

Title	音と感覚のエスノグラフィー : マヤ・ケクチの民族音楽学
Author(s)	滝, 奈々子; 池田, 光穂
Citation	Co*Design 特別号. 4 P.1-P.182
Issue Date	2021-12-13
Text Version	publisher
URL	https://doi.org/10.18910/85580
DOI	10.18910/85580
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

音と感覚のエスノグラフィー マヤ・ケクチの民族音楽学

京都市立芸術大学芸術資源研究センター

滝奈々子

大阪大学 CO デザインセンター

池田光穂

Anthropology for Sensory Experience:
An Ethnomusicology and Ethnography
of the Q'eq'chi' Maya in Guatemala

Archival Research Center, Kyoto City University of Art

Nanako TAKI

Center for the Study of Co* Design, Osaka University

Mitsuho IKEDA

目次

第一章	音と感覚のエスノグラフィー	9
第二章	信仰と宇宙	15
第三章	音楽家ドン・フランシスコ一家	33
第四章	キリスト教祭礼音楽	41
第五章	マヤ司祭と呪術師の儀礼	67
第六章	マヤハクと音楽	103
第七章	影の霊と息の霊と身体と	129
第八章	女性の物語	153
第九章	まとめ——感覚経験の人類学にむけて	175
あとがき		181
注		(vii)
文献		(v)
索引		(i)

凡例

- ・本書はグアテマラ共和国アルタベラパス県を中心に居住しているマヤ系先住民ケクチの音を中心とした感覚経験のエスノグラフィである。
- ・登場人物はわずかな例外を除き仮名である。
- ・一人称単数は、本書の著者のひとりの、わたし（滝）と、引用符内における私を区分し、複数はわたしたち（滝と池田）と同じく引用符内の私たちと区別し、著者のひとりの池田は固有名詞で使用する。
- ・文献ならびに注は、必要かつ最小限として、番号を付して巻末に略記し、文献リストで示すという方法をとった。
- ・先住民言語やラテン語など、英語とスペイン語以外の表記は（欧文の書名や雑誌等を含む）はイタリックを体をもちいた。
- ・本書において以下に示す主要な概念用語は、以下の通りである。
 - (1) 峰の霊 (*tzuulitq'a*) ツルタカ、山や丘の神。 mountain spirit (Wilson 1999:53).
 - (2) 影の霊 (*muhel*) ムエル。
 - (3) 息の霊 (*musiq*) ムシク、呼吸、息に宿る霊。
 - (4) 息 (*iq*) イク、神の息のみならず、たんに息や呼吸をさすこともある。
 - (5) 宇宙観 (cosmovation) コスモヴィシオン、コスモロジー、世界観。
 - (6) 供物 (*mayejak*) マヤハク、奉納物、供物を用いる儀礼（マヤハク儀礼）。

- (7) ハープ (arpa) アルパ、楽器。
- (8) シウ病 (xim) シウ＝驚愕によりひきおこされる病気や症状。スペイン語の *susto* に相当。

第一章 音と感覚のエスノグラフィー

今から一二年以上前のわたし（滝奈々子）による二〇〇四年の現地調査の時のことである。

パアパ村におけるハーブを使った合奏音楽の録音はいつも通り約束の時間を大分過ぎてしまい、音楽家ドン・フランシスコの家の周囲は暗闇に包まれていた。わたしは宿へ帰るために、満天の夜空に星が鮮明に輝くトウモロコシ畑の中を、彼らとひたすら歩いた。ドン・フランシスコの家へ行くと必ず家族の誰かが、トウモロコシ畑にある獣道から道路までを宿への帰途につくわたしと共に歩いてくれた。トウモロコシ畑には電燈はなく、一本の細いロウソクを頼りに、静謐な空気に包まれて歩き進んだ。そこにあっただのは、わたしたちが一步一步足を進める時にカサカサと鳴る草のこすれる音と、無数の虫の声、「足下に気を付けなさい」といった囁き声のみであった。その夜、トウモロコシ畑と松の木に覆われた広大な丘陵で、透명한闇の空気に包まれたわたしははじめて、ケクチの人びとにとって畏敬の念をもって崇められる山の頂に住まう神々すなわち峰の霊（Tzuulaga）の存在を強く感じた¹⁰。ケクチ語でツル（tzuul）は山を、タカ（taqa）は丘や山を意味する。その時わたしは自分が、アルタ・ベラパス県の地において、まるでトウモロコシ（ixim）の房のなかの小さな一粒であるように、そしてトウモロコシの粒として、大地を司る峰の霊にわたしの運命を握られているような感覚に陥った。それは、自分がこの世界で何かに抑制されているような、自分のちからではどうすることもできないような、恐ろしい体験であった。アルタ・ベラパスの湿っていて重い空気のみならず、ケクチの音楽家とトウモロコシ畑を黙々と歩き続けたこの経験は、ケクチの人びとの宇宙観すなわちコスモロジー（xoxlog'it'ial' n'ib'al choxach'och）の理解へわたしを少し近づかせ、ケクチの祭祀音楽を研究するものとし

て祭礼音楽の意味を探求することへとつながっていった。

この小著では、グアテマラ共和国マヤ系先住民であるケクチの人びとが、生活上の困難なことを乗り越えて、いかに音響的な身体が彼らの宇宙観と響き合わせるのかを明らかにする。ここでいう音響的な身体とは、音と響き合いつつ共鳴する身体であると定義される。人間の身体から発せられる声とは、それと響きあいながら、かつ同時にうけとめられているからである。

この調査はわたし（滝）が一九九七年から二〇〇六年にかけて九年のあいだにのべ一五か月間にわたって断続的に行ったものである。祭礼と儀礼におけるエスノグラフィ―（民族誌）の記録はその際のフィールドワークにおける参与観察によるものである。その結果、音楽家、祭礼と儀礼参加者、ケクチやポコムチの寡婦女性、マヤ司祭、邪術師あるいは呪術師（*aj k'uh*）など多くの人たちの語りを証言として得ることができた。⁽¹²⁾

ところで、ケクチの守護聖人祭、託宣儀礼、治療儀礼、供物儀礼など、わたしは調査中に出来るだけ多くの音楽や音に触れるために参与観察を行うことに努めた。とくにパアパ村周辺の儀礼や祭礼は、ドン・フランシスコ一家の計らいもあり、多くの場に同行させてもらう事ができた。ドン・フランシスコは、わたしが「チナ（中国人娘）」だ、と言いつ、行く先々で紹介してくれ、滞在中には何日も徹夜をするような儀礼にも参加を許してくれた。一方で、ドン・ロランドはケクチ語とスペイン語のバイリンガルであり、ケクチ語に不慣れなわたしを常に助けてくれた。通訳として活躍してくれたばかりではなく、地の利に詳しい彼は、今日はこの道は危険だから通らないほうが良い、明日は大雨になるから音楽はないだろうなど、細々としたケアをしてくれてとても心強かった。ロランドの妻は、ケクチ独特のハーブを用いた治療を目的とする薬剤師であり、わたしと同世代であることから、わたしが体調を崩すと、常にハーブを煎ってくれ、時には、西洋の薬局で薬を調達してくれた。また、ある時は、わたしが聴き取り調査をして

いると、一七歳のケクチの新妻が産気づいてしまい、彼女とともに赤ちゃんを取り上げ、二人で抱き合って喜んだものである。ケクチの人びととの生活のなかでは、音楽以外にも実に多様な感覚の分かち合いがあった。

さて、ここで音の存在論 (sonic ontology) について触れておきたい。わたしは、ケクチの祭礼と儀礼音楽を分析、考察することで、感覚を分節化しない、また西洋的か非西洋的であるのかを問題にしない、より広い地平を持つ論考を試みてきた。デイヴィッド・ハウズ、コンスタンス・クラッセン、ポール・ストラーらにより進められてきた感覚人類学を、人類学という範疇を超えた感覚論へ導こうとしたのである。ケクチの身体は、トウモロコシの身体であり、それは全体性として音を感じ、祭礼において多様な感覚を持ち、変容する。酩酊し、非日常の感覚をもつ身体、ナワール (nawal: 後述) と密着を高める身体、峰の霊への祈りを深める身体、内戦の記憶を乗り越えようとする身体、これらは全て音を介して彼らの宇宙観と結びついている。音と響き合って共鳴する身体、身体と世界のつながりは、ステイブ・フェルドの音響認識論や山田陽一の音響身体論により分析されてきた¹⁰⁾。彼らの理論に触れながらも、わたしはそれとは異なる独自の世界がケクチにあることを実感した。

わたしたちの世界では、医療という言葉を聞くと身体に介入する施術だと理解する。しかし、マヤ司祭や、呪術師は、精神的ショックともいえる民俗病シウの治療に当たるとき、患者にまず「人」としての、その人の人生の歩みを問う。彼らのライフヒストリーに耳を傾け、その患者を理解することから治療を始める。問題となる患部や症状を治療の対象とするのではなく、その人の存在の意味を踏まえてから、向き合って治療を始める。人間の身体において各々の器官が相互に影響していることは明白であり、ケクチのマヤ司祭はこのことをコスモロジカルに、そして現実的に把握している。音のちからは治療の大きな手立てとなり、患者 (患部ではなく) を治す手だてとなる。

わたしはケクチの祭礼音楽において音のちからがそこにある人びとを支え、存在を豊かにすることを事例として示

してきた。本研究では、共感覚論や感覚人類学的手法に基づいて分析を進めたが、執筆の過程で生じた問題は、音と身体、音と時間、音と自己、音と知、など現象学的な世界にも入り込み、止まることを知らなかった。しかし、ただ一つ明確なことは、人間は音がなくては世界に存在する意味がなくなってしまうということであった。ある特定の文化における特定の感覚素材のみに焦点を当てるのではなく、個々の人間と音の間にある、時間、空間、限界、永続性、必然性、偶然性の相関関係、つまり宇宙論的思想を前提にして、音の存在論という視座においてケクチの音を記述することを試みた。この試論は音が社会を認識する手立てを証明するだけでなく、人と音のあり方を追求する、全感的で普遍的なものである。

ケクチの音楽家にとってムシク \equiv 息の霊 (*music*) と呼ばれる実体の存在はとても重要である。それは音楽の演奏により、楽器を通じて生じる、息であると同時に霊であり、そして楽器が奏でる音でもある。音楽家たちは言う。ムシクの生命が進んでゆく方向には峰の霊の歡喜が見えなければならず、そこには、音のムシクにより生かされるケクチの人びとが存在するという。歡喜の感覚は、ケクチの生身の身体から出て調和へ向かう宇宙へと弾み、進んでゆくという。その弾みは彼らが儀礼においてより良い気分 \equiv スタム (*stimm*) がもたらされるといふ。生命の歡喜とは、宇宙を歡喜させ、調和へと導くのである。そこには常に音がなければならないのだという。

一九九六年末の内戦終結は、グアテマラ・シテイなどで政治活動に関わる人たちには直接的な影響を与えた。しかし、村落に居住するケクチの人びとの生活を大きく変えることはなかった。都市部と経済格差、他者に対する不信感、村落内での争いなどがケクチの現在の意識を高め、彼らの存在を揺るがせることになった。このような苦悩は、シウの病いとして、身体的・精神的な症状をともなつて現れ、特にケクチの女性は多種多様な苦しみを背負うようになった。また、内戦により言語、織物、儀礼などの文化は弱体化したが、現在は文化を再構築するような活動が盛ん

に行われている。

スペイン人征服者による侵略から近代の内戦まで苦難の歴史を歩んできたケクチの人びとに微かながら平穩の光が見えようとしている。儀礼に参加する人びとは、守護聖人祭で酩酊しながらも縦笛の音やハーブを使った合奏音楽（以下「ハーブ音楽」と記す）に合わせて踊り、託宣儀礼で発汗し、マヤ司祭の口笛のムシクを吹き入れられて身体全体でマヤの宇宙そのものを吸収することで癒されようとする。供物儀礼では、峰や丘の神であるツルタカ（以下「峰の霊」）に人びとは「七つの行進曲」を贈る。そしてトウモロコシ畑の豊穡を祈ることにより恵み多き生命を得ようとする。しかし、音楽（*music*）から見る彼／女らの文化の構築のありさまは、まさに現在進行中なのである。

さて西洋世界では、音楽（ミュージック）とは、わたしたちが楽曲をすぐに想像するように、ある時間経過の中で進行するメロデー、ハーモニー、リズム、そして音色の要素から構成される。若年性の糖尿病により三六歳で斃れるエリック・ドルフィーというサクソフォニストは、晩年のレコーディングアルバムの中にある「ミス・アン」という曲が終わった瞬間に、「君が音楽を聴き、それが終わったとき、虚空の彼方に消えてしまう。君はそれを二度とつかむことは決してできない」という声を残している。⁽⁰⁴⁾このような「儂い」音響的特性を研究するのが民族音楽学（ethnomusicology）である。

しかしながら、虚空の彼方に消えてしまう音楽をどのようにして研究することができるのであろうか。その手からは、文化人類学の方法にある。すなわち後者は、研究対象になる人びとの生活に訪問し、彼／女らと同じ食事をし、言語を学び、インタビューをおこない、観察し、彼／女らのおこなっていることを記録する一連の方法からなる。インタビューの会話もまた対話が終わった時に虚空の彼方に消えてしまう。しかし記憶と記録は残るだろう。音楽も民族ごとにさまざまな様式の音楽が存在する。音楽やひいては人びとの音的経験もまた、記譜やデジタルレコー

ディングの形で記録し、また身体記憶として呼び戻す（＝それは「演奏」や「再演」と呼ばれる）ことが可能なのである。民族音楽学は、このように音楽を紡ぎ出す人びとの音的経験を、楽器の発展や変化の歴史や、そして語りや行動を記述することを通して明らかにする。この記録された書物や録音を「音的経験のエスノグラフィ（ethnography of sonic experience）」と呼ぶ。民族音楽学者は、このような音のエスノグラフィを編む文化人類学者のことなのである。音楽を通して二つの学問は融合するのだ。

これまでも、またこれからもケクチの音に関する状況は目まぐるしく変化して行くであろう。すでに、守護聖人祭の行列では、電気ギターを用い、また、ロック・マヤやレゲトンといった新しいジャンルの音楽を作り上げている。ケクチの人びとはこのような音楽も彼ら独自のコストウンブレ（伝統的慣習）だと語る。多様化されたケクチの音を介して、ケクチの音楽と存在についての考察に皆さんを誘おうと思う。

第二章 信仰と宇宙

ケクチの人びとの信仰形態は多様である。また、一人の人間が実践する祭礼や儀礼などによって祈りの形態や対象が変化する。その背景には人びとによる峰の霊などへの信仰と、一六世紀における入植者による改宗以来のキリスト教の伝播の重なり合いがある。その意味で宗教的シンクレティズム (religious syncretism) をケクチのみならずマヤ全体での信仰の形態として表現することが定番になってきた。

しかし、これは地元においてもキリスト教の側からもマヤ伝統宗教であるコストウンブレを実践する側からも不快感が表明される。前者のキリスト教徒からは純粋なキリスト教の信仰を実践をしているのであり（もし仮に生活のなかの隠れた部分でコストウンブレを実行しているにせよ）マヤの人びとが邪教徒扱いされるのは不当であると公の場面では、多くの人たちが表明する。他方、コストウンブレ派の人は、キリスト教とマヤ宗教の類似点、とりわけ前者の十字架のシンボリズムと後者の四ないしは五つの包圍概念との間に矛盾はなく、マヤ自身が宇宙論的な調和を重んじる——これに関しては現地の人も外部からの研究者も合致点を共有する——と主張するだろう。これに加えてマヤ伝統宗教もローマ・カトリックも共に批判する福音派プロテスタント（エヴァンジェリカル）は、習合的要素を見つけた瞬間に「異端審問」よろしく「反キリスト」——ともにローマ・カトリックで生まれた概念であるが——であると全面否定するであろう。これらの認識論的ジレンマあるいはトリレンマを持ち込まない方法はあるだろうか。わたしたちは、この宗教的シンクレティズムの用語法こそが諸悪の根源で、そのような正統性をめぐる不毛な論争を持ち込まないためには、それを記述するわたしたち研究者が、宗教の定義に自分の信仰信条を持ち込まない文化相対主義

的態度と、それに基づく現場に即した現象論的解釈に徹するほかはないと考える⁽⁰¹⁾。

ケクチの人びとの多くはカトリックの幼児洗礼を受ける。しかし、他方で古代マヤから継承されてきた祖先からの恩恵や自然との結合の精神を大切にし、それらはキリスト教の諸聖人とともに崇められている⁽⁰²⁾。それゆえにケクチの人びとの信仰は、唯一神のみを対象とするものではなく多神的であると言ってもよい。ただし、それはアニミズムというよりも唯一神への信仰は揺るぎなく、それを中心にさまざまな神格がケクチの宇宙観 (cosmovision) の中で秩序だてて整理されていることも否定できない。ここで宇宙観と翻訳されスペイン語ではコスモヴィシオンと発語される用語に留意しなければならない。この用語はマヤ以外からの外来者や研究者によって名付けられたものではない。一九七〇年代以降、連続と続いてきたマヤ文化復古運動のプロセスのなかで、マヤの信条信仰実践が、カトリックの正統信仰に対抗する異端の宗教 (religion) なのではなく宇宙観⁽⁰³⁾ コスモヴィシオンなのだ、かつて主張されたことがある。つまり、マヤ伝統儀礼を実行する儀礼執行者やその支持者たちに、宗教に代わる用語として主張された。この場合は、宇宙観は宗教ではないので、ローマ・カトリックとも福音派のプロテスタントイズムとも共存が可能である。宇宙観⁽⁰⁴⁾ コスモヴィシオンは、英語ではコスモロジー (cosmology) に相当する言葉であるが、英語の用法の多くは、宗教史や科学史研究における学術用語として使われることが多い。たとえば、古代の宇宙観⁽⁰⁵⁾ コスモロジーはこれこれである、という表現のように。

しかしながら現代ではグアテマラのマヤ先住民のあいだでは、宇宙観⁽⁰⁶⁾ コスモヴィシオンは立派な宗教実践として認知されている。ただし、最初は邪教ないしはカトリックの異端的信仰として、そして、文化として公認されるようになるに宗教にかわる代替的用語、すなわち哲学や文化イデオロギーとして宇宙観⁽⁰⁷⁾ コスモヴィシオンが認められるようになるのである。それゆえにウビコ政権の一九三〇年代からグアテマラ革命がはじまる一九四四年ごろまでに北

米からやってくるカトリック宣教団やその後本格化する福音派プロテスタントたちから、異教宗派として異端視されるようになる。そして、内戦後半期（一九八〇～九六年ごろ）には、この宇宙観Ⅱコスモヴィシオンは平時における機能を消失したり地下活動化することで社会の表面には登場しなくなる。また内戦終結後に民主化する時に、ゲアテマラ政府は多民族、多文化、多言語の国民からなる共和国であることを内外に示したが、宇宙観Ⅱコスモヴィシオンは先住民文化のレパトリーとしての位置を占めた。これは、ケクチにおいても同様である。⁽¹³⁾ 本書ではこの語を用い、ケクチの世界観と音楽の関係に基づく伝承文化の説明を試みよう。

ケクチの人びとは世界の創造についていかなる認識をもっているのだろうか。あるケクチのインフォーマントによると宇宙の生成を次のように説明する。

「最初に峰の霊Ⅱツルタカ（大地）があった。そして水ができた。そこに我々先祖の神のムシクが入った。そして神は天国で水の一部を乳化し、その一部が海になった。神は最初に人間を現在の形を創造せずに猿と猫の形に整えようとした。しかし、この神はうまく猿や猫の形を作ることができなかったため、峰の霊がまるで本物のカトリックの聖像のように泥で男をつくった。そして神の息つまりイク（*ixt'*）をトウモロコシと泥で作られた男性の口に吹きかけると、その男性は歩き出した。この男をアダムという。カトリックの神はアダムには仲間が必要だと感じてイブを作った。これがケクチの天地創造と神の始まりの物語である。⁽¹⁴⁾」

この創世神話は、マヤ的な宇宙の創世の主人公である動物たちが、途中で旧約聖書の創世記の翻案のように変形してゆく点で興味深い。またアダムの素材が泥だけでなくマヤにとって自らの身体となす「トウモロコシから生成される

人間 (*hombre del maíz*)」の基本モチーフとの混成になっている点も重要である。

峰の霊＝ツルタカがトウモロコシと泥で「カトリックの聖像」のような人間を創造した。つまり、峰の霊というケクチの大地の神がトウモロコシを用いて、アダムとイブという祖先にまで遡れるケクチの人びとを創造した。カトリックでは、アダムは人類の頭としての罪、またはアダムが子孫に伝えた罪としての原罪を持つといわれる。原罪を基礎とした世界観をケクチの人びとは持っているといわれる。ラファエル・カバルスはケクチの宇宙観において、彼らの信仰は旧約聖書の「原罪」の概念をもととした新約聖書にみられる倫理的側面である「罪」の概念をもつと主張する⁽⁹⁵⁾。しかしながら、これはカバルスのキリスト教の恣意的な拡大解釈である。創世記には「罪」と「罪人」という用語がそれぞれ一度ずつしか登場せず、それは、件の「天地創造」でも「蛇の誘惑」の場面でもない箇所(「カインとアベル」と「ロトとの別れ」)にしか登場しない。マヤ先住民の各地でフィールドワークをすれば、非先住民のラディーノの人たち同様、福音書の「罪」の概念は礼拝や説教のなかで頻繁に登場し、それを贖罪する行為としての篤信が説かれるからである。カバルスはケクチの人たちの篤信を主張するために「罪」の概念と贖罪を強調するが、これはメソアメリカにおけるカトリック信者の共通した意識であり、ケクチの信仰すなわち独自の宇宙観を説明することには失敗している。

しかしながら、人は原罪とともに生まれ、この罪は贖罪行為により報われると信じることは、多くのキリスト教徒にみられる共通した特徴であり、ケクチの人びとのエートスといえる謙遜心 (*q'unal ch'ooléj*) や周囲との調和を重んじる柔和 (*huulani*) の精神にも貢献しているように思われる。もし、ケクチの人びとが天地創造のイメージをその宇宙観として採用しているのであれば、そこから生まれる行為原則に大きな矛盾を見つけることはできない。

この世界創造に関する物語は、あくまでこのインフォーマントのものである。マヤの人びとが住む近隣の大きな

民族集団にやはりマヤ民族のひとつであるキチエの人たちがいる。キチエには『ボボル・ヴフ』という創世神話がある。これは一五五〇年ごろにキチエ語にアルファベット音写され、さらに一八世紀になりドミニコ会士フランシスコ・ヒメーネスによりさらに書写とスペイン語訳がなされたといわれている。ここでは、アレン・クリステンセンが二〇〇三年に校注と翻訳をしたものを参照して、その世界の始まりと創世の部分を紹介してみよう。

始原的状态

「これは、すべてが静かで落ち着いているときの話である。すべてが静かで落ち着いている。空の子宮は静かで空っぽである。これが最初の言葉であり、最初の会話である。まだ一人の人間も、一匹の動物も、一羽の鳥も、一匹の魚も、一匹の蟹も、一本の木も、一本の岩も、一本の窪みも、一本の峡谷も、一本の草原も、一本の森もない。空だけが存在している。地球の顔はまだ現れていない。ひとりぼっちで海が広がり、すべての空の子宮がある。まだ何も集まってはいる。すべてが休息している。何も蠢いていない。すべては空の中で静かに休んでいる。立っているものはまだない。水面の広がりだけが、静かな海だけが横たわっている。存在するかもしれないものはまだ何もない。闇の中で、夜の中で、すべてが静かに横たわっている。杵を作る者と形を作る者、王とケツァールと蛇、子供を産んだ者と息子を産んだ者、すべてが独りである。ケツァールの羽とコティンガの羽に包まれた彼らは水の中で光り輝いている。そのため彼らはケツァール蛇と呼ばれる。その本質において、彼らは偉大な賢者であり、偉大な知識の持ち主である。このように、確かに空がある。その神の名は『空のはるか奥』⁽⁰⁶⁾と言われる」。

大地と「空のはるか奥」と嵐が対話をして、世界が創世され、そして最初に地上に登場するのは人間ではなく、動物

たちである。

「そして、山の動物、森の守護者、山に住むすべてのもの、すなわち、鹿、鳥、ピューマ、ジャガー、蛇、ガラガラヘビ、マムシ、茂みの守護者が生まれた。そして、子供を産んだ彼女と、息子を産んだ彼は尋ねた。『木々や茂みの下で、ただ孤独に、ただ静かにしていようか。彼らのために守護者がいるのはよいことです』と彼らは言った。このようにして、彼らは共に考え、話し合って、すぐに鹿と鳥を作った。このようにして、彼らは鹿と鳥のために家を用意した。『鹿のあなたは、川の流れに沿って、峡谷の中で眠ります。あなたたちは草原や果樹園にいます。森の中では、あなたたちは増殖する。あなたたちは四つんばいになって歩くので、立つことができるようになるでしょう』と言った。そして、小さな鳥から大きな鳥たちのために、それらのための住処を作った。『鳥であるあなたたちは、木のとっぺんや茂みのとっぺんに、自分の家を作ります。あなたたちは、木のとっぺんや茂みのとっぺんに自分の家を作り、そこで木や茂みの枝が増えていくでしょう』と、鹿や鳥たちに伝えた。鹿や鳥には『そこでは、木や茂みの枝のように増えていくだろう』と言い、それが済むと、すべての者が寝る場所と休む場所を与えられた。地上の動物たちには、実の母と実の父が家を与えた。こうして、鹿と鳥のためにすべてが完成した⁰⁷。

ここには旧約聖書のような人間の物語はない。また、これ以降もさまざまな人間的存在が創造されるが、彼らはつねに動物たちと話し、連帯したり、また離反したり争いをおこしたりするが、そこには、人間の強い主体性はない。『ポボル・ヴフ』の冒頭の部分を読むかぎり、マヤの宇宙観では、人間は自然界の一員であり（冒頭の世界創世の箇所のような）聖書的人間中心主義的な思考はみられない。現代のケクチの人びとの倫理観も、謙遜心や柔和の精神を

大切にするといいても、人間中心主義ではなく、さまざまな神格や霊、動植物、そして大地や嵐のような大自然との関係から生まれる関係性の道徳から構成されていると考えたほうがよい。

峰の霊が、どのくらいの歴史をもつのかは不詳である。だが、ケクチの宇宙観にとつての峰の霊は重要な位置を占めている。

「ケクチの人びとが最初にカトリック教会と接触したのは一五二八年である。チャマ町のサンチョ・デ・バラホナがケクチの政治的権威者であったカキクを捕虜としたが、このカキクは自らの家へうまく逃亡したのである。スペイン人の撃退法をケクチの人びとに教示したツトゥヒルの民からも離反したことで、大きな栄光を得ることになったのである。このことはケクチの人びとの地が『戦闘の地』と呼ばれる由縁となった。老人たちは今でもこの武勇伝を繰り返し話し、「我々には峰の霊が味方にいたからこの闘いに勝つたのである。……ラス・カサスの布教活動はそれ以前のように血なまぐさくはなかったものの、扱いにくい異教徒であったケクチを慎ましやかで謙虚なキリスト教徒へと改宗させる強引なものであった⁽⁰⁸⁾」。

ドミニコ会士のバルトロメ・デ・ラス・カサス（のち司教）は、一五三七年にようやくカトリックの許可を得て布教をはじめた。最初の五年間はドミニコ会のみが布教活動を行った。一七世紀から一八世紀のあいだに殆どのケクチの人びとは、スペイン人神父から正統派カトリシズムの教示を受けていた。アグステイン・エストラダ・モンロイは『ポ波尔・ヴフ』の解説の中で、すでにこの時期にマヤの儀礼が復活して、カトリックと峰の霊信仰が融合したと

いう。そこでは峰の霊とイエス・キリストが特別な祈りの対象として教会でケクチの家族によって崇拜されるようになったと主張すると述べる。⁽⁹⁾しかしながら、モンロイは有力な歴史的根拠を示さず、伝統的な宇宙観の復活と、キリスト教との習合を、現在の状態から推測しているにすぎない。

フスト・ルフィーノ・バリオスが大統領に就任した一八七〇年になると、カトリック教会の組織は激変したといわれる。一八八二年にアメリカの新教派遣委員会は、バリオス大統領の要請を受け、ジョン・クラーク・ヒル牧師を使用節としてグアテマラ・シテイに派遣して、最初のプロテスタント教会を設立している。プロテスタント宗派は、果敢にカトリック教会を批判し、ドミニコ会派の聖職者は強制退去を強いられたとい⁽¹⁰⁾う。このためアルタ・ベラパス県におけるカトリック教会の組織は衰退し、指導者を失ったケクチ共同体員は自らの方法を試行錯誤しながらカトリックの信仰を続けていった。カトリックの影響が低迷するなか、プロテスタントたちが先住民の自治体のなかでその教義を広めようとしたのがこの時期である。一九六〇年から八〇年にナザレの会などの福音派の教会の伝道の勢いが活発になった。そのためカトリックから改宗する人びとも増えた。⁽¹¹⁾グアテマラではプロテスタントたちが勢力を拡大し、現在では人口のおよそ三分の一がプロテスタントとなっているという主張もある。ただし信教の自由に関わるためにマスメディア各社は具体的な数を示すことは嫌う。一方、カトリック教会はグアテマラ大司教区を中心に村落共同体発展プロジェクトや難民救済、内戦期に殺害された人びとの遺体発掘作業などを率先して行うことで、その枝葉はグアテマラの地方自治体ごとに伸ばされ、地道な活動を続行している。

コバン市では、サント・ドミンゴ大聖堂が創立四二五年目にローマ・カトリック教会により聖別された。聖別とは、典礼書の規定に従って司祭により祝別されることである。サント・ドミンゴ大聖堂はコバン市やサン・ファン・チャメルコ町、またサン・ペドロ・デ・カルチャ町の人びとの祈りの場として中心的な場となっている。また、コバ

ンやサン・ファン・チャメルコで見られるように、グアテマラの多くの町では、はコフラディア (cofradía) と呼ばれる信徒集団が活動しており大聖堂で執り行われるミサや伝道師¹¹カテキスタ (catequista) の週活動以外の守護聖人祭などのカトリック宗教儀礼を執り仕切る。コフラディアとはどのようなものだろうか。

「スペインのコフラディア組織は一二世紀に生じ、当時は中世グレミオ組織の一部であり、攻勢になって分離した宗教団体とは傾向を異にしていた。グレミオとは例えば漁夫のように、同じ職業に就く人びとにより形成されていた一種の同業者組合であった。コフラディアの中心的役割は、グレミオの守護聖人像の世話とその祝日に経済的支援をすること、および『兄弟たち』すなわちコフラデ (cofrade 信徒会) の葬式の互助にあった」¹²。

もともとコフラディアは、スペイン人聖職者が布教のために創設したが、後に先住民たちは自分たちに合ったコフラディアのスタイルを持つようになった。グアテマラでは各地では守護聖人があって、その聖人像が教会に安置されている。その聖人像を守り、守護聖人祭を執り行うことは信徒会の重要な役割で、聖人や守護聖人祭が町の性格を特徴付けている。

コバン市では、カトリック信徒集団長が筆頭に、その下に長老と六つの信徒団と信徒団長がいる。コバン市の聖人を奉るサント・ドミンゴ・デ・グスマンのコフラディア組織のコフラデスは以下の通りである。カワ・カマルベ (Qawa' k'imalbe; コフラディア長)、カワ (qawa) はスペイン語でドンやセニョールなどの男性敬称である。コフラディア長はカワ・チナム (Qawa' chinam) と称する。以下、第一コフラデスから第六コフラデスまでそれぞれ、ケチ語の序数表現であり (一) カワ・シユヅニル (Qawa' x'benil)、(二) カワ・シユカビル (Qawa' x'kab'il)、(三)

カワ・ロシル (*Qawa'roxil*)、(四) カワ・シユカヒル (*Qawa'xkahil*)、(五) カワ・ロイル (*Qawa'ro'il*)、そして
 (六) カワ・シユワキル (*Qawa'xwagil*) となる。また、コフラデの妻たちはそれぞれカナ (*Qana*)、と言う敬称が付
 けられ、女性の信徒集団の長は (一) カナ・シユベニル (*Qana'xb'e'nii*)、(二) カナ・シユカヒル (*Qana'xkab'il*)、
 (三) カナ・ロシル (*Qana'roxil*)、(四) カナ・シユカヒル (*Qana'xkahil*)、(五) カナ・ロイル (*Qana'ro'il*)、そし
 て (六) カナ・シユワキル (*Qana'xwagil*) となる。コフラディア長は、聖人像を家や聖堂つまりティヒレバアアル
 (*tihib'aal*) において保管する祝祭の責任者であり、年に一度の祝祭のために献金を収集するなどという重要な役割
 を担う。コフラディア長は祝祭の時には彼が守る聖堂内でホスト役として来客をもてなし、踊りを披露しなければ
 ならず、ホステスとしての妻のサポートも絶対的である。

コバシ市の周辺のタクティク町 (*Tactic*) での調査時には、夫側のコフラディア長に情婦が出来てしまったが、妻
 は町最大の祝祭である聖母被昇天祭を盛り上げなければならず、辛い素振りも見せずにコフラディア長の妻としての
 役割をはたした。この後、二人は夫婦生活を終えたが、元コフラディア長の妻は「私がいたからこそ守護聖人祭が成
 立した」と言う。この事例のようにアルタ・ベラパス県では祝祭において女性の果たす役割が非常に大きい。家政を
 取り仕切り、収入のために市場などで労働する女性たちにとってコフラディア長の妻であることは、過重な負担であ
 ることが多い。長老は共同体の中で、祝祭時のみならず日常の問題解決に努めるなどリーダー的役割も果たすので、
 共同体におけるその責任は大きい。また、コフラデの妻も守護聖人祭で細部にわたりコフラディア長の手助けをす
 る。

上述の様に、コフラディアは、守護聖人祭など主要な祭礼時にその周辺に居住する共同体員を一致団結させ、取り
 仕切る。もう一つのカトリック信仰の核組織が伝道師である。現在の伝道師、すなわちカテキスタの活動は、一九六

○年代にこの地域にやってきた神父が当時の散漫なカトリック儀礼への不満から、教理の基礎を重んじるような伝道師の組織を作ったという背景がある。当時のカトリック教会は、「発展」というバチカンの教理に従って活動しており、スペイン語の普及こそが「発展」につながると考えられていた。村落のミサをケクチ語で行う神父は稀有であった。一九六八年にサン・ペドロ・カルチャ町で初めて伝道師のための講座が開催された。⁽¹³⁾ 現在のプログラムは各教区におけるキリスト教布教の基礎となっている。このプログラムを含む一九六〇年代の布教活動は、一五三〇年代初頭の布教開始時から三五〇年以上の時間を経ているために、「二度目の布教」と呼ばれた。この「二度目の布教」時には、村人により身近な形で布教できるように、カトリック教会は二つのラジオ放送番組を放送し、さらにケクチ語で聖書の勉強会を開くようになった。⁽¹⁴⁾

伝道師＝カテキスタは広義にはキリスト教の信仰と道德の要点を教える人を指す。また、カトリック要理によれば、洗礼前の人びとやキリスト教から信仰生活において離れている人びとのあいだでカトリック教理を教える人びと⁽¹⁵⁾のことを言うが、コバン市周辺では殆どの人びとがキリスト教の洗礼を受けているので、伝道師は、町のカトリック教徒にその教えによる道德的生活を教える人を指す。伝道師は教区教会に属する人びとで構成されるので、町の自治体的機能を併せ持つコフラデスとは一線を画す。実際コバン市周辺の伝道師は、過重労働、アルコールの過度な摂取、家庭内暴力、極度な貧困などの悪循環から脱出できるように指導や助言を行っている。また、コバン市では、スペイン語とケクチ語の教理問答集を使用して、伝道師としての修練を重ねている。また、伝道師はローマ・カトリック教理の指針にもとづいて伝道を行うので、コフラデス主催の守護聖人祭における飲酒や、一神教であるキリスト教におけるナワールや峰の霊への崇拜、「偶像」崇拜としての「聖像」崇拜などに対して否定的である。つまり、初期のキリスト教徒は見せかけだけの外面行為によっても「聖像」を拝むことを拒否したために殉教死している。(カトリック

ク教徒には「偶像」崇拜としての)「聖像」崇拜は常に大罪である。たとえ死をもって脅迫されても、内心では「偶像」を信じなくても、キリスト教は被造物を神として崇敬してはならないといわれるほどに「それら」を「聖像」として崇拜することは禁止されている。⁽¹⁶⁾

先祖崇拜や先祖の遺物への崇敬は、スペイン人修道士の目には異端として映り、カルトの一種だと考えられていた。ケクチの人びとは、カトリックの信仰を受け入れつつも古代から伝わる祖先崇拜を続けて来た。祖先への祈祷はカトリック教会内や守護聖人祭、供物の儀礼の際にも行われる。連綿と繋がるケクチの歴史が、彼らの生活の核である峰の霊やトウモロコシへの想いと重なり、彼らに生命を与える全ての事物に感謝する心象を助長していると考えられる。これはわたしたち(滝と池田)の印象ではあるが、ケクチの人びとは自然に宿る神々を崇拜しており、これらのマヤ神はキリスト教の神との融合体として崇拜されている。そのうちの一つにマヤ暦の中の日の神といえるナワール(*nawal*)と呼ばれる守護神がある。メソアメリカではナワールは、自分の運命を共にする人格ないしは動物霊のことである。さて、マヤの人びとは、数理と天文学の独特な知識にもとづいた複雑な暦法を発展させてきた。暦法は農耕文明の、最も重要な技術であったことは容易に想像できる。太陽の動きを占うことで、トウモロコシの種まきや収穫の時期を計っていたのであろう。ケクチの宇宙観は様々な儀礼や神などが暦の上で密接に絡みあい、構成されている。まず、ツオルキンと呼ばれる儀式の暦がある。ツオルキンの第一日目は、一イミシユと呼ばれ、一三日に分けられた二〇の期間(二六〇日)が経過してはじめて暦は一巡し、一イミシユに戻る。マヤ人にとって数は神聖なものであり。したがって、その組み合わせが幸運や凶運をもたらすと、考えられている。ツオルキン暦に加えて太陽暦があるが、後者は三六五+五日を一年としている。二〇日を単位とする一八の期間からなる三六〇日と五日からなり、この最後の五日間はワイェブ(*Wayeb*)と呼ばれ、新年のための儀礼が行われる。このようにマヤの暦とは個人の生

活に影響をおよぼす⁽¹⁷⁾。二〇日間の期間の一日ごとにナワールと呼ばれる神が宿る。ケクチの場合、アフカトルあるいはアハ・カトル (*aj'k'atoh*) と呼ばれるマヤ司祭が暦やナワール、マヤの宇宙観、時間などについて専門的知識をもつと考えられる。なお、カトリックの司祭はスペイン語ではサセルドーテ、ケクチ語ではアハ・ケホル・ミイイシユ (*aj'k'ehol mix*) ないしはケホル・ミイイシユと呼ばれる。先にも述べたように、本書では先行研究において用いられている「マヤ司祭」という既に日本語に訳された表記を用いる。マヤ司祭は血縁をもとにした世襲制度をとるが、近年では血縁者ではなくても弟子になり、マヤ暦について学ぶ若者も多い。

二〇のナワールは暦上における日の神だけではなく、動物の名前を持つ守護神でもある。二〇〇六年コバン市における聞き取り調査では、マヤ言語学アカデミーのコバン支部長は、ナワールとは「人間と霊的な同一性を持ち、霊的なガイド、生命の方向付けを行うものである」と説明してくれた。託宣儀礼や新年祭であるワイエブでは、まず二〇のナワールに儀礼の許しを請う。グアテマラのマヤの人びとは殆どの場合、ナワールをもつが、その呼び名や意味は言語集団により異なる。

コバン市のマヤ司祭ドン・エステバン・ポプは、ケクチの暦やマヤ神研究の先駆者であった故アントニオ・ポプ・カアルの息子であった。アントニオ・ポプ・カアルはスペインで哲学を学び、帰国した後はコバン市に居住してマヤの宇宙観に関する講義をコバン市の教会やグアテマラ・シテイなどで行い、弟子のマヤ司祭を育成した。ドン・エステバン・ポプによると、日の神であるナワールはそれぞれシンボリックな意味を持ち、それらはケクチの人びとの毎日を支えている。ナワールはケクチの人びとの誕生と共にやってくる守護神のようなものである。例えば、ツイル犬 (*zi'i*) は命の守護神として強いちからをもつ。ナワールはまた常に人びとの身体と関連して考えられる。世界の中心には男と女がいる。兄弟もいる。身体は世界や自然界の中心にあるマヤの十字架上にあり、ケクチはマヤの十字架上

のシンボルを理解し、密接に関係して生活しなければならない。これが我々の思い描くコスモスなのである。そして我々はこのコスモスの中を循環する。このコスモスは円環していて、聖なるものであり、マヤの十字架にある我々の身体は世界の動向の中で飛行している、という。マヤの十字架が宇宙観を形成するという考えは多くのマヤ司祭のあいだで共通した思考である。

マヤ司祭によれば、ナワールは全てのマヤの人びとに付随する守護神のようなもので、常に感謝の祈りを捧げなければならぬ。しかし実際に村落に居住し、農耕生活に明け暮れる人びとにはマヤ暦やナワールについて学ぶ機会はなく、日常生活の中で身近に崇拜している対象は祖先や峰の霊、カトリックの聖人である場合が多い。

現代ケクチの人びとは、マヤの十字架の五つ方向が示すの先に神が存在する宇宙があると考え、その神がトウモロコシを守ると考える。

一方で、マヤ司祭と自称しつつも実際には呪術 (*muul*) を行う呪術師が、コバン市やサン・ファン・チャメルコ町にも存在する。驚きが原因のシウ病はアハ・イロネル (*aj'lonel*) ないしはイロネルという治療師によって治療されることがある。アハ・イロネルは、マヤの宇宙観の信者であろうがキリスト教であろうが、宗派とは関係なく治療力をもつといわれており、コバン市周辺の場合は福音派であることも多く、アハ・トゥウル (*aj' muul* 呪術師) とは区別されている。彼らは呪術をかけ、その呪縛を解くという手腕も持つており、マヤ司祭とは対極的に位置する儀礼専門家であるように見えるが、前述の通り、主観的にも客観的にも呪術師はマヤ司祭と同格化して理解されることも多く、その識別は困難である。呪術師は、怨恨的な人間関係にかかわる仕事をするので禁忌されるように想像されたが、実際は多くの町人が彼らの元へ足を運び、呪術を受ける。コバン市周辺の呪術師は、一見マヤ司祭が行うような託宣・治療儀礼を行うため、自らをマヤ司祭だと名乗るものも多い。数多くの呪術師が居住することで有名なカハボ

ン町の呪術師に弟子入りして数年修行する呪術師も多い。呪術師は、治療時に頭髮や患者の衣服の一部を切り取り、ロウソクで燃やしてその煙を吸わせる。また、蒸留酒や発酵酒などの酒を飲ませることもある。ある呪術師は南米由来のケーナを吹き、自分のムシク（息）で病いや悪事を治すと言っていた。また、タロット、水占い、炎占いなど、各々の呪術師が特有の治療法を使うので呪術の手法は多様である。

呪術師のもとにやってくる人びとは病いの治療を目的としていることが多く、悪夢、食欲不振、衰弱、高熱、精神衰弱、非道徳的な男女関係などが治療儀礼の対象となる。これらの症例はシウ病と呼ばれる病いの種類である。シウ病は雷や爆音、事故などに驚愕することが誘因となり引き起こされ、時に親しい人が死亡するなど精神的なショック状態が原因となることもある。ケクチのシウ病は、メソアメリカに広く見られる驚愕したことが原因になる病いである。スストに近いものと考えられる。

また、スペイン人による侵略にはじまり、内戦で苦しめ続けられたマヤの人びとのシウ病の症状は彼らの苦悩の表現の一つの形態であるといえよう。ケクチの人びとは、シウ病の治療のために呪術師のところへ来ても「私はシウ病である」とは言わない。「眠れない、体が痛い、子供がむずかる」といった症状だけを訴える。例えば、内戦で死亡した夫の夢を見続けて不眠症になった事例をみると、シウ病は彼らの辛苦が身体的に作用して表面化されたものだと考えられる。

ケクチの人びとが大地の神である峰の霊を崇敬していることは先に述べた通りである。彼らは先祖代々峰の霊の地にトウモロコシ畑を作り、峰の霊により得た栄養をもつトウモロコシを食べて生命を存続してきた。例えばケクチの人びとは畑仕事で離れた村へ行くことをとても不安に感じるといふ。そのときに、「あなたは一人ではない、私が見守っている」という峰の霊の声を聞き、道で守ってくれていると信じて歩き続けるのだという。そして山へ入る時に

はいつも「大地の神である峰の霊よ、私たちの先祖よ、これからあなたの丘へ仕事に行きます。そこに悪い霊がいま
せんように、私が孤独のなかで歩くことのないように、どうか共にいてください。お願いします」とつぶやくのだと
言う。ケクチの集落の山の殆どは峰の霊としての個別名を持ち、住民は各々を記憶している。例えば、コバン市近
隣のサン・クリストバル村へ行く時には、手前にあるサンタ・クルス村を通らなければならぬが、その時にはサン
タ・クルス村の峰の霊であるカワ・チトゥル (Qawa' Chitull) という名の山に祈る。どんな小道を歩いていても、峰
の霊の名を唱え、道を通ることの許しを請うと峰の霊は喜ぶという。また、ケクチの人びとはトウモロコシ畑に種撒
きをする前に供物儀礼において峰の霊へ許しを乞わなければならない。種撒きや収穫の際にはロウソクやボム香を焚
いて峰の霊へ問いかけ、供物の儀礼を行い、トウモロコシの成長に感謝を捧げるのである。ペリーズ在住のケクチの
農業暦は、森を伐採し、やぶを焼き払い、種を蒔くといったことからなる。そのための儀礼として代表的な祈りとし
ては、森を伐採してトウモロコシ畑を用意する前に捧げるものと、その約一か月後、刈り取ったやぶを焼き払う時に
おこなうものがあるという。⁽¹⁸⁾

峰の霊にとつて洞窟は特別な意味を持つ。洞窟は大地の口である。ムエルの全ての影は洞窟の中にある。だが影の
霊すなわちムエルに触れても人は何も感じないだろう。まるで炎を見るようである。峰の霊が、洞窟という口をもつ
生き物であるように語られることもある。峰の霊は生きている。峰の霊の生命は、自然のなかに内包されているので
ある。ケクチの人びとにとつて揺るぎなく豊潤であるアルタ・ベラパスの緑に峰の霊は生息し、彼らの日々を見守り
続けている。

