

トウパック・カタリ運動：  
ボリビアにおけるポスト・インディオ問題

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-07-06 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 吉田, 栄人 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.14945/00008903">https://doi.org/10.14945/00008903</a>

# トゥパック・カタリ運動

—ボリビアにおけるポスト・インディオ問題—

吉田 栄人

## 1. はじめに——問題の所在——

本稿はトゥパック・カタリ運動 (Movimiento Tupac Katari) もしくはカタリスモ (katarismo) と呼ばれる\*1、1970年代から80年代にかけてボリビアのアイマラ系農民を中心に起きたインディオ農民の民族復権運動に関する文化人類学的な一考察である。トゥパック・カタリ運動は1950年代末から60年代初頭にかけてラ・パス市の高校や大学に通っていたアイマラ農民の子弟によるインディオの歴史文化の発掘及びその復権運動として始まり、都市生活で様々な差別的待遇を受け、また社会的疎外感を募らせていた都市在住インディオ農民の文化復興運動を経て、1970年代に農村の労働組合運動に受け継がれていく。また、民政移管を要求する民衆運動で主導的な役割を果たした、極めて複合的な社会運動である。

ボリビアに限らずラテンアメリカの多くの国では宗主国スペインからの独立後直に、国民国家の建設を進めるに当って、非西洋的な文化と社会組織を維持する原住民を如何に国家に統合して行くか、あるいは彼らを国家建設に如何に参加させるかといった問題に直面する。それがいわゆる「インディオ問題」である。そして、様々な思想的系譜の下で「インディオ問題」に対する数多くの解決方法が模索された。しかし、多くの場合、ブルジョワ革命政権や右翼軍事政権の台頭によって原住民の白人文化への統合政策が強力に推進されてきたのが現実であろう。近年の原住民復権運動あるいはインディオ農民運動の発生はこうした国家主導の統合政策への一つの反動として、もしくはそれが引き起こした問題の帰結として起きているという考え方で多くの研究者の意見は一致するはずである。トゥパック・カタリ運動も、その例外ではなく、1952年のMNR (国民革命運動党、Movimiento Nacionalista Revolucionario) 革命がも

たらした様々な社会変化——特にインディオ農民の文化的クリオージョ（criollo）化\*<sup>2</sup>と労働組合組織を通じたインディオ農民の国家への従属、すなわち差別の隠蔽——を反映して起きている。その意味ではトゥパック・カタリ運動は「インディオ問題」を引きずった運動であるし、また「インディオ問題」のコンテキストの中で議論する必要があるだろう\*<sup>3</sup>。

ところが、ボリビアの1989年総選挙にトゥパック・カタリ解放革命運動党（Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación、以下 MRTKL と略す）から大統領候補に出馬したビクトル・ウーゴ・カルデナス Víctor Hugo Cárdenas は、「カタリスモとは何か」という一般市民向けの講演\*<sup>4</sup>の中で、トゥパック・カタリ運動は一般に考えられるように単なるインディアニスモ（indianismo）でも、農民主義（campesinismo）でも、文化主義（culturalismo）でもないと強調している\*<sup>5</sup>。特に、インディアニスモに関してはトゥパック・カタリ運動の先史時代を印すものでしかないと言断する。トゥパック・カタリ運動に関して一般に流布したこれらの「誤謬ないし誤解」は、カルデナスの告発によれば、トゥパック・カタリ運動の研究者及び運動家たちの紹介の仕方に問題があったためであり、また同時にトゥパック・カタリ運動そのものが今だ発展過程の途上にあるためであるという。

カルデナスはそういう前提の下でトゥパック・カタリ運動を多民族主義的・多文化主義的な国家建設の試みであると規定している。さらにそれを具象化するモデルとして「統合文化（cultura síntesis）」を提示する。たとえば、アンデスの若者の間で演奏されるロックンロールもロス・カルカス Los Kharkas やサビア・アンディナ Savia Andina のフォルクローレ音楽\*<sup>6</sup>と同様にボリビアの立派な伝統文化であるという。それはなにもボリビアで演奏されるロックンロールがアンデスの民族音楽のリズムなど独特な要素を取入れて土着化したことを指して言っているのではない。むしろ、異文化でさえ自らの文化的伝統の中に取り込もうとする政治的意志、あるいはすでに進行している社会現象面での文化的指向性を代弁したものであると考えられる。こうした主張がチョロ化現象\*<sup>7</sup>に見られるような社会文化面での変化、特に非インディオ農民セクターの形成をどれだけ反映したものなのかを正確に測る術はない。しかし、チョロという非インディオ農民セクターが日々拡大を続ける今日、いわゆるインディオ農民運動を単に「インディオ問題」の立場からだけ見ようとする理論的枠組みはもはや限界に来ているのではないだろうか。カルデナスの主張はチョロ的な実践を踏まえつつインディオ農民の復権を謳うものであり、それがチョロと

いう集団の主張なのかインディオ農民の主張なのか定かではない。いずれの場合にせよ、そこにチョロという非インディオ農民が深く関与していることは確かである。そういう意味では、少なくともトゥパック・カタリ運動の発展、特に民政移管（1982年）後の展開を考える上で非インディオ農民セクターの存在を無視する訳には行かない。

従来のトゥパック・カタリ運動研究はトゥパック・カタリ運動をインディオ農民（campesinado indio）の運動と見なす傾向があった。その場合のインディオ農民がどのような集団であるのかといった明確な定義や議論はほとんどなされていない。トゥパック・カタリ運動研究者たちはトゥパック・カタリ運動家たちが口にする「我々インディオ農民は・・・」という表現を鵜呑みにしているかのようである。しかし、その「我々」という第一人称複数形が用いられるとき、誰が主体となって誰を含めようとしているのであろうか。アイマラ語及びケチュア語の文法構造には一人称複数形において二人称を含める包括的複数形と二人称を含めない排他的複数形の使い分けが存在する。それは「我々」というグループの中にも利害を共有できる人間とそうでない人間が存在し得るといったアンデスの分節構造的な社会構造を反映したのものであると考えられるが、それは我々というグループを拡大したり縮小したりできる可能性を常に保留したアイデンティティ集団として利用しようとする利害表明のダイナミズムと考えるべきものであろう。アンデスのインディオ社会の基本的な社会構造は分節構造を持ったアイユ *ayllu*\*<sup>8</sup>である。つまり、大アイユを頂点として複数の小アイユに分裂・細分化していく構造が幾重にもわたって繰り返されていく。そういったアイデンティティの多重構造を持つインディオ農民が「我々」と言うときには、アイデンティティ・レベルがどこにあるのかを随時把握しておく必要がある。

トゥパック・カタリ運動との関わりにおいて、人々が、内部のメンバーであろうと外部の第三者であろうと、トゥパック・カタリ運動は「インディオ農民」の運動であると考えるとき、「虐げられた者」対「抑圧者」あるいは「被征服者インディオ」対「征服者白人」といったアイデンティティのカテゴリー化に従っている。すなわち、インディオ農民は白人によって征服され、抑圧されてきた民族すなわちインディオであると。しかしながら、「インディオ」は発見・征服によって創出され、「白人」との関係において植民地化された様々な民族\*<sup>9</sup>の総称であり、具体的な実体が存在するわけではない。また、そのインディオ・カテゴリーの表出のプロセスにおいて、そういったカテゴリー化を意図した人々

が本来的にインディオとして共通のアイデンティティを持っているとは限らない。「インディオ」がいく層にもわたるアイデンティティを持ち、状況によってそれを使い分けている可能性があることは今まさに述べた通りである。だとすれば、トゥパック・カタリ運動がアイマラという民族集団を乗り越えてケチュアや低地の農民、さらには非農民セクターにまで広がっていった際に、少なくとも我々は、「我々農民」「我々インディオ」というアイデンティティがどのように操作され、また拡大していったのかその論理と発展のプロセスを明らかにする必要があるだろう。

カルデナスの主張する「統合文化」思想はインディオ農民の文化を核としてそこに様々な文化を取入れようとする点では、インディオ農民の復権運動として「我々農民」アイデンティティを拡大してきたトゥパック・カタリ運動本来の一従来の考え方に従えば一在り方に従うものである。しかし、民政移管後、トゥパック・カタリ運動が地域毎あるいは民族毎の小さな「トゥパック・カタリ運動」（本稿第4節参照）に分化していったことを考えると、「統合文化」が目指すアイデンティティの構築は別の流れに沿うものである可能性は否定できない。すなわち、「トゥパック・カタリ運動」がもはやインディオ農民の側からの発信ではなく、非インディオ農民からインディオ農民への呼びかけという形で運動の中心ないしは主体が移動してしまっているとも考えることもできるはずである。少なくとも、「統合文化」思想が、分裂してしまったインディオ農民を再統合するための、あるいはインディオ農民を新たな「トゥパック・カタリ運動」に再動員するためのポリティクスとして登場してきたと考えることができよう。その場合に運動の主体は依然インディオ農民であると断言できるだろうか。筆者は否であると考えている。また、筆者は単にトゥパック・カタリ運動の主体が昨今、インディオ農民から非インディオ農民に移行しつつあると考えるだけでなく、トゥパック・カタリ運動は本来的に非インディオ農民、特にチョロがインディオ農民を動員した運動であると考えている。

民政移管後のトゥパック・カタリ運動の展開、特にカルデナスの「統合文化」思想に関しては未だ何の研究報告もなされておらず、それだけで独立した報告とすることも可能であるし、またそれは今後の研究を進める上で不可欠の作業である。しかし、本稿では一歩先取りする形で論を進めざるを得ないことを予めお断りしておきたい。すなわち、トゥパック・カタリ運動がいかなるものであり、また昨今のトゥパック・カタリ運動はどのような展開を見せているかを順序立てて紹介していくべきであるが、本稿では「統合文化」思想に代表され

