

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

南米ペルーにおける文化遺産観光とその問題点： 国際協力の現場から

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-03-14 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 関, 雄二 メールアドレス: 所属: |
| URL | http://hdl.handle.net/10502/00009057 |



南米ペルーにおける 文化遺産観光とその問題点

——国際協力の現場から——

国立民族学博物館 関 雄二

はじめに

本論では、南米ペルーにおける文化遺産、とくに遺跡などの歴史遺産を対象にした観光開発において、地域コミュニティがもつ役割をポストコロニアル研究の立場から分析するとともに、それをどのように実践に結びつけていくかを考えてみたい。このテーマを設定するにあたり、文化遺産と観光との関係をまとめておく必要がある。

1 文化遺産と観光

1・1 ユネスコの方針転換

二〇世紀後半に爆発的に起こったツーリズムブーム、とくにマスツーリズムは、それまでマスメディアの映し出す間接的な存在であった世界の文化遺産を身近なものへと転換させた。と同時に、こうした観光の隆盛が文化遺産を脅かすものとして敵視され始めたのもこの頃である。

もちろん、そこには観光だけではなく、開発一般に対する反発があったことは言うまでもない。我が国でも期を一にして経済成長を背景にした土地開発に伴う遺跡の破壊が問題視され始めた。もちろん観光はあくまで破壊要因の一つに過ぎなかったのだが、観光と文化遺産保存の対立には激しいものがあつた。まずは国際機関の動向をみてみよう。

たとえば河野「五四七～五五〇頁」によれば、ユネスコが遺跡保存の経済的効果を討議したのは、国連経済社会理事会における観光推進に関する決議を受けた一九六四年のことであつた。当初は、相互理解や保存の推進、資金調達といった観光がもたらす正の側面ばかりが強調された。やがて世界遺産委員会の諮問機関である国際記念物遺跡会議（ICOMOS）が、一九七六年にイコモス文化観光憲章を採択すると事態は一変する。文化観光は文化の相互理解を促進するが、文化遺産の高潔性や環境を脅かすような過度の観光開発については、管理、規制すべきであると警鐘を鳴らし始めたのである。「河野…五四九頁」。これに呼応してユネスコ自体も、観光に関わる負の側面、すなわち先進国資本による途上国への経済侵略を憂慮するようになる。このユネスコの動きは、先進国中心の経済開発に対する、途上国側の異議申し立てが国連で激化した時期とも重なる。こうして「途上国や地域社会の文化」対「先進国を中心とする開発」という対立構造が鮮明となつていった。

ところが、文化遺産の守護神といつてはばからぬユネスコの諮問機関であるこのICOMOSが、二〇世紀末の一九九九年になると態度を軟化させ、新たに国際文化観光憲章なるものを定める「西山…二二三頁」。ここでは、文化遺産の意味や重要性を地元住民や観光客に伝えることができるような仕組みを管理に組み込む必要があると述べ、観光を敵視し、遺産の保護だけを主張する従来の路線を放棄しているのである。もちろん、途上国やそこに含まれる地域社会の権利を重視すべきという意見は、すでに七〇年代後半からユネスコで主張されていた。しかしながら、二十世紀末に出されたこの憲章が決定的に異なるのは、観光と調和を取り、文化を守るといふ立場から一歩踏みだし、観光を積極的に進めることで文化を守ろうという立場に転換した点である。

1・2 文化遺産周辺のコミュニティの重視

こうして文化遺産と観光との蜜月状態が高まりを見せたわけだが、ユネスコはこれと並行して新たな肉付け作業を行った。それは観光開発と文化遺産の保存に地域コミュニティの参加の仕組みを組み込むことの提唱である。

この動きが端的に表れたのは、ユネスコが推進する世界遺産委員会や文化遺産観光を含む関連集会においてである。世界遺産制度が一九七二年に発足した当初に、加盟国が申請してきた遺産は、言ってみれば誰が見ても世界遺産といえるような有名観光地ばかりであり、そのため登録後に遺産周辺では無秩序な観光開発が進んだ。その結果、保存や活用に関しては、周辺のコミュニティとの協調が余儀なくされ、近年ではコミュニティの参加が世界遺産認定の条件の一つともなっている。

