

アイマラ語のオーラルヒストリーを「読む」試み ——20世紀初頭の南米ボリビア・アンデスにおける カシーケス・アポデラードスの運動——

藤 田 護

1. はじめに

我々は口承の語りを文字化・記録したテキストをどのように「読む」ことができるだろうか。南米ボリビアにおいても、1980年代以降にオーラルヒストリーの取り組みが盛んになった¹⁾。その取り組みが一巡した現在に、我々は、直接に口承の語りを聞き、それを録音し、文字の世界に引き込む役割を果たし続けつつも、先行する世代が残した口承のテキストを受け取る側にも立っている。我々はそれらのテキストを、現実と当事者の人生を「知る」という以上に（それ自体が重要な目標ではあるにしても）、どのように「読む」ことができるのであろうか。

口承のテキストにおいて、「口承文学」と「オーラルヒストリー」との区分は便宜的なものにすぎず、文学と歴史という領域の区別を越えた形で人々の語りへの関心をもつ必要がこれまでも認識・指摘されてきた。広くはサロモンが、先住民自身による証言・自伝や、先住民自身の範疇に基づいた思考がラテンアメリカの先住民史研究にもつ重要性を指摘し、南アメリカ各地における様々な取り組みを紹介している (Salomon 1999)。また、オーラルヒストリーは「証言 (testimonio)」として文学の側からも関心を持たれ、虚構と現実の二分法を再考する必要性が指摘されてきた (例として Beverley 2010、Gugelberger 1996)。

より具体的な取り組みとして、コロンビア南部の先住民運動と協働しつつ調査・研究を展開してきたラパポートは、先住民指導者らの歴史語りにおいて、「神話的」と考えられる内容が歴史と密接に絡み合って語られ、指導者本人の実際の人生の長さよりも長い時間幅の出来事とその人生の中に組み込まれ、語りが直線的ではなくむしろ円環的構造をもちながら展開する様相を詳細に検討した (Rappaport 1998 [1990])。坂田は、アイヌの口承文学の中でも和人と交易をモチーフとする語りを読み解きながら、アイヌの歴史語りは、和人によるアイヌの搾取よりも、アイヌと和人との間の対等な関係の下での交渉として歴史を描き出そうと志向しているのではないかと指摘した (坂田 2011)。保莉は、オーストラリアのアボリジニーの歴史の語りに向き合う中で、一見「史実」に反す

るかのように受け止められる内容の語りを、我々は「神話」として別扱いで括るのではなく、それまでも含めて当事者の「歴史実践」であると受け止められないのか、という問いを遺した(保莉 2004)。ボリビアにおいては、オーラルヒストリーと口承文学の区分を批判しつつ²⁾、その双方を越えた想像力の発揮を読者に求める「未来のオーラルヒストリー」との副題をもつ小説を執筆した、スペディングの試みも存在している(Spedding 2010 [2004])。

本論考では、このような口承文学とオーラルヒストリーとを横断する関心に基づき、ボリビアの20世紀前半の先住民運動であるカシーケス・アポデラードスの運動についてのオーラルヒストリーの未公刊資料を我々がどのように読みうるかを検討する。

ボリビアにおいては、マリアーノ・メルガレホ政権(Mariano Melgarejo, 1864–71年)が先住民共有地の国有化を宣言し、先住民に個人の土地所有権の「買い戻し」を要求して以来、大農園(アシエンダ)の拡大に向けてこれらの土地の獲得を目指す支配階層に対し、先住民の土地を守ろうとする運動が展開された(Klein 2003, Rivera 2003 [1984])。その際、先住民共同体を自ら代表するアポデラードス(apoderados)と呼ばれる先住民指導者らが1870年代から活動を開始し、これは1910年代から活動を開始した新世代のカシーケス・アポデラードス(caciques apoderados)へと引き継がれ、そのネットワークはラパス県からオルーロ県、ポトシ県、そしてコチャバンバ県まで含むものであった(Gotkowitz 2007)³⁾。この運動は、植民地期の土地の権利証書を回復し、土地の境界線の再調査を政府に対して要求していくことで、先住民共有地を守ろうとするものである。運動の最盛期は1930年代のパラグアイとのチャコ戦争(1932–35年)までであると考えられているが、その後の1940年代まで指導者たちの活動の痕跡があり、その指導者の子孫らは1952年の「ボリビア革命」までを視野に入れた彼らの記憶を語り伝えている。

カシーケス・アポデラードスの運動に関する調査・研究は、アイマラ出身の若い知識人らを中心として1983年に結成されたアンデス・オーラルヒストリー・ワークショップ(Taller de Historia Oral Andina, THOA)によって手掛けられた。そこでは、指導者らの子孫に加え、当時の若い世代でスペイン語の読み書きができたために書記(アイマラ語ではqillqiri、スペイン語ではescribano)として指導者に同伴していた者が見いだされ、その者らへの聞き取り調査が行われ、また並行してラパス市図書館での史料調査が行われた。その成果は、複数の出版物として公刊されており(Condori y Ticona 1982, Rivera 2003 [1984], Rivera 1987, THOA 1988 [1984])、そして近年の更なる研究成果の公刊によって、この運動への理解が深まりつつある(Nicolás 2012, Choque y Quispe 2010, Gotkowitz 2007, 吉江 2003)。

しかし、1980年代のTHOAによるラパス県からオルーロ県にまたがる地域でのアイマラ語によるオーラルヒストリー調査は、その大部分が現在でも未公刊のままであり続けている。ここで検討するのは、トマス・ワンカ・ラルタ(Tomás Huanca Laruta)が編集し

た、カシーケス・アポデラードスの運動についてのアイマラ語でのオーラルヒストリーの草稿である (THOA s.f.)。これは全 12 章、74,596 語からなる文書である⁴⁾。ラパス県の現在のグアルベルト・ビヤロエル (Gualberto Villaruel) 郡に基盤をもちながら広域の影響力を持つに至ったサントス・マルカ・トーラ (Santos Marka T'ula)、同県パカヘス (Pacajes) 郡のカラコト (Calacoto) を基盤としたフランシスコ・タンカーラ (Francisco Tanqara)、同県オマスーヨス (Omasuyos) 郡のアチャカチ (Achacachi) を基盤としたルフィーノ・ウィルカ (Rufino Willka) を中心としたアイマラ先住民指導者について、その子孫や書記など 15 名への聞き取り調査を基に編集されたものである。筆者を含めた THOA のメンバーの間で、現在この資料の公刊に向けた作業を進めている⁵⁾。なお、アイマラ語は南米アンデスの南部高原地帯で広く話されている先住民言語で、ボリビア、ペルー、及びチリに約 200 万人の話者をもつ。

