer (García 2005; Itçaina 2006).

Die Katholische Kirche und die lateinamerikanische Einwanderung nach Spanien

Lateinamerika ist mit etwa 80 % bekennenden Katholik/inn/en die Region mit der höchsten Anzahl an katholischer Bevölkerung weltweit (z.B. Argentinien 92 %, Belize 39 %, Bolivien 95 %, Brasilien 65 %, Chile 62 %, Ekuador 95 %, Mexiko 82 %) mit steigenden Tendenzen zu Freikirchen und anderen Vereinigungen.¹⁵ Der Katholizismus dominiert auch das kulturelle und religiöse Leben der lateinamerikanischen Migrant/inn/en in Spanien. So gibt laut der spanischen Bischofkonferenz die Anwesenheit lateinamerikanischer Katholik/inn/en in Spanien der Katholischen Kirche die Möglichkeit, sich als Institution zu präsentieren, die die komplexe und problematische Situation der Einwanderer angesichts zunehmender Xenophobie, Rassismus und gewaltsamer und diskriminierender Übergriffe versteht. Zudem werden die Einwanderer zur Unterstützung der katholischen Religion bemüht, die in Spanien stetig Anhänger/innen verliert. „Die Anwesenheit der Immigranten eröffnet der Kirche eine Möglichkeit, diese als einen Segen anzusehen, die der Kirche hilft, der Berufung als Zeichen, Faktor und Modell des Katholizismus für unsere Gesellschaft im konkreten Leben der christlichen Gemeinschaften zu entsprechen.“ (Conferencia Episcopal Española, 2007: 19)¹⁶

15 Vgl. CIA World Fact Book: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html>; <http://de.wikipedia.org/wiki/Lateinamerika#Religion>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

16 Übersetzung der Autorin.

Diese Wahrnehmung der Einwanderer und Einwanderinnen geht auf religiöse Entwicklungen in der spanischen Gesellschaft zurück, die – sehr zur Besorgnis der Katholischen Kirche – einen einschneidenden Wandel erfährt. Denn die Bedeutung der Katholischen Kirche als autoritative religiöse Instanz hat in den vergangenen 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 abnehmender Tendenz (Collado Seidel 2007: 301ff). Das Scheitern von katholischen Initiativen zur Re-Evangelisierung der spanischen Bevölkerung in der Vergangenheit erklärt, weshalb die Anwesenheit der lateinamerikanischen Einwanderer durch die Katholische Kirche als Chance, Gnade Gottes und Segen wahrgenommen wird (Conferencia Episcopal Española 2007). Tatsächlich aber ist die Akzeptanz des lateinamerikanischen Katholizismus durch die Katholische Kirche in Spanien nicht so problemlos, wie es zunächst den Anschein hat. Teile der Katholischen Kirche betrachten die religiöse Praxis in Lateinamerika bis heute als minderwertig, volkstümlich, abergläubisch und primitiv. García zufolge gibt es keine lateinamerikanischen Pfarrer oder Kaplane in Spanien, woraus sie schlussfolgert, dass die Katholische Kirche in Spanien sich schwer tut, Migrant/inn/en aus dieser Region als Katholik/inn/en mit eigenen Glaubensvorstellungen, Liturgien und Praktiken anzuerkennen (vgl. Conferencia Episcopal Española 2007: 12; García 2005). Trotz dieser Vorbehalte füllt die Kirche für katholische Migrant/inn/en eine emotionale Leere aus, die die zunehmend angespannte wirtschaftliche Situation in Spanien und eine verschärfte Migrationspolitik zurücklässt. In den wenigen amtlichen Dokumenten, die sich mit Strategien im Umgang mit Migrant/inn/en beschäftigen, präsentiert sich die Katholische Kirche als Zufluchtsstätte für Einwanderer und Einwanderinnen.¹⁷ Mit diesem Image begegne sie, so Carlos Collado Seidel (2007: 310), den Auswirkungen der Säkularisierung der spanischen Gesellschaft nach der Franco-Ära begegnen, in der sie und der Staat durch einen „nationalen Katholizismus“ ideologisch und institutionell miteinander verflochten waren.¹⁸ Durch die Besetzung des Migrationsthemas eigne sie sich, so Xabier Itçaina (2006: 1471ff), den öffentlichen Raum wieder an. Sie legitimiere ihr dominantes Auftreten im öffentlichen Raum durch verschiedene Strategien der Unterstützung für Immigrant/inn/en, z.B. durch Hilfe bei der Suche nach Arbeit oder durch die Einrichtung von offenen Häusern. Indem sie eine aktive Rolle in der Bestimmung von Normen und

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

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

Werten spiele und Einfluss auf die Integrationsprogramme ausübe, könne sie ihre Stellung in der spanischen Gesellschaft neu definieren (ebd.: 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 Ekuadorianer/innen, Paragayer/innen, aber auch Kolumbianer/innen, Bolivianer/innen, Dominikaner/innen füllen die kleinen Straßen der Nachbarschaft, um rechtzeitig zur Messe zu kommen und die wenigen Sitzplätze des kleinen Gemeindehauses zu besetzen. Der einem Sternmarsch ähnelnde Gottesdienstbesuch um 12.00 Uhr durch Hunderte von lateinamerikanischen Katholik/inn/en beeindruckt umso mehr angesichts der verwinkelten Straßen der Madrilenischen Altstadt. 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 lateinamerikanischen Riten vergleichbaren rituellen Praktiken und Predigten des jungen spanischen Pfarrers zurückzuführen, der die Kirchengemeinde mittlerweile leitet.

