

Reinhard Wendt

FIESTA FILIPINA

Koloniale Kultur zwischen Imperialismus
und neuer Identität



Rombach Historiae

ROMBACH WISSENSCHAFTEN REIHE HISTORIAE

herausgegeben von Wolfgang Reinhard und Ernst Schulin

Band 10

Reinhard Wendt

Fiesta Filipina

Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität

ROMBACH  VERLAG

Auf dem Umschlagbild: Fiesta in Boac, Marinduque: Prozession mit dem Bildnis der örtlichen Schutzheiligen, der Immaculata.

Für Angelika

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Phil. Fak. IV der Universität Freiburg, gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Wendt, Reinhard:

Fiesta Filipina : koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität / Reinhard Wendt. – 1. Aufl. – Freiburg im Breisgau: Rombach, 1997

(Rombach Wissenschaft: Reihe Historiae; Bd. 10)
ISBN 3-7930-9101-5

© 1997. Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus,
Freiburg im Breisgau
1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten
Lektorin: Dr. Edelgard Spaude
Umschlaggestaltung: Barbara Müller-Wiesinger
Satz: Barbara von Greve-Dierfeld
Herstellung: Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus,
Freiburg im Breisgau
Printed in Germany
ISBN 3-7930-9101-5

Inhalt

A. Einleitung.....	11
B. Fallstudien: Koordinaten zum Ort der Fiesta in der philippinischen Gesellschaft.....	31
I. Von der Patronin spanischer Kolonialinteressen zum »Licht der philippinischen Erde«: Die Madonna von Antipolo und ihre Fiesta.....	31
1. Evangelisation und Fest.....	31
2. Die Madonna von Antipolo als Patronin spanischer Kolonialinteressen	43
3. Wallfahrt und Fiesta im 19. Jahrhundert.....	55
4. Die Madonna wird philippinisch	65
5. Beharrung, Wandel, Re-Sakralisierung im 20. Jahrhundert	72
II. Mitherbstfest und Mazu-Kult: Zur synkretistischen Umdeutung von San Nicolás und der Madonna von Caysasay durch die chinesische Minderheit	79
1. Die Chinesen auf den Philippinen	80
2. Legenden und Fakten: Die Ursprünge der chinesischen Verehrung von San Nicolás und der Madonna von Caysasay.....	83
3. Die Fiesta von San Nicolás im 18. und 19. Jahrhundert.....	91
4. Das Mazu-Fest von Batangas	95
5. Wechselwirkungen: Chinesische Kultur und philippinische Gastgesellschaft.....	99
III. Die Fiesta im muslimischen Süden der Philippinen: Das Beispiel der Insel Basilan.....	105
1. Politik und Mission in Südmindanao zwischen 16. und 18. Jahrhundert	107
2. Zeremonien und Feste als Strategie bei der Mission der Moros von Basilan	115

IV. Fiestas in der Diaspora: Zamboanga	133
1. Evangelisation und christliche Neusiedlungen auf Mindanao im 19. Jahrhundert.....	133
2. Eine Stadt sucht ihre Identität: Feste in Zamboanga.....	135
3. Zamboanga und seine Feste im 20. Jahrhundert.....	148
a) Ein Fest für alle Ethnien? Die wachsende Popularität der Pilar-Fiesta.....	148
b) Das äußere Bild von Purísima- und Pilar-Fiesta	150
c) Die Pilar-Fiesta und das Bemühen um die Integration der Moros	156
V. Die Kolonialmacht feiert: Zur bindenden und prägenden Kraft zentraler religiöser und weltlicher Feste.....	160
1. Religiöse Feste.....	161
a) Die Kanonisierung von Ignatius von Loyola und von Franz Xaver	163
b) Die Seligsprechung des Japan-Märtyrers Pedro Bautista und seiner Gefährten	166
c) 1500-Jahr-Feier der Bekehrung des heiligen Augustinus ...	168
2. Weltliche Feste.....	171
a) Fiestas Reales: Die Philippinen feiern die spanische Königsfamilie.....	172
b) Das Außergewöhnliche im Leben der Kolonie: Ein steter Anlaß für Feste	179
c) »San Andrés« oder »Paseo del Real Pendón de España«: Der Nationalfeiertag der spanischen Philippinen	185
3. Die Vorbildfunktion kolonialer Feste.....	189
4. Staatliche Feiertage im 20. Jahrhundert	191
VI. Das Moriones-Fest auf Marinduque: Ein Beispiel für die Erfindung von Tradition?.....	195
1. Römische Legionäre in den Tropen.....	195
2. Die Geschichte des Festes: Spekulationen und Fakten.....	199
3. Das Moriones-Fest als Teil philippinischer Osterbräuche.....	205
4. Fiesta und Werbung.....	216

C. Querschnitte: Das idealtypische Bild einer Fiesta Filipina. Strukturen und Kernelemente	221
1. Die Rahmenhandlung: Der Ablauf eines lokalen Patroziniums	221
2. Organisation, Vorbereitung, Finanzierung.....	224
3. Messe, Predigten, Prozessionen.....	230
4. Musik	237
5. Theater und Dichtung.....	241
6. Tänze.....	251
7. Umzüge	255
8. Kleidung.....	258
9. Festschmuck und -architektur	261
10. Illuminationen.....	271
11. Feuerwerk.....	273
12. Jahrmärkte	275
13. Spiele, Hahnenkämpfe, Unterhaltung	278
14. Festküche.....	287
D. Funktionale Ambivalenz: Die Fiesta zwischen Kulturimperialismus und Identitätsstiftung	293
I. Verordnete Inszenierung und unkontrollierte Ekstase: Das Doppelgesicht der Feste.....	293
1. Eindimensionale Festtheorien	294
2. Die strukturelle Heterogenität des Festlichen	299
3. Feste in Krisen- und Umbruchsituationen.....	303
II. Mentale Kolonisierung: Die Fiesta Filipina als inszenierte »Feier«	309
1. Der Aufbau des religiös-administrativen Grundgerüsts der Kolonialherrschaft	310
2. Gelenkte Identitätsstiftung	314
3. Herrschaftsstabilisierende Zusatzfunktionen	320
4. Das Fest in der säkularen Mission der USA	321

5. Fiesta, Kulturwandel und Machtsicherung.....	323
a) Spanische Fiesta und philippinische Festkultur.....	324
b) Fiesta und Kulturimperialismus	332
III. Koloniales »Fest« und indigene Gesellschaft	336
1. Mitwirkungsmöglichkeiten beim kolonialen »Fest«	336
2. Handlungsspielräume der Filipinos im Prozeß der mentalen Kolonisierung.....	338
3. Indigene Traditionen in der Fiesta	340
4. Die Fiesta Filipina im einheimischen Sozialgefüge	350
IV. Die »Philippinisierung« westlicher Kultur: Neue Identitäten und Identitätskrisen	357
1. Kritik, Parodie und Widerstand: Das antikolonialistische Potential von Fiesta und Katholizismus	357
2. Der feste Platz der Fiesta in der philippinischen Gesellschaft	362
3. Neue Formen der Religiosität.....	366
4. Selbstzweifel und Orientierungslosigkeit	368
5. Die Fiesta Filipina und der Spagat zwischen den Welten.....	372
E. Farbtafeln.....	377
F. Glossar	391
G. Abbildungsverzeichnis.....	397
H. Quellen- und Literaturverzeichnis	401
I. Register.....	439

A. Einleitung

Wer mit Philippine Airlines nach Manila fliegt, kann in einem »Inflight Duty Free Shop« einkaufen, der den Beinamen »Fiesta Boutique« trägt. In verschiedenen Städten des Landes bietet die Fluggesellschaft ihren Gästen »Fiesta Stopovers« an. Auch dem Besucher, der sich nicht besonders für philippinische Festkultur interessiert, wird in Manila auffallen, daß es in fast allen Vierteln Restaurants mit dem Namen »Barrio Fiesta« gibt. Sie gehören zu einer einheimischen Kette, die mit ihrem Namen, in dem »barrio« für Dorf oder Stadtteil neben »fiesta« steht, signalisieren will, daß bodenständige Gerichte der traditionellen philippinischen Festküche auf den Tisch kommen. Ein anderer Gastronomiebetrieb nennt sich »BARB'QUE Fiesta«. »Fiesta Tours & Travels« offerieren ihre Dienste, andere Reisebüros haben Fiesta Shows oder Fiesta Dinners im Programm, die dem eiligen Touristen landestypische Volkstänze präsentieren oder kulinarische Köstlichkeiten servieren wollen. Wer gerne selber philippinisch kochen möchte, für den stellt die Firma »Fiesta Brands« die nötigen Zutaten her, die vielleicht auch zum Warensortiment der »Fiesta Grocery« gehören. Ein großes Kaufhaus vertreibt seine traditionell-philippinische Herren- und Damenkleidung unter dem Markennamen »Fiesta Filipina«. Einen unterhaltsamen Filmabend kann man sich im »Fiesta Carnival Cinema« machen.

