

植民地期メキシコにおける「グアダルーペの聖母」信仰に関する一考察

北 條 ゆ か り

I 序

本年（1996年）5月以降、メキシコ国内ではグアダルーペの^{バシリカ}大寺院の終身院長としてすでに三十有余年在職してきた人物を辞任に至らしめるという紛争が起り、人々の強い関心を呼んだ。「聖母顕現」の生き証人とされるフアン・ディエゴという16世紀の先住民の存在性を否定する見解をこの人物がかねてから抱いていたことをイタリアの 30 Giorni 誌が公表したのが直接の原因である。そして同時に寺院長の豪勢な私生活の実態も初めて明るみに出たため、非難がさらに高まった。しかしその内実は、バシリカの強大な経済的・政治的権力をめぐる、寺院長と首座大司教のあいだの教会内部の紛争であった。フアン・ディエゴの存在性やこの聖母顕現の歴史的真實性をいかにして実証するかという問題は、依然として未解決である。しかしながらメキシコにおいて四世紀半以上も前に発祥したとされるグアダルパニスモ（「グアダルーペの聖母」信仰）にはあまたの地方的なマリア信仰とはかけ離れた、シンボルとしての特性が備わっており、その存在意義は顕現の客観的史実性に左右されるものではないといえる。そこで、関連する史料の検討を中心としたグアダルパニスモのヒストリオグラフィーは別の機会に譲り、本稿ではメキシコ文化の最も¹⁾真正なシンボルとしての、とくに発祥期の意義を促えてみたい。

1) この間の経緯は Proceso 誌の1022号（1996年6月3日）、1023号（同10日）に詳しい。結果的に abad Schulenburg は arzobispo Norberto Rivera Carrera の意図どおり、抵抗のあけく辞任に追い込まれたが、これを契機に日刊紙には国内のさまざまな有識者から、メキシコ国民にとってのグアダルーペの聖母信仰の意味という問題の核心に触れる議論が多く寄せられた。聖母顕現の伝説についてはのちに詳しく述べる。フアン・ディエゴはそのノ

「グアダルパニスモとバロックこそが、スペインとも遍く世界とも差異をなす、メキシコ史上の比類無き真正なる創造物である。それらは植民地（ヌエバ・エスパーニャ）の人々が自分自身を見つめ発見するために創った鏡なのだ。²⁾」美術史家フランシスコ・デ・ラ・マサ(1913-1972)は、『メキシコのグアダルパニスモ』と題した博士論文(1953年)の中で、このように述べ、メキシコ文化の中に占めるグアダルーペの聖母信仰と植民地期に生れ育まれたバロックの特異で重要な意味を強調している。グアダルーペの聖母は1737年にメキシコ市の、1746年にはヌエバ・エスパーニャ全土の、さらには1910年にイスパノアメリカ全体の、1945年には南北両アメリカの守護聖母に宣言された経過をもち、バロックと並んであまねくイスパノアメリカ文化を特徴づけているものと言えよう。³⁾イスパノアメリカは多様な民族とその文化伝統の、出会いと混淆から成立した世界であるが、これを統率してきた大きな力のひとつが教会であり、17世紀までのハプスブルク朝スペインによるインディアスの統治は政教一致の原則のもと、とりわけ制度としてのカトリシズムと緊密に結びついていた。⁴⁾それゆえにグアダルーペの聖母は、識字率のきわめて低かった植民地時代、ペニンスラール(イベリア半島出身の本国人)に対抗できる「勢力」を築こうとしたクリオリョ(アメリカ大陸生れのスペイン人)にとって、同胞意識のもとに先住民や

ゝ実在の真偽が十分審議されないまま、1990年に列福を受けている。(メキシコ人のなかでは1627年のサン・フェリーペにつづいてようやく二人目)

2) Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, F.C.E., 1984, p.10. 宗教的なバロック芸術の最も深遠な意味を解明するために、グアダルーペの聖母像の図像学的解釈の必要性を、この学問領域を方法論として提唱したパノフスキー Erwin Panofsky (1892-1968)の著作がメキシコで紹介される前におそらく最初に説いたのは、このデ・ラ・マサであろう。("La decoración simbólica de la Capilla del Rosario", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm.23) アーウィン・パノフスキー『視覚芸術の意味』岩崎美術社、1987年(初版1971年)

3) イスパノアメリカとは、15世紀末から三世紀余りにわたってスペインの統治下にあり、独立後の今日スペイン語を公用語とする米州諸国を指す。なお、1754年、ローマ法王ベネディクト XIV によって、グアダルーペの聖母の顕現が正式に認められた。

4) 「インディアス」と呼びはじめたのはコロンの誤認のためであるが、スペイン統治時代を通じてのアメリカ領の公式名称であった。

メスティーゾを引き寄せるための政治的性格を孕んでいたであろうと考えられる。

グアダルパニスモの研究は、のちに挙げるように、宗教学ではシンクレティズム（習合宗教、重層信仰）の視点から、文化人類学では文化変容論の観点から説明が試みられている。しかし、ここでは征服から植民地化への歴史の流れ、社会の動向との関連でこの問題を考察し、メキシコの歴史、文化、ナショナル・アイデンティティへのグアダルパニスモの影響を明らかにするための端緒としたい。

まだスペインの統治下の初期にあった16世紀後半に早くも発現し、独立に先駆けて高まっていったと考えられているメキシコのナショナリズム（本質的にはペニンスラールに対抗するパトリオティズム）を担っていったのは、クリオーリョ⁵⁾だった。クリオーリョに特有のメンタリティや行動様式（エンコミエンダなどの権利を剥奪された相続人としての焦燥感、祖国におけるよそ者意識、征服事業の時代への懐旧の念など）が芽生えるのは16世紀後半から17世紀初頭にかけての頃であり、その背景にはさまざまな位相での対立の深まりがあった。具体的には、先住民の人口減少が極限に近づいたための土地所有形態と労働・生産関係の変遷、在俗司祭と修道司祭との反目、対抗宗教改革によってインディアスに生じた新たな教会内部闘争、政教両面での高位職のペニンスラールによる独占、その結果惹起したペニンスラールとクリオーリョとの間の抗争、そしてスペイン帝国の衰退と世界経済の中での地位転落などを挙げることができよう。⁶⁾19世紀初頭には、イダルゴ神父の率いる独立運動においてその聖像が旗標として掲げられたほど、植民地体制の抑圧に苦しむ下層社会階級の民衆にまで広く浸透していたと思われるグアダルパニスモの起こりが、上述のクリオジスモ——集団意識の深化に裏付けられた、クリオーリョの自己認識；それに根ざした政治・社会的権利と文化的独自性の主張——の萌芽期と一致す

5) David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1980 (1a. ed. 1973), pp. 15-23.