ケクチの人びとのあいだでは、峰の霊信仰、キリスト教、ナワール信仰、呪術、祖先崇拜などが密接に混合した信
仰形態をつくっていると言っても過言ではない。あるケクチは、「酔っぱらいや、ナワール、あるいは嫉妬深い人び

とは神と遭遇することがないと言った。そうではなくケクチが所有するすべてを人びとと分かちあって調和しなければならぬという。それは先祖からの伝えだからである。そのような人間になるために峰の霊へ贈り物をし、カトリックの神へ調和を祈願する。峰の霊を崇敬しなければ平和はやってこない」と語っていた。峰の霊への祈祷の際も、カトリックの祈祷句である聖なる父を唱える。一方で、カトリック教会のミサにおいてもイエス・キリストとともにナワールや先祖へと祈祷するという。さらに、峰の霊やトウモロコシを育むすべての構成物に感謝を捧げる。月や星は暗闇を照らし、水は大地を潤し、空気には霊が存在すると考え、人間―自然―共同体の繋がりを、調和を大切にしている。人間は四方にのびる円環するコスモスの中心にあると考え、常にムシクに包囲されていると考える。そのコスモスの中で、世界の調和を求めるのである。キリストやナワールなどと名付けられた実体だけでなく、自然のなかに存在するすべてに感謝し、そのために祭礼において音楽家は峰の霊を通して音のムシクをコスモスへとひびかせる。人の影の霊は生まれる前から存在し、死後も大地に残り、時間は回り巡ると思索されている。祖先崇拜の根底には、古代マヤの時代の先祖から影の霊は再生を繰り返し繋がっており、その先祖の存在が現在のケクチの身命を維持するという考えがある。また、ケクチの人びとのなかには人間と自然、霊は互恵の関係をもつという思想が底流すると言っても過言ではない。彼らは五つの方角に伸び渡る宇宙観の中で、ロウソクやコパル香を燃やし、供物や音楽を大地の神である峰の霊へ捧げ祈祷する。それと共に、キリスト神やナワールへ祈る。そうすることを通して、自然との調和の関係を保ち、平和な世界へ自らを導こうとするのである。

第三章 音楽家ドン・フランシスコ一家

ケクチの守護聖人祭、託宣儀礼、治療儀礼、供物儀礼ではハーブ・アンサンブル、リード付き縦笛（チリミア）と太鼓、縦笛（シヨル）、マリンバといった異なる種類の音楽が演奏される。コバン市周辺は他の地域と比べて多くの演奏家が居住しているが、そのなかでも最も頻繁に演奏に招かれるのはドン・フランシスコと彼の一族である。ドン・フランシスコ一家はこれらの祭礼時のみならず、市長舎で行われるラビン・アハウ（Rabin Ajaw マヤの女王の祭り）などの公的行事でもたびたび演奏依頼を受けていた。また、町の人びとの評判からコバン市周辺では有力な音楽家であることをうかがい知ることができる。ここでは、ケクチの祭礼空間において、彼らの宇宙観と密接な関係をもつ音楽家であるドン・フランシスコとその一家の音楽家としての暮らしや伝承の形態、彼らの宇宙観と音のありかたについて解説する。

ドン・フランシスコの姓名はフランシスコ・シ・カウ（Francisco X. Cao）である。⁽¹⁾ 妻のドロレス・バ・ボツォク（Dolores Ba Botzoc）との間に四男三女があり、調査当時二三人の孫がいた。ドン・フランシスコ一家が居住するパアバ村（Papa）は、コバン市から四輪駆動トラックまたはマイクロバスでおよそ二時間半ほどのところにある。サン・フアン・チャメルコ町に属するアルデア（村のこと。以下「村」と記す）であるパアバ村の人口はおよそ一七〇〇であり、住人のほとんどがケクチである。村の中心部には雑貨や食品を販売する商店、カトリック教会、合併した小中学校が二校あるが、他はトウモロコシ畑や松林のなかに家屋が散在するのみである。日中は澄み渡った空気のなか、鳥の鳴き声、人びとの話し声、赤ん坊の鳴き声などが遠く聞こえる。日が暮れると村は静謐そのものである。しかしながら、その豊

富な松林のため、森林伐採に訪れる都市部の人間が増加しており、生まれながらの民族音楽学者とも言えるドン・フランシスコは導入当時のチェーンソーの騒音に彼もまた村の住民と同様に怯え、樹木がなくなることを懸念していた。

パアパ村の人びとの大多数はトウモロコシ畑を所有し、トウモロコシ、豆、ウイスキル、トマトなどを栽培する農民である。ドン・フランシスコ夫妻は次女のビクトリアとその子供たちと同居しており、三男のドミンゴと四男のサントエアゴの家族が両隣に住む。家屋は木造で床は土を踏み固めたものである。家族全員が共有する居間兼寝室と、炬火のある台所の二間からなる家屋はケクチ家屋の典型的なものである。彼らは、農業で生計を立てるが、同時に職能音楽家でもある。祭祀に招聘されると農作業よりも演奏活動を優先する。トウモロコシ畑で採れる彼らのトウモロコシや豆の収穫などは、基本的には換金作物のためではない。しかし余分があればサン・ファン・チャメルコ町やコバン市の市場で販売し、その現金収入でマチエテ（山刀）などの農具、調味料、石鹸、衣料などの日用品を購入することもある。農作業から得る収入は一日およそ三〇ケツァレス（調査当時では約四米ドル）であり、演奏活動で得る謝礼（招く団体により異なるが一日でもおよそ五〇〇ケツァレス（七五米ドル）が一家族に支払われる）は貴重な収入源である。

通常ケクチの音楽家は世襲制をとる。ドン・フランシスコの先祖は、マリンバやハーブを演奏する音楽家だったと彼はいう。妻ドロレスの父親が音楽家だったが、ドン・フランシスコは幼少の時から自分の創造性を信じて独学で演奏を学んだという。彼は、ハーブ奏者の心と共に生まれたことに感謝し、これは神からの贈り物だと語っていた。ハーブやギター、ヴィオリンなどの楽器製作を幼少の頃から観察しており、それに自分の創造性も加わって自然なかたちで演奏が可能になったという。またドロレスとの婚前、供物儀礼の際に年老いたパアパ村のハーブ奏者の演奏を聴き、峰の霊へより深いつながりを感じ、自分も将来は演奏家になる予感がしたのだという。二〇〇五年の調査で

は、ドン・フランシスコは、音楽家を目指して演奏に熟達するように練習をかさねたというよりも、音楽家に囲まれた環境や峰の霊の崇拝をより強固にしたいという意志で音楽家になったそうである。

体力が衰えたドン・フランシスコは、ハーブを奏でることはなくなったが、息子のドミンゴとサンティアゴが父親から音楽演奏を継承しつつある。サンティアゴの息子でドン・フランシスコの孫であるホセとわたしが初めて会ったのは、一九九八年であるが、当初はトゥムトゥム (*tum tum*) という打楽器⁽¹²⁾のみを演奏できたのが、今ではアンサンブルの旋律楽器であるハーブを演奏するようになったことは感慨深い。

ケクチの音楽家はハーブ (*rimwab*)、ヴィオリン (*biholin*)、ギター (*kitan*)、トゥムトゥム、リード付縦笛 (*chirima*)、縦笛 (*xol*)、太鼓 (*ipb' wajb*)、マリンバ (*tub'liche wajb*) の楽器演奏法を体験的に熟知している⁽¹³⁾。ちなみに、ドン・フランシスコは識字者ではなく記譜もできない。タンボール (太鼓) には三つのサイズがあり、大きい方から、タンボロン (*ninla tamb'or*)、タンボール、タンボリート (*hinatamb'or*) とそれぞれよばれる。聖歌行列など歩きながら演奏する時にはタンボールを、託宣儀礼などで座って演奏する時にはタンボロンを使用することが多い。ケクチの音楽家のあいだでは、近年これらの楽器に加え、電子ギターや電子ピアノなどを演奏する若者が増えており、村でラジオから流れるグアテマラやメキシコのポピュラー音楽を模倣して演奏することが娯楽となっている。守護聖人祭では伝道師のグループが音楽家に電子ギターや電子ピアノの演奏を求めることがあり、これが電子楽器の普及の一因になっているだろう。ドン・フランシスコの息子たちも廃棄された電子楽器を再利用して自己流の演奏様式で少ない余暇に演奏をしている。

ケクチの楽器演奏は基本的に男性のみにより行われる。ドン・フランシスコの娘ヴィクトリアによると「外に出て女性が楽器演奏をすることはとても恥かしい。私たち女性は踊るためにあるのだ」といった。ドン・フランシスコに

よると、息子たちは彼のように、生まれつきの演奏家なので多くの時間を費やして楽器練習をする必要はなく、幼少の頃から、大人の練習に加わり、見よう見まねで演奏技術を習得する。まず、トウムトウムやギターのリズム楽器、そして次々とヴィオリンやハーブの旋律楽器を自ら習得する。六歳を過ぎた頃から、守護聖人祭の聖歌行列を先導しながら縦笛やリード付縦笛を吹奏する年長の男性の後方で太鼓を演奏したり、マリンバを演奏したりする。とくに、ケクチの儀礼のなかで重要な「七つの行進曲」は、峰の霊が聴くことを好み、トウモロコシの収穫にとって不可欠なので習得必須の楽曲である。

ドン・フランシスコ一家も他の村人と同様にカトリックの洗礼を受けており、食前の神への祈祷や毎日曜日のミサ出席は欠かさない。村の教会で行われる主日のミサでは、一家は三台のマリンバを用いて聖歌の伴奏をする。また、彼の自宅の祭壇には所狭しと、トウモロコシ、ウイスキル、大きなイエス・キリストの絵画、香、ロウソク、マヤの土偶などが並べられている。一月の死者の日や供物儀礼など特別な祭礼時には、仏教の大黒像なども飾られ、その前で家長であるドン・フランシスコが先導して家族全員で峰の霊やイエス・キリストに祈りを捧げる。また、彼らは自分たちが純粋なカトリック教徒なのでマヤ司祭やナワールを嫌うと言う。ドミンゴは、言う。

「近隣に住む私の三八歳の知人は呪術師がかけた呪術によって殺された。トウモロコシ畑で木が突然に倒れて頭部を打撃し、出血して死んだ。彼は死ぬ時に呪術師の呪いにかけられて、ある人（名前は言えない）が殺される、と言った。もし人が呪術によってとても苦しめられて殺されると、その人は呪術をかけた相手の名前を言いながら死亡する。そして呪いをかけられた者も亡くなってしまふ。呪術は恐ろしい。呪術にかからないように、峰の霊へ祈らなければならぬ」。

しかし、収入のために一家は招聘される殆どすべての儀礼や祭礼で演奏し、呪術師の行う呪術による治療儀礼で演奏する機会も多い。呪術師の行う儀礼の場では、呪術師独特の祈禱を横に、ドン・フランシスコもカトリックの祈禱句、峰の霊、祖先への祈りを混合したケクチ独特な祈禱句を吹き、自身も祭礼に参加しようとする。ドン・フランシスコは、演奏家が楽器からムシクを生じさせ、峰の霊を介することで演奏家や祭礼参加者の影の霊が再生されると信じているので、ナワールの儀礼に恐怖心を抱いていても音楽家としての役割を果たさなければならぬと説明してくれた。ドン・フランシスコの祈禱形態は、食事、仕事、水浴び、就寝、演奏などの前に行われるものと類似していて、その内容は峰の霊やカトリックの神へ許しを求めるものである。演奏家や参加者は、日常生活だけでなく、あらゆる祭礼や儀礼においてもこの祈禱句を唱える。

ドン・フランシスコの祈禱句の特徴は、カトリックの神と土着神との交わりの形式をもつ。つまり主イエス・キリストを祈りの入り口として、峰の霊やマヤの神々へ祈り、交信しようとするのである。神々と繋がることで自らの演奏家としての生命に感謝するという。彼らの信仰形態は、カトリック神と同時に峰の霊や祖先へ祈るという構造を持つ。カトリック教会のミサにおいて、マリンバで聖歌の伴奏をして参加者の主イエス・キリストへ祈りの一体感を高めるだけでなく、畏敬と祈りの対象である大地の神峰の霊を満足させるために、ハープを演奏し、その音を響かせる。ハープの音によって峰の霊は穏やかな状態になると、トウモロコシ畑が肥沃なものになり、トウモロコシが豊作になる。このように、峰の霊と演奏家のあいだには、相互に与えようとすする互恵の関係が存在する。峰の霊との良好な関係を保つための祭礼や儀礼における演奏が、音楽家の生活の基盤となっている。ハープの音を通して、ケクチの人びとが宇宙観のなかで生きる術を体得するのである。また、演奏を通じてトウモロコシの成長に直接的に関与することにより、ケクチとしてのアイデンティティを形成・維持するのだと考えられる。

また、二〇〇五年の調査時では、ドン・フランシスコ一家の女性たちは男性家族がハープ奏者として活動していることを誇らしく思い、彼らの祖先からの賜り物であったといった。シ・バ家の女性たちにとって、音楽はケクチ語やトウモロコシ畑での作業、トルティーヤを作るなどと並んでケクチとして存在するための基本的な要素であり、男性たちが奏でるケクチの知が凝縮された音楽は、女性たちにとっても、同様に宇宙観のなかで響くのだという。女性性は、男性が音を峰の霊へ響かせようと楽器を奏でると同じ気持ちで音楽を感じる。ドン・フランシスコの娘たちは供物などの儀礼で音楽を奏で、儀礼参加者を踊らせる父親を誇りに思い、その行為を支える母親を敬愛し、もしも両親が死んだら私たちは生きてゆけないと涙ながらに囁いていた。また、バアバ村のケクチ女性は財力が不足する上に、スペイン語を話さないため、男性から差別・虐待を受けることも多い。「男性家族が音楽をすることを、トルティーヤを作り、食べさせ、子供を産み育てることにより支えているのは自分たち女性なのだから、社会のなかで男性と同様の権利を持つはずだ」と妻のヴィクトリアは訴えていた。トウモロコシの粒を挽き、団子状に丸め、焼いて食事を与えて家族の命を支え、峰の霊の前では男性も女性も同等であると信じることで救いを求めているのだと彼女はいう。さらに、トウモロコシを料理して、日々食用にするのは女性たちの協働によるものであることを主張していた。峰の霊へ届けるハープの音色はトウモロコシの豊作を左右するため、彼女たちにとっても特別であり、また男性音楽家は彼女たちの助成があつてこそ存在することを強く主張していた。

ところで、シ・バ家の女性たちはさまざまな楽曲の中でもハープ音楽が最も感傷的に響くと語る。ハープ音楽は、神への捧げものとしてのコパル香やロウソクの炎や煙をより多く生じさせることや、供物の儀礼やカルバリオで祈禱する時に不可欠であるという。供物の儀礼は種撒きや収穫の前に行われ、参加者は体内浄化のために儀礼前の性交渉が三日間禁止され、前もってコパル香で浄化された大地へ行き、峰の霊へ奉納物をおさめ、ハープの音を神へ献じ

る。中でも、「七つの行進曲」は供物の始まりと終わりに弾かれ、特別な意味をもつという。ドン・フランシスコは儀礼がなくても、自宅でこの音楽を演奏する時には孫を縦一列に立たせて、音楽にのって踊らせる。その様子を見ながら演奏すると、祖先から子孫への音楽のつながり、シ・バ家の峰の霊への想いが増強するという。

さて内戦中（一九六一〜九六年）には兵士に楽器の音が聴こえると彼らの所在を発見される恐れがあつたので、殆ど音楽を演奏できなかつた。その当時は、彼らは内戦で天国に入れずに宙づり状態の影の霊が天国へ入るのを助けるために演奏し、また生存しているものたちへの万謝の念として演奏していたという。ドン・フランシスコとの会話から、彼の生み出す音楽は、多産豊穡の神である峰の霊、カトリック神、祖先へ感謝の意を伝達し、調和や互恵の関係を希求するために弾かれ、そのことが彼の家族の心を一つにしていると考察された。また、アルタ・ペラパスの峰の霊へと響く音は、ケクチの宇宙観を形成するための核となる互恵の関係、調和の思想を確固なものとすると考えられるのである。

第四章 キリスト教祭礼音楽

ケクチの大多数は、キリスト教の洗礼を受けており、自らを「キリスト教信者である」と表明する。実際には、祭礼におけるキリスト教信仰を実践すると同時に、マヤ独自の神への信仰を生きる糧としている。メキシコチアパス州ツォツィル先住民であるチャムラのカーニバル祭礼では、キリストと反キリスト、善と悪、インデイヘナとラディーノを二項対立として見立てて、その諸儀礼の中にその構造がみられるという⁽⁰¹⁾。ケクチにおいても、キリスト教とマヤの土着信仰の対立がしばしば見られる。ここでは、キリスト教と自然の神々が融合するケクチ独特の信仰形態と、そのような信仰形態から生まれる独特の音響構成が、内戦の後遺症ともいえる苦悩から、マヤの人びとが音響経験を通して回復すると思われる社会的機能について説明する。

主日のミサ

コバン市やサン・フアン・チャメルコ町、また各村では毎週日曜日にミサが開かれる。この地域で住民の多くを占めるカトリック教徒は正装してミサへ赴く。コバン市の中心部に位置するサンド・ドミンゴ大聖堂のミサを例に挙げると、教区司祭が開祭の儀、入祭の聖歌、哀れみの讃歌、栄光の讃歌、集会祈願、信仰宣言、共同祈願、感謝の典礼、主の祈り、聖体拝領などを行う。これらの祭礼は、カトリック教会の位階によって秩序立てられており、信徒にとってミサの主要構成要素となっている。サント・ドミンゴ大聖堂のミサには、教会から溢れ出るほどの信者が集まることもある。男性は聖壇へ向かって左側、女性は右側に着席する。「ラアクチャクラブ」(La ak' Chaq' tab) と呼ば

れるケクチ語の聖書を用い、ケクチ語で聖歌を歌う。神父によっては、ケクチ語で説教などを行う者もある。カトリックのミサは、主イエス・キリストによって世を聖とする神の働きの頂点の意味合いがあり、また人びとが神の子やキリストによって御父に捧げるミサの頂点に位置付けられる。ケクチの人びとも神の子として、キリストのおこした諸神秘とともに一年の周期を過ごすことをカトリック教徒としての行いとし、教会の神を唯一のものとして崇めるよう神父や伝道師などから教示される。教会のミサに参加することで、キリストの神秘が現存のものとなる。また、他の聖なる行為や信者としての生活におけるすべての行いはミサと結ばれており、ミサに向かつて秩序付けられている。

サント・ドミンゴ教会では、司祭や伝道師が、ケクチの人びとが実践する文化的アイデンティティへの支持や支援を行っている。物質的・精神的に困難なケクチの人びとの生活への対応、村やカセリア（集落）におけるケクチ語の言語学的情報収集、などが推進されている。また神父は、教区の使徒たる者はケクチ共同体の隅々まで人びととキリスト的信仰との関連性を求めることを要すと言われていた。したがって聖職者も在俗ならびに先住民の教会関係者に対して、そのような信仰をローマ教会の教えから逸脱しない限りは比較的寛容な態度をとるように振る舞う。ケクチの文化的発展を目的に行われる精神的心理的、つまり霊的サポートは、村の経済のような共同体全体に関わるものから、伝道師による個人的な悩み相談といった細部に渡るものまで幅広い。コバン市のみならず、グアテマラの各町では教区教会が自治体をまとめる役割を果たす場合がほとんどで、道徳的行いを奨励して模範的なカトリック信徒を作ろうとする。サント・ドミンゴ大聖堂においても、教区司教が町を統括しようとするが、実際には、コフラディアで行われるような「聖像」崇拜、長老（コフラディア長）や呪術師が信仰する心靈主義、そして峰の霊や自然神への多神崇拜などが行われており、イエス・キリストを唯一の神とするローマ・カトリック教会の司祭や伝道師は、この事

態を憂慮している。

あるラデーノによればインデイヘナ（先住民）は神をもたない時まで極論するものがある。その理由は彼が、カトリック司祭が「インデイヘナのためだけにキリストは来たのではない」と説教の中で発言したことを根拠にする。先住民はそのようなレイシズム的発言に明確に不快感を抱く。神を持たない私たち先住民が野蛮だと言いたいのかという反問を、わたしたち調査者にぶつける。先住民のこの抗議の気持ちはもつともである。なぜなら、先住民の側は決してラデーノが信じる神が、キリスト教の神概念から逸脱しているという偏見を抱かないからである。グアテマラのマヤの先住民は、その意味で、さまざま多様なマヤの神格や霊的な存在を信じるが、唯一神としてのキリストに対して疑うことはない。むしろキリストの存在の遍在する点では、そのような偏見をもつラデーノよりも篤信であるとも言えるのである。

コバン市やサン・ファン・チャメルコ町の聖堂には大司教区人権オフィスの支部がある。大司教区人権オフィスは教会活動やケクチの人びとへの救済活動を組織的に行っているが、村の教会には付属する神父がいない事も多く、実際にはその村の長老がミサをあげることも少なくない。また村では、教会はミサを行い、伝道師の人びとの集う場というだけではなく、集会所 (*tajhoj* ラクルウル) とも呼ばれ、共同体の人びとの公民館のような機能も持つ。

例えば、サン・ペドロ・カルチャ町のサクリストル村 (*Sacristal*) のカトリック教会では、教区司祭は巡回制度をとっていたのでごく稀にしかこの村を訪れることはなかった。カルチャ町の中心部からこのサクリストル村へは、途中から舗装されていない砂利道を通り、さらに谷へ落ちそうなほど細く曲がりくねった山道を行かねばならない。二世紀初頭は、水道も電気も通っていないなかった。このことは、サクリストル村の人びとにとって深刻な問題で、ミサの中で頻繁に水と電気の確保について話し合いが行われていた。この村のミサは、指導権をもつ長老が非公認ではあ

るが、神との仲介者という立場で主日の祈祷集会を行っている。

ミサでは典礼と聖歌の合間にマリンバ、縦笛、太鼓が演奏される。演奏家は、パアバ村のドン・フランシスコ一家のように、元来世襲であったようだが、息子たちには音楽を習得する時間や経済的余裕がなく、演奏家は全て七〇歳代前後であった。彼らは、祈祷集会での演奏の他にワイエブ、守護聖人祭、託宣儀礼、呪術儀礼などに招待されると、いかなる機会でも演奏をする。カトリックとしての洗礼を受けているものの、その教理自体にあまり興味がなく、峰の霊や祖先へ湧き出るような祈りの心とともに演奏をするという。教会で演奏するのは他に演奏者がいないのと、伝道師からの依頼のためだと語っていた。音楽家は、ミサでは祈祷句を口にするともなく、特に教理にも興味がないとカトリック教義そのものへの興味が薄いことを示していた。しかし、教会内に置かれている聖像へ崇拜できるので、毎週日曜日に義務的に教会へ来て演奏するのだと語っていた。

この演奏家は、要約であるが次のように語ってくれた。

「マヤの楽器は山（峰の霊）の色々な種類の葉についた水滴が落ちる音に起源をもつ。この水滴が地に触れる音には実に様々な種類がある。大昔にこのような音を聞いたテクン・ウマンが音楽という概念を思いついたのだ。何故なら自然（水滴の音）は人間に語りかける。そしてその音を聞いて、われわれケクチの音楽家は峰の霊へ音楽を奏でる」。

ここでいうテクン・ウマンとは、一六世紀にスペイン人侵略者と闘い殉死したキチエ・マヤの英雄である。実際に、ケクチの年長者のあいだでは、テクン・ウマンこそが彼らの英雄だと語るものが多い。その意味で、サクリストアル村の音楽家が音楽の発生源をテクン・ウマンに結びつけて語ったことは不自然ではないだろう。もちろん、テクン・ウ

マンが現在のケクチの音楽をもたらしたのは、先住民の一種の神話的な「伝統の創造」であると言える。⁽⁰²⁾ イベリア半島人征服以前からマヤの人びとは、オカリナやカラコル（亀の甲羅を叩く打楽器）などの土器製の楽器を所有していたからである。実際、コパン市の考古学博物館には多くの土器製のオカリナが展示されている。この演奏家によると、種撒きのために行われる供物儀礼での演奏が、彼らにとつてミサにおける演奏よりも重要であるという。発酵酒に酔いしれながら縦笛やリード付縦笛を演奏し、肺から空気が出る時、峰の霊へ命を吹き込むような感覚をもつという。そして、彼らの音から伝わるちからによって、トウモロコシの種一粒一粒がうまく生育するように祈るのだという。先住民がどのような神話的始祖に音楽の起源を求めたり、現代の非先住民系の考古学者が、科学的発掘という事実にもとづいて先征服期（Pre-columbian）からの連続性を強調したりしても、かならず音楽の誕生の間が古来のどこかにあるという、その来歴の起源にこだわっているのである。しかしながら、音楽を民族誌的現在（ethnographic present）の中で、現在の様態をありのままに知りたい、あるいは、時空を超えた民族の音的経験を理解したいという文化人類学の訓練を受けた民族音楽学の研究者の関心とは、この「起源への執着」とは大きく外れたところにある。

さて、サクリストタル村では、他の部落同様に、ミサの際に太鼓などの演奏が行われていた。奏者はカトリックの信仰が高じて演奏をするというよりも、役割分担の一つとして演奏していた。このような現象は、サクリストタル村のみならず、アルタ・ベラパス県の他の地域にも見られた。

一方、ドン・フランシスコの居住するパアパ村は、人口が多く、サクリストタル村と比較すれば、町の中心からの道が悪くないので、主日のミサにはコパン市のサント・ドミンゴ大聖堂の神父が車でやって来てミサを執り行っている。この教会も他の村と同様にラクルク（集会所）の役目を果たしていて、トウモロコシ畑に関連する病害、大

雨、干ばつ、結婚、葬式、喧嘩、病気など共同体における諸問題を話し合い、とり決めを行うための場でもある。トウモロコシ畑に囲まれ、隣家ごとの距離があり、その上に通信手段が皆無なバアパ村においては、教会に集まることが重要な社会的コミュニケーション手段の一つである。そのような集まりが行われる時にはホラ貝 (sh) を吹き鳴らし、村人を召集する。葉が揺れる音、鳥の声など自然の音以外には、子供たちのはしゃぐ声や泣き声、犬の吠える声、また昨今では木々を伐採するモーターの音がかすかに遠くから聴こえる程度で、ホラ貝の太く柔らかく長い音がバアパ村のトウモロコシ畑と松林に響き渡る。この音が十数回繰り返されると、一家族につき一人か二人の代表者が正装で教会へと急ぐ。

ドン・フランシスコの家族はカトリック信者であるため、日曜日はミサに出席し、従兄弟の家族とともに演奏をする。女性たちは、日曜日だけではなく、週日も聖書の勉強会、伝道師との面談など活発に教会活動を行い、主のものと生活を実践しようとする。イエス・キリストが唯一の神であり、他の信仰は異端だと言う。しかし、自宅ではカトリックの聖像以外に大黒像、マヤの土偶などを崇め、祭壇 (供物) の面前で峰の霊や先祖を崇拜する。

バアパ村の教会におけるミサは、サント・ドミンゴ大聖堂で行われるように、ローマ・カトリックの教理に基づいてケクチ語で行われる。子供の出生率が高いので洗礼式は毎週日曜日に行われる。松は聖なる木とされ、床一面に松の葉が敷かれる。葉は古くなると聖性が減少するので常に新しいものが置かれ、教会の中は松葉の香りで充満している。守護聖人祭でも聖堂内に松の葉が敷き詰められるが、この場合アルコールの匂いが松の香と混ざる点が異なっている。祭壇に向かって左側に二台のマリンバが設置され、その左横でベース奏者が演奏する。そしてマリンバ・テノールとマリンバ・グラランデ、それぞれ四人と二人によって演奏される。祭壇の右側には、伝道師の聖歌隊が並び、ケクチ語の典礼聖歌をマリンバとベースの伴奏で歌う。村において特徴的なのは、司祭が聖体のパンを裂く時に、鐘

の音とともに縦笛と太鼓の演奏が行われることである。聖体拝領時には、音楽家は演奏を中断することなく、神父の前で口を開けて拝領を受ける。ミサが終了すると、マリンバとベースの演奏、縦笛と太鼓の演奏が交互に行われてから、閉会を告げる演奏が行われる。ミサの閉会後は、信者が集まり、トウモロコシ団子などの軽食を分かち合う。縦笛と太鼓奏者のみは会堂内に残り、演奏を続ける。パアパ村の人びとは、司祭にも軽食会への出席を求めめるが、通常司祭はミサが終わるや否や車に飛び乗ってコバン市への帰途へつく。

村における主日の祈祷集会において、参加者は名目上カトリック信者に求められる型通りの祭礼を遂行する。しかし、サクリスタル村の演奏家が語るように、ミサは慣習化された行いであり、パアパ村のケクチの人びとは実際にはキリスト教の聖人像を拝みながら、峰の霊やナワールの神へ祈りを捧げるのである。

守護聖人祭

先きのべたように、教区教会における主日のミサや教理伝授などの教会活動は主に司祭や伝道師、またはその代理人により執り行われる。年に一度行われる守護聖人祭の期間は、花びらで装飾された道で種々のパレードが行われ、町が色彩豊かになり、グアテマラのインディヘナやラディーンノにとって大きな楽しみとなっている。

コバン市の守護聖人はサント・ドミンゴ・デ・グスマンで、町のはずれにある聖堂にて守護聖人祭が祝われる。守護聖人祭の語義は「信仰・信念・祭礼・信仰における分ち合い」である。イベリア人の侵略以前から、ケクチの人びとは「聖像」崇拜を通して先祖や峰の霊を信仰していた。イベリア人が布教時に、「聖像」崇拜を通して先祖や峰の霊を信仰していたケクチの人びとを見て、カトリックの聖像を媒介として、彼らを改宗させるために守護聖人祭を利用したと言われる。パアバンク (*paabank*) はケクチ語で服従すること、信仰することと言われるが、そのことがこ

の言葉に表れている。考え方によっては、パアバンクは、マヤの神々を崇敬するための儀礼が発展したものである。一六世紀の改宗後にカトリックの聖像をマヤの人びとのかつてのさまざまなイメージの信仰形態であると理解して、問題なく取り入れるようになったとも考えることができよう。しかしながら、聖人崇拜のプロセシオン祭礼は、イベリア半島のみならずヨーロッパ全域にもみられることから、このような解釈は、あまりにもカトリックのドグマ中心的な解釈である。

その意味では、当時の宣教師たちのほうが、布教のために音楽を功利的利用し、土着宗教からの「内面的改宗」に努力した形跡がみられる⁽⁹⁵⁾。その例がケクチ語の典礼聖歌を多声 (canto llano) で歌わせ、その後、イベリア半島から持って来たハーブ、ヴィオラ、リード付縦笛、打楽器などが導入されたのである⁽⁹⁴⁾。

キリスト教の布教のために導入されたハーブとその音楽が、マヤの神々への儀礼に用いられ、彼らの信仰を促進したことは、イベリア半島人にとって皮肉なことだったのである。自然界に存在する神々への強い信仰をもつケクチの人びとにとって、カトリックに完全に改宗することは困難であったが、彼らのもたらした物質的な豊かさに依存せざるを得なかった。イベリア人と共存する方法の一つとして、カトリックと土着信仰が融合したのである。宗教上の諸変化は、ケクチの人びとの日常生活にも浸透してゆくようになった。クリフォードは北米インディアンのマシユピーのキリスト教への改宗について、そのキリスト教受容は、非寛容で敵対的な環境での単なる生き残り戦略ではなく、礼拝の形をとった先住民のその信仰は、土着の特色をありありと保持していたという⁽⁹⁵⁾。ケクチの場合も、同様に、多様な崇拜をとる「土着的な」——この表現そのものがバイアスに満ちたものだが——信仰形態を保持しながら、ケクチによるケクチのためのケクチのキリスト教を受容したといえよう。

サン・ファン・チャメルコ町の聖人はサン・ファン・バウティスタ (San Juan Bautista) として知られている。サ

ン・ファン・チャメルコ町では毎年六月一九日から二五日まで守護聖人祭が執り行われるが、二四日は守護聖人の祭日であり、とりわけ重要である。この町は六つのコフラディアに分かれる。その内訳は以下の通りで、括弧内は当時の長老（チナム）の名前を示す。(一) Cofradía de San Juan Chamelco (Francisco Tzib) (二) Santo Domingo (Juan Xol) (三) Reserxión (Gelardo Caal) (四) Saltción (Santiago Xol) (五) Santa Catalina (Francisco Xol) (六) San Luis (Sacaias Xol)。一番目のコフラディア、フランシスコ・ツイブが守護聖人祭のチナムを努める。また、ドン・フランシスコが住むバアバ村では守護聖人祭は行われないが、彼はコバン市やサン・ファン・チャメルコ町から演奏を依頼される。バアバ村のような小規模の村では守護聖人祭が行われることは少なく、村人は近隣の町へ足を伸ばして祭りに参加する。

一方、コバン市では七月三一日から八月六日にかけて守護聖人祭が行われ、四日が守護聖人（サント・ドミンゴ・デ・グスマン）の祝日である。町の入り口に歓迎の垂れ幕が掛けられ、町の雑貨店や市役所などに紙や花で飾りが施され、小雨が多く湿潤なアルタ・ベラパス県の町の様子は一変して明るくなる。守護聖人祭の期間中には、聖歌隊だけではなく、コバン市の小・中学生や、ラディーノが所有する牧場の馬などが主要道路を行進するため、町は活気に満ちあふれる。もともと人気のある催しは七月三一日に行われる「ラビン・アハウ」である。これは、マヤの女王を決める一種のミスコンテストで、近隣の町村の住人や観光客が数多く集まるだけでなく、その様子はアルタ・ベラパス県のテレビやラジオでも放送される。また、普段は聖堂や各コフラディア（キリスト教信徒集団）の自宅に祀られている聖像がケースから出されてアンダ (anda) と呼ばれる山車に乗せられ、町中を練り歩く聖歌行列が町を活気づける。縦笛と太鼓を演奏する音楽家に導かれ、サント・ドミンゴ・デ・グスマンを先頭にして、アッシジのサン・フランシスコ像、聖母マリア像など、およそ五〇台のアンダを伴う聖歌行列が町中を練り歩く。聖歌行列はグア

テマラ各地の守護聖人祭や聖週間すなわちイースターなどで行われるが、特にアンティグア町の聖週間の聖金曜日の聖歌行列は担ぎ手が紫色の衣装に身を包み、圧倒的な魅力があるため、観光資源として国内外から注目されている。鮮明な紫色の衣装に身を包んだアンダを担ぎ歩く七〇から九〇人の人びとは、各コフラディアの成員とその地区に居住する者である。

守護聖人祭は、教区教会から枝分かれしているコフラディア¹¹信徒集団 (*aj xaar kamolbe be*) により組織される。コフラディアはケクチ語ではアハ・シヤール・カモルベベと発音するが本書では、ケクチの人びとがより多く使用していたスペイン語の表現を用いる。さて、コフラディアは、教区教会の付属団体でありながらも、機能的には教区教会から独立したコフラデス(コフラデー¹²信徒の複数形)により構成される。信徒集団員は、聖人像を自宅に保管し、地域の聖人を守る役割を果たす。聖像管理の責任者として、守護聖人祭の取り決めを行うことがコフラデスによる活動の中心となっている。また、信徒集団員の長は、守護聖人祭のときに他の信徒集団員を招待し、コバンの伝統的な正餐であるカキク(七面鳥入りスープ)を振舞うなどホストとしての役割を果たす。いうまでもなく、コフラディア長は町の日常に刺激を与えるリーダー的役目を担いつつ、その分ち合いの精神を⁽⁰⁶⁾実行しながら誇示するのである。

コバンのサント・ドミンゴ・デ・グスマン聖堂における守護聖人祭の様子を音楽の観点から描写してみよう。コバン市も他のグアテマラの主要都市と同様にいくつかのコフラデスを持ち、それぞれが自治会の役目を果たして、市民の統一を図っている。特にサント・ドミンゴ・デ・グスマンは、コバンの守護聖人の名を持つ町最大のコフラデス(つまりコフラディアの集合体)である。守護聖人祭は前述の通り、長老により企画・運営され、音楽家を祭りに招聘するのも長老の役割である。聖堂の入り口にはサクチャフ(*ts'at'at'ax*) と呼ばれる木や葉を用いた装飾が施される。サクチャフには二つの意味がある。一つ目はシュシユアク・ル・ペク(*xxax ru pek*) と呼ばれる岩に生える深い緑

の葉で装飾された聖人像を置く場所である。二つ目がここで示す、聖堂の入り口をアーチ状に飾る暗紫色の葉 (*hojas de portal*) の意味であり、ケクチ語でシヨイ (*xoy*) と呼ばれているものだ。コフラディア長は、植物は峰の霊 (第一章を参照) の産物であり、聖堂に峰の霊が喜んで入るようにこのような装飾をするのだと言う。これは、守護聖人祭が峰の霊への祈りを目的とすることを示している。聖堂内の正面にはサント・ドミンゴの聖像が飾られ、その左隣にアッシジの聖フランシスコ像と聖母マリア像が並んで置かれ、聖像の前に供物 (祭壇) が飾られる。聖像に向かって右横にハープ奏者が座り、止まることなく演奏をする。聖壇の左手前に献金箱が置かれ、参加者は聖堂へ入堂すると、その目の前に座るコフラディア長へ守護聖人祭を祝う気持ちを目礼で伝え、通常五ヶツアルほどの献金をする。聖堂内は、教区教会のように松の葉が敷き詰められ、コバル香が焚かれるために白煙が充満している。参加者はその中に設置されたベンチに座り、サント・ドミンゴ・デ・グスマンの聖像に祈りを捧げる。

サント・ドミンゴ・デ・グスマンの祭りでは、聖堂内でのハープ音楽の演奏、聖堂の外で演奏されるマリンバ音楽、聖歌行列を誘導する太鼓と縦笛やブラス・バンドなど多彩な音が鳴り響く。コバン地域で最も大きな祭礼であるこの守護聖人祭には、ドン・フランシスコも演奏家として招かれる。聖堂に招かれた他のハープ奏者の演奏は、音が豊かに鳴り響くドン・フランシスコの演奏とは異なっていた。この演奏家はコバン市の村であるセサハル村 (*Sejal*) 出身で長老に雇われて守護聖人祭で演奏していた。彼らが聖堂内で演奏するハープ音楽は、楽器編成がハープとヴィオリン、ヴィオリンとギター、又はギターのみの二台とトゥムトゥムであった。ハープ奏者が不在の時もあり、ハープ自体は演奏されない時間もあった。辛うじて弾き鳴らされる主旋律にささやかな和音の伴奏が加えられ、演奏全体に音のすき間がみられることも多々あった。この演奏家は祝祭の間に絶え間なく発酵酒を飲むので酔いが回っていたことも演奏に影響していたのだろう。しかし、参加者はこの演奏の歪みを気に留める様子もなく、一心

に俯いて一歩一歩足を踏み鳴らして踊るか、聖像を崇拜していた。

演奏家は聖堂へ出入りする参加者に気を配ることもなく、その目線は常に聖像へ向けられて演奏に没頭しているようにみられた。時折、聖歌行列が聖堂へ立寄り、行列のなかの一人が聖像を設置し、挨拶や親睦のためにコフラディア成員が入堂する。そのような時にも目配せもせず、演奏を続ける。特に聖歌行列がやってくるとブラス・バンドの音が大きく聞こえるようになり、ハーブ音楽と入り混ざるようになるが、複合化された音の重なり合いを気に留める様子も見受けられなかった。

女性参加者は聖堂内へ入るとグスマンの聖像の前でひざまずき、ロウソクに火を灯して聖像の前へ供えるか、自ら手に包み込むようにして祈祷の言葉を小声でつぶやく。演奏家はその様子を表情も変えずに凝視する。ハーブ奏者が演奏を停止すると、聖堂内後方で準備をしていた縦笛と太鼓奏者が演奏を始める。縦笛と太鼓のアンサンブルは聖歌行列での演奏もあり、聖歌行列と聖堂内の両方の演奏に忙しく動き回る。聖歌行列時にはブラス・バンドや聖歌詠唱が、太鼓や縦笛の音を威嚇しているように聞こえた。しかし、縦笛と太鼓の音は、音量では敵うはずのないブラス・バンドの音を乗り越えて、堂内を満たす。これは、縦笛から生じるムシク（息の霊）の作用によるものだとコパン市のコフラディア長はいう。町中での聖歌行列時と同様に、聖堂内でもムシクが演奏家を通じて聖堂をケクチの先祖から伝わる霊気で充満させると説明してくれた。

演奏家は演奏が一段落すると、腰に付けている布製のムクク（*mukuku* ショルダーバッグ）からビニール袋に入れた発酵酒をおもむろに取り出して、持参した杯状のプラスチックのカップに注ぎ入れて飲み干す。発酵酒は聖堂の外の仮設商店にて販売されている。通常ケクチの男性はムククと呼ばれる斜めがけのバッグを肩からかけて外出する。中には農作業用具、飲料、筆記用具が入っている。守護聖人祭の時には、ここに発酵酒や蒸留酒が入れられ

る。ケクチ女性は、他者に気づかれない様に、風呂敷のような布にアルコールや花などを入れ隠して持ち歩く。わたしは、これらのアルコールの入れ物をみると、独特の感覚に陥る。祭礼の脱力した音楽空間に感じるように感じるのである。その布や男性のもつムククと呼ばれるショルダーバッグから、酩酊感を生じるアルコール、祭壇に祀られる花やコパル香の香りといった、祭礼感覚が醸し出されているように感じる。この感覚は、モノから何らかの感覚を想起させられるという物質性を媒介にした感覚人類学により、説明されるだろう。⁽⁹⁷⁾ 発酵酒を飲み、一息つくると再び同一の旋律とリズムで構成される縦笛と太鼓の演奏が開始される。通常はトウモロコシ農家として生計を立てる演奏家にとつてこの祭礼期間はハレの舞台となる。酔いが身体全体をめぐり、演奏も弱いものになるが、音楽家は聖像を前にしてマヤの神々へ祈りながら音を鳴り響かせ、続けていた。

夕刻が近づくと、先のヴァイオリン奏者にハーブとトゥムトゥムが加わり、楽器付近にはマイクが設置され、参加者の会話の声と音量を増したハーブの音が混ざり、祝祭は賑わいをみせる。その間にも聖堂には来訪者が入り、聖像に祈りを捧げ、ロウソクを灯す。コフラディア長は聖堂内でポム香が絶えないよう香炉に注意を払う。ポム香は邪念を浄化する役目をもつので、コフラディア長は祭礼参加者を浄化するために、香炉を振り回しながら歩き回る。

堂内には電気が通っていないため、日が暮れるとロウソクが灯される。この時期は、アルタ・ベラパス県特有のムツムツハブ (*muzmuz hab*) と呼ばれるにわか雨がよく降り、聖堂内においてもそのポツポツと湿った音がよく聴こえる。ヴァイオリンの金属的な音と、ムツムツハブの音、マヤの神々への祈禱のことばが峰の霊に守られる湿潤な地に響き、ムツムツハブの音は平和への祈りが吹き出したようにも感じられた。その音はポム香の匂いと合い混ざり、身体をかけめぐる。聖堂内の空気はムツムツハブのために重苦しく感じられるが、ケクチの人びとが先祖から継承してきたハーブ音楽は、その深く親しみある音で、崇敬する聖像（実際にはマヤの神々）への祈りの一部となり、神と繋

がる喜びそのものとなる。コフラディア長は、守護聖人祭において「聖像へ向かい、祈る時に、われわれの祖先、そして祖先を守ってくれた峰の霊に感謝する。ハーブ音楽は祈りの時間に欠かせない。その音は祈りのスタム (*sutam*) 雰囲気、気分) を高めてくれるからである」と述べていた。

またこの年の聖歌行列の演奏を担っていたのは、前述のセサハル村出身の演奏家である。彼らは、聖堂と聖歌行列で演奏していたが、どちらにおいても発酵酒(ポフ)を大量に飲酒し、常に酩酊しているようだった。酩酊の感覚と、演奏を通した宇宙との交感には深い繋がりがあろう。守護聖人祭では通常、聖堂で演奏する音楽家が聖歌行列の音楽も担う。その際には、リード付縦笛(チリミア)または縦笛(シオル)と、太鼓の組み合わせで、行列を先導する。これらの演奏家の後に、ロウソクや花を手にもつ女性コフラディア員、聖像、伝道師の詠唱、ブラス・バンド、時に電子音楽バンドが連なるため、リード付縦笛や縦笛の音はかき消される事が多い。その上に、この年の聖歌行列の演奏家は発酵酒を多飲し、足下がふらついて演奏もままならなくなっていたために、シオルの音は途切れがちで弱々しいものであった。

ところで、ハーブ・アンサンブルはハーブ弦鳴楽器、ヴィオリン、ギター、トゥムトゥムの演奏家からなる四人で編成され、全音階のペダルなしの楽器でウルグアイやペルーなどの南米からメキシコ高地まで広範囲において演奏されている。ハーブ・アンサンブルは、宗主国スペインがルネッサンス黄金期を迎えた一五世紀末から一六世紀にかけてで発生した世俗音楽であるビリヤンシーコ (*villancico* 村人の歌) にその起源をもつ。グアテマラのラファエル・ランディバル大学 (*Universidad Rafael Landívar*) 音楽学部のデイエトル・レンホフ教授との会話から、ハーブ・アンサンブルの起源が確認された。ビリヤンシーコは、民間信仰におけるマリア讃歌やクリスマス讃歌、恋歌、舞踊曲などを含み、最上部におかれた旋律を中心に軽やかなリズムに乗って歌われる。主な作曲家としてホアン・デル・

エンシーナ（一四六八?〜一五二九）やホアン・バスケス（一五〇〇頃〜一五六〇以降）が挙げられる。ケクチ語でハーブはリンワフブ（*rimajib*）と表現されることもあるが、調査時にわたしが最も親密な関わりをもった音楽家ドン・フランシスコは常に「アルバ（ハーブ）」と呼んでいた。「ヴィオリン」、「ギターラ（ギター）」に関しても同様である。グアテマラ高地のハーブ・アンサンブルはトゥムトゥムと呼ばれる木の棒にナイロンあるいは綿の布を巻き付けて作られる撥で、ハーブの共鳴箱を叩くことが特徴的である。トゥムトゥムは、通常アンサンブル奏者の中で修練度の低い者が演奏する。また、撥を拳で代用することもある。トゥムトゥムは、ハーブ・アンサンブルにおいて三拍子の楽曲では最後二拍部分、四拍子の楽曲では最後三拍部分を叩いてリズムをとる打楽器で、このリズム型は守護聖人祭や供物における踊りのステップの基礎となる。

