

The Transformation of Cruz Velacuy in Cusco City, Peru

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 加藤, 隆浩 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004200

ペルー・クスコ市におけるクルス・ベラクイの変容¹⁾

加 藤 隆 浩*

The Transformation of Cruz Velacuy in Cusco City, Peru

Takahiro KATO

The author intensively analyzes Cruz Velacuy, the Day of the Cross, in Cusco City, Peru, and points out that the local festival has risen abruptly in the short period since the 1950 earthquake. According to this analysis, the reasons for the sudden growth of the festival in Cusco, when it was traditionally celebrated in the rural communities are:

- 1) the accelerated migration from the rural areas to Cusco City,
- 2) the strong integrative function of the Cross among the citizens of Cusco,
- 3) the high adaptability of the local festival to the urban socio-cultural environment while maintaining the core of the belief, namely faith in the Cross, in the process of its transplant and fixation.

The author concludes that the rapid transformation of Cruz Velacuy is an adaptive process of faith in the Cross as an integrative symbol which has been brought by the increasing number of migrants from

* 三重大学, 国立民族学博物館共同研究員

Key Words : Peru, Quechua, Cross, migration, city, Cruz Velacuy

キーワード: ペルー, ケチュア, 十字架, 移住, 都市, クルス・ベラクイ

1) 本稿は, 旧稿 “Auge y vigor de la fiesta de las cruces”, en *El Qosqo: Antropología de la Ciudad*, eds. Hiroyasu Tomoeda y Jorge Flores Ochoa, pp. 249–276 に新たな資料を加え, 考察の範囲を一層広いものとした。その結果, 本稿は旧稿では言及されていない, クルス・ベラクイ分析のもつ意味について論ずることが可能となった。なお, 本稿は, 1990年から1992年の文部省科学研究費国際学術研究「高地アンデス都市の民族学的研究」(研究者代表: 友枝啓泰教授), 並びに国立民族学博物館の共同研究「ラテンアメリカにおけるインディヘニスモの研究」から生まれた成果の一部である。現地調査と共同研究で温かい援助と有益な助言を惜しまれなかった, 友枝啓泰教授, 藤井龍彦教授 (ともに国立民族学博物館), 木村秀雄助教授 (東京大学), Jorge Flores Ochoa 教授, Washington Rosas Alvarez 教授 (ともにクスコ大学), Percy Paz 氏に心より感謝したい。また, 草稿の段階で, 友枝啓泰教授並びに田村克己助教授 (国立民族学博物館) より有益なコメントを頂いた。そのコメントすべてを本稿に十分に生かし切れなかった部分もあるが, それらの点に関しては今後の課題としたい。まずは, その貴重なコメントに感謝したい。

the rural areas to Cusco City.

I 問題の所在	4. 1925-50年のクルス・ベラクイ
II クルス・ベラクイの変遷	5. 1710年のクルス・ベラクイ
1. 1990年のクルス・ベラクイ	III 都市の農村化
2. 1980年のクルス・ベラクイ	IV 十字架への献身
3. 1968年のクルス・ベラクイ	V 結語——十字架の変質

I 問題の所在

祭礼 (fiesta) はそれぞれ固有の歴史を有し、独自の歴史的脈絡のなかで発生し成長してきたものである。そして、ある条件の下ではそれは消失をも含めた本質的な変革をこうむることすらある。このことは恐らく、本稿で問題となるアンデス世界においても異論はないものと思われる。しかしそうはいっても、こうした自明にみえる現象を正面から捉え、祭礼の過去を洗い出すことによって、祭礼が辿ってきた歴史あるいは変化に焦点を合わせる研究はまだ決して多くはない。

アンデス人類学においてこうした問題意識をもった堅実な研究例を挙げるなら、せいぜい、クスコ市のコルプス・クリスティ (Corpus Christi: キリストの聖体の祝日) がインカ時代の祭典に起源をもちながらも、時代とともに変遷していく様子を分析したフローレス・オチャの研究 [FLORES OCHOA 1989]、リマ市の守護聖人であるとともにペルー全体からも深い信仰を集めるサンタ・ロサ (Santa Rosa: 聖ロサ) への崇拜が時代を下るにつれて変貌するさまを実証的に論じているミリョネス [MILLONES 1989] の研究、また、マントロ谷 (Valle del Mantaro) のある村落で、守護聖人が村人の信仰を失っていくさまを描き、それと同時に起こった別の聖人の人気上昇とその祭礼の変化を考察しているメンドーサ [MENDOZA 1988] の研究くらいしかないように思われる。

そこで、本稿は、上記の先達と同じ問題意識からこれまでの研究ではあまり注目されてはこなかった祭礼の通時態に注目しその変化のプロセスを究明することに狙いを定める。その際、本稿では、インカの帝都、クスコ市で実施されるクルス・ベラクイ (Cruz Velacuy: 聖十字架の祝日)²⁾ の変化の相に着目し、その歴史を逆に辿ることで

2) Cruz Velakuy の cruz はスペイン語の「十字架」を意味し、velakuy は、「徹夜」を意味す／

そのダイナミックな側面を垣間みる。そして、そうした考察を通してその祭礼がクスコという都市の歴史のプロセスとどのように関わるかを明らかにし、そのプロセスのなかでそれがいかなる変貌を遂げてきたのかをその変化のメカニズムと合わせて分析することにする。本稿がこの祭礼を選んだ理由の1つは、前述したようにフローレス・オチョアが同じクスコ市の別の祭礼コルプス・クリスティの動態研究を行っており、その研究と突き合わせることで将来、比較研究の道を開くという意図があるが、本稿では、本格的な比較に立ち入る余裕はない。したがって、まず、こうした比較の前提となる基礎固めとして、考察の対象をクルス・ベラクイに限定し、その祭礼が提起する問題の分析を以下に進めていくことにする。

さて、周知のように、インカ帝国の都クスコは、栄光と悲劇が織りなす歴史のみならず、周囲の雄大な自然環境の素晴らしさからいっても、「南アメリカで最も風光明媚な都市」[VON HAGEN 1949: 3]の1つであるといっていよいであろう。しかし、内外の多くの観光客をクスコに引きつけるのは何も史跡や壮大なアンデス山脈ばかりではない。クスコは、フォルクローレを売りものにする「祭礼の都市」としても知られている。実際、『魅惑のクスコ』[BARRIONUEVO 1968]、『クスコ及びアンデスの祭礼と舞踊』[VERGER 1945]といった詳細な解説のついた祭礼の写真集が公刊されているし、『アンデスの音楽と舞踊』(Video Producciones Cusco)と題するビデオが、各国語の解説つきで販売されている。また、行政も祭礼を観光の目玉の1つと位置づけ、それによって町おこしを推進しようとしている。クスコ市にとって、祭礼は今や不可欠な要素とさえいえる。

ところで、クスコ市では、主にカトリック暦をベースとしてさまざまな機会に祭礼が催される。そのうち町を挙げ、特に盛大に実施されるものが、セマナ・サンタ(Semana Santa: 聖週間)、コルプス・クリスティ、クルス・ベラクイの3つの祭礼[cf. FLORES OCHOA 1989: 910]である。それらはどれもカトリック信仰と結びつき、それぞれ「キリスト受難の記念」、「聖体拝領の記念」、「キリストがかけられた十字架の発見記念」をテーマに独特の色彩を放っている。クスコ人の多くは、これらの祭礼がスペイン人の宗教的遺産であることを知っており、盛大かつ華麗なそれらの祭礼はどれも征服期あるいは植民地時代から何ひとつ変わることなく継承されてきた伝統行事であると信じている。

しかし、クスコの人々の多くがいうような「祭礼が何ひとつ変わることなく」とい

\\ るスペイン語の *vela* に、それを動詞化するケチュア語の接尾辞 *ku* をつけ、さらに、それを不定形化する接尾辞 *y* を加えたもの。

うコメントをそのまま鵜呑みにする訳にはいかない。というのも、クスコ市の3大祭礼に関して少し丁寧な調査をすると、それらは「不動」どころか、かなり激しい変化を呈していることが直ちに明らかになるからである。そこで、それらの祭礼に関する歴史の変遷を具体的に調べるのが重要となる訳であるが、祭礼の歴史を検証していくと1つの興味深い事実が浮かび上がる。すなわち、現時点では、その壮大さ・華麗さの点に関して上記の3大祭礼はどれも甲乙つけがたい程の活況 [cf. FLORES OCHOA 1989] を呈してはいるが、歴史的にみるとクルス・ベラクイだけが他の2つの祭礼とは別の様相を覗かせる。つまり、セマナ・サンタもコルプス・クリスティも征服期・植民地時代の文書記録や絵画にしばしば描写がみられ、毎年かなりのスケールで実施されてきたことが立証できるのであるが、クルス・ベラクイに関する記録は甚だ乏しく、後述するように、それがはじめて実施されたのは1710年と出遅れている。しかも、当時その祭礼に参加したのはクスコ市のなかでもほんのわずか数家族にとどまり、その規模は、他の2つの祭礼とは比較にならないほど小さなものであったことが判っている。その上、何人かのインフォーマントによれば、その祭礼は、今世紀に入った1925年から1950年頃でさえほとんど目立つものではなく、参加者もほんの少数に限られていたという。そして、実際、これまた後に呈示することになるヌーニェス・デル・プラード (Núñez del Prado) が1968年に調査したこの祭礼に関する報告によっても、それが今日の熱狂の片鱗をみることもできないものであったということが窺い知れるのである。とすれば、ここにクルス・ベラクイの新興性が他の2つの祭礼との関係で指摘できる。

先に本稿の目的は、クルス・ベラクイという祭礼を歴史的プロセスのなかで考察することであると述べたが、このようにインフォーマントの情報を少し集めただけでも、それを静的に把握しただけでは不十分なものであることが明らかとなる。いずれにせよ、この疑問を解く鍵は、先ずもって、祭礼の歴史的ダイナミズムを回復することにある、それこそが、クスコ市の3大祭礼の1つクルス・ベラクイの特異性を解明していく手がかりとなるのである。

II クルス・ベラクイの変遷

前節で述べたように、本稿の分析は、時間の流れを基軸とする祭礼の変遷に焦点が合わされることになるが、そのためにはまず、年代がはっきりし、歴史の変遷を呈示しうるデータが必要となる。そこで、以下ではそうしたデータに準拠しながら、コル

プス・クリスティやセマナ・サンタと今日肩を並べるクルス・ベラクイの変遷を描写する。いうまでもなく、そうした作業を通してはじめてここで問題とする祭礼はそのダイナミズムを回復するのである。

1. 1990年のクルス・ベラクイ

1990年のデータは、その年に催された問題の祭礼に関して筆者が繰り返し試みた聞き取り調査で得られたものである。その記録によって、まずその年のクルス・ベラクイを再構成してみる。1990年のクルス・ベラクイは、クスコ市内のほぼ全域及びその周辺部で実施され、クスコ市西部の新興地域、ウルバニサシオン・インデペンデンシア（Urbanización Independencia）地区のように4月22日から開始された例を除けば、一般に、前夜祭・主日・後夜祭の3部構成で行われ、5月3日の主日を挟んで3日間続けられた³⁾。

ビスペラ（vispera）と呼ばれる前夜祭は5月2日に実施され、その準備は陽が傾き始めると直ちに開始された。この祭礼の対象となるのは一般に、家族や地域の単位で所有される大型の十字架であり、まず、そうした十字架の清掃がなされ、祭礼を開催する各家に仮設の祭壇が用意された。十字架は清掃後、祭壇の前に安置される⁴⁾。日が暮れると、参加者がマヨールドモ（mayordomo: 祭礼の世話役の総責任者）の家に集まり、まず十字架に花や蠟燭を捧げる。型どおりの礼拝をした後、食事や酒をとりながら他の参加者と交歓する。バンド（音楽隊）や仮面舞踊団が雇われていることも多く、人々はマヨールドモの家では徹夜で飲食・ダンスに興じる⁵⁾。

翌3日、すなわちこの祭礼の主日（día principal）には、予め布や花で装飾して（写真1）前日から用意しておいた十字架を市内の教会に移動させる。その際、十字架を中心に行列が組まれる。行列の組み方には一定の順序がある。マヨールドモの家族の代表として若い男が十字架を携え、その十字架を先頭に参列者の行列（写真2）が続く。バンドと仮面の踊り手の一団もその行列に同伴し、行進しながらにぎやかな音楽と踊りを披露する。十字架の行列は1つだけではなく、クスコ市内外の各地区からも

3) クルス・ベラクイそのものは、5月2日の前夜祭から開始されるが、その祭礼の総監督であるマヨールドモは、それに先行する形で、4月下旬にフルカ（hurk'a）の依頼に狂奔する。フルカとは、祭礼への物質的・経済的援助であり、マヨールドモは親戚・友人等に個人的に協力を依頼する。このフルカの依頼のため、マヨールドモは特別なパンと酒を携えて一軒一軒訪問していく。

