

Axel Schäfer

Raum, Ritual und die Feier des Santiago in
den südlichen zentralen Anden

Communicated by Ute Luig

Received May 15, 2015

Revised July 1, 2015

Accepted July 20, 2015

Published December 16, 2015

Edited by Gerd Graßhoff and Michael Meyer,
Excellence Cluster Topoi, Berlin

eTopoi ISSN 2192-2608

<http://journal.topoi.org>



Except where otherwise noted,
content is licensed under a Creative Commons
Attribution 3.0 License:

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>

Axel Schäfer

Raum, Ritual und die Feier des Santiago in den südlichen zentralen Anden

Communicated by Ute Luig

Der Artikel stellt die Feier des Apostels Santiago in den südlichen peruanischen Anden vor. Santiago, der iberische Schutzherr gewaltsamer Missionierung, ist dort einer der populärsten Heiligen. Häufig wird dies auf den Erfolg kolonialer Propaganda zurückgeführt. Dagegen wird im vorliegenden Artikel die aktive Rolle der indigenen Bevölkerung bei der Aneignung des Heiligen unterstrichen. So wird Santiagos Patronat über die Pferde und seine Rolle bei der Segnung der Saatfrüchte vorgestellt. Der Artikel verdeutlicht weiterhin die räumliche Dimension der Santiago feiern. Es wird gezeigt, wie ihre Rituale auf Orte und Richtungen bezogen werden, sich zu einer ganzen Festsaison integrieren. Zusammenfassend wird erkennbar, wie die Feiern wesentlich zur Konstitution der rituellen Landschaft der Region beitragen.

Apostel Santiago; Santiago feiern; rituelle Landschaften; peruanische Anden.

This article presents the worship of Santiago in the Southern Peruvian Andes. Santiago, the Spanish patron saint of violent proselytizing, is one of the most popular saints in this region. This is often attributed to the success of colonial propaganda. This paper, by contrast, emphasizes the active role the indigenous population played in the saint's adoption, depicting, for instance, his patronage over horses and his role in the blessing of the seed crops. Further, the article sheds light on the spatial dimension of the festivities of Santiago, illustrating the way in which the rituals are related to locations and directions and integrate with one another to create an entire festival season. Thus, it emerges that the celebrations contribute significantly to the constitution of the ritual landscape of the region.

Spanish patron saint Santiago; festivities of Santiago; ritual landscapes; Peruvian Andes.

I Einleitung

Im Rahmen der in diesem Artikel zusammengefassten Dissertation wird die intensive Verehrung des Apostels Santiago in der Provinz Cotabambas im südlichen peruanischen Hochland dokumentiert und analysiert.¹ Am Beispiel seiner Patronatsfeiern wird die häufig vernachlässigte räumliche Dimension von Ritualen in den Blick genommen.² Insbesondere wird die kritische Auseinandersetzung mit Thesen Victor Turners und John Sallnows geführt, wonach Patronatsfeste als lokale Phänomene verstanden werden müssten.³ Sie seien nach Innen gerichtet, isoliert und statisch.

1 Die genannte Dissertation entstand im Rahmen eines Stipendiums des Exzellenzclusters Topoi zwischen 2008 und 2011. Die Publikation erscheint 2016 unter dem Titel "Die Spur des Heiligen. Raum, Ritual und die Feier des Santiago in den südlichen zentralen Anden" in der Edition Topoi.

2 Vgl. Petermann 2007, 5 und Hauser-Schäublin 2003, 43.

3 V. Turner 1975, 168 und 186; V. Turner und E. Turner 1978, 4–17; Sallnow 1987, 98 und 199.

Demgegenüber wird gezeigt, wie sich die Heiligenfeste lokal und regional stark aufeinander beziehen. Zum einen wird der enge Zusammenhang von familiärer und kommunaler Feier des Santiago, d. h. von privatem und öffentlichem Kult verdeutlicht. Zum anderen wird offen gelegt, wie die Patronatsfeiern unterschiedlicher Orte und Ortsteile unmittelbar aufeinander aufbauen und ineinander übergehen. Damit wird im Überblick erkennbar, dass sich die Santiagofeiern zu weiträumigen und komplexen Festlandschaften vernetzen.

Neben der räumlichen Problematik geht es bei der Untersuchung um die Beantwortung der Frage, wodurch sich der andauernde Erfolg des spanischen Heiligen, einer zentralen Figur der kolonialen Ideologie, bei der indigenen Bevölkerung begründet. Entgegen der traditionellen Darstellung, welche die Durchschlagskraft der Figur auf ihren iberischen Gehalt zurückführt,⁴ soll der kreative Umgang der Indígenas mit dem Heiligen deutlich gemacht werden. Dafür wird gezeigt, wie weitgehend Santiago aus dem machtpolitischen Diskurs befreit wurde. Um dies zu veranschaulichen, wird nicht nur der imaginative, sondern auch der handlungsmäßige Umgang mit dem Heiligen berücksichtigt. So wird erkennbar, wie flexibel Santiago und die ihm gewidmeten Rituale in lokale Kontexte eingepasst und zur Verfolgung indigener Interessen genutzt werden. Insofern versteht sich die Untersuchung auch als ein Beitrag zur ritualtheoretischen Debatte.

2 Erklärungen für den Erfolg des Santiago in Peru

Jakobus der Ältere ist bekanntlich einer der wichtigsten Heiligen der gesamten Christenheit. Dies ergibt sich nicht nur aus seiner Rolle als Apostel und erster Märtyrer. Entscheidend für seine Wirkung in Europa waren vor allem mittelalterliche Legenden von seiner Mission auf der iberischen Halbinsel und der wundersamen 'Auffindung' seiner Gebeine in Compostela.⁵ Sie begründeten seine Rolle als Patron der katholischen 'Españas' und bildeten das ideologische Fundament für die Reconquista, die Zurückdrängung der Mauren. Als Matamoros, d. h. als mythischer Schlachtenhelfer zu Pferd und mit dem Schwert in der Hand, greift Santiago in die Kämpfe ein und bringt den Christen den Sieg. Damit beginnt seine Verehrung auch über die Pyrenäen hinaus. Compostela wird ab dem 10. Jh., neben Rom und Jerusalem, das Zentrum der christlichen Pilgerfahrt.⁶ Bis heute sind die ganz Europa durchziehenden Pilger Routen als Kulturstraßen zu erkennen. So gilt er hierzulande als wahrhaft europäische Figur.⁷

Dabei wird jedoch übersehen, dass Santiago auch in Lateinamerika einer der populärsten Heiligen ist und eine ähnlich große Wirkung entfaltet hat. Unübersehbar ist die Zahl der ihm geweihten Orte, Kirchen und Altäre. Teilweise gehört er zur Heiligen Dreifaltigkeit und nimmt die Position des Heiligen Geistes ein.⁸ Durch seine Patronatsfeiern ergibt sich in vielen Regionen eine nahezu flächendeckende Festlandschaft, die jährlich zu seinen Festtagen große Teile der Bevölkerung mobilisiert.

Der primäre Grund für die starke Präsenz des Santiago in Amerika ist sicherlich, dass der militante Heilige von den Konquistadoren als Symbol des Glaubenskampfes, als Garant des Sieges über die Ungläubigen mitgenommen wurde.⁹ Zudem erlangte er auch in Amerika enorme Wichtigkeit als Schlachtenhelfer. Bereits Cortéz und Alvarado soll er bei der Unterwerfung der Tabasken und Azteken zur Seite gestanden haben. Vor

4 Hernández Lefranc 2006.

5 Cruz Valdovinos 1999.

6 Im 16. Jh. gehen die Reliquien des Apostels bei Evakuierungen verloren. Reformation und französische Revolution bringen die Pilgerströme fast ganz zum Erliegen. Franko belebt die Pilgerfahrt im 20. Jh. wieder neu, Herbers 2001, 8.