ハーブ奏者は右手でソロ（*solo*）と呼ばれる主旋律を奏で、左手で三種類の和音を弾く。ハーブとギターには、第一（*primera* 主和音）、第二（*segundo* 属和音）、第三（*tercera* 下属和音）と呼ばれる主音和声進行が用いられる。また、ソロは常に主音のオクターブと第三音で構成される和音で演奏される。ヴィオリンはハーブの旋律の長三度下の音をなぞって演奏されることが多い。音楽家の中には、本来四弦のヴィオリンの第四弦を駒からはずす者もあるが、ドン・フランシスコのようにはじめから第四弦を設けずに三弦のヴィオリンを製作するものも多い。

聖人祭では、どの楽曲も二回程度繰り返し演奏され、必ずコーダのような結尾部が演奏される。サント・ドミンゴ・デ・グスマン祭で演奏していた音楽家は、三〇曲ほどのレパートリーを持つというが、このうちの二、三曲を五回ほど繰り返し、結尾部を付けて演奏していた。ハーブ、ヴィオリン、ギターの弦は、ドン・フランシスコの楽器製作過程の観察より、釣り糸が用いられることが多い。金属的で乾燥した音色を生み出しそうな釣り糸にも関わらず、その音は果てしなく柔らかく、祭礼空間に響く。ほとんどのハーブ・アンサンブル楽曲は四分の四拍子か、四

分の三拍子で演奏されるが、このリズムは徐々に早くなる傾向がある。両腕を後ろに組み、上体を前方に傾けた姿勢になり、二拍目と三拍目（三拍子の場合）、または三拍目と四拍目（四拍子の場合）で重々しくステップを踏むのが、ハーブ音楽に伴奏される踊りの基本形態である。ハーブ・アンサンブルのテンポが速くなるにつれ、リズムに追いつくようにステップが踏まれる。ハーブ・アンサンブルの音楽は祝祭の開始から終了まで殆ど休むことなく演奏されるため、演奏や踊りの勢いは次第に衰え、夜が更けるころになると音自体にも歪みが生じ、リズムも乱れる。また、音程も定かではなくなる。次第に参加者の踊りも崩れ、各人がふらふらと歩くような独自のスタイルで踊るようになる。その上に参加者は蒸留酒や発酵酒を大量に飲むので、酩酊状態に陥る。ここでも、ケツアルテカ・エスペシヤルという商標の蒸留酒が購買されていたが、ラム酒の中でこの銘柄が比較的安価だからであろう。アルタ・ベラパス地方の守護聖人祭は、人びとが共に酒を飲んで酔い、ハーブ音楽にのって踊る、非日常的な空間となる。その一方、音楽家の立場から見ると、守護聖人祭は収入を得る大切な場でもある。飲酒に対する考えは音楽家によって異なり、「酒宴に参加したいが、ここでは演奏が仕事なので自制している」と語る音楽家がいれば、「聖人を崇めるのだから、アルコール摂取は必須だし、無料で分配されるのだから飲むのが当然だ」と語る者もいる。

音楽家は長時間演奏するために、時間の経過とともに疲労の色が濃くなるが、長老や他の参加者は彼らのことを案ずる気配もない。日中は、参加者が細かいハーブの音が鳴り響く聖堂を訪れ、聖人へ祈りを捧げ、コフラディア長に挨拶をして聖堂を後にする。ほかのコフラディアの女性員や町人も献金や献花、またコフラディア長への労いのために聖堂へやってくるが、夕方になると聖堂内の様子は一変する。昼間から酒を飲む者も多少いるが、日が暮れ始めると聖堂の外に設置された雑貨店で発酵酒、ビール、蒸留酒などを買い求め、飲酒する者が多くなる。深夜には泥酔状態に陥る。酒を飲んで、ハーブ音楽を伴奏にして歩く様にして踊る。この祭りでも、ハーブ音楽を伴奏にして踊り

ながら蒸留酒を飲み続け、女性たちは次第に涙を流し始めている。⁽⁰⁸⁾

日ごろ酒を飲まないケクチの人びと、とくに女性が祭礼で泥酔するほど飲み続けるのはなぜだろうか。コバン市の長老は、「祝祭に音楽家を呼んで、酒を振る舞い、踊ることで我々は、調和を保とうとする」と一九九四年の調査當時にわたし（滝）に語った。酒を分かち合い、ハーブ音楽を伴奏にして踊ることでコフラデス（コフラディアの構成員たち）の結びつきがより強固になり、そうすることが世界の調和を招くというのである。このような考えは、この長老に限ったものではなく、グアテマラ高地やメキシコのチアパスでは酒がマヤ共同体を結束させる媒介となつている。しかし、チアパス地方のマヤ文化を調査したイーバーは、共同体における社交の一部となつた飲酒の習慣は、実は改宗や植民地経営を容易にする手段として植民者たちによって意図的に広められたと説く。

一五四五年から一八二四年にかけてチアパスでは聖職者・開拓移民・州知事が土着の人びとを搾取し、抑制するのにアグアルディエンテ（燃える水）と呼ばれる（おもに密造の）蒸留酒を利用するという、言わばアルコールの「強制的消費」の状態にあつた。カナリア諸島よりサトウキビを持ち込んで以来、スペイン人侵略者は砂糖を商品化することの困難に面していた。彼らはインディヘナやアフリカから来た奴隷にサトウキビの蒸留酒であるラム酒を生産させ、ラム酒を使用して改宗することを強要した。ラム酒の生産は砂糖工場において日夜拘束されていたアフリカ人やインディヘナの活動の中心となり、独自の市場を広げている。⁽⁰⁹⁾

コフラディア組織や祭礼の場において、調和の精神を重視するマヤの性格も手伝つて、コフラディア成員のみならず他の参加者にも飲酒の習慣が広がり、祭礼での飲酒が慣習化されるに至つたと考えられる。

深夜になると聖堂内ではハーブ音楽がか細く響くなか、年配の女性が酩酊して弱々しくステップを踏みながら涙にむせぶ姿を見かけることがある。彼女たちは、大声を張り上げて泣き叫ぶのではなく、湧き上がる記憶を押し殺すよ

うに涙に身を任せるのである。老女たちの両目から密やかに流れ出て、頬を伝わり乾いた皮膚に流れ落ちる涙は、ケクチの女性として生きることの恒常的な辛苦を表しているようだった。祭祀において、女性たちは男性よりも多くの涙を流す。ある参加者（内戦寡婦）は「私たちケクチ女性の先祖は、ずっと差別されてきました。日々家族のため、お金のために働きます。祭祀で『ハーブの音が発せられる（*llevar son de arpa*）」と、自分に価値があるような気がするので。サント・ドミンゴ・デ・グスマンの聖像へ、峰の霊へ、そして祖先の祈りのために涙がでます」と言う。この涙の裏には差別され続けてきたケクチ女性として生きることの苦しみ以外に、歴史的に蓄積された彼女たちの悲しみが隠されていると考えられる。植民地時代は女性搾取のメカニズムを生んだ。征服者たちはエンコミエンダ（*encomienda*）と呼ばれる地主制度を導入し、現金を持たないインディヘナ女性から貢として織物を徴収した。織物は、グアテマラ・マヤ女性たちの誇りであり、織物を織ること、着ること、所持することはマヤとしての尊厳を保つために極めて重要であった。しかし征服時代には、生活の糧を得るため、織物商業に頼って自らの文化を犠牲にして地主のために働き続けなければならなかったのである。この時代からマヤ女性は生活に対する重荷を背負ってきた。この重荷が、マチスモ的思想に基づく肉体的・精神的差別や虐待と重ねられ、さらに近年に受けた内戦の傷も加わり、現代のケクチ女性の涙の源になっていると考えられる。ケクチの女性にとって聖像へ祈ることは、操作不可能な過去や現実によりもたらされる過酷な生に対する悲憤を表現できる場なのであろう。

また、祭祀で女性参加者が俯いて哀感の表情をもって踊るのは、単にその瞬間に悲しみを感じるだけではなく、実生活でそのような表情（＝感情の構造）を持っているのだ、とあるケクチ女性は自らを分析した。過去から流れる抑圧により、ケクチのんびとは自らの身体で悲しむという作法を身につけてしまったのだという。慎み深く静かにうつむくことだけが彼女たちにとって、自らの尊厳を表せる精一杯の身体作法だった。この作法は、五百年もの時を経た

今でも、ケクチ女性の身体に染みついており、彼女たちの踊りのスタイルの基盤となっているのである。

守護聖人祭は、その町の守護聖人に感謝して祝う祭であるが、アルタ・ベラパス県では聖人像を前にした崇拜行為 (*yalam'uuch, yalamb'uuch*)、祖先崇拜、峰の霊崇拜を行う場でもある。カトリック教会は聖像崇拜の広がりや危惧した。イコン崇拜に端を発する異教的慣習として断罪された崇拜形式が、別の衣をまといてほとんど途切れることなく生き続けてきたからである。一般的に抑圧人民のあいだでの聖像崇拜の広がりには、その多くは教会政治支配に対する批判を含んでおり、教会権威の側からは許されることがほとんどない人民との直接的な霊的な交わり（憑依）と救いへの憧れを表明していると言える。⁽¹⁰⁾ ケクチの人びとにとっても同様に、聖像崇拜は、霊との交わりを通して現実からの逃避を求めるといふ側面を含んでいる。そしてそのことは、教会の権威には潜在的な脅威になっていたことは言うまでもない。

あるコフラディア長は、「聖像」崇拜 (*yalam'uuch*) はエスピリティズモ・アティナク・リクン・イン・ムエル (*atinak rik'n in muel* 交霊術) を意味するという。なお、交霊術は、ケクチ語ではこのような表現であらわされるが、チナムはスペイン語のエスピリティズモ (交霊術) の表現を使用していたので、本書ではそのように表記する。交霊術とは文字通り、死者の霊が霊媒を通じて生きている人と交信できるとする信仰を指す。カトリック教会は霊媒 (メデイウム) を使う使わないう関わらず、そして死者の霊と交流交渉する意向をもたなくても、霊との交信や交信が疑われる儀礼のセッションに参加したりすることを許さない。⁽¹¹⁾ 先の長老は、聖像はカトリックの信仰のためというよりも、ケクチの死者と交信する媒体としてあるのだという。あるコフラディア長は呪術師のように呪術的 なちからを持たないが、守護聖人祭においてはコフラデス員と団結してアルコールを飲み、ハープ音楽にのって踊り、死者と会話をするといった。

祖先信仰や峰の靈信仰の場合と同様に、マヤの土着信仰とキリスト教徒の混合の例として、教会の聖画に登場するさまざまな動物表象が、ナワールと関連づけられても不思議ではない。実際、聖ヘロニモ（ヒエロニムス）とライオン、聖アントニオ（アントニウス）と豚と野生動物という聖画を見たマヤ先住民はカトリックの聖人にもナワールがいると考えてもおかしくないし、また実際にそのように感じるという。⁽¹²⁾ 征服・布教時代にケクチの人びとは強制的な改宗を求められたが、その中で実行可能な形で土着の信仰を保持するために、守護聖人祭における飲酒行為やハーブ音楽を伴奏とする踊りとともに、「聖像」崇拜、ナワール崇拜、またエスピリティズモと呼ばれる交霊術を実践してきたのであろう。

長老は聖像に祈ることを通して、ケクチの祖先や峰の靈に対して祭礼が滞り無く行われるように、また調和の精神で満たされるように祈るといふ。聖像を通してマヤの祖先や峰の靈を崇め、抑圧された精神を解放できるように願う女性参加者も多い。飲酒行為を繰り返しながらハーブの音に踊らされることで、自分が生きていることに対して感謝の気持ちがあわき上がるという。

内戦被害者の子どもである二〇代の女性参加者は、実際に戦闘を経験したわけではないが、彼女の両親が頻繁に内戦期の苦しみを語っていた。兵士として山で闘っていた夫の安否を知る術もなく、母親が一家の長として経済を切り盛りしなければならなかった様子をよく聞かされると言っていたことを、わたし（滝）は耳にしたことがある。エスノサイド（民族虐殺）を経験した彼女の母親は、現在心身共に衰弱している。「そのような女性をみると彼女たちが内戦から何年もたった今でも政府の言いなりになり、真実に目を向けないことを歯がゆく感じる」とも語っていた。内戦経験者二世の女性たちは内戦を客観的に見つめることができるため、母親たちが受けた被害について議論するだけでなく、その補償を求める運動にも参加し始めている。

二〇〇五年のわたしの現地調査の際、守護聖人祭の女性参加者と語り合う機会もあった。そのうちの一人の寡婦は、ハーブの音は特別に悲しい響きをもつと語っていた。その際の表現には、内戦で失った家族と生前に守護聖人祭で酒を飲み、踊った記憶が鮮明に思い起こされるのでハーブ音楽は心を「突き刺す」ようだ、があった。また、「もう一度ハーブ音楽とともに夫と踊りたい。でももう、夢の中でしかできない」と語る一方で、「ハーブ音楽があるからこそ、祖先へ祈ることができ、峰の霊（ツルタカ）がわたしの命をつないでくれる。夫の影の霊はどこにいるのか分からないが、わたしは峰の霊がきつと助けてくれると思う」と心の動きを語ってくれた。これらの発言は、守護聖人祭のなかで、わたし（滝）が直接聞いたことばである。ハーブの音が内戦の記憶を呼び覚まし、今を生きる人びとと神々とをつないでいる。特に女性たちは、内戦時に受けた精神的・肉体的な傷を、不明瞭ではあるものの、途切れることなく語り続ける。女性たちの声は、無差別な暴力に対して非力であったことを哀しむ声として、また殺戮されたケクチの先祖の声として、疲れ果てたハーブ奏者の生み出す音と入り交じる。

長老によると、守護聖人祭の交霊術においてコフラディア長や参加者はカトリック教会が禁忌するような悪霊との交信（エスピリティズモ）を行うのではなく、音という媒体を通してマヤの祖先や峰の霊へ祝祭の無事を祈る。そのためコバンの市の守護聖人であるサント・ドミンゴ・デ・グスマンの名前を唱え、聖像に対面して祈ることが重要なのである。現在峰の霊の地を生きるケクチは、ハーブの音や聖人像を媒体としてマヤの神々や祖先へ祈祷する。同時に、踊りや涙を流すという身体のエネルギーを駆使することで、苦しみの歴史を回顧するとともにその苦しみの悪循環から逃避しようとしているのである。

現在コバン市周辺に生きる女性は、祈りの場であるパアバンクにおいて音楽やアルコールのちからに助けられ、悲哀の記憶と向き合い、峰の霊、先祖、またナワールと交信しようとする。音楽や聖像崇拜、アルコール摂取が死者や

行方不明者とのコミュニケーションの手がかりとなり、そうすることで彼ら自身がそこに影の霊を持つことを認識する。そして、現在自己の中にある影の霊は、音のムシクとして子孫へと受け継がれる。つまり、守護聖人祭の音空間においては、聖像やアルコールが参加者の影の霊へ作用することで、その結果、過去から現在という時間的隔たりがなくなり、死者との一体化が実現される。そこには、内戦被害者の影の霊と参加者の影の霊が折り重なり、時間感覚が脱臼するのである。ケクチの人びとの、内戦の記憶による泣きや精神不安定は、シウ病の一種だと捉えられる。この祭礼においては、アルコールと音楽、聖像崇拜が相乗的に死者との交わりを可能にさせて、時間という隔たりを無くしてシウ病を治すと考えられる。

前述のサクリスタル村のハーブ奏者は、内戦中にケクチの人びとが死亡すると「ソン・デ・ヤン・トツシユ (son de yan tox)」という生命の終わりを告げるハーブ音楽を演奏していた。ソン・デ・ヤン・トツシユはケクチのハーブ・アンサンブル演奏家たちに幅広く演奏され、パアパ村のドン・フランシスコも得意とする楽曲である。彼らは、この曲を演奏することにより、ケクチの人びとの音を子孫に伝承することができるのだという。守護聖人祭のレパトリイとしても有名で、参加者はこの曲で踊ることを好む。また、この演奏家は、ケクチの音楽家は人の生涯に起こった事柄を記憶するために音を創り出すのだと言う。彼らによると、音楽家が誰よりもケクチの伝統を熟知しているという。守護聖人祭でいかなる楽曲を奏でるのか、ミサではどんな音を出すのかを知ることは、マヤの伝統的知識を豊富に保有していることと同義である。そして、そのような音の慣習「エホンプ・アヌエム (yehomb' anuhem) 慣習、伝統、コストウンブレ」を、埋葬の場で、死者との交信の場で、またはワイエブで演奏し、彼らの子孫に伝え残すのだと言う。音の慣習は伝統に根ざすものであり、とくにチナムは守護聖人祭においてみられるようなシンクレティックな文化現象をスペイン語で「これが我々の伝統なのだ」と表現していた。

ケクチの人びとにとって、守護聖人祭の真意は、「信仰の分かち合い」である。その心象はハーブ音楽と踊り、飲酒によってもたらされる。またそれらすべてが混ざり合ったとき、鮮明に思い起こされる受難の歴史と人びとが向き合う場となって、パアバンクは実現する。さらに、カトリックの信仰上は正当ではないと見なされる聖像崇拜を用いたエスピリテイズモを実践することで、死者との交信を計り、内戦の記憶の道を和らげ、調和へ向かおうとする姿が見られた。

死者の日

死者の日は、諸聖人の祝日 (*xinnginkil hi*) とも言われ、教皇グレゴリウス三世が十一月一日を祝日に定めたという。死者の日は、コバン市周辺だけでなく祖先崇拜を重視するグアテマラの各地で祝われる。ウエウエテナンゴ県サンチアゴ・デ・チマルテナンゴのマムを調査した、ジョン・ワタナベは、人びとが、ふだんは太平洋岸の農園に出稼ぎへ行っている先住民も死者の日には先祖追悼のために故郷に戻る、と指摘した。共著者の池田もトドス・サントス・クチュマタンで全く同じ経験をして、それをエスノグラフィにあらわしている。⁽¹³⁾

コバン市周辺では、死者の日になると、供物と呼ばれる奉納物が各家庭の祭壇の前に祀られるが、峰の霊やトウモロコシ畑のために行われる供物儀礼や呪術師の治療儀礼における奉納物と類似する。呪術師による治療儀礼では、生け贄として捧げる鶏の生血を葉草と混ぜて峰の霊へ奉納するために地に降り注ぐ点が異なる。供物には、トウモロコシ、ウイスキル、タマレ、鶏や七面鳥の焼いたもの、果物、ロウソク、花、蒸留酒、ケーキ、コココーラなどがあり、その種類や組あわせは家庭により異なる。コバン市のラディーノの家庭では、豊富な材料で華やかな供物をまつり、近隣の人びとを招いてジュースやトウモロコシの飲料(ウクン)などの飲み物やパンを振舞っていた。

死者の日は、早朝に先祖の墓地を参拝し、墓を清掃することから始まる。朝六時頃にコバン市で最大規模の墓地 (Cementerio General de Cobán) へ赴くと、朝もやの中、すでに多くの人びとが墓への供え物や掃除用具を用意して墓地に集まっていた。いくつかの家族はマリンバを弾いて、死んだ家族へ心 (animo) の音を送ると言っていた。演奏家が死者へ家族の想いを届けるように、マリンバを響かせるとの説明があった。この朝、マリンバ・グランデを四人で弾いていたのはコバン市のマリンバ・グループで、彼らは毎晩集って練習し、招待されればどんな機会でも演奏する職能音楽家であった。死者の日には、裕福な家庭に招かれて、マリンバを演奏しに来たと言っていた。ケクチの人びとは先祖を特別な存在と考えているので、死者の日に先祖のために演奏することは、それが仕事であっても、町の祭りで演奏する時とは異なる気持ちになるという。しかし、音楽家を招いて先祖を供養できる家族はごく少数で、大抵の場合は、数日前に刈り取っておいた松の葉を収集し儀礼の場に敷きつめ、墓石を清掃して、花を供え、石灰を撒いて先祖を供養する。コバン市のこの墓地では、コーヒーやトウモロコシ団子が近隣の墓を持つ人の間で振舞われ、社交の場となっている。

この日は、出稼ぎなどで遠くの町に居住する家族も帰郷し、死者の平穏を祈ることになる。ただし、ケクチの人びとのあいだでは、遠方に居住する家族についてそれほど語られることはなく、家族であつまる一つの行事という程度の認識をもつ家族もある。⁽¹⁴⁾ パアパ村のドン・フランシスコの家では、供物儀礼においても演奏される「七つの行進曲」が演奏される。この行進曲は供物儀礼で音の中心的な役割を果たす。パアパ村近辺には七人の長老 (chunam) がおり、長老たちはおのおの「死者の日」には遠くに住む子供たちにも会えるのだと言っていた。チナムは「コフレディア長」と「長老」の意がある。両方とも共同体のなかの指導者の役目を担う。その子供たちは、まるで天使 (ángeles) のようであると語っていた。大家族で構成されるケクチは、親族の行方が分からなくなっているケースも

多く、遠くに住む子供たちとは、そのような所在不明の家族を指すと言う。死者の日は、通常対面できない行方不明になっていく家族や祖先と出会える時である。

死者の日はトウモロコシの収穫期に近いため、ドン・フランシスコの家では乾燥させるためにトウモロコシが天上や壁から吊りさげてあった。これらのトウモロコシには白・黄・黒・赤などの種類があり、神への捧げものや生け贄が置かれた供物の前でハーブ音楽の「七人の天使たち」が流れると、死者の日の時空はトウモロコシの収穫を祝う供物儀礼の峰の霊への祈祷の光景と重なるようであった。

以上のように、キリスト教の祭礼では特に守護聖人祭においてケクチの人びとの心情が吐露される場面が多く見られた。また、ケクチは、聖人像に向かって祈祷する時も、同時に心の中で峰の霊やナワールを想い、自らの置かれた苦しい状況の回復を願うことが明らかにになった。しかし、ほとんど全てのケクチがキリスト教の洗礼を受ける現在、キリスト教徒としての日常は慣習化・身体化され、キリスト教の教義も彼らの精神世界に深く影響を与えている。例えば、「原罪」の概念は彼らの謙遜な態度に表れているし、マヤ司祭による託宣儀礼では十字を切る姿も見られる。これまで一六世紀のキリスト教以来、ケクチの生活の基本になっていると見られるキリスト教の祭礼と音楽の関係について述べてきた。それに比して、託宣儀礼や供物儀礼は、信仰上はキリスト教色が薄いものの、形を変えたキリスト教信仰の姿が表れている。いずれの祭礼や儀礼においても、彼らの祈りは峰の霊、ナワール、キリスト神と一様ではない。しかし、参加者の心情は日々の苦境を乗り越えることや内戦で心身にある塊 (*mole*) を癒すという期待に満たされている。モーレとはスペイン語で塊 (かたまり) を意味するが、彼女は内戦でうけた苦しみの影の霊 (*muhel* ムエル) だと語ってくれた。

第五章 マヤ司祭と呪術師の儀礼

音とかがり火

託宣儀礼では、ハーブ音楽が奏でられる中、かがり火が焚かれ、マヤ司祭＝チエカル・ウイナツク・アハ・カトル・マエへ (*cheekal wing aj katol mayej*) が口笛の音を介してムシク (息の霊) を吹き入れながら火を強くする。コバン市周辺のケクチの人びとは、託宣儀礼をスペイン語では「オラシオン (Oración 儀礼)」、ケクチ語では「シユツアム (*xiz'aam*)」または「供物＝マヤハク (*mayjak* 儀礼・奉納物)」と呼ぶ。しかし、キリスト教の祭礼や前章の供物儀礼と区別するため、この儀礼についてはナワールや峰の霊へ祈り、かがり火の状態により占いをうけ、浄化されるので「託宣」という語を使用する。その火の状態で参加者の未来や死者の霊 (影の霊) の状態を占い、参加者を発汗させ、心身を浄化する儀礼である。マヤ司祭によるこの心身浄化儀礼を、これからは「託宣儀礼」と呼びたい。参加者の多くは、カトリックの洗礼を受け、通常は教会へ通う。その中にはマヤ独自の伝統文化に興味を持ち始め、積極的に儀礼に参加し、宇宙観を学び始める者もある。マヤ司祭になるためには、数年の修業期間が課せられる。アルタ・ベラパス県内だけでなく、グアテマラ国内の各地で儀礼の修練を積むので、マヤ暦やナワール、マヤの宇宙観の知識が豊富になる。しかし一般参加者は自分のナワールを知る程度であり、マヤの宇宙観について知ろうとする者はほとんどいない。

託宣儀礼は、洞窟、丘 (*tz'utul*)、カルバリオ教会など、ケクチの人びとが聖なる場所と考える地で執り行われ、儀礼を執り仕切るのは通常一名から三名のマヤ司祭である。例えば、コバン市周辺の多くのマヤ司祭が託宣儀礼を行う

チャフクブ (*Chajukub*) と呼ばれる丘は、緑深い村落やトウモロコシ畑の様子が見渡せる小高い丘である。チャフクブには、奉納物をまつる祭壇のある小屋と、野外に別の祭壇が設置されている。また、マヤ司祭は、儀礼の場として、密室的で暗い洞窟を好む傾向もある。洞窟内は、湿気が高く、滑りやすいので、儀礼に用いる山のような材料を持って入ることは容易ではない。また、音楽家にとってもハーブや太鼓といった大型楽器を運び入れるのは困難な作業である。通常は広大なトウモロコシ畑で働くケクチの人びとにとって、洞窟内に広がる暗闇は非日常的な空間となる。洞窟内では、儀礼中に燃やされた奉納品や蒸留酒の空き瓶など儀礼の名残が見られる。

現在、ケクチの託宣儀礼では、幻覚作用のある植物は用いられないが、洞窟内では音楽、祈りの言葉、すすり泣き、足音、ため息などの音が反響し合う。これらの音とかがり火の熱が渾然一体となって身体に作用するため、儀礼の参加者は、目くるめき感覚を覚える。

ジュリアン・トマスによると、祖先や霊的と関連づけられる場所として認識されるものがあり、それは、現代のアイデンティティーや社会関係を確立するための過去の⁽⁰¹⁾という意味をもっている。そして、場所の識別指標は、当然のことながらその地を知る人に特有の感覚を与えるはずである。ある空間に身を置くことが、特定の感覚を生じさせる。託宣儀礼が行われる洞窟や丘は、その場に身を据えるだけで、空間特有の感覚に包まれ、人びとを神への祈禱行為へと誘うことができると考えられる。

託宣儀礼を行うには、まず、かがり火を焚くための材料を購入することが必要である。黒・緑・黄・青・赤・白のロウソク (*velas*)、葉巻 (*puros*)、香 (*kaxlan pom*)、カカオ (*cacao*)、果物の皮を乾燥させたもの (*cascara*)、砂糖 (*xkab*)、エゴノキの樹脂からできた安息香 (*estoraque*)、ローズマリー、香りの高い赤、オレンジ、黄、白の花などを儀礼の数日前に町の市場で購入する。ハーブ奏者が小屋で演奏を始めると、それらの儀礼の材料をかがり火に投入

するための準備にとりかかる。儀礼開始時には、ハーブ奏者が「七つの行進曲」(wunqub' ch'ol) を演奏するのが慣習化されており、このことは守護聖人祭や供物儀礼などほかの祭祀においても同様にみられる。

マヤ司祭は、「託宣儀礼においても他の儀礼と同様に、演奏家のムシク(息の霊)がハーブの共鳴器に開けられたムシカアル(musical, 楽器の通気口)から浮かび上がるように出て、峰の霊の棲息する山々やナワールに響いてゆく。音楽家はそのような気持ちで心をもって演奏しなければならない」という。マヤ司祭は、ハーブ音楽がなければ参加者は長時間かがり火の周りを歩き踊ることができないので、その音色は儀礼に不可欠であるという。「かがり火の勢いが増すにつれて、かき鳴らされるハーブの音も大きくなり、託宣儀礼におけるコパル香やかがり火のなかで燃やされる奉納物の匂い、汗などの他の要素と混ざり合い、音が身体へこびりつくような感覚を覚える」とあるマヤ司祭は話してくれた。

まず、マヤ司祭は野外に設置された祭壇(岩で作られている)の前方にある、石で囲まれた直径一メートルほどの円の中に、砂糖を円を描きながら投じる。その円の中に十字を描いて発火剤をピラミッド状に積み重ねる。この十字架状のかがり火の土台は、マヤの宇宙観を具現化したものだと考えられる。マヤの十字架の中心と四つの方位は身体器官に対応していると考えられており、それぞれが象徴的な意味をもつ。

マヤの十字架状のかがり火の土台が完成すると、ハーブ奏者は演奏を中断し、浄化儀礼を受ける。マヤ司祭は小屋の中にある祭壇の前で黄色のロウソクをナワールの神に捧げながら、儀礼でハーブやリード付縦笛などの楽器を奏でられることに感謝の意を表す。その後、音楽家は屋外にある岩の祭壇へ移動する。ここで、マヤ司祭は演奏家を含むすべての儀礼参加者に対して浄化を行うが、その際、十字をきるような動作をしながら全色のロウソクを使い、体をなぞるようにする。その後、ハーブ奏者は演奏を再開する。ハーブ音楽が流れるなか、参加者は両方の手のひらを

奉納物の方向へ差し出し、目を閉じて、マヤ司祭がマヤの十字架状のかたちに置かれた奉納物へコバル香を投げ入れるのを待つ。参加者がかがり火へ手を差し出すと、マヤ司祭はこれから行われる儀礼の中で自分の気持ちを伝えるための言葉を心の中で準備するよう指示する。語られる内容は、生活の不安や障害、家族の心配など多様であるが、その内容の如何にかかわらず、途切れず流れるように話し続けるように言い渡される。

マヤ司祭は、参加者の生年月日、出身地、家族構成など必要な情報を聞き出し、その情報をナワールに伝える。同時に参加者へロウソクを手渡し、ナワールや先祖への祈祷を始める。生年月日をマヤ司祭へ伝えることは、本人のナワールを知るために必須である。マヤ司祭は、口笛を吹き鳴らして各々のナワールへ響かせようとする。同時に、参加者各人にロウソクの束を握らせ、供物の周りを踊り歩きながらロウソクを数本ずつ円の中に投入するように指示する。参加者はマヤ司祭の指示する順番に従い、心の中で考えていた祈願を口に出してナワールへ伝える。ロウソクはかがり火上のマヤの十字架の色と方角の規則に沿っておかれる。その上にベナード (Venado) と呼ばれる銘柄の蒸留酒が注がれ、かがり火の点火準備が行われるが、その間もハープ音楽は中断することなく演奏される。そのリズムのつて参加者はまだ火のついていない供物の周りを踊りながら回る。そして、回りながらナワールに向かって祈りのことばを小さな声で囁く。

トゥムトゥムやギターリアの「コ」というリズムのつて供物の円の周りを、ナワールへ向かって祈りのことばを小さな声で囁きながら何周も踊り歩く。その直後にライターでかがり火の円を点火し、燃焼する。燃やすことは、ナワール上でカトク (Katok) と呼ばれる点火や燃焼のシンボルをもつ神と結合する。カトクとは、ケクチのもつ二〇のナワールのなかで一四番目に位置する主要なシンボルで、あるインフォーマントによると「点火・燃焼・火・自然」の意をもつ。火が付くと、ハープ演奏は一時休止し、マヤ司祭と参加者はかがり火に背を向け儀礼が行われる

(神の複数のナワールの神のひとつの) ナワールにむかって、その日に託宣儀礼が実行可能なことに対する感謝の祈りを捧げる。

かがり火の勢いが強くなるとハーブ演奏が再開され、火が大きくなるにつれて鳴り響くパチパチと弾けるような音と、ハーブ、マヤ司祭の祈りの声が入り混ざる。コパル香が投入され、かがり火がより増強すると、小屋のなかでリード付縦笛と太鼓の演奏が開始される。マヤ司祭は、背の高さほどまで燃え盛るかがり火の上部を専用の木の棒で円を描き、参加者とともにナワールへの祈りの言葉を続ける。そしてアルコールを火に注ぎ、まるでリード付縦笛と太鼓の音に取り憑かれたかのように、かがり火の周りを踊りながら歩く。「もつと。もつと、火の周りを歩きなさい。火は熱い。まだ汗がでていない。ナワールの神へ祈りなさい。汗をかきなさい。もつと周り歩きなさい！」など叫びながら、参加者達に祈りの言葉を発しながら火の周りを歩いて汗をかくように促す。

マヤ司祭は「儀礼の場でないところでは「音」と「汗」は独立しているが、儀礼の場で炎がある時には宇宙の全ては結合されるので、音を聴く行為と発汗を分離して考えることはできない」と言う。「儀礼の言葉、霊、音、汗は毒の排除のために重要で、排除できることを我々は先祖に感謝しなければならない」と語る。毒とは、「内戦の記憶をはじめ、日常の貧困や商売による失敗、シウ病などの病い」を指し、それを汗で洗い流すためには祭礼の音が五方位の宇宙観に向かって鳴り響かなければならないとマヤ司祭はいう。音楽は、感謝を捧げるといふ精神的な行為だけでなく、汗を出して心身を恍惚状態におき、浄化するためにもある。また、この五方位は人間の身体器官を象徴し、儀礼の音は諸要素(捧げ物の品々、祈祷句、マヤ司祭、参加者)の結合のために、全ての身体器官に関係するのだという。

このような全身の五感経験において火や熱をもつものの意義は大きい。ケクチの居住地域ではかがり火の熱とともに、他の人を呪縛する呪術が存在する。しかし、マヤ司祭は呪術を解くことはできるが、かけることはない。マヤ司

祭による託宣儀礼は、発汗の浄化が呪術を解く作用をもつ。

コンスタンス・クラッセンは、メキシコのツォツィル (Tzotzil) の人びとにおいて熱の作用の類似した事例を報告している。それは儀礼の場に「熱」が関わっていると指摘される。トルテイヤをつくる火の熱、ロウソクの上で焚くお香の熱、発酵酒をつくるための熱、聖堂に飾る花を育てるのに必要な熱。ツォツィルがおこなう伝統儀礼では熱が強調されるが、それだけでなく参加者たちは芳香を嗅ぐ嗅覚、食べものを味わう味覚、音楽や話しを聞く聴覚、ゆたかな彩色が施された装飾を觀賞する視覚も同時に喚起するというのである。⁽⁰²⁾

クラッセンは、感覚が文化を支配すると主張し、元来の五感論からの脱却を目指す。それぞれの文化における感覚の概念、表現を探し出し、その感覚こそが文化の底辺にあると主張する。ツォツィル族における感覚の所在の説明においても、熱に反応する感覚が文化を構成する重要な要素だという。ケクチの託宣儀礼においては、祭礼感覚はその空間の音にある広がりがある、汗の感触など、かがり火の高熱を感じることに誘発されて生じる。託宣儀礼へ参加することで、ケクチにとって奉納物を燃やして炎を強くすることは、音のちからと絡み合って、ナワールや峰の霊への祈りを促進することが分かってきた。

マヤ司祭は、全員が充分に汗を流すようになり、これまでの心象を実際に言葉に出していることを確認し、参加者の託宣内容を聞き出す。立ちあがったまま託宣を受ける者もいれば、かがり火の前にひざまずくものもある。いずれの場合もかがり火との距離がおおよそ五〇センチメートルと近いのでかなりの高熱の中で行われることになる。託宣や祈願の内容は、シウ病の治療、呪術からの解放、商売繁盛、家族の健康、トゥモロコシ畑の安定など多岐にわたる。ある儀礼では、家族間の嫉妬に関する問題が盛んに取り上げられた。二〇〇六年の儀礼時、マヤ司祭は次のように述べた。

「儀礼で我々マヤ司祭と時間を共にして聖なる行いをする、悪が無くなる。ある夫婦は夫が妻の邪魔になって仕方がないと言ったので、儀礼を行い、二人にエネルギーを与えた。喧嘩は、夫の指が妻の指より随分と大きい事が理由である。人間の指は重要な意味を持つ。グレゴリオ暦のように、二八、三〇、三一日から月が成立しているのではなく、千年ごとに変化するからだ。その暦を数えるのに指は大切である。我々の生命はグレゴリオ暦と比べて長いし、暦を知ることによって世界の終結を知ることまでできる。自分の手の内で世界の終結の日がやってくるのを知ることが大切である。マヤ司祭はこの夫婦の諍いは指の大きさの違いに起因すると言っていた。マヤの宇宙観上、指の使用は重要でマヤの暦を読むことに使われる。このことを教えて、夫婦を和解させた」。

このように痴話喧嘩が儀礼を申し立てる理由になり得ること、そして託宣儀礼の中ではケクチの宇宙観を理解させることで人びとが和解するということが、この事例からわかる。さらに、マヤ司祭は、かがり火の火加減を凝視して、参加者の未来を占う。

また、日常的に語ることができない問題を心に抱える内戦被害者は、記憶の中に今を生きる紛争の様子や家族を喪失した過程を語り出すこともある。そのため内戦直後は語ることで内戦の苦しみを解放するという手法が採用され始めた。懐愴たる状況は、被害者を語らせないように操作していたように見られる。心理的拷問を受けながら、被害者やその家族は「語るにより再生される」とのマヤ司祭や人権侵害運動家の導きにより、ことばを発するようになってきたのである。しかし一方で、語ることが出来ずに沈黙を守るケクチも多々いることも事実である。ここで「日常的に語ることの出来ない」と記したのは無論そのような苦しみを口に出さず、沈黙の内に日々を過ごす他ないケクチが多々いるためである。儀礼に参加できず治癒の術を知らずにいるケクチの人びとは沈黙をまもり、沈黙のな

かで生きていることを特記しなければならない。内戦で体験した苦しみや、その喪失感から脱却できないケクチの存在に關してはすでに述べた。ハーブ・アンサンブルやリード付縦笛の音が大きくなると共に激しくなるかがり火の前で守護霊であるナワールに苦しみの全てを曝け出し、心身の浄化をすることで、内戦被害者にとっては、過去に起こった恐怖へと立ち向かい、徐々にもう一度立ち上がるちからがでるのだという。音量ではハーブに太刀打ちできないが、マヤ司祭は自らの靈魂である口笛をナワールに向かって響かせようとする。また音楽家は、長時間にわたる演奏を連続して行い、ナワールや峰の霊へ音を献呈する。口笛、ハーブ、リード付縦笛などの音が一体となって儀礼の過程、マヤ司祭、参加者の祈りの情感を支える。

わたしたち(滝と池田)は、このような儀礼における音の作用を「音のちから (sonic force)」と表現したい。託宣儀礼では、参加者はかがり火により熱くなり、捧げ物の匂いを感じ、汗で皮膚を湿らし、体はかがり火の煙で灰色になる。これらの儀礼の感覚はすべてハーブや縦笛、太鼓の音を通してやってくる。音は、霊とともに生成されるムシクである。そしてムシクは峰の霊へ献呈される。ムシクを得た峰の霊は、嬉々としてムシクを影の霊へと還元して影の霊をトウモロコシや豆といったケクチにとって不可欠な作物やケクチの生命へ直接吹き込む。このような峰の霊を媒介とするトウモロコシによる生の連鎖は、コバン市のある地区であるチカクブ (Chikcub) に居住するドン・マルエル (Don Manuel) とドン・ホセ・マリアという七〇代のケクチ農民から二〇〇四年にわたし(滝)は聞いた。

彼らによるこのようなトウモロコシとケクチの生命の連鎖の説明は他のケクチ女性からも教示された。この生の連鎖を引き起こす音のムシクがなければ、儀礼を遂行する意味すらなくなってしまう。儀礼においてケクチの宇宙観に内在する熱、音、匂い、皮膚の表面といった諸部分を感じる身体感覚のちからは、託宣儀礼で用いられる五方角におけるシンボリズムに表象されている。身体感覚のちからは、音のムシクと相互作用する。音のムシクがある時に、他

の儀礼感覚が生成される。音のちからがあるからこそ、儀礼参加者は峰の霊やナワールへの祈りを熱くし、自身の体を熱して、気持ちをお届けしようという精気を養うことができる。

参加者は自分自身に起こったことだけでなく、故人に対しても祈る事ができる。ある寡婦は、「内戦で死亡した夫の影の霊の所在が分からず、頻繁に夫の影の霊が天国と俗世界のあいだをさまよう悪夢や生存していた頃の夫の夢をみるので苦しい」と語っていた。彼女は、兵士が夫を村から連れ去った瞬間から心臓が痛み、心は傷を受けたままだという。この女性は、「シウ病」というスペイン語を使用して内戦で受けた自らの心の傷を表現する。彼女は、シウ病などの病いで突然にショックを受けると、影の霊がその人の周りを通り過ぎるという。シウ病を患う彼女は夢で夫に再会し夫の影の霊を感じた。しかし、覚醒時にその時間が夢だと実感すると抑制不能になり、泣くことしかできなくなるという。

また、別の女性は、内戦中に男性兵士が女性に危害を加えた事例を多くみたため、男性の命が女性の命より価値があるように思うようになったという。確かに、妊婦・胎児の殺害、複数の男性による強姦後の殺害など、内戦時に女性が被った被害は甚大であった。しかしマヤ司祭は、女性に対して異なった感情を持たず、男女を区別することなく儀礼を行うという。寡婦のための儀礼では、かがり火を作るのに自由を象徴する白いロウソクを投入する。女性たちは、儀礼を行う際に、過去の辛苦や亡夫の霊魂のためにだけ祈るのではなく、ケクチではない他の寡婦のためにも祈ると言う。そして、燃やされる無垢と自由を表す白色の燃え立つロウソクの煙で全身を満たす。

ある参加者は、儀礼でのプロセスを知りたいというわたし（滝）の問いに次のように答えてくれた。

「グアテマラ・シテイの近くにいる寡婦の仲間たちの為に祈ります。シテイは何キロメートル離れているのか知らな

いけれど。その仲間が内戦で身体が酷く病気になったのです。恐怖の病い（シウ病）です。夫は亡くなりました。私たちはマヤ司祭による葬送儀礼に参加しました。儀礼には常に音楽があるので、音楽と儀礼を分けるのは難しいです。ハーブはマリンバ以上に優しく響き、私たちマヤの人間は儀礼があるとハーブの音楽にのって踊ります。父も祖父も先祖も皆そうしてきたので、ハーブ音楽を聴くと一緒に踊っていた家族がもういないと実感し、悲しくなります。だから私にとってハーブと儀礼を切り離すことができないし、この音は祖先との繋がりでもあるのです。遠く離れた仲間祈るのは、新しい仲間との出会い、そして彼女達と調和を分か合えるのでうれしいです。それから、後ろを振り向かない方がいいのかもしれませんが。私たちの血は身体の中で夜から朝へと流れます。私たち寡婦の膿んだ傷は内戦を思い出させます。だから明日へと過ぎ去るほうがいいのです。こうして（儀礼で）苦悩を分か合うと気持ちが軽くなります。儀礼はちょうど治療のようなものです。それから儀礼の時に私はサセルドテから治療を受けるだけではなく、私がケクチ語を使い、内戦でうけた自分の傷を語ることで他の人を治療しているのだとも思います。こうして他の寡婦仲間を治療しているのだと考えると私もとても気持ちが良いし、穏やかな気持ちになるのです。マヤ司祭の言う事は難しすぎて、理解しようとしても分からないことも多いのですが、こうして仲間と共に儀礼音楽を感じて祈ることが私の信仰なのです⁽⁰³⁾。

ケクチのんびとは、この儀礼に参加して、苦しい過去から平和な未来へと向かうこと、つまり、過去で時間をとめずに未来へ歩を進めて行くことで心身を癒す。儀礼は、過去の重苦から立ち直り、未来へ出発することを意味する。それを音のちらは、後押しするのである。

参加者は、儀礼のなかに身をおいて、音を沁み込ませ、汗を放出し、内戦で被った穢れをあらう流す。その感覚と

入れ替えに、かすかな自由の光を感じることができると。恐怖の記憶は、儀礼において、ひとまとまりになり、身体のさまざまな感官から甦る。儀礼の音は、身体内に散在する苦しみの感覚を癒し、彼らを選択不可能だった過去から選択可能な未来へと押し進めようとするのである。

女性たちはマヤの暦やナワールへの祈祷だけのために儀礼に参加するのではなく、儀礼の場でそれぞれが受けた内戦の苦痛を分ち合い、ハーブの音のちからによって未来へと進もうとしている。シウ病は、スペイン語でのススト（驚き）を意味し、その民俗病は中南米や米国のヒスパニック系住民に広く分布する。スストは過剰な覚醒を伴う自律神経の過覚醒状態に始まり、不眠や強い驚愕反応、そして不安、抑うつ状態に至る疾患であると定義する。⁽⁰⁴⁾内戦によって寡婦になった女性が泣き崩れる状態は、心理的な発作というよりは、我々の日常感覚で理解可能な、悲哀感に満ち、泣き続けるという表現のほうがおもしろい。しかしながら、自分の息子が殺された日には、かならず夢に息子が現れ、武器を持った人を見ると事件を想起し、過剰な恐怖や驚愕反応をしめすことが多いのである。⁽⁰⁵⁾ケクチの寡婦たちの哀しみは、号泣ではなく、啜り泣きをしながら内戦の苦しみとその後遺症を延々と話し続けるという形で表現される。上記の寡婦が言うように、この心の痛みは一種のシウ病症状の現れだと捉えることができよう。特にわたしに関った寡婦たちは、夢の中で、故人と遭遇する現実を語ってくれた。しかし夢の中ですっかり自分が故人と現実の世界で経験を分ち合ったような感覚をもつため、覚醒すると果然として、シウ病の症状を起こすという。更に夢には、託宣儀礼だけでなく、供物や守護聖人祭、結婚式の間等々の場面があらわれると言ひ、その中で夫や子供達とハーブ音楽の伴奏で踊り、充足感を感じるの、覚醒時とのギャップが大きく、うまく現実世界に戻れずにシウ病の症状を引き起こすのだと説明してくれた。

また、マヤ司祭は紛争犠牲者の影の霊は、「カトリック教会の意味する天国」にも「峰の霊の大地」にも入ること

が出来ずに生存者の周りをさまようといわれる。寡婦たちも「故人の影の霊は私たちの周りにいると思う。だから夢の中で会えるのだ。死者の影の霊をコントロールする峰の霊は、子孫が儀礼で踊ったり、食事をしたり、結婚をして子孫を残すのを見て満足に思うかもしれない」と言う。託宣儀礼に参加していたある福音派信者の女性は次のようにわたし（滝）に語ってくれた。

