

# 『バルン・カナン』再読

——ポストコロニアルの視点から——

田 中 敬 一

## はじめに——ラテンアメリカ文学と植民地的体験——

今日のラテンアメリカ世界を見わたしたとき、その多くの国が19世紀初頭、宗主国スペインから独立し、植民地支配に一応の終止符が打たれた。しかしそのあとヨーロッパ列強やアメリカ合衆国の帝国主義的侵略を受け、これは20世紀になっても継続する。また一部の国では独裁政権が多国籍企業と手を結び、「新植民地主義」neocolonialismoとよばれる新たな経済的搾取・支配を生みだした。一方国の内部では、未開発地域に対する大都市（首都）の経済的支配が見られ、これは「内国植民地化」colonialismo internoとよばれている。すなわちラテンアメリカにおける植民地的な支配は、独立後も名前を変えて、今日まで存続していると言えよう。

さてこのラテンアメリカにおける植民地的な状況は、それぞれの国の政治や経済だけでなく、人びとの生活や考え方、あるいは芸術活動に広く影響を及ぼしている。「ポストコロニアル文学の理論と実践」と副題のついた*The Empire Writes Back*の三人の著者 Bill Aschcroft、Gareth Griffiths 及び Helen Tiffin は次のように記している。

いまこの世界に生きる人びとの四分の三以上の生活は、過去の植民地主義的体験によってかたちづくられたものである。このことがどんなに重要な意味を持ってきたか、政治や経済の領域で気づくのは容易だが、それにくらべ、現代のさまざまな民族の知覚や認識の枠組みにそれがおよぼした全般的な影響は、より捉えにくいことが多い。文学は、このような新しい知識や認識を表現するための最も重要な方法のひとつであり、植民地化された土地の人びとが日ごとに経験している現実は、彼らの著作において、また、絵画、彫刻、音楽、ダンスなど、その他の芸術をとおして、もっとも強力にコード化され、深い影響を与えていているのである<sup>(1)</sup>。

そしてこのような状況のラテンアメリカで書かれた文学作品をポストコロニアルの視点から読み直す作業は、植民地時代を通して形成された負の遺産を浮き彫りにすると同時に、「他者」として差別され、搾取されてきた被支配者の声なき声をすくい取る作業でもある。本稿ではメキシコを代表するインディヘニスモの作家、ロサリオ・カステリャノス (Rosario Castellanos, 1925-74) の小説『バルン・カナン』 (*Balún Canán*, 1957)<sup>(2)</sup> を取りあげ、メキシコの、あるいは作者自信の植民地的体験が作品の中にどのように反映されているか考察するものである。

第1章では物語の中心となる農園主セサル・アルグエリョ一家とインディオの支配・従属の関係を通して、植民地時代に固定化した人間関係が物語の現在においてどのように描かれているか明らかにする。第2章ではポストコロニアルの時代に生きた作者が、どのような文体を用いて『バルン・カナン』の作品世界を描いているか、記述面における特徴を分析する。そして第3章ではラディーノ社会<sup>(3)</sup> に焦点を当て、先住民との接触で、どのような文化的変容が見られるか考察する。

## 第1章 登場人物に見る植民地的身分制社会

### 1.1 『バルン・カナン』の時代背景

『バルン・カナン』の中ではインディオに対する無償労働の廃止、最低賃金の支払い義務、スペイン語教育、あるいは大土地所有制の廃止といったエピソードが登場するが、これらはいずれもカルデナス大統領期（1934-40年）に実施された社会改革である。それでは初めに征服・植民地時代からカルデナス期に到るメキシコの社会を振り返ってみたい。

メキシコにおいては3世紀にわたる植民地時代を通して、人種をもとに厳密に階級化された身分制社会が形成された。支配階級の白人は出身地によって、ペニンスラール（スペイン生まれのスペイン人。ガチュピンとも呼ばれる）とクリオーリョ（新大陸植民地で生まれたスペイン人）に分かれ、前者は多くの特権を付与された。しかしこれがクリオーリョの反感を買うことになり、後に独立運動の引き金となった。一方、先住民インディオは「理性なき人」 gente sin razón と呼ばれ、白人によって土地を収奪され、労働力を搾取された。そして17、18世紀を通して発展した大農園<sup>(4)</sup> や鉱山では、インディオは奴隸同然に働かされた。その結果18世紀末には人

口（推定、約450万人）の十分の一にもみたない白人が国のはとんどの財産と富を占有するという極めてアンバランスな社会が出現した<sup>(5)</sup>。

そしてこの経済・社会構造は、1821年にメキシコが独立したあとも、支配階級がペニンスラールからクリオーリョに代わっただけで、ほとんど変わることはなかった。また19世紀半ば、レフォルマ期の改革は教会財産の解体に成功したが、同時にインディオの共有地も市場経済に投げ出された。そして土地を失ったインディオの多くは、1880年代に発展した大農園に農業労働者として吸収されていった。「1910年の人口調査によると、農村部に住む人のおよそ50%にあたる約550万人の農民は土地に縛られ、およそ8,200の大農園(hacienda)と45,000の農場(rancho)の中で生活し、農業人口のおよそ50%は土地を持たなかった」と言う<sup>(6)</sup>。