6) Marfa Alba Pastor, “El criollismo en la historiografía mexicana de fin de siglo”, TEMPUS, UNAM, Verano de 1995, Núm. 4.

る点は注目に値すると考えられる。なぜなら、グアダルパニスモを在来の先住民の宗教と外来のカトリック教とのシンクレティズムと理解し、そのために当初から「メスティーソ（先住民と白人の混血）的宗教」であったとか、メスティーサへの実体のひとつとして表れたもの＝「宗教面のメスティーサへ」であったという捉え方には問題があるだろうからである。

グアダルーペの聖母はつねづね、メキシコのなるもの *mexicanidad* と結びつけられ、総体としてのメキシコ人の社会的政治的独自性の表れと受けとめられている。スペインからの独立戦争において、聖母像がクリオーリョの神父に率いられたメスティーソやインディオからなる反乱軍の先陣を切って戦場へと突進したし、1910年に勃発した「革命」でもこの聖母を紋章にエミリアーノ・サパタと彼に続く土地を持たない農民層が闘った。そして今日、グアダルーペの聖母像は邸の正面や内部、教会や家の中の祭壇、公設市場や闘牛場やレストランといった人の集まる場所の一角、タクシーやバスの運転席など至る所に祀られている。E. ウルフによれば、ネーションというものは、同一の相互関係の網の中に共存するグループが皆、公式であれ非公式であれ互いに交渉するときに使うことのできる文化形態あるいはそのメカニズムを有していなければならず、それらは行動の文化的規範と理想的表現を備えていることによって、それを通してひとつの社会の中の様々なグループが、調和のとれた枠組の中で、相異なる宿命に対処することができるのである。メキシコ史上、政情や思潮の変転を⁷⁾超えて、グアダルパニスモがつねにそのナショナリズムと不可分に結びついてきたのはその所以なのだろう。⁸⁾

ルイス・ゴンサレスに従えば、メキシコにおけるナショナリズムの歴史を以

7) Eric R. Wolf, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", The Americas, 1958.

8) メキシコにおけるナショナリズムやナショナル・アイデンティティに関わる最新の理論的（言説としての）検討は以下のものを参考にした。Serge Gruzinski, Jacques Lafaye, Carlos Monsiváis, Francisco Piñón, Roger Bartra, Judit Bokser, Jacques Gabayet y José del Val, *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM Xochimilco, 1994; Jean Meyer, "La historia como identidad nacional", Vuelta 219, 1995.

下の五段階に分けることができる。⁹⁾①16世紀後半から18世紀半ば、②啓蒙時代から米国による侵略(1846-1848年)、③19世紀半ばからメキシコ革命勃発(1910年)、④1910年から1940年、⑤1940年以降現在まで。しかし最近の EZLN(サパティスタ国民解放軍)による先住民蜂起とその後も続行する反政府運動から明らかなように、第五段階においては、「いかにして国民的アイデンティティを創り上げ、ネイションを存続させていくか」というナショナリズムの問題をめぐって68年からすでに多様な議論と模索がなされてきたが、今まさにその根本的解決の必要性に迫られているのだと言える。¹⁰⁾本稿ではこの中の第一段階を考察の対象とし、聖画像に現れてくる象徴的要素の分析を通して、初期ナショナリズムの表象として捉えられる独自の聖母信仰の定着プロセスが主としてクリオーリョによって展開されていったことを明らかにしていきたい。

II グアダルパニスモの起源と政治的言説

II-1

植民地時代のグアダルパニスモに関する研究の多くは、いずれも顕現伝説の証明またはその反証、あるいはメキシコの国民意識の歴史が中心テーマとしてもつグアダループの聖母のイメージを検討することに議論が集中しているように思われる。それというのも、16世紀にこの信仰が存在していたという明らかな証拠はほとんどなく、信仰の端緒はいまだによくわかっていないのである。オリジナルの絵の描かれたフアン・ディエゴのアヤテ(リュウゼツラン、現地名はマゲイの繊維で織った布)以外、16世紀のものと確証できるグアダループ

9) Luis González, "Notas sobre el nacionalismo mexicano", América Indígena, Vol. XXIX, Núm.2, 1969.

10) ナショナリズムの概念規定については、B.アンダーソン『想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』リプロポート、1991年(初版1987年)、「民族と国家」特集『思想』1996年5月号、Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Oxford University Press, 1986. 綾部恒雄『現代世界とエスニシティ』弘文堂、1993年、岩波講座現代社会学24『民族・国家・エスニシティ』岩波書店、1996年などを参照した。

の聖母の表象は現時点まで他には何も見つかってはいない。1550～1600年にかけてのグアダルupesの聖母崇拜は土着色が濃く、地母神信仰と混同されがちなので、カトリックの宗教上まだ明確な説明づけがなされておらず、論議の段階である。16世紀のいずれの記録にも聖母が1531年に顕現したという言及はない。わずかにクリオーリョのクロニスタ、フアン・スアレス・デ・ペラルタがテペヤクの丘で行なわれている信仰について、「何度も奇跡を起こしたという礼拝像があり...岩山のあいだから顕れた...この像を崇拜するために各地から人々がやってくる」¹¹⁾と書き記しているのみである。テペヤクにおける信仰の叙述と聖母の顕現譚は明確に区分されなければならない。両者が同一のものになるには、つまりインディオがグアダルパニスモを内面化するに至るには、かなりの時間を要したことは確かである。

グアダルupesの聖母の奇跡物語（顕現譚と奇蹟）はメキシコ国内に限らず広く知られているが、¹²⁾現在までのところ、この典拠となる最も古い史料は唯一、ミゲル・サンチェス（1648年刊）とルイス・ラソ・デ・ラ・ベガ（1649年刊）¹³⁾の著作のみである。この二人の後で類書を著したルイス・ベセラ・タンコとフ

11) Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Contrapuntos, 1987, p.187. 本稿は以下のグアダルパニスモの最新の歴史的研究を参考にしている。Stafford Poole, C.M., *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1791*, The University of Arizona Press, 1995.

12) コルテスがアステカの都テノチティトランを征服した1521年から十年経ったばかりの1531年12月9日から12日までに、地母神トナンツィンの祀られていたテペヤクの丘で聖母が平民インディオのフアン・ディエゴに四回あらわれ、最後に瀕死だった叔父のベルナルドにもあらわれ病を治癒し、自分のための聖堂を建ててほしいと司教に伝えるよう、土地の言葉ナワトル語で話しかけたことになっている。

13) Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, 1648, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, F.C.E., 1982, pp.152-281.