さらにこうした文化遺産と周辺のコミュニティという二項対立を超える新たな文化遺産概念がユネスコで編み出された点も指摘しておきたい。これはもともと文化遺産と自然遺産の登録件数のアンバランスに関わる問題であった。世界遺産は、その制度の発足直後から、堅牢な建築物を保有する欧米加盟国に文化遺産が偏るといふ南北問題を抱えていた。これを解消すべく、一九九四年の世界遺産委員会で採択されたのが、通常グローバル・ストラテジーと言われる方針であった〔田中・六〇―一二頁、UNESCO 1994〕。

これにより、文化遺産の対象は、人間と土地との共存関係（移住、生活様式、技術革新との関連）や、社会における人間のありかた（交流、文化の共存、精神性や創造的表現）にまで拡大された。具体的には、産業遺産や二〇世紀の遺産、そして文化的景観がこれに含まれるようになった。

なかでもグローバル・ストラテジー採択に先立ち、一九九二年に認められた文化的景観のカテゴリーは、コミュニティの中でもとくに民族の位置を際立たせるのに重要であった。人間の働きかけによって成立した庭園や棚田、あるいは精神的、宗教的な介入としての聖山などが対象となったことにより、民族・先住民が持つ伝統的な自然観や自然利用を組み込んだ申請が増えたのである〔UNESCO 2012〕。対象物とコミュニティとが表裏一体となって

文化遺産を象るようになったといえよう。先住民マオリの聖地として、今もなお信仰対象にある点が認められたニュージーランドの「トンガリロ国立公園」や、山岳民族イフガオによって、ほとんど手作業で技術が継承されてきたフィリピンの「コルデイリエラ山脈の棚田」がこれに含まれる。

このようにグローバル・ストラテジーの採択や文化的景観を含む文化遺産概念の拡大は、西欧中心の堅牢な建築遺産から、何気ない日常的景観や精神性、世界観へと登録対象を拡大することに貢献し、その結果、新たな文化遺産の管理計画において、対象となる遺産を支えてきたコミュニティの参加が促されるようになった。

1・3 コミュニティ重視の背景

先住民の権利主張

こうしたユネスコの文化遺産や観光に対する質的な転換や発展は、先住民の権利主張が地球規模で展開されるようになった状況とも連動している。もちろんユネスコの言うコミュニティとは何も先住民だけを指しているわけではないが、確かに先住民運動の隆盛は関係しているよう。二〇〇一年の「文化の多様性に関するユネスコ世界宣言」や、二〇〇七年の「先住民の権利に関する国際連合宣言」、さらに二〇一〇年、カナダのモントリオールで開催された「発展のための文化多様性と生物多様性に関する国際会議」において採択された「生物と文化の多様性に関する二〇一〇年宣言」などは、民族集団や先住民の国際社会への進出を促すものだった（UNESCO 2014）。二〇一二年京都で開催された世界遺産制度発足四〇周年記念会合で出された京都ビジョンにもコミュニティへの視点が盛り込まれた。

もちろんこうした一般的な先住民の権利主張以外にも、文化遺産の開発に先住民が反発する事例は枚挙にいとまがない。観光開発などで、生活域が開発で脅かされるといった即物的な問題もあるが、彼らの聖地がしばしば遺跡として指定され、非先住民系の専門家によって、発掘、分析、展示、そして観光開発という「冒険行為」が強行さ

れ、さらに先住民の世界観とは全く異なる近代的な枠組みで管理されるようになったことを想起すれば、先住民の権利主張は、背景や雰囲気という以上に、コミュニティ参加問題と直結していることがわかる。

新自由主義と経済の効率化

なぜこの方向転換が起きたのであろうか。これにはいろいろな理由が考えられる。なかでも誰もが指摘するのは、保存における資金の確保である。通常保存には調査の十数倍の資金が必要となる。遺跡は守るべきものというスローガンの下で保存事業を進めていたのでは、予算がいくらあっても足りず、国民の生活全般に必要な予算にシワ寄せが行くことは必定である。自ずと、国民に遺跡保存の必要性を理解してもらわれない限り、保存事業を推進していくことは困難になる。政府はこれに気づき、観光という手段を積極的に取り入れることにしたのである。

