

樹木に現れた磔刑のキリスト：セニョール・デ・ウインピリヤイ信仰の誕生

| | |
|-----|---|
| 著者 | 加藤 隆浩 |
| 雑誌名 | 国立民族学博物館調査報告 |
| 巻 | 55 |
| ページ | 201-213 |
| 発行年 | 2005-05-30 |
| URL | http://doi.org/10.15021/00001665 |

樹木に現れた磔刑のキリスト

——セニョール・デ・ウィンピリヤイ信仰の誕生——

加藤 隆浩

南山大学外国語学部

1. はじめに
2. 「聖なるもの」の生成
3. 結びにかえて：SW 信仰成立までの歴史的再構成

1. はじめに

カトリック世界ではしばしばイエズスキリストやマリアの出現という現象が見られる。特定の人の前にだけ子どもの風貌で現れるとか、絵姿として岩や壁の表面に現出した、あるいは光り輝くものとして空中を浮遊していたという報告例もある。出現の方法は様々だが、民衆がそれを「聖なるもの」の出現と把握していることには変わりはない。

神や聖母の示現という現象は、ペルー南部においても例外ではない。よく知られているように、コパカバーナの聖母、ワンカの神、コイヨルリティの神は、まさに独自の聖域をもち、世界的に有名なカトリック信仰の拠点となっている。そればかりか、今は地方レベルの信仰にとどまってはいるが、地域で熱狂的な信仰を集めているものとして、トレチャヨク (Torrechayoq) モリエチャヨク (Mollechayoq) エクセオモ (Eccehomo) テテカカ (Teteqaqa) などの神 (Señor) を挙げることのできる (Calvo 1996)。

では、こうした「聖なるもの」の出現、さらにはそれが一つの信仰の対象として確立するプロセスをいったいどのように理解すべきであろうか。また、「聖なるもの」の示現という現象が頻発するという状況をいかに考えるべきであろうか。もちろん本稿は、前者の問題のほんの一部を明らかにするにとどまるが、筆者が将来的に解明したいと考えるのはまさにそうした点である。ただし、この種の研究に分け入っていくためにはさまざまな障害を乗り越えなければならない。

実際に上記に掲げた事例のうち、これまでに研究の蓄積のあるものは、世界的レベルで知られた3者だけ——コパカバーナの聖母、ワンカの神、コイヨルリティの神——であり、地方レベルのカルトに関する研究となるとほとんど皆無である。そのうえ有名な3聖所にしても若干の例外——それを鳥瞰した刺激に満ちた研究に斎藤 (1993) がある——を除けば、研究とはいえ資料の呈示にとどまるものがほとんどであり、まとまった考察はないに等しい¹⁾。また対象ごとに研究の関心や深さに偏りがあることも覚悟しておかなければならない。加えてもう一つ別の困難がある。それは時間の壁である。コパカバーナ、ワンカ、コイヨルリティというよく知られた「出現」のなかで最も新しいものはコイヨ

ルリティの事例である。しかし実はそれですら、1780年の、反植民地運動が激化していく時代、言い換えれば今から220年以上も前に生まれた信仰である。もちろん、その事例に関する古文書は残されており、古い過去の信仰であることそれ自体が、民族学的研究にとって必ずしも不利に働くわけではない。ただ、残された記録は、教会側が認めた然るべき信仰形態に焦点があてられており、それを取り巻く信者たちの動きを問題としようとするとその実態はなかなか見えにくい。したがって、そうした文書に依拠する研究は重要であることは確かとしても、つまるところ大局的なものとならざるをえないのである。さらにまた、現存する文書の大半が教会関係者による記録なので、はじめから教会側のイデオロギーのバイアスがかかり、いわゆる護教学的性格を帯びていることは否めない。だとすれば、そうした文書をもとに民衆のなかで生成されていく信仰の再構成を試みようとする、教会の動きはよく見えるものの、その信仰を支えた信者・民衆のメンタリティの具体的な有り様はなかなか引き出し得ず、信仰を信者の側から彼らの動きをも含め、信仰の成立過程・その変貌の様子を分析するには大きな困難が伴う。