る最近のトゥパック・カタリ運動の展開が持つ、ある方向性からトゥパック・カタリ運動の歴史を逆照射する形を取る。もちろん、その場合には、様々な論理的な不整合性ないしは危険が存在し得るかもしれない。しかし、その危険性を敢えて犯さずして、インディオ農民運動を非インディオ農民セクターの立場から再検討することは不可能ではないだろうか。「統合文化」思想は非インディオ農民によるインディオ農民の一つの動員イデオロギーとなる可能性を含んでいるという点において本稿の消失点に一時的に据えられるのである。また、この議論の過程で、おぼろげながらもトゥパック・カタリ運動がどのようなものであるかを読者諸氏に分って頂ければ幸いである。

## 2. 「反乱」理論とトゥパック・カタリ運動研究

### 2.1 文化変容論とモラル・エコノミー

従来の研究がトゥパック・カタリ運動を一律にインディオ農民の運動と見なしてきた背景には、文化変容論的あるいはモラル・エコノミー論的な発想<sup>\*10</sup>が支配的であったためにように思われる。それらの理論では、自律性を持ち、それ独自の論理で機能する社会あるいは文化を想定している。その自律性が危機に瀕したとき、あるいは自律性によって保たれていた（と、通常は仮定される）均衡が崩れたとき、それを補償するような変化が起る。その代償行為が政治的・経済的なものであれ、あるいは心理的・宗教的なものであれ、人々は社会文化の均衡を回復するために「反乱」するとされる。何らかの社会的変化が反乱の引き金になると考えることは決して不思議なことではない。しかし、文化変容論ないしはモラル・エコノミー論はその変化の前提として均衡状態にある民族ないしは社会文化体系をア・プリオリな存在として論じてしまうところに大きな問題点がある。トゥパック・カタリ運動がアイマラ農民から始めて非アイマラ農民、さらには非農民にまで拡大して行った過程を考えただけでも、トゥパック・カタリ運動をインディオ農民の運動であると単純に考えるのは明らかに問題がある。トゥパック・カタリ運動に参加して行った人々が「我々インディオ農民は」という言節に賛同して行ったのだから、結局彼らは全員インディオ農民アイデンティティを共有している、といった議論があるとすれば、先の問題提起を無視するものであるし、またそれはインディオ農民という集団の歴史的連続性の下に、「インディオ農民」があるべき状態を逸脱して不当に搾取されたから反乱したのだ、といった議論を展開するのと同じことである。そ

これは正にトゥパック・カタリ運動家たちが行なってきた主張である。もともと、トゥパック・カタリ運動の研究者たち自身がトゥパック・カタリ運動の賛同者かつ推進者であった可能性は否定できない。

トゥパック・カタリ運動研究家の中で明らかにモラル・エコノミスト的な立場を取っているのはリベラ (RIVERA 1983, 1986)、モンテス (MONTES 1986)、アルボ (ALBO 1987) らである。彼らは、プラット (PLATT 1982) の国家とインディオとの間の互酬協定理論に依拠した上で、インディオ農民が持っているユートピア意識 (RIVERA) \*<sup>11</sup>もしくは象徴的・心理的な構造 (MONTES) \*<sup>12</sup>、共同体組織 (ALBO) が国家の側の一方的な契約違反もしくは不履行によって破綻したために、トゥパック・カタリ運動が発生したのだと主張する。また、カルデロン (CALDERON 1984) は文化変容論的な立場から、インディオ世界のクリオージョ世界への従属過程 (彼は *degradación* [衰退] という言葉を使っている) が進むとインディオ側で自らの生存を防衛するような文化的抵抗 (*resistencia cultural*) のメカニズムが自然に働くはずであり、トゥパック・カタリ運動はそういった文化の自律性が保たれるメカニズムによって発生したのだと説明する。

これに対して、ラヴォー (LAVAUD 1982)、サンドバル (SANDOVAL 1985) らはポリティカル・エコノミスト的な立場を取っている。ラヴォーは民族的差別及び国家への従属が強化されることによってインディオ農民のフラストレーションが高まり、また文化的同化政策の結果アイデンティティが失われた状況で、アイマラの新知識人たちがそういった状況の改善のための方法とイデオロギーを提供した。また、教会の新たな活動や外国における原住民運動の高まりがそれを補強した点を強調している。その他のポリティカル・エコノミストも多かれ少かれ、ラヴォーの見解に従っているとと言えるだろう。

いずれにしても、両者はインディオ農民という民族的なグループを前提とした議論を行っており、民族のア・プリオリな存在を前提にその変化を扱う文化変容論と、民族の虚構性とその主体的な構成に注目するエスニシティ論という文化人類学の2つの理論的枠組みの違いから言えば、彼らの議論は依然文化変容論にネストされたままであると言えるだろう\*<sup>13</sup>。たとえば、ラヴォーはインディオ農民が地位の改善のために非インディオに依存せずに自分たちだけで一致団結しようとする点を捉えて、トゥパック・カタリ運動はネオ・インディアニスモであるという。しかし、彼はネオ (新たな) という形容詞を52年革命後に再燃したという程度の意味でしか使っておらず、必ずしもインディオ農民

という集団が自らを再編していく状態を指してネオ・インディアニスムと言っているのではない。おそらく、新知識人の扱いはこうした議論を象徴するテーマであると言えるだろう。一般に、ポリティカル・エコノミストの議論において非インディオ農民セクターに移行したはずのチョロはインディオ農民社会のインテリとしてのみ扱われ、インディオ農民の社会や文化を活性化する役目を持つと考えられている。しかし、トゥパック・カタリ運動を指導する新知識人たちがチョロすなわち非インディオであるといった考えは及びもつかないようである。

## 2.2 「国家と農民の互酬性」及び「遠い記憶と近い記憶」

トゥパック・カタリ運動研究をこうした民族の袋小路に追いやってきた原因はなにも、時代の流れに取り残されたトゥパック・カタリ運動研究家の文化変容論とモラル・エコノミーへの固執的な視点だけではない。プラット(1982)が提唱した国家と農民の互酬性、さらにはリベラ(1982, 1983, 1986)の遠い記憶(memoria larga)と近い記憶(memoria corta)の概念がトゥパック・カタリ運動研究に与えた影響を無視する訳にはいかない。

プラットはボリビア、北部ポトシのインディオ社会における土地所有と税制の分析から、インディオ共同体と国家との間にはインディオが税金を納める代わりに国家はインディオの土地使用の権利を保障するという暗黙の合意が存在したとして、これを国家とインディオの互酬協定と呼んだ(1982:20)。アンデス研究では「垂直統御」と呼ばれる生態学的ニッチ間における物資の相互依存の形式の下に、互酬性がアンデスの社会制度、世界観などの根幹に据えられる傾向がある。その是が否は別として、国家とインディオ社会のような関係への互酬性の拡大適用は、実は国家とインディオ社会のパトロン・クライアント関係を内包したモラル・エコノミー論を強化する論拠となっているのである。そして、そこに全ての社会的反乱はモラル・エコノミーの崩壊すなわち互酬協定への契約違反という形で処理される回路が開かれる。その典型例をモンテス(1986)に見ることができる。

リベラは、インディオの反植民地闘争と先スペイン期に遡る倫理秩序に関する集合記憶もしくはその伝統がインディオ農民の間に息づいていることを指して遠い記憶と呼び、また1952年革命によってインディオ農民が労働組合と農民兵(milicia campesina)の組織を通じて一時的ながら国家に対して対等な交渉力を手に入れたことに関する集合記憶を近い記憶と名付けた(RIVERA 1986:

156)。リベラは、新自由主義政策を取るバンセル軍事政権の下でインディオ農民が弾圧を受けたことから、国家とインディオ農民との互酬性が崩壊した、すなわち近い記憶の実質の意味が喪失し、インディオ農民の集合記憶が完全に「遠い記憶」の支配下に置かれるようになったことにトゥパック・カタリ運動の発生原因があると説明する(1986:157)。そして、このトゥパック・カタリ運動がアルティプラノのアイマラ農民の間に誕生したのは、アイマラ社会では混血の度合いも市場経済の浸透度も低く、また伝統的な共同体組織を比較的強く残していたため、52年革命から受けた恩恵はあまり小さくなく、他の地域に比べてかなり希薄な「近い記憶」しか持ち得ず、むしろ、トゥパック・カタリの反乱(1781年)やサラテ・ウィジュカ Zárate Willka の反乱(1899年)に代表されるように長い反植民地闘争の経験から濃厚な「遠い記憶」を持っていたためである点を付加えている(1986:157-158)。

こういった記憶がインディオ農民の間で実際にどれだけ共有されていたのかという問題はここでは触れないにしても\*<sup>14</sup>、記憶は個人という存在を越えた形で論じられ、そしてそれがあたかも文化あるいは民族と同一物であるかのように扱われる危険性を持っている。「記憶が呼び覚まされる」という表現が使われるとき、記憶を実際に「呼び覚ました」個人は必ずしも呼び覚まされた記憶を自ら経験しているわけではない。それを実際に経験した人とアイデンティティを共有しているという前提で、そういった表現が可能になるだけである。つまり、記憶は文化ないしは民族の連続性を隠蔽した概念として機能するのであり、インディオ農民が記憶に訴えるとき、彼らは過去から連綿と一体性を保つ一つの集団として扱われることになる。しかし、トゥパック・カタリ運動にみられるような先スペイン期の失われた文化やインディオの英雄的な反植民地闘争などへの言及は、実はアイデンティティを共有するためのレトリックに過ぎないかも知れない。そういった行為を「遠い記憶」の名の下に還元してしまうことは、その「記憶」への言及の背後に潜む人々の意図を覆い隠してしまうことに他ならない。そこに、記憶は単に喚起されるだけのものとなり、誰がそれを喚起するのかは問題ではなくなる。一見鮮やかに社会現象を分析してみせるこの記憶の論理は、記憶への言及者すなわちトゥパック・カタリ運動の指導者たちの正体を暴くことに失敗するのである。ここでも、記憶の論理を使う研究者が実はトゥパック・カタリ運動を一方で肩代わりしていたという誇りは免れないであろう\*<sup>15</sup>。

リベラの「遠い記憶」と「近い記憶」概念は、ある意味で、前項で述べた互

酬性を内包したモラル・エコノミーの自己言及的な「反乱理論」の回路から抜け出すための試みであったと言えるかも知れない。しかし、「記憶」の持つ集合性の下に反乱と民族を一体化させたのも彼女であったとは言えないだろうか。