このトマス・ワンカが編集した草稿では、各々のインタビューの断片が、ワンカ自身を書き記したアイマラ語の短い解説によって繋ぎ合わされ、筋を付けられている。ワンカによる編集は、語りの背後に存在するアイマラの世界観に基づく論理を明らかにしようとする興味深い編集となっているが、断片をワンカ自身が自らの説明でつなぎ合わせる形式を取っているために、元のインタビューにおける各語り手の語りの脈絡が抜け落ちており、また調査者との対話がどのようなものであったかを確認することもできないという限界を持っている。しかし、これは今後の整理作業の進展とともに確認が取れるものであり (注 5 を参照)、この文書自体が 1980 年代の THOA の調査の成果として重要な位置付けを持つものであることは疑いない。

以下の本論考で、アイマラ語原文を引用する際には、アンデス・スペイン語 (castellano andino) への訳と日本語訳を付すこととする。アンデス・スペイン語はケチュア語やアイマラ語との長年の接触を通じて成立し、語順などに先住民言語の影響を受けているため、より「直訳」に近いスペイン語訳が可能となり、近年ではアンデス先住民言語の語りのスペイン語訳により適しているとも考えられている (Espejo 1994, Rivera 個人的会話)。日本語訳においても、なるべく元のアイマラ語を反映する訳となるよう心掛けたが、より正確な訳としてはスペイン語訳を参照されたい。なお、引用する場合、元のオーラルヒストリー資料における位置付け、すなわちその資料における章の番号と章内のセクションの番号とそのセクションの中での段落番号、及びその部分の話者名を付す。以下の本文中で参考のためにアイマラ語の原語を付す場合はいちいち言語名を断らない。

以下で引用される元の語り手について付言する。セレスティーノ・バスケス (Celestino Vásquez, CV) は、サントス・マルカ・トーラに先行する先住民運動指導者マルティン・バスケス (Martín Vásquez, MV) の子孫でマルカ・トーラの甥、セレスティーナ・ワルク・サラテ (Celestina Warku Zárate, CW / CWZ) はマルカ・トーラの娘、マヌエル・ワルク (Manuel Warku, MW) はマルカ・トーラの子、プラシド・ハシント (Plácido Jacinto, PJ)

はマルカ・トーラの書記であり、フリアン・タンカーラ (Julian Tanqara, JT) は上記フランシスコ・タンカーラの孫であり、マルカ・トーラの書記として活動した。

2. 自らの出自とヨーロッパ植民地主義の受け止め方

本オーラルヒストリー草稿においては、人々が自らの出自についての伝承を語る部分が冒頭第1章に置かれている。ここでは、自らが居住するイラタ (Ilatá) 村がカリヤパ (Qallapa) から分かれてきたこと、村がもつ上の世界 (aransaya) と下の世界 (urinsaya) という二元的構図、またマルカ・トーラの元々の名字であったワルク (Warku) 家などについて説明されている。その上で、より時間的射程の長い話として、自分たちアイマラはインカよりも前からアルティプラノ (アンデスの高原部) に居住しているとしつつも、インカの時代に農耕などの面で重要な変化をもたらされ、自分たちがインカの継承者であるという意識を持っていることが伺える。通常アイマラの人々はインカの拡大に対して自らの独自性を守ったと考えられてはいるが、この草稿からは人々の意識の中でアイマラとしてのアイデンティティとインカとのつながりがなくなっており、明確に分離されないことが見て取れる。これは現代のアイマラの先住民運動においても見られる意識である⁶⁾。

ここで、アンデスの人々の出自を説明するにあたり、ノアの洪水(「洪水」は uma puchu 或いは quta puchu) が独自の解釈を受けていることが注目される。これは「ノアの時代 (Nuy timpu)」におけることであるとされるが、アンデスの人々はノアの三人の息子 (セム Sem、ハム Cam (カム)、ヤベテ Jafet (ハフェット)) の真ん中の息子ハム (の子孫) であり、彼の子孫がアジアからアメリカ大陸へ広がっていったとされる。

このノアの洪水の話と、それをアンデスの人間の起源とする説明は、既に植民地時代にワマン・ポマ・デ・アヤーラの年代記に見られ (*El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*)、ここにはアンデスに既にキリスト教を受け入れる下地があったことを主張する意図があると考えられるが、同時に、この段階で既にアンデスの伝承にそれ以前から存在してきた洪水のモチーフとキリスト教との混淆が生じているとも受け止められてきた (後者の混淆の観点からの説明については Bouysse-Cassagne 1988: 11-15)。

本オーラルヒストリーにおけるこの洪水の話は、植民地時代の記録に見られる話が現代のアイマラ語圏で話されていることを示す点でも興味深いが、下の息子ヤベテがヨーロッパで資本主義の社会を作り出したとされ、後にアメリカ大陸を抑圧しにやってきたという理解が示されている点が更に興味深い。

【引用 1】 Uka Japhitak ukapí Europ tuqir sarxaspan. Ukay ukham ukax markanak luririkchi kun kapitalista. (Capítulo 1, 3.1, parr. 1, Julián Tanqara)⁷⁾

(Ese Jafet nomás, ese pues habría ido al lado de Europa. Ese así, ese es el que sabría hacer a los pueblos como capitalista.)

(日本語訳—そのヤペテばかりが、彼がさ、ヨーロッパ方面へ行ったのだろう。彼がそのように…彼が国々を資本主義に最初にした者なのだろう。)

この資料を編集したワンカは、この箇所以下のような注を付けている。

El pasaje bíblico de Noé es reinterpretado bajo las estructuras de relación familiar de los andinos. En esta percepción, Cam, el segundo hijo, representa el centro de dos extremos donde el hijo menor, el europeo, no puede sobreponerse al mayor.

