

〈書評〉

清水透著 『エル・チチョンの怒りーメキシコにおける近代とアイデンティティー』 (東京大学出版会, 1988年)

評者：恒川恵市 (東京大学)

本書は、メキシコ南部チアパス州チャムーラ村に焦点をあて、そこに住む人々の歴史、宗教、社会生活、政治行動などを多面的に分析することを通して、一見圧倒的な力を持つ「外部世界」との関わり合いの中で、チャムーラ村民がいかにか自己のアイデンティティの再編を主体的におこなってきたかを、明らかにしようとしたものである。本書を一貫するテーマ（著者の主張）は、インディオは近代文明に押し流されてきた哀れな存在などではなく、今日チャムーラの女性達が胸飾りに使うチロリアン・テープに象徴されるように、時には「文明」の一部をも自己の価値体系の中に取りこみながら、主体的に自分達の生活と世界観を再編成してきた、したたかな人々だということである。

著者は西欧的近代の価値を絶対化する歴史観にも、抽象的にイメージされる古き良き「共同体」を美化する立場にも反対する。チャムーラのインディオは、外部世界との「せめぎあい」の歴史の中で、自分自身の選択として価値観と共同体生活の再編成をしてきたのであり、その意味で現存する共同体はきわめて「現代的」である。

このテーマは、著者の前作『コーラを聖なる水に変えた人々』（現代企画室、1984年）と共通するものであるが、今回は、その後2度にわたるフィールドワークを通して、革命以前の歴史に関わる部分と、追放チャムーラに関する部分が、格段と充実した内容になっている。

本書は、プロローグとエピローグ、およびそれらには含まれた5つの章から成っている。このうち本文の最初の2章が、主として19世紀後半から1920年代に至るまでの歴史、第3章が革命後「再建」されたチャムーラ村の生活、そして第4章、5章がカシーケの権力強化と村の分裂という最近20～25年間の事態の推移を扱っている。

前述したように、著者はこれらの章の中で、チャムーラの歴史を、そこに住む人々の外部世界への主体的対応の過程として描こうとしているのであるが、著者の意図は必ずしも成功しているとは言い難い。

まずプロローグで著者は、1982年3月エル・チチョン火山の噴火に際して、チャムーラ村やサン・クリストバル市周辺の住民が示した反応の中に、「チアパス一帯に生活する人々の、きわめて複雑に重層化された意識の構造の一端」(16頁)が看取されるところ。著者によれば、それは征服以来支配的な外部世界と村との「せめぎあいの歴史」が、今もなお脈うっていることの証左だという。しかし実際には、著者が描く噴火に対する人々の反応の中で「せめぎあい」に合致しそうなエピソードとしては、貧乏のために町へ売った息子が噴火の日に家族を心配してチャムーラ村へ駆け戻ってきた時、これをラディーノとして追い返す父親と、ラディーノ化したチャムーラの学校教師による噴火の科学的説明に耳を貸そうとしない村人の二例があるだけである。プロローグの叙述の大部分は、「せめぎあい」の中のインディオによるアイデンティティの追求という本書のテーマを、「エル・チチョンの怒り」に象徴させながら導入しようとする著者の意図をサポートする内容にはなっていない。特に本書の第4章、5章との関連を考えれば、噴火への対応の叙述の中に、カシーケや追放チャムーラの反応を加えるべきではなかったか。

続く3つの章では、著者が読者に伝えようとする主張と歴史叙述とが、一部に見られる叙述内容の不正確さ(落合一泰氏の書評参照)を除けば、比較的よくマッチしている。

第1章は、独立後の「自由主義改革」によるインディオ共同体の土地所

有権篡奪を背景として、1869年6月に勃発した「クスカットの反乱」を、第2章は、ポルフィリオ・ディアス期後半にチアパス低地ソコヌスコ地方で発展したコーヒープランテーションへのチャムーラ村民の出稼ぎを扱っているが、いずれにおいても近代化の進展にチャムーラ村民がどのように対応していったかが、チャムーラ村民の立場から叙述されている。

第3章では、革命後土地を取り戻したチャムーラの村民が、公平、奉仕、経験〈知〉を柱とする村の統治原理を回復していったこと、国家統合を押し進めようとする革命政府も、チャムーラ独自の統治原理を容易につき崩せなかったことが述べられている。