ただ、そうはいっても、先述のよく知られた諸事例——コイヨルリティとかワンカなど——に拘らなければ、信者・民衆の側から「聖なるもの」の出現とその信仰の成立・定着のプロセスを別の事例で探究することができる。植民地時代に成立した信仰を支えた信者の調査はよほどの資料がなければ困難だが、近年出現し、そのことによって民衆を引きつけた信仰であれば、その経緯を知る人々はまだ存命中である。それらは、せいぜい30年ほどの歴史しか持たない比較的新しい事例ではあるものの、上記の世界的聖地の発生と同じような始まり方をし、その上、信者たちは自らの信仰体系が、すでに成立した大聖地のそれに比肩するものと考え、彼らの聖所もやがては大聖地化してくれることを望んでいる。そこで本稿は、新しい信仰対象の誕生とその信仰の黎明期についてよく知る人々からの聞き取り資料をもとに、一つの信仰の生成・確立の具体的な展開を再構成し、そこに見られる信仰のダイナミズムの一端を明らかにすることを目的とする。

ここで扱う信仰対象は、ペルー・クスコ市に位置するセニョール・デ・ウィンピリャイ (Señor de Wimpillay, 以下、SWと表記する) と呼ばれるものである。それは、現在、同じ名を冠せられたバスターミナルの真ん前に礼拝堂を持ち、その町ではよく知られた聖所となっている。幸い、この事例に関しては、信仰の成立段階からそれを支えた信者代表と、彼らを見守った神父の両者から聞き取り調査によってこれまでに多くの証言を得ている。本稿は、そうした一次資料から聞こえてくる信者の声に耳を傾けるとともに、彼らとカトリック教会との関係を具体的かつ詳細に分析しようとするものである。

ところで、このSW信仰は、その信仰対象の出現から今日に至るまでのプロセスを4つの歴史的段階に分けて考えることができる。すなわち、それは「聖なるもの」の生成→流布→教会の禁止と認定→信仰の確立である。ただし、本稿では、紙幅の都合上まず信仰の生成期にあたる、情報が錯綜している発端部分のみに光を当てる。なお、この信仰

は、1976年、カトリック教会からの弾圧——一時的なものではあったが——という奇な運命をたどり、その点は、別の論考（Kato 1996; Kato et al. 2001）で分析したニーニョ・コンパドリートと立場を共有するものである²⁾。ただ、ニーニョ・コンパドリートは結果的に教会との対話を断ち切り、他方このSWは、教会との粘り強い交渉の末、教会の中にその位置を確保することになった。その意味で、後者は、前者とは全く逆の形で、フォーク・カトリシズムと異端の間を揺れた興味深い事例でもある。ここではその点に触れることはできないが、本稿はそうした比較研究をするための、またクスコ大司教区のカトリック教会から発せられた異端宣言（1976）が民衆カトリックにどのような影響を与えたかというより大きな問題を理解するための基礎研究の一部をなすものとする。

2. 「聖なるもの」の生成

SWの謂れを知る人々はそれを「奇跡の木」と表現する。少なくともカトリック神学のなかには「奇跡」という言葉をそう軽々しく使用するものではないという雰囲気があるが、SWの舞台である南部ペルーにおいては、その言葉は日常茶飯事、どこでも聞かれるものである³⁾。もちろん、だからといって、人々は奇跡をないがしろにするわけではない。それどころか、民衆は奇跡を求め、ひとたびそれに巡り会えば熱狂する。SWが出現した精神的土壌は、まずもって奇跡を常に待望している人々のそうした宗教観に裏打ちされたものといえる。

ところで現在のSWの信者の大半は、その聖所が位置する地域に比較的最近住み始めた人々であり、その聖域に関して詳しい知識を持つ者は決して多くはない。しかし、その信仰成立の初期から関わり、そこに足繁く通ってきた人々はその奇跡をさまざまな形で物語る。SWの礼拝堂は、クスコとタンカルパタ（Tancarpata）との境界付近に位置するが、かつてその土地を所有していたとされるテクシ家（familia Tecci）の人々はSWの由来を次のように語る（W-1）。

マルセリーノ・テクシ・メヒーア（Marcelino Tecci Mejía）にはファン、ドミンゴ、ピクトルの3人の子供があった。ピクトルは1950年に死亡し、彼の妻はブラシド・キスベ（Plácido Quisipe）と再婚した。ブラシドはマルセリーノの土地でユーカリの木を大切に育てていた。木がたいそう茂ってきたので、枝を少し切った。ブラシドは、枝を全部切り落としてしまうつもりでいたが、ある夜、夢を見た。夢の中で「木の枝をすべて切るならお前は死ぬことになる」との啓示を得た。ブラシドはそれでも全部切り落とさなければ問題はなかるかと判断し、枝を少しだけ残し他はすべて切り落としてしまった。3～4日後、切った枝から血が流れ出た。それを発見したのはエクトル・アルサモラ（Héctor Alzamora）という男だった。驚いた彼はその出来事を妻に話した。すると彼女は一も二もなくそれを皆に伝えるべきだと主張した。この不思議

