

メキシコにおける死の表象とその変遷

—「死者の日」とサンタ・ムエルテの比較を中心に—

井上 大介

はじめに

メキシコにはスペインによる征服期以前より、死に纏わる様々な風習が存在してきた。一方、ヨーロッパのカトリック文化においては、万聖節・万霊節に収斂する死者と関連した諸儀礼が存在する。そして新大陸でのスペインによるカトリック布教政策において双方の文化、つまりアステカ文明および中世スペインにおける死の風習が融合し、メキシコにおける代表的な死の表象である「死者の日」が生みだされたとされている。そしてそのような死の表象は、メキシコにおける独立期、改革期、革命期を経て、近代化に伴う国民国家形成過程の中で独自の變遷を遂げてきたとされている。

ただスペインによる植民地政策期における「死者の日」に関する記録は当時の新聞記事や年代記的記述の中にほとんど登場しない。

しかしながらそのような点は考慮されず「メキシコにおける『死者の日』はメキシコ先住民文化とカトリック文化の融合したものである」との主張はメキシコ国内外の多くの研究者によって共有されてきた。

つまり多くの論は、実証的データに裏付けされない従来の研究者が主張してきた内容を踏襲するステレオタイプの言説と言わざるを得ない。

筆者はこの点に注目し、本論の前半では、2003年にユネスコの世界無形文化遺産に登録され、現代メキシコにおいて正統的伝統文化として人々に理解されている「死者の日」を中心とする死の表象がどのような變遷を経て現代に

至っているのかという点について、いくつかの先行研究をもとに整理したい。

後半では、近年のメキシコにおいてその影響力を増大させつつも、社会的にはネガティブな存在として認識されている死の表象、「サンタ・ムエルテ」信仰を取り上げそこでの特徴を提示しつつ、正統的伝統文化である「死者の日」との違いについて分析し、現代メキシコにおける死をめぐる解釈の多様性について考察したい。

メキシコにおける「死者の日」の変遷

① スペインによる征服期以前

メキシコ政府の公式ホームページ¹⁾にはメキシコの「死者の日」との関連で、先スペイン期のメシカ族における死の習慣についてまとめた説明がなされている。ここでは同文書をもとに、死者の日とメキシコ先住民文化の関係性に関するメキシコの公式見解を簡潔に整理しておきたい。

メシカ族においては、カトリック教義のように生前の行いが個人の死後の世界（天国、地獄）を決定するという考え方は存在していなかった。彼らの観念では、どのように死を迎えるかが、死後の魂の行き先を決定付けた。

メシカ族にとって死者にまつわる祝祭は非常に重要なものであり、二か月間催された。7月16日にむけミッカイウイトントリ（小さな死者の日）と称される祝祭が行われた。同祝祭は、ショコトゥルと呼ばれる木を伐採し、そこに花が飾られ、20日間にわたって木に供物が捧げられた。

またショコトゥルが倒れてくるとされた8月5日に向けてウエイミカイルウイトゥル（大きな死者の日）と呼ばれる祝祭が催された。同祝祭は非常に厳粛な行事で、聖職者は特別な衣装を纏い宗教行列が行われ、場合によっては、多数の人間が生贄にされた。同祝祭では、人々は死者を偲び、多くの供物が祭壇に捧げられたという。このような代表的な祝祭を筆頭に、地域における様々な死の風習が、スペインによる征服期以降、カトリックを中心とし

1) <http://www.conaculta.gob.mx/detalle-nota/?id=16783#.Usj0f76CikY> (2013年12月30日参照)

たメキシコにおける死者の日の枠組みの中に位置づけられていったとされている。

② カトリックの伝統

16世紀のスペイン人たちの死者に纏わる儀礼に関しては、墓地や死者に花や食物を捧げる風習が存在していた。アラゴンでは、死者を蠟燭で照らし、「聖なる骨」と呼ばれる脛骨の形をしたパンを食すといった習慣も存在した。

カトリックの伝統では、11月1日、2日が死者に対する祝日とされている。1日は「諸聖人の日」(Día de Todos los Santos / 日本では万聖節とも呼ばれる)であり、2日は「死者の日」(Día de las Ánimas / Día de Difuntos / 日本では万霊節とも呼ばれる)である。

Claudio Lomnitzによれば、カトリック教会は、7世紀初頭に「すべての聖人と殉教者の日」を定めたが、9世紀には、同祝日が「諸聖人の日」と改められ、祝日が11月1日となった。同祝日はローマを起点として全ヨーロッパに普及することとなるが、アポストレスおよび殉教者に捧げられる日でもあったので、次第に死者への儀礼と結びついていった。

また、11世紀にはパリのクリュニー修道院の院長オド(オディロン)は、上記した「諸聖人の日」の翌日、11月2日を「死者の日」(Día de Ánimas / Día de Difuntos)とし、ミサなどの実施を関連する教会に義務づけ、祈りによって死者の救済を強調した。(Lomnitz 2011: 97)

カトリックでは、人間が死んだ後で、罪の清めが必要な靈魂は煉獄での清めを受けないと天国にいけませんが、生きている人間の祈りとミサによってこの清めの期間が短くなるという考え方があった。「死者の日」はこのような発想にもとづいて、煉獄の死者のために祈る日という性格があった。そのような思想が上記した死者に祈りを捧げる日として設定され、フランスを起点に全ヨーロッパに普及し、スペインが新大陸でカトリックの布教を展開する時期には、そのような習慣が既にカトリックの伝統として定着していったとされている。

③ スペインによる征服期

Diego Duran によれば、16世紀、17世紀のスペインのカトリック布教者たちは、新大陸の先住民における埋葬の習慣および死後の世界観と関連した偶像崇拜に依拠した諸儀礼の実践について意識的であったという。しかしそのような習慣は、それらがカトリック教会から偶像崇拜として異端視されなくなる時期以降より顕著なものとなっていったという (Duran 1995)。

17世紀のカトリック聖職者の記録には「死者の日」について、それが生前にゆかりのある人々のもとへ死者が戻り、飲食をするという信念に基づいているため、死者の好む食事が捧げられる」という記述が残っている (Zahino 1999)。

一方、ベルナル・ディアス・デル・カステージョによれば、エルナン・コルテスのメキシコ征服は、初期からカトリックへの改宗が展開されていったという (ディアス・デル・カステーリヨ 1986-1987)。