Eine Umfrage der Besucher/innen vor den Türen der Kirche, die durch den Pfarrer autorisiert werden musste, ergab, dass lateinamerikanische Christ/inn/en 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.¹⁹ In den Interviews gaben die Befragten und Besucher/innen aus dem Großraum Madrid (vgl. Abb. 1) vielfältige Gründe für die regelmäßigen Besuche an. Eine Ekuadorianerin (30 Jahre) bekundete, dass sie sich in der Kirche wie in ihrem Land, wie zu Hause, wie in Ekuador fühle. Ein 40-jähriger Mann, wie die Frau aus Loja, Ekuador, stammend, bezeichnete die Kirche als einen Ort des Gebets und des Nachdenkens, eigentlich ein Ort wie jeder andere, aber eben mit „etwas von den eigenen Gefilden“. Ein weiterer Ekuadorianer weist auf die außergewöhnlichen Möglichkeiten hin, die seitens der Kirche für lateinamerikanische Riten und Zeremonien geboten

19 Ein großer Teil der insgesamt 60 befragten Männer und Frauen arbeitet im Baugewerbe (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 nicht entspricht. Laut spanischen Statistiken liegt der Arbeitslosenanteil bei Migrant/inn/en offiziell bei mehr als 35 %, wobei die Entwicklungen nach oben tendieren. Die Befragung wurde am 10. 4. und 17. 4. 2011 durchgeführt.

würden, wie beispielsweise das Fest der *Quinceañeras*²⁰. Für eine 50-jährige Ekuadorianerin boten die Kirche und der Pfarrer Trost in schwerer Stunde: „Als meine Mutter in Ekuador starb und ich nicht dorthin fahren konnte, um mich von ihr zu verabschieden, da waren es die Pfarrer, die mir seelischen Beistand leisteten.“²¹ Wie die Befragte betont, orientierten sich die Pfarrer in der Messe mehr an den südamerikanischen Gottesdienstbesucher/innen und ihren Gewohnheiten und vereinten sie durch das Herbringen von verschiedenen Schutzheiligen. Eine Paraguaya (25 Jahre), deren Schutzheilige ebenfalls ein Zuhause in San Lorenzo gefunden hat, weist auf die organisatorischen Leistungen der Gemeindeleitung hin, die teilweise die hohe Zahl der Kirchenbesuche erklären könnten: „Die Pfarrer senden Nachrichten und laden damit zu wichtigen Veranstaltungen ein.“²² Die „Nachrichten“ werden automatisiert an alle in der Kirchengemeinde registrierten Telefonnummern der Besucher/innen per SMS regelmäßig vor Veranstaltungen und christlichen Feierlichkeiten versandt.

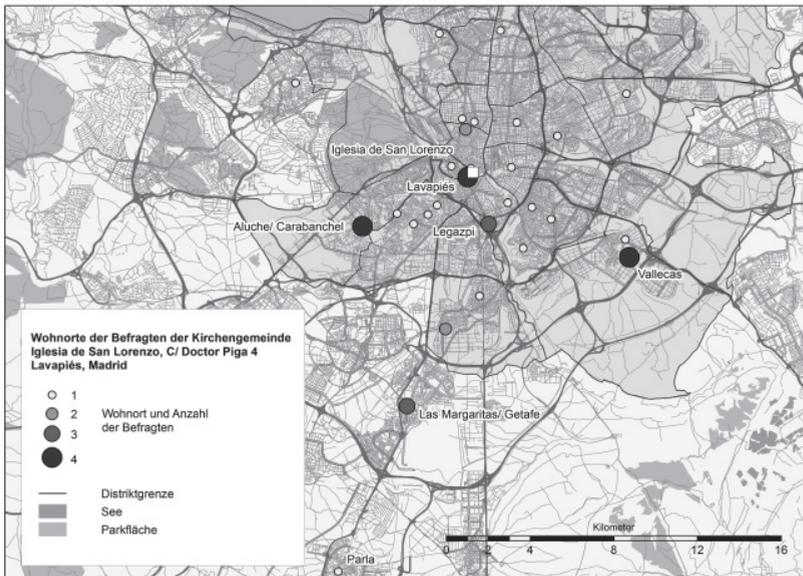


Abb. 1: Wohnorte der befragten Besucher/innen vor der Kirchengemeinde

20 Es handelt sich hierbei um einen Rite-de-Passage für 15-jährige Mädchen, die dadurch ins heiratsfähige Alter überführt und damit erwachsen werden.

