

# 国立民族学博物館研究報告

48 卷 3 号

2024 年

## 目 次

### 論文

- Crisis de la década de 1690 en el Moxos jesuítico:  
Una reconstrucción histórica con base en un epistolario misionero  
de la Biblioteca Nacional del Perú……………Akira Saito………… 275

### 研究ノート

- 台湾における先住民身分の動向  
—「原住民身分法」の違憲判決に関する予備的考察—……………野林 厚志………… 337
- 日本初のマッカ訪問者をめぐる予備的考察  
—1907 年の中島裁之の世界旅行と「メッカ」視察談を手がかりに—……………黒田 賢治………… 383

- 投稿規程・執筆要領…………… 421

BULLETIN OF THE NATIONAL MUSEUM OF ETHNOLOGY

---

Vol. 48 No. 3

2024

---

**Article**

- Saito, Akira                      Crisis de la década de 1690 en el Moxos jesuítico: Una reconstrucción histórica con base en un epistolario misionero de la Biblioteca Nacional del Perú ..... 275

**Research Notes**

- Nobayashi, Atsushi              Indigenous Peoples Status in Taiwan: A Preliminary Study on the Unconstitutional Decision of the “Status Act for Indigenous Peoples” ..... 337
- Kuroda, Kenji                      Preliminary Consideration of the First Japanese Visitor to Makka: From a Study of Saishi Nakashima’s World Travel and His Account of “Mecca” in 1907 ..... 383

## Crisis de la década de 1690 en el Moxos jesuítico: Una reconstrucción histórica con base en un epistolario misionero de la Biblioteca Nacional del Perú

Akira Saito\*

イエズス会管轄下のモホス地方における 1690 年代の危機  
——ペルー国立図書館の宣教師の書簡による歴史的再構成——

齋藤 晃

La madrugada del 10 de mayo de 1943, se produjo un gran incendio en la Biblioteca Nacional del Perú, Lima (en adelante BNP). Este desastre redujo el edificio de la BNP a escombros y más de cien mil volúmenes empastados y cuarenta mil manuscritos a cenizas. Entre los fondos de la BNP afectados por el incendio se encontraba una colección de cartas que, desde las misiones establecidas en los Llanos de Moxos (actual Oriente boliviano), los misioneros de la Compañía de Jesús enviaron a sus superiores y colegas de Lima. Rescatadas de los escombros y las cenizas, hoy estas cartas forman parte de dos legajos de la sección de manuscritos: C58 y C63. Este artículo tiene por objeto recalcar su importancia para los estudios históricos de las misiones fronterizas de la América española. Prestamos atención especial al estado de crisis en que cayeron los misioneros de Moxos durante la década de 1690 con una sublevación indígena y una invasión de milicias brasileñas. Con base en las cartas de la BNP, reconstruimos los hechos, corregimos los errores de los estudios previos y aclaramos las consecuencias de la crisis en la historia posterior de las misiones de Moxos.

1943 年 5 月 10 日深夜, リマのペルー国立図書館 (以下図書館) で大火災が

---

\* Museo Nacional de Etnología, Japón

**Palabras clave** : Biblioteca Nacional del Perú, Compañía de Jesús, misiones fronterizas, Moxos, Bolivia

**キーワード** : ペルー国立図書館, イエズス会, 辺境ミッション, モホス, ボリビア

発生した。この惨事により、図書館の建物は瓦礫と化し、10万冊以上の製本済文献と4万部の手稿が灰燼に帰した。火災の被害に遭った図書館の蔵書には、イエズス会がモホス平原（現在のボリビア東部）に設立したミッションから、宣教師がリマの上長と同僚に送った書簡のコレクションが含まれる。瓦礫と灰のなかから回収されたこれらの書簡は現在、図書館の手稿部門のC58とC63というふたつの文書群に収められている。本論文の目的は、スペイン領アメリカの辺境ミッションの歴史研究におけるこれらの書簡の重要性を強調することである。モホス・ミッションの宣教師は1690年代、先住民の反乱とブラジルの民兵の侵攻に直面するが、本論文はこの危機的状況に注目する。図書館の書簡に基づいて出来事を再構成し、先行研究の誤りを修正し、その上で、この危機がモホス・ミッションのその後の歴史的展開に与えた影響を解明する。

1	Introducción	3	Reconstrucción de los hechos
2	Las fuentes principales	3.1	La sublevación indígena en las misiones dominicas
2.1	Dos volúmenes de manuscritos de la BNP antes del incendio	3.2	La invasión de los bandeirantes en Chiquitos
2.2	Los legajos C58 y C63 de la BNP actual	4	Consecuencias de la crisis
2.3	Las cartas de misioneros de Moxos	5	Reflexiones finales

## 1 Introducción

El 10 de mayo de 1943, a eso de las dos de la madrugada, un guardia de seguridad de la ciudad de Lima advirtió que una gran cantidad de humo salía del techo de la Biblioteca Nacional del Perú (en adelante BNP), ubicada en la Calle de Estudios del casco antiguo<sup>1)</sup>. Los bomberos llegaron al lugar del suceso hacia las tres y prosiguieron su labor de extinguir el fuego hasta las once y media. A pesar de sus esfuerzos desesperados, la BNP resultó casi completamente destruida. Se salvaron del voraz fuego sólo la sección de revistas extranjeras y el despacho del director. En cuanto a sus fondos, los estragos del fuego asumieron “los caracteres de una verdadera desgracia para el país”<sup>2)</sup>. Según Carlos A. Romero, director de la BNP de entonces, “han sido destruidos por el fuego más de cien mil volúmenes empastados, cuatro mil sin empaste y cuarenta mil manuscritos”<sup>3)</sup>. La devastación del salón denominado “la América y el Perú” fue una pérdida particularmente deplorable porque era “uno de los más valiosos archivos de obras famosas nacionales y de los demás países Sudamericanos”<sup>4)</sup>. El editorial de *La Prensa* del 11 de mayo lamentó la tragedia con las siguientes palabras: “el fuego nos ha quitado tesoros insustituibles, y muchos aspectos de nuestra Historia y de la Historia americana quedarían para siempre en sombras”<sup>5)</sup>.

Entre los fondos de la BNP afectados por el incendio se encontraba una colección de cartas que, desde las misiones establecidas en los Llanos de Moxos (actual Oriente boliviano), los misioneros de la Compañía de Jesús enviaron a sus superiores y colegas de Lima durante la década de 1690. Rescatadas de los escombros y las cenizas, hoy estas cartas forman parte de dos legajos de la sección de manuscritos de la BNP: C58 y C63. Ambos legajos están deteriorados por el fuego y el agua. Algunos documentos no se leen en absoluto. Otros se leen con dificultad. La mayoría tienen sus bordes quemados y perdidos (Foto 1). A causa de su fragilidad, el acceso a estos papeles fue restringido durante mucho tiempo y, por esta razón, pocos investigadores los han usado para sus estudios<sup>6)</sup>. En este artículo, nos enfocaremos en estas cartas de misioneros de Moxos y resaltaremos su importancia, la cual, a nuestro parecer, estriba en las siguientes características<sup>7)</sup>:

(1) Salvo unas excepciones, estas cartas son originales y no son duplicados ni extractos. En ellas se puede leer las mismas líneas que escribieron los misioneros. Es un hecho notable porque la gran mayoría de las cartas de los misioneros de la América colonial nos han llegado de forma duplicada, censurada, abreviada, etc. Las cartas de C58 y C63 pueden acercarnos mejor a la realidad de las misiones fronterizas porque muestran no sólo su “anverso” sino su “reverso”. Por estas cartas, los misioneros informaron a sus superiores no sólo de los adelantos de la evangelización sino de sus problemas y adversidades. Además, la originalidad de estos documentos nos permite reconstruir el proceso en que se confeccionaron, se enviaron, se consultaron y se archivaron. Este proceso formaba parte de la administración de la información de la Compañía de Jesús y merece ser investigada de por sí<sup>8)</sup>.

(2) Las cartas de C58 y C63 son de uso administrativo. La mayoría de sus destinatarios son los jesuitas que tomaban las riendas del gobierno de la provincia<sup>9)</sup>: provincial, socio del provincial<sup>10)</sup>, rectores de los colegios limeños, etc. Por esta razón, las cartas mencionan diversos asuntos internos de la provincia del Perú y las misiones de Moxos en particular: administración personal, abastecimiento de materiales, dificultad de comunicación, conflictos con los colonos españoles, resistencia y rebelión de los indígenas, solicitud de amparo y ayuda de las autoridades civiles, etc. Estos datos tienden a desaparecer en las cartas destinadas al público cuyo objetivo era edificar y mover a apoyar la empresa evangelizadora. Ejemplos de este género abundan en las compilaciones periódicas como *Lettres édifiantes et curieuses* (Cartas edificantes y curiosas) o *Neue Welt-Bott* (Mensajero del Nuevo Mundo)<sup>11)</sup>. Los jesuitas las publicaron y diseminaron con el fin de conseguir patrocinio, reclutar misioneros o recaudar donativos. Estas “cartas edificantes” siguen siendo fuentes importantes para los investigadores, pero debemos tratarlas con cautela porque son netamente apologéticas y

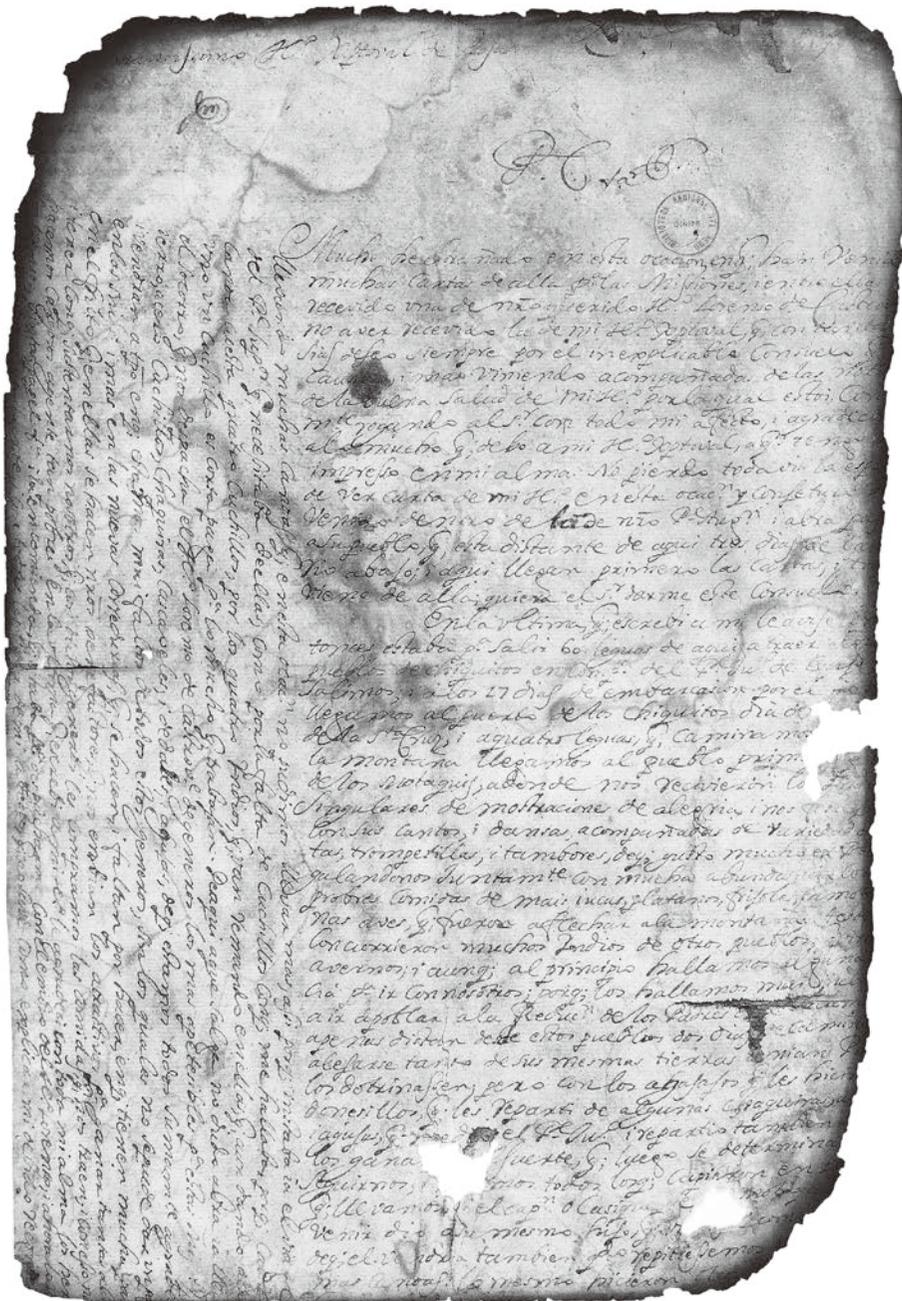


Foto 1 Una carta dañada por el fuego y el agua (núm. 54 del Cuadro 2).  
 Se ve una sigla "jm" arriba a la izquierda.  
 Biblioteca Nacional del Perú

propagandísticas.

(3) Todas las cartas fueron escritas en los años 1690 excepto dos de Antonio de Orellana. La mayor concentración se encuentra en 1696 y 1697. De las 57 cartas, 44 fueron escritas durante estos dos años (aproximadamente el 77 por 100). Las cartas proceden de casi todas las reducciones existentes en esa época<sup>12)</sup> y 12 misioneros las escribieron. En su conjunto, ofrecen una vista momentánea pero panorámica de las misiones de Moxos. Estas cartas adquieren un valor adicional porque, en 1696 y 1697, las misiones atravesaron una serie de disturbios: una sublevación indígena en las misiones de los dominicos colindantes con las de Moxos en 1696, una invasión de los bandeirantes<sup>13)</sup> en las misiones jesuítica de Chiquitos igualmente colindantes con las de Moxos en el mismo año, y un intento de asesinato de los misioneros en la reducción de San Borja de Moxos en 1697 (Cuadro 1). En este artículo, nos proponemos reconstruir estos acontecimientos y corregir los errores de los estudios previos.

Además de la introducción, este artículo se compone de cuatro capítulos. El segundo capítulo se divide en tres secciones y el tercero, en dos. El segundo capítulo introduce y describe las fuentes principales. Su primera sección analiza dos catálogos impresos anteriores al incendio para reconstruir dos volúmenes empastados de los cuales provienen los legajos C58 y C63. Su segunda sección examina el contenido de los dos legajos actuales. Su tercera sección se enfoca en las cartas de misioneros de Moxos y explica sus formas materiales, sus modos de transmisión y conservación, y su contenido. El tercer capítulo tiene por objeto analizar la crisis de la década de 1690. Su primera sección se enfoca en la sublevación indígena ocurrida en las misiones de la Orden de Santo Domingo en 1696 y la alteración del orden público en San Borja de Moxos en 1697. Su segunda sección examina la invasión de los bandeirantes en Chiquitos en 1696 y las vicisitudes de dos reducciones fundadas en esta región por los misioneros de Moxos. Ambas secciones reconstruyen los hechos principales con base en las cartas de C58 y C63 y corrigen los errores de los estudios previos. El cuarto capítulo contextualiza la crisis de la década de 1690 en la historia de las misiones de Moxos y esclarece sus consecuencias. Finalmente, el último capítulo recalca la utilidad de las cartas de misioneros de la BNP para investigaciones venideras.

Antes de proceder, presentamos una reseña histórica de las misiones de Moxos y sus vecinas de Chiquitos (Figura 1). Ambas estaban ubicadas en el actual Oriente boliviano. Las de Moxos se desarrollaron en los llanos anegadizos del mismo nombre atravesados por innumerables ríos. Las de Chiquitos se desarrollaron en los llanos también del mismo nombre con algunas formaciones montañosas. Aquellas pertenecían a la provincia del Perú de la Compañía de Jesús y éstas, a la del Paraguay de la misma orden religiosa. Las dos estaban bajo la jurisdicción

**Cuadro 1** Hechos importantes de las misiones de Moxos hasta 1700

Fecha	Hechos	Fuentes
Comienzos de 1674	Primer contacto de Benito Rivera y Quiroga y sus soldados con los moçuties	Combès y Tyuleneva 2011: 375–378
28 de junio de 1675	Embarque en el río Grande de Pedro Marbán, Cipriano Barace y José del Castillo con destino a Moxos	ARSI, Peru 20, f. 200r
1677	Fundación de San Jacinto de Quetoto entre los moçuties	Meléndez 1681–1682: III, 844
25 de marzo de 1682	Fundación de la primera reducción de Moxos bajo el patrocinio de Nuestra Señora de Loreto	ARSI, Peru 17, f. 106v
Septiembre de 1690	Viaje de Antonio de Orellana a Quetoto	ARSI, Peru 21, f. 15r-v
Agosto de 1691	Visita de Benito Rivera y Quiroga a las misiones de Moxos	ARSI, Peru 21, ff. 40r-51r
Abril de 1694	Primera sublevación indígena en las misiones de los dominicos de los ríos Beni y Maniqui	BNP, C63(26), f. 1r; BNP, C63(48), f. 1r
1694	Fundación de San José de Chiquitos	Altamirano 1891: 70
Fines de 1695	Comienzo del traslado de San José de Moxos a un sitio nuevo en el distrito de las pampas	ARSI, Peru 21, f. 51v; BNP, C63(48), f. 1r
Enero de 1696	Invasión de los bandeirantes en Chiquitos	RAH, Jesuitas (Tomos), 9/3668, f. 7v
Marzo de 1696	Segunda sublevación indígena en las misiones de los dominicos de los ríos Beni y Maniqui	ARSI, Peru 21, f. 111r
10 de agosto de 1696	Batalla contra los bandeirantes en San Javier de Chiquitos	Fernández 1726: 75
Fines de 1696	Fundación de San Miguel de Parabas	BNP, C63(44), f. 1r
19 de enero de 1697	Llegada de tres misioneros: Antonio Garriga, Antonio María Mayorana y Francisco de Ugarra	BNP, C58(5), f. 1r; BNP, C63(10), f. 1r
Enero o febrero de 1697	Alboroto de los indígenas de San Borja	BNP, C63(27), f. 1r
Mayo de 1697	Pacificación del alboroto de San Borja	BNP, C63(26), f. 2r
28 de junio de 1697	Llegada de cinco misioneros: Francisco Borini, Estanislao Arlet, Diego Morillo, José Javier de Leiden y Miguel Gil	BNP, C58(4), f. 1r; BNP, C63(9), f. 1r
30 de julio de 1697	Incorporación de la población de San Miguel de Parabas a Loreto	BNP, C63(49), f. 1r
Junio de 1698	Reunión de los misioneros en Loreto por orden de Diego Francisco Altamirano	BNP, C63(38) f. 1r
Octubre de 1698	Salida de Pedro Marbán para Lima	BNP, C63(45), f. 1v
1699	Traslado de la población de la desaparecida reducción de San Miguel de Parabas a San José de Moxos	Altamirano 1891: 71
Julio y agosto de 1700	Visita de Diego Francisco Altamirano a las misiones de Moxos	AHPTCJ, est. 2, caja 84, 2–1, ff. 1v-2r

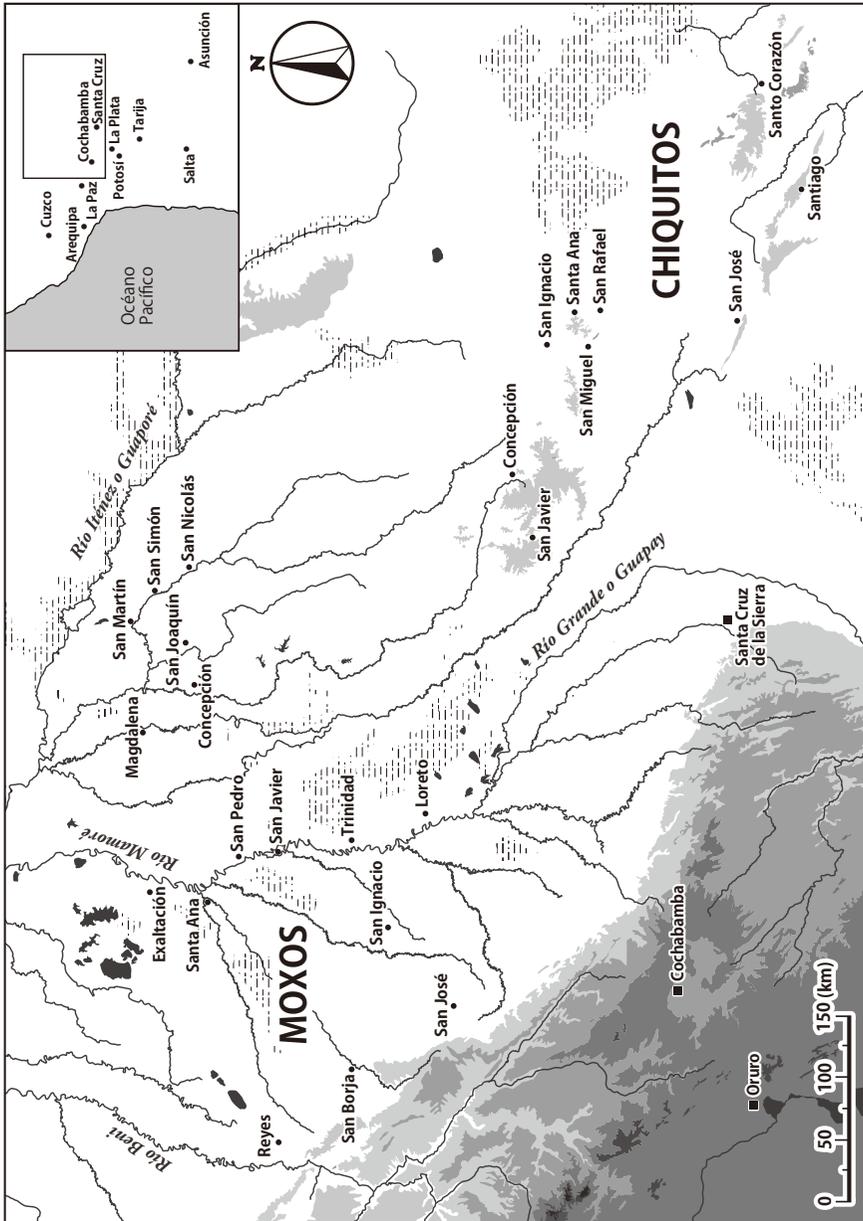


Figura 1 Moxos y Chiquitos durante la época jesuítica

política de la gobernación de Santa Cruz de la Sierra. En la ciudad del mismo nombre, los jesuitas del Perú mantenían una residencia, la cual servía de base de operaciones importante para su empresa evangelizadora. En 1675, tres misioneros salieron de Santa Cruz y se establecieron en el pueblo de un grupo nativo a la orilla del río Mamoré. En 1682, lograron fundar la primera reducción bajo la advocación de Nuestra Señora de Loreto. En la época más próspera, las misiones de Moxos abarcaban más de 37,000 habitantes repartidos en 21 reducciones<sup>14)</sup>. En Chiquitos, fueron los propios indígenas los que le pidieron al gobernador de Santa Cruz el envío de misioneros. El gobernador se dirigió al provincial del Paraguay que estaba de visita en el colegio de Tarija para solicitar su cooperación. A fines de 1691, dos misioneros se establecieron entre los piñocas de la lengua chiquitana y fundaron la primera reducción bajo la advocación de San Francisco Javier. En la época más próspera, los jesuitas de Chiquitos administraban diez reducciones donde vivían más de 23,000 indígenas (Matienzo et al. 2011b: 415). Las dos misiones fueron secularizadas después de la expulsión de los jesuitas de los dominios de España entre 1767 y 1768, igual que las misiones de los guaraníes del Paraguay. Pero, a diferencia de éstas, los pueblos de Moxos y Chiquitos han perdurado hasta hoy y sus habitantes indígenas todavía mantienen una parte de la herencia cultural misionera.

## 2 Las fuentes principales

### 2.1 Dos volúmenes de manuscritos de la BNP antes del incendio

Los legajos C58 y C63 pertenecen a la sección de manuscritos de la BNP. En las fichas bibliográficas, C58 lleva como título “Expediente relativo a diversos asuntos de las misiones jesuíticas de Mojos y Chiquitos” y C63, “Expediente sobre la penetración de extraños en los dominios colindantes con las regiones de los Mojos y Chiquitos”. Las mismas fichas indican que C58 consiste en 170 folios y C63, 76 folios. Con respecto a las 57 cartas de misioneros de Moxos, C58 contiene 11 y C63, 47 (Cuadro 2). Una misma carta de Antonio de Orellana con fecha 18 de octubre de 1687 (núm. 2) se encuentra en ambos legajos<sup>15)</sup>. Queremos advertir que los títulos de los legajos no reflejan adecuadamente su contenido. La gran mayoría de sus documentos se refieren a Moxos y muy pocos, a Chiquitos. “La penetración de extraños” de C63 se referiría a la invasión de los bandeirantes en Chiquitos arriba mencionada, pero los papeles de este legajo no tratan directamente de este asunto sino de sus repercusiones en Moxos.

La BNP no dispone de un catálogo descriptivo sobre los documentos de C58 y C63, pero podemos consultar dos catálogos impresos de la sección de manuscritos levantados antes del incendio de 1943. Éstos proporcionan una descripción de los dos volúmenes empastados de los cuales provienen C58 y C63. El primer catálogo

Cuadro 2 Las 57 cartas de misioneros de Moxos de los legajos C58 y C63

Núm.	Remitente	Cargo	Destinatario	Cargo	Lugar	Fecha	Signatura actual	Signatura antiguos	Núm. hojas	Copias y publicaciones
1	P. Antonio de Orellana		P. Martín de Jáuregui	Provincial	Loreto	19.9.1687	C58(10)		2	
2	P. Antonio de Orellana		P. Martín de Jáuregui	Provincial	Loreto	18.10.1687	C58(3); C63(31)	V. 3, ff. 163-170; v. 13, ff. 224-231	8	ARSI, Peru 17; AHLPLB, 261; Orellana 1906
3	P. Agustín Zapata		P. Fernando Tardío		San Javier	25.9.1693	C63(18)	V. 13, f. 251	1	AHLPLB, 267
4	P. José de Vargas		P. Diego de Eguiluz	Provincial	Santa Cruz	30.6.1695	C63(46)	V. 13, f. 236	1	AHLPLB, 269
5	P. Juan de Montenegro		P. Diego de Eguiluz	Provincial	Santa Cruz	6.8.1695	C63(30)	V. 13, ff. 245-246	2	AHLPLB, 271
6	P. Francisco Javier Granado		P. Diego de Eguiluz	Provincial	Trinidad	10.8.1695	C63(21)	V. 13, f. 317	1	AHLPLB, 272
7	P. Diego Centeno		P. Diego de Eguiluz	Provincial	Trinidad	15.9.1695	C63(29)	V. 13, ff. 243-244	2	AMREB, DI-1-97; AHLPLB, 270
8	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	22.1.1696	C63(2)	V. 13, f. 326	2	
9	P. Agustín Zapata		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	23.1.1696	C63(16)	V. 13, f. 254	1	AHLPLB, 285
10	P. Francisco Javier Granado		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Borja	6.3.1696	C63(34)	V. 13, f. 249	1	AHLPLB, 275
11	P. Antonio de Orellana		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Ignacio	12.3.1696	C58(11)		2	
12	P. Antonio de Orellana		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Ignacio	12.3.1696	C58(14)		1	
13	P. Juan de Espejo		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San José	29.3.1696	C63(39)	V. 13, f. 303	1	AHLPLB, 284
14	P. Agustín Zapata		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	26.4.1696	C63(12)	V. 13, f. 321	1	AHLPLB, 286
15	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	28.4.1696	C63(15)	V. 13, f. 335	3	
16	P. Juan de Espejo		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San José	29.5.1696	C63(41)	V. 13, f. 242	1	
17	H. Álvaro de Mendoza		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	Trinidad	30.5.1696	C63(33)	V. 13, f. 247	1	
18	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	30.6.1696	C63(1)	V. 13, f. 324	2	

19	P. Agustín Zapata		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	30.6.1696	C63(17)	V. 13, f. 253	1	AHLP, LB, 279
20	P. Lorenzo Legarda		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	30.6.1696	C63(36)	V. 13, f. 250	1	AHLP, LB, 278
21	P. Francisco Javier Granado		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Borja	18.7.1696	C63(37)	V. 13, ff. 313-314	2	AHLP, LB, 282
22	P. Agustín Zapata		P. José de Buendía	Cronista de la provincia	San Javier	20.7.1696	C63(14)	V. 13, ff. 331-332	2	AHLP, LB, 287
23	P. Pedro Marbán	Superior	P. Diego de Eguiluz	Provincial	Loreto	13.8.1696	C58(6)		1	
24	P. Antonio de Orellana		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San Ignacio	26.9.1696	C58(13)		1	
25	P. Juan de Espejo		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San José	1.10.1696	C63(43)	V. 13, f. 308	1	AHLP, LB, 283
26	P. Pedro Marbán	Superior	P. Diego de Eguiluz	Provincial	Loreto	17.10.1696	C58(8)		1	
27	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	6.11.1696	C63(13)	V. 13, f. 319	2	
28	P. Juan de Montenegro		P. Diego de Eguiluz	Provincial	Pacu	12.11.1696	C63(32)	V. 13, f. 248	1	AHLP, LB, 274
29	P. José de Vargas		P. Francisco Javier Grijalva	Rector del colegio del Cercado	San Miguel de Parabas	24.11.1696	C63(44)	V. 13, f. 238	1	AHLP, LB, 277
30	P. Juan de Espejo		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San José	28.11.1696	C63(42)	V. 13, f. 257	1	AHLP, LB, 281
31	P. Pedro Marbán	Superior	P. Diego de Eguiluz	Provincial	Loreto	15.12.1696	C58(7)		1	
32	P. Juan de Espejo		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San José	1.3.1697	C63(7)	V. 13, f. 240	1	
33	P. Agustín Zapata		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	14.3.1697	C63(6)	V. 13, f. 304	1	AHLP, LB, 297
34	P. Agustín Zapata		P. José de Buendía	Cronista de la provincia	San Javier	14.3.1697	C63(10)	V. 13, f. 309	1	AHLP, LB, 292
35	P. Pedro Marbán	Superior	P. Diego de Eguiluz	Provincial	Loreto	17.3.1697	C58(9)		1	
36	P. Pedro Marbán	Superior	P. Fernando Tardío	Socio del provincial	Loreto	18.3.1697	C58(5)		1	AMREB, DI-1-122
37	P. Juan de Espejo		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San José	20.4.1697	C63(48)	V. 13, ff. 232-233	2	AHLP, LB, 288
38	P. Agustín Zapata		P. José de Buendía	Cronista de la provincia	San Javier	8.5.1697	C63(3)	V. 13, f. 328	1	Zapata 1906
39	P. Agustín Zapata		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	9.5.1697	C63(11)		1	
40	P. Lorenzo Legarda		P. Juan de Sotomayor	Rector del colegio máximo de San Pablo	San Javier	10.5.1697	C63(19)	V. 13, f. 318	1	AHLP, LB, 291
41	P. Lorenzo Legarda		P. Fernando Tardío	Socio del provincial	San Javier	11.5.1697	C63(47)	V. 13, f. 322	1	AHLP, LB, 290

42	P. Francisco de Borja		P. José de Buendía	Cronista de la provincia	San Ignacio	16.5.1697	C63(27)	V. 13, f. 235	1	AHLP, LB, 300
43	P. Francisco de Borja		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San Ignacio	20.5.1697	C63(26)	V. 13, ff. 255-256	2	AHLP, LB, 296
44	P. José de Vargas		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San Miguel de Parabas	2.6.1697	C63(23)	V. 13, ff. 310-311	2	AHLP, LB, 293
45	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	16.6.1697	C63(8)	V. 13, f. 252	1	
46	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	12.7.1697	C63(9)	V. 13, f. 305	1	AHLP, LB, 298
47	P. Pedro Marbán	Superior	P. Diego de Eguiluz	Provincial	Loreto	20.7.1697	C58(4)		1	
48	P. Juan de Espejo		P. Diego de Eguiluz	Provincial	Loreto	25.9.1697	C63(40)	V. 13, f. 241	1	AHLP, LB, 294
49	P. Lorenzo Legarda		P. Juan de Sotomayor	Rector del colegio máximo de San Pablo	San Javier	26.9.1697	C63(22)	V. 13, f. 312	1	AHLP, LB, 295
50	H. Álvaro de Mendoza		P. Juan de Sotomayor	Rector del colegio máximo de San Pablo	Trinidad	28.9.1697	C63(20)	V. 13, ff. 333-334	2	AHLP, LB, 289
51	P. José de Vargas		P. Diego de Eguiluz	Provincial	San Miguel de Parabas	30.9.1697	C63(49)	V. 13, f. 234	1	AHLP, LB, 299
52	P. Agustín Zapata		P. José de Buendía	Cronista de la provincia	San Javier	16.6.1698	C63(4)	V. 13, f. 239	1	AHLP, LB, 307
53	P. Juan de Espejo		P. Diego de Eguiluz		San José	16.7.1698	C63(38)	V. 13, f. 307	1	AHLP, LB, 306
54	P. José de Vargas		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	Loreto	12.11.1698	C63(45)	V. 13, f. 237	1	AHLP, LB, 308
55	P. Agustín Zapata		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Javier	22.11.1698	C63(5)	V. 13, f. 329	2	
56	P. José Javier de Mari		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	Juli	20.2.1699	C63(24)	V. 13, f. 306	1	
57	P. Francisco Javier Granado		H. Cristóbal de Rosas	Boticario del colegio máximo de San Pablo	San Luis	26.4.1699	C63(35)	V. 13, ff. 315-316	2	AHLP, LB, 312

Nota 1: Este cuadro enumera, según el orden cronológico, las 57 cartas de misioneros de Moxos de los legajos C58 y C63 de la sección de manuscritos de la BNP.

Nota 2: Para facilitar su identificación, hemos numerado todas las cartas con los números consecutivos de 1 a 57.

Nota 3: Con el mismo fin, hemos añadido a las siglaturas de la BNP los números consecutivos entre paréntesis, los que indican el orden de cada documento dentro del respectivo legajo.

Nota 4: Con respecto a la carta núm. 2, C63(31) es el original y 58(3), un duplicado. AHLP, LB, 261 es una transcripción de C63(31) y Orellana 1906, una publicación de C58(3).

fue compuesto y publicado por Ricardo Palma, director de la BNP, en 1891 y el segundo, por Rubén Vargas Ugarte, renombrado historiador jesuita, en 1940. En el de Palma, los documentos de C58 forman parte del vol. 3 y los de C63, del vol. 13 (Palma 1891: 180, 187–188). En el de Vargas Ugarte, los de C58 pertenecen al vol. 3 y los de C63, al vol. 12 (Vargas Ugarte 1940: 5–8, 34–36)<sup>16</sup>. Por una razón desconocida, el vol. 12 del catálogo de Palma figura como el vol. 13 en el de Vargas Ugarte y el vol. 13 del de Palma, como el vol. 12 en el de Vargas Ugarte. El historiador jesuita especifica que el vol. 3 consiste en 487 folios y el vol. 12, en 605 folios. Esto significa que C58 representa el 35 por 100 de su volumen matriz y C63, sólo el 13 por 100. Tenemos datos suficientes para afirmar que C58 corresponde a los folios 146 y siguientes de su volumen matriz y C63, a los 218–257 y 303–337 (Cuadro 3). En algunos documentos originales, todavía son visibles los números de folio antiguos. Además, como veremos abajo, existen copias y publicaciones que registran los números de folio de los originales.

Según las descripciones de Palma y Vargas Ugarte, la gran mayoría de los documentos de los dos volúmenes se refieren a la provincia peruana de la Compañía de Jesús y muchos, a las misiones de Moxos. Con respecto a las 57 cartas de misioneros, Palma ofrece una descripción individual únicamente de las del vol. 13 (C63) con muchas imprecisiones (Palma 1891: 187–188). En cambio, Vargas Ugarte describe sólo las del vol. 3 (C53) con algún detalle (Vargas Ugarte 1940: 6–7). En cuanto a las del vol. 12 (C63), el historiador jesuita inserta en su tomo suplementario de la serie *Manuscritos peruanos* una lista más o menos exacta de todas las cartas excepto la del núm. 41 (Vargas Ugarte 1947: 192–194). Es interesante notar que su descripción del vol. 3 incluye una carta de Diego Ignacio Fernández, misionero de San Javier, que hoy no existe en la BNP sino en la Biblioteca P. Felipe MacGregor, SJ, de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima (en adelante BFM). Perteneció a la Colección Vargas Ugarte (en adelante CVU)<sup>17</sup>. Esta carta no tiene quemaduras, lo que indica que estaba fuera de la BNP en el momento del incendio. Queremos añadir que la CVU también incluye cartas de edificación impresas de tres jesuitas que contribuyeron al desarrollo de las misiones de Moxos: Diego Francisco Altamirano, Miguel Sánchez y Antonio Garriga<sup>18</sup>. Según el catálogo de Palma, estas cartas pertenecían al vol. 200 de la sección de papeles varios de la BNP (Palma 1891: 83).

Los catálogos de Palma y Vargas Ugarte muestran que otros volúmenes de la sección de manuscritos de la BNP también contenían documentos sobre las misiones de Moxos. Por ejemplo, el vol. 8 incluía al menos 13 cartas de edificación de sus misioneros; a saber, José del Castillo, Julián de Aller, Estanislao Arlet, Nicolás de Vargas, Bernardo del Castillo, Bartolomé Bravo, Diego José de Merlo, Francisco Javier Iraizós, Francisco Javier Dirrheim<sup>19</sup>, Pedro Costilla, Francisco de Olaza, Pedro de Rado y Juan de Ascanio (Palma 1891: 183; Vargas Ugarte 1940: 17–19)<sup>20</sup>. Además, el vol. 11 incluía una carta de José de Vargas de 1695 y el vol.

**Cuadro 3** Reconstrucción de los vols. 3 y 12 según el catálogo de Vargas Ugarte

Núm. vol.	Sig. actual	Núm. carta	Descripción de Vargas Ugarte	Lugar	Fecha	Folios	Notas del autor del artículo
3			Instrucción para la Misión de los Moxos a la que van los PP. Antonio Moro, Cipriano Baraze y el H. Joseph del Castillo, por horden del P. Visitador, Hernando Cavero (p. 6)	Arequipa	25.6.1674	102-105 (VU)	Otra copia existe en ARSI, Peru 20, ff. 166r-167v.
			Carta del P. Hernando Cabero, Provincial de la Prov. del Perú, a los PP. della exhortándolos a ofrecerse a entrar a las Misiones de los infieles Moxos y Chaneses (p. 6)	Lima	4.11.1676	106-109 (VU)	
			Relación de la Provincia de los Moxos del H. José del Castillo (p. 6)		Sin fecha [1676-1678]	110-133 (VU)	Hay una transcripción en AHL P, LB, 314, la cual confirma los datos de los folios. Publicada en Castillo 1906.
	C58(1)		Relación de la Misión Apostólica de los Moxos en esta Provincia del Perú del P. Diego de Eguiluz (p. 6)		1696	134-162 (VU)	Faltan ff. 134-145. Hay una transcripción en AHL P, LB, 280, la cual confirma los datos de los folios. Otra copia existe en ARSI, Peru 21, ff. 32r-65v. Publicada en Eguiluz 1884.
	C58(3)	2	Carta del P. Antonio de Orellana al Provincial Martín de Jáuregui, sobre el estado de la Misión de los Mojos (pp. 6-7)	Loreto	18.10.1687	163-170 (VU)	Publicada en Orellana 1906, la cual confirma los datos de los folios.
C58(2)		Linderos de los pueblos de Moxos declarados y confirmados por el Provincial Antonio Garriga, en su visita de 10 de Octubre de 1715 (p. 7)		10.10.1715	171-174	Publicada en Garriga 1906, la cual ofrece los datos de los folios.	
C58(4)	47	Carta del P. Marbán al P. Diego Eguiluz (p. 7)	Loreto	20.7.1697			
C58(5)	36	Id. del mismo al P. Hernando Tardío (p. 7)	Loreto	18.3.1697			

C58(6)	23	Id. del mismo al P. Diego de Eguiluz (p. 7)		13.8.1696		
C58(7)	31	Id. al mismo (p. 7)		15.12.1696		
C58(8)	26	Id. (p. 7)	Loreto	17.10.1696		
C58(9)	35	Id. (p. 7)		17.3.1697		
C58(10)	1	Id. del P. Antonio de Orellana al P. Jáuregui (p. 7)		19.9.1687		
C58(11)	11	Id. del mismo al P. Tardio (p. 7)	San Ignacio	12.3.1696		
C58(12)	1 y 2	Traslado de algunos párrafos de carta del P. Antonio de Orellana sobre la reducción de los Mojos (p. 7)		1687		
C58(13)	24	Id. de Orellana a Eguiluz (p. 7)	San Ignacio	26.9.1696		
C58(14)	12	Id. al P. Tardio (p. 7)	San Ignacio	12.3.1696		
		Id. del P. Diego Fernández al P. Xristóbal de Rossas (p. 7)	San Javier	29.3.1699	191	El original se encuentra en BFM, CVU, vol. 20, núm. 39, f. 74. Éste ofrece los datos de los folios. Cristóbal de Rossas no era padre sino hermano.
		R. C. de 31 Dic. 1698 para que en las Cajas Reales se sitúen asistencias a las Misiones de Mojos y, entretanto, se les socorra (p. 7)		31.12.1698		Hay una transcripción en AHLP, LB, 305. Otras copias existen en AGI, Lima 407 y Charcas 417.
C58(15)		Informe del Gobernador, Juan Manuel Antonio de Argomosa, sobre el estado de las Misiones de Mojos y Chiquitos (p. 8)	San Lorenzo de la Barranca	6.2.1737	237-240	Publicado en Argamoza 1906 y Argomosa 1906. El segundo ofrece los datos de los folios.
		R. C. sobre la Compañía de Jesús. 1597, 1716 (p. 8)	Madrid	13.3.1720	256-260	Parcialmente publicada en Real cédula 1906, la cual ofrece los datos de los folios.

	C63(28)		Informe de los PP. del Paraguay contra el derecho que alegan el Gobernador y Cabildo de Sta. Cruz de la Sierra sobre indios de servicio. Suscriben: Juan Patricio Fernández, Juan Bta. Xandra y Joseph Ignacio de la Mata, Superior de la Misión de los Chiquitos, que parece ser el autor (p. 36).	San Javier	5.8.1716	218-223 (VU)	Publicado en Mata et al. 2007. Hay una transcripción en AHLP, LB, 337, la cual ofrece los datos de los folios un poco diferentes (218-222).
	C63(31)	2	Relación de la Misión de los Mojos hecha al Provincial Jáuregui por el P. Antonio de Orellana (p. 36)	Loreto	18.10.1687	224-231 (VU)	Es la misma carta que la de C58(3). Hay una transcripción en AHLP, LB, 261, la cual confirma los datos de los folios.
12	C63 (4, 7-8, 16-18, 26-27, 29-34, 36, 40-42, 44-46, 48-49)	2-5, 7, 9-10, 16-17, 19-20, 28-30, 32, 37, 42-43, 45 48, 51-52, 54	Cartas de los Misioneros de Mojos, (1695-1697) (p. 36)		1693-1698	232-257 (VU)	En AHLP, LB, hay transcripciones de los folios 232-239, 241, 243-246, 248-251 y 253-257.
	C63 (1-3, 5-6, 9-15, 19-24, 35, 37-39, 43, 47)	6, 8, 13-15, 18, 21-22, 25, 27, 33-34, 38-41, 44, 46, 49-50, 53, 55-57	Prosigue la correspondencia de los Jesuitas de Mojos (p. 36)		1695-1699	303-337 (VU)	Parcialmente publicada en Zapata 1906 (f. 328). En AHLP, LB, hay transcripciones de los folios 303-305, 307-318, 321, 323 y 331-334.

Nota 1: Este cuadro selecciona, de los vols. 3 y 12 del catálogo de Vargas Ugarte, los documentos que tienen copias en C58 (núms. 1-15 solamente) y C63 (todo el legajo). El cuadro también incluyen los que, aunque no tengan copias en los dos legajos, se refieren a las actividades de los Jesuitas en Moxos y Chiquitos antes de su expulsión.

Nota 2: Los documentos están ordenados según figuran en el catálogo de Vargas Ugarte.

Nota 3: Los datos de la columna "Fecha" son del autor del artículo. Los de Vargas Ugarte tienen muchos errores.

Nota 4: "VU" de la columna "Folios" significa que los datos vienen del mismo catálogo de Vargas Ugarte.

15, otra del mismo misionero de 1696 dirigida a Diego de Eguiluz (Palma 1891: 185, 189; Vargas Ugarte 1940: 28, 42). En su obra clásica sobre los jesuitas de España y sus colonias ultramarinas, Antonio Astrain cita la primera dirigida a Lauro Núñez, provincial del Paraguay, con fecha 20 de diciembre de 1695 en la que el misionero denuncia las “malocas” o expediciones armadas de los españoles de Santa Cruz contra los chiquitanos (Astrain 1912–1925, VI: 711–712). Sabemos que el vol. 12/13<sup>21)</sup> contenía al menos cinco cartas de José de Vargas escritas entre 1695 y 1698 (núms. 4, 29, 44, 51 y 54). No se sabe por qué dos cartas suyas de la misma década se encontraban en diferentes volúmenes. Queremos añadir que el vol. 15 también comprendía varios documentos relativos a las misiones de Moxos pero posteriores a la expulsión de los jesuitas (Palma 1891: 189; Vargas Ugarte 1940: 42–43).

Los documentos jesuíticos de los vols. 3 y 12/13 originalmente pertenecían al colegio máximo de San Pablo de Lima, sede de la provincia peruana de la Compañía de Jesús. Como lo muestra el Cuadro 2, la mayoría de los destinatarios de las 57 cartas son jesuitas que ocupaban cargos importantes de la provincia. De hecho, los inventarios de este colegio levantados en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767, mencionan archivos sustanciosos ubicados en los aposentos del provincial José Pérez de Vargas y del rector Antonio Claramunt<sup>22)</sup>. El archivo del provincial se formaba de “dos alacenas que tenía de firme el aposento, y varios cajones, diversos libros, y papeles” y en él “se guardaban todos los documentos relativos a este empleo gobierno de su provincia y patronatos que le corresponden”. En cuanto al archivo del rector, constaba de una sola alacena<sup>23)</sup>. Podemos afirmar que los documentos del vol. 3 se encontraban en el archivo del provincial. Sus inventarios incluyen muchas piezas de este volumen: la instrucción del visitador Hernando Cabero, la carta de exhortación del mismo jesuita en calidad de provincial, la relación del provincial Diego de Eguiluz, el informe del gobernador Francisco Antonio de Argomosa Zevallos, etc. No hay mención específica a las cartas de C58, pero creemos que estaban incluidas en el legajo número 12 con el título: “Mojos, Santa Cruz, Cochabamba, Guamanga y Saña, San Jacinto, y Motocachi” o en otro legajo “que contiene varias relaciones de los mojos”<sup>24)</sup>. En cuanto a las cartas de C63, los inventarios no ofrecen pistas seguras acerca de su ubicación. Lo más probable es que se guardaran en el archivo del rector. Sus inventarios mencionan un legajo con el número 9 que se componía de cuatro legajos pequeños. Uno de estos contenía “varias relaciones cartas de diferentes misioneros de esta provincia” y otro, “papeles de la misma naturaleza que se anteceden pertenecientes a las misiones de los mojos”<sup>25)</sup>.

Sabemos que, después de la expulsión de la orden religiosa en 1767–1768, la documentación de la Compañía fue confiscada y trasladada al Palacio Virreinal. Este Palacio sufrió un incendio en 1822 y, por esta razón, la documentación pasó primero a la Prefectura de Lima y luego al Convento de San Agustín. En 1873, los

documentos jesuíticos fueron instalados en el incipiente Archivo Nacional (hoy llamado Archivo General de la Nación), el cual se ubicaba en los altos del edificio que albergaba la BNP en el local del antiguo colegio máximo de San Pablo. En 1879 estalló la Guerra del Pacífico entre Chile y los aliados Perú y Bolivia. En 1881 las tropas del ejército chileno tomaron posesión de la metrópoli peruana y tanto los fondos de la BNP como los del Archivo Nacional fueron objeto de sus requisiciones y saqueos. Finalmente, en 1943, se produjo el gran incendio que destruyó la BNP (Archivo General de la Nación 2009: 11, 27; Bonilla di Tolla 2009: 254–255; Durand Flórez 2020: 113–117; Guibovich Pérez 2003: 67; 2009).

Parece que el periodo en que la documentación jesuítica se conservaba en el edificio de la BNP es crucial para la formación de los dos volúmenes. En esa época, Ricardo Palma, director de la BNP y del Archivo Nacional a la vez, encargó a Enrique Torres Saldamando y Carlos A. Romero que seleccionaran y extrajeran documentos del Archivo Nacional para transferirlos a la BNP. Se trata de una medida tanto para salvar documentos de importancia del desorden en que se encontraban en el Archivo Nacional como para reconstruir la colección de manuscritos de la BNP mermada por el saqueo de los chilenos (Archivo General de la Nación 2009: 11; Castelo de Zavala 1945: 377; Durand Flórez 2020: 118; Guibovich Pérez 2018: 40; Martínez Céspedes 2019: 101; 2021: 24–25). Es probable que los dos volúmenes fueran formados a iniciativa de Ricardo Palma. Durante su permanencia en el puesto de director entre 1883 y 1912, se publicaron algunos documentos de estos volúmenes. Además, se hicieron transcripciones de una parte de los dos volúmenes para archivarlas en el Archivo Histórico y de Límites del Perú, Lima (en adelante AHLP), creado en el Ministerio de Relaciones Exteriores en 1896.

La extracción de los fondos del Archivo Nacional ordenada por Ricardo Palma resultó desafortunada porque el incendio de 1943 causó daños principalmente en los fondos de la BNP. Como se dijo arriba, en aquel entonces, el Archivo Nacional se ubicaba en el mismo edificio que la BNP, pero sus fondos tuvieron la suerte de salvarse del fuego<sup>26</sup>). Después del incendio, los fondos del Archivo Nacional fueron trasladados al sótano del edificio del Palacio de Justicia donde permanecieron hasta 2005, año en que la sede del Archivo se mudó a la ex Casa de Correos y Telégrafos (Archivo General de la Nación 2009).

## **2.2 Los legajos C58 y C63 de la BNP actual**

Ahora examinaremos en detalle el contenido de los dos legajos C58 y C63. Lo que sigue es una lista breve de los documentos de C58. En este artículo, nos centraremos en los primeros 15 documentos (C58(1)-C58(15)) puesto que los demás no son de hechura jesuítica y ofrecen poca información sobre las actividades de los misioneros:

- Seis cartas de Pedro Marbán, uno de los fundadores y superior de las misiones entre 1675 y 1702 (núms. 23, 26, 31, 35, 36 y 47)
- Cinco cartas de Antonio de Orellana, superior de las misiones entre 1703 y 1705 (núms. 1, 2, 11, 12 y 24)
- Un extracto de dos (núms. 1 y 2) de las cinco cartas arriba mencionadas del mismo misionero (C58(12))
- Una copia parcial de la relación histórica de las misiones de Moxos escrita en 1696 por el provincial Diego de Eguiluz. Cubre desde medio del capítulo “Tercera reducción de nuestro padre San Ignacio de Loyola” hasta el final (C58(1))<sup>27)</sup>.
- Una copia de la declaración de los linderos de los pueblos de las misiones de Moxos hecha en 1715 por el provincial Antonio Garriga (C58(2))

El legajo contiene otros documentos relativos a Moxos, pero sus autores no son jesuitas sino funcionarios civiles: cédulas, provisiones, licencias, nombramientos, informes, peticiones, testimonios, inventarios, etc. Muchos de ellos fueron redactados durante y después de la expulsión de los jesuitas. Entre estos documentos, queremos destacar por su importancia un informe del gobernador de Santa Cruz de la Sierra, Francisco Antonio de Argomosa Zevallos, sobre el estado de las dos misiones de Moxos y Chiquitos, con fecha 6 de febrero de 1737 (C58(15))<sup>28)</sup>.