7 Herbers 2003.

8 Ferrás Sexto und García Vázquez 1998.

9 Cardailiac 2002, 179 und 240.

allem aber habe er Pizarro in Cuzco den endgültigen Sieg über die Inka unter Manco Inka gesichert.¹⁰ Aus dem Matamoros wird daher der Mataindios, der Indianertöter. Sein Kult wird von den Spaniern flächendeckend eingesetzt, seine Feier als eine „performative metaphor for the triumph of Christianity over native religion, and of Christians over ‚pagan‘ Andeans“ gestaltet.¹¹

Deshalb erstaunt es, dass Santiago bis heute als Schirmherr unzähliger indigener Gemeinden gefeiert wird. Zu den Prozessionen seines Festtages sammeln sich zehntausende Indígenas fröhlich unter dem erhobenen Schwert des Heiligen. Sollten also tatsächlich die Autoren Recht behalten, welche die Wirksamkeit kolonialer Propaganda beteuern?¹² Muss die Verehrung des Santiago als Ausdruck akzeptierter Unterdrückung gewertet werden? Auf diese Fragen versucht die in diesem Artikel zusammengefasste Dissertation eine Antwort zu finden. Damit schließt sie an eine intensive Debatte an, die bis in die Kolonialzeit zurück reicht.

Bereits frühe Chronisten versuchten die schnelle Popularität des Santiago bei den Eroberten zu ergründen. Einige deuten an, dass der offizielle ideologische Gehalt der Figur in Amerika keine entscheidende Wirkung entfaltet hat. Vielmehr sei Santiago durch sein himmlisches Eingreifen in Cuzco bei den Indígenas von Anfang an mit dem Blitz verbunden worden.¹³ Der indigene Chronist Guaman Poma de Ayala beschreibt explizit:

Unser Herr Santiago fiel mit einem großen Donnern, gleich einem Blitz, vom Himmel [...] und als er auf die Erde schlug, erschreckten sich die Indianer sehr und meinten, dass *Yllapa*, der Donner und der Blitz, vom Himmel gefallen wäre [...]. Und seitdem nennen und rufen die Indianer den Blitz mit dem Namen des Santiago, da er auf die Erde fiel wie der Blitz, *Yllapa*, Santiago.¹⁴

In eher profaner Auslegung deutet der Jesuit Arriaga das Geschehen: „Die Indianer sahen in den Kämpfen der Spanier, dass diese, wenn sie ihre Musketen abfeuerten, welche die Indianer *Yllapa*, oder Blitze nannten, zunächst Santiago anriefen.“¹⁵ Durch den alten spanischen Kampftruf (*Santiago y cierre España*) wird also die Identifikation des Heiligen mit Feuerwaffen und Blitz und Donner erklärt.

Dieser Argumentation folgen auch neuere Forschungen, die wesentlich von Historikern wie Americo Castro¹⁶ und Emilio Choy¹⁷ angestoßen wurden. Beide unterstreichen, dass Santiago weniger als Patron der Konquistadoren, sondern als Donnergott und als Auslöser von Blitzen verstanden wurde. Sie versuchten allerdings zu belegen, dass hierbei antike und volkstümliche iberische Traditionen wirksam geworden seien.¹⁸ Die Beliebtheit des Heiligen und seines Namens bei den Indígenas sei jedenfalls wesentlich durch den Versuch einer magischen Aneignung der mit dem Blitz assoziierten Kräfte begründet. Diese Feststellungen bestätigen rezente ethnographische Befunde. Bis heute wird Santiago bei den Indígenas mit dem Blitz assoziiert. Dies begründet seine Wichtigkeit bei autochthonen religiösen Spezialisten und Heilern.¹⁹ Entgegen Castro und Choy

10 Hernández Lefranc 2006.

11 Dean 1999, 32.

12 Laut Domínguez García zeigt die Popularität des Santiago bei den Indígena den Sieg des Diskurses der Kolonisatoren (Domínguez García 2008, 120). De la Flor urteilt, er sei „Zeichen und Identität der völlig akkulturierten indigenen Gemeinden“ (De la Flor 2008, 18, eigene Übersetzung).

13 de la Vega 1983, 190; de Arriaga 1992 [1621], 52.

14 de Ayala 1980 [1615], 310. – Eigene Übersetzung.

15 de Arriaga 1992 [1621], 52. – Eigene Übersetzung.

16 Castro 2004 [1957].

17 Choy 1958.

18 Aktuell dazu Hernández Lefranc 2006; Simmons 1991.

19 Schäfer 2012; Rösing 1990; Yaranga Valderama 1979.

verdeutlichen ethnohistorische Analysen jedoch, dass die Gestaltung des Heiligen ganz wesentlich auf autochthonen Traditionen beruht.²⁰

In dieser Linie unterstreicht auch die hier zugrunde liegende Untersuchung die aktivere Rolle der indigenen Bevölkerung bei der Ausformung des Heiligen und seiner Feier. Die Relevanz des Beitrags ergibt sich zum einen aus eigenen Forschungsdaten.²¹ Bei der Feldforschung stand mit Cotabambas eine Provinz im Fokus, für die bisher kaum Daten vorliegen. Die Arbeit setzt zudem einen neuen analytischen Fokus. Während sich die bisherigen ethnologischen Zugänge in erster Linie auf das esoterische Wissen religiöser Spezialisten konzentrieren, wird im vorliegenden Fall die breite, volkstümliche Verehrung des Heiligen untersucht. Damit rücken Funktionen und Assoziationen des Heiligen in den Blick, welche bisher nicht erfasst sind. So soll nachvollziehbar gemacht werden, welchen Umfang und welche Bedeutung der Kult des Santiago im ländlichen Raum hat.

3 Die Verehrung des Santiago in Cotabambas

Die Provinz Cotabambas liegt im Herzen der zentralen Anden. Sie formt den höchsten Teil des Departments Apurímac, einem riesigen Hochplateau im Südosten Perus. Abgelegen von den Entwicklungszentren der Region und durch die ausgeprägte Hochgebirgstopographie mit Höhen zwischen 4000 und 6000 Meter über dem Meeresspiegel schwer zugänglich, zählt Cotabambas zu den ärmsten Provinzen des Landes. Die traditionelle Lebensgrundlage bildet vor allem eine extensive Viehzucht. In geschützten Tälern wird zusätzlich Regenfeldbau betrieben. Die Einwohner rechnen sich mehrheitlich zu den Quechua, d. h. der indigenen Bevölkerung. Die vorherrschende katholische Religiosität zeigt sich vor allem in Patronatsfeiern, bei denen jährlich die heiligen Schutzherren der Gemeinden gefeiert werden.

Einer der wichtigsten Heiligen der Region ist Santiago. Seine Verehrung wird in der diesem Artikel zugrundeliegenden Untersuchung anhand von fünf Fallbeispielen aus dem Distrikt Haquira vorgeführt. Gezeigt werden aber auch Bezüge in die Nachbardistrikte. Die Abfolge der Darstellung ergibt sich aus dem Itinerarium der Teilnehmer, folgt also einer akteurorientierten Ausrichtung. Ausgehend von der Gestaltung der Patronatsfeiern in einem zentralen Ort wird untersucht, wie sich die Verehrung in einer indigenen Landgemeinde und ihren Ortsteilen fortsetzt. Zusätzlich werden die Feiern im familiären Rahmen behandelt. Die Arbeit vollzieht damit nicht nur eine Bewegung durch verschiedene Bereiche des Distrikts, sondern dringt auch immer tiefer in den ländlichen Raum und die indigene Lebenswelt ein.

3.1 Die Santiagofeier in Patawasi: Santiagos Deutung bei den indigenen Bauern und Hirten

Das einleitende Fallbeispiel behandelt das wichtigste Jakobsfest des Distrikts. Es wird am 25. Juli, dem offiziellen, auch in Europa gebräuchlichen Tag der Verehrung, in der Gemeinde Patawasi in unmittelbarer Nähe zur Distrikthauptstadt Haquira gefeiert. Die Feier ist von der Struktur her als eine typisch iberische Patronatsfeier gestaltet. Sie enthält die standardisierten Elemente, wie Nachtwache, Festgottesdienst, Prozession und Stierkampf. Die Anwohner versammeln sich, um dem Ortspatron ihre Reverenz zu erweisen. Auffälliger Weise geht die Feier in Patawasi bezüglich ihres Einzugsgebietes jedoch weit über ein übliches Patronatsfest hinaus. Es heißt, der Santiago des Ortes sei das größte und

20 Claros Arispe 1991; Girault 1988.

21 Die vom Exzellenzcluster Topoi geförderte Feldforschung wurde in drei Etappen, von Juni bis September 2009 und 2010 sowie von Januar bis März 2010, d. h. über einen Zeitraum von zwei Jahren durchgeführt.

