

『古代アメリカ』20, 2017, pp.1-14

<論文 特集>

特集

"lo andino"再考

— 考古学の立場より —

序論

アンデス先住民社会における変化と継承性

大平秀一
(東海大学)

【要旨】

1970年代～80年代、ペルーを対象とした人類学において、"lo andino"という研究の視線が生まれた。資本主義の浸透による大きな社会変化の中で、アンデスで脈々と継承されている「何か」が感じ取られて、それが「アンデス的なもの」("lo andino")と称され、スペイン侵入以前～現代までその「何か」が模索された。90年代に入り、ポストコロニアル批判とポストモダンをめぐる議論が浸透し、本質主義に基づく"lo andino"の視線は大きな批判に晒され、衰退した。グローバル化が浸透した現在、70年代～80年代とは比較にならないほど、激しい社会変化が認められる。その中において、リマ東方のワロチリ地域において、現代の先住民社会における遺跡認識／(戦略的本質主義とは異なる)継続的遺跡利用をみると、当時の人類学者が経験した激しい変化の中における継承性という矛盾・ジレンマに直面する。無論、その継承性をアンデス世界に共有されたものと拡大解釈する必要はない。しかし、変化の局面やグローバル化との節合のみに着目し、継承性の視線を排除すると、アンデス先住民社会と関わり、理解する道は極端に偏ったものになりかねない。

【キーワード】

"lo andino"、文化の継承性、無文字社会の歴史、ワロチリ、継続的「遺跡」利用

【目次】

1. はじめに
 2. "lo andino"という視線の生成背景：激しい社会変化の狭間で
 3. "lo andino"への批判
 4. 激動のグローバル時代における継承性：ワロチリの遺跡利用
 5. おわりに
-

1. はじめに

"lo andino (アンデス的なもの)"とは、1970年代～80年代に、ペルーを対象とした文化人類学の領域において生成し、取り組まれた研究の視線である。端的に言えば、それはアンデス地域に共通して認められる文化の継承性を模索しようとしたものであった。着目されたものは、例えば異なる生態階床の補完的利用、双分組織や互酬性、山の神々や祖先崇拜の特性などが挙げられ、これらをめぐってスペイン侵入以前～現代、換言すれば考古学・歴史学・人類学が、時空を超えて貫かれた「アンデス文化」を追った^(註1)。

ところが1990年代に入り、ポストコロニアル批判、そしてポストモダン人類学の理論が浸透してくると、構築主義や非本質主義の立場から、その視線は激しい批判を受け、衰退していく。"lo andino"の視線は、一方では他者との差異をあからさまにすることと同義で、「アンデス」という地域を他者から峻別し、地域間の関係性・影響への視線を遮断する危険性をもはらむ。アンデスにおける先住民社会・文化、エスニシティの多様性を無視し、「アンデス」を一様化する行為ともとれる。また時系列的に考えると、いかなる社会状況にも屈しない、不動の「アンデス文化」の模索でもある。つまりその批判では、「lo andino」をめぐり研究の視線は、文化相対主義を基盤とした本質主義そのもので、静的・固定的・ステレオタイプ的な文化像を構築して、歴史の流れの中における文化のダイナミズムを無視し、過去に先住民社会を取り残すことにもなると捉えられる。

"lo andino"という視線の生成は、当時の人類学者たちが、資本主義の浸透による大きな社会変化を記述する過程で、強く感じ取った文化の継承性への着目から始まっている。その名称のみから判断し、最初に「アンデス」ありきの議論と考えれば、上述したような批判の多くは的を得ている。しかし、文化の継承性を考えることは、本当に先住民社会・文化を過去の中に取り残す行為になるのだろうか。ラテンアメリカにおける先住民社会と国家システム・資本主義・グローバル化現象との節合をめぐり問題には、すべてその継承性が大きく関与しているはずである。人類学であろうが歴史学であろうが、非本質主義に基づいた文化の語りに臨み、「真正な文化」への接近を回避して継承性を無視すると、先住民から歴史性が剥奪されかねない。一方で考古学では、例えばインカはインカのために、モチエはモチエのためにといったように、現在に繋がる先住民史の一部という意識はやや欠如しているように思われる。それどころか、クロニカの記述が影響し、現在の先住民との連続性は脇に置かれ、逆に断絶しているかの如くにエキゾチックな過去の文化像が強調されることすらある。こうした状況下では、現在の先住民は歴史を持ち得ないことになり、それは抑圧にすらなるだろう。

無文字社会の考古学では、出土した遺物や遺構という実体の整理分類・分析を経て、「〇〇文化」という本質・枠組みがつくり出される。過去を解明する際には、本質性・本質主義を前提としている考古学において、人間の社会・文化が、風土や地理的環境から多大な影響を受けるということも、当然基本論理の一つとなる。実際、「アンデス文明」といったように、一つの地域の文化・文化圏を総体として捉える名称も存在し、その用語はさほどのためらいもなく使用される。したがって考古学の領域のみでは、「lo andino」を模索する行為も、極端な抵抗感を伴わないスペースが残されている。

一方で、無文字社会を対象とした現在の考古学は、その歴史の延長線上に生きている先住民社会との関わりも余儀なくされる。好むと好まざるとに関わらず、歴史表象、博物館表象、文化資源化、遺跡のある共同体との関わり、そして時には文化財・文化遺産の所有をめぐり問題等、国家における先住民社会をとりまく政治的問題の一部に巻き込まれてしまう。そこでは、非本質主義的な言説が強く意識される^(註2)。こうした立場では、当然"lo andino"など論外だと言説が飛び交う。いわば、本質主義と非本質主義の狭間で大きなジレンマに陥り、学問領域間／研究対象時期における「文化」という用語の差異にも葛藤し、時に相反する二つの立場を

使い分けながら先住民社会・文化という研究対象に臨むとき、異様な疲労感とアポリアも生まれ得る。

文字をもたなかったアンデス先住民の歴史を 13000 年と考えれば、その 95%以上の時間は考古学が対象とするスペイン侵入以前に相当する。"lo andino"という視線の生成から 30 年以上の月日が流れている。この間に多くの調査・研究が進められ、80 年代とは比較にならないほどデータも蓄積されている。先住民社会と深く関わらざるを得なくなっている現在の考古学の研究者が、その視線を再考してみると、何が見えるのだろうか。