4) この全過程をバハーダ（bajada: 「降ろすこと」の意味）と呼ぶ。場合によっては、すぐにその十字架を教会に運びミサに与える。

5) これをベラーダ（velada: 「徹夜すること」の意味）と呼ぶ。



写真1 花びらで十字架を飾る

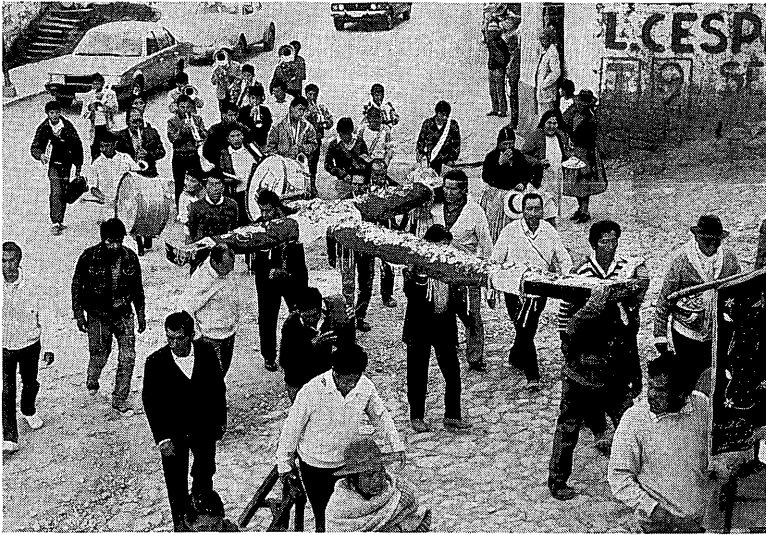


写真2 十字架の行進

やってくる。したがって、同じような行列が、ミサの時間に合わせ四方八方から市内のあちこちの教会に続々と集まってくることになる。飾り立てられた十字架の往来と、それに音楽とダンスが混じり合う光景は、前夜祭の大量飲食や熱狂的なダンスとともに、この祭礼のハイライトシーンを作り出す。派手な行列を組むには当然それ

なりの資金が必要であり、その経済的負担は年収の数倍であることも稀ではない。

行列はこのように、それをみる観客に対する一種の社会・経済的誇示であることは否めないが、しかし、そのようなスペクタクルだけがこの祭礼の目的ではない。人々は、この祭礼を実施することの意義を十字架を媒介とする福德祈願であると説明する。つまり、この祭礼の一義的な意味は、やはり、十字架がもつ宗教性と関わる。後述するように、参列者にとって重要なことは十字架への祝福であり、そのためには十字架に「ミサを聞かせる」(hacer oír misa) 必要があるという。言い換えれば、十字架を——必ずしも重量の軽いものばかりではない——わざわざ教会まで担いでいく(写真3, 4)のは司祭による十字架の祝福を受けられるためということになる。したがって、その祭礼に参加する人々にとって宗教的な側面での最大の関心事の1つは、十字架を行列させることなく、あくまでも教会で十字架にミサを聞かせることである。クルス・ベラクイでは、確かに十字架の行列が人目を引くが、その行列は、本来の目的を果たすための1つの手段にすぎないのである。

ところがそうはいても、教会でのミサと十字架との関係は、実際そっけないものである。司祭が、祭壇の前に安置された十字架を祝福する以外、十字架は文字どおり「ミサを聞く」だけであって、特別な儀礼行為が他にみられる訳ではない。一方、教会の外では、ミサの前後あるいはその途中に爆竹がけたたましく鳴り、バンドの演奏やダンスがひっきりなしに続く。また、それとは別に教会の広場ではダンスの競演等が開催される。教会内では、聖十字架の祝日にちなんで「死と復活」という十字架の神学的意味が説かれるが、しかし、ある司祭が嘆くように、人々の関心は、もはや教会の内で行われているミサではなく、その外で行われている行事あるいはミサの後に予定されているパーティーに移ってしまっている。これは後に問題となるところであるが、ミサを聞く必要があるのは十字架であって、それを教会まで担いできた人々ではないという態度がここにはっきりと表れている。

ミサが終了すると、十字架は再び、晴れがましい行列の先頭に立ちマヨールドモの家に帰還する。祭壇に注意深く安置されると、参列者は花や蠟燭を捧げながらそれに一礼し、富の獲得・商売繁盛・良縁・好运・学業向上・就職等を祈願する。そしてその後、前夜と同様、参列者には酒と食事が次々に振る舞われる。途中、次年のマヨールドモの紹介とそのカルゴ(cargo: 世話役)の移譲が行われ、バンドの演奏とダンスにより賑やかな祭り気分が盛り上がる。また、日のあるうちに、馬に乗った男たちが空中に紐でくくられたニワトリを奪い合うアランケ・デ・ガヨス(arranque de gallos)が行われることもある。この酒宴は深夜まで繰り広げられることが多い。翌

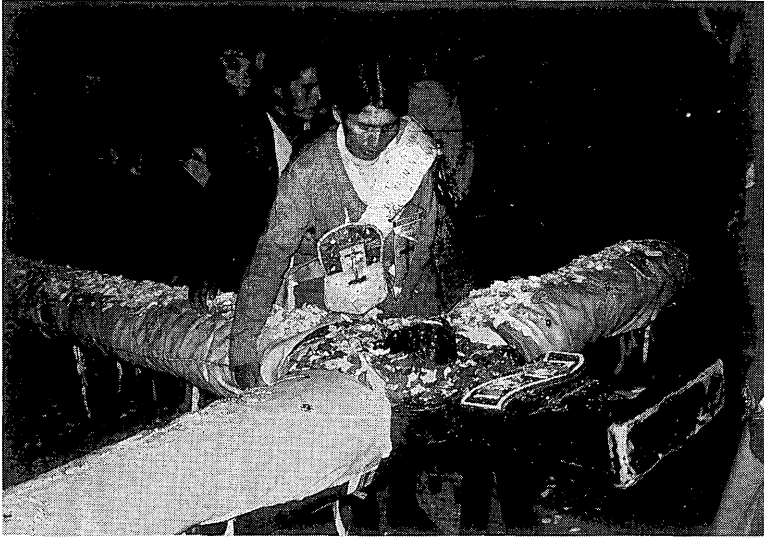


写真3 教会に運び込まれた十字架



写真4 教会から出てくる十字架

5月4日は、後片づけが中心となる。しかし、前夜からの余韻も手伝い、飲酒とダンスが続くこともある。ただし、午前中には一応、すべてが終了することになっている。

以上が1990年のクルス・ベラクイである。要するに、その祭礼では、ミサを十字架に聞かせることが最も大切であるとされているものの、ミサが終わればあとは酒宴が予定されているだけの祭礼にすぎない。ただし、こうした単純な祭礼ではあるが、インフォーマントによれば、1990年のクルス・ベラクイはペルーの危機的な経済状況にもかかわらず、祭典の継続期間・動員数・飲食物の消費・音楽及びダンス・華麗さ等において他の年中行事と比べて際立っており、それは、コルプス・クリスティ、セマナ・サンタと同様、クスコでは最も重要なものの1つに数え挙げなければならないと述べている。

2. 1980年のクルス・ベラクイ

以上は1990年の祭礼の聞き取りの結果であるが、その10年前の1980年に記録されたフィドラー [FIEDLER 1985] の記述も当面する課題にとって十分に耐え得る情報を備えている。祭礼の意味や雰囲気などについては1990年の記述と重複する部分が少なからずあるが、詳細な観察を残しているのも、それを要約し1980年の祭礼を再構成してみる。

フィドラーはまず、この祭礼の実施場所が社会階層・エスニシティ・都市部かその周辺部かという居住地の違いによりかなりのバリエーションがあることを指摘 [FIEDLER 1985: 319] し、その上で、彼女の観察した事例を描写している。その記録によれば、1980年の祭礼も5月2日から、カチャルパリ (cacharpari: 別れ) と呼ばれる最終日の5月4日までの3日間で行われている。彼女の観察例は、十字架を2日の前夜祭に教会へもっていく事例である⁶⁾。

前夜祭の夕方、クルス・ベラクイのカルゴを引き受けたマヨールドモの家に、参列者が集まってくる。雇ってあった熊の仮面ダンサー、ウクク (ukuku) の一団が中庭でおおよそ30分踊ると、参加者は、教会に向かう行列を組む。2人の若者 (男性) が、祭礼の主催者の家族を代表して2つの十字架を携えて先頭を歩く。十字架には予めベルベットの布が巻かれている。教会へ到着すると、十字架は祭壇の前に安置される。十字架のベルベットは外され、その代わりにマヨールドモが用意した長い絹製のスカーフがかけられる。

教会ではミサが行われ、参加者全員が教会内に入る。運ばれた十字架は、ミサのな

6) クスコ周辺の山々の頂上などにある固定式の石の十字架にはそこで儀礼が行われる。

かで祝福されるが、そのミサが行われている間にも、教会の中庭では爆竹が鳴らされる。ミサが終了した後、教会の広場では仮面舞踏の競演がみられる。見物人が見守るなか、大型船・飛行機・城を型どった工夫を凝らした花火に次々と火が放たれる。

行列がマヨールドモの家に戻る時にも十字架は先頭をいく。十字架の横には、仮面ダンサーが付き添い、楽士がそれに続く。家に着きその敷地に入る時、入り口には、2人の子供が槍状の木を十字に組み合わせ家を守る。教会から戻ってきたばかりの十字架が祭壇の前に安置されると、参列者はその十字架に祈りを捧げる。またこの祭礼の期間には、その十字架には敬意が払われ、それが安置してある室内に入る時には必ずその十字架に向かって一礼しなければならないことになっている。

さて、こうした一連の儀礼が終了すると、近郊の町から雇ったバンダと仮面ダンサーの音楽と踊りが披露される。その間、参列者には酒と菓子がもてなされる。現マヨールドモから次年のマヨールドモへとカルゴが移譲された後、仮面ダンスに代わって現代的な社交ダンスが始まると、参列者もその踊りに加わる。新旧のマヨールドモが踊り、踊りが開始されて約1時間が経過する頃、クルス・ベラクイのために特別に用意された料理が出される。酒が注いで回され、その間、仮面ダンスが繰り返される。その仮面舞踏の団は翌3日の午前1時頃に帰宅する。しかし、その後も社交ダンスが繰り広げられ、それは明け方近くまで続く。

フィドラーの記述ではこれ以後の祭礼の様子に関しては詳細を欠いているが、このクルス・ベラクイが3日続き、2日目に教会で十字架の祝福が行われ、3日目に十字架を元の位置に戻す、と彼女自身が記録を残していることからして、前夜祭終了後、教会への行列が再び行われ、翌日にはその後片づけがなされたものと思われる。

以上、フィドラーが観察して記録した1980年の報告を要約したが、その年の祭礼は、90年のものとさしたる差がないようにみえる。主日に該当する2日目の祭礼に関する具体的な内容を示す記録こそ欠けているが、それでも、前夜祭でのバンダ・仮面舞踏団の登場・飲食物の大量消費⁷⁾だけをみても、この祭礼の規模がかなりなものであったことは充分に伺い知れる。しかも、この年には、季節の草花でクルス・ベルデ(cruz verde: 緑の十字架)と呼ばれる十字架を作り、この期間に家の安全を祈願して護符とするといういつものがらの習俗がみられたり、観光客のためのフォルクローレの大会が開催されたりする等、クスコ市が華やかな祭礼の雰囲気包まれていたことは想像に難くない。そして、実際、フィドラーも、この祭典をセマナ・サンタと同様、コルプス・クリスティを挟む大きな祭礼[FIEDLER 1985: 319]と位置づけていること

7) 大量の酔っぱらいが出るので、夜間外出するのは危険なことであると考えられている。

も見逃してはならない。

3. 1968年のクルス・ベラクイ

これまで、1980年と1990年のクルス・ベラクイをそれぞれ記述し、そのいずれもが大きな祭礼の1つとしての位置を確立していることを確認した。ところが、1968年に同じクスコ市内で同じ祭礼を調査したヌーニェス・デル・プラード（Núñez del Prado）とボニーノ（Bonino）の報告にしたがえば、その祭礼は、1980、1990年のものとはかなり違った様相を呈する。そこで以下に、その報告 [NÚÑEZ DEL PRADO y BONINO 1969] に基づき当時の祭礼を再構成してみる。

ヌーニェス・デル・プラード等が1968年に観察した祭礼は、当時からみておよそ25年前⁸⁾、フランシスコ会の神父より寄贈されたオスコリョ（Osqollo）の丘に安置されている十字架をめぐる遂行されたものである。十字架が寄贈された年代からこの祭祀集団の成立が比較的新しいことが判るが、「以前には、この祭礼に参加したことがなかったが、今回参加しているその理由は、（カルゴを引き受けている今年の）マヨールドモと知り合いであり、また十字架の位置する土地の所有者の近所に居を構えていることもあって初めて参加してみた」[NÚÑEZ DEL PRADO y BONINO 1969: 45] というインフォーマントの証言の意味することを考えれば、この祭礼が当時のクスコではまだ一般的に十分な認知を得ていたとはいえないということが窺える。

結論を少し急ぎすぎたきらいはあるが、その点は後に改めて述べることにして、今ここで注意すべきは、われわれの手元の報告によれば、1968年のクルス・ベラクイも、80年・90年のものと同じ祭礼の形式を踏んでいるという点である。記録は、祭礼の前夜祭である5月2日から始まり、翌3日の夕方までの克明なものとなっている。ただし、4日まで後片づけ等が残ったかどうかは、記録が欠落しており、その点に関しては定かではない。しかし、祭礼の構成は、2日の前夜祭、3日の主日にはミサがあり、後片づけの部分を除けば、80年・90年のものと同じように3部構成になっていたと考えられる。もっとも、構成ばかりでなく、その内容に関してもあまり変わるところはない。たとえば前夜祭は、ヌーニェス・デル・プラード等の記録によれば、およそ次のように進行したという。