älteste Heiligenbild der Region. Deshalb wird er als Vater und älterer Bruder der Santiagos des Umlandes verstanden, seine Feier bildet den Auftakt für die weiteren Gemeinde- und Familienfeiern. Festsponsoren und Familienoberhäupter bitten hier um die Erlaubnis und den Segen für die Ausrichtung eigener Feiern. So versammeln sich Gläubige aus der gesamten Provinz und darüber hinaus. Anhand des Fallbeispiels lässt sich deswegen sehr gut verfolgen, wie unterschiedlich der Santiago und die Liturgie seiner Feier von unterschiedlichen sozialen Gruppen, insbesondere Mestizen und Indígenas, wahrgenommen wird.

Die Motivation zur Verehrung des Santiago ist für viele Mestizen eng mit der iberischen Symbolik des Heiligen verbunden. Sie verstehen ihn als Patron der Hispanizität und Verteidiger des katholischen Glaubens. Die Zuordnung zum Heiligen erlaubt es, ihre spanischen Wurzeln und ihre Rechtgläubigkeit herauszustellen. Zudem ist Santiago durch seine Gestaltung in besonderer Weise geeignet, soziales Prestige zu vermitteln. Mit seinem reich gezäumten Rassepferd, seiner europäischen Kleidung verkörpert er einen wohlhabenden hellhäutigen Großgrundbesitzer (Abb. 1). Seine Körpersprache, das aufgebäumte Pferd und die Waffe in der Hand verdeutlichen seinen Herrschaftsanspruch. Indem man sich mit dem Heiligen assoziiert, illustriert man entsprechend die Zuordnung zur mestizischen Schicht und herrschenden Ordnung.

Die indigene Wahrnehmung des Santiago in Patawasi hat allerdings nahezu nichts mit den mestizischen Vorstellungen zu tun. Die iberische Symbolik des Heiligen und seine Verbindung mit der Konquista sind den indigenen Teilnehmern in vielen Fällen nicht einmal bekannt. Santiago wird von ihnen auf eine sehr originelle, regional geprägte Weise verstanden. Wegen seiner Ikonographie gilt er in erster Linie als Schutzherr der Pferde und Reiter.²² Als meisterhafter Reiter ist der Heilige die ideale Identifikationsfigur für die berittenen Hirten und Viehzüchter. Sein prächtiger Hengst ist die Verkörperung der *sangre pura*, der Reinrassigen, die auch die Züchter erreichen wollen. Tatsächlich schreibt auch der lokale Mythos dem Großen Santiago zu, dass er die Rassepferde ins Tal von Haqira geholt hat. Dies bestimmt seine Popularität maßgeblich.

Interessanterweise wird von den indigenen Teilnehmern neben dem Großen Santiago noch ein Kleiner oder Linker Santiago verehrt und ausgeführt (vgl. Abb. 1). Er hat nichts mit dem biblischen Jakobus dem Jüngeren gemein. Vielmehr handelt es sich um eine Miniaturversion des Matamoros. Auffallend ist die indigene Kleidung mit gewebter Decke und Strickmütze. Ausschließlich in indigener Kleidung soll man sich ihm nähern und auf Quechua beten. Das markiert die enge Bindung an seine indigenen 'Klienten'. Er wird von ihnen als Beschützer oder Anwalt angesprochen.²³ Es heißt, er helfe ihnen jeglichen Problemen zu entkommen. Selbst Viehdieben stehe er bei juristischen Prozessen bei. Sein Kult wird daher eher im Verborgenen gehalten. Man nähert sich ihm in der Öffentlichkeit kaum. Zur Prozession müssen ihn junge Frauen austragen.

Mit der Teilung dürften die Ambivalenz des Heiligen und seine konfligierenden Zuständigkeiten erklärbar gemacht worden sein. Vom militanten Missionar, Eroberer und Hacendado wurde Santiago zum Schutzherrn der indigenen Hirten und Viehdiebe. Insofern könnte die duale Gestaltung als Ausdruck der Aneignung verstanden werden.

Die Aneignung des Santiago manifestiert sich jedoch vor allem in einer Nutzung, die von der ursprünglich intendierten abweicht. Dieser Aspekt wurde von Certeau genauer betrachtet.²⁴ Anhand von alltäglichen Rezeptionspraktiken zeigt er, dass kulturelle

22 So ist San Juan für die Schafe zuständig, San Marcos für die Stiere. Santiago gilt jedoch als übergeordnete Figur. Dazu heißt es: „Es ist Santiago, der Johannes, Markus und Lukas Befehle gibt. Diese bitten ihn wegen allem um Erlaubnis“ (Mendizábal Losack 2003, 161 – eigene Übersetzung). Ähnliches berichtet Bouysse-Cassagne aus Puno: „Der Heilige Andreas, Schutzherr der Alpaka, ist ein Bote von Santiago.“ (Bouysse Cassagne 1988, 118 – eigene Übersetzung).

23 Ähnliches erfuhrt Valderrama Fernández in Tambobamba (Valderrama Fernández 1988, 109).

24 De Certeau 2006 [1980].



Abb. 1 | Rechter und Linker Santiago in Patawasi.

Elemente systematisch anders verwendet werden, als von den Produzenten gedacht. Certeau spricht von „vielgestaltigen, resistenten, listigen und hartnäckigen Vorgehensweisen“, welche „der Disziplin entkommen, ohne jedoch ihren Einflussbereich zu verlassen“.²⁵ Tatsächlich wird die Feier in Patawasi von den indigenen Teilnehmern genutzt, um eine aktive und selbstbewusste Aneignung des Heiligen zu verfolgen. Um dies nachvollziehen zu können, muss zunächst festgestellt werden, dass viele der Rituale offensichtlich nicht nur als Ausdruckshandlung verstanden werden. Rituelle Symbole, wie der Santiago, haben nicht nur eine semantische Funktion. Vielmehr werden sie in einem instrumentellen Sinne angewandt und zur Verfügbarmachung und Übertragung von bestimmten Kräften und Qualitäten benutzt. Und die Feier erlaubt es den Gläubigen in besonders intensiven Kontakt mit dem Heiligen zu kommen. Die Verteilung des allgemeinen Segens während der Messe entspricht zunächst dem, was im Christentum als Augenkommunion bezeichnet wird. Über Fürbitten und die Weihe von Kerzen wird von Festsponsoren die ‚Lizenz,‘ also der Segen für die Ausrichtung eigener Feiern eingeholt. Im Rahmen der Prozession kann auch der direkte Kontakt mit dem Santiago erreicht werden. Inbrünstig berühren die Teilnehmer ihn oder sein Pferd mit der Hand. Seinen Mantel zieht man

25 De Certeau 2006 [1980], 344. De Certeau bezieht sich in erster Linie auf westlichen Konsum. Wie er selber anmerkt, ist sein Ansatz aber ebenso für die Untersuchung kolonialer Kontexte wichtig (de Certeau 1988, 32).

über den Kopf. Zahlreich sind die Objekte, welche den Segen aufnehmen sollen. Brandeisen werden an die Stellen gehalten, die später bei den echten Pferden markiert werden. Zaumzeug wird zur Segnung an das Zaumzeug des Heiligenpferdes gehalten. Schleudern und Schweifhaare werden an seine Läufe gebunden. An seinen Hufen postiert man viehgestaltige Opfervasen (*yllas*). All diese Objekte stehen für das Wohlergehen und die Sicherheit der Pferde und des Viehs im Allgemeinen. In ganz pragmatischer Weise wird also die Aufnahme und Verteilung der segnenden Kraft des Pferdepatrons organisiert,²⁶ um sie im eigenen Sinne einzusetzen.

Zusammenfassend kann also keinesfalls die Rede davon sein, dass Patronatsfeiern aufkotroyierte Paraden seien, welche völlig unter der Kontrolle der politischen und kirchlichen Autoritäten blieben.²⁷ Vielmehr erreichen die indigenen Teilnehmer als selbstbewusste Akteure die Aneignung der für sie relevanten Funktionen der Feier. In tiefgründiger Weise wird dafür der Santiago, d. h. das Symbol der Dominanz selbst, umgedeutet und nutzbar gemacht. Der vom Großen Santiago verkörperte Segen wird mit vielfältigen rituellen Techniken in die indigenen Gemeinden und auf das eigene Vieh übertragen.