「死んだ人びとはまるで夢である。そこで私は彼らと生きる。生きているのです。睡眠時に身体は休んでいるけれど、私の影の霊は身体から去って故人に会いにゆく。夢というよりも、もう一つの生きる世界なのです。故人の影の霊が死後にどこへ行くのかは、その人の大地（峰の霊）の扱い方によります。大地を大切に肥沃にして、多くの捧げ物を与えた人は死後に峰の霊へ入ることが可能です。聖書に記してあるように、天国にも行くことができます。しかし、峰の霊は私たちケクチにとって全てであり、ただ一人の大地の主なのです。内戦で殺害された人の影の霊はただ一人の主（峰の霊）のもとにあり、私の身体の周りにあります。故人を呼ぶためには、峰の霊へ口笛を吹いて名前を囁きます。火曜日から水曜日に始めて三日間、一日に三回口笛を吹いて故人の影の霊を呼びます。いつも同じ口笛の音（musico 音楽）です。同じ音楽を繰り返さなければなりません⁽⁰⁶⁾」。

彼女は音楽の用語をスペイン語で使ったが、口笛の音を旋律ではなく、音楽だとも表現する。彼女は夢の中では、亡夫と常にとともにあると主張している。そして現実もまたそうなのだろう。それは覚醒時に、託宣儀礼で吹く旋律の中で生起する。女性参加者とマヤ司祭の双方が吹き鳴らす口笛はムシク（霊）であるという共通点をもつ。そして、ケクチの宇宙観はムシクの霊力により成り立つという点で、口笛は宇宙観の要となっていると考えられる。

託宣儀礼は、マヤの十字架状のかがり火をマヤ司祭が常用する木の杖を使用してトントンと火を叩くようにして消火する時点で終了する。かがり火がまだくすぶる中、ハーブ奏者は小屋から出て、儀礼が無事終了したことに感謝して、再度ナワールや峰の霊、キリスト教神に祈禱する。ドン・フランシスコは、この時に儀礼演奏の仕事を全うしたという安堵の気持ちをもつという。かがり火の炎により、参加者の身体は炭色になる。火が消え、ハーブ演奏が終わると、お互いの姿を見て、「今日は随分と黒くなった」「炎が強かった」などと言葉を交わしながら、女性参加者が準備したトウモロコシ団子やトルティーヤを食べ、蒸留酒やコココーラを飲み、儀礼の余韻に浸る。

参加女性が「託宣儀礼のマヤ司祭は私たちにとって影の霊の平和を峰の霊へ嘆願するためのガイドにすぎない」というように、一般の参加者にとってナワールは身近なものではなく、マヤ司祭という「マヤの識者、または哲学者」がもっている特別なマヤの知識と考えられる。マヤ司祭が知識としてマヤの宇宙観を理解するのに対し、参加者は宇宙観を身体で感知するといった違いが見られる。参加者は、ハーブ音楽に揺り動かされながら猛火の中で心身を浄化し、ナワールへ感謝するといった違いが見られる。参加者は、「ケクチとして生きることの困難」を神へ伝え、払拭しようとするのである。そこでは、ナワールを知識として理解しているかどうかは問題ではない。また、託宣儀礼はマヤ司祭による託宣という非日常性だけに依拠するのではなく、コバン市周辺で用いられる口笛の日常的な音が内戦犠牲者と生存者の影の霊を結ぶ糸のような役割を果たしている点が重要である。

方角と口笛の音

託宣儀礼では、砂糖で描かれたマヤの十字架の上にカカオ、ロウソク、香などの奉納物を積み上げ、儀礼の進行に

ともない点火する。マヤの人びとは、宇宙を東西南北および中心の五つの点で構成される空間として認識する。南北・東西が十字型になるため、この象徴的配置は「マヤの十字架」と呼ばれ、ケクチの人びとが生活する宇宙空間を表す。ハーブの音に煽られるかのようにかがり火の炎が大きく強くなり、参加者は炎の熱で、心身の汚れを取り除く。本章では、かがり火の土台となるマヤの十字架と密接に関係する五つの方角の概念と口笛について述べる。マヤの十字架にみられるこの方角は、マヤの宇宙観の重要な要素である。

また、人間の身体器官もマヤの十字架を通して認識され、身体の特徴がそれぞれの方位の特性と呼応する。マヤの十字架がキリスト教の影響を受けているため、純正のマヤ文化ではないというカトリック教会の神父が多いのは、この五角角のシンボリズムが「十字架」と呼ばれるためである。なお五角角といっても五角形の頂点の方角のことではなく、東西南北の水平方向の四方角プラス垂直方法の一方向が加わったものである。

コパンのティカル遺跡の古典期建築にはすでにマヤの十字架が描かれている。⁽⁹⁷⁾つまり、マヤの十字架のシンボリズムは征服者がやってくる以前より厳然としてある。宇宙は、天から地上まで一三階層、地下に九つの部分からなり、その一つ一つに担当する神々がいるという。それぞれの部分は層をなしていて、地上では東に下から上へ六層が積みあがり、西は上から下へ六層あり、その頂上には第七層がある。地下では、第五層が最低部にある。天空の東西南北にはそれぞれバカブ (Bacab) という四人の兄弟からなる神に支えられ、世界は大きな池に浮いている巨大なワニや亀の背中に乗っている。⁽⁹⁸⁾

空間認識における方角と神々、色との関係では、大地を平板と考え、東西南北の四つの方角を識別される。大地の中央には、聖なるヤシユチェ (セイバの木) がそびえたち、その根は地下界の各層にはり、その幹と枝は空の各層にのびている。二六〇日暦のムルック、イシユ、カワツク、イヤフの日は東西南北に関係している。四つの方角にはそ

れぞれ赤、黒、黄、白の色がそして中央には緑の色が割り当てられているのは、ケクチも同様である。⁽⁰⁹⁾

これらのことから明らかなように、マヤの人びとの方角の概念は古代から存在したものであり、宇宙論の創造においていかに重要なものであったのかが伺える。

古代期のマヤの十字架上の五点形とその象徴的な意味をまとめると次のようになる。

東⇨赤。太陽が昇る東である中心的方位。生命、昇る太陽の象徴。

西⇨黒。死、戦争、死者の国を象徴。

南⇨黄。黄色は太陽、熟したトウモロコシの穂、ジャガーの黒い斑点の背景となる地の色。力強さと生命を表す。

北⇨白。王位と清浄を象徴。北は商人を導く北極星が位置する方位点であった。

中央⇨青と緑。世界の中心軸。世界樹（巨大なセイバの木）⁽¹⁰⁾。

コバン市周辺に住むケクチの人びとも、他のマヤ同様に五つの方角と色が象徴的に対応すると考えている。プルルハ村のマヤ司祭、アグスティン・フスは、それぞれの色は、人間の身体部位と呼応し、五方角の中心は緑、東は赤、西は黒、南は白、北は黄を示すという。南と北を象徴する色がロンゲーナや後述のコバン市のエステバン・ポプマヤ司祭と異なる点については、彼に何度も問い、確かめた。しかし、なおフス司祭は、自分が知る限りでは、南は白を北は黄をそれぞれ表すのだという。そして、緑（中心）は心臓、赤（東）は血、黒（西）は毛髪、白（南）は骨や歯、黄（北）は肌を表しているという。この方角図は人間の身体の全体図であり、ムシク（息）がこの身体の周りを取り巻いているという。ムシクは、身体全体にゆき渡るように、ふわふわと飛んでいるように存在し、血液を中核に

して他の四点を結び付けている。

一方、コバン市在住のマヤ司祭、エステバン・ポプは、四方角の中心は緑、東は赤、西は黒、南は黄、北は白であり、それぞれ男女（中心の色は緑）、月の始まり（赤）・血、暗闇（黒）・夜、黄色い肌（黄）、白い肌（白）を意味するといひ、アグステイン・フスとは異なる見解を示す。エステバン・ポプ・カアルは、体系的にマヤの宇宙観を勉強し、コバン市では「マヤの哲学者」と呼ばれている。彼の父もかつてアルタ・ペラパス県で活躍していたマヤ司祭で、一家は、トウモロコシ畑で半自給自足の生活を営むケクチとは異なり、経済的に豊かでコバン市中心街に邸宅を構える。コバン市周辺では、エステバン・ポプ・カアルの示すマヤの十字架とその象徴的意味が用いられることが多い。この身体の周囲にはムシクという人間の息が存在し、この息が全ての器官を結合するのに不可欠であるという見解は前者のアグステイン・フスと共通する。ポプ・カアル司祭は、マヤの宇宙の中心には人（男と女）がおり、宇宙の全ての人びとはこのマヤの十字架のもつすべてのエレメントに触れなければならないという。「マヤの宇宙観はこのマヤの十字架図に凝縮されており、我々はこの十字に示される宇宙観の中で日々を過ごしている。このマヤの十字架は円環的である。そのマヤの十字架からそびえるようにして存在する宇宙は非常に聖なるものである」と情感豊かな表情で語ってくれた。彼は、マヤの十字架図が彼らの生命体の基盤にあるという。そして、このマヤの十字架にある身体像は世界の社会的、文化的動向の中、つまり宇宙観のなかで飛行し続けるのだという。

このように、ケクチの宇宙観では、色や身体器官はマヤの十字架に結びつけて概念化されている。これらの色は各々の祭礼で用いられるロウソクの色とも対応し、色の持つ意味に従って祈祷が捧げられる。ケクチの人びとは、儀礼において、また日常生活においてもロウソクの色彩には敏感に反応する。例えば黒いロウソクの存在に、夜や死者、死に行く過程、呪術を感じるといふ。色の感覚は、知として得られたものというよりも色彩を眼で感じ、全体感

覚を覚えるといった知覚以前の身体感覚だといえる。色彩感覚はケクチの人びとの宇宙観を表象する重要なツールである。

色に彩られるマヤの十字架の周りを取り巻く空気は人間の息であり、また靈魂でもあるムシクだという。ケクチの人びとは、太陽が高くなると、五つの方位に向かって、先祖へ祈らなければならぬ。コバン市周辺の年配者は、太陽が最も高くなる正午に口笛を吹き鳴らし、死者の影の霊を呼び起こすのだという。何人かの寡婦は口笛を吹き鳴らして内戦で殺害された夫の影の霊を感じることを強く願う。そうすることで、自分の将来への展望や生の意味を見いだす。

また儀礼の場では縦笛やリード付縦笛の中にムシク (*musik*、息) を吹き入れて先祖の影の霊を喚起する。死者が祈りの場に来ないときに、託宣儀礼を行い、祖先を呼ぶことができる。マヤ司祭は、「我々のアハウ (*q'aw*) は近くにいるので、どんな音でも聞こえる。楽器で音を鳴らして、我々のアハウの神、ナワールの神を呼ぶ」という。

ムシクは人間の身体にあり、死亡すると身体から離れる。人が死ぬと、マヤ司祭が口へ手を入れてムシクを取り出す。すると、ムシクは離脱、飛翔し、ムシク (霊) からイク (*ix*) となり、自然へ帰して峰の霊へ入る。ケクチ語の「ム (*mu*)」が霊や呼吸を意味し、「イク」が空気を指すことから、ケクチの死生観は、身体から息が抜け出て自然界を支配する峰の霊のもとへ入魂して、影の霊となって再生されることが分かる。ケクチの人びとは死ぬ時に身体がとても熱くなるという。死因は栄養失調、驚愕、汚染された血液などシウ病であることが多い。口笛に含まれるムシクを身体に吹き込むことによって、人生の穢れを取り除くことができる。口笛は、身体に附着した「記憶の塊」や心身の不調など人生の穢れを取り除くという大切な働きをする。ムシクはシユシユバックやリード付縦笛、縦笛、ハーブなどを介して人の息により生成される音である。

また、儀礼においてマヤ司祭がシユシユバックを吹くのは、ナワールを召喚するだけではなく、シウ病を患う者を治療するためだとも言われる。口笛はムシクで組成されているので、マヤ司祭のムシクがシウ病患者を癒すと考えられる。また、ムシクは縦笛やリード付縦笛の楽器を通して患者の身体へ届くと言う。あるキチエ出身のマヤ司祭は、ワイエブ（新年儀礼）で吹奏される縦笛の音には、霊をもって心身を浄化するという意味があるという。このように、ケクチの人びとの宇宙観形成の根幹をなすマヤの十字架図は、マヤ司祭や儀礼参加者にとって血が流れ、息に取り巻かれるマヤの身体そのものとして意識的にせよ、無意識的にせよ感知される。「血」「呼吸」「音」を異なる概念で捉え、シウ病などの病いを治療するのが呪術師である。

治療儀礼

アフトゥウルとはケクチ語で魔術師、呪術師を意味し、スペイン語ではブルホ (*brujo*) と呼ばれる。薬草などの自然薬品すなわちバン・レ・ピン (*ban re pin*) を使用する治療師はアハ・イロネル (*aj lonel*) は、呪術師とは区別される。治療師はアルタ・ベラパス県の峰の霊の地に自生するさまざまな野草を用いて、シウ病の治療にあたる。コバン市やサン・ファン・チャメルコ町で出会った治療師はプロテスタントのものが多かった。

ケクチの儀礼先導師は、本章で述べたマヤ司祭に加え、呪術師、治療師、の三種に大別されるだろう。最近では、コバン市周辺の村や部落に住んでいても、現金があればコバン市の医院へ行くこともある。しかし、彼らが第一治療としているのは上記のような治療師による治療行為か、自家焙煎した薬草を飲むことである。池田は、次のように述べ、自己を伝統治療師と認識し、その知識を広めようとするものも最近では増加していると述べる。

「マヤ運動のなかには、伝統的な宗教や儀礼、民族医学についての知識を先住民族自身で自覚的にとらえ直そうという動きがある。マヤ運動の知識人たちが、彼／彼女ら自身の伝統治療について語る。これは、マヤの人たちによって民族医学が客体化され操作可能な状況が生じつつあるということだ。つまり、自分たちの知識や技術体系を自分たちで評価し、よりよいものにするための議論に先住民族の人びとは着手しだした。ここでは、マヤの民族医学は抽象的な論理に還元されてきた研究対象であることをやめて、はじめて利用する立場から西洋医療と対等に並置された「利用可能なオプション」としての医療になった」⁽¹¹⁾。

また、調査助手のドン・ロランドはケクチの薬草薬劑師でもあり、路辺の草を鋭く選別して、頭痛に、腹痛に、かゆみに効能があるさまざまな草花について教えてくれた。三種の儀礼先導師にみられる予言的治療については、その効力がどの程度のものであるのか慎重にならざるを得ない。マヤ司祭はハーブの音に踊り歩きながら火で熱くなった身体から汗を噴出させて、精神世界を浄化する。治療師は薬草を用いて、キリスト教神へ祈り、病気の予後をみる。呪術師は、その能力をもち、怨恨感情を改善し、シウ病を治療する。いずれの治療においても、その効能の境界線は明らかではない。伝統治療をおこなうのは、ラディーノとケクチ自身を分ける指標になるといふ。治療師の施す治療は隔離され、倫理的境界の著しい指標となる。⁽¹²⁾ケクチのアイデンティティを確立するために、非ラディーノ文化としての伝統治療が対比的に用いられる。治療師の居住地域の特色が、ケクチとしてのアイデンティティを色濃くしているという。グアテマラ・シテイでは治療師が存在し、呪術師、マヤ司祭も同様、コバン、ケツアルテナンゴ、ウエウエテナンゴ、などの主要な町に居住している。治療師の居住地域に関しては、キチエ出身であるがアルタ・ベラパス県で活動するあるマヤ司祭との会話でみられたものである。

また、ケクチの人びとが、ラデーノから明確に区別されたアイデンティティを獲得するためにだけ、儀礼先導師のもとへ通うとは思えない。生理学的な効力があるかないか、または自己にとつての治療とは何かを考える余地もなく、ケクチの伝統であるという理由から、儀礼先導師に生活改善を求めているにすぎないだろう。また、ある呪術師の「私は呪術を行い、紛争で痛んだ心を癒す。なぜならば私の生活も苦しいからだ。現金がなければ生活できない」という語りは、ケクチの置かれた過酷な生活環境を想起させる。

サン・ファン・チャメルコ町のカトリック教会の司祭は伝統的なマヤの薬草を研究するために教会の裏庭で、カモミール、ローズマリー、バセリ、などのおよそ三五種類の薬草を栽培している。この栽培係の男性は、チマルテナンゴ町のドミニコ修道会司祭が指導した要項をもとに、薬草を使用して石けんやクリームなどの自然薬品や化粧品を製作し、将来的には販売可能にして教会の収入にしたいと言っていた。治療師や教会関係者の間では、この地域特有の薬草を有益に活用しようという試みがみられた。

ケクチの人びとは、呪術師（ブルホ）の婉曲的な呼称として治療師（克蘭デーロ）を使うことが多い。呪術師の呪術的な治療過程が治療師のそれと類似していることが多いからだろう。呪詛要素をもつ呪術師の儀礼や治療内容は、他の共同体の人びととの間に、経済、人間関係が理由で否定的関係を生むことがあるが、その一方で、道徳を尊重することへの社会的な仲裁者の機能を持っている。⁽¹³⁾ 呪術師の中には社会的制裁を恐れて身分を隠す者も多い。一方で自らの仕事を誇りとして堂々と儀礼を行う者もあるので、呪術師のもつ社会的アイデンティティにはかなり個人差がある。

ここでは二人の対照的な呪術師を例にあげて、儀礼過程とケクチの宇宙観における身体像や音のムシクがどのように絡み合うのかを明らかにする。彼らの儀礼過程を分析することで、ケクチの人びとの儀礼体系の原風景をみることに

ができる。現在、町人から敬遠される呪術師ではあるが、その儀礼の端々には先史時代から伝わるマヤ文化の片鱗をみてとれる。

呪術師ドン・ホルヘ

呪術師ドン・ホルヘは、サン・フアン・チャメルコ町のはずれに住する六〇歳の男性でスペイン語は殆ど話さず、ケクチ語のモノリンガルである。また、自らをキリスト教徒でコフラディア長だという。しかし、会話に悪魔Ⅱアヌム (anum) という語が頻発し、「血の川 (roq' k'it)」が呪術のあいだで重要な役割を果たすことから、表向きはコフラディア長としての活動をしながらも、呪術師的な性質をもつことは明白である。

石工職や農業を生業とするドン・ホルヘは、仲間と共にカハボン (Cahabon)、クブルコ (Cubulco)、ランキン (Languin) などアルタ・ベラパス県で呪術師が活躍することで有名な場所で修行をし、研鑽を積んだ。呪術師になってから二〇〇六年の時点で二二年が経ったと言っていた。ドン・ホルヘは、「今日では、カトリックの神父などによって呪術は嫌悪されているように感じる。しかし、我々のムシク (息の霊) は呪縛の道へ入ることを望んでいるとケクチの神はいうので呪術師の役割は大切である。私は、呪術を実践するが、コフラディア長でもあるので教会での活動もおろそかにはできない」と語っていた。グアテマラでは教会やコフラディアが各共同体の自治的な役割を果たす。呪術師周囲から信頼されるチナムとして認識されることは、教会と隔絶せずに呪術師の活動を継続することを可能にする。

ケクチの人びとの家には供物と呼ばれる祭壇が置かれるが、ドン・ホルヘは自宅の食堂と呪術部屋にそれぞれ祭壇をもつ。食堂の祭壇は一般のケクチの人びとのものと変わらないが、呪術部屋の祭壇には呪術に使用される特有の聖

像、聖水、昆虫と水が入れられた蒸留酒の瓶、他の供物などが所狭しと並べられる。ドン・ホルへの考える「神」とは、祭壇にまつられる存在全てであり、カトリック神、峰の霊、ナワールをも含む。その中でも特に、祭壇に飾られる聖水ケツアル鳥の羽、小さなマヤの十字架、聖なる師匠、モルボロ像 (Morpolo) を強く崇拝する。モルボロと呼ばれる風変わりな聖像は、黒い肌をもち、青いシャツを着せられ、考えこむような姿勢をしたおよそ五〇センチメートルの高さの像で、ドン・ホルへは新しい思想をもつ「悪魔 (アヌム)」と説明するが、その由来は定かではない。サン・カルロス大学の舞踊人類学者であるガルシア・エスコバル (Carlos René García Escobar) との会話から、モルボロ像はサンティアゴ・アティトラン村のマシモン像に由来 (あるいは相当) すると推測される。マシモン像はアティトラン村の人びとの願掛けの際に祈祷を行う像である。口にたばこをくわえ、豪華な衣装をまとっているものが一般的であるがその性格は多様である。アティトラン村では聖週間にこの像の口に酒を含ませたり、葉巻や紙巻きタバコをくわえさせたりして願掛けを行う。これは、立ち上るたばこの煙が願い事やメッセージを運んでくれるという先スペイン期からの考え方に基づくものとされている。呪術師ドン・ホルへは、モルボロは聖なるマヤの十字架と呼ばれる小さなマヤの十字架の上方に置かれなければならないという。治療儀礼の際には、モルボロの「新しい思想」の知恵をかりるといふ。「新しい思想」とはタロット、ツイテと呼ばれる豆、聖水、ローション (化粧水)、巻きスカートひじがたの切れ端で作成された人形 (カイエッタ) などの使用である。「すみれ色のローション」は呪術師の治療儀礼で参加者を浄化するために頻繁に使われる。

ドン・ホルへが呪術を行う部屋の壁には「マヤの十字架」の図が描かれており、彼の説明によると、東西南北にそれぞれ象徴的な意味があり、北は赤・危険、南は黒・月をそれぞれ示し、東西には白い空気が流れて、これは悪事を働くわけではなく人間への守護を意味するという。呪術師の宇宙観では、月は南である黒の場から登りたつが、毎

日常に新しい月がでるといふ。また、患者が心のシウ病を患っている時には東西を結ぶ守護神を意味する白の部分に祈る。悪い霊 \equiv ムシク・マロ (*musiq' malo*) を持つ参加者は名前を書く際に南北の横の棒部分に記名するし、良い霊 \equiv ムシク・ブエノ (*musiq' bueno*) をもつ者は東西の部分に記名するという。ドン・ホルヘが示すこのシユクブ (*xkub'* 十字架) はマヤ司祭が使用する「マヤの十字架」とは全く異なり、彼独特のものである。

ドン・ホルヘは、主にシウ病の治療を行う民間の呪医のような役割を果たし、参加者の「汚染された霊」(*hi'q'ib' musiq'ej*) 「悪魔の霊」(*musiq' maá usq' winq'*) 「哀れな霊」(*toq'ob' al ru li musiq' ej*) などを浄化すること¹⁾、シウ病を治療する。この呪術師によると成人が罹るシウ病には「人のシウ病」(*x'iw poyanmilal*) 「性交中に罹るシウ病 \equiv チリル (*chilil*)」、「人間関係のストレス (\equiv シウ病)」の三種類があるという。加えて、死者の汚れたムシクを浄化するためにも儀礼を行うという。

上記の治療儀礼で使用される聖物のなかで最も重要なものが、モルボロ像と巻きスカートで作られた人形^{ひとがた}である。儀礼では呪術師ドン・ホルヘは「カイエッタ」と呼称する。だが一見みたところ、ツアアク \equiv 人形 (*hi'rank*) を指すという。この人形は患者である参加者の髪の毛を数センチメートル切ったものをコパル香で貼付けて、一〇センチメートル四方に切った巻きスカートではさむものである。ドン・ホルヘは、そのカイエッタを参加者の脇の下や股関節へなぞるようにして、自身の影の霊を投入する。そのことにより、人形は特別なエネルギーをもつようになる。ドン・ホルヘはカイエッタの中に患者のシウ病が入り込むことで、シウ病をカイエッタへ伝染させて患者を治療するという。儀礼のなかでシウ病を患った人形は患者が横たわるベッドの真下に置かれる。また、三本の口ウソクがカイエッタとともに聖水の入ったマグカップに寄り添うにして置かれる。カイエッタにはその人の影の霊が入っていて、人形と人の間には川が流れているという。カイエッタが置かれた時点でシウ病の霊はこの川を行き交うことが出来な

くなる。また、この呪術師は、鶏の生血を葉草やチキンスープで混ぜた液体を祭壇にまつることが治療において重要だという。鶏の生血には影の霊が存在し、悪魔を排除する役目を果たすからだと言う。血は鶏の頸部から絞り出され、その肉は祭壇にまつられる。

ドン・ホルへは川のこちら側（カイエッタ）からあちら側（人）へとシウ病の霊気をねらって息を吹きかけて、患者の影の霊を浄化しようとする。病人の影の霊が人形を通して川を渡れるようにムシクや口笛を吹きかけるといって治療行為を繰り返し行う。真夜中に三本のロウソクが点火されると病人が履いていたサンダル (*parxabi, tsarxabi*) を邪術部屋の玄関部分に置く。そうすると人形に入っていた影の霊はベッドから起き上がり、サンダルを履きに行く。そこへ再度ムシクを吹き入れて、影の霊を浄化してシウ病を治療する。そして巻きスカートのカイエッタの上にマチェテ（山刀）をもった手でカトリックにおいて行われるように十字をきって治療を終了する。ドン・ホルへは、自分ばかりキリスト教徒なので、十字をきる行為は治療過程で不可避なのだといっていた。上記の治療過程はドン・ホルへの執り行うシウ病の儀礼のなかで必ず行われるものである。以下、四つの主要なシウ病の儀礼（人のシウ病、性のシウ病、人間関係のシウ病、子どものシウ病）について、儀礼過程の概要を述べる。

「人のシウ病」のための治療儀礼では、以上の基本的儀礼過程に加え、三つのカイエッタ、患者のズボンとシャツの切れ端、サンダル、眉毛を切ったものを患者の男性の頭上にもせて息を吹きかけて祈祷する治療を三回繰り返す。

「性のシウ病」は、殆どの場合、男性の精液や女性の生殖器官の出血症状がでる。このような症状が出ている場合、悪魔をその体から取り出す治療行為は、集団でいると性のシウ病を患う参加者の身体のエネルギーが分散してしまい困難なので、個人的に治療を施さなければならない。つまり、ドン・ホルへと患者が二人きりで儀礼空間にこもらなければならない。また、性のシウ病を患うと咳が止まらず息苦しくなり、肉を食べられなくなるという。そして肺が

腫れて破裂し、しまいには男性は精液を吐いて死んでしまう場合もあるとドン・ホルへは述べていた。生理学的にはこのような病理はないだろう。しかし、ドン・ホルへは、このような症状は呪術儀礼では起こりえる複雑な症状だと説明してくれた。このように重症な性のシウ病の治療のためには、パセリ、アニス、イタチの三種類を入手してそれらを捧げ物や生け贄として神に奉納する。アニスは正確には「ねずみアニス (anis ch'o)」であるとドン・ホルへは述べる。山に自生する葉草の一種だという。

「人間関係のシウ病」は、人間がお互いに怨恨の感情を持ち、口論する時に発症するという。ドン・ホルへによると、カトリックの神に祈り平和を得る事よりも、他人に悪さをするように悪魔へ頼むことを人生の中で学ぶのが人間の本质であるようだ。「人間関係のシウ病」を発症した患者には、徹夜で治療儀礼を行う。患者は自宅で真夜中に一本のロウソクを灯し、呪いをかけた相手かどれほど悪質な人間かを、包み隠さずに話さなければならぬ。ポケットに入っている儀礼の道具（コパル香、人形、髪の毛など）を呪術師にさし出して、相手の悪を口にする。この時に呪術師は呪術部屋の祭壇の前で祈祷し、シウ病にかかって呪いをかける患者を相手から守っているという。患者は、深夜に開始された儀礼の結果を即座に知りたがる傾向にある。夜が明けると、呪いをかけた相手のムシクは既に墓地へ向かっている（死へ向かっている）。そのときに口笛を吹き鳴らすという。悪い影の霊はその時点では、患者の周辺を去っているのだから、焦って結果を知りたがるべきではないという。この呪術師が示したシウ病の症状は、中米に多発すると報告されている「驚愕によるショック症状」ではなかった。むしろ治療過程は、人間関係のもつれから生じる苦しみを呪術をかけて相手を殺すというものであった。

「子供のシウ病」シウ・チナル (xiw china) では、意思の疎通が困難なために治療過程は複雑だという。成人治療儀礼と同様、親族のみが参加する。「子供のシウ病」は発症すると、食欲不振に陥り、心臓が衰弱して手が白く変

色し、恐怖のために母親や父親を探して震え上がるなどの症状を引き起こす。また、子供のシウ病を発症すると自己抑制が不可能になる事も多い。ある子供は、シウ病に罹り、父親のマチェテ（山刀）を抜き出して、振り回して気絶した。「子供のシウ病」の治療には、土瓶が用意されることが重要である。土瓶は小児治療のための大きな助けになるという。この土瓶は成人儀礼におけるマグカップのように、子供が横たわるベッドの真下に置かれる。ベッドに横たわった子供は泣いてしまい、何を訴えようとしているのか不明の場合が多いので、父親がベッドの反対側に立ち、子供の意思を理解するように努める。

子供のための治療儀礼は、村人が全て眠っていると考えられる真夜中の零時に開始され、頭のうえに一二本の白色の口ソクを置いて祈禱句を唱える。その時ドン・ホルへは、子供にムシク（息）を吹きかけると、子供の身体は非常に冷たくなり、眠りに落ちる。

呪術師はその子供の父親のシャツとサンダルを着用し、子供の髪の毛を切り取ってコパル香に入れる。コパル香を練ったもののなかに髪の毛を入れ、カイエッタ（巻きスカートでできた人形）を作るが、成人の儀礼と異なり、十字をきってカイエッタに命を入れなければならない。呪術師は、まず、そのカイエッタをキャンドルの下方に置いて、今やそのカイエッタに乗り移った影の霊へと自分自身のムシクを吹きかけ、シウ病を排除しようとする。そして、子供の洋服の一部をまるで埋葬するかのようにベッドの下へ置く。頭の上に置かれていたキャンドルへの祈禱を三回繰り返すと、子供は目が覚めてシウ病から回復する。もしも、両親が子供のシウ病のことを心配して共に治療に集中できれば、その子供のシウ病は間もなく完治するという。聖水とポム香が入れられた蒸留酒の瓶で頭、首、肩、右手、左手、右膝、左膝、右足、左足、の順になぞるように触れ、その後の聖水の中のポム香の浮き具合から、患者の治療の具合が判断できると言う。ポムが軽々と聖水のなかで浮いていると子供はまだ重症のシウ病に罹っているが、沈ん

であれば完治したことになる。

シウ病の治療儀礼が終了しても、両親が子供の治療に集中できず、暗紫色の斑点が子供の身体に沁み付き、ミルクを受け付けないような場合は更なる祈祷が求められる。市場でさらに一二本のロウソクを購入して真夜中に子供を起し、悪と子供が遭遇する場を探し当てなければならぬ。何が子供の身に起こったのか、子供の身の安全確認が得られるまで祈祷を続ける。儀礼参加者は、子供の周りを移動する時には、その子が死んでしまわないように細心の注意を払って行動しなければならない。このような危険な状態にある場合、子供の腹部の内側には壁ができており、そのため語りかけても無反応であるという。

ドン・ホルへは、子供の治癒のために、ねずみアニスなどの薬草を与え、祈祷句を絶やさないように心がけるが、儀礼中に呪術師自身が蒸留酒などの酒を大量に飲むので、身体は酔いに満たされており、眠気をもよおすという。治癒への期待と眠気という感覚上の葛藤は、大変に辛いものだと言っていた。儀礼中にアルコール購入のために一ケツァルほどを子供の両親から与えられるが、あまりの眠気の強さに更なる飲酒は不可能となる。ドン・ホルへは子供の腹部の壁が立ち上がり、眠気に耐えられなくなると、そこにはいかなるコミュニケーションの手段もなくなると言う。

この状態で子供に直接的に接触しようとするとそこには嫌悪の感情が生まれ、大変危険なのでドン・ホルへは患者の夢が開始するまで待機しなければならない。身体に直接的に治療を施すことができないので、夢を介して治療をするというのである。もしも朝の五時に夢をみることできたら、子供は功德として治療の成功を得られるし、真夜中に夢をみれば不快を与えられ治療は失敗したことになる。「夢治療」の考えはキリスト教から由来しているとドン・ホルへは言う。「イエス・キリストは法律家のようなもので、彼に逆らう事は出来ないし、何をするのにも許しを得なければならない。キリストは天上から我々を監視していて、地上にある墓堀人の存在を好まない。墓堀人

から我々を守るために子供たちの存在は大切である。夢治療をして墓堀人から子供を守らなければならない。身体が暗紫色になった重症の子供を悪夢から救い出さなければならぬのである」とドン・ホルへは語っていた。痛飲しているドン・ホルへは呂律の回らない舌で祈禱句を唱え、盛んにムシクを吹きかけ、重症の子供の治療に努めるが、子供が回復するか否かはいつ子供が夢を見るかにかかっている。

さて、夢という感覚活動は、それが自然なものである時、様々な状態（例えば身体の状態）、外部からの刺激（例えば人の話し声や鐘の音）、心理的要因（願望、恐怖、過去の考えや経験）によるものである。夢解釈には何らかの価値がある。すなわち、夢の分析によって病人、特になんらかの心理異常や心因性の病気にかかっている人の治療や健康回復に役立つ情報を手でできることがある。キリスト教に由来する「夢治療」は怨恨感情のもつれで参加者が死亡した際にも用いられる。ドン・ホルへが治療する成人が死亡した場合、頭蓋骨はサン・ファン・チャメルコ町のチフレエプアアル＝聖堂 (*tijebaal*) に置かれる。もしも死者が悪夢を見ていたら、頭蓋骨の中にロウソクが灯されている姿がドン・ホルへの目に浮かぶ。このことは、死者が（キリスト）神から天国へ入ることを歓迎されていないことを意味し、また、神は死者の呪いの対象者を得て苦しめたいので、神自身がシウ病患者に縛り首をするのだとドン・ホルへはいう。神は、呪い相手の首が欲しいために、戦い、打倒しようとしているのである。ドン・ホルへは、死者の呪い相手がマチェテ（山刀）を振り回そうしても恐れを抱かないほどに悪魔のような冷たい心をもっているれば、モルボロ像を目で追う。モルボロに相手の名前を聞き出し、呪い殺すことが可能だからである。成人が死亡するほどの呪いは殆どの場合、経済的な妬み、結婚・恋愛に関する根深い怨恨感情により生じるといえる。

以上のようにこの呪術師は「シウ病」と呼ばれる病のための様々な治療儀礼を行うが、これは自分の息（ムシク）を吹き込んで患者の影の霊を清める治療だという。彼にとって影の霊とは血のことであり、シウ病に罹っていると血

が悪魔化され、呪術師のムシクにより治療されなければならない。またケクチの間では一般的に影の霊は「人の影、霊」を意味する。影の霊が血であるという考え方は、マヤ司祭のものと思想上の相違がみられる。シウ病に罹患すると、人間の血（影の霊）は悪魔化され、ゴミ箱に入っていると云う。このような場合には峰の霊までも病いに侵されているので、口笛を峰の霊へ吹いて救わなければならない。もしも、シウ病で患者が死亡すると、この悪魔の影の霊は容易に他の人間に入るといふ。

ドン・ホルへの治療儀礼は、モルボロ像への祈願、ひと型の人形の使用、夢治療、影の霊を悪魔化することを取り入れながら、怨恨関係や身体の病気によるシウ病を治療する点が特徴的である。彼は、自分のムシクを吹きかけることで、患者の悪魔化された体内の血である影の霊の病いを浄化し、呪い相手を痛めつけようとする。口笛、ムシクを吹きかけ浄化する治療行為は、マヤ司祭や下記の呪術師ドン・ベニートの儀礼においても見られる。

呪術師ドン・ベニート

呪術師ドン・ベニートはコバン市に住む四〇代後半の男性で、自宅の一角で駄菓子や日用品を販売する商店を営み、その裏で貸しビデオ店も経営している。また呪術師の仕事も生計の一部になっている。この呪術師とわたし（滝）は当時は約六年ほどの付き合いがあり、当初は自分を「マヤ司祭」だと言っていた。二〇〇五年にコバンへ赴いた際に、マヤ司祭としての儀礼過程に疑問を持ったわたしに、ドン・ベニートは「実は私は呪術師だ」と告白してくれた。彼は、自分の素性などについて一切語らないが、複数の妻を持ち、商店を営み、コンピューター、テレビなどの電化製品も自宅に所持しており経済的には豊かであるようだ。また、スペイン語を流暢に話し、ケクチのみならずラディーノとの交流接触も多く、彼らに治療を施すことも多い。

ドン・ベニートはマヤ暦やナワールにも精通しており、二〇日からなるナワールから治療儀礼に適した日を選んで一か月に二、三回の割合で儀礼を行う。ドン・ホルへは自分の呼吸から生じる息が直接的にシウ病患者の影の霊を癒すという思想をもつが、マヤ司祭と同様、ドン・ベニートによる儀礼ではムシクは楽器の音色や口笛を通して生じると考えられている。

当時わたしは、彼をマヤ暦などに精通するマヤ司祭 (*aj k'atool mayaj*) として紹介されていた。暦のうえに成立するマヤの宇宙観を語る様はマヤ司祭のものであったが、儀礼時にケーナを吹くことやタロットや水晶玉を用いることから呪術師ではないかとの疑念が生じた。ドン・フランシスコから儀礼にケーナを使うのは呪術師だと聞いていたし、タロットなどの儀礼用品については、他のケクチの知人や文献からその知識を得ていたからである。一〇数回目の訪問時に、偶然に彼の自宅に患者が訪れ、呪術師であることが発覚したのである。正体がわたしに知れても、ドン・ベニートは当初秘密主義を貫き、断片的にその儀礼手法を教えてくれるに過ぎなかった。ドン・ベニートは南米先住民の竹笛であるケーナを吹いて治療儀礼を行うが、参加者は目を閉じることを要求されて、楽器を見てはならないという。また、他の人の儀礼には参加することは許されなかったので、ドン・ベニートの儀礼過程についてはわたし(滝)の受けた治療経験に基づかざるを得ない。ケクチの知人は、「あの呪術師は危ない。目が普通のマヤ司祭と違うし、沢山の要求をしてきそうだ」と警告してくれた。実際にこの警告のとおり、わたし(滝)がインタビュールをするごとに、多額の現金やコンピューターを要求しようとした。確かに、貪欲な呪術師であったかもしれない。しかしわたしの執拗な説得に負けてか、ドン・ベニート独特の思想世界を教えることになったのである。わたしは、ドン・フランシスコがまるで妖怪でも見るような顔をして、「ケーナの音は呪術師の音だ。人の恨みが沁み込んでいる。その音で呪われて死んでしまった友達も知っている」と言ったそのケーナの音色をどうしても聴いてみた

かったのである。

ドン・ベニートは、儀礼当日に通常は応接間として使用している自宅の一室を待合室として開放する。参加者は、聖壇が飾られた隣の部屋で行われる儀礼の順番がくるのを待つ。儀礼を待つ五人ほどの参加者には、コーヒーやパン、トウモロコシ団子などが家人により振舞われる。ラディーノ、ケクチ、ポコムチに関わらず、参加者は比較的に社交的で、これから行われる呪術の目的を他言してしまう者もいる。待合室では、世間話や噂話が飛び交うが、相当長い時間待たなければ儀礼を受けることができない者も多い。

儀礼部屋に入ると、床に置かれた夥しい数のロウソクとその煙にむせ返りそうになる。わたしは、その煙の中に入ると、マヤ司祭の行う託宣儀礼のかがり火や供物のコバル香、スープを煮立てる火を思い起こさずにはいられなかった。何かとても「マヤ的」なものなかに入りこんだような気がしたのである。ドン・ベニート宅の煙は、呪術的作用をもたらすものだとの参加者から聞いていたので、このように感じることは自分でも意外であった。ドン・ベニートの祭壇には、キリスト像、聖人像、仏像、大黒像、招き猫、など森羅万象の神が祀られているが、そのうちの一つをドン・ベニートが選び、彼の方へ引きよせて、占いを行う。参加者はまず、自分の出自を呪術師へ伝え、彼が指示する色のロウソクを床に置き、点火させる。ロウソクの前に跪いて、これから自分がドン・ベニートへ伝えたい内容について考え、祭壇上の神々へ祈るように指示されるが、かなり長いあいだ祈るように求められる。わたしの場合は一〇分ほどロウソクの前で跪いて、目を閉じて祈らなければならなかった。その間の呪術師の行動は不明だが、静寂でものが動く気配がなかったので大きなアクションはなかったのだろう。他の参加者は、わたし（滝）が呪術師の好物である安ワインを持参したので、一〇分という長い祈祷時間を設けられたという。通常は、蒸留酒や砂糖を持参するので祈祷時間もその半分以下である。その後、目を閉じたまま、ケーナの音を聴きなさいと言われた。この時

に口笛を吹きならすこともあるという。ケーナの音はワイエブや託宣儀礼で聞いたか細い縦笛とはまったく違う、厚みのある、何かを包み込むような音であった。明確な旋律というよりも、鳥や風の音を模倣した音のように聴こえる。この呪術師は、ケーナの奏法をどこかで教わったのではなく、自分が育まれた自然のなかで身につけたと語っていた。ドン・フランシスコが嫌うケーナの音は、ドン・ベニートの儀礼において柔和に響いた。ケーナの使用の説明については、一九九六年に参加したワイエブ儀礼（マヤの新年祭）において、あるマヤ司祭が、縦笛演奏について語ってくれた内容と類似していたので、わたし（滝）はとても混乱した。しかし、呪術師の場合も、その治療はマヤの宇宙観に基づいており、ナワールや峰の霊への祈りが含まれる。呪術師が邪教的要素をもつ儀礼を行うために、マヤ司祭とは対照的にとらえられる傾向にあるが、治療の目的は異なるものの、伝統治療としては類似点が多い。

ケーナ吹奏の後、ドン・ベニートはわたしの悩みを打ち明けるように促した。当時、親族の一人が大病を患っていたので、わたしはその予後を占ってもらった。ドン・ベニートは水の入ったコップを見つめ、「わたしの行動次第でよくも悪くもなる、ケクチの村人の呪いかもしれない、気をつけた方がいいだろう」と警告した。その後、蒸留酒を口いっぱいを含み破裂音とともに、わたしの前頭部に吹きかけると儀礼終了だと告げた。後で聴き取りをする時、マヤ司祭が託宣儀礼において行うのと同様に、悪い影の霊を浄化するのだという。ドン・ベニートは、わたしの親族が頭部を病んでいたので、その部分に蒸留酒を吹きかけて清浄したと語ってくれた。実際には胸部疾患であることをドン・ベニートへ伝えたが、彼には頭部に病巣が見えたという。

他の参加者の祈祷内容は、託宣儀礼と同様に、商売、家族、健康に関するものも多いが、呪術師の行う儀礼では死者と会話することを目的にする参加者も多い。家族や知人で誰が先に亡くなるのかという託宣を受けるものもある。また、人が病気や怪我以外の理由で亡くなった場合、「呪術師にやられてしまった」と考える人びとが多く、ド

ン・ベニートのところにはその恨みの原因を聞きにくるものも多い。

ドン・ベニートは、死者は峰の霊により迎えられるという。彼は、怨恨感情のもつれで町人が死亡する際に、葬送儀礼を行い、峰の霊に送る。その際に演奏される楽器は、共同体の中で誰が死んだかにより、呪術師が選択するという。また、死者は必ず何らかの怨恨感情を持っており、その子供は死者から輪廻したもので、その感情は宿怨として子孫へと受け継がれるという。葬送儀礼において、縦笛や口笛はナワール上のツヌム (*tz'innun* 鳥) のように吹かなければならないという。呪術師はツイキンの鳴き声を真似て縦笛や口笛を吹く。また、ハーブ演奏者も峰の霊へ死者が峰の霊の死界へと入れるように「血の川」の冥界へメッセージを込めて演奏しなければならないと言う。『ポル・ブフ』には、血液に関する言及がいくつかあるが、意味論としては瀉血や流血のように人間および動物の体内から体外にながれる血 (*ki*) と経血 (*komaj*) がある。血の川とは一のフナフブと七のフナフブがシバルバー(冥界)に降りてゆくプロセスのなかで渡航する川として登場する。血の川については様々なケクチの人びとに質問したが、マヤ司祭には「それは呪術師の話であって我々には関係ない」と一掃された。また、音楽家ドン・フランシスコの家族からは「恐ろしいのでその話はやめて」と懇願された。このことから、「血の川」は呪術師の間でのみ共通する概念で、一般のケクチの人びとには恐れられていることが分かる。

ドン・フランシスコは、この言説は呪術師の一方的な解釈で、ハーブ奏者は彼らの執り行う儀礼で演奏することを必ずしも好むわけではないという。しかし、生計のためには呪術師の儀礼においても演奏しなければならないと嘆いていた。死人が峰の霊へと戻るためには、ツイキンに向かって縦笛や口笛を吹き鳴らさなければならない。呪いをかけられると、峰の霊へ入ることが出来ないもので、人が死ぬときに、呪術師、時には親族が縦笛や口笛を吹き鳴らして峰の霊へ入れるように手助けをする。この時、身体に執着をもつ音だと死人のムシクは旅に出ることができない

ので、音が身体から離脱していなければならぬとドン・ベニートはいう。つまり、「重くない（＝軽い）」音を出さなければならぬのだ。また、死者の影の霊は、マヤの宇宙観にみられる中心を除く四方角を周ってから旅に出るので、ケーナはマヤの十字架の為に吹かれるのだという。特にケーナは、ケクチの人びとの生命そのもので、ケクチの人びとはケーナがあるので生命を保ち得るとの説明を受けた。ケーナの音がなければ「血の川」を渡ることができず、峰の霊へ入ることができない。呪術師が儀礼時にケーナを吹くことで、参加者は死人と接触できるのである。

ドン・ベニートは、「血の川」は、ケクチの祖先から伝わる伝統的な思想だという。内戦など不慮の事故やシウ病で命を落とすと、人は血の川を渡らなければならないという。彼によると、マヤの死生観では、死とは旅であり、悪い死に方をするとう血の川を渡らなければならない。血の川には彼岸と此岸という二つの岸がある。此岸にはナワールの犬（ナワールの二〇番であるツイル犬（*Tzil*））がおり、死人はケクチの先祖の案内人とともに、ツイキンへ向かって吹かれる縦笛や口笛の鳴る血の川を渡る。そして血の川の反対側にある、死界へと入る。そこには、音楽家や先祖が待っており、死人が峰の霊へと入るのを助けるのだという。呪術師以外のケクチの人びとも、死後は峰の霊へ戻ると信じているが、「血の川」の存在を信じないことが相違点であろう。