準備はマヨールドモの家で2日の午後3時頃から始まり、その作業が終わる頃、参列者が次々に集まってくる。21時30分頃、ブラスバンドの楽士が現れ、十字架を讃える曲目をはじめに2曲演奏した後、ワイノやマリネラといったポピュラー音楽の演奏

8) 逆算すれば1943年頃となる。

が続く。参列者が、祭礼とは無縁の時事問題などを議論するうちに夜が更ける。22時30分頃、酒が振る舞われ、23時25分には食事が出る。3日午前0時、1人の女性からその作法と手順を習いながら、カルゴの新旧交代が行われる。交代が終わると、マリネラのような軽快な踊りが披露され、やがて、別のバンドが登場する。ほどなくカトリック教会の御絵が参列者に進呈される。御絵にまったくの関心を示さない者もあるが、それを受け取ると幾人かの参加者が帰宅の途につく。それからしばらく2つの楽隊が交互に演奏するが、午前3時過ぎには両者とも引き上げてしまう。そして3時50分、一同家路を急ぐ。

ミサが行われる主日の5月3日には、マヨールドモの家に参列者が再び集まる。遅刻する者もあったが、午後12時15分、マヨールドモの経験者が集合する。同25分、司祭が到着。祭壇の設営方法を知る者がいないので、司祭からその方法を習い、それにしたい祭壇が直ちに用意される。ミサは、13時30分から開始され、約30分で終了する。ミサが終了すると、司祭が帰る16時30分頃まで酒と食事が振る舞われる。司祭を見送るとともに、皆が帰り仕度にとりかかる。

以上が、ヌーニェス・デル・ブラード等の報告の要約である。これを一読すれば、1968年の祭礼は、1980年、1990年の祭礼と基本的には同じものということが容易に理解できよう。すなわち、祭礼の構成、十字架への信仰・早朝まで続く飲食物の消費・音楽・舞踊・ミサなど大筋ではいかなる相違もないのである。

しかしそうはいっても、そこに、先に通観した80年・90年の祭礼と同じような熱狂がみられたと考えるのは早計にすぎる。というのも、ここで依拠した記録をみる限り、そこには活気の無さと祭礼そのものの未熟さとがはっきりと表れているからである⁹⁾。たとえば、68年の祭礼は、十字架の祝福をマヨールドモの家で実施したため、80年・90年ではスペクタクルの1つにさえなっている十字架の行列が欠如しており、祭礼がマヨールドモの家だけで終始し地味なものになっていることが判る。その上、ヌーニェス・デル・ブラード等の克明な記録には、十字架への不敬・ミサへの遅刻・御絵に対する不信心な扱いをはじめ、祭礼そのものへの無関心を示す欠伸・退屈な態度などが描写されており、そうした描写から推せば、参加者のこうした反応も、この祭典がさほど盛り上がりえず低調であったことを例証するものとなる。

またそれに加え、その年のクルス・ベラクイでは祭礼の次第が主催者や参加者にま

9) 確かに、ヌーニェス・デル・ブラードが観察したクルス・ベラクイは、クスコ全市で個別に行われた多数の祭礼のほんの一例にすぎず、それは例外的であったかも知れない [cf. FIEDLER 1985: 319]。

だ周知徹底していないというような祭礼の未熟さも指摘できる。ヌーニェス・デル・ブラードたちの記録を丁寧に読めば、儀礼の作法を主催者本人が知らず、それを他から習うという混乱ぶり、あるいは、司祭にその場になって祭壇の作り方を尋ねるという準備不足にそうした未熟さを看取れる。これはまずもって、祭礼に関する基本的な知識を参加者自身が欠いていることに起因するものであり、また同時に、その祭礼の様式化が充分には進んでいない新参の十字架をめぐってなされていることによる混乱の証拠と考えることができる。このことは、言い換えれば、その祭礼の歴史的深度の浅さを示すものであり、この点は、祭礼の中心となる十字架そのものがまだ25年ほどの歴史しかもたないこと、あるいはその十字架についてあまり一般には知られていないことを考え合わせれば十分に理解しうることである。

さて、1968年のクルス・ベラクイをこのように再構成してくると、その祭祀組織が比較的最近のもので、彼らにとってはこの祭礼は新興のものであることが明白となる。つまり、当時みせた様相は、祭礼としては十分に定着したものではなく、定着への過渡期にあったものと見做さなくてはならない。そしてまた、今日の祭礼は、クスコ市全体を巻き込んで行われるものであるが、この年の祭礼は、記録にあるように、特定の社会階層内だけの小さな規模のそれに終始し、その枠から出ることはなかったと考えてよからう。

4. 1925-50年のクルス・ベラクイ

先に、1990年・1980年の祭礼と1968年の祭礼それぞれを呈示し、そこには形式の上での相違はほとんどみられないものの、規模・華麗さ・活気などの上ではかなりの差があることが判明した。では、1968年以前はどうか。残念ながら、この点について書かれた記録を筆者は寡聞にして知らない。しかし、それに代わって、クスコ市に以前から在住する古老たちの記憶からたぐりだしてもらった口頭の資料をここでは使うことができる。

彼らの記憶によれば、クルス・ベラクイの祭礼が大きく変化したのは、クスコ地方を揺るがせた地震の年、1950年以降であるという。なぜ50年代かということは後述するとして、まずは、50年以前の祭礼はどのようになっていたかを探してみる。インフォーマントによれば、1925-50年¹⁰⁾には、クルス・ベラクイの祭礼は極めて小規模であったという。1925年にそれを行っていた家族は、クスコ全体でC家やG家な

10) この年代は、インフォーマントが行った引っ越しとかクスコを襲った地震等と関連づけて記憶されており、その年は正確である。

どほんの数家族にとどまり、他に実施する者はなかった。しかも、それは互いに付き合いのあるわずか2-3家族が集まる小さな社会集団内で祝われたにすぎず、インフォーマントたちに招待がかかることはなかった。したがって、クスコの住民の多くは、クルス・ベラクイの夜に——恐らくは、前夜祭と考えられるが——、静かな夜空に騒々しい宴が開かれているのを遠くから聞いているにすぎなかったという。残念なことに、この祭礼の内容に関しては以上の情報の他にはこれといったものがなく、それをさらに詳細に述べることはできない。しかし、それにもかかわらず、この断片的な情報からも、当時(1925-50年)の祭礼が今日のそれとは同一のものとは思えないほど小さなもの、そして、それをクスコで祝ったのはほんの数家族にすぎなかったと認めてよかろう。そして、この情報を1968年・1980年・1990年のクルス・ベラクイの祭礼と繋ぎ合わせてみると、1925-50年のそれは、1980・90年よりも低調だった68年のものと比較しても、さらに小じんまりしたものであったと判断できる。1925-50年代に極めて小さなスケールであった祭礼は1968年の生育期を経、80年代、90年代のクルス・ベラクイに急成長を遂げたということになる。

5. 1710年のクルス・ベラクイ

では、時代をさらに遡り、1925年以前はどのようなものであったのか。目下のところ惜しくも、祭礼のダイナミズムを細かい時間のスケールで刻んで跡づけることができるような記録はない。しかしながら、クスコにおけるこの祭礼の起源を示すような資料が、エスキベル・イ・ナビア [ESQUIVEL Y NAVIA 1980] により既に公開されている。そこには、決して豊かな情報が盛り込まれている訳ではないが、それによってその起源は1710年にまで遡ることが判っている。エスキベル・イ・ナビアの記録にしたがえば、それは、ピクチョ (Piccho) の丘の頂上に十字架を安置する礼拝堂を奉納した平信徒により開始されている。ピクチョの十字架は現在なおも、クルス・ベラクイで崇敬される基本方位と結びつく4つの十字架のうちの一角をなし、その発祥が古文書記録にみえているということは、その歴史的深度を考察する上で意義深い。現在では4方向すべてに十字架が立ち¹¹⁾、各々の十字架は多くの帰依者をもつが、古文書によれば、ここで問題としている祭礼は、ピクチョで最初に実施されたのであり、それは、はじめからクスコの四方を含む全域で一斉に開始された祭礼ではないことだけは確かである。ただし、その時のクルス・ベラクイの祭礼が町全体でどの程度の規模のものであったかを示す記録はないが¹²⁾、それが1つの地域集団によってではなく、一個人とし

11) 他の3方向にいつ建立されたのかについては不詳。

ての平信徒により建立された礼拝堂の十字架であることを考えれば、その祭礼はあくまでも、個人的なもの、あるいは家族的なものであったと見做さざるをえない。そうであれば、ここで問題とするクルス・ベラクイも、18世紀初頭には家族レベルの小さな祭礼として始められた行事と考えておくのが適切なようである。

では、祭礼の内容は一体どのようなものであったのか。祭礼の形式は、資料の断片をみる限り今日のそれと基本的に同じもののようにみえる。つまり、飲食・踊りなどに関しては資料の制約があり、それらに関する言及は保留しておかなければならないが、ピクチョの頂上から十字架を降ろし、それを教会に運んでミサをあげるという、古文書にみえているこの祭礼の中心部分については、280年以上経た今日までその形式的な一貫性が維持されている。

ただし、こうした形式はともかく、その内容に関しては、興味深い事柄が記録されている。すなわち、この祭礼が開始されて約35年の歳月が流れた1746年のこと、この祭礼は、聖フランシスコ教会から突如そのミサを拒否されてしまったということである。十字架は結局、サンタ・アナ教会へ運ばれ、そこでミサをあげられたと記録にはみえている。残念ながら、古文書記録はより詳細な情報を提供してはくれないが、教会が典礼を拒むのは、祭礼が教会の教理と衝突する場合であることを考えると、当時のクルス・ベラクイがカトリック教会にとって不都合な祭礼であったことは疑いのないところである。つまり、フィドラーの指摘にあるように、ピクチョという丘の頂上には、インカ時代には収穫を祝う秋分の祭典が実施されていた聖所 [FIEDLER 1985: 319] であり、征服前の土着宗教ゆかりの場所に十字架が建立されたというのであれば、それがどのような内容のものであるかは不詳としても、その十字架がインカ時代のそれと何らかの形で習合していたことは確実であろう [cf. URTON 1990: 98]。

さて以上、データのあちらこちらに空白や不備はあるものの¹²⁾ 1990年から1710年までのクルス・ベラクイを歴史的に観てきた。今後、資料の空白や不備を補っていく努力は当然必要なことではあるが、しかし、これまでの作業で得られた結果からもその祭礼の動態の傾向についてはおおよその見当がつく。つまり、エスキベル・イ・ナビアが編纂した史料にみえている第1回目の祭礼があった1710年からの約240年間、

12) 記録には、「行列は盛大で」[ESQUIVEL Y NAVIA 1980: 346] とあるが、それは1つの行列に関する記事にすぎず、クスコの町全体でどのようなようであったかについては不詳である。本稿で問題としなければならないのは、いうまでもなく、町全体での盛り上がりに関してである。

13) また、歴史的に通観するには本来ならば、同一の社会集団により同一の場所で実施された時代の異なるものを比較すべきである。したがって、より正確な比較のためには、同一の観察者の記述、あるいは同一の視点・基準で記録されたものを比較すべきであろう。しかしこれも、資料の制約上、断念せざるをえなかった。

それはさほど目立った形の祭礼ではなかったものと考えられる。このことは、コルプス・クリスティ、セマナ・サンタに関する言及が植民地時代の資料にも繰り返し現れるのに比し、この祭礼については特別の言及がほとんどないことから推して議論の余地はないものと思われる。ところが、今世紀の中葉、つまり1950年代を境に、すでに資料で示したような急成長を遂げる。要するに、クルス・ベラクイは現在でこそ、コルプス・クリスティ、セマナ・サンタと並ぶクスコ市の3大祭典の1つに数え挙げられてはいるものの、時代を遡っていくとその規模の拡大は極めて最近のものであることが明らかになり、その変動は、漸次的なものではなく、特定の時期に発生した突発的な現象であることが窺える。また、80年・90年の記録にも現れているダンスの競演、アランケ・デ・ガーヨス、フォルクローレ大会等の出現、エスカレートする飲酒などから見て取れるように、祭礼の大型化に伴い、そのスペクタクル化・大衆化・世俗化・娯楽化が際立ってきている。その他、本稿では資料の制約上、指摘だけにとどめなければならないが、規模に関してだけではなく内容についてもその文化史の変遷を指摘できる。もともとは病氣平癒の奇跡を行う十字架というスペインの信仰が、クスコに導入されたことにより、インカ時代の聖所、農耕暦と結びつき、アンデス的に脚色された可能性を窺わせているということも忘れてはならない。

