

# グローバル化社会における「民衆宗教」 —サンタ・ムエルテ信仰をめぐる解釈の多様性を中心に—

井上 大介

“The Popular Religion” in a Global Society :  
Case Study on Interpretations of The Cult of Saint Death

INOUE Daisuke

## 1. はじめに

本論は、グローバル化社会における「民衆宗教」について考察するものである。前半では、「民衆文化」「民衆宗教」「グローバリゼーション」の定義について先行研究に依拠しつつ筆者の見解を提示したい。後半では、メキシコ・シティのテピート地区に設置された祭壇を中心にその影響力を拡大しつつあるサンタ・ムエルテ信仰を事例として、インターネットを中心としたマス・メディアや儀礼主催者、信者における同信仰の解釈がグローバル、ナショナル、ローカルな諸言説とどう結び付いているのか、またそのような解釈が、信者各人の信仰の深化、及びテピート地区というローカリティといかに連動しているのか、という点を中心に考察する。

先行研究に関してであるが、グローバリゼーションとサンタ・ムエルテ信仰の関係については、クラウディオ・ロムニッツの著作 *Idea de la Muerte en Mexico*<sup>1</sup> の中に若干の記述がある以外はほとんど言及がない。それはグローバリゼーションと「民衆文化」というテーマの研究がまだまだ十分に発展していないことに起因すると考えられる<sup>2</sup>。

本論では、そのような背景を念頭においた上で、グローバリゼーションとナショナリズム、ローカリティと「民衆文化」の関係について分析を企てた

い。

本論での仮説は、「民衆文化」というものが、社会の様々なヘゲモニー的状況の中で、正統性を巡って揺れ動くとともに、信者を含む各立場の主張において、グローバル、ナショナル、ローカルな諸言説が顕在化し、そのような言説が同信仰の「実体」を構築しつつある、というものである。

なお本論での調査データは、テピート地区に参集した信者および教会関係者への現地調査（2010年8月、2011年8月、2012年8月）の記録、及び2000年以降のインターネットを中心とした情報に依拠する。

## 2. 「民衆文化」の定義

クリフォード・ギアツは文化を「象徴に表現される意味のパターンで、歴史的に伝承されるものであり、人間が生活に関する知識と態度を伝承し、永続させ、発展させるために用いる、象徴的な形式に表現され伝承される概念の体系を表している」と定義し、宗教を「象徴の体系であり、人間の中に広くゆきわたった、永続する情調と動機づけを打ち立てる。それは、一般的な存在の秩序の概念を形成し、そしてこれらの概念を事実性の層をもっておおい、そのために情調と動機付けが独特な形で現実的であるようにみえる」ものであると定義した<sup>3</sup>。

この定義によれば、宗教は人々に情的な感動、および持続的な方向性をあたえると共に、唯一、真実としての特定の世界観を形成するものであると理解できよう。

しかし、ここには「事実性の層をもっておおい…」との記述による文化の正統性をめぐる視点が若干は示唆されてはいるものの、文化が権力によってその意味を変化させるという点があまり考慮されていない。

一方、「民衆文化」に関しては、一般には「民衆、つまり社会的支配者層に対する被支配者層によって形成された文化」と理解できよう。

しかしそこには、「フォークロア」や「民俗文化」、「大衆文化」、「高級文化」との関係で、それら諸概念の混同、あるいは断絶の有無といった点に関し、様々な見解が交錯しているのが現状である。以下ではまず、上に記した

諸概念をめぐるさまざまな言説、学術的諸傾向を整理したい。

最初に「フォークロア」及び「民俗文化」について確認したい。「フォークロア」という概念は、1864年にイギリスのジョン・トムズによって、雑誌『アセニアム』(Athenaeum)で初めて紹介され、「民間知識、記録に残されていない古風な風俗習慣、行事、信仰、伝説、民謡、諺など」の研究を念頭において提示された概念であり、フォーク(民間)とロア(伝承)を結合した造語として紹介された。1878年には最初の「民俗学会」がFolklore Societyの名の下にイギリスに誕生し、その後、フランス、イタリアなどで同名の学問分野が成立し、以後、ロアが教育や学問の意味を包摂しつつ、「民俗」が民族一般や国民の観念にまで及ぶようになり、今日においても、日本や欧米各国では広く「民俗学」を指す用語として用いられている<sup>4</sup>。しかし、ガルシア・カンクリーニが*Culturas Híbridas*の中で、フォークロアという概念が「伝統のメランコリーの発明」<sup>5</sup>であるとその用語の使用も疑問視しているように、そこは、近代化、都市化、資本主義化によって消失の危機にあるとされた「伝統文化」の保護、記述、保存といった意識が強く働いていた(いる)とともに、スタティックな物質文化に焦点をあてた民俗博物館の設置や、展示活動が、各国の国民意識の涵養に利用されてきたという点が多く、研究者によって指摘されている<sup>6</sup>。

一方、アメリカ文化人類学においては、同国の植民地政策における文化変容の理解を主眼とした一連の研究業績の中で、ラルフ・リントンが「フォーク・カルチャー」という用語を使用した。ロバート・レッドフィールドによれば、前者は同用語を「農民文化」を含む「未開文化」とほぼ同じ意味で使用しており、レッドフィールド自身もまた同様の視点から、メキシコにおける都市文化と区別された農村社会を筆頭とする、小規模で同じ伝統を共有する同質で自足的な社会を理想型として「民俗社会」という概念を提示し、そこでの文化的特徴を「フォーク・カルチャー」という用語をもって記述した<sup>7</sup>。レッドフィールドは「民俗社会」という用語を「都市社会」と「未開社会」の中間領域として用いようとしたが、上述したように「未開社会」と「民俗社会」という用語を同義的にも使用している。

