

鉾山の悪魔

谷口 智子

一、はじめに

本論は、宗教学の立場からボリビアの鉾山労働者によって信じられている「悪魔 (diablo)」を取り上げ、その意味世界を明らかにするものである。スペインの植民地支配に結びついたカトリック教会は、支配者の立場から、強制改宗や偶像撲滅運動などで土着の神々と人々を、悪魔とその実在を信じる悪魔崇拜者として排斥した。ここで取り上げる山の神ティオ (Tio) も、伝統的な神格でありながら、今日、悪魔と呼ばれている。しかしながら、鉾山労働者の間では、悪魔と忌み嫌われるどころか、崇り神と守り神の両義的な性格を持つものとして捉えられ、信仰の対象となっている。

このように、悪魔という現象の背後には様々な宗教的意味がある。筆者はこの論考において、植民地支配による文化接触と土着の宗教的文脈を考察することにより、そのことを明らかにする。そして、この論考を、ラテンアメリカを始めとする「新世界」の宗教に関する研究の一端として、また、ヨーロッパをも視野に入れた、「民衆」

の悪魔史を分析する端緒にしたい。

二、鉾山の悪魔 — マルクス主義的解釈による文化人類学の研究とその批判 —

ここでは、先行研究が行ってきたように悪魔を「文化表象」としてではなく、それを信じている人の文脈において「リアリティ (実在)」と捉え直すことでその現象の意味を宗教学的に考察したい。

この事例を取り扱ったもので代表的なものは、アメリカの人類学者 ジューン・ナツシユの『我々は鉾山を食べ、鉾山は我々を食べる』(一九七九年)²と、マイケル・タウシグの『南米の悪魔と商品のフェティシズム』(一九八〇年)³である。両者の研究は共に、マルクス主義的歴史観に裏付けられた政治・経済的研究と人類学の調査研究による文化の解釈学がうまく結合した例として高く評価されている⁴。両者に共通の視点は、南米の労働者階級が形成される際に資本主義経済が与えた衝撃の「文化的表象」として現れる「悪魔」という解釈であるが、タウシグの場合はマルクスの「商品のフェティシ

ズム⁽⁵⁾として、ナツシユの場合は、「労働者間の連帯の社会的形式」として扱っている点が異なるのである。

タウシグは「商品のフェティシズム」をコロンビアのプランテーション農場労働者やボリビアの鉱山労働者によって信じられている悪魔に適用し、悪魔を自然の周期的再生を信じる労働者の前資本主義的観念と、再生不可能な資源を搾取する資本家との間を媒介する「文化的装置」として捉えている。労働者が、悪魔に、供儀を行うことによって農作物や鉱石を再生させて欲しいと願っても、その願いはなかなか聞き届けられない。それどころか、それは労働者の生氣を吸いつくす悪魔的な商品の権化として労働者の前に立ち現れる⁽⁶⁾。

このようなタウシグの分析は鋭く、学ぶところも多いが、批判されるべき点もある。彼の研究は、先のジューン・ナツシユの著作に多く負っているが、彼女が集めた豊富な現地資料の生々しさを彼が依拠するイデオロギーに基づく「商品のフェティシズム」というカテゴリーに還元し、それを強く主張することによって、逆に土着の宗教的文脈を弱めている。

一方、ナツシユの研究は、彼女が直接調査し収集した神話や説話などの資料と、現地の労働者の生の声で構成された細部の記述を多く提供していることで、一般の民族誌資料として読者を満足させるものがある。ナツシユの民族誌的資料は、ボリビアの鉱山労働者によって信じられている悪魔テイオが供儀によって宥められ、人々に生活の糧を与える前コロンプス期の伝統的な山の精霊であることを示し、同時に、第二次世界大戦以降ボリビアの主要な政治主体となっ

ている鉱夫とその家族を中心とした左派の労働者組織を統合する社会的象徴となっていることを明らかにしている。ナツシユはタウシグと同様、マルクス主義的歴史観に基づきながらも、タウシグとは異なり、テイオを、資本主義的な自己破壊に導く、労働者を疎外する悪魔としてでなく、世界資本主義に対して抗議する、労働者を團結させる「統合の象徴」であると解釈する。そしてそのことによって、ボリビアの鉱山労働者を歴史の受け身でなく、歴史の主体としてよりポジティブに捉えている。しかしながら、彼女の研究は、ジョージ・E・マーカスらが指摘しているように、概念の位置づけや議論の進め方に対する自覚的な検討がなされていないので、研究と言うよりもむしろ、資料の寄せ集めに見えてしまうという難点がある。