(ノアについての聖書のくだりが、アンデスの人々の家族関係の構造のもとで再解釈されている。この見方によれば、二番目の息子のハムが両極端の中心を表しているものであり、そこでは末の息子であるヨーロッパ人は年上の者に刃向ってはならないのだ。)

アンデス社会では一般に二元的思考が重視され、村などの社会組織においてもその論理が上記の二元的構成などの形で反映されているが、同時にその間の第三項が「中心 (tayıpi)」と呼ばれ、重要な位置を占める。社会学者のリベラ・クシカンキ (Rivera Cusicanqui) は、呪術師 (yatiri) との対話に基づき、ここでの「中心」が二つのものを結び付け、混淆していく接触領域として、二元的思考を開いていく可能性をもつ場であると述べている (Rivera 2009)。すなわち、アンデスの人々がここでは複数の要素を結びつけ、混淆させる接触領域にあることになる。マヌエル・ワルクはセムの子孫が黒人 (ninkru) であると述べていることを併せ考えると (Capítulo I, 3.1, parr. 2)、アンデス世界はアフロと白人の人々を結びつける接触領域であると捉えられていることにもなる。

そのような思考の下で、上記のワンカの解釈も参考にすれば、ここではヨーロッパ植民地主義が家族内の関係の倫理との類似において捉えられていることが読み取れる。すなわち、ヨーロッパ人による侵略が、末の子 (末の弟) による家族に対する裏切りと横暴であるとして非難されているのである。これは例えば以下の二つの引用に見て取れる。

【引用 2】Tawantinsuyutxa purinipxäna sullka jilanakaxa iwrupata. Intuns ukanakaxay jichhax jiwasnakarux yasta diwisiyun lurt'chistuxa. (Capítulo 1, 3.1, parr. 5, Celestino Vásquez)

(De Tawantinsuyu habían llegado los hermanos menores, de Europa. Entonces esos ahora a nosotros nos ha dividido.)

(日本語訳—タワンティンスーユ [インカの領土のこと] の時代に下の弟 (たち) がヨーロッパからやって来た。そして、そいつらが私たちを分裂させた。)

【引用 3】 Kimsa ast kimsa wawat ast [...] kimsat ukat ukax <sullkapiniw> sisä. <Khä q'aranakax uka mistinak q'arax sullkapiniw> sasa <sullka wawanakaw> sisä. (Capítulo 1, 3.1, parr. 5, Manuel Warku)

(Tres, de los tres hijos [...] de los tres después “es el último siempre” dice pues. “Aquellos blancos, esos mistis blancos era el menor siempre” diciendo, “son los hijos menores” dice pues.)

(日本語訳—三人、三人の息子たちの中で、三人の中で、「そいつが下の息子だ」というのさ。「あの白人たち、白人たちは下の子たちだ」といい、「下の子たちだ」というのさ。)

これらの引用から見て取れるのは、ノアの洪水の伝承が、ヨーロッパ植民地主義に対するアイマラ先住民の範疇にもとづいて理解されていることである。これは抑圧的な体制の下で先住民運動に携わる立場から、洪水の伝承が新たな解釈を受けたのだといえる。

3. 家族の生活から見たカシーケス・アポデラードスの活動の展開

オーラルヒストリー草稿の第3章ではサントス・マルカ・トーラの活動について、第4章ではルフィーノ・ウィルカの活動について語られている。その中の特に第3章では、マルカ・トーラが背が高く、あごひげを生やしていたことなどの外見の様子や、元々牛の商売に携っていたがカシーケの活動に従事するようになって家族が貧しくなったこと、村に戻るたびに土地の権利証書に供え物をする儀式をしていたことなどが述べられている（この儀式については下記 IV も参照）。その中で特に、運動を積極的に展開することで村の中でマルカ・トーラとその家族が疎んじられていた様子が見て取れ、また村自体が他所から白い目で見られるということがあったようである。これらの語りの中で、カシーケの活動や村の中の暮らしについて言及する際に、「歩きまわる (andar)」という意味をもつアイマラ語の動詞 *sarnaqaña* が多用されることが注目される。

【引用 4】 Ukhamarakiy ast uka turul munt intirut sarnaqpachächi. Ukham ast sarnaqirít näx kun ast juysyu khuyañ t'äqkiriw sarnaqt näx asta. (Capítulo III, 1.1, parr. 5, Celestina Warku)

(Así también ese por todo el mundo entero ha debido andar. Así yo sabía andar muy tristemente, yo he andado tristemente.)

(日本語訳—そのようにして[サントス・マルカ・トーラは]全世界を歩きまわったのだろう。そうして、私はとても悲しく暮らしていた、私は悲しく暮らしていたんだ。)

【引用 5】 Mä timpun tataxa uka timpun sarnaqkän wali uñisita jikxataschinx walja uñisitänay. (Capítulo III, 1.2, parr. 1, Manuel Warku)

(En un tiempo, el señor en ese tiempo que andaba se encontraba muy odiado, lo habían odiado mucho.)

(日本語訳—ある時代、その人[サントス・マルカ・トーラ]はその時代に歩きまわって、とても憎まれていたらしい、とても憎まれていたという。)

【引用 6】 Tata Santus Marka T'ula uka sarnaqäwip kasik sarnaqäwipat akanx kunaymana akanx anatasitäpxt kumuniräraxa. Jachañjamawa. (Capítulo III, 1.2, parr. 2, Celestina Warku Zárate)

(El cacique Santos Marka T'ula, por andar como cacique, aquí hemos sufrido muchas burlas la comunidad. Hay caso de llorar.)

(日本語訳—サントス・マルカ・トーラはその彼の活動、カシーケとしての彼の活動で、ここでは何かしらここが嘲笑の的となったんだ、この村が。泣きたいくらいだよ。)

この動詞 *sarnaqaña* を使ったカシーケの活動の説明は、カシーケの家族の者たちによって語られていることに注目したい。上の引用【5】のセレスティーナ・ワルクはサントス・マルカ・トーラの娘であり、その他の引用【4】【6】のマヌエル・ワルクは息子である。ここでの動詞 *sarnaqaña* は、単に「歩きまわる」だけではなく、その中で様々に展開される活動を指し示し、この場合は「共同体や自分の人々を守るために闘争する」という意味までも含み、またはその活動の結果として「自分たちが村で厄介者扱いをされる」という文脈でも用いられる⁸⁾。文書資料が裁判での記録や新聞記事を基にしたものであることは大きな対照をなすかたちで、オーラルヒストリーがあくまでも村や家族の生活の観点から語られていることが見て取れるであろう。

このような使われ方は、スペイン語の動詞 *andar* 自体にも存在する。しかし、アイマラ語の語彙同士の相互のつながりの間で考えることで、新たな意味をそこに見出すことができる。ここでは、「生活する」という意味を含みもつ一連の動詞に着目して、もう一段の考察を試みたい。

アンデス諸国では近年、先住民から発した概念として「よき生活 (*buen vivir*)」が提唱されており、これはアイマラ語では *suma qamaña* であるとされる。筆者は、2012 年度に THOA においてこの概念をアイマラ語から捉え直そうとする定例研究会に参加する機会を得た。そこでは、動詞 *qamaña* を、「生きている・生活している」という意味をもつ点で類似の概念であり、*qamaña* の同義語としても使われる、*utjaña*、*jakaña*、及びここでの関心である *sarnaqaña* と併せて考察すべきことが、フィロメナ・ニーナ (*Filomena Nina*) によって主張された。