議な出来事はこのようにしてたちまち民衆に知れわたるところとなった。その後、ブラシドも彼の妻も急死した。人々は、彼らの死を「聖なるもの」の出現に立ち会ったからだ、と説明しあった。

この版には、いくつか欠落している部分や不明瞭な点がある。たとえば、タンカルパタ出身の別のインフォーマントが与えてくれた断片的な説明によると、夢を見た主人公ブラシドが枝をはらおうとしたのは、畑の収穫を見張る小屋（チョサ）を建てる材料が必要であったこと。「木の枝をすべて切れば何が起るかかわからないが、しかし切りなさい」と、夢の中で伐採を促す託宣があったこと。木の枝から出血したが、それは、後に十字架になる片腕の部分からであったこと。枝から血が出たのだから奇跡にちがいないと人々が語りあったこと。ブラシドとその妻だけでなく、出血を最初に目撃したアルサモラも急死したこと等々、である。すでに見たように、W-1では夢の啓示と樹木からの出血との結び付きが強調されおり、上述の付加的なモチーフ群も、ユーカリの木からの不思議な出血をめぐる細かな状況を説明し、それらはすべて「木からの流血」に収斂していくように見える。だとすれば、W-1で力点が置かれる出血のモチーフについて手短であれ言及しておく必要がある。

周知のように、樹木からの出血というモチーフは、ペルー南部のみならずカトリック世界では無数にあるが⁹⁾、それは、問題の樹木が非日常的性格をあらわにすることで、他の木とは違うということを示し、その聖別を「主張」するものといってよい。言い換えれば、流血により自らの神なる属性を人々に知らせしめたということである。

しかし、ここで考えておくべきは、なぜその非日常性を出血という出来事によって示さなければならないかである。アンデス世界の、血あるいは血の色=赤のシンボリズムをひもとくまでもなく、それは、一般にエネルギー・力を表象している⁹⁾。ペルー南部においてもこの結びつきは民族誌的資料からすれば明白であり、農耕儀礼・家畜の増殖儀礼などでも頻出する（友枝 1986: 1-243; 稲村 1995: 148-173）。したがって、この点を考慮すれば出血した問題のユーカリは、単に非日常的属性を備えているというだけでなく、エネルギーを噴出する超自然力に満ちたものということになる。とはいえ、この樹木が十字架になることを念頭におけば、その出血は、キリストの磔刑の場面に見えている流血とキリストが打ちつけられている十字架との結びつきを想起させる。だとすれば、この出血のモチーフは、エネルギーとか力の表出という考え方とはまったく別の次元のカトリシズムの問題と関連していることは明らかであろう。キリストは人の手にかかり血を流すことで真に神であることを示し、その流された血により民衆の救済を約束している。こうしたキリスト教的発想をもとにすればSWとして顕現した神なる木も、同様の構造を内包しながらキリストと並行関係を確立していることがわかる。SWはブラシドという男に傷つけられて血を流し、その流血により神聖性を顕示し、十字架として人々を救済

することを宣言したというわけである。

以上、SWの起源において出血のテーマだけを強調してきたが、しかし信者によるSWの起源をめぐっては当時の信者たちが語り合った別のバージョンがあり、それらを詳細に検討してみると、SWの神聖性は、先述した事柄とは異なった脈絡でも表現されていることがわかる。まずは、SWの異話(W-2)を示そう。そこではW-1とは少し違ったテーマが強調されている。

SWは、タンカルパタへつづく道沿いにある。そこは平坦な踊り場のような場所、クスコから坂道を登りタンカルパタへと下る道が開けてくる時の脇にある。その付近は遺跡となっていて、そこには今も石と土からなる住居の壁らしき廃墟が見えている。

昔その辺りでは追いはぎが出没し、行き交う旅人の身ぐるみをはがし、時には命を奪うこともあったという。そこで一人の司祭が一計をめぐらし、泥棒を恐れさせるために十字架を立てた。それは職人に注文して作らせた石製だった。十字架の霊験はすぐに顕れ、クスコを襲った1950年の地震よりも前から人々を救済しはじめていた。とはいえ当時はその辺りには今のように住居はなかった。畑が一面に広がり、そこを人が通るのは収穫に出掛けて行く時くらいのものであった。

