

よみがえるフマンディ —ナポにおける歴史性、親族、そして言語—

マイケル・A.ウゼンドスキ／山本 誠・訳

【要約】

この論考は、先住民の歴史性を研究する一環として、2001年に起こったナポ川上流の先住民蜂起をとりあげ、その文化的意義を分析しようとするものである。この2001年蜂起を扱っている出版物は少なからず存在するものの、これまでキチュア先住民の歴史性という視点からの考察はなされてこなかった。ここでの主張は、アマゾン・キチュア語の話者がつくりだしている歴史というものは、社会的行為者を始原的な時空間に結びつける本質 (sustancias/samai) の循環複合として構造化されているということだ。フマンディをめぐる歴史的証言を通じて、キチュアの象徴的な言語—文化的複合がいかにして本質と権力を神話的—歴史的存在に結びつけているのか、その様態を提示してみたい。

キーワード：ナポ・キチュア、歴史、歴史性、フマンディ、2001年蜂起、アマゾン、記憶、詩学

【Abstract】

This article analyzes the cultural meanings of the indigenous uprising of 2001 in Upper Napo as a means to investigating indigenous historicity. Although there are various publications about the 2001 uprising, no one has looked at these events from the perspective of Kichwa historicity. The argument is that Amazonian Kichwa speakers structure and produce history through a conceptual complex of substance circulation (samai) that links social actors with primordial time-space. Using a historical testimony about Jumandy, the paper shows how the symbolic complex of Kichwa language-culture allows people to create links of substance and power with mythohistoric beings.

Keywords : Napo Kichwa, history, historicity, Jumandy, indigenous uprising of 2001, Amazonia, memory, poetics

この論考は¹⁾ 歴史学と人類学の間には存在する方法論上の緊張関係という問題に関わるものである。人類学と歴史は切り離せないという自覚はあるにしても、ではどのように両者を組み合わせるのか、その点をめぐって議論は続いている。フランスの人類学者ギローム・ボカラが指摘するように、「現在では新大陸の研究者たちも歴史的コンテクストのもとで先住民社会を研究する必要性は十分に認識している…とはいえ、そういった社会の歴史性という問題については合意がないようにみえる」(Bocarra 2002: 49)。ここでボカラが言及しているのは、先住民

の文化と主体性により合致するような歴史記述の形式をどうやって発展させていくか、その挑戦的な課題についてである。先住民の歴史性やオルタナティブな歴史をめぐる、エクアドルでは実りある議論も出現しつつあるとはいえ（たとえば Benavides 2004 を参照）、先住民の視点から歴史的な出来事を接合させていくような民族誌研究が必要とされていることに変わりはない。言語、文化における生きたプロセスとして、できることならオルタナティブな歴史が創造されていく場をみてみたいものである。その一例として、この試論ではナポ川流域での2001年蜂起をとりあげる。この蜂起に参加した人々の記憶を通じて、我々はキチュア先住民の語りの特徴とともに彼らの歴史性²⁾を探る上で格好の素材を手に入れることができるからだ。この2001年蜂起については、卓越した著作も公刊されているが（Barrera 2001, Chiriboga 2001, García 2001, Kingman 2001）、参加者たちの主要な言語であるキチュア語という視点からこの出来事を捉えたものは存在しない。ナポ川流域は激しい暴力に見舞われ、犠牲者のでた地域である——住民たちはけっしてこの悲劇を忘れないだろう。たとえば2001年6月の時点でも、現地に滞在していた私は、2月の出来事がもたらした結果やその痛切な記憶についてひっきりなしに人々が語るのを目の当たりにした。ナポではこの蜂起は衝撃的な出来事だったのである。それは1990年代のシエラ（アンデス高地）での闘争、あるいはホイットンらにより記述された「長征（「*caminata*」）」にも匹敵するものだ（Whitten, Whitten y Chango 1997）。つまり、2001年の出来事は人々の意識変化を反映しており、パチャクティク（訳者註：pachakutikとはキチュア語で「変化」「再生」を意味するが、エクアドルでは1990年代半ばより、この名を冠した先住民中心の政党「パチャクティク新国家運動」が政界に進出している）のように文化的に特別な意味をもつ行動であったといえる（Whitten 1996, 2003, Uzendoski 2005a）。

この一連の出来事とその記憶を分析することを通じて、以下では次のことを示してみたい。つまり、この蜂起は記念碑的な出来事であり、そこでは神話の様式と生命的本質（もしくは *samai*）の循環がキチュア先住民の語りを介して現在という時間において出現しているということである。私の立場は、ナポの人々は親族の論理を使って歴史を解釈しており、その論理は人間同士の関係だけではなく、過去や未来、動植物やその他の存在など「自然」の世界とも関係しあっているというものだ（Norman Whitten 1976, 1985, Uzendoski 2005a y 2005b, Fausto 2000）。私自身、2001年にナポ川流域を訪れた際にも、キチュア語話者（その聞き手もまた）と16世紀の偉大な反逆者フマンディの力と生命的本質（*samai*）を結びつける発話行為を観察しているのである。

【証言】

2001年の出来事の数ヶ月後、私は現地の相互文化バイリンガル・ハイスクールに通う生徒たちの（キチュア語での）発表にいくつか立ち会った。それは例の蜂起をテーマとするコンクールであった。パノ村の若い娘ダイシー・タブイは（私がパノ村のハイスクールにいた1996年、彼女は私の教え子だった）証言の形で——それは先住民の歴史が語られる際の伝統的な様式である——例の紛争について語った。レコーダーを家に置き忘れていたため録音することはできなかったが、その場で彼女の話は私は集中して聞いた。ここに彼女が語ったことからの意味あ