3.2 Santiago *t'inkay* in Aqopata: Die Feier des Santiago bei einer Hirtenfamilie

Vor allem von viehreichen Familien werden für Santiago zusätzliche familiäre Feiern, sogenannte Santiago *t'inkays*, ausgerichtet. Beispielhaft soll hier die Feier bei einer Hirtenfamilie in Aqopata, einem einzelnen Gehöft unweit von Patawasi, vorgestellt werden. Santiago wird dort nicht als Kirchpatron einer Gemeinde, sondern als Schutzherr der Familie und insbesondere ihrer Pferde und Viehzucht verehrt. Die Feier des Heiligen ist unmittelbar mit autochthonen Viehritualen, insbesondere der rituellen Schur, Kennzeichnung und Segnung der Pferde, verbunden. Santiago und die in Patawasi gesegneten Objekte werden in magischer Weise eingesetzt, um die Qualität der Pferde, insbesondere die Widerstandskraft und Lebensenergie der Tiere zu erhöhen (Abb. 2). Dabei entfernt sich das Ritual deutlich von der offiziellen katholischen Liturgie. Die Messen für den Heiligen werden in der Form komplexer Opferungen ausgerichtet, die auch tierische Opfer umfassen. In einem Atem wird Santiago mit den heiligen Bergen und Seen der Umgebung angerufen.

Interessanterweise wird er auch im familiären Rahmen in einer dualen Gestaltung angesprochen. Zuerst und in aller Offenheit wird der Rechte Santiago auf der morgendlichen Opferdecke verehrt. Dort wird er mit dem Tag und dem Osten, d. h. der Sonne und dem Licht, dem Vorn und Oben assoziiert. So ist er mit dem christlich konnotierten und öffentlichen Bereich verbunden. Seine Opfer werden auf dem Hof, im Beisein von Freunden und Nachbarn zelebriert. Im familiären Speicher (siehe Abb. 3) hat der Rechte Santiago eine Opfernische gleich rechts neben dem Eingang, auf Gesichtshöhe. Von ihm gibt es kein familiäres Abbild, da auf den offiziellen Heiligen in Patawasi Bezug genommen wird.

Vom Linken Santiago besitzt die Familie jedoch ein eigenes Bildnis (Abb. 4). Es ist in einer Nische auf dem Boden verborgen. Auf diese Weise wird der Linke über die Position der Nische mit der Erde verbunden und der himmlische Charakter des Rechten betont. Eventuell handelt es sich um eine räumliche Umsetzung der spanischen Namenszusätze

²⁶ Die Effektivität der rituellen Praktiken glaubt man offensichtlich durch Berührung der jeweils relevanten Elemente des Heiligen gesteigert. Der Matamoros formt somit ein synthetisches Symbol, das unterschiedliche Funktionen vereint. Diese Differenzierung wird, wie gesehen, durch die duale Gestaltung des Heiligen noch gesteigert.

²⁷ Vgl. Sallnow 1987; Zika 1988, 63.



Abb. 2 | Opferdecke für Santiago als Schutzherr der Pferde.

des Heiligen. *Mayor* und *Menor* bedeutet im Spanischen auch Höher und Niedriger oder Groß und Klein. Daraus könnte sich auch erklären, dass der Linke Santiago so winzig ist. Er ist wie die alabasternen Amulette (*ylla*) der autochthonen Hausgötter gestaltet. Das zeigt, wie intim er offenbar in den symbolischen Kontext des Hauses eingliedert ist. So könnte man die familiäre Gestaltung der Heiligen als Domestikation beschreiben. Domestikation ist nach Silverstone die tiefgreifendste Form der Aneignung.²⁸

Der Linke Santiago erhält sein eigentliches Opfer erst nach dem Abschluss der offiziellen Rituale, nachdem die Gäste gegangen sind. Es wird nachts in der Intimität des Hauses ausgerichtet. Seine Figur ist dort im hintersten Winkel deponiert. Über die Ausrichtung wird er mit dem Westen, dem Sonnenuntergang, verbunden. Versteckt und Dunkel wird er in einer dunklen Nische aufbewahrt. Er steht zudem in einer abgedeckten Trinkschale, die einen Bergsee repräsentiert (Abb. 4). Dies versinnbildlicht seine Verbindung mit fruchtbaren Prinzipien der Inneren Welt und ihren dunklen Mächten. Er hilft mit dem 'was man nicht sieht', mit Diebstahl und schwarzer Magie. In seinem Namen wird versucht, die Seelen des Viehs von benachbarten Gehöften reicher Mestizen anzulocken. Dies lässt sich als magischer Viehdiebstahl verstehen.

Auch im familiären Kontext zeigen die beiden Santiagos also klar geteilte, allerdings komplementäre Zuständigkeitsbereiche. Es ist faszinierend, wie systematisch der duale

28 Silverstone 2006, 231.

Anordnungen im Speicher (Despensa)

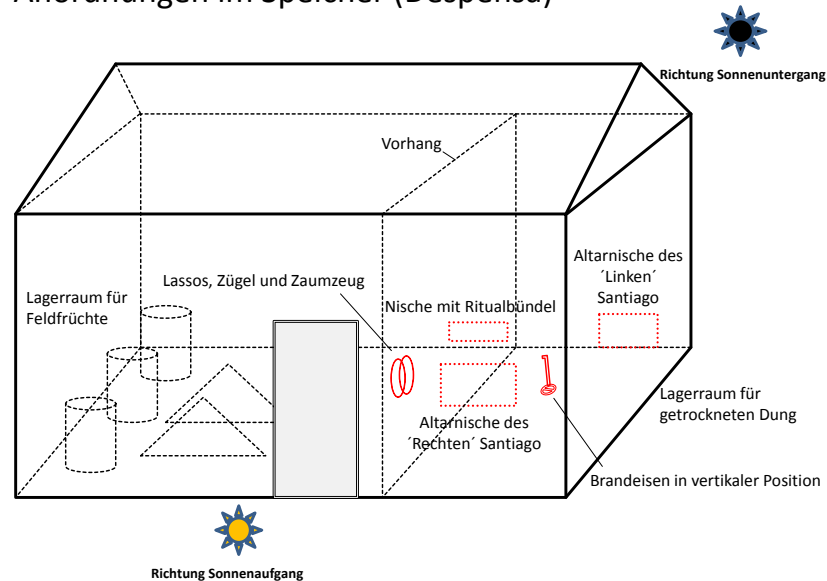


Abb. 3 | Anordnungen im Speicher (*despensa*).

Charakter durch zeitliche und räumliche Bezüge, insbesondere die Eingliederung in die symbolische Struktur des Hauses, veranschaulicht wird. Ihr ritueller Einsatz ermöglicht genau das, was Leroi-Gourhan als „durch Symbole vermittelte Inbesitznahme von Zeit und Raum“ beschrieben hatte, als „eine Domestikation im strengsten Sinne des Wortes, denn sie führt mit dem Haus und ausgehend vom Haus zur Schöpfung eines beherrschbaren Raumes und einer beherrschbaren Zeit.“²⁹ Sie können, nun für die Belange der Familie ‚gezähmt‘, etwa zugunsten des Viehs eingesetzt werden.

Die Wiederholung des Kultes für Santiago im privaten Bereich ist in diesem Zusammenhang also nicht als Unterordnung zu verstehen. Vielmehr folgt sie gerade dem Verlangen, eigene, von den dominanten Eliten stigmatisierte Interessen zu verfolgen. In der Intimität des Gehöftes lassen sich die Rituale und Symbole tiefgreifender und umfassender aneignen als im öffentlichen Raum. Dies wird besonders in den abschließenden, nächtlichen Ritualen gut erkennbar. Sie sind ausschließlich auf die Belange der Familie und ihr Gehöft bezogen. Daher finden sie im Speicher statt, welcher grundsätzlich nur von den Mitgliedern der Kernfamilie betreten werden darf und somit unmissverständlich den Privatbereich markiert. Geschützt vor fremden Blicken, wird dort der Santiago aufbewahrt und verehrt, um ihn im eigenen Sinne nutzbar zu machen.

3.3 Santiago, die Knaben und die Saat

Ähnliches zeigen die weiteren drei Fallbeispiele der diesem Artikel zugrunde liegenden Untersuchung, die hier nur angerissen werden können. Sie dokumentieren anhand der Santiagofeier in der Indigenen Gemeinde Ccocha und zwei ihrer Ortsteile, wie eng kom-

²⁹ Leroi-Gourhan 2006 [1965], 230.