その後、ジョージ・フォスターは、そのようなレッドフィールドの理解を

批難するとともに、都市と農村といった二元的カテゴライズによるフォーク・カルチャーの定義が、都市以外のすべの文化を包含してしまうという不適切さを指摘しながら、「民俗文化」が、孤立したのではなく、農民社会以外の都市部においても存続し得るものであるという点を主張した<sup>8</sup>

しかし、フォスターの主張においても、レッドフィールド同様、「民俗文化」が都市化によってやがては衰退しゆくものであるという点が強調されており、フォークをめぐる諸論には、近代化とともに消失しゆく「伝統文化」といったイデオロギーが強く含まれ、本質主義的な概念として使用されてきたことが理解できるのである。

次に「大衆文化」、「高級文化」について「民衆文化」との関係を見ていきたい。「大衆文化」をめぐるヨーロッパ的伝統においては、ナチス・ドイツからの亡命時代に、フランクフルト学派のテオドール・アドルノ、マックス・ホルクハイマーによって著された『啓蒙の弁証法』が古典的著作として知られている。両者は同書の「文化産業—大衆欺瞞としての啓蒙」（初稿では「大衆文化の図式」）の中で、後期資本主義市場において発達した映画・ラジオ・雑誌・テレビなどを通じた文化産業は、芸術を消費領域に移行させる一方で、社会からの逸脱性を体現した無教養で愚鈍、そして粗野なるものを排除するという点を指摘した<sup>9</sup>。

彼らの考察では具体的な「民衆文化」との記述はみられない上、「民衆文化」と「大衆文化」の区別もなされていないが、文化産業によって発展する「大衆文化」が、人々を受動的な存在に陥れ、「純粹なる芸術」として定義された「高級文化」の規格化、墮落をもたらすととともに、民衆的次元における伝統的慣習の多様性をも消失させるという点が示唆されている。

一方、前述の書が刊行される以前においては、同じくドイツのフランクフルト学派に属するヴェルター・ベンヤミンによって『複製技術の時代の芸術』<sup>10</sup> が出版されている。同書では、複製技術の発展により、それまでの一回性、唯一性、儀礼性を有した「伝統文化」は解体し、従来の作品に存在していたアウラが消失するとの主張がなされている。

「大衆文化」におけるアウラの有無はともかくとして、ベンヤミンは、アドルノやホルクハイマーなどその他のフランクフルト学派の研究者とは違い、

民衆文化というものが「大衆文化」に対し自律性、批判的潜勢力を有したものであるとの立場にたっていたとの主張がなされている<sup>11</sup>。

ヴァルター・ベンヤミンは『教育としての遊び』<sup>12</sup>の中で、「民衆芸術の特徴は、高価な材料と洗練された技術を、粗末な材料とプリミティブな技術によって模倣することである。このことは、おもちゃの歴史をながめてみれば、よくわかる（中略）支配階級のものとしては衰退した文化財が、ひろく大衆にうけいられることによって、再生する場合がある」と述べ、「民衆文化」の自律性を示唆している。

一方、アラン・スィングウッドは、人々を受動的な存在に陥れる「大衆文化」というものが神話であるとして、「ポピュラー文化」という用語の使用を訴えながら、それを「都市や産業という文脈における『非特権階級』の価値や実践を、（多少歪んだ形でとはいえ）再生産するような文化」たるべきであると主張している<sup>13</sup>。

このような立場の違いは、基本的には、「大衆文化」と「民衆文化」の相違の有無をめぐる解釈に基づいたものであるが、ベンヤミンやスィングウッドを除けば、多くの場合、「大衆文化」が、マス・メディア、文化帝国主義的影響によって、上流階級と庶民間の文化的不平等を撤廃し、国、民族、言語、地域的差異を均一化するという側面が重視される傾向を示しているのである。

次に「民衆文化」それ自体に関して見ていきたい。これについては、ヨーロッパ中世を対象とした歴史家による研究を中心として多くの業績が蓄積している。その代表的な作品としては、ミハイル・バフチンの『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』であろう。バフチンは同書の中で、中世の「民衆文化」を「笑い」と結びつけ、1) 儀式的・見世物的形式、2) 滑稽な文学的作品、3) 様々の形式やジャンルの無遠慮で粗野な言葉の広場という3つの基本的形式によって特徴づけた<sup>14</sup>。

第一のものは、カーニバル・タイプの祝祭、様々な広場での笑劇等が含まれる。そこでは、強い遊びの要素において、演劇的、見世物的形式と接近するとともに、演技者と観客の区別が存在しないという意味において、民衆はその中で生活するとされる。第二のものは口承文学、文学に定着されたもの、

ラテン語や俗語によって記されたものなどを指し、ここではパロディ化などの特徴が顕著であるという。第三のタイプとしては、罵言、誓詞、呪い、民衆的誇示宣揚などが含まれる。これら3つの特徴は、バフチンがグロテスク・リアリズムと称する、世界に対する統一された滑稽象、笑いの立場を反映しており、様々に交互に絡み合っているという<sup>15</sup>。

バフチンにみられる「『民衆文化』の特徴をカーニバル的雰囲気とともに考察する視点」は、ピョートル・ボガトゥイリョフの著作の中にも確認できる<sup>16</sup>。

このような「民衆文化」の特徴の抽出は、ヨーロッパ中世という枠組みの中で論じられたものではあるが、従属階級の文化的特徴を理解する上では非常に重要な視点であろう。

同じく中世を対象に、呪術的知識についての研究を展開したエルネスト・デ・マルティーノやその彼に感化され『チーズとうじ虫—十六世紀のある粉屋の宇宙』<sup>17</sup>を記したカルロ・ギンズブルグ、『ヨーロッパの民衆文化』<sup>18</sup>を記したピーター・バークらも、「民衆文化」の考察を展開してきた。