いをあらためて提示してみようと思う³⁾。また彼女の語りを聞いた他の人たちの解釈にもあたり、私自身の解釈を補強することにする⁴⁾。

ダイシーは蜂起に際して人々が払わなければならなかった犠牲、参加者にはとても辛かった時間について語った。たとえば、彼らはろくに食べ物もない状態で、軍隊からの圧力を受けながらプエルト・ナポの橋周辺で1週間以上も抵抗を続けた。2、3人の参加者が軍隊の火器により死亡し、負傷者もでた。ダイシーはそうした死者や負傷者について語ったが、彼らは *Runacaisai*、つまりナポ・キチュア文化という生の形式を意味する *Runa caisai* のために自己を犠牲にしたのである。とはいえ、*caisai* という概念は「文化」の概念からはみだしてしまうところがある。それは自然界のあらゆる人間や存在物を介して循環する、生命それ自体の内的なエネルギー、力をも意味している。つまり、彼らの生の様式にとって脅威である近年の経済的、社会的な環境からナポ・キチュア文化を守るための犠牲についてだけではなく、2001年蜂起の参加者にそなわっていた内的な力として *caisai* が言及されているのである。

その後、彼女は歴史を引き合いに出し、蜂起の参加者たちは16世紀の偉大なる反逆者フマンディーがそうだったように、自分たち先住民を守るためにこそ立ち上がったのだと語った。1578年の蜂起と2001年のそれに類似性をみだしたということだ。さらに続けて、彼女は蜂起が続いていた期間、フマンディの魂 (*espíritu*)、つまり *samai* は参加者とともにあった、彼の力は参加者たちの内にあったと語った。ナポ・キチュア先住民の友愛に満ちた思考-感情と、スペイン人に抵抗して戦死した偉大な指導者 (*cacique*) フマンディーとが結びつけられたのである。

時間とは、現在から分離した想像上の空間というわけではない。ダイシーも時間について、それは親族たち、感情の混じった思い、そして古の人物の力などと無関係ではないとはっきり口に出していた。彼女は否定的な感情が覆っていた瞬間をとりあげ、それを肯定的なそれに変換した。ダイシーの歴史的な思考を介して、ナポ・キチュアのアイユ共同体 (*ayllu*) の一部だという感情が人々の間で喚起され、偉大なる指導者フマンディの子孫だと意識されることで、情愛や連帯が実感されることになったのである。

この「証言」(“*testimonio*”)には、間文化バイリンガル教育とも密接に関連するオルタナティブな口承の歴史、それと文化相対的な観点からなされるテキスト解釈のプロセス、その両者間の相互関係が示されている。つまり、西洋の記述にもとづく知識がキチュアの口承による知識に変形されているのである。ナポ・キチュア先住民にはフマンディに関する定型的な口承の伝統は存在しない。しかし、特に若い世代では、歴史的なテキストを口承化する (*oralización*) ことを通じて、新たな伝統をつくりだしつつあるのも事実である (Landázuri 1989, Oberem 1990, Muratorio 1982 y 1985)。このプロセスにおいて「偽の(“*inauténtico*”)」ものなど存在しない。なぜなら、あからさまであろうがそうでなかろうが、あらゆる歴史は特定の政治的、文化的な立場から生まれるものだからだ (Trouillot 1995)。行為遂行的なもの、言葉の技術 (*arte*) としての歴史は、テキスト的な論理を別の(時として「神話」と呼ばれる)象徴的な論理に変形し、先住民文化という日々の暮らしを規定する。キチュア語を使用する際の形式が——その語彙や文法、概念、世界記述のディテールに関する審美的な形式などが——口承の歴史という明確とはいえない枠組に刺激を与えるのである (Hymes 2003, Scott 1990, Uzendoski 2005a y 2005b,

Uzendoski, Hertica y Calapucha 2005)。

【本質の循環とナポ・キチュアにおける時間】

こうした歴史性のプロセスをさらに探求するため、以下では象徴的に親族が構築されていく形式についてより掘りさげていきたい。ナポ川流域における親族の社会理論は「共有される本質」という世界観にもとづいており、その親族間での本質の循環は非先住民の親族理論の基礎をなす生物発生説の現実とは異なるアマゾンの社会的コスモロジーを反映したものである。たとえば、西洋の世界では、親族関係は社会的な人格 (*persona social*) における特定の部分だけを規定するものだ。つまり「プライベートな生活」を規定するものであり、それは「公的な人格 (*persona pública*)」——あるいは市場という複雑な関係の中で富を生み出す能力——よりも重要度が低いものである。これに対し、アマゾンの諸社会では、親族とは社会的な人格をめぐる原理を表すだけのものではなく、身体そのもの、そして身体と宇宙 (*cosmos*) との関係規定する社会的-コスモロジー的な世界観をも表象しているのである (Viveiros de Castro 2001, *Overing y Pases* 2000)。アマゾンの諸社会にとっての親族を位置づけるなら、それは新自由主義的な社会における「資本」に匹敵する重要性と複雑さをもつことになるだろう。