結論を述べると、utjaña は単に存在を表す中で「生きている、生活している」という意味ももつが、jakaña は「生きている・生活している」という概念を生命から捉えようとするものである。実際に「生きている＝生命がある」と言う際に使われるのはこの単語であり (jakaskiwa)、この単語が「胎盤」という意味をもつことも示唆的である。これらとの関係で qamaña は、「その時間を共に過ごす」なかで「分かち合う」という、時間の有限性の中に共同体或いは社会における関係を捉えようとする⁹⁾。それは誰かの訪問を受けて以下の (1) 及び (2) のような言い方をすることから見て取れる。

- (1) Sum qamart'awayañani jichhürux.
(Hoy lindo vamos a pasar.)
(日本語訳—今日は楽しく過ごしましょう。)
- (2) Qamaskañani jichhürux.
(Estaremos compartiendo hoy.)
(日本語訳—今日は様々に分かち合いましょう。)

これらは以下の (3) のように「生活する」という意味でもこの単語が使われることとの関係で考えなければならない。

- (3) Akanak qamarasktwa.
(Así estamos viviendo.)
(日本語訳—私たちはこのように暮らしているのです。)

(1) と (2) の場合は、時間を一緒に過ごし、分かち合うという意味で使われると受け止められており、上記の他の動詞 jakaña 及び utjaña はこの文脈では使うことができない。

ここでのオーラルヒストリーにおける語りを併せて考えるならば、sarnaqaña は、上記三つの単語に比して、〈時間を通して複数の場所で活動を展開する〉という動的な観点から理解することができるであろう。ここでは、〈存在〉、〈生命〉、〈関係〉、〈活動の展開〉という四つの観点から、生活し、生きることを捉えようとするのが、アイマラ語による思考の特徴として理解されるのではないだろうか。この場合、sarnaqaña の「歩きまわる」とは、複数の場所を経ていくことであり、それが地理的な経路でもあれば人生の経路を構成してもいる。アイマラ語のオーラルヒストリーは、しばしばこのような複数の概念の連関として捉えられる生活の中に位置づけられ、生活に立脚して語られるのである。

4. アンデスの口承文学と歴史の語り

本オーラルヒストリー資料では、興味深いことに、歴史を語る際に重要な箇所ではアイマラ語の口承文学と宗教において重要な位置を占める存在が姿を見せる。

第一に、サントス・マルカ・トーラは1918年11月にラパス県北部のリオ・カホン(Río Cajón)地方のワナイ(Guanay)と呼ばれる場所に追放されているが(THOA 1988 [1984]: 27)、その地から無事に帰還するに際して、チョケル・カミル・ウィルニータ(Chuqil Qamir Wirmita)と呼ばれる蛇の力を持つ女(Spedding 2011、藤田 2014 など)が力を貸したとされている¹⁰⁾。

本資料での語りによれば、ウィルニータは日の出時にはとても若い女性として現れ、日の入り時にはとても年老いた女性として現れるという。サントス・マルカ・トーラはウィルニータの土地へと追放されたが、兵士たちが彼を連れていくと突如として火が現れ、道の両側へ燃え広がり一行を包み込むが、その際にマルカ・トーラは火傷を全く負わなかった。それを見て後悔した兵士たちはマルカ・トーラに許しを請い、ラパス市へと彼を戻すと、火は後に残って消えた。このようにして、ラパス市でマルカ・トーラは自由に活動してよいとの許しを得る。(Capítulo VII, 1、複数の段落に基づく)

ここではウィルニータ自身は存在に言及されるだけで姿を現していない¹¹⁾。このチョケル・カミル・ウィルニータの話は、アイマラ語の口承文学の中では比較的多くの話がここまで記録されているが(上記文献を参照)、ここでのオーラルヒストリーにおけるウィルニータの現れ方は、通常語られる話の型(脚注10を参照)とは大きく異なっており、他に類例が記録されていない。この運動について既に公開されているものにおいては、レアンドロ・コンドーリ(Leandro Condori)は口承文学の語りとはほぼ同じ内容を語っており(Condori y Ticona 1992: 36)、未公開のインタビューでフリアン・タンカーラはこの話を良く知らないと答えているため、ここでのインタビューの記録は貴重なものである。この場合、口承文学及び宗教上の重要な存在が、先住民運動の歴史を語る際に独自の形で用いられ、立ち現れてきているのではないかと考えられる。

第二に、人々が植民地時代の土地の権利証書をイリヤ(illa)として捉えていることが示されている。イリヤとは、アンデス先住民の世界観において、祖先が石の形をとって表れたものであると説明される(Arnold y Yapita 1996: 121)。アンデス世界でイリヤは家畜儀礼に関連して用いられることが多く、van den Berg は人や動物の形のお守りで豊穡を象徴すると述べているが(van den Berg 1985: 62、他に友枝 1981 など)、アーノルドとヤピータの共編著ではジャガイモの起源譚としてジャガイモのイリヤにまつわる口頭伝承が記録されている(Arnold y Yapita 1996)。この考え方は現代都市生活にも生きており、「それを持っていることで幾つも増殖していくその元のもの」として、例えば小銭入れの

中の一つのコインをイリヤとして持ち続けるということをするのだそうである¹²⁾。ラパス市で有名なミニチュア品の祭りアラシータス (Alasitas) もこの文脈で理解することができ、ミニチュアを購入することで後に本物が手に入るとの発想に基づく祭りである。

ここでは、土地の権利証書が、それが実際の土地をもたらす元のものであることから、或いはオリジナルが一部存在してそこからコピーが取られていくことから、イリヤであると考えられるようになったと考えられる。

土地権利証書のイリヤは人々によってマミータ (Mamita) と呼ばれており、本オーラルヒストリー資料では、以下のような伝承が伝えられている。その地方のある男 (婿) が牛を放牧していると、ある小高い場所で女が機織りをしている。それを家族に言うと、そんな所に女がいるはずはないと言われ、もう一度皆で行ってみると機織りの跡は何もなく、一つの玉 (wula) がそこにあり、中で Mamita が輝いている。村ではそれを奇跡であるとして、呪術師 (yatiri) の助言に従いその場所に教会を建設した。その場所がかつて一面の湖であったと言われている。マミータは何度も方々を回っており、供え物を捧げられ、スクレにも何度も行っている。あるとき「これは農民のものではなく街のものである」と言われ取り上げられるが、街で地震が起き、取り上げた者は悔いて許しを請い、マミータを返却した¹³⁾。(Capítulo IX, 1.3, parr. 1-5, Plácido Jacinto)