バークは前述の書で、「文化とは、共有された意味や態度、価値観、およびそれらが表現され、具体化される象徴的な諸形式（演じられるものや工芸品）のシステムである」と述べ、「民衆文化」を「非公式な文化、非エリートの文化、グラムシのいう『従属階級』の文化」と定義する中で「民衆文化」研究におけるアントニオ・グラムシの影響を示唆しているが、デ・マルティーノやギンズブルグの著作においても、グラムシの「民間伝承に関する考察」<sup>19</sup>に感化されたことが記されている。

ここでのグラムシの影響とは、サバルタン研究におけるヘゲモニー概念を指す。同概念は、基本的には、支配階級は力によって従属階級を支配するのではなく、説得や折衝によって同意を取り付けながらその支配を展開する」というものであり、文化が権力関係と不可分であるという理解をもたらすこととなった。このような理解はイデオロギーが警察や裁判所などの国家装置とともに、学校や教会といった機構に代表される国家のイデオロギー装置によって定着していくとしたルイ・アルチュセールのイデオロギー論<sup>20</sup>の中にも確認できよう。また、「文化資本」や「象徴暴力」「ハビトゥス」といっ

た概念をもとに、文化の正統性や再生産について分析したピエール・ブルデューの立場<sup>21</sup>とも連動している。ある文化的存在が社会の中で正統な価値、より高級な価値を付与される過程が、物事の本質的性質からではなく、様々な権力の闘争によってもたらされるという視点である。ただブルデューが提示したハビトゥス論では、慣習に根ざした人々の無自覚的な態度が文化の再生産をもたらすという点が強調されており、本論で問題とする「民衆文化」の自律性を考えるうえでは、完全な切り口とはいえない。

一方、前述したバークは、「エリート文化と民衆文化を区別することは、文化的同質性を前提とすることへのもうひとつのわかりやすいオルタナティブとなる」<sup>22</sup>と述べ、その難しさを指摘するとともに、そこでのロジェ・シャルチエ<sup>23</sup>、ミシェル・ド・セルトー<sup>24</sup>などの理論家の貢献を指摘する。

ロジェ・シャルチエは文学作品の「読み」について考察を深める中で、「流用」という概念を強調した。これは支配者層によって与えられた材料に対し、被支配者層の人々が、独自の解釈や用い方を見出す態度である。

ミシェル・ド・セルトーもまた、同じような視点から、庶民の創造性や能動性を日常生活の中の諸実践から考察し、支配者層による「戦略」（ブルデューの使用）に対する従属階級による「戦術」、「再利用」といった用語の使用でその主体性を強調した。

バークの言葉を引きたい。「初期の社会学者が想定していたのは、普通の庶民が大量生産された物品の受動的な消費者であり、テレビ番組の受動的な視聴者にすぎないということにあった。これと対照的にセルトーは、庶民の創造性、いいかえれば発明の才能を強調した。彼は消費を生産の一形態としてとらえている。彼が強調するのは、店頭に展示される大量生産された対象から諸個人がおこなう選択という行為、また本で読んだり、テレビ画面で観たりしたものを解釈する自由についてであった。セルトーの創造性に対する関心は、彼の書物のもともとのフランス語のタイトル『日常生活の発明』によっても示されている。より正確にいえば、セルトーは、ある特定の種類の発明を発見しながら、「利用」、「領有」、とりわけ「再利用」についての著述をおこなった。いいかえれば、セルトーは、庶民がレパートリーからの選択をおこない、選択したものを新たに組み合わせ、なによりも領有したものを

新しいコンテクストに位置づけている、という視点から物事を考えていたのだった。このような再利用の実践を通じた日常生活の構築は、セルトーが「戦術」と呼ぶものの一部を構成している」<sup>25</sup>

このような「民衆文化」における自律性、潜勢力の可能性は、上にみたバフチンの研究や現在のカルチュラル・スタディーズの中にも継承されており、後者においては、特にメッセージ受信者、消費者の能動的解釈に注目する「エンコーディング・デコーディング」論<sup>26</sup>などを提唱したスチュアート・ホール の視点が重視されている。近年の傾向としては、「大衆文化」と「民衆文化」の区別は明確に設けられていないものが大半であるとしても、ジョン・フィスクのマス・メディア論<sup>27</sup>などにみられるように、支配者層文化を独自の仕方と解釈し、展開・発展させるとともに、それが権力への抵抗や、権力からの逸脱による快楽と結びついているといった文化論が焦点となっている<sup>28</sup>。

以上の経緯を念頭に、本論では、ヘゲモニー論、象徴資本などの概念に依拠しつつ、「民衆文化」を本質的性質であるよりは、様々な権力関係の中で流動的に構築されてきたものであるとの理解に依拠したい。しかし小田亮が「ポストモダン人類学の代価」<sup>29</sup>で指摘しているように、構築主義的観点は、非支配的立場にある存在およびその現実までをも脱構築してしまう危険性を孕んでいることも事実である。したがって本論では、「民衆」という枠組みを否定することなく、その諸相をオルタナティブな対抗ヘゲモニーという視点、さらにはセルトー他によって指摘された従属階級における自律性という側面から把握するという目的にのっとり、あえて「民衆文化」というカテゴリーを設定し、ヘゲモニーに対する民衆的傾向の諸相の抽出をめざしたい。その前提としてここでは便宜上、「民衆文化」を以下の通り定義しておくこととする。すなわち、「民衆文化」とは、社会における支配者層とのヘゲモニー的状况による闘争や折衝の中で、様々な機構および戦術的实践を通じて、流動的に構築、再解釈、再生産されてきた、従属階級各集団間に共通の世界観をイメージさせる、物質、観念、事象と関連した象徴の体系である。