これまで主に規模と内容に限定しクルス・ベラクイの変遷を考察してきたが、今度は、そうした変化がどのような形で、いつ生じたのかを簡単であれみておく必要がある。

クルス・ベラクイは、クスコ市ではこれまで280年ほどの歴史を有するが、しかし、すぐ上でも指摘したように、今日に至るまで必ずしも同じ歩調で変遷してきたという訳ではない。換言すれば、特定の時期に急激な変化をみせ、祭礼そのものが別の性格を備えることになるような転機が確かに存在したということである。もちろん、繰り返し述べるように資料の制約もあり、ここではおそらく存在したであろう小さな浮き沈みまですべてを完全に把握することはできない。しかしそれでも、問題の祭礼は、少なくとも2度の大きな転換期を経験したことは確かである。

1つは、スペインの宗教的伝統に根ざすクルス・ベラクイがクスコに導入された直後、あるいは聖フランシスコ教会でミサを拒否される時期、要するに、スペイン流の祭礼が何らかの形でアンデス化したであろうその時期である。そして、もう一方は、最初の転換期から2世紀以上経た1950年代である。これは、個別的小規模であったクルス・ベラクイの祭礼が急速に膨れ上がり、華美になり、大衆化して今日みられるような興隆にまで高まっていく転換期である。

ただし、この2つの転換期は、祭礼の変貌という点で共通したとしても、必ずしも同一の性格をもつものではない。前者、すなわち18世紀の転換期には、教会からのミサの拒絶にみられるように、スペイン的要素がアンデス世界へ導入されることによって生ずる変質がみられ、それは、現象としては「習合」とか「新解釈」という用語で呼び慣わされているものに等しい。言い換えれば、それは、スペイン文化とアンデス土着文化という互いに異質な文化がカトリック教化という名のもとに接触し、そこで生じた摩擦によって顕現した文化的適応形態の1つとってよいだろう。これに対して、1950年代の変貌は、何らかの文化的適応の結果であるとしても、植民地時代のものとは本質的に異なることは明白である。なぜなら、その時代はもはや、カトリックの教化を強力に推進していくという時代ではなかったし、また、祭礼に対する当時の教会の態度にも大きな変化はみられなかった訳であり、1950年代というその年代を境に問題の祭礼が急激な変貌を遂げる背景を「教化」という要因から説明することは不可能だからである。

そうであれば、ここで、1950年代になぜ祭礼が興隆したのかという疑問に突き当たる。繰り返すが、問題となる現象は、1950年代に突発的に発生し、その後も加速しながら昂進してきたものであり、それは、新旧大陸の2つの文化の出会いによって生じた文化史的な現象とはまったく別の背景をもつものである。そこで本稿は、とりあえず、文化史的な視点からクルス・ベラクイの変貌を分析するのではなく、問題を1950年代以降の祭礼の変化に焦点を絞り、その背景にみられる諸問題に光を当てる。いうまでもなく、当面する疑問を解決する糸口は、あくまでも1950年以降のクスコ市の社会と文化のなかにあり、以下でその年代に拘る理由もそこにある。

Ⅲ 都市の農村化

前節では、1950年が祭礼のダイナミズムの1つの転換期であることを強調したが、では、一体、その50年代に何が生じたのだろうか。1950年といえば、クスコにとってまことに大きな出来事、すなわち大地震が町を襲った年として人々の記憶にとどめられている。インフォーマントが祭礼の転機を1950年以降であると正確に答えられるのも実はその惨事と関連づけて記憶されているからである。その地震がインカの帝都を揺さぶった時、町の倒壊におびえたクスコ人は、守護聖人として皆の熱心な崇敬を集めているセニョール・デ・ロス・テンブローレス (Señor de los Temblores: 地震の主) の十字架像を教会から中央広場へ持ち出し、もうこれ以上地震の災害をもたらさ

ないようにと祈願したという。

ただし、今ここで、十字架の祭礼の興隆と大地震そのものが直ちに結びつくと考えてはならない。アンデス世界では、地震が人間の罪深い行為に対する神罰と解釈されることがしばしばあり [cf. ORTIZ 1973], その意味で、人間の罪—神罰—地震という観念連合が、アンデス人のメンタリティのなかにいまだに根強く存在しているというのは事実である¹⁴⁾。だから、地震を契機にその観念連合が頭をもたげ十字架への信仰が強化され、そして、それがクルス・ベラクイの興隆につながっていったと結論づけるとすれば、そうした解釈は一見説得的であるかのように思える。

しかし、そうした説明は、クスコの宗教的事情を少し知っただけで現実を無視した的外れなものであることがすぐに判る。というのも、セニョール・デ・ロス・テンブローレスは、なるほど受難のキリスト像のついた十字架ではあるが、それは独自の主日をもち、その祭典は、ここで問題となっているクルス・ベラクイと同様、クスコ市の3大祭典の1つセマナ・サンタのなかで行われるからである。しかも、より重大なことは、クルス・ベラクイの興隆は、1950年以降、年を追うごとに加速してきているのであって、地震が発生したその年だけに限られた一時的な現象ではないのである。もちろん、クスコ地方では1950年以前にもまたそれ以降にも地震が散発的に発生しているものの、それが、ここで問題となる祭礼に対して目立つ影響をもつものではなかったということはいうまでもない。そうであれば、地震という単発的な原因ではなく、50年以降も引き続いて生起してきた継続的な要因をみいだしていくことがここが必要になる。

では、その継続的要因とは何であろうか。そこで想起すべきは、クルス・ベラクイが、先に名前だけはあげたウルバニサシオン・インディペンデンシアといったクスコ市周辺部、言い換えれば人口急増地域で特に盛大になってきているという事実である。とすれば、ここで、人口増加とクルス・ベラクイとの関係についてみておく必要が出てくる。

表1は、クスコ市の人口の推移を示したものである。1912年と1940年の数字には、端数がないことから推してそれは概算となっているものと思われるが、その表を

14) たとえば、1986年にクスコ市を襲う強い地震が発生した時、その原因は、クスコ市の西部に位置するテテハハ (Teteqaqa) の十字架に巻かれていた布に、福音教会の信者 (アメリカ人の流れ者という説もある) が火を放ち、その行為に対して神が怒り、クスコに地震をみまわって罰しようとしたと信じられた。後日、その付近の岩の裂け目の石壁に1つの模様が浮かび上がり、人々はそれをマリア像の出現と考えて大騒ぎになった。蠟燭や花を携え礼拝しようとする信者の長蛇の列ができたという。1990年8月の時点でも細々とではあるが、供物が奉納されているのが確認できた。

表1 クスコ市の人口変遷 [RUIZ y MONGE 1983: 48]

西 暦	1912	1940	1961	1972	1982
総 人 口	20000	40000	79857	121464	181604

みやすくした図1から直ちに指摘できることは、年号が下るにつれて人口が急カーブで増加してきていることである。1912年から40年までの30年足らず（28年間）のうちに人口が2倍になっているのに対し、1940年から1972年までの30年余りで3倍強に膨れ上がっている。大ざっぱな計算ではあるが、共に約30年のことであるから、1940年-1972年の間の増加率が高いことは明白である。また、1912年から1940年までの28年間で人口が2倍となっているが、同様に1940年から人口が倍増するのに要した期間はおよそ20年強でここからも急増の様子が窺われる。1950年前後の統計が欠けているので、ここでは1940年-1972年の伸びが特に著しいと指摘できるだけであるが、それでもこ

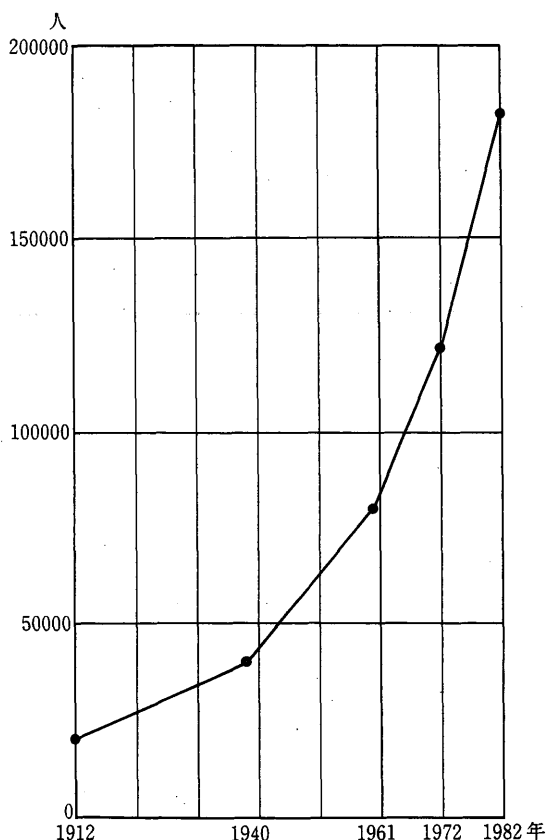


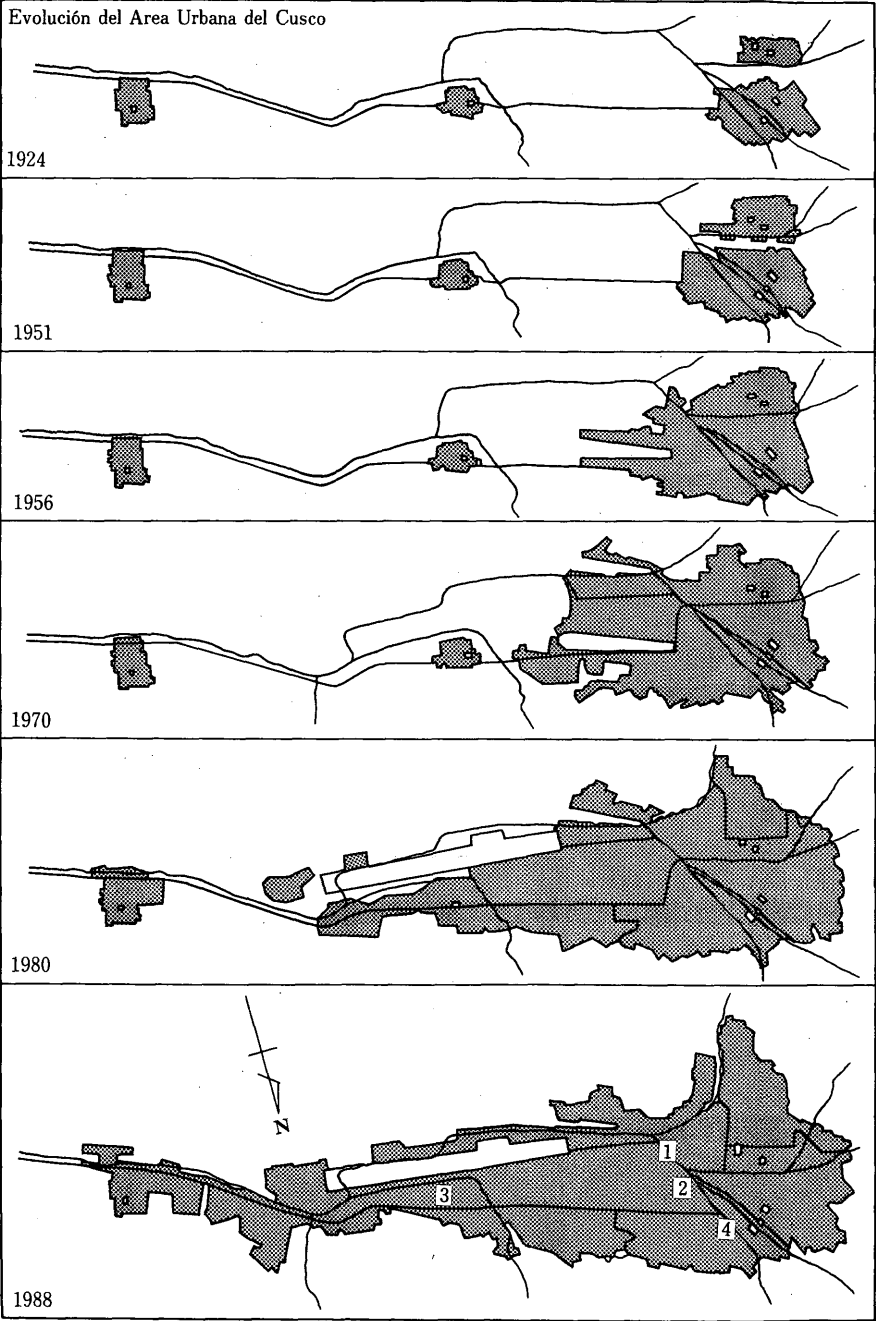
図1 クスコ市の人口変遷グラフ [RUIZ y MONGE 1983: 48 より作成]

こから、前節で指摘したような近年の祭礼の肥大化と、人口の増大には一定の相関関係があることが見て取れる筈である。

しかし、予め注意を喚起しておきたいことは、このような人口増加が、カトリック信者の絶対数の増加を意味し、またその信者の増加が祭礼の担い手の増加につながり、最後にその担い手の増大が祭礼の興隆の引き金になるという単純な解釈では、当面する現象をうまく把握することはできないということである。なぜなら、地図1が示すように町は、人口増加によって拡大し、祭礼を実施する人々は拡散し、祭礼を行う人々の密度は人口増加ほど伸びてはいないからである。もちろん、担い手の増加がまったく意味をなさないと強弁しようというのではないが、重要なことは、クスコ市民全体のなかで祭礼を行う人とそれを行わない人との割合に本質的な変化が生じているかどうかである。