こうした背景のもと、1910年、メキシコ革命が勃発した。革命は当初、独裁者ディアス大統領の再選阻止をきっかけに始まったが、農民出身のビリヤやサパタといった英雄が出現し、農業革命へと性格を変えていった。そして1917年に革命憲法が制定されると、その理念はカルデナス大統領期に結実し、大土地所有制がメキシコから事実上姿を消し、農民には悲願であった土地が共有地「エヒード」として分配された。小説『バルン・カナン』は、革命後のメキシコ社会が大きく変わろうとする、このカルデナス期が作品の時代的背景となっている。

## 1.2 農園主セサルとインディオ

さて『バルン・カナン』は、コミタンに住む農園主セサル・アルグエリョがインディオの蜂起にあい、農園を失い、没落するという話しが物語の中心となる筋であるが、それに絡むように白人やインディオの登場人物のさまざまな人間模様が描かれている。そしてこの小説が1930年代にメキシコで書かれたいくつかの風俗写生主義的インディオ小説と一線を画するのは、作者の人間関係に対する深い洞察力にあると言われている<sup>(7)</sup>。

それでは初めに農園主セサルと彼のもとで働くインディオの支配・従属の関係を見ることにしよう。次に引用するのは、収穫期が終わり、インディオたちがコミタンに住むセサルの家に農作物を運び込む場面である。セサルはチャクタハル<sup>(8)</sup>に代々農園を所有し、サトウキビの栽培を中心とした農業と牧畜業を営んでいた。

チャクタハルからインディオの一行が家に来るたびに祭りとなります。インディオたちはトウモロコシやフリホール豆の大袋を運んできますが、それには干し肉や粗糖の塊が縛りつけられています。まもなく穀物倉が開けられると、そこにすむ丸々と太った、つやの良いネズミたちは走って逃げ出ででしょう。

お父さんは廊下のハンモックに横になったまま、インディオたちを迎えます。インディオたちは一人ずつ近づくと、お父さんは右手の大きな三つの指で差し出された額に触れます。そのあとインディオたちは決められた距離まで戻ります。お父さんはインディオたちと農園の仕事について話しています。インディオの言葉と彼らの習慣を知っているのです。インディオたちはうやうやしく短い言葉で返事し、必要なときには少し笑います。(p. 13)

作者は農作物の搬入の様子を一家の七歳になる「少女」<sup>(9)</sup>の目を通して詩情豊かに描いているが、そこにはインディオに対し絶対的な力を持つ農園主セサルの姿が見られる。そして父親は「少女」に理解できないインディオの言葉を操り、農園主として自信に満ちあふれている。

さてこの封建領主のような態度は、インディオ女性に対しても同様だ。セサルはチャクタハルに連れてきた甥のエルネストに次のように言う。「そこにいるインディオの女たちは、おまえの好きにしていいんだぞ、エルネスト。さてお前と同じ肌の色をした子どもはいつ産まれるかな」(pp. 90-91)そしてこの挑発的な言葉を聞いてエルネストは憤慨するが、続けてセサルは自分にもインディオに産ませた子どもがいることを告白する。そしてそのことは妻のソライダも知っていると言う。これについて、第二部の「語り手」は次のように説明している。「彼はインディオ女の願いをかなえてやったのだ。そのあと女たちは誰からも欲しがられた。しかも女たちは好きな相手と結婚することができた。インディオは農園主に愛された女には値打ちがあると考えていた。そしてその子どもたちは農園主の館に愛情を抱き、忠実に仕えた。(中略)農園主は自分の種をどこにでも好きなところに植えつける権利を持っていた」(p. 91)このように農園主のセクシュアリティは労働力の生産・確保と結びついていたことがわかる。

一方、妻のソライダはこうした夫の行動に寛容な態度を見せる。その理由について、「語り手」は読者に次のように説明している。「それほど公然

な事実を知らないでいるとしたらよほど愚かな女に違ひなかった。そのうえ農園主の妻はみな、夫が農園で一番の種馬であることを認めていた。ソライダが唯一の例外であるとは考えられなかつた。彼女はそれ以外のことでは腹を立てる理由はなかつた。法的なことが唯一、重要であつた。」(p. 92)

また次に挙げるのは二人が結婚する前、プロポーズするためセサルがソライダの家にやって来た場面だ。

そんなわけでセサルが私を見初め、誠意を示そとお母さんに会いに来たとき、私は運が開けたと思ったわ。ソライダ・デ・アルグエリョ。その名前は私に気に入り、ぴったりでした。しかし私はとても背が高く、礼儀正しくて、しかも一人暮らしの長かった男性と結婚するのは怖かったわ。というのも彼には愛人が、いつもつきあつてゐる愛人がいなかつたからです。その場限りの女にはこと欠きませんでした。そうでなければ男でないでしょ。(p. 102)

五歳の時に父を失い、母親の手一つで育てられたソライダにとって最大の関心は、貧しさから抜け出すことであった。そして二人の子どもを授かつたソライダは、一家の跡継ぎとなる長男マリオに愛情を注ぐ。一方「少女」は遂に母親の愛情を得ることができず、絶望的な孤独感を味わうことになる。