Abb. 4 | Linker Santiago in seiner Opferschale.

munale Feiern unterschiedlicher Größenordnung aufeinander bezogen sind. Ebenso zeigen sie, wie der Santiago und die typischen Elemente seiner Feier auf vielfältige Weise umgedeutet werden.

Im Ortszentrum der Indigenen Gemeinde Ccocha lässt sich die geschickte Verknüpfung der Santiagofeier mit der Initiation junger Knaben beobachten. Sie sollen mit vielerlei Ritualen dem Heiligen angeglichen werden, seine Geschicklichkeit als Reiter und den in ihm verkörperten Kampfeswillen übernehmen. Schließlich suchte man, seine Aggression auf die ersten Kampfhähne der Jungen zu übertragen, die Schärfe seines Schwertes und seiner Sporen den Krallen der Tiere mitzuteilen.

Bei der Fortsetzung der Feier in zwei untergeordneten Ortsteilen Ccochas wird Santiago mit dem Feldbau verknüpft und insbesondere auf die bevorstehende Aussaat bezogen. Im hochgelegenen Weiler Ccochac Despensa wird Santiago gemeinsam mit Maria Himmelfahrt am 15. August verehrt. Im Namen der Heiligen wird Schutz vor Unwetter und die Stärkung der Saatfrüchte, insbesondere der Kartoffeln gesucht. In einem abschließenden Fallbeispiel wird gezeigt, wie diese Segnung der Saatfrüchte in Ccochas Sektor Laupay im familiären Kontext wiederholt wird. In Laupay im geschützten Tal stehen allerdings nicht mehr Kartoffeln, sondern vor allem der dort gedeihende Mais im Zentrum.

Damit wird erneut deutlich, wie Santiago und seine Feier je nach Kontext grundlegend umgestaltet und den spezifischen lokalen Bedürfnissen angepasst werden. Zudem ist erkennbar, dass sich der Umfang seiner Verehrung aus sehr vielfältigen Patronaten und Zuschreibungen ergibt. Insgesamt zeigt sich, wie weitgehend der Heilige in die indigene und bäuerliche Lebenswelt integriert ist.

4 Die räumliche Dimension der Feiern

Ein wichtiger Beitrag der hier zusammengefassten Arbeit zielt auf die räumliche Dimension der andinen Patronatsfeiern und ihrer Rituale. Der Zusammenhang von Raum und Ritual hat bisher insgesamt keine angemessene Aufmerksamkeit gefunden.³⁰ Zumindest wurde Raum lediglich „implizit als offensichtlich mehr oder weniger natürlich gegebene Notwendigkeit“ dokumentiert.³¹

Bei jedem Fallbeispiel wurde daher den räumlichen Aspekten der Rituale und ihrer Symbole besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Etwa wird deutlich gemacht, welche Reichweiten sie entfalten, wie sie auf Orte und Richtungen bezogen werden. Zusammenfassend wird somit erkennbar, wie verschiedene Feiern, Siedlungen und Landschaftselemente des gesamten Distrikts und darüber hinaus rituell miteinander in Verbindung gesetzt werden. Gerade eine solche Analyse translokaler ritueller Bezüge ist noch immer „a largely neglected area in Andean anthropology“.³²

4.1 Die Integration einer rituellen Landschaft

Die Untersuchung hat gezeigt, dass in der Untersuchungsregion verschiedene Orte bzw. Raumelemente, wie Siedlungen, Ortsteile, Berge und Seen intensiv aufeinander bezogen und in eine synthetische Ordnung gebracht werden. Sie integrieren sich zu einer kulturellen Landschaft. Dabei ist die visuelle Wahrnehmung weniger wichtig, als im vorgestellten Landschaftsbegriff westeuropäischer Prägung nahe gelegt wird.³³ Vielmehr muss, wie von Schama angemahnt,³⁴ die zentrale Rolle von Mythen betont werden. Die Entstehung der Landschaft wird in Cotabambas über das Tun mythischer Gestalten erklärt. Diese haben ihre Grenzen, den Hochgebirgscharakter und das vorherrschende agrarische Regime begründet. Diese mächtigen Vorfahren verkörpern sich meist in Felsen oder Bergen, also besonders dominanten topographischen Elementen. Sie sind damit selbst Teil der Landschaft und dauerhafter Garant der mit ihr verbundenen Lebensweise. Häufig werden sie rituell um ihre spezifischen Kräfte gebeten. Wie die Forschungsdaten belegen, spielt der katholische Santiago bei dieser Wahrnehmung des Raumes eine wichtige Rolle. Dieser Aspekt soll an dieser Stelle jedoch nicht weiter vertieft werden. Vielmehr sollen im Folgenden die handlungsmäßigen Aspekte der Landschaft und die räumlichen Wirkungen ritueller Praktiken hervorgehoben werden. Damit wird Lefebvre gefolgt, welcher die Bedeutung konkreter räumlicher Praxis betonte.³⁵

4.2 Die Integration eines Festzyklus

Die vorgestellten Santiagofeiern werden, wie bereits deutlich geworden sein dürfte, durch zahlreiche rituelle Verweise aufeinander bezogen. Dafür nutzt man einerseits unmittelbare rituelle Bewegungen und Übertragungen. Wie beschrieben, wird die Feier auf der Ebene des Distrikts Haquira am 25. Juli beim Rechten Santiago in Patawasi eröffnet. Dort wird von den Festsponsoren die Lizenz für die kommunale Feier des Santiago in der Landgemeinde Ccocha eingeholt. Sie bildet wiederum den Ausgangspunkt für die Fortsetzung der Verehrung in deren untergeordneten Ortsteilen. An der Feier im Ortskern nehmen zahlreiche Einwohner der Annexe und Sektoren teil. Durch die Anreise

30 Petermann 2007, 5.

31 Hauser-Schäublin 2003, 43.

32 Sallnow 1987, 1.

33 Vgl. Meinig 1979, 34.

34 Schama 1995, 14.

35 Lefebvre 2009, 236.

Rituelle Landschaft und soziopolitische Einheiten

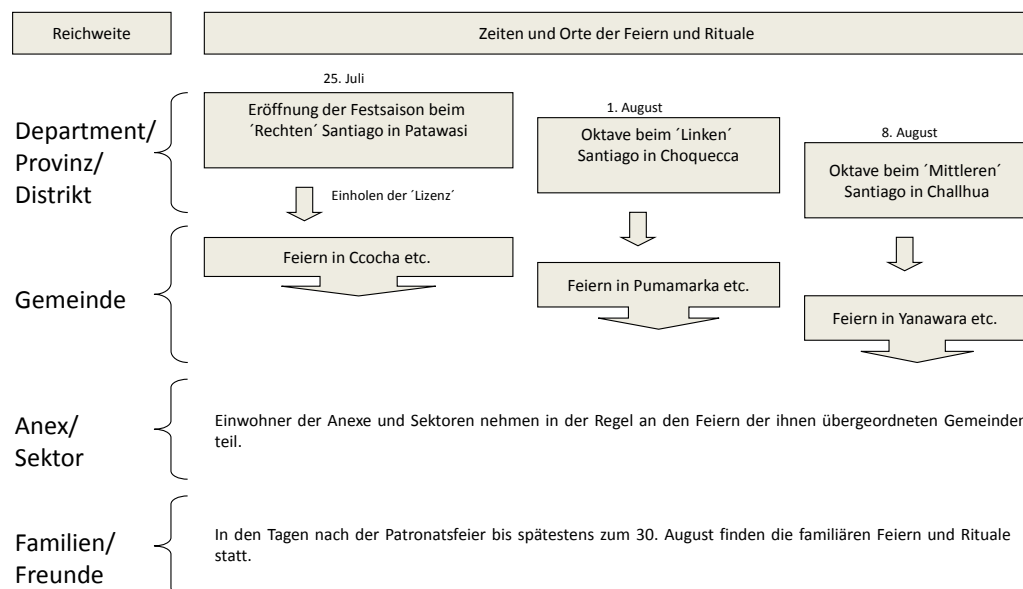


Abb. 5 | Rituelle Landschaft und soziopolitische Einheiten.

der Teilnehmer, aber auch die rituelle Übertragung von Objekten und, wie man glaubt, Segenskräften, kommt es zu einer unmittelbaren Verknüpfung und Assoziation zwischen den verschiedenen Kultorten.