しかし、資金の調達という側面ならば、すでに指摘してきたように、六〇年代から、観光のもたらす恩恵として認識されてきたはずである。筆者は、むしろ九〇年代以降、資金の調達という側面を以前にも増して強調せざるを得ない状況が誕生したことが関わっていると考えている。急速に広まった新自由主義の流れがそれである。もちろん国によってその適用はさまざまではあるが、この思想に重きを置いた国々では、小さな政府を実現するために、多くを市場経済におもねる政策が展開された。文化遺産も守るためには稼げと号令がかけられ、もつとも身近な資金獲得手段として観光に光があてられたのである。

この新自由主義が、市場経済への依存とともに掲げたのが、国家の庇護から緩やかな形で解放された市民による自律性であった。国に多くを望めないのだから、国民、市民が自主的、自律的に行動することが強く求められた。したがって、コミュニティの参加を求めるユネスコの動きも、当然の成り行きといえる。うがった見方をすれば、この「市民の自律性」なる美しい言葉が、文化関係予算の削減を補強するイデオロギーとして利用されたともいえる。こうして市民ばかりか、文化遺産周辺で暮らす先住民や地域コミュニティの自律性は奨励されながらも、資金

面は自助努力せよとの号令が発せられ、コミュニティの参加を謳う文化遺産保存には観光が手放せなくなったと言える。

ポストコロナリアル転回と文化の所有

筆者自身は、この事態に、学問そのものの変貌が大いに関わっていると考えている。いわゆる人文系学問の世界で、よく指摘される「ポストコロナリアル転回」であり、人類学で言えば、人類学者による人類学批判である「杉島太田」。ことにアメリカのように考古学が人類学の影響下にある地域では無視できない流れである。

エドワード・サイードに代表されるポストコロナリアル思想が人類学に与えた影響は絶大であった。多くの人類学者が歴史に目を向けるようになり、伝統文化と言われているものが近代に創り上げられたものであることを次々と暴いていった。観光に関して言えば、観光地で見られる伝統文化の類いが、観光によって守られ、あるいは観光というフィルターを通して新たに生成されたものであることを明らかにしたのもこうした研究である。

たとえば観光で有名なバリの伝統芸能が二〇世紀前半の植民地バリにできたバリ好きの芸術家や人類学者と植民地政府に組み込まれた旧王家ら、そして観光客の共同制作の結果であるとする研究などは有名である（山下）。筆者もこの見方に基づき、ペルーの近代における文化遺産の使われ方を考古学と観光、政治と結びつけ、今では有名なインカ帝国が、国家アイデンティティの核として採用されなかった理由を考察したことがある（関二〇〇八）。

同時に、ポストコロナリアル研究で注目されたのは、文化の真正性である。仮にバリのように観光が文化を創ったことを認めると、それは本物の文化ではなく、観光客用の文化だという意見が必ず出てくる（山下）。この見方にポストコロナリアル研究は疑義を突きつけたのである。この場合の疑義、批判というのは、伝統文化と言われているものの生成過程を無視し、近代にけがされていらない無垢の文化として封じ込めることは、オリエンタリズムに他ならないという点を指す。元々本物があり、それが壊れていく、消滅していくという語りは危険であり、生成の語り

に転換すべきだというのであろう。

しかし、私がそれ以上にポストコロニアル研究で関心を持つのは、先述した消滅の語り（何かが滅びる、真の文化ではない等）こそが、その伝統文化を支える人々、自らのアイデンティティの核としているフィールドの人々の権利を侵害しているという主張である。偽物だという語りは、本物だと信じ、考えている人々を貶めることになるからだ。本物であるかどうかの決定は、その伝統なり文化を支える人々に委ねられるべきなのである。

いずれにせよポストコロニアル研究の流れは、とくに人類学における自己批判を生み出した。じつは、かつて消滅の語りの先陣を切ったのは、人類学者ではなかったかという批判である。フィールドワークを行い、対象社会の文化を静的、あるいは同質的に切り取り、「伝統的な社会が残っている」などと語り、記述してきたからである。こうした人類学者の行為は、情報を提供してくれたフィールドの人々からの収奪であり、オリエンタリズムであるとして激しい批判に晒されたのである。

この動きの結果、収奪した物質文化を保管し、公開してきた装置である民族学博物館にも批判の矛先が向けられるようになる。展示における展示される側の権利が論じられ、やがて好奇の眼差しの中にあった展示される側の集団の参加が、展示企画の中で実現されていくのである〔関 一九九六b、吉田、クリフォード〕。