スペインによる新大陸征服においては、政治・経済的優位性に基づく徹底的な植民地政策が展開され、西洋的価値観が導入されていくが、スペイン人によるジェノサイドを前に、先住民共同体の生き残る術は、カトリックの受容以外にはありえなかったのである (Lomnitz 2011: 141)。

宗教的動向に関しては、1824年に12名のフランシスコ会派修道士が上陸し、本格的な布教活動が開始される。彼らは、土着の宗教的慣例を一部容認しながら、カトリック教義の布教に勤めていった。

特筆すべきは、スペインによる非人道的植民地政策によって、土着の人々に多くの犠牲者が出たことに対し、「煉獄」の概念をもとに彼らに祈りを捧げることの重要性が強調されていったという事実である。Lomnitz は、正確な資料は存在していないと断りつつも、先住民による死者に纏わる風習は、そのような文脈の中で、スペインの「諸聖人の日」および「死者の日」という2つの伝統と結び付けられ、独自の発展を開始したと主張する。(Lomnitz 2011)

先住民の風習をカトリック的文脈に位置づけていくという布教政策によって「死者の日」の諸行事はカトリック教会の敷地内に設置された墓地を舞台に展開されることとなった。

しかし先住民たちは、前述したような先祖に対する儀礼を維持するという方向性において、キリスト教権力を流用していったとの見解も示されている (Lomnitz 2011 : 209)。

また Lomnitz によれば、当時のカトリック聖職者の記録には、先住民の死者に纏わる風習、つまり一時的に回帰した故人に対し食物を捧げ、墓地などで飲み食いを楽しみに行うといった風習が、宗教的厳肅性を欠く民衆的祝祭であったと記されているという。

しかし豊富な供物は死者にのみ捧げられたわけではなく、カトリック教会各所の聖職者へも奉納され、そのような動向が経済的メリットにつながるという理由にも支えられ、死をめぐる民衆的祝祭はこの当時においては、厳格にはコントロールされるには至らなかったという (Lomnitz 2011 : 209)。

④ 17世紀から18世紀の死をめぐる動向

佐原みどりや彼女が依拠する Héctor Zarauz (佐原 2005, Zarauz 2000) によれば、中世ヨーロッパではキリスト教的世界観に基づき、「最後の審判」をテーマとする死の絵画的、演劇的表現が発展する。17世紀から18世紀にかけては、そのような文化が新大陸にも導入されていく。もっとも影響のあるものは「死の勝利」と呼ばれるもので、王冠を被った骸骨が玉座に座り、手に鎌を持った図柄で表現されたものが一般的である。また、同じくヨーロッパで発展した「死の舞踏」(ダンサ・マカブラ) と呼ばれる死の表象も、メキシコにおける死の表象に大きな影響を与えたとされている。

さらには、「死の舞踏」に基づき、メキシコのホアキン・デ・ボラニョス神父の作成した小冊子「死の驚異の生涯」という作品も、民衆レベルにおいて死の解釈に大きな影響を与えていく。同冊子は、死を「墓場の女皇帝」「最高に無礼な復讐者」「非常に人間的な婦人」という3つのテーマで表象し、啓蒙主義の影響下にある人々の宗教離れに歯止めをかけるために刊行されたとされている (Zarauz 2000 : 118)。同冊子には、「死の舞踏」に影響されたとされるフランシスコ・アグエラ・ブスタマンテによる18枚の骸骨の版画が含まれており、あとで述べるグアダルーペ・ポサーダなどによるその後の骸骨の表象に多大な影響を与えたと考えられている (Zarauz 2000 : 118)。



資料1：フランシスコ・アグエラ・ブスタマンテの版画²⁾

しかし刊行の際の意向とは別に、同冊子のグロテスクな死の表象は、上流階級における死に対する恐怖をも喚起し、必ずしも死への愛着のみが宣揚されていったわけではなかったという (Zarauz 2000 : 118)。

Albán Viqueira は18世紀のヌエバ・エスパーニャにおけるエリートの死に対する態度の変容について言及する中で、「エリート達は、恐怖を想起させる死を前にして、それを忘却して生きることを選択し、それが存在しないかのごとく、また人生の最後に絶望的な形でそれが待ち受けてはいないかのごとく、振る舞った。墓地は都市の周辺に建設され、埋葬はより簡素な、そして目に見えない形で行われるようになり、

碑銘なども必要最低限のものに制限され、特に、孤独な状態にある瀕死の者たちは忘れ去られていった」「家族や友人たちは、死に対する恐怖から、病人の最後に同伴することができなくなり、他人、つまり瀕死の者たちを精神的に支える専門家に、そのような役割を担ってもらわなければならなくなっていった」 (Viqueira 1995 : 248) とし、上流階級における死に対する逃避、死の家族的文脈からの遊離といった傾向がこの当時、顕著になっていったことが指摘されている³⁾。

また公的秩序形成の観点から、改革期のメキシコについて考察する Lomnitz は、Viqueira の論に依拠しながら「社会空間の衛生管理に強い関

2) Bolaños の作品 (Bolaños 1983) から引用。

3) 18世のメキシコにおける貴族の死に対する考え方については Zárate の著作 (Zárate 2005) を参照のこと。

心が生じ、浮浪者などは一掃され、合理主義に根差した教育およびそれによる秩序の強化が企てられていった。また死に関しては、それが秩序に対置するものとして排除され、社会空間から不可視の場所へ囲い込まれていく。18世紀のメキシコでは、死に関する様々な事象が社会秩序の枠組みから排除されていくが、そこには死の表象としての骸骨も含まれ、そのような表象が恐怖と驚異をともなったイメージとして社会的に認識されるようになる」(Lomnitz 2005: 254)と述べている。

そのような文脈においてこの当時、「死者の日」をめぐる民衆的諸動向に対し、カトリック聖職者の間でそれまで以上に否定的な見解が提示されていくこととなったようである。具体的には墓地に大人数で集まり、さまざまな奉納物や飲食物を持ち込み大騒ぎするといった人々の行為が教会の風紀を乱すといった理由により、夜の墓地への訪問と墓地での過剰な飲食が、教会権威によって禁止されるようになっていった。またカトリック聖職者たちは、同時に人々のカトリック的信仰心をつなぎとめるための厳粛なミサや死者への追悼式を強調するようになっていったのである (Viqueira 1995: 152-158, 佐原 2005)。このような記述からは、現在、メキシコの正統的伝統文化として位置づけられている「死者の日」の原型となる諸習慣がこの当時、上流階級の間やカトリック教会からは快く認められていなかったことがうかがえよう。