21 Interview im April 2011.

22 Interview im April 2011.

Die Befragten gaben neben dem Gefühl, sich in der Kirche angenommen und verstanden zu fühlen, keine weiteren Gründe für ihre Messbesuche an. Aus der Umfrage ergab sich kein Hinweis darauf, dass Dienstleistungen, praktische Rechtshilfen oder Arbeitsvermittlungsdienste, die in Krisenzeiten von karitativen Einrichtungen der Katholischen Kirche angeboten werden, auch in San Lorenzo von Bedeutung sind. Eine Paraguaya (39 Jahre) formuliert dies folgendermaßen: „Die Parroquia bietet keine weiteren Unterstützungsdienste an, aber uns gefällt es hier, weil es Tanzveranstaltungen wie in unserem Land gibt und die Messe mit unserer in Paraguay vergleichbar ist.“²³

Derartige Bekundungen geben Auskunft über die verschiedenen Funktionen der Kirchengemeinde für die Befriedigung der seelischen Bedürfnisse und des Wunsches nach Gemeinsinn und Unterhaltung. Die Kirche fungiert zugleich als Bezugspunkt und als Schnittstelle zwischen zwei Welten, der weit entfernt liegenden in Ekuador, Paraguay oder Bolivien und der im Einwanderungsland Spanien und vor Ort in Madrid. Die Gemeinde bietet durch den Pfarrer, der Hausbesuche bei Familienmitgliedern der Gläubigen durchführt, Kommunikationsprozesse begleitet und damit die Sehnsucht nach der Heimat gleichzeitig beflügelt und stillt, ein Forum des Austauschs und ein Gefühl der Zugehörigkeit. Religiöse Traditionen und Riten können gemeinsam gelebt werden, während gleichzeitig ein ‘quasi’ öffentlicher kultureller Treffpunkt in Zeiten der sozialen Verdrängung, die vor allem im Stadtzentrum von Madrid spürbar und sichtbar ist (Youkhana & Sebalý 2014), angeboten wird.

Eine wichtige Antwort auf die Frage, weshalb das vormals verlassene Kirchenhaus heute so überlaufen ist, geht auf das Jahr 2005 zurück, in dem zum ersten Mal in Madrid die Figur einer lateinamerikanischen Schutzheiligen, der *Virgen del Cisne*, in einer Katholischen Kirche aufgestellt wurde. Damals wurde von dem Kulturverein *Asociación Virgen del Cisne*, der von der ekuadorianischen Immigrantin Carmen Ballagán und ihrem Mann in Madrid gegründet wurde, eine Nachbildung der Marienfigur nach Madrid gebracht. Das Ehepaar unterhielt eine Kneipe in Lavapiés, die Anlaufstelle für viele, damals in dem Einwandererviertel lebenden Ekuadorianer/innen darstellte. Nach eigenem Bekunden sollte mit Hilfe der Statue eine neue religiöse Praxis in der spanischen Hauptstadt etabliert werden – nämlich die Durchführung katholischer Prozessionen mit lateinamerikanischen Schutzheiligen. Ballagán, Vorsitzende und Sprecherin des Vereins, erklärt weiterhin in dem Dokumentarfilm *La Churona. Geschichte einer migrierenden Jungfrau* aus dem Jahre 2010, dass sie die reiche ekuadorianische Kunst und Kultur den Spanier/innen nahebringen möchte (Carrillo 2010).

23 Interview im April 2011.

So fand die erste Prozession zu Ehren der *Virgen del Cisne* am 10. 9. 2005 statt. Dabei versammelten sich Zehntausende von Gläubigen. „Vorher²⁴ ist die einzige Jungfrau, die den Plaza Mayor betreten hat, die Schutzheilige von Madrid, die Jungfrau de Almudena, gewesen“²⁵, erklärt Ballagán. 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 gefüllt. Eine junge Spanierin, die sonntags regelmäßig vor der Kirche steht, um durch Geldbitten ihr Einkommen aufzubessern, erklärt: „Du kannst Dir nicht vorstellen, wie verlassen die Kirche vorher war. Es kamen eine Handvoll Leute, das war’s!“²⁶

Wie der Titel des Films *Geschichte einer migrierenden Jungfrau*, umschreibt, stellt die Dokumentation eine Analogie zwischen der Jungfrau und einer Migrantin her, die sich aus ihrer Geschichte ableiten lässt. Der Regisseurin María Cristina Carrillo (2010) zufolge werde durch die Figur die Bedeutung der ekuadorianischen Nationalheiligen für die Gemeinde der Einwanderinnen und Einwanderer, ihre sozialen Bindungen zum Herkunftsland und ihre Emotionen in der Migration widergespiegelt. Eigenen Beobachtungen in der Kirchengemeinde San Lorenzo zufolge fungiert die *Virgen del Cisne* auch in der Diaspora als Schutzheilige. So liegt ihr in der Kirche San Lorenzo eine Box zu Füßen, in der Fotos von Angehörigen, Ultraschallbilder ungeborener Kinder oder Wunsch- und Bittzettel hinterlegt werden. Es zeigt sich, dass der Glaube an ihre Wundertätigkeit bis nach Spanien reicht und die Figur somit nicht nur lokale, sondern internationale Bedeutung erlangt. Die ihr zuge dachte Rolle als Wunderheilerin macht die Figur selbst zu einer starken Bündnispartnerin für verschiedene Akteure und damit zu einem attraktiven und umstrittenen Objekt. In dem Film wird der Konflikt zwischen dem Verein und der Kirchengemeinde thematisiert, der sich aus der Frage entwickelte, wem die Deutungshoheit über die Statue der Jungfrau zustehe.