このような学術界の変貌は、先にあげた先住民の権利主張の動きと相関関係にあることはいままでもない。いずれにせよ、文化を語るのが、もはや研究者に限定されるものではなくなってきたのである。

以上の経緯を振り返れば、文化遺産保存と観光開発におけるコミュニティの参加というスローガンは、もはやコミュニティ自体、それを研究する専門家、そして文化政策を推進する国や地方行政体などすべてのアクターにとって必然であり、一致した目標であることがわかる。したがって、現代社会において、文化政策におけるコミュニティの参加の是非を問うことの意味はほとんどない。

にもかかわらず、文化遺産の管理や活用、そして観光開発をめぐって、常にこの問題が取りざたされるのはなぜ

なのであるうか。私自身が注目するのは、コミュニティとは何なのかという問いもさることながら、参加とは何なのかという点にある。あるいはこの問題に関わるさまざまなアクターにおける「参加」の意味のズレに関心があるといってもよい。

したがって、本論における私のポストコロニアル的関心とは、自己批判や近代における伝統や観光の創造ではなく、文化を語る権利を持ったコミュニティの声に耳を傾けることを実践の場で模索する方法にある。なお、ここではとりあえず、コミュニティを遺跡周辺で暮らす人々に限定して話を進め、対象は私が携わってきた南米のペルー社会を念頭に置いておくことを断っておく。

2 コミュニティの参加の拒絶

2・1 知識の保有をめぐる非対称性

たしかに日本を含む欧米先進国のように、いわゆる市民からの提言や発想が文化政策に直結する事例は存在する。しかし途上国を含む多くの国々では、いわゆるコミュニティ参加は容易ではない。まずは、相も変わらずコミュニティの参加が拒絶されるケースについて理由を考察してみたい。

まず無形遺産ではなく、有形の歴史遺産に限って述べるが、文化遺産に関する知識にアンバランスが認められることもその一つである。無形遺産であるならば、研究者によって暗黙知が明らかにされることもあるにしても、文化遺産の担い手としてのコミュニティ側が保持する知識は、研究者のそれを凌駕することは不思議ではない。

ところが有形の歴史遺産、たとえば考古学者が発掘する遺跡のような場合、保存すべきは現在の人間の文化ではなく、過去の遺物、遺構であり、その調査と分析には特殊なスキルが求められる。それが故に、解釈を巡る話題に非研究者が参加できる余地は少ないのである。繰り返すが、在野の古代史家や考古学ファンの多い日本では状況がやや異なる。

いずれにせよこの種の知識を有するのは一般に考古学者であり、法律を根拠に責任と権利を主張する行政側の文化遺産関係者である。すなわち彼らと無知な一般人という非対称性が存在し、当然のことながら、これを前提に文化政策が立案されるのである。こうして遺跡の管理は、一部の考古学や文化遺産関係者が立案する計画をもとに、彼らだけが操作するという構造ができていく。

この構造においては、たとえば遺跡の周辺で暮らす住民は、「遺跡の真の価値を知らない無知な人々」というレッテルを貼られ、無視されるか、仮にコミュニティ参加が謳われたとしても、考古学的知識を有する文化遺産関係者が立案するプログラムに参加し、学ぶことが強要されるだけである。教える側と、教えを享受する側とが上下関係にあり、知識は垂直方向に流れていき、住民側が主体性を発揮する余地はあまりないのである。

2・2 新自由主義と非対称性の強化

こうした文化遺産関係者とコミュニティの非対称的關係は古典的といえるかもしれないが、じつは、現代社会において強化されている点にも触れておかねばならない。

これには先にとりあげた新自由主義の流れが関わる。小さな政府をめざす政府による遺跡保存関係予算の縮小、民活の導入は、研究者や文化遺産関係者にとっては死活問題であり、当然、批判の対象となる。結果として国家自体が国家の文化財を放棄するものであるというナショナリズム的な主張が研究者や文化遺産関係者の口から発せられることになる。

さらに新自由主義は、国家の籠はずれかけた文化財に対して、民間がアクセスできるといって新しい面も生み出す。実際に、遺跡の整備などに民間資本が入り、観光開発が奨励される实例は多い。文化遺産研究や管理の占有を主張してきた考古学者や文化遺産関係者の目には、領域の侵犯、崇高な対象の商品化と映り、許しがたい事態となる。多くの場合、こうした事態にコミュニティが口を挟もうとすると、非対称的な関係はかえって強化されてしまう。