⑤ 独立期の動向 (19世紀の動向)

1810年に始まった独立運動期には、スペインからの政治、経済的解放が目指されたのみならず、奴隷制度の廃止、教会権力の削減、教育改革などが謳われ、世俗国家が標榜されていく。教会権威との関係で特筆すべきは、従来、教会管轄下におかれていた墓地、及び死者の埋葬に関する規定が、1859年のベニート・ファレス大統領が施行した新憲法によって、行政機関に委譲されたことである。

カトリック信仰においては、従来、神の近くで死に至ることが重要とされ、5世紀以降、埋葬は教会に隣接し、かつ聖化された場所で行うことが通例となっていった。メキシコでもそのような慣例が継承され、修道院には葬儀用



資料2：パンテオン・ドローレス（筆者撮影：2011年8月）
1875年にメキシコ・シティ郊外に建設された最初の公共墓地。正面入り口には「公共墓地」との表示が今なお掲げられている。

のアトリウムが建造され、教会と庭園に入口が設けられ、多くの墓地が病院に隣接する場所に建造されていた。

しかし、都市人口の増加に伴う都市空間の管理において、社会空間の整備、感染症などを含む衛生管理の必要性が課題として浮上し、都市郊外へ墓地を移動させ

るという計画が政府によって提示される。このような政策は教会や信者の理解が得られないまま保留となる場合が多かったが、1833年に生じたコレラは、そのような状況を一転させる現象となり、この時期を契機に都市郊外に墓地が建設されていった。そして同時期を境に墓地における活動にこれまで以上の制限が設けられるようになっていったようである（Zarauz 2000：127）。

一方、この当時の「死者の日」に関する記述は非常に限定されてはいるものの、Viqueiraによる、社会秩序の維持という観点からは問題視されていたという記述（Viqueira 1995）から、民衆レベルにおいては、断続的に維持されていたことがうかがえる。

この当時の動向で特筆すべきは、1863年にスペインの劇作家ホセ・ソリアスによって「ドン・ファン・テノリオ」がメキシコで上演されたことである。女好きのスペイン人男性が、恋人の父親を殺害し、その亡霊と立ち向かうというストーリーで、墓場、亡霊などが登場すること、そしてメキシコでの初上演が、11月1日の「諸聖人の日」であったことなどから、以来、メキシコの「死者の日」に上演される出し物として定着していった（Lomnitz 2005：305, Zarauz 2000：129）。

またこの当時、新聞等で、骸骨を用いた風刺画が盛んに登場し、政治腐敗や社会的差別などの批判が展開されていく（Zarauz 2000：145）が、このような傾向も、メキシコの「死者の日」をめぐる視覚的イメージとして重要

な要素となっていたことが想像できよう。

⑥ 20世紀の動向

メキシコ国民文化を利用したナショナリズム的政策が顕在化するポルフィリオ・ディアス政権期には、版画家ホセ・グアダルーペ・ボサーダ（1852-1913）の作品が、メキシコにおける死の表象として重要な意義をもつ。ボサーダ以前にも、上述したようにメキシコ民衆文化における死を骸骨で表象する慣習は一般的なものとなっていたが、政治家や上流階級の人間を骸骨で表象し批判するといった動向は、社会秩序を担う体制側の人々においてはあまり好意的に受け入れられてはいなかった（Zarauz 2000 : 144）。

しかしボサーダによる芸術的志向性は非常に魅力的なものとして、反権力的でありながら、メキシコにおいてより広い支持を獲得するに至り、社会にその影響力を増していった。

ボサーダは1852年にアグアス・カリエンテスに生をうけ、10代のころに版画とリトグラフィーを学び、20代の頃は地方の政治新聞で風刺漫画を担当したり、イラストレーションの会社を立ち上げたり、高校のリトグラフの非常勤講師を務めるなどの活動を展開する。活躍の場となったメキシコ・シティでは新聞社の仕事を中心に、出版、本の挿絵、新聞の風刺画などに従事しながら、多くの作品を生み出していく。中でも「死者の日」に関連した一連の骸骨をモチーフとした作品で、メキシコ・ナショナリズムと連動する形で、人々の日常から政治批判までを網羅的に自らの作品に取り込み、多くの人々の共感を得るとともに、後の芸術家に対しても多大な影響を与えていった（Zarauz 2000 : 145）。

ボサーダの作品で特に有名になったものとしては、カトリーナとよばれる骸骨で表現された貴婦人で、上流階級への批判を込めた作品となっているが、その後、「死者の日」の代表的な骸骨像として定着していくこととなる。

一方、1917年にはじまった革命期には多くの人々が犠牲となり、死を中心的なテーマとするコリードとよばれる民俗音楽などの発展により、英雄譚や伝説が数多く生み出された。国家のために亡くなった存在が死の表象として社会で重要な位置を占めはじめのもこの時代である。



資料3：カトリーナ（ホセ・グアダルーペ・ポサーダ作）⁴⁾

一方、革命後の死の表象については、メキシコ・ナショナリズムの展開による先住民文化の利用を標榜するインディヘニスモの台頭により、様々な言説が生み出されていくとともに、それまで政治的に、タブー視されることが多かった民衆文化に根差した死の表象が、ポピュリズムにより利用さ

れていく。

そのような動向で特に著名な存在としては、壁画運動の旗手、ディエゴ・リベラである。彼の代表作「アラメダの公園」という壁画には、「死者の日」と結びつく上述したポサーダとカトリーナが中央に描かれており、ポサーダの作品を「メキシコの国民主義」と位置付けたりベラのポサーダに対する評価が伺い知ることができる。

革命後の死の表象に関して、Lomnitzは2つの潮流を指摘する（Lomnitz 2011：387）。一つは、死に纏わる強迫観念に取りつかれたスペイン文化とメソ・アメリカ文化の暴力における融合であり、哲学、社会心理学、文学や芸術によってそのようなイメージが普及していくとし、サムエル・ラモスの著作（ラモス 1980）をその前駆的存在として挙げる。そしてその影響が1950年代に支配的となり1980年代まで続いていったとする。