さてこのセサルとソライダの関係に見られる、家庭の内と外を二分する性道徳はドメスティック・イデオロギーと呼ばれている。これは「女性は家庭内に閉じこめられ、一夫一婦制の生殖中心のセクシュアリティを求められるが、男の場合は家庭の内の規範的なセクシュアリティと、家庭の外の自由なセクシュアリティの両方にアクセスできる二重基準」を特徴とした<sup>(10)</sup>。そしてセサルのセクシュアリティは西洋近代の宗主国、とりわけその中産階級によく見られた現象であるが、『バルン・カナン』に見られるセサルの言動は、単なるマチスモを超えた制度化されたセクシュアリティを表していると言えよう。

### 1.3 農園主の妻ソライダとインディオ

さてソライダにとってインディオはどのような存在だったのか。インディオに対する最低賃金の支払いとスペイン語教育を義務づけようとする

カルデナスを「公正な大統領」と呼んだ農園主ハイメ・ロベロの息子に対し、ソライダは次のように言って反論している。

「何が公正ですか！　私たちの権利を踏みにじり、財産を奪っておいて。しかもそれを誰にあげると言うの？　インディオたちによ。彼はインディオを知らないのよ。一度だってインディオに近づいたこともなければ、インディオがどれほど悪臭を放ち、酒臭いか知らないのよ。そしてインディオがどれほど怠け者か、仕事をやらせたこともないのよ。インディオはとても偽善的で、ずる賢く、その上嘘つきなのよ」(p. 51)

また物語の後半、マリオの死が間近に迫っていることを知らせに来た乳母に対し、ソライダは次のように言う。「嘘つきのインディオ女、ここから出てお行き！　おまえの顔なんかこの家で二度と見たくはないわ！」(p. 256) そして櫛の角で乳母の頭を何度も何度も叩いた。「少女」はこうした乳母に対する母親の仕打ちについて、次のように記している。「お母さんはこの女の人に親しみを感じていません。インディオであるだけで十分なのです。何年も一緒に生活しているあいだ、お母さんはできるだけ話しかけないようにしてきました。乳母のそばを通るときは、スカートをたくし上げて水たまりのそばを通るようにします。」(pp. 252-253) またこうしたソライダの、インディオを何か汚い物を見るかのような態度は、この物語のいたるところに見られる。しかもそれは彼女に限らず、ラディーノの登場人物に共通する態度だ。そして支配者である白人のインディオを見下す言動は、言葉遣いをはじめ生活習慣の隅々にまで及んでいた。

## 第2章 『バルン・カナン』の記述と先住民の文化

### 2.1 征服とスペイン語

ブルガリア生まれの構造主義文学者、ツヴェタン・トドロフは、エルナン・コルテス軍の勝利の原因はアステカ帝国が文書による記述を持たなかつたことにあると言う<sup>(11)</sup>。実用性を欠いた絵文字しか持たず、また口承伝承を記録の主たる媒体としたアステカ人は、コルテス軍の出現と侵攻を記録し、位置づける術を持たなかつた。そして征服を完了したスペイン人はスペイン語による文書記述システムを通して植民地支配に権威を持た

せ、これを永続化させた。また言語は支配者の権力の象徴であるだけでなく、植民地支配を文化面から支える強力な武器となった。一方、言葉を奪われ、支配者の言語を押しつけられた先住民インディオの悲しみは計り知れない。『バルン・カナン』の冒頭、インディオの乳母は「少女」に次のように語っている。

「……すると彼らは怒りだし、私たちが大切にしまってきただ物を取りあげ、奪っていきました。言葉は記憶をしまう箱。その時から言葉はたき火の中で薪と共に燃え尽きました。風が吹くと煙はたなびき、消えていきました。後には顔のない灰が残っているだけです。お嬢ちゃんと年下の者が生まれてくるには一吹き、たった一吹きするだけで十分でした……」(p. 6)

ここで言う「彼ら」とはスペイン人を指し、「私たち」とは乳母と同じインディオを言う。そしてスペイン人たちが取りあげた言葉は、口承伝承を記録の媒体とするインディオにとって、かけがえのないものであった。乳母は征服後抹殺されたインディオの歴史を、「顔のない灰」に喩えている。

インディオは植民地時代を通して白人支配者の搾取の対象となり、極貧の生活を余儀なくされた。これに対しスペイン王室は、聖職者たちの強い助言もあり、インディオを白人社会から「分離して統治」することを法令で定めた。しかしながらこの政策はインディオを「他者」として国民社会の欄外に置くことになり、権力へのアクセスを持たないインディオは依然として搾取の対象となった。『バルン・カナン』のなかでセサルはインディオに対し、彼らの言葉で命令しているが、これもインディオを「隔離」しておく方が農園主に都合が良かったからである。

そしてスペイン語は、物語の現在におけるまで、インディオには学び、話す機会が与えられなかった<sup>(12)</sup>。それは物語に登場するラディーノの人びとにとて、当然のことと考えられていた。『バルン・カナン』の第一部、サン・カラランピオの祭りの日、観覧車の切符を買いに来たインディオの少年を、人びとは次のように言って揶揄する。「聞いてごらん、この平等主義のインディオの言うことを。この子はスペイン語で話しているよ。いったい誰の許しを得て話すのでしょうかね」(p. 41)そしていよいよ観覧車が動き出すと、「インディオが観覧車に乗っているぞ！ キリストの敵だ！」と言ってはやし立てる。そして語り手の「少女」はこのことについて、次の