En cuanto al legajo C63, está casi enteramente compuesto de cartas de misioneros de Moxos, a saber:

- Una carta de Antonio de Orellana con fecha 18 de octubre de 1687 cuya copia también existe en C58 (núm. 2)<sup>29)</sup>
- 17 cartas de Agustín Zapata (núms. 3, 8, 9, 14–15, 18–19, 22, 27, 33–34, 38–39, 45–46, 52 y 55)
- Cinco cartas de José de Vargas (núms. 4, 29, 44, 51 y 54)
- Dos cartas de Juan de Montenegro (núms. 5 y 28)
- Cuatro cartas de Francisco Javier Granado (núms. 6, 10, 21 y 57)
- Una carta de Diego Centeno<sup>30)</sup> (núm. 7)
- Ocho cartas de Juan de Espejo, superior de las misiones entre 1706 y 1709 (núms. 13, 16, 25, 30, 32, 37, 48 y 53)
- Dos cartas de Álvaro de Mendoza, hermano coadjutor<sup>31)</sup> (núms. 17 y 50)
- Cuatro cartas de Lorenzo Legarda (núms. 20, 40, 41 y 49)
- Dos cartas de Francisco de Borja (núms. 42 y 43)
- Una carta de José Javier de Mari (núm. 56)

El legajo también incluye un informe de tres misioneros de Chiquitos, José Ignacio de la Mata, Juan Patricio Fernández y Juan Bautista Xandra, fechado en

San Javier el 5 de agosto de 1716 (C63(28)) (Mata et al. 2007). En este informe, los jesuitas refutan el argumento de los vecinos de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra de que tenían derecho a hacer “malocas” a los indígenas de sus contornos para tomar esclavos.

De algunos de estos documentos, existen copias en otros archivos. El ARSI custodia una copia de la carta de Orellana con fecha 18 de octubre de 1687 (núm. 2) y una del extracto de las dos cartas suyas arriba mencionadas (C58(12))<sup>32)</sup>. El ARSI también guarda una copia completa de la relación del provincial Eguiluz (C58(1))<sup>33)</sup>. Seguramente las copias del ARSI fueron hechas por los jesuitas del Perú y enviadas a la sede de la Compañía en Roma. Además de estas copias antiguas, existen copias modernas. Como se dijo arriba, el AHLP custodia, en la sección de Límites con Bolivia (en adelante LB), un gran número de transcripciones de los originales de la BNP. De las 57 cartas de misioneros de Moxos, tiene 35 transcripciones, todas del legajo C63 (núms. 2–7, 9–10, 13–14, 19–22, 25, 28–30, 33–34, 37, 40–44, 46, 48–54 y 57). El AHLP también conserva una transcripción de la relación de Eguiluz (C58(1)) y una del informe de los tres misioneros de Chiquitos (C63(28))<sup>34)</sup>. Es interesante observar que los originales transcritos de la BNP llevan una sigla “jm” (¿rúbrica del copista?) (Foto 1)<sup>35)</sup>. Además, sabemos que el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, La Paz (en adelante AMREB) tiene una copia de la carta de Diego Centeno con fecha 15 de septiembre de 1695 (núm. 7) y una de la de Pedro Marbán con fecha 18 de marzo de 1697 (núm. 36)<sup>36)</sup>.

Algunos documentos fueron publicados a fines del siglo XIX o a principios del XX. Enrique Torres Saldamando publicó la relación de Eguiluz (C58(1)) (Eguiluz 1884)<sup>37)</sup>. Víctor M. Maurtua incluyó en el décimo tomo de su monumental *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia* la carta de Orellana con fecha 18 de octubre de 1687 (núm. 2)<sup>38)</sup>, la de Zapata con fecha 8 de mayo de 1697 (núm. 38)<sup>39)</sup>, la declaración del provincial Garriga (C58(2)) y el informe del gobernador Argomosa (C58(15)) (Argomosa 1906; Garriga 1906; Orellana 1906; Zapata 1906)<sup>40)</sup>. Este último fue también reproducido en una colección de documentos sobre Moxos y Chiquitos compilada y publicada por Manuel Vicente Ballivián (Argamozo 1906).

Como dicho arriba, antes del incendio de 1943, los legajos C58 y C63 formaban parte de los vols. 3 y 12/13. Es probable que, para crear estos legajos, los bibliotecarios de la BNP escogieran, entre los fragmentos de los dos volúmenes dañados, documentos que se referían específicamente a Moxos y Chiquitos (sobre todo al primero). Sería interesante saber, de los originales referentes a Moxos y Chiquitos, cuántos fueron salvados y cuántos, perdidos. El Cuadro 3 selecciona, entre los documentos de los vols. 3 y 12 del catálogo de Vargas Ugarte, los que tienen relación con las misiones de Moxos y Chiquitos incluyendo los que hoy forman parte de C58 (núms. 1–15 solamente) y C63 (todo el legajo). Este cuadro muestra que, del vol. 3, faltan los folios 102–145<sup>41)</sup>. En cuanto al vol. 12/13, todos

los documentos relativos a Moxos y Chiquitos se encuentran en C63. El cuadro señala que estos documentos suman 75 folios (ff. 218–257 y 303–337) mientras que C63 contiene 76 folios como se mencionó arriba<sup>42)</sup>. Tenemos que advertir, sin embargo, que su estado de conservación es malo.

### 2.3 Las cartas de misioneros de Moxos

En este capítulo, vamos a enfocarnos en las 57 cartas de misioneros de Moxos y describir sus formas materiales, sus modos de transmisión y conservación, sus remitentes y destinatarios, y su contenido. Primeramente, con respecto a sus formas materiales, los misioneros usaron hojas de tamaño folio (215 × 315 mm). Escribieron en ambos lados de las hojas dejando un margen en el lado izquierdo como solían hacer en las cartas oficiales de la época. Sin embargo, después de llegar al borde inferior, volvieron a escribir verticalmente utilizando el margen izquierdo (Foto 1). Se trataría de una medida extraordinaria dictada por la carencia de papel en una zona fronteriza. En Moxos, el papel tenía que venir de Lima y repartirse a diferentes reducciones, pero los misioneros sufrían su carencia y se quejaban a sus corresponsales<sup>43)</sup>. En cuanto al número de hojas, de las 58 copias de cartas (incluyendo las dos de la carta núm. 2), 39 consisten en una sola hoja (62 por 100) y 16, en dos (28 por 100). Además, hay una copia con tres hojas (núm. 15) y dos, con ocho (ambas de la carta núm. 2). Esta carta de Orellana es excepcional siendo una relación histórica de las misiones.

Los misioneros plegaron sus cartas para el envío (Foto 2). A juzgar por los dobleces visibles, parece que usaron dos modos de plegar. La mayoría de las cartas fueron dobladas en ocho partes iguales, pero algunas fueron dobladas en nueve partes iguales. De las 58 copias, 37 fueron dobladas en ocho y seis, en nueve. En las 15 restantes, no se reconocen dobleces claramente. De las seis copias dobladas en nueve, cinco son de Pedro Marbán (núms. 23, 26, 35, 36 y 47). La BNP custodia seis cartas suyas y una de éstas no presenta doblez visible (núm. 31). Este hecho sugiere que los misioneros tenían su modo preferido o acostumbrado de plegar cartas.

25 copias de cartas llevan sobrescritos en su última hoja. Un sobrescrito consiste en el nombre del destinatario, su afiliación, su cargo y su ciudad de residencia, por ejemplo: “Al padre Diego de Eguiluz de la Compañía de Jesús provincial de esta provincia del Perú. Lima”<sup>44)</sup>. En una carta de Marbán, al lado del sobrescrito, se lee una posdata pidiendo: “un pontifical para consagrar cálices, y otras cosas que nos suelen enviar sin consagración”<sup>45)</sup>. Marbán habría puesto esta posdata en seguida del texto si lo hubiera podido. La puso en el dorso de la carta doblada probablemente porque no podía abrirla sin romper. Esto sugiere que las cartas fueron cerradas con lacre o con una oblea, aunque las copias de la BNP no tienen ninguna huella al respecto.

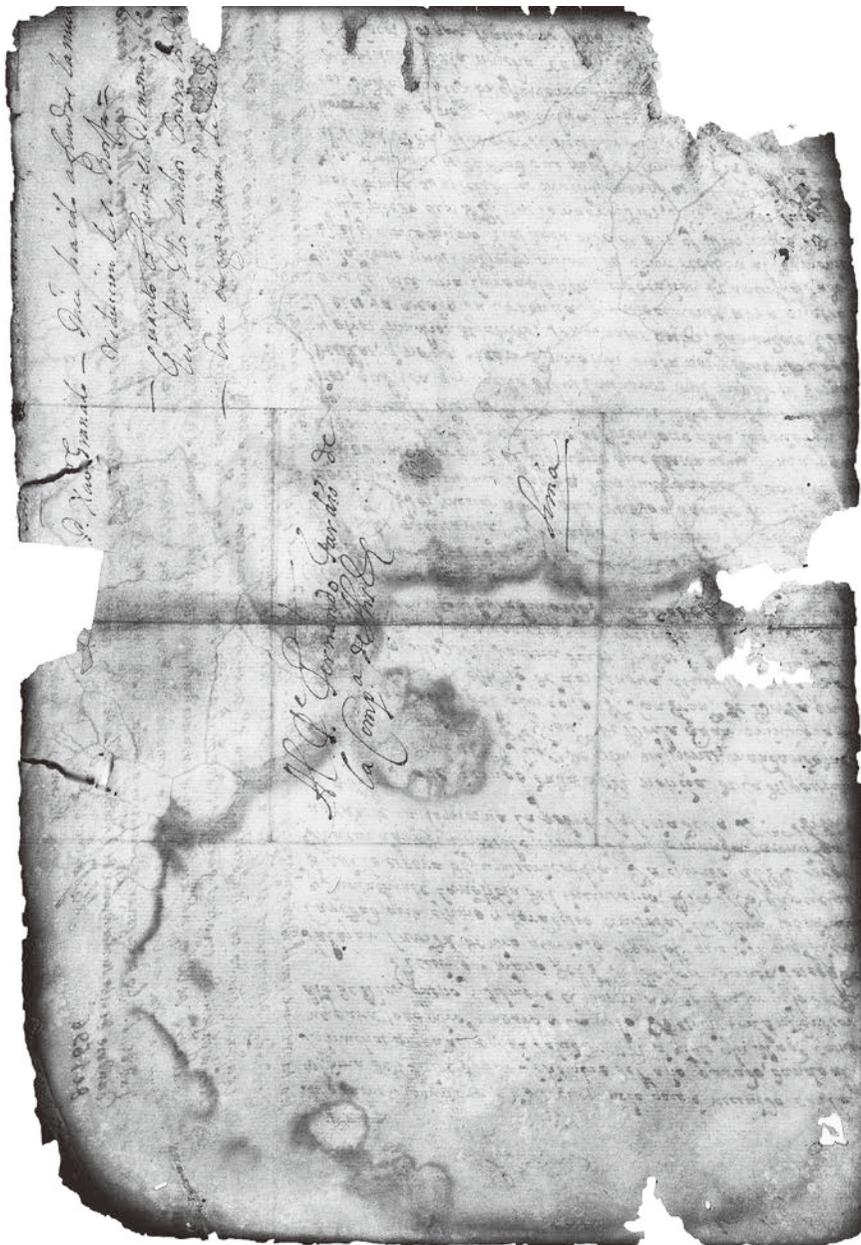


Foto 2 Una carta doblada, abierta y doblada de nuevo (núm. 10 del Cuadro 2). Se ven dos tipos de dobleces diferentes. Biblioteca Nacional del Perú

De las 58 copias de cartas, 45 llevan anotaciones de una letra diferente indicando el lugar y la fecha del envío y el nombre del remitente. Además, las anotaciones resumen el contenido de la carta dividiéndolo a veces en artículos numerados. Pongamos un ejemplo: “San Javier. Moxos – Junio 16 de 1697 – P. Zapata – Da cuenta 1. de una solemnísimá novena que hizo a San Javier, el Santísimo descubiertó y misas cantadas – 2. del rosario que ya en las 5 reducciones antiguas se canta por las calles, sacando su anda de la imagen de la Santísima Virgen [...]”<sup>46)</sup>. Es obvio que estas anotaciones fueron puestas en las cartas después de que llegaron a sus destinos, fueron abiertas y leídas. Creemos que fueron de la mano del socio del provincial Fernando Tardío. Parece que las cartas abiertas y anotadas fueron dobladas de nuevo, pero, esta vez, en dos solamente. En muchas cartas, es muy visible una doblez que las divide en dos partes iguales, lo cual indica que las archivaron de este modo durante mucho tiempo (Foto 2). Las anotaciones sirvieron no sólo a los destinatarios de las cartas, ocupados en sus tareas administrativas, sino también a quienes quisieran consultarlas en archivos en el futuro<sup>47)</sup>.

Hemos visto que los inventarios levantados por los oficiales reales en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1767 muestran que el colegio máximo de San Pablo de Lima contaba con archivos organizados. No cabe duda de que otros establecimientos limeños de la orden también estaban dotados de sus propios archivos, aunque a una escala menor: colegio de San Martín, colegio del Cercado, etc.<sup>48)</sup>. Como recalca Markus Friedrich, la Compañía de Jesús organizó y coordinó redes de archivos de diferentes escalas: regional, provincial y mundial (Friedrich 2010). El colegio máximo de San Pablo ocupaba la posición central de la red provincial y, a este título, recibía regularmente correspondencia de otros establecimientos subordinados: colegios limeños secundarios, colegios regionales, residencias y misiones fronterizas incluyendo las de Moxos. En cambio, el colegio máximo estaba subordinado a la sede de la orden en Roma y tenía que mandarle documentos jurídicos de importancia (fundaciones, contratos, etc.), informes periódicos (cartas anuas<sup>49)</sup>, catálogos del personal, etc.) y otros. De hecho, el ARSI custodia copias de algunos documentos de C58 y C63. Un ejemplo es la carta de Orellana del 18 de octubre de 1687 sobre los principios y progresos de las misiones (núm. 2). La escribió y envió a Lima por orden del provincial Martín de Jáuregui, quien la incorporó íntegramente en sus cartas anuas desde fines de 1685 hasta octubre de 1688 para el general Tirso González<sup>50)</sup>. La versión original escrita por Orellana se quedó en Lima (C63(31)). De este original se hicieron al menos dos copias, una de las cuales también permaneció en Lima (C58(3)) y la otra fue remitida a Roma formando parte de las cartas anuas de 1685–1688.

El Cuadro 4 muestra de manera sintética quiénes enviaron cuántas cartas a quiénes y quiénes recibieron cuántas de quiénes (Cuadro 4). Advertimos que Martín de Jáuregui desempeñó el cargo de provincial entre 1682 y 1688 y recibió

**Cuadro 4** Remitentes y destinatarios de las 57 cartas

	P. Martín de Jáuregui (provincial)	P. Diego de Eguiluz (provincial)	P. Fernando Tardío (socio del provincial)	P. José de Buendía (cronista de la provincia)	P. Juan de Sotomayor (rector del colegio máximo de San Pablo)	P. Francisco Javier Grijalva (rector del colegio del Cercado)	H. Cristóbal de Rosas (boticario del colegio máximo de San Pablo)	Núm. cartas	Núm. destinatarios
P. Antonio de Orellana	2	1	2					5	3
P. Agustín Zapata			6	4			7	17	3
P. José de Vargas		3				1	1	5	3
P. Juan de Montenegro		2						2	1
P. Francisco Javier Granado		1	2				1	4	3
P. Diego Centeno		1						1	1
P. Juan de Espejo		5	3					8	2
H. Álvaro de Mendoza					1		1	2	2
P. Lorenzo Legarda			2		2			4	2
P. Pedro Marbán		5	1					6	2
P. Francisco de Borja		1		1				2	2
P. José Javier de Mari							1	1	1
Núm. cartas	2	19	16	5	3	1	11		
Núm. remitentes	1	8	6	2	2	1	5		

Nota: Este cuadro cuenta las cartas que cada misionero de Moxos enviaron a un destinatario de Lima y las que cada destinatario de Lima recibieron de un misionero de Moxos.

las dos cartas de Antonio de Orellana durante su mandato (núms. 1 y 2). Diego de Eguiluz digirió la provincia entre 1695 y 1697 y recibió todas las cartas durante este periodo excepto la de Juan de Espejo con fecha 16 de julio de 1698 (núm. 53). Fernando Tardío le sirvió a Eguiluz de socio y, a este título, recibió todas las cartas excepto la de Agustín Zapata con fecha 25 de septiembre de 1693 (núm. 3). Los otros destinatarios mantuvieron sus cargos durante todo el periodo en que recibieron las cartas que examinamos en este artículo.

El hecho de que algunos destinatarios recibieron cartas de misioneros antes o después de su mandato, sugiere que sus relaciones no se reducían a las de trabajo. Pongamos un ejemplo. El cuadro muestra que de las 19 cartas que recibió Eguiluz, más de la mitad fueron escritas por Pedro Marbán, superior de las misiones, y Juan de Espejo, misionero de San José. Sabemos que lazos de confianza unían a los tres jesuitas. Eguiluz valoraba a Marbán como un administrador competente y más de

una vez le instó a admitir el oficio de socio<sup>51</sup>). Espejo también le respetaba a Marbán como “un hombre, que ni fingido podría ser mejor, para la ocupación que tiene”<sup>52</sup>). Eguiluz y Espejo se conocían bien antes de la designación de éste como misionero de Moxos. En sus cartas al provincial, Espejo se llamaba “su Juan querido y antiguo hijo” y le pedía favores especiales incluyendo el cuidado de su madre<sup>53</sup>). Otro caso interesante es el de Agustín Zapata, misionero de San Javier. La BNP conserva 17 cartas suyas, el número más elevado entre los misioneros de Moxos. Pero ninguna de sus cartas fue destinada al provincial Eguiluz, lo cual hace suponer las relaciones poco amistosas de los dos jesuitas. La gran mayoría de sus misivas fueron enviadas a Fernando Tardío, socio del provincial, y Cristóbal de Rosas, boticario del colegio máximo. No sabemos qué relación tenía Zapata con Tardío, pero a Rosas le llamaba Zapata “paisano” varias veces en sus cartas<sup>54</sup>). La relación íntima que mantuvieron los dos jesuitas fue también comprobada por un mensaje que Rosas recibió de Diego Ignacio Fernández, compañero de Zapata en San Javier. En esta carta, Fernández le avisó a Rosas una grave enfermedad que padecía Zapata en marzo de 1699<sup>55</sup>). Zapata se destaca también por mantener correspondencia con José de Buendía, escritor y predicador limeño. Buendía fue nombrado cronista de la provincia en 1695 o antes y Zapata le proporcionó informaciones sobre la geografía y las naciones de la región amazónica. Por su parte, Buendía prometió obsequiarle su obra *Vida admirable, y prodigiosas virtudes del venerable, y apostólico Padre Francisco del Castillo, de la Compañía de Jesús*, publicada en 1693<sup>56</sup>).

Todo lo dicho antes no debe hacernos olvidar que, a quienes fueran destinadas, todas estas cartas terminaron depositadas en el archivo del provincial o en el del rector en el colegio máximo de San Pablo de Lima. No sabemos quiénes tuvieron qué niveles de acceso a estos documentos. En cuanto a las cartas destinadas al general de la Compañía en Roma, existía una categoría confidencial denominada *solí* reservada únicamente para el destinatario (Morales 2005: 20), pero ninguna de las cartas de la BNP lleva tal designación. Es probable que los dirigentes de la provincia las compartieran entre ellos para informarse de los progresos de la empresa misionera y tomar decisiones adecuadas al respecto. Es también probable que algunas cartas o algunas partes de cartas fueran consideradas edificantes y puestas en circulación dentro o fuera de la Compañía.

Con respecto al contenido de las 57 cartas, como se dijo, la mayoría se refiere a la situación crítica de las misiones durante los años 1696–1697, tema que vamos a discutir con detalle en este artículo. Aparte de este tema, muchas cartas tratan del adelanto de la empresa evangelizadora. La década de 1690 fue, para los misioneros de Moxos, una época de expansión. Durante la década anterior, fundaron sólo tres reducciones: Loreto en 1682, Trinidad en 1687 y San Ignacio en 1689. En esta década, en cambio, lograron fundar siete: San José y San Javier en 1691, San Borja en 1693, San José de Chiquitos en 1694, San Miguel de Parabas en 1696, San

Pedro en 1697 y San Luis en 1698. Los misioneros claramente sintieron que su empresa había tomado un giro favorable. Por ejemplo, en una carta del 10 de agosto de 1695, Francisco Javier Granado, misionero de Trinidad, escribió al provincial Diego de Eguiluz que “ya parece que se ha mudado el tiempo en que los misioneros busquen a los infieles, pues los infieles son los que ahora buscan”<sup>57)</sup>. De hecho, muchas cartas relatan el descubrimiento de nuevos grupos de “infieles”, las expediciones a sus tierras, los intentos de establecer reducciones, la resistencia de los “hechiceros” y su última derrota, la reforma del modo de vida de los indígenas con el abandono de la borrachera y la poligamia, la construcción y el adorno de la iglesia, la liturgia, las fiestas y otros actos piadosos, la protección de la Virgen y los santos contra las calamidades, etc. El tenor de estas narraciones es fuertemente apologético.

Después de la oración arriba citada, Granado añade: “y [los infieles] no son oídos”, lo que significa que los misioneros no siempre podían atender a su llamado. De hecho, frente a una expansión rápida de las misiones, los misioneros carecían de todo tipo de recursos necesarios. De ahí vienen las demandas de socorros que hicieron con insistencia en las cartas a sus superiores y colegas de Lima. Durante toda la época colonial, Moxos era una región fronteriza. Estaba alejada de todas las ciudades de los españoles. Santa Cruz de la Sierra, ciudad más cercana, era un poblado pequeño y pobre. Por consiguiente, en Moxos faltaba todo. Es raro que, al escribir una carta a sus correligionarios, los misioneros no les pidieran nada. En Lima, el provincial y su socio se responsabilizaban del abastecimiento de materiales necesarios. No obstante, los misioneros hacían sus pedidos no sólo a los que ocupaban cargos de la dirección provincial sino a todos los corresponsales incluyendo al cronista de la provincia, a los rectores de los colegios limeños y al boticario del colegio máximo.

¿Qué pidieron los misioneros de Moxos? En las cartas de la BNP, sobresalen dos categorías de objetos. En primer lugar, pidieron una variedad de regalos para los indígenas: cuchillos, tijeras, cuñas, agujas, anzuelos, alfileres, chaquiras, cascabeles, etc. Según las palabras de un misionero, “son el medio más eficaz de ganarlos para Dios”<sup>58)</sup>. De hecho, muchas cartas testimonian la importancia de estos artículos. En la etapa inicial de la empresa misionera, servían para ganar la amistad de los “infieles” y atraerlos a las reducciones. En las etapas posteriores, servían de pagos a los que traían comida, remaban en canoa, construían la iglesia, etc. La segunda categoría de objetos que pidieron los misioneros con frecuencia son ornamentos para la iglesia y la liturgia: imágenes sagradas en forma de estatuas, lienzos, estampas, etc.; vasos sagrados como cálices, patenas, custodias, etc.; ornamentos de altar como manteles, frontales, palias, etc.; vestiduras como albas, casullas, capas, etc. En opinión de los misioneros, estos ornamentos eran útiles para infundir la devoción cristiana a los indígenas. Como afirma un misionero, “del lucimiento y adorno se engendra más la devoción y más en estos cristianos

nuevos”<sup>59)</sup>.

Además de estas dos categorías de objetos, las cartas de la BNP mencionan otros tipos de pedidos. Un misionero pidió cuerdas de harpa<sup>60)</sup>. Otro pidió “el mejor libro de medicina romancista que hubiere”<sup>61)</sup>. Uno de los más curiosos pedidos que están registrados en las cartas son unas pepitas de níspero, tamarindo, cañafistola y mamey. Las pidió Agustín Zapata, misionero de San Javier. Parece que estos árboles frutales eran cultivados en el noviciado de Lima y Zapata quiso reproducirlos en su reducción. El misionero dice: “Mi mira es poner esto de suerte que los que vinieren después hallen en que divertirse, que no se le haga tan pesada esta tierra tan maldita, que sólo es buena para ganar con ella el cielo”<sup>62)</sup>.

### 3 Reconstrucción de los hechos

#### 3.1 La sublevación indígena en las misiones dominicas

Como hemos visto, en la década de 1690, las misiones de Moxos iban viento en popa y los misioneros se imaginaban un futuro de color rosa. Los disturbios de 1696–1697 ocurrieron cuando menos lo esperaban. La primera amenaza vino del oeste, de la parte alta de los ríos Beni y Maniqui donde los dominicos tenían fundadas misiones. A principios de marzo de 1696<sup>63)</sup>, en el pueblo de Santa Rosa ubicado en el Alto Beni o un afluente suyo<sup>64)</sup>, los indígenas asesinaron al misionero Juan de los Ríos Barea quien, revestido de los ornamentos sagrados, iba a celebrar misa. Mataron también a un hermano lego ayudante del misionero, dos coristas y siete criados<sup>65)</sup>. Francisco de Torres, el otro misionero dominico, escapó de los perseguidores y se refugió en San José de Moxos. Luego de visitar San Ignacio, San Javier, Trinidad y Loreto, Torres viajó a Santa Cruz de la Sierra y finalmente a Lima donde, el 14 de enero de 1698, dio un testimonio jurado de lo que había ocurrido en sus misiones.

En su testimonio, Torres afirmó haber servido por espacio de ocho años de misionero en las “provincias, y montañas de indios infieles rachis, moçuties y maniquies”<sup>66)</sup>. “Maniquies” se refiere a los indígenas del curso superior del río Maniqui. En el momento del asesinato, algunos de este grupo vivían en San José de Moxos también y los asesinos les enviaron un recado incitándoles a matar a Torres que estaba refugiado ahí y a Juan de Espejo, misionero jesuita que le dio asilo en su reducción<sup>67)</sup>. Los “moçuties” habitaban el Alto Beni y sus afluentes. Los españoles les dieron nombres diversos como “mozos, muçies, o moxuties”<sup>68)</sup>. Santa Rosa se ubicaba en sus tierras y, por esta razón, fueron considerados como autores principales del homicidio. Finalmente, los “rachis” o “raches” eran vecinos del lado este de los moçuties. Los dos grupos mantenían una relación amistosa y se intercambiaban productos de sus tierras. Es probable que algunos raches convivieran con los moçuties en el Alto Beni. Queremos añadir que, en los estudios

etnológicos contemporáneos, los maniques son generalmente considerados como “antepasados” de los actuales chimanes, y los moçuties y los raches, de los actuales mosetenes (Combès y Tyuleneva 2011: 175–186).

Sabemos muy poco sobre la fundación y el desarrollo de las misiones de los dominicos. Lo cierto es que tenían su origen en una serie de expediciones que, durante la década de 1670, Benito Rivera y Quiroga realizó a la tierra de los moçuties. Obsesionado con descubrir el legendario imperio del gran Paititi, versión surandina de El Dorado, este vecino de Cochabamba dirigió numerosas expediciones al este de la Cordillera Oriental<sup>69</sup>. Antonio López de Quiroga, adinerado minero de Potosí, era su tío y financió las empresas de su sobrino. En 1669, Benito fue condecorado con el título de “gobernador y capitán general del Paititi” y, entre 1672 y 1676, también desempeñó el cargo de gobernador de Santa Cruz de la Sierra. En sus exploraciones por selvas y ríos, un dominico llamado Francisco del Rosario le acompañó a título de capellán mayor y le sirvió prácticamente como brazo derecho. Su primera expedición a los moçuties fue realizada entre octubre de 1673 y marzo de 1674<sup>70</sup>. Rivera y Quiroga y sus soldados incursionaron en las tierras de los moçuties desde el este, pero, ante la resistencia de los indígenas, tuvieron que retroceder sin ningún fruto. Realizaron una segunda tentativa entre 1674 y 1675 probablemente durante la misma época que la primera<sup>71</sup>. Esta vez intentaron entrar en las tierras de los moçuties “por lo alto de la cordillera nevada” (Combès y Tyuleneva 2011: 417). A pedido del gobernador, del Rosario viajó al valle del Cotacajes y dispuso almacenes en un pueblo abandonado. Luego el gobernador llegó con 200 soldados y exploró el curso bajo del río Cotacajes con rumbo al río Beni donde creían que había cerros de oro y plata. Se produjeron nuevamente escaramuzas y combates con los moçuties, pero los españoles lograron amistarlos y concertar la paz. Luego empezaron a construir “un fuerte en un paraje cómodo capaz de una hacienda que sirviese de escala a la conquista” (Combès y Tyuleneva 2011: 378). Más tarde se formó un pueblo llamado San Jacinto alrededor de este fuerte. Como veremos abajo, en los años 1690, San Jacinto servía de tránsito para los que viajaban entre Moxos y Cochabamba. Con respecto a las misiones de los dominicos, el fundador seguramente fue Francisco del Rosario. En cuanto a Juan de los Ríos, sabemos que empezó a colaborar con el gobernador a partir de 1683 y que antes había sido prior del convento de los dominicos en Cochabamba (Combès y Tyuleneva 2011: 392–394).

¿Cómo era la situación de las misiones cuando se sublevaron los indígenas? Según el testimonio de Torres, las misiones tenían “cuatro mil almas, las mil y cuatrocientas cristianas ya, y las otras catecúmenas, y amistadas dispuestas para recibir en breve el santo evangelio”<sup>72</sup>. Pero creemos que sus cifras son exageradas. En el mismo testimonio, Torres registra los números de habitantes de las cinco reducciones de Moxos que visitó personalmente, los que son mucho mayores que

las estimaciones de los jesuitas<sup>73)</sup>. Creemos que son más fidedignas las cifras que consignó Juan de Espejo en una carta a Diego de Eguiluz más de dos años después de la sublevación. Según Espejo, los dominicos nunca tenían más que 500 almas en el Maniqui y mil, en el Beni, “de modo que por todas sus misiones, no han tenido más que dos mil almas reducidas”<sup>74)</sup>. En la misma carta, Espejo añade que había mucha gente que reducir, pero que “los religiosos no han tenido medios, que de su parte han hecho más que lo posible, sustentándose pobrísimamente”<sup>75)</sup>. El mismo Torres admite que los misioneros y los indígenas vivían en la pobreza solicitando limosnas a los jesuitas de Moxos y vendiendo sus “trastos, y alhajas”. Es posible que esta pobreza fuera una causa importante de la sublevación. Para los indígenas, el mayor incentivo para entrar en las misiones y seguir viviendo en ellas eran “donecillos” que los misioneros les repartían generosamente: cuchillos, cuñas, agujas, chaquiras, cascabeles, etc. Desde el punto de vista indígena, los misioneros tenían la obligación de suministrar estos objetos a quienes les servían en las misiones. De lo contrario, faltarían a su promesa. Los moçuties asaltaron a Juan de los Ríos cuando estaba revestido de los ornamentos sagrados probablemente con la intención de quitárselos. Queremos añadir que esta sublevación tenía un precedente. Según los jesuitas de Moxos, en abril de 1694, los maniquies se alzaron y quemaron “los pueblos e iglesias de los religiosos de Santo Domingo”<sup>76)</sup>. Este hecho confirma la precariedad y la inestabilidad del régimen misional de los dominicos.

La sublevación indígena de las misiones de la Orden de Predicadores tuvo repercusiones negativas en las reducciones jesuíticas de Moxos, en particular, en las de San José y San Borja. En aquel entonces, los jesuitas de Moxos recurrían a una ruta que atravesaba las misiones dominicas para comunicarse con sus correligionarios de Cochabamba y otras ciudades del Perú. En Cochabamba, los jesuitas mantenían una residencia que “sirve de escala, y descanso para los misioneros de gentiles [de Moxos]”<sup>77)</sup>. Su clima templado ayudó a los misioneros enfermos y agotados a sanar y recobrar fuerzas. Además, la residencia funcionaba como un punto de transferencia importante para el movimiento de personas y objetos entre las ciudades del Perú y las misiones de Moxos. Los nuevos recursos humanos y materiales llegaban a Moxos vía Cochabamba. Después del asesinato del dominico, esta ruta entre Moxos y Cochabamba fue cerrada.

Del lado de Moxos, San José servía del punto de partida y su misionero, Juan de Espejo, despachaba periódicamente carteros indígenas a Cochabamba. En marzo de 1696, los rebeldes moçuties asaltaron a estos carteros, mataron uno, hirieron otro con flechas y quemaron cartas que llevaban<sup>78)</sup>. El año anterior de 1695, San José se había mudado a un sitio nuevo debido a una inundación. En el momento de la sublevación, sus habitantes todavía vivían dispersos en sus chacras por falta de comida. Al alzarse los moçuties, corrió la voz de que los rebeldes vendrían a matar al misionero y quemar el pueblo. Como resultado, todos los catecúmenos huyeron

de San José y su población fue reducida sólo a 700 cristianos<sup>79)</sup>. Un año después de la agitación, en una carta al socio del provincial, Espejo recordó “la desgracia de la Sierra” comentando que “parece sueño lo que me pasa”<sup>80)</sup>.

En su testimonio jurado, el dominico Torres declara que los “bárbaros” preparaban “un alzamiento general, y muerte de todos los misioneros, así los de la Orden de Santo Domingo, como los de la Compañía de Jesús”<sup>81)</sup>. Con respecto a éstos, Torres menciona el saqueo y el incendio de la iglesia y la casa de los misioneros de San Borja de Moxos. Es cierto que lo que ocurrió en San Borja en 1697 tenía relación con la sublevación de los moçuties del año anterior. Pero esta relación no es más que indirecta. Veamos lo que realmente pasó.

Según Francisco de Borja, misionero fundador de San Borja, la causa principal del alboroto fue la “natural codicia” de los “bárbaros”, de la cual se valió el demonio para persuadirles que, si mataban a Borja y a Francisco Javier Granado, su compañero, serían dueños de muchos cuchillos, cuñas, machetes, etc<sup>82)</sup>. Según Borja, las sublevaciones de los maniquies y los moçuties contra los dominicos les sirvieron de precedentes. Los borjanos murmuraban que “no tenían que temer cuando los maniquies, se habían quedado sin castigo, habiendo quemado los pueblos e iglesias de los religiosos de Santo Domingo; y que más recientes, los indios de la quebrada de Quetoto [el actual Cotacajes], habían muerto a su padre, y santo cura, y que tampoco se les había hecho el menor castigo”<sup>83)</sup>. Amenazados de muerte, Borja y Granado escaparon del pueblo en compañía de unos “muchachos”. Fue el domingo de Septuagésima<sup>84)</sup> y las pampas alrededor de San Borja estaban anegadas excepto algunas lomas. Los jesuitas se refugiaron en una de ellas y despacharon dos muchachos a San Ignacio para pedir auxilio a su misionero Antonio de Orellana. Pasaron más de 24 días comiendo plátanos verdes y frutas silvestres hasta que vino la gente de San Ignacio con canoas y comida. Una vez que llegaron a San Ignacio, los jesuitas enviaron unos indígenas a San Borja para averiguar el estado de las cosas. Un mes después, volvieron a San Ignacio e informaron a los jesuitas que los borjanos estaban arrepentidos y determinados a venir a recogerlos a su pueblo. Pasaron más de diez días sin que nadie viniera y los jesuitas decidieron mandar al hermano Álvaro de Mendoza a San Borja. Acompañado de unos indígenas de San Ignacio, Mendoza viajó al pueblo y, desde ahí, les informó a los jesuitas que el alboroto estaba apaciguado y que los borjanos ya habían salido con rumbo a San Ignacio para reconciliarse con sus misioneros. De hecho, vinieron más de 80 a rogarles que volvieran a su pueblo. Algunos de los autores principales del motín se negaron a aparecer ante los jesuitas por miedo a ser castigados, pero Mendoza logró domarlos y traerlos al pueblo también. Después de la pacificación del alboroto, el superior Marbán hizo regresar sólo a Borja a San Borja y le asignó a Granado la tarea de fundar la nueva reducción de San Luis en colaboración con Mendoza<sup>85)</sup>.

Las cartas citadas de los jesuitas desmienten la afirmación del dominico Torres

de que los borjanos incendiaron y saquearon la iglesia y la casa de misioneros. Es cierto que los indígenas conspiraron contra los misioneros para despojarlos de sus posesiones. Pero, antes de escapar de la reducción, los misioneros tomaron medidas preventivas contra el saqueo de la iglesia y la casa. “Por no exponer a la irreverencia de los bárbaros las alhajas de iglesia, o capilla”, las enterraron<sup>86)</sup>. Se trata de libros como misal y breviario, ornamentos de altar como manteles y corporales, e instrumentos de hierro como hostiario. Gracias a estas prevenciones, las alhajas escaparon del “ultraje de los bárbaros” pero dieron “en manos de otro [enemigo], no sé si tan cruel, que es la grande humedad”<sup>87)</sup>. Todas resultaron corroídas y consumidas.

¿Qué ocurrió a las misiones dominicas de los ríos Beni y Maniqui después de la sublevación de 1696? Según las cartas anuas de los jesuitas del Perú de 1702, el gobernador Rivera y Quiroga intentó persuadir a los dominicos para que regresaran y reconstruyeran sus misiones. Pero los religiosos no quisieron “entrar en tal empresa de que resultó exhortar el gobernador en nombre de su Majestad a los nuestros [jesuitas], a que los [a los indígenas] asistiesen por que ellos con instancia lo pedían”<sup>88)</sup>. Los jesuitas accedieron a la solicitud del gobernador y los moçuties y los maniquies fueron trasladados a algunas reducciones de Moxos. Las cartas anuas de 1702 mencionan San Ignacio a donde es probable que los moçuties fueran incorporados. En cuanto a los maniquies, creemos que la mayoría fue trasladada a San José. Como hemos visto, esta reducción ya albergaba una parte de este grupo antes de la sublevación. Un libro de bautismos indica que el pueblo abarcaba una población minoritaria de los maniquies desde su fundación en 1691, pero que, en el siglo siguiente, su población aumentó considerablemente<sup>89)</sup>. A partir de 1700, el libro cuenta con una sección dedicada a los maniquies cuyos registros siguen aumentando: 4 en 1700, 6 en 1701, 22 en 1702, 18 en 1703, 23 en 1704, etc. Las cartas anuas de 1702 especifican que “porque no les obligasen a volver a sus tierras, quemaron en ellas sus casas y haciendas, sujetándose a la dirección, y amparo de los nuestros”. Así pusieron fin a las misiones efímeras de la Orden de Predicadores.

Estos acontecimientos llamaron la atención de algunos historiadores, quienes expusieron sucintamente los hechos en sus trabajos. Desafortunadamente sus exposiciones tienen muchos defectos. Que sepamos, el primer estudioso que dedicó unos párrafos a estos sucesos es Nicolás Armentia (Armentia 1903: 78–79), quien consultó al menos tres cartas del actual legajo C63 (núms. 43, 50 y 53). También menciona “la carta del P. Diego Hernandez al P. José de Leiden de 29 de Marzo de 1699” (Armentia 1903: 79), la que puede corresponderse con la carta de Diego Ignacio Fernández a Cristóbal de Rosas de la misma fecha (ver la nota 17 de este artículo). En su narración se refiere a la sublevación de los maniquies de 1694, la de los moçuties de 1696 y el alboroto de San Borja de 1697. Pero también alude al asesinato de “un padre jesuita” por los movimas en 1697. Respecto a este último,

sospechamos que tenía en mente la sublevación de los movimas de San Lorenzo contra su misionero Baltazar de Espinosa, no en 1697, sino en 1709 (Altamirano 1891: 151–153). Además, Armentia erróneamente cree que San Borja, escena del alboroto de 1697, era la misma reducción que “San Buenaventura de Chiribas ó Chiriguas” fundada por los franciscanos en esa época<sup>90</sup>). A causa de esta confusión, su narración resulta incoherente y contradictoria: en una reducción franciscana, los indígenas expulsaron dos jesuitas y su sublevación fue sofocada por otro jesuita. Finalmente, Armentia afirma que, en esta serie de disturbios, “los indios Mocobies” mataron al “P. Fr. Domingo Juan de Dios” (Armentia 1903: 78). Pero ya sabemos que fueron los moçuties quienes mataron al dominico Juan de los Ríos. Dicho sea de paso, los mocovíes son un pueblo indígena del norte de Argentina.

La descripción de Armentia tuvo una influencia duradera en los estudios posteriores. En su *Historia de Moxos*, José Chávez Suárez repite su afirmación de que los neófitos de la reducción franciscana de “San Buenaventura de Chiriguas” se rebelaron siguiendo el ejemplo de los de las misiones dominicas y que esta rebelión fue sofocada “con la ayuda del jesuita Hermano Álvaro de Mendoza”. Chávez Suárez no confunde San Buenaventura con San Borja, pero sostiene erróneamente que los jesuitas de esta última reducción huyeron “por precaución” “sin que por ello sus pobladores intentaran alzarse” (Chávez Suárez 1944: 245–246; 1986: 251). En su estudio erudito sobre las misiones de Moxos, Rubén Vargas Ugarte ya no menciona la sublevación indígena de San Buenaventura de Chiriguas, pero, siguiendo a Armentia, identifica a los asesinos del misionero dominico como “Mocobíes” (Vargas Ugarte 1964: 44). Además, es dudosa su afirmación de “que el Gobernador de Santa Cruz, D. Benito de Rivera y Quiroga, le había pedido Padres [a Pedro Marbán, superior de las misiones de Moxos] para la pacificación de unos indios” (Vargas Ugarte 1964: 44). En su carta al provincial Diego de Eguiluz con fecha 15 de diciembre de 1696, Marbán afirma que “hasta ahora ni de don Benito tenemos noticia por parte alguna, con que no sabemos, qué resolución tomaba su señoría, para pacificar aquellos indios”<sup>91</sup>).

Los trabajos de David Block también padecen de errores graves. En primer lugar, Block sostiene que, a causa de la rebelión de los “Moysutis”, un sacerdote franciscano murió en “Santa Buenaventura de Chiriguas” (Block 1980: 225; 1994: 41). Como fuentes, cita los trabajos de Armentia y Chávez Suárez, pero ninguno de los dos menciona la muerte de ningún franciscano. Él que murió fue el dominico Juan de los Ríos y su muerte ocurrió en Santa Rosa. Block cometió otro error arguyendo que una tropa de Santa Cruz ayudó a los jesuitas a regresar a San Borja (Block 1980: 208; 1994: 40). Ninguna fuente corrobora tal argumento. Finalmente, en su libro de 2017, María José Díez Gálvez ofrece una descripción sumaria de los disturbios que nos ocupan aquí. Lamentablemente su descripción no es nada mejor que las anteriores. Díez Gálvez no logra distinguir el alzamiento de los moçuties de 1696 del de los maniquies de 1694. Data el primer evento erróneamente como de

“mayo de 1696”. Reitera el arraigado error de Armentia sobre la sublevación de “los habitantes de la misión de San Buenaventura de Chiriguas”. Repite también el argumento sin fundamento de Block sobre el restablecimiento del orden “por una tropa enviada desde Santa Cruz a petición de los jesuitas” (Diez Gálvez 2017: I, 33–34).

### 3.2 La invasión de los bandeirantes en Chiquitos

En su testimonio arriba citado, Francisco de Torres recalca la simultaneidad con que sobrevinieron dos calamidades para los misioneros de Moxos en 1696. Una es la sublevación de los moçuties que acabamos de examinar y la otra, la invasión de los bandeirantes en Chiquitos. La primera calamidad cortó la ruta de Moxos a Cochabamba vía las misiones dominicas y la segunda, la de Moxos a Santa Cruz de la Sierra seriamente amenazada por los invasores brasileños. En consecuencia, los misioneros de Moxos quedaron incomunicados del mundo exterior. Según Torres, “las reducciones temían su total ruina por estar embarazados los dos pasos, y caminos, el de Cochabamba con el [sic] rebelión de los indios y el de Santa Cruz con el asalto de los bandeirantes, y que determinaban ya los padres escapar río abajo, a donde los llevasen las aguas, y la misericordia de Dios”<sup>92)</sup>.

La invasión de los bandeirantes en Chiquitos de 1696 es un episodio conocido en la historiografía del Oriente boliviano y varios autores la han tratado en sus trabajos<sup>93)</sup>. Sus fuentes principales son las cartas anuas de la provincia del Paraguay entre 1689 y 1699 (Tormo Sanz 1982: 390–393; Matienzo et al. 2011b: 25–29)<sup>94)</sup>, el memorial al rey de Francisco Burgés<sup>95)</sup> y la crónica de Juan Patricio Fernández (Fernández 1726: 69–80). En este artículo, presentaremos sucintamente los hechos y examinaremos de cerca su impacto sobre Moxos.

Se les llamaba bandeirantes o mamelucos a las tropas que, partiendo de São Paulo de Brasil, exploraban los interiores del continente sudamericano y cazaban esclavos entre los grupos nativos. Para los jesuitas de la provincia paraguaya, constituían una seria amenaza. A partir de las primeras décadas del siglo XVII, invadieron y destruyeron la mayor parte de las reducciones de los guaraníes del Guayrá, Itatín y Tape. Según Roberto Tomichá, su primera invasión en Chiquitos registrada en los documentos existentes se remonta a 1637 (Tomichá Charupá 2002: 393; 2008: 16–17). En esta ocasión, cruzaron el río Paraguay y avanzaron hasta la antigua ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Desde entonces, los invasores brasileños volvieron a Chiquitos con frecuencia. En la década de 1690, sus incursiones se repitieron casi todos los años y se produjeron enfrentamientos con los grupos indígenas. La invasión de 1696, liderada por Antônio Ferraz de Araújo y Manuel de Frias Taveira, fue la culminación de este proceso agresivo.

Por el mes de enero, unos 150 bandeirantes cruzaron el río Paraguay<sup>96)</sup>, asaltaron algunos grupos nativos de la lengua chiquitana y tomaron cautivos. En

esa época, los jesuitas de la provincia del Paraguay trabajaban en la evangelización de los chiquitanos. Ya tenían fundadas las reducciones de San Javier y San Rafael en 1691 y 1695 respectivamente. Al recibir la noticia de la invasión, uno de ellos, José Francisco de Arce, salió de reconocimiento y luego se dirigió a Santa Cruz para avisar del peligro inminente a su gobernador y pedirle ayuda militar. Sin embargo, una crecida del río Guapay le impidió su paso, lo que le obligó a dejar un mensaje al gobernador en una cruz que levantó en el camino. Afortunadamente Juan de Montenegro, misionero de Moxos, encontró este mensaje y lo entregó a su destinatario. Mientras tanto, los jesuitas de Chiquitos mudaron San Javier a la orilla del río San Miguel para su defensa. Enterado de la invasión brasileña, el gobernador de Santa Cruz despachó 130 soldados españoles a San Javier donde se juntaron con 300 flecheros indígenas<sup>97</sup>; mientras que los bandeirantes ocuparon el antiguo pueblo de San Javier. Un día antes del combate, seis misioneros administraron el sacramento de la confesión a los soldados. A primera hora de la mañana<sup>98</sup>, se inició una batalla sangrienta en la que los españoles y los chiquitanos vencieron a los brasileños. Murieron sus dos capitanes y, con el ánimo de lucha perdido, los invasores huyeron y se arrojaron al río San Miguel donde muchos perecieron ahogados. Los españoles y los chiquitanos dispararon un sinnúmero de tiros y flechas causándoles grandes estragos. Sobrevivieron sólo seis bandeirantes de quienes tres fueron capturados y los otros huyeron. Del lado de España, murieron seis españoles y dos chiquitanos. Después de esta victoria contundente, los bandeirantes dejaron de ser tan peligrosos como antes gracias, sobre todo, al crecimiento numérico de los pueblos y sus poblaciones en las misiones de Chiquitos.

Entre las cartas de misioneros de Moxos de la BNP, la primera noticia de la invasión de los bandeirantes de 1696 está registrada en la de Lorenzo Legarda, misionero de San Javier, con fecha 30 de junio del mismo año<sup>99</sup>. Según Legarda, José Francisco de Arce metió su mensaje en un calabazo y lo dejó en el camino a Moxos, “el cual halló el padre Juan de Montenegro”, quien seguramente alarmó a los misioneros de Moxos. La noticia del alzamiento de los moçuties ya había llegado a Moxos y Legarda, con su “pobre corazón entre dos peñas”, temía “la pérdida de tan bien dispuesta gente, y florida cristiandad, destruidas nuestras iglesias, y casas que tanto han costado, esparcidos nuestros hijos que a costa de inmensos trabajos hemos recogido”. En aquel entonces, las misiones de Chiquitos de la provincia paraguaya todavía estaban en su estado germinal y sus límites con las de Moxos de la provincia peruana no estaban bien demarcadas. De hecho, dos misioneros de Moxos trabajaban entre los chiquitanos: el dicho Montenegro y José de Vargas. En 1694, los dos fundaron una reducción bajo la advocación de San José sobre el río San Miguel a 40 leguas de Santa Cruz<sup>100</sup>. A juzgar por sus cartas de 1695 escritas desde Santa Cruz para el provincial Eguiluz, los dos jesuitas tuvieron que soportar dificultades continuas: enfermedades, falta de mano de obra

ante una gran población nativa, falta de comida en la reducción recién fundada, falta de socorros del Perú debido a la vacancia del procurador en la residencia de Santa Cruz, y para colmo, caza y venta de esclavos indígenas por los españoles de Santa Cruz<sup>101)</sup>. “La misión de los chiquitos está en términos de malograrse con harto dolor de mi alma”, lamentó Vargas<sup>102)</sup>.

Con respecto a la procuraduría, los misioneros de la provincia paraguaya estaban más prevenidos que los de la peruana. En 1692, Diego Centeno, misionero de aquella provincia, se estableció en la residencia de Santa Cruz y comenzó a socorrer a los compañeros que trabajaban entre los chiquitanos “con limosnas desde Potosí para que no perezcan” (Tormo Sanz 1982: 395). Sabemos que, en 1695, cuando Montenegro y Vargas cayeron enfermos y fueron a sanar a la residencia de Santa Cruz, Centeno los suplió como ayudante en la reducción de San José<sup>103)</sup>. Las autoridades de la provincia peruana consideraron las actividades de los misioneros del Paraguay en Chiquitos como una intromisión en su jurisdicción, lo que llevó al provincial Francisco Javier Grijalva a protestar en una carta del 24 de octubre de 1692 ante su homólogo paraguayo Lauro Núñez (Tormo Sanz 1982: 395–400). La residencia de Santa Cruz pertenecía a la provincia peruana y Núñez se excusó con Grijalva en su respuesta del 2 de abril de 1693 explicándole que Centeno estuvo en ella “siempre de paso, y nunca como procurador”. Como veremos enseguida, este conflicto jurisdiccional fue resuelto a favor de la provincia paraguaya después de la invasión brasileña de 1696.

No se sabe qué población tenía San José en el momento de la invasión de los bandeirantes. Un año antes de la calamidad, Montenegro esperaba poder reducir a la reducción “de seis a siete mil almas”<sup>104)</sup>, pero su expectación resultó defraudada. En su crónica, Altamirano cuenta que, “turbados con guerra tan ruidosa los indios de la dicha reducción se huyeron esparcidos por los montes, de que después de increíbles trabajos pudo recoger [sic] el misionero que tenía el pueblo á su cargo, hasta mil y doscientas almas, conduciéndolos á sitio distante siete ú ocho leguas solas de Santa Cruz” (Altamirano 1891: 70–71). Sin embargo, como lo indica Montenegro en una carta del 12 de noviembre de 1696, los indígenas no “se huyeron esparcidos por los montes” sino que, temerosos de los invasores, “se vinieron siguiendo al [ejército] español, por asegurarse con la sombra de sus armas”<sup>105)</sup>. Cuando escribió esta carta, el misionero se hallaba con sus seguidores en un puerto llamado Pacú sobre el río Grande a nueve o diez leguas de Santa Cruz. Pedro Marbán, superior de las misiones de Moxos, le propuso que se retirara a Moxos dejando a los chiquitanos en sus tierras. Pero Montenegro no quería abandonarlos temiendo que fuera igual que “entregar al cuchillo [de los bandeirantes], y esclavitud [de los cruceños]”<sup>106)</sup>. La última mención que hacen las cartas de la BNP a Montenegro y su feligresía se encuentra en una de Vargas, su excompañero, fechada el 30 de septiembre de 1697. Según esta carta, Montenegro permanecía cerca de Santa Cruz y Vargas esperaba que viniera a Loreto con su

gente<sup>107)</sup>.