Zusätzlich ist zu berücksichtigen, dass die Feiern und Rituale des Distrikts in eine zeitliche Abfolge gebracht wurden (vgl. Abb. 5). Der Feier im Hauptkultort Patawasi folgt eine Woche später die Feier im Ortskern von Ccocha. Erst im Anschluss feiert man im untergeordneten Ortsteil Ccochac Despensa und den Familiengehöften. So ist die Teilnahme an mehreren Feiern möglich.

In gleicher Weise wurden die Hauptfeiern der benachbarten Distrikte nacheinander angeordnet. Auf die Feier in Patawasi folgte eine Woche darauf, d.h. am ersten August, die Feier des Linken Santiago in der indigenen Gemeinde Choquecca in der Puna von Tambobamba. Zuletzt wird der mittlere Santiago im Hauptort des Nachbardistrikts Challhuahuacho begangen. Es galt früher als besonders glückverheißend, an allen drei Feiern teilzunehmen. Inzwischen wird allerdings die Feier in Choquecca nicht mehr ausgerichtet, da die Mehrheit der Einwohner evangelikal ist. Nach wie vor gut besucht ist das Fest in Challhuahuacho.

Sowohl auf Provinz- wie auf Distriktebene zeigen die Feiern damit die gleiche Struktur. Sie beginnen im Zentrum, werden dann in untergeordneten Kultorten wiederholt und breiten sich auf diese Weise in konzentrischen Kreisen aus. Es entsteht, was Ucko als „associative cultural landscape“ bezeichnet hat.³⁶ Zudem scheint Benders Beobachtung zuzutreffen, wonach: „one landscape nests within another like Chinese boxes“.³⁷

Die Assoziationen und Abfolgen der beschriebenen Feiern ergeben sich nicht nur durch die politische Gliederung, sondern ebenso erkennbar aus der vertikalen Organi-

³⁶ Ucko 1994, 18.

³⁷ Bender 2001, 84.

sation der Hochgebirgslandwirtschaft der Region. Beide Ordnungen hängen direkt zusammen. Beispielsweise gehört die Gemeinde Ccocha zum Bereich des Talgrunds, wo intensiver Obst-, Gemüse- und Getreideanbau möglich ist. Dagegen liegt ihr ehemaliger Annex Ccochac Despensa in der Gipfelregion (*puna*) des Distrikts. Dort überwiegen extensive Viehhaltung und der Anbau von Knollenfrüchten. Beide Orte bilden traditionell eine soziale und wirtschaftliche Einheit. Diese Integration wird symbolisch durch den gemeinsamen Heiligen untermauert. Zudem wird sie über die direkte rituelle Verknüpfung der Patronatsfeiern gestärkt.

Ähnliches zeigt sich beim familiären Ritual. Das Viehritual in Aqopata wird unter Mithilfe von Ackerbauern aus Laupay ausgerichtet, welche einen wesentlichen Teil ihrer Tiere während der Trockenzeit auf den Hochweiden stehen haben. Im Gegenzug nehmen die Viehzüchter an der Segnung der Aussaat bei den Verwandten in Laupay teil. So können sie ohne großen Aufwand an den Ritualen der Ackerbauern partizipieren und umgekehrt. Komplementäre Wirtschaftsbereiche werden damit rituell zusammengeschlossen.

Die Wiederholungen und Bezüge der Feste basieren grundsätzlich darauf, dass Santiago nacheinander in benachbarten politischen Einheiten und auf verschiedenen sozialen Ebenen gefeiert wird. Sie ergeben sich konkret daraus, dass die benachbarten Santiagos als Brüder gelten. Die Reihenfolge der Feiern folgt dem Rang der Heiligen. Letzterer hängt mit der Größe der entsprechenden Festgemeinschaften und der Bedeutung der Festorte zusammen. Deutlich korreliert die Abfolge daher mit den historisch gewachsenen Machthierarchien in der Region. Haqira, zu dem Patawasi gerechnet wird, galt in kolonialer Zeit als Hauptort des gesamten südlichen Cotabambas, an dem sich mit der Inquisition das Zentrum der kirchlichen Macht befand. Es wurde erst spät in seiner Bedeutung von Tambobamba, in dessen Nähe die zweite Feier in Choquecca ausgerichtet wird, überholt. Der Kult in Challhuahuacho, wo die drittgrößte Feier stattfindet, wurde offiziell erst im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert gestiftet. Challhuahuacho war zuvor Teil des Distrikts Mara und konnte sich erst im letzten Jahrhundert als Hauptort eines eigenen Distrikts konstituieren. Mara feierte ebenfalls Santiago als Hauptheiligen. Die Kirche ist jedoch inzwischen verfallen und die Bedeutung von Mara zurückgegangen. Offensichtlich wurde vom neuen Zentrum Challhuahuacho auch die Santiagofeier übernommen. Insoweit spiegelt die Festlandschaft erstaunlich genau die politischen und administrativen Muster der Region. Hierarchien werden als räumliche Bewegungen und zeitliche Abfolgen abgebildet.

Trotzdem lassen sich die Strukturen der Feiern nicht unmittelbar aus den Verwaltungsstrukturen und Machtverhältnissen verstehen. Die Teilnahme an den übergeordneten Feiern ist freiwillig. Möglicherweise wirken überkommene Traditionen weiter. Allerdings dürfte hier weniger stumpfe Gewohnheit als eine installierte Hierarchie von Symbolen eine Rolle spielen. Die Abfolge der Feiern wird von den Teilnehmern selbst ausschließlich über die Größe, Wunderkraft und die verwandtschaftlichen Beziehungen der Heiligen erklärt. Das Prinzip ist *kuraqmanta*, d. h. beim Ältesten/Wichtigsten anfangend. Dies ist das gängige Vorgehen in allen sozialen und rituellen Kontexten. So hängt der Vorrang des Santiago in Patawasi damit zusammen, dass er als erster Santiago in der Region, als Vater und älterer Bruder der lokal multiplizierten Heiligen gilt. Dies stellt ihn an den Anfang einer Wirkungskette und verleiht ihm offensichtlich eine Effizienz, welche über die der leichter erreichbaren lokalen Heiligen hinausgeht. Zudem scheint seine überlebensgroße Statue die gesuchten Eigenschaften, nämlich Größe und Pracht des Pferdes, besonders anschaulich zu verkörpern. Insofern wird auch in dieser Hinsicht Anschluss an besonders wirkungsvolle Symbole gesucht.

Wie gezeigt wurde, lassen sich die Wiederholungen zentraler Symbole und Feiern jedoch nicht als performative Umsetzung feststehender Hierarchien und Darstellung der Unterwerfung verstehen. Ganz im Gegenteil folgt der Besuch der großen Feiern gerade dem Ziel der Überführung in eigene Verfügungsgewalt. Wiederholungen der Feiern und

Symbole im kommunalen und familiären Rahmen bilden die Grundlage für die Ausrichtung auf private Ziele. Damit können die symbolischen Bezüge auch als kritische Auseinandersetzung mit den Machtstrukturen verstanden werden. Die Installation und Gestaltung des Kleinen Santiago in Patawasi zeigt, wie parallel eine alternative Deutung dieser Ordnung vorgenommen wird.

4.3 Integration von angrenzenden Festen und Ritualen

Die Santiagos und ihre Feiern in der Region sind nicht nur untereinander eng verknüpft. Sie haben sich weiterhin inhaltlich und formal mit angrenzenden Ritualen, Feiern und Festzyklen verbunden.

In erster Linie ist die enge Verschmelzung der Jakobsfeier mit einer Reihe autochthoner Rituale indigener Prägung angesprochen worden. Die Verbindung ergibt sich zum einen über die zeitliche Lage der Feier. Die Santiagofeste haben sich mit den Ritualen des August, der Zeit des Viehtriebs und der Aussaat, verbunden. Zudem ist die originelle Wahrnehmung des Heiligen wirksam geworden. Wegen seines prächtigen Hengstes und seiner Reiternatur erkennt man ihn als Patron der Hirten, der Viehwirtschaft und vor allem der Pferde. Mit seinem gewalttätigen Auftritt, seinem blitzenden Schwert wird er als Herr über den Blitz verehrt. Wie deutlich wurde, gilt er insgesamt als Verkörperung von Schutz und Lebenskraft.