ところで、SWが今位置している土地はテクシ家の、とある男性のものだった。理由は定かではないが、彼は生前にその土地を息子ヘスに譲っていた。彼は父親から譲り受けた畑の境界をはっきりさせようと、それを木で囲んで目印とした。ヘスが植えたのはユーカリの木だった。ところが、ゾウ虫がそれらを食い荒らし、目印に立てた木は枯れてしまった。しかし一本の木だけが残った。それは、昔立てられた石の十字架のすぐ近くに植えられたものだった。ヘスは水をやり懸命に世話をした。すると木はどんどん根を張り成長し続けた。枯れずに残ったユーカリの木とその隣りの石の十字架はしばらくは別々にあったが、十字架がぐらぐら動いたので、誰がはじめたのかは分からないが、それをヘスのユーカリに縛り付けるようになった。

その後、木の世話をしていたヘスはリマに引っ越し、木の世話をする者はいなくなった。木はそれでもひとりで成長していった。しかしある時、自分こそが木にくくりつけてある石の十字架の所有者であると公言する者が現れた。そしてその男は十字架をタンカルパタに持ち去ってしまった。石の十字架はこうしてウィンピリヤイの峠から姿を消した。十字架を失ったユーカリは、しばらくするうちにひとりで十字架の形をとるようになった。そのうち、それが十字になったのは、そこに縛り付けてあった石の十字架が受肉したからだと言い出す者ができた。十字架の形をした不思議な木はこのようにして人々の信心を集めるようになった。

W-1とW-2を今一度読み比べてみればすぐに分かることだが、W-2に見える木の神聖性の発現の仕方、その仔細に関する強調点は、先のW-1とは完全に異なっている。た

たとえば、木を育てた人物名が合致していないし、話の中心人物は、W-1では出来事の直後に死亡するのに対し、W-2ではリマへ移住したとなっている。さらに、W-1では石の十字架のモチーフは欠落しているし、W-2では夢見のテーマは見あたらない。他にも大きな差がいくつも指摘でき、両者は一見すると別の話のように思えるほどである。しかし、忘れてはならないのは、両者がどれほど別物に見えようとも、各々が同じ木に顕れたSWについてなされた語りであり、それらが互いに排除しあうことなく共存したという事実である。

ブラシドとヘススという名の相違は、おそらく後者がSWの表象する磔刑のキリストの連想からヘスス(=イエズス)となり、その分かり易さゆえにその名前が急速に一般化したことは想像に難くない。また、ブラシドとヘススの不在を、一方は急死、他方は移住と説明したとしても、両者は社会からの突然の離脱という同じ結果をもたらし、その点に着目するなら、各々は互いに変換可能なものと見做すことができる。要するに、表面上の違いにこだわらなければ、出血をテーマとするW-1と、十字架の形成をテーマとするW-2は矛盾するものではなく、実際、SWの信仰を初期から知る人々にとっては、両者はともに事実として信じられている事柄である。

考えてみれば、木の神聖性はW-2では十字形をなしたという特異性に重点がおかれるが、それは、W-1に見えている出血のテーマと同様、キリストの受難と重なるのは明白である。というのも、ユーカリは成長するにしがたい十字架に近づき、究極的にはそれと一体化し、流血が最終局面として出てくることになっているからである。とすれば、両者は「十字架」という要素を接点として重なっているわけであり、SWをめぐる語りとしては、W-2が十字架になるまでの展開を、またW-1がその後の顛末を物語り、結局、両者は互いに補完しあって一つの全体をなすことになる。つまり、W-1もW-2も、決して矛盾することなく、二者択一を迫るものではないのである⁶⁾。

ところで以上のように、W-1とW-2を読んでみると、十字架とか出血などという受難を想起させるキリスト教的世界観がそこに反映されているのも事実だが、実はそれを離れても、アンデス世界の伝統的観念——遅くともインカ時代まで遡る——に照らせば、SWの木の神聖性は、それが位置するその地理的特徴からも指摘でき、それが木の聖なるイメージの形成に大きく寄与していることがわかる。

まずはSWの立地の特殊性から考えてみよう。W-2に見えているように、その位置は、クスコからタンカルパタへ通ずるならだらと続く坂を登りきった峠にあたる。したがって、そこは、クスコとタンカルパタをちょうど正反対に見下ろす場所となっている。その地点は、インカ時代からすでにワカ(=聖所)として知られてきた場所⁷⁾であり、カベリョ・デ・バルボアによれば、クスコから半レグアほどの距離に位置し、邪術師や偽りの予言者、悪徳の神官を収監する牢獄があった(Cabello de Balboa 1951 [1586])。またベルナベ・コボによれば、そこはかつてはメンビリヤ(Membilla)という地名で呼ばれ、