1988 startete das »Department of Tourism of the Philippines« eine Werbekampagne, die den Archipel als »Fiesta Islands« anpries. Diese PR-Strategie kreiste um einen Aspekt des »Filipino lifestyle«, den die Tourismusmanager als besonders charakteristisch und zugleich werbewirksam für das Land ausgemacht hatten: die zahlreichen Fiestas, die die 58 Millionen Filipinos landauf und landab jeden Monat feiern.¹ Mit Aufforderungen wie »Have a Historical Fiesta« lud das philippinische Fremdenverkehrsbüro zum Besuch des Landes ein.² Die Post unterstützte die Kampagne mit einer Serie von Briefmarken, auf denen Szenen von bekannten Festen des Landes zu sehen sind. Beide Behörden verstehen »Fiesta« dabei ganz offensichtlich nicht als Inbegriff spanischer, sondern

¹ Mabuhay, Mai 1988, S. 10; Philippines. Your Fiesta Islands Magazine, Vol. V, 1 Q. 1990, S. 82. Mit dem Namen »Filipino« wurde ursprünglich ein auf den Philippinen geborener Spanier bezeichnet, also ein Kreole. Mit dem erwachenden Nationalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wandelte sich die Bedeutung des Begriffs und umfaßte nun alle Einheimischen. In dieser Arbeit wird »Filipino« stets in diesem letzteren Sinn verstanden.

² Zu den Bemühungen, den Begriff »Fiesta« werbewirksam einzusetzen, vgl. Abb. 25-31.

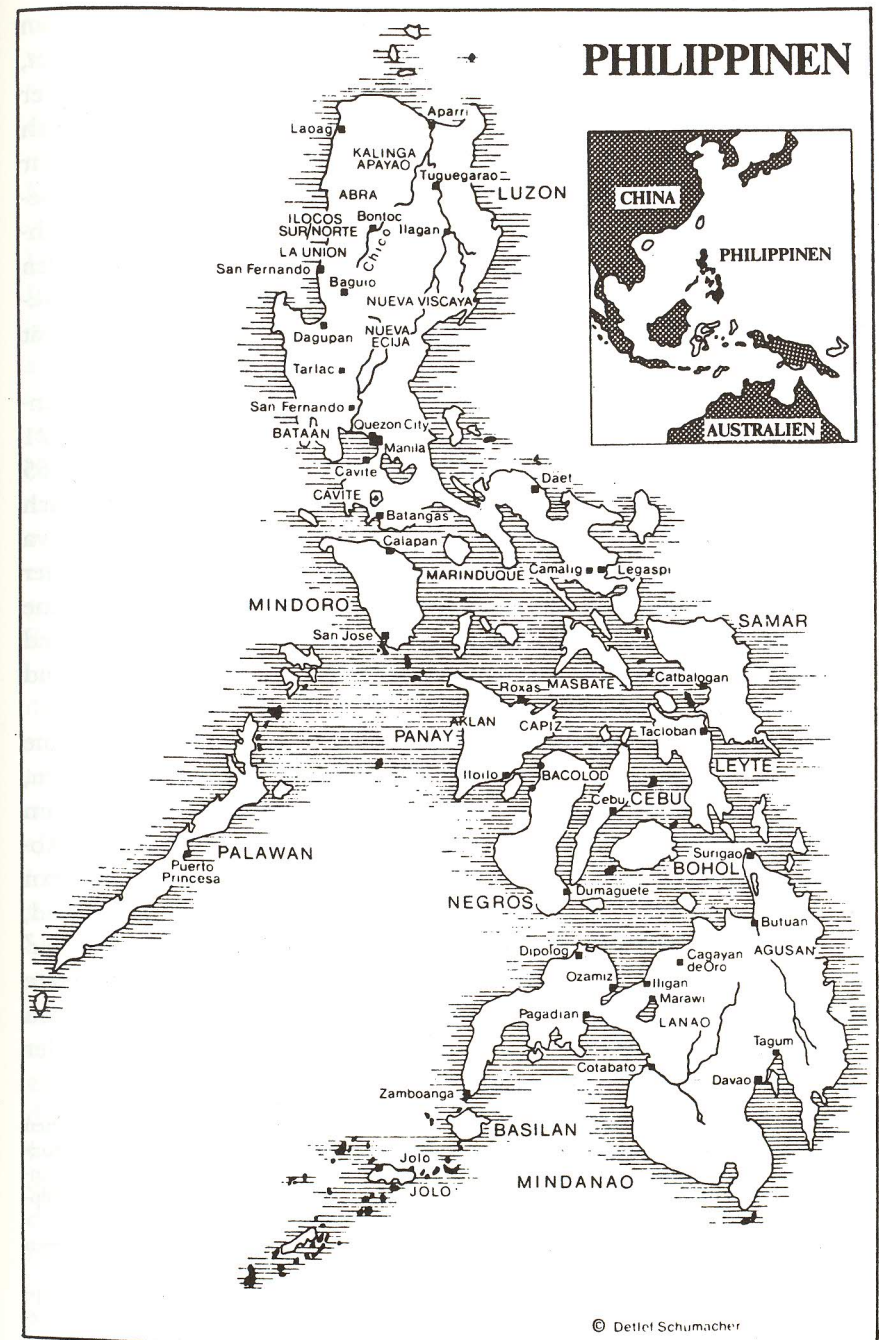
als Herzstück einheimischer Kultur. Aus ihrer Sicht scheint das kulturelle Erbe Spaniens, das den südostasiatischen Archipel mehr als 300 Jahre beherrschte, wenigstens im Fall der Fiesta so sehr in die kollektiven Verhaltensweisen des Landes eingegangen zu sein, daß sie es stolz als etwas typisch Philippinisches, als Teil der eigenen Identität präsentieren können.

Ein derart ungebrochenes Verhältnis zu ihrer Geschichte wie die Beamten von Tourismusministerium und Post haben jedoch längst nicht alle Filipinos, vor allem dann nicht, wenn von der Kultur des Landes in ihrer Gesamtheit und nicht nur von der Fiesta die Rede ist. Ihrer Ansicht nach gingen nämlich jahrhundertlang politische Fremdbestimmung, ökonomische Dependenz und besonders kulturelle Verwestlichung nicht vorüber, ohne Brüche, Verwerfungen und Deformierungen in der philippinischen Mentalität zurückzulassen. Das Gefühl eigener Unter- und westlicher Überlegenheit verankerte sich tief im philippinischen Bewußtsein. Versteht man unter Kultur in einem allgemeinen, übergreifenden Sinne sämtliche Verhaltensregeln, Denkmuster und Lebensformen, nach denen eine Gesellschaft funktioniert, sieht man in ihr mit Geertz das »Bedeutungsgewebe«, das von Menschen gesponnen wird und in das diese verstrickt sind,³ dann ist leicht ersichtlich, wie schwer es wiegen mußte, wenn sich Institutionengefüge sowie Wert- und Normensystem auch nur punktuell veränderten. So kann es nicht überraschen, wenn sich Filipinos fragten, ob Landkarten ihre Heimat korrekt lokalisieren, ob der Archipel tatsächlich zum Orient oder nicht eher zum Okzident gehört. Für Nick Joaquin, einen der bekanntesten zeitgenössischen Schriftsteller des Landes, waren es weniger die asiatischen Nachbarregionen als vielmehr die westlichen Kolonialmächte, die das Land kulturell befruchteten. Der Historiker Renato Constantino versteht Kultur als Instrument des westlichen Imperialismus, das in den Köpfen eine koloniale Mentalität erzeugt, die dafür verantwortlich ist, daß auch nach der Selbständigkeit des Landes die Abhängigkeit von den einstigen Herren weiterbesteht.⁴

Sind die Filipinos Opfer eines kulturellen Imperialismus? Haben sie ihre asiatischen Wurzeln vergessen? Oder waren sie – was wohl die Überzeugung von Tourismusministerium und Post ist – kulturell kreativ, eigneten sich an, was ihnen zusagte, und schufen daraus etwas Eigenständiges,

³ Geertz, Dichte Beschreibung, S. 9.

⁴ Joaquin, Almanac, S. 38; ders., Manila, S. 35, 36, 41; Constantino, Synthetic Culture, S. 3; Guerrero, We Filipinos, S. 20; zu den Philippinen und ihrer geographischen Lage in Südostasien vgl. Karte 1.



Karte 1: Die Philippinen und ihre Lage in Südostasien

typisch Philippinisches? Diesen Fragen will die vorliegende Studie am Beispiel der Festkultur des Landes nachgehen. Wenn man beobachtet, wie gefeiert wurde – in entlegenen Provinzorten ebenso wie in der Hauptstadt –, dann schaut man auf Ereignisse, die sich zwar deutlich von der Normalität des übrigen Jahres abheben, die aber andererseits zur alltäglichen Lebenswelt der Menschen gehören, da sie regelmäßig wiederkehren. Die Intentionen und Aktionen von Organisatoren, Teilnehmern und Zuschauern spiegeln deren Einstellung zu einem zentralen Stück kolonialer Kultur wider und machen im kleinen sichtbar, wie Akkulturationsprozesse abliefen, wie sich ein Teil philippinischer Identität bildete.