ように説明する。「というのは規則があるからです。スペイン語はわたしたちの特権です。そしてそれを話すとき、目上の人には「あなた」(usted)で、同じ身分の人には「君」(tú)で話しかけます。またインディオには「おまえ」(vos)を使います。」(p. 41)<sup>(13)</sup> しかもラディーノ社会においては、インディオがスペイン語を学び、自分たちと同じように話すことは容認できなかった。なぜならラディーノの意識においては、インディオは生まれながら一段劣った存在であるという根強い人種的偏見があったからだ。またこのことは農園主階級の人たちにとって、インディオの「労働奉仕」bardíoの廃止や彼らに対する最低賃金の支払いに反対する最大の理由となっていた。農園主ハイメ・ロベロは「インディオどもは荷物を運ぶ動物とそう変わらない」(p. 242) とさえ言っている。

## 2.2 記述における先住民文化の影響

『バルン・カナン』の作品の舞台で、作者の故郷でもあるチアパスは、メキシコで最も西に位置し、植民地的な関係が最後まで残っていた土地の一つだと言われている。そしてそこでは異なる二つの文化——ラディーノの文化とインディオの文化——がせめぎあっていた。作者はこの経済的にまた文化的に複雑なチアパスの社会を、どのような文体で描こうとしたのか。まず初めに語彙面における特徴を見るに付ける。『バルン・カナン』を一読して気づくことは、作品にチアパス特有の言葉や表現が多用されていることだ。「吠えザル」bat、「バンレイシ」anona、「サポーテ」zapoteは先住民起源の言葉で、チアパスによく見られる動植物である。また「ツェック」tzecは物語に登場するツェルタル族の先住民女性が身につけるスカートで、「ピチュレフ」pichlejは彼女たちが織る布を言う。また「チュキフ」chuquijはヒョウタンから作った器である。また先住民起源の言葉の中にはメキシコの生活の一部となり、その起源が忘れられた言葉もある。「トルティーリヤ」tortilla、「ポソール」posol、「アトーレ」atole、「モーレ」moleは一般的なメキシコ人が日常的に食する食べ物だ。「ハンモック」hamacaや「コマル」comalもメキシコの日常生活で見られる生活用具である。征服者と被征服者の関係をさすインディオ起源の言葉には「ラディーノ」ladino、「カシュラン」cashlan、「タタ」tata、「ケレム」keremなどがある。インディオの若者をさす「ケレム」にいたっては、ハイメ・ロベロや医師のマサリエゴスがラディーノの若者を指して使う場面も見られる。そして

作者はこれらの言葉を注釈なしに使っているが、これは語彙におけるインディオ文化の干渉と言えよう。

また次に挙げるのはメキシコやチアパス特有の諺や言い回しである。

“¿Mercan tanales?” 「蘭の花はいりませんか？」

“Niñita, ¿por qué no vas a comprar un real de teneme acá?” 「お嬢ちゃん、ちょっとあっちにいって」

“El muerto y el arrimado a los tres días apestan.” 「死体と居候は三日経つと鼻につく」

“Indio naciste, indio te quedás.” 「インディオに生まれたら、死ぬまでインディオ」

作者はこうした表現を作品の会話部分で使用し、その結果チアパスの人びとの生活が生き生きと描き出され、ポリフォニックな作品世界を創り出すことに成功している。またこうしたインディオ起源の言葉やチアパス特有の言い回しを使うことは、正典とされる宗主国スペインの文学に対する植民地生まれの作家のささやかな抵抗と言えよう。

### 2.3 作品に描かれるインディオの世界

メキシコ・インディヘニスモの文学における『バルン・カナン』の貢献の一つは、作者がインディオの世界観をその内側から描き出そうとした点にある。その際、作者はインディオに伝わる言い伝えや神話をエピソードとして作品のなかに織り込んだ。そして作者はインディオの乳母の語りや、「少女」との交流を通して、読者にインディオの世界観を伝えようとした。次に挙げるのは「少女」がコミタンを守る九人の神様の一人、「風」と出会う場面である。

突然乳母が目を伏せると、わたしにも同じように目を伏せるように言います。というのもわたしたちの前に、そのよそ行きのガウンをはおった風が姿を現したからです。風は平原を通りすぎると、あたり一面を覆い、誰もがその王様のような姿にひれ伏します。

わたしたちは風の偉大な声を耳にすると、その力の下で体を震わせます。わたしたちは風に気づかれないよう、ゆっくりと目を開け、その姿を目に刻みつけます。そして乳母とわたしはここに座ったま

ま手をつなぎ、いつまでも眺めています。(p. 271)

「少女」は乳母によってここで初めて「風」の偉大きさを知らされる。それは擬人化されたインディオの神で、自然のなかに生きるインディオでしか感知できない汎神論的な世界であった。

インディオの世界観は、自然描写において最もよく現れている。次に挙げるのはチャクタハルの自然を描いた場面である。

初めてこの地にやってきた者は、彼らの言葉でチャクタハルと名付けた。これは水に恵まれた土地という意味である。

その偉大な河は羊飼いのように遠くまで響く声で、支流の川を呼び集める。源流はどこかわからない。山の苔むした岩の間を滑り落ちるとその姿を現し、平野を辛抱強く耕しては河床を広げていった。しかし生まれ出てから水を意味する長い名前——カンチャニバル、ツァコネハ——をつけられ、この地でその名を改め、失い、水量を増し、ハタテ川となった。