従って、「民衆宗教」に関しても、本論では、宗教については、ギアツの定義に依拠しつつも、以上のような象徴の体系に根ざしたものであると位置



づけておきたい。

### 3. グローバリゼーションと「民衆宗教」およびローカルティ

グローバリゼーションについては、これまで様々な研究が蓄積されてきた。アンソニー・ギデنزはグローバリゼーションを、グローバルな世界規模の人、金、ものの流通により世界が一体化するよう見える現象として定義する<sup>30</sup>。

ローランド・ロバートソンは、「グローバルな世界の均一化が推進する一方で、ローカルな諸相が顕在化、再活性化する現象」「普遍性の個別主義化、個別性の普遍主義化を推進（する現象）」「グローバリゼーションの概念は世界の縮小と、一つの全体としての世界という意識の増大に言及する」<sup>31</sup> とその特徴を整理している。

前者は、近代化とともに進展してきた現象とし、後者は近代以前から存在する現象として特に宗教との関連で考察を展開する。

しかしいずれの論においても、リージョナルやナショナルな諸次元とどのように関連するかといった点に関してはあまり言及していない。

一方、サスキア・サッセンは、グローバリゼーションによって「国民国家の重要性が衰退するものではない」と主張し、グローバリゼーションとリージョナル、ナショナル、ローカルな諸次元の相互関係に注目することの重要性を主張する<sup>32</sup>。

本論ではこれらの論を参考に、グローバリゼーションを「近代以降顕著となり、90年代以降より急激に進行してきた国境を越える人、もの、情報の交流によって推進される個別性の普遍主義化と普遍性の個別主義化がグローバル、リージョナル、ナショナル、ローカルな諸次元で顕在化する現象」と定義して論を進めたい。

その際、宗教との関連で考えられうる特徴とし、以下の点を念頭に考察を深めたい。すなわち、グローバル化における宗教現象は、中野毅<sup>33</sup>等の著作で整理されているようにグローバルな諸相においては、宗教的多元性による宗教の相対化、宗教の私事化、インターネットなどのメディアによる情報

の世界的普及や移民による人々の交流による宗教の拡散といった現象が顕在化する一方で、ウィリアム・ロウやヴィヴィアン・シェリングの「民衆文化」研究<sup>34</sup>で論じられてきたように、ナショナルな諸相においては、宗教が既存のナショナルな文化資源に吸収されたり、ナショナルな文化から排除されるといった現象が顕著となり、またローカルな諸相においては、民衆的影響力が、ナショナルな文化資源を流用したり（既存の文化に対する抵抗）あるいは、ローカルな文化資源をグローバルな言説と接合させるといった傾向が顕著となる。

#### 4. サンタ・ムエルテ信仰の概要

サンタ・ムエルテ信仰は、現在メキシコで拡大する骸骨を死の聖人として崇拝する宗教習俗であり、先行研究<sup>35</sup>によれば、起源には、①1965年イダルゴ州で発生したもの、②キューバのサンテリーアが派生したもの、③ベラクルス州の呪術師がはじめたもの、④中世ヨーロッパのカトリック文化が派生したもの、⑤アステカ時代からの遺産、といった諸説があり、同信仰がメキシコ社会において顕在化したのは、テピート地区にエンリケタ・ロメロさんという女性（後述する）が祭壇を設置し、ロザリオ儀礼を開始した2001年以降のことであるとされる。同信仰はカトリックの宗教資源を利用しつつ独自の信仰文化を普及させているため、カトリック聖職者などからは非常ネガティブな存在として受け止められている。

「民衆文化」としての同信仰の特徴は、筆者がこれまでの論文で指摘したように、まず、同信仰が貧困、病気、犯罪、麻薬中毒などと関連した社会の従属階級において発展しているという点、また既存の文化、特に、支配階級によって提示され、普及してきた文化的枠組みに対するパロディ化などを含む戦術的動向である点などが確認された。ありあわせの材料によって無計画に設置された祭壇、街路の領有、カーニバル的側面等はそのような「民衆文化」的特徴を明確に示していた<sup>36</sup>。

グローバル化とサンタ・ムエルテ信仰の関連性については、まず、同信仰に関するマス・メディアやインターネットを中心とした世界規模での情報の

拡散によりその影響が拡大しているという点が指摘できよう。現に、同信仰はイギリス国営放送など様々な海外メディアによって報道されてきたとともに、インターネットにより様々な形で情報が普及している。また移民による同信仰の各地域における拡散も大いに予想されるところである。

筆者はこれまで、インターネットで普及する同信仰に関する言説を整理するとともに、カトリック教会関係者、テピート地区において実施されるロザリオ儀礼の主催者たち、同儀礼に参集する信者たちを対象に、2010年から2012年にわたり、彼らの信仰解釈についてインタビュー調査を実施してきた。

ここでは、それらのデータに基づき、サンタ・ムエルテ信仰に関する情報が、インターネット、儀礼主催者、信者においてどのように提示されているのかを整理し、そこでの言説がグローバル、ナショナル、ローカルな諸相とどのように連動しているかについて分析し、可能であれば「民衆文化」とグローバル化社会の関係性についてなんらかの視点を提供することを目指したい。

## 5. サンタ・ムエルテの表象

### (1) インターネット

インターネットにおけるサンタ・ムエルテ信仰に関する情報は非常に多く、本論ではそのすべてを網羅することは到底できない。したがって、便宜上、ウィキペディアに掲載された内容を中心に確認したい。ウィキペディアでは現在、スペイン語をはじめ、ドイツ語、英語、フランス語、イタリア語、ポルトガル語、ロシア語、中国語などで紹介されている。

以下はスペイン語版の内容の一部<sup>37</sup>である。

「サンタ・ムエルテあるいはサンティシマ・ムエルテは 愛や情、幸運、金、加護などの願い、また信者による悪意の願いや第三者に害を及ぼすための願いを受け入れる、メキシコにおける信仰の本尊である。しかしながら、カトリック教会やバプティスト教会、長老派教会などの諸教会は同信仰を認めておらず、悪魔崇拝であるとしている。