ビベイロス・デ・カステロが強調するように (Viveiros de Castro 2001:19)、アマゾンにおける親族は次のような課題をその起点としている。つまり、どのような人間の経験も (すでに) 構築されたものとして与えられることはなく、人間の現実には産出されなければならない、創造されなければならないということだ。こういった認識はデヴィッド・シュナイダーとその弟子たちによる人類学の親族研究に対する批判 (Schneider 1984) ——親族とは生物学的な現実以外のものではない、というわけではなく、むしろすぐれて象徴的なものだという議論 (Wagner 1967, 1977) ——にも通じるものがある。ビベイロス・デ・カステロは、象徴論的-構造論的な分析に続けて、アマゾンにおける姻族は定められた所与の関係であり、むしろ血族の方こそ人間の行為や意図によって規定されるという議論を展開している (Viveiros de Castro 2001:19)。言い換えれば、アマゾンでは血族と姻族に関するまた別の社会的-コスモロジー的な原理が存在しているのである。

このような発想を応用していく中で、私はナポ川流域では血族と姻族は対照的な関係ではなく、姻族関係は血族の内部から生まれ、また血族の関係を正当化していることに気がついた。たとえば、どのような血族関係も姻族の関係がなければ存在しえない。また姻族関係とは「他者 (*Otro*)」とつくりあげるひとつの関係だが、その他者は人間であったり森の精霊であったりする。そしてこういった関係は人間の行為によって産出され、創造されなければならない。とはいえ、これが血族関係だということを全面的に表すこともできない。というのも、ビベイロス・デ・カステロが述べるように、完全な血族関係とは不断に創造され更新され続ける理念的な関係にほかならず、それゆえに到達不可能な関係性だからである (Viveiros de Castro 2002:28)。

ナポ・キチュア文化では、共有される本質という関係が家族、あるいはアイユ共同体 (*ayllu*) を基礎づけている。しかし、物質の領域における本質 (*yahuar*) の循環も、魂の領域にお

ける本質 (*samai*) の循環と切り離すことができない。その*samai*は生きとし生けるもの、自然物やあらゆるシャーマニックな対象物、とりわけ石の間を循環しているものだ。人間はそういった心身両面の本質から形づくられており、その2つの側面は親族のあり方においても重要である。たとえば、息子が生まれると両親は断食して擬婉 (*couvade*) の実践を続けなければならない(そうしなければ、子どもはまともに育たず、病気になったり死んでしまったりしかねない。両親から子どもに移し入れられる生命力が足らなくなるからである)。ナポでは両親が「魂の本質 (“*sustancia de alma*”)」という分担金を出資しているのである。また、ホイットンが示しているように、シャーマンは「血族の」同盟関係やつながりを形成するため、こうした親族モデルを操作してもいる (Whitten 1976, 1985)。ただし、こういった形で親族を創造できるのはシャーマンだけだというわけではない。

あらゆる人が儀礼や社会的な友愛関係、居住地、記憶、夢、思考などを介して、こういった(魂的な)親族モデルを操作している。たとえば、最初は「血縁関係にない親戚 (“*afín*”)」として扱われていた養子が「血のつながった (“*de sangre*”)」家族の一員になってしまうことがある。アイユにしても、血族という理念にもとづいているとはいえ、姻族関係との実践と象徴のやりとりを介して作りだされなければならない存在だ。伝統的な結婚式もまたこうした論理にしたがっており、そこでは参加者たちは「ふたつの家族 (*ayllu*) がひとつになる」ことが目的だと語っている。理想は姻族を血族に変えることである。

さらに、シャーマンの治療儀礼において見られるように、*samai*は他の人に移しかえることができるし、病人を回復させることも可能である (Whitten 1976, 1985)。最も力の強い人間、あるいはシャーマンは*samai*(息、魂の本質)をしっかりと蓄積してきた人物のことであり、そのことが彼の象徴的-コスモロジー的な力の源泉になっている (Muratorio 1985)。人は最初の*samai*を両親、そして神話の時代にまでつながる代々の先祖から受け取る。人生を通して*samai*は増大していき、同意さえ得られるなら誰からでも*samai*を受け取ることができる。たとえば、若者が長老に頭頂部からの(*samai*)吹き込みを依頼して、彼の力を受け取るようなことだ。シャーマンは最も*samai*をたくさんもっている存在である。プロテスタントの信徒も*samai*の重要性を信じてはいる。ただし、彼らのイデオロギーでは、信徒は神との関係を通じて*samai*を蓄積するということになる (Uzendoski 2003)。*samai*の源泉は異なるとはいえ、こういった発想はシャーマンのそれと相通じるものである。

ナポにおいて私が気がついたもうひとつのことは、*samai*は思考を通じても人々の間を循環しうるということである。否定的な思いは人を病気にさせることがあるし、肯定的なそれは他者に肯定的な*samai*をもたらしうる。たとえば、シャーマンは自分の家族や家を守る身体的エネルギー (*aicha*)を絶えず放出している。*samai*は目で見ることはできないが、あらゆるところに遍在している。また神話時代の存在がもっていた*samai*を受け取ることも可能である。*puma yuyu*(訳者註:キチュア語で「ジャガーの草」の意である)という植物を摂取する儀礼では、人は神話上のジャガーからその本質と力を受け取る (Uzendoski 1999)。神話上の存在が残した岩絵には、無尽蔵の*samai*が込められている。サポルミ(訳者註:キチュア語で「カエルの石/岩」の意である)という場所には、森を活性化する重要な2つの石があり、それはスパイ・ルミ(訳