Die unterschiedlich konfliktreichen kulturellen Kontakte und Zusammenstöße⁵ zwischen Spaniern, die den südostasiatischen Archipel 1521 »entdeckt« hatten, und Filipinos setzten intensiv und dauerhaft erst 1565 ein, als es gelungen war, eine Segelroute zurück über den Pazifik nach Mexiko zu finden, dem Herzstück des spanischen Vizekönigreichs Nueva España, dessen entlegenste Provinz die Philippinen⁶ wurden. Ziel der Spanier war es, sich in den lukrativen Gewürzhandel einzuschalten, neue Edelmetallquellen zu erschließen und sich ein Sprungbrett nach Ost- und Südostasien zu sichern, wo sie ungeahnte Möglichkeiten für Handel und Mission vermuteten.

Sie fanden im Archipel keine größeren politischen Gebilde vor. Seine Bewohner lebten zerstreut in kleinen Dorf- oder Sippengemeinschaften, denen ein Datu vorstand, ein Häuptling oder Stammesführer. Er nahm die Spitze der sozialen Hierarchie ein; es folgten Adlige, Freie und Abhängige. Die Menschen verehrten nicht nur eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen, sondern auch die Geister der Ahnen, Sonne und Mond, Tiere und Pflanzen, Felsen und Klippen in Flüssen oder an der Küste.⁷ Die isolierte Siedlungsweise der Dorfgemeinschaften erschwerte Kontakte untereinander, und wenn es zu Berührungen kam, waren sie nicht selten feindselig. Diese Ausgangslage machte es den Spaniern möglich, bei der

⁵ Im Raster der von Urs Bitterli entwickelten Typologie müßte man die Philippinen zwischen Kulturzusammenstoß und -beziehung einordnen, woraus sich schließlich eine Form von Kulturverflechtung entwickelte (Alte Welt – neue Welt, S. 17-54). Vgl. zum folgenden die Standardwerke Agoncillo/Guerrero, *History and Constantino*, *Philippines* sowie Larkin, *Philippine History*.

⁶ Der Archipel erhielt diesen Namen 1543 nach dem spanischen Kronprinzen und späteren König Philipp II.

⁷ Morga, *Sucesos*, S. 278, 279; Phelan, *Hispanization*, S. 23, 24; Cushner, *Spain in the Philippines*, S. 5; Bernad, *Hispanization*, S. 127, 128; Prieto Lucena, *El Contacto Hispano-Indígena*, S. 286-293.

Conquista der Inseln anders als in Lateinamerika auf militärische Gewalt weitgehend zu verzichten. Ihre offensichtliche militärische Überlegenheit tat ein übriges. Zur wichtigsten Säule ihrer Macht wurden bald die Ordensleute, die die Missionsarbeit übernahmen und in vielen Landesteilen die einzigen Repräsentanten der kolonialen Verwaltung blieben, die 1571 Manila zur Hauptstadt des Landes machte. Erstmals in seiner Geschichte wurde der Archipel zu einer politischen Einheit.

Die ökonomischen Interessen der wenigen weltlichen Spanier, die ins Land kamen, konzentrierten sich nach einer ersten Orientierungsphase, in der sich die Träume von Gewürzhandel und Edelmetallfunden zerschlugen und sich landwirtschaftliches Engagement als wenig reizvoll erwies, auf den lukrativen Transpazifikhandel, den Lebensnerv der Kolonie. Er beruhte in erster Linie auf dem Tausch von amerikanischem Silber gegen orientalische Luxuswaren – besonders Seide –, die Chinesen vom asiatischen Festland herbeischafften.⁸ Nicht nur im Außen-, sondern auch im Binnenhandel und im Handwerk wurden die Chinesen bald unersetzlich. Die Einheimischen, die »Indios«, wie sie die Spanier in Analogie zu Amerika nannten, stützten zwar die spanische Macht mit Tributen, Zwangsarbeit sowie der Ablieferung von Rohstoffen und Nahrungsmitteln, doch strukturell veränderten sich ihre Lebensumstände gegenüber der vorkolonialen Zeit zunächst nicht tiefgreifend. Auch die traditionelle soziale Hierarchie blieb weitgehend intakt, da Datus und Adlige auf unterster Ebene in die koloniale Verwaltung inkorporiert wurden. Mit zunehmender Distanz zur Hauptstadt und den wenigen weiteren Zentren spanischer Aktivitäten sank der politische und kulturelle Einfluß der Kolonialmacht, und etliche Landesteile blieben bis ins 20. Jahrhundert außerhalb der Kontrolle der Zentralgewalt in Manila.

Seit etwa 1750 fand das Land intensiveren Anschluß an den Weltmarkt, auf dem die Nachfrage nach agrarischen Rohstoffen wie Zucker, Tabak, Manilahanf oder Kokosöl wuchs. Der Galeonenhandel verlor an Bedeutung. Nach und nach wurden die Inseln dem Freihandel geöffnet. Land gewann an Wert, und immer neue, bislang unerschlossene Gebiete wurden urbar gemacht, interne Transportrouten und regionale Handelszentren entstanden. Die Spanier zogen den geringsten Nutzen aus diesem ökonomischen Aufschwung. Die internationale Vermarktung der Produkte lag in den Händen ausländischer, besonders britischer Handelshäuser. Den Zwischenhandel betrieben Chinesen, und zur Grundbesit-

⁸ Vgl. dazu Schurz, *Manila Galleon*.

zerschicht par excellence stiegen die chinesisch-philippinischen Mischlinge auf, im Land allgemein Mestizos genannt. Mit dem Vorantreiben der inneren Grenze verbreitete sich auch die Kultur der christlichen Tiefland-filipinos in immer weitere Teile des Archipels. Die Ethnien der bis dahin kaum hispanisierten Bergregionen sowie die muslimische Bevölkerung des Südens wurden mehr und mehr in die Defensive gedrängt.

Größere wirtschaftliche Potenz, bessere Bildungsmöglichkeiten und – vor allem nach Öffnung des Suezkanals – intensivere Beziehungen zu Europa einerseits, politische, wirtschaftliche und soziale Benachteiligungen durch die weltlichen und geistlichen Repräsentanten Spaniens andererseits führten im ausgehenden 19. Jahrhundert zum nationalen und politischen Erwachen des Landes. 1896 brach eine Revolution aus, die sich 1898 im Befreiungskrieg gegen die USA fortsetzte, die Spanien als Kolonialmacht ablösten.⁹ 1936 gewährten die Amerikaner den Filipinos innere Autonomie im Rahmen eines Commonwealth; zwischen 1942 und 1945 war das Land japanisch besetzt, bevor die Amerikaner es 1946 in die Unabhängigkeit entließen.

Die im Vergleich zu Lateinamerika friedlicheren, mindestens weniger blutigen Durchdringungsstrategien, auf die die Spanier bei der Okkupation der Philippinen vertrauten, wurden zu einem guten Teil von der katholischen Kirche, vor allem den verschiedenen Ordensgemeinschaften, umgesetzt. Um die Filipinos für das Christentum zu gewinnen und sie gleichzeitig in den Kolonialstaat einzubinden, standen die Missionare wie in Mexiko oder Peru vor der Aufgabe, eine verstreut siedelnde indigene Bevölkerung zum Umzug in geschlossene Ortschaften, sogenannte Reduktionen, zu bewegen. Nach der These des amerikanischen Historikers John Leddy Phelan konnten die Ordensleute die Filipinos in der Regel nicht zwingen, in die neuen Dörfer zu kommen, sie mußten sie vielmehr dazu verführen, und das wichtigste Lockmittel war »the colorful ritual of the church«. Dazu gehörten nach Phelans Auffassung vor allem »ceremonial occasions as Holy Week, the feast of Corpus Christi or the patronal fiesta of the locality«.¹⁰

Ist die Ansicht Phelans korrekt, daß das Patrozinium ein wichtiges – kulturimperialistisches – Instrument beim Aufbau der spanischen Kolonial-

⁹ Der Spanisch-Amerikanische Krieg, der sich um Kuba entzündet hatte, bot den USA eine willkommene Gelegenheit, eine Kette von Stützpunkten quer über den Pazifik zusammenzuschmieden: Hawaii, Wake, Guam, Philippinen. Ziel war der vermeintlich grenzenlos lukrative chinesische Absatzmarkt, den man nicht den Europäern allein überlassen wollte.

¹⁰ Phelan, *Hispanization*, S. 47.

herrschaft war, und ist auch die Beobachtung richtig, daß ebendiese Fiesta heute ein Kernelement philippinischer Identität bildet, dann stellt sich die Frage, wie dieser erstaunliche Funktionswandel zustande kam. Ihn zu verfolgen, die beiden Ausgangshypothesen zu überprüfen und darüber hinaus Aufschlüsse zu erlangen über das Oszillieren kolonialer Kultur überhaupt zwischen den Polen Imperialismus und Identitätsbildung, das ist das Ziel der vorliegenden Arbeit. Daneben geht es selbstverständlich auch um die empirisch-deskriptive Frage, wie die Fiesta Filipina aussah, welche Elemente für sie konstitutiv waren, wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelte und veränderte. Sie wird dabei als kultureller Text im Geertz'schen Sinne verstanden,¹¹ der darüber Auskunft gibt, unter welchen Bedingungen und in welcher Weise sich philippinische Identität zu formen begann, wie sich kollektive Denk- und Verhaltensweisen in einem Spannungsfeld in- und ausländischer Interessen herausbildeten.