もう一つの流れは、死という現象を国家の神話に位置付ける潮流であり、ここでは、死への信仰がメランコリーと結びつけられ、そのような心情が「国民的精神」という伝統として語られていったという（Lomnitz 2011：388）。

いずれにしても上記のような諸潮流の中で、メキシコにおける「死者の

4) Riveraによってまとめられた作品集（Rivera 2002）から引用。

日」の伝統は国民文化の中心に据えられていくのである。

⑦ 近年の動向

メキシコの「死者の日」は、2003年にフォークロアや口承伝統などを評価するユネスコの世界無形文化遺産に登録され、メキシコの正統的伝統文化としての地位を確固たるものとするに至った。

これにより国内はもとより、海外からも多くの人々が「死者の日」の伝統行事を訪れるようになる。

国内の動向では、メキシコ政府レベルの文化機関によって様々な「死者の日」をめぐる関連行事が企画・運営されるようになってきている。

例えばメキシコの家文化芸術庁は2003年以降毎年の「死者の日」に際し大々的なイベントを主催しており、2013年には「ユネスコの世界無形文化遺産登録から20周年の佳節をむかえる死者の日」として音楽、伝統舞踊、ワークショップなどで構成されるイベントを盛大に執り行っている。このようなイベントは政府の公式ホームページでも紹介され⁵⁾、メキシコ政府公認の行事として広く普及しているのである。またこのような「死者の日」をめぐる文化的なイベントは大学等の教育機関においても頻繁におこなわれている。

国外での状況に関して、ちなみに海外旅行情報誌 AB ロードのホームページでは、メキシコの「死者の日」を「メキシコの先住民時代からの伝統」と紹介しそこでのメキシコ性を観光の目玉として強調している⁶⁾。このような情報は各国の旅行会社や旅行ガイドブックでも紹介され、ツーリズムによる「伝統文化」の再構築といった観点からも興味深い現象となっている。

なおこのような動向は、近年アメリカの特に商業主義的な影響により、ハロウィンが人気を博しているメキシコ社会において、「死者の日」がメキシコ独自の伝統であり続けるべきである、といった近年のメキシコナショナリズム的言説とも結びついていることが指摘されている (Brandes 2000, 河

5) <http://www.conaculta.gob.mx/detalle-nota/?id=16767#.UsUOAb6CikY>

6) http://www.ab-road.net/guide/keyword/%E6%AD%BB%E8%80%85%E3%81%AE%E6%97%A5_%E3%83%A1%E3%82%AD%E3%82%B7%E3%82%B3/

邊 2009)。

また近年の動向として特筆すべきは、佐原ほか(佐原 2005)も論じているように、ハリケーンなど自然災害による被災者を弔う行事を「死者の日」の一環として催すといったことも近年では顕著となりつつあり、より意識的な社会運動として「死者の日」を位置づける傾向も存在しつつある。「死者の日」のイベントは社会運動などと連動し、新たな意味づけがなされ始めているのである。

「死の聖人」信仰をめぐる諸相

以上、ここまでは「死者の日」をめぐる動向について記述してきた。ここからは、2001年以降、メキシコ・テピート地区において発展する「死の聖人」信仰について考察したい。

テピートはメキシコ・シティのクアウテモク区に位置する地区である。ここは、メキシコの中でも最も治安の悪い地区の一つとされており、歴史的にも負のイメージが付された社会空間である。このテピート地区のアルファレリア通りに在住するエンリケタ・ロメロ氏は、2001年10月31日に息子にプレゼントされたサンタ・ムエルテと呼ばれる骸骨像を住居の屋外に設置し、以降、同祭壇を中心に、月一回のロザリオ儀礼を行うようになった。現在、毎月行われる同儀礼に約5000名に近い信者が参集し、社会的影響力を拡大しつつある。

筆者はすでに、同信仰について論を展開しているが(井上 2011, 2012, 2013)、先行研究によれば、サンタ・ムエルテ信仰は、カトリック的文脈において「神の命令により人々の死を司るとされる死神」を聖人像とする呪術的宗教習俗とされる(Perdigon 2008)。同信仰は、街中の祭壇に設置された骸骨への参拝を中心に、その影響力を拡大しており、聖人像崇拜、ロザリオの実践等、メキシコ・カトリシズムと多くの共通点を有している。しかし「死の聖人」を信仰の対象としている点で、カトリック教会からは「サタニズム的信仰」と異端視されている。

現在、同信仰習俗は、多数の信者において、カトリック信仰であると位置

づけられながら、テピート地区という、同信仰発展の契機となった社会空間を越境し、メキシコ各地にその領土的影響力を拡大している。

同現象に対しては、死を司る信仰対象が聖母に祈願できない願い事を叶えてくれる強力な聖人であり、治安悪化が危惧されるメキシコで、特に犯罪や死と直面した生活を送る人々の間で共感を呼んでいるとともに、負のイメージが付与された同聖人像自体が、社会的従属階級に属する人々のアイデンティティの拠り所となっている点が指摘されている（井上 2011）。



資料4：サンタ・ムエルテ像
（筆者撮影：2011年8月）

サンタ・ムエルテの起源は不明であるが、ペルディゴンは、1) 1965年にメキシコ・イダルゴ州で発生したもの、2) キューバのサンテリアアが発展したもの、3) メキシコ・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から派生した20世紀の産物、5) アステカ時代からの遺産、等の諸説を紹介する共に、先スペイン期の文化的影響を否定しつつ、中世ヨーロッパのユダヤーキリスト教文化の影響をその源流として主張する（Perdigon 2008：40）。一方、ウィキペディア等のメディアで流布する情報では、アステカ文明との関連性が強調されており、ナショナリズムとの関係で興味深い。

ちなみに2013年12月現在のスペイン語版ウィキペディアには、サンタ・ムエルテの起源として以下のような文面が掲載されている。

「起源は先スペイン期の死者に纏わる信仰、関連するアステカやマヤの神々、カトリック教会の様々な要素のシンクレティズムの詳細を示している」⁷⁾

ウィキペディアではそれに加え、先スペイン期に起源をもつメキシコの祝祭である「死者の日」がサンタ・ムエルテ信仰とシンクレティックな関係にあるとの記述がなされているとともに、アステカの死の神ミクトランテクトリなどについて、詳細な説明が記載されている。このような情報は、英語版ウィキペディアにも記載されており、世界的にそのような見解が共有されつつあることを示している。