筆者の目的は、悪魔を単なる文化表象や文化的装置（「商品のフェティシズム」⁽⁸⁾）や「労働者団体の統合の象徴」といった、文化的・経済史的な文脈のみにおいて考察するのではなく、土着の人々にとつて恵み深く、同様に恐ろしい両義的な山の神（リアリテイ）であることに焦点を当て、この悪魔を聖なるもの次元に引き戻し、宗教学の考察の対象として捉え直すことである。先行研究と筆者の視点の違いを明らかにするために、ナツシユが一九七〇年代に採取したエピソードを引用し、分析してみよう。

これは、チリの鉱山で働いていたある老鉱夫の伝えた話である。

「鉱山を信じていれば、きっと何か得られるものだ。ポトシに舞い戻って働いていたある男が、鉱山に入るとき、いつもココとアル

コールとタバコを持って、テリオに捧げていた。ある夜、背が高く金髪で鉱夫の服装をした男が現れてこう言った、「俺がお前を手伝ってやるから、リキュールを一杯持ってこい。』彼は鉱夫に土塊をくれ、鉱夫はそれを投げ捨てようとしたが、思いとどまってポケットに入れた。やがて、土塊は黄金に変わった。鉱夫はそれで自分の借金を払おうと考えたが、思いとどまってアルコールを買に行った。店主はしぶったが、鉱夫は黄金を見せてアルコールを売ってもらった。そして、鉱山に戻り、幽霊にアルコールを与えると、そいつは「俺が先に行くからついてこい、ただし、後ろを振り返るな」と言った。

鉱夫は鉱石を確認せず後ろに放り投げ、それでいて最良の鉱石を選びとった。こうして稼いだ金で、トラックと家を買った。しかし、一緒にいたのが悪魔だったので、金は一ヶ月ですべてなくなってしまった。これはどの鉱夫がやっても同じことである。彼は一ヶ月後に鉱山に舞い戻り、悪魔がまた現れた。

鉱夫はテリオに、「子どもが病気なんだ、だから戻ってきて働かなければならないんだ」と嘘をついた。

悪魔は「最後にもう一度だけ鉱石をやるう、でも、決して後ろを振り返るなよ」と言った。

鉱夫は男の正体が知りたくて、後ろを振り向いた。そして、角を光らせた悪魔を見た。岩が落ちてきて坑道をふさぎ、鉱夫は中で生き埋めになった。⁹⁾

このエピソードについて、ナッシュは、一人で働くことの恐怖が、悪魔との契約へと想像が結びつくことと分析している。鉱夫が生き残る

ためには、グループを組んで働くことが重要なのだ。タウシグは、貨幣と貨幣経済に関わることはかなさ、不毛さに注目する。彼の説明によれば、世界システムに巻き込まれた、貨幣を目的とする鉱山労働は、伝統的社会的の前資本主義的倫理観に従えば、悪である。それは、人と自然との調和を壊し、人と人との和も壊す。なぜなら、誰かがぬきんでて豊かになるとすれば、それは誰か(何か)の犠牲の上に立ち、全体の調和を壊すことになるからである。このような悪徳は、鉱山の豊穰性を枯渇させ、悪を行った(悪魔と契約を結んだ)労働者自身をも死なせ、得られた富は貨幣が消費されるように長持ちしないと信じられてると分析している。¹⁰⁾

しかし、「商品フェティシズム」という観点のみから、鉱夫が鉱山に舞い戻って再び働くことを嫌うテリオや、子どもが病気だと頼まれたら、再度鉱夫を助けようとするテリオを説明することはできない。なぜ、テリオは人間が鉱山で働くことを嫌うのか。なぜ、彼は人間に情けをかけるのか。エピソードの冒頭にあるごとく、鉱夫は鉱山を信じることにより、何かを得たいと望んでいる。鉱山を信じるということは一体どういうことか。鉱夫がテリオに期待するものは何なのか。我々はこれらの疑問に答えるために、労働者が鉱山を信じるということの背後にある宗教的文脈を知らなければならぬ。

三、山の神テリオの悪魔としての顔

テリオ(Teio)は、もともとスペイン語で「おじさん」という意味である。テリオは山の主であり、鉱石所有者でもある。テリオ

は、鉱夫に多くの鉱石を与え、経済的成功を約束する代わりに、契約を結ぶよう誘いかけるといわれている。契約した鉱夫はテイオの援助により大量の鉱石を発掘することが出来るが、そのようにして得られた金はたちまち消費して手元に残らず、鉱夫自身は、事故や病気でやがて死ぬといわれている。彼は、もともと鉱山の神でありながら、悪魔とされている。なぜ彼が悪魔とされるのか、その理由は様々考えられる。