Der Begriff »Fiesta« bezeichnet im Spanischen Anlässe für Heiterkeit, Freude und Vergnügen, aber auch verschiedene familiäre, gesellschaftliche, kirchliche oder staatliche Feier- und Gedenktage.¹² Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie werden Patrozinien stehen, Feiern zu Ehren der Schutzheiligen einzelner Kirchen und Orte, daneben wird aber auch von religiösen Festen wie Ostern, Allerheiligen oder Weihnachten und von nationalen Feiertagen die Rede sein. Während der spanischen Kolonialzeit wurde der Terminus »Fiesta« auf den Philippinen genauso gebraucht wie im Mutterland, und er sickerte als Fremdwort in die einheimischen Sprachen ein, was seine Bedeutung für die philippinische Lebenswelt unterstreicht.¹³ Häufig blieb sogar die spanische Schreibweise erhalten, und der Begriff wurde auch unübersetzt ins philippinische Englisch übernommen, was ein weiterer Hinweis ist auf die tiefe Verwurzelung des spanischen Terminus und vielleicht auch des Gegenstands, den er bezeichnet, in der einheimischen Gesellschaft.

Feste werden in dieser Studie einerseits als Instrumente imperialistischer Herrschaftsausübung betrachtet, mit deren Hilfe sich das koloniale Sy-

¹¹ Geertz, *Dichte Beschreibung*, S. 253, 254, 259.

¹² Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid 201984, Bd. 1, S. 640; *Gran Enciclopedia de España*. Zaragoza 1993, Bd. 9, S. 4063; *Enciclopedia de la Cultura Española*. Madrid 1963, Bd. 3, S. 178-181; Slaby, Rudolf J./Grossmann, Rudolf: *Diccionario de las Lenguas Española y Alemana*. Wiesbaden 1975, Bd. 1, S. 541.

¹³ Im Tagalog, das kein F kennt, bedeutet »pistá« oder »pista« Fest, Festtag oder Feiertag. Ein Fest feiern oder eines Ereignisses gedenken heißt »magpista« (*English, Leo James: Tagalog-English Dictionary*. Quezon City 1986, S. 1053). Tagalog, die Basis der heutigen Nationalsprache, wird von den Tagalen gesprochen, der philippinischen Ethnie, die in der Hauptstadt Manila und in den umliegenden Provinzen zu Hause ist.

stem etablierte und verfestigte, andererseits als Form kultureller Praxis, in der sich Identität herausbildete; sie werden also in Beziehung gesetzt mit zwei Begriffen, die zum Standardvokabular historischer Erörterungen gehören, nichtsdestoweniger aber verschwommen, vielschichtig und mehrdeutig sind. Die Frage nach der Rolle der Feste im spanischen Machtapparat auf den Philippinen wird einer der roten Fäden sein, die sich durch die folgenden Kapitel ziehen. Die jeweils gewonnenen Erkenntnisse fügen sich im Laufe der Untersuchung allmählich zu einem Gesamtbild, und eine genauere Betrachtung des Phänomens »Kulturimperialismus« bleibt deshalb einer abschließenden Analyse auf der Grundlage des empirischen Befundes vorbehalten.¹⁴

Vorweg sei nur zur Klärung gesagt, daß es im allgemeinen für problematisch gehalten wird, das spanische Weltreich »imperialistisch« zu nennen. Versteht man unter diesem Attribut alle Kräfte und Aktivitäten, mit denen ökonomische, politische oder strategische Interessen im globalen Maßstab mit den Mitteln formeller Territorialherrschaft ebenso wie mit informellen Methoden wahrgenommen und im Rahmen internationaler Mächtekonkurrenz durchgesetzt werden, kann es das spanische Imperium tatsächlich nur schwerlich charakterisieren; »kolonialistisch« wäre dann die treffendere Beschreibung.¹⁵ Ist diese Unterscheidung auch mit Blick auf die Metropolen sinnvoll, so wirkt sie aus der Perspektive der Betroffenen akademisch. Für die Filipinos dürfte es unerheblich gewesen sein, ob Spanien auch außerhalb seiner überseeischen Territorien auf informelle Weise Regionen in seine politische und ökonomische Abhängigkeit brachte und ob seine Politik im Archipel Teil globaler Machtstrategien war. Für sie zählte, daß sie in eine ungleichgewichtige, abhängige Beziehung eingebunden und darin als Objekte kolonialer Herrschaft auch einem Programm kultureller Umerziehung unterworfen wurden.¹⁶ Aus diesem Grund, aber auch wegen seiner größeren Prägnanz und um nicht von einem kulturellen Kolonialismus Spaniens und einem kulturellen Imperialismus der USA sprechen und damit strukturell verwandte Phä-

¹⁴ Vgl. dazu unten Kap. D.II.5.b); vielfach vertrauen Autoren, die sich mit kulturellem Imperialismus beschäftigen, darauf, daß sich der Gehalt des Begriffs vor allem durch Blick auf die Fakten erschließt (vgl. etwa Afzal-Khan, *Cultural Imperialism*, aber auch Pyenson, *Cultural Imperialism*). John Tomlinson schlägt einen Weg ein, der dem dieser Studie ähnelt: er verzichtet zunächst bewußt auf eine Definition des heterogenen, komplexen und kontroversen Begriffs und stellt fest, »that the concept of cultural imperialism is one which must be assembled out of its discourse« (*Cultural Imperialism*, S. 3, 7, 8).

¹⁵ Osterhammel, *Kolonialismus*, S. 26-28.

¹⁶ Vgl. dazu Reinhard, *Imperialistische Kontinuität*, S. 7-11.

nomene unterschiedlich benennen zu müssen, wird im folgenden durchgängig der Begriff »kultureller Imperialismus« gebraucht.

Noch schwerer ist es, den Begriff »nationale« oder »kulturelle Identität« mit Inhalt zu füllen. Gerade deshalb eignet er sich besonders, um als Worthülse mit bestimmten Merkmalen besetzt zu werden, nicht selten im Vergleich oder in Abgrenzung zu den tatsächlichen oder vermeintlichen Identitäten anderer Gruppen. Diese Arbeit wählt einen induktiven Weg, um sich dem Terminus zu nähern, wirft einen Blick auf geschichtliche Vorgänge und zeigt, wie etwas, das man kollektive Identität nennen kann, nämlich »das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren«,¹⁷ in einem historischen Prozeß aus religiösen Vorstellungen, moralischen Normen, gesellschaftlichen Werten oder gemeinsamen Traditionen, Bräuchen und Verhaltensweisen entsteht, sich zu einem kollektiven Bewußtsein verfestigt und so schließlich zu einer Realität wird, die Träger und Akteure deutlich charakterisiert. Kulturelle Identität bedeutet dann, wie Bernhard Dahm in Anknüpfung an den oben erwähnten Geertzschen Kulturbegriff gerade mit Blick auf Südostasien formulierte, besonders auch die geistige Sicherheit, die das tragende Bedeutungsgewebe »Kultur« Individuen und Gruppen bietet.¹⁸

Die Quellen, auf denen die vorliegende Studie basiert, weisen drei hervorsteckende Merkmale auf: Sie stammen – erstens – fast ausschließlich aus der Feder westlicher Beobachter; großenteils – zweitens – waren die Autoren Geistliche, und zwar – drittens – ganz besonders Jesuiten. Quellen aus einheimischer Hand liegen vor dem späten 19. Jahrhundert in nennenswertem Umfang nicht vor. Um philippinische Perspektive und Interpretation nicht auszublenden und um ein Korrektiv zu gewinnen zur westlich-religiösen Sicht- und Verstehensweise, wurden für diese Arbeit – neben der übrigen, einschlägigen Sekundärliteratur – besonders historische, theologische und kulturgeschichtliche Arbeiten einheimischer Autoren herangezogen. Eigene Beobachtungen und Gespräche vor Ort veränderten und erweiterten weiter den westlichen Blickwinkel. Außerdem enthalten auch die religiösen Quellen eine Vielfalt an – explizit formulierten oder zwischen den Zeilen wahrnehmbaren – Informationen, die – so hoffe ich wenigstens – Apologie und Schönfärberei relativieren, welche den Charakter einer Reihe von Missionarsquellen bestimmen. Schließlich nehmen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert Reisebeschreibungen und

¹⁷ Assmann, *Kulturelles Gedächtnis*, S. 132.

¹⁸ Dahm, *Kulturelle Identität*, S. 28, 29.

andere Zeugnisse nichtspanischer Europäer zu, anfangs vor allem von Franzosen, später auch von Engländern und Amerikanern. Auch ihre Äußerungen sind geeignet, die Aussagen der Missionarsquellen zu überprüfen und zu ergänzen, da sie vielfach Aspekte der Fest- und Alltagskultur für auffällig und mitteilenswert hielten, von denen Spanier nicht berichteten, vielleicht weil ihnen vieles gerade aus diesen Bereichen aus ihrer Heimat vertraut und selbstverständlich war.