ドン・ベニートは、工場での一時的な仕事をしていた二〇〇三年に全身火傷を負った。急に体が熱くなり、気が付くと全身が焼けただれていたそうだ。彼は、呪術師であるという理由で、町人から嫌われ、呪いをかけられたのだと語っていた。また、この呪術師は自身が大火傷を負った時に、全く痛みがなかったという。入院先では一時間半毎に「血の川を渡りなさい」という祖先の声が聞こえてきた。その声は、頭からつま先まで、全身で感じ取ったもので、耳で聴いたのではないという。その後縦笛の音が鳴り響いてきて「血の川」も見えたように思ったが、ナワール上において犬であるツイルが生界へ留まるように、強く引き止めて彼の命を救ってくれたという。

以上のように、ドン・ホルヘが多少なりともキリスト教信仰の影響を受けているのに対し、ドン・ベニートは、マヤの宇宙観の用語を多用する。ドン・ホルヘは、プロテスタントのある治療師からより強い影響を受けているようであった。そのような中で、両方の呪術師に共通するのは、「血」の概念である。ドン・ホルヘは影の霊を身体「血」であると捉え、ドン・ベニートは人が死ぬ時には「血の川」をさまようと言う。ドン・ベニートのいう「血の川」はキリスト教の煉獄として説明される。一方で、マヤ司祭や他のケクチの人びとは「血」は、呪術師特有の思想で、口にするものではないと語っていた。呪術師以外のケクチのあいだでは、血は、不浄なものとして位置づけられる。

以上二人の呪術師には、儀礼の過程に相違がみられるものの、病としてのシウ病と怨恨の感情表現としてのシウ病の治療をすること、血の概念をもつといった共通項が見られた。ドン・ホルヘが巻きスカートで作られた人形などを使用して治療を行うのに対し、ドン・ベニートはケーナ、縦笛、口笛を多用して治療し、死界に入りそうな影の霊を救う。双方とも祭壇に多様な「聖像」を祀るが、ドン・ホルヘがモルボロと呼ばれる像をまつことは特徴的である。このような呪術は、ケクチの間では禁忌として存在するが、一方でケクチ社会における人間関係や個人的な諸問題（シウ病や悪霊払い）を解決するための有効な一つの手段として存在することは特筆すべきだろう。

いずれの呪術師においても、ハーブ奏者の参加は儀礼参加者の希望にゆだねられている。例えばドン・フランシスコの場合、一回の儀礼に対する謝礼はおよそ七百ケツァレス（九〇米ドル）と高額なので村民が彼を招聘することは非常に困難である。ハーブ音楽がある治療儀礼においても、口笛や縦笛、またはドン・ベニートのようにケーナといった吹奏楽器が取り入れられる。ドン・ベニートによると、儀礼における吹奏楽器の使用は、ムシクという息の霊を吹きかけて、邪気払いをすることが肝要であり、不可欠なのである。また、呪術師は、マヤ司祭のようにナワールの神々の名前を挙げて、祈禱する。一方でキリスト教の伝導で培った知を儀礼過程に導入する。ロウソクの多用、祭

壇への供え物、薬草治療などにみられるケクチの民間療法、吹奏楽器によるムシクの吹き入れ、キリスト教の聖像崇拜が呪術という形でマヤ司祭の託宣・治療儀礼と結合した儀礼が呪術師の治療儀礼である。次章で述べる供物の儀礼は、マヤ司祭による託宣儀礼、呪術師による治療儀礼のように、ナワールに関する知を分かち合うようなものではないが、より直接的に峰の霊への祈りを深める場でもある。

第六章 マヤハクと音楽

供物としてのマヤハク

供物すなわちマヤハク (*mayyak*) は、ケクチの宇宙観を説明する上で中核をなす概念である。供物は「峰の霊などの神への奉納物」、「儀礼」という二つの意味をもつ。儀礼としての「供物」には、守護聖人祭、託宣儀礼、呪術師による治療儀礼など、ケクチが実践する儀礼がすべて含まれている。しかし、本論文では意味の混乱を避けるため、儀礼の意味においては、供物をトウモロコシの種撒き、収穫儀礼、豊作祈願儀礼、に特化して使用する。

ケクチの人びとの典型的な住居は、食堂と居間さらに寝室が一体化された空間であり、家族全員がその場で寝食をともにする。その一部屋と台所の二間で構成される形態が一般的である。部屋へ入るとまず眼に留まるのが、祭壇である。祭壇には通常イエス・キリストのポスターが貼ってあり、その周りにロウソク、花、果物、野菜、聖人像、カカオなどの奉納物が置かれる。自宅祭壇に祀られるすべての奉納物は、祭礼や儀礼の種類に関わらず「供物」と総称される。供物には託宣儀礼でかがり火を作るための大地の上に置かれる砂糖、葉巻、コパル香、カカオやその火を強くするために用いられる蒸留酒、灯油、ガソリンなども含まれる。守護聖人祭において聖堂内の聖人像の前に並べられるロウソクや花々も供物と呼ばれる。コパン周辺ではケクチのみならずラディーノの家庭にも同様に聖人像の周りに供えられる諸々の品があるが、これらはスペイン語でオフレンダ（供物）と呼ばれる。供物の祭壇は、ロウソク、コパル香、花、カカオを溶いて砂糖と混ぜた飲料、発酵酒などが基本構成物となり、その周りをサクチャフ（松の葉）でアーチ状の囲いにして装飾することが多い。また、マヤの十字架、マヤの土偶、仏教の大黒像をかかげる家庭

も多い。コバン市周辺では、ケクチであるか否かに関わらず、家屋に飾る供物やオフレンドラの種類はほぼ同様であった。しかし、一般的にオフレンドラにはクツキー菓子など高価でケクチが購入できないようなものも含まれる。

儀礼における供物（奉納物）の中で最も特徴的なものが、峰の霊への奉納の鶏やウサギの生け贄だろう。また、ケクチの人びとは子供には原罪がないと考え、生け贄の代わりに奉納物の供物の前でハーブ音楽の伴奏で子供たちを踊らせて、峰の霊へ捧げる。チナムは、峰の霊は穢れを持つものを好まないで、成人の生け贄は施されないという。祭礼によっては七面鳥の「カキク」スープ、チキンコンソメスープ、パン、菓子類を供えることもある。

また、祭礼や儀礼で演奏される音楽も供物の重要な要素である。音楽は、演奏者のムシク（息・靈魂）を峰の霊へ響き渡らせることで峰の霊を歓喜させ、その結果峰の霊がトウモロコシ畑を豊沃に保つことを助けるのでケクチの人びとの生活にとって不可欠な奉納物である。信仰対象への大切な奉納物でありながらも、村人は、供物のために（供物儀礼を執り行う家人へ）五ケツアルを納めなければならない、とアルタ・ベラパス県でサレジオ会の神父として活動してきたパチエコはのべている。彼によると供物は人々のすべてにとって呪詛的なものとして機能する。もしも、供物を納めなければ収穫期に（峰の霊が憤慨して）後悔するからなのである。供物を奉納する行為は端的に呪術的であり、ケクチの人びとにとって、奉納しなければ峰の霊が人びとに災厄をもたらす（と信じている）からである。したがって奉納物の準備は半ば脅迫に促されておこなうという面もある。しかしながら、供物を準備することは、彼らにとって経済的負担になることも多く、余分な出費だと言う人もある。しかし、正常にトウモロコシが育つことは彼らの生命に関わる重要事項なので、供物の準備は苦しい経済状況のなかでも必須であり、バアパ村周辺では、供物の儀礼を行う家族は、奉納物の資金の徴収のために、チナムとともに三ケツアレスから一〇ケツアレスの献金を募り、近隣に居住するものを尋ねまわる。一羽およそ七五ケツアレスの雌鳥を七羽購入することが最も大きい出費である。

その他にロウソク、コパール香、カカオ、発酵酒、砂糖などの奉納物を購入し、コココーラなどの炭酸飲料を用意しなければならぬ⁽¹⁰²⁾。また、トウモロコシ団子やタユヨ（黒豆つまりツウウフ (Tzu'uf)）とトウガラシの練ったものをトウモロコシ団子で包んだものなど深夜の食事も用意しなければならず、供物儀礼を主催するチナムの家庭は相当な経済力と労力を要求される。

供物の奉納物は、スペイン征服者たちの侵略以来、長年に渡る民族差別に耐え続けた人びとの祈祷過程における諸相の象徴であるともいえるだろう。内戦で経験した悲劇の克服への願望は、キリスト教の聖像へ向き合いながら唱えられる峰の霊や先祖への祈りのなかに見られる。自宅では、カトリックの神へ祈る際も、祭壇に奉納物を供え、呪術師による治療儀礼では、奉納物を多用してシウ病を治療するなど、ケクチの祭礼のさまざまな場面で供物を見る事ができる。音楽家ドン・フランシスコや女性家族員は供物とは、「教会や峰の霊（丘・山）で私たちのロウソクやコパールを燃やして峰の霊や神々に祈祷すること」「峰の霊の中へ願いごとを入れること」「峰の霊へ共同体が協調すること」を求めること⁽¹⁰³⁾だという。供物とは峰の霊へ奉納祈願をして、平穏を保ち、多くの良いトウモロコシを得るために不可欠な奉納物である。

あらゆる祭礼において、口笛、ハープ・アンサンブル、リード付縦笛、縦笛、祈祷の声など、身体に響く音は、峰の霊への奉納物としての供物として認識される。音を通してケクチの祈りの声が豊かに峰の霊へ響くように、ケクチの人は奉納物を揃えることに専念する。そしてこうした品々は峰の霊やキリスト神へ胸臆を開き、祖先の時代から現在まで連鎖する苦しみの克服やトウモロコシ畑の豊穡、生活の向上の祈りのために祭壇へ供えられてきた。

あるケクチ女性は、次のように表現した。

「私たちケクチの宇宙観において、神の外側にいる峰の霊がとても大切です。私たちが消耗する全てのものが峰の霊へ去ってゆくからです。私たちの大地の産物は愛情を持って、そして注意深く扱わなければ峰の霊へ飛び去ってしまいます。ですから、多くの村では種まきの前に供物儀礼を行って峰の霊へ彼の地を使用することの許しを得るのです。神の外（峰の霊）には、ちからが、エネルギーがあるのです。トウモロコシなどの栄養を提供してくれる母なる大地（峰の霊）に感謝しなければなりません」⁽⁹⁾。

この女性は「タリタクミ (Talitakumi)」と呼ばれるドイツの宗教ミッションが創設した財団で働いていた。「タリタクミ」は民主主義とキリスト教に基づく教育を地域の女性に提供する。わたしが聞き取りをした女性は、内戦被害者の女性の社会における役割の増進を担っているようだ。ちなみに、「タリタクミ」とはイエス・キリストが使用していたアラム語で「少女よ、目覚めよ」という意味をもつ。彼女は、カトリックの神の外側、つまり天国の向こう側に峰の霊が棲息し、トウモロコシを豊作にすることで生命を連鎖させるといふ、ケクチの宇宙観の様態を教えてくれたケクチの一人である。また、奉納物を的確で緻密な方法で用意し、それらを焼いて、その熱により炙られるようにしてハーブ音楽を響き渡らせ、祈禱句を唱えなければ、ケクチの人びとが貯えてきたトウモロコシや豆、土壌などの産物が峰の霊のもとへ去ってしまうとこのタリタクミの女性はいう。そして、峰の霊へ産物を剥奪されないように共同体で協調して供物の準備へと邁進することが、ケクチ・マヤのエネルギーの源泉となると語ってくれた。また、村のチナムは、このエネルギーがなければ本来は円形を保つはずの宇宙観の形が歪んでしまうと語っていた。供物は、日々の祈禱や祭礼空間において峰の霊の魂を安定させるための核心的要素である。人びとは、音や燃やされる奉納物を全身で触感し、トウモロコシの豊穡や影の霊の安定のためのエネルギーへと昇華させる。マヤの十字架にみられる

色感が音や熱、コパル香、かがり火と混ざり合って統合的な感覚を生み、その結果有機的な世界観が生じる。供物の奉納物はすべて、ケクチの人びとの感覚構造と密接な関係をもつのである。

儀礼としてのマヤハク

供物の内包するもう一つの意味は「儀礼・祭祀」である。サン・ファン・チャメルコ町に居住するケクチのインフォーマントによると、マヤハクという語は祭祀という意味においては、以下の四つのカテゴリーに分別されるという。この四つの祭祀の分別は、供物の儀礼のカテゴリーにおいてであり、他にも降誕節、復活祭、聖母被昇天祭、守護聖人祭などカトリック信者として参加する多くの祝祭がある。

- (一) ツアム・アハ・カトゥル・マヤフ (*x'ta'amm aj katol mayej*) 託宣儀礼。この儀礼ではナワールや峰の霊が信仰対象
- (二) 治療師による儀礼―キリスト教神が信仰対象
- (三) 呪術師による治療儀礼・悪霊払い・呪術
- (四) トウモロコシやトウモロコシ畑のための儀礼―峰の霊が信仰対象

これらすべてがケクチ語では供物と呼ばれる。チカクブ (*Chicab*) 村落に居住するマヤ司祭は、前述の四つの儀礼を、ケクチ語でボコク・ムエル・イシム (*b'ogok muhel ixim*) すなわち「トウモロコシの影の霊を呼び起こすための儀礼」で使う。右の(一)から(三)まではシウ病や他の環境的要因から起こる病いを癒す治療儀礼や占い儀礼であり、ワ

テシン (*watsin*) すなわち治療儀式である。ワテシンとは、供物の下位分類項目にあたり、「家を祝福したり霊的な病気を取り除く儀式」と説明された。(四)はトウモロコシ畑の豊穣を峰の霊に祈願する儀式である。ここでは(四)のトウモロコシやトウモロコシ畑のための儀式過程を描写する。また、この場合の儀式としての供物であるマヤハクはキリスト教の守護聖人祭とは区別される。

供物は、トウモロコシや豆などケクチの主要作物が成育する大地の神峰の霊に対して祈りと奉納物を捧げ、トウモロコシの影の霊を喚起して豊作と恵み多き生活を受けるといふ、生命の礎的な意味をもつ。ケクチの人びとは過酷な労働で得た産物を峰の霊へ捧げる。チカクブのマヤ司祭が述べるように「峰の霊は贈り物をされると喜んで、トウモロコシ畑を豊かにする」のである。供物とは一方的に峰の霊へ奉納物や音楽、生け贄を捧げるだけではなく、逆に農民が峰の霊の恵みを受けるといふ互酬的な関係によって成り立つ儀式であると言えるだろう。

これら四つの供物の儀式においても、守護聖人祭においても、基本的な祈禱の言葉は、ドン・フランシスコにより唱えられる日の祈禱句に類似し、峰の霊へ、ナワールへ、イエス・キリストへ、聖母マリアへ、祖先へ、また太陽や月、空気など自然界の諸物へと祈られる。このような祈りの言葉は、ティホク (*tihok*) と総称されている。ティホクは日常生活から祭礼にいたるまで多種多様な場で唱えられる。例えば、「伐採のための祈禱」(*tij re xyok'bal junaq che*)、¹⁾「種まきのための祈禱」(*tij re awki*)、²⁾「収穫のための祈禱」(*tij re xokok ru awimij*)、³⁾「狩猟のための祈禱」(*tij re yoho'k*)、⁴⁾「葬送の祈禱」(*tij re nuquik kamentaq*)、⁵⁾「食事のための祈禱」(*tij re wa'akb*)、⁶⁾「旅・外出のための祈禱」(*tij re xik chi b' ehok*)、⁷⁾「婚姻のための祈禱」(*tij re sunlak*)、⁸⁾「家族のための祈禱」(*tij juna'bal*)、⁹⁾「占いのための祈禱」(*tij re yalb' a'ixl*) などさまざまなものがある。「占いのための祈禱」とは、ロウソクを用いる祈禱で託宣儀式とナワールの治療儀式をさす。このように個人的にまた共同体単位でなされる日常的で多様なティホクがある。また、ティホ

クは、他の祈祷と混合して唱えられることも多い。例えば、食事のための祈祷では、ケクチの家庭では一般に家長（一番年上の男性）が先導して、カトリック教会で唱えられる「主の祈り」に始まり、峰の霊、トウモロコシ、祖先へ向けた祈祷が行われる。

イサバル湖 (Lago de Izabal) 付近のケクチのエル・エストール村の調査を分析したマリーブレウスの資料と議論を参考にして、この調査地のケクチの人びとが有する供物の概念と検討課題をわたしたち（滝と池田）は以下にまとめてみる。⁽⁹⁴⁾

(a) 生命に満つ世界

人びとは、男性と女性に分かれ、ヤシの木でできた風通しの良い家を作り、トウモロコシ畑（ワフ）を与えられた。その後には作物を育て、家畜が出来上がったというのが、エル・エストール村やアルタ・ベラパス県、イサバル県イサバル湖周辺の天地創造説である。これらヤシヤトウモロコシ畑の農耕物や家畜、人間は必要とするすべてのものであり、命である。

(b) 多神教か一神教か

ケクチの人びとは神と峰の霊と常に交信しているように思えるために、それは宗教学概念におけるアニミズムであり多神教として理解可能である。しかし、ケクチの「伝統的信仰」と見なされる中核的信念の上に五世紀におよぶキリスト教信仰は、相互に神的、ないしは神学的概念を交換し、実質的に習合している。そのためにキリスト教のドグマとして一神教概念はケクチの人びとにおいて揺るぎない信念としてある。またさまざまな信仰を有しているケクチの人に対して、外部からやってきた非ケクチ人が正統派のキリスト教からの逸脱を指摘しても、ケクチ人自身の土着

概念——「ケクチ神学」とも言えるべきもの——で論駁されてしまいうだろう。したがって、ケクチの宗教を、多神教か一神教かと問題を立てることがナンセンスである。ケクチの人びとはキリスト教の洗礼を受けつつも、アルタ・ベラパスに祖先から受け継がれた峰の霊、ナワールを信仰する。プレウスが「ケクチは多神教徒ではない」と示した論拠は不明瞭であり、ユダヤ・キリスト教を一神教のモデルにする、一神教か多神教という宗教学的な議論がエスノグラフィーとして問題含みである。

(c) 供物儀礼の対象が複数だからといってそれを多神教とみなすことは早急である

ケクチの人びとは、生活に必要なすべてを得るために常に神と交信しなければならない。供物儀礼の対象が複数だからといって、ケクチを多神論者と呼ぶことはできない。人びとに問えば、丘（峰の霊）がそこにあるので祈るのにすぎないと返答される。そして六か月ごとに私たちを助けてくれるように丘に頼みにゆく。半年ごととは、種蒔きと収穫のサイクルを示すものだろう。これが供物儀礼の本質（中核部分）である。

(d) 供物儀礼という活動

夜を徹して峰の霊へ祈り、ロウソクやボム香を燃やし、神の名を唱える。これは峰の霊への捧げものであるが、同時にそうすることにより、峰の霊が我々を助けることを嘆願する。与えてくれたすべてのものの代償として我々の最初の収穫物を与える。

(e) 組織化された古老集団の存在

カトリックの祭礼である聖週間の前の四旬節は、村の老人たちが支配する六つの古老信徒集団が結束を固める時である。エル・エストール村やエル・バロケロン (El Borogueron) 周辺のサン・ホルヘムダト (San Jorgenthart) と呼ばれる山（峰の霊）へ行き、村人が祈るのと同じ時刻に祈る。四旬節とは、キリスト教における復活祭前の祈りと償

いの期間である。四旬節の目的は、復活の大祝日をいつそうふさわしく迎えられるように信者に準備させることである。そしてその心理学的機能は、キリストがその受難と死によって勝ちとった恩恵をいつそう豊かに受ける心構えをさせることにあることと矛盾しない⁽⁰⁵⁾。峰の霊は、エル・エストール村から離れた場所にいなながらも祈る内容を事前に承諾している。古老集団は、峰の霊へ彼らの生活に必要な物品を要求するのである。

(f) 全人のための供物の存在

供物儀礼は全地球の人びとのために執り行われる。平和と正義があるように。他の人間は我々が宇宙のために祈ると信じていないかもしれないが村の古老を始め、村人は宇宙の調和を希求して祈り続ける。

(g) 供物儀礼の過程

供物においては石ロウではなく、純粹な蠟をふんだんに使用してロウソクを燃やす。ヤシのスープやカカオ飲料をその日のために用意する。そして丘や神に少量ではあるものの神聖なる食事を捧げる。黄昏時に大きなロウソクを灯し、臍を中心とする四方角へ祈る。この四方角を脊椎と呼ぶ。そしてこの四方角は常に守られている。

(h) 伝統はあるべき様には維持されていない

供物の伝統は消えつつある。開拓は瞬間に進むが我々は、先祖から譲り受けたこの伝統を守らなければならない。

(i) 調和への願い

供物の儀礼においての最大の願いは、人びとの調和である。エル・エストール村は特に宗教上の問題で諍いがある。世界で最も貧しいインディヘナの中で諍いが生じている。調和こそが、良い仕事を見つけ、より良い生活への、そして幸福のために必要なことなのだ。

(j) イエス・キリスト復活後の四〇日間

復活節は五六日間で聖週間の聖土曜日から聖霊降臨祭後の土曜日の晩課（夕方の祈り）までである。イエス・キリストは五六日間この地にいたと考えられる。聖霊降臨祭はイエス・キリストの復活から五〇日目（五旬節―ペンテコステ）に祝われる。「四〇日間」とこのインフォーマントが意図した理由は定かではないが、おそらくキリスト復活から聖霊降臨祭の期間を示したのであろう。キリストがこの地にいた四〇日間は我々の要求を、痛みを、そして感じることすべてに耳を傾けていただろう。しかし、キリストは地上に戻っていた間は多忙を極めていたはずなので我々の要求を聞き入れられなくなってしまった。このことを理由に復活祭前の四〇日間と後の四〇日間は性交渉を断たなければならぬ。そして教会へ行って心の底から祈りを捧げる。我々ケクチの子孫はこの四〇日間を大切にしなければならぬ。

(k) 供物を行う理由

供物は聖週間の期間に執り行われるが、シユロの日曜日は供物の前夜である。シユロの日曜日は復活祭の前の日曜日、つまり聖週間の初日。典礼ではイエス・キリストがこの日にエルサレムに勝利の入場を果たしたことになるので、ミサの前に盛大な聖歌行列をもつて祈念される。キリストが昇天した時に弟子たちは我々が神の加護のもとにあるようにと祈り、このことが供物の始まりとなった。供物とは徹夜の礼拝で、ハープ音楽が演奏される。

プレウスはエル・エストール村で供物の概念について聞き取り調査を行い結果をまとめた。プレウスの記述は散文的で論理性に欠如しているが、ケクチの人びとの峰の霊信仰とカトリックとしての信仰の二元性、峰の霊への祈り、宇宙の調和への願いが、わたし（滝）が池田と共に検討した本書のアルタ・ベラパス県のケクチの人びとにおいても同様であることがわかる。また、エル・エストール村とわたし（滝）は採集した事例における供物儀礼が復活祭

期間の一連の出来事と時系列的関係を持つ事は明らかとなった。⁽⁰⁶⁾

プレウスは四方角の概念を提示しながらも、マヤの十字架やナワールについて言及していない。しかし、ここでは四方角が脊椎だと表現されており、四方角がマヤの身体全体をしめす、ナワールの一つであるティベレフ (Tib'ej) やマヤの十字架を想起させる。また、カトリックの神と峰の霊の融合、そして融合された信仰が先祖から伝えられてきたという認識はパアパ村にも共通してみられる。パアパ村の住人のほとんどがカトリック教徒として洗礼をうけており、ミサに出席し、その際にはカトリックの祈祷句を暗唱する。一方でカトリック祭儀において、「聖なる神である峰の霊」と唱える。これには、「キリストは、一度は復活の時にこの地に降誕したが、その時点でケクチの人びとの本当の意味での救いとなることが出来なかった」、つまり、いくらイエス・キリストへ祈ってもケクチには平和がやって来なかったという遺恨の感情を持つことが原因となっているのだろう。

実際にコバン市周辺の村のティホク(祈り)は、「我々罪深きケクチをお許し下さい。とても貧しく食べるものも着るものも満足にはありません。峰の霊のおかげで我々があります」という内容をもつ。キリスト教改宗時より現在にいたるまでおよそ五〇〇年間、彼らはイエス・キリストを賛美し、司祭に従順であれば天国のような生活が成立すると信じて来たのだろう。しかし、その実現は叶わず、自分が貧困と苦しみの中に生まれてしまったという原罪の意識のみが残り、ケクチの人びとの人格形成の要因となったと考えられる。入植時代の改宗・搾取から、内戦期の凄まじいエスノサイドを経た現在もケクチの人びとは、教会でのミサや礼拝へ参加し、習慣的にイエス・キリストへの祈祷のことはを口にする。しかし、パアパ村のある家族が言うように、イエス・キリストという彼らにとってあまりに抽象的で理解不可能な神よりも、直接に手に触れて祈ることの出来る聖人像や土偶を仰ぐ行為が彼らのなかで根付いてきたのである。また、いかなる祭礼や儀礼においてもケクチの生命維持に直結するトウモロコシ畑の守護神であ

る峰の霊を信仰の対象とするのは自然な行いであろう。プレウスの論文に登場するエル・エストール村のケクチの古老もキリストと峰の霊を融合させ、原罪の浄化に努める。村落に居住するケクチの人びとは、ケクチ独自の解釈に基づくキリスト教信仰と、峰の霊への精神的依存や祖先への生命の平和への祈願などが混濁して生成された祈りの世界に生きている。彼らは過酷な生活について諦観しながらも、常に祈りとともに生きてきた。ここにケクチの人びとの悲哀が反映されているように思われる。

現在ケクチにみられる奉納物・儀礼という供物の両義性を注意深く観察すると、キリスト教と峰の霊信仰が混合されて、「新しさ」と古さが一体化されている」と言える。パパ村の女性たちが「峰の霊を喜ばせるためにトウモロコシや鶏の供犠（生け贄）を捧げるのである」と述べるように紀元二五〇年から九〇〇年頃に相当するマヤ古典期の供犠の作法が継承されている。峰の霊は、祖先からこの大地の中で伝承され、具象化された神であると言えよう。カトリックの信仰はケクチに浸透してからおよそ五百年の歴史を持つ。古代マヤからの歴史的時間の長さとは比較にならないものの、マヤの人びと独自の信仰形態との融合体として深く根付いており、「新しさ」と古さが一体化されている」だけではなく、ケクチの人びとの生きる拠り所になっている。「主なる峰の霊よ」「主なる神が我々に峰の霊を与えたことを感謝します」と聖人像の前で二元的に崇めることに、新しさと言え古さが一体化された信仰形態が明らかにみられる。しかし、峰の霊崇拜やカトリックの信仰は、プレウスの言うようには古さと新しさという二つの分離したものでなく、ケクチの人びとにとって複合的で大きな聖なる祈りの対象となっている。聖なる大地の中で生命を与えられ、キリスト教の聖人像の前で宇宙観上のすべての物事との調和を求めることは、供物の奉納物、儀礼の行程に表象されている。

峰の霊はケクチの山々に棲息する大きなひとつの聖なる存在と言えよう。ケクチの人びとは、山の中で山の法則に

従って生活することから、峰の霊へ対して親近感を持つ。同時に奉納物の供物を与えないと憤慨して地を荒らすという畏怖の感情という両面も合わせもつ。さらに、ケクチの人びとのあいだには差別、貧困、苦しみの記憶などが原因で引き起こされた窮状した生活からの向上を果たすために、峰の霊の感情を損ねてはならない、という彼らのなかで共通した暗黙の掟が存在する。

ところで、コバン市周辺では、峰の霊は男女の性別をもつと考えられていることが、わたし(滝)の調査から明らかになった。女性の峰の霊はカナ・イイツァム(Qana Itzam)と、男性のカワ・サン・ペドロ(Qawa San Pedro)である。この二つの下位区分として、パアバ村の周辺では、例えば、カナ・ローザ(Qana Rosa)、カワ・テゾレル(Qawa Tesorer)、カワ・パパ(Qawa Papa)、カワ・アモチトゥン(Qawa Amochtun)、カワ・セ・アアク(Qawa Se Aak)、カワ・サン・アグスティン(Qawa San Agustín)、カワ・ソセラ(Qawa Sosela)、カワ・ソツイル(Qawa Sotzil)、カワ・ククム・チャヒム(Qawa Kukum Chahim)などの峰の霊(山・丘の名前)が存在する。実際にはさらに多くの名前が存在する。また、各名称にキリスト教名が付けられていることは、着眼すべき点である。ポストコロニアルな状況は、キリスト教の名を与えられた丘の神にも見られる。しかしケクチの人びとは、以上のような峰の霊の名称はパアバ村のケクチの祖先から伝わってきたものであると主張し、全ての共同体員はこれらの名称を記憶しているという。

ケクチの人びとは自らが居住する村落付近の丘の場所と名称を熟知しており、その名の前に男性形であれば、人間の敬称にも用いられるカワを付ける(例 Qawa San Cristobal)。カワとはスペイン語で紳士や旦那を示すセニョールやドンであり、男性の名前の前に付けられる。また、女性形の峰の霊にはケクチ語でカナ(Qana)同様に婦人や夫人であるセニョーラあるいはドーニヤの代わりに付けられる(例 Qana Rosa)。例えば、ドン・フランシシコの家の

付近にカナ・パブロ (Qana' Pablo/San Pablo) と呼ばれる洞窟があるが、ある長老はパブロという男性の名前をもちつつもその山は、女性形の峰の霊だという。洞窟をもつ山は女性の峰の霊であると信じられているためだ。また、小川が流れ、小さな池がある丘も女性の峰の霊だという。何故ならこのような水源は雨をふらせ、水を含む峰の霊は女性格なのだとそのチナムは説明してくれた。峰の霊のジェンダーについて、ウィルソンは、男性の峰の霊はよりダイナミックで鋭くしばしば(男性ジェンダーである太陽の色である) 白い岩壁があるという⁽⁰⁷⁾と記述している。男性の峰の霊は険しい様相をしているというが、わたし(滝)には女性と男性の峰の霊が洞窟や水源を持つか持たないかという相違点は、同意できたものの、男女のジェンダー区分をそれぞれの「峰の霊(ツルタカ)」として識別することは困難であった。しかし、バアバ村のケクチの人びとには、一目瞭然であるようで、「どうして、あの山が女性/男性の峰の霊に見えないのか」と逆に問われた事も少なからず経験した。わたし(滝)には、ケクチの峰の霊のジェンダーを見分ける能力がつかなかったのだ。

しかしながら、峰の霊が二元性をもつことは確かである。峰の霊は、山と丘、男性と女性、霊と物質、優しさと厳しさにその性格を二分することができる。それだけではない、聖人の名前を使用して祈られていることを考慮すると、カトリックの聖人のジェンダーに明確に区分があるように、峰の霊にもそのジェンダーが同じように配分されているのである。⁽⁰⁸⁾ 峰の霊に祈る行為を通して、それを人称化している祈り人自身のアイデンティティ形成にも関連づけられているのである。以下では、峰の霊の二元性をケクチの二元的なアイデンティティに結びつけて考察する。

ケクチの人びとは、山や丘を通過する時にはそれぞれの峰の霊の名前を声に出して唱え、峰の霊の地を歩くことの許しを得なければならぬ。また、チナムなど村の古老は峰の霊の声を聞き、言葉を伝えることも出来るという。供物儀礼が夜更けまで続き、発酵酒を飲んで体力が衰退し、卒倒する時があり(シウ病状態になる)、その瞬間に峰の

霊は彼らと会話をする。彼らは、意識不明の状態で峰の霊へメッセージを送り、供物の儀礼において峰の霊が何を欲しているのか、そして供物の参加者が峰の霊により何を与えてもらえるのかを聞き出す。峰の霊は、村民が敬意を表わさず、供物の儀礼を行わないと悲憤するという。この怒りの感情は峰の霊の影の霊をとおして大雨、ヒヨウ、あらねなどになって、農耕生活を営む村人へ送られてくる。このことは峰の霊へのメッセンジャーとしてのナワールにカントイ (Kantui) やケフ (Kej) があることを想起させたが、パアパ村の供物においてはナワールの巡り合わせとその実行日には相互関連性がみられなかった。

さて、サン・パブロ (San Pablo) という名の洞窟にはとても大きな方形の木の柱があるが、峰の霊を怒らせると、この柱が媒体となり、農耕生活に対して惨い扱いを行う。柱は峰の霊の影の霊の様子を察しているのだと村の人びとは言う。作物の成育の地である峰の霊や村の人びとを観察する「柱」を憤怒させないためにも、供物儀礼で奉納物としての供物を捧げる事が、彼らの生活の維持に重要なのだという。

以上のように、供物は峰の霊への奉納物としての意味をもつとともに、儀礼という意味も含み、儀礼そのものも峰の霊への捧げものだと考えられることが明らかになった。次に峰の霊へ捧げられる儀礼としての供物の過程を、主要な楽曲である「七つの行進曲」の音との関わりから描く。

峰の霊へ届ける「七つの行進曲」

ここでは、パアパ村におけるトウモロコシのための供物儀礼を音の諸相の観点から分析する。供物の儀礼は村落によって微差がみられるものの、多くは類似している。トウモロコシの豊作をはじめ、差別や極貧状態にある生活の改善を願い、祖先の痛みや内戦の記憶の克服のために切実な願いを峰の霊へ訴えるという点が一致してみられる。ま

た、ロウソクやコパル香の煙で室内を満たし、トウモロコシ団子、トルティーヤ、カカオなどの食事、水、発酵酒、コココーラといった飲料を用意することは慣習となっている。

パアパ村では、三月の種まきと一〇月か十一月の収穫の時期に供物の儀礼が行われる。しかし、水害や干ばつなどで畑が正常な状態でない時に、願掛けとして儀礼が行われることもある。この儀礼は、まずトウモロコシ畑で、峰の霊やカトリックの神への祈祷を行うところから始まる。その後、村に所在する洞窟へ行き、ロウソクなどの捧げ物を燃やして、峰の霊へ祈る。それから、長老の自宅において、供物の儀礼が始められる。種撒きと収穫の供物儀礼の過程は類似している。ただし、種撒き時には焼き畑をしたトウモロコシ畑を清めること、収穫時には農地にある収穫しきれずに地面に落ちたトウモロコシの粒の処理などが儀礼過程の相違点としてあげられる。

パアパ村は入り口に教会や数件の小売り商店があり、その付近には民家が数件密集する。その他はトウモロコシ畑や松の木に覆われ、緩やかな丘陵に囲まれた緑豊かな村で、ただ一つの砂利でならしたメインロードを更に高地へと向かうとチャハネブ (Chahaneb) という隣の村へつながる。メインロード以外は獣道の様な細い道があるのみで、ワフを歩く村民によって踏みならされ、家々をつないでいる。丘陵の中に民家が散在し、それぞれの民家は家の近くにトウモロコシ畑を持つ。供物儀礼はトウモロコシの生育を祈ることを主たる目的としているので、種まき前や収穫後のトウモロコシ畑の扱いは慎重になる。

ドン・フランシスコは、種撒きや収穫のための供物儀礼のおよそ二五日前にトウモロコシ畑にヘビがないことを確認して、峰の霊へ適当な時期を尋ねて期日を決めるといふ。期日は、自宅祭壇の前において、峰の霊と一人で交信することで決定される。種撒きの儀式では家族全員でトウモロコシだけでなく、ウイスキル、豆、チラカヨテ (chilacayote, ayote)、などの作物のために種撒きが滞りなく行われるように、そして雌牛、雌鶏などの家畜の無事な

成長を祈る。まずトウモロコシ畑をロウソクやコパル香で浄化する。村の古老がトウモロコシ畑にある神や峰の霊の存在を感じ、一番優先的に祈りを捧げる為に、峰の霊が喜ぶような清らかなトウモロコシ畑が要求される。また、トウモロコシはケクチにとつて最も重要な作物なので、ウイスキルや豆畑の前にまずはコパル香やロウソクを焚いてトウモロコシ畑を浄化する。また、アルタ・ベラパス県の他の地域では小さなマヤの十字架をワフに建てるところもあるが、パアパ村では見受けられなかった。サン・ペドロ・カルチャ町 (San Pedro Carchá) 周辺のケクチの人びとは種まきの八日前にトウモロコシの穂をトウモロコシ畑に飾り、祈りを捧げる。トウモロコシの穂には、トウモロコシの影の霊 *シムエル・リ・ハル* (Ximuhel'ih'al) が存在する。穂の影の霊のために儀式をしなければ、次の年は不作になる⁽⁹⁾。

トウモロコシ畑での儀式が終了すると、パアパ村の人びとは聖なる洞窟へ峰の霊への捧げものを与えに行く。深緑の峰の霊の地にシユカネブ (Xucaneb) と呼ばれる洞窟がある。シユカネブ洞窟はパアパ村の住民にとつて聖なる場所であり、「洞窟は大地を身体としてもつ峰の霊の口のようなのだ。まるで峰の霊が口を開けているようなので、食事や飲み物を捧げて峰の霊を喜ばせなければならない」と、ある村人は言う。またこの洞窟は、トウモロコシの影の霊の入り口であるとも言われ、トウモロコシの安定した成長を願うためにこの場所でロウソクやポム香を炊いて峰の霊へ祈りを捧げるのだという。

長老宅における供物儀礼の前に洞窟で行われる一連の予備儀礼は、マヤ司祭の執り行う託宣儀礼に類似しているように見受けられる。コパル香やロウソク、砂糖が捧げられ、トウモロコシ団子などが振る舞われる。しかし、パアパ村の長老は供物儀礼はマヤ司祭の行う儀礼とは全く異なるという。

「私たちは、長老の家での供物の儀礼時に七羽の雌鳥を購入して焼くかスープにして、聖人像の前へ峰の霊や神の

ために捧げる。しかしマヤ司祭は、生きたままの雌鳥の首か脚を折って生け贄にする。そして大地にこの血や肉、口ウソクなどを撒き散らす。それから彼らはたくさんの色の付いた口ウソクを使う。我々は白い口ウソクだけである。何よりも、彼らは（カトリックの）神や聖人を祈りの対象としない。先祖、彼らの神々（ナワール）、峰の霊にしか祈らないのである。あのように十字架（シユクブ）のような物を使うのに、その上に雌鳥の血を撒き、砂糖を振りかける。そこには供物の様式における調和は存在しないのである⁽¹⁰⁾。

マヤ司祭の執り行う託宣儀礼における奉納物もケクチ語では供物と呼ばれており、同様にハープ・アンサンブルを使用し、音のムシクの効用があるが、トウモロコシのための供物の儀礼とは意を異にしている。供物儀礼においては、トウモロコシを丈夫に生育させるための参加者の調和の精神が求められる。供物儀礼を執り行う長老の家族は七羽の雌鶏を購入して、スープを作り、発酵酒を用意して峰の霊と天国にいる神（キリスト教神）へ食べさせる準備をしなければならぬ。このスープは「白いスープ（caldo blanco）」と呼ばれ、参加者はこの峰の霊が実際にこのスープを食べるところに遭遇したことはないが、スープの漂う香りを匂って整然と耕されたトウモロコシ畑へ賛美を捧げるのだという。古老は、この白いチキンスープをバケツのようなプラスチックの容器に入れて村の洞窟（サン・パブロヤシユカネブ）へ行き、スープを峰の霊の地へまき散らすのである。その間他の村人は峰の霊がスープを楽しんで飲めるように、峰の霊へ祈祷する。洞窟（＝聖なる場所）での祈祷後に、チナムの家にある祭壇の前で祈祷をささげ、トウモロコシ畑における儀式は完了する。トウモロコシ畑を浄化すると三日三晩峰の霊へ祈り、性交渉を絶ち身体を純潔に保つ。三日目の夜に長老の家で供物の儀礼が執り行われる。

ここではわたしが一番最近に参加したバアパ村での供物儀礼に基づいて記述したい⁽¹¹⁾。この村では、供物儀礼におい

て長老であるチナムと、ミサのためにコバン市からやってくる司祭の世話係やミサの後の正餐を取り仕切るカトリック教会のカモルベ・コフラディア長 (Kamolbe) が区別される。供物儀礼における長老はパプロ・シヨル・プトゥル (Pablo Xol Putul) であり音楽家ドン・フランシスコとは遠い親戚だという。供物儀礼はパプロ・シヨル・プトゥルが主催し、彼の自宅で行われる。ちなみに、教会のカモルベはドミンゴ・チョ (Domingo Cho) とフアナ・パイク (Juana Pa'ic) 夫妻であり、彼らは供物儀礼にも参加する。

夜七時頃にチナムの家へ到着し始めると、長老が参加者にまず供物の奉納物が祀られる祭壇へ祈るようにすすめる。この祭壇には、マヤの十字架、聖母マリア像、カキク (kag ik: 七面鳥のスープ)、タマリート (タマールの小型のもの)、カカオ、香、カカオ飲料、発酵酒、無数の白色のロウソク、生け贄の鶏が飾られる。その周りは花で飾られ、守護聖人祭における聖堂の入り口と同様に、松の葉 (xachaj) で周りを縁取られる。松の葉は「キリスト教において聖なるものなので、祭礼においては必ず供えられなければならない」とこの長老は言っていた。

供物の儀礼では生け贄である雌鶏が祭壇の下部に置かれることが、通常の自宅の祭壇と異なる。チナムは峰の霊が無垢な生け贄を希望としていと何度もいう。この説は一六世紀の初頭にイベリア人がやって来た頃の血の供儀や生け贄の事象と類似している点が興味深い。古代マヤでも古代アステカでも人身供儀と流血儀礼は大きな意味をもっていた。流血儀礼は呪術師による治療儀礼のプロセスを想起させる。パアパ村の供物儀礼においても、生きた鶏を峰の霊や神に捧げている。呪術師のように、儀礼の過程で流血させることはないが、生け贄を祭壇へ置くこと自体が峰の霊へ聖なる奉納物の献呈になるとドン・フランシスコはいう。さらにハーブ音楽の「七人の行進曲」を伴奏に子供たちを踊らせて、峰の霊へ奉納することの因由になったと考えられる。

参加者は小声で口々に祭壇へ向かって十字を切り、祈祷句を唱えて、壁を囲うようにして置かれている木のベンチ

へ座る。男性（夫）は、祭壇へロウソクの火をむけて灯りを得るようにして先に祈祷し、女性（妻）はロウソクや風呂敷のように布で包んだ荷物、ポム香を手持って後に続く。女性参加者はアルタ・ベラバス泉のケクチの間で正装とされる白いブラウス（ポット）と銀の長いネックレスを身につける。チナムは参加者の頭部に藁をまき、儀礼の参加を歓迎する。祈祷の間中ポム香が燻され、すぐに供物の空間は煙とコパルの清涼でやわらかな匂いと松の葉の青い香りに包まれる。屋内に電気はなく、卓上にロウソクが灯されるだけなのでチナムの家は殆ど暗闇となる。

ドン・フランシスコ一家は、供物の儀礼のための楽曲「七つの行進曲」の演奏を始め、峰の霊へ儀礼開始の許しを得る。この「七つの行進曲」はドン・フランシスコによるとパアパ村の所在するチャメルコ町近辺のみで演奏される。ちなみに、サン・ペドロ・カルチャ町の村には「六つの行進曲」があり、曲目はチャメルコのものとは全く異なるがチャメルコの行進曲がカルチャへ影響を与えたのだとドン・フランシスコは言う。「七つの行進曲」はそれぞれ、ケクチ語の序数に該当し、(一) フ (*fun*)、(二) ウイブ (*wib*)、(三) オシップ (*oxib*)、(四) カアヒブ (*kahib*)、(五) ホオオブ (*hoob*)、(六) ウイキブ (*wagib*)、(七) ウクップ (*wubnu*) と呼ばれる。先に、子供たちは峰の霊への捧げ物のためにこの音楽を伴奏に踊ると示したが、儀礼開始時に奏でられる「七つの行進曲」の演奏では、参加者は踊ることを許されない。祭壇を見つめ、峰の霊への祈祷に集中する。また、この音楽の演奏時にはトゥトゥム（ハープの共鳴部を叩くバチ）の演奏をもたないことが特徴的である。ドン・フランシスコによると、祖先からの伝統で七つの行進曲の演奏の時にはトゥムトゥムは演奏されない。(この七つの音 (*nos*) それぞれのムシクが峰の霊へ参加者の祈りを届けるのだという。

ドン・フランシスコは、通常演奏を始める前に小声でその曲名を他の奏者（息子や孫）に伝える。曲名が言い渡されるとすぐに演奏が始まる。ドン・フランシスコが「七つの行進曲」と言う際は儀礼開始の思いが込められているの

か、その声が大きく聞こえる。実際に彼は、この音楽は峰の霊へ感謝の意を示すために演奏するので他の楽曲を演奏するときよりも、高揚した気分 (*sachil ch'oolaj*) になると言っていた。また、これらは行進曲と呼ばれるが、第六曲 (*wajib*) と第七曲 (*wugub*) は三拍子のワルツ型で演奏される。第一曲 (*jun*)、第二曲 (*wib*)、第三曲 (*oxib*)、第五曲 (*hoob*)、は二拍子で演奏され、第四曲 (*kahib*) は四拍子である。踊ることのできない参加者は、儀礼開始時にこの音楽に聴き入りうつつむいて松の葉が敷きつめられた床を見つめる。

「七つの行進曲」の音を響かせることは、供物儀礼の開始の許しを峰の霊やキリスト教神へ乞うことになる。ド・フランシスコはいう。ハープのムシクはハープ奏者の息を通して、音を発することによって生じる。ハープの音は演奏家のムシクであり、その演奏が進むにしたがって参加者は峰の霊や神と同化することが可能になる。「七つの行進曲」の音色に峰の霊が歓喜して、参加者のトウモロコシ畑の豊穡への強い願いが峰の霊へ届くと、峰の霊の自然に囲まれたスタム(気分、環境)は、より結束の強いものになり、気分の高揚した状態になる。行進曲が流れ、コパル香が勢いよく焚き立つなか、参加者のティホク(祈り)が峰の霊へ届き、「供物の儀礼の道が開かれる」とチナムはいう。こうして「七つの行進曲」の演奏後に儀礼の準備が整うのである。