Der Konflikt um die Statue der *Virgen del Cisne*

Durch den Konflikt um die Kontrolle und Zugriffsrechte auf die Statue, der sich zwischen dem Verein und den Pfarrern der Kirchengemeinde entwickelte, wurde die „Jungfrau“ wieder zur Migrantin. Sie wanderte in Spanien und in die Kirchengemeinde ein, wurde aus dem Kirchenhaus entfernt,

24 Dies bezieht sich auf die Zeit vor September 2005. (Anm. d. A.).

25 Übersetzung durch Autorin.

26 Eigenes Interview im Februar 2011.

wieder zurückgebracht und nochmals entfernt. Insbesondere die Verwendung der Spenden der Gläubigen für die Unterstützung eines Krankenhauses in Loja, wie in Zeitungsartikeln (online-Zeitungsartikel *El Comercio*, *Redes Cristianas*, *EspEcu*, *El Universo*, *El Latino*, *El País*) wiedergegeben, wurden zum Streitpunkt, der trotz Einsatz von Ombudsleuten keine Schlichtung fand.

Aus Beschreibungen des Konfliktes geht hervor²⁷, dass beide Einrichtungen über den Verbleib des Abbildes der *Virgen* nicht übereinkommen konnten und sich gegenseitig der Vorteilsnahme beschuldigten, denn die Figur wurde zu einer nutzbringenden Ressource für beide Parteien, oder, wie Soraya Constante, Journalistin der spanischen Migrantenzeitung *Latino*, in der Dokumentation *La Churona* erklärt, ein Geschäft für beide Seiten. Einerseits belebten die Sonntagsmessen die vormals verlassene Kirchengemeinde und es wurden Gelder für Projekte der Kirche generiert. Andererseits sammelte der Verein Spenden für Entwicklungs- und Bildungsprojekte in Loja, dem Heimatort der *Virgen del Cisne* in Ekuador. Denn die Asociación Virgen del Cisne verfolge, so Carmen Ballagán, nicht nur das Ziel, die Jungfrau zu ehren, sondern auch, die Gemeinde Loja zu unterstützen. Laut Meldungen der *Universidad Técnica Particular* aus Loja²⁸ wurde das bei den Prozessionen in Madrid gesammelte Geld für die Finanzierung eines dortigen Krankenhauses genutzt. Diese Form der kooperativen Entwicklungshilfe stellt neben den individuellen Rücküberweisungen eine häufig geübte Praxis von Migrant/inn/en zur strategischen Unterstützung ihrer Heimatgemeinden dar. Die jährlichen Segenssprüche seitens des Bürgermeisters von Loja für die migrierten Familienmitglieder und Gläubigen in der Diaspora bei den Prozessionen zu Ehren der *Virgen del Cisne* in Loja²⁹ weisen auf eine gute Vernetzung und Wahrnehmung der gegenseitigen Unterstützungsleistungen hin.

Die besagten Spenden wurden nicht zuletzt deshalb zum Streitpunkt, weil die Parteien keine Einigung über deren Aufteilung erzielen konnten. Ein Grund hierfür liegt in der Haltung der Geistlichen begründet, die dem Verein Vorteilsnahme unterstellten.³⁰ „Die Vereinigung und dessen Begründer wollten von der Heiligen Jungfrau und ihren ekuadorianischen Verehrer/innen profitieren. Sie organisierten Feierlichkeiten mit der Jungfrau, um

27 http://www.elcomercio.net/mundo/ecuatorianos-en-el-mundo/Churona-salio-bar-nueva-casa_0_131388047.html, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

28 <http://www.utpl.edu.ec/comunicacion/2006/07/virgen-de-el-cisne-venerada-en-madrid>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

29 Vgl. hierzu die Darstellungen der Prozessionen in der Dokumentation *La Churona*.

30 Verfügbar in den Archiven von *El País*, *El Universal* und *Páginas Ecuatorianas*, <http://en.latino.com/>; <http://www.elcomercio.com/>; <http://www.especu.com/>, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