以上のような問題意識の下で生まれた本特集では、スペイン侵入以前の先住民社会・文化の研究に携わる 4 名が、それぞれの立場から"lo andino"の視線を再考する。いうまでもなく、その意図は"lo andino"の視線の再興にはなく、いわば先住民史の記述をめぐる模索の一環である。まず筆者は、この特集の序論として、"lo andino"の視線の生成背景と批判を確認した後、現在のワロチリ地域における継続的遺跡利用の事例を挙げ、文化の継承性に着目する意義を示したい。次に松本剛は、祖先崇拜・祖先観念を取り上げ、自身が発掘・分析に携わったペルー北海岸のシカン遺跡の出土資料をもとに検討し、"lo andino"をめぐる視線の問題点と一部の有効性を指摘する。そして土井正樹は、"lo andino"をめぐる常に議論・考察の題材となってきた双分性を取り上げ、一対のものとして製作・使用されている土器・容器に着目し、やはり自身の発掘による新たな資料を加えながらその時空間の分布を考察する。最後に渡部森哉は、考古学における文化領域を考える立場から"lo andino"を取り上げ、その特性の理解の可能性に向け、9 つのテーマの問題提起を行う。

2. "lo andino"という視線の生成背景：激しい社会変化の狭間で

アンデス先住民を最も理解した他者と評されることもあるペルーの人類学者・作家のホセ・マリア・アルゲダスは、1956 年に刊行された「プキオ：変化途上にある文化」(Puquio: una cultura en proceso de cambio) という論文において、アヤクチャー県ルカーナス郡の郡都プキオの先住民共同体の社会変化を記述している^(註3)。プキオを経るクスコとリマを繋ぐ幹線道路の開通(1926年)と資本主義の浸透によるその変化は、「規範の革命」と形容され、やり場のないような著者の嘆息が漏れ聞こえてくるかのようだ^(註4)。かつて 8 軒しかなかった商店は 137 軒に増加し、都会を知った若者・「ケパ・ニェカン」(qepa ñeqan...「新たな世代のインディオ」)の慣習はあまりにも大きく変化している。チャウピ(Chaupi)というアイユの指導的役割を担う高齢のマテオ・ガリアソ氏(Don Mateo Garriaso)は、「あいつら(ケパ・ニェカン)は、我々が世話をやくことを望んでいない。あなた方は、私たちが分からない話し方をするとはいやがる。畑の水も要らないようだ。もはやみな、別の人間だ」と、その慣習の変化を嘆いている。

そしてアルゲダスは、新たな世代のインディオ(ケパ・ニェカン)が、「インカリ神話」を知らないということに驚嘆し、おそらくは自身が、インディオの思想・哲学そして文化の根幹を織り成し、インディオをインディオたらしめていると考えていたその神話の語り・分析へと向かっていく^(註5)(Arguedas 1956:184-188)。「インカリ神話」では、インカリ(インカ王)を神に見立て、その復活を待ち望み、その復活がなされたときに社会は好転するといったメッセージが語られており、「アンデスのメシアニズム」と称されることもある^(註6)。神の名称こそ変化しているものの、その構造的特徴は、1571年にクリストーバル・デ・モリーナが『インカの儀礼と寓話』の中で、ルカーナス郡に南接するパリーナコーチャス(Parinacochas)地方のルイス・デ・オリベラ(Luis de Olivera)という司祭から得た情報として示している先住民の思考・行動と酷似したものであった^(註7)[Molina 1959[1573-1575]:98-102]。社会変化の記述から始まるアルゲダスの論文は、皮肉にも、少なくとも 400 年間にわたって継承されてきたペルー南部高地の先住民の思想・宇宙観が表象された「インカリ神話」を、は

じめて世に知らしめた論文でもあった^(註8)。

資本主義の浸透とペルーという国家の統合・再編、そしてこれらと連動したインディヘニスモ（先住民主義）をめぐる議論とうねりの過程において、1950年代後半以後の人類学的研究において、先住民社会・地域社会の変化がその中心的テーマとなった〔友枝 1981:53-54〕。上述したアルゲダスの著作は、その先駆けの論文の一つとして位置づけてよからう。1960年代に入り、ペルーは第一次ベラウンデ・テリー政権（1963-1968）の下で、さらに急速な資本主義経済の拡大が進む。「ペルー人によるペルーの征服（La conquista del Perú por los peruanos）」をスローガンに掲げ、積極的な外資導入による工業化の推進に加え、「民衆協同（Cooperación popular）」、「先住民発展・統合計画（Plan de desarrollo e integración）」、「教育の民主化（Democratización de la Educación）」などが進められ、都市への人口集中が生じ、また先住民社会・共同体は大きく変化していった。続くベラスコ政権（1968-1975）による「ペルー革命」を経て、農地改革等により寡頭体制が崩れると、長期にわたってアシエンダの「所有物」として過ごしてきた先住民も解放され、都市への人口流出はさらに加速し、先住民社会・共同体はさらに激変していった。これは先住民の国民化・農民化、つまり国家経済の中における歯車化の過程でもあり、当然、その変化に着目した記述は継続していった。

こうした中、1970年、サン・マルコス大学の人類学者マトス・マール（Matos Mar）は、「ペルー社会における歴史的発展プロセス」（"Los Procesos de desarrollo histórico de la Sociedad Peruana"）と題された論文において、アンデス世界を支配する不平等の要因を強調した上で、ペルーの社会・文化の脈々とした継承性という新たな視点を提示する〔Mendoza 2015〕。激しい社会変化の様態を記述していく過程で、依然としてアンデス先住民社会の中に継承・持続されている「何か」があると考えざるを得ない状況に直面し、それが"lo andino"（アンデス的なもの）と称されるようになる。70年代～80年代、人類学・歴史学（エスノヒストリー）・考古学の領域において、その特徴・特性を追求・考察する動向が生まれていった。本特集の渡部論文が述べるように、考古学や先史文化の研究において、地域の特性や文化伝統への着目は古くからなされてきた。ただしこの"lo andino"の視線は、それまで経験したことがない速度で進んだ激変の時代を記述・考察・分析する過程において、発想・着目されたという点は、注目してよいのかもしれない。