理由の一つに、ルドルフ・オットー (Rudolf Otto) の「聖なるもの (das Heilige)」の持つ両義性、すなわち、「戦慄すべき秘義 (Mysterium tremendum)」や「魅するもの」(Das Fascinans) が根底にあると考えられる。テイオは、恵む神であると同時に、崇る神なのだ。

アンデスの山に対する信仰を研究しているアメリカの人類学者ジョセフ・バステイアンによれば、山は、そこに住まわせてもらっている人間にとって、糧を与えてくれる父である。そして、山と人間は供儀 (sacrific) を通して互いに養いあっている。人間に生命の糧を与え、守ってくれる山に対し、きちんと「支払い (Pago)」をすることによって、彼らは生かされ、恵まれ、保護されているのだ。しかし、「聖なるもの」は気まぐれで、いつも人間の願いを聞き届けてくれると言うわけではない。山は、自然の荒々しさでもって人々の生活を脅かすこともある。まして、金や銀などの宝をその身に豊かに持つ鉱山は、アンデスの住民にとって常に恐怖の対象である。なぜなら、そのような山は人間を容易によせつけることのない、神々しい、位の高い山だと考えられているからである。その意

味で、テイオの住む山は、本来ならば人を寄せ付けない非常に危険な聖なる山であり、多くの供儀を行って宥めなければならぬ恐ろしい存在なのである。鉱夫とその家族は、テイオの体である鉱山を食べて生きており、その負債を、供儀を行うことによって返しているのだ。

神の体を食べることは、人々の代わりに犠牲になった十字架のイエスを生の抛り所とし、彼の血と肉の象徴であるワインとパンを摂取することによって、罪を自覚し、罪があがなうキリスト教の聖体拝受や聖餐式にも見られる。それだけでなく世界中の神話や儀礼において、常に罪の意識を持って語られる重要なモチーフであり、多くの宗教でその贖罪の行為 (供儀) を伴う重要なテーマである。⁽¹³⁾

ジューン・ナツシュは「我々は鉱山を食べ、鉱山は我々を食べる」という鉱夫の言葉を記録しているが、これは、鉱夫がテイオの体である鉱山から鉱石を掘り、それを生計の糧に生きていることを示している。代わりに彼らは供儀によって、鉱山から奪ったものを返すのである。供儀によって、鉱山の神テイオに捧げられたリヤマなどの動物の血や肉は、彼の体の中で鉱石に変化すると考えられている。供儀を行わないと、テイオは怒って人々を病氣 (珥肺など、鉱山労働者が冒されやすい病氣) にすると、災害 (落盤やダイナマイトの暴発といった鉱区内での事故) を起こすとも言われ、恐れられている。テイオは供儀を捧げられることによって宥められ、崇る神から、人間を守護する神に変わるのだ。

それゆえ、ボリビアの鉱夫にとって最も危険で悪いことは、供儀を行わないこととされている。それは、聖なるものと人間の「養い、

養われる関係」を壊すことだからである。神であるティオは人々に鉱石(恵み)、つまり、人々の生活の糧を与えるが、悪魔としてのティオは「人々を食べてしまう」。供儀を行わないことは、ティオを悪魔として呼び覚ますことなのである。

四、山の神ティオが期待される仲介者としての役割

ティオが悪魔とみなされる二番目の理由に、この世に住む山の神として、人間とあの世、外の世界とを橋渡しする役割を担っているにもかかわらず、それをうまく果たし得ないことが考えられる。つまり、外部の世界が労働者に強制している過酷な状況を、仲介者である山の神ティオが、改善できない、あるいは、代弁できない無力さゆえに、逆に労働者を苦しめる立場として受けとめられているのである。それは山の神の本来の役割を説明することによって分析することが出来る。

アンデスの山の神を研究した人類学者、細谷広美は、山の神は本来的に仲介者の役割を担っていると指摘する。細谷によれば、山の神は人間と同じカイ・パチャ(ケチュア語で「この世」を意味する)に住んでいて、人間に供儀を強要する代わりに人間を保護する存在であるという。山の神にはさまざまな役割がある。その中でも、山の神は、この世に関知しないキリスト教の神が住んでいるハナック・パチャ(「天」を意味する)や「政府」、「外国」に行き、人間の願いを届ける役割を担っているという。