### 3. トウパック・カタリ運動発生の諸要因

前節では従来のトウパック・カタリ運動研究が陥ってきた、トウパック・カタリ運動はインディオ農民の運動である、という定式に潜む理論的な問題点をいくつか指摘した。本節ではそれらの点に留意しつつ、トウパック・カタリ運動発生の社会的背景について極く簡単に図式的に説明しておきたい。

#### 3.1 MNR 革命と同化政策

ボリビアでは1952年4月のMNR革命（一般にはボリビア革命と呼ばれる）によって封建的な大土地所有制が廃止され、インディオ農民は自作農民となり、また農民労働組合の結成や選挙権の獲得によって、経済的にも政治的にも国家システムに組み込まれることになった。しかしながら、農地改革、鉱山の国有化、普通選挙制の施行などを断行したこのMNR革命政権の一連の社会改革はクリオージョ階級の指導の下に前資本主義的な社会制度を廃止し、自律的な国民国家を建設することを意図したものであり、その国家プロジェクトの中で「インディオ」は、国内経済の確固たる経済基盤として統合され、かつスペイン語の喋れる市民となることが期待された。「インディオは混血、教育、都市部への移住、共同体の解体によって、新国家の博物館や文化的資料の中に納められるべき遺物として消滅すべきもの」（RIVERA 1986:4）として位置付けられたのである。公式文書からはインディオという用語は削除され、代わってカンペシーノ *campesino* [農民]<sup>\*16</sup> が用いられるようになる。こうして封建的な地主支配から解放されたことによって、農村部の相対的貧困や土地に対する人口圧力の増加などもあいまって、インディオ農民の都市部への移住が始る<sup>\*17</sup> (LAVAUD 1982:6; HURTADO 1986:26)。1976年の統計によると首都ラ・パス市の人口の約25% (160,427人) が地方出身インディオで占められている (ALBO 1979:481)。

しかし、MNR革命の社会改革は一方で、結果的にはあれ、インディオ農民を教育レベルが低く、また都市の社会的マナーも知らない劣等市民として位置付けることでもあった。インディオ農民に対するクリオージョの社会的民族的な差別は、特に都市部において、隠然として存在し続けたのである (RIVERA

1985 b: 130-1, 1987: 251; SANDOVAL 1985)。標識は無くとも、インディオ農民が入って行けないような領域は都市に無数にあったという (SANDOVAL 1985: 3-4) \*<sup>18</sup>。バンセル軍政下 (1971-1978年) での経済発展期には都市のカオス的な状態は「近代的な文明生活に適応できない、薄汚いインディオ」のせいにされたり (CALDERON 1984: 35)、また南アフリカから白人入植者を迎え入れて「人種を改善する」計画さえ存在した (CALDERON 1984: 22; RIVERA 1986: 115)。

トゥパック・カタリ運動発生の原因は、こうした MNR 革命がもたらした社会変化の中でも、インディオ農民が革命後のクリオージョ社会から受けた差別と国家経済への植民地主義的な従属過程に対する社会的な反動にあると一般に理解されている。つまり、「自由かつ平等な市民」として法的地位を獲得したはずのインディオ農民が不当に差別され続けることに対する怒りやフラストレーションを解消し、また、国家がそういった社会関係を是正せず、むしろインディオ農民を搾取する機関となっていることを告発するための手段と機会をトゥパック・カタリ運動が提供したのだ、とされる。たとえば、ラヴォー (1982: 9)、カルデロン (1984: 106)、サンドバル (1985: 6) などにその顕著な例が見られる。

しかし、カルデロンが「文化的衰退 (degradación cultural)」と呼んだ、この国家経済及びその権力機構への従属とインディオ固有の文化の喪失過程が必ずしも「インディオ農民」全体に様に起こったとは考えられない。革命後の社会の中で「インディオ農民」は共同体に留まって伝統的な農業を続ける者、共同体に留まりながらも新たな生業形態に移行する者、あるいは共同体から出て都市で非農業部門に就く者、低地など別の土地で非伝統的な農業に従事する者などへ、ある意味で多極分解していったのであり、それぞれが位置する社会環境において従属の度合いや文化 (アイデンティティ) 喪失意識は異なっているはずである。労働組合を通じた国家と農村のインディオ農民との関係に限定しただけでも、アルティプラーノ、コチャバンバ渓谷、北部ポトシではそれぞれに「従属」意識に大きな開きがあったことがリベラ (1986) の研究からも明らかである。さらに、アンデス高地から東部低地に入植した開拓農民 (その多くは間もなく大規模農場などでの季節労働にも従事するようになった) が高地の共同体農民と異なる利害を迫及していたことは、彼らが国家農民労働組合ではなく、政府と対立するボリビア労働者総盟 (Central Obrera Boliviana, COB) に属していた点からもある程度推測できる。

また、仮に程度の差こそあれ、いずれのインディオ農民も構造上同様に社会

経済的に従属状態にあるとしても、彼らが自らの地位や生活の改善を図るためには「抵抗」だけに限定されない様々な戦略が存在し得るはずである。たとえば、インディオ農民という出自を隠してメスティソとして振る舞うパッシング [民族バウンダリーの越境行為]、コンパドラスゴ [擬制親族関係] を通じて労働組合や政治政党など国家機関の幹部との間にパトロン・クライアント関係を樹立すること、あるいは芸術活動等個人的な努力によって社会的成功を収めることなど、方法としては多岐にわたるし、またそこには必ずしも「従属」状態にあるといった意識は希薄であったり、存在してもそれを肯定的に利用している場合すら考えられる。そういう意味ではトゥパック・カタリ運動は「従属」状態からの解放を目指す一つの手段でしかあり得ないし、また最初からインディオ農民全体の共通の手段として登場したとは考えられない。

トゥパック・カタリ運動が都市部のアイマラ農民のエリートによって始められ、農村部の労働組合に移植されていったことはすでに本稿の冒頭に述べた通りである。都市部での文化復興運動が農村の労働組合運動に接ぎ木されていった経緯をここで詳細に論じる余裕はないが\*19、都市居住のインディオ農民と農村居住のインディオ農民との間で「従属」意識が共有され、あるいは醸成されていったことは事実であろう。しかし、トゥパック・カタリ運動研究者がこの「従属」意識の共有だけに目を奪われ、都市インディオ農民と農村インディオ農民との差異もしくは関係に注目してこなかったことも事実である。この点に関しては別稿で改めて詳しく論じる予定であるが、本稿では共同体を一旦出たインディオ農民が共同体に残ったインディオ農民と必ずしも同じアイデンティティあるいは利害を共有しているとは限らないことを指摘して置きたい。それらが異なるとした場合、トゥパック・カタリ運動はそれらを一致させるような方向で機能したと考えることができるし、また「従属」状態の告発そのものが実はアイデンティティないしは利害の統一を目的とした一つのレトリックであったと見なすこともできるはずである。

### 3.2 ハキとカラ

実際、アルボー (1979:519) やサンドバル (1985:5) も指摘しているように、都市在住のインディオ農民は自らがクリオージョ社会から差別を受ける一方で、農村のインディオ農民を差別・搾取する側に回ることがある。特に、相手が知人や同郷人以外のインディオ農民である場合には、自らがインディオ農民の出であることを棚に上げ、自らの優越性を誇示するような行動パターンが見られ

る (ALBO 1979: 510, 519)。たとえば、警察官などの下級官吏はインディオ農民を前にその権限を振りかざし、時には賄賂を公然と要求したりする (ALBO 1979: 519)。また、商人にはインディオ農民の民族的社会的なコンプレックスに付け込んだ悪どい商慣行が見られる\*20。彼らは「都市における社会的上昇の野望を半ば断たれた結果、注意を農村に向けるのである。しかし、今度は社会的に上位の立場からであり、必要に迫られていう状況もあって、農民自身を食物にすることになる。こうして、都市居住者の中には農民を直接搾取するものが現われる」(ALBO 1985: 104)。ほとんどの経済活動がクリオージョ対インディオという民族関係のバイアスを一旦通すために、彼らはクリオージョのインディオに対する民族的差別を踏襲するのである。それは彼らがクリオージョ社会に同化されたからそういった行動を取るというよりも、むしろ、クリオージョの価値観が支配的な領域で利益を追求するためには自らをクリオージョと見なした方が有利であるという合理的な判断に基づくものであるはずだ\*21。しかし、そのことによって彼らはクリオージョによるインディオ農民の搾取をインディオ農民内部に繰り込み再生産していく (SANDOVAL 1985: 5)。

もっとも、全ての都市在住インディオ農民がこういったインディオ内植民地主義とでも呼べるような行為を行っている訳ではない。それを常に実践しているのは少数派に過ぎないかも知れない。しかし、都市在住インディオ農民の多くがそういった行為を取り得る可能性を潜在的に秘めていることもまた事実である。都市在住インディオ農民は多くの場合、出身地に土地などを残しており、その管理を親戚や友人などに依託している (ALBO 1985)。また、共同体側のインディオ農民も役所関係の事務手続きや子弟の教育等で都市に出た親戚や仲間  
に依存している部分も少なくない。たとえば、サンティアゴ・デ・オッヘ村の場合、都市在住者がサンティアゴ・デ・オッヘ村の簡易保健所や中学校の建設、電話線の架設、上下水道の敷設、農業普及員の招へいなどのために各省庁に足を運び、ロビー活動ないしは正規の交渉を代行している (ALBO 1979: 508)。このような活動を行う都市在住者センター (centro de residentes) の役員が村の役員改選の総会で同様に選出されるという点からすれば、都市在住インディオ農民と共同体インディオ農民との間には共同体内の相互扶助システムを拡大したような互酬性が存在するとも言えるかも知れず、両者ともに同一のアイデンティティないしは利害を共有しているように見える。