そこで、人口の増加と、祭礼を行う人々の人口の質的变化との関係を探ると、1950年の地震との関係が再び浮上する。ただし、このことは、その地震で多くの人的被害が出たということの意味しているのではない。その地震による死者は最少で、それ自体、人口の質的变化をもたらしたとはいえないからである。むしろ、人口の質的变化ということであれば、注目すべきは、地震によるクスコ市そのものへの壊滅的な打撃、つまりそのインフラストラクチャーの大規模な破壊である。麻痺したインカの帝都では、復旧作業が開始され、新しい町づくりのために内外の資本が大量に流れ込んだ。とはいえ、流入したのは、単に資本だけではない。新クスコ市の建設は、多くの労働力を必要とし、それを町の外部つまりは地方から吸引することになった。町の再建・建設産業ブームは都市への移住に拍車をかけ、建設労働者のみならず工場作業員、商業従事者、ホテル従業員などがクスコ市に入り込み定着していった。そして、当時実施されたアンケート調査の結果によれば、ベレンパンパ (Belenpampa)、ドロレスパタ (Dolorespata)、アベニーダ・デ・エヘルシト (Avenida de Ejército)、ワイルロパタ (Huayruopata)、ロサスパタ (Rosaspata) といったクスコ周縁地域に住む600家族のうち、62.67%までもが移住者の家族で占められるという事態 [CORTEZ 1989: 14] となったのである。

もちろんこの場合、被験者の数が600人と必ずしも多くなく、しかもその実施地域も調査目的も明確にはなっていないので、上記のアンケート調査を全面的に信頼しその数字を直ちにクスコ全体に一般化するのは困難である。しかしそれにもかかわらず、クスコ市のなかに外来者がその人口の60%以上を占めるという地域があらこちらに存在していたということは大いに注目すべきことである。彼らは、クスコ市の外から



地図1 Crónicas Urbanas 1: 42 (1989) より

やってきて、そこで職を得、クスコ市民としてやがて定着していくことになったからである。

すると、次に問題となるのは、そうした外来者がもともとどこ出身者であるかということである。この点でも包括的な統計資料を欠いてはいるが、それでも先述のアンケート調査によれば、彼らが、カンチス (Canchis) ・ パルロ (Paruro) ・ キスピカンチス (Quispicanchis) の出身者であった [CORTEZ 1989: 14] ことがはっきりしており、一言でいってしまえば、彼らは、クスコ市を取り巻く周辺地域の農民であったことが判る。

ただし、ここで留意すべきことは、町の再建ブームが下火になると同時に、こうした地方の農民のクスコ市への流入が終焉を迎えた訳ではないということである。続く1960年代以降も、農村と都市との際立った経済格差が主因となり、ペルー国全体でも、農村から都市への人口移動が急激に進行している。また、土地所有法の改正を契機に都市部の土地の売却が増加、さらには1969年の農地改革の影響もこうした動きに拍車をかけた。したがって、この人口変動は、都市部と農村部との人口比率に大きな影響を与え、クスコ市のそれも劇的な変貌を遂げることになった。たとえば、ワンチャック (Huanchac) 地区とサンティアゴ (Santiago) 地区を例にとれば、1940年には両者ともまだクスコの行政区域に組み込まれるほど大きくはなかったが、わずか21年後の1961年には、両者合わせて、クスコ全市の総人口の四分の一を占めるまでになっている。また、サンティアゴでは1961年から1972年の間に人口増加率が175%の最高値を記録し、ワンチャックでも158%に跳ね上がっている。これに対してクスコ旧市街区の人口の伸びはわずか13%にとどまり、ここには、新興地と旧市街地との差がくっきりと現れている。そしてこの傾向は近年さらに強まり、1981年にはついに、ワンチャックとサンティアゴにクスコ全市の人口の47%が居住するまでに膨れ上がった [RUIZ y MONGE 1983: 57]¹⁵⁾。

要するに、リオフリオ [RIOFRÍO 1989: 4] が指摘するように、クスコ市ではここ数10年のうちに外来者が急増し、かつてその町で多数派であった生粋のクスコ人が今では少数派に転じてしまったという訳である。その上、地方出身者は、各地方の同郷人会、同郷者主体の地縁集団を形成し、さながら都市を占拠するかのようクスコ市に進出し、その結果、市街地そのものが拡大しただけでなく、そこに、非クスコ社会が

15) ただし、今世紀のクスコ市の拡大のプロセスを人口・経済等の側面から分析したコルテス (Cortez) が説明するように、1920年代に発生したゴム・羊毛ブーム及び鉄道の到来は1940年代に入ってクスコ市の変化に意味をもつようになり [CORTEZ 1989: 6-7]、クスコの変化は必ずしもすべて地震以後のこととはいえない。

点在するというような一種の「棲み分け」現象がみられるまでになった。しかし、以上みてきた人口増加、生え抜き住民と新参者との割合の逆転は、単なる人口統計上の上昇と下降を意味するだけではない。なぜなら、人が都市を形成している限り、都市はそこに住む人々に大きく規定されることは疑いのない事実であるからである。とすれば次に、クスコ市に進出してきた新参者とはいったいどのような人々であったのかを問題としなければならない。

いうまでもなく、法的な手続きの有無は別にし、またクスコに職場をもつかもたないかの別も不問としても、クスコへの新参者はそこに生活の場をもつという意味において、クスコ市の構成員の一部であるとみてよい。しかし、彼らを社会的にそのような「市民」と規定したとしても、そのことは、彼らをクスコという地方都市の文化を担う人々であると認めることを意味している訳ではない。先に述べたように、新参者はもともとクスコ市に職を求めて集まってきた人々である。言い換えれば、彼らは働き手としてやってきたのであり、そのことからして、彼らはすでに成人もしくはそれに近い層であったことに疑問の余地はない。とすれば、このことは、彼らの文化という点を考える時には大きな意味をもつ。なぜなら、彼らはその年齢から推せば、すでに文化的に完成したものとしてクスコに到来しているからである。そこで、このことと、彼らが地方の農村部の出身であることを考え合わせれば、彼らが、もともと農牧を生業とする農村の生活に基盤をおく純粋な農民文化の担い手としてクスコ市に入り込んだということが明らかとなる¹⁶⁾。

そうであれば、地方からクスコ市への新参者の増加は、必然的にクスコ市での農民文化の担い手の増加を意味することになる。この場合、農民文化とは、アンデスの伝統的な農耕と家畜の飼育を基礎とし、比較的閉鎖的な村落のなかで営まれる生活で育まれてきたものであり、それは、第2、第3次産業に従事し、より開放的で個人主義的な生活を営む人々が担う都市文化とは異なる面が多い。したがって、農民文化の担い手の急増により、生え抜き人口と新参者人口とが数字の上で逆転したということは、クスコ市の都市文化の農民文化化を引き起こすことにつながる。たとえば近年、クスコ市周辺部で地方出身者のクランデリスモ (Curanderismo) [cf. TOMOEDA 1992] の実践が頻繁にみられるようになってきているのはまさしくそのような証左である。

しかも、農民文化のクスコ市への影響は移住によるものばかりではない。新参者は、

16) もちろん、そうはいっても一方では、彼らは都市に居住し、もはや農牧業に従事していないという意味において専業の農民ではなく、純粋な農民文化の担い手ではなくなっていることも確かではある。とはいえ、たとえ純粋な農民文化ではないにせよ、新参者がかなり強烈な形でそれを担っているのは確かである。

クスコ市に常住するとは限らず機会あるごとに帰郷するし、また逆にその郷里からは先に移住している家族・親戚・友人等を頼ってクスコ市に出てくる場合も多い。つまり、新参者をパイプとして村落とクスコの町が連結されてしまっているのであり、農民文化はそのパイプを通してクスコ市に続々と押し寄せてくることになる。とすれば、そのような農民文化は、クスコ市の都市文化と干渉しあって拡大していき、その社会生活に新しいうねりとなって大きな変革をもたらすものとなる。つまり、新参者が大量に流入してくる都市は、社会的あるいは行政的には都市でありながら、農民文化の直接の影響を受け、その内部では農民文化がついに支配的な力をもつようになってしまった。かくて、新参者の到来に伴う人口増加は、その都市文化の根幹を揺るがすことになったのである。

Ⅳ 十字架への献身

前節では、クスコ市における地方出身者の人口増加とそれに伴う農民文化の流入、都市文化の農村化との関係を考察した。こうした現象は、都市を舞台に農民文化のさまざまな要素がみいだせるということを意味するが、では、このこととクルス・ベラクイの急激な興隆とはいったいどのように関連するのであろうか。クスコ市では、生粋のクスコ人は今もクルス・ベラクイをインディオのもの、つまり地方の祭礼であると見做し、それに参加しようとはしない。実際、後にも述べるように、それは現在も地方で広く行われる行事の1つとなっている。その点を考え合わせれば、ここで問題としている現象の直接の原因は、次のように考えることができるかもしれない。つまり、地方からの移住者が、農民文化の一要素であるクルス・ベラクイをクスコ市に持ち込み、移住者の増加に伴って、その祭礼が盛大に祝われ、ついには3大祭礼の1つにまで発展したもの、という訳である。しかし、一口に農民文化のなかで育まれた祭礼といっても、クルス・ベラクイだけがその唯一の祭礼ではないし、ましてそれが農民文化を代表しているという訳でもない。だからそのことに気づけば、こうした説明だけで満足するのは早計にすぎる。

別の言い方をすれば、農民文化がその圧倒的な力で都市文化を変質させてきたというのであれば、単にクルス・ベラクイという1つの祭礼だけでなく、他のさまざまな祭礼が興隆してもなんら不思議ではないからである。しかし現実には、成長著しいものはクルス・ベラクイをおいて他になく、したがって、地方の数ある祭礼のうち、なぜクルス・ベラクイが特に目立つような変貌を遂げたのかという疑問が生ずるのはむ

しろ当然のことであろう。そうであれば次に、その祭礼がクスコの地方出身者にとっていったいどのようなものであるのかという問題が浮かび上がってくる。その分析のためには、まず、その祭礼の中心となる十字架について考察しておかなければならない。

周知のように、カトリック神学において十字架は、のちに父なる神として復活するイエスキリストの死のしるしである。それゆえ、十字架は、死と復活という2つの側面を表象するとともに、死から復活への移行を表す救済のしるし [cf. IRARRAZÁVAL 1980: 30] でもある。しかし、アンデス地域では多くの場合、こうした神学についての知識は甚だ乏しく、カトリック教徒を自認するわりにはその宗教に関する知識のレベルは恐ろしく低い。とはいえ、教義についてのそうした無理解にもかかわらず、ここで問題となっているクスコ市一帯においても、また、アンデス世界全般においても、十字架は至る所に溢れている。イララサバル (Irrarrazával) が概観しているように、「山・丘・溪谷・教会に十字架が立ち、屋根・家のなかにも十字架がある。葬式の死者にも、また生きている人の首や胸にも飾られる。十字架は、民間治療の実践にも用いられ、土着の儀礼にも姿を現す……十字架は、日常のジェスチャーにも仕事の時も、旅立や、危険に遭遇した時など、ありとあらゆる活動にその姿を現す」 [IRARRAZÁVAL 1980: 31]。つまり、人々の十字架への信心は、生活のさまざまな場面で絶えず生み出され、その都度、再確認されていくということである。その意味で十字架は、イララサバルがいうように「最大の宗教的シンボル」 [IRARRAZÁVAL 1980: 30-31] であるといってよい。しかし、十字架がキリスト教徒にとって「最大の宗教的シンボル」であるというのはそうした十字架の遍在性や多様な現れ方という理由ばかりではない。むしろ、それが「最大」である理由は、十字架の限りない「宗教的包容力」にあるといわなければならない。この点は、村人から十字架と同様に篤い信仰を受ける聖人像との比較で明らかになる。

アンデスのカトリック聖人は、十字架に対するのと同じか、あるいはそれ以上に、熱狂的な崇敬をうけるものである。村落には1人ずつの守護聖人が割り当てられ、人々は守護聖人をまつことで村落に安寧がもたらされるものと信じている。聖人にはさまざまな形で崇敬が表されるが、その最も顕著な形が祭礼である。農民は、カトリック暦に合わせてそれを催す。その祭礼は、村をあげての盛大なものとなる。人々は、大きな経済的犠牲を覚悟の上でそのカルゴに加わる。そうする理由は、もちろん、社会的威信の獲得だけでなく、聖人への献身によりその庇護を求めていることでもある。村人と守護聖人との関係は、献身と庇護を基礎として熱狂的かつ強固になる。そして、

聖人は村人の共同のシンボル、さらには村人としてのアイデンティティを喚起させる強力な媒体とさえなってくる。

しかし、帰依者と守護聖人との関係を注意深く眺めてみると、両者は固い信仰で結ばれてはいるものの、その関係は極めて閉鎖的である。つまり、守護聖人が加護するのは特定の村落（その住民）というように限定的であり、信者が篤い信心を向けるのも一般に特定の守護聖人に限られる¹⁷⁾。すでに述べたように村人はカトリック聖人を村落の守護者として崇拝する。しかし、その崇敬は教会で認定されている数ある聖人のうちのわずか1人に向けられるにすぎない。逆にいえば、その崇敬はたった1人の聖人と村落との一対一の関係の上に成り立ち、その結果として多くの聖人を切り捨てなければならないことになる。なぜなら、村落がその守護者として複数の聖人をもつことはできないからである。となると、村人の関心は、基本的には自らの村落の守護聖人だけに限られ、それ以外に信心が向けられることはほとんどありえない。だから、農民と聖人との関係は堅く強固にはなるが、その関係の裏返しとして地域的な排他性が生ずる。そして、その排他性ゆえに聖人崇拝はますますローカルなものにならざるをえないのである。