ここで、イリヤが現れる場所は聖なる場所であると捉えられているため、そこからイリヤを見た司祭が教会を建設したことが理解できる。また、イリヤが存在するのは水が湧く湿った場所であることが多いとされており、上述の蛇と同様に「中の世界 (manqhapacha)」に由来するものと考えられているため、地震を引き起こす力をもっていることもそのつながりで理解できる¹⁴⁾。また、本オーラルヒストリー資料を通じて、土地の権利証書に対してカシーケたちが供え物を捧げる儀礼をしていたことが繰り返し述べられているが¹⁵⁾、これもこの権利証書がイリヤであることから理解することができる。

ここで興味深いのは、チョケル・カミル・ウィルニータの伝承においても、イリヤの伝承においても、話が現代の先住民運動の文脈に置き換えられていることに加え、「中の世界 (manqhapacha)」の存在が助力をすることで、支配者を後悔させ、重要なものを取り戻す」という説明の型が採用されている点である。イリヤの話はプラシド・ハシント一人の語りによるものだが、チョケル・カミル・ウィルニータの話は複数の人の語りとして共有されており、個人によるものではないだろう。マルカ・トーラの村は早くからプロテスタントに改宗しているが、その影響と考えるべきかも知れない。いずれにしても、アンデスの農村世界で通常想定される文脈を離れ、近代の文書世界に身を置き活動する先住民運動指導者らによって、ウィルニータやイリヤが新たな文脈で見出され、語られていく過程をここに見て取ることはできないのではないか。

5. ビヤロエル政権の役割と 1952 年革命の位置づけ

本資料では、1952年のボリビア革命とそれによって成立したビクトル・パス・エステンソロ (Víctor Paz Estenssoro) 政権の位置づけについて、パス大統領は農地改革や強制労働 (pongueaje) の廃止について重要な変更を実現したとしながらも、先住民の保護と保証 (amparo y garantía) を約束したグアルベルト・ビヤロエル (Gualberto Villarroel) 政権 (1943年12月—1946年7月) の政策を引き継いだだけであるという見解が同時に示されてもいる。

【引用 7】Liy Ampar Yarantiy mayiskarak. Janiy ast siyi patrunax siy siyi intunsis. Al ultimurux Wilaruylaw ukx tiktänay risinay jichhax Wiktux uka liy kumpli. (Capítulo X, 4., parr. 2, Celestino Vásquez)

(Ley de Amparo y Garantía están pidiendo también. No, pero siguen los patrones, sigue y sigue entonces. Al último Villarroel eso ha dictado, recién ahora Víctor [Paz] ha cumplido con esa ley.)

(日本語訳—先住民を保護する法律の制定を要求していた。いや、しかし領主たちはとどまり続けた、そのままとどまったんだ。最終的にはビヤロエルがそれを布告した、最近になってビクトル・[パス] がそれを形にしたんだ。)

そして、ビヤロエル大統領は先住民に権力を移譲しようとしていたと語られており、より大きな重要性が同大統領に与えられている。

【引用 8】Ukat Willaruyllax yast uka arsurakiki <rasa intijnax jupanakaw tuyñu rasa intijnaw tuyñux karaj sayt'añani rasa intijinarupini aka awturiraranaks churañani pirsirintit mantapx sama. Ukat aka thuru jaqinakax alturuxay aptchinix nasyunx mä prugrisuruxay aptchinix> sasa. (Capítulo X, 3.1, parr. 4, Manuel Zárate)

(Después Villarroel ese ha hablado también nomás, “la raza indígena, ellos son dueños, la raza indígena es el dueño, carajo nos levantaremos, a la raza indígena siempre le entregaremos estas autoridades, que entren de presidente. Después esta gente fuerte va a levantar arriba la nación, va a llevar al progreso” diciendo.)

(日本語訳—そしてビヤロエルは発言した、「先住民人種、彼らが主だ、先住民人種が主だ、こん畜生、立ち上がろう、先住民人種にこそ公職を与えよう、大統領として入れと言え。そしてこの力強い人々が高い所へと国家を運び上げるだろう、進歩へと運び上げるだろう」と。)

これまでのところ、この【引用 8】のようにビヤロエル大統領が先住民に権力を移譲すると発言したということは確認できていない¹⁶⁾。しかし、このような歴史の語りをどのように考えるべきであろうか。

近年ビヤロエル政権と、同政権の下で 1945 年に開催された第 1 回先住民議会 (Primer Congreso Indigenal, 1945 年 5 月) の重要性が、注目を集めている。実際、ビヤロエル大統領は、先住民への教育の拡充と先住民の強制労働 (pongueaje) の廃止を宣言しているが、実際にこの宣言が実施に移されることはなかった (Klein 2003, p. 202)。Rivera (2002 [1984]) も、先住民議会において先住民が首都のムリーヨ中央広場へと自由に入ることができたことの象徴的意義を認めつつも、ボリビア国家と支配階層による排除の新たな一幕でしかないと評価している (pp. 100-101)。Gotkowitz (2007) は、先住民議会の準備過程では最終的にビヤロエル政権が議会のアジェンダ設定を掌握することに成功し、先住民の解放の要求は農業の近代化と「文明化」への約束と組み合わせられ、ビヤロエル大統領は先住民を保護する父として自らを印象付けることに成功したと述べている。このような観点から上記の語りを見ると、先住民運動が時の政権へ接近し、劣位の協力者として政権に取り込まれ、利用されるという、現代まで繰り返されてきた型を批判的に読み取ることもしもできるかもしれない。

しかし、おそらくここでのアイマラ先住民運動の歴史語りが重要なのは、ビヤロエル政権と 1940 年代の農村の先住民運動の興隆が、あくまでも 1952 年の革命の前史として位置付けられてきたことへの、一つの批判を提供しているところにある。本オーラルヒストリー資料で提示されるアイマラ先住民運動指導者の見方は、むしろビヤロエル政権からの連続性の上にビクトル・パス政権を置くものであり、これまで断絶と変革の時代として位置付けられてきたボリビア革命を相対化すべきであるとする歴史観を示唆しているのではないだろうか。そしてさらに言うならば、それは本来は自分たち先住民運動こそが変革のアジェンダを設定しようとしてきたのだという意識の現れでもあり、その(部分的) 実現の経緯という関心からの歴史への視角であり、歴史の語りでもあるのではないだろうか。