「現在まで、アプ・ハチャトゥサン(ハチャトゥサンの山の神)は誤ったことはありません。彼はリマや外国など、他の場所にも出

かけていつてしまいます。外国で彼は優れたアプ(ケチュア語で山の神の呼び名のひとつ)たちと相談し、クスコの人々のために何かしら頼んでいます。ペルーの人々にとって何が必要かということを考えています。あちらの国のアプたちが、首脳陣に命令します。それゆえ彼らは『あのペルーのアプが我々に要請している』と思います。だから、私たちはここから十分な儀礼(Dag)をしなければなりません。だから、私たちがこういった考え方を理解しない人々もいます。アプたちが、外国の国々に実行させているのです。もし私たちがいかなる儀礼もしないというのなら、何をしてくれるのでしょうか。そうなんです。ペルー人の中にはカリーニョ(スペイン語で「親愛の情」の意。転じて供物を捧げることを意味する)を持たない人もいます」¹⁵⁾。

このエピソードは、①山の神はアンデスに普遍的に見られる伝統的神格であり、人々に身近な存在であるが、同時にスペイン人による征服以後、キリスト教の「天の神」の下位に位置づけられたこと、②それをインディオが受け入れていること、③しかし、「天の神」はインディオたちの生活や感情には直接関知しないと考えられていることを示している。これは、全般的にアンデス各地でみられる傾向である。

それに引き替え、インディオに身近な山の神は、「天の神」や「政府」など、人々が直接働きかけることの出来ない遠い存在に対して、人々の願いを届ける仲介者として働いている。キリスト教の神や国家、外国といった、巨大で御しがたい圧倒的な他者に対し、願いを届け、宥める「仲介者」として、山の神は働いている。山の神に供

儀を行うことで、人々は、世界システム¹⁶⁾やカトリック教会といった支配者に圧迫されている彼らの厳しい現実を、超克することを渴望しているのである。

にもかかわらず、テイオが悪魔とみなされるのは、彼が資本主義経済という巨大な他者に再編成され、その世界システムの一環として働いているだけでなく、それを統御することを期待されていないながら、実際は「仲介」をうまく果たすことができず、テイオ自身も世界システムの餌食となり、世界システムと労働者の間の中間管理職となつて、労働者を疎外し、酷使しているように受け取られているためである。白人の中間管理職の格好をして人々の前に現れるというテイオに関する数々の伝承が、そのことを裏付けている。

労働者を劣悪な労働条件のもとで疎外しているのは、「政府」や「外国」といった遠い世界の他者である。テイオは鉱山労働者と、過酷な労働条件のもとで彼らを働かせる外部のシステムとの仲介を担いながら、その調停をうまくこなすことが出来ない山の神である。そのため、鉱山労働者にとっては彼らを疎外する「悪魔」として恐れられている。いわば、テイオは、外の世界の「悪魔」性をその身の内に引き受けているということになる。タウシグらによるマルクス主義的解釈はその意味で正しいのだが、「商品のフェティシズム」としての悪魔的イメージのみを強調しすぎることは、「仲介者」としてのテイオの持つダイナミズムを見落としかねない。

スペインの植民地支配から今日の民営、国営の鉱山労働に至るまで、神の体から鉱石を無制限に奪い続けることは、鉱夫にテイオへの返しきれない負債を抱えこませることになつたのではなからう

か。それは供儀を行つてもとても追いつくほどの量ではない。鉱山労働者に鉱石を無制限に掘らせ、テイオへの負債を強めているのは、共同体の外の力である国家や近代資本主義の世界システムである。

それらは、労働者にとつて、鉱山の神から彼の体である鉱石を奪わせ、ほとんど何も返さない恐ろしい他者として捉えられている。労働者はテイオの体から鉱石を奪いつづけても、その労働によつて外の世界から得られる報酬はごく僅かであり、テイオに充分な供儀を施すことができない。人間と聖なるものを結ぶ「養い、養われる関係」はそこで破綻する。その破綻をもたらす原因は、外部の世界と労働者との不平等な交換であり、否定的互酬性¹⁷⁾なのである。マルクス主義的解釈によれば、労働者が掘り出した鉱石そのものが貨幣に交換可能な商品としての価値を持つとき、その物自体が労働者にとつて悪魔的なものになってしまうのだが、分析はそこに留まり、鉱山の神であるテイオが、自らの身体である鉱石を触まれるという形で、そこで働く鉱夫達とともに世界システムの餌食となっていることには考えが及ばない。テイオは、労働者を疎外するとともに、労働者と共に疎外される存在なのである。¹⁸⁾

五、異文化支配によるテイオの悪魔化

地方レベルでの祖先神やそれが転じた山の神が、インカ帝国の太陽神を中心とする宗教体系と、その上に被さつた形でのカトリックによる強制改宗によつて、周辺に追いやられてしまつたという歴史的背景に、テイオの悪魔化の三番目の理由がある。