Geld zu sammeln.³¹ Einem der Pfarrer zufolge wurde die Marienstatue trotz abweichender Absprachen erst einige Tage nach der zweiten Prozession im September 2006 in die Kirche zurückgebracht. „Das Paar³² wollte das Geld behalten und somit die Kirchengemeinde lenken.“³³ Auch habe der Verein die Cisne mit einer Spendenurne umschlossen, 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 Statue nicht weiter beherbergen können. In der Folge reiste einer der Pfarrer nach Loja, um nach Absprache mit dem dortigen Erzbischof, der eine Überführung kirchlich autorisieren sollte, eine weitere Nachbildung nach Madrid zu bringen. Der Konflikt fand dadurch sein Ende; die Kirchengemeinde legitimierte ihre Kirche als Eigentümerin der zweiten Abbildung und rechtmäßigen Aufenthaltsort der Schutzheiligen und zeichnete sich dadurch als religiösen Bezugsort für die ekuadorianischen 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 diesen Umstand im April 2011 folgendermaßen: „Wir helfen den Immigranten. Warum sollten die Immigranten nicht auch uns helfen?“³⁴ 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.³⁵ Mit dem Aufbau eines christlichen Netzwerks, das auch persönliche Besuche bei Familien von Gemeindemitgliedern umfasst, hat sich die Kirche zudem als Kommunikationsmedium und Schnittstelle zwischen Migrant/inn/en in Spanien und ihren Heimatgemeinden in Ekuador qualifiziert. Die Asociación Virgen del Cisne verschwand von der Bildfläche des Stadtteils und der Kirchengemeinde. In dem Film *La Churona* hat sie die Verehrung ihrer Schutzheiligen später in Ciudad Lineal, einem Distrikt im Osten von Madrid, wieder aufgenommen, wobei der Verein nicht nur die im folgenden Jahr (2008) stattfindende Prozession der *Virgen del Cisne* organisierte, sondern zusätzlich eine „Miss-Ecuador-in-Spanien-Wahl“ sowie eine Kunsthandwerksmesse, zu der Eintrittsgelder erhoben wurden und in deren Zuge für Immobilien geworben wurde³⁶. Im englischsprachigen Epilog der Dokumentation *La Churona* wird auf Carmen

31 Interview vom 17. 4. 2011.

32 Gründungsmitglieder der Fundación.

33 Interview vom 17. 4. 2011

Interview mit dem Pater Juan José, 7. 4. 2011.

34 Interview mit dem Pater Don Emilio, 19. 4. 2011.

35 Interview mit dem Pater Juan José, 2011.

36 Vgl. hierzu die Dokumentation *La Churona*.

Ballagáns Unternehmergeist hingewiesen: „Im September 2009 organisierte sie die zweite ‘Miss-Ecuador-in-Spanien-Wahl’. Dieses Ereignis wurde nicht der *Virgen del Cisne* gewidmet.“

Der Versuch der Asociación Virgen del Cisne, sich das Objekt und damit einen religiösen und politischen Raum anzueignen, die Zeremonien selbst zu organisieren, alternative Orte der Identifikation mit eigenen religiösen Deutungsmustern zu schaffen und über die daraus generierten Ressourcen für karitative und/oder wirtschaftliche Zwecke zu verfügen, scheiterte an dem Widerstand der katholischen Autoritäten in der Kirchengemeinde, die ihr Vorgehen, so die Pfarrer, mit den Erzbisum von Madrid abstimmten. Der Konflikt um die *Virgen* und dessen Vergleichbarkeit mit Aspekten ihrer Entstehungsgeschichte unterstreicht einerseits den Herrschaftsanspruch der Katholischen Kirche. Die jährlichen Prozessionen für die *Virgen del Cisne* in Madrid werden seit dem Konflikt unter Leitung der Gemeindepfarrer von San Lorenzo organisiert. Andererseits weist er auch auf Intentionen seitens unternehmerisch denkender Akteure hin, die sich eines religiösen Bündnispartners, wie der *Virgen del Cisne*, bedienen, um Repräsentationsräume zu schaffen, die ekuadorianische Diasporagemeinde zu bündeln und dadurch die eigene Stellung zu stärken.³⁷

Raumpolitiken und die Produktion von Zugehörigkeit

Das Beispiel der *Virgen del Cisne* in San Lorenzo zeigt Orte der religiösen Begegnung in der Migration, die als Andachts- wie als Erinnerungsorte genutzt werden, in welchen Bedeutungen aus der sozialen Interaktion und den sozial produzierten Angeboten entstehen. Individuelle Erfahrungen, Aneignungen und Wahrnehmungen machen das konkrete Kirchenhaus zu einem relevanten symbolischen Referenzpunkt für die Produktion von Zugehörigkeit in der Migration. Das Beispiel zeigt, dass das *place-making* gleichzeitig eine physisch-materielle und eine diskursive Basis besitzt, deren Elemente Identität (Bürkner & Zehner 2012) und Authentizität (Belina 2013: 111ff) vermitteln.

Die Untersuchung des *place-making* seitens der Institution der Katholischen Kirche und des Vereins von ekuadorianischen Migrant/innen am Beispiel des Konfliktes um die *Virgen del Cisne* in seinen historischen und räumlichen Relationen, ermöglicht Rückschlüsse auf die Produktion von Zugehörigkeit und damit verbundene Identitätspolitik. Es zeigt sich, dass

³⁷ Ruiz Trejo (2014) weist in ihrer Analyse zur Bedeutung von lateinamerikanischen Radiosendern in Madrid auf die Bedeutung der kommerziellen Aktivitäten der Einwanderer zur Behauptung ihrer Identität und Visualisierung ihrer Existenz hin.

die Zugehörigkeitsvorstellungen der lateinamerikanischen Besucher/innen in San Lorenzo auch durch eine Institution geformt werden können, die ihre Macht- und Besitzansprüche verteidigt und damit eine dominierende Stellung in der migrantischen Gesellschaft zu behaupten versucht.