友枝啓泰〔1981:55〕は、この"lo andino"をめぐる研究に関して、「一方において蓄積された民族誌資料を踏まえ、他方において急激に変化する実状の中で消滅しつつある、あるいは依然として持続しているアンデス社会の特質に対する関心の高まり」であったと述べている。Rodrigo Sánchez〔1982〕は、インディヘニスモの流れの中で継承されてきた、牧歌的でロマンティシズムに満ちた当時の先住民像に対して、資本主義の浸透による激しい変化の直視を提唱している。そして、現実には牧歌的なものではあり得ず、また歴史の変化に動じない構造というわけではないとした上で、その一方で確かにあるとする"lo andino"の探求の重要性を議論している。そして、「農村地帯の歴史的プロセスは、資本主義システムのダイナミズムのみからは理解できないのである。資本主義ではない経済システムの抵抗が果たしている役割を考えることが必要不可欠なのである」とし、続けて「しかし、特に最近の時代を扱うときに、その名の下つまり"lo andino"の過大評価と神格化というもう一方の端に陥ってはならない。空間と時間の境界からのみではなく、曲解の可能性から、そして個人・集団・階層への多様な関心に役立つ見逃された道具としての利用から、確かなる尺度においてそれを見よう」と、継承されてきた「何か」の存在を疑わず、その上で安易な理論化に対する警告も発している〔Sánchez 1982:276〕。

"lo andino"という視線の生成の過程をみると、長期のフィールドワークを実践してきた人類学者たちが、アルゲダスにより「規範の革命」と称された1950年代の変化と比較にならないほど激動する社会状況を見据えた上で、それでもなおかつ文化の継承性に着目せざるを得ないという現実と直面している様子を捉えることができ

る。友枝が「.....消滅しつつある、あるいは依然として持続している」と述べる時、そして Sánchez が「歴史の変化に動じない構造というわけではない」としながら、「その一方で確かにある"lo andino"」と述べる時、そこには明瞭な矛盾・相反が認められる。しかしその矛盾・相反にこそ、フィールドで直面した現実と生々しいジレンマ、換言すれば"lo andino"という視線の意味を読みとるべきなのかもしれない。

3. "lo andino"への批判

80年代半ばのペルーは、初めて政権をとったアブラ党のアラン・ガルシア政権下において、極左のセンドロ・ルミノソ等のゲリラ活動が激化して治安が悪化し、農村部におけるフィールドワークの停滞を余儀なくされた。90年代に入ってフジモリ政権に移行し、落ち着きを取り戻しはじめた頃、「lo andino」の視線はほぼ消え去っていた。ペルーが劣悪な状況下におかれていた時期に、ポストコロニアル批判、そしてポストモダンをめぐる議論が急激に高まっていった。文化の記述行為の背後にあるヘゲモニックな構造と眼差し、土着文化の固定化、文化概念の再検討、新たな民族誌の記述の模索、異種混溶性への着目など、構築主義・非本質主義が台頭し、本質主義は強く否定されていった。

事例として、Carmen Salazar-Soler [2007:96-97] が、ペルー・アンデスにおけるフランス人類学の回顧の中で取り上げている、ファーブル [Favre 1998] による批判を確認してみよう。ファーブルによれば、「lo andino」は、文化相対主義の理論的枠組みの中で行われた、文化の多様性の中で漸固たる（アンデスの）「ブランド化」を目指したような解釈で、80年代には宇宙観の表象システムが変わらないということを観察していたという。また、植民地～ポストコロニアル社会の中で、社会環境に依拠してカテゴライズされてきた「インディオ」という言葉の使用を止め、アンデス山脈という地理的環境に依拠して人間を捉えようと、「アンデス人 (andino)」を用いるようになるという。その理念は、アカデミズム社会が科学的真実として受け入れたものにすぎないのに、巧みなコミュニケーションで民衆の意見として広まったという意味で、「仰々しい」とも述べている。

"lo andino"の考え方は、以下の3点に要約できるという。1) いかなる他者にも屈しない、一つの不動のアンデス文化が存在するという考え方。必要条件の一つである、ペルー人類学から比較主義へという、乏しい性向を説明しようとする。2) 1960年代には、変化の理論により変化が研究されていた。1980年代には、持続の理論の必要性を考えることもなく、持続性が変化と同様の問題をはらんでいないかのように、その持続性が研究されていた。3) 想定されたアンデス文化の最初のまとめ役はアンデス内部（高地）から、そして海岸の都市部の人類学的研究が示すように、その外部からも働きかける。

批判はさらに続く。"lo andino"の理論は、システムティックに"lo andino"と"lo criollo (クリオーリョ性)"の差異を強調することになり、「lo andino」は変化しないし変化し得ないのだから、その差異は破壊不可能ということになる。また、アンデス(人)とクリオーリョ(人)は、それぞれの論理で別々に行動することになり、結果的にペルー人は存在しないし存在し得ない。"lo andino"の理論は、やむを得ずメスティサへ(mestizaje...混血性)を経る、国家計画を完全に台無しにする。"lo andino"が"lo popular (民衆性)"に相当するという手法で、多くの人類学者は交換可能なものとして2つの用語を用い、こうしてペルーの人々は先住民に「野蛮なるもの」の代わりに「エキゾチックなるもの」を見出し、別の「文化惑星」に押し込められた絶対的的他者が固定化される。そして"lo andino"の理論は、クリオーリョとインディオの間の柵に、イデオロギーを強化させ、象徴性のレベルを修復させる企てをも演じており、何十年前からペルー社会において生じてきた変化が、ついに打ち壊されたとする。最後に、Matos Mar の言葉を引用して、この理論は「支配者集団(学者)が、民衆の氾濫から防御す

るために立ち上がる最後の堤防」であると述べている。

ポストコロニアル批判とポストモダン人類学が席卷する時代において、本質主義に大きな疑問が投げかけられていたとはいえ、たった4ページにすぎないペルー国際会議の発表要項の中で提示されているファーブルの批判には、嫌悪感すら込められているようだ。脱植民地化が意識されているとはいえ、人種や文化の差異を無視し、国家という想像の共同体の政策を歓迎して、あたかも先住民文化に触れることが悪であるかのような記述には、国家主義や同化主義の思想も見え隠れする。多文化主義の言説を経た現在では、メスティサへは形骸化し、神話化にすぎなかったという議論もある。一方で、「lo andino」という名称から考えた場合、論理的には一部の批判の筋は通っているともいえる。ただし、先住民社会の現状・事実には一切触れていないという点では、文化の語りをめぐる当時の言説のトレンドにのっているにすぎないという印象も強く残る。