以上が守護聖人と人々との関係であるが、こうした関係に立つ聖人とここで問題となる十字架とを比べると十字架の宗教的包容力は理解しやすい。十字架と信者との関係は、守護聖人と信者との関係の逆をいくものとなっている。1人の守護聖人が1つの村落と一対一の関係をもつのに対し、十字架が相手を特定することはない。十字架はキリスト教信者すべてに共通するものであり、そこにはいかなる地域性もない。だから、万人の信仰の対象としての十字架は、各村落の守護聖人とは異なり、村落の境を越えてもそれへの篤い信仰が維持される。十字架が、「最大の宗教的シンボル」であるというのは、信者がどこの誰であるかを一切問わず、それがどこにあっても力を持ち、万人が常にその加護の下に置かれるからである。言い換えれば、カトリック信者のすべてが無条件かつ共通にその帰依者となりうるもの、それが十字架という訳である。

では、万民のための最大のシンボル、十字架は具体的には人々の生活とどのように関わっているのだろうか。改めていうまでもなく、最大の宗教的シンボルとはいっても——否、最大のシンボルであるからこそというべきだろうが——その信仰内容の細部は決して画一的で整然としたものではない。しかしそれは一般的には、災厄を防

17) むろん、聖人は神学上、すべての信者の模範であり、特定の人々と特別な関係をもつものではない。また、「加護」という観念も、神学とアンデス世界の現実とは隔たりがある。

止することで当面の安泰を確保しようとする厄除と、繁栄を積極的に獲得しようとする招福により人々の生活に安寧をもたらすものと信じられている。ここではクルス・ベラクイに登場する十字架に限るが、たとえば、村落全体あるいは村落の特定の地域単位によって管理され、山や丘の頂上に建てられているそうした十字架は、降雹・凍結・渇水・地震・病気等の災厄から村落全体を保護するだけでなく、農作物の収穫増や家畜の増殖のためにも積極的に助力してくれるものと信じられている。したがって、十字架に対する農民の期待は大きく、十字架がその呪力を少しでも発揮し易いように最大の注意が払われる。たとえば、その建立地として村落全体を見渡せる山頂をわざわざ選択したり、本来は閉じている十字架上のイエズスキリストの目をあえて開かせた像を用意し、その開いた目で村落全体を常に監視してしてくれるようにと祈願するのである（写真5）。また、家族単位で所有する十字架（写真6）も、中庭に面した家屋の壁や、家のなかの特別な祭壇のなかに安置され、山頂に建立した十字架に対すると同様、農作物・家畜の保護や増加が祈念される。また、病気の治癒・結婚成就・商売繁盛・家族円満・不和の解決など家族内の問題も祈願され、機会あるごとに献花・蠟燭の奉納がなされる。

しかも、十字架と農民との関わりは、農民と特定の1つの十字架だけというのではなく、農民は、家族レベル、地域レベル、村落レベルというように、1人で幾種類もの十字架をもち、それらすべてに帰依する。そして、人々は一度にいくつかの十字架



写真5 目を開いた十字架像



写真6 家族で所有する十字架の飾りつけ

の影響下にあり、そこから何重かの保護を得ていると考えている。農民にとって十字架は結局、その生活の安泰とその向上のために必要不可欠な呪物であり、彼らの生活は、単に宗教的側面のみならず、その日常のほとんどすべての側面でその一群の十字架に大きく依存していることになる。

ところが、十字架が生活の安寧になくってはならないものであるということは、十字架に何か異変が起これば、彼らの生活に直接影響を与えるような大きな混乱が生ずるということでもある。たとえば、1986年にクスコ市を襲った地震の原因は、テテハハ（Teteqaqa）の主の十字架に巻かれた布に何者かが火を放ったことにその原因が求められているし、また、あるインフォーマントによれば、その家族の死は、家族の祭壇の十字架を何者かに盗まれたことに由来するという。要するに、彼らは、降りかかる災厄・不幸な出来事を十字架を媒介にして解釈するのであり、したがって、人々は十字架に対し細心の注意を払うことになる。

しかも、すぐ上で呈示した2つの事例は、十字架に対して一般の信者の側にはほとんど落ち度のないどちらかといえば不可抗力の出来事が原因とされる事例である。しかし、そのような場合でさえ不幸な出来事が生起したのであるから、これが、信者側の意図的な行為によるものであるとすれば、災厄は当然のこととして予想される。そうした事例は、かなり知られており、一種の宗教的神秘説話のように語られる。たとえば、大きすぎて教会の内部に納まりきらなかった十字架の「足」の部分を鋸で切断

して奉納した男性が、事故で足を失う結果となったとか、あるいは、別のある人が十字架の祭礼のカルゴを全うしなかったので交通事故で命を失ったとか、こうした事例は枚挙のいとまもない。

このようにみると、十字架は、農民の生活のなかで常に絶対的な恵みを与え続けてくれるものという訳ではない。イラサバルが「十字架には聖なる力が付与され、それは恵みを与えるものであると同時に罰するもの」[IRARRAZÁBAL 1980: 32]と指摘するように、それは、プラスにもマイナスにも働く二面性を備えている。つまり、クスコの人々の表現でこのことを言い換えるなら、その2つの面は「ミラグロソ」(milagroso)の面と「カスティゴソ」(castigoso)の面ということになる¹⁸⁾。したがって、農民の重大な関心事はその力をどちらの極に発揮させるかということになるのであるが、それは結局のところ、彼らが十字架にどのような対応をするかにかかっている。だから、「十字架は人々がそれに費やした分を全部返してくれる」[EQUIPO PASTORAL DE LAMPA 1980: 23]と農民が語る時、それは、十字架に対して犠牲を払えば払うだけ十字架から福德を受ける、というだけではなく、逆に十字架に否定的態度をとればとるほど十字架から災厄が与えられるということをも含意している。

ただし、これに一言つけ加えておくなら、十字架に対しいかなる働きかけもしないからといって、それが、十字架から何も受けないということを意味しているのではない。「何もしないこと」とは、「十字架に対して本来なされるべき崇敬がなされていない」と解釈され、十字架からはそれに対応する何らかのネガティブなサンクションが用意されると一般には信じられている [cf. EQUIPO PASTORAL DE LAMPA 1980: 23] からである。だから、十字架に対して然るべき対応を怠ってきた人が、十字架への信仰を篤くするようにとの夢の啓示を受けたとか、小さな困難を契機に慌てて十字架に赴いたり、世話をしたりするというような日常的にありふれた行動も、こうした背景に照らしてはじめて理解できる。したがって、これは、無限に恵みを与えてくれるカトリックの神のイメージとはまったく異なったものであることはいうに及ばず、また同時に、信者と十字架との間にはより即物的な平衡的互酬関係が成立しているともいえる。というのも、信者が十字架から何らかの恵みを得ようとすれば、どれだけの犠牲を払うかという問題以前に、十字架に対し日頃、然るべき一定の義務を遂行しているかどうかが重視されるからである。

18) milagroso というスペイン語は本来、「奇跡をもたらす」を意味する。「奇跡」は、人間に対して常にプラスにのみ作用する訳ではないが、クスコ地方では、milagroso といわれる時には通常、神の慈しみ・恵みが強調され、それは、afectuoso か cariñoso とほぼ同義に用いられる。

さて以上のように、十字架が農民の生活の安寧を維持するために万人に開かれた重要なしるしであるということになれば、このことは都市に進出してくる大量の農民とどのように関わってくるのであろうか。ここでまず指摘しておかなければならないことは、当然のことながら、彼らが都市に出るからといって、生まれ育った農村での十字架への信仰をそこに置き去りにしてくるのではないということである。なぜなら、十字架そのものは、山頂や辻、家、その他さまざまな場所に放置してくるとしても、信仰は移住者に内面化しているので、観念としての十字架は移住者のいく先々までついてまわるからである。先に述べたように、十字架は必ず一定の崇敬を農民に要求し、それが満たされなければ彼らに災厄を送り込むと農民は信じている。それは、彼らが農村を離れ、都市への移住者となった後もさらに続き、彼らは、両義的な十字架の「負」の特性、つまりそれに然るべき対応をしなければ災厄に見舞われるという一種の脅迫観念に似た呪縛に取り憑かれている。そうであれば農民文化に型どられた、十字架に関するメンタリティーを払拭できない移住者の多くが、十字架信仰の要求に応えようとしてとりうる行為は、まずは信仰の対象としての十字架を手近に探すか、それを手に入れることである。したがって、移住当初はこうした動機をもたなかった者でさえ、夢の啓示を得て十字架信仰に回帰したり、それとの積極的な関わりをもつようになる。むろんこの場合、脱地域化した共同のシンボルとしての十字架が、さまざまな地域から流れ込んでくる都市への移住者を取り込んでいく。その結果、クスコ市では、農村からの移住者の増加に伴い、市内及びその周辺部の、移住者の多い地域に、地区単位・町内単位・出身地単位とさまざまな社会的レベルで夥しい数の十字架が建立され始めるのである。

実際、ペルシ・パス（Percy Paz）が1990年の調査に基づき作成したリストによれば、クスコ市とその周辺部には、目立つ大きな十字架だけで総計115基が記録されている¹⁹⁾。しかも、パス自身も述べているように、そのリストはまだ完全なものではなく、最終的には250基を越えるものとなる筈である。リストに記載された十字架のうち、多くは建立者・建立年月日を示すデータをもたないが、建立の年号が記されているいくつかの十字架を整理しただけでも、1960年代のもの7基、70年代3基、80年代12基、調査年の1990年に建てられたものも2基あり [PAZ 1990]、こうした事実は、十字架建立が近年のものであると同時に、今なおその建立が相次いで行われていることを物語っている。しかも、家族単位で所有する十字架も急増し、ある十字架職人に

19) 地区・地域集団により管理されている十字架にのみ調査が限定されているパスのリストでは漏れている。

よれば、経済的困窮にもかかわらず、霊験あらたかなことで有名な十字架のレプリカやその十字架のミニチュアを購入したりする者が増え、人々の十字架への帰依はますます熱狂的になってきているという。

このようにみえてくると、クスコ市への移住による爆発的な人口増加とその周辺への拡大が十字架の増加の土壌となったこと、言い換えれば、農村のメンタリティーに型どられた十字架信仰を移住者が都市に持ち込むことでより多くの人を巻き込み、十字架が都市を舞台に大増殖してきたことが理解できよう。そして、こうした事実が、クルス・ベラクイの興隆のための必要条件となったのである。

しかし、ここで十字架の増加だけでなく、十字架の性質そのものも祭礼の興隆を印象づける一要素としてそのスペクタクル性に寄与することを指摘しておくべきであろう。なぜなら、クルス・ベラクイの呼び物のスペクタクルの1つは、その祭礼に行われるミサへの行進であり、そのミサへの十字架の参加には十字架の性質が深く関与しているからである。では、その十字架の性質とはいったいどのようなものであろうか。問題はつまり、なぜ祭礼のなかでミサが重視されるかである。

クルス・ベラクイすなわち「聖十字架の祝日」は、本来、コンスタンティンの母、エレナ皇后がエルサレムへの巡礼中に、ゴルゴタの丘でイエスキリストがかけられた十字架を発見し、それが病気を回復させるなどの奇跡を行ったことを記念する祝日である [FOSTER 1960: 190]。したがって、その日に十字架を掲げて執り行う行事は、神学的にいえば、エレナの偉業を讃え、聖十字架の奇跡を誉め讃え祝うものとなる筈である。しかしながら、クスコ市の祭礼の場合、それは、その本来の姿である十字架の発見の記念やその祝いと必ずしもなってはいないし、また、その日に教会のミサで説かれるような、十字架を通して死と復活の意味を熟考する機会にもなってはいない。

すでに述べたように、クスコ市周辺部には十字架に目の開いたイエス像をつけたり、山頂の見晴らしのよい場所にそれを建立するという風習がある。十字架を擬人化する現象がみられる訳だが、十字架の擬人化はこの祭礼においても明確に読みとることができる。第Ⅱ節でも触れたが、クスコではその祭礼でミサを聞くのは信者ではなく十字架であり、カトリックの教義がアンデス流に改変されているのである。クスコ人にとって、この祭礼の意義は、「十字架にミサを聞かせること」にあり、この祭礼はまさしくそのためにのみ実施されるといってよい。だから、十字架をいったん聖堂に収めてしまえば、ミサの真っ直中であれ、教会の庭や広場でダンスに興じようが花火を打ち上げようが構わない。ミサを聞くのは信者ではないからである。