Luis Lasso de la Vega, *Nican mopohua*, 1649, en Richard Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe, Continuidad y transformación religiosa en México*, F.C.E., 1995 (1a ed.1992, en alemán), pp.171-203.

フアン・ディエゴから報告を受けたとされる当のスマラガ司教自身による記録は何も残っていない。

ランシスコ・デ・フロレンシアをあわせて、グアダルーペ顕現の「四福音史家」に準えることができる。¹⁴⁾

さて、この伝説を生んだのは、テペヤクの礼拝堂付き司祭ラソ・デ・ラ・ベガの紹介した *Nican mopohua* である。¹⁵⁾ 聖母の出現とその像の奇跡的顕現についての最も詳細なナワトル語での叙述であり、その後グアダルーペ信仰の基盤となった重要な文書なのだが、原本は消失し、写本が残っているだけである。何を史料（情報源）として用いたものか、いつ誰が書いたものかに関しては、いまだに議論が続いている。ラソ自身が神の啓示をもとにテキストを編んだのではないかと推定する向きもあるが、その語りの内容は古代メキシコ人の世界観やインディオ色を明らかに彷彿とさせるので、仮にラソがそこまで理解し真似たとしたらその意図は計り知れず政治的であると言える。これについて上述のベセラ・タンコは、サンタ・クルス学院で学びサアグンの片腕となったアントニオ・バレリアーノの著作であると指摘している。¹⁶⁾ 現代の歴史家のなかで代表的な見解は、アンヘル・ガリバイとオゴルマンのものである。¹⁷⁾ 前者はナワトル語学研究の権威であり、1560-1570年の間にバレリアーノのみならずサンタ・¹⁸⁾

14) Luis Bezerra Tanco, *Felicidad de México en el principio, y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María N. Señora de Guadalupe. Extramuros; En la aparición admirable de esta Soberana Señora, y de su prodigiosa Imagen sacada a luz y añadida por el bachiller...*, 1979.

Francisco de Florencia, *La estrella del norte de México*, en De la Torre Villar y Navarro, *op.cit.*, pp.359-399.

15) 文書の出だし文句をとってこう呼ばれている。“Así se narra” (次のように語られている) の意。Hueitlamahuizoltica の中枢部分を成している。Véase, R. Nebel, *op.cit.*

16) Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos: Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las marionetas en el Tepeyac*, 1995 (1a ed. 1993). Pp.191-199 (Apéndice I) に *Nican mopohua* のシノプシスが掲載されており、精緻な聖像描写があるので参照されたい。

17) Luis Bezerra Tanco, *op.cit.* この他にも Sigüenza y Góngora, Lorenzo Boturini, José Ignacio Bartolache などが見解を明らかにしており、当時の社会におけるグアダルーペの聖母信仰の重要性を物語っている。

18) X. Noguez, *op.cit.*, pp.20-29. Véase también, Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras, Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*, U.N.A.M., 1991.

クルス学院の彼の同僚からなる複数の著者（先住民の）によって書かれたと推定する。他方オゴルマンは、しかしそれならばコディセ・フロレンティーノと *Libro de Coloquios*（先住民長老識者とフランシスコ会士との対話）を書いていた頃のことであるのに、なぜサアグンが介入や阻止をしなかったのか説明がつきにくいと主張する。¹⁹⁾ また、オゴルマンによると書かれた時期は1555-56年となる。史料がいまのところ他に発見されていないので、いずれの解釈も確認あるいは反証することはできないが、ひとまず16世紀の半ば過ぎ、すなわちファン・ディエゴのエピソードが起きたとされる1531年から30年ほど後の時点ではないかと理解しておこう。ここで、オゴルマンの年代設定の論拠を説明することにもなるので、政策上の方向転換を迎えようとしていたヌエバ・エスパーニ

19) サアグンは『ヌエバ・エスパーニャ綜覧』（長年の準備の結果、1579年に執筆されたといわれるいわゆるフィレンツェ絵文書のスペイン語版テキスト）の第十一書において、偶像崇拜を糾弾し、テペヤクへの参詣を憂えてつぎのように断言している。

山間部でも、厳かに生贄が行なわれ、遠路はるばる人々が巡礼に訪れた所が三ないし四か所ある。その一つは、ここメシコにあるテペアカクという丘である。それをスペイン人はテペアキーリヤと呼び、今では聖母グアダルベと呼ばれている。この場所にはかつて、神々の母であるトナンツィン、つまり「我らが母」に奉獻された神殿があった。そこではこの女神を称えて多くの生贄が捧げられた。メシコからも、二十レグワ以上も離れた各地からでも生贄のために人が集まり、数々の供え物を携えてきた。[中略]今ではそこに聖母グアダルベ教会が建てられているが、説教師たちが神の母、聖母をトナンツィンと呼ぶのをいいことに、彼らはその教会もトナンツィンと呼んでいる。[中略]神の母、聖母マリアは正しくはトナンツィンではなく、ディオス・イナンツィンとなるからである。これは悪魔が発明したもので、トナンツィンという誤った名の下に偶像崇拜を隠そうとしているように思われる。昔と変わらず今でも、遠く離れたところからこのトナンツィンのもとへ巡礼に来るのであるが、この信仰もまた疑わしい。というのは、聖母（を号とする）教会はいたるところにあるにもかかわらず、そこには参拝せず、以前同様、遠方からもこのトナンツィン教会へやって来るからである。[中略]巡礼に来る一般の人々の心の中には古い信仰が生き続け、それを惜しんで来ていることは火を見るより明らかである。私の言わんとしているのは、彼らに巡礼や供え物をやめさせるべきだということではない。彼らが巡礼に来る日に、かつての間違いを彼らに悟らせ、（彼らが拝んでいる）あの聖人たちはかつての神々と違うことを理解させて、迷いから覚まさせてやるべきだと言っているのである。これは彼ら先住民の言葉や昔からの習慣に精通し、聖書を熟知している説教師がすべきことである。