Der Rückblick auf die Geschichte verdeutlicht, dass nicht allein die religiösen Doktrinen, sondern vor allem auch Rückgriffe auf andere Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens, Verwaltung und Bildung, den Katholizismus zu einem immer noch integralem Bestandteil lateinamerikanischer Gesellschaften macht. Historisch sind durch die Verbindung von christlich/katholischen und nationalen Symboliken wie auch durch die Synkresie von christlichen und prä-kolonialen Symbolen Kollektivvorstellungen geprägt worden, die heute die Migrant/innen nach Europa und Spanien quasi zurückbegleiten.

Das Beispiel des Konfliktes um die *Virgen del Cisne* in San Lorenzo deutet auf 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. So beklagt eine aufgebrachte Ekuadorianerin die von der Diözese autorisierte Verbannung der *Virgen del Cisne* aus der Kirche San Lorenzo und einem weiteren Kirchenhaus im Zentrum Madrids³⁸, und sagt, sie könne nicht verstehen, weshalb die Kirche sie nicht ihren Glauben praktizieren lasse. „Ich habe nichts dagegen, wenn sie uns erniedrigen, aber doch bitte nicht die Virgen. Sie ist die Mutter von uns allen.“ Die Versuche der Asociación Virgen del Cisne, sich eine religiöse Symbolfigur anzueignen, die zugleich einen lokalen (Loja) wie einen national-religiösen Bezug (in Ekuador, und darüber hinaus auch in Lateinamerika) besitzt, machen auf Identitätspolitik der Katholischen Kirche aufmerksam, die sich genötigt sieht, angesichts der Migrant/innen aus Ekuador und Lateinamerika in ihre eigene Geschichte zurückzukehren, um sich die machtvollen religiösen Symboliken erneut verfügbar zu machen. Nicht nur die Besuche des Gemeindepfarrers in Loja, die Abstimmung mit den dort herrschenden religiösen Autoritäten und die Adaption der dortigen Glaubenspraktiken, sondern auch die Hausbesuche in Madrid und die mit technischen Hilfsmitteln (Handy) einberufenen Versammlungen der „Gemeinde“ im Kirchenhaus weisen auf das Bedürfnis der Katholischen Kirche nach Kontrolle hin.

Die Aktionen des Vereins können auch als Versuche einer Gruppe von Migrant/inn/en interpretiert werden, sich von der Übermacht der Katholischen Kirche in Spanien unabhängig zu machen. Der mit den organisierten Prozessionen entstandene Selbstwert und das Gefühl der Ermächtigung durch die *Virgen*, die, im Sinne Gells, wegen der ihr zugeschriebenen Wunderkräfte

38 Interview aus der Dokumentation *La Churona*.

als starke Bündnispartnerin gewertet werden kann, 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 Kirche die Deutungshoheit über die *Virgen del Cisne* wiedererlangen. Während die Katholische Kirche in Spanien stetig Raum verliert, ist für sie die Einmischung sowohl in die religiösen Praktiken der Migrant/inn/en, die keinen unerheblichen Anteil bei der Beschaffung von Geldmitteln in einem von Krisen gebeutelten Land besitzen, als auch in die Migrationspolitiken umso bedeutender für die versuchte Wiederherstellung ihres Machtanspruchs.

Zusammenfassung

In der vorliegenden Untersuchung sollte im Rahmen einer Studie zu sozial-räumlichen Aneignungsprozessen in der Migration aufgezeigt werden, welches Spannungsverhältnis entstehen kann, wenn der Wunsch nach mehr Sichtbarkeit und Partizipation sowie das Bestreben, die Existenzbedingungen sowohl in Spanien als auch Ekuador zu verbessern, auf etablierte Macht- und Besitzansprüche, wie diejenigen der Katholischen Kirche, stößt. Zur Verbesserung der Verhandlungsbasis wurde mittels einer repräsentativen Sakralfigur auf zugeschriebene Klassifizierungen zurückgegriffen, die Menschen eines bestimmten Territoriums in soziale Gruppen unterteilen und damit Ein- bzw. Ausschlussmechanismen produzieren. In der Analyse des Zugangs zum Objekt, zur Figur der *Virgen del Cisne*, ihres Transports nach Spanien und der über sie abgeleiteten Intentionen konnte aufgezeigt werden, wie territorial gebundene Zugehörigkeiten und soziale Demarkationslinien historisch eingeschrieben wurden und bis heute behauptet werden. Dabei stehen sich Interessengruppen gegenüber, die zwar unterschiedliche Ziele vorgeben – kirchliche Verkündigung seitens der Katholischen Kirche vs. Unternehmerinteressen von selbständig agierenden Migrationsvereinigungen –, in beiden Fällen aber mit der Nutzung der Figur die lokalen Bindungen und Zuschreibungen reproduzieren und verstärken. Beide Konfliktparteien nutzen die Figur der *Virgen del Cisne* dazu, ihre Absichten abzuleiten, die Anhängerschaft für ihre Interessen an einem Ort zu bündeln und damit emotionale sowie kognitive Identifikationen durch symbolische Aufladung zu schaffen (*place-making*). Die *Virgen del Cisne* wird als wirtschaftliche und politische Ressource und für die Durchsetzung von jeweiligen Zugehörigkeitspolitiken (*politics of belonging*) genutzt, denen sie als Repräsentantin dient. Das sakralisierte Objekt, die Statue der *Virgen*, ihre (wechselnden) Besitzer (die Asociación Virgen del Cisne und die Katholische Kirche) sowie ihre Verehrerinnen und Verehrer unter den lateinamerikanischen Gläubigen