者註:キチュア語で「精霊の石/岩」の意である)とサポ・ルミである。感情をもつ存在として、いったん森が自らの内に暮らす者を知り、さらに好意を抱いたならば、彼らを痛めつけることなく守護し、手助けを惜しまない。親族関係はひとりの人間から別の人間につながっていくだけではなく、自然界と人間の間でも、そして神話時代の存在と現在のそれとの間でも、まったく同じようにつながっていく。

【思考、情愛、そして力】

アマゾンでは思考の力は感情と関係づけられている。心と身体は分離できない、感情と思考は切り離すことができないのである (Overing y Passes, 2000:19)。怒りや妬みは他人に災いをもたらすことがある。他人の怒りの帰結として、病気になったり死んでしまうことすらありうる。怒りというのは強い感情を含んだ思考であり、物理的な現実にも影響を及ぼす。ルイサ・エルビラ・ベラウンデによれば、「怒りと結びつく意味あいや感情はとても激烈で、その力は現実の受け取り方を変えてしまう」とされる。様々な関係から人を引き離し、社会的-コスモロジー的なアイデンティティを変化させてしまうのである」(Luisa Elvira Belaunde 2000:219)。怒りの逆は愛情、あるいは社会的にプラスとされる肯定的な感情である。

アマゾンの多くの場所において、肯定的な思考-感情は正統性をもつ「力 (“poder”）」の礎であり、その力とは豊かで活力のある環境をつくりだし、同時にそれを維持する手段として定義される。つまり、その力は親族間によき関係と情愛をつくり出す能力と結びついているということだ。ジョアンナ・オヴァリングも強調しているように、「(アマゾンの) 指導者は豊穰性のスペシャリストだが、同時にまた友愛に満ちた感情、あるいは『共生』 (“convivencia”) のスペシャリストでもある」(Joanna Overing 2000:78)。先祖や長老(祖父母、曾祖父母、オジ・オバ、代父母)の愛情は、魂の力や知恵として心の内にその姿を現わす。ナポではシンボリズム一般、そして先祖の *samai* が現在世代の内で生き続けていることを示す儀礼において、そういった愛情が表現されている。ムラトリオが語るところによれば (Muratorio 1985:323)、ナポでは父母の「力 (“poder”）」もしくは *samai* を子どもに移し入れる儀礼がある。また優れた狩猟者、あるいはエネルギーをもつ者がよりたくさん *samai* をもつとされ、その力は長老の「愛情 (“amor”）」に結びついているという。

ナポで暮らしているうちに、私は次のことに気がつくようになった。つまり、力 (*samai* または *ushai*) を両親やオジ・オバ、祖父母からの愛情 (*llakina*) に結びつけようとする、きわめて強い傾向があるということだ。たとえば、あるシャーマンはオジが自分に力をくれたと私に語った。長年そのオジと一緒に暮らし、「彼は私のことが大のお気に入りだったんだ」とのことで、その結果として、そのシャーマンは当のオジからより一層の *samai* を受けとっていたという。愛情、もしくは *llakina* は、社会関係を生み出すだけではなく、力という情緒を含む存在として循環している。サントス=グラネロもこれと類似する形而上学的な関係を提示しており、それは生命そのものの起源を愛の行為にみるアムエシャ社会においてのことであった (Santos-Granero 1994)。愛情は、生命と親族の本質としての愛情は、ある力として生きとし生けるもの、崇高なるもの間をめぐっている。ここで我々は「愛情」をめぐるひとつの民俗理論、つまり

愛情と魂の領域における力、そして親族が密接に結びつく理論を語りうることになる。「愛情」を与えること、あるいはある人間を好ましく思うこと、それは活力やエネルギー、力を当人に移し入れることなのである。

【歴史と神話】

私が言いたいのは、歴史をみる様式として、ナポの人々は人間の思考や行為、記憶から隔離された想像的－直線的な空間として過去（の出来事）を解釈しているのではなく、本質と愛情を介して現在とつながっている神話的空間として歴史をみているということだ。ジベイロス・デ・カステロの見方では、歴史的思考もまた姻族関係をつくりだす（Viveiros de Castro 2001）。このコンテキストでは、歴史性で問題になるのは想像の上でしかない場所、もしくは現在から遠く離れた時に起こった疎遠な出来事などではない。情愛が絡んだ思考－感情の機構内で歴史は語られ、記憶されていくし、さらにその情愛の力は現在に影響を与え、その姿を変化させていく。この論考の冒頭で明らかにしておいたように、歴史性の概念は親族の原理に従属しているのだから。

こういった情愛を含む思考－感情と歴史に関する捉え方は、ワルビンにより1920年に採取された神話の中にみとることができる（Warvin 1993）。さらに、その神話は1578年の反乱にも関係している（Muratorio 1985）。よく知られているように、アビラやアルチドナの街が破壊された後、バエサにて反乱は頓挫している（Ruiz Mantilla 1992）。反逆者たちとその主要な指導者（それはシャーマンたちであった）は森の奥に逃げて身を隠すが、別の先住民から助力を得たスペイン人部隊によって追跡され、結局はキトに連行、処刑されてしまう。さて、ワルビンの著作には、次のような話がおさめられている。