サアグン『神々とのたたかいⅠ』篠原愛人・染田秀藤訳、岩波書店、1992年参照。

ヤの教会の状況に注目しておく必要がある。1556年という年には、第二代司教アロンソ・デ・モントウファルが、グアダルーペの聖母を称える説教を行なっている。彼はすでにテペヤクでインディオからペニンスラールまで広く崇敬されていた聖像に超自然的な基盤を持たせ神聖化することまでも奨励しようとしていた教会当局の人物だった。二日後ただちに、これに対してフランシスコ会管区長のフランシスコ・デ・ブスタマンテ師が同信仰を糾弾する説教を行ない論争をひきおこした。²⁰⁾この対立が生じた背景は以下の通りである。モントウファルの前任者で初代司教のファン・デ・スマラガは、布教開始当初に渡来したエラスムスを信奉するカトリック的人文主義者たる修道士たちの時代を代表する人物で、原始キリスト教的信仰への回帰とインディアスの現実社会の再建としての《ユートピア》の実現を希求していた。²¹⁾しかしセクラールに対するレグラールの優位も先住民人口の激減と16世紀半ば以降の事態の変化に伴って転換期を迎える。教会の内部的刷新と積極的防衛のためのトリエント公会議(1545-1563年)の規定により、教区権力をもつ聖職者は例外なく司教の支配に従属することになり、修道会はそれに抵抗した。しかし、先住民に対するレグラールによる伝道計画の目的はもうすでに達成され、各地に司教位階制度を確立する時機がきているとみなされはじめていた。要するに、王室がレグラールよりもセクラールのほうを優遇するようになったのである。²²⁾スペイン国王カルロス一世は、戦費のためにますます悪化する王室の財政逼迫に直面して、政治的経済的観点からインディアスを完全に統制する必要に迫られ、インディアス政策の見直しを決意していた。その意図を反映して、1551年、神学者でドミニコ会のモ

20) X. Noguez, *op.cit.* pp.89-91.

21) しかし渡来した初期の修道士たちは一見想像されるようには均質だったわけではないことに注意したい。教会はそのことを考慮に入れ、先住民改宗のための方法を二通り認めた。すなわち、徹底したキリスト教教育を追求する場合と、教育はごく基本的な水準で良しとして量的に改宗を進める場合。Sonia Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque, Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, F.C.E., 1991, p. 10

22) チャールズ・ギブソン『イスパノアメリカ：植民地時代』染田秀藤訳、平凡社、1981年 pp.84-86.

ントゥファルが第二代司教に任命され、1554年着任した。グラナダ地方の出身で、モリスコ（改宗モーロ人）の世界と接触し文化的差異を体験しながら育った彼は、長年イスラム教徒が支配していた土地でのキリスト教の布教と敗者の統合が平和裡に可能であることをまのあたりにしていたのだった。それゆえ、²³⁾モントゥファルは先住民宗教にみられる異教的要素に対するそれまでの聖職者の非妥協的な態度を緩和する方向を示したのである。その結果、1550年代には²⁴⁾グアデルーベの聖母像信仰が開花していった。

II-2(1)

つぎに、グアデルパニスモの発展につながったと考えられる17世紀の歴史的背景を追いながら、クリオーリョがいかに政治的に信仰と結びついていったか、また、グアデルーベの聖母のほかにもクリオジスモを象徴するものがあるのではないか、検討してみることにしよう。

アステカの征服からまさに一世紀後の1621年は、スペインでフェリペ四世が即位し（在位1665年まで）、ヌエバ・エスパーニャにはヘルベス侯爵 *marquez de Gélves* が新副王として着任した。²⁵⁾翌22年に17世紀初頭から着工されていたグアデルーベの聖堂が完成、23年には遅くとも1589年来スペインのエストレマドゥーラから移り住んでいた劇作家のビリャロボスによって、「征服」百周年とフェリペ四世の即位を祝いメキシコ市の偉大さを称える書が著された。²⁶⁾しかし前述

23) 事実、グラナダ王国はその文化、習慣を1566年まで存続させた。Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, 1995, pp.102-103.

24) モントゥファルはあくまでも偶像崇拝を多少なりとも許容しようとしたのではなく、これを厳しく取り締まったことは、ヌエバ・エスパーニャに異端審問所が設置されるまでの1522年から1570年までの期間に摘発された約五百件の審問のうち、モントゥファルが異端審問長官を務めた1556-70年に全体の六割が占められていることからわかる。小林致広『われらが先祖の教えに従いて：1530年代テスココ住民に対する異端審問記録の分析』研究叢書、神戸市外国語大学外国語学研究所、1995年、p.6.

25) 17世紀の歴史的背景については、Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial: 1610-1670*, F.C.E., 1980.を参照。

26) Guillermo Tovar de Teresa, *Pegaso o el mundo barroco novohispano en el siglo* ↗

の副王は厳格で強硬な政治改革を打ち出し、メキシコ市大司教ペレス・デ・ラ・セルナ Juan Pérez de la Serra と対立したために、24年、副王制府を批難し、司教側についたクリオーリョが主体となり大衆を巻きこんだ反乱が起こり、副王宮殿は襲撃された。翌25年にはそれも修復され、主中庭の噴水の中央にペガサスの彫刻が仕上げの段階で付されたことに注目しておきたい。その後29年、メキシコ市で大水害が起こり、これを契機にケタロ、パチューカ、グアダハラへと人口の分散が始まり地方都市が育っていくことになる。この頃からプエブラも繁栄期に入った。40年代はパラフォクスの時代であった。彼は大司教、副王、巡察使、プエブラ市司教という一連の職を歴任する。この時代の終わりに、*Nican mopohua* をはじめとするグアダルーペの聖母に関する著作が刊行され、信仰が本格化していった。17世紀後半に入ると、61年にコチニール染料、羊毛、絹などの資源が豊かであるために^{アルカルデ・マヨール}地方役人による搾取の激しかったオアハカのデワンテペク（地峡部）で、重税に対する先住民の反乱が、64-65年にかけてはメキシコ市で黒人とムラート（黒人と白人の混血）の反乱が続発した。そして92年、世紀最大の騒乱にいたった。多雨による水害と虫害による小麦とトウモロコシの不作、買い占めに走った暴利商人の投機、それに伴うパンとトルティーリヤの価格高騰が重なったための政治社会的摩擦とフランシスコ会士の政府批判の説教とが引き金となっていた。いずれの反乱をも平定したのは、その地の司教またはイエズス会士であり、副王当局はあらゆる社会階層からの突き上げに何ら抵抗できず、逃げまわるばかりであった。これらは明らかに積極的武力抵抗であったのに対し、グアダルパニスモは被支配者層の「植民地体制²⁷⁾に対する抗議の精神的側面」という消極的抵抗の形として捉えられてきた。

実際、初期の修道士たちは1540年頃からすでに、真の教化事業を成功させるには長く困難な道程があり、成果はどこまでも曖昧であるということを実感す

、XVII, Editorial Vuelta, 1993, p.41. 17世紀の反乱に関しては、El Colegio de México, Historia general de México, pp.461-469を参照。

27) Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, F.C.E., 1985(1a ed.en francés 1974), pp.387-407.