マンコ・カパックが変身したと伝えられる石が綺麗な布を巻かれた形でボマ・デ・オンデガルドに発見された場所 (Cobo 1964 [1653]: 67) であり、またアコイグアシ (Acoyguasi) という特別の住居を設けワカとしてシンチ・ロカのミイラを安置した (Cobo 1964 [1653]: 68, 181) 場所でもあった。その上、その付近にはこれまたワカとされるメンビリャ・プキウ (Membilla Puquiu) と呼ばれる泉も湧き出していたこともクロニカから分かっている (Cobo 1964 [1653]: 180)。邪術師といい、予言者といい、はたまた神官、始祖、皇帝のミイラ、泉⁸⁾ というように、要するにその地域はインカ時代から「聖なるもの」と関連し、他の場所とは異質の空間をなしてきたのである。だとすれば、なるほどそこをインカ時代の聖所ワカと無条件に見做すのは早計に過ぎるとしても、上述の邪術、予言者、泉等が今なお内包している超自然的属性を考慮すれば、そこを「現代のワカ」という枠に入れ何らかの共通性を見いだすことは可能であろう。

他方、先スペイン期からの聖所として歴史的連続性を単純に強調するだけでなく、そこが実際に遺跡と重なりあった場所でもあるという事実がインピリヤイという立地に神秘性・聖性を与え、その神聖性にさらなる厚みを加えていることも見逃してはならない。なぜなら遺跡あるいはそれに由来する遺物は、アンデス地域では超自然力を持つものと捉えられ (Casaverde 1970: 146, 150-165; 加藤 1985)、それらはことのほか丁重に取り扱われるからである。事実、ここで問題としている南部ペルーの脈絡で言えば、そこは「干からびてはいるが、潜在的には死んでいるわけではない」(Flores Ochoa 1973: 48) 祖先が生者と出会う場であり、生と死、現在と過去とが渾然一体をなす混沌とした特殊な空間を形作っているのである。したがって、そこは、人間の側から見れば、時間や生死といった日常の基本原理が通用しない例外的な場であり、それは同時に例外的なことが潜在的に起こりうる場所でもある。だから人々は、そこに棲まう神々の力やそこから吹き出す超自然的な風を恐れ、そこを侵犯しないように努める⁹⁾。とすれば、その不思議の場は、人の往来を遮断し容易には覗き込むことのできない一種の宗教的「ブラックボックス」としてますます神秘性を帯びることになるわけである。

さて、このように分析すると、SWの聖性は、そもそも一本だけが生き残ったという選別性や、聖性を喚起する十字架の形状を獲得したという特異性だけでなく、そのロケーションの特殊性によっても生成されてきたことがわかる。ただし、これまで列挙してきた事柄だけでは十分ではない。実は、このSWの聖性はさらに、啓示とか幻視といった別の要素によってもそれが補強されるからである。つまり、W-1にあるように、この木のもつ不可思議さは、それを切る前から夢の啓示によって示されたことになっている。あるいはここで呈示する異話にはなかったが、木を切る前から、やはり木の周辺を白い不思議なものが徘徊したとか、白い服を着た僧が木の辺りから現れ山の頂きに向かって去っていった、という幻視にまつわる語りもあり¹⁰⁾、SWの存在する場がこれまで述べてきたのとは別な形でその特殊性を主張している。もちろん、夢の啓示や幻視が聖なるも

の出現と深くかかわるといえる点は、他でも論じたことのあるペルー南部の事例 (Kato et al. 2001) とまったく同じであるといえる。

3. 結びにかえて：SW 信仰成立までの歴史的再構成

以上のように、語り、ロケーションを中心にSWの神聖性の基盤についての分析をすすめてみると、その聖性は幾重にもからみあって成立していることがわかる。しかし、そうした複雑な構造は決して一朝一夕に成立したものではない。そこで今後の議論のため、すでに呈示した語り、さらに他の証言をもとに、SWの信仰の実際の生成過程を時系列的に再構成しておく必要があると思われる。幸い、W-1・W-2をも含め一連の出来事を信者として体験してきた人たちだけでなく、初期からこの宗教現象と関わってきた神父からも証言も得られ、時間の流れに沿ってその展開を跡づけることができる。以下では、これまで明らかになった事柄の要約に加え、これまで何も分かっていなかったSWの誕生に関する具体的な時間経過について若干の考察を試みる。