Um das Thema handhaben zu können, mußten arbeitstechnische und inhaltliche Schwerpunkte gesetzt und die Quellenbestände eingegrenzt werden, auf denen die Untersuchung hauptsächlich basieren sollte. Da Fiestas Ereignisse von lokaler Bedeutung sind, war nicht zu erwarten, daß sich Informationen darüber in größerem Umfang in der Kommunikation zwischen den höchsten Repräsentanten spanischer Macht in der Kolonie einerseits und den Zentralbehörden im Mutterland andererseits niederschlagen würden. Zudem verließen führende spanische Beamte nur selten Manila, und ihre Kenntnisse über die Verhältnisse in den Randzonen der Kolonie stammten im besten Fall aus zweiter Hand. Nur Ordensleute lebten längere Zeit in entlegenen Orten und sprachen die regionalen Idiome. In ihren Briefen, Tagebüchern und Chroniken konnten mit größerer Wahrscheinlichkeit Beschreibungen von Alltagsleben und Festkultur in Provinzorten zu finden sein als in weltlichen Quellenbeständen. Konsequenz dieser Annahme war, daß auf intensive Recherchen im »Archivo General de Indias« in Sevilla verzichtet wurde. Der Schwerpunkt der Datenerhebung lag statt dessen auf den Archiven der einzelnen Orden,¹⁹ die für alltags- und festgeschichtliche Fragestellungen reichhaltigere und mit geringerem Zeitaufwand erschließbare Dokumentationen boten. Das gilt in besonderem Maße für die Jesuiten, die angehalten waren, regelmäßig in Briefen und Tagebüchern wichtige Ereignisse in ihren Gemeinden festzuhalten, und deren Archive in Sant Cugat del Vallès, Rom und Quezon City auf diese Weise für die Datenerhebung grundlegend wurden.

Die Jesuiten hatten aus aller Welt über Schwierigkeiten, besonders aber über Erfolge der Missionstätigkeit des Ordens zu berichten, daneben jedoch auch Beobachtungen und Informationen über natur- und landeskundliche, soziopolitische, sprachwissenschaftliche oder ethnologische

¹⁹ Ein Kurzbesuch im AGI sowie die Durchsicht der Indizes der 119 Bände, in denen der spanische Jesuit Pablo Pastells Exzerpte von 5201 Sevillaner Dokumenten sammelte (aufbewahrt in AHSIC, Signatur »Filpas«), die sich mit der philippinischen Ordensprovinz befaßten, bestätigten die Richtigkeit dieser Entscheidung.

Besonderheiten ihres Arbeitsgebiets zu notieren. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Korrespondenz, auf die sich auch diese Studie immer wieder stützt und auf deren historischen Wert hier stellvertretend für Missionarsquellen insgesamt eingegangen werden soll. Drei verschiedene Arten von Briefen lassen sich unterscheiden: private Schreiben einzelner Missionare an Ordensbrüder, Verwandte, Gönner oder Freunde in Europa sowie die offizielle Korrespondenz zwischen Missionsstationen, Residenzen²⁰ oder Kollegs und der Zentrale in Rom. Diese letzte Art des Briefwechsels wiederum teilt sich in zwei Untergruppen: in vertrauliche, interne Korrespondenz sowie in erbauliche, zur Veröffentlichung bestimmte Schreiben. Briefe offiziellen Charakters sollten ursprünglich dreimal pro Jahr verfaßt werden, dann halbjährlich und schließlich jährlich – eine Frist, die ihnen im Spanischen den Namen »Cartas anuas« gab.²¹ Einige dieser Cartas,²² aber auch etliche private Briefe²³ von den Philippinen wurden noch zur Entstehungszeit veröffentlicht.

1768 wurde der Orden auf den Philippinen verboten, seine Mitglieder mußten das Land verlassen. Erst 1859 konnten die Jesuiten ihre Arbeit im Archipel wieder aufnehmen. Verbesserte Kommunikationsmöglichkeiten führten nun zu einer Zunahme des Schriftverkehrs zwischen den einzelnen Padres in den Missionen, der Residenz, der philippinischen Ordenszentrale in Manila und europäischen Adressaten. Jede Woche, so hieß es in den Instruktionen für die Missionen Mindanaos, hatten die Padres dem Superior der Residenz zu schreiben, der sie unterstanden, und mindestens alle drei Monate der Zentrale in Manila. In diesen Briefen mußten sie über ihre aktuelle Arbeit und ihre zukünftigen Vorhaben berichten. Neben dieser internen Korrespondenz sollte jeder Missionar pro Jahr mehrere Briefe der erbaulichen Kategorie verfassen, die sich zur Veröffentlichung eigneten. Damit wollte man in erster Linie Leser für die missionarische Tätigkeit interessieren und von deren Bedeutung über-

²⁰ Unter »Residenz« oder »residencia« versteht man bei den Jesuiten ein Ordenshaus, von dem aus ein größeres Gebiet seelsorgerisch und evangelisatorisch betreut wurde. Auf den Philippinen waren einer Residencia in der Regel mehrere Missionare oder sogar feste Missionen zugeordnet.

²¹ Wicki, Gelegentliche Veröffentlichungen, S. 95, 96; Sauer, Gottes streitbare Diener, S. 36; Arcilla, Jesuit Missionary Letters, Bd. 1, S. ix-xi. Tatsächlich jedoch lagen häufig wesentlich längere Zeiträume zwischen den einzelnen Schreiben. Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts deckten die philippinischen Cartas nicht selten einen Berichtszeitraum von fünf und mehr Jahren ab.

²² Vgl. beispielsweise Lopez, Summarischer Bericht.

²³ Etwa Mancker, Brief P. Andreae Mancker.

zeugen. Außerdem hatten alle Padres ein Tagebuch zu führen, das wichtige oder erbauliche Ereignisse festhielt.²⁴

Sache der Ordensleitung war es dann, die Schreiben der Missionare zu sichten, geeignete Briefe auszuwählen, sie zu redigieren und gelegentlich auch inhaltlich zu überarbeiten.²⁵ Vereinzelt erschienen sie in Missionszeitschriften,²⁶ bedeutender und auch für den Historiker wertvoller ist jedoch trotz aller Schönung und Zensur in erster Linie die zehnbändige Ausgabe von Briefen der Mindanao-Missionare.²⁷ Tiefere, detailliertere und realitätsnähere Einblicke bringt die Lektüre der Original-Korrespondenzen und Tagebücher. Daneben bildet bis heute die private Korrespondenz von Ordensmitgliedern eine wichtige Quelle.²⁸

Der Wert missionarischer Quellen im allgemeinen und der Jesuitenbriefe im besonderen für die Geschichtswissenschaft wird unterschiedlich bewertet, doch setzt sich in letzter Zeit zunehmend die Erkenntnis durch, daß sie nicht nur Stoff für missionswissenschaftliche oder theologische Fragestellungen enthalten.²⁹ Eine quantifizierende Analyse frühneuzeitli-

²⁴ AHSIC, EII. a-41/3/2; EII. e-23. Die Ordensleitung achtete darauf, daß die Missionare diesen Verpflichtungen nachkamen. Rundschreiben enthielten offenbar Vorschläge dazu, welche Nachrichten und Ereignisse öffentliches Interesse finden könnten. Einige Padres wurden direkt aufgefordert, Briefe zu schreiben, was sie angesichts vielfältiger anderer Aufgaben gelegentlich als Belastung empfanden. »Seit mehr als zwei Wochen tue ich nichts anderes als schreiben, um Euer Hochwürden zufriedenzustellen« (»Hace más de quinze dias no hago con otra cosa que escribir para contentar á V.R.«), antwortete ein Padre seinem Superior auf einen entsprechenden Wunsch, als er mehrere, sozusagen auf Bestellung gefertigte Briefe weiterleitete (AHSIC, CF 6/3/1, 19).

²⁵ AHSIC, CF 6/3/1, 56; 10/12/14.

²⁶ Beispielsweise Cavallería, Carta.

²⁷ Cartas de los padres. Der Direktor der Archives of the Philippine Province of the Society of Jesus in Quezon City, José S. Arcilla, S.J., ist dabei, diese Briefe – vermehrt um einige bislang unveröffentlichte aus den Beständen von Sant Cugat und dem Loyola House of Studies in Quezon City – vom Spanischen ins Englische zu übersetzen, zu kommentieren und nach Regionen geordnet zu edieren. Zwei Bände sind bereits erschienen (Arcilla, Jesuit Missionary Letters). Unter den Titeln »Cartas edificantes de los misioneros de la Compañía de Jesús en Filipinas«, »Cartas Edificantes de la Asistencia de España, Filipinas« und »Cartas Edificantes de la Provincia de Aragón. Misión de Filipinas« fanden die oben erwähnten Cartas Fortsetzungen in den ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts.