るようになっていた。²⁸⁾ テペヤクへの巡礼は、キリストの教えをよく理解した一部の先住民にとっては黙示録の女性と一体化して理解されてはいたかもしれないが、多くの先住民にとっては以前と変わらぬトナンツィンの母なる神への祈りだった。コルテスをつかってその地を去った神ケツアルコアトル（羽毛のある蛇）の再来と考え、抗戦の意図など持ち合わせていなかったモクテスマ王の失策によって、訳もわからぬうちに侵略を受け事態の対応に遅れたために、神殿を壊され、文書を焼き払われ、住民の大半が惨殺されてしまったのである。そのときのトラウマが原因で、アステカの民が自分たちをやさしく招く地母神の姿を幻視体験した、そしてそれが静かなるしかし大きな反響を生んだとしてもまったく不思議ではない。しかしながら、グアダルパニスモをこのように捉えてしまうと、聖母マリアがペニンスラールによって彼ら自身の守護聖母としてヌエバ・エスパーニャに導入された事実や、イベリアで培われていたペニンスラールの民衆カトリシズム、スペインから独立するまでのポルトガルから渡来した隠れユダヤの信仰態度、中国を中心としたアジアでの布教経験をもつイエズス会の適応的開放的姿勢など、多様な社会グループからの多重の影響をグアダルパニスモが内包していた可能性が見落とされがちになってしまう。グアダルパニスモの土着^{インディアニサシオン}化が実際どれほどの拡がりを見せていたかは、今後、人種構成のあり方と人口規模の異なる町村をとりあげ、W.B. テイラーのモノグラフのように、洗礼記録や財産記録を調査してみることである程度推し測ることが可能であろう。

II-2(2)

一方、ヌエバ・エスパーニャにおけるグアダルーペの聖母顕現を神の摂理であるとみなす見解が17世紀のクリオーリョ聖職者の間で広く流布していたこと

28) Corcuera de Mancera, op.cit., p.11; サアグン前掲書を参照。

先住民社会の宗教的結合という側面に関しては, Serge Gruzinski, La Colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, F.C.E., 1991.

は、確認されてきている。²⁹⁾ 17世紀半ばはバロック文化が絶頂期に達し、その後も18世紀を通じて続いたわけであるが、オクタビオ・パスはこの時代の社会の特徴をふたつの点で説明している。ひとつは、知的活動の場が説教と同人の会合^{テルトゥリア}に限られていたこと。もうひとつは、神学が20世紀の社会的・政治的イデオロギーと同様の、論争の道具としての機能を負っていたこと。言わば「政治の仮面としての神学」である。³⁰⁾ こうした政治色の濃い社会を担い、自らの文化的基盤や帰属意識を模索していたのがクリオーリョであった。そのために彼らが政治的に利用したと考えられるシンボルをいくつか挙げることができる。①驚とサボテン、②ペガサス、③聖フェリペ・デ・ヘスス、④ケツアルコアトル=聖トマスなどである。一つひとつを以下に具体的に検証していくと、これらがクリオーリョによるグアダルーペの聖母の引用“expropiación”へと集大成したのだと解釈され得よう。

まず驚とサボテンについては、メキシコ古代史の大家、ロベス・アウスティンによる神話の語りをつぎに要約してみる。

メシーカの守護神ウィツィロポチトリは、自分の妹で邪悪な呪術を使う女神マリナルショチトルを罰した。³¹⁾ その息子コピルは母親の無念を晴らそうとして返り討ちにあい、彼の心臓は萱と葦の生い茂るテスココ湖に投げ捨てられる。一火打石の年(1324年)、メシーカ族の二人の指導者が、その昔コピ

29) William B. Taylor, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion”, American ethnologist vol.14, American Ethnological Society, 1986.

〈The intellectual history of the aparition〉聖母顯現の言説史と呼べる研究の代表がDe la Maza と Lafaye のものである。踏まえておかねばならないのは、異端審問の厳しい時代であり、クリオーリョは信仰に関する言動に慎重を際めねばならなかったということである。

ベニンスラールのもたらしたエストレマドゥーラの「グアダルーペの聖母」信仰の伝統や異教的・土着的色彩の強いイベリアの民間信仰については、Luis Weckmann, *La herencia medieval de México, Tomo I, El Colegio de México*, 1984, pp.225-248.

30) Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, 1982, p.83.

31) メシーカとはいわゆるアステカ（部族の謎の故郷「アストランの人」）族にあたる。

ルの心臓を沈めた場所に戻ってみると、そこで、ウィツィロポチトリがメシカ族に巡歴の終着地として予告した奇跡の鷺を目撃する。メキシコの紋章は、ある集団が湖水地帯に到着し、ひとつの島に定住したときのことを表しているのである。コピルの神秘的な心臓の上に築かれた島、メシコ・テノチティトランは国の心臓部と見なされることになる。ノバル(ウチワサポテン)に足をおろし、へびを呑み込もうとする鷺、これがメキシコの紋章として今は定着している。ついへびを呑み込む鷺に注目してしまいがちで、確かに、メソアメリカの象徴群において、へびと鷺が対立するペアだったことは疑いようもないが、この対立関係はメシコ・テノチティトラン建設の奇跡譚の中心的主題ではなく、鷺とサポテンの対立関係のほうが主要だったのである。奇跡的な建設の話を経典的事実と照らし合わせてみると、鷺とサポテンの対立関係の重要性が浮かび上がり、二人の指導者が合意の契りを結んだことがわかる。メシコ・テノチティトランの起源神話の中では、当時の政治的現実が火と水の対立で大神殿という建造物に象徴的に表された。神殿頂上の二基の祭壇は一方が太陽と戦争の神、もう一方は雨の神、トラロクに捧げられていた。対立するものの統合という図は、町を作った人たちの間で協定が結ばれたことを想像させる。メシコ・テノチティトランを建設した住民はいくつかの集団から構成されており、各集団を率いて旅した指導者は、集団の守護神と同じ名前をもち、権力を体現していた。最終的に合意した首長はクワウトレツキ(鷺の火を掲げる者)、別名クワウコアトル(鷺のようなへび)と、テノチ(石のようなサポテン)の二人。この町の名前そのものに二人が合意したしるしが刻印されている。つまり、火の神メシの場所であると同時に、水の神テノチの場所でもある。へびと鷺の結びつきについては、レヴィ＝ストロースの神話の解釈論を図像的象徴に適用できようが、この都建設の奇跡譚のテキストにも、〔次章でみるようにグアダルupesの聖母像にも＝筆者注〕必ず鷺とともにへびが登場するわけではない。鷺は小鳥を食べようとしていたり、人の心臓をつかんでいたり、何もくわえていない場合もある。へびの象徴的意味はさまざまに推し測ることが可能な³²⁾のだ。

32) Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la luna, Ensayos sobre mitología de la*

興味深いことは、メシコ・テノチティトランの紋章は征服後も生き残り、新たな地位を得るにいたったということ、そして、それが三世紀間の植民地時代にグアダルーペの聖母像といかに結びついたかも読み解くことができるということである。³³⁾