しかしながら、都市在住インディオ農民と共同体インディオ農民との関係は垂直的な依存関係に移行しやすい。それは単に都市側の提供が共同体側の対交

換を超過するというだけではなく、一般にインディオ農民が両者の関係を「上から下へ」、「強者から弱者へ」、「進んだ者から遅れた者へ」、「裕福なものから貧しい者へ」の援助の図式に読み替える傾向にも起因する（cf. ALBO 1979: 521-2）。また、都市在住インディオ農民が社会経済的な成功を収め、農村から経済的な自律性を確立した時、その傾向は強まるであろう。その時、都市在住インディオ農民は果たして共同体に残ったインディオ農民と同じ利害・アイデンティティを共有し続けるであろうか。仮に、そう主張する都市在住インディオ農民がいたとしても、共同体のインディオ農民は「上から」の援助を恩に着せるかも知れないような人たちをいつまで自分たちと同じアイデンティティを持った人間と見なすであろうか。

アンデスのインディオ農民社会にはハキ（*jaqi*）対カラ（*q'ara*）<sup>\*22</sup>という民族の分類体系がある。ハキはしばしばインディオやアイマラと同義に用いられ、カラはそれ以外の人々を指して用いられる（ALBO 1979: 484）。都市的な文化を身につけたインディオはスペイン語ではチョロと呼ばれるが、このチョロがカラと同義に使われることもある。いかなる都市居住インディオ農民もこの都市（クリオージョ）文化＝チョロ＝カラ（非ハキ・インディオ）という意味の連鎖から自由ではあり得ない。場合によってはチョロあるいはカラとしてハキ・インディオから区別される可能性を帯びているはずである<sup>\*23</sup>。ところが、従来の研究では、都市で教育を受けたインディオ・エリート形成をトゥパック・カタリ運動のイデオロギー的基盤と見なし（CALDERON 1984: 106; HURTADO 1986: 26; LAVAUD 1982: 9）、彼らをチョロないしはカラとして見ることを避けてきた。ただ単に、彼らが「我々インディオ農民は」という言説を用いているというだけで、彼らをハキ・インディオと同じカテゴリーで扱うことは危険である。むしろ我々研究者は、彼らが用いる「我々」意識の背後に隠された1人称複数形の統語論的ダイナミズム、すなわち包括的複数形と排他的複数形の使い分け<sup>\*24</sup>に潜む利害表明のメカニズムを明らかにする必要があることは序節でも触れた通りである。

ただし、仮にチョロと呼ばれる都市インディオが一つの社会的セクターを析出しつつある事実はあるにしてもそれは依然形成途上であり、また、トゥパック・カタリ運動展開の歴史的コンテクストにおいてチョロの存在は必ずしもトゥパック・カタリ運動の発生に先じるものではなかった。むしろ、チョロ化現象はトゥパック・カタリ運動を補完する、MNR 政権のクリオージョ化政策の中でインディオ農民が選択した一つの適応戦略として考えられるべきものであ

る。すなわち、チョロ化戦略はトゥパック・カタリ運動のように集団レベルでの政治的交渉が不可能な場合に個人レベルで取り得る戦略であったと考えられる。しかしながら、これら2つの戦略は単に相互補完的であるだけに留まらない。チョロ化現象がトゥパック・カタリ運動を加速するという側面もあるように思われる。チョロはクリオージョによるインディオ支配を自ら再生産し、チョロ化現象を加速している。また一旦、チョロ化してしまったインディオ農民は容易にはハキ・インディオに戻れないのではないか。そこには民族的忠誠の問題をクリアしない限りハキ・インディオに復帰できない現実があるはずだ。私にはチョロ化現象は蓄積こそすれ、減少はしないように思われる。インディオ農民運動へのチョロ（カラ・インディオ）の参加をハキ・インディオへの回帰運動と見るのはあまりに短絡的な推論にすぎる。そこには無意識的にであれ、チョロという集団のアイデンティティに根差したハキ・インディオとの駆け引きが存在しても不思議はないはずだ。リベラは、トゥパック・カタリ運動はインディオによる非インディオとの駆け引きであると見なしているが(1985:135-6)、それはチョロ=カラ・インディオとハキ・インディオとの間での駆け引きがトゥパック・カタリ運動として結実した後の段階を指して言ったものである。トゥパック・カタリ運動におけるアイデンティティ問題を考える場合には、少なくともこれら2つの段階を区別して考える必要があるだろう。

#### 4. インディオ農民の動員過程

チョロがインディオ農民の運動に参画する（表面的には参加であっても、実質上はチョロがインディオ農民を動員している可能性は否定できない）個人的な動機付けは無数に存在するだろう。しかし、いずれの場合にも、そこに参画するレトリックとしてアイデンティティの共有もしくは利害の共有のイデオロギーが必要であるはずだ。そこで本節では、トゥパック・カタリ運動においてアイデンティティ共有のレトリックがどのようなものであったのかを、トゥパック・カタリ運動の展開過程と、トゥパック・カタリ運動が公表してきたいくつかの声明を元に考えてみよう。

##### 4.1 ニュー・リーダーと「ティワナク宣言」

都市部で発生したトゥパック・カタリ運動が農村の労働組合運動に受け継がれていく直接の契機となったのは、運動に直接関わっていたヘナロ・フローレ

スなどのアイマラ・エリートの出身地へのUターンであった(HURTADO 1986)。ヘナロ・フローレスは1969年、27才という異例の若さでアンティパンパ村農民労働組合の書記長に起用された後、1971年8月には第4回全国農民労働組合連合(Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia、以下CNTCBと略す)ポトシ会議で同連合の総書記に選出され、以後農民労働組合の英雄として農民運動だけでなく労働組合運動全体に影響を与えることになる。こういった人物が労働組合幹部に登用された本当の理由が何であったのかは今となってはもはや定かではないし、その現場に立合ったハキ・インディオ農民に尋ねたとしても、彼の登場を境にしてトゥパック・カタリ運動が発展したという点で、その解釈には後から意味付けされた多くのバイアスが混入してくるはずである。たとえば、都市で教育を受け、様々な経験をした若い世代は当時農村のインディオ農民が置かれていた状況を改善するだけの知識と能力を持っていたのだと\*25。ただ、一つだけ言えることは、彼らが身につけていたクリオージョ社会に関する知識と人的ネットワークを共同体の人々は必要としていたはずである。つまり、当初、彼らはエスニック・ブローカーとしての能力を買われてニュー・リーダーに起用された可能性は極めて高い。

「上からの援助」を期待し続けるインディオ農民にとってこのリーダーは誰でもよかったのか知れない。ただ、できることなら、より多くの「上からの援助」を間違いなくもたらしてくれるリーダーが望ましかったはずである。都市、特に政府機関との強いコネクションを持つ者の積極的な幹部職への起用はインディオ農民のそういった思惑を抜きにしては考えられない\*26。ところが、トゥパック・カタリ運動家たちは温情主義的かつ介入主義的なこの「上からの援助」の形式そのものを弾劾し、またインディオ農民にもそういった援助を求める意識の変革を掲げている。こうした提案が、従来のトゥパック・カタリ運動研究が行なってきたように、当時置かれていた農民と国家との関係の悪化すなわち互酬協定への違反に基づくものだと片付けてしまうこと(cf. ALBO 1987; RIVERA 1984)は容易いが、それで議論を閉じてしまうことはトゥパック・カタリ運動の背後に潜むかも知れないカラ・インディオの意図を見誤る原因になりはしないであろうか。

革命後、農村のインディオ農民はCNTCBを通じて政権の支持母体となって行った。その関係は地域によって様々であったが(cf. RIVERA 1984)、概して、どの地域でも組織の上層部は政府の肝入りで選ばれた人々で固められていた。下層部において組合幹部がどんなに民主的な方法で選ばれても、政府に気に入っ

てもらえなければ上層部に上って行くことはできなかったし、また全国大会等の決議事項や次期幹部は政府によってあらかじめ決められていたり、そのための買収ないしは武力工作は日常化していた。その象徴的な例が「軍農協定」\*27の締結であり、「偽指導者」\*28の跋扈であった。トゥパック・カタリ運動の最初の声明ともなった「ティワナク宣言」[以下「宣言」と略す\*29]はこのような状況を次のように描写している。「農民の労働組合はそのベースや県レベルで農民を代表する真の組織であるとしても、州レベルや国家レベルに至っては我々の階級の利害を尊重する形で機能したことは全くと言っていいほどない。都市の政党政治の全ての悪癖が農民の代表者を自ら任じる偽指導者によって農村部へも浸透してきた。彼らは、常に好意的で時には無関心でさえある我々の権力システムを尻目に、アイマラとケチュアを腐敗させている。彼らこそ農村に派閥主義や腐敗政治、閥族主義、経済的精神的腐敗、個人的野望、兄弟間の憎みあい、まやかしのボス政治、代表性の欠如などを持込んだ張本人である」と（MANIFIESTO 1986:183）。また、それに続けて「宣言」は「温情主義を歪めてしまったのはおそらく、外からの、また上からの解決を無邪気に待ち続けた側にも責任があるはずだ」（MANIFIESTO 1986:183）とインディオ農民に反省を促している。しかし、トゥパック・カタリ運動家たちのこのような腐敗したモラル・エコノミーへの批判はどれだけハキ・インディオ農民の自主性に基づいたものであろうか。また、トゥパック・カタリ運動家たちは、この宣言を発したときに、あるいは実践しようとするときにどれだけハキ・インディオ農民たり得ているのであろうか。

彼らを、単に軍部あるいは偽指導者に代る第三の指導者たらんとする野心家と見なすことは、おそらく彼らに対する誹謗中傷になるであろう。しかし、彼らが正しいモラル・エコノミーの実践家としてインディオ農民を指導することを望んでいたことは確かである。彼らは「宣言」の中で、インディオ農民が置かれている状況を克服するためには、「政府の温情主義的な介入ではなく、良心的な意志を持った人たちの仲介が必要である」（MANIFIESTO 1986:182）と述べている。その仲介者とは紛れもなくトゥパック・カタリ運動家たちを指しているはずである。そのトゥパック・カタリ運動家の多くは先にも触れたように都市で教育を受けたエリートであり、もはや農業には従事していない。「宣言」の草稿自体、教師や学生、トゥパック・カタリ運動家たちによるものである。いかなる社会運動でもイデオロギー部分を担うのは社会内部のエリートに相当する人たちであろう。トゥパック・カタリ運動家たちが都市的な文化を身に付け