La razón principal por la que los misioneros de Moxos se retiraron de la Chiquitania es su gran temor de que, a pesar de la derrota, los bandeirantes permanecieran entre los chiquitanos o que, aunque se hubieran retirado, regresaran en breve. Dos meses después de la batalla, Pedro Marbán escribió al provincial Eguiluz: “pero no habiendo seguido la victoria; los enemigos han quedado señores del campo, y según [ilegible] tiene por cierto, han enviado a pedir socorro al Brasil, para proseguir sus intentos”<sup>108)</sup>. En su carta enviada desde el puerto de Pacú que hemos citado arriba, Montenegro critica a los misioneros de la provincia paraguaya por ser “temerarios en sus resoluciones, que les [a los indígenas] persuaden se vuelvan a sus tierras, y que el mameluco no volverá”. Según Montenegro, esta decisión hizo “retirarse mucha gente de la que salió con mi compañía”. Lamenta que esos misioneros no se acuerden “de las experiencias que a costa de lágrimas ha tenido su provincia en las misiones del Paraguay”<sup>109)</sup>. El temor de los bandeirantes permaneció durante mucho tiempo entre los jesuitas de Moxos. En una carta del 17 de marzo de 1697, Marbán informó a Eguiluz que “de los mamelucos estamos siempre con grandísimo cuidado, por no haberse certificado [ilegible] de si se fueron, o están todavía en los chiquitos” añadiendo que “aunque se hayan ido, siempre es grande el recelo de que vuelvan”<sup>110)</sup>.

No tenemos datos precisos acerca de las actividades de Montenegro entre los refugiados chiquitanos, pero no hay duda de que logró reconstruir su reducción de San José. A principios de octubre de 1698, Pedro Marbán salió de Moxos con rumbo a Lima vía Santa Cruz. El objetivo de su viaje era informar al virrey del Perú de los progresos de la evangelización y solicitarle un sínodo o renta anual para los misioneros<sup>111)</sup>. Después de su llegada a Lima en 1699, le presentaron un memorial extenso con testimonios de misioneros y vecinos de Santa Cruz, una relación sumaria impresa y “un curioso mapa de todas las misiones”<sup>112)</sup>. En el memorial, los testigos cruceños mencionan “el pueblo de San Joseph donde asiste el padre Juan de Montenegro inmediato a esta ciudad”<sup>113)</sup>. En la relación impresa, Marbán se refiere a la reducción de “S. Joseph distante 7 leguas de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra”, la cual “tiene una capilla pequeña en que los doctrina, y dice misa el padre Juan de Montenegro a más de ochocientas almas, que quedaron después de la invasión, que hizo en estas provincias el mameluco”<sup>114)</sup>.

Esta nueva reducción de San José tuvo que sufrir varias mudanzas antes de establecerse definitivamente en su sitio actual en 1723<sup>115)</sup>. La reducción también cambió su nombre dos veces, primero, de San José a Desposorios, y después, a Buena Vista (Cuadro 5). Que sepamos, el nombre de Desposorios aparece por primera vez en la declaración de los linderos de las reducciones hecha por el provincial Antonio Garriga con ocasión de su visita a Moxos en 1715<sup>116)</sup>. En su declaración, Garriga se refiere a la reducción bajo la denominación inusual de “Desposorio de S. Joseph de Chiquitos”. En España y sus colonias americanas, los

**Cuadro 5** Cambios del nombre de San José de Chiquitos

Años	Nombres	Fuentes
1698	San Joseph	Memorial de Pedro Marbán, AGI, Lima 407
1698	S. Joseph	Breve noticia de las misiones, AGI, Lima 407
1713	S. Joseph	Relación de las misiones de Alonso Messia, ARSI, Peru 21
1713	S. Joseph	Breve noticia del estado, ABNB, M538
1715	Desposorio de S. Joseph de Chiquitos	Linderos de los pueblos de Antonio Garriga, BNP, C58(2)
1716	Desposorionis V. Mariq	Catalogus brevis, ARSI, Peru 11
1717	Desposorio, por otro nombre Palometas	Breve noticia de las misiones de Jaime Mimbela, AGI, Charcas 375
1719	Despons. B. M.	Catalogus brevis, ARSI, Peru 11
1720	Desponsationis B. M. V. / Desponsat. B. V. Mariq	Catalogus missionum, ARSI, Peru 7
1732	Desponsatio B. M. V.	Catalogus reductionum, ARSI, Paraq. 13
1736	Desponsat. B. V. Mariq	Catalogus reductionum, ARSI, Peru 7
1748	Desposorio de la Bma. Virgen María	Catálogo de las reducciones, AGI, Lima 532
1752	Desposorio de Nra. Señora	Catálogo, y numeración de las misiones, RB, II/2067
1756	Buena Vista, por otro nombre los Desposorios	Carta de Alberto de Quintana, BNCF, Nuovi Acquisti, 151
1763	Desposorios	Catálogo de las reducciones, AGI, Charcas 474
1764	Desposorios	Catálogo de los pueblos, AGI, Lima 830
1765	Desposorios	Catálogo de los pueblos, RAH, 9/7262
1780	Buenavista	Plan que manifiesta toda la feligresía, AGI, Indiferente 1527
1788	Santos Desposorios de Buena Vista	Viedma 1969: 126

Desposorios estaban generalmente considerados como una fiesta de la Virgen (Holweck 1909). De hecho, en los documentos jesuíticos posteriores, la reducción siempre aparece bajo una denominación mariana: “Desponsatio B. M. V.” o “Desposorio de la beatísima Virgen María”. Creemos que es Garriga quien ordenó el cambio del nombre de la reducción con el fin de diferenciarla de la de San José del distrito de las pampas. Pero parece que quisiera mantener una cierta continuidad con sus nombre y santo patrono antiguos.

En cuanto al nombre actual de Buena Vista, su primera aparición en la documentación data de mediados del siglo XVII. A manera de ejemplo, en una carta a su hermano escrita en 1756, el jesuita Alberto de Quintana relata su visita al “pueblo de Buena Vista, por otro nombre los Desposorios”<sup>117)</sup>. La reducción también aparece bajo el nombre de “Buenavista” en un mapa anónimo de 1764<sup>118)</sup> adjunto a una relación de Juan de Beingolea, superior de las misiones<sup>119)</sup>. A diferencia de “Desposorios”, “Buena Vista” no reemplazó el nombre anterior, sino que coexistió con él durante mucho tiempo. Dado su carácter no-religioso, suponemos que fuera un nombre apelativo más familiar a la gente local que la denominación oficial de “Desposorios”. De hecho, en su descripción de la

provincia de Santa Cruz de 1788, el gobernador Francisco de Viedma relata que, en 1723, el jesuita José de las Casas mudó la reducción y “la estableció en Buena Vista, que es donde subsiste”<sup>120</sup>. De creer al gobernador, “Buena Vista” era originalmente el nombre del lugar al que se trasladó la reducción.

Aparte de San José, los jesuitas de Moxos fundaron otra reducción entre los chiquitanos: San Miguel de Parabas. Su fundación data de 1696 después de la batalla de San Javier con los bandeirantes. En la crónica de Altamirano se reseña su historia, según la cual, su primera ubicación era “en la montaña de los *Chiquitos*, cuarenta leguas distante de Loreto hacia el Sud”. Albergaba a “los *Chiquitos* que quedaron dispersos después de la invasión del *Mameluco*, de que llegaron a juntar hasta quinientas almas” (Altamirano 1891: 71). Su fundador es José de Vargas, a quien Pedro Marbán asignó la tarea de fundar esta nueva reducción. En una carta del 24 de noviembre de 1696, Vargas informó a Francisco Javier Grijalva de sus actividades entre los parabas con las palabras siguientes: “ya yo gracias a Dios me veo libre de ella [vecindad de Santa Cruz], por hallarme ya en la nueva reducción que vine a fundar por orden de mi superior, el padre Pedro Marbán en la provincia de los parabas, que es también de chiquitos, y muy distante de Santa Cruz”<sup>121</sup>. Según Vargas, su distancia de Loreto era de “18 a 20 leguas”, mucho más corta que la cifra de Altamirano. Vargas añade que “han trabado notable amistad los mojos de Loreto con los chiquitos parabas, visitándose los unos a los otros, muy a menudo en sus pueblos”<sup>122</sup>.

¿Quiénes son estos “chiquitos parabas” que vivían en el sur de Loreto? Según Diego Centeno, en 1690 los españoles de Santa Cruz hicieron una jornada a los parabas y tomaron 214 cautivos. Como resultado, los parabas se retiraron “dentro de la montaña”. Cuando Centeno escribió esta carta el 15 de septiembre de 1695, estos indígenas estaban “en paraje cómodo para una reducción y pueblo muy numeroso”<sup>123</sup>. A juzgar por una carta de José de Vargas con fecha 2 de junio de 1697, su nueva reducción sirvió de asilo a diferentes grupos de la lengua chiquitana hostigados por los maloqueadores cruceños y brasileños. A esta reducción se incorporaron “los mohococas, tubachis, cusicas, y quebachicas”. Quedaban en venir próximamente “los guapas, paramis, cozosos, y quibiguicas”. Además, el misionero tenía relaciones amigables no sólo con “los peliaras, motaguiz, y zamarus” sino también con “los arapores, totais, y purasis”. Estos últimos le informaron al misionero de “los jusicos zucritrus pichasicas, y sorimeacos”. Según Vargas, todos estos grupos formaban parte de “esta dilatadísima nación de los chiquitos”<sup>124</sup>.

A pesar de este prometedor comienzo, San Miguel de Parabas nunca alcanzó a echar raíces. En su carta arriba citada del 2 de junio de 1697 dirigida al provincial Eguiluz, Vargas anunció su traslado a “un prodigioso sitio, que tengo ya visto muy cerca de Loreto” porque, en su sitio actual, “no hay comodidad para misión dentro de esta montaña”. Este sitio nuevo distaba a “solas tres leguas del pueblo de Loreto”<sup>125</sup>. Con el arribo de cinco misioneros nuevos a Moxos a fines de junio de

1697, Vargas tuvo la suerte de tener un compañero en su reducción: Estanislao Arlet<sup>126</sup>). El 30 de septiembre del mismo año, Vargas volvió a escribir a Eguiluz informándole que había trasladado su reducción, no al sitio indicado en su carta anterior, “sino a otro mejor que hallamos después, que está inmediato al pueblo de Loreto, y apenas divide un paraje de otro una pequeña arboleda, o ceja de montaña que se rozará presto, y estarán ambos pueblos el de Loreto, y el de Chiquitos contiguos”<sup>127</sup>). El 30 de julio, víspera del día de San Ignacio, 600 chiquitanos llegaron a Loreto y, después de descansar unos días, empezaron a construir casas y preparar sementeras. En una palabra, los habitantes de San Miguel de Parabas fueron incorporados a Loreto.

¿Por qué la reducción de San Miguel tuvo que trasladarse tantas veces después de su fundación en 1696? Como hemos visto, en sus cartas, Vargas sólo dice que su sitio original era incómodo. En cambio, Altamirano explica que “expuesto á copiosas inundaciones, [los de San Miguel] se agregaron á Loreto” (Altamirano 1891: 71). Más tarde, en una lista de las reducciones de Moxos de 1764, el provincial Antonio Claramunt clarifica que, en el momento de su fundación, San Miguel tenía más de 4,000 almas, pero que “en discurso de solos dos meses, murieron de un contagio hasta dos mil, y los demás huyeron a excepción de unos 200 que se agregaron a otro pueblo”<sup>128</sup>). Cualquiera que fuera la causa principal, es evidente que San Miguel de Parabas desapareció como reducción en 1697. En una carta del 22 de noviembre de 1698, Agustín Zapata, misionero de San Javier, relata que “no hay, ni habrá en muchos años iglesia de S. Mi[guel ...] que todo se ha desvanecido con harto sentimiento del ángel del padre Vargas”<sup>129</sup>).

La historia de San Miguel de Parabas aun trae cola. Altamirano cuenta que “por último se les acomodó [a los chiquitanos de San Miguel] en San Joseph de Mójos año d[e] 1699, donde todos en breve bautizados viven contentos con las muchas y fértiles tierras que ocupan en sus sementeras” (Altamirano 1891: 71). Marbán también menciona en su relación impresa de 1699 un “número considerable de Indios Chiquitos nuevamente agregados” en San José<sup>130</sup>). Corrobora esta información un libro de bautismos de San José<sup>131</sup>). En este libro, los bautismos de los chiquitanos están registrados en tres secciones distintas: “chiquitos paraba”, “chiquitos moococa” y “varios chiquitos”. Esta última abarca los registros de bautismo de los “tubazi”, “cusica”, “purazi”, “motaqui”, “piococa”, “payara”, “quibastica”, etc. Como hemos visto, estos grupos también figuran en las cartas de Vargas como “mohococas”, “tubachis”, “cusicas”, “purasis”, “mataguiz”, “peliaras” y “quebachicas”. En el libro de bautismo, el primer registro bautismal de los inmigrantes de San Miguel está fechado el 11 de noviembre de 1698. El bautizado es un adulto paraba llamado José<sup>132</sup>). Luego ocho adultos fueron bautizados el 26 de diciembre. El libro especifica que, en el mismo año, ocho chiquitanos que habían sido bautizados en Loreto fueron incorporados a San José también<sup>133</sup>). Al año siguiente, el número total de los bautizados llegó a 136. No hay duda de que, desde

finde de 1698, un gran número de chiquitanos migraron de Loreto a San José.

Tenemos algunos estudios previos sobre las actividades de los jesuitas del Perú entre los chiquitanos, en particular, sobre las dos reducciones de San José de Chiquitos y San Miguel de Parabas. Por desgracia, estos estudios padecen de no pocas inexactitudes. En su narración sobre la fundación de San José, Rubén Vargas Ugarte asegura que fueron “los PP. José de Vargas y Francisco Javier de Leyden” los que se hicieron cargo de la reducción (Vargas Ugarte 1964: 60), pero ya sabemos que fue Juan de Montenegro quien colaboró con Vargas. Además, el historiador jesuita erróneamente cree que San José “parece haber sido la misma [misión] que también fue conocida por San Miguel de los Parabas” (Vargas Ugarte 1964: 60). Como veremos, esta confusión tuvo una influencia duradera en los estudios posteriores. Finalmente, Vargas Ugarte cuenta que, no mucho tiempo después de la fundación de San Miguel, un asalto de los bandeirantes dispersó a los chiquitanos reunidos en la reducción. La verdad es que San Miguel fue fundada “con los *Chiquitos* que quedaron dispersos después de la invasión del *Mameluco*” (Altamirano 1891: 71). Con respecto a los estudios de David Block, el trabajo de los jesuitas de Moxos entre los chiquitanos está fuera de su alcance. Las reducciones de San José y San Miguel figuran sólo en una tabla de fundaciones (Block 1994: 39, Table 2). En esta tabla, San José aparece bajo el nombre de “Desposorios” con su año de fundación en 1723, lo cual no es correcto. El hecho es que San José fue fundada en 1694, cambió de nombre en 1715 y fue trasladada a Buena Vista en 1723. En cuanto a San Miguel, Block la confunde con San Miguel del distrito de las pampas fundada en 1702. Su tabla menciona la fundación de San Miguel en 1696, no en la Chiquitania, sino en la sabana del sudoeste.

En su discurso pronunciado con ocasión de la celebración del tercer centenario de la fundación de Buena Vista, Josep M. Barnadas propone la hipótesis de que San José fuera rebautizado con el nombre de Desposorios “con motivo del traslado definitivo de 1723” (Barnadas 1995: 39). Sin embargo, como hemos visto, el “rebautismo” se hizo con ocasión de la visita del provincial Garriga en 1715. Es también errónea su afirmación de que la reducción no aparece bajo ningún nombre en el cuadro final de la “Breve noticia” de las misiones de Moxos de 1713, un folleto impreso cuyo único ejemplar hoy conocido existe en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia<sup>134</sup>). El cuadro alista dos “San Joseph” y el primero corresponde al de Chiquitos con 2,105 bautizados. Finalmente merece poco crédito su “pequeña pista” para quienes quieran descifrar los motivos del cambio de patronazgo de San José. Según esta “pista”, “en algún documento” que Barnadas no puede precisar, el jesuita Diego Jurado figura como misionero de “San José de Buena Vista”. Sabemos que Jurado sirvió de misionero de la reducción a partir de la década de 1740 (Matienzo et al. 2011a: 78). En consideración a los cambios del nombre de la reducción, no creemos que su “pista” sea digna de seguirse (Cuadro 5).

En cuanto a la reducción de San Miguel, en su *Diccionario histórico de Bolivia*, Barnadas afirma que Montenegro la estableció con Vargas entre los chiquitanos del norte de Santa Cruz en 1694 y añade que fue destruida por los bandeirantes en 1696 (Barnadas 2002). Sin embargo, la reducción que fundó Montenegro con Vargas en 1694 no fue San Miguel sino San José<sup>135</sup>. Su ubicación no era al norte sino al este de Santa Cruz. Es también errónea su aseveración de que fue destruida por los brasileños. Fue abandonada por sus propios habitantes por el temor de los bandeirantes sobrevivientes. La confusión de Vargas Ugarte entre San José y San Miguel también deja huella en una colección de cartas anuas de las misiones de Chiquitos compilada por Javier Matienzo, Roberto Tomichá, Isabelle Combès y Carlos Page. Los editores mencionan las actividades de los jesuitas del Perú entre los chiquitanos, pero toman San José por San Miguel sistemáticamente (Matienzo et al. 2011b: 24, nota 35; 26, nota 41; 186, nota 52).

María José Diez Gálvez es la primera investigadora que distingue entre San José y San Miguel de manera inequívoca. Su descripción de las dos reducciones sobrepasa las de los estudios previos en exactitud y detalles. No obstante, su libro tampoco escapa de los errores. Primeramente, es inaceptable su especulación de que la reducción fundada por Montenegro y Vargas en 1694 fuera denominada desde el inicio “Los Santos Desposorios de San José y la Virgen” y que “San José” fuera su abreviatura (Diez Gálvez 2017: I, 36). Nuestro examen de los nombres de la reducción en los documentos ha revelado que ocurrió un cambio decisivo e irreversible en 1715 (Cuadro 5). Es también errónea su aseveración de que San José “fue fundada en 1694 a siete leguas de Santa Cruz” (Diez Gálvez 2017: I, 36). Esta distancia es posterior al traslado de la reducción tras la invasión de los bandeirantes de 1696. Originalmente estaba a 40 leguas de Santa Cruz, sobre el río San Miguel (Altamirano 1891: 70). Con respecto a la reducción de San Miguel, es erróneo el año que señala Diez Gálvez para el traslado de su población a Loreto. El año correcto es 1697, no 1698 (Diez Gálvez 2017: I, 36). Finalmente, no tiene fundamento su afirmación de que la licencia real para el uso de armas de fuego fue concedida a las misiones de Moxos en 1697 (Diez Gálvez 2017: I, 35). Es cierto que, en sus cartas al provincial Diego de Eguiluz, el superior Pedro Marbán insistió repetidamente en la necesidad de armas de fuego en las misiones<sup>136</sup>. Sin embargo, su instancia al provincial de que acudiera al virrey del Perú para la autorización del armamento no surtió efecto. En su carta a Eguiluz con fecha 20 de julio de 1697, Marbán le escribe que Juan de Sotomayor, rector del colegio máximo de San Pablo, le comunicó la negativa del virrey a conceder “el uso de las armas de fuego para defensa de los mamelucos” porque ya no había noticia de ellos<sup>137</sup>. Sabemos que el uso de armas de fuego fue concedido a los indígenas de las misiones de Moxos por una serie de decisiones del rey de España y del virrey del Perú entre 1723 y 1725. El arribo inesperado de 130 portugueses con 40 bocas de fuego a la reducción de Exaltación del 8 de agosto de 1723 tuvo una influencia determinante sobre sus

decisiones<sup>138</sup>).

#### 4 Consecuencias de la crisis

La crisis de la década de 1690 tuvo efectos profundos y duraderos en la historia posterior de las misiones de Moxos. Creemos que, sin sufrir estos contratiempos, las misiones habrían asumido caracteres diferentes. Como hemos visto, la sublevación indígena de las misiones dominicas de 1696 obligó a los jesuitas de Moxos a abandonar el camino a Cochabamba vía San Jacinto. Antonio de Orellana, misionero de San Ignacio, abrió este camino en 1690 por orden de Pedro Marbán, superior de las misiones, y con ayuda de Benito Rivera y Quiroga, gobernador del Paititi<sup>139</sup>). Antes de su apertura, los misioneros de Moxos usaban el camino “muy dilatado y fragoso” vía Santa Cruz de la Sierra para comunicarse con las ciudades del Perú<sup>140</sup>). La sublevación de los moçuties también dañó la autoridad del gobernador Rivera y Quiroga. Para los jesuitas de Moxos, el gobernador del Paititi representaba un patrocinador político alternativo al gobernador de Santa Cruz y el camino a Cochabamba, una ruta alternativa que conducía a la región andina. A causa de la sublevación indígena de 1696, los jesuitas de Moxos perdieron las dos alternativas a la vez y se vieron obligados a reconciliarse con los españoles de Santa Cruz.

Las cartas de la BNP muestran que, en la década de 1690, los jesuitas de Moxos y los españoles de Santa Cruz se enfrentaban cara a cara en torno a la esclavización de la población nativa. Para los misioneros, las prácticas esclavistas de los cruceños no sólo eran injustas e ilegales sino también perjudiciales para su empresa misionera porque destruían las “mieses” que ellos venían a “cosechar” para el cielo. En la carta fechada el 30 de junio de 1695 y despachada desde Santa Cruz al provincial Eguiluz, José de Vargas calificó a los cruceños como “enemigos declarados de los misioneros, y sus mayores perseguidores, y gente casi toda sin rey, ni ley”<sup>141</sup>). Los jesuitas consiguieron del virrey del Perú un decreto dirigido al gobernador de Santa Cruz para que atajara la esclavización de los indígenas. El decreto llegó a manos del gobernador quien hizo leerla públicamente en la plaza. No obstante, según Vargas, “ha sido en vano, y predicar en el desierto”<sup>142</sup>). El gobernador envió soldados para liberar a los cautivos y castigar a los infractores, pero los mismos soldados eran sobornados por los traficantes de esclavos. Algunos incluso se apoderaron de los cautivos que habían liberado ellos mismos. Los cruceños sabían que los jesuitas los denunciaban por sus actos ilegales e intentaban estorbar su comunicación con las autoridades virreinales. Según Vargas, “se cogen todas las cartas; así las que vienen de Chuquisaca [actual Sucre] por sus manos, como las que despachamos con ellos por no haber otros”<sup>143</sup>). Los jesuitas no tenían remedios para atajar esta interceptación porque, como aclara Vargas, dependían de los mismos cruceños para carteros.

Este antagonismo mutuo entre los jesuitas y los cruceños de la década de 1690 ayuda a entender por qué aquéllos buscaron otro camino a las ciudades del Perú y otro patrocinador político. Por su parte, Benito Rivera y Quiroga tenía sus propias razones para colaborar con los jesuitas. Además del título de gobernador del Paititi, consiguió el de Santa Cruz en 1672, perdiéndolo luego en 1676 en una conmoción política (Sanabria Fernández 1975: 87–91). Es posible que, con la ayuda de los jesuitas, deseara recuperarlo. Su relación amistosa con los misioneros de Moxos probablemente se remontó a su mandato como gobernador de Santa Cruz. En 1675, Marbán y sus compañeros realizaron una expedición desde la ciudad cruceña con rumbo a los llanos, la cual cuajó en la fundación de las misiones. Sabemos también que, en 1691, Rivera y Quiroga visitó en persona las misiones de Moxos. Inspeccionó Loreto, Trinidad, San Javier, San Ignacio y San José y empadronó sus poblaciones<sup>144</sup>). Esta visita careció de formalidades. Que sepamos, no se dio orden ni se presentó informe. Ni siquiera es cierto que el gobernador del Paititi tuviera jurisdicción alguna en Moxos. Es probable que se tratara de una demostración de su alianza con los jesuitas ante los cruceños y las autoridades virreinales.

Con la pérdida de las dos alternativas, los jesuitas de Moxos no tenían otro remedio que reconciliarse con los cruceños. No sabemos qué medidas tomaron, pero parece que hubieran logrado su objeto antes de la salida del superior Marbán para Lima vía Santa Cruz en octubre de 1698. Como se mencionó antes, su viaje tenía por objeto informar al virrey del Perú de los progresos de la evangelización y solicitarle un sínodo anual para los misioneros. En Santa Cruz, Marbán obtuvo una colaboración del gobernador José Robledo de Torres para la redacción de su memorial. Varios vecinos de importancia depositaron testimonios jurados en favor de los misioneros de Moxos: el maestro de campo José de Montenegro, el capitán Pedro Robledo de Torres, el capitán José de la Roca, el capitán Jerónimo Hurtado de Mendoza, el ayudante del gobernador Francisco Lobo y el alférez Gregorio Monroy<sup>145</sup>).

Otra muestra de la colaboración entre los jesuitas de Moxos y los españoles de Santa Cruz es la participación de éstos en una expedición armada en 1701 contra los caurunas de San Pedro, quienes se rebelaron y se atrincheraron en su pueblo. La expedición estuvo conformada por 500 neófitos indígenas de Loreto, 1,500 de otras reducciones y 14 españoles de Santa Cruz. Fueron rechazados en el primer ataque, pero tuvieron éxito en el segundo y apresaron 60 cautivos<sup>146</sup>). Algunos fueron traídos a Loreto y sus bautismos fueron registrados en su libro de bautismos<sup>147</sup>). Entre los cautivadores y los padrinos de los bautizados figuran algunos españoles de Santa Cruz como Juan Vela, Pablín de Ayala, Pedro de Guzmán, Juan de la Roca, Carlos González, etc.

Antes de obtener la licencia real para el uso de armas de fuego en la década de 1720, los misioneros de Moxos constantemente ponían a los españoles de Santa Cruz con los indígenas de Moxos en una balanza de seguridad y riesgo. Si se

acercaban demasiado a una parte alejándose de la otra, la balanza se inclinaba de manera peligrosa y los jesuitas corrían el riesgo de perder el control. Desde la crisis de la década de 1690, sin embargo, los jesuitas fueron acercándose cada vez más al lado español. La rebelión de los caurunas de San Pedro en 1701, la muerte de Cipriano Barace, misionero de Trinidad, en manos de los baures en 1702 y la rebelión de los movimas de San Lorenzo en 1709 aceleraron este proceso<sup>148</sup>. Una consecuencia desastrosa de esta pérdida de balance es una expedición maloqueadora que los cruceños efectuaron en 1715 bajo el mando del gobernador José Cayetano Hurtado Dávila contra los itonamas sin hacer caso de la queja y la súplica de los jesuitas, incluso las del provincial Antonio Garriga que estaba de visita en las misiones<sup>149</sup>. Los expedicionarios asaltaron ocho pueblos autóctonos, aprisionaron 2,000 indígenas y mataron 24. Esta tragedia que puso fin a la alianza entre los jesuitas y los cruceños fue, a nuestro parecer, una consecuencia remota de la crisis de la década de 1690.

Con respecto a la invasión de los bandeirantes de 1696, hemos visto que obligó a los misioneros de Moxos a retirarse de la Chiquitania y, como resultado, contribuyó a la demarcación definitiva de los dos conjuntos de misiones en el actual Oriente boliviano. Antes del ataque de los brasileños, los misioneros de las dos provincias del Perú y el Paraguay trabajaban hombro con hombro entre los chiquitanos. A nivel de la dirección provincial, esta situación resultó problemática y llevó al provincial del Perú, Grijalva, a protestar al del Paraguay, Núñez, contra la penetración en su jurisdicción. Núñez le respondió a Grijalva citando dos cartas del general Tirso González a su antecesor Gregorio de Orozco en las que le ordenó que se encargara de la evangelización de los chiquitanos (Tormo Sanz 1982: 395–400). De hecho, con respecto a este asunto, Tirso González siempre tenía una opinión favorable para la provincia paraguaya. En una carta a Núñez con fecha 31 de enero de 1696, le comunicó confidencialmente que se inclinaba más a que las misiones de Chiquitos quedaran al cuidado de su provincia porque los jesuitas del Perú estaban muy ocupados en las misiones de Moxos que seguían expandiéndose<sup>150</sup>. Pese a su opinión personal, el general de la Compañía le ordenó al visitador del Perú Diego Francisco Altamirano que tomara medidas convenientes para resolver el conflicto. Después de visitar en persona las misiones de Moxos en 1700, el visitador le propuso al provincial paraguayo que cediera las misiones de Chiquitos al Perú, pero de manera gradual. Según su propuesta, un misionero del Paraguay permanecería en cada reducción a costa de la provincia peruana hasta que los misioneros de ésta aprendieran el idioma chiquitano, pero el provincial paraguayo no consintió en su propuesta (Altamirano 1891: 76–79).

En el lugar de los hechos, este conflicto jurisdiccional entre ambas provincias había sido resuelto mucho tiempo antes. Con la invasión de los bandeirantes de 1696, los jesuitas del Perú se retiraron de la Chiquitania mientras que los del Paraguay permanecieron en sus reducciones. La “temeridad” de los paraguayos

resultó ventajosa para acaparar esta “viña del Señor” tan fértil como para abarcar hasta diez reducciones en los años venideros. Queremos recalcar que, a pesar del intercambio de mensajes amargos de los dos provinciales, entre los misioneros reinaba una voluntad de cooperación más que un espíritu de rivalidad. La ayuda que Diego Centeno prestó a Juan de Montenegro y José de Vargas en la recién fundada San José es un buen ejemplo. Podemos mencionar como otro ejemplo la lucha conjunta de los tres misioneros contra los cazadores de esclavos de Santa Cruz. Entre las cartas de la BNP, existen dos en las que, excepcionalmente, un misionero de una provincia se dirigió al provincial de otra. Una es la carta de Centeno, misionero del Paraguay, dirigida a Diego de Eguiluz, provincial del Perú (núm. 7) y la otra, la de Vargas, misionero del Perú, dirigida a Lauro Núñez, provincial del Paraguay<sup>151</sup>). Ambas cartas fueron escritas en 1695 y su objetivo fue denunciar la esclavización de los chiquitanos por parte de los cruceños. Es probable que existiera un arreglo previo entre los dos misioneros (tres si incluimos a Montenegro) acerca de su cooperación interprovincial en su lucha conjunta contra los maloqueadores.

## 5 Reflexiones finales

Este artículo tenía por objeto recalcar la importancia de las cartas de misioneros de Moxos de los legajos C58 y C63 de la BNP para los estudios históricos de las misiones fronterizas de la América española. Hemos prestado una atención especial a la crisis de la década de 1690 ocasionada por la sublevación indígena de las misiones dominicas y la invasión de los bandeirantes en Chiquitos. La repercusión fuerte de esta crisis en el desarrollo posterior de las misiones de Moxos justifica nuestro enfoque. Queremos subrayar, sin embargo, que las cartas de la BNP pueden servir para otros temas de estudio. En este último capítulo, queremos sugerir dos temas potenciales.

El primer tema es la comunicación epistolar de los misioneros de las regiones fronterizas con sus correligionarios de los centros urbanos. En el caso de Moxos, era sumamente importante mantener una ruta de comunicación con la residencia de Santa Cruz o Cochabamba y, vía ésta, con el colegio máximo de Lima. Desde Moxos, los misioneros informaban a los dirigentes de la provincia de los progresos de sus actividades, les consultaban sobre los problemas y las dudas y les solicitaban aumentos del número del personal o socorros materiales. La comunicación epistolar con la sede de la orden era tan importante que, durante la década de 1690, tanto los rebeldes indígenas como los maloqueadores cruceños intentaron bloquearla.

Las cartas de la BNP permiten reconstruir quienes escribieron a quienes por qué motivos y con qué frecuencia durante los años 1690. Además, con los datos contenidos en las cartas, podemos calcular cuánto tiempo tardaron en llegar.

Muchas cartas son respuestas que los misioneros de Moxos enviaron a sus corresponsales de Lima. En sus respuestas, los misioneros especificaron las fechas de las cartas que contestaron<sup>152)</sup>. Habitualmente contestaban inmediatamente después del recibo. De hecho, muchas cartas comienzan con una expresión como “acabo de recibir una de vuestra reverencia de 6 de diciembre de 95”<sup>153)</sup>. Estos datos nos permiten calcular cuánto tiempo tardaba en llegar a Moxos cada una de las cartas que los misioneros recibían de Lima. Además, las cartas de la BNP ofrecen datos interesantes acerca de los métodos de envío y recibo. Ya hemos visto que, antes de 1696, los jesuitas de la residencia de Santa Cruz dependían de los cruceños como carteros y que los de las misiones de Moxos recurrían a los neófitos de San José para despachar sus cartas a Cochabamba. Después de 1696, Rodrigo Meléndez, hermano coadjutor de la residencia de Santa Cruz, sirvió de cartero tanto para los jesuitas de Santa Cruz como para los de Moxos. Es decir que los jesuitas finalmente lograron librarse de la dependencia de la gente ajena, española o indígena, para su comunicación epistolar.

Para los jesuitas, la importancia de las cartas no sólo residía en su función administrativa. Desempeñaban una función espiritual también. Los jesuitas de Lima pedían explícitamente a los misioneros que les comunicaran noticias que sirvieran de edificación para los jóvenes de los colegios y los noviciados. Un buen ejemplo es la carta de Antonio de Orellana para Fernando Tardío con fecha 12 de marzo de 1696 en la que el misionero le cuenta episodios de un enfermo que pidió el sacramento de la confesión con insistencia o un endemoniado que, por virtud del rosario, fue librado del engaño diabólico. Le habla también de la desaparición de la embriaguez entre los neófitos o el reciclaje de la música y la danza autóctonas para la celebración de la Navidad<sup>154)</sup>. Es interesante observar que Orellana escribió a Tardío otra carta corta con la misma fecha en la que le explicó que su carta larga era para “dar gusto a vuestra reverencia y por la esperanza de que algún predestinado se mueva a venir a ver si es verdad lo que en ella escribo”. Y añadió que “aunque venga por sólo ese motivo sé que lo agarrará acá Dios de veras y tendremos ese compañero para suplir en algo la necesidad que hay de ellos”<sup>155)</sup>.

Queremos añadir que, para los misioneros, las cartas transmitían mucho más que mensajes de trabajo. Para los que vivían entre los indígenas en una región fronteriza, las cartas de sus colegas de la metrópoli representaban el mundo hispánico entero que dejaron al hacerse misioneros. Las palabras siguientes de Juan de Espejo, misionero de San José, constituyen un testimonio elocuente de este hecho: “acontece que el temple, la salud, los indios, las repetidas noticias de amenazas, y otros desabrimientos, que forzosamente trae consigo este santo ministerio de habitar entre hombres brutos, suelen afligirnos, y fatigar no poco; y de repente llegan cartas del Perú, y en ellas, el agasajo, celo, afecto, y honras que nos hacen; y al ver tanta estimación de esta ocupación, alentándose y aun confundándose mi tibieza, me corro de no ser digno de ellas, me sereno, y me

hallo ya como de justicia obligado aunque sea a costa de la vida a servir a mi religión y esta provincia”<sup>156)</sup>.

Otro tema de estudio que queremos proponer es la seguridad de los misioneros en una región fronteriza. Los disturbios de 1696–1697 pusieron de relieve el estado de indefensión en que se encontraban los misioneros de Moxos. Es verdad que los españoles y los chiquitanos vencieron a los bandeirantes en la batalla de San Javier. Pero los jesuitas de Moxos temían que los invasores todavía permanecieran en Chiquitos o que, aunque se hubieran retirado, regresaran en breve. Además, la sublevación indígena de las misiones dominicas y su repercusión en San Borja les recordaron que estaban rodeados de enemigos potenciales. Por estas razones, desde agosto de 1696, Pedro Marbán, superior de las misiones, escribió una serie de cartas al provincial Diego de Eguiluz insistiendo en la necesidad de proveerse de armas de fuego. En sus cartas, Marbán mencionó el precedente de las misiones del Paraguay y le pidió al provincial que acudiera al virrey del Perú para la autorización del armamento<sup>157)</sup>. Pero, como lo hemos visto, sus pedidos no surtieron efecto.

Por otra parte, Marbán sabía bien que el armamento de las misiones no sería una medida efectiva para encarar los peligros inminentes de los bandeirantes. En su carta a Eguiluz con fecha 17 de marzo de 1697, admite que el “uso de las armas de fuego es necesario, pero esto va muy a la larga”<sup>158)</sup>. Además de los trámites que requerían varios años, sería necesario colocar armas en las reducciones y entrenar a los indígenas en su uso. Por esta razón, Marbán le propuso al provincial otra medida de defensa. En su carta del 17 de octubre de 1696, le informó que el superior de las misiones de Chiquitos había pedido al virrey del Perú que le ordenara al provincial del Paraguay “que haga que, de las reducciones del Paraguay pasen hacia las tierras de los chiquitos, mil familias de aquellos indios, que ya saben manejar las armas y han perdido miedo a los mamelucos”<sup>159)</sup>. Según Marbán, “es el único, y mejor medio, que se pueda dar en esta materia”. Le suplicó a Eguiluz que, de su parte también, le hiciera un pedido del mismo tenor al virrey del Perú. En cuanto a los indígenas que se trasladarían a Chiquitos, Marbán recomendó a “los itatines”, es decir, los guaraníes que habitaban la provincia del Itatín donde los bandeirantes hicieron estragos en la primera mitad del siglo XVII.

Las cartas de la BNP muestran que, después de los disturbios de 1696–1697, los jesuitas de Moxos compartían una conciencia del estado de crisis en que se encontraban las misiones. Sin embargo, en cuanto a las medidas para hacer frente a esta crisis, existía una discrepancia de opiniones. En sus cartas, algunos misioneros expresaron su desacuerdo con las medidas propuestas por el superior. Antonio de Orellana, misionero de San Ignacio, insistió en la necesidad de castigar a los rebeldes moçuties para reabrir el camino a Cochabamba, el cual, en su opinión, era indispensable para el adelantamiento de las misiones<sup>160)</sup>. Orellana le propuso a Marbán repetidamente que acudiera al virrey del Perú o al gobernador Rivera y

Quiroga para que emprendiera una acción militar. Aún así Marbán no consintió a su propuesta por “alguna timidez de la seguridad del suceso”. Por esta razón, Orellana escribió directamente al provincial Eguiluz para que hiciera diligencias con las autoridades virreinales. Orellana incluso se ofreció a castigar a los moçuties con sus propias manos encabezando a los neófitos de San Ignacio. La seriedad con que hizo esta propuesta puede ser comprobada por una carta del 16 de julio de 1698 que Juan de Espejo mandó a Eguiluz. Según el misionero de San José, Orellana salió de San Ignacio para “castigar los parricidas serranos, y ver si se puede entablar nuestro comercio antiguo único bueno, y seguro” con Cochabamba<sup>161</sup>. Otro misionero que desaprobó la propuesta del superior fue Agustín Zapata, de San Javier, pero su desaprobación estaba basada en un razonamiento muy distinto al de Orellana<sup>162</sup>. Según Zapata, las “armas” celestiales son mucho más confiables que las armas de fuego. Se refiere a la misericordia y la intercesión de Dios y su Madre. En su opinión, los misioneros deben poner su confianza “enteramente en su [divina] Majestad y no en los hombres”.

En su célebre tratado sobre la evangelización de América, el teólogo jesuita José de Acosta discute sobre las posibilidades de establecer una relación viable entre “dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra”. Observa que “nuestra época ha hallado no sólo la manera de juntarlas, sino aun de hacerlas depender necesaria y legalmente una de otra” (Acosta 1984–1987, I: 246–247). Las cartas de los misioneros de la BNP ofrecen ejemplos concretos de este ensayo teóricamente imposible pero prácticamente imprescindible. Son testimonios valiosos de los misioneros que se enfrentaron a esta dificultad en una región fronteriza muy alejada de la metrópoli.

## Apéndice

En este apéndice, transcribimos una de las cartas de la BNP (núm. 54 del Cuadro 2) para dar una idea concreta de su estilo y contenido. Elegimos la de José de Vargas, fundador de San Miguel de Parabas, para Cristóbal de Rosas, boticario del colegio máximo de San Pablo, escrita en Loreto con fecha 12 de noviembre de 1698 (Foto 1). El original tiene frases y palabras ilegibles y, para suplirlas, recurrimos a la copia del AHL. En nuestra transcripción, las partes suplidas son marcadas en *italica*. Para facilitar la lectura y la comprensión del texto, modernizamos la ortografía y añadimos palabras entre corchetes. Queremos añadir que el hermano Lorenzo de Castroverde era procurador de la casa de probación de Lima según el catálogo de 1696 y procurador del colegio máximo de San Pablo según el de 1700<sup>163</sup>.

[F. 1r] *Mi amantísimo hermano Cristóbal de Rosas*

Pax Cristi etc.

Mucho he extrañado en esta ocasión, en que han venido muchas cartas de allá para las misiones, y entre ellas *he* recibido una de nuestro querido hermano Lorenzo de *Castroverde*, no haber recibido la de mi hermano Cristóbal, que con tantas *ansias* deseo siempre por el inexplicable consuelo que *me* causan, y más viniendo acompañadas de las *noticias* de la buena salud de mi hermano por la cual estoy *continuamente* rogando al Señor con todo mi afecto, y *agradecimiento* a lo mucho que debo a mi hermano Cristóbal, a quien tengo *muy* impreso en mi alma. No pierdo todavía la *esperanza* de ver carta de mi hermano en esta ocasión y conjeturo *habrá* venido dentro de la de nuestro padre Agustín [Zapata] y *habrá pasado* a su pueblo [de San Javier], que está distante de aquí tres días de *camino* río abajo; y aquí llegan primero las cartas, y *todo lo que* viene de allá; quiera el Señor darme este consuelo.

En la última, que escribí a mi [hermano] le avisé *cómo entonces* estaba para salir 60 leguas de aquí a traer algunos pueblos de chiquitos en compañía del padre Juan de Espejo, *con quien* salimos; y a los 17 días de embarcación por el río *Guapay*, llegamos al puerto de los chiquitos día de la *Expectación* [¿Exaltación?] de la Santa Cruz, y a cuatro leguas, que caminamos *a pie por* la montaña, llegamos al pueblo primero que *llaman* de los motaquis, a donde nos recibieron los indios, *con* singulares demostraciones de alegría, y nos *festearon* con sus cantos, y danzas, acompañados de variedad de *flautas*, trompetillas, y tambores, de que gustó mucho el padre *Juan*, regalándonos juntamente con mucha abundancia *con sus* probres [¿pobres?] comidas de maíz, yucas, plátanos, frijoles, camotes, y *algunas* aves, que fueron a flechar a la montaña. A este *pueblo*, concurrieron muchos indios de otros pueblos, que *vinieron* a vernos, y aunque al principio hallamos alguna *resistencia* para ir con nosotros; porque los hallamos muy *inclinados* a ir a poblar a la reducción de los padres *del Tucumán* [de la provincia del Paraguay], que apenas distan desde estos pueblos dos días de camino, *sin* alejarse tanto de sus mismas tierras tenían *padres que* los doctrinasen, pero con los agasajos que les hicimos, y *los* donecillos, que les repartí de algunas chaquiras, *anzuelos*, y agujas, que me dió el padre Juan y repartió también *su reverencia*, los *ganamos de* fuerte, que luego se *determinaron de* seguirnos, y *trajimos* todos los que cupieron en 15 *canoas* que llevamos, y el capitán o cacique de *los* motaquis *que no pudo* venir dió a su mismo hijo, que *viniese como en prenda* de que él vendría también cuando repitiésemos *otro viaje con* más canoas; lo mismo hicieron otros *indios principales*; *con que pasadas estas aguas, volveremos allá, el padre Juan y yo*, llevando muchas canoas, que en esta ocasión no pudimos llevar más, así porque instaba ya el viaje [a Lima] del padre superior [Pedro Marbán] que necesitaba de ellas, como por la falta de

cuchillos con que me hallaba, porque cada canoa cuesta cuatro cuchillos, por los cuatro indios, que van remando en ella, que aun dando a *cada* uno un cuchillo es corta paga para lo mucho que trabajan. De aquí a que salga no dudo habrá ya *llegado* el socorro, que nos despacha el hermano Lorenzo de Castroverde de géneros los más apetecibles para estas *misiones que son* hierro, acero[,] cuchillos, chaquiras, cascabeles, y dedales, y agujas, de que estamos todos sumamente *agradecidos*, y vendrán a tiempo en que estamos muy faltos de todos estos géneros, sin los cuales no se puede dar un *paso* en las misiones y más en las nuevas correrías, que se hacen, y faltan por hacer, en que tienen mucha *parte* en el fruto que en ellas se hacen nuestros benefactores, que nos envían los atractivos para ganar tantas *almas*, y tener con que sustentarnos nosotros, que con dichos géneros les compramos las comidas, que nos traen, y con eso no *nos* hacemos cargosos a gente tan pobre. En la última que escribí a mi hermano le agradecí con toda mi alma los *hermosos* lienzos, cintas, papel etc. y la encomienda que estaba para despacharme con el envío del hermano Lorenzo, y ahora lo *vuelvo a hacer de la misma* suerte, y con todas las *veras* de mi afecto, que no sabe cómo explicar mi debido *reconocimiento*, [f. 1v] al santo celo, y piadosa *generosidad con que* mi hermano fomenta esta su misión, *así en dar* principio al culto, y adorno de la *iglesia*, de que tanto carecía, como en dar *tan* buenas armas a los misioneros con *los* otros atractivos de chaquiras etc. para *conquistar*, y sujetar para Dios tantas *almas*; el Señor las alumbre, y a mi hermano le dé muy larga vida para fomento de las misiones, y me le guarde como deseo etc. Loreto y noviembre 12 de 1698.

Todo de mi hermano Cristóbal, y su más afecto, y agradecido siervo.  
Joseph de Vargas [rúbrica]

A principios del mes pasado salió de aquí el ángel de mi superior a quien ruego a mi hermano le asista en cuanto pudiere, y juntamente regale con algunas cositas de donecillos a los tres indios mojos, que lleva consigo, que son caciques y los quiero yo mucho principalmente a Cipriano, y a Tomás, que me han acompañado varias veces en mis correrías a los chiquitos. Lleva el padre superior un curioso mapa de todas las misiones, y *una* relación de todas ellas. Mi hermano se las pida que gustará mucho verlas.

Al hermano Cristóbal de Rosas  
de la Compañía de Jesús  
Lima

### **Agradecimientos**

Este trabajo contó con el apoyo financiero de la JSPS KAKENHI (subvención núm. JP22401048) y del Programa de Liderazgo del Director General del MINPAKU, Japón (año escolar 2023). Agradezco a Guillermo Wilde tanto por sus comentarios como por su ayuda para conseguir una copia del libro de

Rubén Vargas Ugarte (Vargas Ugarte 1947). Agradezco también a Roberto Tomichá Charupá e Isabelle Combès por sus auxilios en mi búsqueda del rarísimo artículo de Josep M. Barnadas sobre Buena Vista (Barnadas 1995). Azarug Justel tuvo la gentileza de revisar gramática y estilísticamente un borrador de este artículo.

## Lista de abreviaturas

ABNB: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre  
 AGI: Archivo General de Indias, Sevilla  
 AHLP: Archivo Histórico y de Límites del Perú, Lima  
 AMREB: Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, La Paz  
 ANCh: Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile  
 APBCJ: Archivo de la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús, Cochabamba  
 APChCJ: Archivo de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús, Santiago de Chile  
 APPCJ: Archivo de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús, Lima  
 ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma  
 BFM: Biblioteca P. Felipe MacGregor, SJ, de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima  
 BNCF: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Florencia  
 BNP: Biblioteca Nacional del Perú, Lima  
 CVU: Colección Vargas Ugarte, de la Biblioteca P. Felipe MacGregor, SJ, de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima  
 LB: Sección de Límites con Bolivia, del Archivo Histórico y de Límites del Perú, Lima  
 RAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid  
 RB: Real Biblioteca, Madrid

## Archivos y bibliotecas consultados

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (ABNB)  
 Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)  
 Archivo Histórico y de Límites del Perú, Lima (AHLP)  
 Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, La Paz (AMREB)  
 Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile (ANCh)  
 Archivo de la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús, Cochabamba (APBCJ)  
 Archivo de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús, Santiago de Chile (APChCJ)  
 Archivo de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús, Lima (APPCJ)  
 Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)  
 Biblioteca P. Felipe MacGregor, SJ, de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima (BFM)  
 Biblioteca Hispánica de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid  
 Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro  
 Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Florencia (BNCF)  
 Biblioteca Nacional del Perú, Lima (BNP)  
 Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (RAH)  
 Real Biblioteca, Madrid (RB)

## Notas

- 1) La Calle de Estudios corresponde a la actual cuarta cuadra del Jirón Ucayali. La nomenclatura urbana de Lima cambió oficialmente en el siglo anterior. Pero, en el momento del incendio, diarios como *El Comercio* y *La Prensa* seguían usando los nombres antiguos.
- 2) *El Comercio*, 10 de mayo de 1943, edición de la tarde.

- 3) *El Comercio*, 10 de mayo de 1943, edición de la tarde.
- 4) *La Prensa*, 11 de mayo de 1943. Ver también *El Comercio*, 11 de mayo de 1943, edición de la mañana.
- 5) *La Prensa*, 11 de mayo de 1943. Además de los artículos periodísticos, hemos consultado Aguirre 2016; Blass Rivarola 2017; Padró Montezuma y Tamayo Herrera 1992.
- 6) Nos negaron el acceso a estos legajos en 1998, pero nos lo otorgaron en 2011.
- 7) Sobre estas cartas, presentamos un resultado preliminar de nuestra investigación en las *XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas* celebradas en San Ignacio de Velasco, Bolivia, el 9 de agosto de 2012. Ver Saito 2012.
- 8) La mayoría de los estudios previos tratan dos temas: cartas y archivos. Sobre el primero, Correia-Alonso 1955 es un estudio clásico. Los trabajos más recientes incluyen Friedrich 2007; 2008a; 2008b; Justo 2013; Morales 2005; Nelles 2014; 2015; 2019; Palomo 2005; 武田 2019. Sobre el segundo tema, ver Fechner 2017; Friedrich 2008b; 2010; Rey Fajardo 1973; 1979; 2019; Saito 2005.
- 9) La provincia era una unidad territorial administrativa de la Compañía de Jesús. Generalmente correspondía a una entidad política (un reino, etc.) y comprendía varios obisposados. Durante la década de 1690, la provincia jesuítica del Perú abarcaba los actuales Perú y Bolivia.
- 10) El socio le ayudaba al provincial como su brazo derecho. También le servía de secretario.
- 11) Para estas compilaciones ver Paschoud 2017; Borja González y Strasser 2017.
- 12) En la América española, las autoridades civiles y eclesiásticas intentaron concentrar o “reducir” aldeas autóctonas dispersas para formar pueblos de mayor escala. Tanto esta política como los pueblos así formados eran conocidos con el nombre de “reducción”. Ver Saito y Rosas Lauro 2017.
- 13) Se llama bandeirantes o mamelucos a las tropas que, partiendo de São Paulo de Brasil, exploraron los interiores del continente sudamericano y cazaron esclavos entre los grupos nativos. Fueron una amenaza seria para las misiones jesuíticas de la provincia del Paraguay incluyendo las de Chiquitos.
- 14) *Catalogus reductionum huius missionis moxorum in provincia peruana Societatis Iesu*, 1736, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma (en adelante ARSI), Peru 7, f. 65r.
- 15) En lo que sigue, nos referimos a las 57 cartas con los números consecutivos del Cuadro 2.
- 16) En su catálogo, para referirse a los volúmenes, Vargas Ugarte usa una combinación de dos números. El primer número es el de orden dentro de su catálogo y el segundo, el propio de la BNP (Vargas Ugarte 1940: 2). Por ejemplo, el volumen matriz de C58 es numerado como “797-0003” y el de C63, “801-0012”. En este artículo, usamos sólo el segundo número quitando los ceros: “3” y “12”.
- 17) Carta de Diego Ignacio Fernández a Cristóbal de Rosas, San Javier, 29 de marzo de 1699, BFM, CVU, vol. 20, núm. 39, f. 74.
- 18) Carta de edificación de Diego Francisco Altamirano escrita por Fernando de Aguilar, Lima, 1716, BFM, CVU, 262.08 P/3 3; Carta de edificación de Miguel Sánchez escrita por Luis de Benavente, Trinidad, 1730, BFM, CVU, 262.08 P/3 3; Carta de edificación de Antonio Garriga escrita por Francisco de Rotalde, Lima, 1734, BFM, CVU, 262.08 P/3 3. La carta de edificación es una breve biografía de un religioso difunto subrayando sus virtudes cristianas y pidiendo sufragios por su alma.
- 19) En los catálogos de Palma y Vargas Ugarte, su nombre figura erróneamente como “Francisco Manuel Disrain” y “Francisco Manuel Dirrhein” (Palma 1891: 183; Vargas Ugarte 1940: 18).
- 20) De 10 de estas cartas existen copias en el Archivo de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús, Lima (en adelante APPCJ) y el Archivo de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús, Santiago de Chile (en adelante APChCJ): José del Castillo (APPCJ, Cartas de edificación), Nicolás de Vargas (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 138), Bernardo del Castillo (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 127), Bartolomé Bravo (AJChCJ, Cartas mortuorias, núm. 125), Diego José de Merlo (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 130), Francisco Javier Iraizós (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 161), Francisco Javier Dirrhein (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 103), Pedro Costilla (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 73), Francisco de Olaza (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 119) y Pedro de Rado (APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 110).
- 21) En lo que sigue, así numeramos el volumen matriz de C63.