²⁸ Der amerikanische Jesuit Joseph Stoffel beispielsweise, der 1946 auf die Philippinen kam, berichtete nahezu vier Jahrzehnte lang in Briefen, denen er die Form eines Tagebuches gab, anschaulich und realitätsnah über das Alltagsleben in den Gemeinden der Südphilippinen, in denen er tätig war. Als »Torrid Times« zirkulierte die Korrespondenz unter seinen Verwandten, Freunden und Gönnern in den USA (APP, Joseph Stoffel, Torrid Times).

²⁹ Eine durchgängig religiöse Sicht- und Verstehensweise, nicht selten mangelnde Verständniserbereitschaft und ein beträchtliches Maß an Vorurteilen ist laut Kooiman charakteristisch für die meisten Missionsquellen. Da andererseits die Intentionen, mit denen diese Schriftstücke verfaßt wurden, klar auf der Hand liegen, liefert seiner Ansicht nach eine kritische Lektüre wertvolle alltags- und kulturgeschichtliche Informationen (Kooiman, Missionary Archives, S. 117, 118).

cher Jesuitenbriefe aus Lateinamerika kam zu dem Ergebnis, daß der informative Gehalt gegenüber dem propagandistischen stark in den Hintergrund tritt. Doch selbst wenn, wie diese Untersuchung ergab, nur ein Fünftel der Zeilen handfeste Sachaussagen enthält,³⁰ ist dies von unschätzbarem Wert für die Geschichte von Regionen und Gesellschaften, über die nur wenige weitere Quellen vorliegen, wie das im Falle der meisten der in dieser Studie behandelten Orte die Regel ist.³¹ Das gilt besonders für kulturhistorische Fragestellungen. Dazu kommt, daß sich das unveröffentlichte Material der Archive von den publizierten Briefsammlungen unterscheidet und weniger dazu neigt, Mißerfolge und Schwierigkeiten dem Ziel einer vorteilhaften, öffentlichkeitswirksamen Selbstdarstellung zu opfern. Liest man sie gegen den Strich und mit der nötigen kritischen Distanz, dann läßt sich anhand dieser Quellen ein facettenreiches Bild von Lokalgeschichte und Alltagskultur vieler philippinischer Orte und Regionen entwerfen.

Auch wenn die Briefe, Chroniken und Tagebücher der Jesuiten den geschlossensten Quellenblock dieser Studie darstellen, sind dennoch weitere zeitgenössische Zeugnisse in sie eingeflossen. Dazu gehören zum einen Produkte aus der Feder anderer Ordensleute, aber auch Reiseschilderungen, Denkschriften, Rechenschaftsberichte, Memoiren oder literarische Darstellungen weltlicher Provenienz. Für die Rekonstruktion der Elemente, die das Bild der Fiesta ausmachten, wurden Festprogramme benutzt, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert handschriftlich oder gedruckt vorliegen. In Manila und in anderen größeren Orten des Archipels waren die Fiestas und ihre Attraktionen von den Behörden zu genehmigen. Entsprechende Anträge sowie die ergangenen Bescheide liegen vor. Seit der Endphase der spanischen Herrschaft existieren zunehmend Photographien, die einen unmittelbaren Eindruck von bestimmten Aspekten der Fiesta vermitteln. Videodokumentationen zeitgenössischer Feste runden das Bild ab.

Der Entscheidung, die Fragestellung der vorliegenden Arbeit vor allem auf der Basis der Quellen der Jesuitenmissionare zu behandeln, folgte eine weitere, nämlich als Fallstudie die Geschichte der Feste der kleinen Insel Marinduque, die lange Zeit von ihnen evangelisatorisch und seelsorgerisch betreut wurde und auf der heute eines der bekanntesten Feste des Archipels – das Moriones-Festival – stattfindet, in den Mittelpunkt

³⁰ Sauer, Gottes streitbare Diener, S. 63, 67, 75-84, 90.

³¹ Arcilla, Jesuit Missionary Letters, Bd. 1, S. xv,xvi; zum Wert der philippinischen Jesuitenbriefe vgl. auch Lynch, Jesuit Letters und Bernad, Jesuit Letters.

des Vorhabens zu rücken. Doch wie jede andere Arbeit hat auch die vorliegende ihre eigene Geschichte: die Quellen der Jesuiten und die der Augustiner-Rekolekten, die nach dem Verbot der Gesellschaft Jesu eine Zeitlang die Pfarrei der Hauptstadt der Insel verwalteten, schwiegen zum Moriones-Fest, was unerwartet kam, aber – im nachhinein betrachtet – nicht ohne Grund der Fall war. Angesichts dieser Erfahrungen wurden mehrere neue Fallstudien ausgewählt, und zwar aus arbeitsökonomischen Gründen ebenfalls aus Regionen, in denen Jesuiten und Augustiner-Rekolekten tätig waren. Die übrigen Orden, die auf den Philippinen arbeiteten – Augustiner, Dominikaner und Franziskaner – sowie ihre Missionsgebiete werden in der vorliegenden Studie daher nicht oder nur am Rande berücksichtigt, was keineswegs bedeutet, daß dort nicht gefeiert worden wäre oder daß sich in diesen Regionen keine wichtigen Feste entwickelt hätten.³² Daß die Fallstudien der vorliegenden Arbeit aus einem begrenzteren Fundus schöpfen, schränkt jedoch ihre allgemeine Aussagekraft und ihren idealtypischen Erkenntniswert für die leitenden Fragestellungen dieser Arbeit meines Erachtens in keiner Weise ein.

Die vorliegende Untersuchung baut nun im *ersten Hauptteil* auf sechs Einzelstudien auf, die alle zentrale Informationen zu besonderen Charakteristika der Fiesta Filipina und ihrer Geschichte beisteuern und versuchen, den Ort des Festes in der philippinischen Gesellschaft vor allem zur spanischen, aber auch zur amerikanischen Kolonialzeit sowie in der Gegenwart zu bestimmen. Elemente und Erscheinungsbild der Fiesta, ihre Rolle im spanischen Kolonialsystem sowie der Stellenwert, den sie in der einheimischen Gesellschaft einnahm, werden dabei beleuchtet. Aus der Addition der Einzelfälle soll sich ein differenziertes Gesamtbild des Landes ergeben und dessen vielfach gebrochene kulturelle Realität in ihrer historischen Genese sichtbar werden. Die Fallstudien lenken den Blick auf die stark hispanisierten Tieflandfilipinos ebenso wie auf die erst spät und dann nur oberflächlich von der iberischen Kolonialmacht geprägten Bergstämme, die chinesischen Einwanderer und die muslimischen Ethnien sowie die verschiedenen Reaktionen dieser Gruppen auf die spanische Herrschaft und ihre kulturellen Machttechniken. Dies zeigt die Philippinen nicht als homogenen Block, sondern als ein von zahlreichen ethni-

³² Vielmehr ist sogar das Gegenteil der Fall; erinnert sei nur an das Sinulog-Fest von Cebu City, das sich um das philippinenweit beliebte »Santo Niño de Cebu« dreht, die Feierlichkeiten zu Ehren von Nuestra Señora del Rosario, auch »La Naval de Manila« genannt, oder an die Peñafrancia-Fiesta von Naga City – Feste, die in Gemeinden und um Heiligenbilder entstanden, die Augustiner, Dominikaner und Franziskaner betreuten.

schen und soziokulturellen Verschiedenheiten geprägtes, von den Spaniern künstlich zusammengebundenes Konstrukt, das ein eigenes Selbstverständnis erst finden mußte.

Im *zweiten Hauptteil* wird das idealtypische Bild einer »Fiesta Filipina« entworfen. Die Darstellung basiert auf Informationen des ersten Teiles, die um weitere – aus anderen gedruckten und ungedruckten Quellen sowie aus der Sekundärliteratur gewonnene – Fakten ergänzt werden. Keine profane Feier fand ohne Messe statt, kein religiöses Fest ohne volkstümliche Unterhaltungen: die verschiedenen Festtypen – Patrozinien, religiöse Feste wie Ostern, Weihnachten oder Gedenkzeremonien für Ordensgründer oder Märtyrer, aber auch Nationalfeiertage – setzten sich, wie gezeigt werden wird, im wesentlichen aus den gleichen Elementen zusammen, wenn auch Mischungsverhältnis und Schwerpunkte je nach Art der Fiesta variierten. Das macht es möglich, den Gehalt der wichtigsten konstituierenden Teile der Fiesta Filipina aus unterschiedlichen Festtypen herauszukristallisieren.