「到来したスペイン人たちは先住民を奴隷にし、痛めつけた。当時の呪術師たちは集まって話し合いをした。そこで決まったのは、みな森の奥地に退却するということだった。そして追っ手を避けるため、彼らは退却した奥地でジャガーに変身した。あらゆる色の、巨大なジャガーたちに。狩猟のため森に侵入してきた者たちはその餌食となり、さらに集落までが徹底的に破壊されていった。ジャガーの悪行も度を越したので、集落の呪術師たちはこの肉食獣を始末することに決めた。ジャガーたちが隠れている場所を見つけるのもうまくいった。地下にある立派なりビング・ルームに侵入してみると、数多くのジャガーの毛皮が――黒、まだら、黄色などの毛皮が――ぶら下がっていた。これは何だろうと思いつつ、呪術師たちは身を隠した。やがて男たちがやってきて、それぞれジャガーの毛皮をつかみとり、各自それで自分の身体を覆った。その時ある企みがひらめき、呪術師たちは男たちをガレラスの丘に誘い出した。ジャガーたちが大きな洞窟に集まったところで、呪術師たちは巨大な岩で出口をふさいでしまった。その岩は遠くからでもそれとわかるものだ」（Warvin 1927:328-329, Muratorio 1985:342 参照）

この話はガレラスの森で「ムンド・プマのジャガー」（訳者註：ムンド [mundo] はスペイ

ン語で「世界」、プマ [puma] はキチュア語で「ジャガー」を意味する) を畏にかける双生児の神話と1578年の歴史的出来事が融合したものである。とはいえ、この話では双生児の役割は「集落の呪術師たち」によってになわれている。呪術師たちは人間を殺めていた「反逆者」ジャガーを森に閉じこめ、人々がもう一度活力ある先住民共同体を構築していけるような時空間を創造する。ただし彼らは先住民だけではなく、スペイン人たちも救済し、植民地社会の存続を可能ならしめ、共生関係を確立させている。人々が命ある存在でいられるのは、共同体のシャーマンの愛情によってなのである（下の表参照）。

この1920年に採取された話で注目されるのは、おそらくは語られていない部分である。話の語り手が呪術師と出来事に対してどんな関係をもっているのか、そこがはっきり示されていない。ナポの物語伝承において、語り手と歴史上の人物の関係がどういうものか、さらに少しばかり掘り下げてみる価値がある。

私自身、ガレラス神話のあるバージョンを1996年に聞いたことがあるが、語り手はその際自分の先祖は例の双生児を「実際に知っていた」(“conocieron”) と私に語った。つまり、語り手は自らの存在と神話上の人物の間に本質の関係を設定していたのである (Uzendoski 2005b)。彼の先祖は原初の大洪水を生き延び、その先祖から彼の暮らす共同体の人々が生まれている。puma yuyu (ジャガーの草) の儀礼では、語り手は神話時代からの力/本質を現在の存在に移行させる (愛情のつながりが形成される) 役割をになっている。ワルビンが採取した神話の語り手にしても、彼は「集落の呪術師たち」に自己同一化しており、神話の時代と彼自身の実際の現実との間で力の移行を生じさせているようにもみえる。説話の語り手は神話的-想像的な現実を構築し、その現実の中では彼と過去の存在との間に姻族の関係が生じている。この説話はいわば象徴のゲームとして利用されており、語り手が自らの力を得るため、そして現在の人間と神話上の存在との間で本質が循環する関係を確立するためのものになっている。別の言い方をすれば、神話はナポ川流域に暮らす先住民の親族システムの一部を形成しており、力は神話的世界や神話的-歴史的な世界の存在、そして現在と未来の存在の間を循環している。情愛を含む思考や力から時間だけを分離することはできない。時間は親族の原理に染め上げられているのである。

神話的な説話を介して歴史を変換する原理は、先に我々がみたダイシーによるフマンディ言説と同じものである。キチュア語という言語を使うことで、その話者の内には神話的-歴史的な存在とともにsamaiのシンボリズムが喚起され、歴史的な現実がある始原的な現在に変換さ

ワルビンの説話 (1927) とガレラス神話の構造変換				
神話	追っ手	畏にかかった者	時間	感情-思考
ガレラス	双生児 (クイリュとドシル)	巨大なジャガー 人喰い	始原的	愛情
ワルビン (1920)	集落の呪術師 1578-1579	反逆者の呪術師 1578-1579	植民地的	愛情 / 怒り

れる。キチュア語で語るということは、時空間と歴史の変換についての経験や感情を提示することにほかならない。キチュア語の話者にとって、言語は文化と切り離された単なる「コミュニケーション」ではない。キチュア語を話すことは、世界の他の言語の場合と同様、そのコスモロジーを受け入れることなのである⁵⁾。

【先住民の歴史性】

先住民の歴史性をもつ固有の特質を西洋のそれと比較しながらもっと研究する必要がある(Laura Rival y Neil Whitehead 2001:10)——このローラ・リヴァルとニール・ホワイトヘッドの考えには私も同感である(Sahlins 1997, Trouillot 1995)。彼らによれば、「土着の民の、我々とは異なる歴史性を見方を知れば、おそらくは支配と植民地化を堪え忍んできた人たちの歴史的な経験を、あるいはそういった出来事の今日的な意味あいを我々がもっとよく理解することにつながるだろう。そして我々は土着の民の視点から時間というものを感じとる方法を学ぶことにもなる⁶⁾」。ここでの短い分析からでも、アマゾン先住民は時間－空間の枠組をもっていないなどということはない——このことは明確化できたはずだ。実のところ、先住民の歴史性は言語・文化的な原理のもとに構築されており、それは西洋で歴史がつくられていく実践とは異なっている。西洋の歴史は直線的な時間枠組に基礎づけられており、*samai*といった神話的シンボリズムを欠いている。