多くの場合、同信仰は麻薬密売者や強盗などの犯罪あるいはインフォーマ

ル商業、露天商、海賊版商品取り扱い業者など様々な社会階層の人々と結びつけられている。しかしながら、サンタ・ムエルテ信仰が犯罪者のみに実践されているという考えは間違いである。なぜなら死への信仰は、先スペイン期に由来するからである…起源は、先スペイン期における死やそれと関連したアステカやマヤの神々、カトリック教会などの様々な信仰要素のシンクレティックな諸相を示している…」

ウィキペディアでは以上の記述に続き、死と関連する様々なアステカの神々が紹介されている。全体を通じて理解できることは、ウィキペディアではサンタ・ムエルテ信仰を、メキシコの先史時代のイメージと重ね合わせるかたちでその起源を説明しようとする傾向が強いという点である。

先行研究では、メキシコのナショナリズムがアステカ文明など古代のイメージを最大限に利用しつつ国民意識を涵養していったことが種々指摘されているが<sup>38</sup>、サンタ・ムエルテ信仰をアステカ文明と結びつける言説は、メキシコ国民文化をメキシコ古代文明と結ぶ付けるナショナルスティックな動向と連動した言説であると理解できるであろう。

またウィキペディアでは、サンタ・ムエルテがメキシコの国民的シンボルであるカトリックの聖母グアダルーペやメキシコの国民的祝祭である「死者の日」とのシンクレティズムであるとの記述も存在する。

前者の聖母グアダルーペは、人口の8割以上がカトリック教徒であるメキシコ社会において、最も重要な宗教的シンボルである。

後者は骸骨をモチーフとした11月初頭に行われる死者に纏わる諸儀礼で、現在では同慣習がグローバル化の影響においてユネスコの世界無形文化遺産に登録され、アステカ時代からの遺産として、メキシコ社会において正統な文化的ポジションを獲得するに至っている。「死者の日」に登場するカトリーナと呼ばれる骸骨が様々な観光スポットや民芸品売り場にも姿を現す一方で、サンタ・ムエルテ像がそのような公の場にほとんど登場しない、という事実から考えると、サンタ・ムエルテと「死者の日」を同根の現象として説明する言説には無理があるようにも思われるが、そこに死をめぐる慣習をメキシコ・ナショナル文化としてカテゴライズするメキシコ社会の傾向が看取でき

よう。

ちなみに、先行研究<sup>39</sup>では、アメリカのハロウィンに影響されることによって「死者の日」はよりメキシコでその存在が意識されるようになっていったと指摘されているが、サンタ・ムエルテ信仰に関してみれば、今後、アメリカからメキシコに同信仰が逆輸入されるといった状況において、現在は「民衆文化」として位置づけられているサンタ・ムエルテがメキシコ社会の中で、「国民文化」として受け入れられていく、といった可能性もグローバル化社会においては十分予想できるのである。

## (2) 儀礼主催者

サンタ・ムエルテが設置されている社会空間では、定期的に様々な催しが実施される。以下では、テピート地区アルファレリア通りの祭壇でのロザリオ儀礼（カトリックにおける祈祷の意）におけるエンリケタ・ロメロさんの言説をもとに、儀礼主催者の言動を整理する。

エンリケタさんについて、2010年の調査データをもとに整理したい。彼女は、テピート出身の64歳、父は商売を営んでいたが、幼少期に他界。母によって育てられる。最終学歴は小学校で、その後、商売に従事する。結婚後は7人の子供をもうけ、57人の孫、24人の曾孫がいる。夫は26年前に事故で死去しており、現在は愛人と暮らしている。祭壇を設けるまでは、飲食店を営み、生計を立てていた。

サンタ・ムエルテに関しては、幼少のころから叔母の影響で信仰心を抱くようになった。2001年9月7日に、彼女の息子が170cmのサンタ・ムエルテの立像をプレゼントしたが、彼女の自室に設置するには大きすぎたので、息子が屋外に祭壇を作り、10月31日の真夜中に、家族と近隣の人々数名で像を設置した。その際、近隣の人々と簡単なロザリオ儀礼を行い、以後、毎月1日の日にロザリオ儀礼を実施するようになった。その後、徐々に参拝者が増え、現在では同祭壇に毎月約5000人の信者が参拝する。

筆者が観察したのは、2010年3月1日のロザリオ儀礼である。17時から約2時間にわたって催される同儀礼には5000名ほどの信者が参集していた。

17時5分前、儀礼に際し、エンリケタさんがマイクを握り儀礼の趣旨につ

いて説明する。

「これからロザリオを始めます。まず皆さんと確認します。最も重要なのは神で、サンタ・ムエルテはその仲介者ということです。我々は全ての信仰を尊重すべきです。それから、私に対して祈るのではありません。『彼女』に対して祈りを捧げに来たのです…死は常に我々と共にあり、我々の皮膚を引きはがせば、我々は骸骨なのです。それがニーニャです…ご参集のカトリック教徒の皆さんは、教会での信仰にも精を出して下さい。だれとも敵対しないで下さい。サンタ・ムエルテだけを信じている方…私はそれを尊重しますが、私は教会にも行くし、聖母にも祈りを捧げます」

以上のコメントに続き、彼女の息子であるヘスス・パディージャ氏によって儀礼が執り行われていく。全体を通じて理解できた点は、儀礼では参集する信者に対し、サンタ・ムエルテがあくまでも神と人々の仲介者であるという点が強調されているということである。また組織や教義を否定しつつも、同信仰の位置づけに関し明確な指針が現れている。神が第一であるという点、他宗教を尊重するという点、自分が祈りの対象ではないという点、各人の中に身近なものとしてサンタ・ムエルテが内在しているという点、カトリック教会への信仰を維持していくべき点が強調されている。