ではペガサスはシンボルとしてどこに認められ、何を意味していたのであろうか。このことについては、トバル・デ・テレサから得た示唆が大きい。³⁴⁾ 上述したように、副王宮殿が襲撃を受けて修復された1625年、中庭の噴水の中央に彫刻として付された。これは副王政府に対し「我々の目が光っていることを忘れぬように」と暗黙の圧力をかけているクリオーリョの仕業であると考えられないでもない。1606年に「ヌエバ・エスパーニャ、とりわけメキシコ市で、年間を通して観察される守護星座が二十の星から成るペガサス座である」と書いたドイツ系学者マルティネスがいた。³⁵⁾ 1615年にセビーリャで刊行された『インディアス王国論』の中でトルケマダは、メキシコの地名のナワトル語の語源的意味は泉または湧き水であると述べている。³⁶⁾ それに対してギリシャ語でペガサスの語源は *pegué* で、その意味もやはり泉または湧き水だという。³⁷⁾ 噴水のペ



図 1

、tradición mesoamericana, I.N.I., 1994, pp.59-68.邦訳は『月のうさぎ——メソアメリカの神話学——』篠原愛人・北條ゆかり訳、文化科学高等研究院、1993年に拠った。

33) このことについてはⅣ章で扱う。

34) Tovar de Teresa, *op.cit.*

35) *Ibid.*, pp.57-58.

36) Juan de Torquemada, *Monarchia Indiana*, t.3, Madrid,1723, citado por Tovar de Teresa, *op.cit.*, p.58.

37) *Ibid.*, p.78.

ガサスを制作した人物はおそらくこれらの著書を読んだか、聞き知っていたのではないだろうか。また、三百年間の植民地時代に、自著に蔵書印 *exlibris* を印刷させていたのはシグエンサ・イ・ゴンゴラ唯一人で、そのデザインがペガサスだった(図1)。Sic itur ad astra「このようにして天に向かうのである」という標語を伴っていた。³⁸⁾ クリオーリョは反政府的で野心に満ちた政治的イデオロギーを表明することを護身のために控えなければならなかったのだから、ペガサスにこめられた暗喩とその図像利用は検討に十分値する。

聖フェリペ・デ・ヘススとケツアルコアトル=聖トマスに関しては、ここでは簡単な紹介にとどめるが、前者はメキシコのクリオーリョで、フィリピンのマニラから司祭叙任を受けるため帰郷する途上、秀吉統治下の日本に漂着し宗教問題に巻き込まれ、1597年長崎で処刑された。1627年に列福され、29年にメキシコ市の守護聖人に定められた最初のメキシコ人である。上述のミゲル・サンチェスは1640年2月5日の聖フェリペの祝いの日に、祝福の説教を行なっている。³⁹⁾ もうひとつ、この時代独特のシンボル解釈は、メソアメリカ古来の主神のひとつで「羽毛のへび」のケツアルコアトルと十二使徒の聖トマスの一体化であり、キリスト教の伝道はスペイン人の到来する前からすでに、先住民の間ではケツアルコアトルの名で知られていた使徒の聖トマスによって行なわれていたのだとの見解が示された。⁴⁰⁾ このようにクリオーリョの識者たちが新約、旧約聖書の詳細な検討を通して、先スペイン期の歴史と神話を再解釈することの意図は、異教の中にキリスト教信仰の前身や予兆を見いだすことにあったと考えられる。これこそクリオーリョ精神の覚醒の時代なのである。

38) *Ibid.*, p.64.

39) 川田玲子「メキシコ「聖フェリーペ・デ・ヘスス崇拝」に関する一考察」ラテンアメリカ研究年報 No.16, 日本ラテンアメリカ学会, 1996年, pp.60-94; Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*, Biblioteca Era, 1953, pp.106-113.

40) Paz, *op.cit.*, pp. 55 y 64.; Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, F.C.E., 1993.

III グアダルーペの聖母の象徴性をめぐる図像学的検討

グアダルーペの名を持つこのマリア信仰は、新約聖書の中のとりのわけヨハネの黙示録に由来している。とくに17世紀には、図像学的に精巧で、完全にヌエバ・エスパーニャ的と言える独自の加工を施した聖像の造形作品が輩出したことによって、聖母マリアにまつわるシンボリズムが深められたと言えよう。その図像上の技巧は、知の面で練り磨ぎすまされていて、神学的解釈上も大胆きわまりない。この興味深い図像的変遷を詳しく見てみることにしよう。⁴¹⁾

テペヤクの丘は、先スペイン期から、メキシコ盆地のなかでもアステカの都メシコーテノチティトランを間近に望む絶景の高みとみなされていた。しかも征服後は東の玄関港ベラクルス方面と鉱山業の栄える広大な北方への出発地点でもあり、古来旅立つ人々の心に行く手の身の安全や吉兆を願わずにはいられない気持ちを引き起こさせる聖所だったのであろうことは想像に難くない。上述



図2 Gregorio José de Lara 18世紀
“Visión de San Juan en Patmos-Tenochtitlan”.
Templo de Coixtlahuaca, Oaxaca

41) 以下は、Jaime Cuadriello, “Visiones en Patmos Tenochtitlán. La Mujer Aguila”, Artes de México, Número 29, 1995の近業に拠る考察である。

のミゲル・サンチェスの書はメキシコ史 historiografía mexicana にとっての礎石とみなしうる。なぜなら、サンチェスは単にグアダルペの聖母への信仰を広めることに熱意を燃やしたばかりでなく、このアナワク高原が聖母顕現のための選ばれた土地であることを強調し、それによってクリオーリョの祖国愛の培養に寄与したからである。図2は、「パトモス＝テノチティランでの聖ヨハネの幻視」と題されていて、18世紀のもので時代は下るが、サンチェスの解釈を踏襲していることがごく最近になって認識された。⁴²⁾ 右手後方に微かであるが見える帆船は、クリストバル・コロンに象徴されるキリスト教徒たちの到来を示している。

ミゲル・サンチェスは、聖アウグスティヌスに想を得て、ヌエバ・エスパーニャで起こったとされる神話的なできごとを、黙示録で聖ヨハネが受けた啓示と結びつけたわけである。サンチェスが両方のできごとがいかにも同時に進行したかのごとく、かつ確信をもって語っているために、「彼のグアダルパニスモについての行論はヌエバ・エスパーニャ一国の命運にとって保証付きの説得力あるものになった。」とクアドリエリョは説く。サンチェスにとっては聖母出現も聖母像も聖母にまつわるいかなる象徴も皆、黙示録の初めに語られているできごと⁴³⁾の復元であることに疑問の余地はないのである。そのために、たとえば三人のヨハネ（スペイン語ではフアン）に相当する人物を見いだしてあてはめている。すなわち、時のメキシコ市大司教のフアン・デ・スマラガ、聖母がその目の前に顕れた平民インディオのフアン・ディエゴ、その伯父で聖母の起こす奇蹟の最初の受益者となったフアン・ペルナルディーノの三人を、それぞれ、黙示録の著者ヨハネ、洗者ヨハネ、ダマスクスのヨアンネスと重ねあわせてい