先住民社会における継承性を考えることは、それほど先住民を脇に追いやることを意味するのだろうか。継承性をめぐる議論の否定は、コロニアルの言説の中で構築されてきた先住民像の受容を前提としており、自らの歴史性の意味を失った都市社会の傲慢な論理ではあり得ないのだろうか。その歴史性・継承性の排除こそが、アンデス先住民の抑圧に繋がらないのだろうか。こうした疑問点を生じさせる個別的な事例を以下にみたい。

4. 激動のグローバル時代における継承性：ワロチリの遺跡利用

激しい速度で地球を覆い尽くしたグローバル化の影響は、当然アンデス高地で生活する人々にも及んでいる。テレビの普及はもちろんのこと、携帯電話やスマートフォンを手にし、世界中の情報にアクセス可能な情報化社会に生きている。フジモリ政権の下で山中の道路も整備され、近年では車の所有者も増加してきている。アンデス山中の生活が大きく動き続けていることは、ここで改めて再確認するまでもないであろう。一方で、都市から10kmにも満たない場所で、未だにスペイン語を話さない人々がいることも事実である。2011年、プキオにおいて、上述したアルゲダスの論文中で「インカリ神話」を語っているマテオ・ガリアソ氏の孫と出会った。当時40歳代のその男性は、60年前のアルゲダスの心配を他所にスペイン語を一切解さなかった。

2010年3月と2012年3月、短期間ではあったが、首都リマ東方に位置するワロチリ地域のサン・ダミアン等の村々を訪れた。アンデス研究において、ワロチリはよく知られたゾーンである。その理由は、アンデスにおける偶像崇拜根絶運動が、サン・ダミアン教区を担当していたフランシスコ・デ・アビラ (Francisco de Avila) 神父による告発に端を発していること、そしてその過程で同神父によりアンデスで唯一のケチュア語文書が残されたことの2点である。「ワロチリ文書」(1608年頃)とも称されるその文書には、キリスト教権力と共同体の板挟みの中で、時には饒舌に時には覆い隠しながら、神父の前で先住民が語った土着の神々の系譜・儀礼的慣習等が、トマス (Tomás) という先住民書記により書き留められている。

ワロチリ訪問の目的は、文書に示された宗教的世界の継承性を追うこと、そして現代社会における「遺跡利用」を追うことが、どの程度可能なか予備的に観察することにあつた。なおこれらの目的は、現代社会における「真性な文化」の抽出はまったく意図されておらず、あくまでもインカ時代の遺跡の解釈を深めるために民族誌がどの程度援用可能なかという関心に基づいていることを明記しておく。もちろん、現代の文化の記述と直接的に関連することも自覚している。観察対象とした村において、遺跡は観光資源として一切利用されていない。遺跡目当ての観光客は皆無であり、遺跡の整備も一切なされていない。したがって、上述した「遺跡利用」とは、インカ時代あるいはそれ以前の遺跡が、当時の意味をある程度保持しながら利用されているという意味であり、決して観光資源をめぐる自文化の客体化、あるいは戦略的本質主義といったテーマを関心対

象としているわけではない。基本的に「遺跡」は、建設・使用されていた当時の社会・文化的意味が忘却され、無機物化した物質であるが故に「遺跡」(ruinas[廃墟])と称される。よって、現代社会における「遺跡」利用という表現はやや矛盾をはらむかもしれないが、エクアドル・ペルーにおけるこれまでの経験を経て、それを観察する意味はあると判断された。ワロチリ地域は車で4~6時間でアクセス可能で、サン・ダミアン村とリマを繋ぐバスは1日2便出しており、アンデス山中にありながら首都へのアクセスは容易である。

現在のサン・ダミアン村は、「ワロチリ文書」にもその名が多く示されているチェカ (*Checa*) とコンチャ (*Concha*) という2つの空間に分かれている。しかし、土地の価格等も影響し、現在ではそれぞれの出自にしたがって住み分けられてはいない。文書中で、ワロチリの主神として語られるパリアカカ (山) を見るため馬で出かけると、あちこちに遺跡が残っていた。その一つであるコンチャの聖地コンチャ・シカの丘に向かうと、そこにはおそらくワリ期 (8~11世紀頃) にまで遡り得ると考えられる墓域が広がっていた。チュルノ状の墓の前に行くと、案内してくれた50歳代の男性が、何か食べるものを持っていますかと尋ねてくるので、非常食として携行していたチョコとビスケットを手渡した。すると彼は、"Abuelito, está viniendo un Japonés. Para que no le hagas daños, y traigo como regalo chocolate y galletas" ("おじいちゃん。一人の日本人が来ていますよ。悪さをしないように、チョコレートとビスケットをもってきました") と、大きな声で墓に向かって話しかけながら、それをチュルノ状の墓の窓の中に放り込んだ。タバコもあげるように言われたので、火を付けて中におこうと覗き込むと、ピスコやジュースの空き瓶、タバコなど、いろいろなものが入っていた。日常的に村人がやってきて、遺跡(祖先)に祈りを捧げるとのことであった。「ワロチリ文書」では、アビラ神父の手前、時には儀礼の場・岩の名、そして時には村の名としておそらく意図的にあいまいに述べられている「リャクサ・タンボ (*Llacsá Tambo*)」(Taylor 1987:182-183, 292-293)も、利用されていた。そこはチェカの聖地で、丘の上にやはりワリ期にまで遡り得る墓域が広がっており、現在でも水路の清掃儀礼等に用いられている。それらの墓の一つは、きれいに破壊されて中がむき出しになっていた。案内してくれた男性によれば、リマの大学の考古学者がずいぶん前に発掘した跡で、その考古学者は遺骨・遺物を持ち去ってしまったという。そして、「どんなところにいるのでしょうか。.....あなたは考古学者ですよ。何とか(遺骸を)返してもらおうように、話してもらえませんか」と問いかけてきた。現在、サン・ダミアン村には、宿泊施設 (*Hostal*) や警察署も配され、ネットカフェまがいの設備もある。その警察署の一室を間借りし、5日ほど滞在したが、ずいぶんいろいろなめめ事があり、夜中でも人がやってくる。都市とさほど変わるところはないともいえる。一方で、インカ〜ワリ期の遺跡が、祖先崇拜の場としておそらく継続的に利用されてもいる。