筆者の調査では、エンリケタさんはサンタ・ムエルテ信仰に多様な解釈を付与していたが、儀礼においては一貫して、「神が最も重要である」「死はすべてにおとずれる」「サンタ・ムエルテは神と我々を仲介する存在」「あらゆる信仰の多様性を尊重すべき」「カトリック教会が主催するミサ等へも参加すべき」「サンタ・ムエルテはカトリックの一部である」などといった主張が強調されていた。

注目すべき点は、ここにおいては、カトリックの批判はおこなわれず、むしろカトリック教会との協調が説かれている点であろう。またサンタ・ムエルテ信仰に対する社会的批判を払拭しようとする言説が随所に確認できた。本論のテーマに関して言えば、普遍的存在としてのサンタ・ムエルテというグローバルな言説、カトリックの一部であるといったナショナルな言説が強調されていた。

一方、儀礼の前後にエンリケタさんにおこなった個人的なインタビューに

おいては、儀礼中とは違った主張が確認できた。いくつかを紹介すると、「カトリック教会は腐敗している」「サンタ・ムエルテはカトリック教会で救われない人々の聖人」「メキシコ社会やカトリック教会は犯罪とサンタ・ムエルテを結び付けようとしている」「サンタ・ムエルテはテピートの聖人です」というような言説が強調されていた。ここでは、サンタ・ムエルテ信仰の独自性がローカルな諸事象と結びつけられ表明されていた。特に、テピート地区との深いつながり、カトリックへの批判的言説やそれとの違いなどが強調されている。本論のテーマとの関連で整理すると、エンリケタさんの信仰解釈は個人的な次元においては、非常にローカルな諸相と結びついているということが確認できたのである<sup>40</sup>。

#### (4) 信者

次に信者の見解をみていきたい。筆者は2010年から約3年にわたり毎年8月、9月にテピート地区のサンタ・ムエルテ信仰の調査に従事してきた。そこでのインタビュー調査では、信者の信仰解釈においても多様な言説、具体的にはサンタ・ムエルテ信仰をグローバル、ナショナル、ローカルな諸次元で解釈するという傾向が確認できた。以下ではそのような特徴を紹介したい。

##### ①グローバルな言説<sup>41</sup>

儀礼主催者の節で確認したように、テピートで行われるロザリオ儀礼では、サンタ・ムエルテをグローバルあるいはナショナルな次元で解釈するといった言説が頻繁に用いられており、筆者がインタビューした中では、多くの信者がそのような儀礼主催者が公的に発信するメッセージを自らの解釈として内在化し、実際、儀礼主催者のメッセージを自らの信仰解釈として提示するといったコメントが多く確認できた。以下ではその一部を紹介する。

「死はすべての人間におとずれるものでありサンタ・ムエルテは人類にとって普遍的な聖人です」(41歳男性/信仰歴5年)

「誰も死は避けられない。否定しようともサンタ・ムエルテはすべての人々に付随しています」(35歳女性/信仰歴11年)

「みんな死神のお迎えで最期を迎えます。それがサンタ・ムエルテなのです」(62歳女性/信仰歴20年)

このような言説は、信仰年数に関係なく確認できたが、いずれもロザリオ儀礼に頻繁に参加している人たちのコメントであった。

特徴的な点は、サンタ・ムエルテと死という現象を同じものとして解釈するという解釈である。すべての者に平等に訪れる死、というものがサンタ・ムエルテ信仰の普遍性と結びつけられ理解されているのである。

## ②ナショナルな言説

信者の中には、ウィキペディアの内容を紹介した箇所でふれた内容と付合するような信仰解釈を提示する者も多く確認できた。以下はその一例である。

「サンタ・ムエルテはメキシコ古来の伝統です。メキシコ人は、死の文化をととても大切にしてきた」(42歳男性/信仰歴5年)

「サンタ・ムエルテはアステカの『死の神』ミクトランテクトリがもとになっていると思います」(54歳男性/信仰歴3年)

「サンタ・ムエルテはメキシコにおける『死者の日』と同じ根源をもっているのではないかと思います。メキシコの死の文化の派生的形態です」(46歳女性/信仰歴2年)

「神のもとグアダルーペの聖母やすべての諸聖人と同じようにサンタ・ムエルテは我々に加護をあたえてくれます」(57歳男性/信仰歴30年)



「メキシコ・カトリックの一部です」(44歳男性/信仰歴6年)

ここでは、メキシコがアステカ文明の末裔であるといったナショナルスティックな主張とともに、サンタ・ムエルテがメキシコに古来から存在する習俗と密接に結び付いた宗教現象であるという点が強調されている。特にアステカの神、ミクトランテクトリという名称は多くの信者から確認できたが、これらはウィキペディアの解説内容とも付合している。

一方、カトリックの一部であるという主張も多く確認でき、そこではサンタ・ムエルテが神と人々の仲介者である聖母グアダルーペやその他の諸聖人と同じ役割、立場を担った存在であるという点が強調されていた。いずれにしてもサンタ・ムエルテをこのようなナショナルな文化資源と連動させて解釈するという言説は、信仰年数の短い信者に多く確認できた傾向であった。

ちなみに同種の主張はインタビューにおいて多数確認できているが、そのうち20代、30代の回答者のほとんどが、それまでにウィキペディアをはじめとするインターネットによるナショナルスティックなサンタ・ムエルテ信仰の記述となんらかの接点があったと述べていた。

#### ④ローカルな言説

一方、サンタ・ムエルテ信仰をローカルな言説と結びつけて解釈するという立場も多く確認できた。以下はその一例である。

「サンタ・ムエルテはテピートの女神です」(58歳男性/信仰歴40年)