42) アステカの都、メシコ・テノチティランをヨハネが幻視体験をしたパトモス島と同一視している点に注意。(黙示録第一章九節：あなたがたの兄弟であり、共にイエスの苦難と御国と忍耐とにあずかっている、わたしヨハネは、神の言とイエスのあかしとのゆえに、パトモスという島にいた。)

43) 黙示録第十二章一節：大いなるしるしが天に現れた。ひとりの女が太陽を着て、足の下に月を踏み、その頭に十二の星の冠をかぶっていた。；同三節：また、もう一つのしるしが天に現れた。見よ、大きな、赤い龍がいた。それに七つの頭と十の角とがあり、その頭に七つの冠をかぶっていた。

44)
る。

フアン・ディエゴのナワトル語の名前は「鷲」の語根をもつクアウトラトワク Cuauhtlatóhuac で、シグエンサ・イ・ゴンゴラは「話す鷲」“El que revelentemente habla como águila.”⁴⁵⁾と呼んだ。このように鷲が隠れた意味を持たされていると解釈したり、聖画像の中にアステカの都の紋章であった鷲が描かれたりしているのも、クリオーリョならではのグアドルーベの聖母信仰に対する意図的操作の表れであり、生地への思い入れのなせる業とみなすことができる。図3は、使徒聖ヨハネとフアン・ディエゴ(右)につき従われ、メキシコの紋章の上に休む聖母像であり、図4は、メキシコ市の守護聖母としての宣



図3 Miguel de Villavicencio
18世紀 マドリード版画館



図4 José de Fibera y Argomanis 1778
年 バシリカ付属博物館, メキシコ市

44) グマスクスのヨアンネス(676-754)は、シリアのギリシャ正教神学者で、初期キリスト教神学の体系化に努め、八世紀聖画像破壊政策を行なった東ローマ皇帝レオ三世に対抗し、偶像崇拝を擁護した。

45) Carlos Sigüenza y Góngora, *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, 1694-1700, p. 63, citado por Noguez, *op.cit.*, p.145.

誓式の聖母像である。それぞれインク壺(聖ヨハネが黙示録を書くのに用いた)とへびをくわえている鷲に注目されたい。

なお、ディエゴはサンティアゴつまり使徒聖ヤコブの別称であり、それは異教徒イスラムに対するスペイン人のレコンキスタにおける守護聖人だったことを思い起せば、先住民の中でも平民のディエゴに異教根絶の隠喩的役割を与えているととれる。

クアドリエリョによれば、サンチェスは大天使ミカエルに合わせてミゲルと改称していたのだという⁴⁶⁾。それは同胞がこの地で生まれたことで独占的に聖母の恩恵を被ることができるのだと保証し、聖母の驚異の聖画像を伝播することを自らの使命と考えていたからにはほかならない。実際、サンチェスの著書以来グアダルupesの奇蹟譚を説きたいずれの書においても、聖ミカエルは重要な役割を占めていると言える。ヨハネの黙示録第十二章の、七ツ頭の龍と戦う聖ミカエルと鷲の翼を与えられる女とが、図5のようにグアダルupesの聖母をめぐる図像の中にたびたび相伴って表現されているばかりか、聖ミカエルはアメリカ大陸に顕れた「第二のイブ」すなわちテペヤクの丘の聖母を運び伝道する役割を担っているからである。このことはマリアの聖像の降臨をアメリカ大陸で実現しただけでなく、そうすることによって異教徒の偶像崇拜の中に古来化身していた悪魔を永久に追放したと考えられた⁴⁸⁾。



図5 作者不詳 18世紀 個人コレクション

46) Cuadriello, *op.cit.*, p.15

47) 黙示録第十二章七節：さて、天では戦いが起った。ミカエルとその御使たちとが、龍と戦ったのである。龍もその使たちも応戦した。

48) キリストを第二のアダム、マリアを第二のエバと捉えるのは、二世紀にまで遡る古い思

聖母像の肌・着物・マントなどの色あい、像の浮かぶ被り布の粗さ、光輪と星の数、聖母の姿態、顕現の日いち、太陽の位置などにもすべて、隠された意味があると考えられる。⁴⁹⁾グアダルーペの聖母像は、その図像学的形式からいえば、「聖処女マリアの無原罪の御孕り」の像である。被昇天の像と区別して、この場合ふつう全身太陽の光に包まれ、足下に月や蛇を踏む女性として表現される。⁵⁰⁾グアダルーペの聖母像はと言えば、「三日月が足下にあった。聖母は月によってこの地と人々を慰安しつづけている。[太陽を制御したと同じように]月をも支配し、害を引き起こさないようにしている。月は水、雨、洪水のもとであるから、月から土地と人々を守るということは、洪水が起これないように水害から守ることを意味する。メキシコ市はその名の示すとおり水の多い場所なので、つねに湖の水、湿気、洪水と闘ってこなければならなかった。聖母マリアは足下に月を擁す聖像としてこの地で発見された。聖母は月から生えている。⁵¹⁾それは月[の害]からの庇護をもたらすことだったのである。」メキシコという



図6 メンドサ絵文書, lám.1, for. Zr

ゝ想である。第二のエバであるマリアはエバの犯した罪をあがなうために、キリストの母となるべく神の召命を受けたとされる。石井美樹子『聖母マリアの謎』白水社、1988年、pp. 44-53.

49) 藤田富雄『ラテン・アメリカの宗教』大明堂、1982年、p.247.

50) 石井前掲書、pp.92-99.

51) Miguel Sánchez, *op.cit.*, pp.221-222.

16世紀、メキシコ盆地の湖はナワトル語でMetztitliapanと呼ばれ、月の(metzli)水の中(apan)を意味する。Véase, López Austin, *op.cit.*, p.61.