参加者が全てチナムの家で揃い、ロウソクやコパル香がより激しく炊かれるとチナムにより祈禱 *ヨレク (yolec)* が行われる。この間参加者は床に跪き、祭壇へ向かい祈禱の体勢をとる。チナムは祈禱を唱えながらポム香の入った容器を振りまわし、香の煙が参加者全員へ沁み込むようにする。祈禱は日常的にドン・フランシスコにより唱えられるティホクなどの祈禱句と類似する。まず、「主の祈り」を唱え、子孫のために祈り、キリスト教の聖人を崇めてパアパ村の創造主の峰の霊で洞窟でもあるカナ・イツァム (*Qana Itzam*) とカワ・サン・パプロ (*Qawa San Pablo*) へトウモロコシ畑の隆盛を願う。ヨレクの祈りでは、供物がその夜の儀礼参加者だけではなく、地球上の人類すべて

へ平和を願う点が重要であるのだという。祈祷の後に聖歌詠唱者Ⅱアハ・テイホネル (Ajtjona) のようないわゆる祈りの専門家がチナムの家を訪れて祈祷を捧げる地域もあるが、パアバ村ではそのような行いはみられなかった。

午後九時頃になると、参加者は自由に踊りに参加できるようになる。この際にトゥムトゥムを伴うドン・フランシスコのレパトリイの中からの演奏がはじめられる。これらのレパトリイはドン・フランシスコのもつおよそ三八曲のなかから彼が選択するものとなる。「七つの行進曲」以外には、特別に供物のための楽曲は演奏されないが、ドン・フランシスコは「トウモロコシの音楽」や「豆の音楽」のように、峰の霊が好む音楽を奏できるように心がけるといふ。参加者は守護聖人祭の時と同じように、両腕を後ろに組み、前屈みになってトゥムトゥムとギターのリズムを一步一步かみしめるように踊る。しかし守護聖人祭時のように一人で踊られることはなく、少なくとも二人以上が対になってハーブの音にあわせて踊られなければならない。

祈祷が始まり、雑談する参加者の殆ど全員が踊りだしてからおよそ一時間のあいだに峰の霊が降臨する。交信役である長老は、この時間になるとすでに眠気と疲労のために意識は薄い状態である。しかし、その瞬間に峰の霊と交渉し、供物の儀礼の場へやってくるように祈らなければならない。それは、まるで夢の中で話をするような感じだと長老は言う。するとドン・フランシスコへ「カワ・サン・パプロ (洞窟の名前) がやって来たので、今すぐ『七つの行進曲』を弾きなさい」と、演奏を遮り、指示する。まるで家に客人があるときに、もてなしをするような気持ちを持って音楽を奏するように命令するのである。長老によると、峰の霊は供物を食べるために降臨したのだから、ドアを開けて峰の霊が入って来たならハーブの音で歓待しなければならないという。

夜一一時頃に「七人の天使」と呼ばれる村の古老により選抜された男女各七人の子供たちにより踊りが開始される。男女各七人なので実際には、総勢一四人の子供である。「私たちは多くの現金は所有しないがトウモロコシや豆

などの作物に充足している。天使たちを更なる私たちの地の豊穡への願いと引き換えに神や峰の霊へ与えなければならぬ」と古老は言う。この時のハーブの音楽は供物の儀礼開始の時と同様に「七つの行進曲」であり、天使（子供たち）はこの音楽にあわせて踊る。ドン・フランシスコによるとこの子供たちは、マアク（*mark* 罪）がなく、無欲なので峰の霊や神へ捧げると喜ばれる。カトリックの布教により原罪の意識が強いケクチの人びとが純潔を重視する事実がここに表れている。「純潔な天使たちはわたしたちの白、黒、赤、黄のトウモロコシなのだ。そして豆でもある。これらのトウモロコシや豆の天使が七つの天使の音楽とともに踊ることを峰の霊は贈り物だと喜ぶのである。そうすることによって（トウモロコシ畑に育つ）トウモロコシの影の霊も満足する。小道や山に生息するトウモロコシの影の霊も、製粉所や市場へ行ってしまったトウモロコシの影の霊も満足するのだ。だから、わたしはハーブ音楽を弾き鳴らす。そうすると峰の霊への感謝の気持ちで満たされる」とドン・フランシスコの三男であるドミンゴは語る。「峰の霊は宇宙観の外側からやって来て、霊（影の霊）の到来を古老へ告げる」とも彼は言う。成人参加者は、無垢な天使を峰の霊へ捧げ、その返礼として、トウモロコシや豆などのケクチの人びとのもつ所産を与えられるのだという。また、そのような作物の影の霊が穏やかになれば、ケクチの人びとの生活も安泰なものとなり、世界全体が平和で調和的＝スムクウブ（*sumkuub*）になるといふ。その証拠にドン・フランシスコの太鼓に天使が降りて来たと言ひ、太鼓の片面の皮には茶色をした天使の形のシミのような徴が付いている。太鼓上の茶色をしたシミは我々の想い描く天使には見えないかもしれないが、ドン・フランシスコはこれを天使であり、峰の霊からの贈り物だと語っていた。この天使の徴は、二〇〇〇年頃にドン・フランシスコが演奏しようとして見つけたものである。ドン・フランシスコは五台ほどの太鼓を所持するが、天使の徴の付いた太鼓をことのほか大切にしている。天使の降臨以来、多くの供物儀礼でこの太鼓を用いるという。

七人（実際には男女一四人である）の天使を峰の霊へ捧げ、チナムは峰の霊が彼の家に来訪したことを確認し、参加者に「峰の霊がやって来た」と告げるが、彼はまだ夢のなかにいるかのようにつらうつらとしていた。峰の霊の来訪後、供物儀礼において古老は夢と現実のなかでさまよっているように見えた。彼は、「七つの行進曲を演奏しなさい」と指示を出した後のことは記憶にない、と言っていた。夢と現実の境界線については、ケクチの寡婦が「夜になると亡き夫の夢を見る。夢が現実のように思える」と語っていた事実を想起させる。ケクチのシウ病の一種に夢と現実の境界が分からなくなるといふ症状があるが、古老の場合は峰の霊の降臨を体全体で受け止めたために、現実から影の霊が去ってしまったようにみえた。古老はひどく疲れていた様にも見えたとし、発酵酒を飲んで酩酊していた。しかし、行進曲を演奏するように指示したその声は弾力性に満ちた、力強いものであった。もしも古老の状態がシウ病の症状であれば、彼の声にはからはなく、後に驚愕の症状が出たはずである。

「七つの行進曲」の演奏や「天使の踊り」も終了すると、成人参加者たちはコパル香の漂う中、踊りはじめて口々に祈禱をつぶやく。途絶えることのないハーブ・アンサンブルの音のなか、参加者はさらにコパルの白煙で部屋が満たされるように香炉を振り回す。次第にもともと暗かった空間がコパル香の白く重い気体で満たされるようになる。夜も深まってくると、彼らは半ば諦観したような疲労の色をみせる。この理由がある参加者は、「峰の霊が子供たち（天使）をつれていってしまったので悲しい」からだと説明してくれた。

真夜中に峰の霊は女性参加者により予め作られた、白いスープが振る舞われる。チナムが祭壇の前に発酵酒と白いスープをまくのである。長老はトウモロコシ畑での儀式のように、峰の霊がスープを飲む所は見えないが、峰の霊がその匂いを感じて歓喜しているようだと言った。また、参加者は振る舞われたタユヨヤトウモロコシ団子を振る舞われ、発酵酒を少量ずつ飲み回す。峰の霊と食事を共にすると、再度ハーブの音楽にのって踊らなければならない。朝

方の三時頃まで、発酵酒の摂取と眠気のために意識が朦朧とし、コパル香の煙で視界が悪くなる中、ハーブ演奏と踊りが途切れなく続けられる。古老が峰の霊から儀礼終了のメッセージを受け取り、疲弊して踊る参加者に知らせるまで峰の霊はその場に居続け、峰の霊は儀礼を監視するのだとチナムはいう。現実なのか、夢なのか、その区別がつかない中、峰の霊がドアを開ける音を聞くと、チナムは峰の霊がかれの自宅から出て行くのを感じるのだと言う。参加者は疲労のため、足下もおぼつかなくなるが、峰の霊が無事に供物儀礼へ降臨し、丘へ帰って行ったことに安堵を感じると語っていた。手にもったロウソクの灯りを頼りにそれぞれ家路につき始めると、儀礼は終了する。この儀礼では、古老の自宅はドン・フランシスコの家から遠く離れており、帰途に二時間ほどを要したため、帰宅したのは朝霧がたちのぼる時刻になっていた。

「七つの行進曲」はバアバ村の人びとにとって他の供物の奉納物とともに峰の霊へ、そしてカトリックの神へ届けるための音楽であることが、儀礼参加をすることや参加者や長老との語りを通して解することができた。そして「七つの行進曲」の返礼として峰の霊からトウモロコシ畑の豊穡、トウモロコシの豊作を受け取る。大地の神である峰の霊への祈祷の前提には、常に与えー受ける関係が成立している。ここにケクチの人びとの宇宙観の核である調和Ⅱスムクウウブが見いだされる。ハーブ音楽は供物儀礼において、彼らの生活の中心であるトウモロコシ畑を守るために必須である。その音を峰の霊へ響かせることにより、彼らのトウモロコシ畑全体がより肥沃なものとなるように、そしてそのことにより共同体の人びとがより豊かな生活が出来るようになるように祈り、宇宙観における全世界の調和を生じさせるように尽力する。供物儀礼では、音のムシクを峰の霊へ与え、それは影の霊となりトウモロコシへ宿り、ケクチの人びとの生命を支えていることが明らかにになった。また、供物儀礼の音空間に参加者が身を置くことは、彼らの宇宙観のなかで、トウモロコシにより形成されるケクチの身体を受け継いでゆくことを意味する。

このように供物の儀礼は、「七つの行進曲」を峰の霊へ奉納物の一つとして捧げ、峰の霊へ白スープを飲ませ、喜びを与えることで彼らの生活を豊かにし、更には世界における調和を願うものである。またこの儀礼は、「七人（実際には一四人の子供参加者）の天使が峰の霊へ与えられてしまったので悲しくなる」という彼ら独自の考えを映し出す。このような思想がケクチの宇宙観を支える糧となっている。

第七章 影の靈と息の靈と身体と

これまで、ものごとの靈である影の靈＝ムエル (*muel*) と、音を発する息の靈＝ムシク (*musiq*) が、ケクチの祭礼においていかに音楽や他の要素と関連するのかを、三つの異なる儀礼を事例に挙げて分析してきた。影の靈とムシクは相乗的であるが独立した靈である。ここでは影の靈とムシクの関係を説明する。

影の靈とはケクチの人びとの誕生とともにその人間に宿り、死後は峰の靈の中に入り行く靈だという。死者の影の靈は、峰の靈がトウモロコシにムシク (息の靈) を吹き入れることで再生し、人間がそのトウモロコシを食べることにより、人間の影の靈と同化する。つまり、ケクチの生は影の靈の存在により成立しているのである。影の靈とムシクの両者間の決定的な違いは、ムエルが「靈の影」であるのに対し、ムシクは呼吸と「息の靈」と考えられる点にある。また、息も影も伴わない一般的な靈の名称はケクチ語でムシケフ (*musiq'v*) と呼ばれ区別される。

これら三つの異なる靈を示す語の接頭辞がム (*mu*) もしくはムウ (*muu*) である。ムは「靈、影」を意味する。フエル (*huel*) は「影」である。従って、影の靈という語はムという「影」を具体化する接頭辞を伴い、「靈の影」と解される。さらにムシクは靈すなわちムと風であるイクが合体した語である。カバラスは、ムは単に靈をさすのでなく、同時に魂と身体という意味をも包含すると主張する。つまりケクチ語にはラニマ (魂)、シユム (靈)、シユツエヘクアル (身体) という三分法的な考え方も可能である。質料形相論——実体は、質料と形相から成る複合体であるという考え方——の観点からは、ムウという概念は生命のために最も重要なものという単一概念となるが魂と身体を伴うと考えることができる。⁽⁹¹⁾ ラニマはスペイン語のアニマ (魂) から派生していることは明らかである。また、この

三分法的思想はカトリックの三位一体に由来すると想像することは容易であり、カバラスによるケクチの霊の分別は、キリスト教の影響をうけた三分法的な見解を示しており、キリスト教の概念がケクチの土着概念に浸透したという見解をとっている。しかし、わたしたち（滝と池田）は、それを採用するには、さらなる検討が必要だと考えている。

影の霊

影の霊は農耕生活に帰属する全ての生命に所有される大切な概念である。影の霊はトウモロコシやウイスキル、豆などの作物の生命にも詣る。グアテマラ司教区「歴史的記憶の回復プロジェクト」(REHMI)は、物には影の霊があり、それ自身が能力をもち、独自の尊厳をもつという⁽⁰²⁾。

「影の霊とは何か？」と質問するとほとんどの場合、「影の霊は影そのものである。そして影の霊である。全てのものが影を持つように、霊を持っている。例えば、トウモロコシ、豆も峰の霊も大きな一つの霊である影の霊をもつ。何故なら私たちは同じトウモロコシを、豆を、肉を食べて同じ山に住み、生活と生命を分かち合うからである。新しく家を建てる時も皆に公平に影の霊が入るようになる」と答える⁽⁰³⁾。このように、影の霊は個々の人間に「入る」ものではなく、元来ケクチの人びとの地である峰の霊の大地にあり、峰の霊を媒介として存在するトウモロコシと豆に分け与えられる潜在的な霊である。「大きな霊である影の霊」という概念は、「影の霊とは一つの大きな霊で、聖人像の向こう側にある」「私たちが訪れることを待ち受けている霊である」といった言葉に表現される。トウモロコシの影の霊は食されて、一度人間の身体へ入ると、その人間の中にある影の霊と同化し、吸収される。コバン市周辺のケクチの人びとは、トウモロコシ自身の影の霊の生命はそこで終結するという。そして、このトウモロコシの影の霊は人間の栄養となり、ちからとなり、ケクチの人びとの体はまさにトウモロコシの体そのものから形成される。また、トウ

モロコシがトルティイヤやトウモロコシ団子を作るために機械で製粉される時にも、トウモロコシの影の霊は死んでしまうという。これは、二〇〇四年、チカクブ村のマヤ司祭から聞いた話である。この司祭は、トウモロコシや豆には影の霊があるのでトルティイヤ (mas) として調理すると働くちからとなるが、^ホ芋には影の霊がないのであまり栄養にならないと語っていた。また、トマトや他の作物には影の霊がないのでトウモロコシは (フリーホール豆を除いて) トウモロコシとの併用の耕作を嫌うのだ、という。

ケクチの人びとが、身体からムウないしはムを喪失すると、顔面蒼白、食欲不振、精神衰弱、叫びなどの症状があらわれる。この状態を「霊がシウ病にかかる」つまり「ショックに陥る」という。この種のシウ病は、動物や人間 (酔っぱらいや妊娠中の女性) に驚愕の念を抱かせる。大地や川などで災害に遭遇してムを喪失することもシウ病を発症する原因となる。さらに、道を歩いていて何かを重く感じ、歩行不可能になることがあり、それは死んだ人間のムがやって来たことを示すのだという。ム (霊) の喪失がシウ病の原因であるため、霊を呼び起こすことが、その治療法となる。

プルルハ村のマヤ司祭アグステイン・フスによると、影の霊とは人が誕生する時に産婆を通して生まれる。影の霊はトウモロコシ、豆、人間と住居を共にするが、家畜とは共存しない。影の霊は通常は静穏だが、犬や家畜がその人間の影の霊を脅かすと、その人間の影の霊が驚いてシウ病を発症する。人間がシウ病になるのは、その人の影の霊がシウ病を患っていることと同義なので、呪術師や治療師、マヤ司祭が治療儀礼を行って癒さなければならぬ。またマヤ司祭フスは、「影の霊とはトウモロコシの子供のようなもので、マヤ司祭である我々が個々の人間に影の霊を産ませ、その生涯を終えることができる。しかし、種まき (出産) のときは産婆を呼ばなければならぬ。この地域 (プルルハ村) 以外のケクチは、子供が誕生し、泣き始めると身体の中にカトリックの霊が入ってしまう」という。ケク

子の産婆は、泣いている子供が衰弱して死亡しそうな時に、体を叩き、ムエルを刺激して呼び起こし、影の霊が体から離脱しないようにするという。ケクチのあいだでは、人の誕生とともに影の霊はやって来ると考えられている。子供の親の意志により、カトリックの洗礼式を行うとカトリックの霊もが誕生するのである。人間の誕生の場においても、ケクチの人びとが、固有の思想とキリスト教思想を織り交ぜ、隔合的な生を繋ぐ様子が伺える。フスはカトリック教会を否定し、マヤの治療儀礼を執り行うため、「他のケクチの子供は泣き始めるとカトリック信仰の霊が入ってしまう」と語っていた。しかし、コバン市周辺のケクチの間では、ほとんどの場合、カトリック教会か福音派の教会の幼児洗礼を受けるために、程度の差こそあれ、イエス・キリストの加護のもとに生活していると感じているという。

ところで、ケクチの村落では依然として流産や死産の確率が高い。死産の場合は、ムシクが子供に入らずに、呼吸が出来ずにいることが原因で死亡するのだという。死産の場合でも、身体には影の霊が宿る。ムシクを持たずに産まれると、子供は目を閉じたままで身体も動かない。産婆は体を洗い、服を着させて子供の影の霊が峰の霊のもとへ行くように、そして死体が墓地へ行くように祈るといふ。カトリック信徒である場合、死亡するとカトリック教会での九日間ノベナの祈り（*novena*＝九日間）を行うが、死産の場合はその子供がまだ、原罪を背負っていないのでこの祈りの必要はないとフスは語っていた。ノベナの祈りとは、カトリックで、九日間連続の公的または私的祈りとも言えるものである。そこには願掛け祈願行為と、それに対する誓願の実践が基本形としてある。コバン市周辺でも親族が死亡したり重い病気に懸かるとノベナの祈りが行われる。九日間連続して教区教会や丘の上のカルバリオの教会に通い、ロウソクを灯し、花を捧げ、教会内の壁に白いロウソクで祈りの言葉を綴り、十字架の図を描いて心の平和を祈願する。また、内戦による寡婦もノベナの祈りをもつことが多い。わたしはカルバリオでノベナの祈りを行う何人

かの老女に遭遇した。

ある寡婦は、若いトウモロコシを例示して影の霊の死生観について語ってくれた。「影の霊が、峰の霊から若いトウモロコシ（赤ん坊）のために降りて来たら（種撒き時）、儀礼（供物）を行う。収穫（葬送儀礼）は時間をかけなければならぬ」。彼女は、人間の赤ん坊と若いトウモロコシを重ねて概念化している。彼女は会話の中で、トウモロコシと人間（*hoyanmilid*）という語を頻繁に使ったが、その使い方がわたし（滝）には混乱しているように思われたので、どちらを意味するのか分からないと嘆くと、「トウモロコシと人間をどうして分けて考えようとするのか。同一のものではないか」と激しい口調で論ざれたことがある。

あるマヤ司祭は、不慮の事情で死亡した人間について以下のように語る。

「人間が死ぬと身体はその人の家にある。しかし、影の霊は我々マヤ司祭と共に（マヤ司祭の自宅で）しばらく時間を過ごす。影の霊は天国へは行かずに峰の霊のもとへ飛び立つ。峰の霊はここ（マヤ司祭の家）にもいる。私の中に死者の影の霊が入り暫く待つと我々の神であるアハウ（ナワール）が家の玄関のドアを開け、テーブルの上に来て影の霊を見守る。峰の霊に見守られながら、私の身体から抜け出した影の霊は峰の霊へ入る。しかし、シウ病や内戦で死んだ影の霊は天国や峰の霊へ入れずに私の周りにいる。私の身体の周りに大勢の死者の影の霊を感じる」⁽⁰⁴⁾。

マヤ司祭は死者の影の霊を守護し、死者の身体は自宅に葬られる。農村部のケクチのあいだでは、マヤ司祭の執り行う葬送儀礼に参加しても、キリスト教の葬儀に参加しても、死者の身体は墓地へ、影の霊は天国か峰の霊へ昇ると信じられている。人が死亡すると、その家でボム香やロウソクの煙とともに影の霊を家から出して峰の霊へ還そうと

する。死人の家から影の霊が出たことをマヤ司祭が確認し、息の霊であるムシクが昇天した後、葬送儀礼の参加者が影の霊を清めるための儀礼を行う。

純粋な病氣 (enfemenad purifico) で死亡した人間の影の霊は直接峰の霊の大地か天国へ行くが、喧嘩、過度の飲酒などで死亡した人間の影の霊は、峰の霊には迎えられず、離脱状態で天界をさまよおうという報復を受ける。内戦で死亡した人びとの遺体は、親族により見つかれば墓穴に埋められ、影の霊も安泰となる。しかし、遺体が発見されなければ、その影の霊は不慮の事故で、死亡した人間の影の霊のように、峰の霊へは入れずに、中途半端な状態で天国と下界のあいだをさまよい続けるのである。ケクチの人びとが影の霊を喪失することがあるのは、川や森など峰の霊の拠点を歩いている際に峰の霊により影の霊を奪われてしまうことである。狭い山の背、洞窟、泉、川などの自然の形をしたものは全て峰の霊が潜んでいる。峰の霊が実際には慈悲深いのか、それともあらゆるものを強奪するちからをもつのか誰もわからないので(つまり予測不可能)、気をつけなければならぬ。⁽⁰⁵⁾

アルタ・ベラパス県北東部において、内戦後におけるケクチの人びとのアイデンティティを研究するカルロス・フロレスによると、影の霊と峰の霊の関係は次のようだとされる。つまり、人が(病気などで)自然な死に方をすれば、影の霊は身体を離れ、聖なる大地である峰の霊のところまで休息をとる。影の霊は、峰の霊のもとへ行く前の三日間、家、畑、トウモロコシ、川といった死者が好んで接した場所を訪れることを許される。その三日間、肉体は自宅で待機する。そのため、人びとは通常死後三日間は身体を家に安置する。三日後に影の霊が身体へ帰ると家人は土を掘り起こし、それを改めて再埋葬の土葬にするのだと。⁽⁰⁶⁾しかし、内戦期のように不自然な死に方をする場合は、影の霊にとっても険しい運命が待つという。悪い死に方をした影の霊は、その人が失脚した場所に居残る。居残った霊は、それ自体で言葉により呪縛されて、そして復活するのである。峰の霊は、そのような影の霊を助けて不自然な死

に方を増殖させる。内戦の虐殺もその一つだという解釈もある。この影の霊は大地をさまよい、煉獄 (purgatorio) の辺境に留まっている。この状態は人間がかかるスラストすなわちシウ病の症状と同じだというのだ。⁽¹⁷⁾

これらの説明からケクチの人びとは峰の霊を神として崇めるだけでなく、被らの運命を操作する存在として捉えていることがわかる。ドン・フランシスコは、祭礼の音は不慮の事故で死亡した宙ぶり状態にある影の霊を救出するという。峰の霊は音楽を供物(奉納物)の一部だと考えるので、祭礼において音楽を捧げることが、供儀やロウソクを灯すことと同等に峰の霊の精神を満たす。峰の霊の精神を安定させることで、宙吊り状態の影の霊は峰の霊へ迎えられることが可能になるのだという。つまり祭礼における音楽や他の奉納物を峰の霊へ届けることにより、先住民虐殺で殺戮された人びとのシウ病症状に陥った影の霊や、生存被害者の影の霊を癒すことができるのである。また、ドン・フランシスコは、音楽はムシク的作用により傷ついた影の霊を治療することができるが、それは、イエス・キリストの加護があるからこそ、可能なのだと説明してくれた。

このように影の霊は、ある特定の影をもつ物に内在する。しかしトウモロコシや豆、ウイスキル以外の換金作物、家畜などには影の霊は存在しないといわれる。峰の霊の機嫌次第で、トウモロコシ畑は操られて変化し、死者の影の霊が峰の霊のもとへ帰れないという不幸が生じることもある。神的な存在としての峰の霊は、供物犠礼により与えられる恩恵と引き換えに影の霊という霊を人間やトウモロコシへ与える。影の霊は、峰の霊が認証した物体にのみ浸透することのできる生命とも言える。人間が良い状態で死亡すると影の霊は峰の霊に認められ、天国へ行くことができるが、不運でネガティブな死に方をすると、煉獄状態で空をさまようと信じられているため、ケクチの人びとは峰の霊を「大地の神」と崇めると同時に「大きな逆らうことの出来ない自然の脅威をもった神」と恐れを伴う感情をもつて接している。峰の霊は、カトリックの天国の外側に棲息する、畏怖の念をもつ神的存在なのである。これは、チナ

ムが経済的に相当な無理をして供物儀礼のための奉納物を入手したり、供物儀礼参加者が「峰の霊が怒る」という理由でボフ（発酵酒）を飲む量を節制する行為も、峰の霊が脅威であることの表れとして捉えることができよう。

供物儀礼の中でドン・フランシスコは、「トウモロコシの影の霊へ音を届けると峰の霊が歓喜し、来年の豊作が約束される」「供物儀礼では、つねに連続的に演奏しなければならぬ。どんなに眠く疲労していても、峰の霊と神が参加者の踊りを見て歓喜するので演奏を中断してはならない」と言っていた。ハーブの音が供物儀礼に参加させる人びとを踊らせ、その様子をみて峰の霊は満足し、愉悦の情を示してトウモロコシ畑をさらに豊穣にしようとするのである。ムシクは、音楽家の息や呼吸から生じ、楽器や口笛を通して峰の霊へ放たれる音の霊である。マヤ司祭は、託宣儀礼の時のハーブ音楽や、リード付き縦笛と太鼓により生じる音のムシクがナワールや峰の霊へと響くように演奏家を鼓舞する。峰の霊へのムシクの捧げ物は、トウモロコシ畑に無数に存在するトウモロコシの影の霊を統括すると考えられる。そのため、祭礼がおこなわれる際には、音楽家が峰の霊の大地へとハーブの音を響かせなければならぬ。

以上のように影の霊は、峰の霊と共生する大きな霊であり、ケクチの宇宙観のなかでトウモロコシ栽培を通して、祖先から子孫へと受け継がれて来た。また、影の霊はケクチの人びとの身体を実体的にも隠喩的にもトウモロコシで作られているのだ。トウモロコシで作られた身体は、影の霊とともに連綿と子孫へと受け継がれるだろう。ケクチの人びとは自らに宿る影の霊を継承することにより、音のムシクを過去から現在へと伝えることを可能にする。なぜならば、影の霊はトウモロコシの身体そのものの霊を形成するからである。ケクチの音楽行為とは、影の霊により形成される身体を調和の関係に基づく宇宙観へと人びとを導く行為である。以下、影の霊と共にケクチの人びとの身体に存在すると考えられているムシクについて概説し、ムシクが祭礼音楽のなかで影の霊と影響し合い、調和をもつ宇宙

観の形成にいかなる意味を与えているのかを描き出す。

ムシク―息と音の霊

ムシクは先に触れたように「息の霊」である。これは、影の霊のように一つの大きな霊ではなく、個々の事物に存在する霊である。ケクチ語では、ムシク、影の霊、ムシケフなど「霊」という語のバリエーションが複雑な形で存在するが、影の霊は超越的な神で、ある峰の霊に寄り添う大きな霊である。ムシクは息吹のあるものに存在し、楽器や口笛を演奏する人間の呼吸を通して生まれる。人間の息が介在しないモノとしての楽器、演奏されない楽器にはムシクは生じない。また、ケクチ語のムシケフ (*musiq'ej*) とは、一般的な霊を対象として使用されるが、ムシケフは例えばキリスト教の霊を指す時にも用いられる。例えば、聖人の霊はサンティル・ムシケフ (*santil musiq'ej*) と示される。ムシケフはムシクと似た音韻であるが、前者は息を持たない。スペイン語では (*espíritu sin respiración*、息を持たない霊) と示される霊である。ムシケフは、いかなる物質にも存在する霊であり、ムシクは息に宿る霊である。例えば、ハープは演奏されない状態ではムシケフをもつが、ムシクをもたない。しかし、ハープ奏者が楽器演奏をすることにより、彼らの呼吸が楽器に入り音が発せられるとそこにムシクの存在が生まれる。音が生じても、ハープ自体はムシケフを持つのみである。ドン・フランシスコは、ハープは奏者からムシクを取り入れ、空間に発することが可能であり、この音には霊 (ムシク) がともなうという。太鼓やヴィオリンについても同様であり、これらの楽器にはレレブシヤアブアアル (*releb'xyab'aa*、音のすき間) と呼ばれる楽器構造上の亀裂がある。これは、楽器における音の出口でもある。楽器の音色はこの音のすき間を通してメツエウウインク (*met'ew wing*、人のちから) となり、祭礼の空間へムシクとともに放出される。また、彼はそれぞれの楽器はムシカアル (*musiq'aa*、霊を作り出す装

置)をもつという。祭祀の音は、ムシカアル、レレブシヤアブアアルを通つて、メツエウウインクを伴う音のムシクとなつて峰の霊や宇宙観の五つの方位へと響く。この音は峰の霊を介在して、ムエルとして還元され、ナワール、トウモロコシ、キリスト教の神々などへ伝わる。

ハーブ・アンサンブルは、ハーブ、ヴィオリン、ギター、トウムトウムの四つの楽器で編成される。トウムトウムを除く三つの楽器は、「音のすき間(レレブシヤアブアアル)」をもつ。ドン・フランシスコは、これら音のすき間は人間の霊の出口(ムシカアル)でもあり、楽器をとおして、人間のムシクが放出されるという。ムシカアルとは、ケクチ語のムシク(呼吸、息の霊)とアアノレ(器具、装置)から成立し、ムシクの音が作り出される装置であり、各楽器の空気腔はムシクの霊を作り出す装置として解釈される。また、リード付縦笛(チリミア)や縦笛(シヨル)も同様に指穴などの空気腔であるムシカアルを持ち、演奏者のイク(息、呼吸)が楽器を伝わって音から生じるムシクとなつて祭礼空間に響きわたる。また、吹鳴楽器の音のムシクは、楽器が直接に演奏者の口に触れて生じるので、イクがムシカアルを通過してムシクの音として発された時点から身体(*tibetel*)と密着した関係をもつという。特に縦笛はリードを持たない吹鳴楽器であり、ムシクの音と身体の密着の度合いは縦笛において最も強固であるという。音のムシクは演奏者の息を介して音楽することで生じる。息の霊は宇宙観上、音の中で重視され、とくに直接息が吹き込まれる吹鳴楽器や口笛を吹く時には以下の証言のようにちから強いムシクが生じる。ドン・フランシスコは、自分が音楽家として活動できることは神や峰の霊からの贈り物であるという。また、峰の霊やキリスト神は、人が歩いたり、働いたり、行動することを可能にするために、音楽家へ楽器にムシクを吹き込ませるのだという。ドン・フランシスコは言う。

「今、私たちの身体はトウモロコシの栄養があるからこそ強くいられる。神や峰の霊のムシクがなければ歩くこともできず身体を借り物のように感じるだろう。ムシクがなければ身体は機能しないのである。ムシクは神や峰の霊が、人の誕生時に与える贈り物である。ムシクがなければわたしたちは無である。例えば木々にもムシクはある。風が木の周りをそよそよと吹くからである。峰の霊は木々の小枝や葉を毎日動かすことができる。木々は歩く事はできないが、峰の霊の息吹により生を与えられている。もしもわたしたちケクチが死んだら私のムシクは神へと、峰の霊へと飛行し、峰の霊により影の霊へと還元され、そのムエルは再度誰かの身体にはいり、ムシクは音を生むことを繰り返す。私が作る楽器でムシカアル（楽器の通気口）があるものは、それぞれのムシクを持つ。しかし、リード付縦笛や縦笛はより強いムシクをもつ音を生むことが可能である。吹奏楽器の演奏は大変つらい（*hard*）作業である。疲れ果てて、カトリックの聖人と共にいて休息を与えるように願うこともある。ムシクも休息が必要なのである。休まずに演奏を続けると、私の身体から影の霊もムシクも出てしまう。もう、そこにはムシクはなくなるだろう。リード付縦笛からムシクの音を出すには、沢山のイクが必要である。太鼓とリード付縦笛は一緒に演奏されるが、リード付縦笛の演奏では身体からムシクのちからを絞りださなければならない。それはちから強いムシクである。演奏終了時には私の体にはもうムシクはないように感じる。出し切ったように感じるのである」⁽⁰⁸⁾。

このように、ムシクは楽器の通気口（レレブシヤアブアル）、ムシクが抜け出る穴（ムシカアル）から奏者のちからとして峰の霊へ捧げられると考えられる。リード付縦笛演奏は、多大な肺活量のある大変な作業である。しかし、だからこそ、ちから強いムシクが峰の霊へ与えられるのだとドン・フランシスコはいう。

ところで、ケクチの人びとは、峰の霊はカトリックの神の向こう側、つまり天国の外側の宇宙観に存在すると考え

ている。峰の霊はトウモロコシ畑を守り、ケクチの人びとへ生を与えるだけではなく、森や川などで影の霊を吸い取り、生を奪う事もできる。このような峰の霊の存在から、ケクチの人びとの宇宙観の中核は他界にあるとも言える。峰の霊とは、「向こう側の世界」であり、彼らの生は他界からコントロールされるのである。ケクチの人びとの吉兆は他界にある峰の霊次第だと言えよう。

峰の霊や神への贈り物であるムシクは、天性なものとして、彼らの生を支え、生きるちからとなる。祭礼の場でケクチの人びとのトウモロコシの身体にあるイク（息、呼吸）が、湿潤で深い緑のトウモロコシ畑を超えた宇宙の隅々へ、そしてナワールの神々へ届くように、楽器を伝わって音を伴うムシクとして排出される。五つの方位は彼らのトウモロコシの身体そのものであり、その中をムシクが駆け巡る。ケクチの人びとの息の霊こそが宙を舞い、宇宙を支配するのだ。

マヤ司祭アグステイン・フスは、ムシクは、何かの息の霊であるので、それを包含する身体＝物体を持たなければならぬという。通常ムシクは身体に包まれているが、会話をしたり、楽器を吹奏したり口笛を吹くと峰の霊により身体＝物体から吸い取られるようにして出て来る。ムシクとムエルの相違点について次のように語る。

「ムシクは目には見えないが、身体の心の中にあり、息をしたり、咳をしたり、口笛を吹いたりして、常に私たちはムシクが体内で働いていることを感じる。イクは私たちの祖父母、祖先から伝わって来たのである。ムシクもムシケも私たちの祖先からずっと繋がりをもち、子供たちにも継承される。しかし、影の霊はもともと峰の霊にあるものである。トウモロコシを食べなければ、影の霊は伝わらない。口笛からはイク（息）が出て、その音をナワールや峰の霊へ送ることが可能で、ムシクも生じるので大切だ。口笛は遠いトウモロコシ畑へ働きに行く家族を音で呼

び、お互いの交信手段としても貴重である」⁽⁰⁹⁾。

生から生へと受け継がれるムシクは、もはや胚のようにみえる。トウモロコシを食することにより、ケクチの子孫として受け継がれてゆく。この胚は、ムシクそのものだと考えられ、ケクチの生をつなぐ生命の躍動のための胚だと言える。フスは、生命とムシクの関連について次のように言う。

「ムシクは身体に命が芽吹いた時から生じる。そしてその物体が死亡するまで、身体と共にある。人間、トウモロコシ、豆、カカオ、芋、動物に存在するが、生命を持たないものはムシクを所有しない。生命を持つ者だけがムシクを生じさせるための操作が可能である。音を生む物体（楽器）は、ムシクを生む。楽器は、演奏者の息によって演奏されるからだ。その物体の生命が終わると、身体は熱くなり、呼吸がなくなるので楽器にあったムシクは喪失する。物体のムシクが喪失すると、ムシケフ（息、呼吸を持たない霊）となり、ムシクは、まだ生きていた間に消耗したので休息をとらなければならない。……（フスの）母が死亡した時、マヤ司祭である私がしばらくの間彼女の口に手を当てるとムシクが出て来るのを感じた。その周囲の空気はとても重くなり、そして、彼女は死んでいった。作物も同じようにして死ぬ。人間がもうすぐ死亡しそうな時に、マヤ司祭が、治療儀礼をすればその人間は峰の霊へ入ることができる。また、薬草による治療も可能である。しかし、その人のムシクが元来強ければ、生き延びる可能性もある。もう弱り切って、天国へ行きたいと願う者も私のところに治療に来る。我々の宇宙観の中では福音派の教会（またはカトリック教会）の天国は存在しない。アハウ（全能の神）のもとへ行くのである。我々は、長年峰の霊の地に原生する薬草を使ってシウなどの治療をしてきた。特に、バクチュ（*bacche*）は下痢に、チャプパ・マシユ（*chappia*

max)は頭痛に、レ・リルウム・ツウル (re riloom tzuul) は峰の霊が機嫌を損ねて川へ転落したり、枝で皮膚を切ったりするといった病いに効力を持つ⁽¹⁰⁾。

フスは、もしもシウ病を患ったら治療儀礼で薬草を使用しなければ、数か月で死んでしまうという。ある人間が悪事を働いて死ぬと、影の霊は悪霊となり、この場に居続けると、フスは引き続き説明してくれた。

「内戦時にはこのような薬草も儀礼もなかったのだ、兵士の暴力により死ぬ人が多数あった。山や道を歩いていても、内戦中はシウ病になる可能性が高かった。だから、内戦により死亡した人びとが眠っている墓地に行くと、何かムシクの騒音が聞こえて来るだろう。ムシクはその死者たちが然るべき方法で葬られなかったので騒ぎだすのだ⁽¹¹⁾」。

託宣儀礼ではかがり火をより激しくするために、マヤ司祭が炎へムシク(息)を吹きかける。ムシクはマヤ司祭のナワールや峰の霊への祈禱を強めるために、火をより熱くし、その熱で参加者たちを発汗(higob)させる。マヤ司祭のムシク(息)により、聖なる十字架を燃やして参加者の影の霊と身体は清められる。ナワールの中でもカトク(K'atuk)は「点火・燃焼・火と自然を表象する」とマヤ司祭たちという。聖火を作り、マヤの神々への祈りのためにマヤ司祭は、大量なムシクを出す。自分の息の霊をかがり火に吹きかけることによって、参加者の影の霊を清めなければならぬので、消耗して疲弊するのだという。この言説はサン・ファン・チャメルコ村の呪術師のものと類似している。治療儀礼の過程でアフィロネル (aj'ilonel 治療師) は生血を使い、マシモンなどの聖像に祈るがマヤ司祭はそうしないことが相違点である。

ワイエブ儀礼 (*wayeb* 新年祭) における主要な楽器である縦笛にはより強力にムシクをナワールに響かせる働きがあるといわれる。ナワールの中で、吹くという行為のシンボルであるアハ・プウツ (*ah-puut*) を持つ人びとは実際に縦笛へ息 (ムシク) を吹き入れて儀礼のために演奏することを求められる。また、「黄色・命・誕生・絵画」などのシンボルであるイヤフ (*iyaf*) は縦笛と密接に関係するので、ワイエブ儀礼ではナワールへ向かって縦笛を吹き鳴らさなければならぬと語っていた。そうすることにより、聖火を強くすることが可能であるし、参加者を発汗させて新年へ向けて浄化することができる。縦笛やリード付縦笛の音は、息の霊から生成され、その音の響きにより、参加者の心身の記憶へ響き入る。かがり火の熱とともに音は、ワイエブ儀礼参加者の身体そのものへも響くとマヤ司祭はいう。縦笛の音は、ワイエブ儀礼においても参加者の身体の内部や外部へ到達し、ムシクとして還元され、子孫へと受け継がれてゆくのである。

呪術師の行う治療儀礼においても、口笛やケーナによりムシクの音が吹き鳴らされる。さらに、呪術師は蒸留酒などのアルコールを口を含み、参加者の頭部に吹きかけることによりシウ病を浄化する。その時にも呪術師の身体からムシクは放出される。また、内戦の記憶を克服することが理由で呪術師の治療儀礼に参加するものは、親族の死者が滞りなく天国や峰の霊へ入ることを祈る。

「内戦被害者は『血の川』を渡り、死の世界へ入ろうとする時に口笛やケーナを耳にする。この音は呪術師自身の息の霊であり、呪術的な性質をもっている。呪術師は死者を喚起して死者へ口笛やケーナを吹き入れ、犬に導かれて血の河を渡った向こう岸 (天国の向こう側) にいる先祖や音楽家の死の世界へ迎え入れようとする。内戦で親族を喪失した者は、恐怖の記憶を乗り越えるために、死者とともに呪術師によるムシクの音を聴こうとする。そうすること

で、少しでも親族が近くに感じるように感じられるのだ⁽¹²⁾。

ドン・ベニートは、口笛やケーナの音のムシクによりケクチは生かされているという。これら音のムシクは、呪術師ドン・ベニートによりケクチの人びとの影の霊が生命界へ入る時や、死界への旅を導く音なのである。音のムシクは、マヤ司祭の儀礼を通過すれば、死後に峰の霊や天国に入る。一方、呪術師の行う血の河の治療儀礼においては、音のムシクを通して死者と接触を持つことができる。さらに呪術師自身は、死者の全ての叫び声をこれら口笛やケーナの音のムシクを聞くことで、解することができるのだという。ある者は、「犬の迎えがこないのです、血の河を越えられない。もつとケーナを吹いてくれ」と頼む。また「ある人間に妬まれて命を落としてしまった。その人間を恨み殺してくれ」というものも少なくない、という。

ケクチの人びとのムシクは、身体から声 (*xyaab*) という形を持って生まれる。ケクチの人びとのムシクは、呼吸器官からのみ発せられるものではない。宇宙観上の身体図に表象されるように、肌、肉、骨、髪の毛などのあらゆる身体器官に宿る霊であるムウから発生して、声 (ムシク) は口をその出口としているのである。ケクチの人びとの声の多様性は、ムシクが変成されたものだとも捉えられよう。つまり、コミュニケーションのために発せられる声の本質も霊 (*nu*) であり、身体をおして口から出るときに音 (ムシク) になるのである。ただ、口先で音を生じさせているだけではなく、声は、身体全体から発せられ、他者の身体へ伝わるのである。

このようにケクチの声は人間の身体器官のあらゆる部位から吐き出され、吸収される。ケクチの人びとの身体の地平といえる全ての器官において、息は霊として外部と交信している。

息がいかに治療にとって有効であるか、また治療師の息がいかにして患者を癒すのかが分かる。マレーシアのテミ

ア―の事例では、病体を吸い取り、その部位に息を吹きかけて霊的液体を入れ、治療するようである。息が身体を癒す手だてとなっているのだ。

ケクチの世界に戻ろう。ムシクは、息のまま、そしてときには音楽や声に形を変えてケクチの人びとの宇宙観を形成する。そしてこれらの霊体験すべては、峰の霊の権威のもとに行われる。音のムシクは、峰の霊へ届けられ、峰の霊を充足させ、トウモロコシの豊作を実現するという目的を持つ。ケクチの人びとの身体を生成し続ける祭礼要素が、音のムシクであると言えよう。また、マヤ司祭や呪術師の儀礼では楽器の使い方が異なるが、ケクチの祭礼では、音のムシクはケクチの宇宙観における「音のちから」を構成する。

息とは主体のすべてであり、生命における最も大きな支えである。ケクチの人びとにとっても主体である身体はムシク（息）に包まれ、ムシクを追い求め、生とムシクが密にあることがマヤ司祭やドン・フランシスコとの会話から明らかになった。息や呼吸がケクチの生命のはじまりから、現在を生きる時間のなかで、肉体とびたりと接し離れることのできないものであるという、ケクチの生命観におけるムシクの位置づけを明らかにしてくれた。ムシクとは音、呼吸、声などから生起し、ムエルを生じさせるための主要素である。そして、ムシクは影の霊の養分となり、トウモロコシを通して、ケクチの身体を維持する。

身体をめぐる音

ケクチの人びとの身体には、すべての人びとが分かち合う影の霊と、個々人の息の中に存在するムシクがあることが明らかになった。肉、身体そしてある種の動物（ナワール）の肉もティベレフ (*tibelef*) と呼ばれる。この用語は外敵から霊を守る役割を果たす九番目のナワールの名称である。マヤ司祭の託宣儀礼や供物儀礼の過程を考察するこ

とで、彼らの宇宙観が、マヤの十字架上の身体や祭礼の音のムシクにより支えられている。トウモロコシの発育、豊作やムエルの安定、つまりケクチの身体を考えるためには宇宙観の理解は欠かせない。トウモロコシはケクチの身体そのものであるからだ。以下では、ケクチの宇宙観の中でいかに彼らのトウモロコシの身体が位置付けられているのかを分析する。

ケクチの身体は、ナワールの神々の諸要素と自然界の関連性から説明が可能である。マヤ司祭によれば、身体は影の霊、ムシクだけから成立するのではなく、マヤのもつ全ての神々、精神から形成される。まず、身体がコスモスの素地となり、大地（峰の霊）に横臥している。五つの方位の中では身体は中央に位置しており、宇宙の中心に人間の身体が位置づけられる。宇宙観上の身体は宇宙の隅々まで伸ばされるよう大きく手を広げている。

身体に命の種つまりイヤフが与えられると、いのち^{II}イッシュユが身体に芽生え、身体は息^{II}イクを持つ。命の種つまりイヤフは黄色を意味する。いのちつまりイクは身体のまわりを浮遊し、各器官にエネルギーを与える。また、身体のエネルギー (*ba'ko'k*) あるいはアカバル (*aq'a'bal*) すなわち「よいエネルギー」を意味する。よいエネルギーは、ケクチのトウモロコシ畑で風が吹き、ゆらゆらと穂が揺らぐとさらに豊かになる。イクが溢れるほどに存在し、トウモロコシの穂を揺らして大地に充滿される。そのためには、「吹く」ことの象徴であるアハプウツ (*aj'pu'ut*) により、大地の風がたつぷりと動かされる必要がある。アハ (^{III}*ah*) はマヤ語で人称の名辞である。ケクチの身体はアハプウツと合致する祖先からの呼吸や風を通して継承されるからである。

よいエネルギーを貯えた身体には、キク (*ki'k*) と呼ばれる血が流れる。血流は五つの点でムシクを結びつける。東の方位を意味するイケク (*ike'q*) は、夜明けを意味し、赤色をしている。ケクチの宇宙観では、一日の始まりにイケクが淀みなく流れることが大切なのである。

身体は幸福のシンボルであり、口や歯を示すべ (be) を持つ。プルルハ村のマヤ司祭は、べを白色の象徴だという——歯の色を示唆する。また、ハ (ha) は左腕を意味して、喧嘩、貧困、シウ病、呪術師の呪いなど外界の否定的エネルギーからケクチの人びとを守る。ハは人間の守護霊なので、この日に誕生した人は、強い護衛力をもつ。また、ハは種まきのスピリットでもあるので、この日に種まきをすることが推奨される。