verbinden sich dabei in symbolischen Inszenierungen (Prozession zu Ehren der *Virgen del Cisne*), um die unterschiedlich gearteten Machtansprüche gegenüber den lateinamerikanischen Gemeinden zu legitimieren. Diese symbolische Macht basiert auf repetitiven Praktiken um die *Virgen del Cisne* und dem Aufbau einer Objekt-Mensch-Beziehung, durch die die Gläubigen unbewusst den Willen beider Institutionen verinnerlichen.

In dem Beitrag wurde dargestellt, dass die Untersuchung eines Ereignisses wie des Konfliktes und der ihm zugrunde liegenden historischen Bezüge und Relationen ein guter Ausgangspunkt für Migrationsstudien darstellt, die bestrebt sind, nicht nur die materiellen Grundlagen sozialer Beziehungen stärker zu reflektieren, sondern die Forschung weg von gruppistischen Vorstellungen des Sozialen zu der Untersuchung der Praktiken und Situationen zu bringen und somit auf die empirischen Grundlagen zurückzuführen. Die Vermeidung eines methodischen Essentialismus (vgl. Wimmer & Glick-Schiller 2002), der soziale und religiöse Gemeinschaften als natürlich und gegeben voraussetzt, ohne diese kritisch zu hinterfragen, kann, wie am Beispiel dargelegt wurde, neue Blickwinkel in der Transnationalismusforschung und der Forschung zu Vergemeinschaftungsprozessen eröffnen.

Literatur

- Althusser, Louis (2010): „Ideologie und ideologische Staatsapparate“. In: Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1. Halbband. Hamburg, S. 37-102.
- Althusser, Louis (2012): „Notiz über den ideologischen Staatsapparat Kirche. Fünf Thesen über die Krise der katholischen Kirche“. In: Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg, S. 13-17.
- Anthias, Floya (2013): *Identity and Belonging. Conceptualisations and Political Framings*. KLA Working Paper, Nr. 8, http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Anthias.pdf, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.
- Bell, Cathrine (1997): *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford.
- Belina, Bernd (2013): *Raum. Zu den Grundlagen eines historisch-geographischen Materialismus*. Münster.
- Berger, Peter (1988): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Bernecker, Walter (2007) (Hg.): *Spanien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt a.M. & Madrid.
- Bourdieu, Pierre (1992): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg.
- Brubaker, Rogers, & Frederick Cooper (2000): „Beyond ‘Identity’“. In: *Theory and Society*, Bd. 29, S. 1-47.
- Bürkner, Hans-Joachim (2006): *Placemaking*. PlaceMeg, Institute for Regional Development and Structural Planning (IRS), <http://www.irs-net.de/placemeg>, letzter Aufruf: 23. 10. 2013.
- Bürkner, Hans-Joachim, & Carsten Zehner (2012): „Technological recesses y raíces locales de place-making: tres estudios de caso urbanos“. In: Ochoa García, Helidoro, & Hans-Joachim Bürkner (Hg.): *Gobernanza y gestión del agua en el occidente de México. La metrópoli de Guadaluajara*. Guadaluajara, S. 285-318.
- Carrillo, María Cristina (2010): *La Churona. Historia de una virgen migrante*. Quito.