こうした予備的観察を経て、2017年9月にワロチリ地域の村々で観察を行った^(註9)。まだデータはまとめきれていないが、継続的と判断される遺跡利用の一部を概略的に示してみたい。A村周辺には多くのワカ(聖なる岩)があり、それは村人の出自によって区分されており、祖先崇拜等の祭祀・儀礼に使用されている。また尾根を整地して構築された広場状のテラスには、中央部に大型のワカがあり、周辺には多数の小型のワカ、大型の方形囲いと小型の円形囲い等が配されていた。考古学的に観察すれば、円形と方形の囲いの意味をすぐに問いたくなる。この遺跡は、現在、エランサ (*Herranza*) と称される家畜の印付け儀礼(繁殖儀礼)に使用されている。成獣と幼獣を一つの囲いに入れると幼獣が襲われることがあるため、分ける必要があるのだそうだ。もちろん、ワカにはあちこちから呼応してくる山の神々の活力・エネルギー(カマック)が強く意識されており、その一つ一つに儀礼・供物を捧げるという。話を聞いていて、インカ時代におけるその遺跡の利用と、いったい何が異なるのだろうかと考え込んでしまった。

「ワロチリ文書」の6~7章には、チュキ・スソ (*Chuqui Suso*) という美しい女性と主神パリアカカの駆け引

きが語られている。乾燥でトウモロコシ畑に水を流せないで泣いているチュキ・スソを見て、パリアカカは水溜の取水口をマントで塞いで一層困らせる。さらにひどく泣くチュキ・スソに対してパリアカカは性行為を誘いかけ、その見返りとして水溜から水を流す約束をする。彼女はパリアカカの要求をすぐには受け入れず、結局河から直接引く水路も構築させ、それから高い岩棚に上って性関係を結ぶ。その後チュキ・スソは、「この水路は私のものだ。そこで私は過ごすのだ」と言いながら石と化してしまう (Taylor 1987:120-143)。聞き取りを通して、チュキ・スソという神観念も継承されていることがわかった。A 村のケースでは、チュキ・スソは水源の丘の名称であり同時に地下に宿る女性の神で、その丘上の水源には多くのテラス、ワカ、水溜、水路などを配したインカ時代の遺跡が認められた。その水溜から村まで直線的に下る水路が伸び、今でも村の主水源となっている。この遺跡では水路の清掃時に儀礼が行われ、テラス上のワカに供物が捧げられている。

「ワロチリ文書」26 章において、パリアカカと抗争するマカ・カリヤ (*Maca Calla*) あるいはそれが居住する山ピチュカマルカ (*Pichcamarca*) に相当すると考えられ、周辺域の村々で現在も強力な力を帯びた聖地と考えられている「シンコ・セーロス (*Cinco Cerros*[5 つの丘])」にも向かった^(註10)。ピークに到着し、聖域に足を踏み入れる前に、同行してくれたリマの高校で学んだという青年がパゴ儀礼を行い、大声で山に語りかけた。

「シンコ・セーロスよ。美しき丘よ。ここに外国からシュウイチ・オオダイラが来ています。...あなたを見て調べるために通らせてください。...悪さはしないで下さい...サルー (*Salud*)、シンコ・セーロスよ、おじいちゃんよ」。広域にわたる聖地には、一見すると壁のような細長い構築物が多数配されており、中には無数の人骨が収められていた。そこにも誰かが供物として捧げた酒瓶やタバコ等が入っており、今でも機能していることは明らかであった。帰り道にいろいろと考え、同行してくれた青年に「こんなに、みなさんが一生懸命拜んで大切にしている場所に考古学者が来て、発掘なんかしたらいやでしょうね。迷惑でしょうね。しっかりと説明して断った方がいいですよ...」と話しかけた。するとその青年は、「少しの調査はいいのかもしれませんが。私たちも知りたいと思うところもあるので。でも (人骨を) 持っていくのはだめです。絶対にだめです」と言った。

ペルーの先住民社会において、遺跡は"casa de gentiles (異教徒の家)"と称されることがある。この表象には、先住民の過去観念も一部に関与していると想定されるものの、植民地時代のキリスト教化の過程において、「土着的なもの」に他者性を装わざるを得なかった状況も十分に考慮されるべきである。例え研究者であろうが、部外者が入ってくると、土着的なものは覆い隠される。したがって、考古学者が破壊を伴う遺跡の発掘調査時に、その継承性に注意を払う必要が求められる場合もあろう。

その青年は山中の村に住んでいるが、リマとワンカーヨ間の幹線道路沿いのある町にも家を所有している。村では教育レベルが心配という理由で、青年の弟妹はその町の学校に通っている。7 年前に訪問した時には、作物の入った 20kg ほどの木箱を一度に 3 箱背負って、数キロ離れた畑から家まで持ってきていた。ところが今ではバイクを改造して荷台を付けた乗り物を購入し、運搬・移動に利用している。若者たちはスマホを手にし、フェイスブックもやっている。変化の一方で、「ワロチリ文書」の中で語られる神観念が継承されており、それをめぐって生きてもいることもまた事実である。インカ時代の文化がインタクトな状態で継承されていると主張するつもりはない。しかしその変化は、植民地時代のキリスト教化や近代国家システムの影響により、大きく創出されるものとは質を異にするはずである。

遺跡利用ではないが、観察された継承性に関してもう一つの事例を挙げてみたい。アルゲダスは、前述した論文において、「もう一方の生 (*La Otra Vida*)」という見出しの下で、マテオ・ガリアソ氏の語りを通して死者の世界を描いている。