テイオは別名、ワリヤ、スパヤと呼ばれる。一七世紀のアンデス

地方の偶像崇拜撲滅運動を推進した巡察師パブロ・ホセ・デアリアガの記録によれば、ワリは、原初の巨人、あるいは先祖をあらわす¹⁹⁾。ワリは否定的な価値を与えられた地の霊、すなわち、生きている人間に病気や死、不幸を引き起こす、先祖の転化した悪霊として捉えられている。スパヤもほぼ、ワリと同義であり、悪質な地の霊を示す²⁰⁾。

しかし、ユダヤ・キリスト教の「悪魔」とはその意味を異にすると考えられる。なぜなら、これらはキリスト教の「悪魔」というより、土地の産土神の零落した形として捉えられているからだ。そのことを示す神話の一つに、以下の話がある。

太陽の子ニユスタ（インカ皇女）に恋をしたワリは、噴煙と噴火で武装して彼女を追いかけるが、その父親である太陽に邪魔されたため、復讐を誓う。ワリは鉱山業を農民に教え、農村経済が主体となったインカ帝国の基盤を破壊し、その神権政治に基づいた道徳的秩序やヒエラルキーをこきおろしてしまう。また、彼の眷属である巨大な蛇、ヒキガエル、トカゲ、蟻などの怪物を従えて地上で大暴れする。見かねたニユスタは太陽神の力を借り、ワリとその眷属たちを殺し、地中に閉じこめてしまう²¹⁾。

現在では、ワリに対する信仰は、大地母神であるインカ皇女ニユスタ、そしてそれらが複合した現在のマリア信仰（鉱山の聖母）と補完的な形で併存している。インカ皇女によってワリの仲間の怪物たちが殺されたのは、地方レベルのワリ信仰が、インカ帝国という国家レベルの宗教に圧倒されたことを示す（神話の中で、太陽神とその一族は、オルロの古い呼称であるウル・ウルに住んでいたアイ

マラ語族にケチュア語を押しつけたと語られている）。このことは、同時に、山の神に対する大地母神の優位を示している。

インカ帝国時代には、それ以前の信仰対象である先祖や産土神は、太陽神であるインカに対して、月に関わるものとして、いわば、支配者に対する被支配者の立場を強いられていた²²⁾。そこに、ユダヤ・キリスト教的「悪魔」の概念が入ってきた。もともと「悪魔」という概念が存在しなかったと言われているラテンアメリカで、インディオにとつての「悪」は、神への供儀を行わないことにより、世界の秩序を壊すことだったのである²³⁾。それゆえ、キリスト教がもたらした、「悪魔」(demon, devil, satan)の概念が、インディオには理解されなかったのだ。

「悪魔」を定義する議論は旧約聖書の時代から古い。それゆえ、ここでは詳細な議論は省略せざるを得ないが、旧約聖書の「サタン」という言葉の意味するように、神と対極におり、神を「妨げるもの」と位置づけておけば充分であろう²⁴⁾。

キリスト教による強制改宗以降、ワリやスパヤ、アウキ、マチュラなどと呼ばれる、豊穡を司る産土神としての始祖が、現在人間を不幸にする悪霊として捉えられているのは、キリスト教の論理で言えば、洗礼を受けていない異教徒（ヘンティレス）だからである。しかも彼らは人間に供儀を要求する。それゆえ、カナンの神々がつて「悪魔」とされたごとく、ワリたちもまた「悪魔」とされたのである。

太陽神は現在、イエスそのものとして、月に関係する始祖Ⅱ産土神としてのワリたちを圧倒している。インカ皇女は聖母として、鉱

山の上に立てられたソカボン（鉱山）教会に鎮座している。そして、一年に一度に行われるボリビア、オルロの春のカーニバルでは、悪魔テリオに扮した人々が、三日間聖母に捧げる踊りを行いながら、ソカボン教会を目指して行進する。聖母によって地中に閉じこめられた悪魔は年に一度、地上に出ることを許され、聖母に服従を示す踊りを披露すると言われている。しかしながらこの解釈が、支配者側によってテリオに押しつけられた論理であることは容易に想像できるのである。

六、「民衆」の悪魔——価値の転倒——

ここでは、先住民の宗教的文脈を息づかせている鉱山労働者の信仰の側から浮かび上がってきた悪魔像の側面として、その批判的な力を考察したい。文学者ミハイール・パフチーンは、中世ヨーロッパの民衆文化を分析する際、カーニヴァルで登場する「悪魔」を、日常において支配的である公の宗教的権力を批判する強烈な力として捉え、そこにおいて復権するのはその地位を奪われた異教の神々であると述べている。⁽²⁶⁾「悪魔」は、日常世界の秩序や価値の転倒によって、パフチーンの言葉でいえば「恐怖や敬虔の念なしに世界を眺めること」⁽²⁶⁾によって、権威を批判し、権威を笑う。そして、通常の世界秩序が撤廃されているつかの間、それに代わる新しいユートピアを実現する。「悪魔」は、体制の支配による日常の秩序世界、宗教世界を壊す根源的な力を持ち、「民衆」自身⁽²⁶⁾が肯定的に生きることのできる新しい宇宙秩序（コスモス）をつくろうとする試みなのである。