親族と姻族関係の重要な本質としての*samai*が循環するという発想は、ひとつのマイクロコスモスをなしており、そのマイクロコスモスにおいて親族だけでなく時間と力が繰り返しめぐるというヴィジョンが表現されている。そういった*samai*の存在は、エスニシティを介してつくられる限定的な論理(Wagner 1986)に抗うものだ——つまり、エスノジェネシスと文化変容という直線的な西洋的枠組とは逆のプロセスだということである。*samai*によって定義される先住民の歴史では、神話的世界において歴史的な出来事と人物が現在に登場しうることが強調される。そういうことが起きるのは、思考や語り、夢、儀礼などを介して個人的、集団的な力の礎となる情愛の関係が確立された時である。正確な記憶がない時には、記憶も創造される。そうやって先祖の行為によって規定される過去、それを捉える様式が取り戻されるのである。

歴史を直線的に捉える発想に影響されたエスノヒストリーの領域では、政治的、民族誌的に重要な意味をもつ研究が産出されてきているが、それは時空間や歴史性に関する先住民の現実にも必ずしも合致していない。ナポ川上流域に暮らすキチュア語話者の起源とアイデンティティを理解するには、「文化変容」と「エスノジェネシス(“etnogenesis”)」という概念が久しくその核となる考え方であった(Oberem 1980)。このふたつの概念は、ナポ先住民の歴史のある一面を説明しているとはいえ、西洋的な歴史性と直線的な時間を強調するものである。

たとえば、ナポ川上流域の歴史について非常に重要な著作を残しているウド・オベレムにしても、文化変容を強調していた(Oberem 1980)。1892年に起こったナポ先住民のイエズス会に対する反乱を分析した後、オベレムはその失敗と白人社会に対する先住民側の意気消沈ぶりについて次のように論評している。

「インディオ [ママ] たちは怖じ気づいて密林に引きこもり、ほどなくキーホス全域（ナポ川上流域）に平和がもどった。白人に対するキーホス（ナポ先住民）の反乱はこれを最後に終息した…先住民たちは自らに対する自信を喪失してしまった。それは次の世紀（20世紀）の初頭に広がった政治的混乱の中でもはっきりと目につくことであった（Oberem 1980:116）。」

21世紀に入った今日、どうしてオベレムは分析を誤ってしまったのか、あらためて問いなおす必要があるだろう。というのも、2001年の蜂起をみれば、すでにナポの人々は心理的に白人社会に屈していたという仮説は明らかに筋違いだからである⁷⁾。

また先住民文化は継続的に失われ、農民社会に同化していくというオベレムの予言にしても（Oberem 1980）、明白な現実となることはなかった。オベレムは聡明な民族誌家であり、きわめて影響力のある歴史家でもあったが、そのオベレムでも先住民の歴史性の力を過小評価していたのではないだろうか。たとえば、この論考で提示しようとしてきたことは、2001年蜂起において、ナポ川上流域の先住民たちは現代的な植民地形態に対するレジスタンス活動を介して偉大な戦士フマンディとの姻族関係をとりもどし、確立していたということであった。つまり、彼らはオベレムが想定していた直線的な歴史ではなく、サバルタンの神話的ヴィジョンの方をこそ引き受けたのである。これは「象徴的效果」(Lévi-Strauss 1987 参照) の1例である。その象徴的效果の意味するところは、文化的、言語的なシンボルはこのリアルな世界において物理的、心理的な現実を創造する力をもつというものだ。

さらに、フマンディという情緒的な存在は伝染する性質をもっている。テナ市にあるフマンディの立像は(次ページ写真参照)、たんにこの街で最も知られたモニュメントであるだけでなく、その姿は先住民、メスティーソ双方にとって詩やその他の民衆文化表現における題材として生き続けている。「フマンディ交通社」や「フマンディ洞窟」など、彼の名にちなんだものごとはたくさんあげられる。



フマンディの立像（エクアドル、テナ市）

詩人のミゲル・モントヤ・スニガは「フマンディーに向けて」という詩を書き残しているが、そこには次のような一節がある (Montoya 1998:8)。「フマンディー、君はスマコ、アルチドナ、ナポ、そしてオリエンテ (訳者註：エクアドルの東部熱帯低地、つまりアマゾン源流域のエクアドルでの通称) における歴史だ。君の名前は太陽神の光を超越している。」ナポにおけるフマンディーは歴史自体をすら超えているといえるかもしれない。というのも、歴史性をめぐる先住民の視点からすると、フマンディーは「シンボル」以上のものだからだ。先住民の親族の論理を介して彼の *samai* はシャーマンや他の人たちの内に生き続けている。つまり、世界中の他の千年王国運動と同じように、ナポの人々は現在を変換させるために自らのコスモロジーに含まれる宗教的な要素を使い続けているのである。