たとえば、遺跡が現在のコミュニティの聖地、あるいは所有地として独自の意味を持つが故の異議申し立てであるならば、ナショナルな観点から排除、阻害される。また、観光開発に関連した利益配分を主張するのであるならば、観光開発業者同様に、考古学的な意味での聖域を侵す行動として非難される。まるでキリスト教の強制布教を目的とし、植民地時代のアンデス地帯で展開された偶像崇拜撲滅運動のようである。

筆者が調査したペルー南部高地でも、インカ帝国時代、山の神に生け贄として捧げられた少女の冷凍乾燥ミイラをめぐり、山の神の信仰をいまでも続けている地元住民がその発見後、自分たちとつながりを感じ、管理や観光資源として利用する権利があると主張したケースがある。この事態に際し、研究者は、信仰対象が別の山であったことを盾に住民を嘘つき呼ばわりし、DNA鑑定によって、現在のコミュニティとの直接的系統関係を否定する態度に出た〔関一〇〇三〕。アンデスの伝統的な信仰では、状況に応じて信仰対象となる山の神を取り替えることは不思議ではないし、なにより出土遺物を前に、その利用は平等であるべきだが、商業主義に映る地元住民の態度は、考古学者の目には不純としか映らないのだろう。ここにも新自由主義と観光開発のグローバル化が、考古学者や文化遺産関係者の頑なな態度を生み出していることになる。グローバル現象と言ってもよい。

さらにこの状態に拍車をかけているのが、先進国が進める遺跡保存、文化遺産保存に関わる技術移転プログラムであろう。ユネスコに牽引されるグローバル化の流れともいえる。もちろんこの国際協力自体は決して否定されるものではなく、むしろ現地専門家の養成という面では高い評価とすぐれた効果を生み出していることは間違いない。しかしながら、遺産保存が単なる技術移転という枠組みの中で実施されている傾向が強く、遺産の保存だけを目的とし、コミュニティ参加に思い至らないエリートを生み出している面も否定できないのである。

市民層が確立した先進国での研修において、コミュニティ参加の方策を学んだとしても、自国の状況を十分に吟味しなければ、その適用は応用ではなく強要となってしまう。実際に、そこまで深く問い続ける研修プログラムは少なく、結果として先に述べた非対称性の解消につながらないケースが多いのである。

3 経済的基盤を安定させる観光開発

ミイラの例は極端かもしれないが、この種の軋轢が日常茶飯事であることは間違いない。一方で、この軋轢を解消しようという動きも近年目につく。先に述べたように、文化遺産関係の予算が先細る中で、行政側があてにするのは遺産の存在する地域のコミュニティの参加なのである。これに気付いた行政側が取り始めた方策とは、遺産保存を地域開発の枠組みに組み込むことである。具体的には、遺産保存を単体で行うのではなく、観光開発など社会開発と関連させることを指す。

こうした動きはある意味で当然とも言える。途上国においては経済的格差が歴然としており、貧困や極貧に分類される人々が遺跡周辺で暮らすケースも多く見受けられるからである。生活が困窮している彼らに、目の前にある遺跡の価値だけを押しつけ、保存を叫んだとて聞く耳を持たないことは誰にでも予想できよう。

しかし、遺産に経済的価値付けが与えられるならば、話は違ってくる。生活水準の向上が可視的になれば、その恩恵の源である遺産自体に対する見方も変化してこよう。遺跡保存が自らの生活基盤を支えていることに気付けば、遺産管理にコミュニティが自主的に参加する可能性も高まる。

とはいえ、このウイン・ウイン状態はさほど期待できないのが率直な感想である。なぜならば、観光で経済的恩恵を享受できるような遺産は一握りしか存在しないのが現実だからである。しかもそうした文化遺産観光が成り立つ遺跡は、一般に住民参加が難しいマスツーリズムの対象となり、行政側が収入源確保のために直轄地として君臨するケースがほとんどだからである。

ならばどのようにすれば、経済的効果が期待できないような遺跡でもコミュニティ参加を実現することが可能なのであろうか。少なくともまず経済的自立が可能かどうかの判断を行うべきであろう。遺跡、あるいは関連施設を維持管理していくためには費用がかかる。これをまかなった上での、自立的経営は可能であるのか。もし困難な場