「サンタ・ムエルテは民衆地区テピートにおいて死を支配しようとする民衆の活力です」(40代女性/信仰歴25年)

「貧困や暴力の町テピートの象徴です」(31歳女性/信仰歴20年)

「テピートに元来存在する『民衆宗教』です」(66歳男性/信仰歴30年)

「メキシコ社会ではネガティブなイメージが付与されていますが、『我々』を護ってくれる存在です」(47歳女性/信仰歴20年)

「カトリックでは救われない人々を救う聖人です」(50歳男性/信仰歴34年)

これらの主張で特徴的な点は、カトリックに対する独自性や、従属階級のシンボルであるといった主張が顕著であったということである。そこには既存の文化的影響力に対し抵抗を企てるといった「民衆文化」の特徴が示唆されている。またテピートというローカリティと結びついた信仰解釈も数多く確認できた。

筆者は別稿<sup>42</sup>でテピート地区という社会空間がサンタ・ムエルテ信仰とどのように結び付いているのか、という点を考察したが、そこでは社会的に従属階級として位置づけられている人々が、社会的に負のイメージを付されたテピートという社会空間に自らのアイデンティティを符合させることで、サンタ・ムエルテ信仰が解釈されているという点を確認した。今回の考察では、このような言説が信仰年数の長い信者を中心に展開されているという点が判明し、信仰解釈とローカリティの結びつきが信仰の深化と連動しているという事実が確認できたのである。

現在、メキシコにおいてはサンタ・ムエルテ信仰の明確な定義はまだ浸透しているとは言えない。しかしここで取り上げた流動的なまた多様な諸言説が、何らかの形で、同信仰の社会一般における描写と結びついていることも事実である。逆に言えば、人々の間に明確なイメージが定着したとき、サンタ・ムエルテ信仰が「民衆文化」ではなくなるということかもしれない。

## 6. おわりに

本論では、前半で「民衆文化」「民衆宗教」「グローバル化」の定義について整理し、後半では、グローバル化社会において発展する民衆宗教がどのような特徴を有しているのか、具的には、メキシコ・シティのテピート地区に設置された祭壇を中心にその影響力を拡大しつつあるサンタ・ムエル

テ信仰をめぐり、インターネット、儀礼主催者、信者においてどのような信仰の解釈が存在し、またそれらがグローバル、ナショナル、ローカルな諸言説とどう結び付いているのかという点、またそのような解釈が、信者の信仰、及びテピート地区というローカリティといかに連動しているのか、という点を解明しようとした。

筆者はこれまで、「民衆文化」と社会空間の関係性をテーマに、サンタ・ムエルテ信仰と同信仰が発展するテピート地区の関係について調査し、その結果を分析してきた。

ここでは、多くの信者が、サンタ・ムエルテ信仰を社会的にネガティブなイメージを付されたテピートという社会空間との連動で意識しているという結果を報告した。

しかし今回の分析結果では、そのような結びつきは一つの解釈形態であり、信仰歴などによって多様な様相を呈することが判明した。

ウィキペディアを中心とするインターネットの情報においては、サンタ・ムエルテ信仰をメキシコ古代文明であるアステカの神々と結びつけたり、カトリックとのシンクレティズムである点を強調する言説が中心であった。

儀礼主催者においては、公的にはナショナル、グローバルな言説による表象が中心であったとともに、私的にはローカルな主張が顕著であった。

信者の信仰解釈においては、グローバル、ナショナル、ローカルな諸言説が存在していることが確認できたとともに以下の特徴が明らかとなった。

グローバルな言説では神の普遍性、宗教の多様性に関する主張および「死の聖人」を人類普遍的価値として認識する、といった傾向が確認できた。これらは信仰年数に関わりなく確認できた。

一方、信者におけるローカルな言説では、貧困や犯罪と連動したテピート地区とサンタ・ムエルテ信仰の関係を示唆する主張が確認でき、それは信仰年数が長い信者に特徴的であった。

ナショナルな言説では、カトリック、グアダルupesの聖母、さらにはメキシコを代表する「民衆文化」である「死者の日」やアステカ文明との関係を示唆するコメントが確認できた。これらの主張は信仰年数の短い信者に顕著であった。

ローカルとナショナルを接合するような言説としては、テピートはメキシコそれ自体であり、サンタ・ムエルテはテピートの女神であるとともにメキシコの女神である、といった主張が存在することも把握できた。

アンチ・ナショナルな言説の多くは、既存の国家的影響（特にマス・メディアの情報）やカトリック教会の見解に対し否定的であり、そのような主張は信仰年数の長い信者に確認できた。またそのようなアンチ・ナショナルな言説とともにグアダルupesの聖母を軽視する、といった態度が看取できた。

以上のように、本論では、グローバル化社会において発展する「民衆宗教」ではグローバル、ナショナル、ローカルな諸次元と結びついた様々な信仰の解釈が存在しているとともに、それらが社会的立ち位置や信仰との結びつきの強度でダイナミックに変化するという事実を、又そのような諸解釈が「民衆宗教」それ自体の存在を流動的に定義しているという点を確認した。

しかしながら本論においては、各言説の多様性の背景（地域別、男女別等）や信者以外の人々の言説については十分に論を展開することができなかった。それらを今後の課題とし、本論を締めくくりたい。