身体は、髪のみつまりカムク (kamk) や白い肌であるべや黄色の肌 (ig) をもつ。カムクは、方位の西を意味し、その象徴色は黒である。この方位は (マヤの多くの方位概念で西は同時に) 死を意味するが、ケクチの宇宙観では、生命の終焉を意味するよりも「変化」や「変容」を意味するのである。変化としてのカミクは影の霊が循環するという意味をもつ。つまり、死んだ人間のムエルは峰の霊まで昇天し、トウモロコシに入り、それが食べられることによつて再び人体へ入り、そこで生命が宿る (循環) からである。

ケクチの身体観は、東西南北と中心の五つの方位概念からなる。東 (イケク) から血が流れ、体内を循環する。西 (カムク) は髪の毛である。南 (イヤフ) は黄色の肌で北 (ベ) は白い肌や口、歯の象徴である。このように、身体は十字架と相似して考えられる。大地をうめつくすトウモロコシ畑、そしてそこに生息するトウモロコシの穂を揺らすための風 (アハプ) や雨、太陽、空気を包囲する宇宙観の中に身体が存在する。同時に、この身体は松林、洞窟、水、土など彼らの農耕生活により支えられている。そして身体はムエルと折り重なるようにして存在する。影の霊は一つの大きな霊であり、ケクチの大地において人びとはその霊を分かち合つて生きている。ケクチの身体は、宇宙観を包み込むように存在し、その上に影の霊が覆いかぶさるようにしている。この身体は息 (イク) で満たされている。イクは、峰の霊をとりまく空気を意味すると共に、ケクチの大地で暮らす人びとの呼吸を表すからである。いのちを持つ人間であるためにはアハプウツ (吹くことを象徴する神) のスピリットから霊であるムウを得る必要がある

り、その上でケクチの生の尊厳をもつための音を伴うムシクが備えられ、身体となり、現実の世界に生命いのちを表す。

この身体を外側から支えるのが、峰の霊であり、トウモロコシを通してケクチの人びとの身体に影の霊を与える。ケクチの人びとは、ハーブ、リード付き縦笛、縦笛の音や口笛のムシクを供物（奉納物ないしは供物）として峰の霊へ与えなければ影の霊を受け取ることが出来ない。このように、宇宙観においても、献じる―受けとるというケクチと自然の間の互酬関係が明らかになっており、ケクチが健全な身体を維持するにはこの関係を保つことが大切なのである。言い換えれば、ムシクを峰の霊へ届けることによって安定した身体をもつことが、ケクチの生命の維持のために必要である。このような互酬関係を存続するために、託宣儀礼や供物儀礼が行われ、その先に調和をもつ宇宙観があると信じられている。他方、マヤ司祭とは異なる死生観をもつ呪術師（アフトウワル）は、犬(Nixi)が血の河を介して生命界からの死者を送りだし、死者のムシクは河の案内人である先祖とともに冥界へ向かうという。冥界へ入ると、音楽家がケーナの音のムシクのちからを利用して峰の霊へ入魂するのを助ける。

これらの儀礼において、花、カカオ、砂糖などを燃やして作られるかがり火は、燃焼やカトクの意味をもちナワールと強い絆をもつ。参加者は演奏家の音楽にのって踊り、かがり火の熱により汗を出し、不規則な呼吸で祈祷の言葉を吐き出す。祈祷の言葉は、声を伴うムシクとして峰の霊へ送り届けられる。このようにして儀礼の過程で、峰の霊は、音のムシク、汗のムシクで満たされ、ケクチの人びとへと息を吹く。そうすることで、ケクチの生命体は影の霊を受胎し、活性化するのである。ムシクによる影の霊の発生は、トウモロコシにも同様に起こる。峰の霊の深い呼吸とともに影の霊がトウモロコシを駆け巡る。峰の霊が儀礼における息や音を、ナワールのシンボルとしてのアハプウツのちからを借りて、吹き入れることで、トウモロコシの一つ一つの粒に影の霊が生じるのである。

以上のように、ケクチの人びとの身体（テイベレフ）は、宇宙観の中で、十字架の形態をしたものである。ケクチ

の身体は緑豊かな山々（峰の霊）の上で、宇宙論的に五方位の隅々へと届くように、アルタ・ベラパス県の自然界にある。また、身体上の個々の部位は、コスモロジカルに意味付けられている。また、五方位の各々の色は、それぞれ赤色のトウモロコシ、黒色のトウモロコシ、黄色のトウモロコシ、白色のトウモロコシに対応している。ケクチの身体は、トウモロコシにより、そしてトウモロコシの影の霊により生成されるケクチにとつてのトウモロコシは、食糧として重要なだけではなく、宇宙観形成、生命の糧かてとしての役割を果たす。

ケクチの祭礼の音が宇宙観へと届けられ、その音がトウモロコシの体を形成すると考えられている点は前述の通りである。以下、音へと変化されたムシクはどのようにして人びとの身体に響くのかを説明しよう。

コバン町における守護聖人祭では、リード付縦笛（または縦笛）と太鼓奏者の音が演奏され、聖歌行列を先導する。ドン・フランシスコはいう、「リード付縦笛は深い呼吸を要するので、生命を峰の霊に抜き取られてしまうように感じるほど、演奏をすることが苦しい楽器である」。確かにこのオーボエ系の吹奏楽器は、音を出すのに大変な肺呼吸のちからが必要で、リードを固く唇で噛みしめるので、唇にもひりひりとした出血を伴う痛みを感じる。リード付縦笛の音は、ドン・フランシスコの呼吸器官から絞り出されるようにして生じる。聖歌行列がコバン市を練り歩くのを先導して、リード付縦笛が吹かれる。町人は、リード付縦笛の吹奏が大変な労力を要されるのにも関わらず、聖歌行列隊のブラスバンドや電子ギターの音を傾聴する。「ブラスバンドや電子音楽の音は、ケクチやラディーノにとって現代的で洗練された音に聞こえるためだろう」とあるマヤ司祭は嘆いていた。町人はブラスバンドなどに聞き入るが、祭礼空間において鳴り響くリード付縦笛の音は、祝祭のスタム（気分）が高まるコバンの町に切なく響いた。

マヤ司祭により執り行われる託宣儀礼において、リード付縦笛と太鼓の旋律が反復して何度も演奏される。ドン・フランシスコは「マヤ司祭があまりに沢山吹奏するように求めるので、影の霊を落としてしまうかと思う程に疲れ

る」と言っていた。参加者は、リード付縦笛と太鼓の音が繰り返されるにつれて増強するかがり火の周りを歩き踊る。参加者の身体はかがり火の熱、リード付縦笛や太鼓の音を吸収し、ケクチの大地、太陽、空気、水などの中に生きる自然体の一つとなる。演奏家の生命をかけて絞り出されるリード付縦笛と太鼓の音は、参加者の体の中で蓄積され、祈願の感情の塊のムシクとなつて排出される。

ケクチの場合、祭礼の音は、古代マヤの人びとから受け継がれてきた宇宙に触れ渡るようにして峰の霊へ献じられる。この音は、峰の霊と重なり、影の霊としてトウモロコシや身体に戻つて来る。フェルドの言葉を措りれば、ケクチの祭礼における音体験は、自らを宇宙観のなかに位置づけるための身体的モードだと言える。とくに、リード付縦笛の長く濃やかな音色を生じさせるためには、演奏者の身体を破壊するほどのムシクのちからを必要とするといわれる。この音は、峰の霊から影の霊を通して与えられた超自然的なちからであり、音のムシクが峰の霊と重なつてケクチの祭礼における音響的身体を意味付ける。

古代マヤの人びとは、太陽が昇る東が中心になる方位だと考えていた。東の太陽は「強い太陽」「生まれた太陽」とマヤの言語集団によつて差異はあるものの、「太陽の誕生」を示す。このことは、コバン市のマヤ司祭エステバン・ポプの説明によるマヤの十字架の東の概念と共通する。西の太陽は、食べられた太陽あるいは、地下の太陽と捉えられ、死と関連付けられた。南は、太陽の大きい側あるいは太陽の右側だと考えられ、その象徴する色は黄である。黄色は太陽、熟したトウモロコシの穂を想像させる。北は、太陽の左側であり楽園の隣の場所と呼ばれてトウモロコシや他の作物成長に欠かせない。そして冬の雨も北から降り始めたと考えられていた。⁽¹³⁾ 基本食糧であるトウモロコシの収穫のためには、太陽と雨は何よりも大切であり、太陽がトウモロコシの豊穡と生命というシンボリックな意味を持つことが分かる。また、供物儀礼のように、そのためには供儀を差し出し、放血の儀式を行い、峰の霊から養

分をあたえてもらわなければならない。峰の霊から得る養分と太陽が、トウモロコシや身体としてのケクチの育成を促すのである。

マヤの宇宙はこれら太陽やトウモロコシの五つの方位から成立し、これは中心の神バカブにより守られている。バカブは中心軸たる世界樹のことであり、現実にはセイバの木だと考えられている。セイバの木は地上に幹を伸ばしているが、その根は冥界に、枝は天上界につながっている。聖なる木が存在するところこそがマヤの宇宙の中心なのである。⁽¹⁴⁾ポブ・マヤ司祭は、宇宙の中には男女（人間）があり、そればバカブにより守護され、ケクチの宇宙観は木の枝のように他界にある峰の霊へと伸びわたっている。例えば、供物儀礼におけるハーブのムシクはケクチの霊の音として宇宙観へ届くことでトウモロコシの育成を助ける。そして参加者はあらゆる信仰対象に許しを求め、影の霊の安定を祈願する。

託宣儀礼におけるハーブの音のムシクは、かがり火と共にケクチのトウモロコシの音響的身体を熱くする。祭礼参加者は音のムシクを通して、生命のエネルギーを得て、癒され、過去の記憶を乗り越えようとする。内戦の記憶は、大地でさまざま死者の影の霊への想いと相重なる。儀礼の際にかがり火の熱さのなかで、祈禱の声として吐き出されるムシクには内戦の辛苦の声が覆いかぶさる。この声は無意識的に発声する音となり、この声に伴う呼吸（イク）はハーブの音とともにムシクとして峰の霊へ響き、先住民虐殺により殺害された先祖の苦境を乗り越えようとする。

ケクチの人びとは、音のムシクにより命を与えられ、峰の霊からムシクを吹きかけられることで、トウモロコシに影の霊を取り入れ、トウモロコシの栽培サイクル、ひいては生命の再生を繰り返す。祭礼空間において、参加者と峰の霊の音により結ばれた互酬関係は、ケクチの人びとの身体を代々長続きさせるためにも必須である。音のムシクのちからは影の霊を形成し、祖先のちから、子孫のエネルギーを強化してマヤの宇宙観を伝承する。ケクチの祭礼音楽

が反復して演奏されることは彼らの宇宙観を再生することにつながると考えられる。

ケクチの祭礼の音も、宇宙への調和という関係をもって、コスモスを再循環させるために演奏される。その音を身体に全感官で受け入れるトウモロコシの音響的身体は、イク（空気、風）とともに音楽による宇宙観の再生を促進するのである。祭礼の音により宇宙観を再生する中で、ケクチの演奏家はリード付縦笛の裂けるような音、ハーブの柔らかなく永遠に続きそうな音、太鼓の素朴でケクチの大地を思い起こさせるような音を身体から排出し、ムシク（息や呼吸の霊）として、峰の霊と同化して弾き鳴らす。参加者はその音を宇宙観のなかで吸収する。

祭礼において参加者は、途絶えることなく鳴らされる音楽により、恐怖の記憶を自覚めさせる。しかし同時に、ムシクは、行きどころのない祖先の影の霊に対する不安や現在に生きる人びとの心身の記憶の傷を癒そうとする。ケクチの人びとのトウモロコシの影の霊から生成される身体の存在様式とは、祭礼においてムシクと重なり、音のちからをもって苦悩の記憶を乗り越えようとし、その宇宙観を再生し続けることにある。

第八章 女性の物語

歴史

一九九一年一二月「多田謡子反権力人権賞」の当該年度の受賞者ロサリーナ・トゥユクは、それを記念する講演会における声明で、次のように言った。

「私にはグアテマラ市に出て働くことしか残されていませんでした。そこでもう一つの現実を知ることになったのです。先住民族としての人権差別、女性としての性差別に加え、女中の労働に対する差別と抑圧が加えられたのです。アイロンをかけられないと言っては賃金をもらえず、人間としての尊厳を奪う侮蔑に満ちた取り扱いを受けました。グアテマラでは中産階級に飼われている犬のほうが、先住民族よりも立派な暮らしをしていることを身をもって知らされました」。

一六世紀のスペイン人による新大陸侵略以来、グアテマラでは、マヤの人びとや社会的弱者に対する社会的な不平等、民族差別が続いている。本節ではグアテマラ社会に蔓延する貧困、民族差別、女性軽視など日常生活を脅かす事象の原因を主に、内戦期間に焦点を当てながら歴史的な流れに沿って説明する。

グアテマラにおけるマヤの人びとの苦難は一樣ではなく、多様なかたちで人権を侵害されてきた背景がある。最初の侵略者は、グアテマラを征服したペドロ・デ・アルバラードであった。アルバラードはエルナン・コルテスの部下

としてメキシコ征服に参加した後、一五二五年にグアテマラへ侵入し、各地で何万人もの先住民を虐殺した。侵略者はマヤの人びとを奴隷同様に扱い、彼らの土地を略奪した。そのような暴挙に対し、マヤの人びとも立ち上がり、ケツアルテナンゴ市とトトニカパン村の間にあるオリンピックペーケ川で最初の闘いが起こった。この戦いでは、最後のキチエの支配者テクン・ウマンが命を落とした。彼は、それ以来マヤ人の抵抗と闘争精神の象徴となっている。その後も闘争は続いたが、大多数のマヤの人びとは迫害と搾取の生活から脱することができなかった。武力によりマヤの人びとが次々と倒れるなか、マム、ケクチ、イシル、カンホーバルなどの集団が勇敢に侵略者に抵抗したために、その時期の大虐殺は終焉を迎えた。しかし、虐殺が終わっても、迫害、侮蔑、搾取が残された。土地の剥奪、重税、女性への暴行、宗教的建造物の破壊に加え、「マヤの人びとは魂をもたないので人間ではない」という暴言さえ吐かれたのである。⁽⁹²⁾

ようやく一八二一年にスペインからの独立が達成されたものの、先住民の生活には良い意味での変化もたらされなかった。一九世紀のコーヒー農園の導入の地主制度により、マヤ共同体の土地の略奪は強化されていった。特にアルタ・ベラパス県ではスペイン系、ドイツ系地主による支配のもと、マヤと非マヤ系の人びとの分離が拡大し、混血のラディーノを中心とする人種差別に基づく社会構造はゆるぎないものとなった。

独立からおよそ百年後の一九二九年、世界大恐慌で、グアテマラ経済は深刻な打撃を受け、その直後の一九三二年には独裁政治家ホルヘ・ウビコが大統領に就任した。コーヒー農園主の中には、失業者の増大を懸念する者もあらわれ、グアテマラ社会の衰退を憂慮した。ウビコは独裁思想をもち、グアテマラをあたかも「自らの土地」のように統治しようとし、彼に異論を唱える軍人、学生などは容赦なく処刑した。一方で彼は、アメリカ資本に依存し、ユナイテッド・フルーツ社のバナナ・プランテーションの拡大に伴う港湾、鉄道、通信網の整備に尽力した。このことは、

当時大西洋岸のプエルト・バリオス經由ルートでしか輸出できなかったコーヒー農園経営者にとっても有利な動きであったといえる。しかし、グアテマラに浸透していたアメリカ経済と地主勢力への反発から、一九四四年一〇月にゼネラル・ストライキを中心にした大衆蜂起が起こり、一三年間に渡るウビコ独裁政権は倒れた。このことは「一〇月革命」の名で知られている。一九五一年から三年間に渡りハコーボ・アルベンス・グスマン大佐が政権を握り、ウビコ時代に農民から接収したユナイテッド・フルーツ社の一部の土地を彼らに分配し、グアテマラの資源を他国に搾取されないような政策の模索と正義の理念に基づく平等社会をめざした。しかし、グアテマラ国民の革命に対する意識の欠如と、アルベンス大佐が共産主義者であるとみなされたことなどが重なり、グアテマラの平和への希望の灯は消され、この国は軍事政権下に置かれることになった。

アルベンス大佐による平等主義的政策を除いて、グアテマラは長期に渡って軍事独裁政権に支配され、国民の八割にあたりと言われる貧困層は生活の安泰を脅かされてきた。一九六〇年代以降、軍事政権に対する左翼ゲリラ勢力が出現すると、社会の亀裂はさらに深くなり、主に国家側がゲリラ駆逐を名目として想像を絶する人権侵害を重ねてきた。⁽⁰³⁾ 人権侵害の経緯と侵害を受けた人びとの証言にもとづく調査結果をまとめたものが『歴史的記憶の回復プロジェクト』である。後者は、グアテマラのカトリック大司教区人権オフィス (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, ODHAG) が中心となり、内戦被害者・加害者の声をまとめたものである。スペイン語原書は全四巻に渡り、犠牲者の肉声である証言を中心に内戦の苦しみを乗り越えようとする様々なプロジェクトが描かれている。プロジェクト報告書は、グアテマラ全国のカトリック司教区が協力し、「和解のアニマドールス (animadores de reconciliación) と呼ばれる六五〇人の調査員が内戦犠牲者の聞き取り調査を担った。アニマドールスは「勇気づける人びと」、「働きかける人びと」を意味し、文化や言語だけでなく、恐怖の経験をも紛争犠牲者と共有

する人材として、各村の志願者のなかから養成された。アニマドールス自身が犠牲者であったケースも少なくない⁽⁰⁴⁾。この報告書はグアテマラにおける三六年間の内戦紛争期とそれに伴うエスノサイド・ジェノサイドの真実を被害者の視点から活写している。

一九五八年にミゲル・インディゴ・フエンテス将軍が大統領に就任したが、彼は米国のアイゼンハワー大統領の圧力を受け、キューバとの国交を断った。アイゼンハワー大統領の対キューバ政策に積極的に協力して、米国中央情報局（CIA）がグアテマラ国内において反カストロ軍の軍事訓練を実施することを許可した。この事実はグアテマラ軍の多くの将校を激怒させ、軍内部で反乱が起こった。一九六〇年一月の内戦蜂起では、武装将校軍の一部が山岳地帯に籠り、学生、反政府分子が加わってゲリラ活動の端緒となったのである⁽⁰⁵⁾。

武力闘争のみが政治を変える唯一の方法であると信じていたゲリラは、次第にグアテマラ南部、東部のサカバヤイサバル山間部へと移動し、闘争の拠点地とした。一方フエンテス将校の後に就任したベラルタ・アスルディア大統領は、二年半の在任中、軍の意志の具現こそが最重要と考え、戒厳令を出したため、政府軍とゲリラとの抗争が激化した。アルベンス政権以来の文民的大統領といわれたフリオ・セサル・メンデス・モテネグロ大統領が就任した。しかし農地改革の失敗などから、強大化した軍の暴徒と頻発するゲリラ活動を鎮めることはできなかった。カルロス・アラーナ・オソリオ大統領が就任したことで、グアテマラでは一六年間におよぶ軍事政権が再開され、全土は軍の支配下におかれた。アラーナ・オソリオ大統領はゲリラの撲滅がグアテマラ社会の平和をもたらすと考えた。そのため国家非常事態宣言を発令し、その施行三か月後には軍と極右派によっておよそ千人以上のグアテマラ国民が殺害されたという。アラーナ・オソリオの三年間では一万五千人の市民が軍やパラミタリーにより殺害された⁽⁰⁶⁾。一九七四年に再び右翼のヘル・ラウヘルウ・ガルシア将軍が大統領に就任したが民主化はかなわず、社会の抑制が強化されただけ

であった。

一九七八年、これまでの軍事独裁政権を踏襲・強化したロメオ・ルーカス・ガルシア大統領が就任した。同年、アルタ・ベラパス県のパンソス村でおよそ百人のケクチ人が殺戮された。この惨劇はアルタ・ベラパス県における最も悲惨な先住民虐殺の一つとなった。八二年、リオス・モント將軍がクーデターにより大統領に就任し、ゲリラ壊滅作戦を開始する。この後、八か月間という短い期間に内戦時代の死者の半数に相当する七万五千人もの人びとが被害されている事実は、当時、政権のトップの座にあってリオス・モント將軍の責任を明確に示すものであろう。この時点で既に退役將軍であったリオス・モントは、翌八三年にさらなるクーデターで自らの権力の座を失うが、現在においても国軍に対する大きな影響力を保持する。一九九九年の大統領選挙で勝利したグアテマラ共和戦線(Frente Republicano Guatemalteco, FRG)の党首かつ国会議長として、彼が大統領をしのぐ影の最高実力者であることは、誰一人疑う者が⁽⁰⁷⁾ない。一方、リオス・モントは先住民を大量虐殺した責任者として国際的にも強く非難されてきた。彼が政権に返り咲けば内戦が再来するとも言われただけに、敗退を歓迎する声が国民に多いということを聞いた。モントは二〇〇六年に大量虐殺、拷問、テロ行為、民間人の不法監禁の罪で国際指名手配を受け、国内外でさまざまに戦争犯罪、人道的罪に問われたが生涯無罪を主張しつづけた。モントは再審中の二〇一八年四月一日に九一歳の生涯を終えた。⁽⁰⁸⁾

一九八七年には中米和平協定が締結された。これは、グアテマラ、ニカラグア、エルサルバドルの三国で勃発していた国内軍事紛争を同時進行的に交渉によって解決することを目指した地域協定である。九四年にグアテマラ政府とグアテマラ民族革命連合(Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG)の両者の要請を受けて国連が和平交渉の仲介活動に入り、同年九月には国連グアテマラ監視団(Misión de Verificación de las Naciones Unidas

en Guatemala, MINUGUA) が創設され同一一月より人權監視活動に着手する運びとなった。九四年には、国民和解委員会、市民社会協議会も結成されている。八八年にはグアテマラ寡婦の会 (Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala, CONAVIGUA) が結成され、後の九二年にノーベル平和賞の受賞者となる先住民女性人權運動指導者リゴベルタ・メンチュウがその会長となった。寡婦の会は日本でも「コナビグア」として知られている。本章の冒頭のトゥウクはその代表を務めている。グアテマラ寡婦の会は、内戦中に軍部の犠牲となり夫や息子を亡くした女性が女性の地位向上と権利の回復を目指して発足した会である。現在は軍部による暴力の犠牲者が埋葬されている秘密墓地を発掘して死亡届の手続きをし（失踪中は生存していることになっている）、マヤの儀礼を執り行うことにより、遺族や死者と加害者の和解を図る活動も行っている。マヤ司祭により執り行われる託宣儀礼や呪術師による治療儀礼、守護聖人祭などを主宰する。それらには、マヤ以外の先住民民族団体、政党、労組、人權団体、NGOなどによる平和への取り組みがある。一九九三年の「国連事務総長友好国グループ」つまり、ノルウェー、メキシコ、米国、スペイン、メキシコ、コロンビア、ベネズエラの七か国がグアテマラ政府とURNG双方に対する平和交渉継続への国際的努力が結実して、九六年によく最終和平協定「グアテマラにおける確固たる恒久的な和平協定」が調印された。⁹⁾

グアテマラの内戦期は、一九六〇年代中期と七〇年代後半以降の二期に分けることができる。六〇年中頃、主に都市エリートとキューバからの支援を受けた諸グループがグアテマラ東部のラディーノ（混血）の多い地域で蜂起を試みたものが前者で、これは六七から六八年に鎮圧された。その後、残党や経験者たちを中心として西部高地のマヤ系の先住民地域の地域で蜂起したものが七〇年代後半に始まった。アメリカがベトナムで経験した反乱鎮圧作戦が、グアテマラ国軍によるマヤ系先住民民族への差別と残虐なたちで結びついた時期が、それから二〇年以上も続く「暴力の時代」であり、グアテマラでは、ラ・ビオレンシア (La Violencia) として語られる。¹⁰⁾

内戦を通して、六八年の駐グアテマラ・アメリカ大使ジョン・メインの暗殺、七〇年の駐グアテマラ・西独大使カール・フォン・スプレテイの暗殺、八〇年のスペイン大使館占拠炎上、グアテマラ人女性文化人類学者で武装紛争が生んだ国内避難民 (Conflict Prevention and Post-conflict Reconstruction Network: CPR) の研究をしていた「ミルナ・マックの暗殺も、軍事政権の恐怖を国際的に知らしめる一因となった。またアラリーナ・オソリオ、ヘル・ラウヘルウ、ロメオ・ルーカス・ガルシアの三人の大統領の独裁政治によりグアテマラによる政治は、グアテマラが人権侵害国家であるという認識を定着させ、国際的な孤立を避けられない状況となった。その後、二〇〇三年就任のポルティージョ大統領、二〇〇四年就任のベルシエ大統領時代を経て、二〇〇八年にはグアテマラ初の中道左翼出身のアルバロ・コロシ・カバジェロス大統領が就任した。コロシ大統領は、内戦後の三人の大統領により死文化された「悲劇の歴史を繰り返さない、現在とは構造的に異なるグアテマラ社会」の確立を目指し、「先住民の顔がみえるような社会民主主義」というスローガンを挙げ、二層化されたグアテマラの復興を根底から変えようと試みる。

アルタ・ベラパス県パンソス村 (Panzos) ケクチ語で「緑の道」の意) では、一九七八年五月二八日に百人のケクチの人びとがエスノサイドの被害を受けた。この地域はもともと弾圧が激しかったと言われるグアテマラ中西部のパハ・ベラパス県、エルキチエ県と並んで大きな被害を受けた。この日は約八百人の近隣集落に居住する人びとを含むケクチの人びとが町の中心部に集まり、土地問題の解決のための意見交換を行う予定になっていた。しかし、村長は不在で、控え室にはカイビール隊員 (先住民を鎮圧平定を目的とする特攻部隊)、特別攻撃隊員ら一五〇名が身を沈め、威嚇行進が始まるのを待っていた。村人で公園が一杯になると、カイビール隊長らが、役場の屋上から銃弾を撃ち始めた。⁽¹⁾ その他の多くの村落でも、ケクチの人びとはグアテマラ軍事主義の構造的暴力による迫害を受けた。レミーには、その時期の被害者と加害者の証言が詳細に記述されている。

「そこで生まれてからずつと暮らしてきた自分の家なのですから、逃げ出すのは本当に辛かったですよ。離れたくないありませんでした。でも兵士たちがしょっちゅうやってくるようになり、それが毎日となると、状況はとても厳しくなったのです。兵隊がやってくるのが見えた時、家を出て、山へでも川へでも逃げなければならぬ、と思いましたが、やつらに見つからないように、やつらに殺されないように。そこで幾晩も過ごしました。二日も三日も、寒さや空腹をこらえたのです。わたしたちの人生で最も苦しいことを忍ばなければならなかったのです」⁽¹²⁾

内戦期にはパンソス以外の多くの村落でも女性や子供といった社会的弱者に対する暴力が後を絶たなかった。レミーには、そのような暴力に関わる加害者と被害者の双方のことは語られる。

「ひとりの女を見つけました。兵士をひとり呼び、『少尉からの贈り物だ、この女の世話をするように』と命じました。部下は『了解しました』と答えると、他の連中を呼び、『おい、肉があるぞ』と言いました。皆やってきて娘を捕まえ、抱いていた赤ん坊を取り上げると全員で強姦しました。そのあとわたしは、子どもの死を見て哀しまないで済むよう女を先に殺せと命じたのです」⁽¹³⁾

「兵士らはマチェテ（山刀）でうちの息子の首を斬り取り、その後で下の息子の首を斬り落としたのです」⁽¹⁴⁾

このように、レミーでは、読者が戦慄を覚えるような証言と事実が語られる。特に極限的な暴力行為である妊婦や胎児の殺害は、マヤの生命の源さえも根絶しようという、エスノサイドの残酷な現実を浮き彫りにする。内戦による

殺害はいのちの組織的な虐殺のみならず文化の維持をも揺るがしていたのである。

祖先崇拜を重んじるケクチの人びとにとって、種の根絶は最も恐れるべきものであったに違いない。一六世紀の入植以来、かれらの大地は侵略者により略奪、収用され、その資源は奪われ続けてきた。特に、峰の霊を祖先から受け継いだ大地の神として崇め、そこに生育するトウモロコシや豆、ウィスキルなどの作物の一つ一つに影の霊が宿ると考えるケクチの人びとにとって、大地は自然と人とのバランスを保つ、生命の恵みの源である。このような神との均衡を乱すような形で大地を汚されることは、彼らにとって生を否定されるほどの苦しみであったと想像できる。

内戦は平和協定の締結によって終熄したように見える。しかし内戦の傷跡は、その後の人びとの生活に暗い影を落としている。このように、内戦の社会的・文化的な傷跡は短期間で完全に癒えることはないが、マヤの人びとのアイデンティティは呼び起こされ、そして共同体の保持を確固なものとしながら徐々にだが回復しつつある。調査地周辺では、内戦によって一変した物理的・精神的状況を支える様々な集団が存在する。その代表的なものに、「先住民女性を救う会」(Defensora de la Mujer Indígena, DEMI) ロバン支部、「カトリック大司教区人権オイスロバン支部」、「グアテマラ社会科学発展協会」(Asociación para el Avance de las Ciencias en Guatemala, AVANCSO)、「グアテマラ・マヤ言語研究所」(ALMG)、『主に秘密墓地発掘に携わる「法医学的分析と応用科学協会」(Asociación Centro de Analisis Forense y Ciencias Aplicadas, CAFCA)』寡婦やその娘、孫たちで組織され、伝統的な女性の貫頭衣(ウィピル)や人工花などの工芸品を作成して販売する「イシムカネの女性評議会」(Consejo de Mujeres Ixmucané)などの組織された集団に加えて、カトリック教会の神父、福音派の教会の牧師、キリスト教信徒集団員、伝道師、マヤ司祭など、信仰の指導者たちも記憶を乗り越えることに助力している。イシムカネとは、マヤのことばで寡婦の意味である。日本では一九九九年より精神科医の宮西照夫らが中心になり「和歌山イシムカネプロジェクト

(Wakayama Ikmucane Project)」が、内戦被害者マヤ人女性の自立支援を行っている。⁽¹⁵⁾

グアテマラを代表する法人類学者ホセ・フェルナンド・モスコソ・モジェル (José Fernando Moscoso Möller) は、考古学の知識を応用した法人類学を用いて内戦被害者が心身にうけた傷の回復や、行方不明者の遺体発掘に従事している。また最近では大きな被害を受けた村落に内戦記念博物館や記念碑を設立するための活動を行っている。特に大きな被害を受けた上述のパンソス村では「平和のためのコミュニティ・ミュージアム」を設立した。近隣のカハボン村 (Cahabón) でも同様の記念博物館が建立される予定である。この記念博物館では内戦被害者・加害者をそれぞれ固有の人格を持つ人間として認めることを目的として、かれらの声を反映させるために、ケクチ語とスペイン語で内戦の様子やケクチの文化が展示されている。また、「平和の文化」の実現のために、ケクチの人びとが主要開設スタッフとして意見交換をして、博物館が創設されるまでの展示設計などの仕事を担っている。モスコソ・モジェルは、ジェノサイド・エスノサイドに対して国民が統一の歴史観をもたないことが、和平協定締結後も平和な生活が復活していない原因であると考える。「一致した歴史観をもつこと」が地域博物館設立の一助となるだろうと主張する。⁽¹⁶⁾ わたし (滝) は祭礼の音による平和の再編成に関して、二〇〇四年の調査時に彼と論議を交わした。モスコソ・モジェルは、とくに葬送儀礼においてマヤ「オリジナル」な楽器 (縦笛や太鼓を示す) にその癒しの過程が見られると語ってくれた。被害をうけた共同体への働きかけが記憶の治癒に役立つ可能性がある。グアテマラ高地全域を通して、被害者たちが共同体において抗議の声をあげ、そのイニシアチブを握ることは暴力に対するこれまでの静寂を打ち破ってオープンに語ることの契機になるからである。⁽¹⁷⁾

真相究明委員会が果たす社会的な役割は、マヤの人びとが自発的に自らの苦難の歴史を乗り越えるための手段として重要である。モスコソの記念博物館の取り組みは、ケクチの人びとが内戦の記憶を自分のなかで受け止め、社会へ

と発信する好例であろう。

マヤの女性はグアテマラが植民地化される以前から、家の管理・維持、子供の教育、家計のやりくりなど家事全般を任されてきた。また家庭内の事柄だけではなく教職、医療などに携わる者も多く、さらに司祭として儀礼を執り行う女性もいた。しかし、植民地時代を迎えると、マヤ女性は地主制度のもとで搾取の対象となり、家族が生きるために身を削って労働しなければならなかった。マヤ女性の立場は、イベリア人の入植を節目に大きく変容したのである。ケクチを含めて、マヤ女性たちは他の地域同様に家事、育児、季節労働等の出稼ぎや農作業に日々追われている。さらに伝統的な男性優位のマクスモ思想の構造から、対外的には保護されていると思われるような女性も家庭内暴力などで苦しむことが多い。上記のとおり、アルタ・ベラパス県は内戦期に多大な被害を受けた。特に女性は性暴力の被害者となり、妊娠や感染症などの二次的被害を受け、夫を殺害され、連行されて生活のすべてを奪われるようになって、軍市政権時代にうけてきた。しかし、ケクチ女性は元来独特な謙遜心や調和を重んじる精神を持っている。それに加えて、軍市政権時代にうけた、精神的トラウマや内戦経験に由来する懐疑心などから、自分たちの心情を吐露することとは少ない。調査者としてわたし（滝）が出会ったケクチの人びとはカトリックやマヤの天地創造説から原罪をもつて誕生したと信じてとまで言った。このような信仰上の背景が、謙遜を重んじる態度に影響しているのだと考えられる。最近ではレミーなどの団体の手助け、共同体内の女性同士のコミュニケーションも増加し、心の傷を癒してお互いを支え合おうという動きもある。その象徴的な場として祭礼空間があげられるだろう。以下はコバン市に居住する内戦寡婦マリア・マクツ・バク (Maria Macz Bac) によるわたし（滝）が二〇〇二年に採集した話の一部である。少し長いが大切な話なのでここに示す。

「一九八〇年代の内戦で夫を失ってから寡婦となってコバン市に住んでいます。夫の死後再婚しましたが相手がアルコール依存症で暴力をふるったために離婚しています。最初の夫が失踪した時、一番上の娘は三歳、下の娘は一歳でした。彼も大多数の犠牲者のように兵士として働いていました。ある日首都で働く一人の少尉から「内戦がひどくなったのでコバン市のわたしの家を見に行つて欲しい」という手紙を受け取ったのです。わたしたちは文通をしましたから。勿論私は夫とともにその少尉の家を見に行きました。それが畏だったのです。わたしたちは暴力を受けました。その家は軍に奪い取られてしまいました。軍の一人に上の娘を取り上げられてしまいました。その男の手が下の子を奪い取つてピストルでわたしを撃つたのです。私は自分ももう死んだと思いました。一人の女性が私に水をかけました。意識がなかったので心配したのでしょう。実際にすっかり意識をなくしてしまいました。夫はその時に拉致されてしまったようですが、それから夫の行方は分かりません。わたしは夫がもう死んでいると思つています。遺体はどこにあるのかを知りたいです。娘たちが、お父さんは骨をどこに残して逝ってしまったのだろうかといひます。今、そのことを知る時が来たと思ひます。遺体の残存場所を知りたいのです。どこに置き去られてしまったのか、骨を拾つてしかるべき埋葬儀礼を行いたいのです。死者のためのマヤ司祭による儀礼があります。わたしも何年か通いました。マヤ司祭のところへ通うことで精神的な痛みを取り除くことができました、満たされる思いをしました。グアテマラのマヤとしてここに生きていくという事に対して、儀礼に参加することで少しずつ納得できるようになりました。寡婦仲間には「軍はわたしたちの所有品を全て盗み取つて行つた」と言ひます。すぐに解決できる問題ではありませんが、少しずつ、本当に少しずつ、例えば二か月に一度このような儀礼に参加して治療を受けることを通して解決に向かつているのです。一度に全てを取り除くことは出来ませんから。あの時のことは口に出すことすら恐ろしいので少しずつ話すのです。少しずつ痛みを取り去る、この方法がわたしには好ましいのです。儀礼では、夫とともに死

んだ沢山の仲間のために供物（ナワールや峰の霊への捧げもの）が燃やされ、かがり火が灯されます。ハーブなどの音楽が演奏されることもありませんが、昔を思い出させるのでとても悲しくなります。再び昔に戻りたくないので、ハーブの音は特に悲しくさせます。私の寡婦仲間もそういうのです。ハーブの音は私の心を過去に引き戻し、その音が心の傷を感じさせるのです。夫がもう村には帰らないと思うことはとても悲しいことです。音楽を聴くと彼とわたしが一緒にいた時間を思い出させるのでわたしは音楽を聴きたくないこともあります。つまり、わたしが現在している何かが過去に彼と分ち合ったことを思い出してしまふのです。お祭りと一緒に音楽を聴いて踊ったことなど。踊ることは内戦後それほど楽しくありません。内戦前、女たちは影の霊へ働きかける心とともに、踊りました。でも今はそうではありません。わたしには夫を思い出させます。だから、生きてゆくこと自体が悲しく感じることもあります。内戦前は男たちも随分踊りました。ハーブは彼と踊ったことを思い出させますが、縦笛やリード付縦笛、マリンバは違います。気分を楽にしてくれます（この時の会話はスペイン語とケクチ語を交えて行われたが、彼女は「霊」と言う時にはスペイン語の霊（アニマ）ではなく、ケクチ語の影の霊を使用していた）。残された娘も私もよく夫の夢を見ます。娘の夫に関する唯一の記憶は兵士に手をつかまれて連れ去られた時のことだけです。だから、夢の中でパパ、パパ、と泣き叫んでは夜中に飛び起きていました。私もよく泣きました。夢の中では夫に会えるのに、目が覚めると夫はいないので。泣き過ぎて涙腺炎を患っているため、左目の涙腺はもう機能しません」。

彼女は、寡婦のなかでも寡婦支援施設「イシユムカネ」で働くことができる数少ない幸運な女性である。ほとんどのケクチ寡婦はコーヒーや綿花などの小作農として働きながら家計を支えてきた。最低限の賃金しかもらえずにいるので食べてゆくのが精いっぱいである。薬も買うことができない。

内戦の甚大な被害を受けた地域の出身であるファナ・パコイ (Yuana Paoy) とホセファ・ク (Josefa Cu) という七〇代の姉妹は、内戦で死亡すると、影の霊やムシクの行き着く場所が、病気や老衰などで普通の死に方をする場合と異なると言う。通常の死に方をすれば、葬送儀礼の時に身体も存在するし、コパル香やロウソクなどの供物^{II}マヤハクに囲まれているので、天国(カルバリオ)に入ることができる。カルバリオ(ゴルゴダの丘)とは、丘の上に立つ教会のことだが、ここでは天国を意味しているとこの姉妹はいった。しかし内戦により死亡すると、多くの場合身体の所在が不明になり、儀礼の時に供物で浄化することもできずにいるので、殺害された山中(峰の霊の居場所)でその人のムシクはさまよってしまう。その人の肉・骨・血は動物に食べられてしまうこともあるが、ほとんどの場合峰の霊への捧げものとして骨となり地に風化して最後を遂げる。ムシクはそこから離脱して峰の霊のなかをさまよいつづける。

この姉妹は、現在寡婦のための共同生活体であるチコフ・ラシユキシユ共同生活村(Cooperativa de Chicoj Rakix)と呼ばれるコバシ市の村落に住み、以前は助産婦であったが、現在は一か月に二回ほど洗濯の仕事をして生計を立てている。そして、その収入は多くても月に五〇ケツアル程度だと言う。ファナ・パコイは内戦中に二人の娘を失い、遺体発掘推進団体に捜索願を出しているが、遺体はまだ見つかっていない。また、パコイ家の居住する村には内戦前には七〇世帯が暮らしていたが現在その数は半分以下に減少してしまったという。

内戦時、兵士から逃げようとして山を下りて行こうとしたが、その道中に当時一二歳と一三歳であった娘二人を見失ってしまった、それ以来二人は消息不明だと言う。兵士から逃れるために山中での潜伏生活を四年間にわたり続けなければならず、娘たちを探すことは不可能であった。兵士からの逃走時に、娘たちは彼女と違う道に行ってしまった、その時に本来ならばケクチの共同体で分かち合われているはずの影の霊も分離してしまったと姉妹は語る。以下、姉

妹の証言である。

「潜伏期間中は、食物も衣服もなかった。寒い時は落葉をかき集めてそれをかぶせて眠った。兵士に火を焚いているのを見つかるのが恐ろしかったので。雑草を塩も砂糖も付けないで生で食べるしかなかった。娘たちの居所はまだ分らない。もう死んだと思って儀礼をした。彼女たちは自宅で通常の形態で死んだのではないので、儀礼も家ではなく峰の霊の場所（洞窟）で行った。死んだ娘たちには夢の中だけで会える。淋しそうに潜んでいる娘に語りかけることが出来る。悲しい理由で死んだ娘たちの影の霊はまだ峰の霊の中でさまよっている。その影の霊を私たちは取り去ることができない。天国へ入れて上げることができない。川では沢山の死者を見た。子供を抱きかかえながら死んでいる人も沢山いた。内戦中は峰の霊も悲しんでいた。死体は犬、豚、ハゲタカなどのエサとなってしまうのだから。そんな身体を見て地の神（峰の霊）はとても悲しんでいた。峰の霊が悲しむので死者のために、そしてその身体のために教会でのミサへ参加し、自宅で供物を行うのである⁽¹⁸⁾」。

アルタ・ベラパス地方で内戦による被害が最も大きかった地域は、ゲリラと兵士の戦いの山として知られるチャマ山脈（Sierra Chama）であろう。チャマ山脈での被害者は以下のように語る。

「チャマの地域では、より良い職、肥沃な土地を求めて移動することが普通です。私の家族もそのために移動生活をしていましたが、その夜に老若男女問わず兵士により拉致されてしまったのです。私たちは、酷い拷問を受け、豚などの家畜とともに暮らし、蛆のわく納屋で生活しました。私たち家族は呪術にかけられたと思い、それが解けるよう

に祈りました。呪術師がいたらと思いましたが、脱走しようとする者もいましたが、失敗して殺害されてしまうのです。遺体にはガソリンが撒かれ、焼かれ、放り出されました。常に祈りを捧げる峰の霊の地は遺体のおいに覆われました。五年間の納屋生活の後にコバン市へ行こうとしましたが、そのちからも残っていませんでした⁽¹⁹⁾。

以上のように、内戦期における悲痛な経験の声が聞き取り調査を通して得られた。内戦期直後から、特に女性被害者と内戦について語る機会を得ることが多かった。それは、カルバリオ教会で死者や行方不明者へ祈る女性たちと近しくなり、守護聖人祭において内戦の記憶を吐露する女性が多かったからである。また、託宣儀礼において、影の霊の所在を心配し、心を開いてくれる女性も多かった。わたし（滝）が女性であるために語りやすかったのかも知れない。そのなかで、共通していた点は、彼女たちのなかにある苦しみの真意が「内戦」として理解されていない点だろう。村落に居住する女性で、グアテマラの政治動向を把握するものは少ないからである。「誰か恐ろしい者がやって来て、家族を連れ去り、拷問し、自らも乱暴された」という真実のみが心身に焼き付いているのである。しかし、これらの傷をもたらした原因は紛れもなく内戦やポスト内戦期の殺伐とした事象にあり、本論文で取りあげる祭礼や儀礼は、その痛みを和らげる作用をもつだろう。

一九九六年末に和平協定が締結されたが、現在も民族的差別が残存する。ケクチの人びとはエスノサイドやジェノサイドを経験した社会や個人の心身の復興の手がかりとして、埋葬儀礼を行い、祭礼や儀礼に参加する。ここではそのような場で生起する音がケクチの深く傷ついた心象といかに交わるのか、そして祭礼音楽が文化的に、そして社会的にどのようなエンパワメントの意味をもつのかを説明する。

マヤの喪の儀式は、その文化的な呼びかけとして、内戦の苦しみの時間を少しでも軽減するために執り行われる。

そのうちの一つが秘密墓地発掘である。ひとびとは、そこに集まり、墓地にある何かを訴えかけるような遺体の上にかけてある布を持ってきたりする。司法人類学者たちの秘密墓地発掘を見守る遺族たちは、単にそこに立ち尽くすだけでなく、その近くで拝所をつくり、ロウソクやコバル香を焚いたり、みんなで輪になり手を繋ぎ、祈りを捧げる。そのような喪の儀式が、非営利組織（NPO）の人の働きかけでおこることもあるが、自然発生的におこることも稀ではない。⁽²⁰⁾ここでいう喪の儀式とは、カトリック教会でのミサから、託宣儀礼、また供物のような家族単位で行われるものまでが含まれる。高地グアテマラにおける喪の儀式は、社会的な儀礼として「死者を葬る」という意味とともに、「祖先へ祈りを捧げる」という二つの意味をもつ。その構造のなかに心身の痛みを癒してゆく機能が内在する。社会的な儀礼を支援する団体にレミー、コナビグア、カフカなどの非営利助成団体の活動があることは上述の通りである。一方でマヤ司祭はケクチの人びとにとって単なる司祭として存在するのではない。ケクチの人びとがマヤ司祭により執り行われる治療儀礼（*xiz'aan*）を、治療（スペイン語のセラピア）と呼ぶことから分かるように、歪んでしまった人びとの心身を正常な状態へ戻すことを助ける治療師として共同体のなかで重要な役割を果たす。治療儀礼はスペイン語では祈りの意味でもあり、治療の実践の中に出てくる祈りの言葉をさす。コバン市周辺には一つの村につき二、三人のマヤ司祭が居住する。マヤ司祭や長老は儀礼を執り行うという役割の他に、村の中では生活面においても指導者的な立場にあり、村の調和を保つ役割も担っている。

マヤ司祭が執り行う儀礼の一つのワイエブは、マヤ暦上の「新年祭」である。日の神であるナワールに祈りを捧げ、過ぎた一年に感謝の意を示し、新しい一年をナワールのもとで豊かに過ごすために、過去一年間の穢れを浄化するものである。コバン市周辺では、参加者はワイエブ儀礼の前に行われる四回の準備儀礼への参加を求められる。あ