【結論】

この論考では、オルタナティブな歴史がいかに創造されるか、そのことを証言を通じて提示してきた。それは先住民文化にもとづくシンボルと口承による詩学を使って歴史を変換するひとつの方法であった。先住民の歴史性を介して、(衰弱していくことが一律に想定されている) エスノジェネシスとは逆のプロセスが生じている、そう言ってもいのではないだろうか。このエスノジェネシスとは対照的に、神話的な歴史は従来の定型的な歴史に含まれていたエスニックな壁、時間的、植民地的な障壁を粉砕するものである。*samai*、あるいは本質の循環は植民地的なプロセスやその社会的論理をあざ笑っているかのようだ。先住民の諸コミュニティは植民地主義がもたらした直線的な近代的概念を受け入れてきたわけではないし、先住民は完全に征服され、彼らのアイデンティティは宗教とは無関係のスペイン的な時間-空間の中に位置づけられる、といった考え方にしても同様である。となれば、ゴドリエにならって (Godelier 1998)、次のように考えることも可能かもしれない。つまり、*samai* とキチュア語にもとづくアイデンティティは「聖なる贈与 (“don sagrado”)⁸⁾ のひとつ、すなわち譲渡不可能なものであり、先住民の生を基礎づける——エスニック集団 (“etnia”) ではなく——「起源 (“orígenes”)」をめぐる最も重要な概念ではないかということだ。

【謝辞】

この試論はエクアドルのキトで開かれた「エクアドル研究に関するLASA (米国ラテンアメリカ学会) 初回会合」(2002年7月18日~20日) で発表された内容に対応するものである。この研究のもとになる現地調査は1994年から2003年の間に26ヶ月にわたって行われた。またこの研究プロジェクトはフルブライト委員会 (1994) およびピュー慈善財団 (1996-1997) からの助成を受けている。調査地のナポには5度にわたり再訪しているが (2000, 2001, 2002, 2004, 2005)、2001年の調査活動はフロリダ州立大学 (FSU) から、2002年の場合はフルブライト委員会とラテンアメリカ社会科学機構FLACSOからの助成を受けて行われたものである。まず最初に、私を手助けしてくれたナポ県の先住民の方々全員に感謝の意を表しておきたい。彼らが私を援助してくれたのは、文化と歴史に関する調査においてだけのことではない。もっと遙かに大切なこと、つまり、世界と人生に関するもうひとつのヴィジョンを私に授けてくれたとい

うこと、その意味においても同様であった。とりわけ、サボ・ルミとパノ、そしてカンパーコチャなどの諸コミュニティには感謝している。またダイシー・タプイ、ルイス・カルロス・シグァンゴ、フェルミン・シグァンゴには深くお礼を言いたい。フェルナンド・ガルシアヤスサナ・カベサ・デ・バカ、フリエ・ウィリアムス、ファン・カルロス・ガレアノ、そして私を助けてくれた他の多くの人々についても同様である。ただし、この論考にどのような誤りがあるとしても、それはすべて私の責任である。

【註】

1. この試論はすでに公刊されている拙著*The Napo Runa of Amazonian Ecuador* (2005) の内容の一部もとづいており、イリノイ大学出版局の許可を得たうえで執筆されたものである。
2. 歴史性とは、社会的な集団が「固有の文化的カテゴリー (“*rubricas culturales distintivas*”)」を介して語る歴史のことである (Sahlins 1997: 14)。
3. 筆者はナポ川流域のキチュア語の話者であり、10年以上にわたりキチュア先住民の言語、口承伝統、コスモロジーに関する広範な研究を行っている。
4. エディス・カラブチャヤエステバン・カラブチャ、ファン・カルロス・シグァンゴ、そして他の人々にも感謝の意を表したい。
5. パブロ・マセラ・ダルオルソとカルロス・ダビラ・エレラが述べるように、「コスモロジーはここにあると同時に隠れている。それは潜在的なもので、というのもコスモロジーはあらゆる集団的な行為の下に潜む構造をつくりあげているものだからである」(Macera y Dávila 2004: 17)。
6. オリジナルの引用文は英語である。スペイン語への翻訳は筆者自らが行った。
7. フマンディと再度結びつけようという発想は、ナポにおける歴史的コンテクストを変換させたことの反映である。それはムラトリオが詳述している受動的なレジスタンスの形態から (Muratorio 1982:66-69)、「民族自決 (“*autodeterminación*”)」の概念で示される、より能動的な形態への変換であった。
8. ゴドリエは次のように述べている。「より重要なレベルで、我々の分析から次のような結論が導かれている。つまり、どのような人間社会も2つの領域の存在なくして存続しえないのではないかということだ。そのひとつは相互交換の領域であり (何が交換されるか、そしてどういう形態で交換が行われるかは別として)、もうひとつは個人や集団が自らの内に大切に抱えているもの、物語、名前、思考の形式など、後になって子孫たちや同じ信仰を共有する人々に伝えられるものごとの領域である。そこで維持されているのは常に個人や集団を別の時間に移行させる『現実』であり、その現実において個人や集団はあらためて自らの起源に直面することになるのである」(Godelier 1998:285)

* 訳者より：エクアドルにおける先住民運動の全体像については、拙稿「昂揚するエクアドル先住民運動——『多様性の中の統一』をめざして」(四天王寺国際仏教大学紀要第40号, 2005年)を参照されたい。訳出した論考において言及されている2001年蜂起にしても、拙稿で紹介、考察した内容の延長線上に生じた出来事である。

【参考文献】

- Barrera, Augusto, 2001, “Nada sólo para los indios. A propósito del último levantamiento indígena”, en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No.10, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 39-47.
- Belaunde, Luisa, 2000, “The Convivial Self and Fear of Anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru”, en Joanna