木々の揺れる枝を映す水。石をゆっくりと調教する水。太陽を飲みこむ水。すべての水は一つであり、海の苦い予感を含んだ水である。

初めてこの地に名前を付けた人々は、ここを自分たちのものと考えた。そしてこの土地は重みで茎をたわませるトウモロコシの穂の味がした。この土地はグアナバナ[熱帯産の果実。トゲバンレイシ]の濃厚で、白い蜜の味がした。この土地はバンレイシの月のような果肉の味がした。サポートの脂肪分の多い種の味がした。ヤシの傷ついた幹からゆっくり滲み出る樹液の味がした。しかし水蒸気の臭いや、葉に残る明け方の霧の臭いもした。またおとなしい動物の熱いあえぎ声や、猛獣の密やかな息づかいが聞こえた。夜には平野の規則正しい呼吸が聞こえる。また空高く飛ぶ雉が描く線や、ハ虫類が砂の上に残す紋様も見られる。(pp. 211-212)

作者はチャクタハルの名前の由来を紹介したあと、ハタテ川の蕩々と流れる平野を俯瞰する。そしてハタテ川の支流に、またこの川が流れ込む海に思いを馳せる。その視線は自然の恵に感謝し、自然と一体となって生活するインディオの視線である。続くパラグラフではチャクタハルの肥沃な土地が、そこで採れる穀物や果実、またそこに生息する動物と共に描かる。

それはチャクタハルに住むインディオにしか見えない世界だ。またこの箇所は、原文で読むと、〈y〉という接続詞と体言止めを多く使い、作者は訥々と語っている。それはスペイン語の文章の持つ文法的規則や美的基準にたいし、インディオ的な感性を優先させていると言えよう。その結果読者はチアパスの雄大で、恵豊かな自然を、インディオ的な視線で捉えることができる。

### 第3章 ポストコロニアル社会の文化的多様性

#### 3.1 ラディーノ社会のインディオ化

『バルン・カナン』では対立する二つの社会が描かれている。それは土着の文化を受け継ぐインディオの社会と、スペイン文化を受け継ぐラディーノの社会である。この二つの社会は経済的に密接な関係にあり、文化的にも相互に影響を及ぼしあってきた。さて第2章では『バルン・カナン』の記述において、先住民起源の言葉がその語源を意識されずに日常的に使われている例を指摘した。これと同様に先住民起源の伝説や言い伝えが、ラディーノ社会において自分たちのものとして語られる場面がいくつもある。「ズルム」dzulúm は山に住む伝説上の動物で、夜になると降りてきて、人や動物をさらっていくと言われる。(p. 19) そして行方不明となつた少女アンヘリカやマチルデは、ズルムによってさらわれたとアルグエリョ家の人们は考えた。同じく妖怪「大きな帽子の男」El Sombrerón (p. 67) も夜に町や村を徘徊し、人や家畜に危害を及ぼした。また別の名をカタシャナと呼ぶ「七つの弦の悪魔」el diablo de las siete cuerdas (p. 288) も先住民起源だと言われている<sup>(14)</sup>。

また『バルン・カナン』に登場する女性はいずれも迷信深い。ソライダは娘時代、同じ靴ばかり履いていたが、「不可能を可能にする」というサンタ・リタ・デ・カシア様にもう一足欲しいと祈りを捧げた。(p. 101) アマリアは、病気のマリオに飲ませるために、ルルドの水と聖母ペルペトゥオ・ソコーロのスカプラリオで「媚薬」bebedizoを作った。またマチルデは居候である恥ずかしさを雪ぐため、セサルに頼んで、口に含んだアルコールを顔面に吹きかけてもらった。この儀式も、本来はマヤ系インディオのものであると言われている。

『バルン・カナン』にはラディーノの病気の治療に、インディオの「呪

医」curanderoが呼ばれる場面が何度か登場する。これは農園の近くに医者がいないため、やむをえなかったと言われるが、物語の中、神経衰弱に陥ったマチルデの治療のため、はるばるオコシンゴからドニヤ・アマンティーナが呼ばれた。彼女はマチルデの病気は「水の霊」el espanto de aguaによるものだと診断し、「マチルデお嬢さんの霊を呼ぶには、それが逃げた場所に、同じ時間に行かないといけない」と言う。(p. 187) これはマヤのインディオに伝わる治療法で、彼らは病気の原因が体から逃げ出した霊に起因すると考えた<sup>(15)</sup>。次に引用するのは、霊が逃げ出したと思われる場所でドニヤ・アマンティーナがくり広げる治療(儀式)の様子である。

突然、ドニヤ・アマンティーナがかん高い声で叫んだ。

「マチルデ、マチルデ！ さあ戻って来るんだよ。そこにいてはだめ！」

そして呪クランデーラ 医の醜く、重いからだが突然重力の束縛から解放され、砂の上を身軽に走り回り、その大女はユーカリの木の枝で風を何度も打ちつけた。それは霊が逃げ出した日以来、その場に留まったマチルデの霊を追い立て、出ていった体にもう一度入るよう強要しているかのようであった。

「口を開いて、あなたの霊がもう一度入れるようにするのよ」こうソライダが小さな声でマチルデに言うと、彼女はそれに従った。というのもマチルデには反抗する力がなかったからだ。(pp. 187-188)