合には、自治体や国の丸抱えになるか、もしくはコミュニティのボランティアに頼ることになるが、これは可能なのか。つまり遺産のマネジメントを独立単体のものとして扱うのではなく、地域計画の中に位置づけておくことが出発点であろう。その上で、コミュニティ参加を実現するために必要なものがある。これについて最後に論じたい。

4 社会的記憶と歴史との融合の可能性

4・1 遺跡観の多様性

私自身は、文化遺産関係者あるいは考古学者が、遺跡の価値を説明し、管理のプログラムを立案し、実行していくことに反対ではない。また行政側が主体となって、観光開発の枠組みに文化遺産保存を位置づけることにも反対ではない。むしろ積極的に推進していくべきと考えられている。文化遺産のなかでもとくに遺跡の保存には確かにある種のスキル、そしてかなりの資金が必要であり、それを専門家が社会還元し、行政側が観光開発などの工夫をこらしながら解決しようという道筋は当然であると考えるからである。しかし一方で、こうした考古学的知識だけが遺跡の価値を認定するという立場には危惧を持つ。

先述したように、過去の文化を語る担い手が研究者や文化遺産関係者だけでないという事態を受け入れるならば、一見して「関係のない」地域住民やコミュニティが保有する遺跡に対する記憶、いわゆる遺跡観、文化遺産観が無視されることこそ問題に思える。たとえ、それが直接考古学的知識と関係がないものであってもである。

この点は、単にコミュニティの声を吸い上げるとい見せかけのパフォーマンスを見せるためではない。現代の文化遺産の保存が、先に述べた新自由主義的な政策のもとで推進される以上、コミュニティの参加は必然であり、それを実現するためにも、コミュニティの自律性を確保する有効な手段が必要だからである。その場合、観光開発など、経済的恩恵だけではなく、コミュニティの世界観を導入し、遺跡とコミュニティを結びつけるべきである。「関二〇〇七」。コミュニティ成員自らが保有する別の遺跡観、これを社会的記憶といってもよいが、その存在を

認め、核となる考古学的な歴史観、いわゆる歴史と接合させる必要があるであろう。いわば遺跡観の多様性の容認である。考古学的歴史観を核にと述べたのは、文化遺産保存の目的ともいえる活用を念頭においてのことである。自らのコミュニティのためだけに遺跡を守るというケースも想定できないわけではないが、一般に保存した遺跡には、コミュニティ外のさまざまな観光客が訪れ、しかも彼らはコミュニティ成員とは異なる世界観、歴史観を持つ。

コミュニティだけが理解できるような仕組みや説明ならば、逆にこうした異なる文化的背景を持つ人々を排除することになってしまう。それを避けるためには、基礎的な考古学情報を共通回路として確保しておくことが必要となる。考古学的歴史観の重要性はここにある。どの地域の人が来ても理解可能な装置を備えておくことにより、文化遺産は多様な歴史観を保有する人々が集まる場となる。

こうした場が形成されることで、結果として、文化遺産保存に参加するコミュニティの成員は、他者の視線を浴びることになり、このことは彼らのアイデンティティの確認や強化につながる。すなわちコミュニティの成員が考古学的歴史観を反映させた装置によって自らの位置を確認した上で、さらに自らが保有する社会的記憶を発露させることが重要であり、これにより、よりいっそうコミュニティの自律性が高まり、現代の社会状況に応じた文化遺産の管理も可能になると考えられるのである。

このように異なる歴史観や世界観を共存させている事例ならば数多くあげられる。南米ペルー北高地のクントゥル・ワシ遺跡の発掘は筆者も参加したが、出土品を展示した地元博物館は、地域住民が運営している。そこではガイドが、しばしば出土品の由来について発掘作業の体験談を交えて語る。公的な歴史とは異なる、彼ら自身の記憶の語りである「関二〇一四」。また中米のマヤ文化では、観光客が訪れる巨大なピラミッド複合の脇に、現在のマヤ系住民が利用する祭壇が設けられているし、日本の博物館として、歴史的脈絡の中で展示されているはずの仏像の前に賽銭が捧げられることもよく目にする。このように多様な歴史観や記憶を取り込むことを意図的に行うのならば、多声の文化遺産保存が可能になるう。