チャムーラの主体性という中心的なテーマを歴史叙述によって読者に伝えようとする著者の試みは、第4章になって再び破綻する。この章では、村民の中で政府やPRIと結びついた一部の人々がカシーケとして力を伸ばし、「村の原理」を「空洞化」させていったことが叙述されているが、著者の論理に従えば、カシーケの形成と成長もまた、村民が「外部世界」に対して主体的に自分達の生活と世界観を再編成した結果——ということになるのではないか。実際著者は、一方で「村の原理」の空洞化について語りながら、他方でカシーケの地位そのものも「チャムーラの共同性」に規定されていると書いている。

それでもなお著者が、カシーケの成長は主に外部世界による介入の結果であって、村民による主体的対応の結果ではないと主張するのであれば、何が主体的対応であり、何がそうではないのかを判断する基準を明らかにする必要がある。

この批判は、カシーケ支配に対する不満をきっかけとするチャムーラの分裂と、追放チャムーラ・コロニーの形成を扱った第5章にもあてはまる。チャムーラの分裂は、プロテスタント諸派やカトリック「解放の神学」派神父らの活動によって促された側面を持つが、著者は村を出た者たちの行動の中にも「主体的な選択」を見ようとする。村に残って少なくとも表面上はカシーケを支持する人々も、村を追われた人々も、共にぎりぎりの所

で「主体的に」歴史に関わる存在だということであろう。それでは、チャムーラの村人達のこれまでの行動のどこに「主体的」でないものがあったのだろうか。チャムーラ村民による歴史への主体的関与という本書のテーマは、第4章と第5章においては、再び叙述から遊離して、ほとんど空虚で情緒的なスローガンになっている。

特に追放チャムーラ・コロニーの形成は、チャムーラのアイデンティティにとってきわめて重要な問題を提示していると思われるが、コロニー形成のプロセスやコロニーでの社会・政治組織、宗教、宇宙観等についての分析——第3章でのチャムーラ村分析に対応するもの——は、きわめて不十分なままになっている。もちろん著者が言うように、追放チャムーラのアイデンティティを語るには時機尚早なのかもしれない。しかし、それならば、あまりにも不確かな情報を元に、「彼らは今、カトリコあるいはプロテスタントと自らの名を変えて、カシーケに奪われた神と祭りを、空洞化された村の原理を、民衆〈知〉に支えられた怒りをもって、取り戻しつつあるのかもしれない」（212頁）という情緒的な結論づけをおこなうことを自制すべきではなかったか。著者は、西欧近代が生み出した進歩史観や、抽象的な「共同体」美化論を忌避するあまり、現存するチャムーラへのほとんど盲目的な「思い入れ」に陥ってしまったかのように見える。

著者はある研究会の席で、非専門家にも気軽に読め、その共感を得られるような歴史の叙述を、本書の中で試みたと語った（ラテンアメリカ史研究会、1989. 2. 4、於東京大学）が、データ不足を自己の主張を前面に出すことで補うのは、そういった著者の狙いにとって逆効果であるように思われる。あくまでも歴史叙述を通して読者の共鳴を期待する「正攻法」が必要であろう。そのための材料の一部——コーヒープランテーションへの出稼ぎの実態や1940年代以降のカシーケ形成過程等についての、フィールドワークに基づくオリジナルなデータ——は、既に著者の手元に蓄積されているのである。

〈書評〉

清水透著 『エル・チチョンの怒り』
(同上書)

評者：落合一泰（帝京大学）

本書は、共同体と共同体論の再興を問題意識とする著者が、1979年以來続けているインディオ村落研究のなかで獲得するにいたった社会史的視点を国内読者に開示する、一種のマニフェストの書である。本書評では、本書の研究地域、理論、方法論に焦点をしぼり、著者の問題意識とディスコースの関係を検討したい。事実レベルでの疑義は、さいごに例示する。

本研究の調査対象は、メキシコ南部チアパス高地ツォツィル語圏のインディオ農村サン・ファン・チャムーラである。著者は、チャムーラ村民・元村民が活動する歴史空間全体を視野に収めようとする。したがって、村内の出来事のみならず、村民の太平洋岸のコーヒー・プランテーションへの出稼ぎや地方都市サン・クリストバルへの移住などにも大きな注意を払っている。反面、チャムーラ周辺のほかのインディオ村落へのまともな言及はほとんどない。したがって、チアパス高地におけるチャムーラの特異性や普遍性は明らかではない。いっぽう、理論的には従属論とエスニシティ論、および共同体論が意識されている。しかし、最終的な理論的省察は展開されていない。