初めはドニヤ・アマンティーナの要求する法外な治療費に驚いたソライダだが、ここでは積極的に治療を助けている。

また病気の原因は「呪医」brujoの呪いによると考えられた。物語の後半、マリオにはブルッホの呪いがかけられ、成人しないと乳母に告げられたソライダは、怒りを爆発させ、この女中を追い出す。しかし不安になったソライダはアマリアの手引きで、神父様に相談する。すると神父は全身で怒りを表し、次のように言いはなった。

「やはりそんなことですか。およその見当はついていました。呪い、迷信。私の前に子どもを連れてくるのも祝福を受けるためで、キリスト教徒にするためではない。なぜなら誰もキリストのことなんか一度も考えないし、動物霊や悪霊を追い払うのに役立つ聖水のことし

か考えない。結婚するときは、結婚式を盛大に祝うことしか考えず、教会に行けば、ただ他人の噂話をするだけだ」(pp. 275-276)

作者はこのエピソードを通して、ラディーノ社会がいかに迷信に満ちており、偽善的な信者が多いかを告発している。また物語の中では、それからしばらくしてマリオは突然高熱を発し、病の床につく。そしてマサリエゴス医師もその原因が最後まで分からぬまま、マリオは息を引き取った。このことは、結果としてインディオの文化が支配者のスペイン文化に優っていることを示していると言えよう。

### 3.2 宗教儀式による文化的相互干渉

ラディーノ社会の生活面における先住民文化の影響は、その起源が忘れられ、日常化されたものもある。物語の終わり、万霊節の日に「少女」の一家は亡くなったマリオの墓参りに向かう場面がある。この日はメキシコでは「死者の日」として知られ、墓の前で死者と一緒に食事をする。そしてこの習慣は、本来先住民の儀式であったと言われている。またチャクタハルの守護聖人であるラ・サルーの聖母の日、大勢のインディオが農園の礼拝堂に集まり、九日の勤行を行う場面がある。しかしそこでくり広げられるのは「インディオが太古の昔から行ってきた儀式」であり、キリスト教の祭りとはほど遠いものであった。作者はその様子を次のように描いている。

(… ) そのあと女たちはラ・サルーの聖母を独り占めにする壁がんにその謙虚な顔を向けた。祈りを捧げる女たちは、その動かない七宝の目の前で、自分たちのみじめさ、苦悩をかくさず話した。その時の彼女らの声は、棒で殴られた犬の悲鳴、子牛からむりやり離された雌牛の鳴き声のようであった。女たちは助けを求め、叫び続けた。女たちはしばしばスペイン語の単語が混ざる部族の言葉で空腹、病気、  
ブルッホ  
呪術師の怖ろしい待ち伏せについて不満を述べた。そしてその声は疲れに負けてだんだん小さくなり、最後には石のあいだからトクトク湧きでる水の音に変わっていった。そしてじっと祭壇を見つめるあの女たちの瞳が乾いた、黒い石のようでなければ、彼女らの胸をふるわせる突発性の痙攣はすすり泣きであると人は思うだろう。(p. 142)

インディオの女たちは一種憑依状態になって祈りを捧げている。それは「主人の支配から解放され、土着の信仰の名残である無邪気な儀式」(p. 143)であった。そしてインディオとの摩擦を避けようとするセサルは、この儀式を見て見ぬふりをする。チアパス高地では征服と布教・植民によってキリスト教スペイン文化が支配的になったと言われるが、インディオの土着の信仰はキリスト教聖人の祭りを隠れ蓑に、今日まで連綿と続けられてきた。チアパス高地に住むラディーノとインディオの関係を長年研究してきたメキシコの文化人類学者アギーレ・ベルトランは、主著 *Regiones de refugio* の中で、先住民の文化は必ずしも先スペイン期からのものでなく、植民地時代以降、ラディーノとの接触を通して絶えず変容してきたことを指摘している<sup>(16)</sup>。一方ラディーノの文化も先住民の文化から影響を受け、両者の境界は曖昧で、渾然一体となっている。そしてこの文化的な異種混交性 (heterogeneidad) あるいは交雜性 (hibridez) こそが、複雑なチアパスの社会を特徴付けるものとなっている。

### おわりに——メキシコ文学とポストコロニアル——

すでに見たように独立後1世紀余り経過した『バルン・カナン』の物語世界において、19世紀末に新たに発展した大土地所有制は、今まさに崩れようとしていた。しかしラディーノとインディオの支配・従属の関係は根強く残っており、それは物語に登場するラディーノ、とりわけ農園主のアルグエリョ一家とインディオの小作人の関係にはっきりと描かれている。そしてそれはインディオを「他者」として排除し、搾取の対象としてきた植民地時代の身分制社会そのままであった。

また植民地時代のスペイン語の使用はこの社会を支え、スペイン文化の優位性を確かなものにしたが、一方でインディオは権力へのアクセスを奪われ、文化的に孤立を余儀なくされた。しかしながらこの利害の対立するグループは、相互に影響を及ぼしながら発展してきた。第2章で分析したように、『バルン・カナン』の記述においてはチアパス特有の表現やインディオ起源の語彙も多く使われているが、そのいくつかはメキシコの生活の中でごく日常的に使われる言葉である。これは支配者の言語に対する土着の文化の干渉であり、記述について言えばスペイン語の持つ本質主義的な表現法を放棄し、脱中心化をはかるポストコロニアルの作家の特徴の一つと