死者はみなコロブナ山に向かい、死者の世界への入り口には巨大な鋼鉄の十字架があり、その門は聖フランシスコによって護られているという。ずいぶんと昔に、幸福な男の妻が死んだ。その男は、とても愛していた妻の死に堪えきれずにコロブナ山に向かうことを決心する。歩いて十字架から聖フランシスコの所に行き、妻が戻ってくるよう懇願した。激しく泣いていたので、聖フランシスコは男の願いを受け入れた。アシの断片を彼に渡し、その中に妻が入っているから、開けずに注意深く運ぶように伝えた。そして、村に着いてからアシを切ると妻が出てくるだろうと言った。しかし男は、道すがら我慢を抑えきれずに、妻との再会を望んでアシを開けてしまった。すると中から、「死者の蠅」が飛び出していった^(註11) [Arguedas 1956:227-228]。

死者の魂を蠅として捉える慣習は、「ワロチリ文書」の27～28章にも示されている。

ずいぶんと昔に、一人の人間が死ぬと、5日間、遺体を置いたままにしたといわれている。死者の魂は蠅ほどの大きさで、「シオー (Sio)」という音を立てながら飛びたつた [Taylor 1987:410-411]。

太陽が昇るとき、ヤルティニ (Yarutini) に死者の魂がやって来たものだ。ずいぶんと昔に、人々がリャクサ・アナパリヤ (llacsa anapalla) と呼ぶ2～3匹の大きな蠅が、彼女がもってきた[死者の?]衣服にとまった。しばらくの間そこに留まっていて、ワンコイ (Huancoy) の虫 (というウジ虫^(註12)) が死体から離れると、その女性は「さあ、村へ行きましょう」と言った。そしてこれだ (これが死んだ人だ) と言わんばかりに、一つの小石だけをもって戻ってきた... [Taylor 1987:418-419]。

Hocquenghem [1987:93-99, fig.45] は、こうした記述をもとに、およそ400年～550/600年に、ペルー北海岸で製作・使用されたモチエ IV 期の鏝型土器の胴部に、死者と共に描かれた蠅の表象を解釈しようとしている。A 村滞在時に、屋外の調理場に無数の蠅が集まって来るのを見て、「死んだ人の魂が、たくさんやってきますね」と、さほどの深い意味はなかったが、話しかけてしまった。すると話しは盛り上がり、「でも、この小さな蠅は違いますよ。もっと大きい黒色や緑色の蠅です。動物の死体とか糞とかにやってくるあの大きな蠅です。誰かが生と死を彷徨っているようなとき、やってくるのです。大丈夫かどうか心配しながら家にいると、元気のいいあのうるさい音ではなく、『クーン』といういつもとは違う哀しい音をたててやってきて、体にとまるのです。そのとき、ああ亡くなったんだなとわかるのです。死んだ人は、こうして私たちのところに知らせにやって来るのです。.....蝶もそうです。変わった蝶がやってきて、体にとまるのです。それは同じ意味なのです」(要約) と話してくれた^(註13)。

これらは、ニクバエやキンバエとして知られている種の蠅で、死肉を食したり、卵を産みつけることで知られ、法医学の分析にも利用されている。「ワロチリ文書」における蠅の名称「リャクサ (llacsa)」は、緑色と関連する言葉で、輝く緑色の大きな蠅を想起してよい^(註14)。民族誌と考古資料を重ね合わせると、5世紀以後のペルー北海岸、20世紀半ばのペルー南高地 (アヤクチャー県南部)、17世紀～現代にいたるペルー中央高地 (ワロチリ) で、類似した観念が存在していることがわかる。一定の地域と時間幅の中では、蠅をめぐる観念の継承性は示唆されよう。細やかな差異や変化も想定されようが、物質文化のみからの観察は困難を伴う。

5. おわりに

コロニアル、ポストコロニアルな言説を断ち切り、グローバル化に節合されようとするペルー社会を形容す

るために、「新ペルー」("New Perú")という用語が登場している。実際に、アンデス地域も大きな変化の中にあることは疑いようのない事実である。しかしその一方で、インカ時代あるいはそれ以前の遺跡が、当時と同質的な意味を保持しながら利用されている場合があることもまた事実である。この状況は、"lo andino"を模索した当時の人類学者が、矛盾・相反する表現をしながら感じ取ったものとおそらくは同質のものであろう。とはいえ、その考察をすぐにアンデス全体に広げるのは飛躍しすぎであろう。無論、文化の語りとして、その継承性のみを切り取って強調し、記述することも誤りであろう。しかし、逆にその継承性を無視し、あるいは意図的に覆い隠し、グローバル化への節合に傾注した記述にも、違和感を感じざるを得ない。一方の事実を脇に置いて蓋をしてしまうことは、先住民社会と関わり、理解する道を歪めさせ、時には抑圧することにすらなるであろう。

仮に、インカ時代からの継承性という表現により、エキゾチシズムの問題が生じるのであれば、「発見」・「征服」・植民地化から現在にいたるまでヘゲモニックな関係の下で構築され続けてきたインカ表象・先住民表象が問われるべきであろうし、西欧的な過去の観念もまた問題視されてよかろう。そうでなければ、先住民は歴史をもたないことに等しくなる。この意味で、考古学者によるスペイン侵入以前の先住民文化表象も大きな問題となり得る。ところが、例えばインカに関していえば、その知識の大半はスペイン人が書き残した歪んだクロニカの記述に依拠している。出土した物質文化のみでは、具体的な解釈は限られる。では民族誌に目を向け援用しようとする、本質主義的な記述が避けられているが故に、90年代以前の民族誌をまるでクロニカのように引用される。よって、インカ社会・文化の表象は変化せず、結果として先住民の歴史はエキゾチシズムから逃れられないという、堂々巡りの議論に陥ってしまう。