Erster und zweiter Teil der Arbeit präsentieren den empirischen Befund der Studie, komprimieren die Vielzahl der Fakten und Daten zu Einzelstudien und idealtypischen Skizzen, die sich zu einer Gesamtsicht der Fiesta Filipina mit ihren verschiedenen Funktionen und ihrem facettenreichen Erscheinungsbild zusammenfügen. Dabei werden immer wieder grundlegende Erkenntnisse zur Rolle der Fiesta im kolonialen Herrschaftsapparat einerseits und in der einheimischen Lebenswelt andererseits gewonnen und festgehalten. Der *dritte Hauptteil* nimmt alle diese Fäden auf und versucht, die Funktion der Fiesta im Lichte der beiden Ausgangsfragen zu klären. Dies geschieht vor dem Hintergrund einiger Erkenntnisse, die in der einschlägigen Literatur zur Theorie des Festes herausgearbeitet wurden. Die Heterogenität – oder besser gesagt Bipolarität –, die darin als wesentliches Merkmal des Phänomens Fest entwickelt wird, bildet den interpretativen Rahmen, in dem Aussagen zur Funktion der Fiesta Filipina in der Kolonialgesellschaft getroffen werden. Zunächst gilt dabei die Aufmerksamkeit den Aspekten der Fiesta, die von der Kolonialmacht als Mittel zu Erhalt, Ausbau und Stabilisierung ihrer Herrschaft genutzt werden konnten. Sozusagen als Gegenthese schließt sich eine Analyse des Stellenwerts der Fiesta Filipina in der einheimischen Gesellschaft an. Die Reflexionen über diese beiden unterschiedlichen Funktionszusammenhänge münden in eine abschließende Wertung, in der versucht wird, den Platz des Festes zwischen Imperialismus und neuer Identität zu bestimmen.

Was die Forschungslage betrifft, so muß zunächst konstatiert werden, daß die europäische Expansion und ihre Folgen für die betroffenen Gesellschaften zwar in politischer und ökonomischer Hinsicht ausführlich untersucht wurden, daß aber ihre – im engeren Sinne – kulturellen Auswirkungen zu den bislang vergleichsweise wenig untersuchten Aspekten der »Europäisierung« der Welt gehören. Dies steht im Gegensatz zur Bedeutung dieser Vorgänge, denn westlicher Einfluß schuf in vielen außereuropäischen Gesellschaften neue soziale Strukturen, veränderte Glaubens- und Wertvorstellungen, hinterließ im gesamten Alltagsleben tiefe, bleibende Spuren. Inspirierend, ohne allerdings Fragestellung und Operationalisierungsüberlegungen unmittelbar zu beeinflussen, wirkte auf die vorliegende Studie Terence Rangers Untersuchung über eine vermeintlich stark verwestlichte Form von Musik- und Tanzdarbietungen, die im ausgehenden 19. Jahrhundert unter kolonialem Einfluß in Ostafrika entstand. Ranger stellte fest, daß es sich dabei vielmehr um eine kreative Reaktion auf äußere Impulse handelte und daß das Produkt, das auf diese Weise entstand, sozialen und politischen Wandel sowie Spannungen und Konflikte innerhalb der einheimischen Gesellschaft widerspiegelte.³³ Ranger selber griff dabei auf Studien zurück, die sich mit Elementen europäischer Volks- und Festkultur beschäftigten, etwa auf Natalie Zemon Davis' Arbeit über Jugendgruppen und Charivaris im Frankreich des 16. Jahrhunderts, in der sie die These von der systemstabilisierenden und gleichzeitig -sprengenden Funktion festlichen Lebens aufstellte.³⁴

Auch im Fall der Philippinen sind, mit Ausnahme von Phelans schon genannter Untersuchung zur »Hispanization of the Philippines«, Forschungen zur Kulturgeschichte und zu kolonialen Akkulturationsprozessen selten. Phelan beschreibt nicht nur die Katholisierung der Philippinen, sondern auch die »Philippinisierung« des Christentums, nicht nur den Aufbau politischer Strukturen durch die Spanier, sondern auch deren Anpassung durch die Filipinos an die Realitäten der kolonialen Gesellschaft. Die vorliegende Studie greift einige seiner Thesen auf und versucht, sie am Beispiel der Fiesta zu überprüfen. Dadurch fokussiert sich die Perspektive, und es wird eine genauere und tiefergehende Beschreibung der kulturellen Kontakte und Konflikte im Rahmen von Kolonialherrschaft möglich. Da Phelans Arbeit zudem bereits im Jahre 1700 abbricht, bleibt

³³ Ranger, *Dance and Society*, S. 2, 164-166.

³⁴ Davis, *Reasons of Misrule*, S. 41.

für den größten Teil der spanischen und die gesamte amerikanische Periode offen, wie die mentale Kolonisation wirkte. Doch gerade in dieser Zeit beschleunigten und vertieften sich die Prozesse kultureller Prägung von außen.

Daß der Katholizismus nicht nur eine zentrale Rolle bei der Formierung der kolonialen Gesellschaft spielte, sondern gleichzeitig auch ein begriffliches Instrumentarium lieferte, mit dem die Einheimischen deren Grenzen und Defizite erkennen konnten, macht Reynaldo C. Ileto besonders mit seiner Studie über die Pasyon deutlich.³⁵ Die Ambivalenz der Mission und ihrer Techniken zeigt auch Vicente L. Rafael an einem Aspekt, der den Bereich der Festkultur allerdings nur am Rande berührt: am Beispiel von Sprache und Übersetzungen religiöser Texte nämlich. Die Einheimischen verstanden oder lasen die christliche Lehre, die ihnen von den Ordensleuten mündlich oder schriftlich in Spanisch oder einem lokalen Idiom präsentiert wurden, anders, als sie gemeint war. Damit widersetzten sie sich nicht radikal der kulturellen Verwestlichung, sondern interpretierten deren Programm auf eigene Weise und bestimmten wesentlich über ihren Charakter.³⁶

Zu Geschichte und Entwicklung philippinischer Festkultur liegt bislang keinerlei monographische Studie vor. Selbst Aufsätze dazu fehlen weitgehend. Die umfassendste Darstellung stammt von Alejandro Rocés, der sachkundig und detailliert wichtige heutige Fiestas beschreibt, ohne aber ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer herrschaftsstabilisierenden oder identitätsbildenden Rolle viel Aufmerksamkeit zu schenken.³⁷ Das gleiche gilt für eine Reihe von weiteren Überblicksbeschreibungen, die vor allem für einen touristisch interessierten Leserkreis verfaßt wurden.³⁸ Die soziologisch orientierten Aufsätze von Hart³⁹ und Lynch⁴⁰ skizzieren den Stellenwert der Fiestas in der philippinischen Gesellschaft von heute. Ausführungen zur Geschichte des Phänomens fehlen. Auch Doreen Fernandez' historische Studie über religiöse und profane Feste in Manila greift nur Teilaspekte auf.⁴¹ Sie beschreibt im Überblick die wichtigsten feierlichen Großereignisse Manilas und erörtert ihre beispielhafte Wirkung auf Festkultur und ästhetisches Empfinden der Filipinos. In einer lokalen De-

³⁵ Ileto, *Pasyon and Revolution*.

³⁶ Rafael, *Contracting Colonialism*, S. xi, xii, 3, 7, 11, 211.

³⁷ Rocés, *Fiesta*.

³⁸ Etwa Aluit, *Galleon Guide to Philippine Festivals oder Martires, Folk Festivals*.

³⁹ Hart, *Preliminary Notes und Philippine Plaza Complex*.

⁴⁰ Lynch, *Town Fiesta*.

⁴¹ Fernandez, *Pompas y Solemnidades*.

tailstudie eines Fiestaelements zeigt Resil B. Mojares die gesellschaftlich integrierende Kraft des Theaters, ohne jedoch zu problematisieren, daß es ein wesentlich von spanischen Traditionen beeinflusstes Erbstück war, das hier identitätsbildend wirkte.⁴² Dagegen hat sich erneut Doreen Fernandez immer wieder mit der Indigenisierung kulinarischer Einflüsse aus dem Ausland befaßt und versucht, diese Vorgänge vor dem Hintergrund der philippinischen Mischkultur insgesamt zu interpretieren.⁴³ Mit dieser besonderen Kultur im allgemeinen, die sich aus vielen verschiedenen Quellen speist, hat sich auch Nick Joaquin intensiv auseinandergesetzt, in Romanen ebenso wie in Essays oder in – unter dem Pseudonym Quijano de Manila verfaßten – Zeitungsartikeln,⁴⁴ aus denen diese Arbeit eine Reihe von Anregungen bezog.

Die vorliegende Studie unternimmt es zum ersten Mal, historisch in die Tiefe zu gehen und die Genese der Fiesta Filipina zu verfolgen. Sie überprüft an einem signifikanten Beispiel die Rolle, die westliche Kultur im kolonialen Herrschaftssystem spielte, und versucht festzustellen, wie die einheimische Bevölkerung auf die Glaubensvorstellungen, Wertsysteme und Verhaltensweisen reagierte, die von außen an sie herangetragen wurden. Mit den Fallstudien des ersten Teils der Arbeit wird zudem lokalgeschichtliches Neuland betreten,⁴⁵ und der zweite Hauptteil schildert erstmals zusammenfassend aus historischer Perspektive die einzelnen Elemente, die die Fiesta Filipina konstituieren.⁴⁶ Eine Beschreibung, die

⁴² Mojares, *Theater in Society*.

⁴³ Explizit besonders in »Culture ingested«.

⁴⁴ Am komprimiertesten vielleicht in »Culture and History«.