言えよう。

またインディオの伝説や言い伝えは、ラディーノの登場人物によって真実みを帶びて語られ、病人の治療に呪<sup>クランデーロ</sup>医が何の疑惑もなく呼ばれる。一方、インディオの側でもスペイン文化の影響が見られる。ラ・サルーの聖母の祭りでは、土着の信仰はキリスト教の聖人信仰と結びつき、一種魔術的な世界を生みだしている。そしてこうした土着の文化とスペイン文化の融合は、チアパスに限らず、ポストコロニアルのスペイン系アメリカで広く見られる現象である。今日のメキシコ文化は先住民的なもの、スペイン的なもの、そしてアメリカ的なものの三つの要素が重なり合い、混交し、融合してできたと言われる。またメキシコ人類学の父、マヌエル・ガミオは「先住民文化はアメリカのほとんどの国において、国民意識の真の土台となっている」と述べている<sup>(17)</sup>。そしてこの文化的多様性こそは文学を初めとするメキシコの諸芸術にテーマを与え、作家の創作の源泉となっている。

### 註

- (1) Bill Aschcroft, Gareth Griffith, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back—Theory and practice in post-colonial literatures*—(1989)。邦訳『ポストコロニアルの文学』青土社、1998年、p. 11。
- (2) 本稿では拙訳『バルン・カナン』(行路社、2002年)を用い、引用はページ数のみ記載する。
- (3) ラディーノ(*ladino*)とは非インディオ系住民、すなわち白人及びメスティーソを指す言葉。
- (4) 歴史家 Stanley Stein と Barbara Stein は大農園「アシエンダ」について次のように記している。「イベリアの植民地支配の最も意義深い遺産は、その土地で消費するため、あるいは西ヨーロッパへ輸出するために食料や一次産品を生産した巨大な大農園の伝統である」(Stanley & Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina*, p. 135.)
- (5) Sara Sefchovich, *Méjico : País de ideas, país de novelas*, p. 13.
- (6) Stanley & Barbara Stein, *op. cit.*, p. 140.
- (7) アメリカの文学者 Joseph Sommers はチアパス高地に住むインディオをテーマに、1940年代後半から60年代初頭にかけて書かれた一連の小説を〈el ciclo de Chiapas〉と呼び、インディオの世界を内側から描こうとする作者の姿勢をその特徴として指摘している。(Joseph Sommers, "El ciclo de Chiapas: Nueva corriente literaria" en *Cuadernos Americanos*, Vol. CXXXIII, núm. 2, pp. 246–261.) またメキシコ・インディヘニスモ小説における『バルン・カナン』の位置づけについては、拙論「ロサリ

- オ・カステリャノスの小説(1)——『バルン・カナン』をめぐって——」(愛知県立大学外国語学部紀要第23号所収)を参照のこと。
- (8) チャクタハルは物語の中、チアパス高地を流れる大河ハタテ川の流域に設定されている。コミタンからは25レグア(約100km)の距離に位置し、オコシンゴからは3日の行程。
- (9) 『バルン・カナン』の第一部及び第三部はアルグエリョ家の七歳になる「少女」によって語られる。また第二部では、作者は「全知の語り手」を起用している。
- (10) 竹村和子「フェミニズムとポストコロニアリズム」(姜尚中編『ポストコロニアリズム』作品社、2001年、p. 47.)
- (11) ツヴェタン・トドロフ著『他者の記号学——アメリカ大陸の征服——』法政大学出版局、1982年。
- (12) メキシコにおいてインディオを国民社会に統合する動きが現れるのは、革命後の1920年代になってからであった。初代文部大臣ホセ・バスコンセロス(在任1921-24年)はメキシコの一般教育の基礎を築くと共に、インディオに対するスペイン語教育を強力に推進した。バスコンセロスの教育・文化政策については、拙論「バスコンセロスの思想と先住民的なもの——教育・文化政策を通して——」(愛知県立大学外国語学部紀要第34号所収)を参照のこと。
- (13) インディオに対する人称代名詞〈vos〉の使用は、植民地時代を通して習慣化したが、その身分制社会を反映したものと言える。また今日では、メキシコや中南米諸国では、〈vos〉は〈tú〉の代わりとしてごく一般的に用いられている。
- (14) María del Pilar Leal Fernández, "Balún-Canán: Influencia indígena en el mundo ladino" en *Presente y precedente de la literatura de mujeres latinoamericanas*, La Luciérnaga Editores, México, 1994, p. 40.
- (15) チアパス高地に住むツォツィル族やツェルタル族インディオは、人間は動物の姿をした靈「ナウアル」nahualを持って生まれると考えた。
- (16) Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, FCE, 1991の第1章、Proceso dominicalを参照のこと。
- (17) Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1966, p. 14.