るマヤ司祭は、「準備儀礼をしないとワイエブをおこなう意味がなくなってしまう。精神をワイエブへと向かわせて

心の準備をすることは、ワイエブを淀みなく進めるためにも必須である。一回一回の準備儀礼を経て精神のちからを貯え、そうすると精神の内側にちからがつくのだ」とわたし(滝)に説明した。⁽²¹⁾この期間中はマヤ司祭も参加者もアルコール摂取や性交渉を断ち、心身を清めてワイエブに備える。ワイエブは五日間に渡り、ケクチの人びとが聖なる場所だと考える洞窟やカルバリオと呼ばれる教会、大地などで行われる。リード付縦笛と太鼓の音が儀礼開始の合図となる。守護聖人祭の聖歌行列と同様にリード付縦笛と太鼓は、儀礼の節目において儀礼の進行の様子を参加者へ知らせる機能をもつ。

ワイエブ儀礼における縦笛の音とナワールとの関係については次のような証言がみられた。

「縦笛は二〇あるナワールのために吹く。心を空にして故郷の町で聞いたことのある鳥の鳴き声を模倣して吹く。わたしはイヤフ (yaf) という種類のナワールを持つ女性に言った。彼女のナワールは蛇なのだから縦笛を吹かなければならない。ナワールの神に精神のちからを見せるのだ。これがケクチの神との接触なのだ。ナワールと繋がりなさい。繋がるのです。縦笛の音で火の周りを踊り歩かなければいけない。そして汗をだすのです。ちょうど熱い(蒸し)風呂に入って浄化するように。からだも骨も心も全て浄化しきらなければなりません。そうすると涙があふれ出てくるでしょう。幸せであり、または不幸であることに対して。それがあなたの命そのものなのです。かがり火の前で見せなければなりません。そうすると生きる意味が見えてくるでしょう」⁽²²⁾。

マヤ司祭は縦笛の音は人生の暗闇を示すともいう。ワイエブの中でかがり火がより強く焚かれ、縦笛が吹かれるとより多くの参加者が涙を流すようになる。あるマヤ司祭によると、スペイン人侵略によってケクチの祖先が受けて来

た痛みや現代マヤが受ける差別のために峰の霊が悲しむのを感じて泣き出すという。九七年調査時、このマヤ司祭は「参加者は峰の霊が悲しむのをみて涙を流す」と説明してくれたが、多くの場合、自身や家族の辛苦のために涙を流すと考えられる。内戦を生き延びたこのマヤ司祭は、その時期について多くを語ることは不可能だという。終戦直後から彼らのグループがワイエブを再開したことは、先祖から続くケクチの伝統文化が心身の立ち直りに関して重要な意味をもつことを示している。わたし（滝）が九〇年代後半に参加したワイエブ儀礼は実際にリゴベルタ・メンチュウ財団から経済的援助を受けており、遠方からやってくるケクチやポコムチ、アチ、キチエの人びとにはマイクロバスが提供されるなど、積極的に文化の復興を促すような働きかけがみられた。

ドン・フランシスコによると「内戦中は、軍に自分たちの居場所が知られないようにするために夜間は音楽を演奏することはできなかつたし、内戦の圧力下では儀礼も禁止されていた」という。また、物質的困窮により供物と呼ばれる数々の奉納物を入手することも困難であつたという。

「私たちは御先祖様や死者たちを放り出さなければなりませんでした。聖地からも離れ、信仰の営みも宗教もはや許されません。軍が監視していたからです。働きに行くのにも許可を取らなければなりません⁽²³⁾」。

この証言は、軍の支配下にある村落において儀礼の続行が困難であつた状況を示している。峰の霊やキリスト教神への祈りによって日々の生活が成立するケクチの人びとにとって、軍が聖なる儀礼の場を破壊し、マヤの伝統的信仰を禁じたことは、自らの生を否定されることに匹敵する行為であつただろう。

ケクチの人びとは、内戦のトラウマを克服するために、かれら独自の信仰形態や概念に心の拠り所を求めていたよ

うに思われる。内戦中祭礼活動はできなかったが、かれらの生命の支えとなる祖先崇拜や峰の霊信仰は彼らのなかに生き続けていた。例えば食事の前後の祈りといった家族単位のささやかな営みの中にその精神は確実に流れ続けてきた。それは、人やものに宿る影の霊（影、靈魂）は人びとの尊厳を保つという意味を持ち、影の霊はケクチの出生と共に心身に付着し、死後も不滅で、山の神であり精霊である峰の霊と共存するという行為なのである。例えば、川に転落して溺死したり、山に迷って死亡したりする時、身体が死ぬと同時に影の霊を喪失することがある。このことは、峰の霊が顕在するところで命を落とすことを意味する。そのような影の霊は峰の霊により救われるのである。ちなみに、影の霊はトウモロコシや豆といった主要穀物にも存在するが、コーヒーやカルダモンなどの換金作物には存在しないという。

また、ナティ・ブク・チョク (Naty Buc Choc) は内戦後の女性の精神状態について「男性中心主義のマヤ社会において、女性にとっては毎日が闘いだ。男性ならば気軽に語ることができるような事柄でも女性たちにとっては心の小さな塊となって深く潜んでしまう。この塊を外に出そうとする場が儀礼なのである」と語ってくれた。ポコムチ女性のナティ・ブク・チョクは二〇〇三年度のタクティク町の守護聖人祭において聖ヒアシントのコフラディアのカモルベの妻であった。先住民女性を救う会のコバン支部で働き、ケクチやポコムチの女性の内戦後の自立を助け、家庭内暴力から女性を保護する仕事を携わる。塊とは、内戦で受けた苦しみの記憶の塊を指し示すという。苦しみの塊は内戦後現在進行中の不穏な政情や不可避な差別が原因で生じている。内戦期には不可能であったものの、終戦後ゆるやかに復興される儀礼の場において、被害者たちは苦しみの塊を言葉にして吐露するのである。例えば託宣儀礼においては、縦笛の音色や口笛、ハープの音などを峰の霊に響かせて影の霊を平和な状態にとどめ、マヤ司祭が祈祷と託宣を行って傷を癒すことでこの塊は解放されるという。さらに、マヤ司祭は、ムシクをかがり火に吹きかけ、縦

笛に息を吹き込んでその息から生じる響きでケクチ女性に、沈殿している過去の記憶を乗り越えさせようとする。ムシクは「息の霊」の意味を持ち、祖先崇拜を重要視するケクチの人びとの間で、祖先から連続と受け継がれてきた身体の魂の核となる要素だと信じられている。ケクチの人びとにとって、過去の苦境は宇宙観の歪みである。宇宙観を望ましい状態に戻そうとして、祖先から子孫へと代々受け継がれてきた音のムシクを紡ぎだし、峰の霊に祈祷することで癒しが施され、宇宙観も安定すると前述のマヤ司祭はいう。祖先からの生の継承を重視するケクチの人びとにとって、彼らのトウモロコシを生む大地であり、生を支える峰の霊に響きわたる生身の音のムシクが、祭礼とかれらのコスモスの間に存在する。例えばワイエブ儀礼に見られるように、ムシクにより生じる縦笛の音に踊らされて、発汗し、浄化が起こると、ケクチの人びとは峰の霊への祈りを深め、そのことが内戦でうけた心身の再起へむかう契機となるのだとマヤ司祭は語っていた。ケクチの人びとは、そこに鳴り響く音によって、内戦からの心身の立ち直りを求め、祭礼の音は彼らの生を支えている。

ケクチの人びとは、内戦の期間はもとより、停戦後も峰の霊や祖先、キリスト教の神に心の拠り所を求めている。内戦中には市場も活発に機能していなかったため、峰の霊への供物が入手できず、ケクチの人びとの峰の霊信仰が表面上は遮られたのである。伝道師の救済活動は、峰の霊信仰よりも聖書を読み、聖歌を歌うという点において直接的に有効であった。また、もともとコフラディアというカトリックの信徒集団が自治体内部で組織的で大切な役割を果たしていたので、自ら選択肢のないケクチの人びとは、分かりやすい形態で援助活動を行っていた伝道師に助けを求めたのであろう。

第九章 まとめ——感覚経験の人類学にむけて

これまでの叙述の内容を振り返ってみよう。まず第一章音と感覚のエスノグラフィーでは、このエスノグラフィーという物語を語るわたし（滝）が、二〇〇四年にバアパ村の夜において峰の霊（ツルタカ）の存在をはじめ感じて感じた時の経験を記した。そのことが、わたしのケクチの宇宙観への理解とそれに関わる祭祀音楽の意味へのさらなる探究をもたらしたのかについて述べた。わたしの専門である民族音楽学では、音響的な身体とは、音と響き合いつつ共鳴する身を示す。と同時に、もうひとりの著者池田の助けを借りてその知のあり方がわたしにとって開かれつつある文化人類学が、当たり前におこなう人々の語りの収集における「現場の声」もまた、調査者の心に響く音響であること、本書の記述を通して明らかにになったと思う。民族音楽学は、このように音楽を紡ぎ出す人びとの音的経験を、楽器の発展や変化の歴史や、そして語りや行動を記述することを通して明らかにすることを本書の記述の主眼とした。したがって民族音楽学者は、このような音のエスノグラフィーを編む文化人類学者のことなのである。音楽を通して二つの学問は融合するのだということを変更して実感した。

第二章信仰と宇宙では、調査対象であるゲアテマラのマヤ系先住民ケクチの人々の宇宙観を明らかにするために、人びとが住むこの土地に、植民地征服以降にカトリックが入ってきて、名実ともにカトリック信徒を表明するようになった時には、伝統的な宇宙観とカトリックの信仰は完全に相互に融合して、独特の世界観・宇宙観を形成するにいたったことを示した。ケクチにとり宇宙の始原はこれまで、他の先行研究で明らかにされてきたようなマヤ文明全体でみられるような要素や世界観を共有し、さまざまな異同があるものの、それらの異同をケクチ自身が再解釈し、未

来に向かつて開かれた態度をもっていることの一端を紹介した。また、人びとは共通の宇宙観の中に、共通な身体イメージをもつことから、共通の疾病観と病気の原因論、そして発症のメカニズムを理解し、それに対する対処行動を発動させる。それを、驚愕の原因とするシウ病と、その治療に深くかわる場所の霊（ゲニウス・ロキ）としての峰の霊との複雑な関係の位相について記した。

第三章音楽家ドン・フランシスコ一家は、これまでの分析的なトーンから転調して、わたし（滝）が、本書において、最も多くの知的ならびに道徳的恩義を負っているドン・フランシスコ・シ・カウとその一族のあり方に焦点を当てた。ここでは、ケクチにおける音楽家の活動や、練習（ensayo）や儀礼行為などの日々の実践、それにまつわる生業の有り様、作曲や音楽に関わる想いなどを叙述した。

第四章キリスト教祭礼音楽では、教会やカトリックの年間の祭礼を通した信仰と音楽とのあり方について描写することを心がけた。ここでは、それまでの宇宙観の比較的理論的な素描や物語の登場人物の概要を説明した後、具体的にこのエスノグラフィに登場する人たちが、音響的身体としてケクチの宇宙観のなかに位置付けられるかについて説明した。そこには、音響的経験に絡まる、視覚、聴覚、嗅覚、飲酒飲食を通した味覚、そして楽器を奏するとき演奏者のみが触知可能な触覚経験の位相を、未経験の読者に理解可能なように示したつもりである。著者たちの主眼である、感覚経験の人類学理論の構築において、この第四章と次の第五章がもつともちからを入れて叙述した箇所であることは言うまでもない。

第五章マヤ司祭と呪術師の儀礼では、前章のカトリック祭礼音楽から、よりケクチ「本来」——つまりネイティブと理想化される——の宇宙観なるものに触れるためのマヤ司祭と呪術的儀礼をとりあげた。カトリック祭礼音楽はコミュニティの共同体的儀礼実践であり、組織化された音楽が用いられるが、こちらは呪文や祭文の比重が多くなる声

の世界で占められる儀礼空間での出来事である。また儀礼空間においては、影の霊や峰の霊という霊的存在が深く関わるので、そこで経験されるのは聴覚に加えて、視覚や嗅覚における経験が重要になる。とりわけ聴覚経験では、人工的な楽器ではなく、野外での儀礼などで天然の音が介入する機会が多く、ケクチの始原的空間が「こうであったのだ」ということが儀礼に参加するたびに追体験することができるといえる。それゆえ、マヤ司祭や呪術師は聴覚が研ぎ澄まされ、遠くで聞こえるチエーンソーの音が、木々や自然の苦痛の叫びとして、彼／彼女らの身体に直接響いてくるのである。マヤ司祭と呪術師の儀礼は、まさに現在進行中の感覺經驗のエスノグラフィーのための資料を提供する。

第六章マヤハクと音楽は、感覺經驗のエスノグラフィーに新たな着眼点を提供する章である。マヤハクとは、いわゆる供物あるいは奉納物のことである。マヤハクは、宇宙観や信仰のような抽象物が、具体的な物質として姿を現す——すなわち物象化されるために、外部からやってきた私たち人類学者にとって触知することが容易で、かつマヤハクを前にさまざまな質問をすることで、エスノグラフィーにとって重要な活動であるインタビューをおこなうことが可能になる。他方で、マヤハクという用語と概念は、個々の供物のような具体的で多様な姿をとると同時に、宇宙観や信仰のような他の抽象的な実体と、その哲学的な位相関係を明らかにする必要も生じる。マヤハクについて記述しその概念を正確に把握することは、感覺經驗のエスノグラフィーにとっても重要な試金石になる。

第七章は「影の霊」と「息の霊」が身体、とりわけ、民俗病や自然現象における障がい（例えば作物の不作）とどのような関係を取り結ぶのかについて叙述が中心である。そのなかでユニークな存在は「息の霊」すなわちムシクである。ムシクは息であると同時に、楽器などが振動して音となって我々の耳に到来するものである。楽器は演奏者によってムシクという音楽を奏せられると共に、それは「息の霊」であるために、演奏家は、楽器に命を吹き込むと理解されるのである。息⇄霊⇄生命力という想像の連鎖は、ケクチの人たちが豊かに説明すると同時に、民族音楽学者

であり医療人類学者であるわたしたちにも理解可能な概念である。さらに、それは生命力という概念を構成するために、息であり霊が枯渇した状態であるシウ病（本書でも指摘されるようにこれは新大陸のスペイン語で表現されるストすなわち驚愕病のことでもある）の病因論と治療選択にも関連する。つまり、第七章は、ケクチの民族医療における疾病論を論じている医療人類学的考察の記述でもあるのだ。

第八章女性の物語は、グアテマラ内戦期が人びとの心と身体（からだ）に与えた影響を考察する。本書はケクチの人びとの感覚経験のエスノグラフィであるゆえ、当然、人びとが経験した現代史の過酷な経験を避けて通ることはできない。内戦の記憶やトラウマは、彼らの感覚経験にも影響をおよぼし、現在のケクチの人たちの身体と心を形づくっている。著者のひとりの「わたし（滝）」は、女性であり、同じく内戦期にグアテマラ西部高地の別のマヤ系先住民マムを調査した池田は男性である。ジェンダーのバイナリー論理は、調査者のジェンダーアイデンティティを作り、また、調査対象の関心に良い意味でも悪い意味でも、意味の不均衡な形成をもたらす。本書は、わたし（滝）のケクチでのフィールドワークが基盤になっているために、当然のことながら、グアテマラの女性の経験や人生そして精神的トラウマは、調査者として取り扱うのみならず、人間として深く関わり、感情経験として時空を超えた連なりを意識せざるをえない。

以上の叙述を通して、ケクチの人びとの感覚経験のエスノグラフィの一端を祖述してきた。さて、あの夜、トウモロコシ畑と松の木に覆われた広大な丘陵で、透명한闇の空気に包まれたわたし（滝）の経験は、いま、どうなっているだろうか。すなわち峰の霊（ツルタカ）の存在を強く感じ、房に垂れ下がった——完熟するとケクチの人たちはその枝をちぎれない程度に折りそれまで収穫を待つ——トウモロコシの一粒として、大地を司る峰の霊にわたしの運命を握られているような恐怖の感覚に陥った。調査時に満員の「チキンバス」（鶏も乗車する田舎のバス）の中でス

カートを切られるという屈辱的なハラスメントを受け、内戦時のケクチの女性の辛い思いを聞き、そしてドン・フランシスコの音響的経験について、さまざまな儀礼に参加させてもらい、また民族知識的な教えを受け、自分なりに成長したような気がする。帰国しても暖かい家族に守られながらも、他方で大切な人が去っていく辛い経験もした。その度に、わたしにはアルタベラパスのさまざまな峰の霊の情景が浮かび、そしてちからづけてくれた。もはやそれは恐ろしい存在ではなく、つねに、ピアノ教師という音楽に携わるわたしの生きていくためのエネルギーとなって優しく見守ってくれる。峰の霊たちよ、ほんとうにありがとう。

あとがき

本書は雑誌Co*Designの特別号SP4として刊行するが、その原稿の多くは、わたし(滝)が、平成二〇(二〇〇八)年に京都市立芸術大学大学院音楽研究科にて博士号を取得した博士論文「ケクチ・マヤ(グアテマラ高地)の祭礼音楽における民族誌的研究―音と身体のコスモロジー」が基礎になっている。その契機は、もうひとりの共著者池田が二〇二〇年に過去二五年にわたる同じくマヤ系先住民であるマムの人たちのあいだで調査してきた成果を『暴力の政治民族誌―現代マヤ先住民の経験と記憶』(大阪大学出版会)として上梓したことに出発点を見出す。そして、池田がわたし(滝)のケクチでの経験に深く共感して、先の博士論文を基調として単著としての出版することを強く勧めたことに由来する。このプロジェクトは池田と滝が感覚経験の人類学研究プロジェクトを立ち上げその成果報告のために二〇二〇年の夏頃から出発した。しかし、わたし(滝)の大好きな父が同年の年末に亡くなり、また検診で発見された病気の治療がはじまったために実際に、博士論文の改稿に本格的に取り組むことが中断された。そのため、二〇年の夏から始まっていた改稿プロジェクトの全文を池田が読み直して「内容的に未だ不備がある」と池田が判断し、そして論文が提出されてすでに一三年がたっていることから「理論的な部分を大幅に削り、章のみならず節レベルでの記述をも様々に入れ替え、加筆し、ケクチのエスノグラフィーとしてまとめることを提言した。このことは、わたし(滝)の二つの大きな精神的トラウマを克服する契機をもたらし、いまふたたび、ケクチの感覚経験のエスノグラフィーを池田の助けのもとで世に問おうとしたものである。また、執筆の過程で、池田の提案により、縦書きで一般の読者にも親しめるように、学術的規則にあまりしづられないような記述に徹することにも心を砕いた。

今後の課題は、本書の記述で博士論文にあり割愛した「音と感覚のエスノグラフィー」に関する理論的考察を、そ

の後の研究動向の展開を含めて、理論編として別に公刊することである。これは、わたし（滝）と池田が組織している「感覚経験の人類学——ラテンアメリカ研究プロジェクト（仮称）」なかでは是非実現させたいとおもっている。本書の出版はわたし（滝）からみて、池田の医療人類学や、これまでの膨大な研究経験からの知見による助言と加筆作業がなければなしえなかったことを強調しておきたい。

それゆえに、本書は、滝のエスノグラフィーを基調にして、共著者の池田が加筆修正をくわえて出版する。実質的な改稿作業は池田が主におこなうことになったが、大きな点については必ず、滝との相談の上ですめた。池田は『暴力の政治民族誌』をまとめた直後であったので、ケクチとママという文化のあいだの共通点と相違点について自覚的になることができ、また、池田のママというフィールドへの再帰的反省をさらに促すことになったことが大きな収穫であった。そして、ムシクやイクに関する滝のエスノグラフィーを整理し、再構成するなかで、池田はかつて学んだことがある古代ギリシアの医学におけるプネウマ概念に思いを馳せ、池田らが得た、ダイキン工業株式会社による研究助成資金の報告で提案した「いのちの息」をすべて人たちに送り届ける会社や大学になることの社会的意義を改めて確認することになった。文章中の人称には「わたし（滝）」という表現が多く見られる異例の記法になったが、結果的には二人の共同著書として、読者の皆さんにはご理解していただければ幸いである。文章全体については、もちろんのこと、滝と池田の両方がその責任を負うものである。

第9章 まとめ—感覚経験の人類学に向けて

- (01) 滝はカトリック教徒であるが、共同執筆のなかで池田の専門分野の文化人類学と医療人類学という研究分野が求める「知への意志」の強さに尊敬すると同時に、峰の霊に最初に出会った時のように時に恐れに近い驚愕を覚えることがある。そのような複雑な感情を飼いならしてくれたのはジュリア・クリテヴァ(1985)の精神分析と信仰についての小著である。これからも熟読していきたい。

- (09) 2004年に滝が調査したブルルハ村での情報。
- (10) 2004年ブルルハ村フスによる。
- (11) 同じく2004年ブルルハ村フスによる。
- (12) 2004年コバン町の呪術師ドン・ベニートによる。
- (13) ロンゲーナ (2002:66-69)。
- (14) ロンゲーナ (2002:70)。

第8章 女性の物語

- (01) 中米の人びとと手をつなぐ会編訳 (1992:118)。
- (02) メンチュと農民統一委員会 (1994:47)。
- (03) REHMI 編 (2000:3)。
- (04) REHMI 編 (2000:10-11)。
- (05) 近藤 (1996:94-95)。
- (06) 近藤 (1996:102)。
- (07) REHMI 編 (2000: 5)。
- (08) 池田 (2020:337)。
- (09) 池田 (2020:313-312)。
- (10) 池田 (2020:125)。
- (11) メンチュウと農地統一委員会 (1994:79)。
- (12) REHMI 編 (2000:186)。
- (13) REHMI 編 (2000:209)。
- (14) REHMI 編 (2000:201)。
- (15) 宮西 (2005:258)。
- (16) 以上のモスコソ・モデルによる開発プログラムへの取り組みは、二〇〇六年に国立民族学博物館において開催された『ジェノサイド後の社会の再編成—平和のためのコミュニティー・ミュージアム』フォーラムにおける討論による。
- (17) Wilson (1998: 186)。
- (18) 2006年コバン市にて滝による調査。
- (19) 2000年アルタ・ベラパス県シャラアベ、ロランド・ツッフによる聞き取りを滝が記録した。
- (20) Suazo (2002:76)。
- (21) Taki-DeChicchis (1998:44)。
- (22) Taki-DeChicchis (1998:92)。
- (23) REHMI 編 (2000:87)。

- (09) 八杉 (1989:538)。
- (10) ロンゲーナ (2002:63-71)。
- (11) 池田 (2001:321)。
- (12) Wilson (1995:149)。
- (13) Marwick (1970:293)。
- (14) POPOL VUH, Christenson 訳、電子版p.107。

第6章 マヤハクと音楽

- (01) Pacheco (1985:63)。
- (02) コカコーラという清涼飲料水が聖なる供物になるのはボサスと清水 (1991) を参照。
- (03) 2004年の滝の調査による。
- (04) Preuss (2000:7-19)。
- (05) 『現代カトリック事典』276ページ。
- (06) Preuss (2000)。
- (07) Wilson (1995:54)。
- (08) Wilson (1995:53)。
- (09) Pacheco (1985:154)。
- (10) 滝が2005年に調査した時にバアパ村の70代の長老談による。
- (11) 2005年8月にバアパ村で執り行われた儀礼に滝は参加した。
- (12) Pacheco (1985:64)。

第7章 影の霊と息の霊と身体と

- (01) Cabarrus (1979:46)。
- (02) REHMI 編 (2000:180)。
- (03) 2004年タリタクミで働く女性に滝がインタビューした。
- (04) 滝が2004年に調査したマヤ司祭フスによるもの。
- (05) Willson (1995:144)。
- (06) 性交渉を三日間禁止する。浄化儀礼を三日間おこなう、そして死後三日間の安置にみられる三日という時間は福音書(マタイ 28:1-3) (マルコ 16:2-4) (ルカ 24:1-3) (ヨハネ 20:1) に金曜日に処刑されて日曜日に復活する聖書の故事に由来する。
- (07) 煉獄は辺獄とも呼ばれ、カトリック信仰において最後の審判が降るまでに死んだ人びとの霊が留まるところであると言われる。なお、この部分の叙述は Flores (2002: 169) による。
- (08) 2006年バアパ村のドン・フランシスコによる。

第3章 音楽家ドン・フランシスコ一家

- (01) 綴りはCaoであるが本人やその家族は音訛してカウと発語していた。
- (02) トゥムトゥム *tum tum* とはハーブの共鳴箱を叩く木製のバチ。
- (03) ここにあげた表記法は、ドン・フランシスコの説明をもとに彼の子供たちやサン・ファン・チャメルコ町のケクチで言語に詳しい知人によるものである。
- (04) カルバリオ (*calvario*) とは新約聖書に出てくるゴルゴダの丘のことであるが、カトリック信仰者が多い植民都市には、町の中心部から続く比較的直線上の小高い丘や近隣の山の峰の上に立つ教会を作る。住民は丘の上や周辺の地区をカルバリオと呼んだり、その教会をそう呼ぶのである。

第4章 キリスト教祭礼音楽

- (01) 黒田 (1988:216)。
- (02) ホブズボウムとレンジャー (1992)。
- (03) 「内面的改宗」についてはギアーツ (1987:309) を参照。
- (04) *Arrivillaga Cortés* (1993:2)。
- (05) クリフォード (2003:385)。
- (06) *Cabarrús* (1979:143)。
- (07) *Seremetakis* (1996)。
- (08) *Taki-DeChicchis* (1998:65)。
- (09) *Eber* (1995:19)。
- (10) シュトレター=ベンダー (1996:32)。
- (11) 『現代カトリック事典』369ページ。
- (12) 桜井 (1998:23)。
- (13) 『現代カトリック事典』333ページ；*Watanabe* (1992)；池田 (2020)。
- (14) *Flores* (2002)。

第5章 マヤ司祭と呪術師の儀礼

- (01) *Thomas* (2006:54)。
- (02) クラッセン (1998:146)。
- (03) コバン市のアルデアに居住する。50代の寡婦への聞き取り。
- (04) 池田 (2001)；宮西 (2005:119)。
- (05) 宮西 (2005:177)。
- (06) 2004年コバン市にて滝が調査。
- (07) *Ashmore* (1991)。
- (08) ロンゲーナ (2002:70)。

注

第1章 音と感覚のエスノグラフィー

- (01) 池田の調査地であるグアテマラ西部高地のマヤ系マムの世界でツルタカに対応する神格はタハワ・ウッツ (*tajwa wutz*) = 峰の主人[あるじ]である。
- (02) これらの現地語はすべて滝自身によるものであるが、ケクチ語からの翻訳は調査助手をつとめてくれたロランド・ツフ (Rolando Tzub) の助けを借りている。
- (03) 代表的な業績のみを挙げると; デイヴィッド・ハウズ (Howes 2003)、コンスタンス・クラッセン (Classen 1993)、ポール・ストラー (Stoller 1989)、ステイーブン・フェルド (Feld 1982)、山田陽一 (1991)、マリナ・ローズマン (2000) がある。
- (04) 元の英語は "When you hear music, after it's over, it's gone in the air. You can never capture it again.": Eric Dolphy, Last Date. Fontana, PHCE-1002.

第2章 信仰と宇宙

- (01) ギアーツ (1987)。
- (02) ここで言う祖先の存在は、しばしば非専門家から言われることがある祖先崇拜 (ancestral worship) の対象ではない。むしろ、さまざまな儀礼の際に覚えている限りの祖先の名前を口にする。それは神と並んで守護してくれる存在であり、キリスト教神学の用語を借りると恩寵 (*Gracia divina*) と共にあるものである。
- (03) Cabarrús (1979); Pacheco (1985)。
- (04) 第三章で詳述されるドン・フランシスコによる。
- (05) Cabarrús (1979:35)。
- (06) POPOL VUH, Christenson 訳、電子版 Pp.56-57.
- (07) POPOL VUH, Christenson 訳、電子版 Pp.60-61.
- (08) Wilson (1995:159-160)。
- (09) Estrada Monroy (1979:354)。
- (10) 近藤 (1996:183); Wilson (1995:162)。
- (11) Siebers (2001:37)。
- (12) 桜井 (1998:20)。
- (13) Wilson (1995:173)。
- (14) Wilson (1995:174)。
- (15) ハードン編『現代カトリック事典』495 ページ、エンデルレ書店、1982 年。以下『現代カトリック事典』とのみ記す。
- (16) 『現代カトリック事典』192 ページ。
- (17) ロンゲーナ (2002:98)。
- (18) ボーデ (1991:169)。

- Estrada Monroy, Agustin. 1979. *El Mundo K'ekchi' de la Vera-Paz*. Guatemala: Editorial del Ejército.
- Feld, Steven. 1982. *Sound and sentiment : birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Flores, Carlos Y. 2002. Apuntos sobre la dimensión cultural del conflicto armado entre los Q'eachi's de Guatemala. *Revista de Antropología Social* 10:167-178.
- Howes, David. 2003. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Marwick, Max. 1970. Witchcraft as a Social Strain-Guage. In Max Marwick, ed., *Witchcraft and Sorcery*. London: Penguin.
- Pacheco, Luis. 1985. *Religiosidad Maya-Kekchi: Aldrededor del Maíz*. San José, Costa Rica: Instituto Costarricense de Enseñanza Radiofónica.
- Preuss, Mary H. 2000. Mayejak: K'ekchi' preservation of customs and beliefs. *Scripta Ethnológica* 22: 7-19.
- Seremetakis, C. Nadia. (ed.) 1996. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Siebers, Hans. 1996. *Creolization and modernization at the periphery: The case of the Q'eqchi'és of Guatemala*. Ph.D thesis, University of Nijmegen, Holland.
- Stoller, Paul. 1989. The taste of ethnographic things: the senses in anthropology. Philadelphia, Pa. :University of Pennsylvania Press.
- Suazo, Fernando. 2002. *La Cultura Maya ante la Muerte; Daño y Duelo en la Comunidad Achí de Rabinal*. Guatemala: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial.
- Taki-DeChicchis, Nanako. 1998. *The ritual music in highland Guatemala: Este es nuestro costumbre*. M.A. thesis, Hiroshima University, Japan.
- Thomas, Julian. 2006. "Phenomenology and material culture." In Christopher Tilley et al. (eds.), *Handbook of Material Culture*. pp.43-59. London: SAGE publications.
- Watanabe, John M. 1992. *Maya Saints and Souls in a Changing World*. Austin: University of Texas Press.
- Wilson, Richard. 1995. *Maya Resurgence in Guatemala*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wilson, Richard. 1998. The politics of remembering and forgetting in Guatemala. In Rachel Sieder (ed.), *Guatemala after the Peace Accords*. pp.181-195. London: University of London.

文献

池田光穂. 2001『実践の医療人類学』世界思想社。

池田光穂. 2020『暴力の政治民族誌』大阪大学出版会。

ギアーツ,クリフォード. 1987『文化の解釈学I』吉田禎吾ほか訳、岩波書店。

クラッセン,コンスタンス. 1998『感覚のカーバラの香りにはじまる』陽美保子訳、工作舎。

クリステヴァ,ジュリア. 1985『初めに愛があった』枝川昌雄訳、法政大学出版局。

クリフォード,ジェームズ. 2003『文化の窮状』太田好信ほか訳、人文書院。

黒田悦子. 1988『フィエスタ』平凡社。

近藤敦子. 1996『グアテマラ現代史』彩流社。

桜井美枝子. 1993「ユカタン半島南東部マヤの祝祭に関する一考察」大阪経済大学教養部紀要 11:83-139.

シュトレーター=ベンダー,ユッタ. 1996『聖人』青土社。

中米の人々と手をつなぐ会編訳. 1992『「コロンプス」と闘い続ける人々』大村書店。

ハードン,ジョン. 1982『現代カトリック事典』浜寛五郎訳、エンデルレ書店。

ホブズボウム, E.とT.レンジャー. 1992『創られた伝統』前川啓治ほか訳、紀伊国屋書店。

ボーデ,クロード・ピカソ. 1991『マヤ文明』落合一泰訳、創元社。

宮西照夫. 2005『風エル・ヴィエント』かもがわ出版。

メンチュ,リゴベルタと農民統一委員会. 1994『大地の叫び』神代修訳、青木書店。

八杉佳穂. 1989「古代マヤ人の時空認識」『人類学とは何か』松原正毅編、pp.521-545. 日本放送出版協会。

山田陽一. 1991『霊のうたが聴こえる』春秋社。

REHMI編. 2000『グアテマラ虐殺の記憶』飯島みどりほか訳、岩波書店。

ローズマン,マリナ. 2000『癒しのうた』山田陽一ら訳、昭和堂。

ロンゲーナ,マリア. 2002『マヤ文字辞典』月森佐知訳、創元社。

Arrivillaga Cortés, Alfonso. 1993. *La Música Q'eqchi'*. Guatemala: CEFOL.

Ashmore, Wendy. 1991. "Site-planning principles and concepts of directionality among the ancient Maya." *Latin American Antiquity* 2: 199-226.

Cabarrús, Rafael Carlos. 1979. *La Cosmovition K'ekchi' en Proceso de Cambio*. San Salvador: Universidad Centroamericana.

Christenson, Allen J. (tr) 2003. *POPOL VUH: Sacred Book of the Quiché Maya People*. Norman: University of Oklahoma Press.

Eber, Christine. 1995. *Women and Alcohol in a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas Press.

平和 31, 53, 76, 79, 91, 111, 113-114, 124-125, 132, 155-156, 158, 161-162, 172

『ボボル・ヴフ』 19-21

マチェテ(山刀) 34, 90, 92, 94, 160

マリンバ 33-37, 44, 46-47, 51, 64, 76, 165

マヤ司祭 10-11, 13, 27-28, 36, 65, 67-79, 81-85, 89, 95-99, 101-102, 107-108, 119-120, 131, 133-134, 136, 140-151, 158, 161, 164, 169-173, 176-177

マヤハク→供物 67, 103, 107-108, 166, 177

峰の霊 9, 11-13, 15, 17-18, 21-22, 25-26, 28-31, 34-39, 42, 44-47, 51, 53-54, 58-61, 63, 65, 67, 69, 72, 74-75, 77-79, 83-84, 88, 95, 98-100, 102-130, 132-152, 161, 165-168, 171-173, 175-179

民族誌→エスノグラフィー 10, 45, 181-182

民族医学 85

ムシク→息の霊 12-13, 17, 29, 31, 37, 52, 62, 67, 69, 74, 78, 81, 82-84, 86-87, 89-92, 94-96, 99, 101-102, 104, 120, 122-123, 127, 129, 132, 134-146, 148-152, 166, 172-173, 177, 182

酩酊 11, 13, 53-54, 56-57, 126

モルボロ(像) 88-89, 94-95, 101

夢 29, 61, 75, 77-78, 93-95, 124, 126-127, 165, 167

ライフヒストリー 11

ラディーノ 18, 41, 43, 47, 49, 63, 85-86, 95, 97, 103, 149, 154, 158

リズム 13, 15, 36, 53-56, 70, 74, 80, 124

ロウソク(蠟燭) 9, 29, 30-31, 36, 38, 52-54, 63, 68-70, 72, 75, 79, 82, 89-94, 97, 101, 103, 105, 108, 110-111, 118-123, 127, 132-133, 135, 166, 169

- 172-173
- チナム 23, 49, 59, 62, 64, 87, 104-106, 116, 120-124, 126-127, 136
- 血の川 87, 99-101, 143
- 治療儀礼 10, 28-29, 33, 37, 63, 84, 88-96, 101-103, 105, 107-108, 121, 131-132, 141-144, 158, 169
- 治療師 28, 84-86, 101, 107, 131, 142, 144, 169
- 泥酔 56-57
- 伝道師 23-25, 35, 42-44, 46-47, 54, 161, 173
- 洞窟 30, 67-68, 116-120, 123-124, 134, 147, 167, 170
- 動物 17, 19-20, 26-27, 60, 99, 131, 141, 145, 166
- トウモロコシ 9, 11, 13, 17-18, 26, 28-31, 33-34, 36-38, 45-47, 53, 63-65, 68, 72, 74, 79, 81-82, 97, 103-109, 114, 117-120, 123-127, 129-131, 133-136, 138-141, 145-152, 161, 172-173, 178
- ドルフィー、E. 13
- トルティーヤ 38, 72, 79, 118, 131
- ドン・フランシスコ 9-10, 33-39, 44-46, 49, 51, 55, 62, 64-65, 79, 96, 98-99, 101, 105, 108, 118, 121-125, 127, 135-139, 145, 149, 171, 176, 179
- ドン・ベニート 95-101, 144
- ドン・ロランド 10, 85
- 内戦 11-13, 17, 22, 29, 39, 41, 58, 60-63, 65, 71, 73-79, 83, 100, 105-106, 113, 117, 132-135, 142-143, 151, 153, 155-168, 171-173, 178-179
- 七つの行進曲 13, 36, 39, 64, 69, 117, 122-128
- ナワール 11, 25-28, 30-31, 36-37, 47, 60-61, 65, 67, 69-72, 74-75, 77, 79, 83-84, 88, 96, 98-102, 107-108, 110, 113, 117, 120, 133, 136, 138, 140, 142-143, 145-146, 148, 165, 169-170
- 熱 29, 68, 71-72, 74-75, 80, 83, 85, 100, 106-107, 141-143, 148, 150-151, 170
- バアパ(村) 9-10, 33-34, 38, 44-47, 49, 62, 64, 104, 113-124, 127, 175
- ハウズ、D. 11
- 発酵酒→酒 29, 45, 51-54, 56, 72, 103, 105, 116, 118, 120-121, 126-127, 136
- ハーブ 9, 13, 33-38, 48, 51-63, 65, 67-71, 74, 76-77, 79-80, 83, 85, 99, 101, 104-106, 112, 120-127, 136-138, 148, 151-152, 165, 172
- 福音派 15-17, 22, 28, 78, 132, 141, 161
- フス、A. (フス氏) 22, 81-82, 131-132, 140-142
- プロテスタント 17, 22, 84, 101
- 文化(マヤ文化、文化相対主義などを含む) 12-17, 42, 45, 57-58, 62, 67, 72, 80, 82, 85, 87, 155, 159, 161-162, 168, 171, 175, 182

- クラッセン、C. 11, 72
- 幸福 111, 147
- コストウンブレ 14-15, 62
- コパル香 31, 38, 51, 53, 69-71, 89, 91-92, 97, 101, 103, 105, 107, 118-119, 123, 126-127, 166, 169
- コフラディア 23-24, 42, 49-54, 56-57, 59, 61, 64, 87, 121, 172-173
- 酒(アルコール、発酵酒、蒸留酒、ビールなど) 25, 29, 45, 51-54, 56-57, 60-61, 63, 68, 70, 72, 79, 88, 92-93, 97-98, 103, 105, 116, 118, 120-121, 126-127, 134, 136, 143, 176
- 死 25-26, 29, 31, 36, 38, 44, 59, 61-65, 67, 75, 78, 81-83, 89, 91, 93-96, 98-101, 111, 129, 131-135, 139, 141-144, 147-148, 150-151, 157-160, 164, 166-169, 171-172
- シウ病 28-29, 62, 71-72, 75-77, 83-85, 89-96, 100-101, 105, 107, 116, 126, 131, 133, 135, 142-143, 147, 176, 178
- 死者→死 36, 59, 61-65, 67, 78, 81-83, 89, 94, 98-100, 129, 133-135, 142-144, 148, 151, 157-158, 164, 167-169, 171
- 守護神→ナワール 26-28, 89, 114
- 守護聖人 10, 13-14, 23-26, 33, 35-36, 44, 46-47, 49-52, 54-56, 59-63, 65, 69, 77, 103, 107-108, 121, 124, 149, 158, 168, 170, 172
- 呪術師 10-11, 28-29, 36-37, 42, 59, 63, 67, 84-103, 105, 107, 121, 131, 142-145, 147-148, 158, 168, 176-177
- 十字架 15, 27-28, 69-70, 79-84, 88-89, 100, 103, 106, 113, 119-121, 132, 142, 146-148, 150
- 蒸留酒→酒 29, 52, 56-57, 63, 68, 70, 79, 88, 92-93, 97-98, 103, 143
- 身体 10-14, 17, 27-29, 53, 58-59, 61, 65, 68-69, 71, 74, 76-86, 90, 92-95, 99-101, 105, 113, 119-120, 127, 129-134, 136, 138-152, 166-167, 172-173, 175-178, 181
- スト→シウ病 29, 77, 89, 135, 178
- スタム 12, 54, 123, 149
- ストラー、P. 11
- 聖歌 35-37, 41-42, 44, 46, 48-52, 54, 112, 124, 149, 170, 173
- 先住民 10, 16-18, 22-23, 41-43, 45, 48, 60, 63, 85, 96, 135, 151, 153-154, 157-159, 161, 172, 175, 178, 181
- 洗礼 16, 25, 36, 41, 44, 46, 65, 67, 110, 113, 132
- 太鼓 33, 35-36, 44-45, 47, 49, 51-54, 68, 71, 74, 125, 136-137, 139, 149-150, 152, 162, 170
- 託宣儀礼 10, 13, 27, 33, 35, 44, 65, 67-69, 71-74, 77-79, 83, 97-98, 102-103, 107-108, 119-120, 136, 142, 145, 148-149, 151, 158, 168-169, 172
- 縦笛 13, 33, 35-36, 44-45, 47-49, 51-54, 69, 71, 74, 83-84, 98-101, 105, 136, 138-139, 143, 148-150, 152, 162, 165, 170,

索引

- 汗 13, 67, 69, 71-72, 74, 76, 85, 142-143, 148, 170, 173
- アニス→ 91, 93
- アルコール→酒 25, 46, 53, 56-57, 59, 61-62, 71, 93, 143, 164, 170
- アルタ・ベラパス(県) 9, 22, 24, 30, 39, 45, 49, 53, 56, 59, 67, 82, 84-85, 87, 104, 109-110, 112, 119, 122, 134, 149, 154, 157, 159, 163, 167
- アルパ→ハーブ 55
- 息の霊 12, 52, 67, 69, 87, 101, 129, 134, 137-138, 140, 142-143, 173, 177
- イク(息) 17, 83, 129, 138-140, 146-147, 151-152, 182
- 「聖像」崇拜 25-26, 42, 47, 59-60
- 宇宙観 9-11, 16-18, 20-22, 26-28, 31, 33, 37-39, 67, 69, 71, 73-74, 78-80, 82-84, 86, 88, 96, 98, 100-101, 103, 106, 114, 125, 127-128, 136, 138-141, 144-152, 173, 175-177
- ヴィオリン 34-36, 51, 53-55, 137-138
- エヴァンジェリカル→福音主義 15
- エスノグラフィー(民族誌) 9-10, 14, 63, 110, 175-178, 181-182
- 演奏 12, 14, 33-37, 39, 44-47, 49, 51-56, 62, 64, 68-71, 74, 79, 98-99, 104, 112, 122-127, 136-139, 141, 143, 148-150, 152, 165, 171, 176-177
- 音のちから 11, 72, 74-77, 145, 152
- 音楽 9-14, 17, 31, 33-35, 37-39, 41, 44-45, 47-57, 59-65, 67-72, 74, 76-79, 99-101, 103-106, 108, 112, 121-127, 129, 135-136, 138, 143, 145, 148-149, 151-152, 165, 168, 171, 175-177, 179, 181
- 影の霊 30-31, 37, 39, 61-62, 65, 67, 74-75, 77-79, 83, 89-92, 94-96, 98, 100-101, 106-108, 117, 119, 125-127, 129, 130-137, 139-140, 142, 144-152, 161, 165-168, 172, 177
- 楽器 12, 14, 34-39, 44-45, 48, 51, 53-55, 68-69, 83-84, 96, 99, 101-102, 136-141, 143, 145, 149, 162, 175-177
- カテキスタ→伝道師 23-25
- カルバリオ 38, 67, 132, 166, 168, 170
- 感覚 9, 11-12, 45, 53-54, 62, 68-69, 72, 74-77, 79, 82-83, 93-94, 107, 175-178, 181-182
- 気分→スタム 12, 54, 123, 149, 165
- 旧約聖書 17-18, 20
- ギター 14, 34-36, 51, 54-55, 124, 138, 149
- 供物(マヤハク) 10, 13, 26, 30-31, 33-34, 36, 38-39, 45-46, 51, 55, 63-65, 67, 69-70, 77, 87-88, 97, 102-112, 114-128, 133, 135-136, 145, 148, 150-151, 165-167, 169, 171, 173, 177
- 供物儀礼 10, 13, 30, 33-34, 36, 45, 63-65, 67, 69, 104-106, 110-112, 116-121, 123, 125-127, 136, 145, 148, 150-151

著者紹介



滝奈々子(たき・ななこ)

京都市立芸術大学芸術資源研究センター・非常勤研究員

上野学園大学音楽学部器楽学科ピアノ専攻卒業。ピアノを遠山つや氏、アントニー・バーン氏に師事。楽理を土田京子氏に師事。オックスフォード大学セントヒルダスカレッジにて音楽心理学ディプロマ取得。ロンドン大学ゴールドスミスカレッジのセミナーで民族音楽学へ興味を持ち、グアテマラを中心とする民族音楽学研究を始め、広島大学大学院国際協力研究科にて修士課程修了(学術)。京都市立芸術大学大学院音楽研究科にて博士号取得(音楽学)。国立民族学博物館研究員、大阪大学コミュニケーションデザイン・センター招へい教員を経て、現職。

著書に、「グアテマラ高地チャフル・イシルの縦笛と両面太鼓」(共著:京都市立芸術大学芸術資源研究センター)「思想を記譜する」(単著:京都市立芸術大学芸術資源研究センター)など。



池田光穂(いけだ・みつほ)

大阪大学COデザインセンター教授・センター長

1956年大阪市生まれ。鹿児島大学理学部生物学科卒業、大阪大学大学院医学研究科修士課程修了(医科学修士)、同大学院博士課程単位取得済退学(社会医学専攻)。北海道医療大学教養部、熊本大学文学部・大学院社会文化科学研究科、大阪大学コミュニケーションデザイン・センターを経て、現職。著作『医療と神々』(平凡社)、『実践の医療人類学』(世界思想社)、『看護人類学入門』(文化書房博文社)、『暴力の政治民族誌』(大阪大学出版会)など。文化人類学・医療人類学・科学社会学専攻。

ウェブサイト:<https://www.cscd.osaka-u.ac.jp/user/rosaldo/>