- 22) Cuaderno segundo de diligencias activas en el colegio de San Pablo de Lima que comprende los inventarios de sacristía, iglesia, librería, congregaciones, patronatos y aposentos de todos los padres que existían en el año de 1767 (en adelante “Cuaderno segundo de diligencias”), 1767, Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile (en adelante ANCh), Jesuitas de América, vol. 405, ff. 81v-156r, 159r-236v.
- 23) Cuaderno segundo de diligencias, 1767, ANCh, Jesuitas de América, vol. 405, ff. 81v-82r, 159r.
- 24) Cuaderno segundo de diligencias, 1767, ANCh, Jesuitas de América, vol. 405, f. 123r-v
- 25) Cuaderno segundo de diligencias, 1767, ANCh, Jesuitas de América, vol. 405, f. 180v.
- 26) *El Comercio*, 10 de mayo de 1943, ediciones de la mañana y de la tarde; *El Comercio*, 11 de mayo de 1943, edición de la mañana; *La Prensa*, 11 de mayo de 1943.
- 27) Como se dirá más abajo, la primera mitad de esta relación, muy dañada por el incendio, está guardada en el legajo reservado con la sigla A86.
- 28) El informe lleva la firma de “D. Manuel Antonio de Argamoza” (f. 4v), reproducida en las versiones impresas de Víctor M. Murtua (Argomosa 1906: 56) y Manuel Vicente Ballivián (Argamoza 1906: 122). Se trata seguramente de un error del copista. Su contenido es el mismo que el del gobernador de Santa Cruz, Francisco Antonio de Argomosa Zevallos, custodiado en el Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Charcas 384 y resumido por Francisco Mateos (Pastells y Mateos 1912-1949: VII, 278-283). Otra copia existe en la Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Coleção de Angelis, ms. 508(28), doc. núm. 808 (I-29-6-8) con una firma igualmente errónea de “Dn. Juan Antonio de Argamosa Cevallos” (f. 10v). Jaime Cortesão la publicó con este error (Argamosa 1955).
- 29) Creemos que la versión de C63 es original y la de C58, una reproducción hecha en Lima porque ésta no lleva doblesces para el envío.
- 30) Diego Centeno pertenecía a la provincia jesuítica del Paraguay, pero ayudó a los misioneros de la provincia del Perú que trabajaban entre los chiquitanos en los años 1690. Ver Matienzo et al. 2011a: 51; Storni 1980: 62.
- 31) Se designaba así a los que, entre los miembros de las órdenes religiosas, no estaban ordenados como sacerdotes y se dedicaban a tareas mundanas.
- 32) Carta de Antonio de Orellana al provincial Martín de Jáuregui, Loreto, 18 de octubre de 1687, ARSI, Peru 17, ff. 102r-109v, publicada en Combès et al. 2022: 235-252; Carta de Antonio de Orellana sobre la reducción de los mojos, ARSI, Peru 21, ff. 3r-4v, parcialmente publicada en Combès et al. 2022: 253-255.
- 33) Relación de la misión apostólica de los moxos en esta provincia del Perú de la Compañía de Jesús que remite su provincial padre Diego de Eguiluz a nuestro muy reverendo padre Tirso González general (en adelante Relación de la misión apostólica), 1696, ARSI, Peru 21, ff. 32r-64v.
- 34) Relación de la misión apostólica de los moxos en esta provincia del Perú a nuestro muy reverendo padre general Tirso González de la Compañía de Jesús el padre Diego de Eguiluz provincial de dicha provincia, 1696, AHLPL, LB, núm. 280; Informe de los padres de los chiquitos del Paraguay, San Javier, 5 de agosto de 1716, AHLPL, LB, núm. 337.
- 35) De las cartas de C63, hay una que, a pesar de llevar la sigla “jm”, no tiene transcripción en el AHLPL. Es la de Agustín Zapata con fecha 8 de mayo de 1697 (núm. 38). Queremos añadir que es la única carta publicada de C68 (Zapata 1906).
- 36) Carta de Diego Centeno a Diego de Eguiluz, Trinidad, 15 de septiembre de 1695, AMREB, D1-1-97; Carta de Pedro Marbán a Fernando Tardío, Loreto, 18 de marzo de 1697, AMREB, D1-1-122.
- 37) Torres Saldamando publicó la “relación, que autógrafa se conserva en el archivo nacional de Lima, en el legajo 1155” antes de su transferencia a la BNP (Eguiluz 1884: XII). La identidad de esta “relación” y el manuscrito de la BNP actual puede ser comprobada por una larga omisión de transcripción que tienen en común en el capítulo quinto (en la primera línea del tercer párrafo de la página 39 de la edición de 1884). Esta omisión también indica que el manuscrito de la BNP no es autógrafa sino copiado. Ver Relación de la misión apostólica de los moxos en esta provincia del Perú, que remite a nuestro muy reverendo padre general Tirso González de la Compañía de Jesús el padre Diego de Eguiluz provincial de dicha provincia (en adelante Relación de la misión

- apostólica), 1696, BNP, C58, ff. 5v-6r, publicada en Eguiluz 1884: 39.
- 38) Maurtua publicó la versión duplicada del vol. 3 (C58), no la original del vol. 12/13 (C63).
  - 39) La fecha que aparece en la edición de Maurtua (“8 Mayo 1695”) es errónea.
  - 40) Maurtua también publicó en el mismo tomo de su obra una real cédula fechada el 13 de marzo de 1720 cuyo original pertenecía al vol. 3 (Real cédula 1906).
  - 41) Hoy estos folios pertenecen al legajo A86, inaccesibles para los investigadores por su estado deteriorado. Agradezco a Jimmy Martínez Céspedes por esta información. Para más datos, ver Martínez Céspedes 2021.
  - 42) Entre los papeles de C63, hay una hoja suelta ilegible con la firma de un escribano real (C63 (25)). Si excluimos este documento que no parece ser jesuítico, el número de folios coincide con el del cuadro.
  - 43) Ver, por ejemplo, Carta núm. 15, f. 2r y Carta núm. 37, f. 2v (f. 7v en la copia de AHLPL).
  - 44) Carta núm. 30, f. 1v.
  - 45) Carta núm. 36, f. 1v.
  - 46) Carta núm. 45, f. 1v.
  - 47) Con respecto al archivo provincial franciscano de Caracas del siglo XVIII, Fabian Fechner menciona unas anotaciones sinópticas que el destinatario o un secretario puso en cartas plegadas (Fechner 2017: 269). Creemos que son anotaciones del mismo tipo.
  - 48) Algunos estudios arrojan luz sobre la estructura y el funcionamiento de los archivos provinciales de la Compañía de Jesús. Ver Fechner 2017 sobre el archivo de Buenos Aires; Friedrich 2010 sobre el de Mainz; Restrepo Zea 1997 y Rey Fajardo 2019 sobre el de Santafé de Bogotá; Rey Fajardo 1979 sobre el de Maracaibo.
  - 49) Las cartas anuas (*litterae annuae* en latín) son informes oficiales que los provinciales tenían que enviar anualmente al general de la orden sobre los acontecimientos importantes y las actividades notables de sus jurisdicciones. A juzgar por las copias existentes en el ARSI, no es raro que fueran redactadas y enviadas bianual o trianualmente. Para más detalles ver Friedrich 2008a; 武田 2019.
  - 50) Cartas anuas de la provincia del Perú desde fines de 1685 hasta octubre de 1688, ARSI, Peru 17, ff. 51r-116v. La carta de Orellana está insertada en ff. 102r-109v.
  - 51) Carta núm. 23, f. 1r.
  - 52) Carta núm. 53, f. 1r.
  - 53) Carta núm. 25, f. 1r. Ver también Carta núm. 30, f. 1r.
  - 54) Carta núm. 8, f. 2r; Carta núm. 15, f. 3r; Carta núm. 18, f. 2r; Carta núm. 27, f. 2r. Zapata era oriundo de Panamá y Rosas, Cartagena de Indias. Ver Catálogo primero de los sujetos de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús, Lima, 1 de agosto de 1696, ARSI, Peru 6, ff. 105v y 125v.
  - 55) Carta de Diego Ignacio Fernández a Cristóbal de Rosas, San Javier, 29 de marzo de 1699, BFM, CVU, vol. 20, núm. 39, f. 74r-v.
  - 56) Para la vida de José de Buendía, ver Baptista 2001; Laske 2019.
  - 57) Carta núm. 6, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLPL).
  - 58) Carta núm. 29, f. 1v (f. 3v en la copia de AHLPL).
  - 59) Carta núm. 18, f. 1v. Ver también Saito 2006.
  - 60) Carta núm. 56, f. 1r.
  - 61) Carta núm. 17, f. 1v.
  - 62) Carta núm. 27, f. 2r. Ver también Carta núm. 18, ff. 1v-2r.
  - 63) Antes del 6 de marzo con más precisión. En las cartas de la BNP, la primera noticia del alboroto está consignada en la de Francisco Javier Granada con esta fecha. Ver Carta núm. 10, f. 1r (f. 2r en la copia de AHLPL).
  - 64) Este pueblo figura como “hacienda de Nuestra Señora de Cuani en la provincia de Cota Caxas” en una carta de Benito Rivera y Quiroga y como “pueblo de Coani” en una de Antonio de Orellana. Ver Copia de algunos capítulos de la carta que escribió el gobernador don Benito Rivera y Quiroga al padre Antonio de Orellana (en adelante Copia de la carta de Rivera y Quiroga), 15 de julio de 1690, ARSI, Peru 21, f. 14r, publicada en Combès et al. 2022: 256; Carta del padre Antonio de Orellana al padre Diego de Cárdenas, Santa Catalina, 28 de septiembre de 1690, ARSI, Peru 21, f.

- 15r.
- 65) Relación auténtica del fray Francisco de Torres de la Orden de Predicadores sobre el estado de las misiones de los mojos (en adelante Relación auténtica de Torres), Lima, 15 de enero de 1698, ARSI, Peru 21, f. 110r. Para el nombre completo del dominico asesinado, ver Combès y Tyuleneva 2011: 393.
- 66) Relación auténtica de Torres, 1698, ARSI, Peru 21, f. 110r.
- 67) Carta núm. 23, f. 1r
- 68) Copia de la carta de Rivera y Quiroga, 1690, ARSI, Peru 21, f. 14r, en Combès et al. 2022: 256.
- 69) Para este quijotesco personaje, ver Sanabria Fernández 1975: 87–91; Barnadas y Ticlla 2002: 758; Combès y Tyuleneva 2011: 175–186; Tyuleneva 2018: 109–112.
- 70) Para los testimonios de esta “quinta jornada”, ver Meléndez 1681–1682, III: 824–828; Combès y Tyuleneva 2011: 373–375, 395–405, 413–416.
- 71) Para los testimonios de esta “sexta jornada”, ver Meléndez 1681–1682, III: 828–836; Combès y Tyuleneva 2011: 375–378, 417–422.
- 72) Relación auténtica de Torres, ARSI, Peru 21, f. 110v.
- 73) A manera de ejemplo, Torres declara que Loreto y Trinidad tendrán cada una “más de seis mil almas todas cristianas” (ff. 113v-114r). Sin embargo, en su relación impresa de 1699, Pedro Marbán, superior de las misiones, informa que Loreto tenía “dos mil y seiscientos bautizados” y que Trinidad, “más de mil, y novecientas almas cristianas”. Ver Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Moxos (en adelante Breve noticia), AGI, Lima 407, pp. 7–8, publicada en Altamirano 1891: 5bis-6bis; Barnadas y Plaza 2005: 58–59.
- 74) Carta núm. 53, f. 1r (f. 2r en la copia de AHLP).
- 75) Carta núm. 53, f. 1r (f. 2r en la copia de AHLP).
- 76) Carta núm. 43, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLP). Para la fecha de este “primer alboroto de la Sierra”, ver Carta núm. 37, f. 1r-v (f. 2r-v en la copia de AHLP).
- 77) Cartas anuas de la provincia del Perú de 1697, 1698 y 1699, ARSI, Peru 18b, f. 128v.
- 78) Carta núm. 13, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLP); Carta núm. 16, f. 1r; Carta núm. 21, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLP).
- 79) Carta núm. 25, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLP); Carta núm. 32, f. 1r; Carta núm. 37, f. 1r-v (f. 2r-v en la copia de AHLP). Espejo afirma que, en 1692, el pueblo tenía más de 500 familias, es decir, más de 2,000 personas “según el ordinario cómputo”. Ver Memorial presentado por el padre Pedro Marbán al virrey del Perú Conde de la Monclova (en adelante Memorial de Marbán), San Lorenzo, 31 de octubre de 1698, AGI, Lima 407, f. 7v.
- 80) Carta núm. 32, f. 1r.
- 81) Relación auténtica de Torres, ARSI, Peru 21, f. 111r-v.
- 82) Nuestra reconstrucción del evento se basa principalmente en Cartas núms. 42, 43 y 50. Ver también Cartas anuas de la provincia del Perú de 1697, 1698 y 1699, ARSI, Peru 18b, f. 142; Informe del gobernador y capitán general de Santa Cruz de la Sierra sobre el estado de las misiones de Mojós (en adelante Informe del gobernador y capitán general de Santa Cruz), San Lorenzo, 8 de enero de 1764, AGI, Charcas 474, f. 11r-v, publicado en Barnadas y Plaza 2005: 182.
- 83) Carta núm. 43, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLP).
- 84) Puede caer entre el 18 de enero y el 22 de febrero.
- 85) Carta núm. 50, f. 2r (f. 3r en la copia de AHLP).
- 86) Carta núm. 42, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLP).
- 87) Carta núm. 43, f. 2r (f. 3r en la copia de AHLP).
- 88) Cartas anuas de la provincia del Perú de 1702, ARSI, Peru 18b, f. 246r-v.
- 89) Libro de bautismos de San José, 1691–1724, Archivo de la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús, Cochabamba (en adelante APBCJ), Misiones, núm. 0044.
- 90) Para esta reducción franciscana de efímera existencia, ver Ferrié 2018: 129.
- 91) Carta núm. 31, f. 1r.
- 92) Relación auténtica de Torres, ARSI, Peru 21, f. 114r.
- 93) Ver, por ejemplo, García Recio 1988: 147–154; Tomichá Charupá 2002: 390–402; 2008: 16–19.

- 94) Tormo Sanz publicó la versión castellana del Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares, actualmente integrado en el Archivo de España de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares. Matienzo y otros publicaron una traducción castellana de la versión latina del ARSI hecha por Carlos Leonhardt.
- 95) Memorial al rey nuestro señor en su Real, y Supremo Consejo de las Indias, sobre las noticias de las misiones de los indios llamados chiquitos (en adelante Memorial de Burgés), 1702–1703, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (en adelante RAH), Jesuitas (tomos), 9/3668, publicado en Tomichá Charupá 2008: 87–130.
- 96) Unos 100 bandeirantes según Matienzo et al. 2011b: 28.
- 97) 500 flecheros indígenas o más según Tormo Sanz 1982: 392 y Memorial de Burgés, 1702–1703, RAH, Jesuitas (tomos), 9/3668, f. 8r, en Tomichá Charupá 2008: 107.
- 98) El 10 de agosto, día de San Lorenzo, según Fernández 1726: 75.
- 99) Carta núm. 20, f. 1r (f. 2r en la copia de AHLPL).
- 100) Altamirano 1891: 70. La distancia desde Santa Cruz indicada por Eguiluz (“cinco días de camino”) y Marbán (“7 leguas”) es posterior al traslado de la reducción tras la invasión de los bandeirantes. Ver Relación de la misión apostólica, 1696, BNP, C58, f. 8v, publicada en Eguiluz 1884: 46; Breve noticia, AGI, Lima 407, p. 11, publicada en Altamirano 1891: 8bis y Barnadas y Plaza 2005: 62.
- 101) Cartas núms. 4 y 5. En este caso, la palabra “procurador” designa el ecónomo que administraba los bienes de un establecimiento jesuítico (colegio, residencia, etc.).
- 102) Carta núm. 4, f. 1r (f. 1r-v en la copia de AHLPL).
- 103) Tormo Sanz 1982: 390. Ver también Carta núm. 4, f. 1v (f. 3v en la copia de AHLPL); Relación de la misión apostólica, 1696, BNP, C58, f. 8v, publicada en Eguiluz 1884: 46.
- 104) Carta núm. 5, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLPL). Merece poco crédito la afirmación optimista de Eguiluz de que “a pocas diligencias se hallan hoy con seis mil almas”. Ver Relación de la misión apostólica, 1696, ARSI, Peru 21, f. 54v. Ver también Eguiluz 1884: 45. El manuscrito de la BNP es ilegible en esta parte.
- 105) Carta núm. 28, f. 1r (f. 1r, en la copia de AHLPL).
- 106) Carta núm. 28, f. 1v (f. 2r en la copia de AHLPL).
- 107) Carta núm. 51, f. 1r (f. 2r en la copia de AHLPL).
- 108) Carta núm. 26, f. 1r.
- 109) Carta núm. 28, f. 1v (f. 1v, en la copia de AHLPL). Montenegro se refiere a la lucha de los jesuitas y los guaraníes del Paraguay contra los bandeirantes durante la primera mitad del siglo XVII.
- 110) Carta núm. 35, f. 1r.
- 111) El virrey y sus ministros rechazaron su solicitud, pero acordaron contribuir 8,000 pesos a las misiones de Moxos. Ver Memorial de Marbán, 1698, AGI, Lima 470, ff. 22v–24r; Altamirano 1891: 90.
- 112) Memorial de Marbán, 1698, AGI, Lima 407; Breve noticia, AGI, Lima 407, en Altamirano 1891: 1bis–11bis y Barnadas y Plaza 2005: 53–66. Sobre el mapa que parece ser extraviado hoy, ver Carta núm. 52, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLPL); Carta núm. 54, f. 1v (f. 3r); Carta núm. 55, f. 1v.
- 113) Memorial de Marbán, 1698, AGI, Lima 407, f. 15r. Ver también ff. 11v, 13v y 20r.
- 114) Breve noticia, AGI, Lima 407, p. 11, en Altamirano 1891: 8bis; Barnadas y Plaza 2005: 62. Sobre el número de habitantes, Altamirano 1891 erróneamente dice “100 almas” y Barnadas y Plaza 2005 repite este error.
- 115) Altamirano 1891: 70–71; Viedma 1969: 124–126. Ver también Diez Gálvez 2017: I, 268; II, 45–46.
- 116) Linderos de los pueblos de las misiones de Mojos declarados y confirmados por el padre provincial Antonio Garriga en su visita de 10 de octubre de 1715, BNP, C58, f. 4r, publicado en Garriga 1906: 41. Ver también Garriga 1897: 119.
- 117) Carta del padre Alberto de Quintana a su hermano José de Quintana sobre su viaje a las misiones de Moxos, Exaltación, 16 de mayo de 1756, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Florencia (en adelante BNCF), Nuovi Acquisti, 151, p. 797, publicada en Barnadas y Plaza 2005: 141.
- 118) Misiones de los moxos a cargo de jesuitas, 1764, Biblioteca Hispánica de la Agencia Española de

- Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid, mapa núm. 1424. Ver también Altic 2022: 151–152.
- 119) Informe del gobernador y capitán general de Santa Cruz, 1764, AGI, Charcas 474, en Barnadas y Plaza 2005: 167–196.
- 120) Viedma 1969: 125. Para la vida de José de las Casas, ver Carta del padre Nicolás de Vargas al padre Juan de Lagos, San Pedro, 1 de diciembre de 1748, APChCJ, Cartas mortuorias, núm. 108.
- 121) Carta núm. 29, f. 1r (f. 2r-v en la copia de AHLP).
- 122) Carta núm. 29, f. 1r (f. 2v en la copia de AHLP).
- 123) Carta núm. 7, f. 1v (f. 2r en la copia de AMREB).
- 124) Carta núm. 44, f. 1r (ff. 1v-2v en la copia de AHLP).
- 125) Carta núm. 44, ff. 1r y 2r (ff. 5r y 6v en la copia de AHLP).
- 126) Carta núm. 44, f. 2r (f. 6r en la copia de AHLP); Carta núm. 46, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLP); Carta núm. 47, f. 1r.
- 127) Carta núm. 51, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLP).
- 128) Lista de las casas, misiones, y sujetos de la Compañía de Jesús de la provincia del Perú por el padre Antonio Claramunt, Lima, 18 de diciembre de 1764, AGI, Lima 830, f. 11r. De esta lista, tenemos una copia posterior con algunos cambios: Catálogo de los padres de las misiones de los mojos por el padre Jesús Manuel Vergara, Lima, 26 de marzo de 1765, RAH, Jesuitas (legajos), 9/7262, f. 2r-v.
- 129) Carta núm. 55, f. 1v.
- 130) Breve noticia, AGI, Lima 407, p. 9, publicada en Altamirano 1891: 7bis y Barnadas y Plaza 2005: 60.
- 131) Libro de bautismos de San José, 1691–1724, APBCJ, Misiones, núm. 0044.
- 132) Libro de bautismos de San José, APBCJ, Misiones, núm. 0044, f. 82r.
- 133) Libro de bautismos de San José, APBCJ, Misiones, núm. 0044, f. 76r.
- 134) Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles, que tiene a su cargo la provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las provincias de los mojos, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre (en adelante ABNB), Biblioteca Nacional, M 538, I, publicada en Barnadas y Plaza 2005: 67–76. Existe una copia moderna en AHLP, LB, núm. 329, publicada en Lozano Yalico y Morales Cama 2007: 85–90.
- 135) Barnadas corrige este error en una nota biográfica de Montenegro incluida en una colección de documentos sobre las misiones de Moxos (Barnadas y Plaza 2005: 62, nota 52).
- 136) Cartas núms. 23, 31 y 35.
- 137) Carta núm. 47, f. 1r.
- 138) Ver Documentos núms. 3566, 3569, 3575, 3580, 3584, 3586, 3645, 3656, 3701, 3704 y 3705 en Pastells y Mateos 1912–1949: VI, 270–433. Ver también Vargas Ugarte 1964: 77–79; Block 1980: 320–322; 1994: 47–49. Es errónea la afirmación de Block de que el Consejo de Indias rechazó la solicitud de los jesuitas para el uso de armas de fuego en las misiones de Moxos.
- 139) Carta del padre Antonio de Orellana al padre Diego de Cárdenas, Santa Catalina, 28 de septiembre de 1690, ARSI, Peru 21, f. 15r-v.
- 140) Relación de la misión apostólica, 1696, BNP, C58, f. 1r, publicada en Eguiluz 1884: 28.
- 141) Carta núm. 4, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLP).
- 142) Carta núm. 4, f. 1r (f. 1v en la copia de AHLP).
- 143) Carta núm. 29, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLP).
- 144) Relación de la misión apostólica, 1696, BNP, C58, ff. 2v y 5v, publicada en Eguiluz 1884: 32 y 38–39. Ver también Eguiluz 1884: 16, 20 y 25.
- 145) Memorial de Marbán, 1698, AGI, Lima 407, ff. 9v-21r.
- 146) Anuas de la provincia del Perú, 1701, ARSI, Peru 18b, ff. 215r-216v; Informe del gobernador y capitán general de Santa Cruz, 1764, AGI, Charcas 474, ff. 7r-9v, en Barnadas y Plaza 2005: 176–180. Ver también Saito 2015; 2023; 齋藤 2003.
- 147) Libro de bautismos de Loreto, 1701–1766, APBCJ, Misiones de Moxos, núm. 0039.
- 148) Sobre la muerte de Barace y la rebelión de los movimas, ver Altamirano 1891: 135–143 y 151–153.

- 149) Sobre este acontecimiento ver Relación auténtica de la entrada que hicieron los vecinos de Santa Cruz a la nación itonama, hecha por el superior y demás padres de la misión de los moxos, 2 de mayo de 1716, AHLP, LB, núm. 338. Ver también Real cédula 1906; Documentos núms. 3485, 3486, 3487 y 3488 en Pastells y Mateos 1912–1949: VI, 206–214.
- 150) Astrain 1912–1925, VI: 712–714. Ver también Tomichá Charupá 2002: 527–528.
- 151) Como se dijo antes, Astrain publicó una transcripción parcial de esta carta (Astrain 1912–1925, VI: 711–712).
- 152) En este punto los misioneros siguieron las instrucciones de Roma: “y ausándonos acá siempre de la data y rrecibo de las nuestras, nos dará claridad en lo mesmo, y sabremos si se a de tornar á escribir ó no” (Polanco 1903: 543).
- 153) Carta núm. 22, f. 1r (f. 1r en la copia de AHLP).
- 154) Carta núm. 11, ff. 1v-2v.
- 155) Carta núm. 12, f. 1r. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, y Juan Alfonso de Polanco, su secretario, recomendaron a los jesuitas fuera de Roma el uso combinado de una “carta principal” mostrable para todos y otra llamada “hijuela” reservada para los interesados. Ver Loyola 1903a; 1903b; Polanco 1903: 547. Ver también Correia-Alonso 1955: 4; Friedrich 2007: 55; Justo 2013: 8–9; Morales 2005: 23; Palomo 2005: 65; 武田 2019: 107.
- 156) Carta núm. 37, f. 1r (f. 1r-v en la copia de AHLP).
- 157) Cartas núms. 23, 31 y 35. Para el caso de las misiones del Paraguay, ver Avellaneda 2016.
- 158) Carta núm. 35, f. 1r.
- 159) Carta núm. 26, f. 1r. Marbán repite su pedido al provincial en otra carta fechada el 15 de diciembre del mismo año. Ver Carta núm. 31, f. 1r.
- 160) Carta núm. 24.
- 161) Carta núm. 53, f. 1r.
- 162) Carta núm. 45.
- 163) Catálogo primero de los sujetos de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús, Lima, 1 de agosto de 1696, ARSI, Peru 6, f. 108v; Catálogo primero de la provincia del Perú, Lima, 1700, ARSI, Peru 6, f. 171r.

## Bibliografía

- Acosta, J. de  
1984–1987 *De procuranda indorum salute*, 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aguirre, C.  
2016 Una tragedia cultural: el incendio de la Biblioteca Nacional del Perú. *Revista de la Biblioteca Nacional* 11–12: 107–139.
- Altamirano, D. F.  
1891 *Historia de la misión de los mójos*. La Paz: Imprenta de « El Comercio ».
- Altic, M.  
2022 *Encounters in the New World: Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Archivo General de la Nación  
2009 *Guía del Archivo Colonial*. Lima: Dirección Nacional de Archivo Histórico.  
<http://www.agn.gob.pe/portal/archivo-colonial/guia-archivo-colonial.html> (acceso: el 2 de agosto de 2012)
- Argamosa, J. A. de  
1955 Informe do governador de Santa Cruz de la Sierra sôbre as missões dos Moxo e dos Chiquito. En J. Cortesão (ed.) *Antecedentes do Tratado de Madri: Jesuítas e bandeirantes no Paraguai (1703–1751)*, pp. 213–219. São Paulo: Biblioteca Nacional.
- Argamoza, M. A. de  
1906 Informe presentado al rey por el gobernador de Santa Cruz de la Sierra, don Manuel Antonio

- de Argamoza, sobre el estado de las misiones de Mojos y Chiquitos, en 1737. En M. V. Ballivián (ed.) *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*, vol. 1, *Las provincias de Mojos y Chiquitos*, pp. 112–122. La Paz: Tall. Tip-Lit. de J. M. Gamarra.
- Argomosa, M. A. de  
 1906 Informe de don Manuel Antonio de Argomosa, gobernador de Santa Cruz de la Sierra, sobre el estado de las misiones de Mojos y Chiquitos, 6 de febrero de 1737. En V. M. Maurtua (ed.) *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, vol. 10, *Mojos (tomo segundo)*, pp. 49–56. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
- Armentia, N.  
 1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán*. La Paz: Imprenta del Estado.
- Astrain, A.  
 1912–1925 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. Madrid: Administración de Razón y Fe.
- Avellaneda, M.  
 2016 Guerra y milicias jesuíticas en la expansión territorial de la frontera contra el imperio lusitano, siglo XVII y XVIII. En M. L. Salinas y L. Quarleri (eds.) *Espacios misionales en diálogo con la globalidad: Iberoamérica*, pp. 49–74. Resistencia: ConTexto Libros.
- Baptista, J.  
 2001 Buendía Pastrana, José. En Ch. E. O’Neill y J. M. Domínguez (eds.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 1, p. 567. Roma: Institutum Historicum, S. I.
- Barnadas, J. M.  
 1995 Breves noticias sobre la historia misionera de Buena Vista (siglos XVII-XIX). En *Año de gloria: Resumen de las actividades del año tricentenario de la fundación de la misión jesuítica de los Santos Desposorios, 1694–1994, Buena Vista – Ichilo*, pp. 31–58. Santa Cruz de la Sierra: Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra.  
 2002 Montenegro SJ (I), Juan de. En J. M. Barnadas, G. Calvo, y J. Tiella (eds.) *Diccionario histórico de Bolivia*, vol. 2, pp. 279–280. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.
- Barnadas, J. M. y M. Plaza (eds.)  
 2005 *Mojos: Seis relaciones jesuíticas, geografía – etnografía – evangelización, 1670–1763*. Cochabamba: Historia Boliviana.
- Barnadas, J. M. y J. Tiella  
 2002 Rivera y Quiroga, Benito de. En J. M. Barnadas, G. Calvo, y J. Tiella (eds.) *Diccionario histórico de Bolivia*, vol. 2, p. 758. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.
- Blass Rivarola, B.  
 2017 El incendio de la Biblioteca Nacional del Perú: Aportes documentales. *Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional del Perú* 46: 15–38.
- Block, D.  
 1980 In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos, A Tropical Frontier, 1550–1767. Tesis de doctorado. The University of Texas at Austin.  
 1994 *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise, & Secular Policy in Moxos, 1660–1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bonilla di Tolla, E. (ed.)  
 2009 *Lima y El Collao: Guía de arquitectura y paisaje*. Sevilla: Junta de Andalucía y Universidad Ricardo Palma.
- Borja González, G. y U. Strasser  
 2017 The German Circumnavigation of the Globe: Missionary Writing, Colonial Identity Formation, and the Case of Joseph Stöcklein’s *Neuer Welt-Bott*. En M. Friedrich y A. Schunka (eds.) *Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century: Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective*, pp. 72–92. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Castelo de Zavala, M.  
 1945 El Archivo Nacional del Perú. *Revista de Historia de América* 20: 371–386.

- Castillo, J. del  
1906 Relación de la provincia de Mojos. En M. V. Ballivián (ed.) *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*, vol. 1, *Las provincias de Mojos y Chiquitos*, pp. 294–395. La Paz: Tall. Tip-Lit. de J. M. Gamarra.
- Chávez Suárez, J.  
1944 *Historia de Moxos*. La Paz: Editorial “Fénix”.  
1986 *Historia de Moxos*. Segunda edición con notas, correcciones y adiciones del autor. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Combès, I., R. Tomichá, y J. Terán (eds.)  
2022 *En busca de Mojos. Las primeras entradas por el Guapay-Mamoré: corpus documental, siglos XVI-XVII*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Combès, I. y V. Tyuleneva (eds.)  
2011 *Paititi: ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Correia-Alonso, J.  
1955 *Jesuit Letters and Indian History: A Study of the Nature and Development of the Jesuit Letters from India (1542–1773) and of Their Value for Indian Historiography*. Bombay: Indian Historical Research Institute.
- Diez Gálvez, M. J.  
2017 *Las misiones de Mojos: el barroco en la frontera*, 2 vols. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Durand Flórez, G.  
2020 El Archivo Nacional del Perú: breve reseña de su existencia. *Revista del Archivo General de la Nación* 35(1): 113–122. (Originalmente publicado en 1971).
- Eguiluz, D. de  
1884 *Historia de la misión de Mojos en la república de Bolivia*. Lima: Universo.
- Fechner, F.  
2017 Knowledge Knots on the Spot: Colonial Archives through the Looking Glass of the Archival Turn – the Cases of Caracas and Buenos Aires. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 54: 258–280.
- Fernández, J. P.  
1726 *Relación historial de las misiones de los indios, que llaman chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*. Madrid: Manuel Fernández.
- Ferrié, F.  
2018 *Apolobamba indígena*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Friedrich, M.  
2007 Communication and Bureaucracy in the Early Modern Society of Jesus. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101: 49–75.  
2008a Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*: Towards a History of the Jesuit System of Communication. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77: 3–39.  
2008b Government and Information-Management in Early Modern Europe: The Case of the Society of Jesus (1540–1773). *Journal of Early Modern History* 12: 539–563.  
2010 Archives as Networks: The Geography of Record-keeping in the Society of Jesus (1540–1773). *Archival Science* 10: 285–298.
- García Recio, J. M.  
1988 *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Garriga, A.  
1897 Linderos de los pueblos de los misiones de Mojos declarados y confirmados por el padre provincial Antonio Garriga en su visita de 10 de octubre de 1715. *Revista de la Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica* 1: 93–120.  
1906 Linderos de los pueblos de las misiones de Mojos, declarados y confirmados por el padre provincial Antonio Garriga en su visita de 10 de octubre de 1715. En V. M. Maurtua (ed.) *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, vol. 10, *Mojos (tomo segundo)*, pp. 34–42. Madrid:

- Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
- Guibovich Pérez, P. M.
- 2003 *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570–1754*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, y Diputación de Sevilla.
- 2009 La usurpación de la memoria: el patrimonio documental y bibliográfico durante la ocupación chilena de Lima, 1881–1883. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 46: 83–107.
- 2018 «Un verdadero templo alzado al saber humano»: Ricardo Palma y la Biblioteca Nacional del Perú. En C. Aguirre y R. D. Salvatore (eds.) *Bibliotecas y cultura letrada en América Latina, siglos XIX y XX*, pp. 31–52. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Holweck, F. G.
- 1909 *Espousals of the Blessed Virgin Mary. New Advent*.  
<http://www.newadvent.org/cathen/05543a.htm> (acceso: el 12 de mayo de 2023)
- Justo, M. de la S.
- 2013 “Que no es todo para todos”: el deber de escribir en la Compañía de Jesús. *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 9: 1–10.  
<https://doi.org/10.34096/aciham.v9.2088> (acceso: el 2 de marzo de 2024)
- Laske, T.
- 2019 *Cursus honorum* y consagración profana: dos letrados jesuitas en Lima, José de Aguilar (1652–1707) y José de Buendía (1644–1727). *Cuadernos de Historia* 51: 85–123.
- Loyola, I. de
- 1903a Patri Petro Fabro, Roma 10 decembris 1542. En I. de Loyola, *Epistolae et instructiones (tomus primus)*, pp. 236–239. Madrid: Typis Gabrielis López del Horno.
- 1903b Patri Nicolao Bobadillae, Roma [Incerto mense et die 1543]. En I. de Loyola, *Epistolae et instructiones (tomus primus)*, pp. 277–282. Madrid: Typis Gabrielis López del Horno.
- Lozano Yalico, J. R. y J. M. Morales Cama (eds.)
- 2007 *Poblando el cielo de almas. Las misiones de Mojos: fuentes documentales*. Lima: CEPREDIM.
- Martínez Céspedes, J.
- 2019 Pablo Joseph de Arriaga como rector del colegio jesuita de Arequipa 1609–1612. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 7(2): 99–119.
- 2021 Los avatares de una crónica jesuita: la *Historia de la Compañía en el Perú*, de Diego Francisco Altamirano. En M. Barrientos, J. M. Gauger, y J. Martínez (eds.) *Una crónica jesuita olvidada: Historia de la Compañía en el Perú, de Diego Francisco Altamirano, SJ.*, pp. 23–35. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Mata, J. I. de la, J. P. Fernández, y J. B. Xandra
- 2007 Informe que hacen los padres de los chiquitos del Paraguay contra el derecho que alegan los de Santa Cruz a las jornadas de indios. En J. R. Lozano Yalico y J. M. Morales Cama, *Poblando el cielo de almas. Las misiones de Mojos: fuentes documentales*, pp. 93–99. Lima: CEPREDIM.
- Matienzo, J., A. L. Arce, V. Rondón, y R. Tomichá Charupá
- 2011a *Misiones de Moxos: catálogos*. Segunda parte. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.
- Matienzo, J., R. Tomichá Charupá, I. Combès, y C. Page (eds.)
- 2011b *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691–1767)*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Meléndez, J.
- 1681–1682 *Tesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran prouincia de San Juan Bautista del Perú de el Orden de Predicadores*, 3 vols. Roma: Nicolás Ángel Tinassio.
- Morales, M. M.
- 2005 Introducción. En M. M. Morales (ed.) *A mis manos han llegado: cartas de los PP. generales a la antigua provincia del Paraguay (1608–1639)*, pp. 7–83. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

- Nelles, P.  
2014 Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI. *Cuadernos de Historia Moderna: Anejos* 13: 49–70.  
2015 *Cosas y cartas: Scribal Production and Material Pathways in Jesuit Global Communication. Journal of Jesuit Studies* 2: 421–450.  
2019 Jesuit Letters. En I. G. Županov (ed.) *The Oxford Handbook of the Jesuits*, pp. 44–72. New York: Oxford University Press.
- Orellana, A. de  
1906 Carta del padre Antonio de Orellana, sobre el origen de las misiones de Mojos, 18 octubre 1687. En V. M. Maurtua (ed.) *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, vol. 10, *Mojos (tomo segundo)*, pp. 1–24. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
- Padró Montezuma, G. y J. Tamayo Herrera  
1992 Biblioteca Nacional del Perú. *Boletín de la ANABAD* 42(3–4): 341–362.
- Palma, R.  
1891 *Catálogo de los libros que existen en el Salón América*. Lima: Imp. de Torres Aguirre.
- Palomo, F.  
2005 Corregir letras para unir espíritus: los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Moderna: Anejos* 4: 57–81.
- Paschoud, A.  
2017 Apologetics, Polemics, and Knowledge in French Jesuit Culture: The Collection of the *Letres édifiantes et curieuses* (1702–1776). En M. Friedrich y A. Schunka (eds.) *Reporting Christian Missions in the Eighteenth Century: Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective*, pp. 57–71. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Pastells, P. y F. Mateos (eds.)  
1912–1949 *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, 8 vols. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Polanco, J. de  
1903 Reglas que deuen obseruar acerca del escribir los de la Compañía que están esparzidos fuera de Roma. En I. de Loyola, *Epistolae et instrucciones (tomus primus)*, pp. 542–547. Madrid: Typis Gabrielis López del Horno.
- Real cédula  
1906 Real cédula para que la Audiencia de Charcas proceda al castigo del gobernador y vecinos de Santa Cruz de la Sierra por su entrada á los indios ytonamas, 13 de marzo de 1720. En V. M. Maurtua (ed.) *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, vol. 10, *Mojos (tomo segundo)*, pp. 43–48. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
- Restrepo Zea, E.  
1997 La formación de la memoria: el archivo de la Compañía de Jesús 1767. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 24: 79–100.
- Rey Fajardo, J. del  
1973 Los archivos de la provincia del Nuevo Reyno de la Compañía de Jesús. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 224: 617–639.  
1979 El archivo y biblioteca del colegio jesuítico de Maracaibo, inventariados en la expulsión de 1767. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 247: 573–606.  
2019 El archivo secreto de la provincia jesuítica del Nuevo Reino de Granada en 1767. *Procesos Históricos: Revista de Historia y Ciencias Sociales* 35: 64–96.
- Saito, A.  
2005 Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX. En C. López Beltrán y A. Saito (eds.) *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia* (Senri Ethnological Studies 68), pp. 27–72. Osaka: National Museum of Ethnology.  
2006 Art and Christian Conversion in the Jesuit Missions on the Spanish South American Frontier. En Y. Sugimoto (ed.) *Anthropological Studies of Christianity and Civilization*

- (Senri Ethnological Reports 62), pp. 171–201. Osaka: National Museum of Ethnology.
- 2012 Cartas de misioneros de Mojos conservadas en la Biblioteca Nacional del Perú. En *Acta de las XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*, CD-ROM, simposio 7, pp. 1–9. San Ignacio de Velasco: El Comité Organizador de las XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas.
- 2015 Guerra y evangelización en las misiones jesuíticas de Moxos. *Boletín Americanista* 70: 35–56.
- 2023 Guerra indígena y expansión misional en el Moxos jesuítico (actual Bolivia). En R. Güereca Durán (ed.) *Milicias indígenas en la América hispana*, pp. 175–219. San Antonio: UNAM San Antonio.
- Saito, A. y C. Rosas Lauro  
 2017 Introducción: reduciendo lo irreductible. En A. Saito y C. Rosas Lauro (eds.) *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, pp. 11–64. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sanabria Fernández, H.  
 1975 *Crónica sumaria de los gobernadores de Santa Cruz, 1560–1810*. La Paz: Librería Editorial “Juventud”.
- Storni, H.  
 1980 *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (cuenca del Plata), 1585–1768*. Roma: Institutum Historicum S. I.
- Tomichá Charupá, R.  
 2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691–1767): protagonistas y metodología misional*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana y Ordo Fratrum Minorum Conv.  
 2008 *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
- Tormo Sanz, L.  
 1982 El canario José de Arce y los orígenes de las misiones de Chiquitos. En *IV coloquio de historia canario-americana*, vol. 1, pp. 369–415. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Tyuleneva, V.  
 2018 *El Paititi: historia de la búsqueda de un reino perdido*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vargas Ugarte, R.  
 1940 *Biblioteca peruana*. Vol. 3. *Manuscritos peruanos de la Biblioteca Nacional de Lima*. Lima: A. Castañeda.  
 1947 *Biblioteca peruana*. Vol. 5. *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América: Suplemento*. Buenos Aires: Talleres Gráficos “San Pablo”.  
 1964 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Vol. 3. Burgos: Imprenta de Aldecoa.
- Viedma, F. de  
 1969 *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Zapata, A.  
 1906 Carta del padre Agustín Zapata al padre Joseph de Buendía, en la que da noticias del Paititi, 8 Mayo 1695. En V. M. Maurtua (ed.) *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, vol. 10, *Mojos (tomo segundo)*, pp. 25–28. Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.
- 齋藤晃  
 2003 「戦争と宣教——南米イエズス会ミッションの捕食的拡張」『国立民族学博物館研究報告』28(2): 223–256。
- 武田和久  
 2019 「イエズス会のグローバルな文書ネットワーク・システム——スペイン領南米パラグアイ管区の『年報』を中心に」吉江貴文編『近代ヒスパニック世界と文書ネットワーク』（国立民族学博物館論集 5）pp. 101–125. 大阪：国立民族学博物館。

研究ノート Research Note

台湾における先住民身分の動向  
— 「原住民身分法」の違憲判決に関する予備的考察—

野 林 厚 志\*

Indigenous Peoples Status in Taiwan: A Preliminary Study  
on the Unconstitutional Decision  
of the “Status Act for Indigenous Peoples”

Atsushi Nobayashi

1 目的	6 考察
2 「平埔族」と「原住民」身分	6.1 「平埔族」をとりまく社会的環境の 変化
3 「原住民身分法」の違憲判決	6.2 「平埔族」不在の現行制度
4 身分申請の訴訟の経緯	7 結論
5 訴訟当事者の主張	

\* 国立民族学博物館

**Key Words** : *Pingpu* peoples, indigenous peoples status, Formosan Indigenous peoples, transitional justice

**キーワード** : 「平埔族」, 先住民身分, 台湾原住民族, 移行期正義

## 1 目的

台湾には全人口の約 2.5%にあたる 592,451 人の先住民族が暮らしている<sup>1)</sup>。これらの人々は複数の民族集団をたばねた総称である「原住民族」と呼ばれ、それは台湾の憲法に明記された先住民族の正式な呼称となっている。先住民族の個人を指す場合には「原住民」の語が用いられる。中国語の「先」には過去や以前という意味があり、過去の民ではなく、もともと住んできて今も存在する民族という意味で「原住民族」や「原住民」という言葉が用いられている。そして、「原住民」は「原住民身分法」という国の法律によって規定される個人の身分となっている。

2022 年 10 月 28 日に、日本の高等裁判所に相当し行政裁判を所掌する台湾の「高等行政裁判所」が「原住民身分法」に対する違憲判決を行った。本稿の目的は違憲判決が下された裁判の内容と背景を紹介し、台湾における先住民族（以下、「原住民族」）の公的な位置づけに転機が訪れていることを明らかにすることである。現行の制度のもとでは「原住民」の身分を取得できない「平埔族」の人々が、既存の「原住民」と同等の「原住民」身分を得ることが公的に保障されることは、「原住民」の身分の大きな変化と言ってよい。これには、「平埔族」を含めた台湾の先住民に関する社会的環境の変化や国際的な動向、民族集団としての「平埔族」の社会的認知の広がり、台湾の政治力学が関わってきた。

台湾の民主化が進んだ 1980 年代以降、「原住民族」は抑圧されてきた歴史と現状への異議申し立てを行い、土地権や自治権の回復、先住民族文化の尊重を求め、「原住民運動」と呼ばれる社会運動を開始した。その到達点となったのが 1994 年の憲法改正<sup>2)</sup>である。憲法の中に「原住民」という呼称が明記され、1997 年の改正では、「原住民族」の民族としての地位と政治参加を保障し、教育や文化、医療や社会福祉等について、個別の法律を作り対応することが定められた。

2023 年 12 月の時点で台湾の中央政府が「原住民族」として認定しているのは 16 の民族集団である。台湾が中華民国の施政下にはいった後、個々の先住民族集団が公的に認められたのは 1954 年で、アミ（「阿美」Amis）、タイヤル（「泰雅」Atayal）、パイワン（「排灣」Paiwan）、ブヌン（「布農」Bunun）、プユマ（「卑

南」Puyuma), ルカイ(「魯凱」Rukai), ツォウ(「鄒」Tsou), サイシヤット(「賽夏」Saisiyat), ヤミ(「雅美」Yami)の9族とされた。

これらの9族は日本統治時代に高砂族とされた9つの集団である。その後、2001年にはツォウから独立するかたちでサオ(「邵」Thao), 2002年にはアミから独立してクヴァラン(「噶瑪蘭」Kavalan), 2004年にタイヤルから独立してタロコ(「太魯閣」Truku), 2007年にはアミから独立してサキザヤ(「撒奇萊雅」Sakizaya), 2008年にはタイヤルとタロコの両方からセデック(「賽德克」Seediq), 2014年にはツォウからサアロア(「拉阿魯哇」Hla'alua)とカナカナブ(「卡那卡那富」Kanakanavu)の二つの集団が独立し、現在にいたっている。2001年以降の新たな民族集団の認定に共通しているのは、日本統治時代に、より大きな民族集団に含まれていた地域集団が、別の民族として扱われるようになったことである。

ところで、ある「原住民族」集団の成員であるためには、「原住民」という身分が個人に必要となる。個人が「原住民」であるための要件は現在、2001年に制定された「原住民身分法」によって定められている。基本的には、日本統治時代に「蕃族」もしくは「高砂族」として戸籍登録されていた個人とその子孫が「原住民」の身分を持つことを可能とする。すなわち、日本統治時代に植民地政府によって台湾の先住民族であるとされた者とその子孫が、現代においても先住民族とされていることになる。そして、「原住民族」の公的な認定が受けられず、それにとまなう政府からの補助や対応を必ずしも受けてこなかった先住民族が存在する。それが「平埔族」と総称されてきた人たちである。

後述するように、1895年から始まった日本による台湾の植民統治では、先住民族と非先住民族とはそれぞれの居住地域が基本的に区別された。「平埔族」の多くの人たちは日本統治時代にはすでに漢族と居住地域を重複させており、「蕃族」もしくは「高砂族」として戸籍登録がされる山岳地域には住んでいなかった。ただし、なかには漢族化した先住民族とみなされ、山岳地域には住んでいなくても戸籍にもそれを意味する「熟蕃」として登録された個人もいた。

1950年代後半から数次にわたり、中華民國の台湾省政府(当時)は、日本統治時代の戸籍に「熟蕃」として分類、記載されている個人は先住民としての身分登録が可能とする政府令を出した。しかしながら、それらの通知は必ずしも当事

者たちに徹底されなかった。加えて、当時、様々な理由から先住民として登録することを控えた場合もあった。例えば、自分が先住民となることで、多数派の漢族から差別を受けたりすることをおそれたためである。

この政府令は期限付きだったために、登録が可能な期間が終わった後は、戸籍に「熟蕃」と記載された個人やその子孫が、先住民としての身分を登録することはできなくなった。結果、「熟蕃」と戸籍に記載されていた必ずしも全ての個人が先住民の身分を取得するには至っていないのが現状である。

本稿でとりあげる裁判は、「平埔族」のシラヤの人たちが自分たちの直系親族の戸籍に「熟蕃」という記録があることを主たる根拠とし、2009年に「原住民」の身分の取得を申請したことに端を発する。現行の「原住民身分法」のもとで、身分取得ができなかったシラヤは彼らが居住している地域の台南市政府とともに、身分申請を不受理とした「原住民族委員会」へ異議申し立てを行い、それが行政訴訟へと発展した。その最終的な司法判断が2022年10月に下されたのである。

本稿ではこの司法判断の内容を分析し考察する。主な分析の対象は審議の過程で行われた公開の陳述討論会の記録と判決である。これらの記録や資料は現在、台湾の司法関連の Web サイトで閲覧可能であり<sup>3)</sup>、本稿での分析や解釈について再現性があり、検証可能であると判断した。中国語及び日本語以外の言語で書かれた用語の日本語訳は特別のことわりがない限り筆者の翻訳による。台湾で使用されている用語については、基本的には「」をふして原文として表記した。また、「蕃」や「番」という言葉についても、原文を尊重してそのまま表記している。

## 2 「平埔族」と「原住民」身分

「平埔族」は一般に台湾の西の平野部に居住してきた先住民族ならびにその子孫をさす。中国王朝は台湾の先住集団をおおむね地域ごとに分類し、「平埔族」の祖先集団は平地に住む番族という意味の「平埔番」と呼ばれていた。17世紀以降に、対岸の大陸部から移住した漢族との通婚や交流、混住の結果、言語、慣習、社会組織、生活形態等が変容する、いわゆる漢族化が進んだ。

漢族化が進んだ先住集団は「熟蕃」と呼ばれるようになった。とは言え、見た目や言葉、生活様式の点で漢族とは区別ができなくなった人たちもいれば、シラ

ヤのように特定の地域に集住したり、漢族が一般に信仰する道教や仏教、「原住民族」に多くみられるアニミズムや、後に布教されたキリスト教等とは異なる独自の信仰を維持した人々が存在した。