⁴⁵ Lediglich über Wallfahrt und Fiesta Antipolos (vgl. unten Kap. B.I.) liegen etliche – allerdings in der Regel essayistisch-literarische – Darstellungen vor (z.B. Mercado, *Antipolo*). Roces geht in seinem Fiestaabuch nicht nur auf Antipolo, sondern auch auf das Moriones-Fest (vgl. unten Kap. B.VI.) ein, und Ang See (Chinese) streift kurz die modernen Feste zu Ehren der Madonna von Caysasay (siehe unten Kap. B.II.2. und 4.).

⁴⁶ Für Teilelemente konnte dabei auf Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. Casal und José beispielsweise befassen sich mit dem Schmuck der Kirchen und Altäre, mit Wandbehängen, Kerzen und Leuchtern, mit den Meßgewändern der Priester und der Ausstattung der Prozessionen (Casal/José, *People and Art*; José, *Simbahan*). Zum Theater auf den Philippinen liegen eine Reihe von Veröffentlichungen vor, die alle auch für die Fiesta Filipina relevanten Formen vom Passionsspiel über Dichtwettstreite bis hin zu Operetten umfassen (etwa Tiongson, *Cultural Traditional Media*; Javellana, *Pasyon Genealogy and Casaysayan*; Trillos, *Pasyon* sowie die verschiedenen Arbeiten von Fernandez, z.B. *From Ritual to Realism*). Sally Ness beschreibt Form, Funktion und Instrumentalisierungsmöglichkeiten des »sinulog«, eines Tanzes, mit dem in Cebu das Santo Niño verehrt wird (*Body, Movement, and Culture*), und Andrade untersucht die Rolle des Tanzes bei der Wallfahrt nach Obando (*Dancing in Obando*). Eine Vorstellung von der üppigen und aufwendigen Festtagsküche geben die Veröffentlichungen von Cordero-Fernando oder Fernandez/Alegre (Cordero-Fernando, *Culinary Culture*; Fernandez/Alegre, *Sarap*). Das Thema der Fiesta und ihrer di-

die Einzelsteine des Puzzles aufnimmt und zu einem Gesamtbild zusammenfügt, findet sich nirgends.

Die Datenerhebung für diese Studie wurde in einer Reihe von Bibliotheks- und Archivaufenthalten im Ausland durchgeführt, vor allem in Spanien, Italien, Großbritannien, den USA und natürlich auf den Philippinen. Ein erster orientierender Besuch in Manila 1990 wurde von der Universität Augsburg durch einen Reisekostenzuschuß gefördert, der ich auch an dieser Stelle dafür danken möchte. In hohem Maße bin ich außerdem der Deutschen Forschungsgemeinschaft verpflichtet. Sie unterstützte das Projekt als Forschungsvorhaben zwischen März 1991 und Februar 1993 und legte damit den Grundstein dafür, daß diese Studie überhaupt entstehen konnte. Außerdem ermöglichte die DFG mit einer großzügigen Druckkostenbeihilfe die Publikation der Arbeit, die 1995 vom Gemeinsamen Ausschuß der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Habilitationsschrift angenommen wurde. Herzlich danke ich auch Herrn Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, der entscheidenden Anteil an der Genese des Vorhabens hatte und es stets mit großem Interesse und solidarisch-kritischem Ratschlag begleitete. Außerdem vertrat er es mit Nachdruck in Gremien und Verbänden, so daß die materielle wie institutionelle Grundlage der Forschungsarbeit jederzeit gewährleistet war.

In den zahlreichen Bibliotheken und Archiven, die ich im Laufe meiner Recherchen besuchte, fand ich stets freundliche, entgegenkommende und hilfreiche Aufnahme. Stellvertretend für alle anderen, auf deren Unterstützung ich zählen konnte, möchte ich besonders José Arcilla, S.J. (Archives of the Philippine Province of the Society of Jesus, Quezon City), Jordi Roca, S.J. (Archivum Historicum Societatis Iesu Cataloniae, Sant Cugat del Vallès), José Luis Sáenz, O.R.S.A. (Archivo Provincial de los Agustinos Recoletos, Marcilla) und Cayetano Sanchez Fuertes, O.F.M. (Archivo Franciscano Ibero Oriental, Madrid) hervorheben, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen und wichtige Anregungen für meine Arbeit gaben. Von den Wissenschaftlern, die ich während der Materialsuche kennenlernte und von deren Erfahrungen ich in vielerlei Hinsicht profitierte, danke ich ganz besonders Xavier Huetz de Lempis, Université de Nice – Sophia Antipolis, der mich auf ungewöhnlich uneigen-

versen Bestandteile wird auch immer wieder in dem zehnbändigen Sammelwerk zur »Filipino Heritage« aufgegriffen (Roces, *Filipino Heritage*).

nützige Weise an seinem Wissen teilhaben ließ und mir viele wertvolle Hinweise auf Archivalien gab, auf die ich sonst nicht gestoßen wäre.

Mein Dank gilt auch meinen philippinischen Gesprächspartnern, Bekannten und Freunden – besonders Dr. Helen N. Mendoza und Myrna S. Arceo –, die sich die Zeit nahmen, mir aus ihrer Sicht Rolle und Stellenwert der Fiesta Filipina zu erläutern, und mir den Weg für Recherchen und Erkundungen vor Ort ebneten. Maraming Salamat! Die im Catholic Directory of the Philippines genannten Patrozinien erfaßten für mich Mathias Bejenke sowie Nicolas Weiß, der darüber hinaus die Daten nach meinen Wünschen in Tabellen und Grafiken umsetzte, was die Fiesta-Studie um eine wesentliche Facette bereicherte. Zum Schluß ist der große Anteil hervorzuheben, den meine Frau Angelika an dieser Arbeit hat. Sie begleitete mich auf allen Forschungsreisen und trug mit ihrem Interesse am Thema und ihrem Engagement für mein Projekt entscheidend dazu bei, manche Durststrecke zu überwinden und manches Problem zu lösen. Als kleines Dankeschön ist ihr diese Arbeit gewidmet.

B. Fallstudien: Koordinaten zum Ort der Fiesta in der philippinischen Gesellschaft

I. Von der Patronin spanischer Kolonialinteressen zum »Licht der philippinischen Erde«: Die Madonna von Antipolo und ihre Fiesta

1. Evangelisation und Fest

»Ein Mönch war 100 Soldaten wert«, so gewichtete ein Bischof die Rolle der Ordensgeistlichen bei dem Unternehmen, die Philippinen in das spanische Weltreich einzugliedern.¹ Zwar waren es auch dort militärische Unternehmungen, die den Grundstein für die Kolonialherrschaft legten, doch darauf ein solides Gebäude zu errichten wurde Aufgabe der katholischen Kirche und ganz besonders der verschiedenen Orden. Sie gewannen nicht nur Seelen für die christliche Religion, sondern auch fügsame Untertanen für die spanische Krone. Daß der iberische Außenposten im Fernen Osten in höherem Maß als Mexiko oder Peru – aber keinesfalls ausschließlich – durch »Befriedung« (»pacificación«) und nicht durch »Eroberung« (»conquista«) erworben wurde, lag zum einen an den strukturell unterschiedlichen ökonomischen Interessen der Spanier, zum anderen an den Erfahrungen, die die Kirche mittlerweile in Lateinamerika gemacht hatte und auf die sie nun zurückgreifen konnte. Die Vorstellung vom gerechten Krieg wurde mit Vorsicht betrachtet, »Requerimiento«² und »Schwertmission« waren weitgehend obsolet geworden.³ Daß es sich bei den Angehörigen indigener Ethnien um vernunftbegabte menschliche Wesen handelte, die bekehrungsfähig waren, wurde nicht mehr bestritten.⁴

¹ Tate, Making, Vol. 1, S. 344.

² Requerimiento nannte man die Proklamation, die seit 1513 den Indios Lateinamerikas vorzulesen war, deren Gebiete kolonisiert werden sollten. In ihr wurde der spanische Herrschaftsanspruch begründet. Erkannten ihn die Einheimischen an, sollten ihnen Familie und Güter gelassen, ein Leben in Freiheit gewährt und die Konversion freigestellt werden. Für den gegenteiligen Fall drohten Krieg, Unterwerfung und Versklavung.

³ Dies gilt mindestens für die königlichen Instruktionen, wie sie etwa Miguel López de Legazpi 1564 auf seinen Weg zu den Philippinen mitgegeben wurden. Bei der Okkupation der Inseln kam es dann sehr wohl zu Gewaltakten: von der Anwendung des Requerimiento wird berichtet, von ungerechtfertigten oder exzessiven Tributforderungen und der widerrechtlichen Versklavung von Einheimischen. Von Anfang an traten Geistliche diesen Mißbräuchen entgegen und setzten sich – nicht ohne Erfolg – für eine bessere Stellung der Filipinos ein (Prieto Lucena, El Contacto Hispano-Indígena, S. 161-166; Gutiérrez, Historia, S. 97-112).

⁴ Reinhard, Geschichte, Bd. 1, S. 80; Prien, Geschichte, S. 166, 171-176, 212.