先住民社会が継承性を維持してきた状況は、偶像崇拜根絶運動を経た後、18世紀の歴史文書ではあまり目立たなくなり、一部の訴訟記録等に見え隠れする程度である〔Salomon 1987〕。一方で、植民地時代を対象とする考古学において、文書のイメージとはやや異なる状況も提示されはじめている。Jamieson [2005] は、多くの文献を用いて、アンデス地域における植民地時代の考古学の成果をまとめている。これによると、ペルー北海岸のトゥルヒーリョの司祭マルティネス・コンパニオン (Martínez Compañón) は、1780年代にペルー北海岸・チム王国の中心地チャンチャン遺跡でいくつかの墓の発掘を行い、その遺物をスペインに送り、自身の著作の6巻と9巻にはその図も描いている。司祭は、これらの出土遺物・墓をスペイン侵入以前のものと考えているが、それらの中には、スペイン様式と先住民様式が混在した衣服・副葬品が納められた16世紀の首長の墓も含まれているという。偶像崇拜の締め付けが緩やかな1610年以前は、伝統的な副葬品やミイラの製作も継続しているという。ペルーやコロンビアの東斜面では、ミイラの製作が植民地時代にも継続してなされており、中には18世紀のものも確認できるという。さらなるデータの蓄積に期待したい。

【謝辞】

ワロチリ地域のみなさん、そして貴重なコメント・修正点をご指摘いただいた査読者ならびに本特集の執筆者の方々に深謝申し上げます。本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金新学術領域研究「古代アメリカの比較文明論」(領域代表: 青山和夫) およびその中の公募研究「アンデス先史文化の継承性に関する実証的研究: インカ時代~現代」(研究代表: 大平秀一、課題番号 17H05114) の研究成果の一部である。

註

(註1) アンデスにおいて、巡察文書 (visita) をはじめとする地方文書への着目は、"lo andino"への関心の高

まりと連動したものであった。

- (註2) もちろん、考古学そのものを歴史化するメタ・アーケオロジも早くから試みられ、考古学という学問そのものが抱える問題も振り返られている [例えばメタ・アーケオロジアー研究会編 2005]。
- (註3) José Maria Arguedas は、1911年1月18日、ペルー南部高地のアブリマック県アンダワイラスにおいて、裕福なクリオーリョの家庭に生まれた。2歳のときに実母を病気で亡くし、その後しばらくは父方の祖母に育てられる。1915年、弁護士だった父親が西接するアヤクチュ県ルカーナス郡プキオの判事となり、そこに転居する。1917年、父親がグリメンサ・アランゴイティア・イトウルビ・ビウダ・デ・パチェウコという3人の連れ子をもつ女性と再婚すると、運命が一転する。アルゲダスは、継母がアシエンダを所有するプキオ北方のサン・フアン村で、その継母と生活することになった。父親は仕事で週末に帰る程度で、継母とその連れ子は幼いアルゲダスを徹底的にやり込め、アシエンダのインディオと同じ労働すら強要した。そうした中、アルゲダスは先住民に寄り添われ、先住民の中で過ごす。1921年には、伯父がサン・フアン下方のピセカに所有するアシエンダに逃げ込み、そこでやはり先住民と共に2年間ほど自由な時間を過ごした。こうした経緯により、肉体的には「白人」だが、アルゲダスの心にはインディオ性が宿ることとなった。後にアルゲダス自身、「ものごとの考え方や感じ方は高地のインディオと変わらない」と述べている。成長後、ペルーにおける歪んだ先住民理解を前に、二つの手法で先住民を描き示そうとする。一つは文学、もう一つは都市社会で先住民の存在意義が唯一認められている人類学であった。アルゲダスが残した文学作品をみると、先住民に母性すら感じていた様子が読みとれる。1969年11月28日、アイデンティティの葛藤が影響し、ラ・モリーナ農業大学のトイレでピストル自殺を図り、12月2日に息を引き取る。棺の前でアヤクチュの哀しい歌を奏でよう、友人の先住民に依頼する遺書を残しており、葬儀ではそれがなされた。
- (註4) 註3で述べたアルゲダスの経験を考えれば、その変化は、母性や故郷の変化・消失とほぼ同意義と捉えることも可能である。したがってここでいう嘆きは、都市に生まれ育ち学んだ者が、「消えゆく先住民文化」に抱くエントロピックな感情と同一ではない。
- (註5) 幼少期の体験を踏まえれば、アルゲダス自身の心の中にも、その思想・宇宙観が一部にしろ宿っていた可能性を考慮に入れてよい。論文の記述では、それを行間に埋め込むかのように、「インカリ神話」の忘却・消失に対する驚嘆が強調されている。大きな社会変化の中で、この神話が忘れさられようとしている状況に、嘆息が漏れ聞こえるかのような描写の手法を意図的に取っている可能性もある。
- (註6) インカリ (Inkari) は、Inka と rey (王) の合成語と考えられている。アルゲダス以後、同質的な語り・神話は、ペルー南部高地を中心として多く採取されている。インカリ神話の詳細に関しては、Ossio [1973] を参照。インカリ神話は、先住民の価値観を操作し得ると判断され、政治的なプロパガンダに利用されることもあった。これに関しては加藤 [1989] を参照。
- (註7) この記述では、スペイン人の「征服」・植民地化を経て、先住民が劣悪な生活を強いられている理由を、アンデスの神々がキリスト教 (スペイン) の神に敗北して力を失っていることに求め、衣服・食事・教会等、スペイン性をもつあらゆるものを排除し、儀礼・供物・犠牲を捧げてアンデスの神々を復活させようとしていた状況がみてとれる。その儀礼に踊りを伴っていることから、それは「タキ・オンコイ (taqui onkoy...踊り病)」と称された。スペイン人は、それが広域にわたってみられた

ため、ビルカバンバに潜むインカ王の存在が影響していると考え、第5代副王フランシスコ・デ・トレードが討伐隊を送り、1572年に最後のインカ王トゥパック・アマルの処刑がクスコでなされた。なお、「インカリ神話」でもスペイン性・キリスト教との対比が明瞭に認められる。