テピートでのサンタ・ムエルテ信仰に関しては、オスカー・ルイスの著作の中で既に言及がみられる（ルイス 1969：60）。同記述により、1960年代当時、すでにサンタ・ムエルテ信仰が、テピートに浸透していたことが理解できる。

サンタ・ムエルテ像の特徴としては、人骨を模倣した像であり、多くの場合、純潔を意味するチュニクとマントに覆われている。頭には、崇高さをあらわす後光が見られ、月桂樹が被せられる場合もある。右手には、正義と平等の象徴としての天秤、生命の終焉を計る砂時計、生命を司る大鎌が、左手には世界の儂さ、不安定性を意味する地球を抱き、肉食で異端的シンボルであるミミズクを同伴することもある。これらの諸特徴が、像そのものの印象と共に、カトリックのアイコンと極めて類似しているという点は先行研究において種々指摘されている（Lomnitz 2011：463）。また設置に関しては、骸骨それ自体で祀られることはなく、ドレス等の衣装で装飾され、基本的には女性を表象しており、メキシコの守護聖人グアダルーベに極めて相似しているのである。また「死者の日」に不可欠のカトリーナなども図象学的には同じような傾向を示している。

なお佐原みどりは、ヨーロッパの諸言語で、「死」が女性名詞となっており、それが「死は女性である」というメキシコでの死の隠喩に繋がったと主張するが（佐原 2005：169）、女性としてのサンタ・ムエルテの展開も、「死者の日」と結びついた代表的な死の表象であるカトリーナも同様の傾向を踏襲しており、ジェンダー論的にも興味深い。

ちなみにサンタ・ムエルテの別名には「白い女の子」「ご婦人」「白いお姉

7) http://es.wikipedia.org/wiki/Santa_Muerte (2013年12月30日)

さん」「美人」「私の女の子」「やせっぽち」といった愛称が存在するが、それらはメキシコにおける死の別称の多様性（佐原 2005：166）とも共通している。

サンタ・ムエルテ像には坐像、立像があり、素材としては、木、樹脂、紙粘土、動物の骨等が用いられる（Pedigon 2008：78-79）。手づくりの像、貫った像、太陽に一昼夜晒し浄化を施した像、カトリック聖職者に祝福を受けた像にはより効験があるという。祭壇は、信者の自宅、市場内の一角、街路等に設置され、形態も聖母グアダルーペのそれと酷似する。全信者が祭壇を所有しているわけではないが、多くがそれを望んでいる。像は基本的には単体で設置されるが、キリスト、マリア、カトリックの諸聖人、その他の宗教的要素との併設が見受けられる。街路への設置により、信仰の地理的拡大が可視的に理解できるのも特徴であろう。

祭壇には、死んだ近親者、保護や攻撃の対象者の写真が設置される。タクシーや乗り合いバスに祭壇を設置する信者も多い。

サンタ・ムエルテをめぐる言説では、衝動的で気紛れ、恐怖を与える存在、誓いを果たさない者を罰する嫉妬深い聖人、マフィアや犯罪者の守護者等、ネガティブなものが多いが、信者の中には多様な解釈が存在しており、以下ではそのような点を中心に見ていきたい。

信者のサンタ・ムエルテに関する解釈

まずメキシコ・シティのソノラ市場で薬草など呪術グッズを販売するマヌエル・バラデス氏のコメントを紹介する。彼は、メキシコ国立自治大学を中退した後、サンタ・ムエルテ関連の雑誌の編集にも携わり、自らも信者として信仰を実践している。

マヌエル・バラデス（43歳）

「60年代におけるサンタ・ムエルテ信者は、社会の目を掻い潜るように、ひっそりと信仰を維持していました。関連商品を購入する際も、周囲の視線を避けるように購入していたことを記憶しています。

サンタ・ムエルテの起原はベラクルス、オアハカ、メキシコ・シティ、ユカタン、キンタナ・ローといった諸説がありますが、明確ではありません。一ついえることは現在、拡大の途にあるということです。アステカ文明とは非常に関連が深いと思います。コパルの使用、煙による浄化、それらは我々の先祖が使用してきたものです。火、水の儀礼なども類似しています。」

ここでは、サンタ・ムエルテ信仰の起源についての明確な見解は示されていないが、アステカ文明との関係が示唆されているとともに、60年代にはすでに同信仰が存在し、信者は隠れるように実践していたことが理解できよう。

次に2001年に自宅前に祭壇を設置し、月一回のロザリオ儀礼を主催しているエンリケタ氏の見解を紹介する。

エンリケタ・ロメロ

「サンタ・ムエルテはカトリックの聖人の一つです。この信仰は、生きる活力を与えてくれます。重要なのは心です。死は神が望んだ時に訪れます。平等に。死後の世界は誰にもわかりませんが死によって終わりが実現します。天国と地獄は現在にあります。彼女はそのような死をつかさどる存在であり、すべての人間はいずれ彼女と関係を持たざるを得ません。アステカ文明とは関係が深いと思います。祭壇には、煙草や線香、蠟燭を供えますが、これらは死者に対する供養と関連しています。コパルやタバコを捧げるといった風習は先スペイン期からのものです。『死者の日』はカトリックの習慣ですがサンタ・ムエルテとは間接的に関連しています。ニーニャは様々な宗教的要素のシンクレティズムです。ただ政府やカトリック教会、メキシコ社会からは非常に異端視されているとともに、この信仰がマフィアや暴力と結びついている、といった誤った情報が伝達されています。しかしそれらの情報はすべて間違っています。この信仰は社会的弱者を守る聖人信仰なのです。」

ここでは、骸骨であらわされた死神を、死をつかさどる存在として捉え、すべての人間がその影響下にある、との見解が示されている。さらに、サンタ・ムエルテ信仰がカトリックの聖人の一つであるとの主張とともに、メキシコの正統的伝統文化としての「死者の日」などとも関連しているにもかかわらず、社会的に正統性を付与されていない点、しかし同時に、社会的弱者を守る信仰である、といった点が強調されていた。