- Overing y Alan Passes, compiladores, *The Anthropology of Love and Anger*, Routledge, London.
- Benavides, Hugo, 2004, *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*, University of Texas Press, Austin.
- Boccara, Guillaume, 2002, "Introducción," en Guillaume Boccara, compilador, *Colonización, Resistencia, y Mestizaje en las Américas: Siglos XVI-XX*, Abya-Yala, Quito.
- Chiriboga, Manuel, 2001, "El levantamiento indígena ecuatoriano de 2001: una interpelación", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No.10, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 28-33.
- Fausto, Carlos, 2000, "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonía", en *American Ethnologist*, No. 26, American Anthropological Association, p. 933-56.
- García, Fernando, 2001, "¿Un levantamiento indígena más? A propósito de los sucesos de febrero 2001", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No.10, FLACSO- Ecuador, Quito, p. 34-38.
- Godelier, Maurice, 1998, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- Hymes, Dell, 2003, *Now I Only Know So Far: Essays in Ethnopoetics*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Kingman, Eduardo, 2001, "La ciudad como reinención: el levantamiento indígena de enero de 2000 y la toma de Quito", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No.10, FLACSO- Ecuador, Quito, p. 68-77.
- Landázuri, Cristóbal, 1989, "Introducción", en C. Landázuri, compilador, *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, MARKA, Instituto de Historia y Antropología Andina, Quito.
- Lévi-Strauss, Claude, 1987, "La eficacia simbólica", en *Antropología Estructural*, Piados, Barcelona.
- Macera, Dall'Orso, Pablo y Carlos Dávila Herrera, 2004, "Introducción", en *El Ojo Verde: Cosmovisiones Amazónicas*, Programa de Formación de Maestros Bilingües de La Amazonía Peruana, AIDSESP, Iquitos, Perú.
- Montoya, Zúñiga, Miguel, 1998, *Cuando el verso habla: poesía social*, La Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" Núcleo de Napo, Tena.
- Muratorio, Blanca, 1985, *Rucuyaya Alonso y La Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*, Abya-Yala, Quito.
- , 1982, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: una perspectiva antropológica*, CIESE, Quito.
- Oberem, Udo, 1980, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- Overing, Joanna y Alan Passes, 2000, "Introduction: Conviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology", en Joanna Overing y Alan Passes, compiladores, *The Anthropology of Love and Anger*, Routledge, London.
- Rival, Laura y Neil Whitehead, 2001, "Introduction", en Laura Rival y Neil Whitehead, compiladores, *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford.
- Ruiz, Lucy, 1992, "Jumandí: rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI", en Fernando Santos, compilador, *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*, CEDIME, FLACSO, Quito.
- Sahlins, Marshall, 1997, *Islas de Historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Santos-Granero, Fernando, 1994, *El Poder de Amor: Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*, Abya-Yala, Quito.
- Schneider, David, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven.
- Trouillot, Michel-Rolph, 1995, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon, Press Boston.

- Uzendoski, Michael, 2005a, *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- , 2005b, “The Primordial Flood of Izhu: An Amazonian Quichua Myth-Narrative”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, Vol. 21, No. 1, p. 1-20.
- , 2004, “The Horizontal Archipelago: The Quijos Upper Napo Regional System”, en *Ethnohistory*, Vol. 51, No. 2, p.318-357.
- , 2003, “Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will”, en Norman E. Whitten Jr., compilador, *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, University of Iowa Press, Iowa.
- , 1999, “Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative”, en *Anthropological Linguistics*, Vol. 41, No. 4, p. 431-461.
- Uzendoski, Michael, Mark Hertica y Edith Calapucha, 2005, “The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power, in Napo Runa Women’s Songs of Upper Amazonía”, en *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 4, p. 656-662.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2001, “GUT Feelings about Amazonía: Potential Affinity and the Construction of Sociality”, en Laura Rival y Neil Whitehead, compiladores, *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford.
- Wagner, Roy, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1977, “Analogic Kinship: A Darabi Example”, en *American Ethnologist* No. 4, p. 623-642.
- , 1967, *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*, University of Chicago Press, Chicago.
- Warvin, Marqués de, 1927 [1993], “Leyendas tradicionales de los Indios del Oriente ecuatoriano”, en Jorge Trujillo, compilador, *Indianistas, Indianofilos, Indigenistas: Entre el enigma y la fascinación, una antología de textos sobre el ‘problema’ indígena*, Abya-Yala, Quito.
- Whitten Jr., Norman, 2003, “Introduction”, en Norman Whitten Jr., compilador, *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, University of Iowa Press, Iowa.
- , 1996, “The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racialist Ideologies”, en Jonathan Hill, compilador, *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas: 1492-1992*, University of Iowa Press, Iowa.
- , 1985, *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- , 1976, *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Kichwa*, University of Illinois Press, Urbana.
- Whitten Jr., Norman, Dorothea Whitten y Alfonso Chango, 1997, “Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonía to Quito”, en *American Ethnologist* Vol. 24, No. 2, p. 355-91.

原 題：El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo.

原著者：Uzendoski, Michael A. (Assistant Professor of Anthropology, Florida State University)

Email: muzendos@mailers.fsu.edu

出 典：Iconos, *Revista de Ciencias Sociales* no. 26. FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Quito. 2006. (pp. 161-172)

[en línea] <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/ecuador/flacso/iconos/iconos26/uzendoski.pdf>>