ボリビアの鉱山労働者たちもまた、日常生活において虐げられている自分自身の姿として、また、支配文明に否定された自分たちの神として、自らのルーツであり、山の神であるテリオを、オルロのカーニヴァルの無礼講の時空間の主人公に据え、日常の権威や体制を批判し、破壊し、新しい価値を創造しているのである。鉱夫達自身が「悪魔」を演じることによって、彼らを「悪魔」とみなす日常世界の権威を笑い、批判し、自らが生きられる世界を、束の間のユートピアに実現するのである。そこで語られるユートピアとは、自らのルーツである山の神を悪魔として否定することなく、また、外の世界との関係を平等なものとして生きることの出来る世界なのである。

七、結

アンドスのインディオは、インカ帝国による宗教統制とスペインによる植民地支配とカトリックの強制改宗により、従来の宗教体系を否定され、彼らの神々が悪魔化されてしまうという歴史の悲劇を受け入れざるを得なかった。しかしながら、彼らは、支配者によって押しつけられた悪魔をそのまま受け入れることなく、それとは異なる彼ら独自の意味を付与した。

ボリビアの鉱山においては、悪魔として捉えられるのは祖先神であり、山の神であるテリオである。テリオが悪魔とされる理由には、①聖なるものの持つ怖ろしさ、②インカ帝国とキリスト教の流入による祖先神Ⅱ山の神の悪魔化、③「天」を擁するカトリック教会や、外国資本や政府などの外の世界の住人と、鉱山に住み、鉱山で働く

人々とを、橋渡しする仲介者の役割を担っているにもかかわらず、何も出来ないことにより、逆に労働者を苦しめる立場に立つものとして受けとめられていること、などが原因である。

しかしながら、この悪魔は、①鉱夫の生活のすべてを支配し、供儀を得る代わりに彼らに生活の糧を与え、養い、彼らの安全を見守る山の神であること、②外来のインティ（インカ帝国の太陽神）や、キリスト教の「天の父」より鉱夫にとってより身近であり、父代わりであって、大地母神の今日的あり方である聖母と補い合いながら、鉱夫たちの宗教生活を支えていること、③無力な仲介者として鉱夫とともに疎外される弱者＝悪魔であること、④鉱夫と彼らの神を悪魔と見なす日常世界の支配的秩序を批判する拠り所となっていること、などから、現実の世界の不均衡を正し、新しい世界秩序（ユー

トピア）を待ち望む「民衆」の共働者であり、支えともなっている。

このことは、教会が生み出した「悪魔」というレッテルとは明らかに異なる民衆の悪魔が存在することの証明になる。そこでは、悪魔は民衆にとって忌むべき存在ではなく、むしろ彼らを支える役割を果たしている。「悪魔」は単なる神のアンチ・テーゼとしての否定的な存在ではなく、民衆と共に生き、彼らを支える強力な力であり、「神」（太陽神インティやキリスト教の「天の父」）よりも身近な存在なのである。そして、それは同時に、植民地状況におかれた人々が、それを乗り越えて新しい価値を創造する生き方を示している。その意味で、ここボリビアを始めとする民衆の悪魔は、単に支配文化によって規定されたものだけでなく、それを批判し、民衆自身によって生み出された悪魔なのであり、それによって世界が

新たな意味を持った統一として受けとめられるようになったものである。それは、教会などの支配文化が規定するものとはまるで異なり、被支配者が彼ら自身と彼らの神を中心とした世界認識を持ち、支配者によって過酷な生存の状況にさらされた現実を超克しようとする宗教的態度をも同時に示している。それゆえ、「悪魔」を、「神の敵対者」という一神教的かつ護教論的な立場からのみ捉えたり、また、「商品の権化」、「社会的統合の象徴」といった、人間がつくり、神性を剥奪した文化的・経済史的文脈に還元することもなく、それを信じている人の多元的な宗教性に即して分析する視点が、必要であると同時に重要であると考えられるのである。

注

(1) 「熱心な人はインディアスのすべての民は彼らのパアルのあとを付いていく（『王上』一九一―四）と嘆き、誰もが自分たちの墓を守り、自分たちの敵に仕えてると叫ぶ」ホセ・デ・アコスタ著、青木康往訳『世界布教をめざして』、岩波書店、一九九二年、七五頁。

(2) June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Columbia University Press, New York, 1979.