1895年から50年間、台湾を植民地統治した日本は清代の民族分類をおおむね踏襲し、「平埔族」には「熟番」という分類記載を個々人の戸籍に記した。例えば、1905年に台湾総督府が実施した臨時台湾戸口調査<sup>4)</sup>では、「種族」という項目が設けられており、調査者の手引きである所帯票記入心得には、内地人、本島人（福建人、広東人、其ノ他ノ漢人、熟蕃人、生蕃人及外国人）に区別することとされた（冨田2003: 94-95）。当時の台湾の人口は3,039,751人で、「熟蕃」は46,432人、全体の約1.5%を占めていた（表1、臨時台湾戸口調査部1908: 8）。

表1 「種族」別の人数と全人口に対する割合

種族	人数（人）	割合（%）
内地人	57,335	1.89
福建	2,492,784	82.01
広東	397,195	13.07
其他	506	0.02
熟蕃	46,432	1.53
生蕃	36,363	1.20
清国人	8,973	0.30
其他	163	0.01

多くの「平埔族」の居住地は漢族のそれと重複しており、一般的な行政制度の中にあつたことにも留意しておく必要がある。現在の「原住民族」に相当する「生蕃」が居住していた「番地」では警察による統治が行われたのに対し、「平埔族」は戸籍上の身分は先住民に相当する「熟蕃」の記載があつても、行政上の扱いや生活区域は非先住民という状況が生じていたことになる。

第二次世界大戦が終了し、台湾の新たな統治者となった国民党政府は日本統治時代の民族分類をおおむねひきついでいった。国共内戦や1947年に生じた二二八事件の中、先住民族に関する政策やその方針は必ずしも定まらず、当初は「生蕃」や「高砂族」として戸籍に登録されていた者を「山地同胞」とした。一方で、「熟蕃」の記載者については特別な身分を認めなかった。

国民党政府は1954年にあらためて「山地同胞」の範囲を規定した<sup>5)</sup>(王主編2016: 105–106)。この時点で「山地同胞」とされたのは、もとの戸籍が山地行政区域内、すなわち日本統治時代に蕃界もしくは蕃人所要地とされた範囲にあり、しかも本人、あるいはその父系直系の尊親族(父が入婿の場合は母)が戸籍に「高山族」<sup>6)</sup>もしくは民族の具体的な名称が記載されている者とされた。したがって、この時点では、戸籍に「熟」と記された「平埔族」は、「山地同胞」ではなく「平地人」と同様の扱いとなっていた。

この状況がやや変わるのが、1956年に「臺灣省平地山胞認定標準」<sup>7)</sup>が制定されてからである。「山地同胞」の中に「平地山胞」という区分が設けられ、日本の植民地時代に普通行政区、すなわちかつての蕃人所要地以外に戸籍があり、「高山族」もしくは具体的な民族名が書かれている場合には「平地山胞」という先住民の身分を取得することが可能となった。ただし、取得のための申請期間が定められており、「標準」が通達された10月3日から1956年12月31日のわずか2ヶ月余りの間で行うものとされていた。

同「標準」によって、平地や都市に住んでいた日本統治時代の「高砂族」の人たちは先住民の身分を取得することが可能となった。一方で、この時点でもまだ「熟蕃」だった人たちは身分取得が可能な対象とはなっておらず、「平埔族」の先住民身分の状況には大きな変化はなかった。また、同「標準」の通達は、台北、新竹、南投、屏東、花蓮、桃園、苗栗、高雄、台東の各県政府に出されており、西部の彰化や雲林、そしてシラヤが主な居住地としていた台南への通達はなかった。

そして、台湾省政府は「平埔族」の先住民身分に大きく関わる政府令を1957年に出すことになる。それは、平地行政区域内に戸籍を持った者のなかで「熟蕃」の記録がある者は「平地山胞」の申請を可能にするという内容のものであった。同様の政府令は1958年と1963年にも出されている。いずれも、それぞれの政府令の通達期間にあわせて申請期間が限られており、通達範囲にはシラヤの居住地域であった台南県は含まれていなかった(陳2010: 24–25)。その後、この「標準」は「臺灣省山胞身分認定標準」(1980)、「山胞身分認定標準」(1991)、「原住民身分認定標準」(1994)と名称を変え、2001年に「原住民身分法」として法制化された。

これらの結果、先住民でありながらも「原住民」の身分を持たない以下のような個人が生じた。一つは、日本統治時代に「高砂族」でありながら、普通行政区に住んでいた者で、1956年12月末までに、「原住民」（当時は「平地山胞」）の身分取得を申請しなかった者、もう一つは、日本統治時代に普通行政区に居住していた「熟番」であり、1958年と1963年の政府の通達時に「原住民」（当時は「平地山胞」）の身分取得を申請しなかった者である。逆に、この期間に申請を行った者は、「原住民」の身分を個人として持つことになったため、同じ「熟番」であっても、先住民としての身分の有無の差が生じた。

申請期間が限られていたこと、通達が限られた範囲にしか届いていなかったことが身分の取得を左右する条件になっていたことは、手続きに問題があったと言わざるをえないであろう。本稿で扱う訴訟においてもこの点が争点となっていた。

#### 平埔族のエスニシティをめぐる議論

「平埔族」がいかなる民族かという議論は日本の統治時代の早い段階から行われてきた。そのパイオニアともいえる存在であり、特に「平埔族」のエスニシティに深い関心をよせたのは伊能嘉矩である。

伊能は現地調査や「地方志」に基づき、台湾の先住諸集団を「平埔族」を含めた8族に分類した（伊能・栗野 2000[1900]）。伊能らは同書の中で「平埔族」をベイボ族と表現し、さらに10の小群に分類している（伊能・栗野 2000[1900]: 99-101）。「原住民族」の研究史に精通する社会人類学者の笠原政治によれば、伊能は「原住民族」の分類において慣用されてきた「熟蕃」と「生蕃」との区別が施政者側たる清朝や日本に対する帰化、未帰化という非学術的な基準でなされたという批判的視点から、山地住民と「平埔族」の双方が見渡せる踏査を意図的にを行い、「原住民族」も含めた体系的な分類を目指したとされている（笠原 2022: 69-70）。

1928年に設立され台北帝国大学の文政部に設置された土俗人種学教室や言語学教室の関心は当時の高砂族に注がれていたが、言語については「平埔族」も調査の対象とされていた。ただし、「平埔族」のエスニシティそのものが議論されたわけではなかった。

当時の研究者の「平埔族」に対する温度感のようなものは、学術論文や学術図

書以外の部分で表されることがある。台湾の原住民族研究の第一人者であった馬淵東一や土俗人種学教室で、「原住民族」だけでなく、漢族も含めた民俗研究、物質文化研究にもたずさわった宮本延人、台湾総督府の嘱託として主として農学関係の専門職に就いていた瀬川孝吉の3人が第二次世界大戦後に行った回想を目的とする鼎談では、高砂族と「熟蕃」の線引きが容易ではなく、それは第二次世界大戦後の台湾においても揺れていたことが示されている（宮本他 1987: 132-134）。

「ところが、どこまでが熟蕃で、どこからが生蕃かという、これも曖昧。人類学の方で、曖昧なんですね。例えば、サイシャット。これは一時、熟蕃の方に入れようという話があったが、結局生蕃扱いになっている。それから日月潭のサウ族。こっちは熟蕃とされていたんだが、台湾大学の陳奇祿教授が言い始めて、生蕃の方に入れたことがあって、……（中略）……もっとも国民党となると、話はもっと簡単で、陳奇祿教授が発表したにもかかわらず、熟蕃つてのは皆漢民族として扱っているでしょ。戸籍とか、社会保障なんかは、いわゆる原住民としての扱いじゃなしに、漢民族としている。……」（馬淵の発言、宮本他 1987: 132）

「日本統治時代、熟蕃と呼ばれている連中が、自分達は漢民族と同じなんだ。あるいは漢民族と同じ程度に進んでいるんだ。だから熟蕃という呼び方は止めてくれと言う動きと、そうじゃないと、我々は決して漢民族じゃない、熟蕃は熟蕃なんだと言う動き。この二つがあった。」（馬淵の発言、宮本他 1987: 133）

高砂族と呼ばれていた集団の調査や研究が主流であった当時、「平埔族」を「原住民族」として調査、研究するのかどうかは、「平埔族」が「原住民族」なのかどうかと直結した課題であったことが理解できる。

そうした中で、研究者が民族を単位とする「平埔族」の調査を進めることができた対象がシラヤであった。それは、シラヤが「阿立」と呼ばれる神を祀る「阿立」信仰やそれにともなう儀礼を維持していたからである。「阿立」信仰は道教や仏教とは信仰の対象が異なり、供物には「原住民族」が使用する動物の骨や檳榔が用いられる等、漢族とシラヤとを区別する特徴となってきた。歴史学者である国分直一は、台南近辺のシラヤの「阿立」信仰を比較し、シラヤの集団形成の過程を論じた（国分 1981）。筆者自身もこれまでに「平埔族」のエスニシティについて物質文化や民族間関係について議論し（野林 2014; Nobayashi 2015）。台湾

における「原住民」の身分について民族の分類史という観点をふまえたうえで、「平埔族」の身分認定についても予見的に論じたことがある（野林・宮岡 2009）。

第二次世界大戦後の台湾における「平埔族」の研究は民族誌的な関心からやや離れたところで展開することになる。政治学者で、「平埔族」のアイデンティティの歴史的な動態についても詳しい謝國斌は、「平埔族」研究の盛衰は政治状況の変遷と密接な関係があるとし、戒厳令期から 2000 年代の前半に至るまで大別して次の三つの時期に分けてその特徴をとらえた（謝 2009: 3）。

### (1) 戒厳令時代の沈黙の時期（1987 年以前）

この時期は、国民党が建前としても大陸への回帰をかかっていた時期であり、基本的には中華思想が政治的なイデオロギーとして重視されていた。したがって、台湾の地域的な文化や歴史が研究の表舞台にあがることはなく、「平埔族」を本格的にあつかった課題は非常に少なかった。謝はこうした状況を皮肉もこめて「學術雞肋」、すなわち、学術的にはたいして役に立たないが、捨てるには惜しいものと称している。

### (2) 1988 年から 2000 年までの「平埔族」研究の隆盛期

民主化にともなう台湾本土化が進んだ時期である。中国重視から台湾重視へと政治が切り替わり、それまでの中華民族という統合イデオロギーが、多数派である閩南系住人や客家、そして先住民族である「原住民族」が共存する多元文化主義への主張に移行した。台湾史が重視され、「平埔族」の歴史は台湾史における主要な研究課題とされた。

### (3) 2000 年以降の減退期

前の時期に主な歴史資料の分析は進むとともに、シラヤといった一部の集団を除けば、「平埔族」という実体をともなった集団は極めて少ないために、フィールド調査も期待できないことから、「平埔族」研究は閉塞した状況にあるとされた。

謝は別の論考で、「平埔族」のアイデンティティの高まりや、「原住民族」としての承認は自発的なものではなく、特に (2) の時期における台湾本土化といった政治運動の副産物であり、地域化された政治運動の熱が冷めれば、「平埔族」への関心は冷めるであろうとさえも述べていた（謝 2006: 186）。

謝の見通しが必ずしも当たらなかったのは、本稿で扱っているシラヤの政治運動の展開やそれにともなって進行してきた文化面での人々の注力、また、博物館

による「平埔族」に関する展示会の開催といった、公の場における「平埔族」の認知の機会が増加してきたことである。

シラヤは2006年に台南の県指定の「県定原住民族」となり、シラヤの一つの集落である吉貝要で行われている「阿立」信仰の祭礼である「夜祭」が2008年には県指定の民俗文化財に、2013年には日本の文化庁に相当し省レベルの文化部によって、「原住民族」の民俗として重要文化財に指定された（呂2020: 8-9）。

2009年には、国立台湾博物館が「平埔族」をテーマとした展示会を開催し、清朝時代の「平埔族」と漢族の社会経済関係を記録した古文書や、日本統治時代に収集された衣類や木彫、考古遺物を紹介した（呉2009）。それまであまり知られてこなかった「平埔族」の文化遺産が広く知られるようになったきっかけと言えるだろう。

偶然にも、この展示の開幕とほぼ同時期に台湾を襲ったモラコット台風によって引き起こされた土石流によって、シラヤの村である小林村が消失し多くの犠牲者が出た。このことはメディアを通じて台湾全土に伝えられ、シラヤを含めた「平埔族」の存在を台湾社会の中で印象づけることになった。小林集落の復旧、再建にあたっては、災害後に建設された住宅の近くに博物館が建てられた。村人たちは博物館の展示を通して、災害前の日常生活、シラヤ族を含む平埔族の文化や歴史を可視化させた（Nobayashi 2015: 112）。

また、2011年に台南に開館した国立台湾歴史博物館では「平埔族」に関する常設展が設置され、台湾史の中の「平埔族」の存在が公に明確に示された。また「平埔族」が経験してきたディアスポラ的な状況から「平埔族」のエスニシティの再生が描かれた特別展も開催された<sup>8)</sup>。

このようにして見ると、台湾における「平埔族」のエスニシティが「原住民族」に近いものなのか、それとも「原住民族」とは異なる先住民なのかという議論は、学術上の課題として日本統治時代にすでに研究者の間で行われていたこと、中華民国の成立後は、行政側の都合が優先された手続きを通して「平埔族」の身分が扱われ、その結果、「平埔族」の人々は「原住民」の身分を取得する機会を逸したことがうかがえる。一方で、「平埔族」自身が進めてきた身分や文化の回復にむけた営みは、メディアや博物館のような公共性の高い装置によって台湾社会の中に伝えられていったと言える。

### 3 「原住民身分法」の違憲判決

2022年10月28日の高等行政裁判所における「111年憲判字第17號【西拉雅族原住民身分案】<sup>9)</sup>」の判決は、これまで、「熟蕃」という先住民族の血統を持ちながらも、身分登録の手続きの問題で、「原住民」の身分を持ちえなかった人々に、その身分が付与される方向へ進むことを保障したものであり、従来の「原住民族」の身分のありかたを少なからず変えるものと考えることができる。

この訴訟では、2009年に台南県の戸籍を管理する行政機関である「戸政事務所」にシラヤの人々が「原住民」身分の取得を申請したのに対して、原住民族行政を所掌する中央政府の「原住民族委員会」が、申請を無効としたことに対して異議申し立てを当事者のシラヤの人々が行い、原告となって争っていた。

高等行政裁判所の違憲判決の内容の骨子は以下の通りである。

- (1) 原住民の身分を定めている現行の「原住民身分法」は憲法違反である。
- (2) 現行の「原住民身分法」の規定により、「原住民」の身分を取得できない者は一定の条件を満たすことで、「原住民」の身分を取得することを可とする。
- (3) 3年以内に「原住民身分法」を改正するか、特別法の制定を命じる。

異議申し立てから10年以上かかって、「原住民」の身分の条件が変わることになった。主文の大意は以下の通りである。

一、憲法増修条文第10条第11項及び第12項の規定によって保障される「原住民族」には、台湾に存在する全ての「台湾南島語」系民族が含まれる。憲法増修条文第4条第1項第2号にいう山地原住民及び平地原住民のほか、言語、習慣、伝統などの文化的特色が現在も存続し、その構成員が民族アイデンティティを維持し、客観的な方法でその歴史をたどることができる他の「台湾南島語」系民族もまた、民族の意思に基づき、「原住民族」としての承認申請ができ、その所属成員は法律に基づき、原住民の身分を取得することができる。

二、「原住民身分法」第2条は、「本法にいう原住民には、山地原住民と平地原住民が含まれ、その身分の認定は、本法に別段の定めがある場合を除き、次の

規定に基づいて決定する。1. 山地原住民：台湾「光復」前の原籍地が山地行政区内にあり、戸籍調査簿に本人または直系血族の身分が原住民に属すると登録されている者。2. 平地原住民：台湾「光復」前の平地行政区内に出身地があり、戸籍調査簿に本人または直系血族が原住民に属すると登録されている者で、戸籍が保管されている郷（鎮、市、区）の役所に平地原住民としての登録を申請した者」としている。この原住民の定義は、山地原住民と平地原住民のみを指しており、本判決主文第 1 号の要件を満たすその他の台湾原住民は対象としていないため、彼らの原住民（族）の身分は国の法律によって保障されていない。この範囲において、原住民（族）の身分アイデンティティの権利を保障する憲法第 22 条に反し、また憲法第 10 条第 11 項及び第 12 項で規定する原住民族文化等の保障という趣旨にも反する。

三、関係当局は、本判決の日から 3 年以内に、本判決の決定に従い、「原住民身分法」を改正するか、別途の特別法を制定し、本判決本文第 1 項にいう「南島語」系民族の他の「台湾原住民族」の認定要件、所属成員身分の要件及びその登録手続きを明確化しなければならない。この期間内に法改正または法制定が完了しない場合、日本植民地時代の戸籍調査簿に本人もしくはその直系親族が「熟」または「平」と記載されていて、所属する民族の言語、習慣、伝統などの文化的特色が現在も存続し、かつその民族に所属する成員でその民族としてのアイデンティティを維持している者は等しく、法改正または法制定が完了する前に本判決の趣旨に従って、中央の「台湾原住民族」主管機関にその民族の別を認定するように申請できる。

加えて、本稿を理解するうえで重要な判決の理由の一部を示しておこう。

憲法の意義及び憲法改正の趣旨からすると、憲法は、保護すべき先住民の範囲を争点となっている規定に定められている山地原住民及び平地原住民の集団に具体的に限定していない。

関係当局が独自に恣意的に原住民の意味を定義し、台湾の原住民の一部を国家による保護から除外してはならない。先住民の意味及び保護の範囲の定義は、歴

史的事実及び先住民保護の国際的趨勢と対比して過度に厳格なものとするべきではなく、より緩やかなもの、すなわち、保護の排除は極めて厳格な制限の原則の下、例外的に取り扱うべきである。

憲法解釈にあたっては、裁判官は時代の進歩や脈拍を常に把握し、時代の要請に応えた解釈を行うべきであり、憲法の一部の条項で用いられている文言にとらわれることなく、特に憲法改正手続きの過程の文言にとらわれることは、人権擁護という憲法の本来の目的を失わせる結果となるので避けるべきである。

日本統治時代、政府は台湾で包括的な戸籍調査を実施しており、公式の戸籍調査簿から得られる情報は台湾の歴史の客観的で完全な記録とみなすことができる。また、これらの戸籍データは、現政府が台湾の先住民を特定する法的根拠として使用しているものであり、日本統治時代の戸籍データと同じものを、台湾の「南島語族」の一員であるか否かを判断する根拠として使用することは整合性がある。当裁判所は、台湾の「台湾南島語系民族」に属するか否かの判断基準の一つとして、日本植民地時代の戸籍謄本に本人または直系血族が「熟」または「平」と記録されているか否かをを用いることが適切であると判断する。

裁判所は、憲法が示している「原住民族」の範囲は厳密なものではないことや、時代に応じた判断をするものとした一方で、日本統治時代の先住民性の判断をもとにした現代の判断は整合的であるとした。これはある意味では、日本統治時代と現代との間に存在した国民党政権による権威主義的な施政を批判的に扱っているとも言えるであろう。

#### 4 身分申請の訴訟の経緯

本訴訟のもとになった2009年のシラヤの身分申請と却下、その後の裁判までの概要を示しておこう。

この発端は、2009年にシラヤである萬淑娟（Uma Talavan）氏が台南市の市議会議員に「原住民族」の候補者として立候補することができなかったことに対する異議申し立てである。

萬淑娟氏は台南市の新化区に居住するシラヤのアイデンティティを持つ女性で

ある（鄧 2017）。父親の萬正雄氏は、シラヤ文化の振興を活動の目的とするシラヤ文化協会の設立者であり、現在は萬淑娟氏がその協会の理事長を務めている。また、萬淑娟氏は 2016 年に蔡英文総統が主導して設立した、総統府直轄の移行期正義委員会である「原住民族歴史正義與轉型正義委員會」（以下、「原轉會」）の「平埔族」を代表する委員でもある。

萬淑娟氏の夫である萬益嘉氏はフィリピンのビサヤ出身である。夫妻は、17 世紀にオランダが台南を占有していた時期に、キリスト教宣教のためにオランダ人宣教師が翻訳した『マタイによる福音書』中のオランダ語とシラヤ語のローマ字表記をもとに、シラヤ語の語彙集を完成させた。シラヤ文化の復興や「原住民族」としての承認に家族ぐるみで取り組んできたと言ってよい。

萬淑娟氏は 2010 年 11 月に予定された台南市議会の議員選挙に「原住民族」の候補者として立候補するために自らの身分を確認した。台湾では 2009 年 4 月に「地方制度法」が改正され、台南市は台南県と合併し直轄市としての台南市となった（北波 2013: 141）。新制台南市の市長と市議会議員を選出する初めての選挙が 2010 年に行われることになっていた。

台南市制定の前の台南県では 2006 年にシラヤを県レベルでの「原住民族」と認定した。このことは、シラヤの「正名運動」、すなわち「原住民」の身分の取得と民族集団の承認を求める運動を促進した（段 2013: 51-52）。

2009 年に台南県政府は、日本統治時代の戸籍に「熟」と記載された個人やその直系親族が出した「平地原住民」としての登録申請を受理し、12,478 人が申請を行った。これに対して、中央政府の「原住民族」行政の所掌機関である「原住民族委員会」は申請受理の中止を通知した。同時に、内政部は戸籍のシステム上で「原住民族」として認定されていない民族が身分登録をできないように措置した（国立台湾歴史博物館 2013: 204）。これには、シラヤも含まれていた。中央政府の対応に対して台南県政府は、コンピュータ上のシステムではなく紙による身分申請を受け付けた。

つまり、合併前の地方政府によって県の「原住民族」として認められたシラヤの人々が、個人の「原住民」の身分を取得しようとし、それを中央政府が拒否したということである。身分は中央政府が所掌するものであり、地方政府が認定する集団としての民族とは無関係であることが示されたと考えられる。戸籍はあく

まで国が管理するものだという事である。

こうした状況のもとで、萬淑娟氏は戸籍のシステム上は「原住民」の登録ができないまま、「平地原住民族」として合併後に行われる市議会議員の選挙に立候補できるかを台南県選挙管理委員会に確認を求めた。これについて司法判断が2009年7月30日に下され<sup>10</sup>、「原住民族」の選挙を取り扱う場合、「原住民」の身分は戸籍の記載を基準とすること、したがって、台南県に紙媒体で登録された書類では「原住民」の身分を有するとはみなされないとした。

その後、萬淑娟氏を中心とした原告団は「原住民族委員会」を相手どった行政訴訟を起こし、2016年には「台北高等行政法院」が、シラヤの「原住民」身分は「原住民身分法」に則り、認められないとした。シラヤ側はこれを不服とし上告し、2018年には「最高行政法院」が「台北高等行政法院」の判決を無効とした。差し戻し審理が指示され、最終的な司法判断が示されたのが2022年10月の判決であった。

## 5 訴訟当事者の主張

この裁判で最も注目すべきものは、2022年6月28日に開催された公開の陳述及び討論会である。訴訟の当事者が一同に会して、それぞれの主張を述べ討論を行う機会であった。その内容は、「平埔族」の先住民の身分の認定の課題が、「平埔族」をとりまく社会的環境や国際的な動向、台湾の政治力学が民族に作用してきた歴史が深く関わってきたことを物語っている。そこで、本節では陳述の内容の概要を示しながら、適宜その背景に関する解説を加えていく。当事者は、もとの原告であるシラヤ、被告となる「原住民族委員会」、第三者として意見を述べる有識者であり、それぞれの主な主張をまとめれば以下の通りとなる。

シラヤは、自分たちは他の「原住民族」と同じように歴史的には先住民族であったことが記録として残っているにも関わらず、行政上の手続きや自分たちにとって不利な法制度のもとで、自分たちが「原住民族」の身分を取得できないのは不当であると主張した。

「原住民族委員会」は、法に基づいた行政を進めていること、またこれまで整備してきた制度は、現在の「原住民族」の権利を保障することを目的としていた

こと、既存の「原住民族」ではない「平埔族」には別の制度を整備することを主張した。

有識者は、「平埔族」が先住民であることの根拠となる「番」とは何か、そして、それに基づく「原住民族」とは誰かをあらためて問い直す必要があることを示した。また、少なからぬ有識者が、シラヤが「原住民」の身分を取得することには肯定的であった。

裁判官の数は裁判長以下 15 人であり、一つの裁判に関わる裁判官の数では最も多いものとなった。違憲判断を求めることになるので、申請者は「臺北高等行政法院第三庭」であり、2 人の判事がその代表を務めた。つまり、私人の訴えではなく、法の有効性が司法の中で問われるものとなった。

当事者として参加したのは、関係する行政機関として「原住民族委員会」、台南市政府の二つであり、「原住民族委員会」は夷將・拔路兒 (Ichan Parod 以下、イチャン・バルー) 主任委員が、台南市政府は黃偉哲市長が代表として参加した。「原住民族委員会」側は 3 人の弁護士、「台南市政府」側は 2 人の大学教員と 1 人の弁護士が参加した。これらに加えて、有識者として 5 人の研究者が参加し、国の機関が正当に機能しているかどうかを判断する必要から監察院の国家人權委員会も召集された。また、もともとの訴訟の当事者であるシラヤの代理人である 3 人の弁護士が参加した。

COVID-19 による感染症防止の観点から参加者間の距離がとられ、オンラインによる参加者もいた。弁論の持ち時間は各自 5 分とされ、その後、裁判官から関係機関、関係者、有識者、監察院への質疑をへて、「臺北高等行政法院第三庭」、「原住民族委員会」、台南市政府が 5 分間ずつ最終的な弁論を行い、終了という予定であった。

冒頭、この裁判で判断すべきことが、「原住民身分法」第 2 条第 2 項が違憲であるかどうか、その理由はどのようなものか、であることが書記官より説明され、陳述討論会が開始された。

最初に発言したのは、この裁判の申請者である「臺北高等行政法院第三庭」の林秀圓裁判官である。

林裁判官は、もともとの訴訟の原告である萬淑娟氏は自らがシラヤという民族であるというアイデンティティを持ち、シラヤは日本統治時代以前には平地行政

区に居住しながらも、種族は「熟」と記載されていたとした。そして、1950年代から1960年代にかけての時期に居住域の役所で、先住民の身分申請の登録をしなかったために、現在は「原住民」ではないという状況に疑義を示し、「原住民」とは何かという問いかけをした。

また、同年4月に先行して下された「原住民身分法」に関する違憲判決を引用し、人間の血統は、憲法や法律に先立つ自然な事実で、個人とその属する集団のアイデンティティと密接に関係していること、「原住民」の身分は原則として血統主義や擬制的血統主義と自己のアイデンティティによって取得されるものとした。さらに、限定された期間に身分登録をしたかどうかを身分の要件とする「原住民身分法」の規定は合理的ではなく、例えば一つの家族で登録した者としなかった者で「原住民」身分を持つか持たないかが別れるといった状態は憲法が保障する平等の原則にも反するものとした。

林裁判官が引用した先行する違憲判決とは「111年憲判字第4號」という判例であり、「原住民」と非「原住民」との間に生まれた子は、「原住民」の親の姓もしくは「原住民」の伝統的な名を名乗る場合には、「原住民」の身分を得るものとする「原住民身分法」第4条第2項が違憲であるとしたものである。これは、「原住民」の身分は擬制的なものも含めた血統によって定められるものであり、名前というそれ以外の要因に左右されるべきではないという判断であると理解できる。

これに対して、「原住民族委員会」側の代理人である李荃和弁護士は「原住民」の身分は参政権の保障という観点からも定められてきたことを述べた。

第二次世界大戦後の国民党による権威政治期から民主化への移行が進められた台湾では、1991年に先住民の政治参加の保障のために、「立法委員」（国会議員に相当）は山地と平地の「原住民」の人口比に応じて3人ずつと定める憲法改正がなされた。それにあわせて「山胞身分認定標準」を制定し、先住民としての有権者数の範囲を確定しそれが現行の「原住民身分法」のもとになっていること、そして、この際に「平埔族」は人口数にはいれられていなかったことが説明された。

これは、「原住民身分法」は憲法にしたがって作られたものであること、現在の「山地原住民」と「平地原住民」の範囲は政治上の公正さを持ったものである

ことが確認されたことになる。

また、「原住民族委員会」はシラヤが先住民として重要で、文化的に「原住民族」であることを認識しており、「平埔族」だけの規定を立法化する必要があるという認識が示された。同時に、このような問題は様々な政党の参加、議論、社会の同意が必要だともした。

台南市政府の代理人である中正大学の黄俊杰教授は、シラヤは独自の言語と文化を継承しており、先住民の権利を享受すべきとしたうえで、争点となっている「原住民身分法」の規定は違憲であり、台南市政府の地方自治権を侵害するとともに、「原住民」の間に不合理な待遇差を生じさせるものとした。

また、従来の「原住民族」の分類は日本の植民地時代に残されたものに過ぎず、「原住民族」の個人がその帰属を決定する権利は国際条約と憲法で保障されるものだと述べた。加えて、シラヤは先住民族であり、シラヤが先住民としての正当な名前を持つことはその歴史を尊重することだとし、シラヤが過去に奪われた先住民の地位を回復できないことは歴史的正義に反するとした。この問題は「党派」、すなわち政治的立場の問題ではないという発言も印象的なものと言える。

台南市政府のもう 1 人の代理人である逢甲大学の辛年豊副教授は、シラヤは多数派の漢族とは異なる先住民族であり、社会経済的にも政治的にも構造的に不利な立場に置かれており、国家が介入しなければ、シラヤの滅亡さえ許してしまいかねないとした。そして、「原住民身分法」を行政的なやりやすさのために正当とすることで、シラヤが合法的な「原住民族」としては扱えないとするのは問題であり、容認できるものではなく、平等権や人格権の観点からも今回の憲法審査は厳密に行われる必要があると述べた。

続いて発言したのは、もともとの当事者であるシラヤ側であった。シラヤ原告団の代理人である陳怡君弁護士はまず自身がシラヤであることを告げた。そして、シラヤ語が台湾で最初に記載された先住民族の言葉であり、現在、それらで絵本や教材、楽曲が作られているという文化の面での現状にふれた。また、「原住民族」として承認されていない状況のもとでの言語政策についてふれ、現状ではシラヤ語の教育や普及がもれおちることを指摘した。

これは、「原住民族」諸語のテキストが政府の補助のもとに作成され、学校教育での「原住民族」語の正課化、集落での母語普及や「原住民族語」の検定制度

等、言語の教育、普及面において「原住民族」が尊重されていることに鑑みた場合、説得力のある発言だと言ってよいであろう。

陳弁護士は続けて、台湾が国際的に承認されていない悲しみを知っているのであれば、シラヤが「原住民族」として承認されないことに対する悲しみを抱えていることが理解できるはずだと述べた。そのうえで、シラヤが「原住民族」としての承認を得るための運動を展開し、法廷にたち、アイデンティティを守るために闘っていることは「台湾原住民族」の強い生命力の証しであるとし、現代の憲法が多文化主義を肯定し、民族の意思を守り、民族の自決を尊重するものであるならば、シラヤの先住民の身分は憲法の価値観に則って合憲であることを主張した。

シラヤ原告団のもう1人の代理人である蔡維哲弁護士はまず、植民地主義者が先住民族を「生番」、「熟番」、「山地原住民」、「平地原住民」に分断し、相互を敵対させさせた歴史的傷跡を憲法の番人である最高裁が癒し、憲法が保障する平等と尊厳を守ることができると信じているとした。

また、他の合法的な先住民族、すなわちこれまでの法律のもとで「原住民族」として公的に承認されてきた集団とシラヤを比較した場合、シラヤは集中治療病棟にいるようなもので、その文化や言語のために緊急治療が必要であるのに、現行制度では普通病棟にいる「原住民族」の保護を優先しており、これは明らかに価値判断の不均衡であり、制度的正義の侵害と主張した。

このことは、先に陳怡君弁護士が述べた言語政策の遅れに関することと同様な指摘と言えるであろう。言語政策に限らず、様々な文化的側面において、シラヤは「原住民族」と同等もしくはそれ以上の対応を求めても然るべきだろうという趣旨である。

蔡弁護士は身分登録という手続きの面でも意見を次のように述べた。「山地原住民族」と「平地原住民族」の違いは登録された期間や登録されていない期間、居住地の場所などにあり、それは先住民の本質とはまったく関係のないことであり、サオ、クヴァラン、サイシヤット同様にシラヤも「原住民族」になるべきだとした。

発言のこの部分には少し補足を加えておく必要があるだろう。サオ、クヴァラン、サイシヤットはいずれも山地よりは平地と言ってよい地域に住んできた先住

民族である。ただし、その歴史的な成り立ちはやや異なる。

サオとクヴァランの多くは個人や直系親族の戸籍に「熟」と記載され、日本統治時代には「熟番」として認識されていた。この二つの民族は人類学や言語学といった民族集団を研究の対象とする分野においてはそれぞれのエスニシティが認識されてきた。いわば、独立した民族集団として扱われてきた。一方で、制度上は独立した民族集団としては扱われておらず、サオはツォウ、クヴァランはアミ、といったように隣接する「原住民族」として個人が認識される、もしくは「原住民族」の名乗りはしない人も存在した。換言すれば、身分は「熟番」であり、エスニシティはサオやクヴァランという固有の民族ではあるが、「原住民族」であったり非「原住民族」であったりする状況が生じていたことになる。

「原住民族」であった場合には「原住民」の身分が自動的に付与されることになり、非「原住民族」であった場合には、1950年代から1960年代にかけての「原住民」身分の登録の機会を得ており、個々人の判断にはよるものの「原住民」身分を取ることが可能であった。そして、サオやクヴァランとしてのアイデンティティを持ち、「原住民」身分を有する人たちが独立した民族集団としての承認要求を行い、2001年と2002年にそれぞれが独立した民族集団として認められた。

サイシャットについては、先述した宮本らの鼎談における馬淵の発言にあるように、日本統治代当初は「熟番」として認識されていたが、台湾総督府はサイシャットを「生番」や「高砂族」として扱ったために、中華民国施政下においても「原住民族」とされた。

蔡弁護士の従前の主張を整理するならば、シラヤはサオやクヴァラン、サイシャットと同様にもともと「熟番」で平地に住んできたにも関わらず、手続き上の違いでエスニシティのありかたに相違が生じるのはおかしいということである。

シラヤの個人の思惑によって手続きを行わず、シラヤが自発的に先住民の地位を放棄したという「原住民族委員会」の見解に対しても蔡弁護士は意見を述べ、登録が行われた当時の台南県政府は、登録の通知の掲示や関連情報を各家庭に送付することさえしておらず、これは明らかに法の適正手続きの原則に反していることを指摘した。

最後に、蔡英文総統の「原住民族」への謝罪の中に「平埔族」が含まれていることにふれ、意図的にシラヤ族の地位を否定することは、国家主席の提案に違反

するものであり、行政府統一の原則、責任政治の原則に反するとした。同時に、シラヤの承認は台湾が中国化されていないことを示すものだと述べた。

この後に続いたのは有識者たちの意見陳述である。

最初は国立政治大学の林修澈教授が意見を述べた。林教授は民族学、民族政策研究の第一人者であり、中央政府による「原住民族」認定についても長年にわたり関わってきた研究者である。

林教授はこの問題が国家と民族の関係のありかたに起因するものとし、国家が民族に対してとる態度には、非承認、部分承認、完全承認の3種類があり、台湾の場合は部分的な承認で、「原住民族」と呼ばれているうちの「生番」は承認しているが、「熟番」は承認しておらず、さらに客家と台湾語を話す閩南人もいて、これらも全て民族に属するとした。

この発言の背景には、1990年代以降における台湾社会の一般的な認識である「四大族群」があるだろう。国民党の権威政治時代には中華民族というイデオロギーが前面に押し出されていたが、民主化を実現させた台湾では多様な民族の存在が強調され、民族の大きなくくりとして、「原住民族」、客家、閩南人、そして第二次世界大戦後に大陸からわたってきた外省人が通念化された。その中では「平埔族」は独立した民族としては存在していないということである。

次に、民族が承認された場合、それが集団的な権利なのか、個人の権利なのかという問題にもふれた。また、ほとんどの国の憲法には先住民族についての明確な定義がないため、国は先住民族をどう扱うかについて別の法律を制定すべきとし、「先住民族の権利に関する国連宣言」は、保護される側の権利については非常に明確だが、保護される側の定義が明確でないと指摘した。加えて、一般市民の「平埔族」に対する認識にもふれたうえで、この案件は違憲の問題ではなく、憲法改正の問題であり、もし「平埔族」を民族に含めるのであれば、憲法改正という角度から始めるべきであり、現行法では「平埔族」は民族には含まれないことは明らかであるとした。

次の発言者は東華大学の教員で自身もシラヤである謝若蘭教授であった。謝教授の専門は民族関係や先住民族の人権問題で、「原住民族」の移行期正義にも関心をよせてきた。

謝教授は、1991年の憲法改正時には当時多数派であった国民党が、これまで

「中華民族」であった「平埔族」を他の民族としてしまうことにより、台湾の蒋介石政権を弱体化させることになると考えて、その成立を見送ったという見解を示した。

筆者は 1991 年の憲法改正の経緯については詳しい資料は持ち合わせていないが、1991 年の憲法改正の主な内容は、1948 年の憲法改正によって制定された「反乱鎮定動員時期臨時条項」の廃止、すなわち戒厳令の解除であり、「原住民族」に対する措置が加えられたのは 1992 年の憲法改正時であった（山岡 2003: 179-180; 186）。

また謝教授は、1980 年代の「原住民運動」についても言及し、運動では「原住民族」の中に「平埔族」は含まれるべきと考えられており、具体的な名前はあげないままに、当時、運動のリーダー格であった現在の「原住民族委員会」のイチャン・バルー主任委員が、「原住民族」の中に「平埔族」を含めるべきだとする論文を著していたことを指摘した。個人の過去の思想や主張を引き合いに出す点はやや注意して発言を読み取っていく必要があるだろう。

一方で、謝教授が国際的な観点からの先住民のありかたに言及したことは重要である。国連は先住民族を明確には定義していないが、個人レベルでの自認と属する民族の受容が重要な共通規約であるとし、歴史的連続性、伝統領域と自然資源の関連性、独自の政治、社会、経済、文化、言語等の権利、他の民族とは異なる祖先が残した環境知識を継承する必要性等、共通する領域が明確に示していて、シラヤはこの共通した定義にあてはまるとした。

中央研究院台湾史研究所の詹素娟副研究員は、1950 年代は、世界的な冷戦状態にあり、「中華民国」は「中華人民共和国」との違いを強調するため、台湾が「単一の中華民族」であることを強調しなければならなかったとした。そこで、とられた理屈が台湾には民族の区別はなく、山地と平地という居住地の違いであり、山地では「山地山胞」として強制的に登録する保護主義が、平地では「平地山胞」が次第に一般の平地人になるとし、登録申請が採用されたのだと説明をした。そのうえで、現代における人格権、平等権、文化権を重視する「原住民身分法」の概念とは全く異なるものであったとした。

台湾史を専門とする詹副研究員のこの見解は示唆に富むものであろう。身分の登録を強制するのか申請させるのかという区別を通して、施政者側の思惑、すな

わちかつての「生蕃」は「原住民族」のままにしようとしていたことが理解できる。台湾史における「原住民族」とは法制度上では中華民族から排除された民族であり続けたと言えるかもしれない。一方で、次第に平地人になるという漢族化の理念は、申請という一手間かかる営みを介させることで具現化させていたのであろう。そして、そうした排除のイデオロギーを払拭させたかのように見えた「原住民身分法」は、かつての「熟蕃」が先住民であることを拒む、やはり排除のイデオロギーになっているのである。

続く東華大学法学院の蔡志偉教授は、現行法の「山地原住民」と「平地原住民」の区分は、日本統治時代の植民地主義に根ざしているとの見方を示し、その区分が適切か否かを検討すべきだと提言した。蔡教授の専門は先住民族に関する国際法や法制度で、自身は「原住民族」のセデックである。

多くの国が先住民の統治のために血統による識別を採用してきたが、その中心思想は人種差別、同化、統合であったが、各国とも立憲主義に基づいて先住民族と国家との関係を再構築してきたとした。台湾については、権威主義的な支配の下で、政府は山地民族と他の民族との間に違いがないとしながらも、先住民族側には人種差別の観念を与え、近代国民になる必要性を強調したと述べた。また、政治参加の権利を除けば、全ての法において、誰が「山地原住民」で誰が「平地原住民」なのかを特定する法律や法令が一つもないということを指摘し、憲法で規定される「原住民族」とは誰かということに立ち返らなければならないとした。

有識者の発言が終わり、監察院の国家人権委員会の見解が述べられた。高涌誠委員は国際人権に関する国際規約及び規範に基づき、以下のような見解を示した。

「原住民族」が自己決定権及び自己同一化権を享受すべきであると考えるのは、国連の「市民的、政治的権利に関する国際規約（International Covenant on Civil and Political Rights）」と「先住民族の権利に関する宣言（Declaration on the Rights of Indigenous Peoples）」に依拠したものである。憲法増修条文第10条の制定後、台湾は多文化政治体制であることを認識し、先住民族が主流社会と並行して存在し、合意のもとに共存する民族集団として遡及的に承認されなければならない。先住民族の権利が完全に回復される前には、権利回復と発展を促進するために援助を続ける義務がある。その第一の課題は先住民族の地位回復である。「原住民身分法」第2条第2項が行っている自認の条件に追加的な制限を課すようなこと

は、世界のどの締約国も行っていないことが理解できる。

高委員は国際的な基準のもとで台湾が対応していくべきことを明確に示したと言える。国連に未加盟の台湾では国際的な基準にいかん準じているかは、先住民族のこのことのみならず、様々な場面でも強調される。

また、高委員は「イワン・キトク対スウェーデン事件」を例にだし、民族集団における個人の成員権を制限するためには、国家は合理的かつ客観的な根拠を持つべきであり、そのような根拠が合理的かつ客観的であるかどうかは、争点となっている原住民集団全体の生存と幸福を維持する必要性に基づかなければならないとしていると指摘した。

「イワン・キトク対スウェーデン事件」は、先住民族であるサーミに出自を持つイワン・キトク氏が長期間にわたりサーミの集落を不在にしていたことから、集団の成員であることの条件を定めた法令に基づき、トナカイ飼育や狩猟、漁撈に関わる先住民族の法的権利が制限されたことに対して個人から異議申し立てを行ったものであり、これに対して 1985 年に出された判断である（舟木 2006: 134–136）<sup>11)</sup>。

筆者はこの事例については詳しくは調査できておらず深入りは避けるが、この例出は若干、違和感が残る。「イワン・キトク対スウェーデン事件」は、ある民族集団に特定の個人が帰属できるかどうか争点となったものであり、今回のシラヤの案件とは議論すべき点が異なるように思われるからである。

高委員は、「原住民身分法」第 2 条第 2 項によって課された追加の条件は「平埔族」の自己決定権を奪うものであり、平埔族全体の生存と幸福に資するものではないことは明らかであり、合理的かつ客観的な理由から正当化できないとし、国際規約に違反すると監察院人権委員会の立場を示した。

この後、休憩をはさみ公開陳述会は再開された。最初に詹森林裁判官から原住民族委員会への質問と問題提起があった。

1991 年の憲法改正の議論にシラヤはおろか「平埔族」の参加がなかったという有識者（謝若蘭教授）の陳述における指摘を受け、改正の議論に参加した側、すなわち施政者が、参加しなかった者、すなわちシラヤや「平埔族」に対して、改正の議論の結果できあがった憲法やそれに基づく身分の規定により、参加しなかった者に対抗したり、その権利を排除することに問題はないのかという問いか

けをした。つまり、自ら決めていないルールで自らのアイデンティティを決めることを「平埔族」に強いることはできないということである。

さらに、当時の憲法改正は先住民族の多文化主義を尊重するものではなく、政治的配慮の要素が強かったことを指摘し、それは多文化主義の尊重に重点を置いている台湾社会の現在とは非常に矛盾していることに言及した。その上で、「原住民族委員会」はあくまで「平埔族」を「平埔族」という民族としてしか認めず、その權益制度の法制化を支持しているようにしか見えないので、将来、「原住民族委員会」の提案に従った立法がなされた場合、また新たな違憲論争を引き起こさないかという懸念を示した。

「平埔族」を「平埔族」という民族としてしか認めない場合、現行の「原住民族」に関する制度は「平埔族」には適用されることがないため、今回と同様な問題が生じるのではないかという懸念が示されたと考えてよい。

これに対して、「原住民族委員会」の代理人である李荃和弁護士は、1950年代の冷戦時代に「原住民族」文化の尊重という考え方は希薄であったことをまず認めた。そして、憲法改正はそれぞれの時代の価値観のなかで考えられており、1997年の第4回目の憲法改正の時点では、先住民族や人権に対する理解を持ちながら議論したにも関わらず、「山地原住民」と「平地原住民」との区分が変わることがなかったのにはそれなりの意味があったとした。また参政権の問題を解決したいのであれば、憲法改正のレベルにまで踏み込む必要があり、「原住民族委員会」はあくまで憲法やその他の法律にしたがった施策を進めてきたと回答した。

続く、蔡宗珍裁判官の質問は、有識者として召集された林修澈教授と王泰升教授にむけられたものであった。林教授へは、教授が本件は憲法改正の考え方だと述べたが、憲法の「原住民族」の概念、すなわち「山地原住民族」と「平地原住民族」の概念に、シラヤを含める余地はないと考えているのか、あらためて見解を示してほしいとされた。

林教授は直接の回答というよりは、歴史的に「番」と称される対象の範囲が、中国王朝や植民地政府、現在の中央政府によって変わっているという経緯を説明した。

王泰升教授も同様の質問を受けたと解し、1957年の時点で台湾において先住民として認められていたのは、「山胞」と一般的に呼ばれていた人たちであり、

「平埔族」が自分たちのエスニシティをもって登録はできなかつたであろうと指摘した。そのうえで、シラヤを「平地原住民族」とすることは、美しい過ち（「美麗的錯誤」）であり、「原住民族」を分けるのではなく一緒に扱い、当事者がともに資源の配分についてあらためて議論をするべきだと持論を展開した。

次に、楊恵欽裁判官が「原住民族委員会」に次のような質問を行った。1) 戸口調査簿とは何か、また当時は「原住民族」という言葉はなかつたので、戸口調査簿における先住民とは何をさすのか、2) 「原住民族委員会」は「平地原住民」の登録が1956年からの都合4回に限ると考えているのか、そしてその根拠を求めた。同時に林修澈教授には、憲法を改正しないといけないということは、現状の憲法の「原住民族」にはシラヤははいらないのか、と質問した。

これらの質問はかなり基本的なことである。この法廷においてあらためて質問されたことに筆者はかなり奇異な印象を持っている。

これに対しては、「原住民族委員会」のイチャン・バルー主任委員が、「平地原住民」と「山地原住民」という身分の登録のみがもともとあったところに、憲法改正後には民族の識別が加えられたこと、また、多くの場合は「原住民」という身分だけがあるのではなく、民族も同時に登録されていることが多いが、自分自身は先に「平地原住民」という身分を取得した後、憲法改正後にアミ族の登録をしたことを述べた。

「原住民族委員会」の代理人である李荃和弁護士は、「平地原住民」の身分取得は過去の4回の登録のみとしているのは、「原住民族委員会」がそう考えているのではなく、あくまで法律にしたがっていることを強調した。法律にない制限を「原住民族委員会」が増やしているのではないとし、登録が限定されたのは、そのことによって「原住民族」の身分を安定させ、「原住民族」の人口を確定することが目的であり、それに応じた議員の数を確定、保障することができる、すなわち、代表制という舞台で「原住民族」が自分たちの権利のために闘うための線引きが必要だったとした。

「原住民族」の身分を登録する目的が「原住民族」人口の確定のためであり、それに応じたクォーター制の確立がその先にあったというこの回答は明快であろう。

李弁護士はさらに「平埔族」が保障されない、あるいは保障に値しないと

ているのではなく、状況によって異なる保障が与えられるとし、「原住民族委員会」が把握している統計データからは「平地原住民」が約27万人であるのに対して、もし「平埔族」を加えた場合は98万人となることを付け加えている。

このことも、「身分」承認の手続きがクォーター制に大きな影響を与えうることを示すわかりやすい説明と言える。

林修澈教授の回答は前のものと同様、「番」と施政者との関係にふれたものとなった。改正されてきた現在の憲法中の「原住民族」が指すのは「生番」と「山胞」であり、「熟番」はそれにあたらないということは概念上、明確であると説明した。そのうえで、「平埔族」が「人」なのか「番」なのかは歴史的に変化し、時代によって見解が異なるからこそ、本日の法廷に影響を及ぼしていると締めくくった。

従前の「人」とは漢族であり、中華民族を意味し、「番」とはその秩序や社会体系の中にはない非漢族のことを指す。この発言は今回の問題が「番」とその子孫が誰なのかという血統と、時代の変化、さらにいえば施政者や社会の変化によって変わっていく民族の認識との乖離であることが示されたと言えるだろう。

続けて、王泰升教授は日本の植民地統治時代の戸口調査簿や戸口調査にふれるとともに、1956年の時点では2万7千人以上の人々が「平埔族」であったことは歴史的事実として明らかだが、民族の出自が不明として分類されているので、もし「平埔族」が先住民身分である「平地山胞」として登録する場合には、「山胞」にあった9つの民族名で登録しなければならず、これで申請する機会を奪った可能性もあることを指摘した。

これは、「平埔族」の少なからずの人々が移住や漢族との混住の結果、個々の民族集団であることの記憶は喪失しつつも、戸籍には「熟」と書かれていることから、「平埔族」であることの記録だけは残されているという状況を物語っている。こうした状況は王教授が続けて述べた、サオヤクヴァランが自分たちの民族集団の承認をその後、求めることにつながっていく。「原住民族」の登録をする際に、サオヤクヴァランという名前の選択肢が当時はなく、サオはツォウ、クヴァランはアミとして登録せざるをえなかった人々が自分たちのエスニシティを回復してきた所以である。

王教授はあらためて、「山原」すなわち山地「原住民」、「平原」すなわち平地

「原住民」, 「平埔」という分類に意味がないことを強調した。

これに対し, 林修澈教授は民族集団の概念はあとから出てきたものであり, もともとは, 全て「生番」か「熟番」かの総称で, そのもとでの具体的な民族については学術的に研究されてきたもので, 行政機関が使用する単位が異なっているという指摘を行った。先住民であるかどうかは先にあり, そのうえで民族の別を登録するというこれまでの順序をあらためて明確にした。

次の黄昭元裁判官の質問は「原住民族委員会」ともともとの原告であった萬淑娟氏らの代理人に向けられた。

「原住民族委員会」が再三, 説明の根拠としている「立法委員」の定数にふれ, 憲法が規定しているのは「立法委員」の定数なのか先住民の地位なのかについての「原住民族委員会」の見解を求めた。それに関連して, 地方議員の「原住民族」枠は憲法で規定されたものではないことにも言及があった。「立法委員」とは別に, 「原住民族」に関連する議員で, 憲法によって規定されたものはあるのか。そして, 「平埔族」を憲法上の先住民族として認めることは可能かということと, 憲法改正前の過渡期にも「立法委員」の定数はそのまま維持されるのかをたずねた。

原告団へは何を勝ち取りたいのかという質問がなげかけられた。現行の憲法や法律のもとでは, 「原住民」は「山地原住民」と「平地原住民」であり, シラヤは「平地原住民」に登録するしかなく, その場合は, 現在の「立法委員」の「平地原住民」の枠での政治参加となる。それが訴訟の目的なのかという質問である。「原住民族委員会」が提案した「平埔原住民」という第3の範疇の可能性や, 先住民の地位と先住民の権益は分離できるのではという趣旨が含まれる質問となった。これは, 先に述べた「111年憲判字第4號」に関わるものである。

「原住民族委員会」の代理人である李荃和弁護士からは, 「立法委員」の定数に関する次のような回答が出された。憲法では, 中央に民意を反映させる部分においては「山地原住民」と「平地原住民」とに限られているので, 「平埔族」というエスニシティを持って突破口を開くのであれば, 憲法を改正する可能性があるとのことであった。また, 政治参加以外の部分は立法者がどの程度まで法律を設計できるかにかかっており, それはこれまでも少しずつ進んできたという見方を示した。