4・2 遺跡観をめぐる齟齬と対立

こうした点を指摘すると、必ず問いかけられるのが、コミュニティ独自の社会的記憶が考古学的歴史観と全く相容れない場合はどうするのか、という点である。想定できる事例としては、盗掘があげられる。盗掘は、商業的目的を持って実行されることが多いのだが、私の調査によれば、深い歴史的背景や世界観が関連しているケースもある〔関一九九六a〕。こうした相対する世界観同士に交渉の余地はあるのだろうか。

この問いには、今のところストレートに答えるほどの妙案は持ち合わせていないが、希望を捨てたわけではない。なぜならば、社会的記憶は根強く、またそれに根ざした行動は一朝一夕で変化するものではないもの、新たに生成されていく面を持つからだ。地域コミュニティ成員と考古学者の交流、観光開発に伴う新たな遺跡観の発生も一例であろう。

この立場に立てば、先に挙げたミイラの商業的利用に目くじらを立てる考古学の態度も一蹴できる。過去における系統関係や信仰上のつながりが存在したかどうかという本質主義的な議論は、まさにポストコロニアル転回以降、批判されるべき研究者の姿勢であり、コミュニティの声を収奪する態度に他ならない。むしろコミュニティがミイラと新たに結ぼうとする関係は、新たな社会的記憶の生成ととらえてはどうだろうか。研究者とコミュニティの溝は埋まるように思う。遺跡の発掘、遺物の発見が始まった時点で、研究者とコミュニティとの相互関係が生まれ、社会的記憶やそれと関わる新たな行為が発生するのであって、コミュニティは不変であり続けるわけではない。だからこそ、保存と盗掘の対立にしても、互いに交渉の余地はあるはずだと考えたい。

いずれにしても、社会的記憶の現在を知り、分析する作業は文化遺産管理や観光開発に多くの恩恵をもたらす可能性が高い。それゆえ、その管理や開発のプログラム自体に、この社会的記憶を見いだす基礎調査を組み込む必要がある点を指摘し、本論の結論としておきたい。

【参考文献】

- 太田好信 (二〇〇三) 『人類学と脱植民地化』岩波書店。
- クリフオード、ジェイムズ (二〇〇二) 「ルーツ—二〇世紀後期の旅と翻訳—」毛利嘉孝他訳、月曜社。
- 杉島敬志 (二〇〇二) 『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以降—』世界思想社。
- 関雄二 (一九九六a) 「盗掘者の論理と発掘者の論理—北部ペルーの遺跡保護をめぐる諸問題—」『天理大学学報』一八三号、一九七—二四頁、天理大学学術研究会。
- (一九九六b) 「異文化理解としての博物館—「文化」を語る装置—」藤卷正巳ほか編『異文化を「知る」ための方法』二二六—二四二頁、古今書院。
- (二〇〇三) 「インカのミイラ「フワニータ」の保存と展示—文化財の帰属をめぐる関係者間の対立—」『民族藝術』一九号、九〇—九九頁、民族芸術学会。
- (二〇〇七) 「文化遺産の開発と住民参加」『季刊民族学』一二一号、四二—四五頁、財団法人千里文化財団。
- (二〇〇八) 「ペルーの自画像形成とインカ帝国—ペルー考古学の立場から—」関雄二・染田秀藤編『他者の帝国—インカはいかにして「帝国」となったか—』九〇—一〇〇頁、世界思想社。
- (二〇一四) 『アンデスの文化遺産を活かす—考古学者と盗掘者の対話—』臨川書店。
- 田中俊徳 (二〇〇九) 「世界遺産条約におけるグローバル・ストラテジーの運用と課題」『人間と環境』三五巻一号、三—三頁。
- 西山徳明 (二〇〇一) 「自律的観光とヘリテージ・ツーリズム」石森秀三・西山徳明編『ヘリテージ・ツーリズムの総合的研究』(国立民族学博物館調査報告二二) 二二—三六頁。
- 山下晋司 (一九九六) 「楽園」の創造—バリにおける観光と伝統の再構築—」山下晋司編『観光人類学』一〇四—一二二頁、新曜社。
- 吉田憲司 (一九九九) 『文化の発見—驚異の部屋からヴァーチナル・ミュージアムまで—』岩波書店。
- UNESCO (1994) *Report of the Expert Meeting on the "Global Strategy" and Thematic Studies for a Representative World Heritage List*. UNESCO Headquarters, 20–22 June.
- UNESCO (2012) *World Heritage 62*. UNESCO.