では、なぜ、十字架にミサを聞かせる必要があるのか。そこで、人々が教会に十字

架を運び込む理由が問題となってくる。インフォーマントは、この点に関して「十字架に願いを聞いてもらうなら、十字架を教会にもっていかなければならない」とか「十字架に力を発揮させようとするなら、十字架に祝福が必要である」という。彼らの説明によれば、十字架の呪力は恒久ではない。仮に今は呪力をもっている、時間の経過とともにそれは低下し、放置すればやがて呪力を失い単なる木切れと化してしまうからである。言い換えれば、信仰の対象となるためには十字架は、十字架の形をしているだけでは不十分なのである。だから実際、十字架を注文して職人に作ってもらった場合を考えても、その十字架は、職人が仕上げてくれたままではいかなる呪力も備えておらず、その形だけでは十字架として信仰の対象とはなりえない。それを信仰の対象に変容させるには、それに布を巻くとか酒をかけるという儀礼行為の他に、それを教会へ運び、「ミサを聞かせる」ことが不可欠なのである。つまり、「ミサを聞かせる」とは、木切れを十字架に変える役割を果たし、十字架はミサを契機にその呪力を獲得する訳である。そして、それがすでに十字架として信仰の対象となっている場合であれば、それに「ミサを聞かせる」ことでその弱まった呪力が補充されるのである。

そうであれば、十字架の力に信頼を寄せる信者は、時間の経過に伴う呪力の低下をくいとめるための努力を惜しむことはない。したがって、彼らは、生活の安泰を打ち破る災厄——たとえば凶作や降雹、疫病、盗難等——が続くと、一般にそれを十字架の威力の低下と結びつけて解釈し、十字架にミサを聞かせる必要性を感じる。また夢の啓示にしたがって災厄に見舞われる前に、十字架を教会に運び込むこともある。

しかしそうはいっても、十字架にミサを聞かせる機会として何らかの災厄や夢の啓示を人々が待っている訳ではない。彼らは、潜在的に可能性のある災厄を未然に防ぐため、むしろ、十字架の呪力の低下をすすんで気遣い、その呪力を定期的に「充電」しておこうとするのが普通である。そして、そのための機会こそが、毎年カトリック暦にしたがって開催される問題のクルス・ベラクイなのである。

そうであれば、クルス・ベラクイの日にミサによる十字架の呪力の充電を目当てに十字架が運び込まれることになるのは当然である。しかしここで想起すべきは、クスコ市及びその周辺には、先述のように、急増した十字架が数多く存在し、また、クスコ市内の各地にはいくつかの教会が点在しているということである。教会はそれぞれミサの時間割をもっているが、祭礼の参加者が集まりやすいミサは正午を挟んだ前後数時間にほぼ集中している。しかも、ミサの後には人々の最大の関心の1つである祭礼の第2部ともいえるべき酒宴が控えている。となれば、限られた時間帯にミサにあずかろうと十字架の行列がクスコ市内に一斉に繰り出すのは当然であろう。十字架は、

布や花で美しく飾り立てられ、しかも、行列を組み、時にはパンダやダンスのグループを伴って行進する。十字架を先頭とする行列は、1つの教会に向かっていくのだが、それは必ずしも最も近い教会に繰り出していく訳ではない。したがって、華やかな行列がいくつも互いに出会いながらクスコ市内のあちらこちらを行き交うことになる。教会への行進の途中にも爆竹が繰り返し鳴らされ、その轟音がクスコの空に響きわたる。かくしてクルス・ベラクイは、1つのスペクタクルと化すのである。

V 結語——十字架の変質

前節では、農民の移住に伴って急増した十字架が、ミサの時間に一斉に運ばれてくるということからクルス・ベラクイのスペクタクル性を説明した。言い換えれば、その説明は、その祭礼のスペクタクル性を移住者の増加に比例する形で起こった十字架の増加とその集中という物理的な要因からの考察であった。

しかし、ここで注意すべきことは、こうした人口の変化だけで本稿の問題とするクルス・ベラクイの興隆がすべて説明できる訳ではないという点である。十字架が都市に次々と建立されてきていることは事実であるとしても、建立されたからといって、それが、祭礼を興隆させるに足るほど都市に根付くとは限らないからである。というのも、十字架はもはや地方の村落に存在しているのではなく、クスコ市という都市に建立されているのであり、その信者も地方出身者ではあっても、もはや農民ではないからである。つまり、十字架を担う人も、それを安置する場所も文化的環境も以前のものとは完全に異質なものとなっているからである。そうであれば、問題となっている十字架信仰の一表現としてのクルス・ベラクイには、クスコ市という新しい文化的環境に根付くための何らかの適応的变化が生起している可能性がある。

そこで問題となるのが、クスコ市にくる前の地方のクルス・ベラクイと、クスコ市でのクルス・ベラクイとの比較である。第Ⅱ節でも述べたように、その祭礼が興隆したのは1950年代以降だったので、比較のためにはそれ以前の民族学的資料と今日のそれとを比較するという手続きを踏むことになる。1950年以前の地方におけるクルス・ベラクイの資料はほとんどないが、幸いここでの課題には、アルゲダス (Arguedas) が1943年——つまり、1950年以前——に発表した、クスコ郊外のビルカノタ谷 (Valle de Vilcanota) 一帯の村落で行われていたクルス・ベラクイに関する記述が大きいに役立つ。アルゲダスの記述を要約すると、1950年以前の地方でのクルス・ベラクイはおおよそ以下のものであった。

ビルカノタ谷では、5月1日の夜になると、十字架のために徹夜をする。その季節に咲いているバラ・カーネーション・ゼラニウム・ユリ等の花で十字架を飾りつけ、その十字架が安置されている礼拝堂に明かりを灯し、爆竹が鳴らされるなか、バンドの演奏に合わせ、踊りや歌に興じ、一晩中その十字架に祈りを捧げる。5月3日は礼拝堂でミサが挙げられ、近隣の小さな村落や集落からその地区の中心に十字架が運ばれる。飾り立てられた十字架は、バンドや花火とともに礼拝堂の広場に入り、大勢のインディオが詰めかけるなか、マヨールドモが、花で飾られた十字架を担いで礼拝堂へと行進する。祭壇の前には十字架が並べられる。そして毎年、司祭がその十字架に祝福を与える。ミサが終了すると、十字架の行進が再開され、一同家に戻る。一行は途中、アグアルディエンテを売るすべての店の前で立ち止まりそこで酒を飲んでいく。マヨールドモは、祝福してもらったばかりの十字架を店の壁に立てかけ、互いに酒を酌み交わす。酒を飲んで行進するこうした行列は夕方まで続き、皆が酩酊して十字架を肩に担いで道を歩いていくことになる。この祭礼では、ダンス・花火・音楽演奏・宴会・闘牛が盛んに行われる [ARGUEDAS 1943: 19]。

以上の描写には、花で飾られた十字架・十字架のための徹夜の祈り・酒の大量消費・バンドを同伴する行列・ミサ・十字架の祝福などの要素が認められ、これを、第Ⅱ節で記述した1980-1990年のクルス・ベラクイと比較すると、最近の祭礼では酒屋での飲酒が消えマヨールドモの家での飲酒が中心になっているとか、闘牛が消えフォルクローレコンクールが開催されるというような微細な変化がみられるものの、形態上ではほとんど大きな変化はみられないことが判る。しかも、「十字架のない山の頂上はない」とか「人々が十字架に出会うたびに会釈する」という言及や「クルス・ベラクイが盛大であった」 [ARGUEDAS 1943: 19] という記録は、今日のクスコ市においてそうであるように、地方では1950年以前にも十字架に対する信仰が重要であり、その祭礼が大がかりなものであったことを示している。

このようにみえてくると、1950年以前の地方においても、また今日のクスコにおいてもクルス・ベラクイはその形態の上ではほぼ同様に展開しているように見える。ただし、見かけ上のそうした類似は存在するにしても、その祭礼を支える人々のメンタリティーには大きな隔たりが存在することを見逃してはならない。1950年以前の地方のクルス・ベラクイに関するアルゲダスの記録によれば、そこに出てくる十字架は、道・畑・水の取り入れ口・水車等を見守るものであり、そうした十字架を祝うための祭礼がクルス・ベラクイということになっている。言い換えれば、50年以前にビルカ

ノタ谷一帯で実施されていたクルス・ベラクイでは、農耕活動との深い関係をもつものとして十字架が重視されていたのであり、このことは、その祭礼が農耕活動と緊密に結びついていたことを示すといえる。

また、この結びつきは、1950年以前の記録ではないがクスコ周辺の農村地域で行われる今日のクルス・ベラクイに関する記録からも指摘でき、そこからは両者の結びつきをさらに具体的に知ることができる。「ランパ司牧の会」の記録は、クルス・ベラクイが時期的にちょうどジャガイモの収穫期と一致している [EQUIPO PASTORAL DE LAMPA 1980: 18] ことを明らかにし、イララサバルも同様に、クルス・ベラクイが収穫と、また、聖十字架礼賛式 (9/14) が播種と結びつく [IRARRAZÁVAL 1980: 33] と述べ、その2つの祭礼と農耕暦との整合性を強調する。さらに、アートン (Urton) も、クルス・ベラクイが暦の上で、先スペイン期の収穫開始時期に当たるとし、その時期がスペインの持ち込んだこの祭礼の時期と一致したと推察するとともに、パカリクタンボ (Pacariqtambo) では、その祭礼が今なお、収穫の合図となっていると指摘している [URTON 1990: 98]。

こうした民族学的資料から指摘できることは、クルス・ベラクイが、特に地方では、以前から農作業と関わり、農耕作業・農耕暦に節目を入れる重要な役割を果たすものであり、その意味は今日まで受け継がれているということである。ところが、これに対し、クスコ市で実施されるクルス・ベラクイでは、問題の祭礼と農耕との結びつきはほとんど忘れ去られ、まったく別のものに変質してきている。先に言及したパスの十字架のリストによれば、クスコ市内のいくつかの十字架には、水害・畑の害・降雹・凍結等からの庇護が祈念されていることが判るが、クルス・ベラクイというコンテキストでは、それらの十字架に対しては一般的に、富の蓄積と増加・求職・良縁及び恋愛成就・学業成就・無病息災・家庭円満等といった、都市に住む人々のさまざまな欲求に見合った祈願がなされているのである。

しかも、両者の間には祈願の仕方にも明白な相違が見て取れる。すなわち、50年代以前の祈願では、耕作に邪魔——日照り・降雹・凍結——が入らないようにという厄除の思考、つまり、農耕にとって否定的な要素を徹底的に排除することで生活の安泰を維持しようとする思考が強かったのに対し、今日のクルス・ベラクイでは、そうした厄除を押し進める以上に、利益をより積極的に求める祈願がなされる傾向がみられる。たとえば、富や職を求めること、学業・恋愛の成就が祈願される事例はその好例といえる。

では、いったいクルス・ベラクイのそうした変化は何を意味するのであろうか。そ

のことを明らかにするにはその祭礼が置かれている文化的環境の違いを明確にしておかなければならない。クルス・ベラクイはもともと地方で行われていた。それは、各村落の生活と緊密に結びつき、そのありようを反映したものである。村落では生業も生活も互いに似通っており、クルス・ベラクイの祈願の内容も、似通ったその農耕生活によりかなり画一的なものとなっている。ところが、都市に進出したクルス・ベラクイは、かつてのような農民文化とはほとんど無縁となってしまうている。なぜなら、それを担う人々が都市への移住者となり、すでに農耕で生計を営む農民ではなくなってしまっているからである。したがって、クスコのクルス・ベラクイが、農耕中心の祈願をほとんどもたなくなっているのはむしろ当然であり、その代わりに、都市の多様性に見合った祈願が出てくる。たとえば、農民文化では、かつて経済的安泰とは農作物の安定した収穫であったが、都市文化のなかでは、凍結・降雹・干ばつの厄除といった祈願はもはやほとんど意味をなさず、富の増加・蓄積あるいは求職を祈願することで経済的安泰を直接希求するようになっていく。そして、実際これなら、農業から離れ、都市に移住し商業や工業、サービス業等に従事する人々にとっても理解しやすく、説得力をもった祈願となりうる。しかも、仮に農業が気がかりであったとしても、これなら経済的安定は祈願できるのであり、そうした人々も信仰を失うことにはならない。たとえば、その霊験に関してはっきりとした専門性をもつカトリック聖人とは異なり、十字架は実際、いかなる専門ももたず、逆説的にいえば、そうした専門がない無印性²⁰⁾によってさまざまな祈願をコンテクストを度外視して受け入れることができる。したがって、かつては村落の農耕というコンテクストにおかれていたクルス・ベラクイの十字架への信仰は、その枠を取り外すことでより一般的な幅の広い祈願を受け入れることができるようになったということである。これは信者の側からすれば、農耕の祈願だけを受けつけてきた間口の狭いクルス・ベラクイが、十字架の無印性により都市住民の多様な願望を取り込み、その霊験の範囲を拡大することでそれへの参加を魅力的かつ容易にしたということになる。

一方、こうしたクルス・ベラクイの十字架への信仰の側面、つまりその霊験の拡大、それに伴う祈願の内容の変化とは別に、地方にあった頃のクルス・ベラクイと今日のクスコのそれとを比較すると、その大衆性・世俗性においてもかなり大きな相違が出てきている。アルゲダスが記録した、酒屋を次々にハングして飲み歩くというスタイルが消え、マヨールドモの家で酒を飲むようになったこともその一例である。ただし、より顕著で、また大衆化・世俗化という点に関して意味をもつのはダンスにみられる