SWがその生成のはじめから現在に至るまで鎮座する場所には——それは一度も動いたことはない信じられている¹¹⁾——もともとインカ時代のワカが存在した。そこにまずカトリック教会の修道士の勧めで石製の十字架が建立された。それが据えられた時代や年代は必ずしも定かではないが、1950年のクスコ地震以前、おそらく1945年頃から人々の信仰を集めるようになった。一方、未来のSWのもととなるユーカリの木が植えられたのは、それからしばらく経過してからのこと、おそらく1950年代初頭か中頃である。何本か植えられたうちの1本だけが枯れずに残ったこと、それが人々を不思議がらせる最初の出来事であった。しばらくの間は何事もなく時は経過し、その間、木は次第に成長したが、やがて件の十字架がユーカリの木に縛り付けられるようになり、木は台座の役を果たすようになる。1970年5月、SWと後に深く関わることになる神父¹²⁾は信者の依頼を受けて現地で初めてミサを行っている。当時、人々の信仰対象は、後にSWとなるユーカリではなく、その傍らに立つ石製の十字架であり¹³⁾、そこに集ってきた信者は10名程度で、女性が男性より少し多かったという。

しかし、その民衆の信仰に転機が訪れる。おそらく1973年6月以降だが、人々が信心していた石の十字架がタンカルパタへと持ち去られてしまう¹⁴⁾。時から石の十字架が消えると、いよいよユーカリの木の変容が始まる。1970年から1975年まで連続して毎年5月3日に現地で「聖十字架の祭典」のミサを挙げていた神父の証言によると、1973年のクルスベラクイ(5月3日)までは、普段通りのミサが執り行われ、信者の信仰に何ら変化が認められることはなかった。しかし1974年の同じ祭典では、神父は信者に請われるまま、石の十字架ではなく木の前でミサを捧げなければならなかったという。その聖職者によれば、1974年初め頃、人々は石の十字架が木に受肉したと口に¹⁵⁾、問題の木は、ごく一

部の人に対し夢の啓示や幻視によりその特異性を主張しはじめ、それと時を同じくして、十字架の形状の獲得と枝からの出血により人々を驚愕させる。要するに、信者を一気に増大させる神懸かり的な異変は1974年初め頃の出来事であったというわけである。では、SWの奇跡の時期をさらに絞り込むことはできないだろうか。

ここで注目すべきは、ユーカリの枝を切る目的が収穫を見張るための小屋づくりのためだったという点である。見張り小屋を作る時期は1年のうちでほぼ決まっている。したがって、そこから割り出せば問題の時期がいつ頃に当たるかおおよそ見当がつく。結論から言えば、その時期は2~4月以降。クスコ市一帯の農耕暦に照らせば、その時期は、農作物が成長の最終段階に入り、そろそろ収穫物の盗難が心配になりかかる時期である。とすれば、神父が1974年5月3日に異変に気づき、また、ユーカリに生じた不思議な出来事を受けて信徒会が旗揚げされたのも1974年5月3日だったことを考えれば、その木に奇跡が起こったのは結局1974年2~4月であったと見做してよいと思われる。その後、峠に立つ不思議な木に顔が現れたとの噂が流れる。クスコ側とタンカルパタ側の両方を見守るように、キリストの顔が木の裏表両面に浮き上がってきたという(図1)。

信徒会が組織され、SWの奇跡に関する語りが広まるにつれ、奇跡を求めてそこを訪れる人々が爆発的に増加する。SW出現のニュースの流布をも含め、その信仰のその後については、別稿で考察することにする。

謝 辞

本稿は、「ラテンアメリカの民衆芸術の民族学的研究」(代表：藤井龍彦)および「ラテンアメリカ社会文化システム再考」(代表：木村秀雄)で議論した事柄をもとに、2004年度南山大学パッへ研究奨励金I-A-2によりまとめたものである。記して関係者各位にお礼を申し上げる。