(3) Michael Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.

(4) ジョージ・E・マーカス、マイケル・M・J・フィッシャー、

永湖康之訳『文化批判としての人類学—人間科学における実験的試み—』紀ノ国屋書店、一九八九年、一六九—一七二頁。

- (5) カール・マルクスは、『経済学・哲学草稿』において、労働者は労働行為とその結果である商品そのものに自分の生命を吸い取られているようなものと指摘し、それを悪魔的なものとして捉え、「商品のフェティシズム」と名付けている。カール・マルクス著、城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』岩波文庫、岩波書店、一九六四年、八四—一〇六頁。

- (6) ポリビアの鉱山労働者によって信じられている悪魔ティオの場合、植民地時代に国王の異端審問官のように表象され、やがてカウボーイハットを被った中間管理職のアメリカ人といったグロテスクなよそ者のイメージに変わっていった。この表象の変遷は、タウシグによれば、西洋の資本主義がラテンアメリカの地域社会にもたらした害悪を現地の民衆が批判した結果である。Tausig, *op.cit.*, p.143.

- (7) マーカス、フィッシャー、前掲書、一七二頁。

- (8) タウシグはティオという神性、リアリティの問題を、icon, fetishes, mental image といった、人間がつくったもの、つまり、文化 (culture) の問題に帰してしまう。これが、宗教現象を扱う際のマルクス主義的文化人類学の限界である。これは、ユダヤキリスト教の伝統で idolatory, materialism, fetishism と言った形で蔑められてきた言葉に含まれる共通の先入観を反映している。つまり、インディアスの宣教師が土着の宗教を偶像崇拜だ、と排斥したように、彼らを批判する反帝国主義のイデ

オロギーもまた、同じ過ちを犯しているのだ。それは自己のイデオロギーに基づいたカテゴリーを他者に押しつけることにより、他者理解を歪めてしまうということなのである。Tausig, *op.cit.*, p.186.

- (9) Nash, *op.cit.*, pp.191-192.

- (10) Tausig, *op.cit.*, pp.223-228

- (11) ルドルフ・オットーは聖なるものに対する被造物の感情を、合理的側面のみでは捉えられないとし、ヌミノーズ (das Numinöse) という言葉をつくり、聖なるものを「魅するもの」と「畏怖すべきもの」という両義的な性格と圧倒的な力を持つ「絶対他者」として捉え、神性 (Numen) の非合理的側面を強調した。ルドルフ・オットー著、山谷省吾訳『聖なるもの』岩波書店、一九六八年、二二—五二頁。

- (12) Joseph W. Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Waveland Press, Illinois, 1978, p.194.

- (13) 例えば、神の体⇨大地から実るトウモロコシを主食としていた中米の先住民は、神の体から奪うことに対する返礼と、神の体を犯す罪のあがないとして、大規模な人身供儀を行っていた。彼らは、とうもろこしと人肉が同じものから出来ていると信じていた。Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, 1994, p.43.

- (14) Nash, *op.cit.*, p. IV.

(15) 細谷広美「ペルーにおける山の神信仰の現在性—アンデスの宗教的世界のダイナミズム—」総合研究大学院大学文化科学研究科地域文化学専攻平成6年度(一九九四年度)文学博士論文、一〇六頁。

(16) 社会学者イマニュエル・ウォーラーステインは、一六世紀に西欧に偶然生まれた資本主義世界経済が、世界帝国に代わって拡張し、三世紀をかけて拡大した結果、地球全体を取り込み、すべての世界帝国および歴史上に独自に存在していた世界の「ミニシステム」を吸収して滅ぼし、唯一の史的システム、「世界システム」になってしまったと説明する。イマニュエル・ウォーラーステイン他著、市岡義章訳「近代世界システムの発展。パターン—研究計画案—」、イマニュエル・ウォーラーステイン編、山田鋭夫他訳『ワールド・エコノミー』叢書世界のシステム一、藤原書店、一九九一年所収、二二—八四頁。

(17) 「互酬性」とは人と人との間の交換、返礼の関係を指す。人類学者マーシャル・サリリンズらによれば、「否定的互酬性」とは、その関係が均衡に行われていないこと、つまり、片方が相手に少ししか与えず、相手から多く奪うこと、自己の利益を上げるために誰かを犠牲にすることである。石川栄吉他編、『文化人類学事典』(縮刷版)、弘文堂、一九九四年、二二六—二七六頁、二七六—二七七頁。