また、この案件は親子関係と「原住民」の身分を扱った同年の「111年憲判字第4號」における司法判断とは異なり、いわゆる「原住民」の第一世代が「原住民」の身分の要件を満たしているかどうかというものだというを確認した。加えて、地方議会の議員だけでなく、「原住民保留区」の問題、また「原住民族」への優遇措置に関わる法律が少なくとも156あり、個別にこれらに対応すべき事柄は格段に拡大していくという懸念が示された。

シラヤ原告団の代理人である林永頌弁護士は裁判官の質問への回答の前に林修澈教授と「原住民族委員会」の陳述の内容に反対の意を表明した。すなわち、まずは先住民であるかどうか、すなわち「原住民」という身分がもともとあり、その後民族の識別があるという考えかたである。

その根拠は、現行の憲法第10条第11項及び第12項における「原住民」ならびに「原住民族」とは基本的に多文化的見地という先進的な考えに基づいており、そこでの定義には制限や排除は一切ないとした。林弁護士はサオヤクヴァランの「正名」にも言及し、これらに人々は戸籍には「熟」とあるにも関わらず、「平地原住民」すなわち「生」として憲法では扱われていることには違いないとした。なぜ、そうなったかは学術的に議論されればよいことであり、憲法が改正される際の意図とは無関係であるとしたうえで、シラヤは戸籍に「熟」とあるのに、なぜ「原住民族」に分類されないのかが問題であり、かつての9族に属していればよかったという説明はあまりにも事務的であり、実質的な理由にはなっていないとした。また、当時の憲法改正では民族の定義は与えられなかったのだと述べた。

自分たちは何を望んでいるかという質問に対しては明確に「原住民」であることとした。現在の規定のもとでは、シラヤは「平地原住民」であるべきで、自分たちは台南市（当時台南県）政府に身分登録に行ったが、「原住民族委員会」は、自分たちには民族がなく、台南県政府または台南市政府は法律違反だとした。さらに、本件は憲法改正の問題ではなく、現行の憲法の解釈に制限を与えている点が問題だとし、自分たちシラヤは他の三つの民族（サオ、クヴァラン、サイシャット）同様に平地原住民であると見解を示した。漢民族がやってくる以前から独自の文化を持ち、その点において「原住民族委員会」から問題を指摘されたこともないとした。「立法委員」等、政治参加に関する部分においては、政

治的権利とアイデンティティとを分離して考えていく点においては議論の余地があること、また、「立法委員」の議席をどうかしたいといった主張ではない点を確認しながらも、地方議会で発言する機会や政治参加の権利についてはそれらの必要性を明確にした。

黄大虹霞裁判官は簡単な質問二つを有識者に、のこり一つの質問を「原住民族委員会」に行った。

最初の質問は林修澈教授に向けられた。林教授は台湾では「熟番」が認められていないと言っているように思えるが、1957年の行政命令では「熟」とされたものを「山胞」に含めている、この相違についてたずねた。二つめの質問は有識者3人へのもので、山間部に居住する「原住民」の中に「平埔族」の成員はいないのかということであった。黄大虹霞裁判官は、サオ、クヴァラン、サイシャットが「平埔族」だという発言があったこと、1957年から1963年にかけて登録を行ったために「平地原住民」となった「平埔族」はいるのかということに関心をもっている旨を述べた。

「原住民族委員会」への質問は、「原住民族委員会」は憲法改正の議論と本件の争っている規定は1957年の台湾省政府令と深く関連すると考えているとしたうえで、1957年の台湾省政府令の背景には、議会選挙を目的として急いで出された行政命令であるという見方がある一方で、原告団の資料には、「平地山胞」の身分を明確にする一助になるためのものであるという見方もある。「原住民族委員会」は1957年の政府令の目的は何であったと考えているのかであった。

最初に回答した林修澈教授は「生番」と「熟番」は行政用語であり、「平埔族」やその他の民族の分類は学術研究だと説明し、本件の争点は学術の問題が行政の問題として扱われているとした。林教授が続けて述べた、シラヤとは何かと問われた時、それは学術的な問題であり結論は出ないが、「熟番」や「平埔族」はより明確に示される、ということは、民族の境界を定義することの難しさを物語っている。民族学や文化人類学において、民族やエスニシティとは何かという議論が続けられてきたことを考えれば、その困難さはよく理解できる。

「生番」と「熟番」が行政用語だとしたのは、清朝時代に明確にそれらが分類、認識されていたことによるものである。さらに、林教授は「原住民族」の「生番」の身分は途切れることはなく登録され続けてきたが、「熟番」が一般人同様

に登録されるものではなかったことをあらためて示し、誰が法律上の「原住民族」であるかを確定するのはとてもはっきりしているが、「平埔族」や「シラヤ」が誰かというのは全て推測になってしまい、それを示すための根拠を探す必要がある、現状では、日本統治時代の戸籍に「熟」という字が入っている下で推測しているのだとした。

また、あらためて本件の争点が、血統に基づいて身分を判断するのか、生活習慣に基づいて判断するのが問われており、憲法には多文化が規定されていることから、この点に基づいても争う必要があるとした。そのうえで、憲法の中の多文化（「多元文化」）という言葉は「山胞」が自分たちの文化を守るための努力の結果であり、今日の「原住民族」と密接に結びついているとしめくくった。中華民族、中華文化だけではない、様々な人々、文化の存在の認識が台湾の憲法の中の多文化という言葉の中に込められていることがよく理解できる。

王泰升教授は、1956年の台湾省政府令が屏東、苗栗、台東、花蓮の4県にのみ通達されたことに言及し、当時の登録を想定した対象がいわゆる「化番」であることを指摘した。

「化番」に関わることについては補足的に説明しておこう。「化番」は清朝時代における「番」の区分の一つであり、「生番」と「熟番」の中間に相当した。居住地域は清朝の直接の支配におよぶ地域ではないが、納税等は行っていた先住民族のことを指す。

情況がやや複雑なのは「化番」の中でも日本統治時代の戸籍の登録に差があったことである。典型的な例はサイシヤットである。先述したように、台湾総督府はサイシヤットを「生蕃」、後に「高砂族」として扱ったことから、サイシヤットという民族集団名を持つことになった。これに対して、サオヤクヴァランは「化番」のままであり、日本統治時代の戸籍には「熟」とだけ記録され、民族名は記されなかった。したがって、サオヤクヴァランが「平地山胞」となるうえで、「山胞」内にある9族のアイデンティティが必ずしも自分たちの民族集団とは一致しないという矛盾が生じたのである。

王教授は加えて、憲法上、先住民族と呼べる人たちに「山地原住民」か「平地原住民」の二者択一を求めた場合、1957年の時と同じ轍を踏まないかという懸念を示した。

詹素娟副研究員は、民族のアイデンティティや境界が歴史の中で流動的であることを、宜蘭のクヴァランの歴史経験をもとに説明した後、山間部に居住する「原住民」の中に「平埔族」の成員はいないのかという裁判官の質問に対し、1950年代の関西（新竹）のタイヤル、苗栗南庄のサイシヤット、魚池のサオ、滿州郷のスカロを例としてあげた。さらに、日本統治時代には「熟番」と「平地番」という区分もあり、「熟番」の居住地は「街」や「庄」といった漢族のコミュニティと同様の行政単位として統治される一般行政区であったが、「平地番」は警察行政という大きな違いがあったことを指摘した。そして、国の行政区分やその識別は便宜的なものばかりで、必ずしも「原住民族」の主体性に基づいてはいなかったという言葉でしめくくった。

「原住民族委員会」の代理人である李荃和弁護士は、民族を決める根拠とされてきた血統主義と自己認識についての見解を示した。それは、戸籍の調査時には「原住民族」の血統を持っていたが、そうしたくないという理由で「広」や「福」としたり、その逆があったりしかもしれず、ただ、現在の規定はそうした血統の客観性を問題にしているのではなく、改正前後に拘わらず、憲法や従来 of 制度に依拠しながら規準を設けたものであるとした。

この陳述でも再三、述べられてきたように、「平埔族」は多数派の漢族から差別され、自らは「原住民族」を差別視していた歴史が、「平埔族」自身に自らのアイデンティティを隠す行為をとらせたことを「原住民族委員会」の代理人が述べたことは、「原住民族」側から「平埔族」に対して、アイデンティティをそんなに簡単に変えてよいのかという反論とも受け取れる。

また李弁護士は、憲法の改正には特定の先住民族、すなわち、現在認定されている「原住民族」を特別扱いし保護することを目標とする前提があり、「原住民族」社会の弱体化、漢化の程度や歴史的経緯を考慮して行われたものであることにも言及した。1950年代の議論が対象とする集団が限られていたもので、粗雑で不完全なものであったかもしれないが、時間をへて制度の安定や文化の伝承も含めて価値観や秩序が形成されていったことも事実であることを述べた。ただし、このことから、「平埔族」や「シラヤ」が先住民の資格がないと閉鎖的に考えるのではなく、あくまで憲法改正においては、その時々で保護したい対象が明確にされていただけであり、永続的にそのままである可能性はないとした。そし

て、締めくくりには、憲法改正にまで至らなくても、立法を通じた対応で合理的な待遇も与えることができるとした。

この後、詹森林裁判官が2点について「原住民族委員会」の見解を求めた。一つ目は1956年と1957年の台湾省政府令においてシラヤを含む「平埔族」は自分たちの民族名で登録することができなかったこと、もう一つは、「原住民族委員会」の代理人が最初から最後まで行政統制を重視し、長年にわたる行政状態の安定を主張している一方で、請求人である「台北高等行政法院」は行政が「平地山胞」の身分を容易に決定できるようにすることは不合理な差別待遇であり、憲法上の平等原則に反すると強調していることであった。

ここで、詹裁判官はある意味では象徴的な例えをした。それは、死亡宣告を受けた者は死んだことを行政的に登録されなければならない、死亡宣告を受けた者がまだ生きている場合には、法律は決して「すみません、あなたは20年前から死亡宣告を受けているので、死亡したとみなしてください」とは言わず、死亡宣告を取り消し、本来の法的地位に戻すというものであった。

一つ目の事柄に対する「原住民族委員会」側の回答は明確で、1956年と1957年の台湾省政府令では族別には登録をしていなかったとした。二つ目の事柄に対しての回答は、「原住民族委員会」の代理人である李荃和弁護士は、自身がその前に回答したものと基本的には内容は同じで、各時代における制度の運用や規制の設計には背景があり、それを無視することはできず考慮する必要があること、したがって、過去が正しかったから将来もこうでなければならない、と言っているのではなく、現在の状況があるのはそうした過程の結果だということであった。李弁護士は詹森林裁判官の死亡宣告の例えに対し、それぞれの登記制度にはそれぞれに応じたやりかたが必要で、それを作った立法者の判断に委ねているに過ぎないことをあらためて表明した。

これで一通りの質疑が終了し休憩をはさみ、当事者の最終の陳述が行われた。

最初に本件の申立人である「臺北高等行政法院第三庭」代表の林秀圓裁判官が以下のように最後の陳述を行った。この訴訟の主張をよく表しているのも、冒頭と最後の挨拶を除く全体の翻訳を示しておく。

この裁判の最も重要な論点は、何をもって原住民とするかという問題で、それ

は血統によって決まるのか、それとも法律によって決まるのかということである。血統によるのであれば、どのような血統が必要なのか。100%なのか、2分の1なのか、4分の1なのか、8分の1なのか、あるいは16分の1人なのか。立法によって形成されるのであれば、どのような基準で区別すべきなのか。この解釈の結果はともかく、今後、「原住民族委員会」あるいは立法府は一考すべきだと考える。

「原住民族委員会」は100以上の法律が関係すると言ったが、これに対応するのも「原住民族委員会」の義務であり、法改正が難しいからといって放棄すべきではない。また、「原住民」の身分の認定は立法によって形づくられるのであれば、立法府は承認の基準として期間限定の登録制度を設けることができるのだろうか。また、当時の法制度はあまり健全とは言えず、「原住民」の血を引く全ての人に関連法制度を知っていたのか、あるいは告知されていたのか。それから数十年経っているので、それはわからない。

また、初期には「原住民」に対する侮辱や差別が多発し、そのためか、あえて登録することもなく、アイデンティティを隠さなければならないという悲しみが、現在、彼らが勇敢に自分と向き合うための障害となっている。では、「原住民」の血統を持つ人々が、当時、登録しなければならないことを知らなかった、あるいは登録する勇気がなかった、その結果、今、先住民族としての地位がないのは、彼らのせいなのか、社会のせいなのか。それでも当時の登録制度に固執し、シラヤ出身者を原住民と認めないのか。

もちろん行政資源には限りがあるが、「111年憲判字第17號」も「『原住民』の地位の取得と『原住民』に対する優遇措置は必ずしも同一ではなく、立法者は『原住民』に対する優遇措置を定める固有の裁量権を有するが、それでも優遇措置の性質に応じて『原住民』の地位と『原住民』に対する優遇措置を適切に区別すべきである」と述べている。

つまり、「原住民」の地位を与えることはできるが、優遇措置の部分は別に考えることができる。そこで、「行政院院会」は2017年8月17日、反対派が提案した「原住民の地位に関する法律」の改正案を可決した、つまり、第2条第1項に第3款を追加する、つまり、「『平埔原住民』を『原住民』の身分として追加する」というもので、第2款の「平地原住民」との区別は当時登録されたかどうか

である。例えば、第2条第3項では、「第1項第3款の『平埔原住民』民族の権利は別の法律で定める」と規定されている。

この目的は、「先住民族の権利宣言」を実施し、民族の自決と自己同一性の原則を認めることにある。しかし、この法案は今どこに転がっているのだろう。

「原住民族委員会」は憲法裁判所による憲法の解釈申請ではなく、立法によって決定を下すべきだとさっきから説明し続けてきた。私はこの裁判の間ずっと待っていた。当時は、この法案が優先法案にあげられていると言われ、とても楽しみにしていたのだが、2年近く待ってもまだ出口が見えないので、今回憲法解釈を求めた。

被申立人は改正憲法の文脈から、憲法で言及される「原住民」には「平埔族」は含まれないと述べるが、被申立人が憲法が改正されない状況でそのような改正案を作成したこと、つまり、登録された「平埔族」が「原住民」の身分であるということは、少し矛盾していないだろうか。

このような申し立てがなされた後では、憲法「増修条文」第10条第11項及び第12項にいう「原住民」に「平埔原住民」は含まれないということなのか。また、同じ「平埔族」のサオ、サイシャット、クヴァランはなぜ「原住民族」なのか。したがって、反対派の主張は彼らの実際の行動と実に矛盾している。

最後に、数日前、日の出を見ながら祝山搭から阿里山駅に向かう小さな列車に乗っていたとき、列車からの音楽なのか、子供たちの歌声なのか、よくわからなかったが、その心地よい歌声にとっても癒されたことをお伝えしたい。もちろん、歌声は「原住民身分法」第2条第1項に規定されている「山地原住民」であるツォウのものであるはずだ。でも、シラヤやその他の「平埔族」にも保存に値する伝統文化があるはずである。なぜ1950年代や1960年代の登録制度によって、彼らのアイデンティティの権利を否定しなければならないのだろうか。

林裁判官の発言で留意しておく必要あるのは、「平埔族」が「原住民」の身分を取得するための改正案が「立法院」で審議されていたが、可決されないまま数年が過ぎているという状況が今回の高等裁判所への提訴となったことが示されたことである。裁判官の「どこに転がっている（中国語『道躺』）のか」という発言からは、放り出された存在という意図さえも伝わってくる。これは、「原住民

族」の権利に関わる事案が、時代が変わっても政治的な過程の中で尊重されていないことに対する批判と受け取れなくともないだろう。

次に、「原住民族委員会」のイチャン・バルー主任委員の総括があった。「原住民族」側の言い分をよく表しているのので、これについても主要な部分の翻訳を示しておく。

かつて「原住民族運動」に参加した際、私は憲法を改正し、「平埔族」を「原住民族」と規定すべきだと強く主張した。しかし、この主張は「国民大会」の投票で否決された。「国民大会」で最終的に通過した条文では、当時すでに認められていた 31 万人の「山地原住民」及び「平地原住民」の政治参加の権利を制度的に保障するメカニズムを提供したに過ぎず、「平埔族群」は含まれていなかった。私は「国民大会」の決定を尊重し、立法も司法とともにこの憲法改正の決定を尊重すべきである。しかし、「平埔族群」の権利を保障するため、行政院は 2017 年 5 月 12 日から 6 月 19 日まで 5 回の地方セミナーを開催し、全国各地の「平埔族群」の意見を聴取した。その結果、本件の関係者である萬淑娟氏を含む大多数は、法律の修正では「平地原住民」に組み込むのではなく、「平埔原住民」を並べるべきだという意見で一致した。

本日の憲法の解釈では「平埔族」を「原住民」に含めることが提唱されている。裁判官に知っておいてもらいたいことは、行政院は「平埔族群」の総意に基づき、2017 年 8 月 17 日、既存の「平地原住民」と「山地原住民」に加え、「平埔原住民」を追加する「原住民身分法」第 2 条の修正案が通過させたことである。しかし、この法案は立法院に送られた後、「立法委員」のコンセンサスが得られず、成立には至らなかった。

今後も多様な意見を調整していく必要がある。「平埔族群」の権益は法律あるいは憲法の改正によって保障されるべきである。憲法改正の歴史から見れば、「原住民身分法」第 2 条第 2 項の規定は憲法改正で規定された「平地原住民」と完全に一致する。裁判官には、98 万人の「平埔族群」と 58 万人の「原住民族」との間にある大きな違いを理解していただきたい。

そして、イチャン・バルー主任委員は母語であるアミ語で謝辞を述べてしめくくった。

陳述の最後は、シラヤの原告団とともに「原住民族委員会」に異議申し立てを行った台南市政府の代理人である謝翔揚弁護士であった。

アイデンティティは血縁に基づくものであり、国家から与えられるものではないことを強調し、「原住民族」とその子孫が規定にないアイデンティティを取得する機会を阻まれていることは違憲とみなされるべきであるとした。また、資源の配分、選挙制度、選挙で選ばれる代表の議席数などは、全て補完的な措置で解決できるもので、先住民のアイデンティティを得る権利を奪うために利用されるべきではないとした。

これで、全ての陳述は終了し、3ヶ月以内に審判があること、必要な時には2ヶ月延長されることが示され、陳述討論会は終了した。

## 6 考察

本件の経緯の概要をまとめるならば、現行の法律では、国の「原住民」身分を持たないシラヤの人々が、法律の運用をしている「原住民族委員会」に異議を申し立て、棄却、上告を繰り返したのち、「原住民身分法」の規定が違憲かどうかを憲法裁判所で争うことになったというものである。

シラヤは、自分たちは他の「原住民族」と同じように歴史的には先住民族であったことが記録として残っているにも関わらず、過去の行政上の手続きや自分たちにとって不利な法制度のもとで、自分たちが「原住民族」の身分を取得できないのは不当であると主張したのに対し、「原住民族委員会」は、法に基づいた行政を進めていること、現在の制度は、現在の「原住民族」の権利を保障することを目的として作られたこと、既存の「原住民族」ではない「平埔族」には別の制度を整備することを主張した。

陳述討論会の全体の流れ、「原住民身分法」が違憲であり、「平埔族」が「原住民」の身分を取得するなんらかの対応が必要であるという結論が裁判官全員一致して出されたことから、「平埔族」に「原住民」の身分を取得させ、民族集団としての名乗りをあげることについておおむね同意が得られる状況となっている

ことがうかがえる。

## 6.1 「平埔族」をとりまく社会的環境の変化

従前の情況が形成されていった背景は様々な角度から検証されていく必要があるが、その一つとして無視できないのは、陳述討論会におけるシラヤ原告団の代理人の発言にもあった蔡英文総統による「原住民」への謝罪である。その中には「平埔族」への言及も含まれていた。このことは、「平埔族」をとりまく社会的環境に少なからず影響を与えるとともに、政治的な作用がかなり強く働くことになったと言ってよい。

2015年に中華民国の総統に就任した蔡英文は、2016年の8月1日に「原住民族」への謝罪<sup>12)</sup>を行った。謝罪の中には以下にあるように「平埔族」の身分の承認や関連法規の見直しが約束された。

「それと同時に、平埔族のアイデンティティや身分承認を尊重する原則の下、我々は、9月30日までに、関係の法規を検討し、平埔族に分相応の権利と地位が得られるよう取り組んでいきます」

実際のところ9月30日までに具体的な対応は示されなかったが<sup>13)</sup>、行政院は同年10月7日に、「平埔族」の要求に応え「歴史正義」を実現するため、「原住民身分法」を改正し、「平埔族」を「平埔原住民」として認定することを表明した<sup>14)</sup>。行政院の声明で留意しておくべき点は、この対応が「平埔族」の身分の問題としてだけでなく、「歴史正義」の脈絡で行われることを含めたことである。

「歴史正義」は先述したように移行期正義のことで、蔡英文総統の謝罪の中には、移行期正義を実現するための総統直轄の「原住民族」の課題に特化した「原轉會」を作ることが約束されていた。この委員会には、現行の「原住民族」16族の代表に加え、「平埔族」から3人の委員が就任している。本件の原告団の代表である萬淑娟氏はこの委員の1人となっているのも先に述べた通りである。

従前の政治的環境のもとで、約1年間の議論を経て、2017年8月17日には新たな「原住民」身分として「平埔原住民」を加え、関連する文言や規定を修正した改正案が行政院で承認され<sup>15)</sup>、立法院に送られたが、膠着状態が続き、立法院

での審議中であった2018年6月に「最高行政法院」の審議差し戻しが行われ、2019年5月13日の時点で協議の状態では法改正については事実上審議が停止している<sup>16)</sup>。

蔡総統の謝罪での約束とそれに対応した行政院の法整備があったにも関わらず、立法院ではそれが通過しないという政治的な力学の中に「平埔族」の身分の議論が放り出されたのであった。それにさらに反応したのが司法であった。「平埔族」が「原住民族」の身分を取得する際の範疇について、政治的に決着がつかない状態で、2022年の判決が出されたのである。

## 6.2 「平埔族」不在の現行制度

陳述討論会の記録からは、「原住民族委員会」とそれ以外の立場の人たちとの対立構造が読み取れる。法を運用する側の「原住民族委員会」はあくまで法律にしたがっていることを主張し、その法律は憲法に基づいて作られたものであることも再三強調した。また、憲法自体はその制定と改正の過程において、「原住民族」の人口に基づいた「立法委員」の定数という政治参加の権利を保障するものであることも重要な背景として示されている。

台湾の憲法改正は数回行われている。立法院の議員定数は2005年の第7次改正で、全定員数225人が113人とほぼ半減された。クォーター制による「原住民族」の枠は「平地原住民」、「山地原住民」枠から各4人が各3人とされた。結果、「原住民族」の議席は全体の割合では3.6%から5.3%と増加している。台湾の総人口に対する「原住民族」人口の割合という点では、議席数の面での政治参加の権利は保障されていると言ってよい。

これに対して、シラヤの「原住民」身分取得を支持する側は、日本統治時代の制度を踏襲してきた植民地主義批判、1950年代以降の「平地山同胞」の登録手続きの整備に当事者が不在であったこと、「先住民族の権利宣言」のような国際的な視野での先住民族の地位や権利の尊重、シラヤも含めた「平埔族」の受難の歴史の理解、平等な権利の享受等、様々な論点が示されることになった。そして結果的には、「平埔族」側から同意が得られていた「平埔原住民」という「身分」を作るのではなく、「原住民」身分の取得のための法改正が決められた。

「平埔族」が「平地原住民」となるのか、それとも「平埔原住民」となるのか

は大きな違いであるだろう。「平地原住民」の身分を得た場合には、例えば国政という点では現在の「平地原住民」枠での3人の「立法委員」選出に「平埔族」が加わることになる。

「平地原住民」の「立法委員」の有権者は、アミ 212,314 人、パイワン 21,392 人、卑南 14,404 人、サイシャット 4,499 人、ルカイ 2,640 人、タイヤル 1,872 人、サキザヤ 983 人、サオ 810 人、ブヌン 364 人、タロコ 145 人、ツォウ 16 人、セデック 15 人、タオ 11 人、未分類 6,915 人という状況である<sup>17)</sup>。

現在、台南市に市の先住民としての身分登録をしている「平埔族」は 5,544 人で、シラヤとして登録しているのは 1,916 人である<sup>18)</sup>。このうち、どれくらいの数が有権者かについてはそれを検証する資料を持ちあわせていないが、2020 年の「立法委員」選挙において当選者と次点との差は 1,467 票であり、シラヤもしくは他の「平埔族」の投票行動が相応の影響を及ぼす可能性は否定できない。

陳述討論会におけるイチャン・バルー「原住民族委員会」主任委員が最後にふれたように、「平埔族」は推定で 100 万人弱の人口を擁しており、「原住民」身分の範疇しだいでは、既存の「原住民」の「立法委員」の構成に少なくない影響を与えていくであろう。

こうした懸念は競合相手となる既存の「原住民族」からも表明されていた。

陳述討論会に先立つ 2022 年 6 月 26 日には、花蓮県の「原住民」議員 10 人による共同声明が発出され、「平埔族」は現状の法定の先住民族のような不利な地位にはなく、既存の「原住民族」と同じ優遇措置を享受することは不適切であり、「平埔族」の生活様式が他の非先住民族とほぼ同じであることを考慮すると、「平埔族」の自認と一定の優遇措置の付与、及び体系的な保障措置の構築は、個別に対応すべきであるとした。そのうえで、客家のモデルを参考に、「平埔族」の基本法を制定し、制度的保障措置を設け、行政院に「平埔族」委員会を設置し、平埔族の事務を調整し、関連する優遇措置と保障制度を別途策定することがより現実的で、逆差別を避けることができるはずという主張をした<sup>19)</sup>。

西部の台南におけるシラヤもしくは「平埔族」の問題に対して、東部の花蓮における既存の「原住民族」からの意見表明が、エスニシティの境界を明確にしたことはある種、象徴的とも言ってよいであろう。これらの議員は当時 6 人が国民党籍、4 人が無党派であり、党派という点においても対立構造が、「平埔族」の

身分認定に関わっている可能性は否めない。地域と党派が「原住民族」に関わる政策にどのように作用するのかもあわせて考えていく必要がある。

## 7 結論

本稿では、台湾の「高等行政裁判所」が示した「原住民身分法」に対する違憲判決の内容をもとに、台湾の先住民族の社会的位置づけに新たな展開があることを明らかにした。

台湾総統の謝罪や移行期正義の取り組みを通して、「平埔族」の存在が学界だけでなく、政治も含めた台湾社会の中で認識されるようになったことは、「平埔族」が誰であるかという議論に関わる関係者の意識を変えたことを示す。

かつて実質的に中央政府であった台湾省政府が「平埔族」に対してとった対応が正当なものではなかったということ、そして、民主化を達成したはずの中央政府が多文化の理念のもとで作った「原住民身分法」が不完全なものであったことを、司法が違憲判断というかたちで示したことは、「平埔族」の歴史的な経験が知識として共有されたとも言える。台湾の多数派に対して、少数派の先住民族である「原住民族」の権利を保障するために整備した法制度が、「平埔族」という先住民族の権利を侵害するものであったことは、民族同士が相対的な関係の中で権力を作用させていくことを示すことにもなった。

また、今回の判決の結果は、これまで台湾の施政者が一貫して採用してきた、先住民の身分の根拠を日本統治時代における先住民の身分に求めるという原則をより強めたものであることにも留意しておきたい。日本統治時代の戸籍の上で「熟番」とされた者には、中華民国施政下での経緯に関わらず、「原住民」の身分を取得することが可能としたことがそれを意味している。

台湾における先住民性は、個々人の出自に基づく血統を法的な要件というフィルターを通すことによって社会的に承認される。例えるならば、血を法というパイプを通過させることによって、先住民性を体現化させていると言えるだろう。ここで問題となるのは、パイプがそこを通す血に適した作りになっているかどうかである。

パイプに相当する「原住民身分法」やその前身となる「臺灣省平地山胞認定標

準」はいずれも中華民国の施政下で、中華民族という単一民族国家の理念を持つ政治体の中で作られた規定であった。シラヤや身分認定がされてこなかった「平埔族」の血統を配慮した作りにならなかったのはある意味では自然なことであり、シラヤや「平埔族」の血統を「原住民身分法」に無理に通そうとすると不具合が生じることは明白であろう。したがって、シラヤや「平埔族」の身分を現行の「原住民身分法」で確定するのは不可能と言わざるをえず、今回の違憲判断はそれを明確に示したものとなった。

シラヤや「平埔族」の「原住民」身分の要件を明確にした法改正を行うか、「平埔族」の身分を定義し、その身分にともなう権利等の保障を行うための立法が必要となる。しかしながら、前者をとれば、既存の「平地原住民」の権利に大きな影響を与えるであろうし、後者を実現するためには膨大な時間をかけて法整備が必要となる。

判決からすでに1年以上が経過し、2024年1月には台湾で総統選挙と「立法委員」の選挙が実施された。与党と立法院の第一党が異なるねじれた状態は、「原住民身分法」の改正や、「平埔族」の身分のありかたに影響を与える可能性もある。

今後の台湾の政治的、社会的状況に留意するとともに、裁判記録や行政文書等の精査を継続しながら、「平埔族」の先住民性の議論について考えていきたい。特に、今回の裁判で最も問題とされていた、1950年代における手続きを進めた先住民族行政のありかたは、その組織や意思決定の過程について不明な部分が多い。日本統治時代の先住民族行政と国民党政権時代のそれとの継続性や断絶についても今後の重要な課題と考えている。

加えて、陳述討論会で再三話題にされたのが、国連の「先住民族の権利に関する宣言」である。国際連合に加盟していない台湾にとって、先住民族は国際社会と台湾とをつなぐうえで有効な要素となってきたことも今後の議論の射程にいれてみたい。

## 謝 辞

国立民族学博物館特別研究「ポスト国民国家時代における民族」の「個人、帰属集団、国家の意思をめぐる相克の解明と多文化国家の実現」研究グループのメンバーからは本稿のもとになった発表に対して非常に有益な助言をいただいた。また本稿の査読者には細部にわたり助言をいただいた。記して感謝の意を表する。

本稿は以下の研究プロジェクトの成果の内容を含んでいる。国立民族学博物館特別研究「個人、帰属集団、国家の意思をめぐる相克の解明と多文化国家の実現」、JSPS 基盤研究 A「民族誌アーカイブズとフィールド調査の接合による植民地初期台湾の先住民社会の探究」(JP22H00040)。JSPS 基盤研究 B「台湾『原住民運動』前史の生活世界の変容と実践：写真アーカイブズによる人類学的探究」(JP19H01397)。

## 注

- 1) 2024年2月末の「原住民族」の人口。「原住民族委員会」HPを参照。  
<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/940F9579765AC6A0/index.html?cumid=940F9579765AC6A0> (2024年3月31日閲覧)。また、2024年2月現在での台湾の総人口は23,418,053人である。「中華民國統計資訊網」<https://www.stat.gov.tw/Point.aspx?sid=t.9&n=3588&sms=11480> (2024年3月31日閲覧)。
- 2) 台湾では憲法を改正する際に条文そのものを変更するのではなく、「増修条文」と呼ばれる条文を追加していくかたちをとる。これまで「増修条文」は7回にわたり追加されてきた。台湾の憲法である「中華民國憲法」は、国民党政府が1947年に制定された憲法であり、中国全土に効力を有する憲法として制定された。国民党政府が台湾に移転した後は、その実質的な統治範囲が台湾であること、民主化にともなう台湾意識の高まりが、憲法の内容と矛盾することになり、1991年以降に憲法の改正が進められた(山岡2003:163)。憲法改正の手続きは、2000年までは発議を「立法院」もしくは「国民大会」が行い、議決は「国民大会」が、2000年から2005年までは発議は「立法院」が、議決は「国民大会」が、2005年以後は発議を「立法院」が、議決は国民投票で行うことになっている。「国民大会」とは、国民から選ばれた国民代表が、大統領である「総統」を選出したり、憲法改正を決定する国の最高機関として設置されてきた。2005年に凍結され、その機能は立法院や国民投票等へ移管されている。1994年の憲法改正の議決は「国民大会」で行われた(羅2009:23)。
- 3) 台湾の憲法裁判の記録を示した「憲法法庭」HPを参照。  
<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=38&id=310021> (2023年12月6日閲覧)
- 4) 富田は、戸口調査簿の整理、そして実査を通じて、被調査者自身に回答を記させる方式にはなっていなかったことを指摘している。調査に先立ってすでにカテゴリが用意されており、被調査者自身の回答や調査者の観察の結果がいかなるものであれ、調査者はそれらの範疇のいずれかへ被調査者を分類しなければならなかった。被調査者が範疇の中にない種族は帰属意識を表明した場合や、調査者が一つの範疇を選択することはできないと考えた場合でも、被調査者を「〇〇人」として特定せざるをえなかったと推測されている。
- 5) 中華民國43年2月9日臺灣省政府令(43)府民四字第111197號。
- 6) 日本統治時代には「高山族」という名称は基本的には使用されておらず、「高砂族」の読み替えになっていると考えてよい。
- 7) 中華民國45年10月3日臺灣省政府令(45)府民一字第109708號訂定公布。
- 8) 2013年3月から同年8月に開催された特別展『看見平埔』は、日本の天理大学参考館や国立民族学博物館に収蔵されている「平埔族」関連の資料が展示された国際連携展示であった。

- 9) 「憲法法庭」HP を参照。  
<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=38&id=310021> (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 10) 司法院 98.07.30. 院臺廳行二字第 0980017607 號。
- 11) 日本弁護士連合会「個人申立に基づき行われた見解 (Views) の要約・34 会期 - 42 会期」  
[https://www.nichibenren.or.jp/activity/international/library/human\\_rights/liberty\\_view2.html](https://www.nichibenren.or.jp/activity/international/library/human_rights/liberty_view2.html) (2024 年 4 月 5 日閲覧)
- 12) 2016 年 8 月 1 日の蔡英文中華民国総統による「原住民族」への謝罪の日本語訳。  
[https://indigenous-justice.president.gov.tw/doc/apology\\_text/Japan.pdf](https://indigenous-justice.president.gov.tw/doc/apology_text/Japan.pdf) (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 13) これに対して、本件の原告団の代表である萬淑娟氏らは、回答が期日までになかったのは誠実ではない旨の抗議活動を総統府の前で行った。  
[https://www.storm.mg/article/172153?fbclid=IwAR0EsR\\_g-pJRusT9NV\\_SPxDIb2IEtAxhQRkBTs-NstSaedWMQD9kpb-laGU](https://www.storm.mg/article/172153?fbclid=IwAR0EsR_g-pJRusT9NV_SPxDIb2IEtAxhQRkBTs-NstSaedWMQD9kpb-laGU) (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 14) 「政院：修正原住民身分法，正名平埔原住民身分」  
<https://www.ey.gov.tw/Page/9277F759E41CCD91/a052c100-f0b2-44b7-9d18-7943e2c786ce> (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 15) 「行政院會通過『原住民身分法』修正草案」  
<https://www.ey.gov.tw/Page/9277F759E41CCD91/d0799af6-6d3b-4297-b205-60134f9c3543> (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 16) 立法院 HP を参照。  
<https://www.ly.gov.tw/Pages/Detail.aspx?nodeid=5145&pid=167770> (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 17) 「一次看懂原住民立委選舉制度：6 席立委如何產生？為何分山地平地？蘭嶼是山原選區？」  
[https://www.twreporter.org/a/data-reporter-taiwanese-indigenous-people-legislative-elections?fbclid=IwAR1E6EPNgzNcJLjGU6GjNiPETeEc5UaCA9DNhGVY3OKR\\_byH9TYqVJzsAF0](https://www.twreporter.org/a/data-reporter-taiwanese-indigenous-people-legislative-elections?fbclid=IwAR1E6EPNgzNcJLjGU6GjNiPETeEc5UaCA9DNhGVY3OKR_byH9TYqVJzsAF0) (2023 年 12 月 6 日閲覧)
- 18) 2024 年 3 月 13 日時点での統計資料。台南市政府民政局。  
[https://bca.tainan.gov.tw/News\\_Content.aspx?n=19220&s=8601971](https://bca.tainan.gov.tw/News_Content.aspx?n=19220&s=8601971) (2024 年 3 月 31 日閲覧)
- 19) 「西拉雅族正名 花蓮 10 議員登報表達 5 聲明」  
<https://news.ipcf.org.tw/40548> (2023 年 12 月 6 日閲覧)

## 参考文献

### 〈日本語〉

- 伊能嘉矩・粟野伝之丞  
 2000[1900]『台湾蕃人事情』東京：草風館。
- 笠原政治  
 2022 『台湾原住民族研究の足跡——近代日本人類学史の一側面』東京：風響社。
- 北波道子  
 2013 「台湾における行政院直轄市の変遷について」大阪大都市圏地域経済研究班編『都市の経済活動の構造』pp.141-172, 吹田：関西大学経済・政治研究所。
- 国分直一  
 1981 『壺を祀る村——台湾民俗誌』東京：法政大学出版局。
- 鄧慧純  
 2017 「シラヤの復興へ——世代を越えて続く『正名運動』」『台湾光華雜誌』10月号。  
<https://www.taiwan-panorama.com/Articles/Details?Guid=9c05e880-79b3-4743-9543-1d56b5a4f69f&langId=6&CatId=10> (2023 年 12 月 3 日閲覧)
- 富田哲  
 2003 「1905 年臨時台湾戸口調査が語る台湾社会——種族・言語・教育を中心に」『日本台湾学会報』5: 87-106。
- 野林厚志  
 2014 「平埔族の物質文化の境界性——国立民族学博物館の収蔵資料を事例として」日本順

野林 台湾における先住民身分の動向

- 益台湾原住民研究会編（野林厚志主編）『台湾原住民研究の射程——接合される過去と現在』 pp. 341–368, 台北：順益台湾原住民博物館。
- 野林厚志・宮岡真央子  
2009 「台湾の先住民とは誰か——現住民族の分類史と〈伝統領域〉概念からみる台湾の先住性」 窪田幸子・野林厚志編 『「先住民」とはだれか』 pp. 293–317, 京都：世界思想社。
- 舟木和久  
2006 「国際人権条約における少数者問題の再検討」 『立命館法学』 309: 106–166。
- 宮本延人・瀬川孝吉・馬淵東一  
1987 『台湾の民族と文化』 東京：六興出版。
- 山岡規雄  
2003 「付・台湾の憲法事情」 国立国会図書館調査及び立法考査局編 『諸外国の憲法事情 3』 pp. 163–192, 東京：国立国会図書館調査及び立法考査局。
- 羅國應  
2009 「中華民国憲法における憲法改正の限界説と無限界説——大法官解釈 499 号をきっかけに」 『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要』 27: 21–39。
- 臨時台湾戸口調査部  
1908 『明治三十八年臨時台湾戸口調査結果表』
- 呂怡屏  
2020 「台湾シラヤ族の夜祭とエスニシティの構築」 『総研大文化科学研究』 16: 1–31。

### 〈中国語〉

- 陳玉釧  
2010 「我國原住民身分認定之研究——以台南縣西拉雅族萬淑娟案為例」 國立中正大學法律學研究所修士論文。
- 段洪坤  
2013 「當代平埔原住民族運動研究（1993–2012）——以台南西拉雅族為例」 國立暨南國際大學人類學研究所修士論文。
- 国立台湾歴史博物館  
2013 『看見平埔——臺灣平埔族群歷史與文化特展』 台南：国立台湾歴史博物館。
- 王瑞盈主編  
2016 『原住民身分法解釋彙編』 新北：原住民族委員會。
- 謝國斌  
2006 「評台灣平埔族之族群認同運動」 『台灣國際研究季刊』 2(2): 179–188。  
2009 『平埔認同的消失與再現』 花蓮：東華大學原住民族學院。
- 吳百祿  
2009 『采田福地——臺博館藏平埔傳奇』 台北：国立台湾博物館。

### 〈英語〉

- Nobayashi, A.  
2015 The Significance of Museum Materials in the Name Correction Movement of the Pingpu Peoples of Taiwan. In K. Hirai (ed.) *Social Movements and the Production of Knowledge: Body, Practice, and Society in East Asia* (Senri Ethnological Studies 91), pp. 101–119. Osaka: National Museum of Ethnology.



研究ノート Research Note

日本初のマッカ訪問者をめぐる予備的考察  
—1907年の中島裁之の世界旅行と「メッカ」視察談を手がかりに—

黒田賢治\*

Preliminary Consideration of the First Japanese Visitor to Makka:  
From a Study of Saishi Nakashima's World Travel and  
His Account of "Mecca" in 1907

Kenji Kuroda

- |   |  |
|---|--|
| 1 はじめに  | 4 世界旅行の旅路と交差する人々<br>—述懐の妥当性をめぐって                 |
| 2 明治日本と中東・イスラーム世界<br>—イスラームの象徴的中心地マッカと<br>アジア主義との関係再考に向けて | 5 マッカ視察談と普遍主義的宗教観<br>5.1 ジェッダ渡航まで                |
| 3 中島裁之の人物像<br>—国際親善とアジア主義者との交流                            | 5.2 マッカ訪問の説明と可能性<br>5.3 現実のムスリムとイスラーム理解の<br>はざまで |
| 3.1 略歴と国際親善活動   | 6 おわりに   |
| 3.2 中島裁之とアジア主義  |  |
| 3.3 世界旅行をめぐる研究と史資料状況<br>について                              |  |

\*国立民族学博物館

**Key Words** : Historical Relationship between Japan and the Islamic World, Meiji era, Saishi Nakashima, Makka (Mecca), Asianism

**キーワード** : 中東・イスラーム関係史, 明治日本, 中島裁之, マッカ (メッカ), アジア主義

## 1 はじめに

1906 年 12 月末、中島裁之<sup>なかしまさいし</sup>（1869–1936）という人物が、宿願であった亡き母の供養のためインドの仏教古跡を目指し、門司港をあとにした。やがてインドで宿願を果たした彼は、1908 年 12 月末に神戸港に戻るまで、世界をめぐる旅路へと歩みを進めた。

彼が 1906 年から世界旅行を行ったことは知られてきたものの、その詳細についてはあまり着目されてこなかった。清朝末期の教育活動を通じて近代日本と中国との国際親善に努めた学術的・社会的な意義が明確な彼の前半生に研究上の関心が注がれてきた一方、彼の後半生についてはそれほど研究上の関心が払われてこなかったからである。たとえば近年では歴史学者の山室信一が中島について言及しているが、彼の世界旅行については、「インド・アラビア・ペルシャ・エジプトを巡遊してバルカン半島からヨーロッパに入り、北米に渡って、さらにオーストラリアを経るという二年に及ぶ視察旅行」（山室 2017: 299）とのみ述べるにとどめている<sup>1)</sup>。

しかしながら、この中島の世界旅行の簡便な説明には中東・イスラーム研究者が関心を払わずにはいられない点が含まれている。それは中島が「アラビア」を訪れていると述べられていることである。しかも大谷光瑞（1876–1948）について研究する歴史学者の柴田（2002: 29）が、大谷の清国周遊の際に案内役を務めた中島について触れるなかで、案内役後の彼の足取りの一つとして、ムスリムになりすまし「メッカ」<sup>2)</sup>を訪れたと記しているのである。

蒸気船の燃料補給地であった英領アデン（現イエメンのアデン）<sup>3)</sup>を除けば、アラビア半島西岸部を最初に旅したのは、1909 年にイスラームの両聖都マッカ（いわゆるメッカ）、マディーナ（いわゆるメディナ）を旅したハッジ・ウマルこと山岡光太郎（1880–1959）であることが定説となっている<sup>4)</sup>。それゆえ中島が 1907 年にマッカを訪問したとなると、これまでの定説が改められることになるのである。同時に、後述するように、山岡の派遣の背景にあった文脈を考慮すれば、日本とイスラームの象徴的中心地との最初の接点に別の関係性を見出す可能性もでてくる。

しかし中島のいう「メッカ」訪問は創作話にすぎない可能性もある。柴田

(2002: 29) が述べるように中島が訪れた「メッカ」が、文字通り聖都マッカを意味するならば、中島はどのようにしてそこを訪れたのであろうか。

本稿では、中島の世界旅行と「メッカ」訪問が明治期の日本と中東・イスラーム世界関係の再考を促す重要な問題であるとの仮定のもと、予備的考察として「メッカ」訪問をめぐる先行研究上の位置づけを整理するとともに、彼の「メッカ」訪問の可能性について以下のプロセスによって検討したい。

まず明治期の日本と中東・イスラーム世界との関係史をめぐる先行研究、特にマッカとの関係を主眼に置きながら先行研究でそれが捉えられてきた文脈である軍部のアジア主義の存在に着目しながら整理する。次に中島裁之の人物像についてその来歴と思想的位置づけを示すとともに、中島の世界旅行に関する史資料の現状について整理する。そのうえで彼の「メッカ」訪問をめぐる予備的考察の第一段階として、「メッカ」訪問も含む世界旅行の旅程を彼の講演録や彼が著した旅行記などから整理するとともに、それらに具体的に現れる人物や事件から彼の発言・記述の妥当性について検証する。次に第二段階として彼の「メッカ」への渡航過程と現地での体験について目を向け、「メッカ」訪問についてさらに検討を重ねるとともに、彼のイスラーム観についても整理する。最後に全体の議論を整理しながら、中島の事例を通じた日本とイスラームの象徴的中心地との最初の接点の関係性について考察したい。

## 2 明治日本と中東・イスラーム世界——イスラームの象徴的中心地マッカとアジア主義との関係再考に向けて

江戸時代の「鎖国」体制による限定的な諸外国との関係は、ペリーの黒船来航以来、徐々に変化していった。幕末には江戸幕府から遣外使節団が欧米諸国に送られ、諸外国の社会を「日本人」が直接体験する機会も得られた。そして西欧への往復路でしばしば使節団が通過したエジプトや寄港地アデンを筆頭に、「日本」と中東・イスラーム世界との直接的な接点が生まれた（黒田 2022; 杉田 1995: 100–112）。ただし江戸時代に数百の日本人が中東・イスラーム世界と接点をもったとはいえ、明治期に比すれば微々たる数にすぎなかった。明治期になると、さまざまな動機によって中東・イスラーム世界を旅する日本人が現れ、また同地域

から日本を訪れる人々が現れた（黒田 2021; 杉田 1995: 170–188）。

明治期の日本人の中東・イスラーム世界への訪問をめぐるのは、通時的な日本と中東地域との認識論的・存在論的關係を論じた比較文学研究者の杉田英明（1995）に代表されるように、日本と同地域間に横たわる歴史的往還に位置づけた研究が積み重ねられてきた。論旨に直接関わらないため先行研究としての整理は割愛するが、それらは主として文民に焦点が当てられることが多く、外交や商業、探検を目的として渡航した当時の日本人の中東地域での経験や訪問先の社会に対する認識が明らかにされた。文民だけでなく、それほど多くはないものの、軍部による情報収集／諜報活動を目的とした訪問についても検討されてきた。

軍部による中東・イスラーム世界への訪問は、陸軍と海軍がそれぞれに行い、海軍の場合には航海演習による訪問という形態が一般であった。1878年の軍艦「清輝」によるイスタンブール訪問や、オマーンなどを訪れた1880年にペルシアに派遣された吉田正春使節団が品川から当初乗船した軍艦「比叡」によるペルシア湾への航海演習がそれにあたる。また和歌山県串本沖で座礁したオスマン帝国の軍艦エルトゥールル号の海難事故生存者たちを送還した軍艦「比叡」ならびに「金剛」によるイスタンブールまでの航海もこれに含むことができる<sup>5)</sup>。

他方、陸軍の情報収集目的の訪問については、表敬訪問や外交訪問、探検といったさまざまな形で、参謀本部を中心に行われた。たとえば、現在のイランにあたるガージャール朝ペルシアとの通商条約締結の可能性を探るために1880年に派遣された吉田正春を代表とする外交使節団に加わった古川宣譽大佐（1849–1921）の例があり、帰国後に参謀本部に報告書を提出している<sup>6)</sup>。また1887年に表面上は儀礼的な皇室外交としてヨーロッパ視察の帰路に行われた小松宮彰仁親王（1846–1903）・頼子妃（1852–1914）によるトルコ訪問もこれにあたる。小松宮親王は参謀総長でもあり、積極的にトルコ軍を視察し、軍備の情報を収集し、報告を行ったことが知られている（三沢 2018: 34）。

さらに参謀本部による情報収集の代表的人物として、福島安正（1852–1922）が知られている。福島は1892年に武官として駐在していたドイツからの帰京時にシベリア単騎横断を決行し、ロシアについての情報を収集したことにより英雄としても扱われた<sup>7)</sup>。また彼は、1895年から翌年にかけてエジプト、トルコ、ペルシア、イラク、中央アジアへ情報収集のために派遣された。この派遣で福島が対

ロシア戦を見据えながら情報収集を行い、ペルシアをめぐるロシアの動向も分析していたことが明らかになっている（日向 2016: 108; Esenbel 2018）<sup>8)</sup>。

参謀本部によるこうした情報収集活動は、当時の日本を取り巻く国際関係とそれに対する対外政策、特に対清、対露を見据えた軍略を背景としていた（関 2008）。同時に、膨張主義的対外政策は、いわゆる政官軍民の間にあったアジア主義によって支えられていた。

一般にアジア主義は明治期の日本に直接的な起源をもつ<sup>9)</sup>、アジア諸国との連帯によって欧米列強の支配への対抗とアジアの解放を目指す思想潮流でありつつ、日本の対外政策に反映され、特に 1930 年代に日本のアジア侵略に「連帯」と「解放」という大義名分を与えた言説である。ここでいうアジアとは、空間的にはヨーロッパが定義するアジア大陸を中心とした地域を指すが、言説として包含する対象は伸縮性をもつ。アジア主義という言葉そのものは 20 世紀に入ってから登場するものの、1890 年代後半には黄色人種と白色人種との戦いを必然とする人種競争的国際政治観と日本の指導性が説かれ、特に日露戦争後には日本の指導性が強調されるようになった（嵯峨 2020: 42-50）。日本において培われたアジア主義は、アジア解放には日本が中心的な役割を担うことが前提とされ、この点もまた日露戦争後に強調されるようになった<sup>10)</sup>。

こうしたアジア主義については、近代日本と中東・イスラーム世界との関係をめぐる問題だけでなく、近代における西洋-非西洋関係をめぐる重要なトピックとして研究が行われてきた。なかでも関心が集まったのは政治的にムスリムの連帯を図るパン・イスラーム主義とアジア主義との交錯である。近代の西洋帝国主義下における人種主義概念が、19 世紀後半にムスリム（イスラーム教徒）の知識人たちによって統一的なウンマ（イスラーム共同体）構想として企図され、戦略的にムスリム世界を生み出すことになったことを論じた歴史家 Cemil Aydın（2007; 2017）は、反西洋主義としてのパン・イスラーム主義とアジア主義の交錯を考察する代表的論者である。また Ulrich Brandenburg（2018）も西洋の黄禍論と反西洋主義との関係に目を向けた研究を行っている。いずれもグローバル・ヒストリーの立場から人種主義とアジア主義の関係に着目しながら、パン・イスラーム主義を近代世界に位置づけ直す重要な試みとして近年の当該分野の研究を牽引している。

両者が主として扱うアジア主義、特に反植民地闘争としてアジア民族の団結を謳うような形式のアジア主義とパン・イスラーム主義とが結実し政治的・軍事的な戦略関係が本格化するのには 1930 年代以降である。しかしアジア主義とパン・イスラーム主義の関係そのものについては、明治期にも遡ることが指摘されてきた。その代表がパン・イスラーム主義者でロシア出身のタタール人ムスリム、アブデュルレシト・イブラヒム（1857-1944）に随行した山岡光太郎による、1909 年に行われたハッジとアラビア半島の探索である。