注

- 1) 数は少ないながら、ワンカについてはSallnow (1987)、コパカバーナに関してはMaccormack (1991)は極めて有用な文献である。
- 2) SWを禁止したのは、当時のルイス・バリエホ・サントニ・クスコ大司教である。その大司教の名は、今ではクスコからタンカルパタに向かう幹線道路に付され、地名となっている。SWが位置するのはその街道の最後の地点であり、こうした命名にSWと大司教との関係が、一つの歴史的出来事として刻まれている。ただしその通りを頻繁に行き来する人々であっても、その歴史を知る者は少ない。
- 3) SWの奇跡ではないが——その問題に関しては別稿を準備している——クスコ地方の人々にとつての奇跡については(Kato et al. 2001)を参照のこと。そこには、信者たちがノートに書きつけたニーニョ・コンパドリートへの短い手紙からなる資料が付されており、それらは、ニーニョが行った奇跡、またニーニョにおこなって欲しい奇跡が具体的に記されている。

- 4) 原型となるものがスペインはじめヨーロッパ各地から報告されている (cf. Keller 1949)。
- 5) シルバは、ラウリコチャ (Lauricocha) の遺跡から発掘された遺体に振りかけられた赤の顔料から話をおこし、チャビン期やインカ期の考古学的資料を援用しながらアンデス世界における「赤」の象徴的意味を実証しようとしている (Silva Santesteban 1977; Curatola 1977: 57)。
- 6) ただ二つのテーマのうちどちらか先に語られ始めたものかについては信者の中でも意見の分かれるところである。「枝を切り血が出た部位を見たら、それが十字形をなしており、切った部分が腕の一方となった」という二つのテーマを同時に語る説明も聞かれるので、この伝承がもつキリスト教的イメージを考慮するなら、問題のテーマの時間前後関係を問うのは意味のあることではないと思われる。
- 7) カベリョ・デ・バルボアは、ベンビリヤ (Bembilla) と記している。しかし他のクロニカでは普通、メンビリヤ (Membilla) と表記されている。いずれにせよ、それはウィンピリヤイを指す (Rowe 1979)。Membilla が Wimpillay に変化したのは、おそらく「M」と「W」, 「b」と「p」の誤記、誤読、さらには古代ケチュア語の無理なアルファベット化に由来する、発音と表記のズレによると思われる。
- 8) インカ時代に泉が聖所だったことは、ポロのクロニカに見る通りである (Polo 1916 [1571])。また、それが超自然的な力を持つという信仰は、現在も根強く、アンデス各地に広がっている (Núñez del Prado 1970: 87-88)。
- 9) そこへの立ち入りには特別な儀礼行為を必要とし、それを侵犯すれば、災厄に見舞われることになっている (Casaverde 1970: 163-166; Núñez del Prado 1970: 88-89; 加藤 1985)。
- 10) ただし、夢の話も幻視も、それらの話がそのように説明するからといって、枝の伐採に伴う出血以前の出来事であると、文字通り理解する必要はない。出血という不思議な出来事があり、それが契機となって過去に見た忘れていた夢・出来事に新たな解釈が加えられたと考えることも可能だからである。したがって、人々が信じている順序——夢または幻視が枝からの出血に先行する——は、現実を生起した時間的推移と必ずしも一致しているとは限らないのである。
- 11) SWのもとになったユーカリの木はいまでは根を切断されており、可能性としてはそれをどこに移動させることもできるが、しかし、信者たちにとっては、SWがもともと根を張った場所こそが神聖であり、それを動かそうとはしないし、またそこから移動させてはならないとも考えている。なぜなら、そこを選んだのは神なる木であり、その安置場所を変えることは神意に反するからであるという。聖なるものが顕現の場として選んだ場を尊重しなければならないという思考は、ヨーロッパ起源であろう。スペインでも無数に知られているが、たとえば、有名なロシオの巡礼の起源譚はその一例である。
- 12) 教会から異端のレッテルを貼られたニーニョ・コンパドリートの理解者であり、その最期までアンデス農民の信仰に全面的な信頼を寄せ、彼らの篤い信仰こそがカトリックを活性化する力となると説いていた「再教育派」(Kato 1996) 故ファン・アントニオ・マンヤ神父である。
- 13) このことは、その十字架がその霊験ゆえに運び去られてしまったことから明らかであろう。
- 14) この十字架は今もタンカルパタに存在し、それにはクルス・ベラクイ (加藤 1995) はじめ、年に3回のフィエスタが奉納される。
- 15) 但し、現在のタンカルパタ住民の一部は、こうした考え方を認めず、タンカルパタに今は安置されている石の十字架の方こそが本物のSWであると主張する。それは石の十字架の「受肉」という考え方を牽制してのことである。なぜなら、人々の信じるによれば、受肉とは神性の移動を意味し、石の十字架のユーカリへの受肉を認めるとすれば、石の十字架の霊験は失われてしまうことになるからである。

文 献

Cabello de Balboa, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos.