- (註8) アルゲダスが採取したインカリ神話の中には、神による妊娠、大地を突き抜ける黄金製の棒状の道具、神による黄金の所有、再生、時間の停止（太陽の捕縛）といった、民族誌やクロニカに示された先住民の宇宙観・神観念と共通する要素も多く認められる。
- (註9) 測量や遺物の表面採集等の考古学的調査は一切加えていない。よって、この調査はペルー文化省の許可を取得してなされたものではない。なお以下の本文中の記述では、信仰対象となっている遺跡の破壊を避けるために、村の名称は仮名を用いる。ただしすでに考古学者等によって同定されている遺跡はその限りではない。
- (註10) Pichcamarca は5つの村を意味する。文書中にもすでにその表記が認められ、現在の呼称ともなっている"Cinco Cerros"は、それがスペイン語化されたものとわかる (Taylor 1987:407; Salomon and Urioste 1991:128)。なおこの丘は、San Damian 方面から明瞭な5つのピークをもった山に見える。
- (註11) この語りでは、山の神が聖サンフランシスコに転じている。
- (註12) Arguedas [2009:148-149] は、「ワンクイと呼ばれるウジ虫」と捉えている。
- (註13) スペイン侵入以前の物質文化に示された蝶の表象にも、この意味を考慮した考察が加えられてよい。
- (註14) "llacsa"に関しては、「青緑色の儀礼用粉末」 [Salomon and Urioste 1991:131]、「動揺する、恐がらせる、溶けた金属・青銅」 [González Holguín 1608:207]、「緑色の粉末、緑青のような緑色の石」 [Arriaga 1968[1621]:cap.iv] といった意味が考察されている。筆者も、ワロチリにおいて、それが緑色の岩の名前で、シャーマンによって用いられていることを確認している。anapalla に関して、Salomon and Urioste [1991:131] は、Pierre Duviols によるカハタンボ・オトゥコ (Otuco) 村の裁判文書の研究を引用し、「遺骸を汚す大きな蠅」ayapaura との関連性を指摘している。Taylor [1987:419] は、チャチャポーヤスでやはり死者の魂を表象するハエ anana との関連性を指摘している。

参考文献

Arguedas, José María

1956 "Puquio, una cultura en proceso de cambio". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV, pp.184-232.

1956 *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.

Arriaga, Pablo José de

1968[1608] "Extirpación de la Idolatría del Piru". *Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX, Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, pp.191-277, Ediciones Atlas, Madrid.

Favre, H.

2005 "Los Antropólogos y la nave de Teseo. Encuentro Internacional de Peruanistas, Estado de los estudios históricos/sociales sobre el Perú a fines del siglo XX, tomo I, pp.15-18, Universidad de Lima-Fondo de Cultura Económica, Lima.

Gonzalez Holguín, Diego

- 1952[1608] Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Hocquenghem, Anne Marie
1987 *Iconografía Mochica*. Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima.
- Jamieson, Ross W.
2005 "Colonialism, Social Archaeology and lo Andino: Historical Archaeology in the Andes", *World Archaeology* 37, no.3:352-372.
- 加藤隆浩
1989 「社会現象としてのインカリ：アンデス高地における神話の『知』をめぐって」『イベロアメリカ研究』11(1):23-37。
- Mendoza, Alberto Bueno
2015 "Homenaje al Doctor José Matos Mar y la antropología andina, *Arqueología y Sociedad*, No.29, pp.9-15.
- メタ・アーケオロジー研究会編
2005 『近現代考古学の射程：今なぜ近現代を語るのか』 六一書房。
- Molina, Cristóbal de
1959[1573-1575] *Ritos y fábulas de los inkas*. Editorial Futuro, S.R.L., Buenos Aires.
- Ossio, Juan M. ed.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Salazar-Soler, Carmen
2007 "La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 36(1):93-107.
- Salomon, Frank
1987 "Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca.1748-1754". IN *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*.(ed. by Steve J. Stern) University of Wisconsin Press, Madison.
- Salomon, Frank and George L. Urioste
1991 *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas Press, Austin.
- Sánchez, Rodrigo
1982 "La teoría de "lo andino" y el campesinado de hoy". *allpanchis*, vol.12, no.20, pp.255-281.
- Taylor Gerald
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima
- 友枝啓泰
1981 「ペルー人類学の現状」『民博通信』12:49-56。

Introduction: Social Change and Continuity in the Andes

Shuichi Odaira
(Tokai University)

Keywords: "*lo andino*", Cultural Continuity, History of non-literate societies, Huarochirí, Continuous Use of Inca Sites

In the 1970s and 1980s, a perspective for the Andean studies called "*lo andino*" was developed in Peruvian anthropology. The perspective provided scholars a way to explore cultural continuity recognized commonly in the Andes such as supplementary use of different ecological floors, dual organization and reciprocity, and characteristics of mountain gods and ancestral worship. With this concept of "*lo andino*," archeologists and historians as well as anthropologists began studying the "Andean culture" penetrated beyond the local space and the time from the pre-hispanic to the present periods.

In the 1990s, however, criticism of post-colonialism after Edward Saide and the theory of postmodern anthropology had grown, and the "*lo andino*" perspective was severely criticized from the standpoint of constructionism and non-essentialism, and lost ground because of its essentialism based on cultural relativism, constructing a static, fixed, and stereotypical image of the Andes and ignoring the cultural dynamism in the flow of history, thereby enhancing the possibility of leaving indigenous people out in the past.

The chief interest in Peruvian anthropology in the 1970s and 1980s, the age of rising politics to change indigenous people into peasants or the nations, was to observe and describe the severe social change under the influence of capitalism. While conducting their studies, anthropologists found contradictory and conflictive aspects in their field, that is the existence of cultural continuity going on in the severe social change, which was later named "*lo andino*." It seems that the focus of the issues to be discussed has shifted due to the naming of "*lo andino*" and that one have to look at the Andes first.

Meanwhile, even in the contemporary drastic social change caused by the penetration of globalization which is incomparable with that of those days, we confront the same contradictory and conflictive situations. For example, in the Huarochiri located in the central highland of Peru, we can observe the continuous use of "ruins", archaeological sites, constructed in the Inca period which keep a part of their original meanings that were described in the "Huarochiri manuscript" written in Quechua around 1608. The theory of postmodern anthropology has focused on the phase of social change and adaptation to globalization, and references to historical perspectives tend to be avoided for the reason that it could be related to touching the authentic culture, one of the typical standpoint of essentialism. On the other hand, cultural images of the past society without letters have been continued to create, with full of exoticism like Inca which was disconnected from present-day society, through archaeological materials and *crónicas*, historical documents left by the Spaniards. Between these two situations, indigenous people at the present day could not have their history, and it could be another type of suppression for them.

With these problems in mind, this special theme in this issue is organized. Four archaeologists will critically rethink the concept of "*lo andino*" and consider cultural continuity from their respective standpoints.

原稿受領日 2017年10月20日

原稿採択決定日 2017年10月31日