ているというだけで、彼らはもはやハキ・インディオではないなど言うつもりも毛頭ない。しかしながら、彼らがチョロとして振舞う可能性が皆無だとは、また誰にも言えない。むしろ、彼らはもはや農産物を自ら生産せず、賃金収入に生活の糧を依存しているなどの点で、農業生産者としてのハキ・インディオ農民とは利害を異にする立場にいたのである。

インディオ農民社会が非農業従事者を抱え込んだ一つの閉じた社会システムであるならば、おそらくトゥパック・カタリ運動家たちをインディオ農民のエリートと見なすことに何の問題もないはずである。しかしながら、現在のインディオ農民社会は世襲の支配者を持たない共同体であり、そこに非農業従事者が入り込み、寄生する余地はほとんどない。むしろ、非農業部門に生活の術を見出さざるを得なくなった人々が自ら共同体を離れることでインディオ共同体は存続してきたと考えられる。その意味で現在のインディオ農民社会はカラ・インディオをアウトカーストしてきたハキ・インディオの集団である。だからと言って、私はハキ・インディオが永遠に閉鎖的あるいは外部社会から独立した社会だと言うつもりもない。むしろ、事態は逆転しようとしているというのが本稿での私の主張である。トゥパック・カタリ運動は本来、カラ・インディオとしてインディオ共同体からアウトカーストされた人々が、あるいはアウトカーストされる可能性を秘めたカラ・インディオ予備軍が、共同体管理に基づかないインディオ・アイデンティティの構築を求めているのではないだろうか。では、共同体に基づかないアイデンティティとは如何なるものなのか。また、トゥパック・カタリ運動家たちはそれをどのような形で作りだそうとしているのだろうか。

## 4.2 トゥパック・カタリ運動のアイデンティティ・モデル

### 4.2.1 インディアニスモ

トゥパック・カタリ運動はインディオ農民を、「アンデス文明及び熱帯低地の諸文明を築き上げた先スペイン期の偉大な社会の継承者」(CSUTCB 1986)であると主張し、スペインの植民地支配と独立後のクリオージョ共和制の下で抑圧され、搾取され、そして差別されてきた民族であると定義する(MANIFIESTO 1986;CSUTCB 1986)。植民地時代末期のインカ帝国末裔の反乱者たちにとってインカ・ガルシラソ・デ・ラ・ベガの『インカ皇統記』が来るべきインディオ社会のモデルになったのと同様に(SPALDING 1974)、トゥパック・カタリ運動家たちにとってもインカ帝国の伝統はインディオ農民の本来のあるべき姿とみ

なされる。彼らは、「インディオとは高貴さを知り、控えめで、人を敬うことを知っている、働き者で信仰心の篤い (MANIFIESTO 1986:179)」民族であると見なす。また、「スペイン人の到来以前、我々は共同体に依存する民族であった。我々の土地には嘘をつく者も盗みを働く者も、腹を空かさず者もいなかった」(CSUTCB 1986:201) とインカ帝国時代とインディオを美化する。そして、支配者はインディオのこうした「美德や世界観」(MANIFIESTO 1986:178)、「人間としての尊厳」(CSUTCB 1986:202) を尊重しなかったのだと論じる。

インディオ農民をこのように理想化することは、それに対置される悪としてのクリオージョ社会・文化ないしはそれに俗化されたインディオ農民を非難する手段となり得るであろう。実際、「宣言」はクリオージョ化したインディオ農民を次のように糾弾している。「植民地時代及び共和制の時代の政治活動は破壊的なまでにひどいものであったために、我々の同胞の中にも汚職で腐敗しきった政治のはずべき欠点まで身につけてしまった者がいる。[中略] よくない教育と虚偽の政治を利用して自らがインディオとして扱われることを拒否しようとするインディオは異民族の欠陥だらけのやり方を習得し、自らの兄弟を搾取するような新たな社会勢力となっている」(1986:179)。こういった方法は、失われた社会や文化を再生しようとする土着主義的な千年王国運動に典型的に見られるものである。実際、トゥパック・カタリ運動には、インカ皇帝が地の底から復活してさかしまの世界を元通りに直してくれるというインカリ神話的な信仰が見られる<sup>\*30</sup>という点では、アンデス千年王国 [ユートピア] 論 (cf.FLORES GALINDO 1988, BURGA 1987) の延長線上に位置付けることができるであろう。

しかし、千年王国論自体が、均衡の取れた文化状態すなわちモラル・エコノミー——アンデス的コンテクストで言えば互酬性——の機能を想定した民族の文化変容論の上に成り立っているという点では、インディオの民族としての虚構性を暴こうとする本稿の立場とは対立するものであると言えるだろう。むしろ、私は、そういった千年王国論自体がいわゆる未開社会で多発する民族社会運動の過った解釈を定着させてきたものと考えている。千年王国運動のもっと人類学的な名称であるとも言える「土着主義運動」の発案者リントンは、土着主義運動を「文化的な特徴をいくつか選び出し、それを復興あるいは永続化しようとする、社会のメンバー自身による意図的、組織的な一切の試み」(LINTON 1943:230、傍点筆者) であると定義した。そのリントンが土着主義を文化変容現象と結びつけた功罪は別として、今日、我々は彼の定義を、「民族の旗印をいつ掲げるかは、[中略] 状況に応じて決定される。必要とあれば民族の旗は人目

につかない引き出しの中にこっそりとしまいこまれる」(BROOKS 1975:28)とするエスニシティ論に置き換えることができるはずである。トゥパック・カタリ運動が都市に移住したインディオ農民の間に発生したことを考えれば、トゥパック・カタリ運動家たちのインディオ及びその社会文化の賛美は明らかにそういった民族すなわちインディオ・アイデンティティの旗揚げ行為と見なすことができる。

都市居住インディオ農民が自らの生存のためにインディオ内植民地主義を実践しなければならないことは先に触れた通りである。その場合、彼らはインディオ農民のアイデンティティを隠し、クリオージョの民族的フラッグを振っている。しかしながら、彼らがクリオージョ社会に同調(ここでは同化という用語は相応しくないであろう)することで、ある程度の生活を確立した場合に、そういった同調的な態度にもかかわらず、クリオージョ社会がクリオージョ対インディオとう民族モデルによって彼らをチョロ(=クリオージョ的な文化を身につけたインディオ)として差別し続けるとしたら、どのように対処するであろうか。少なくとも、クリオージョの民族的フラッグを振り続けることに躊躇するであろう。たとえば、チョロが個人レベルで政治的経済的成功によってある程度の既得権益を確立した場合、それを守り、さらに拡大していくためにはクリオージョによる支配構造は大きな障害となるはずである。また、チョロがある程度の満足の行く生活を確立した場合、かつての同朋を搾取することで成り立っている自己の立場を振り返らないはずはない。少なくとも、自らの生い立ちを振り返る瞬間があるであろう。その時に、インディオ農民という出自を隠し、クリオージョ面を守り続けねばならないことに何の疑問も抱かないと言えるだろうか。チョロはクリオージョとインディオとの間に生れた中間的な存在であるが、その二者関係に疑問を挟む第三者ともなり得る存在であるはずだ。こうした場合に、チョロがクリオージョに迎合し続けることは必ずしもクリオージョ=インディオ関係の改善を求めることにはならないし、チョロという存在のあり方を変えることにはならない。そこから、敢えてインディオ農民の側に立ち、クリオージョ=インディオ関係のあり方を告発する戦略を取ろうとする者が出て来る可能性は決して否定できない。また、ボリビアはインディオ農民が国民の多数派であり、政治的に優位に立とうとする者は彼らを動員する必要がある。その政治的動員をかける者がチョロである場合、政局はクリオージョ対インディオの対決の構図をとることになる。

ファウスト・レイナガ<sup>\*31</sup>の影響を強く受けていた初期のトゥパック・カタリ

運動は上に見たようなインディオ文化礼賛の立場を取っていた。しかし、それはしばしば論じられるような(cf.RIVERA 1984;HURTADO 1986:220)、インディオ農民が失いつつあるアイデンティティを回復する作業というよりも、むしろ、彼らが置かれている社会民族的な状況を正しく認識し、運動のとるべき方向を定位する作業として始ったはずである。カルデロンが言うような文化の自浄作用 [=文化的抵抗] としてではなく、クリオージョ対インディオという民族関係における資源獲得の合理性の追求の中でインディオ文化が持ち出されたのだと言えよう。クリオージョ文化を悪の根源と見なし、それからの決別こそがインディオ農民救済の唯一の手段であると見なす急進的な考えが初期のトゥパック・カタリ運動にあったことは確かである。しかし、インディアニスモと呼ばれるこの考え方が次第にトゥパック・カタリ運動の主流から外れて行くことから見て、それは明らかである。

#### 4.2.2 階級闘争からアンデス・ロックンロールへ

1978年3月のトゥパック・カタリ全国農民労働組合連合大会決議を受けて、同年4月、インディオ独自の政治政党作りが始められる。ところが、政治的闘争の方法論をめぐる2つの意見が対立し、トゥパック・カタリ運動はヘナロ・フローレス、マカベオ・チラ、ビクトル・ウーゴ・カルデナスらの率いるトゥパック・カタリ革命運動党(Movimiento Revolucionario Tupac Katari, 以下 MRTK と略す)とコンスタンティノ・リマヤルシアノ・タピアらが率いるトゥパック・カタリ・インディオ運動党(Movimiento Indio Tupac Katari, 以下 MITKA と略す)に分裂する。MRTK がインディオ農民の問題を階級闘争によって解決しようとする立場を取り、左翼との連合には比較的柔軟な姿勢を示していたのに対し、MITKA はインディオ問題を民族問題として扱い、左翼政党もカラ社会の一員であるという観点から左翼との連合には一貫して反対した<sup>\*32</sup>。また、MRTK はその政治的姿勢から労働組合や左翼政治家との繋がりを重視したのに対し、MITKA は当時盛んになっていた外国の原住民運動と連繋を深めようとする。結局、1978年の総選挙では MRTK が左翼国民革命運動党(MNR-I)を支持し、MITKA は独自の大統領候補を立てることになるのである。この MRTK と MITKA の分裂は、トゥパック・カタリ運動がインディオ農民のエスノセントリズムを切り捨てることで政治的に飛躍していく第一歩となったと言えるだろう。COB への参加によって、トゥパック・カタリ運動は以後、民政移管を求める民衆運動の中心的役割を担うようになる(RIVERA