地域研究および理論面でのスタンスは、このように限定的である。そのかわり、著者がもっとも意を用いページを割いているのが、数次にわたるフィールドワークで得られた資料の提示である。その資料は、歴史学と文化人類学的手法を結合した「フィールド派の歴史研究」(224頁)によって獲得されたものである。著者のこの方法意識は、これまでの歴史学や文化

人類学に対する不満から出発している。すなわち、歴史学者は文献資料の発見と分析に最大の価値をおくあまり、現実に生きるインディオのなまの声に耳に傾けることがこれまで少なすぎた。文化人類学者にしても、フィールドワークのあいだ日々接しているはずの近代化にさらされた伝統的共同体という問題にたいしては鈍感であり、善意的ではあれ、実践的でなさすぎると著者の目にはうつる。

著者は、チアバス史に関する文献や資料を調査するいっぽう、インディオ自身の口からその歴史を聞き出そうとする。そうして得られた異質な資料をたくみに配置することによって、19世紀から現在までのチャムーラ村民の歩みを跡づけていく。そこにたち現れるのは、「近代」の問題であり、「政治」と「文化」の相互規定性の問題である。従属論とエスニシティ論の関係という興味深い問題が、そこに姿を見せかける。しかし、著者は、この問題を追求するかわりに、文化と政治をつなぐ概念装置として「共同体」や「アイデンティティ」を援用する。つまり、チャムーラの常なる主体性の発現を歴史の中に追おうとするのである。

共同体的アイデンティティは、「われわれ」と「非われわれ」の区別として発現する。本書の場合、著者はこれらをインディオとラディーノ、民族主義と近代主義、内部と外部、自分たちのキリスト教と司教のキリスト教、伝統と近代など、さまざまな二項対立にみる。そして、それらのあいだの相互作用こそ歴史過程にほかならないと考える。いわば「未開」と「近代」の相互関係としてチャムーラ史をとらえるのである。近代の圧倒的攻勢の前に、「未開」の側は厳しい新たな対応を迫られ続けてきた。それでも「未開」は、そのアイデンティティを失わずに主張し続けてきたというのが著者の観察である。実際、太平洋岸のコーヒー・プランテーションの生産サイクルが、労働力を供給するチャムーラの祭礼暦によって規定されているとみられることから、近代資本の論理が「未開」によって逆規定をうけることがあることを著者は示してもいる（90頁）。

以上のような問題意識に基づく記述と分析がなされた本書は、地域研究、

理論、方法論などにどのような新たな知見を加え、貢献をなすものだろうか。

地域研究の面では、チアパス州原住民労働者組合の一次資料を用いた第2章「黒い貨幣と祭り」が、本書中、もっとも充実した部分であろう。組合の趣旨と統計にあらわれた結果にのみ焦点をしばらず、その創設以降の歴史を記述分析していたならば、この章は一層厚みを増していたにちがいない。なぜなら、この組合は、メキシコ・シティで案出された理念インディヘニスモが現場でどのような現実と切り結ばねばならなかったかを示す好例だからである。近年の動きについても、「契約者数が減少あるいは停滞傾向にある」(85頁)「チアパス高地の村落がプランテーション労働へ依存する度合いが、大幅に低下しつつある」(85頁)といった統計から読みとれる結果の提示のみならず、手配師が今日もなお活動する余地がある理由、タバスコ地方の油田開発やマルパソヤラ・アングストゥーラの電源開発事業の進展とプランテーション労働の関係などにも目配りがほしい。総じて本書は、内外のチアパス研究者の知見を一新するようなデータや視点の開示には乏しいように思われる。参考文献も弱い。文献資料を新たな視点から読みかえた跡もうかがえない。研究書など二次資料を利用するならば、まずその文献考証が必要であろう。

これは、現場の事実の注視に徹したいという著者の姿勢の反映ともいえる。だが、著者の前著『コーラを聖なる水に変えた人々』の場合と異なり、インタビューに基づく本書の一次資料は、それ自体が語り始めるほどには豊かではない。むしろ、インディオたちの言葉は、「伝統」「アイデンティティ」「ムラ」「民族」「エスニシティ」「民衆的」「民衆知」「共同体」「共同意識」など既成の概念とそれを前提としたディスクールのなかに細切れに埋没しており、それらは「主体性」という曖昧な用語で縫い合わせられている(恒川恵市氏の書評参照)。インディオの証言を通してこれらの概念や共同体理論を定義し直したり鍛え直したりしようという姿勢は、そこにはみられない。