ただし彼女に関しては、公的見解と私的見解で、解釈に関する若干のゆらぎが存在していた。詳しくは別稿（井上 2013）で論じているが、インタビューの中で、「あまり公言はしたくはないが」、との断りの後、「サンタ・ムエルテはテピートの聖人で、カトリックや「死者の日」とは関係ないと考えている」との主張がなされた。ここにはサンタ・ムエルテをメキシコのナショナル・シンボルの中に位置づけようとする公的見解と、非常にローカルなテピートという地域に根差した存在であるとの私的見解が混在していることが示されている。なお多くの信者を前にした儀礼中の発言では、カトリック、「死者の日」、アステカ文明などメキシコのナショナル・アイデンティティとの関連でサンタ・ムエルテを解釈する見解が特に顕著であった。

次に、20年以上にわたりサンタ・ムエルテへの信仰を維持しつつ、同じくテピート地区にサンタ・ムエルテの祭壇を設けるブランカ・ゴンサーレス氏の見解を記したい。

ブランカ・ゴンサーレス（52歳）

「サンタ・ムエルテを信じ始めたのは、カトリックの聖職者が私の必要に応じてくれなかったからです。聖職者の不正に対し、幻滅していました。多くの方が同じ理由で教会から離れています。サンタ・ムエルテにはすべての人が必要なものが含まれています。聖職者はサンタ・ムエルテ信者のことを悪魔崇拝者というようにカテゴライズしています。しかし彼らにはそのような権利はないと思います。我々を裁くのは神だけです。私は自身の信仰を自分が決めたように実践します。」

ここでは、カトリック教会への失望がサンタ・ムエルテ信仰を実践する動

機につながっていることが理解できよう。またカトリック教会から異端視されているといった意識も顕著であることが分かる。

彼女は男性のサンタ・ムエルテ像を有しているがそれについては以下のよう

「男のサンタ・ムエルテ像も存在します。ペドロといいます。なぜ男性かという、死は女性か男性かわかりません。男性も女性も死に至ります。だから男性像を設置しました。信者は信仰心から様々なものを供養します。この信仰には禁止事項がなく、自由な形で信仰を深めることができます。」

ここには既存の死を女性で表象するといった枠組みからの逸脱が確認できよう。こういった諸相はまだ一般化していないが、従来の文化的規範への挑戦、といった意味での興味深い傾向を示している。更に彼女は、自身のサンタ・ムエルテ像について以下のように述べた。

「この祭壇のサンタ・ムエルテ像はエスペランサといいます。私が職人に作ってもらいました。当時は大きな像がありませんでした。私の人生の希望です。サンタ・ムエルテは私にとって、平和、静寂をもたらしてくれる存在です。精神的な基盤です。すべてを意味しています。サンタ・ムエルテの起源は、先スペイン期の文化およびヨーロッパのラテン文化にあります。信者は、食べ物、花、ろうそく、小冊子、など様々なものをサンタ・ムエルテ像に捧げます。信者間でも互いにものを共有します。サンタ・ムエルテをめぐるロザリオは本当に素晴らしいものです。」

ここでもサンタ・ムエルテとメキシコ先スペイン期の文化とヨーロッパの文化が関連しているとの見解が示されている。また死を媒体として様々な人々が結びつく、といった特徴がサンタ・ムエルテ信仰の素晴らしさであるという点が強調されていた。このような特徴は「死者の日」の諸習慣とも非常に密接に関連すると考えられよう。

続いて、テピート地区にサンタ・ムエルテ教会を設置しているダビ・ロモ

氏の見解を記したい。

ダビ・ロモ（42歳）

「サンタ・ムエルテに関して、アステカ時代の影響を指摘する書物もありますが、関係ないと思います。私の見解では、ヨーロッパにその起源があると考えています。それが植民地時代のカトリックの布教過程の中でシンクレティズム的に発展したのではないのでしょうか。サンタ・ムエルテ信仰の起源に関しては、1500年代初頭にチアパスで始まったという説が有力だと思います。1700年代の資料には、サンタ・ムエルテ信仰を邪教として記述しているものが存在しています。「死者の日」とは無関係です。メキシコ性とも無関係です。ただメキシコの民衆は「死」というものに特別な意味を与える傾向にあります。

ここでは、これまで見てきた見解と相違し、カトリック文化とメキシコの先スペイン期の文化がシンクレティックにむすびついてものであるという点は認めつつも、アステカ時代の影響、「死者の日」、メキシコ性などとの結びつきを否定するといった見解が示されている。カトリックとの関係に関してロモ氏は次のように述べた。

「メキシコの知識人はサンタムエルテ信仰を民衆的表現であり、流行の産物であると主張しています。しかし実際は400年以上の歴史が存在しているのです。カトリックの聖職者たちは常にサンタ・ムエルテ信仰を非難しています。出版物によって攻撃を続けています。しかし結果的には逆効果となっています。人々はそのような記事によって関心を高め、サンタ・ムエルテに近づき、魅了されています。カトリックと融合することは現在のところあり得ないでしょう。

ここではカトリックとの差異が明確に意識されているが、メキシコの伝統文化との関係については、どっちつかずの見解が示されている。つまりエンリケタ氏へのインタビュー内容を記述した箇所でも言及したが、彼において

もサンタ・ムエルテをどのように解釈し位置づけるか、という点に関して揺らぎが確認できるのである。

筆者は、その他にも多くの信者にサンタ・ムエルテとは何なのか、という信仰解釈に関するインタビューを行ったが、以下のようなコメントが代表的なものであった。

「愛や奇跡そのものです。多くの恩恵を受けました。母であり、庇護者です。社会的にはネガティブなイメージがありますが真実ではありません」(24歳女性：エカテペック在住／タクシー会社事務員／高校卒)、「多くの人は批判的ですが、私にとっては全てです。教会は悪魔崇拜と非難しますが、とても慈悲深い存在です。正しく評価するべきです」(30歳男性：ネサワルコヨトゥル在住／警察官／高校卒)、「全能なる存在です。どんな願いも叶えてくれます。すべての人に対し平等な存在です。ゲイや売春婦、犯罪者、麻薬中毒に対しても恩恵を施します。多くの人は誤解しています」(50歳男性／イスタパラバ在住／テピート地区露店経営者／中学卒)「カトリックとは関係ありません。死者の日やアステカ文明とも無縁です」(42歳男性／テピート在住／タクシー運転手)