1987:257)。Oprimidos, pero no vencidos (抑圧されても、負けはしない)<sup>\*33</sup>というスローガンに集約されるように、トゥパック・カタリ運動は「抑圧された民族」という階級闘争的なアイデンティティの下に、汎インディオ運動を展開して行くのである。

ところが、政党政治活動に限って言えば、クリオージョ政党の乱立とそれらによるインディオ農民票の買収によって、トゥパック・カタリ運動系政党ははかばかしい成果をあげられたとは言えない。むしろ、クリオージョ諸政党の政治ゲームに翻弄され、自らも分裂と再統合を繰り返さねばならなかった。1979年にはマカベオ・チラがMRTKから離脱し、また、MITKAも諸外国からの支援金の配分をめぐる内部分裂を起こしている。一方、同年6月には分裂・細分化したこれらのトゥパック・カタリ運動を再統合する形で全国農民労働組合単一連合(Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB)が結成される。しかし、民政移管の実現によって、トゥパック・カタリ運動は一層の危機を迎える。政治参加に実質上失敗したCSUTCB内部には政治的対立が表面化してくる<sup>\*34</sup>。1985年には過去1年間の累積インフレ率が20,000%を越すハイパー・インフレがそれに追い討ちをかけた。労働組合運動が強まれば強まるほどインフレが昂進するという悪循環の中で、トゥパック・カタリ運動は民衆の支持を失っていったのである。

リベラ(1985)やウルタード(1986)はこうしたトゥパック・カタリ運動の危機は基本的にはトゥパック・カタリ運動が民主政治に対応できなかったためであるという<sup>\*35</sup>。少なくとも、民主化闘争の中で労働組合運動が果たしてきた政治的役割を民主政治の下では維持できなかったのだと(RIVERA 1985:139)。こうしたトゥパック・カタリ運動低迷の要因としては、軍農協定という戦うべき敵がなくなったこと<sup>\*36</sup>、トゥパック・カタリ運動の政治活動が労働組合的な反体制運動に終始したこと、つまり明確な政治綱領ないしは政策の欠如、クリオージョ政党の巻き返しや非アイマラ語圏での農民底辺運動党(Movimiento Campesino de Bases)の台頭(RIVERA 1985:143)によって、トゥパック・カタリ運動が農民の声を代弁する唯一のメディアではなくなったこと——特にCSUTCB内部での覇権抗争は国家やクリオージョ政党による農民買収(cf.C ARDENAS 1987:231)もしくはパトロン・クライアント系列への再編入を容易にした——などが挙げられる。おそらく、その中でも最大の原因はハイパーインフレ・シンドロームを消し去り、人々を運動に駆り立てるだけのイデオロギーが欠如していたことであろう。労働組合再編=反軍農協定=民政移管とい

う図式でインディオ農民を統合・動員してきたトゥパック・カタリ運動は、その図式の消滅に際してトゥパック・カタリをさらなる政治闘争のシンボルとして位置付けることに失敗したのである。少なくとも、労働組合主義に依拠する限り、トゥパック・カタリ運動は反体制運動でしかありえない。また、左翼政党と結びつくことで、反帝国主義のイデオロギーを掲げることができのかもしれない。たとえば、CSUTCBは麻薬問題に関連した米国のボリビアへの援助（麻薬取り締まりに対する軍事援助や枯葉剤散布など）に対して執拗に抗議運動を展開している<sup>\*37</sup>。しかし、それらは民主政治における闘争の、あるいは動員のモデルとはなり得なかったのである。

いずれにせよ、この政治的低迷を契機として、トゥパック・カタリ運動は地域毎の独自の運動への転化、すなわちエスノセントリズムへの回帰を経験することになる。コチャバンバではMCBが台頭し、CSUTCBにおけるトゥパック・カタリ運動の覇権を脅かすようになる。また、北部ポトシでは従来トゥパック・カタリのイニシャルとして用いられてきたTKがトマス・カタリ<sup>\*38</sup>のイニシャルと解釈されるようになる。このようにトゥパック・カタリ運動は地域性や民族性(アイマラやケチュアといった言語単位)を基盤とした小さなトゥパック・カタリ運動に分裂する様相を呈するようになるのである。現在、こういったトゥパック・カタリ運動の危機的な状況が解消されているとは言えない。むしろ、トゥパック・カタリ運動の主流派であったMRTKすら、ヘナロ・フローレスの率いるトゥパック・カタリ解放統一戦線(Frente Unico de Liberación Katarista, FULKA)とウーゴ・カルデナスの率いるMRTKLへと解体・再編されている。おそらく、MRTKLの統合文化思想<sup>\*39</sup>の登場はこうしたポスト軍事政権期の細分化を続けるインディオ農民運動を再統合するための新たなシンボルの模索というコンテキストで理解する必要があるだろう。それが、実際に新たなインディオ農民の統合・動員モデルとなり得るか否かは別問題として、アンデス・ロックンロールのようなチョロ的な実践の中からそのモデルが提起されているという事実はトゥパック・カタリ運動を理解する上で極めて示唆的であると言えるだろう。

トゥパック・カタリ運動と平行する形でチョロ化が不可逆的にどんどん進んでいる以上、結果としてチョロのスタティックなアイデンティティが形成されて行くはずである。しかし、そのチョロもクリオージョと政治的に対等に渡りあえるだけの実力を未だ付けていない以上、インディオ農民を動員し続ける必要があるはずだ。そのためには、現在分裂しているインディオ農民運動を統合

するシンボルとしての戦略的なアイデンティティが必要である。アンデス・ロックンロールに象徴される統合文化思想は、まさにこれら2つのアイデンティティ・ベクトルを融合させる性格と可能性を持っている。チョロ的な実践が今後のインディオ農民の社会的発展には不可欠なプロセスであるとすれば、その可能性は一層高まるであろう。つまり、クリオージョ化という現実に対して、インディオ農民はトゥパック・カタリ運動を通じてカラ的なもの一切を排除するのではなく、むしろ、クリオージョ化のプロセスをカラのハキ化という方向に置き換えていくことができるはずだ。本来、チョロがトゥパック・カタリ運動に積極的に参加してきたのも、何も自らが歩んできたクリオージョ化のプロセスあるいは現実に置かれているカラ的な世界を否定するためではないであろう。むしろ、クリオージョ化のプロセスが内包する搾取や差別の構造を批判するためでもあったはずだ。

## 5. 終わりに

トゥパック・カタリ運動はしばしば、インディオ農民のエスノセントリックな運動とみなされがちであるが、本稿ではカルデナスがそれに対する一つのアンチテーゼとして提起した「統合文化」思想を軸として、トゥパック・カタリ運動の主体は実はチョロであるかもしれないこと、また、そのチョロがインディオ農民をトゥパック・カタリ運動に動員する際の方法が如何なるものであったかを述べてきた。トゥパック・カタリ運動を「インディオ問題」として扱う限り、我々は都市部を中心に着実に進行しているチョロ化現象とトゥパック・カタリ運動を乖離させるか、あるいはチョロの社会運動をインディオ農民への回帰現象として扱わざるを得ないはずである。クリオージョとインディオとの関係が問題となるという点からすれば、トゥパック・カタリ運動も「インディオ」問題であることに違いはないが、「インディオ」性を守るべき砦としてではなく、闘争の手段すなわち客体として用いている点において、トゥパック・カタリ運動はポスト「インディオ問題」なのである。しかも、「インディオ」性を、いい意味でも悪い意味でも、常に意識しなければならないのはクリオージョ社会に生活の場を移したチョロであるという点で、チョロがトゥパック・カタリ運動の主体とならざるを得ないのである。

一見失われた文化・アイデンティティを取り戻そうとする運動であるかのように見えるトゥパック・カタリ運動も、都市に出たインディオがチョロとして、

またカラとして共同体インディオとは異なる利害・アイデンティティを持ち得るという立場に立つならば、それが共同体を中心に形成されるアイデンティティへの単なる回帰ではなく、都市に基盤を置くチョロの生活と密接に関わったアイデンティティの探索でなければならないことが見えてくるはずである。そういったチョロ的な実践——チョロが持つ様々なネットワークも含めて——を共同体インディオが積極的に活用しようとしたのか、あるいは野心——トゥパック・カタリ運動家の言葉では「良心」かも知れない——溢れるチョロの動員に単に日和見主義的あるいは合目的的に応じただけなのかは定かでない。いずれにせよ、ハキ・アイデンティティだけに固執するエスノセントリックな運動はクリオージョ対インディオの民族関係を増幅し\*40、またインディオ農民を分裂させ、政治的パワーを削ぐだけで、その解消には繋がらないこと、また汎インディオ的な運動の展開によって「国家レベルの経済・政治・社会生活に本当の意味で参加」(MANIFIESTO 1986:177)できることを、チョロは共同体インディオに対して実践して見せたのである。トゥパック・カタリ運動が本当のインディオ農民運動となれるか否かは共同体インディオがチョロのこうした「民族」政治の実験を今後どのように受け止めるかにかかっているとと言えるだろう。