6. 自己と他者、脱植民地化

このオーラルヒストリー資料の語りを通じて「白人」と「自分たち」の間には明確な線が引かれており、二元的な社会関係の図式が一貫して採用されている。相手に対しては、「白人 (q'ara, misti)」、「スペイン人 (ispañul)」、或いは外来の支配者に対して呼びかける際に用いられる「ウィラホチャ (wiraxucha)」が用いられ¹⁷⁾、別の場所から来た人々であると認識されている。自分たちに対しては、アイマラ語で「人、一人前の人間」を意味する jaqi が使われ、また「先住民人種 (rasa intijina)」が使われるところからは当時

の支配階層が用いていた呼称が取り入れられているらしいことも伺われる¹⁸⁾。

また、最終的には白人たちが去っていくことになることが予言されている。たとえば以下のようなサントス・マルカ・トーラの言葉が伝えられている。

【引用 10】Ukat ukx q'ara puntunaktx jupax parl parliw piru q'ara puntunakat ast <mä timpux aka q'aranakaxa utapas utacht'atpacha uyupas kurawt'atpachaw sarxani ꞑkaraju!. Uk jan yatip-kiti aka q'aranakax> siriw. Jichha ukax purirakikipi uñjxarakiktw ukxa. Uñjxarakikt ü uñjxarakikt ukxa.” (Epílogo, 1., parr. 2, TCWZ)

(Después eso de los temas referidos a los blancos él ha hablado con frecuencia, pero de lo referido a los blancos, “en un tiempo estos blancos, con su casa construida, con su cerco cubierto, se van a ir ꞑcarajo!. Eso no saben estos blancos” sabe decir. Ahora eso [ese momento] ya llega también pues, veo también eso. Veo también, sí, veo también eso.)

(日本語訳—そして白人についての話題について、彼 [サントス・マルカ・トーラ] は頻繁に話したよ、だが白人については、「もう少しするとこれらの白人たちは、自分たちの建てた家と、彼らの囲われた土地とともに、立ち去るだろう、こんちくしょう！ それをこの白人たちはまだ分からないんだ」とよく言った。さてその瞬間も到来するんだよ、私にはそれが見えているよ。私にも見える、うん、私にもそれが見える。)

先住民と支配階層との間の階層の分断線は逆転できないものとして認識されているのではない。むしろ、教育が障壁となっているが、先住民が教育を受けた暁には自分たちに取って替わるのではないかとの恐れを白人側が抱いている様子が言及される。

【引用 11】“Akax jiwaxjam yatisp ukaxa kunjall jach'a wiraxuchanakächispaxall jiwaxx yäqx-istanit jiwaxax jan janirak kun aptirjamäktant . . .” (Capítulo I, 3.2, parr.1, Manuel Zárate)

(“Estos si supieran igual que nosotros, como grandes señores podrían ser, a nosotros ya no nos van a hacer caso, nosotros no estamos en condiciones de manejar nada . . .”)

(日本語訳—こいつらは我々のように知恵がついたら、偉大な人 [ウイラホチャ] たちになるだろう、我々の言うことを聞かなくなり、我々は何もコントロールできなくなる……)

これは、現代まで続く先住民対非先住民という二元的社会観がここでも示されているのであり¹⁹⁾、いずれくる先住民と支配階層の権力関係の逆転を予言しているかのようでもある。

7. おわりに

本論文での検討から見えてくるのは、20世紀前半のアイマラ先住民運動の指導者の周囲の人々の歴史の語りにおいて、アイマラ語圏で見られる、あるいはより広くアンデス先住民世界を通じて見られる、範疇、体系、そして話型が用いられながらも、それが先住民運動の文脈で再解釈されており、そしてそれは近代との格闘の中で生まれてきたものである、ということではないだろうか。植民地主義と人種差別について、あるいは物事の理由や起源の説明において、既に存在している思考のレパトリーが用いられながらも、同時代の近代社会と先住民運動の文脈で独自の説明のされ方が生み出されている。

また、口承文学とオーラルヒストリーを区別することが全く意味をもたないわけではないが、両者は密接に絡み合っ一つの語りを構成しており、ゆるやかな連続性をもっている。そして、口承文学は可変性をもっており、先住民運動の文脈に応じて適応し、新たな語られ方を獲得してきたのだと考えられる。

また、1935年のパラグアイとのチャコ戦争の終結後、ボリビアでは軍事政権が連続し、その中で1937年のスタンダード・オイル社の国有化など革新的な政策が採用されていく。カシーケス・アポデラードスの運動の末期は、そのような資源ナショナリズムと組み合わさって展開していた時代なのでもある²⁰。そのような混沌として、実現しなかった可能性に満ちた時期の経験は、断絶しかかった過去の祖先の伝統などではなく、運動の指導者たちは紛れもない現代における先行者として位置づけられるのではないだろうか。

そのような重要性を、またここで未だ読み取ることでできていない新たな読まれ方の可能性を広くもつものとして、カシーケス・アポデラードスの運動についてのアイマラ語のオーラルヒストリーは存在している。

参考文献

- 藤田護, 2014, 「アンデスにおけるアイマラ語口承文学の躍動——ボリビア・ラパス県の溪谷部における語りから」『イベロアメリカ研究』36巻1号、27-51ページ。
- 保莉実, 2004, 『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房
- 坂田美奈子, 2011, 『アイヌ口承文学の認識論(エピステモロジー)——歴史の方法としてのアイヌ散文説話』御茶の水書房。
- 友枝啓泰, 1981, 「セニャル儀礼の呪物イリャ——中央アンデスの家畜増殖儀礼」『国立民族学博物館研究報告』5巻4号、1047-1071ページ。
- 吉江貴文, 2003, 「先住民社会における文書循環プロセスの成立と土地所有制度への影響——20世紀前半のボリビアにおけるカシーケ法廷代理人運動の事例に基づいて」『民族学研究』68巻1号、23-43ページ。

- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita compil. 1996. *Madre melliza y sus crías / Ispall mama wawampi: Antología de la papa* (La Paz: Hisbol e ILCA).
- Beverley, John. 2010. *La interrupción del subalterno* (La Paz: Plural editores).
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1988. Lluvias y cenizas: Dos pachacuti en la historia (La Paz: HISBOL).
- Choque Canqui, Roberto y Cristina Quisbert Quispe. 2010. *Líderes indígenas aymaras: Lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen* (La Paz: UNIH-PAKAXA).
- Condori Chura, Leandro y Esteban Ticona Alejo. 1992. *El escribano de los caciques apoderados / Kasikinakan purirarunakan qillqiripa* (La Paz: hisbol y Taller de Historia Oral Andina).
- Espejo Ayka, Elvira (1994) *Jichha nä parl'tä. Ahora les voy a narrar*. Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita editores, (La Paz y La Habana, UNICEF y Casa de las Americas).
- Fujita, Mamoru. 2012. “Retomando la historia oral de Santos Marka T’ula y de los caciques apoderados.” En Nina Huaracacho, Filomena, Silvia Rivera Cusicanqui, Álvaro Linares Salinas y Mamoru Fujita compil. 2012. *Historia oral: Boletín del Taller de Historia Oral Andina, no. 2*. (Chuqi Yapu (La Paz): Arwiyiri), pgs. 69–89.
- Gotkowitz, Laura. 2007. *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880–1952* (Durham and London: Duke University Press).
- Gugelberger, Georg M. 1996. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America* (Durham and London: Duke University Press).
- Klein, Herbert. 2003. *A Concise History of Bolivia* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Larson, Brooke. 2005. “Redeemed Indians, Barbarized Cholos: Crafting Neocolonial Modernity in Liberal Bolivia, 1900–1910.” In Nils Jacobsen and Cristóbal Aljovín de Losada eds. *Political Cultures in the Andes 1750–1950* (Durham and London: Duke University Press), pp. 230–252.
- Mallon, Florencia E. ed. 2012. *Decolonizing Native Histories: Collaboration, Knowledge, and Language in the Americas* (Durham and London: Duke University Press).
- Nicolás, Vicente. 2012. “Un extraño documento: Indagaciones acerca de un documento anónimo escrito probablemente por un cacique aymara del siglo XIX. Un aporte a la historiografía de los caciques apoderados.” *Anuario Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos*, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia no. 18, pp. 493–522.
- Rappaport, Joanne (1998 [1990]) *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Durham: Duke University Press).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2009. “La contradicción/suplementación entre cultura y desarrollo.” *Samiri*, Año 1, No. 3, pp. 76–90 (La Paz: Taller de Historia Oral Andina).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2003 [1984]. “*Oprimidos pero no vencidos*”: *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900–1980* (La Paz: Aruwiwiri y Yachaywasi).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1991. “‘Pedimos la revisión de límites’: Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes Bolivianos, 1919–1921.” En Segundo Moreno Y. y Frank Salomon compil. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI–XX, Tomo II* (Quito: Abya-Yala), pgs. 603–652.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1987. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.” *Temas. Sociales*, no. 11, La Paz: IDIS-UMSA: pp. 49–64.
- Spedding, Alison (2011) *Sueños, kharisiris y curanderos: Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*, Segunda edición ampliada (La Paz: Editorial Mama Huaco).
- Spedding, Alison. 2010 [2004]. *De cuando en cuando Saturnina: Una historia oral del futuro* (Segunda edición, La Paz: Editorial Mama Huaco).

- Taller de Historia Oral Andina (THOA). s.f. *Historia oral de los caciques apoderados*. Compil. Tomás Huancá Laruta, Edic. Filomena Nina Huaracacho, Juana Luisa Condori y Mamoru Fujita. Manuscrito inédito.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA). 1988 [1984]. *El indio Santos Marka T'ula: Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República* (La Paz: Ediciones del THOA).
- Thomson, Sinclair. 2011. "Was There Race in Colonial Latin America? Identifying Selves and Others in the Insurgent Andes." In Gotkowitz, Laura ed. *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham and London: Duke University Press) pp. 72–91.
- Thomson, Sinclair. 2003. "Revolutionary Memory in Bolivia: Anticolonial and National Projects from 1781 to 1952." In Merilee Grindle and Pilar Domingo eds. *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective* (London: Institute of Latin American Studies and Cambridge: David Rockefeller Center for Latin American Studies), pp. 117–134.
- Van den Bert, Hans. 1985. *Diccionario religioso aymara* (La Paz: CETA-IDEA).

注

- 1) この時代のボリビアにおけるオーラルヒストリーについての考察として、Rivera (1987) を参照。
- 2) ボリビアでは口承文学を「口承伝統 (tradición oral)」と呼ぶことが多い。
- 3) 指導者らの呼称は地域によって異なり、コチャバンバではカシーケという称号が用いられないことを Gotkowitz (2007) が指摘している。なお、apoderados は「代理人」とも訳されるが、この場合は先住民指導者自らが先住民共同体を「代理」しているところに特徴があるため、カタカナ表記でアポデラードスと記すことにする。
- 4) 元の文書を THOA のフアナ・ルイサ・コンドリー・キスペ (Juana Luisa Condori Quispe) が Word 文書化し、筆者がその校訂を行った。単語数はこの筆者が校訂を行った文書に基づいている。

- 5) アイマラ語の母語話者である THOA のフィロメナ・ニナ・ワルカッチョ (Filomena Nina Huaracacho) とともに、筆者が 2011 年から 12 年にかけて全文書のスペイン語訳を作成した。このインタビューの元の音源の相当部分がボリビア・ラパス市の国立民族学・民俗学博物館 (Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF) に保存されていたことが分り、筆者が 2013 年に同音声のデジタル化とそのコピーの作成に協力した。今後の作業としては、オーラルヒストリーを公刊するとともに、音声資料と、その聞き起こし原稿とを、最終的に編集された本文書と対応付ける作業が必要とされている。なお、この資料の一部 (第 7 章の後半に相当する) は、既に原文対訳で公刊されている (Rivera, Nina, Linares y Fujita compil. 2012)。

またこれ以外にも、同資料でも聞き取り調査がなされているフリアン・タンカラ (Julian Tanqara, ラパス県パカヘス (Pacajes) 郡のカラコト (Calacoto) を基盤としたカシーケであったフランシスコ・タンカラ (Francisco Tanqara) の孫) に、アイマラの歴史学者エステバン・ティコナ・アレホ (Esteban Ticona Alejo) が別途インタビューした 60 分カセット 10 本分の資料が残っており、これについても 2012 年度より公刊に向けた整理作業を進めている。

さらには、文書館での資料も含めて THOA のかつての構成員が書き進めたカシーケス・アポデラードスの運動の歴史の草稿が残されており、これについても、2012 年度に草稿の全体を回復を実現し、そのデジタル化を行うとともに、公刊に向けた整理・検討作業を開始している。