これらのコメントは、サンタ・ムエルテが非常に奇跡的な存在であることを強調すると共に、社会的批判を意識しながら、それを否定するといった語りになっている。これらから、信者の中に、同信仰を実践するに際し、社会との間で日常的な緊張が存在していることが理解できよう。特筆すべきは最後のコメントのように、信者たちの中にはカトリックや「死者の日」アステカ文明とサンタ・ムエルテが関連していないといった見解が顕著であった点である。また別稿(井上 2013)でも述べたが、そのような傾向は信仰歴の長い信者により顕著であった。儀礼主催における解釈のゆらぎについてはすでに言及したが、信者のレベルにおいても、多様な解釈が存在していることが伺い知れるのである。

カトリック教会関係者の見解

ここでは、メキシコにおいて多くの信者を獲得しているサン・フダス・タデオ⁸⁾を中心的聖人として祀っているサン・イポリト教会館長に対して行ったインタビュー内容を紹介する。同教会関係者にインタビューを試みたのは、そこが現在、カトリック教会に認知されているメキシコ民衆カトリシズムの代表的教会であり、サンタ・ムエルテに関する、メキシコ民衆カトリシズムの見解を把握するのに相応しいと考えたからである。

レネ・ペレス（サン・イポリト教会館長—コロニア・セントロ）

（サンタ・ムエルテ信仰についてどうお考えですか）「新しい信仰で、非常に普及している。民衆的バリオ、テピートから生じました。死者を弔うカトリック的儀礼の中で、民衆レベルでは、骸骨を用いるといった習慣があり、それがサンタ・ムエルテ信仰に発展していったようです。先スペイン期から死への崇拜は存在し、メキシコ人はそれを継承しました。メキシコ人は死を身近なものと感じ、死者を崇拜し、死を擬人化し、カダベリータを作り、名前をつけました。そのような死に対する習慣がサンタ・ムエルテ信仰につながりました。多くのタデオの信者も秘密裏にサンタ・ムエルテを信奉しています。我々は厳格に対処していますが、民衆的信仰としてのタデオ及びサンタ・ムエルテは、多くの貧困や病に喘ぐ庶民において、『排除されたものへ救いを与える存在』として信奉されています。タデオへの信仰は、警察や犯罪者等、危機に身を晒す人々に普及しており、サンタ・ムエルテと相似しています。しかしサンタ・ムエルテは人々の無知を通じて広まった異端的信仰です」

このように、カトリック教会側の見解では、サンタ・ムエルテ信仰が、メキシコの死に関する伝統文化から生じた点を認めつつも、信仰自体は教義か

8) 日本語では聖ユダ・タダイ。イエス・キリストの弟子の一人。

ら逸脱したものであるとしながら、その拡大の原因を、人々の無知に位置付けていることが判明した。またテピートを貧困、暴力、犯罪の拠点として認識し、それがサンタ・ムエルテ信仰と連動しているとの見解が理解できた。また、民衆カトリシズムの視点では、タデオ信仰との相似性が認識されつつも、サンタ・ムエルテ信仰が異端であるとの主張が確認できたのである。

考 察

以上のデータから理解できることを以下にまとめたい。まず、サンタ・ムエルテ信仰は、多くの信者において、カトリック信仰とは別の宗教習俗である、との見解が顕著であった。またそのような見解はカトリック関係者の「サンタ・ムエルテは異端的信仰である」との言説とも符合する内容となっていた。

実際、多くの信者へのインタビュー結果は、サンタ・ムエルテ信仰が社会において批判の対象となっている、という彼（彼女）らの認識を浮き彫りにしていたのである。またそのような信者の多くが、メキシコ・ナショナル・アイデンティティの一部として位置づけられるアステカ文明や「死者の日」との関係性を否定する傾向にあった。

しかし、近年のサンタ・ムエルテ信仰拡大の原動力となっている、儀礼主催者の中には、公的見解においてサンタ・ムエルテ信仰がカトリック信仰の一部であるとの主張が顕著であったとともに、アステカ文明や「死者の日」との関連が示唆されていた。そして他方、彼（彼女）らの私的な見解では、それらとの関係が否定されるといった両義的な解釈が確認できたのである。特に今回のインタビューでは、エンリケタ氏およびロモ氏の間にもそのような解釈における揺らぎが確認できたわけだが、ここには、サンタ・ムエルテ信仰に対する社会からの批判を回避し、メキシコのナショナル・アイデンティティの中に同信仰を位置づけ正統性を確保したいとの思惑と、そのような影響に拘束されない既存の社会秩序に抵抗する民衆文化としてその存在を維持したいとの思惑が混在していることをあらわしていると考えられよう。こういった解釈のずれや多様性は、社会の様々なセクターにおいてもみられ

るが、現在のところ、ウィキペディアなどを代表とするインターネットで普及する言説では、サンタ・ムエルテ信仰が「死者の日」と同様に、メキシコ先住民文化とカトリック文化の融合したメキシコ・ナショナル・アイデンティティの一部である、といった説明が中心となっているのである。

おわりに

以上、本稿で見てきたとおり、「死者の日」はカトリック教会や上流階級の人間において、社会的批判にさらされつつも、死をめぐる民衆文化としてその特徴を維持してきたとともに、20世紀に至り、メキシコのポピュリズムの方針の中で、正統的伝統文化として位置づけられていった。

一方、サンタ・ムエルテ信仰は現在の時点では、サタニズム的信仰として社会から批判の対象とされている。特にカトリック関係者などは非常にネガティブな見解を提示し、サンタ・ムエルテが異端であるとの主張を堅持していた。しかし社会的弱者を糾合する民衆の活力を包含した現象としてその影響力は確実に拡大しつつある。

骨に関して、Goodyは、それが信仰対象となる理由として、生と死を結合するからとし、「骨は死のメタファーであると共に、生と死のメトニミーである」と述べる (Goody 1997)。筆者もメトニミーとしての個人に近い人間の骨の重要性および、それが大衆に普及する際のメタファー化という動向に注目する。「死者の日」のカトリーナも、サンタ・ムエルテ像も共にそのような傾向に依拠しているのである。また普段は皮膚に覆われた骨自体を顕在化させるといった文化はバフチンの論じた、民衆文化の特徴であるグロテスク・リアリズムとも符合した傾向を示していよう。

一方、死に関しては、ミシェル・フーコーの諸研究 (フーコー 1977, 1986) で指摘されているように、メキシコにおいても、近代化によって社会の都市開発が公衆衛生というイデオロギーのもとに展開される中で、特に従属階級の人々の生活に密接に結びついた死というのが、社会空間の中で、囲いこまれ、隠蔽されてきたことが確認できた。フィリップ・アリエスは、そのような傾向をアメリカの事例を通じて詳細に報告している (アリエ