### 参考文献

- アーニャ・ルーンバ著『ポストコロニアル理論入門』松柏社、2001年  
ビル・アッシュクロフト、ガレス・グリフィス、ヘレン・ティiffin著『ポストコロニアルの文学』青土社、1998年(Bill Aschcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin, *The Empire Writes Back, Theory and practice in post-colonial literatures*, 1989)  
T. イーグルトン、F. ジェイムソン、E. W. サイード著『民族主義・植民地主義と文学』

- 法政大学出版局、1996年  
G・C・スピヴァク著『サバルタンは語ることができるか』みすず書房、1999年  
『ポストコロニアル理性批判』月曜社、2003年  
ロサリオ・カステリャノス著『バルン・カナン』田中敬一訳、行路社、2002年  
姜尚中編『ポストコロニアリズム』作品社、2001年  
ツヴェタン・トドロ著『他者の記号学——アメリカの征服——』法政大学出版局、1986年  
オクタビオ・パス著『孤独の迷宮』法政大学出版局、1990年  
アンリ・ファーヴル著『インディヘニスモ』白水社（クセジュ文庫）、2002年  
ジーン・フランコ著『ラテン・アメリカ文化と文学』新世界社、1974年  
山形和美編『差異と同一化——ポストコロニアル文学論——』研究者出版、1997年  
Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio*, FCE, 1991.  
Brushwood, John S., *México en su novela*, FCE, 1973.  
Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, FCE, Colección Popular, 13ra. ed., 1986.  
Frischmann, Donald H., “El sistema patriarcal y las relaciones heterosexuales en *Balún Canán*, de Rosario Castellanos” en *Revista Iberoamericana*, Vol. CI, jul.-dic., núm. 132-133, 1985.  
Gamio, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, 1966.  
Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, 4a. reimpresión, 1995.  
Leal Fernández, María del Pilar, “*Balún Canán*: Influencia indígena en el mundo ladino” en *Presente y precedente de la literatura de mujeres de América Latina*, La Luciérnaga Editores, 1994.  
Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, FCE, 1985.  
Sefchovich, Sara, *México : País de ideas, país de novelas*, Editorial Grijalbo, 1987.  
Sommers, Joseph, “Rosario Castellanos : Nuevo enfoque del indio mexicano” en *La palabra y el hombre*, II época, núm. 29, ene.-mar., 1964.  
— “El ciclo de Chiapas : Nueva corriente literaria” en *Cuadernos Americanos*, año XXXIII, núm. 2, mar.-abr., 1964.  
Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *La herencia colonial de América Latina*, Siglo XXI Editores, 1980.

## Relectura de *Balún Canán* desde una perspectiva postcolonial

Keiichi TANAKA

La mayoría de los países de América Latina se independizaron a principios del siglo XIX, poniendo fin al colonialismo de la corona española. Sin embargo, pronto estuvieron sujetos a la política imperialista de las potencias europeas y de Estados Unidos, y se vieron obligados a vivir bajo su dominio (*neocolonialismo*). Más tarde, a mediados del siglo XX, ha surgido en algunos países latinoamericanos nuevo tipo de colonialismo entre la capital (metrópoli) y la provincia (*colonialismo interno*). Todo esto muestra que en América Latina todavía está vigente la situación colonial.

Esta situación, a su vez, ha influido mucho no sólo en la política y economía de cada país sino en el estilo de la vida y la manera de pensar de la gente. He aquí la importancia de releer las obras literarias desde una perspectiva postcolonial, poniendo en relieve los remanentes de la época colonial y sacando a la vez las voces nunca escuchadas de los pueblos oprimidos.

En este trabajo hemos analizado en el primer capítulo los personajes de *Balún Canán* de Rosario Castellanos, destacando la clase dominante, los Arguellos, y la clase subordinada, los colonos indios. Y hemos encontrado allí una relación de dominación/subordinación, en que los indios eran enajenados y discriminados como “otros”. Es precisamente una de las características de la sociedad de castas de la época colonial. Y esta enajenación proviene de la imposición de español como medio de comunicación y la falta de acceso al poder de parte de los indios.

Luego, en el segundo capítulo, hemos analizado el estilo de *Balún Canán*. En el plano léxico nuestra autora ha empleado muchas palabras de origen indígena y algunas de ellas están mexicanizadas tanto que ya no se nota su origen en la vida cotidiana. En el aspecto

sintáctico, en cambio, no hay tanta influencia indígena pero la autora describe la naturaleza desde el punto de vista indígena para que conozca el lector su cosmovisión. Con todo, coincide con una de las características de los autores postcoloniales, quienes procuran descentralizarse, abandonando los cánones de la literatura española.

Finalmente, en el tercer capítulo, hemos analizado la “transculturación” o interacción entre dos culturas distintas; la española y la indígena. El mundo ladino de *Balún Canán* está imbuido de la influencia indígena. Muchos personajes ladinos creen en los mitos y leyendas de los indios y no dudan en llamar al curandero(-ra) para curar a sus enfermos. Sin embargo, esta interacción es recíproca. Los indios, a su vez, ejecutan sus ritos religiosos, disfrazados de fiesta cristiana. Resulta que algunas veces la línea divisoria entre las dos culturas es bastante ambigua y hasta casi borrosa. Y esta heterogeneidad o mestizaje cultural es lo que caracteriza el mundo novelístico de *Balún Canán* y la sociedad postcolonial latinoamericana.

Se dice que la cultura mexicana está yuxtapuesta, mezclada y sincretizada de lo indígena, lo español y lo americano. Una vez dijo Manuel Gamio, “la cultura indígena es la verdadera base de la nacionalidad en casi todos los países americanos”. A mi parecer esta diversidad cultural ha dado múltiples temas a la literatura y todo el arte mexicano, y es a la vez la fuente de inspiración de los artistas latinoamericanos.