20) 「無印性」に関しては、友枝啓泰教授からさまざまなヒントを頂いた。

変化である。この祭礼では、確かに、騒々しい楽隊を伴うダンスは今も昔も一貫して絶えたことがなく、この祭礼にとって、それは不可欠な要素となっているのであるが、しかし、そのダンスに注目して民族的資料を読んでみると、そこには1つの著しい変化があることに気付く。

ここで再度1943年に発表されたアルゲダスの記録に立ち戻れば、クスコ周辺の地方村落ではかつて、クルス・ベラクイの祭礼には、植民地時代の封建的な裁判の模様を揶揄したパロディーで、粗野な仮面をつけた踊り手が、検事・博士・インディオ等として登場するシクリャ (Sijlla) が盛んに踊られたことになっている [ARGUEDAS 1943; GUTIÉRREZ 1943: 47]。また、1948年にナバロ (Navarro) が編纂したクスコ県の広範囲にわたる綿密な調査記録である『クスコ県における祭礼暦』(Calendario de Fiestas Populares del Departamento del Cusco) によれば、シクリャの他にも、カチャンパ (kacchampa: けばけばしい衣装と仮面をつけてスペイン人を揶揄する踊り手が、伝統的な武器であるワラカを手際よく操作することを競って、時には流血騒ぎにもなるというダンス)、チュンチョ (chuncho: 頭に鳥の羽根をつけ、弓と矢を携え、腕もしくは手を組んで、互いに武器をうち当てながら踊りセルバの人々を表現するダンス)、チレーノス (chilenos: 仮面をつけたリーダーと5、6組のチリ人兵士の夫婦が登場し、1879年の太平洋戦争時にチリ人の兵士が犯した蛮行を風刺するダンス)、マヘーニョ (majeño: 酔って赤ら顔をした様相の仮面を被った踊り手が、アレキーバから山岳地帯の村落の祭のための酒を届けにやってくる馬追いを真似て千鳥足で踊るダンス) などのダンスがクスコ県の農村各地で踊られていたことが判っている [GILT 1963; PAUKAR 1947: 29-30; GUTIÉRREZ 1943: 47, 49; VILLASANTE s.f.: 92]。

今、それらのダンスがなぜクルス・ベラクイのなかに登場するのか、また、それらと祭礼とがどのような関係にあるのかについて詳しく検討する余裕はないが²¹⁾、ここでは、それらのダンスが、インディオの色彩を強烈に放っていると同時に、ある種の排他性を特徴としていることに注目しなければならない。インディオの色彩とは、つまり、チュンチョ・マヘーニョ・シクリャに出てくる服装がその典型的な例であるが、インディオの価値観に基づく、白人やチリ人に対する揶揄や土着の技術の強調というダンスのメッセージからもその点を容易に指摘することができる。しかも、これらのダンスは、たとえば1つの芝居仕立てになっているシクリャの例が端的に示すように、

21) アンデス世界では、祭礼とそこで披露されるダンスとの関係は必ずしも一対一の関係ではない。ある祭礼に登場するダンスが別の祭礼に登場することは頻繁にみられる現象である。また、こうしたダンスが、スペイン人ないし白人に対するアイロニーなのか、インディオ自身に対する自虐的な揶揄なのかという問題についても今後の課題としなければならない。

1人の踊り手だけでは成立せず、それを1つのダンスとして上演するには練習を重ねたまとまりあるグループとして踊る必要がある。言い換えれば、他者がそれに即興的に加わって楽しむことは不可能なダンスとなっているのである。その上、それらのダンスは一般に女性を排除し男性のみで演じられ、その点だけに注意しても、それらが一般の人々のためというよりも、ごく限られた人々だけのものになっているという意味で、著しい排他性をもっているといつてよい。

さて以上は、クルス・ベラクイがクスコ市に進出する以前、つまり地方で行われていた形をダンスという側面に限って概観したものであるが、これを、現在のクスコ市のクルス・ベラクイと比較すると、事情はかなり異なるものとなっている。今日のダンスでも、もちろん、楽隊と共に仮面ダンサーが登場する場合がなくなった訳ではない。しかしながら、そうはいつてもかつてのインディオ性や閉鎖性を否定する、あるいはそれを打ち破る別のタイプのダンスがにわかに登場してきたことに注目しなければならない。つまり、ヌーニェス・デル・プラードの記録にあるように、かつて地方で主流であったマヘナやカチャンパはあまり好まれず [NÚÑEZ DEL PRADO y BONINO 1969: 50]、現在ではそれに代わって被りやすい布製の仮面で、どんなダンスにも合うウクク (ukuku) やヨーロッパ風の美しい仮装のコントラダンサ (contradanza)、男女のペアで踊れるミスティサ・コヤチャ (mistiza coyacha) などが踊られるようになってきている。しかも、グループで一団となって踊るそうしたダンスとは別に、参加者が前もって衣装の準備をしたり練習したりする必要もなく、その場で自由に踊れる世俗的かつ大衆的なワイノやマリネラが人気を博するようになってきている。とすれば、このダンスの変化は、インディオ色の強い特定の人々だけを対象とする閉鎖性から、一般大衆が積極的に参加して気軽に楽しめる開放性への変化であるとみることができる。

さて、これまで、信者の多様な要求に対応できる幅広い靈験を示す十字架への変化、また誰でも参加できる開かれたダンスへの変化を指摘してきたが、このように考察してみると、クルス・ベラクイの形態にはさほどの変化はみられないものの、その内容に関していえば、それは外部に開かれ、人々を積極的に呼び込む祭礼へと大きな変貌を遂げてきていることが判る。しかも、こうした開放化・大衆の吸引化は、何もダンスの内容の変化だけに限らず、第Ⅱ節で言及したようなダンスの競演やアランケ・デ・ガリョス、フォルクロレ大会、趣向を凝らした花火といった近年工夫され出現してきた行事や仕掛けにもみられる。要するにこうした変化は、十字架が地方から都市に移動してきたことによって被ったクルス・ベラクイの都市文化化であり、それは、

都市の多様なニーズに対する適応の一形態であると見做すことができる。そしてその適応の結果が、クルス・ベラクイの大衆化・世俗化・娯楽化・スペクタクル化として顕現してきたともいえるだろう。

そうであれば、こうした変化、都市文化への適応は何を意味するのであろうか。これまで繰り返し述べてきたように、クルス・ベラクイはもともと地方の農民文化に根ざした農民のためのものとしての特徴が優勢となっていた。しかし、それが都市に移植され、都市文化に見合った形で適応し都市文化化したということであれば、農民文化の一要素としてそれを拒絶していた人々のなかにも、社交の場や娯楽として、さらには前節で指摘した万人に対する十字架の加護という信仰によって引き寄せられていく人々が出てきてもなんら不思議ではない。つまり、彼らは一般的にカトリック教徒であり、十字架が都市文化とか農民文化といった枠を越えたカトリックの普遍性に根ざしたものであってみれば、その祭礼が、農村の特徴・インディオ的色彩を霊験を特定しない十字架の無印性によりひとたび消しさえすれば、都市の人々にとっても、彼らの求心的な宗教——世俗化した形ではあるが——の中心的シンボルになるのはむしろ当然であろう。つまり、このことは、クルス・ベラクイの側からいえば、祭礼自体が変貌をとげることで農民ではない人々までもそのなかに取り込み得るということである。つまりクルス・ベラクイは、クスコの町では農民色の強い排外的要素を希薄にしていくことで、その都市のさまざまな社会的セクター・階層の関心を引きつけることに成功したといつてよい。とすれば、これまで考察してきたクスコ市におけるクルス・ベラクイの1950年代以降の興隆とは、キリスト教徒すべてに開かれた十字架信仰を軸として、農村から都市への大量移住とともに、祭礼そのものが都市文化へ適応したことの結果ということになる。

以上がクスコ市におけるクルス・ベラクイ興隆のプロセスであるが、その祭礼の問題はこれで終わった訳ではない。それどころか、興隆のプロセスという1つの問題を解こうとここまで考察してきたことが、別の一連の問題を新たに浮かび上がらせる結果となっている。まず、本稿で考察してきたように、クスコ市に農村の地方出身者が増大したことがクルス・ベラクイの興隆の一因となったと考えることができるなら、では、都市への移住に伴う農村における人口減、過疎化は、地方のクルス・ベラクイにどのような影響を及ぼしているかということである。さらには、ペルーでは地方の農村からの移住者を取り込み発達してきた新興都市がいくつかみられるが、そうした都市においてもここで考察してきたようなクルス・ベラクイの興隆がみられるかどうかという点も問題として浮かび上がってくる。仮に、その現象がクスコ市だけのもの

であるとすれば、クスコ市での特殊事情を問わなければならないだろうし、もしも、移住者が持ち込んできた地方の文化要素のなかで、クルス・ペラカイではない地方の別の文化要素が興隆してきているとなれば、その場合には、その要素の特殊性と同時にクルス・ペラカイの特殊性をも問題としなければならない筈である。そして、視点をクスコ市だけに向け、クスコ市のコンテキストで考えてみると、クルス・ペラカイの近年の興隆が他の大きな祭礼、コルプス・クリスティやセマナ・サンタにどのような影響を与えているか、また、地方からの移住者がそれらの祭礼にどのように関わってきているのかという点も問題として浮かび上がってくる。

本稿は、アンデス世界ではまだ研究がほとんど着手されていない都市の祭礼として、クスコ市のクルス・ペラカイを選び、その歴史的ダイナミズムを検証しながらその発展プロセスを解明してきた。しかし、すぐ上でも述べたように今後考察をしていかなければならない問題が山積している。そこで今後の課題は、比較のためのデータをさらに収集し、それらを多面的に考察していくことである。そして、そうした作業を通して、都市に移植されたアンデス農民文化の解明という新しい分野に一步一步踏み出していくことができるのである。

文 献

- ARGUEDAS, José María
1943 La fiesta de la cruz. *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año II, Nr. 2: 18-21.
- BARRIONUEVO, Alfonsina
1968 *Cuzco mágico*. Cuzco: Editorial Universo.
- CALDERÓN, Rafael P.
1945 Arquitectura y simbolismo de la Cruz en el Cuzco. *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año VI, Nr. 1: 19-26.
- CORTEZ, Asunción Marco
1989 La historia que no fue contada. *Crónicas Urbanas* 1: 6-19.
- EQUIPO PASTORAL DE LAMPA
1980 Pastoral de la fiesta andina de la cruz. *Pastoral Andina* 32: 17-29.
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego
1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad de Cusco*. Lima: Fundación Augusta.
- FIEDLER, Carol Ann
1985 Corpus Christi in Cuzco: Festival and Ethnic Identity in the Peruvian Andes. Ph. D. Thesis, Tulane University.
- FLORES OCHOA, Jorge A.
1989 La fiesta de los cuzqueños: La procesión del Corpus Christi. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 14 (4): 909-956.
- FOSTER, George M.
1960 *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Viking Fund Publications in Anthropology, No. 27.
- GILT, Contreras Mario

- 1963 La danza de los K'achampas. *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año XI, Nr. 11: 75-96.
- GUTIÉRREZ, Julio
1943 Santiago Rojas y sus comparsas de bailarines. *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año II, Nr. 2: 45-50.
- IRARRAZÁVAL, Diego
1980 Apuntes teológicos sobre la cruz andina. *Pastoral Andina* 32: 30-50.
- MENDOZA, Walker Zolia
1988 La fiesta de San Roque y los Avelinos. *Kamaq Maki*, Junio, Nr. 2: 4-6, 16.
- MILLONES, Luis
1989 En busca de Santa Rosa: Reflexiones en torno a una biografía duradera. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 14 (4): 891-908.
- NAVARRO DEL AGUILA, V.
1948 *Calendario de fiestas populares del Departamento del Cusco*. Cusco.
- NÚÑEZ DEL PRADO J. y NIEVEZ M. BONINO
1969 Una celebración mestiza del Cruz-Velakuy en el Cusco. *Allpanchis Phuturinga* 1: 43-60.
- ORTIZ, Alejandro Rescaniere
1973 *De Adaneva a Inkari*. Lima: Retablo de Papel.
- PAUKAR, Martín
1947 Música, danzas y cantos del Cusco. *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año V, Nr. 2: 25-30.
- PAZ, Percy
1990 *Cruces en Cusco*. Mimeo. Cusco.
- RIOFRÍO, Gustavo
1989 Lo viejo y lo nuevo: Qué es el Cusco hoy? *Crónicas Urbanas* 1: 4-5.
- RUIZ, Bravo P. y C. MONGE
1983 *Cusco: Ciudad y mercado*. Cusco: Centro de Bartolomé de las Casas.
- TOMOEDA, Hiroyasu
1992 Mestizos y curanderos: Salud y ritual en el Cusco contemporáneo. En H. Tomoeda y L. Millones (eds.), *500 años de mestizaje en los Andes* (Senri Ethnological Studies no. 33), pp. 221-231.
- URBANO, Henrique
1974 La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta. *Allpanchis Phuturinga* 7: 9-48.
- URTON, Gary
1990 *The History of a Myth: Pucariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- VERGER, Pierre
1945 *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- VILLASANTE, Ortiz Segundo
s. f. *Paucartambo provincia folklórica: Mamacha Carmen*, Tomo II. Cusco.
- VON HAGEN, Victor
1949 *A Guide to Cusco*. New York: Guide Books.