#### 【註】

- \* 1 トゥパック・カタリという名称は、1781年、クスコのトゥパック・アマルに呼応してアルト・ペルー [現在のボリビア] で挙兵したアイマラの首領フリアン・アパサ Julian Apaza の別名トゥパック・カタリから取られている。なお、カタリはアイマラ語で、アマルはケチュア語でそれぞれ蛇を意味する。
- \* 2 ボリビアでは白人・メスティソの代りにクリオージョが用いられることが多いため、本稿でもこの慣例に従い、クリオージョと言うとき白人・メスティソを指すものとする。また、インディオが白人文化を身につけることは一般にメスティソ化 (mestización) ——アンデスではチョロ化 (cholificación) ——とも呼ばれる。本稿ではこれらを、特別に区別して用いない限り、同義語として使う。
- \* 3 「インディオ問題」に関しては友枝 (1984) 等による研究があるので詳しくはそちらを参照されたい。本稿の目的は、むしろ、トゥパック・カタリ運動をポスト・インディオ問題として扱うことにある。
- \* 4 1989年6月10日、カフェ・セミージャ・フベニル (Café Semilla Juvenil) で行われた。
- \* 5 これらの「主義」は全て、トゥパック・カタリ運動がインディオ農民の文化偏向

主義的である点を強調した表現。なお、1984年6月に開かれた討論会「ボリビア：民主主義と民衆の参加、1952年から1982年」で行なったカルデナスの報告(CARDENAS 1985)に対して、アルポーは次のようなコメントを加えている。「トゥパック・カタリ運動は還元主義的でないという特徴を持っている。我が国においてユニークなプロジェクトを掲げようと思ったら、単に、インディアニスモ、労働組合主義、単一政党主義、農民主義であってはならない。おそらく、同時にいくつもの側面を包含する必要があるだろう(ALBO 1985:110)」。アルポーの発言が、カルデナスのこういった考え方にどれだけ反映しているのか読取することは困難であるが、トゥパック・カタリ運動家と知識人一般との間の相互作用には無視できないものがあるだろう。

- \* 6 ケーナやチャランゴなど伝統的な民族楽器を主として用いたヌエバ・カンシオンのアンデス音楽。いわゆる民俗音楽からポップスまで含まれる。
- \* 7 クリオージョ文化ないしは都市的な文化を身につけたインディオ農民は必ずしもクリオージョ社会に吸収されない。また、チョロ、特に女性(チョリータ)は、ポジェラ[重ねスカート]、山高帽、つま先の丸い革靴、etc. といった独特の衣裳を用いるなど、インディオ側でも完全なクリオージョ化を避けている。なお、チョロは話者が第二ないしは第三者を社会的劣等者と見なそうとする意図で使われる侮蔑的なカテゴリーである。
- \* 8 アイヌは土地の共同利用と相互扶助のシステムを中心に形成される地縁的血縁集団であるが、しばしばエゴを中心に形成されるキンドレッドとして機能する。社会構造上、*Urinsaya* と *Hanansaya* に分れており、ティンクなどの儀礼においてこの二つの関係が顕在化する。cf. Godoy 1988 など。
- \* 9 その民族自体も、インカ帝国あるいはスペイン植民地時代を通じて、決して一定不変の集団だった訳ではなく、言語圏の移動に見られるように比較的流動的な民族集団である(ALBO 1988)。
- \* 10 ここでは、社会的文化的秩序ないしは規範をア・プリオリに想定し、それが崩れた時に反乱が起こると考える立場をモラル・エコノミーとするのに対し、個人は必ずしも社会文化的な規範には縛られず個人の利益の最大化を優先する、つまり社会的文化的規範そのものが個々人の利益の積み重ねによるものであるとする考え方をポリティカル・エコノミーと呼ぶことにする。この場合の「個人の利益」自体が社会文化的な規範によってすでに規定されているという事実はあるだろう。しかし、ポリティカル・エコノミーは「反乱」の発生論に関する限り、モラル・エコノミーの基本的主張である社会文化的な規範の崩壊を必要条件もしくは付帯

条件としか考えず、むしろ「規範の崩壊」意識を作り出す「外側」からの論理を重視する。個人はそれを社会内部に取り入れる能力と意志を持つのであり、それによって社会もしくは成員が結果的に淘汰されていけば、社会はその「個人」が選択した「利益」を自らの内に内蔵していくことになる。つまり、社会的文化的規範は個人の利益最大化の結果であると考えられることも可能である。

- \*11 国家と農民との間の温情主義的な関係と、農産物と工業製品の等価交換をそれぞれ農民のユートピア意識と呼んでいる。
- \*12 アンデスの全ての反乱、アンデスの神話ないしは世界観に基づく同じ構造に支配されているという。
- \*13 アルポーはトゥパック・カタリ運動研究にはトゥパック・カタリ運動を階級闘争と見るか、民族闘争と見るかの2つの立場があると述べている(1987: 409)。しかし、本来、ラテンアメリカにおける「インディオ」概念が階級的な側面を備えた民族概念である以上、インディオ農民にとって階級闘争と民族闘争はコインの裏表に過ぎず、トゥパック・カタリ運動がどちらであるといった議論は不毛であるし、各研究者もその点は充分承知しているはずである。だからこそ、各研究者はトゥパック・カタリ運動が発生してくる、すなわち「反乱」が起こる歴史的社会的背景の記述に傾注するのではないだろうか。ある意味で、トゥパック・カタリ運動はそこに語られるコンテキストと論述の論理の中だけで反乱することが許される。それらは、社会的反乱は何故起こるのか、という普遍的な命題に対する一つの試論にすり替える可能性を留保することで、インディオ農民における民族と階級の問題を回避しようとしているのではないだろうか。つまり、そこでは反乱の形式論が問題とされるのであって、民族ないしは階級の実在論自体は問題とならない。
- \*14 ウルタードは、トゥパック・カタリ運動が発生した頃、農村の若者はトゥパック・カタリに関してほとんど知らなかったとして、リベラの集合記憶説に批判を加えている(1986: 230)。
- \*15 *Oprimidos Pero No Vencidos* (1986) への序文の中でアンテサナは、リベラの研究はボリビアの歴史的「事実やプロセスを再編することのできる、あるアクティヴな認識のメカニズム」に基づいた理論的な試みであり、また「リベラのCSUTCBとの関係、あるいはCSUTCBへの参与的な関わり方はこの新たな理論を實踐していることを示すものである」と評している。我々はこの解説をボリビア史への学問的貢献をやや比喩的に讃えたものと控え目に理解する必要はない。リベラ自身、新しいボリビア史を築き上げることで、「決定的かつ徹底的な脱植民地化のプ

ロセスである解放の計画 [=すなわちトゥパック・カタリ運動] が動きはじめるだろう (1987:162)」と述べているように、社会運動としてのトゥパック・カタリ運動に積極的に関わろうとしている。

- \*16 銀行の融資制度などではインディオの農民を *campesino*、非インディオの農民を *agricultor* [農業従事者] と呼ぶ区別が最近まで行われていた (ALBO 1979: 489)。インディオ文化を出自の社会文化的な背景として持っているという意味で、今日、インディオ農民が一般に用いられるが、それはおそらく彼らの復権運動が始まって以降のことであろう。しかし、現在でも、インディオ農民個人に対してインディオという表現を用いることは侮蔑の意味を込められていることが多い。
- \*17 東部低地の開拓地もこうしたインディオ農民の移住先となった。
- \*18 なお、かつてインディオは広場への立ち入りを禁止されていた。広場への出入りが許されるようになったのは、1944年11月、ビジャロエル大統領によるその廃止令以降のことである。cf. CALDERON 1984:76, RIVERA 1986:54
- \*19 HURTADO 1986, RIVERA 1986 に詳しく述べられているのでそちらを参照されたい。
- \*20 たとえば、「紳士 [=白人] だったら値切ったりしないもんだ」といった科白で、値踏み行為があたかも社会的民族的ステータスに関連づけられているかのような幻想を与えて、インディオ農民をゆする。そういった類の商売人はインディオ農民の間ではレスカティリ *rescatiri* (転売人) と呼ばれ、軽蔑されるという (MONTAÑO 1977:70)。
- \*21 混血が複雑に進行しているため、外見だけでクリオージョとインディオを見分けることは不可能であり、自らをクリオージョであると偽ることは容易である。また、アルポーは、都市在住インディオ農民には魅惑的なオファーがなされたときには、たとえそれがインディオ農民の利害に反するものであろうと、受け入れざるを得ない無意識の動機付けがあるとさえ言っている (1979:516)。
- \*22 ハキ/カラはアイマラ語。ケチュア語ではルナ (*runa*) 対ミスティ (*misti*) がそれに相当する。
- \*23 カルデナスはインディオ農民の中にもハキ対カラの対立が存在し得ると述べている (1987:243)。
- \*24 トゥパック・カタリ運動の声明発表等はほとんどスペイン語で行われているため、アンデス諸語が本来持っているこの使い分けは不明瞭になっている。しかし、包括的複数形、排他的複数形のいずれの形式を用いるにしても、「我々インディオ農民が」という言説の下に、カラ・インディオはハキ・インディオと利害・アイデ

ンティティを共有できる。包括的複数形を用いることは、本来異なる利害集団であることを明示する方法であり、利害を一致させるという点ではあまり相応しい方法ではない。むしろ、利害を一致させたいという心理的な要因から合意を先取りした形で排他的複数形が用いられる可能性の方が高いはずである。アイマラ語よりもスペイン語を用いる背景には、こういった作為性を曖昧にするという利便性があるのかも知れない。