これらの概念に想定された集合的求心性そのものがチャムーラで有効性を失い始めていることを、著者は村の宗教的分極化・離村を例に示している（第5章「村を追われた者たち」）。そのような状況下では、「われわれ」意識は、象徴体系（文化）の共有といったような共同体の内部論理によって一体的に維持されうるとはかぎらず、むしろさまざまな圧力の渦＝政治の結果、ときには一種の *regiones de refugio* として多元的に析出していく。チャムーラ離村民によるコロニーの形成とその分節化は、その顕著な例であろう。だとすれば、そのような情勢のなかにおかれた個々のインディオの発言を、上掲のような一連の共同体論的集合概念に溶解していく著者の手法の当否そのものが問われることになろう。チャムーラをめぐる「われわれ」という言葉の意味そのものが変容しようとしている現在、求められているのは、チャムーラの意識と行動に首尾一貫した集合的コード体系への意志を見いだすことではなく、それが分極化し、断片化し、化石化し、死滅化し、ときにはパロディとして蘇えてくる、そうした複雑なプロセスを記述分析するソフィスティケートされたスタイルの確立なのではないか。それに向けて試行錯誤することこそ、「フィールド派の歴史研究」にふさわしい姿勢なのではないだろうか。

資料がみずから語り出さない分、本書の記述が時として印象記風になるのは避けられない。そのため、一般的に資料と解釈の区別がつきにくい。たとえば、「役職者の交替制に代表されるカルゴ・システムも、したがって征服以前のマヤ社会の伝統というよりは、植民地支配が生み出した権力の集中化という内部矛盾にたいし、原理の回復を求めるインディオ民衆自身が主体的に選びとった、ひとつの歴史的システムである可能性が強い」（149頁）。これは、かなり思い切った解釈だが、その根拠は示されていない。

本書では触れられていないが、著者は、インディオとのインタヴューがツォツィル語でなくすべてスペイン語で行われたことを、恒川氏が先に言及した研究会で明らかにしている。本書が民族的アイデンティティを主題とする以上、たとえインフォーマントがスペイン語に堪能だったとしても、

この点に問題意識と方法の乖離を見ない訳にはいかないのではないか。言語化しにくく、他言語にはなおさら翻訳しえない部分が多い「宇宙観」についてスペイン語で調査を進めるのも、妥当とはいえない。その結果が評者にはかなり疑義を含むと思われる図5 (125頁)として提示されていることや、「神」「守護神」「啓示」など西欧概念がチャムーラの宗教観を説明する文章のなかに註記なしで頻繁に登場する(たとえば122頁, 151頁)ことなどは、方法論的徹底性に対する著者のこのようなゆるやかな姿勢と無関係ではあるまい。

文献を博搜するより現場を踏むほうを優先するという著者の姿勢は、それとして評価したい。ただ、Eric R. Wolfらの基礎的な歴史生態学的研究、メソアメリカ民族学史における対象認識論の変遷、40年以上の蓄積のあるチアパス民族誌研究の成果などを参照することは、最低限不可欠ではなかったか。本書が執筆されるあいだ、著者はその方面の研究者の意見を聞いてもよかったと思う。チアパスをはじめメソアメリカ各地のインディオ社会で現地調査に従事してきた日本人研究者も、著者以外に数人いる。著者はそのうち何人と原稿段階で意見交換をいただろうか。もちろん、それをしないのもひとつの判断として尊重されなければならない。しかし、これは本書に限ったことではないのだが、ひとりよがり回避し、より厚みのある成果をあげるためには、隣接分野・研究者相互の開かれた協力関係が今以上に日常化されてもよいのではないか。原稿の段階で、ときには海を越えて意見を求めあうという欧米の研究者のあいだに一般化している習慣を、私たちも参考にしてよいと思う。

さいごに、事実レベルでの疑問を一部例示しておきたい。

1. 外部世界のさまざまな圧力に対するメキシコのインディオ社会の「反応がひとつの大きな蠢き^{うごめ}として表面化し外部世界と対峙するのは、『発見』に続く征服の時代を除けば、十九世紀後半から始まる近代化の時代が初めてであった」(17頁)。メキシコの17・18世紀は、反乱の世紀と呼ばれるほど、各地でインディオの反植民地主義運動が高まりを見せた時代だった¹⁾。