- Castillo, Guaricela, & Nataly de los Angeles (2008): *Estudio, valoración e inventario tipológico de la vivienda vernácula en la cabecera parroquial de Guanchanamá*, Cantón Paltas.
- Crain, Mary (1990): „The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador“. In: *Antropological Quarterly*, Bd. 63, Nr. 1, S. 43-59.
- Chamorro, Graciela (2012): *María en las culturas y religiones amerindias*. Consejo Latinoamericano de Iglesias, <http://www.clailatino.org/>, letzter Aufruf: 23. 10. 2013.
- Collado-Seidel, Carlos (2007): „Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel“. In: Bernecker 2007, S. 301-340.
- Conferencia Episcopal Española (2007): *La Iglesia Española y los inmigrantes*. XC Asamblea Plenaria 52. Madrid.
- de Certeau, Michel (1980): *Kunst des Handelns*. Paris.
- Dussel, Enrique (1988): *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Maguncia.
- Farrel, Gerardo T. (1982): „María en la Evangelización de la Cultura Latinoamericana“. In: *Medellin*, Bd. 8, Nr. 32, S. 535-539.
- Favrot Peterson, Jeanette (1992): „The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation“. In: *Art Journal*, Bd. 51, Nr. 4, S. 39-47.
- García, Paola (2005): „La inmigración. Un nuevo reto para la Iglesia católica española“. In: *Anuario Americanista Europeo*, Nr. 3, S. 1-21.
- Gell, Alfred (1998): *Art and Agency*. Oxford.
- Gil Araujo, Sandra (2009): „Políticas migratorias y relaciones bilaterales España-América Latina“. In: *Inmigración Latinoamericana*, Bd. 11, Nr. 7, S. 93-117.
- Iñacina, Xabier (2006): „The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The Relative Secularization of Political Life in Spain“. In: *American Behavioral Scientist*, Bd. 11, Nr. 49, S. 1471-1488.
- Jansen, Mechthild M., & Susanna Keval (2003): „Religion und Migration. Die Bedeutung von Glauben in der Migration“. In: *POLIS*, Nr. 38, Wiesbaden.
- Knott, Kim (2005): „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“. In: *Temenos*, Bd. 41, Nr. 2, S. 153-184.
- Kreienbrink, Axel (2008): „Spanien als Einwanderungsland – eine Zwischenbilanz nach zwei Jahrzehnten“. In: Bernecker 2007, S. 243-270.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York, NY.
- Lefebvre, Henri (2006): „Die Produktion des Raumes“. In: Dünne, Jörg, & Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M., S. 330-340.
- Leitner, Helga; Eric Sheppard & Kristin Sziarto (2008): „The Spatialities of Contentious Politics“. In: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Bd. 33, S. 157-172.
- Nabhan-Warren, Kristy (2006): „Mary“. In: Aponte, Edwin, & Miguel de la Torre (Hg.): *Handbook of Latina/o Theologies*, St. Louis, MO, S. 243-254.
- Nadig, Maya (2008): „Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko“. In: Lauser, Andrea, & Cordula Weissköppel (Hg.): *Migration und religiöse Dynamik*. Bielefeld, S. 245-271.
- Nutini, Hugo G., & Betty Bell (1980): *Parentesco ritual*. Mexiko, D.F.
- Odger Ortiz, Olga (2007): „Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales“. In: *Iztapalapa – Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Bd. 28, Nr. 62-63, S. 29-38.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2013): *Multiple Belonging and the Challenges to Biographic Navigation*. In: MMG Working Paper, Nr. 13-05, http://www.mmg.mpg.de/fileadmin/user_upload/documents/wp/WP_13-05_Pfaff-Czarnecka_Multiple%20belonging.pdf, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.

- Pierce, Joseph; Deborah Martin & James Murphy (2010): „Relational Place-making. The Networked Politics of Place“. In: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Nr. 36, S. 54-70.
- Prien, Hans-Jürgen (2007): *Das Christentum in Lateinamerika. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*. Bd. IV/6, Leipzig.
- Riofrío, Francisco (1996): *La advocación de Nuestra Señora del Cisne*. Cuenca.
- Rösing, Ina (2006): *Los católicos paganos y el Padre Nuestro al Revés. Sobre la relación del cristianismo y la religión andina*. Quito.
- Ruiz Trejo, Marisa Gisele (2014): „Voces de America Latina y el Caribe en las radios ‘latinas’ de Madrid. Prácticas radiofónicas transnacionales“. In: *Relaciones Internacionales*, Nr. 25, 77-103.
- Schmid, Christian (2005): *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. München.
- Schroer, Markus (2008): „Bringing space back in“ – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie. In: Döring, Jörg, & Tristan Thielmann (Hrsg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Transcript, Bielefeld, S. 125-148.
- Schubert, Markus (2003): *Konzil von Trient und der Reformkatholizismus*. Studienarbeit. <http://www.grin.com/de/e-book/20129/das-konzil-von-trient-und-der-reformkatholizismus>, letzter Aufruf: 6. 1. 2014.
- Steinhauf, Andreas (2002): „Migration in Lateinamerika. Krise oder Entwicklungspotenzial?“ In: *Brennpunkt Lateinamerika. Politik, Wirtschaft*, Nr. 16, S. 161-168.
- Stroscio, Renzo (2010): „El caso de la migración ecuatoriana en España“. In: Ayuso, Anna, & Gemma Pinyol (Hg.): *Inmigración latinoamericana en España*. Barcelona, S. 139-146.
- Wimmer, Andreas, & Nina Glick-Schiller (2002): „Methodological Nationalism and Beyond. Nation-state Building, Migration and the Social Sciences“. In: *Global Networks*, Bd. 2, Nr. 4, S. 301-334.
- Youkhana, Eva, & Christian Sebaly (2014): „GraffitiCity – kreativer Protest, Belonging und Citizenship im Madrider Stadtteil Lavapiés“. In: *Suburban – Zeitschrift für kritische Stadtforschung*, Bd. 2, Nr. 1, S. 49-70.
- Youkhana, Eva (i.E.): „New Concepts of Belonging in a Globalizing World“. Im Manuskript vorliegend und eingereicht bei *Social Inclusion*.
- Yuval-Davis, Nira (2011): *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*. FREIA Working Paper Nr. 75, http://vbn.aau.dk/files/58024503/FREIA_wp_75.pdf, letzter Aufruf: 18. 6. 2014.
- 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*, Bd. 2, Nr. 10, S. 281-313.

Anschrift der Autorin:

Eva Youkhana

eva.youkhana@uni-bonn.de