なお筆者は、2015 年よりカシーケス・アポデラードスの運動で中心的役割を果たしたサ

ントス・マルカ・トーラの息子グレゴリオ・バルコ・ワラチ (Gregorio Barco Guarachi, 2015 年当時 96 歳) に対してアイマラ語でインタビューを行う機会を得ている (彼は 1980 年代の THOA による調査でもインタビューを受けており、ここで扱うオーラルヒストリー草稿にも彼の語りが含まれているが、たまたま本論考で扱う部分には現れていない)。その意味では、本論考冒頭に述べたような先行世代から受け渡されたオーラルヒストリー資料をどのように受けとめるかという問題だけではなく、筆者自身が同じオーラルヒストリー調査の後から来た当事者となっているのでもあるが、その上で冒頭の問題関心は依然として有効であると考えられよう。

- 6) 一例として、長年アイマラとしてのアイデンティティーを強く打ち出しつつ先住民主義者 (インディアニスタ) として活動し、アイマラ指導者フェリペ・キスベ (Felipe Quispe) が設立した政党 MIP (Movimiento Indígena Pachakuti) で下院議員を務めたヘルマン・チョケワンカ (Germán Choquehuanca) が、自らを「インカ」と名乗り、私立タワンティンスーユ先住民大学 (Universidad Indígena Tawantinsuyu) を創設したことが想起される。
- 7) 興味深いことに Julian Tanqara は、これを祖父から聞いたとしながら「実際の歴史はこれとは違うのだろう」とも述べている—“Achachila ukham kuñti [Mi abuelo así contó] pero en la historia debe ser diferente.” (Capítulo I, 2.2, parr. 3, Julian Tanqara)。
- 8) この点の気づきは、THOA でのフィロメナ・ニーナ・ワルカッチョ (Filomena Nina Huarcacho) との翻訳の共同作業の中での会話による。
- 9) この結論に至る過程では、THOA でのマルタ・カリサヤ (Martha Callisaya) 及びゴドルフレド・カイェ (Godolfredo Calle) を交えた議論から大きな示唆を得た。
- 10) オーラルヒストリー資料のこの部分については、Rivera, Nina, Linares y Fujita compil. (2012) に既に公開されている (pp. 178–203)。

チョケラ (chuqila) は金に関係し、カミリ (qamiri) は裕福な様を表し、ウィルニータはスペイン語の人名ベルナ (Berna) に縮小辞 -ita が付いたものがアイマラ語化された語である。

一つの話の筋を以下に示す—裕福な家族の一人娘がいて、他の男と会ったりしないよう鍵で閉じ込められて育てられていた。扉には小さな穴が開いていて、そこから蛇が入って中で男に姿を変えて、娘に語り続けた。不審に思った両親は、娘に糸を男の上着に縫いつけておくよう命じて、後からその糸が続いている先を追っていくと、別の村を過ぎて石が沢山積み重なっている地で、蛇がとぐるを巻いて寝ていて、尻尾に糸が縫いつけてあるのを見つけた。見つけたものは両親にそれを告げ、驚いた両親は殺そうとして銃を持って行くと、もうその場所に蛇はいなかった。やがて娘は三人の子を産むが、そのすべてが蛇で、娘は自らの鼻血をたらして蛇を育てていた。気付いて怒った両親は、その蛇の子らを焼き殺してしまう。すると、蛇が男に姿を変えて再び現れ、子どもを返せと言って最終期限を告げる。村ではミサを開催しようとするが、その前に村は蛇の力によって呪いにかかれてしまう。以上がアイマラ語圏で広く見られる話の梗概であるが、ここでの歴史の語りはこの話とは異なる筋である。

(上記の話の梗概は、筆者がアスンタ・タピア・デ・アルバレス (Asunta Tapia de Álvarez) から語ってもらったものに基づいている (2009 年 10 月 11 日録音)。)

- 11) 実際にウィルニータの名前への言及があるが、それ以外にもここでは、火が扱われるところから「中の世界 (manqhapacha)」が関与しており、蛇はこの「中の世界」の存在であるため、その関連からもウィルニータであることが確認できる。「中の世界 (manqhapacha)」には地底とそこに存在する鉱物資源が含まれるが、地表近くの部分も含まれ、従って地表近くを生きる蛇や蛙はこの「中の世界」の存在である。また、アンデス高地から見た低地

も「中の世界」として捉えられる。これは、「天上の世界 (alaxpacha)」と「この世界 (akapacha)」と併せて三層の世界を構成している。

- 12) Rodolfo Quisbert Quisbert 及び Filomena Nina Huarcacho との個人的会話による。
- 13) アンデス宗教にはイリヤやワカ (waka) など互いによく似た概念が存在しているが (illa waka という表現も存在する)、「マミータ」という呼称からこれが聖母マリア伝説と組み合わせられている可能性も指摘された (アンヘリカ・パロミーノ個人的会話)。
- 14) 小高い場所であることと湿地であることが矛盾しているようにみえるが、これは牧畜生活とイリヤの現れる場所の特徴を並べる都合によるものかもしれない、或いは実際に少し小高い場所に水が湧いているのを報告者もボリビアの高原地帯 (アルティプラノ) で見たことがある。
- 15) この際に唱えられた文言は既に公刊された資料に見ることができる (THOA 1988 [1984], p. 53)。
- 16) しかし、ポピュリストとしての性格を強くもつ同大統領が「これからは先住民の時代だ」あるいは「先住民が進歩と近代化を牽引していく」という趣旨を述べたことは十分に考えられる。
- 17) ウィラホチャ (ウィラコチャ) は、元はアンデスにおける外来神の一つの呼称である。
- 18) Thomson (2011) が指摘するように、(支配階層からではなく) 歴史を通じた先住民からの自他意識あるいは「人種」意識とその変遷を検討することは現在の喫緊の研究課題であり、本オーラルヒストリー資料はそのための重要な知見を提供してくれると言えよう。
- 19) 現代ボリビアのアイマラ先住民運動に大きな影響を与えた思想家ファウスト・レイナガ (Fausto Reinaga) は白人のボリビアとインディオのボリビアという「二つのボリビア」が存在するとし、これは現代の先住民運動の指導者の言説に広く受け継がれている。
- 20) ここで、現代のボリビアの社会運動や革新政権の大きなテーマが資源ナショナリズムであり続けたこと、2000年代初頭の社会変動においてもそれが繰り返されたことを想起しておきたい。

* 本論文の基となった調査は、2009年度に日本学術振興会科学研究費補助金 (特別研究員奨励費)、2011年度及び2012年度に松下幸之助記念財団国際スカラシップ、2014年度及び2015年度に科学研究費補助金 (若手 (B)) による助成で可能となった。