- \*25 共同体すなわち農民労働組合の役員職は通常、共同体成員の社会的義務として輪番性で回される。能力の有無は次義的要素に過ぎない。
- \*26 都市で教育を受けたインディオ農民のエリートたちは政府の農村開発プロジェクト等を通じて政府関係の役職に付くことが少なくない。ヘナロ・フローレスもウィスコンシン大学の調査の助手を経験している。
- \*27 1969年、レネ・バリエントス軍事政権が、労働勢力を封じ込めるために農民との間に交わした協定。共産主義や労働組合などの反政府運動に対して農民は軍部を支持する代りに、軍部は農民に対して保健所や学校、道路の建設など社会福祉事業を優先的に実施するというもの。
- \*28 「偽指導者」と称される者には、本来は鉱山労働者などのメスティソであるが政府の指名で労働組合幹部職についた「非インディオ農民」、インディオ農民自身の要請で組合幹部に招へいされたがその期待に応えられなかった「非インディオ農民」、さらには「二枚舌と追従主義によってインディオの名前と先祖代々の慣習を汚した」(MANIFIESTO 1986:1973:180) インディオ農民が含まれる。
- \*29 「ティワナク宣言 (Manifiesto de Tihuanaco)」は1973年、謄写版で印刷され、その後も同じ形で繰り返し発行され、普及した。最初に活字化されたのは MINK'A センターの機関誌 MINK'A 第7号 (1977) である (RIVERA 1986:139)。本稿の引用は RIVERA (1986) に掲載されたテキストからのものである。
- \*30 1976年リベラが行なった調査で、1918年のパカッヘスの反乱では「私は今死ぬ。しかし、明日には数千となって帰ってくる。(Nayawa jiwtxa nayjarusti waranga waranqanakawa kutanipxa.)」といい残したと伝えられるトゥパック・カタリの言葉を元にトゥパック・カタリの切り落とされた腕探しが行なわれたことをあるインディオが証言している (RIVERA 1984:34)。トゥパック・カタリ運動のスローガンとして用いられる「我々は抑圧されているかもしれない。しかし、敗北した訳ではない。(Oprimidos pero no vencidos)」はこのトゥパック・カタリの言い伝えを現代の政治的コンテキストで再解釈したものと考えられる (RIVERA 1984:156)。

- \*31 ボリビアのインディアニスモ思想家。自らインディオ党を結成している。
- \*32 ただし、MRTK 内部でも左翼政権に対する不信感は強い (cf. CARDENAS 1985: 102)。MRTK は政治的プラグマティズムの観点から、カラとの一時的な連合を選択しただけに過ぎない。
- \*33 このスローガンは、1978年1月の第11回ラ・パス州農民労働組合会議以降、公の文書に記されるようになる。
- \*34 CORACA をめぐる利権争い (RIVERA 1987: 278) や地域主義の台頭 (RIVERA 1985: 43) などが直接の原因となっている。
- \*35 リベラは民政移管後のトゥパック・カタリ運動の展開を、2つの局面に分けている (RIVERA 1985, 1987)。第1局面でインディオ農民は国家政治に積極的に参加しようとするが、UDP-COB-CSUTCBの連帯による「連立政権」構想の失敗を境として、CSUTCBの分裂という第2局面に入っていく。
- \*36 カルデナスは、民政移管後すぐには次期指導者が出てこず、トゥパック・カタリ運動に無気力とマンネリズムがしばらく続いたことを回顧している (1987: 230)。
- \*37 その際、コカ葉の使用をアンデス固有の伝統とすることで、その運動の正統化を図ろうとしている。
- \*38 植民地末期のインディオの反乱のリーダー。トゥパック・カタリ(本名フリアン・アパサ)はトゥパック・アマルとトマス・カタリから一部ずつ取った名前である。
- \*39 この思想の形成に関してはさらに詳しく検討する必要があるだろう。なお、1987年9月に開催された「ボリビア労働組合運動の危機」という討論会でカルデナスが行った報告に対して、今後メスティソ的なものをどのように取り込んで行くかがトゥパック・カタリ運動の大きな課題であるといった主旨のコメントがなされた。この点に関して、カルデナスはトゥパック・カタリ運動が使うハキとカラの区別は決して、インディオ対非インディオの関係に限定されたものではなく、抑圧されたものと抑圧するものとの関係であり、メスティソもハキの中に入り得ると答えている (FLACSO 1987: 239, 243)。
- \*40 トゥパック・カタリ運動がインディアニスモ、あるいは農民主義であると考えられる背景には、クリオージョ、インディオの双方に潜在的な民族差別意識があるためでもある。

#### 参考文献

Albó, Xavier, 1979, ¿Khitipxtansa, Quiénes somos?: Identidad localista,

- étnica y clasista en los Aymaras de hoy, in *América indígena*, 39 (3) : 477 - 528
- \_\_\_\_\_,1985a, Desafío de la solidaridad Aymara, La Paz:CIPCA
- \_\_\_\_\_,1985b, Comentario,in FLACSO, *Bolivia: Democracia y participación popular* ( 1952- 1982) ,pp.108 - 111, La Paz: Ediciones FLACSO
- \_\_\_\_\_,1987a, From MNRistas to Kataristas to Katari, in Steve Stern ( ed. ) , *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*, pp.379- 419, Madison:The University of Wisconsin Press
- \_\_\_\_\_,1987b, Un ejército industrial de reserva para una industria en reserva: Los Aymaras en La Paz, in Olivia Harris, Brooke Larson and Enrique Tandeter ( eds. ) , *La participación indígena en los mercados surandinos: Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, pp.683- 712, La Paz:CERES
- \_\_\_\_\_( ed. ) ,1988, *Raíces de América: el mundo Aymara*, Madrid:Alianza Editorial
- Brooks L.,Sydelle, 1975, Shifting pattern of ethnic identification among the Hassidim', in John W. Bennette (ed.), *The new ethnicity: Perspectives from ethnology*, pp.25 - 50, New York: West Publishing
- Buechler,Hans & Buechler,Judith - Maria,1971, *The bolivian Aymara*, USA: Holt, Rinehart and Winston
- Burga,Manuel,1988, *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los Indios*, Lima: Instituto de Apoyp Agrario
- Calderón G.,Fernando, 1984, *Urbanización y etnicidad: el caso de La Paz*, Cochabamba: CERES
- Calderón G.,Fernando & Dandler,Jorge ( eds. ) , 1984, *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*, Cochabamba:CERES
- Cárdenas, Victor Hugo,1985, Notas sobre la recuperación y construcción de la democracia sindical campesina, in FLACSO ( ed. ) *Bolivia: Democracia y participación popular* ( 1952- 1982) , pp.91 - 108, La Paz:Ediciones FLACSO
- \_\_\_\_\_,1987, La CSUTCB: Elementos para entender su crisis de crecimiento, in Carlos F. Toranzo Roca, *Crisis del sindicalismo en Bolivia*, pp.223-

248, La Paz: FLACSO & ILDIS

Crandon, Libbet, 1986, Medical dialogue and the political economy of medical pluralism: A case from rural highland Bolivia, in *American ethnologist*, 13 (3) : 463 - 476

CSUTCB, 1986 [ 1983 ] , Tesis política, in Silvia R. Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, pp.197 - 214, Geneva: UNRISD

FLACSO (ed.) , 1985, *Bolivia: Democracia y participación popular ( 1952-1982 )* , La Paz: FLACSO

Flores Galindo, Alberto, 1987, In search of an Inca, in Steve Stern (ed.) , *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries* , pp.193 - 210, Madison: The University of Wisconsin Press

\_\_\_\_\_, 1988, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Lima: Editorial Horizonte

Godoy, Ricardo, 1985, State, ayllu, and ethnicity in Northern Potosi, Bolivia, in *Anthropos*, 80:53 - 65

Hurtado, Javier, 1986, *El Katarismo*, La Paz: HISBOL

Kohl, James V., 1982, The Cliza and Ucurena war: Syndical violence and national revolution in Bolivia, in *Hispanic american historical review*, 62 (4) : 607 - 628

Lavaud, Jean - Pierre, 1982, Indianidad y política: la corriente Tupac Katari en Bolivia, unpublished manuscript

\_\_\_\_\_, 1984, Syndicalisme paysan et indianité en Bolivie, in *Economie et humanisme*, 277:52 - 61

Linton, Ralph, 1943, Nativistic movements, in *American anthropologist*, 45:230 - 40

MANIFIESTO DE TIHUANACO, 1986 [ 1973 ] , in Silvia R. Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, pp.177 - 186, Geneva: UNRISD

Montaño Aragón, Mario, 1987 [ 1977 ] , *Antropología cultural bolibiana*, Proyecto Cultural Don Bosco, La Paz

Platt, Tristan, 1982, *El ayllu andino y el estado boliviano*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos

\_\_\_\_\_, 1986, Mirrors and Maize: The concept of Yanantin among the Macha

- of Bolivia, in Murra, John V., Nathan Wachtel, and Jacques Revel (eds.), *Anthropological history of andean politics*, pp.228 - 259, Cambridge: Cambridge University Press
- Popkin, Samuel L., 1979, *The rational peasant: The political economy of rural society in Vietnam*, Berkeley: University of California Press
- Rivera C., Silvia, 1982, Memoria colectiva y movimiento popular: Notas para un debate, *Bases*, 1:125 - 135, Mexico
- \_\_\_\_\_, 1983, Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento "Katarista", 1970 - 1980, in René Zavaleta Mercado (ed.), *Bolivia, hoy*, pp.129 - 168, Mexico: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_, 1985a, Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900 - 1980), in Pablo Gonzalez Casanova, *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Vol.3, pp.146 - 207, Mexico: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_, 1985b, El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática, in Laserna, Roberto (ed.), *Crisis, democracia y conflicto social*, pp.129 - 164, Cochabamba: CERES
- \_\_\_\_\_, 1986, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900 - 1980*, Geneva: UNRISD
- \_\_\_\_\_, 1987, Autonomía y dependencia en el movimiento campesino contemporáneo: La CSUTCB y el proceso democrático, in René A. Mayorga (ed.), *Democracia a la deriva: Dilemas de la participación y concertación social en Bolivia*, pp.243 - 280, La Paz: CLACSO y CERES
- Sandoval, Godofredo, 1985, Movimiento cultural aymara en la Región de La Paz y minorías activas de residentes, unpublished manuscript
- Scott, James C., 1976, *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in southeast Asia*, New Heaven: Yale University Press
- Seligmann, Linda J., 1989, To be in between: The cholos as market women, in *Comparative studies in society and history*, 31 (4) :694 - 721
- Spalding, Karen, 1974, *De Indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima: IEP
- 友枝啓泰, 1984, 「ペルーのインディオ像」、大貫良夫編『民族交錯のアメリカ大陸』所収、pp. 421-456、東京：山川出版社

\_\_\_\_\_, 1988, 「ペルーのインディオと国民的アイデンティティ」、川田順造・福井勝  
義編 『民族とは何か』所収、pp.261-279、東京：岩波書店