Dies hat dazu geführt, dass Feiern für den Heiligen mit Viehritualen und Ritualen zur Stärkung der Saatfrüchte verbunden wurden. Diese Rituale sind in keinem offiziellen Festkalender erfasst. In der Mehrzahl werden sie familiär und im Geheimen organisiert und sind in ihrer Ausdehnung nicht zu überblicken. Es ist jedoch klar, dass dem Heiligen nahezu flächendeckend rituell Reverenz erwiesen wird. Der Kult wird von den Hauptorten tief hinein in den ländlichen Raum getragen. Er wird sowohl im Kontext von Viehhaltung als auch von Feldwirtschaft praktiziert. Santiago wird sowohl bei den Ritualen zur Segnung der Kartoffeln, wie des Mais angerufen.

Obwohl die Bezüge nur angedeutet werden konnten, dürfte weiterhin klar geworden sein, dass die Santiagofeier eng mit anderen kommunalen Patronatsfeiern katholischer Prägung verknüpft worden ist. Dies scheint sich wiederum aus der zeitlichen Nähe benachbarter Feiern zu ergeben. Ein Beispiel ist die Verbindung der Feier in Patawasi am 25. Juli mit der vorgelagerten Feier des Johannes im Nachbardorf Llaqua. Das dortige Patronatsfest am 24. Juni wird als Einleitung der Feier in Patawasi verstanden und geht unmittelbar in dessen Vorbereitung über. In ähnlicher Weise zeigt sich die Verknüpfung mit einer vorgelagerten Feier im Hauptort des Nachbardistrikts Challhuahuacho. Dort wird Santiago gemeinsam mit der *Virgen de Carmen* verehrt, die ihren Festtag am 16. Juli hat. An diesem Tag wird sie zunächst im höher gelegenen Annex *Choaquere* als Hauptheilige gefeiert und Santiago begleitet sie als winziges Standbild.³⁸ Wenige Tage darauf wird das Fest des Santiago im Hauptort ebenfalls gemeinsam mit der *Virgen de Carmen* gefeiert. Nun ist Santiago jedoch der Hauptheilige. Symbolisch und rituell wird somit die soziale Beziehung zwischen Hauptort und untergeordneter Siedlung abgebildet.³⁹ Die dualen Patronate ermöglichen die Darstellung der Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit. Gleichzeitig machen sie eine Differenzierung möglich. Ähnliches zeigt die Verschmelzung der Jakobsfeier mit dem nachfolgenden Fest der Maria Himmelfahrt (*Mamacha Asunta*) am 15.

38 Carmen ist ihrer Legende folgend häufig in einer Wolke auf dem Berg Karmel abgebildet. Vermutlich gilt sie daher in Peru als Patronin der Hochländer und wird in der Region insbesondere von den Hirtenfrauen verehrt.

39 Die Heilige wird in einem Stein verkörpert, der aus der Höhle gebracht wurde, aus welcher dem Mythos nach die Gründer des Hauptortes Challhuahuacho kamen.

August. In Ccochac Despensa werden beide Heilige gemeinsam gefeiert. Der Festzyklus für Santiago endet damit und geht in den der Maria Himmelfahrt über.

Die Verknüpfungen der Feiern ergeben sich jedoch nicht nur durch ihre zeitliche Aufeinanderfolge. Vielfach zeigen sich weitreichende thematische Bezüge. Johannes der Täufer gilt, wie Santiago, als wichtiger Viehpatron. Wegen des Lammes, d. h. dem *agnus dei* auf seinem Arm, ist er der Patron der Schafzucht. In seinem Namen starten die Viehrituale für die Schafe, um sich dann mit den Santiagofeiern auf die Pferde und mit *Mamacha Asunta* auf die Rinder auszuweiten. Diese Phase endet mit Santa Rosa am 30. August, welche den Anfang der Aussaat, also die Zuwendung zu den feldwirtschaftlichen Aufgaben markiert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Jakobsfeiern und mit ihr verbundene Feiern und Rituale sich zu einem ganzen Festzyklus verweben. Die Festzeit beginnt Ende Juni und geht erst in der zweiten Augushälfte zu Ende. Dies ergibt eine Dauer von fast zwei Monaten. Im Zuge dieser Feiern werden jährlich große Teile der Einwohner des Distrikts und weiterer Gruppen darüber hinaus mobilisiert. Nicht nur wird dabei performativ die Zugehörigkeit zu Orten illustriert. Ebenso werden zahlreiche Orte und Ortsteile zyklisch in ihrer Zusammengehörigkeit bestätigt. So kann von der Ausbildung einer rituellen Landschaft gesprochen werden. Dies spricht gegen Turner und Sallnow, welche Patronatsfeste lediglich als Rituale lokaler Reichweite beschrieben sehen wollten.⁴⁰ Ortsheilige, wie Santiago, bilden eben nicht nur ein Emblem der Zugehörigkeit zu einem Pfarrbezirk. Stattdessen haben sie über ihre Patronate hinaus eine weiterreichende Bedeutung erlangt. Daher sind ihre Feiern nicht auf örtlich fixierte kommunale Patronatsfeiern begrenzt. Vielmehr sind sie im Zuge einer breiten individuellen und familiären Devotion sehr weit verbreitet.

Es ist beeindruckend, dass bereits eine Heiligenfeier eine derartige rituelle, soziale und räumliche Integration erreicht. Schließlich gibt es weitere Heilige, deren Feiern ähnliche Ausmaße zeigen. Dazu kommen Rituale, die nicht regelmäßig, sondern als Antwort auf ein besonderes Ereignis durchgeführt werden. Beispielsweise werden Opfer für Santiago auch zur Besänftigung nach Blitzschlag, wegen Hilfe bei Viehdiebstahl, oder bei Heilungen ausgerichtet. Die daraus entstehenden Assoziationen und rituellen Bezüge konnten im Rahmen der hier zusammengefassten Arbeit nicht berücksichtigt werden. So ergeben sich die Grenzen der rituellen Landschaften tatsächlich in erster Linie aus den Grenzen der Feldforschung.

5 Zusammenfassend

Es ist deutlich geworden, dass die Verehrung des Santiago bei der indigenen Bevölkerung Cotabambas nichts mit den kolonialen Vorgaben zu tun hat. Seine Popularität ergibt sich vielmehr aus einer ganzen Reihe kreativer lokaler Zuschreibungen. Dazu zählt die bereits in den Chroniken dokumentierte Verknüpfung mit dem Blitz. Von noch größerer Bedeutung ist jedoch sein Patronat über Pferde, Reiter und Hirten sowie seine Rolle bei der Segnung der Saatfrüchte. Weiterhin wurde vorgestellt, dass der Heilige zum Schirmherren über junge Knaben ernannt und sogar als Anwalt von Viehdieben in Anspruch genommen wird. Diese zum Teil konfigrierenden Zuständigkeiten sind in einer dualen Gestaltung der Figur aufgefangen worden.

Es wurde nachvollzogen, wie der Heilige der offiziellen Patronatsfeste über verschiedene symbolische und rituelle Praktiken in die Dörfer und Gehöfte der indigenen Gläubigen übertragen und dort neu kontextualisiert und im eigenen Sinne eingesetzt wird. Diese Herangehensweise hat die Wechselwirkungen zwischen familiären und kommu-

⁴⁰ V. Turner 1975; V. Turner und E. Turner 1978; Sallnow 1987.

nen Santiagofeiern offengelegt. Weiterhin wurde die traditionelle Gegenüberstellung von indigenem Ritual und katholischer Liturgie aufgehoben. Letztlich wird damit der Prozess der Aneignung des Santiago in synchroner Perspektive nachvollzogen. Dies ist ein wichtiges Komplement zu den bisherigen Arbeiten, welche die Integration des Heiligen im historischen Ablauf untersuchen.⁴¹

Zudem wird auf diese Weise erkennbar, wie sich die Feiern des Heiligen in verschiedenen Orten zu ganzen Festzyklen verbinden. Damit kann grundsätzlich die enge Beziehung von menschlichem Handeln und Raum bestätigt werden, welche Praxistheoretiker postuliert haben.⁴² Insbesondere zeigt sich die Bedeutung von Ritualen bei der Integration sakraler Landschaften. Abschließend muss diesbezüglich die von Turner und Sallnow vorgeschlagene räumliche Klassifikation von Ritualen kritisiert werden.⁴³ Patronatsfeste lassen sich nicht auf eine ortsgebundene Religiosität reduzieren. Sie sind, das zeigt das Beispiel der Santiagofeiern eindrucksvoll, weder isoliert noch statisch. Daher müssen sie bei der Rekonstruktion kultischer Landschaften berücksichtigt werden.