Calvo, Rossano

1996 El Cristo cusqueño en la cultura popular. In *Andinidad (Etnofolklore No.1)*, pp.183-199.

Casaverde, Juvenal Rojas

1970 El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga* 2, 121-243.

Cobo, Bernabé

1964 [1583] *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles tomo 91y 92. Madrid: Real Academia Española.

Curatola, M.

1977 El culto de crisis del Moro Oncoy. *Scientia et Praxis* 12, 54-63.

Flores Ochoa, Jorge

1973 La viuda y el hijo del Soj'a Machu. *Allpanchis Phuturinga* 5, 45-56.

稲村哲也

1995 『リヤマとアルパカ —— アンデスの先住民社会と牧畜文化』東京：花伝社。

Kato, Takahiro

1996 Breve historia del Niño Compadrito del Cuzco. In H. Tomoeda y L. Millones (eds.) *La tradición andina en tiempos modernos*, pp.31-47. Osaka: National Museum of Ethnology.

Kato, Takahiro, Hiroyasu Tomoeda and Luis Millones

2001 *Dioses y demonios del Cuzco*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

加藤隆浩

1985 「ヘンティレス信仰の一断面——中央アンデス・アコ村の事例より——」『世界口承文芸研究』6: 679-699。

1995 「ペルー・クスコ市におけるクルス・ベラクイの変容」『国立民族学博物館研究報告』19 (3): 449-489。

Keller, John E.

1949 *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla*. Knoxville: Univ. of Tennessee.

Maccormack, Sabine

1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Núñez del Prado, Juan Víctor

1970 El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú, a través de la Comunidad de Qotabamba. *Allpanchis Phuturinga* 2, 57-119.

Polo de Ondegardo, Juan

1916 [1571] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III). Lima: Impreta y Librería Sanmartí.

Rowe, John

1979 An Account of the Shrines of ancient Cuzco. *Ñaupá Pacha* 17, 1-80.

斎藤 晃

1993 『魂の征服——アンデスにおける改宗の政治学』東京：平凡社。

Sallnow, Michael

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Silva Santisteban, Fernando

1977 El simbolismo del rojo en los ritos funerarios de la prehistoria andina. *Scientia et Praxis* 12, 65-68.

友枝啓泰

1986 『雄牛とコンドル——アンデス社会の儀礼と民話』東京：岩波書店。

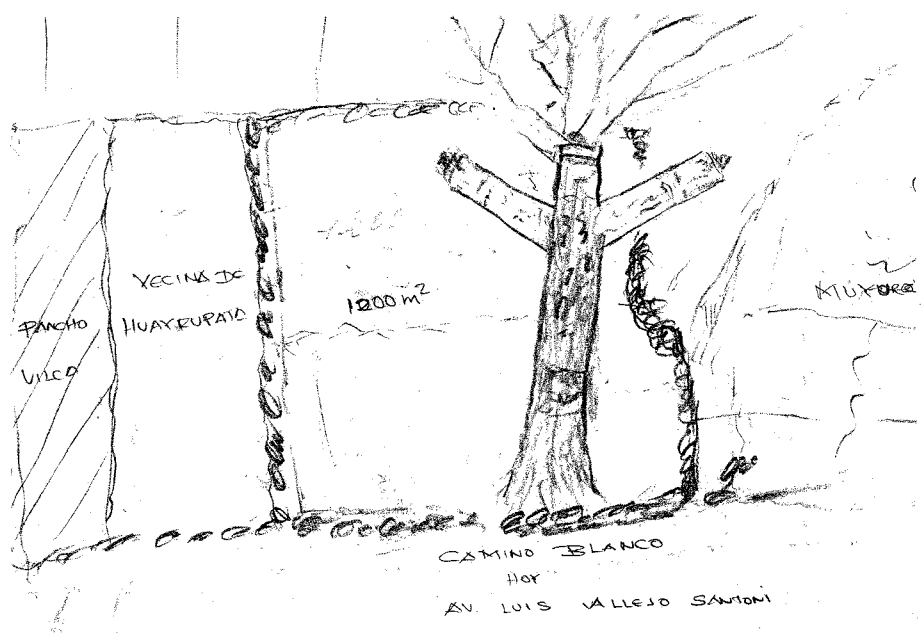


図1 出現したばかりのセニョール・デ・ウインピリヤイ (N.A.氏画)