言葉はまさしく月に由来する地名の Metzli であると理解されていた。注目に値するのはこう語っているのがサンチェスであり、ほかのクリオーリョ聖職者たちのグアダルーペの聖母信仰全容をめぐる解釈も同様に、先住民的要素を排除するのではなく、むしろ積極的に取り込んでいるということである。そうすることによって、ペニンスラールのグアダルーペの聖母信仰とは差異化し、独自性を強調しているのだと読み取れる。

ところで、サンチェスが解かねばならぬ謎がひとつあった。聖母像に翼がないことである。その鍵は、いまや福音の説かれた王国メキシコ（メシコーテノチティトラン）の起源を示す紋章、すなわち図6のようにサボテンに止まるメシーカの鷺にあり、しかもそれはすでに聖書の中に現れていたと考えたのである。⁵²⁾メキシコ人の「鷺」であるフアン・ディエゴと同様に、黙示録の鷺に代わるものとして先スペイン期の紋章を結びつけたのだ。



図7 作者不詳 17世紀 パシリカ付属博物館

図7は、中央にグアダルーペの聖母、その両脇に大天使ミカエル(右)とガブリエル、四隅にフアン・ディエゴへの四度の顕現の場面、足下にパトモスーテノチティトランでのヨハネの幻視の様子が配された作品の一部（ヨハネの場面ののみ）であるが、図2と並んで、これほど大胆にアメリカニスタ的解釈を帯びたものは現存する図像の中にはほかに見られない。⁵³⁾

52) 黙示録第十二章十四節：女は自分の場所である荒野に飛んで行くために、大きな鷺の二つの翼を与えられた。そしてそこでへび（注：地に落とされた龍のこと）からのがれた、一年、二年、また、半年の間、養われることになった。

図6にあげたメシコーテノチティトランの紋章にはへびは現れていないことに注意。

53) Cuadriello, *op.cit.*, p.16.



図8 Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de Mexico*, 1648.

ミゲル・サンチェスは自らの著書の表紙(図8)に、ハプスブルグ朝の紋章である双頭の鷲と聖ペトロ(初代ローマ教皇)、すなわちカトリック教会の象徴である鍵と王冠とともに、上述のアステカの都の紋章であったもので、征服後はメキシコ市大司教区のものとなった紋章の中の要素であるサボテンを据えている。これは、ひとつの図像の中にメキシコの土地の精神的・政治的象徴を概念的にも視覚的にも融合させて、征服されはしたがアステカ王国がその翼を聖母マリアに差し出しているという、サンチェスの洞察を表している。換言すれば、著書の中で蕩々と述べている彼の主張は、この表紙に図像の形で雄弁に語られているのである。

IV 結語

17世紀のクリオーリョ画家たちが、(異端審問という制約上、どれほど独創性が許されていたかは疑問であるが) 聖画像の中で象徴的意味のさまざまな異説のどれを示唆する場合にも、聖母像の中に何を描き加える場合にも、制作の段階ではいくつかの可能性の中から選択、固定化、再解釈による意味づけを行っていたことを見てきた。画家でなくとも、そうするためには、シグエンサ・イ・ゴンゴラに代表されるように、アステカおよびその他の先住民族の神話や伝説を重要視し、史料を集め調査を重ね、理解し自分の一部に取り込むという

営為を積んでいたわけである。⁵⁴⁾このようなクリオーリョの精神運動が最初に明確で肯定的な形で現れたのが、宗教面においてであった。そのとき、クリオーリョの教師であるばかりか、代弁者としてクリオーリョを意識化していったのがイエズス会士である。先住民文明に対するそれまでの態度を改め、先住民の過去を蘇らせようとした、古典的人文主義の影響を受けたイエズス会のシンクレティズムの性格は、クリオーリョのパトリオティズムと結びついたのだと考えられる。⁵⁵⁾この点の事実関係は精査する必要がある、今後の課題としたい。

テイラーが実証しているように、先住民に対してグアダルパニスモの普及の努力が払われたのは18世紀半ば以降のことである。そうして徐々にグアダルムーペの聖母信仰は当時のメキシコ植民地社会の人種、経済、文化、政治の多元性をひとつに結合する力を持ちはじめていったのだと言えよう。

ただし、グアダルパニスモが制度上のシンボルから大衆文化のシンボルへと転じるのは、教会と国家の分離が起こった19世紀半ばになってからである。なおかつ、シンボルというものは操作が可能であり、グアダルパニスモの場合、社会変革への流れを抑制するための支配の道具とも、大衆を締めと恭順の状態に保っておく催眠剤としての方策ともなりうる点も認識されなければならない。グアダルムーペの聖母はメキシコ人全てを一体化すると聖職者は説いてきたが、現実の社会的不平等を履い隠すことはできない。そうは言っても、この地域でのこれからの民族、国家、エスニシティのあり方を問うとき、メキシコ文化の可視的足跡のひとつであるグアダルパニスモから得られる示唆は多いと思われる。

54) Paz の前掲書にはシグエンサ・イ・ゴンゴラおよび彼と並ぶ知性の尼僧、フアナ・イネス・デ・ラ・クルスのクリオーリョとしての知的模索が詳述されている。

55) Francisco Javier Carranza S.J., Juan José Ruiz Castañeda S.J., Juan de Goicochea S.J., Bartolomé Felipe de Ita y Parra y Francisco Javier Lazcano S.J., *Siete Sermones Guadalupanos. 1709-1765 con Selección y estudio introductorio* de David A. Brading, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1994.

El Guadalupanismo en la Epoca Colonial

Yukari Hojo

Influenciada por comentarios como el de Sahagún en torno al culto a la divinidad prehispánica Tonantzin se ha desarrollado toda una historiografía que pretende ligar el culto guadalupano a una práctica religiosa indígena desde el siglo XVI. El presente ensayo intenta demostrar que el guadalupanismo en sus primeras etapas fue un culto creado, fundamentado e impulsado por la élite intelectual criolla en su afán de hacer valer la cultura y el ser americano frente a la prepotencia peninsular.

El Guadalupanismo será—junto con otros movimientos culturales, como el culto a San Felipe de Jesús, los intentos por ligar a la figura de Santo Tomás con Quetzalcóatl y la obra de intelectuales como Siguñenza y Góngora y su creación de símbolos, emblemas y ensayos—todo un complejo cultural que expresará los anhelos de un criollismo cada vez más beligerante.

Una obra decisiva, “Imagen de la Virgen María...” de Miguel Sánchez, concentrará, con su particular lectura de las Escrituras, en una sola simbología a la mujer del Apocalipsis y la Virgen de Guadalupe; más tarde, las interpretaciones criollas sumarán a ésta las imágenes de la fundación de México-Tenochtitlán para crear una simbología de anhelo de libertad que aparecerá en todo tipo de creaciones culturales(poemas y arcos triunfales, sermones y monumentos arquitectónicos, etc.) y en la que imágenes como la mujer águila del Apocalipsis o la constelación del Pegaso se usarán velada o abiertamente para promover el criollismo mexicano.