伝統的ウラマー（イスラーム知識人）であるイブラヒムは、19 世末に帝政ロシアの抑圧的なムスリム政策に反発し、パン・イスラーム主義を掲げるアブデュルハミト 2 世治世下のオスマン帝国で帝政ロシアを批判する活動を行った。ロシアが日露戦争の敗北と第一ロシア革命（1905 年）によって弱体化したのを機に一時的にロシアに帰国し、ムスリムの連帯を訴える政治活動を行っていたものの、政府による非ロシア人の政治活動の取り締まりによって国外脱出を余儀なくされた。そして 1908 年から 1910 年にかけて世界旅行を慣行し、やがてイスタンブールに再び身を落ち着け、パン・イスラーム主義に基づく政治活動を続けることになる。

この世界旅行で、イブラヒムは 1909 年 2 月から 6 月にかけて日本に滞在し、伊藤博文（1841-1909）ら政府要人との面会に加え、アジア主義者たちと深い関係を結ぶことになった。彼は自らのパン・イスラーム主義と反ロシア帝政の立場から玄洋社の頭山満（1855-1944）らに接触しただけでなく、予備役となっていた大原武慶（1865-1933）らとアジア主義団体である亜細亜議会を設立した。この団体を設立するにあたり資金援助を行ったのが陸軍内のアジア主義者の中核的存在であった宇都宮太郎（1868-1922）であり、大原も同団体を反キリスト教同盟として利用することを目的としていた（三沢 2013: 499）。そして亜細亜議会の会合で大原と福島安正がイブラヒムのマッカ巡礼に際し、大原の部下である山岡を帯同させるように依頼した。

かくして 1909 年にイブラヒムとムンバイで合流した山岡はイスラームの象徴的中心であるマッカ、マディーナを含めたアラビア半島西岸部を探訪することになる。とはいえ、山岡の派遣は軍部のアジア主義者たちとイブラヒムらのイスラーム主義者との対等な関係に基づくものではなかった。彼の派遣はアラビア半

島の情報収集を目的としてだけでなく、エスノセントリックな立場から日本人の存在をムスリム世界に誇示することを目的としていた（三沢 2013: 501）。

長州閥からなる陸軍主流派が 1900 年の北清事変後<sup>11)</sup>には北守南進から朝鮮半島および満蒙権益の確保の北守を徹底したのに対し、宇都宮らは引き続き南方への膨張を図る南進論に関心を示したように、陸軍内での方針は一枚岩でなかった。それは宇都宮らが西洋に対する反帝国主義と人種論的問題を内包しながらアジア主義を掲げた一方で、陸軍主流派らは満蒙権益の確保のために列強との協調を図るため、外交政策が人種的対立を引き起こさないように慎重に進めたことにも示されている（松浦 2008: 1175）。

こうした陸軍内での方針に異同があるように、日本に限ってもアジア主義者はアジアを対象とした連帯あるいは解放を共通して目指しつつも主義主張や行動様式には大きな異同があった。たとえば、上記の宇都宮らのような人種論的な観点と軍略的なアジア諸国との関係を模索した人物と、民権論に依拠し、時に潔癖と言っていいほどに膨張主義的なアジア主義者を遠ざけながら、時に国権論者とも協力し、孫文の支援も行った宮崎滔天（1871-1922）のような人物の間の相違にみられる。

アジア主義の定義をめぐっては、近年でも中国文学者で思想家の竹内好（1963: 7-13）による定義が参照されることが少なくない（嵯峨 2016: 13-14; 狭間 2001: 72-76）。竹内は、多義的で実質内容を備えたわけではないアジア主義は、主義主張や行動様式によって機械的に分類した定義では補足できないとして、アジア主義を一つの傾向性であり、心的モードとそれに基づいて構築された思想として捉えるよう提起した。アジア主義と大アジア主義の区別、膨張主義や侵略主義、あるいは国権派や民権派といったアジア主義を機械的に分類することに異を唱えた竹内の提起は、批判を受けつつもアジア主義の定義をめぐる議論の出発点となっている。

アジア主義の多義性は、それを介した近代日本と中東・イスラーム世界との関係が一様ではなく、その実態を捉えるには、それを取り巻く人物の思想の内実や行動について慎重に目を向ける必要があることを示唆している。特に本稿で取り上げる「メッカ」を訪問したという中島裁之について言えば、後述するように一般的にアジア主義者と呼ばれる人々と時間や場を共有する関係にあり、その思想

の内実や行動について彼らとの類似性および差異について示す必要がある。それはまた彼の「メッカ」訪問の意義にも関わってくる。

中島がエスノセントリックなアジア主義者であったとすれば、たとえ彼がマッカを訪問していたとしても、山岡に時期的に先んじて訪問していたというにすぎず、この文脈では中島がマッカを訪問していたかを検証することは、歴史的事実の再検討にとどまる。しかし彼がアジア主義とは無関係な人物、あるいはアジア主義でありながらもエスノセントリズムとは異なる独自の思想を抱いたとすれば、彼のマッカ訪問の検証は、たとえ孤例であったとしても、日本とイスラームの象徴的中心地との最初の接点に別の関係性を見出す可能性を示唆することになりえる。それを明らかにするには、まずは中島という人物の思想や行動に目を向ける必要があるのである。

### 3 中島裁之の人物像——国際親善とアジア主義者との交流

ここでは中島裁之について、彼の「メッカ」訪問の意義を検討するため、中島の人物像を示していきたい。特に彼の来歴をめぐる研究から上述のように重要な論点となるアジア主義との関係について明らかにしたい。加えて、次章で検討する中島の世界旅行の足取りをめぐる資料の状況について整理したい。

#### 3.1 略歴と国際親善活動

中島裁之は 1869 年に熊本県八代郡鏡町（現在の熊本県八代市鏡町）に中島猪太郎（不明–1909）、いそ（不明–1883 頃）の長男として生まれた<sup>12)</sup>。7 歳から 16 歳まで、儒学者であった名和童山（なわとうざん 1835–1911）が鏡町で開いていた漢籍塾「発蒙義塾」（1880 年に私立変則中学新川義塾となる）で漢学を学んだ。また米国人教師の影響の下でプロテスタントに改宗し、これを日本に広めようとして結成された熊本バンドの一人である岡田松生（まつお 1858–1939）が開設した鏡町英語学校（鏡英学校、のち鏡が池英学校）に入学し、英語を学んだ。しかし鏡町一帯の教育機関のキリスト教化については鏡町内で危惧する声もあった。そのため中島はほかの浄土真宗の熱心な門徒であった家庭の子弟らと同様に、京都西本願寺の大学林普通教校（後、文学寮。現在の龍谷大学）に送られた<sup>13)</sup>。そして同校で中

島は英語と仏教哲学を専攻し、明治24（1891）年に卒業した。

中島は卒業後、14歳の時に亡くなった母のその供養と自身の仏教教育を通じて得た感覚を共有するために宗教学校を建設するべく、アメリカに渡航して牧畜で資金を得ようと画策した。その頃、同じく熊本出身であり中国各地を旅し、後に衆議院議員となるアジア主義者の井出三郎（1863-1931）から蒙古での牧畜業の可能性を知るとともに、入蒙しようとする強い欲求にとりつかれた（中島1909a）。しかし長男であったこともあり、父から反対されることは目に見えていたため、旅券下付願に密かに父親の印鑑を押して旅券を手に入れた。また旅費については友人たちから工面してもらったが、上海渡航時の船賃として半分を費やしてしまった。

上海の日清貿易研究所で一時的に清国語／中国語を学んでいたが、父親が連れ戻しに来るということを耳にし、売薬行商をしながら北上したのち、外務省の第二期留学生に採用されて清国各地を旅し、1893年10月に帰国した<sup>14)</sup>。なお牧畜業による一獲千金の夢は、旅の途上で屠殺現場を目にしたことですっかり失せた。

中島にとって日本への帰国は清国での菜種油販売に向けた新たな商売の準備期間であったが（中島1909b）、1894年に日清戦争が勃発し計画は頓挫した。戦時中、中島は第一軍の隷下で朝鮮半島から清国東北部に進軍した第三師団で、桂太郎師団長の幕下の通訳官として任務にあたった<sup>15)</sup>。終戦後、彼は1898年9月に再び中国に渡り、清朝末期の政治家・教育者であった呉汝綸（1840-1903）が保定府（現河北省保定市）で主催する蓮池書院に入門した。彼は呉の薫陶を受けるとともに、その子弟には日本語・英語を教えた。当時中島は呉より、同地に設立を計画していた農工学校に協力するように依頼を受けたが、家庭の都合のために帰国の途についた。帰国後は一時、アジア主義団体東亜同文会の幹事であった柏原文太郎（1869-1936）とともに、参謀本部部長の福島安正大佐が清末の洋務官僚であった張之洞に任された中国人留学生の教育に中島もあたった<sup>16)</sup>。

1900年に前述の農工学校が開設することになり、呉から中島に赴任の依頼があったが、中島が提案した同行する助手の待遇面で話が折り合わず、結局交渉している間に別の人物が勤務することになった<sup>17)</sup>。中島はこの交渉において日清戦争の従軍の際に知遇を得た大迫尚敏中将（1844-1927）に助力を願い、大迫經由

で中島のことを知った福島安正少将によって赴任時の援助の申し出がなされた。また福島に井戸川辰三大尉（1870-1943）を紹介され、井戸川の知人が成都に設立した四川東文堂に中島が赴任する話がまとまり、中島は1900年に成都に赴任した。しかし翌年北清事変の影響で、四川東文堂が経営難に陥り、辞職して帰国の途につくことになった。この帰国途上に北京を訪れ、中島はその荒廃ぶりと途方に暮れる市民を目にし、大陸に留まることを決意した。

中島は保定府から避難したばかりの呉汝綸を通じて清朝末期を代表する政治家の一人であった李鴻章（1823-1901）からも学校設立について一定の理解を得て、呉汝綸によって推薦された彼の妹婿の廉泉と協力し、呉や廉らの奔走によって設立資金を集めた。そして1902年3月20日に廉が総理として内外の処理に対応し、中島が総教習（教員代表）として教務の全責任を負う、北京東文学堂（北京東文学社）を開設した。この北京東文学堂は当時の中国において西洋の学問である西学ではなく、西洋の学問を吸収した日本の学問である東学を学ぶための教育機関として中国の子弟に無料で開放した。しかし中島は学堂への日本人からの嫉妬と理解不足、また資金面での問題、さらには日本人教員同士の争いによって厳しい立場に立たされた。

それでもさまざまな試行錯誤を行いながら5年にわたって学堂を運営し、日中双方に中島の活動は認められていった。しかし間接的に中島が政治的事件に巻き込まれたことなど複数の理由から、袁世凱に北京東文学堂を譲り渡し、日本に留学していた張鎡諸が運営を引き継ぎ、中島は退任することになった。そして1906年に帰国した中島はその年の暮れに世界旅行に出かけた。

1908年暮れに世界旅行から帰国すると、その体験を各所で世界漫遊談として講演するだけでなく雑誌や新聞に寄稿した。また郷里の鏡町で煉瓦工場を営みながら、町の名士として日窒肥料株式会社の鏡町工場を誘致するなどの活動を行った。しかし1925年に自身と同様に龍谷大学に在学していた長男の自達<sup>じだつ</sup>が急逝する不幸に見舞われた。中島は事業に没頭しながら、妻の誠子に協力を仰いで長男の追想録を上梓した<sup>18)</sup>。

中島の前半生最大の功績として知られている北京東文学堂の設立に後述するような彼独自の論理に基づいた国際親善の意図が強く読み取れるだけでなく、彼の後半生も独自の思想に基づく国際親善と深く関わっていた。彼は世界旅行から帰

国した後、1911年に勃発する辛亥革命の兆しが見えると、中国に渡り、水泡に帰したものの動乱収拾のため清朝と革命派との斡旋を試み奔走した。その後、人口問題と食糧問題に関心を寄せ、東京で東亜通商協会を設立し、満州やインドへの伝習生の派遣などに努めた。しかし、それはかつてのような日本という域を超えた試みではなく、あくまで日本の同胞を基軸とした国際親善であった。

中島は大正中に海外移民協会を設立するとともに、1927年には移民・植民の調査のために南米を4年間にわたって訪れるとともに、映画上映と並行した慰問講演を行った<sup>19)</sup>。慰問講演とともに上映された映画は『日蓮上人一代記』であり、中島らの活動は日蓮宗の布教活動の一環とみなされてきた(韓 2017: 52-53)。実際にブラジルの日本人移民コミュニティからも中島らの活動を仏教の布教とみなし、キリスト教徒がマジョリティであるブラジルと日本の国際問題に発展しかねないという声がキリスト教雑誌に寄せられた(聲社編 1926: 70)。しかし中島は熱心な浄土真宗の門徒であり、日蓮宗の布教をしようとしていたという説明は妥当ではないだろう。

中島(1931a: 30-31)が語ったところでは、日本人移民たちがかつて故郷で寺院に出入りしていた経験と宗教映画を重ね合わせることは彼らの郷愁や精神面での支援に繋がると考え、ブラジルでの上映を行ったという。また布教とみなされて排日運動を引き起こさないように、町長や市長らに試聴してもらい許可を得てから上映会を開催していたようである。それゆえ中島らの映画上映の意図は、日本人移民コミュニティで上映された他の日本映画と同様に、同胞に対する慰問であったと考えられる。実際、中島(1931b)は当時の日本の外務省が国際問題への発展を恐れて宗教家に対するパスポートの発給を渋ったことを批判し、海外の同胞らの精神面での支援のために、宗教家を訪問させるよう提案している。

国外の同胞を意識した彼の国際親善は、私財を投じながらその後も続いていった。1929年には同郷の内田康哉(1865-1936)元外務大臣を総裁に、小幡西吉(1873-1947)元トルコ大使を相談役に、そして徳富蘇峰(1863-1957)<sup>20)</sup>を理事代表とした国際親善協会を設立した。そして自ら協会の会長となり活動を行うなか、1936年にその生涯を遂げた。

### 3.2 中島裁之とアジア主義

中島裁之をめぐっては、戦前に<sup>さいとうけいしゅう</sup>実藤恵秀が1936年から1938年にかけて『日華學報』に寄稿した一連の「中国人日本留学史稿」で言及されて以来<sup>21)</sup>、近代日本と中国との教育関係史における重要人物の一人として着目されてきた。特に実藤が清朝末期の教育史の文脈として中島と北京東文学堂について言及していたように、戦後も実藤に続いて佐藤（1970）や汪（1991: 261–297）に加え、近年でも当該分野の研究で中島について取り上げられることも少なくない<sup>22)</sup>。また日本での中国人留学生の教育にあたったことから、小川（1989）のように実藤の研究の本流を引き継いだ日中留学史において言及されてきた。さらに中島が大谷光瑞の初めての清国巡遊の際に案内を務めたことから、大谷研究の一環としても触れられてきた（柴田 2002）。

しかし北京東文学堂を辞したあとの中島については、近年まではわずかに言及される程度であった。こうしたなか近代熊本の地域特性について研究する齋藤仁志（2022; 2023）が、1911年に熊本で結成された東亜の諸問題への活動を行う東亜同志会の辛亥革命との関りを精査したことで、辛亥革命期の中島の動きも明らかになった。

東亜同志会の会員の中心は、熊本で大きな影響力をもった地域政党であり、国権拡張を主張した熊本国権党に連なる人々であった。また同党は1881年から中国語・朝鮮語の教育を進めるとともに、さまざまな志や野望をもって中国大陸で雄飛した、いわゆる大陸浪人を輩出したことでも知られている。そして齋藤（2023: 99）によれば、大陸から国権党関係者が日本に引き上げていたなかで、不振に陥っていた同党の対外活動を再活性化させることが東亜同志会の結成の動機であったという。齋藤（2022）は、先行研究では当時の外務大臣内田康哉と大陸浪人との関係が、清朝に与する英国との協調を図り事態を静観する日本政府と革命派に与する大陸浪人として単純化されるなかで、見落とされてきた日本政府の辛亥革命への関与について内田と東亜同志会の関係から再考を促すことを目的としていた。そしてその事例として取り上げられたのが、東亜同志会の幹事であった中島である。

1911年10月の武昌での蜂起によって革命運動が始まると、同志会の幹事会の

決定により中島は上京して内田と面会し、一旦帰熊した後に朝鮮を経て満州へと渡った（齋藤 2022: 48）。そして彼は満州の奉天から北京の日本公使館を訪れ、北京と奉天の間を行き来した。それは孫文と連絡を取り合いながら、奉天で連合急進会という革命派組織を設立して活動していた張榕と清朝との間をとりもつためであった。しかし結局 1912 年 1 月に張榕は張作霖の部下によって暗殺され計画は頓挫し、中島は復讐を誓う張榕の配下を慰め諭す対応にあたった（齋藤 2022: 48–50）。

齋藤（2022: 52）は一連の中島の活動を内田による工作として捉え、内田の工作の目的は満州を不安定化させる革命派の勢力の削除と制限にあったと指摘する。中島が内田の工作の意図を理解していたかは定かではない一方で<sup>23)</sup>、これは中島という人物を、日本の指導性を前提とした解放や連帯の思想を唱えた一般的なアジア主義者に数えるか否かに関わる問題である。

たとえば宮崎滔天は、参謀本部と繋がり諜報活動も行っていた荒尾精が設立した日清貿易研究所で清国語を学ぶことをよしとしなかったが、中島には宮崎のような膨張主義的アジア主義者を避ける潔癖さはなかった。上述したように、中島は最初に上海に上陸した際には一時的に日清貿易研究所で清国語を学び、日清戦争時には通訳官として従軍した。また中島は陸軍のアジア主義者との関わりをもった。たとえば辛亥革命期に宇都宮によって武漢に派遣された井戸川辰三や、彼を中島に紹介した福島安正などである。さらに東亜同志会についても、幹事長の井手三郎や会員に当時上海で活動していた宗方小太郎（1864–1923）らがアジア主義団体である同文会（1898 年）の結成準備に関わっていたように<sup>24)</sup>、民間のアジア主義者と深い関係にあった。実際に、中島は日清戦争後には大陸浪人として活躍した肥後人の一人に名を連ねた<sup>25)</sup>。それゆえ表面的に見れば、中島をアジア主義者の一人として捉えることもできる。

しかし中島の思考や行動に慎重に目を向ければ、一般的なアジア主義者と彼が異なっていたことは明らかである。彼は、清国に対する支那保全論や分割論といった日本の指導性をもった主義主張や野心的な政治的動機とは一線を画し、独自の思想信条を抱いていた。それを最も顕著に示しているのが、北清事変を背景に経営難に陥った四川東文学堂を辞職して帰国の途につくなか、北京を訪れた中島が翻意して大陸に留まり、北京東文学堂の設立へと奔走した点である。中島は北

京の荒廃ぶりを目の当たりにし、日本社会が歴史的に培った儒教的・仏教的倫理を歴史的に紹介した中国への恩義に、新たな学問文化を伝達することで報いることを思い立ったという（中島 1909b）。

こうした中島に対しては、国家主義的なアジア主義者内で「志士」としての評価は見当たらない。戦前のアジア主義団体を代表する黒龍会によって刊行されたアジア主義者列伝ともいべき『東亜先覚志士記伝』では、中島は「志士」のなかに名前を連ねていない（黒龍会編 1936）。これに対して、中島が主催した北京東文学堂で学んだ一部の学生や、学堂で教鞭をとったものの中島との意見の不一致から学堂を辞し、後に日露戦争時に民間人でありつつも鉄道爆破の特務につき殺害された沖禎介（1874-1904）らは「志士」として扱われている。中島の名前は、これら「志士」の解説で挙げられるにとどまる。また沖と同様に北京東文学堂で教鞭をとり、沖と中島の対立後には沖と行動を共にし、同じく民間人でありつつも特務任務につき殺害された田村一三（1882-1904）の解説では、中島は理想主義者と評されている（黒龍会編 1936: 271）。

前章で述べたように、竹内（1963: 7-13）はアジア主義を一つの傾向性であり、心的ムードとそれに基づいて構築された思想として捉えることを提起している。上記のように中島の思考や行動は軍事・経済的な膨張主義や人種論のなかで展開した一般的なアジア主義者の定義からは外れる。一方で、中島の官民軍のアジア主義者との交流歴や大陸浪人であった彼の経歴、また北京東文学堂の設立背景や辛亥革命期の奔走にみられる独自の清国再興の構想を抱いたことからすれば完全にアジア主義と無関係であるとは言えない。たとえば、黒龍会の言葉を借りれば、彼は理想主義的なアジア主義者であったとも言える。

ただし、彼をアジア主義者に含めようが否かに関わらず、中島が世界旅行のなかでマッカを訪れていたとなると、やはりイスラームの象徴的中心地と日本との間の最初の接点をめぐっては、やはりエスノセントリズムに基づくアジア主義とは異なる文脈から解釈できうることを示唆している。それゆえ次に、彼の「メッカ」訪問が聖都マッカであったのかを慎重に精査することが必要となる。

### 3.3 世界旅行をめぐる研究と史資料状況について

中島の「メッカ」訪問が彼の世界旅行の一部であったことを考えれば、彼の世

界旅行についての研究を参照すれば十分のようにも思われる。しかし彼の世界旅行について、これまで十分に検証されてきたわけではなく、不明な点や文献間の記述の違いも見られる。

中島が1906年の暮れから世界旅行に出かけたことについては、彼をめぐるいくつかの研究や出身地の鏡町史や熊本県の人名事典などで触れられている。

今一度冒頭で示した山室（2017: 299）を引用すると「インド・アラビア・ペルシャ・エジプトを巡遊してバルカン半島からヨーロッパに入り、北米に渡って、さらにオーストラリアを経るという二年に及ぶ視察旅行」である。また小川（1989: 22）は実業中等学校長宛ての講演映画界の推せんの印刷物の説明として「明治三十九年前記学堂を袁世凱に譲り印度、亜拉比亞、ゼルサレム、波斯、埃及を巡遊してバルカン半島より歐洲に入り、進んで北米を渡り転じて濠洲を見舞ひ南洋比律賓を経て明治四十一年帰朝」と記している。山室（2017: 299）と小川（1989: 22）の説明で、アラビアとペルシャの間にゼルサレム（エルサレム）が加わるか否かであり、説明として大きな相違はない。

一方で熊本県の偉人についての人名事典を作成した荒木（1959: 199）は、インドののち「アラビヤ、エルサレム、エジプトなどを巡ってバルガン半島からヨーロッパに入り、さらに北米に渡り、豪洲に渡り、フィリッピンなどをめぐって」と著している<sup>26</sup>。そのため彼の世界旅行の旅程をめぐる説明は必ずしも一致しているわけではない。彼がどのようなルートを通して「メッカ」を含んで世界を旅したのかについて検討する必要がある。

彼の旅程について一つの手がかりとなるのは、世界旅行から帰国した彼が、その体験を雑誌や新聞に寄稿した旅行記である。新聞としては、彼の郷里である熊本で発行された『九州日日新聞』に1909年1月14日以降、「世界漫遊談」として連載された。『九州日日新聞』の電子版およびマイクロフィルムのアーカイヴスを用いて確認したところ、この「世界漫遊談」は1月14日の第1回から1月26日に掲載された第11回までは明治24（1891）年以降の清国各地の放浪記であり、1月27日の第12回以降が本稿に関わる1906年から1908年にかけての世界旅行を対象とした寄稿であったことが判明した。

表 1 『九州日日新聞』アーカイヴスにおける「世界漫遊談」載録状況

回	掲載月日	紙面	備考	回	掲載月日	紙面	備考
1	1月14日	1		12	1月27日	5	
4	1月17日	1		13	1月28日	5	数か所解読不可能
5	1月18日	1		15	1月30日	5	
6	1月20日	1	一部解読不可能	16	2月1日	5	
7	1月21日	1	一部解読不可能	18	2月3日	5	
8	1月22日			20	2月5日	5	
9	1月23日	5		24	不明	1	MF*のみ収録
10	1月24日	5		不明	不明	不明	一部解読可能 MFのみ収録
11	1月26日	5					

\*MF: マイクロフィルム版

(筆者作成)

しかしながら『九州日日新聞』のアーカイヴスのマイクロフィルムおよび電子版では、表 1 に示すように、1月15・16・29日、2月2・4日の紙面が欠けていた。そのため「世界漫遊談」の第2・3回、第14・17・19回を入手することができなかった。また2月6日～15日に関しては、電子版では完全に欠けている一方で、マイクロフィルム版では掲載日は不明だが第24回と保存状態が非常に悪いため第何回であるのかは判別がつかない1回分が入手できた。さらに入手できた一部についても、第6回や第7回など紙面の状態から一部解読ができない箇所もあった<sup>27)</sup>。

中島が残した個人史料については、利用が困難な状況にある。たとえば、北京東文学堂の中島裁之について研究を行った歴史学者の佐藤三郎(1970: 54)によれば、佐藤が中島の妻であった誠子より、中島に関する一切の資料を譲り受けたことが述べられている。しかし佐藤の死後それらの資料の所在は明らかではない。また中島の長女志求<sup>しぐ</sup>が、中島が世界各地から消息を示すために送っていた葉書類は、ある人物に葉書が入ったトランクを預けたあと所在が分かっていないという(小川1989: 22)。唯一世界旅行に関連した個人史料として入手できたのが、中島が同郷の友人として親交を深めた徳富蘇峰に旅行中に送った手紙である。

近年では本人の旅行記や個人史料の利用が困難な一方で、近年の電子アーカイヴの発展により新たな史料へのアクセスが容易になった。オンラインでデジタル公開されているサンフランシスコの日本語新聞である『新世界』や米国仏教誌社

から刊行されていた『米国仏教』<sup>28)</sup>といった史料である。これらの史料は中島のアメリカでの足跡や、中島が旅行の途上で行った講演会の記録が残されている。なかでも1908年8月4日の『新世界』には、講演を行ったサンフランシスコに至るまでの道程が記されている（『新世界』1908年8月4日、3面）。そこで同記事を中心に、他の資料から得られた情報を付加することで彼の世界旅行の足跡を明らかにしていきたい。

本稿の目的からすれば、中島の世界旅行の旅程については、「メッカ」までの旅程に限定しても議論に差し支えはないようにも思われる。しかし「メッカ」訪問それ自体が世界旅行の一部であったというだけでなく、二つの理由から世界旅行全体の旅程についても目を向けることが望ましい。

第一に、先述したように世界旅行の行程自体が中島をめぐる研究上判然としていない点があり、同点を整理することは、中島や彼らの周囲の人物に関連した今後の研究にとって有益な情報となるためである。第二に、それ以上に本稿の目的との関りで重要であるのが、中島による世界旅行に関する講演録や旅行記の記述の妥当性を勘案するための作業になるためである。上述の理由から個人史料へのアクセスが望めないなかで、「メッカ」訪問については、刊行物における彼の発言や記述に頼らざるを得ない。とすれば、講演録や旅行記の記述に登場する人物や事件をめぐる妥当性も見ていくことも、間接的には「メッカ」訪問に関する検証作業の一つになると考えられるだろう。

#### 4 世界旅行の旅路と交差する人々——述懐の妥当性をめぐって

ここではサンフランシスコでの彼の講演録を、世界旅行の足跡として見たうえで、その他の資料を参考にしながら、彼の世界旅行の概要を描きたい<sup>29)</sup>。

##### 日本からインド、そしてキャスキャンへ

まず彼が日本を出発してからインドを旅するまでについては以下のように記されている<sup>30)</sup>。

却説私が一昨年くにごの冬日本を出立しましてから遍歴した國々を先ず述べますと上海しやんはい、香港、

新嘉坡<sup>シンガポール</sup>、其裏手<sup>あた</sup>に當るマレー半島の一角ジョホールに丁度我九州四国<sup>あは</sup>を併せた位<sup>くらゐ</sup>の國<sup>くに</sup>それからペナン、ビルマ、印度（『新世界』1908年8月4日、3面）

中島（1909c）によれば、中島は1906年12月31日に門司港から、同年12月12日に三菱造船長崎造船所で竣工したばかりの日本郵船の常陸丸に乗船し、日本を後にした。上海、香港を経て、シンガポールに寄港し、ジョホールバルに立ち寄り、ペナンから常陸丸を下船した。ジョホールバルでは、大理石造りの立派なつくりのモスクを訪れたと語っており、彼が訪れたのは当時建立されたばかりのスルタン・アブ・バカル・モスク（1900年完成）であったと見られる。その後、ランゲーン（現ヤンゴン）に船で渡り、釈迦の髪の毛が納められたと言われるスレーパゴンを見物し、内陸のマングレーの古王宮を訪れた。そしてマングレーを訪れた後、経路はわからないもののカルカッタ（現コルカタ）を訪れ、インドに入国した。中島（1909d）によれば、カルカッタから一路ダージリンを訪問したあと、カルカッタに引き返してガヤに到着すると、いよいよ仏教の古跡をめぐる旅へと歩みを進めていった。

ガヤ駅から現在ファルグ川と呼ばれるナインチャラ川（ネーランジャラー川）に沿ってシャカが悟りを開いた地といわれるブツダガヤを訪れた。ブツダガヤの大塔の傍らに母の遺骨を納め宿願を果たした後、ひと月をかけて仏跡を参拝していった。仏教に帰依したマガダ国の王頻婆娑羅（ビンビサーラ）の城王舎城（ラージャグリハ）、ナーランダ寺院、仏が最初に説法を行ったと言われるワーラーナシー近くにあるナルナート（鹿野苑）、釈迦入滅の地クシナガラ、釈迦誕生の地ルンビニ、さらに釈迦が説法を行った地として知られている祇園精舎などを訪れた。そしてラクナウなども訪れたのち、ムンバイに到着した。

中島（1909e）によると「ラクノールと云ふ處<sup>い</sup>に行つた時<sup>い</sup>の如<sup>い</sup>きは、英國<sup>い</sup>の教育<sup>けういく</sup>を受けた法學博士<sup>ほうがくはかせ</sup>で、判事<sup>はんじ</sup>を勤めて居るエーピーセンと云ふ人<sup>ひと</sup>に招待<sup>せうたい</sup>され」とある。このエーピーセンとは、ラクナウの法曹家で社会活動家であったアトゥル・パラサド・セン（Atul Parasad Sen 1871-1934）と推測される。

続いて講演録で語られたムンバイ以降の足取りを見てみたい。

セイロン、アラビア<sup>こわくに</sup>此國<sup>これ</sup>のメッカ<sup>うま</sup>之<sup>ところ</sup>はマホメットの生れた所<sup>うま</sup>それからスエズ、ポートサイ

ドエジプト、ジャッファ、ゼルサレムに参り基督の舊跡に参拜し亞細亞土耳其、スミルナ、ダーダレス海峡からコンスタンチノーブル、ボスポラス黒海からコーカサスの西端バットム即ち石油の名産地に上陸キャスキャンに参りました、始め此所にはペルシヤのテヘランからバビロン、ユーグレース沿岸を経て参る豫定でしたが英國領事の勸告に従ひ右の道筋を取つたのであります（『新世界』1908年8月4日、3面）

ムンバイから先へは、セイロン（スリランカ）を経て、「メッカ」を訪問した。この「メッカ」訪問までの経緯と彼の経験については次章で詳しく検討したい。

「メッカ」を訪れた後は、中島（1909g）によれば、ジェッダに戻り、英国領事館を訪れ、そしてスエズをあとにしている。『新世界』の説明からはその後、スエズ運河の地中海側の出入り口にあたるポート・サイドから今日ではテルアビブの一部となっているヤッファに渡り、聖地エルサレムを訪れ、その後トルコのアジア側にあたる亜細亞土耳其のスミルナ（現イズミル）を経て、ダーダレス（ボスポラス）海峡からコンスタンチノーブル（イスタンブール）へと渡り、黒海を遡上して今日のジョージアのバットム（バトゥミ）に上陸し、コーカサスを旅し、キャスキャンに至ったという。

このキャスキャンとは、どこなのか。キャスキャンに至るまでにテヘランからバビロン（バグダード）、ユーグレース（ユーフラテス）を経る道順からすればペルシヤ湾の都市として解釈できそうである。しかしそうであれば以後の旅はペルシヤ湾を経た旅になるはずであるが、後述するようにキャスキャンの後にはトルコに赴いたことになっている。つまりコーカサス地方の先にある場所を指しているということになる。とするとキャスキャンに至る説明は、反対の道順、つまりユーフラテスからバグダードを通りテヘランを通過して当該地に至る予定であったということを言い間違えたか、あるいは記者による聞き間違いと推測できる。

ここで手掛かりとなるのが、中島が徳富猪一郎（蘇峰）に宛てた手紙である。その手紙には、7月8日にペルシヤの国境に到達し、19日にエンゼリー、すなわちカスピ海沿岸のペルシヤ側の最大の港バンダレ・アンザリーから手紙を投函したことが書かれている（図1参照）。また後年、中島（1924: 10）は「小亞細亞より波斯、歐羅巴を経…」と述べただけでなく、『朝日新聞』（1907年9月10日、3面）には、バクーを経て7月12日にテヘランに到着したと報じられている。となると、キャスキャンとはバクー港やアンザリー港のあるカスピ海に関連した



語「カスピアン」を聞き間違えたと推察できる。また12日にテヘランを到着した後で、19日にバンダレ・アンザリーに至っていたことからすれば、次の訪問地トルコへはコーカサスを旅した同じ道順を引き返したとみるのが妥当であろう。

本稿の冒頭で引用した山室（2017: 299）らはアラビアののちペルシア、エジプトを巡遊したと述べている。しかし上記のバクーからペルシアに渡航したということからすれば、こちらの旅程が妥当ではないだろうか。

### キャスキャンから帰国まで

以下ではカスピ海を経てペルシアを訪れたあとの道順をみてみたい。

それから土耳其、ブルガリア、セルシヤ、ハンガリーオーストリア、アドリアチツク沿岸<sup>31)</sup>からトリエストに歸り海上モンテラブルを経てカツタロ港に上陸、伊太利、ネーブルス、マイランド、ゼノア、スイツルランド、仏蘭西、倫敦へ●り倫敦から更に獨乙、ハンブルグ、キール運河を通過してデンマーク、コッペンハーゲンよりスエーデン、芬蘭に参りましたが丁度此時露西亞皇帝の御乗船が暗礁に乘上げ漸く浮き上つた時でした（『新世界』1908年8月4日、3面）

ブルガリアを含むオスマン・トルコ領を通り、セルシヤ（セルビア王国）、オーストリア＝ハンガリー帝国領内を通過し、当時同帝国領であったアドリア海の要港トリエスト（トリエステ）から船でモンテネグロのカツタロ（カッターロ、現コトル）港に至り、イタリア各都市へと渡った<sup>32)</sup>。ネーブルス（ナポリ）のあとは、おそらくゼノア（ジェノヴァ）からマイランド（ミラノ）と反対の順序で通り、スイスを訪れたと思われる。中島（1909h）によれば、スイスではルーゼルン（ルツェルン）とベールン（ベルン）を訪れ、その後パリに入った。中島はスイスについて自然豊かな観光地としてのすばらしさを褒めている。そしてパリからロンドンに移ったのち、ハンブルグ、キール運河を通ってデンマークのコペンハーゲンに至り、そこからスウェーデン、芬蘭（フィンランド）のヘルシンキ（ヘルシンキ）へと旅した（中島1909h）。その際の出来事として上記のロシア皇帝が乗船した船が暗礁に乗り上げたというのは、1907年8月末に皇室の帆船スタンダルトがフィヨルド航行中に岩にぶつかった事故を指すと思

われる。この事故では船体に傷がついたものの沈没せず、9月初頭には砕氷船によって引き上げられた。つまり中島が8月末か9月初頭にフィンランドを訪れていたことが伺える。

露都セントピーターズブルグ、モスコウ、ポーランド、ワルショー<sup>べりりん</sup>伯林其からゲーテやルーテルの生れた所を見アフテヘル、白耳義<sup>べるぎん</sup>、ブルツセル、倫敦<sup>りんどん</sup>に歸り更に三度倫敦を發して巴里よりマルセイユ、南北三キロメートル<sup>とうさい</sup>東西二キロメートル<sup>すなは</sup>即ち南北二哩半東西一哩世界最小の國ゼプリンス、オブ、モンテハロス<sup>おも</sup>に赴むき海路ジブラルタル、スペインのカーリーブそれからポルトガルの都リスボン、マドリッドより巴里倫敦<sup>かへ</sup>に歸り（『新世界』1908年8月4日、3面）<sup>33)</sup>

続いてロシアのセントピーターズブルグ（サンクトペテルブルク）、モスコウ（モスクワ）を旅し、ポーランドのワルショー（ワルシャワ）からベルリンを訪れた。中島（1909h）によれば、ゲーテの生地としてワイスールとルターが出た所のエイセイに至ったとある。ワイスールはゲーテの生地ではないものの生涯の多くを過ごしたワイマールであると思われる。他方エイセイは断定できないものの、ルターが学生時代を過ごしたアイゼナハと思われる。同記事にはその後、オランダのアムステルダムに出て、ハーグからロッテルダムを通り、ベルギーのアントウェルペンとブリュッセルを訪れ、ロンドンへと渡ったことが記されている。

ロンドンへと渡った理由として、「丁度其時倫敦<sup>ちあうどそのときろんどん</sup>に来て居た渡邊<sup>み</sup>●心<sup>わたなべつしん</sup>（●は判別不能）と云ふ男<sup>いとこ</sup>がある、本願寺派<sup>ほんぐんじは</sup>の人で、以前からの知合<sup>いぜん</sup>ではあるし、其人<sup>しりあひ</sup>から金<sup>かね</sup>を借りて行く<sup>か</sup>ことにした。<sup>ゆ</sup>」<sup>34)</sup>（中島 1909h）とある。つまりロンドンでアメリカに渡る旅費を知人である渡邊何某に借りことにしたのである。しかし中島がロンドンを訪れたものの、渡邊は旅行中で不在であったため彼が戻るまでの間、中島は再びヨーロッパ各地を訪問することを決め、新たに旅立った。そこでパリからマルセイユを経て、モナコを訪れ、ジブラルタル海峡を通過してモロッコのタンジール、カーリーブ（カディス）、リスボン、マドリッドを訪れた。マドリッドではフィリピン博物館を訪れ、ビスケー湾岸に沿ってパリに行き、ロンドンに戻り、サウサンプトンからアメリカへと渡った（中島 1909h）。

中島がロンドンで旅費を借りたという渡邊何某とは、英国留学の経験があり、

1902年の大谷探検隊にも参加した浄土真宗の僧侶、渡邊哲信（1874-1957）である可能性が極めて高い<sup>35)</sup>。というのも、中島は後述する横浜正金銀行の児玉謙次についても書き損じており、同様に書き損じたとしても不思議ではなく、また「渡邊哲心」のような書き損じが中島に限ったことではなかったためである<sup>36)</sup>。少なくとも渡邊は1907年5月16日に京都府から旅券を下付されており、その際には本願寺からの視察で「欧州、亜弗利加、亜米利加、西比利亜」を訪問予定であることが記されている（外務省記録3.8.5.5（旅券48））。そのため中島が路銀を借りた相手が、ヨーロッパを訪れていた渡邊哲信である可能性が非常に高い<sup>37)</sup>。

いずれにせよ中島は渡邊何某から旅費を無事に借り、アメリカへと渡った。

昨年十二月紐育に著きボストン、<sup>ワシントン</sup>府、<sup>ジョージヤ</sup>の米作フロリダキューバ、<sup>テキサス</sup>、ヒューストン附近の米作、<sup>デンバー</sup>、<sup>鹽湖</sup>を経て先月廿九日に櫻府に著きました（『新世界』1908年8月4日、3面）

1907年12月に紐育に到着すると、そこからボストン、<sup>フィラデルフィア</sup>府を経て、ワシントン府（ワシントンD.C.）を訪れた。その後ジョージア州を通過して、フロリダを訪れた。中島（1909i）によれば、フロリダの大和コロニーにしばらく滞在したのち、キューバ、ヒューストンを通り、アメリカ到着から半年以上たった1908年6月半ばにデンバーに至った<sup>38)</sup>。そこから<sup>ソルトレイクシティ</sup>湖を通過して<sup>サクラメント</sup>府、そしてサンフランシスコまでやってきた。

その後、カリフォルニア州のサンノゼやフレズノ、またロサンゼルスといった都市を訪問し、現地の農業や日系コミュニティを見学しつつ、自らの世界旅行について講演を行った<sup>39)</sup>。そして1908年10月6日にサンフランシスコを出帆し、ハワイを目指した（米国仏教誌社編1908c: 29）。ハワイ以降の足取りについては定かではないものの、南オーストラリアを見学し、フィリピンを経て、神戸港に1908年12月27日に戻った。

以上が中島の世界旅行の概要である（図1 中島裁之の世界旅行の概要を参照）。

上記のように、中島の世界旅行について語った『九州日日新聞』の「世界漫遊談」の一部が確認できないことから、中島が世界各地で何を見、何を体験したの

かは残念ながら今となっては十分に知ることはできない。とはいえ、ラクナウのエーピーセンことアトゥル・パラサド・センとの面会、ロンドンで路銀を借りたという渡邊哲信のように彼が出会った人々の記述が現れる。これらについても史料上確定が難しいものの、同時期にそれらの人物が両地にいた可能性が十分にあり得る話であった。またフィンランドでのロシア皇帝のヨット事故についても、中島がエンゼリーから出した手紙の日付からすれば、時期的に間違いはない。それゆえ中島がサンフランシスコの講演会や「世界漫遊談」で語った世界旅行の全体的な旅程は一貫しており、妥当な説明である。それらで中島は世界旅行の旅程に「メッカ」を含めており、「メッカ」を訪れた蓋然性は高い。むしろ「メッカ」訪問だけが虚偽であったとすることを証左することのほうが難しい。

中島は「メッカ」を視察したことをいくつかの講演会で語っている。彼が語った「メッカ」訪問から、彼のマッカ訪問の可能性について検討したい。

## 5 マッカ視察談と普遍主義的宗教観

ここでは中島裁之の「メッカ」訪問について、彼の「メッカ」訪問に関する記述をもとにマッカ訪問の可能性について改めて検討するとともに、彼のイスラームやムスリムに対する理解を明らかにしていきたい。

### 5.1 ジェツダ渡航まで

中島の「メッカ」訪問については、『九州日日新聞』の中島（1909f; 1909g）に加え、『警世』および『実業之横浜』の「メッカ視察談（上）（下）」に記されているほか、わずかながら早世した長男の自達を偲んだ『蕾の香』の中でも語られている。これらのなかで『警世』（中嶋 1909a; 1909b）と『実業之横浜』（中嶋 1909c; 1909d）はまったく同じ内容の記事である。

どのように中島が「メッカ」に赴いたのかは『蕾の香』で「正金孟買支店長兒玉謙治氏の斡旋により亞刺比亞に入り」（中島 1924: 10）と記している。この正金孟買支店長兒玉謙治とは、兒玉謙次（1871–1954）の書き損じであろう<sup>40</sup>。兒玉は明治 27（1894）年 12 月から戦前日本の為替銀行であった横浜正金銀行のボンベイ出張所に勤務し、1903 年 6 月に支店に昇格した同行ボンベイ支店の支配

人であった。斡旋がどの程度のものであったかは明らかではないが、中島に従えば彼が中島の渡航の手立てを整えたと思われる。とはいえ、異教徒がマッカを訪れることは適わない。日本人最初のマッカ巡礼者となった山岡光太郎もムンバイで改宗する必要があった。

中島もやはりムンバイでイスラームに改宗したという。中島が改宗するにあたって、周旋した人物については記述の揺らぎがあるものの、改宗の際の逸話は新聞でも雑誌でも共通している<sup>41)</sup>。

中島はムスリムへの改宗にイニシエーションとして洗礼があると思い込んでおり、改宗のためモスクを訪れた。中島ははじめに訪れたモスクで高僧、つまりウラマーから改宗する動機を聞かれたのち、最終的に神の存在について尋ねられた。そこで彼は仏教の三身さんじん、つまり宇宙の真理であり仏性である法身ぶつしょう、仏性のもつ属性である報身ほうじん、この世で悟り、人々の前に現れる釈迦の姿である応身おうじんという仏教概念をもって神について説明を行ったという。すると高僧は中島が十分に神について理解していると判断したため、「洗礼の必要はない」と判断され帰されたのだという。

中島は、一旦は引き下がったものの、彼が訪れたモスクのウラマーがシーア派であったと理解し、再度改宗のために洗礼を受けようとスンナ派のモスクを訪ねた。今度も同じように神について尋ねられたものの、中島の教説は受け入れられ、多くの信徒の前で改宗の儀礼を受けることになったという。彼のいう改宗の儀礼とは、彼が洗礼と思っていたウドゥー（礼拝前の浄め）を行い、礼拝をし、ムスリム名をもらうことであった。彼はムスリム名として、トルコの王と同じ「アブドル、ハミッド」あるいは「アブトロハビット」<sup>42)</sup>、つまりアブドゥルハミードの名前を与えられた。そしてムスリムになったと思った彼は、1907年4月にジェッダに向けてムンバイをあとにした（中島 1909f）<sup>43)</sup>。

## 5.2 マッカ訪問の説明と可能性

ジェッダに着いた中島は道中の安全のため「メッカ」までの道りをキャラバンに加わって旅をした。ここには強盗を生業とするという中島のアラブ人観が現れているものの、アラブ人への偏見は当時としては驚くことではない。山岡光太郎（1912: 79-80）もジェッダからマッカへの道りについて記すなかで、「平時

は漂盗の危難を蒙るもの甚だ多く、少人数の行路頗る危険なりといふ、漂盗なるものは沿途附近の峡谷に幕営し、或は土窟に棲息し、牧畜を業とする亜刺比亜土人にして、ベドウイン族といひ性頗る獍猛なり」と記している。

典型的な先入観をもってアラブ人を捉えていた中島は道中、高熱が出るほどに体調を崩し、絶食しながら「メッカ」まで駱駝の背に負われて旅をすることになる。体調が悪化したことについては、後年に記した『蕾の香』でも「亞刺比亞に入り熱に殞れんとして幸に活き、自達の爲に厄難を遺さずして前進」（中島 1924: 10）と記している。また絶食というのは、中島は長年にわたって肉食主義であったために、従者が作る動物性油脂を用いた食事を受け付けなかったことが原因であった。結局、「メッカ」でトルコ人の医者にかかり、治療を受けるまで高熱のままであった。

体調不良のまま「メッカ」に入った中島は、ジェツダや「メッカ」について以下のように記している。

ゼツタの後に隆起してゐる山は、遠く連亘起伏して次第に高く、メッカに至つて突兀として聳て居るので、道は緩やかな山間を縫うて次第々々に上つてゐる…（中略）…山勢左右に延て、中に一帶の平地となすところ南に面し北に横はつてメッカの町がある、優に人口數万の一都市を形造つて居るが、多くは巡禮の宿を營むばかりで、傍僅かに日用の物資を商うに過ぎない其の奥に靈地がある<sup>44)</sup>（中島 1909g）

当時のキャラヴァン・ルートとしてジェツダからマッカまで山間の谷を通ることは一般的であったようで、山岡（1912: 76）も「ヂツダよりメッカに至る道程は、縦断山脈を横断する閑谷にして」と述べている。また中島は高熱に3日間苦しみ昏倒しそうになりながら4日目に「メッカ」に到着したことを語っている。山岡（1912: 78）によれば当時一般的には3日間かかったと述べていることと異なるものの、病状からすれば記憶違いであったとしてもおかしくはない。また奥に靈地があるということについても、同時代に一般的であったジェツダからマッカへの街道を通して西側から入市したとすれば、説明は妥当である。さらに当時のマッカの人口は推定で6万人程度であったことから（Keltie and Renwick 1905: 1294）、人口の点でも中島の説明は妥当である。

しかし中島の「メッカ」の町についての説明には不正確な点もある。

黒田 日本初のマッカ訪問者をめぐる予備的考察

靈地には一丈五尺ばかりの方形の石があり、繞らずに廻廊を以てし、九個の門を備へ四方から參拜する様になつてゐる（中島 1909g）<sup>45)</sup>

唯マホメットが説教したといふ砂原の中に大なる黒い四角の石がある。之を靈地として其周圍で三跪九叩の禮をしながら廻り歩いて、直に神に祈るのみである<sup>46)</sup>。（中嶋 1909d: 42）

靈地にある方形の石、また四角の石がカアバだとすれば、その大きさに関する説明には疑問が残る。カアバの大きさは平面では 11.68m×9.90m×12.0m×10.18m、つまり約 10m×12m、そして高さが約 15m ある。したがって、三丈三尺～四丈というべきところである。また「繞らずに廻廊を以てし（ぐるりと回らずに回廊で）」という点についても、妥当ではない。巡礼の儀礼の一つであるタワーフはカアバ周辺を反時計回りに7回廻ることであり、カアバの周辺には廻廊がめぐらされている。なおタワーフは三跪九叩の礼ではない。カアバのある中庭を囲む聖モスクの建物を廻廊と勘違いしたか、あるいはカアバのある中庭には建物から7つの歩道が当時は整備されていたことから、9個の門とはその歩道に至る門のことを勘違いしたのかもしれない。いずれにせよ実際に聖モスクを訪れて観察した記述であるとは考えづらい。

中島（1909g）は、「メッカ」到着後、高熱をトルコ人の医者<sup>47)</sup>に診てもらった後で担架に乗って参拝したと述べる。彼が自力で立つこともままならない状態で聖モスクを訪れたというのであれば、聖モスクに関する記述の一部が不正確であるのは当然に思われる。また「メッカ」に到着して高熱からの回復期をいれて7日間目<sup>48)</sup>に、彼は突如訪ねてきた人物から日本人が潜伏している情報が紙面に載っていることを告げられ、恐れをなしてジェッダに引き返したという。また、その「メッカ」をあとにする前に彼は山に駆け登って全景を見渡したという<sup>49)</sup>。この説明にあるように中島が聖モスクを含めカアバを目にすることができたのは遠景であり、かつ人のまばらな時間であったとすれば、彼のマッカをめぐる説明に正確な点と不正確な点が混在していることにある程度合点もいく。

中島の記述の不正確さを重要視すれば、中島のマッカ訪問そのものが虚偽である可能性もある。また人名の書き損じや、誇張した表現と見られるところもある。しかしながら、上記のように「メッカ」以外の部分での彼の世界旅行の旅の語りに含まれる人物や事件について妥当な説明である可能性が高いことからすれ

ば、マッカ訪問だけが完全な創作話であったと考えるほうが難しい。また後年に早逝した長男自達の追想録にも「亞刺比亞に入り熱に殞れんとして幸に生き、自達の爲に厄難を遺さずして前進」(中島 1924: 10) と述懐している。これらの点を鑑みればマッカ訪問そのものが虚偽であった可能性は低いと言えるのではないだろうか。

### 5.3 現実のムスリムとイスラーム理解のはざままで

マッカに関する説明だけでなく、中島によるイスラームの説明にもいくつか不正確な点は含まれている。たとえば、礼拝やウドゥー(礼拝前の浄め)に関する説明である。彼は礼拝を行う機会について、「信徒は日に五回夜明けと午前八時、十一時、午後三時及日没に必ず禮拜せねばならぬ」(中嶋 1909b: 61) と述べている。日に五回礼拝をするという部分は正しい。しかしイスラームにおける礼拝時刻は、太陽と影との関係で季節ごとに異動がある。加えて、礼拝時刻についてもファジュル(夜明け)、ズフル(正午)、アスル(午後)、マグリブ(日没)、イシャー(夜)である。中島が短期間だけムスリムとして礼拝を行っていたことからすれば、決まった礼拝時刻に礼拝があると思いついていただけでなく、礼拝を行うタイミングについて不正確であったとしても仕方がないだろう。

同様のことは、ウドゥーについての説明にも言える。中島は礼拝前の浄めについて、「先づ手首を三度洗ひ、次に脇迄を三度、両手で顔を三度、眼と耳と、鼻を各三遍。次に足の脛より下を三度洗ふて、最後に三度含嗽をするのである。」と説明する(中嶋 1909b: 61)。三度洗うという点に間違いはない。しかし最初にウドゥーの意思表示をせねばならないことに加え、正確には口をゆすぐのは最初に手指を洗ったあとというように浄める順序と微妙な箇所の違いがある。やはり完全な間違いではなく、うろ覚えである。

中島がムスリムとしての儀礼を行っていた期間は短かっただけでなく、巡礼についても束の間目にしただけの可能性が高い。そのため彼が他のムスリムに対して同胞意識をもたなかったとしても当然ともいえる。それどころか実際には彼はムスリムに対して否定的な印象をもっていたと思われる。