41 Vgl. Hernández Lefranc 2006.

42 Vgl. Lefebvre 2009; Giddens 1992.

43 V. Turner 1975; V. Turner und E. Turner 1978; Sallnow 1987.

Literaturverzeichnis

Bender 2001

Barbara Bender. „Landscapes on the move“. *Journal of social archaeology* 1.1 (2001), 75–89.

Bouysse Cassagne 1988

Terese Bouysse Cassagne. *Lluvias y Cenizas: Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz: HISBOL, 1988.

Cardaillac 2002

Louis Cardaillac. *Santiago Apóstol – El Santo de los dos Mundos*. Jalisco: Editorial El Colegio de Jalisco, 2002.

Castro 2004 [1957]

Americo Castro. *España en su Historia: Ensayos sobre Historia y Literatura*. Madrid: Trotta, 2004 [1957].

Choy 1958

Emilio Choy. „De Santiago Matamoros a Santiago Mata-indios. Las ideas políticas en España des de la Reconquista a la Conquista de América“. *Revista del Museo Nacional* 27 (1958), 195–272.

Claros Arispe 1991

Edwin Claros Arispe. *Yllapa, Gott und Kult des Blitzes in den Anden*. Regensburg: S. Roderer, 1991.

Cruz Valdovinos 1999

Jose Cruz Valdovinos. „Santiago, Patrón de las Españas“. In *Santiago, la esperanza*. Hrsg. von Alejandro Barral Iglesias. Santiago de Compostela: Colegio de Fonseca, 1999, 123–139.

de Arriaga 1992 [1621]

Pablo. J. de Arriaga. *Eure Götter werden getötet: Ausrottung des Götzendienstes in Peru*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992 [1621].

de Ayala 1980 [1615]

Felipe Guaman Poma de Ayala. *El primer nueva Corónica y buen Gobierno*. Hrsg. von John V. Murra. México: Siglo Veintiuno, 1980 [1615].

de Certeau 1988

Michel de Certeau. *The Practice of everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1988.

De la Flor 2008

Fernando R. De la Flor. „Einleitung“. In *De Apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de américa*. Hrsg. von Javier Domínguez García. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

de la Vega 1983

Garcilaso de la Vega. *Wahrhaftige Kommentare zum Reich der Inka*. Berlin: Rütten & Loening, 1983.

de Certeau 2006 [1980]

Michel de Certeau. „Praktiken im Raum“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006 [1980], 343–353.

Dean 1999

Carolyn Dean. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco*. Durham und London: Duke University Press, 1999.

Domínguez García 2008

Javier Domínguez García. *De Apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de américa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

Ferrás Sexto und García Vázquez 1998

Carlos Ferrás Sexto und Yolanda García Vázquez. *Santiago Apóstol en México: Culto y Significado en el Reyno de la Nueva Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998.

Giddens 1992

Anthony Giddens. *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 1992.

Girault 1988

Louis Girault. *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES, 1988.

Hauser-Schäublin 2003

Brigitta Hauser-Schäublin. „Raum, Ritual und Gesellschaft. Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtung im Ritual“. In *Kulturelle Räume – räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Hrsg. von Brigitta Hauser-Schäublin und Michael Dickhardt. Göttinger Studien zur Ethnologie 10. Münster: LIT-Verlag, 2003, 43–88.

Herbers 2001

Klaus Herbers. *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*. Tübingen: Narr Verlag, 2001.

Herbers 2003

Klaus Herbers. „Karl der Große und Jakobus. Zwei europäische Mythen“. In *Jakobus und Karl der Grosse. Von Einbards Karlsvita zum Pseudo-Turpin*. Hrsg. von Klaus Herbers. Tübingen: Franke Verlag, 2003, 173–194.

Hernández Lefranc 2006

Harold Hernández Lefranc. „El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú“. *Investigaciones Sociales* 10.16 (2006), 51–92.

Lefebvre 2009

Henri Lefebvre. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

Leroi-Gourhan 2006 [1965]

Andre Leroi-Gourhan. „Die symbolische Domestikation des Raumes“. In *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Jörg Dünne und Stephan Günzel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006 [1965], 228–243.

Meinig 1979

Donald W. Meinig. „The Beholding Eye. Ten Versions of the Same Scene“. In *The Interpretation of Ordinary Landscapes: Geographical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1979, 33–48.

Mendizábal Losack 2003

Emilio Mendizábal Losack. *Del Sanmarkos al retablo ayacuchano. Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2003.

Petermann 2007

Sandra Petermann. *Rituale machen Räume*. Bielefeld: Transcript, 2007.

Rösing 1990

Ina Rösing. *Der Blitz. Drohung und Berufung. Glaube und Ritual in den Anden Boliviens*. München: Trickster Verlag, 1990.

Sallnow 1987

Michael J. Sallnow. *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Washington und London: Smithsonian Institution Press, 1987.

Schäfer 2012

Axel Schäfer. „Lightning, Thunderstorms, Hail: Conception, Religious Interpretations and Social Practice among the Quechua People of the South Peruvian Andes“. In *Negotiating Disasters: Politics, Representation, Meanings*. Hrsg. von Ute Luig. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2012, 255–278.

Schama 1995

Simon Schama. *Landscape and Memory*. Hrsg. von Vintage Books. New York, 1995.

Silverstone 2006

Roger Silverstone. „Domesticating Domestication. Reflections on the Life of a Concept“. In *Domestication of Media and Technology*. Hrsg. von Thomas Berker, Maren Hartmann, Yves Punie und Katie Ward. London: Open University, 2006, 229–248.

Simmons 1991

Marc Simmons. „Santiago: Realty and Myth“. In *Santiago: Saint of the two Worlds*. Hrsg. von Marc Simmons, Donna Pierce und Joan Myers. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991, 1–29.

V. Turner 1975

Victor Turner. *Drama, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press, 1975.

V. Turner und E. Turner 1978

Victor Turner und Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

Ucko 1994

P. J. Ucko. „Foreword“. In *Sacred Sites, Sacred Places*. Hrsg. von David L. Carmichael, Jane Hubert, Brian Reeves und Audhild Schanche. London: Routledge, 1994, XV–XXI.

Valderrama Fernández 1988

Ricardo Valderrama Fernández. „Mitos del Ande: Tayta Santiago Ladrón“. *Quehacer* 50 (1988), 108–109.

Yaranga Valderama 1979

Abdon Yaranga Valderama. „La divinidad Illapa en la región andina“. *América Indígena* 39.4 (1979), 697–720.

Zika 1988

Charles Zika. „Hosts, Processions and Pilgrimages. Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany“. *Past and Present* 118 (1988), 25–64.

Axel Schäfer

spezialisierte sich auf die Kultur und Geschichte der südlichen peruanischen Anden. Von 2001 bis 2006 studierte er in Berlin, Sevilla und Ayacucho/Peru Vergleichende Religionswissenschaft und Altamerikanistik. Anschließend engagierte er sich in der Entwicklungszusammenarbeit, organisierte Jugendaustauschprogramme nach Lateinamerika und Weiterbildungsprogramme in Peru und Bolivien. Von 2008 bis 2011 forschte er als Stipendiat des Exzellenzclusters Topoi zur Raumordnung im Department Apurímac/Peru. 2013 erfolgte die Promotion zum Zusammenhang von Patronatskulten und agrarischen Ritualen in der Provinz Cotabambas/Peru. Von 2012 bis 2015 absolvierte er den Master of Education an der Universität Potsdam. Aktuell arbeitet er als Gymnasiallehrer für Spanisch, Ethik und Philosophie.

Axel Schäfer specializes in the culture and history of the Southern Peruvian Andes. From 2001 to 2006 he studied comparative religion and pre-Columbian studies, with a focus on pre-contact history, in Berlin, Seville and Ayacucho, Peru. Subsequently he worked with different NGOs, organizing youth exchanges with Latin America and education programs in Peru and Bolivia. From 2008 to 2012 he was part of a research project on ritual landscapes of Excellence Cluster Topoi in Berlin and conducted fieldwork in Apurímac, Peru. In 2013 he completed his doctoral thesis, which analyzes the connection of saint cults and agricultural rituals in the province of Cotabambas, Peru. From 2012 to 2015 he trained as teacher at Universität Potsdam. Currently he works as a secondary school teacher of Spanish, ethics and philosophy.

Axel Schäfer
Zimmermannstr. 16
12163 Berlin, Deutschland
AxelKaktus@gmx.net