(18) オルコ近郊のシグロ・ベインテ鉱区で働く労働者の妻であるドミティーラは、鉱夫の生活について次にように証言している。鉱夫は、毎日、酸素が不足し、ガスに満ちたいやな臭いのする

場所で、食事もとらず、八時間も錫を掘り続けなければならぬ。食事の変わりにコカを噛んで疲れをとると、鉱夫たちは麻薬にふけていると世間から罵られる。しかも一日の賃金は、一ドルにも満たない。鉱山労働者の平均寿命は三五歳であり、それまでには大抵の鉱夫が珪肺になる。珪肺とは、鼻や口から入る細かい鉱物の埃が肺に入り、肺を冒す鉱山病である。鉱夫は血を吐き、最後にはボロボロになった肺のかけらを吐いて死ぬ。しかもその病気のせいで、世間から隔離され、差別され、ろくな保証もないまま死ぬ。彼女はこのような社会を不健康な社会だと言う。「人間を生産に従事すべき労働力、生産して、そして死ぬという労働力だけのものとして扱っていったら…、はい、死にましたわ、はい、それじゃあ違う人間ととつかえましょう、はい、この人も死ぬまで働いてもらってと…。これじゃあ人材を投げ捨てるっていうことだ。」ドミティーラ・M・ヴィーゼル著、唐澤秀子訳『私にも話させて—アンデスの鉱山に生きる人々の物語—』現代企画室、一九八四年、二二—四〇頁。

(19) パブロ・ホセ・デ・アリアーガ著、増田義郎訳「ペルーにおける偶像崇拜の根絶」、パブロ・ピサロ他著、増田義郎他訳、『ペルー王国史』、大航海時代叢書、第Ⅱ期、第一六卷、岩波書店、一九八四年、四〇—一頁。

(20) Bastien, *op.cit.*, pp.73-94, Taussig, *op.cit.*, pp.176-179, pp.207-226, Nash, *op.cit.*, p.7. 他にアウキとシウ(下位の)山の神の呼称があるが、マチュラヤヘンティレス(異教徒)と

いう、地に住んで病氣や死を引き起こす祖靈の悪靈化したものと同一視されている。細谷、前掲論文、二八一―二九頁参照。

(21) Nash, *ibid.*, pp. 18-19.

(22) 同様の構造がインカの都市Ⅱ暦の構造にも表れている。都市自体が巨大なカレンダーであるクスコは、太陽暦を表す上クスコ（ハナン・クスコ）と太陰暦を表す下クスコ（フリン・クスコ）に住み分けられ、上部には、インカとその王族や貴族が、下部には先住民たちが住み、その中心に太陽の神殿があり、そこで「太陽の処女」の託宣により神権政治が行われていた。

Reiner T. Zuidema, "The Inca Calendar", in Anthony F. Aveni, ed., *Native American Astronomy*, University of Texas Press, Austin, 1977.

(23) Cervantes, *op.cit.*, pp. 40-73, Taussig, *op.cit.*, p. 169, Nash, *op.cit.*, p. 164.

(24) サタン (satan) は、ヘブライ語の *hasatan*、アラム語の *satana*、そのギリシヤ語化した *satanas* であり、「誹謗する者、告発者、妨げる者」の意であり、転じて、誘惑する者、墮落させる者なども意味する。荒井猷他監訳『旧約・新約聖書大辞典』、教文館、一九八九年、五一〇―五一頁。

(25) ミハイール・バフチーン著、川端香男里訳『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』、せりか書房、一九七三年、二二九頁。

(26) バフチーン、前掲書、二二九頁。

(27) バフチーン、前掲書、二二三頁。

(28) 「民衆」とは「エリート（支配者）」に対するカテゴリーとして、広く使われている概念である。荒木美智雄は、「エリート（支配者）の宗教」と「民衆の宗教」という概念を定義する中で、民衆宗教を① popular religions, folk religions, religions of people といわれるものすべて、② 支配権力と結びついた国家の宗教に対し、これらに帰属しえない、あるいは還元しつけない民衆の側からの宗教運動、③ 西洋近代という一つの中心的な支配文明に対し、世界中の人々の多元的な価値を反映する宗教運動と捉えている。筆者もこれにならない、ポリビアの鉱山労働者を「民衆」と捉える。その意味するところは、彼らが西洋による支配の単なる受け身でなく、積極的に抑圧者を再構成し、抑圧者の創造する世界を彼ら自身の言葉へ、彼らが生きられる世界へと組み替え、再創造している、ということである。荒木美智雄「民衆宗教」『宗教学がわかる』アエラムック一、朝日新聞社、一九九五年、九二―九六頁。

(たにぐち・ともこ 筑波大学大学院哲学・思想研究科)