ス 2009)。しかし、メキシコの場合、他方でそのような死の文化が、民衆的土壌の中で、様々な局面において顕在化するという傾向も確認できた。スペインによる征服期には、すでに死者を崇敬する「死者の日」の儀礼が活発化し、その後、教会によって同習慣が社会的に定着するとともに制限されていった。近代化の中では、教会の影響力が縮小、墓地、葬儀が世俗的環境へ移行するが、グアダルーベ・ボサーダの描写したカトリーナ（骸骨姿の女性）が、民衆芸術による図象学的メッセージとして社会に普及していくと共に、「死者の日」のイメージもより国民的なものとなっていき、死それ自体も学術的テーマとして発展していった（Lomnitz 2011）。さらに、同イメージが、政府のポピュリズムの戦略により利用され、「死者の日」自体がメキシコ国民国家のシンボルとしてその位置を向上させていく（Lomnitz 2011：326）。現在では、世界無形文化遺産に登録され、カトリックに依拠した正式なメキシコ伝統行事となっている。

ポピュラー・カルチャーを研究テーマとするジョン・フィスクは既存の文化的枠組みを揺り動かす民衆文化の活力を描く中で、そのような民衆文化が往々にして権力にとりこまれていく様をサーフィンなどの事例を通じて論証している（フィスク 1998）。

そのような観点からみれば、メキシコの民衆的な死の文化である「死者の日」も、正統的伝統文化としてナショナル・アイデンティティに位置づけられていく中で、かなりの程度、その本来の多様性や民衆の活力を喪失してきていると考えられよう。そのような反動として近年、災害などで被災した人々を弔う行事として社会運動化している点は注目に値しよう。つまりそこでは、正統的文化として祭り上げられ、社会的メッセージを剝奪されつつある民衆的文化を、社会的弱者と連動させ再利用するといった民衆文化的戦術が展開されていると理解できるのである。

他方で、「死者の日」に登場する同じような骸骨像に依拠したサンタ・ムエルテ像は、社会的正当性をまったく獲得できていない。例えばカトリーナが、学校での飾り付け、土産物売り場等に登場するのに対し、サンタ・ムエルテ像がそれらの場に登場することはない。2001年以降、顕著になり始めたサンタ・ムエルテ信仰ではあるが、まだまだ社会における正統性を獲得する

には遠い存在である。ゆえに社会的メッセージを発信する媒体としてはいまだ強い影響力を保持しつつあると考えられよう。

今後、サンタ・ムエルテ信仰が、メキシコのポピュリズムやグローバル化におけるメキシコ・ナショナル・アイデンティティの一要素に位置づけられ、政府の公式的な文化行事や観光産業に組み込まれていくことも十分予想されるが、いまだその傾向は顕著なものとなっていないのである。筆者は今後も引き続きメキシコにおけるサンタ・ムエルテの変遷に注目していきたい。

〈日本語参考文献〉

- アリエス、フィリップ、1983、『死と歴史 西欧中世から現代へ』伊藤晃、成瀬駒男 共訳 みすず書房。
- 井上大介、2011、「メキシコ・テピートにおけるサンタ・ムエルテ信仰」『現代宗教』秋山書店：181-209。
- 井上大介、2012、「サンタ・ムエルテ教会をめぐるヘゲモニー」『ソシオロジカ』36（1・2）：23-53。
- 井上大介、2013、「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」『ソシオロジカ』37（1・2号）：35-56。
- 河邊真次、2009、「死者の日か、それともハロウィーンか？」『ラテンアメリカの民衆文化』加藤隆浩編、行路社：59-84。
- 佐原みどり、2005、「死の隠喩と死生観—メキシコ・シティにおける『死者の日』を中心に」『国際開発研究フォーラム』28：165-179。
- ディアス・デル・カスティーリョ、ベルナル、1986-1987、『メキシコ征服記』小林一宏訳、岩波書店。
- バフチン、ミハイル、1974、『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳、せりか書房。
- フィスク、ジョン、1998、『抵抗の快樂—ポピュラーカルチャーの記号論』山本雄二訳、世界思想社。
- フーコー、ミシェル、1977、『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社。
- フーコー、ミシェル、1986、『知への意志 性の歴史1』渡辺守章訳、新潮社。
- ルイス、オスカー、1969、『サンチェスの子供たち』柴田稔彦屋、行方昭夫屋久、みすず書房。
- ラモス、サムエル、1980、『メキシコ人とは何か—メキシコ人の情熱の解明』山田睦男訳、新世界社。

〈欧文参考文献〉

- Bolaños, Joaquin, 1983, *La vida portentosa de la muerte*, Premia.
- Brandez, Stanley, 2000, "El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana", *Alteridades*: 7-20, UAM-Iztapalapa.
- Durán, Diego, 1995 [1579], *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., Ángel María Garibay (coord.), Conaculta, México.
- Goody, Jack, 1997, *Representations and Contradictions: Ambivalence towards Images, Theatre, Fictions, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Lomnitz Claudio, 2011, *Idea de la Muerte en México*, Fondo de Cultura Económica.
- Perdigón, Katia, 2008, *La Santa Muerte: Protectora de los Hombres*, INAH.
- Rivera, Diego, 2002 *Posada*, Monografía de 406 Grabados de Jose Guadalupe Posada, Mexican Folkways.
- Viqueira, Albán, y Juan Pedro, 1995, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zahino Peñafort, Luisa (ed.), 1999, *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa.
- Zárate Toscano, Verónica, 2005, *Los Nobles ante la Muerte en México*, El Colegio de México.
- Zarauz López, Héctor L., 2000, *La Fiesta de la muerte*, CONACULTA.

Changes in the Representation of Death in Mexico:
Comparison between “the Day of the Dead” and Saint Death

INOUE Daisuke

Abstract

“The Day of the Dead” is recognized as an orthodox and traditional cultural event by Mexicans and was registered as a World Intangible Cultural Heritage by UNESCO in 2003. In contrast, although the cult of Saint Death has increased its influence in Mexico, in recent years, it has been recognized as a negative representation of death by many people in Mexican society. On the basis of past research, the first half of this paper summarizes changes in the representation of death in Mexico until now. The second half of this paper presents a comparison and analyses of the differences and diversity of interpretations of death in Mexico in recent years.