チアパスでも、政治経済的な抑圧への反応として 1712 年に大規模なカンクックの乱が起きており、問題はすでに表面化していた²⁾。

2. インディオ人口の減少について(37 頁)。植民地化の進行にともなう生存手段の払底や疫病の蔓延による人口の減少のほか、インディオ自身のアイデンティティの変化(メスティソ化や離村化)により、統計上の数値減少が 18 世紀には大きくなっていった点が見落とされている。

3. 著者は、1857 年にサン・バルトロメ村民が司祭に納めていた現金とトウモロコシの高にチアパスの教区数 41 を乗じて当時の州教会総収入を算出し、それがこれまで考えられていた数値を大きく上まわるとしている(50 頁)。当時のチアパスの集落は、その規模により *ciudad*, *villa*, *pueblo* に分類されていた。*ciudad* はサン・クリストバルとコミタンだけで、サン・バルトロメ「村」は *villa* にランク付けされており、大多数の *pueblo* よりずっと大きかった。しかも、当時のサン・バルトロメでは、村外から大勢の巡礼が集まる聖カタリーナ祭が毎年盛況で、寄進や献金も多かった³⁾。したがって、サン・バルトロメを基準にチアパス全体の教会収入を算定することには無理がある。

4. エラスト・ウルビーナが州知事を務めた事実はない(78 頁)。チアパス州原住民労働者組合の創設者であり、インディオ擁護者としてインディオのあいだで今日まで令名の高いこのラディーノの足跡について、著者は一節を割いてもよかったかもしれない。チアパス高地におけるインディヘニスモ史の一端をそこに見ることができるからである。ラディーノ優越主義がまかり通っていた当時のチアパスで、ラサロ・カルデナス大統領の指示によって設立されたこの組合が適正に運営されえたのは、ラディーノ地主らの反撥に屈しなかったウルビーナの理念と力量に負うところが大きかった。彼は、Departamento de Acción Social, Cultural y Protección Indígena のサン・クリストバル支所長だった 1930 年代、市内では車道しか歩くことを許されていなかったインディオに歩道を歩く権利を実現させた。サン・クリストバル市長を務めた 1950 年代には公共サービスをイン

ディオにもひろげ、晩年は、インディオに適正価格で信用売りをする金物屋の主人としてインディオ擁護を实践した。1962年没⁴⁾。

5. チアパス高地の村々の土地相続制度が男女均等相続だとされている(83頁)が、これはチャムーラに顕著な習慣で、他村では男性のみの相続、加重相続、末子相続などさまざまである。

6. 「本来インディオの言語もスペイン語も話さない他所者=カイシュラン」(118頁)「サン・クリストバルに住んでいても、白人であればカイシュラン」(118頁)「『熱い土地』のラディーノのなかには、わずかながら信頼できる『ましな人間』もいる。しかし基本的には、チャムーラにとり彼らは夜の世界の人間である。まして『未知の世界』のカシシュランは、ほぼ例外なく夜の世界に属しているとみなされる」(123頁)。これらの引用からも明らかなように、著者は「ラディーノ(非インディオ系住民=混血)」(2頁)とカイシュランを別々の人間カテゴリーと考えている。しかし、評者の理解では、ツォツィル人にとり両者は同義語である。「ラディーノ」は、ツォツィル語の日常語彙としては用いられない。そのかわり、その概念を指すツォツィル語としてカイシュラン(<castellano)がある。

7. 「チャムーラにとって、キリストは地上と昼の世界を司る太陽神であり、マリーアは豊かな大地と夜の世界を支配する月の女神である」(122頁)。評者の理解では、大地を支配するのはマリーアではなく大地の主 *yajual banamil* である。夜は、太陽=キリストが不在の時間であり、「悪魔であるブクフ」(118頁)をはじめとする地下界の存在が跋扈する世界である。

8. 写真27(209頁)のツォツィル語の訳「どこへ行く? サン・ファンへ」は「どこへ行く? サン・クリストバルへ」の誤り。

注

- 1) María Teresa Huerta & Patricia Palacios (recopiladoras), *Rebeliones indígenas de la época colonial*, SEP-INAH, México, D. F., 1976.

- 2) Victoria R. Bricker, *The Indian Christ, the Indian king : The historical substrate of Maya myth and ritual*, pp. 55-69, University of Texas Press, Austin, Texas, 1981 ; Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, vol. 3:257-343, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1929-1931.
- 3) Kazuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando : Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, pp. 152-160, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1985.
- 4) Gary H. Gossen, *Chamulas in the world of the sun : Time and space in Maya oral tradition*, pp. 241-242, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974.