〈注〉

- 1) Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- 2) 「民衆文化」研究同様、ローカリティを主題としてきた文化人類学的研究でも、グローバリゼーションという文脈での研究が長らく発展しなかったという。詳しくは、湖中真哉「序『グローバリゼーション』を人類学的に乗り越えるために文化人類学」『文化人類学』75(1): 48-59, 2010年を参照のこと。
- 3) クリフォード・ギアツ『文化の解釈学』岩波書店, 1987年。
- 4) フォークロアについては、関敬吾「ヨーロッパ民俗学の成立と概観」『日本民俗学体系Ⅰ』平凡社, 1962年を参照のこと。
- 5) Garcia Canclini, *Culturas Híbridas*, Paidós 2001: 193.
- 6) ガルシア・カンクリーニ以外にもウィリアム・ロウ&ヴィヴィアン・シェリング『記憶と近代—ラテンアメリカの民衆文化』現代企画室, 1999年などを参照のこと。
- 7) Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, The University of Chicago Press, 1941.
- 8) George Foster, “What is folk culture?” *American Anthropologist* 55: 159-173, 1953.
- 9) テオドル・アドルノ&マックス・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』岩波文庫, 2007年。

- 10) ヴェルター・ベンヤミン『複製技術時代の芸術』晶文社, 1999年。
- 11) スコット・ラッシュ『ポスト・モダニティの社会学』, 法政大学出版局, 1997年: 226-227。
- 12) ヴェルター・ベンヤミン『教育としての遊び』晶文社, 1981年: 62。
- 13) アラン・スウィングウッド『大衆文化の神話』, 東京創元社, 1982年: 179。
- 14) ミハイル・バフチン『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』, せりか書房, 1988年。
- 15) ミハイル・バフチン『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』, せりか書房, 1988年: 11-12。
- 16) 桑野隆『民衆文化の記号学』東海大学出版会1981年。
- 17) カルロ・ギンズブルグ『チーズとうじ虫——16世紀の粉挽屋の世界像』みすず書房, 1984年。
- 18) ピーター・バーク『ヨーロッパの民衆文化』人文書院, 1988年: 11。
- 19) アントニオ・グラムシ『グラムシ獄中ノート』三一書房1978年。
- 20) ルイ・アルチュセール『再生産について』平凡社, 2005年
- 21) ビエール・ブルデュ『資本主義のハビトゥス——アルジェリアの矛盾』藤原書店, 1993年。
- 22) ピーター・バーク『文化史とは何か』法政大学出版局, 2008年。
- 23) ロジェ・シャルチエ『書物から読書へ』みすず書房,
- 24) ミシェル・ド・セルトー『日常実践のポイエティック』国文社, 1987年。
- 25) ピーター・バーク『文化史とは何か』法政大学出版局, 2008年: 114。
- 26) Stuart Hall, *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Centre for Contemporary Cultural Studies, 1973.
- 27) ジョン・フィスク『テレビジョン・カルチャー』梓出版社, 1996年。
- 28) なお文化的戦術等に関する論については、日本では、上野俊哉, 毛利嘉孝らがカルチュラル・スタディーズの研究において理論的整理を行っているほか、小田亮がブリコラージュという概念を中心に、論を展開しており、本論の内容もそれらに少なからず依拠していることを断っておきたい。上記の論については、上野俊哉, 毛利嘉孝『カルチュラル・スタディーズ入門』ちくま新書, 2000年, 小田亮『構造人類学のフィールド』世界思想社, 1994年, 小田亮「ポストモダン人類学の代価」『国立民族学博物館研究報告』21-2: 807-875, 1996年を参照のこと。
- 29) 小田亮「ポストモダン人類学の代価」『国立民族学博物館研究報告』21-4: 807-875, 1996年。
- 30) アンソニー・ギデンズ『暴走する世界—グローバリゼーションは何をどう変えるのか』ダイヤモンド社, 2001年。
- 31) ローランド・ロバートソン『グローバリゼーション—地球文化の社会理論』東京大学出版会, 1997年。
- 32) サスキア・サッセン『領土・権威・諸権利—グローバリゼーション・スタディーズの現在』明石書店, 2011。
- 33) 中野毅『宗教の復権—グローバリゼーション・カルト論争・ナショナリズム』東京堂出版 2002年。

- 34) ウィリアム・ロウ&ヴィヴィアン・シェリング『記憶と近代—ラテンアメリカの民衆文化』現代企画室, 1999年。
- 35) Katia Perdigon, *La Santa Muerte: Protectora de los hombres*, INAH, 2008
- 36) 井上大介「メキシコ・テピートのサンタ・ムエルテ信仰」『現代宗教』国際宗教研究所編, 秋山書店, 2011年。
- 37) [http://es.wikipedia.org/wiki/Santa\\_Muerte](http://es.wikipedia.org/wiki/Santa_Muerte)
- 38) 井上大介「メキシコ・ナショナリズムにおける人類学」『ソシオロジカ』Vol.33.1-2, 2009年等を参照のこと。
- 39) Stanley Brandes “El Dia de Muertos, el Halloween, y la búsqueda de una identidad nacional mexicana” *Alteridades*: 7-20, 2000.
- 40) なお、ローカリティとナショナリティの間を揺れ動くような言説については、テピート在住の評論家、アルフォンソ・エルナンデス氏などにもみられ、YOUTUBEにアップされた学生へのインタビューの中で、氏はサンタ・ムエルテを「テピートの女神」であると同時に、「メキシコの女神」と主張していた。しかし個人的なインタビューにおいてはエンリケタさんと同様に、よりローカルな言説と連動した信仰解釈が中心となっていた。詳しくは、井上大介「メキシコ・チビートのサンタ・ムエルテ信仰」『現代宗教』国際宗教研究所編, 秋山書店, 2011年を参照のこと。
- 41) 信者の中には一部、「サンタ・ムエルテはアルゼンチンのサン・ラ・ムエルテなどと共通のルーツをもった信仰です。骸骨を本尊とする信仰はラテンアメリカ中に存在しています」(50歳男性/信仰年数20年)などラテンアメリカというリージョナルなカテゴリーと結びつける言説も存在していた。
- 42) 井上大介「メキシコ・テピートのサンタ・ムエルテ信仰」『現代宗教』国際宗教研究所編, 秋山書店, 2011年。