中島が徳富蘇峰にバンダレ・アンザリーから送った手紙には、ムスリムが過度に信仰に傾倒しているなど、批判的見解を述べている。徳富への手紙については

インクの滲みなどによって判別しがたい部分があるが、下記のとおりである<sup>50)</sup>。

拝啓 君府ヲ見舞ヘヨト貴訓ハ今ニ忘レ難クシテ感謝ノ念ニ絶ヘサラシメ居申候。君府ニ至ニ当テ波斯ヲ見ントノ念強ク、遂ニ本月八日、其国境ニ入り候。愚案ノ如ク回徒ノ狂信亜刺比、土耳其に於ケルト等々愈々深ク遂ニ為ニ政治思想●没却シ●●●ントシ——有為ノ人才ノ見ル影モナキ感アラシメ申此●●●當●●●議會開設サレ給候モ遊教所也ト云ヒ為ス●●●乗ラシメ居候。果ノ民衆ノ愚●●●人ニ扇動セラレ内地ノ各所●●●騷擾ヲ起シツ、アリテ同時ニ外患、又近カラントスル觀アリ。露エンゼリー長い日露ノコサツク二百弱国境□□リ前キニ廿五名ノ兵ヲ留メ見地●●●ハ三千ノ兵卒ヲ見ルニ□□リトノ●●●今ニ●●●ハク。又二隻ノ露艦不日エンゼリーに到着スベシトノ警報数々タル者アリト。然ルニアルメニヤ人ノ波斯ニ在ル者ハ大ニ国状ヲ杞憂シ、或ハ地方自治制ヲ試設セント奔走スル者アリ。或者ハ今ヤ既ニ晩シト嘆息ニ終ル者アリテ国状兎角□□多事に□□シトスル觀アリ申候。但回教国●●●ハ●●●皆藥劑ヲ誤用シテ却而其中毒ヲ招キタルガ如ク宗教中毒ノ奇觀ヲ呈シ居ル事ヤト愚案●●●然候。草々（徳富蘇峰宛 中島裁之書簡明治40〔1907〕年7月19日）

手紙で中島はペルシア訪問について、「愚案ノ如ク回徒ノ狂信亜刺比、土耳其に於ケルト等々愈々深ク遂ニ為ニ政治思想●没却シ」とあり、具体的にどのような事件を指しているかは定かではないものの、政情不安のなかでも、政治思想に目もくれず人々がムスリムとして宗教的に熱狂している様を目にし失望していたことが読み取れる。加えて、「但回教国●●●ハ●●●皆藥劑ヲ誤用シテ却而其中毒ヲ招キタルガ如ク宗教中毒ノ奇觀ヲ呈シ居ル事ヤト愚案●●●然候」と述べるように、薬を誤用してかえって中毒を招くように、宗教中毒という珍しい光景がもたらされているとムスリムによるイスラームの扱い方の問題点を批判的に述べている。

しかし薬の誤用というように、中島がイスラームという宗教に対して否定的であったわけではない。「回教徒の信仰ほど熱烈なるものはあるまい。其信仰は殆んど狂に近い。併せし神を信ずる上に於て直に神に接近することは基督教より進歩してゐると思う。」（中嶋 1909b: 61）と述べる。中島は神に接近するという点でイスラームが非常に優れた宗教の形態であると捉えていたことが伺われる。

またイスラームの開祖ムハンマドについても、宗教を広めるために血を見ることも辞さなかったと述べているものの、彼はムハンマドを宗教上の偉人としても捉えていた。たとえば上記のウドゥーについて思われる説明の際に、ウドゥーが課される理由を「思ふにマホメットは非常な英傑であつたので、神に對して身體を潔むると同時に、土人の汚穢な風俗を矯正せんとしたらしく」（中嶋

1909b: 61) と述べている。中島がイスラームの開祖ムハンマドを偉人として捉えていることがわかる。さらに中島 (1909f) からは、改宗のやり取りにおいて仏教の三身を用いていることから、自身の信仰のベースとなっている仏教と融合できる宗教上の偉人として捉えていたことがうかがえる。

わがはい ころし ぶつ や そ 偉ら 人 である と 聞いて 等しく 之を 尊るのであるから、  
 一つを 尊んで、他を 排するものではない、佛の所謂 彌陀も マホメットも ラーも 基督の 天帝  
 も 實は 同じ であると思ふと 陳べ 立つと (中島 1909f)<sup>51)</sup>

中島の見解を彼の周囲のムスリムがどう捉えていたかは定かではない。しかし中島は、宗教としてのイスラームも預言者ムハンマドという存在も仏教における釈迦と同じように尊崇するべきものであったと捉えていた。言い換えれば、中島が仏教を思考の基軸として、他の諸宗教も一元的に捉える普遍主義的な宗教観の立場からイスラームを捉えていたということである。

## 6 おわりに

2022 年の小満に横浜税関関係の史料を閲覧するために訪れた横浜開港資料館で、ふと手に取った『実業之横浜』を捲っていると、「メッカ視察談」の記事が目飛び込んできた。山岡がマッカ巡礼を行ったのと同時期に、マッカを訪れた日本人がいたのかという驚きが最初の反応であった。しかし中島が訪れたという時期を西暦に換算し、山岡に 2 年も先行することがわかったときに思い浮かんだのは、本当にマッカを訪れたのだろうかという疑念であった。中島の話は本当なのだろうか。彼の「メッカ」についての話にはいくつかの疑問点があったためである。彼の話の虚実を慎重に検討しようという動機から本稿を記すことになった。

中島の「メッカ」訪問について直接を知る手掛かりとなる手紙や日記といった史料の行方が分からないなかで、刊行物によって彼の世界旅行の足跡を辿らざるを得なかった。アラビア半島以降の彼の旅程については研究者によって見解が異なっていたが、彼が徳富蘇峰に宛てた書簡と『朝日新聞』の記事によって、

ジェッダからスエズへと渡り地中海を経てコーカサスからペルシアを訪れたことが推断できた。また彼の旅行記や講演録に登場する人物や事件の実在性についても、ある程度確認できた。したがって、全体的な世界旅行をめぐる説明は妥当であり、その旅程に含まれる「メッカ」訪問の可能性は十分にあり得ると言える。

彼の「メッカ」訪問の具体的な記述をめぐっては、アラビア半島渡航以前の出来事であるムンバイでの入信の様子と、ジェッダ渡航後の二つの時点での記事があった。それらを読むと、妥当な説明がある一方で不正確な説明も少なくなかった。ただし彼がマッカを逃げ出す明け方のわずかな間に遠方から町の全景を見たことが、観察の唯一の機会であったと仮定すれば、それらの不正確さも含め彼の説明に妥当性が見いだせた。以上のことから、中島がマッカを訪問していたとは断定できないものの、その蓋然性の高さが認められるだろう。

中島は膨張主義者や国家主義者から「志士」として扱われたアジア主義者とも交流をもっており、彼の経歴からもアジア主義者とは無関係ではなかった。しかし清国における北京東文学堂の設立や中島の奔走、呉汝綸や李鴻章ら清国高官との関係、さらには辛亥革命期の動向から中島は清国再興を図ろうとしており、宇都宮太郎ら軍部のアジア主義者たちの構想と中島が目的を異にしていたことは明らかであった。そのため彼は国家主義的なアジア主義者内で「志士」ではなく、あくまで理想主義者として評された。中島は後半生に国際親善活動として海外に移民した日本の同胞に関心を移していった。それは軍部のアジア主義が侵略主義的な大アジア主義として台頭し、連帯と解放の名の下で戦略的に同胞の範囲を拡大していったことと逆行するかのようであった。

中島によるイスラームに帰依する人々、つまりムスリムに対する評価は、決して肯定的ではなかった。彼が諸地域で目にしたムスリムに対して批判的な印象をもっていたことが徳富蘇峰との書簡から伺えた。しかし彼のムスリムへの批判的な態度は、彼がイスラームという宗教そのものやその開祖ムハンマドに否定的な見解をもっていたことを意味するのではなかった。それは、あくまで同時代のムスリムである現地の人々が眼前の政治的危機を顧みない態度に対しての批判であった。むしろ中島は、宗教的にも理想主義者であり自身の信仰の基盤となっている仏教とイスラームとを一元的に捉えていた。

先行研究で定説となっている最初のマッカ訪問者である山岡の派遣は情報収集

とエスノセントリックな立場から日本人の存在をイスラム世界に誇示することを目的としていた。またそれは 1930 年代以降に結実／交錯していた軍部のアジア主義を介した近代日本とイスラム世界との関係を明治期に遡る代表的な例でもあった。上記のように中島が最初のマッカを訪問している可能性が高い。それゆえ暫定的な結論としては、日本とイスラムの象徴的中心地との最初の接点は、理想主義的なアジアの連帯を描き、仏教を基盤にした普遍主義的宗教観をもつ中島裁之によってもたらされた可能性が高いということになる。

中島という事例は、あくまで孤例であって、先行研究で培われてきたようなアジア主義とパン・イスラム主義との結実／交錯といった近代日本とイスラム世界との関係の大きな物語を大きく書きかえるわけではないかもしれない。しかし、そうした大きな物語に回収されない個人の物語に焦点をあてることは、大きな時代の流れのなかにあっても個人がもつ可能性と動態を示すことになりえるのではないだろうか。

## 謝 辞

本稿は第 39 回日本中東学会年次大会（2023 年 5 月 14 日）において報告を行った「1907 年マッカの旅？—中島裁之の世界旅行と国際親善」に基づく。同報告後に海野典子氏、小野亮介氏からは貴重なコメントをいただいた。また本稿で用いた「徳富蘇峰宛 中島裁之書簡」の存在等については、熊倉和歌子氏をはじめとした「ヒストリカル・デジタルグローブで俯瞰する戦間期アレクサンドリアと横浜（JSPS 科研費 JP21H03695）」の共同研究メンバーにご協力をいただくとともに、読解に際しては石原和氏にご協力いただいた。

本研究を進めるにあたり、JSPS 科研費 JP21K12420, JP21H03695, JP21H05381 および大学共同利用機関法人人間文化研究機構のネットワーク型基幹研究プロジェクト・グローバル地域研究推進事業「グローバル地中海地域研究プロジェクト」の助成を受けた。

ここに記し、謝意を示す。

## 注

- 1) 小川（1989: 22）も中島の世界旅行について同様の説明を、昭和 5（1930）年頃に作成された講演映画会の推薦の印刷物における紹介文に依拠して行っている。
- 2) 検討の過程では中島が訪れたという「メッカ」と一般に表記するマッカを区別して表記する。
- 3) 現在の地名や国名が大きく違う場合には（現）として表記し、それ以外についてもマッカ

- とマディーナを除いて今日の一般的な呼称に依拠しながら（ ）表記した。
- 4) 山岡光太郎が最初にマッカを巡礼で訪れた日本人であるということは研究者の間の定説であるだけでなく、日本のムスリムの間での定説でもある。なおアラビア半島の東側オマーンやイラクについては1880年にペルシアに派遣された外交使節団の正使を務めた吉田正春(1852-1921)が訪れている。
  - 5) エルトゥールル号および同海難事故の義援金を届けた山田寅二郎をめぐっては日土交流の代表的例として非常に多くの研究がある。代表的な研究としては、池井・坂本編(1999: 43-100)の2章および3章を参照。
  - 6) 1891年に参謀本部によって古川(1891)に印刷されているが、参謀本部には1882年5月に提出された(国立公文書館アジア歴史資料センター Ref.C07080808500)。なお英国の王立地理学会を模した貴顕学会である東京地学協会において古川は1881年に講演を行うとともに、旅行記について同学会の報告書に連載で著した。
  - 7) 福島を含め参謀本部の創設から対ロシアへの諜報活動の展開については関(2008)を参照。
  - 8) 明治期から戦間期までの日本の軍部と中東との具体的な関わりについては、トルコのイスタンブールという場を設定してその関連を検討した三沢(2015)などを参照。
  - 9) 近年の研究では、日本のアジア認識や東アジアの危機的状況の打開をめぐる思索と外交論として江戸時代にまで思想的淵源を辿ることが少なくない(嵯峨2016: 11-12, 2020: 18-26; 山室2001: 580-586)。他方、ここではそれ以前の研究のように、明治時代以降の政治体制の下で培われてきたアジア主義の説明として、その大きな契機となったロシアの膨張しつつあるアジア進出に備えて日中提携を中心としたアジアの団結を図る興亜会の設立(1880年)に重点を置いたため、起源を明治期とした。
  - 10) 孫文の大亜洲主義のように日本のアジア主義者と思想的な連鎖をもった日本以外の戦前のアジア主義については論旨に直接関係ないため割愛する。
  - 11) 1900年の北清事変の際には、中国東北地方の日本の権益を固めつつ、南にも勢力を拡大する北守南進の立場をとっていた日本は列強との連合軍として北清事変の鎮圧にあたり、厦門から上陸し福建省沿岸部を占領した。しかし英国など列強によって福建省からの撤兵要求を受けたことで、列強によって主体的に日本が中国分割に係わる限界を知ること、政府や長州閥から陸軍主流派は朝鮮半島の確保と列強との協調による満蒙権益の確保に重点を置いた。しかし宇都宮を中心に陸軍内で主流派に対抗する勢力として台頭し、のちに薩摩閥の上原勇作(1856-1933)陸軍大臣を擁立しようとした上原派に繋がる集団は、引き続き南進論に関心をもち続けた。同点については、松浦(2008: 1174-1175)を参照。
  - 12) ここでの中島裁之の来歴については、山室(2017: 292-302)、佐藤(1970)、小川(1989: 19)、『熊本日新聞』(1968年4月25日)、永松(1984: 312)に基づいている。なおそれぞれの記述に違いがある箇所については適宜、注によって説明している。
  - 13) 山室(2017: 292)は浄土宗の熱心な門徒であった両親の勧めで普通教校に入学したと述べているものの、すでに母いそは鬼籍に入っていた。生前の母の意向があったことは否定できないものの、本稿では『熊本日新聞』(1968年4月25日)および永松(1984: 312)に従い鏡町のキリスト教化への危惧を普通教校入学に送られた背景として採用した。
  - 14) この旅については、中島(1894)は当時の貴顕たちのサロンの学会であった東京地学協会で1894年3月27日に講演を行い、旅の詳細について語っている。また世界旅行とシリーズで1909年に寄稿した『九州日日新聞』の「世界漫遊談」の第1回から第11回でも過去の自身の旅として語っている。
  - 15) 中島(1909b)、および肥後生稿(1899: 4)。なお肥後(1899)は佐々(1994: 46)によれば、熊本国権党を組織した佐々友房(1854-1906)の依頼によって、宗方小太郎が執筆し、井手三郎が校閲したものである。
  - 16) 日本の中国留学生と柏原文太郎の関係については、小川(1989: 2-4)を参照。
  - 17) ここでの中島の4度目の渡航から北京東文学堂設立に至る経緯は、北京東文学堂について詳細に記述した佐藤(1970)に大きく依拠している。そのため詳細な説明については佐藤(1970)を参照。
  - 18) 中島と誠子の間には、長男自達の他に1910年に生まれた娘志求がいた(中島1924: 31)。
  - 19) この際、中島とともに慰問に訪れたのは、浪花節の披露と講演を行った西川寅吉、活動写真撮影技師の内海貞雄、柔道三段であった増水普水の3名であった(韓2017: 52)。
  - 20) 同じ熊本出身の徳富蘇峰と中島との交流は深く、1906年に徳富が中国を旅行した際に、

- 北京を訪れた徳富を中島が湯山温泉に案内するとともに、上海の徳富のもとを北京から中島が訪ねたことが知られている（徳富 1906: 106; 206）。
- 21) 同研究については、小川博による解説とともに実藤（1993）として刊行されている。
  - 22) 近年でも清朝末期の中国における教育研究史のなかで中島および北京東文学社について触れる博士論文があるものの、ここでは割愛する。
  - 23) 中島と内田の密接な関係は東文学社時代にもみられ、中島の願い出により、内田が外務省の機密費により資金援助を行っていた可能性が高い（汪 1991: 280）。
  - 24) 同文会の設立について日清戦争後の井手や宗方らの熊本国権党の流れをくむ大陸浪人の活動については佐々（1994: 49-58）および狭間（2002: 71）を参照。
  - 25) 同文会との関係も深い日清戦争時に参加した通訳官らからなる乙未同文会（1895 年 9 月ごろ設立）に中島も会員として名前を連ねた（佐々 1994: 51）。
  - 26) 永松（1998: 72）や『熊本日日新聞』（1968 年 4 月 25 日）に掲載された「城南百年の人物誌（20）」も同様の説明を行っている。
  - 27) 『九州日日新聞』のアーカイヴスに代わって、「世界漫遊談」の自体の入手も試みた。たとえば、中島の故郷である鏡町の町史に（永松 1984: 313）、八代市図書館に「世界漫遊談」の切り抜きを製本した古書が蔵書としてあることが記されていたが、発見できなかった。ただし永松（1984: 322）に基づけば、1909 年 1 月～2 月 10 日に加え、第 23 回の切り抜きであり、連載全てが採録されていたわけではなく、本稿で利用できた記事と変わらない。
  - 28) 『米国仏教』は本願寺が海外開教事業を行うなかで、1898 年に設立された仏教青年会が発展したサンフランシスコ仏教会が 1900 年から発行した機関誌である。後述する渡邊哲信も含め、中島の世界旅行の際には本願寺の人脈やネットワークも活用されていたことが伺える。
  - 29) 中島による講演は米国だけでなく、帰国後に日本でも開催されたものの、どこで開催されたかの詳細は分かっていない。しかし彼の郷里熊本鏡町については判明しており、1909 年 3 月 4 日に近隣の学校や各団体によって講演会が開かれただけでなく、同年 2 月 10 日、7 月 2 日に有佐安楽寺で小規模の講演会が開催された（鏡町郷土誌編纂委員会 1952: 99）。
  - 30) 中島が世界一周を前提としていたことが、彼のパスポートの発給記録から推測できる。1907 年 12 月 17 日に京都府で下付された彼のパスポートには、旅行地名として欧米各国、英領印度、南洋諸島とあり、旅行目的は教育視察とあった（外務省記録 3.8.5.5（旅券 46））。なお引用については、原文のまま表記するが、他の注にもあるように一部の変体仮名についてフォントの都合上表記できないため、適宜通常の平仮名に置き換え説明を加えた。
  - 31) ●については印刷の都合上判別不能な文字をさす。
  - 32) モンテラブルについてはアドリア海の都市を指していると思われる。しかし 1910 年時点でトリエスターカッターロ間の二つの航路を運営していたオーストリア・ロイド社の寄港地にはモンテラブルに類似する港は見つからなかった（Österreichischen Lloyd 1910）。トリエスターカッターロ間の二つの航路の寄港地は、1) トリエステ～ポーラ（現プーラ）～ヘルツンピッコロ（現マリ・ロシニ）～ザラ（現ザダル）～スパラト（現スプリト）～レシナ（現フヴァル島）～グラヴォサ（現グルージュノドゥプロヴニクの一地区）～カステルヌヴォ～カッターロ、2) トリエステ～ポーラ～ヘルツンピッコロ～ザラ～スパラト～マカルスカ～クルゾラ（現コルチュラ島）～グラヴォサ～カッターロである。
  - 33) 「モンテハロスに赴むき」のルビの表記は、正確には、おの変体仮名の「於（U+1B015）」であるが表記の都合上「お」とした。
  - 34) 「行くことにした」のルビの表記は正確には、ゆの変体仮名の「由（U+1B0E5）」であるが、表記の都合上「ゆ」とした。
  - 35) 大谷探検隊と渡邊哲信の動向については知られている一方で、中島と同様に彼の後半生については曖昧であるだけでなく、火事によって渡邊に関する個人史料も多く消失してしまった。同点も含め、渡邊については白須（1992）を参照。
  - 36) たとえば、『毎日新聞』編集主幹となった渡辺巳之次郎（1869-1924）も、北京『順天時報』社長時代であった渡邊を渡邊哲心と書き損じている（渡辺 1921: 186）。
  - 37) 渡邊哲信がケープタウンを経て帰国した際に、モンパサから 1908 年 12 月 30 日付で手紙を出したことが『朝日新聞』（1909 年 2 月 9 日、6 面）から確認できる。
  - 38) 『新世界』1908 年 6 月 23 日、5 面。
  - 39) 米国仏教誌社編（1908a: 32-33, 37; 1908b: 18, 29-30）、『新世界』1908 年 7 月 22 日、4 面。
  - 40) 中島（1909f）は兒玉憲次郎と書き損じている。なお兒の旧字にあたる兒を使用するかは

資料により異なるため、書き損じとは言えない。

- 41) 『警世』では印度語のできる神戸の塚原という人物を介してムスリムを紹介されたとある一方で、では兎玉が尽力し、『世界漫遊談』では横浜に3年間滞在経験のあるムスリムによって改宗の手立てが整えられたとある(中島 1909f; 中嶋 1909a: 57)。
- 42) 『警世』では「アブドル、ハミッド」、『世界漫遊談』では「アブトロハビット」とある(中島 1909f; 中嶋 1909a: 57)。
- 43) 当時マッカへの巡礼に際しては国際的なコレラ対策によってカマラン島での検疫が必要であった(Low 2015: 158-229)。中島は検疫について述べていないだけでなく、ジェットまでスリランカを経由して旅行したことも語っていない。限られた紙面であり、軽妙洒脱に自身の冒険を語ることを目的としていたことからすると割愛されたものと解釈することもできる。
- 44) 「人口數万」および「過ぎない」のルビの「す」の表記は正確には、すの変体仮名「春(U+1B04F)」であるが、表記の都合上「す」とした。また「居るが」についても「ゐ」の表記は正確には、ゐの変体仮名「居(U+1B10F)」であるが、表記の都合上「ゐ」とした。
- 45) 「備へ」のルビの「な」の表記は正確には、なの変体仮名「奈(U+1B081)」であるが、表記の都合上「な」とした。
- 46) 中嶋(1909b: 61)では、「祈るのみでさる」と誤植がある。
- 47) 当時のマッカにはオスマン・トルコ軍が駐留しており、トルコ人の医師もいたことが推測される(Hurgronje 1970: 95)。
- 48) 中島(1909b: 60)では80日間滞在したと述べているものの、上述のイラン訪問の時期から考えて、中島が誇張したものと思われる。
- 49) 「斯くて靈地の參拜を終り、尙滞在して病を養ふて居ると丁度七日目の夕方であつた。…中略…翠朝未明床を蹴つて出で浦の山に驅け登つてメッカの全景を眺め、其家の僕を連れて駱駝を備ひ、急遽暇を告げゼッタに向つて引返しました」(中島 1909g)。「尙」、「養ふ」、「眺め」それぞれのルビの「な」の表記は正確には、なの変体仮名「奈(U+1B081)」であるが、表記の都合上「な」とした。また「居る」についても「ゐ」の表記は正確には、ゐの変体仮名「居(U+1B10F)」であるが、表記の都合上「ゐ」とした。
- 50) ●については他の史料と同様に滲みなどで判別不能な文字をさしてあり、□については判別不能な文字をさしている。
- 51) 「基督」のルビの「す」の表記は正確には、すの変体仮名「春(U+1B04F)」であるが、表記の都合上「す」とした。また「同じ」のルビの「な」の表記は正確には、なの変体仮名「奈(U+1B081)」であるが、表記の都合上「な」とした。

## 参考文献

### 〈日本語〉

荒木精之

1959 「中島裁之」荒木精之編『熊本県人物誌』pp. 196-199, 熊本: 日本談義社。

池井優・坂本勉編

1999 『近代日本とトルコ世界』(慶應義塾大学地域研究センター叢書) 東京: 勁草書房。

汪向荣

1991 『清国お雇い日本人』竹内実監訳, 東京: 朝日新聞社。

小川博

1989 「柏原文太郎と中島裁之——中国留日学生史の一齣」『社會科學討究』35(1): 1-28。

鏡町郷土誌編纂委員会

1952 『鏡町郷土誌』(第三集) 熊本: 熊本県鏡町公民館。

黒田賢治

2021 「近代日本の中東発見——扉を開いた幕末・明治の先人たち」西尾哲夫・東長靖編著『中東・イスラーム世界への30の扉』pp. 3-13, 京都: ミネルヴァ書房。

2022 「幕末日本のイスラーム発見——文久遣欧使節団の記述より」小野亮介・海野典子編『近代日本と中東・イスラーム圏——ヒト・モノ・情報の交錯から見る』pp. 47-68,

東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所。

- 聲社編  
1926 「伯刺西より—移民の通信」『声』610: 70。
- 黒龍会編  
1936 『東亜先覚志士記伝 下巻』東京：黒竜会出版部。
- 齋藤仁志  
2022 「辛亥革命期における東亜同志会の活動—外務大臣内田康哉との関係を中心に」『立命館大学人文科学研究紀要』133: 39-60。  
2023 「熊本海外協会の基礎的研究」博士学位取得論文、立命館大学。
- 嵯峨隆  
2016 『アジア主義と近代日中の思想的交錯』東京：慶應義塾大学出版会。  
2020 『アジア主義全史』東京：筑摩書房。
- 佐々博雄  
1994 「日清戦争後における大陸『志士』集団の活動について—熊本国権党系集団の動向を中心として」『国士館大学文学部人文学会紀要』27: 45-61。
- 佐藤三郎  
1970 「中島裁之の北京東文学社について—近代日中交渉史上の一齣について」『山形大学紀要・人文科学』7(2): 1-55。
- 実藤恵秀  
1993 『中国人日本留学史稿』（十五年戦争重要文献シリーズ15）小川博編・解説，東京：不二出版。
- 柴田幹夫  
2002 『萬里獨行紀』と中島裁之『東洋史苑』59: 20-45。
- 白須浄眞  
1992 『忘れられた明治の探検家渡辺哲信』東京：中央公論社。
- 杉田英明  
1995 『日本人の中東発見—逆遠近法』（中東イスラム世界2）東京：東京大学出版会。
- 関誠  
2008 「日清戦争以前の日本陸軍参謀本部の情報活動と軍事的対外認識」『国際政治』154: 12-28。
- 竹内好  
1963 『アジア主義』（現代日本思想大系9）東京：筑摩書房。
- 徳富猪一郎  
1906 『七十八日遊記』東京：民友社。
- 中島裁之  
1894 「支那談」『東京地学協会報告』22: 23-60。  
1909a 「世界漫遊談（1）」『九州日日新聞』1909年1月14日，1面。  
1909b 「世界漫遊談（11）」『九州日日新聞』1909年1月26日，5面。  
1909c 「世界漫遊談（12）」『九州日日新聞』1909年1月27日，5面。  
1909d 「世界漫遊談（13）」『九州日日新聞』1909年1月28日，5面。  
1909e 「世界漫遊談（16）」『九州日日新聞』1909年2月1日，5面。  
1909f 「世界漫遊談（18）」『九州日日新聞』1909年2月3日，5面。  
1909g 「世界漫遊談（20）」『九州日日新聞』1909年2月5日，5面。  
1909h 「世界漫遊談（24）」『九州日日新聞』1909年不明，不明。  
1909i 「世界漫遊談（不明）」『九州日日新聞』1909年不明，不明。  
1924 『蕃の香』八代郡鏡町：中島裁之。  
1931a 「海外同胞慰問の旅（上）」『佛教思想』6(7): 30-33。  
1931b 「宗教家よ海外へ行け—海外同胞慰問の旅（下）」『佛教思想』6(8): 45-47。
- 中嶋裁之  
1909a 「メッカ視察談（上）」『警世』7(2): 57-59。  
1909b 「メッカ視察談（下）」『警世』7(3): 60-62。  
1909c 「メッカ視察談（上）」『実業之横浜』6(11): 38-40。  
1909d 「メッカ視察談（下）」『実業之横浜』6(15): 41-43。

黒田 日本初のマッカ訪問者をめぐる予備的考察

永松豊蔵

1984 「中島裁之小伝」永松豊蔵編『鏡町史 下巻』pp. 312-322, 熊本：鏡町。

1998 「中島裁之」内田区郷土誌編纂委員会編『熊本県八代郡鏡町 内田郷土誌』pp. 70-73, 熊本：内田区郷土誌編纂委員会。

狭間直樹

2001 「初期アジア主義についての史的考察（1）序章 アジア主義となにか」『東亜』410: 68-77。

2002 「初期アジア主義についての史的考察（6）第五章 東亜会と同文会」『東亜』415: 67-73。

韓燕麗

2017 「戦前のブラジル日系社会における日本映画の上映と受容」『Ex：エクス：言語文化論集』10: 49-62。

肥後生稿

1899 『清國ニ於ケル肥後人』（国立国会図書館憲政資料室蔵佐々友房関係文書 88）不明：不明。

日向玲理

2016 「近代日本とベルシャ」『外交史料館報』29: 107-126。

古川宣誉

1891 『波斯紀行』東京：参謀本部。

米国仏教誌社編

1908a 「会報」『米国仏教』9(8): 28-43。

1908b 「会報」『米国仏教』9(9): 22-36。

1908c 「会報」『米国仏教』9(11): 18-31。

松浦正孝

2008 「汎アジア主義における『九州要因』（下・完）——ヒト・モノの移動と『歴史的記憶』」『北大法学論集』59(3): 61-106 (1173-1218)。

三沢伸生

2013 「日本におけるイスラーム主義とアジア主義の交錯——イブラヒムと亜細亜義会」松浦正孝編『アジア主義は何を語るのか——記憶・権力・価値』pp. 497-516, 京都：ミネルヴァ書房。

2015 「20世紀前半のイスタンブルにおける日本軍部の活動」『東洋大学社会学部紀要』53(1): 21-34。

2018 「19世紀末のイスタンブルにおける日本軍の情報活動——福島安正『亜欧日記』の史料的价值」『東洋大学社会学部紀要』55(2): 33-47。

山岡光太郎

1912 『世界乃神秘境アラビヤ縦断記』東京：東亜堂書房。

山室信一

2001 『思想課題としてのアジア——軸・連鎖・投企』東京：岩波書店。

2017 『アジアびとの風姿——環地方学の試み』京都：人文書院。

渡辺巳之次郎

1921 『老大国の山河——余と朝鮮及支那』東京：金尾文淵堂。

## 〈外国語〉

Aydın, Cemil

2007 *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.

2017 *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge: Harvard University Press.

Brandenburg, Ulrich

2018 The Multiple Publics of a Transnational Activist: Abdürreşid İbrahim, Pan-Asianism, and the Creation of Islam in Japan. *Die Welt des Islams* 58(2): 143-172.

Esenbel, Selçuk

- 2018 Fukushima Yasumasa and Utsunomiya Tarō on the Edge of the Silk Road: Pan-Asian Visions and the Network of Military Intelligence from the Ottoman and Qajar Realms into Central Asia. In Selçuk Esenbel (ed.) *Japan on the Silk Road: Encounters and Perspectives of Politics and Culture in Eurasia* (Brill's Japanese Studies Library 60), pp. 87–117. Leiden: Brill.

Hurgronje, C. Snouck

- 1970 *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning, the Moslims of the East-Indian-Archipelago* (Brill Classics in Islam 1). Translated by J. H. Monahan. Leiden: Brill.

Keltie, J. Scott and I. P. A. Renwick (eds.)

- 1905 *The Statesman's Year-Book: Statistical and Historical Annual of the States of the World for the Year 1905*. London: Macmillan and Co. Ltd.

Low, Michael Christopher

- 2015 *The Mechanics of Mecca: The Technopolitics of the Late Ottoman Hijaz and the Colonial Hajj*. Ph D. Dissertation, Columbia University.

Österreichischen Lloyd

- 1910 *Fahrplan für den Adriatischen Dienst*. N. D.: Österreichischen Lloyd.

## 参照資料

朝日新聞

- 「中島裁之氏の消息」『朝日新聞』1907年9月10日，3面。  
「東人西人」『朝日新聞』1909年2月9日，6面。

外務省外交史料館

- 外務省記録「旅券発給記録マイクロフィルム（明治39年10月～12月）」海外旅券下付（附与）返納表進達一件（附与明細表）第103巻，分類番号3.8.5.5（旅券46）。  
外務省記録「旅券発給記録マイクロフィルム（明治40年4月～6月）」海外旅券下付（附与）返納表進達一件（附与明細表）第105巻，分類番号3.8.5.5（旅券48）。

熊本日日新聞

- 「城南百年の人物誌（20）」『熊本日日新聞』1968年4月25日。（『城南百年の人物誌（新聞切り抜き）1～36』熊本県立図書館所蔵。）

公益財団法人徳富蘇峰記念塩崎財団

- 「徳富蘇峰宛 中島裁之書簡明治40年7月19日」公益財団法人徳富蘇峰記念塩崎財団所蔵。

国立公文書館アジア歴史資料センター

- 「波斯紀行他献呈の件」明治15年5月6日大日記部内申牒3参水自903号至1342号，Ref. C07080808500。

新世界

- 「中島裁之氏来る」『新世界』1908年6月23日，5面。<https://hojishinbun.hoover.org/?a=d&d=tnw19080623-01.1.5&e=-----ja-10--1--img----->（2024年1月30日閲覧）  
「中島裁之氏の演説」『新世界』1908年7月22日，4面。<https://hojishinbun.hoover.org/?a=d&d=tnw19080722-01.1.4&e=-----ja-10--1--img----->（2024年1月30日閲覧）  
「三年間の世界遍歴談」『新世界』1908年8月4日，3面。<https://hojishinbun.hoover.org/?a=d&d=tnw19080804-01.1.3&e=-----ja-10--1--img----->（2024年1月30日閲覧）

# 『国立民族学博物館研究報告』投稿規程

平成 28 年 7 月 4 日

研究出版委員会

## 1. 『国立民族学博物館研究報告』（以下「研究報告」という。）の目的

文化人類学及びその関連分野に関する論文、書評論文、研究ノート、資料（以下「論文等」という。）を掲載する。

## 2. 投稿資格

研究報告に投稿することができる者は、次のとおりとする。

- (1) 本館の専任研究教育職員、客員教員・特別客員教員及び本館の活動に関わる各種研究員（機関研究員、特任研究員、外国人研究員、共同研究員、外来研究員、特別共同利用研究員等）
- (2) 本館の組織・運営に関与する者及び関与した者
- (3) 本館の専任研究教育職員を研究代表者として組織された研究プロジェクトの研究分担者及び研究協力者
- (4) その他研究出版委員会（以下「委員会」という。）が適当と認めた者

## 3. 投稿区分

- (1) 「研究報告」の投稿区分は次のとおりとする。

「論文」：文化人類学及びその関連分野に関するオリジナルな研究の成果をまとめたもの。

「書評論文」：あるテーマに関連する複数の研究書や研究論文を取り上げ、研究動向の考察を試みるもの。

「研究ノート」：文化人類学及びその関連分野の発展に寄与する研究の過程で得られた、新しい発見や仮説を提示したものの。

「資料」：文化人類学及びその関連分野の発展に寄与する資料や情報を開示・紹介するもの。たとえば、研究で新たに得られた資料やデータの解説、海外の研究動向や学会動向の紹介、

展示会の批評など。

- (2) 前項「投稿区分」のうち「論文」「研究ノート」の複数の論文等で構成するものを「特集」という。

なお、「特集」を出版するに当たり必要な事項は別に定める。

## 4. 投稿条件

- (1) 未公開・未公開の論文等に限る。
- (2) 同一又は、極めて類似した内容の論文等を他に投稿中あるいは既公開（電子媒体での公開含む）、掲載予定となっているものは二重投稿とみなし受理しない。（二重投稿である場合は、原則として審査の対象としない。なお、掲載後に二重投稿であることが判明した場合は、取り消しや罰則を科す場合がある。）
- (3) 論文等の投稿は、別に定める執筆要領に従って執筆し、行うものとする。執筆要領に従っていない論文等は受理しない。

## 5. 使用言語、文字

論文等において使用する言語は、日本語、英語、フランス語、ドイツ語、スペイン語、ロシア語、中国語のいずれかとするが、それ以外の言語で書く必要がある場合は、投稿に先立って委員会にその旨申し出ること。原稿に特殊な文字・記号を用いる場合も同様である。

## 6. 原稿の文字数

特に制限は設けないが、論文の場合は「ひとつの論文」として完結する内容と構成であることを要する。

## 7. 引用の際の注意

他の刊行物から、図・表・写真を転載する場合は、投稿者の責任において著者及び発行者の許可を求めなければならない。

また、文献の引用に著作権・著作権所有者の許可が必要な場合、あるいは図版や写真を掲

載するために著作権の取得が必要な場合は、投稿者が手続きを行い、費用を負担する。

## 8. 投稿時の提出物

毎月月末までに以下のものを提出する。

- (1) 原稿（図・表・写真は本文に挿入し、ネイティブチェックは各自で済ませておくこと。）
- (2) 「セルフチェックシート」
- (3) 「投稿申請書」

※出力原稿とともにデジタルデータも提出する。図は、明瞭な出力原稿またはデジタルデータのいずれかを提出する。

## 9. 審査

投稿された原稿を掲載するか否かは、別に定める査読要領に基づいて委員会で審査のうえ決定する。なお、原稿（図・表・写真などを含む）は採否にかかわらず返却しない。

## 10. 異議申立て

- (1) 投稿者は、投稿した論文等の委員会決定に異議がある場合は、異議申立てをすることができる。異議申立ては書面により、論文名・著者名・異議申立て事項・理由を具体的に記載して委員会宛に提出するものとする。

異議申立ての期限は、最初の委員会決定の通知日より1ヵ月以内とする。

- (2) 異議申立てがあったときは、委員会は再審査又は異議申立ての却下を判定する。再審査の場合、委員会は再審査のための審査員を選定し、再度審査する。
- (3) 委員会は判定結果及び審査結果を速やかに投稿者へ通知する。
- (4) 同一の論文等にかかる異議申立ては1回限りとし、異議申立てにかかる判定結果に対する異議申立ては受付けない。

## 11. 投稿者による改稿

投稿された論文等について、委員会が掲載を決定するまでの間に、必要に応じて投稿者に改稿を求めることがある。なお、一定期間内に改稿の提出がない場合は、採用等を取り消すことがある。

## 12. 校正

校正は原則として著者校正のみで、内容のみならず、投稿規程及び執筆要領に則った形式に訂正することも校正作業に含まれる。採用決定後に行われる初校の段階での誤植以外の修正は原則として認めない。なお、再校は初校段階の訂正を確認するだけの作業となる。

## 13. 原稿料等

原稿料の支払い、掲載料の徴収はしない。

## 14. 著作権等

論文等の著作権は、著者に帰属する。ただし、本館はそれらの論文等を国立民族学博物館学術情報リポジトリ(みんぱくりポジトリ)で公開する権利を保有する。その場合、本館は公開される論文等の著者を明記する。公開に適さない箇所があれば、その部分を抹消するため、投稿時に委員会までその旨を申し出ること。また、刊行された論文等を他の刊行物に転載する場合には、事前に委員会に申請しなければならない。

## 15. その他

- (1) 執筆者用の配布部数は3冊とする。
- (2) 本規程に定めのない事項については、委員会において審議し決定する。

## 16. 提出先及びお問い合わせ

〒565-8511

大阪府吹田市千里万博公園10-1

大学共同利用機関法人 人間文化研究機構  
国立民族学博物館内 研究出版委員会

電話 (代)06-6876-2151

FAX 06-6878-8429

e-mail : editorial @ minpaku.ac.jp

## 附則

この規程は、平成28年7月4日から施行する。

この規程は、平成29年9月13日から施行する。

この規程は、平成30年3月14日から施行する。

この規程は、平成30年5月9日から施行する。

この規程は、平成30年10月10日から施行する。

この規程は、令和元年7月22日から施行する。

この規程は、令和4年4月20日から施行する。

# 『国立民族学博物館研究報告』執筆要領

平成 28 年 7 月 4 日

研究出版委員会

## 1. 構成

論文・書評論文は、標題、著者名、要旨、キーワード、目次、本文、参照文献リスト、必要に応じて謝辞、注、図、表、写真から構成するものとする。

研究ノート・資料の場合は、要旨を省略する。

## 2. 原稿の媒体

投稿原稿は、横書きとする。原則としてデジタルデータと、A4 判の用紙に印刷した原稿との双方を提出する。

ファイルを作成するソフトは、一般に普及しているもの（MS ワード等）を使用し、特殊なフォントを用いる場合は、フォントデータを添付する。

特殊文字や記号、イタリック体文字、注番号、ルビ等には、印刷した原稿に赤で印を付ける。

## 3. 図表、写真の扱い

- (1) 図・表・写真などの引用・転載にあたっては、著者自身が原著者などの著作権所有者の許可をとるものとする。
- (2) 図・表・写真は著者から提出されたものをそのまま印刷に使用するので、著者の責任において完全なものを提出する。
- (3) 図・表・写真は、図 1、図 2、……、表 1、表 2……、写真 1、写真 2……などと通し番号をふる。英語の場合、Figure 1, Figure 2……, Table 1, Table 2……, Photo 1, Photo 2……, などと通し番号をふる。
- (4) 図・表・写真には内容を適切に表す表題（キャプション）説明、出典等を必ず付ける。
  - 表の場合は上部左に、「表 1 莫高窟北朝窟の分期」のように題名を記す。他の文献から引用する場合は、表の下部に（出典：敦煌研究院編 2014）のよ

うに、引用した文献を示す。

- 図の場合は、図の下部左に、「図 1 莫高窟の崖面における早期窟・西魏窟の配置図」のように題名を記す。引用する場合は、題名の横に、表の場合と同様に出典を示す。
  - 写真の場合は、写真の下部左に、「写真 1 莫高窟遠景（2016 年 8 月 22 日筆者撮影）」のように題名、撮影日、撮影者を記す。
- (5) カラー写真を必要とする場合は、研究出版委員会（以下、委員会）に相談すること。
  - (6) 原則として、図・表・写真は本文に挿入した状態で提出すること。

## 4. 表記の原則

### (1) 日本語表記

日本語の表記は常用漢字、現代かなづかいを用いる。年号、月日その他の数字はアラビア数字を用いる。ただし、慣用されている熟語や序数については著者の判断に委ねるが、個々の論文において一貫性を維持する。

年号は西暦を用いる。元号を使用するときには、「昭和 29（1954）年」のように記す。外来語は慣用に従う。人名、地名は、現地の発音に近いカタカナ表記を採用する。いずれの場合も、必要に応じて現地語を丸括弧内に附記する。

### (2) 漢字表記

現地の言語が漢字表記の場合、現地語単語を日本字で表記する。固有名詞以外はカギ括弧で括る。現地の漢字表記がそれに対応する日本字と異なる場合（中国語の簡体字等）、初出の個所に丸括弧で括って、現地表記を附記する。

(3) 人名表記

アルファベットによる人名表記は、後述する参考文献リストの見出し人名のみを例外として、論文等の使用言語にかかわらず、日本人氏名のローマ字表記も含めて、名、姓の順に記し、いずれも頭文字は大文字、それ以降は小文字で表記する。

5. 書式細目

(1) 標題, 著者名

本文が日本語又は中国語の場合は、本文と同じ言語での標題と著者名、次いで英語での標題とローマ字表記の著者名を、この順に記す。本文が欧文の場合は、同じ言語での標題と著者名、次いで日本語での標題と著者名を、この順に記す。

(2) 要旨

本文が日本語又は中国語の場合は、本文と同じ言語での要旨、次いで英語での要旨を、この順に記す。本文が欧文の場合は、同じ言語での要旨、次いで日本語での要旨を、この順に記す。

日本語の要旨は 400 字、英語の要旨は 200 語、中国語は 280 字を目安とする。

(3) キーワード

論文等には 5 語程度のキーワードをあげる。本文が日本語・中国語の場合は、それに対応する英語のキーワードを併記し、本文が英語の場合はそれに対応する日本語のキーワードを併記する。

(4) 注

注は論文全体で通し番号を付け、文末脚注とする。本文中での注番号は、半角の数字と片括弧で記入する。

例) ……である<sup>3)</sup>。

注の内容文は、本文の次(謝辞がある場合は謝辞の次)、参考文献リストの前に一括して、通し番号順に記入する。

注で言及した資料は、参考文献としてあげる。

6. 文献引用の表記

本文や注で参考文献を指示するには、丸括弧で括って、著者の姓、半角スペース、刊行年、コロン、半角スペース、引用ページ数の順に記す。ページの桁は省略しない。ibid., op.cit., idem. などとせず、上記方式の表記をくりかえす。

例) ……である(鳥居 1927: 468-469)

鳥居(1975: 468-469)は……であると指摘している。

(秋葉・赤松 1935; Marcus and Fischer 1986)

(鳥居 1913; 1927)

(石田幹之助 1942; 石田英一郎 1951)

(Geertz, C. 1960; Geertz, H. 1960)

(鳥居 1913a; 1913b)

(劉 1992: 6)

7. 参考文献リスト

(1) 配列順

原稿末尾の参考文献リストには、本文や注で言及している文献のみ載せる。文献の詳細な書誌情報は、著者姓名のアルファベット順か五十音順とする。文献の言語が日本語・英語・中国語のように多岐に渡る場合、それぞれの言語ごとに分類し表記する。同一著者の文献が複数あれば、刊行年順に列挙する。同一著者の同じ刊行年の複数の文献を参照している場合には、刊行年にアルファベットの小文字をつけて区別し、アルファベット順に配列する。

以下、記入すべき書誌情報の要領を日本語文献、欧文文献、中国語文献の3順にわたって述べる。

(2) 書誌情報

日本語文献では、論文名はカギ括弧、収録書名(ないし雑誌名)は二重カギ括弧で括る。雑誌の巻号は原則としてアラビア数字を用いる。著者・編者名は、姓、名の順に記す。

欧文文献では、論文名はローマン体、収録書名（ないし雑誌名）はイタリック体で区別する。論文名、書名ないし雑誌名はいずれも、非独立語を除き先頭の文字を大文字で記す。見出しとなる著者・編者名のみ、姓、名の順に記し、間をコンマで区切る。共著、共編の場合、二番目以降の著者・編者名は名、姓の順に記す。

中国語文献では、日本語文献の書式に準ずる。

なお、日本語・中国語文献の著者名（漢字）はフルネームとし、欧語文献の著者名は、姓以外はイニシャルのみとする。著者の姓と名との区別ができないなどの場合には、著者との協議により、委員会が判断する。

#### a. 雑誌論文

著者、刊行年、論文の標題、収録雑誌、巻号、収録ページ、（必要に応じて）雑誌の出版地及び出版社を記す。

石田英一郎

1948 「文化史的民族学成立の基本問題」『民族学研究』13(4): 311-330。

Keesing, R. M.

1989 *Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. The Contemporary Pacific* 1(1&2): 19-42.

黄才貴

1993 「侗族住居空間構成的調査報告」『国立民族学博物館研究報告』18(2): 303-346。

#### b. 論文集所収の論文

著者、刊行年、論文名、収録書の著者又は編者名、書名、収録ページ、出版地と出版社を記す。欧文の場合は、収録書を In で指示し、編者名はすべて名、姓の順に記す。収録書のそれ以外の情報は、下記単行本の書誌情報の要領に従う。

鳥居龍蔵

1975 「日本人類学の発達」鳥居龍蔵『鳥居龍蔵全集』pp. 459-470, 東

京：朝日新聞社（初出は1927年）。

バーンズ, J. A.

1981 「ニューギニア高地におけるアフリカン・モデル」笠原政治訳、武村精一編『家族と親族』pp. 116-134, 東京：未来社。

Schneider, D.

1976 *Notes toward a Theory of Culture*. In K. Basso and H. Selby (eds.) *Meaning in Anthropology*, pp. 197-220. Albuquerque: University of New Mexico Press.

克里佛徳, J.

2005 「広範的实践—田野, 旅行与人類学訓練」A. 古塔, J. 佛格森編『人類学定位—田野科学的の界限与基礎』駱建建, 袁同凱, 郭立新訳, pp. 189-228, 北京：華夏出版社。

#### c. シリーズの論文集所収の論文

シリーズ名を書名に続けて丸括弧内に記す。欧文文献の場合、シリーズ名はローマン体とする。

Ardener, E. W.

1985 *Social Anthropology and the Decline of Modernism*. In J. Overing (ed.) *Reason and Morality* (A.S.A Monographs 24), pp. 47-70. London and New York: Tavistock Publications.

#### d. 単行本

著者ないし編者、刊行年、書名、出版地及び出版社を記す。欧文の場合、編者については、単編は (ed.), 共書は (eds.) で表す。

柳田国男編

1935 『日本民俗学』東京：岩波書店。

Clifford, J. and G. E. Marcus (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

王国平主編

2004 『西湖文献集成 第二輯 宋代史志 西湖文献』杭州：杭州出版社。

e. 翻訳書

上記に加え翻訳者名を表記し、必要に応じて原文を括弧内に表記する。

エリアーデ, M.

1974 『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術』堀一郎訳, 東京: 冬樹社。

Van Gennep, A.

1960 *The Rites of Passage*. Translated by M. B. Vizedom and G. L. Cafee. Chicago: University of Chicago Press.

f. 初版・初出も示す場合

荒 松雄

1992 『インドとまじわる』東京: 中央公論 (初出は1982年, 東京: 未来社)。

Daniels, Roger

2002 *Coming to America: A History of Immigration and Ethnicity in American Life*. 2nd ed. New York: Harper Perennial.

宿白

1996 「参観敦煌莫高窟第二八五窟礼記」『中国石窟寺研究』pp. 206–213, 北京: 文物出版社 (初出: 1956 『文物参考資料』1956年第2期, 北京: 文物出版社)。

g. 和文文献の欧文表記

Ashizawa Noriyuki (芦沢紀之)

1972 「実録・総戦力研究所—太平洋戦争開始前後」『歴史と人物』10: 73–95。(The Document: the Institute of Total War Abilities. *History and Persons* 10: 73–95.)

Kawakita Jiro (川喜田二郎)

1987 『素朴と文明』(*Primitive and Civilization*) 東京: 講談社 (Kodansha)。

Inoue Mitsusada

1960 *Nihon kokka no kigen (Origin of the Japanese State)*, (Iwanami shinsho 380). Tokyo: Iwanami Shoten.

h. ウェブサイト

以下の例を参考に最終閲覧日を記載すること。

法務省入国管理局

「平成22年における難民人定者数等について」  
[http://www.moj.go.jp/nyuukokukanri/kouhou/nyuukokukanri03\\_00077.html](http://www.moj.go.jp/nyuukokukanri/kouhou/nyuukokukanri03_00077.html) (2014年8月1日閲覧)

鈴木 紀

2015 「ミュージアムの中の古代アメリカ文明」『民博通信』152: 4–9。  
(<http://www.minpaku.ac.jp/sites/default/files/research/activity/publication/periodical/tsushin/pdf/tsushin152-01.pdf> 2017年7月14日閲覧)

Demmert, W. and R. Arnold

1996 Language Policy. In G. Cantoni (ed.) *Stabilizing Indigenous Languages* (Center for Excellence in Education Monograph). Flagstaff: Northern Arizona University (Internet, 26 July 2001, <http://www.ncbe.gwu.edu/miscpubs/stabilize/ii-policy/index.htm#Abstract>)

Federation of American Scientists

Resolution comparison: Reading license plates and headlines. <http://www.fas.org/irp/imint/resolve5.html> (accessed June 1, 2005)

附則

この要領は、平成28年7月4日から施行する。

この要領は、平成29年9月13日から施行する。

この要領は、平成30年3月13日から施行する。

この要領は、平成30年10月10日から施行する。

国立民族学博物館研究報告 48 卷 3 号

〔監 修〕  
吉 田 憲 司  
〔編 集 長〕  
飯 田 卓  
〔編 集 委 員〕  
相 島 葉 月  
上 羽 陽 子  
韓 敏  
笹 原 亮 二  
藤 井 真 一  
ピーター・J・マシウス  
南 真 木 人  
八 木 百 合 子  
吉 岡 乾

---

令和 6 年 7 月 30 日 発 行

国立民族学博物館研究報告 48 卷 3 号

編集・発行 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構  
国立民族学博物館  
〒565-8511 吹田市千里万博公園 10-1  
TEL 06(6876)2151 (代表)

印 刷 株式会社 遊文舎  
〒532-0012 大阪市淀川区木川東 4 丁目 17-31  
TEL 06(6304)9325 (代表)

---

