慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	織りと装いの回復力(レジリアンス) : グアテマラ高地マヤ女性の事例より
Sub Title	An analysis of the weaving and dress of Mayan women in the Guatemalan highlands, from the viewpoint of resilience
Author	本谷, 裕子(Honya, Yuko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2012
Jtitle	哲學 No.128 (2012. 3) ,p.313- 345
JaLC DOI	
Abstract	This paper will elucidate the resilience mechanism created by Mayan women's weaving and clothing from the sequence of events that led to the lion design that began to be woven in the fall of 1999 by the women of the Mayan village of Santa Catarina Ixtahuacán, in the central Guatemalan Highlands, being duplicated in the neighboring village of Nahualá in the summer of 2002. I focus on various designs of both villages with which decorate the woven cloth and a discourse about borrowing and lending the woven cloth, which is had in common between Santa Catarina Ixtahuacán and Nahualá. The lion design was created in the midst of a land ownership dispute with Nahualá over the relocation destination of Santa Catarina to "Alaska" (the name given by locals to the new town) in November 1999 after a hurricane had caused major landslides in the original town. This design eventually started also being woven in the neighboring village of Nahualá. The women of both villages use back strap looms to make cloth with a variety of designs, including that of the lion, and then use this cloth to make a type of tunic that they wear called a huipil. The reasons why the women of both villages while looking askance at the men in confrontation over a land ownership dispute weaved the lion design and wore the same huipil will be analyzed through the study that follows the changes in clothing between the late 1890s and the present, as well as ethnographic data. By following the footsteps of the lion design's creation in Santa Catarina and its spread to Nahualá, quiet indications of a return to friendly relations through the sharing of the design between the women of the two villages can be seen. Through this process, which

	was neither intentional nor political, each village would make its own original clothes and, by continuing to wear them, each and every woman drew on this power of self-healing, which in turn was a form of resilience. This type of work, which continues to be done by women to this day, is supported by the looms that date back to the ancient Mayan civilization and the legendary "costumbre" ("customs") handed down by the ancestors of each village. This resilience has progressed up to now in a unique way by containing the cultural continuity that links modern women with those of the time of the Mayan civilization through the use of the back strap loom, while also adding each era's changes to the woven fabrics and clothes. It can therefore be said that there continues to be potential for collective representations of peace and coexistence to be nurtured by the hands of the Mayan women of the Guatemalan Highlands.
Notes	特集 : 社会学 社会心理学 文化人類学 投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000128-0313

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投稿論文

織りと装いの回復力（レジリアンス）

――グアテマラ高地マヤ女性の事例より――

本　谷　裕　子*

An Analysis of the Weaving and Dress of Mayan Women in the Guatemalan Highlands, from the Viewpoint of Resilience

Yuko Honya

This paper will elucidate the resilience mechanism created by Mayan women's weaving and clothing from the sequence of events that led to the lion design that began to be woven in the fall of 1999 by the women of the Mayan village of Santa Catarina Ixtahuacán, in the central Guatemalan Highlands, being duplicated in the neighboring village of Nahualá in the summer of 2002. I focus on various designs of both villages with which decorate the woven cloth and a discourse about borrowing and lending the woven cloth, which is had in common between Santa Catarina Ixtahuacán and Nahualá.

The lion design was created in the midst of a land ownership dispute with Nahualá over the relocation destination of Santa Catarina to "Alaska" (the name given by locals to the new town) in November 1999 after a hurricane had caused major landslides in the original town. This design eventually started also being woven in the neighboring village of Nahualá.

The women of both villages use back strap looms to make cloth with a variety of designs, including that of the lion, and then use this cloth to make a type of tunic that they wear called

* 慶應義塾大学法学部准教授

a *huipil*. The reasons why the women of both villages—while looking askance at the men in confrontation over a land ownership dispute—weaved the lion design and wore the same *huipil* will be analyzed through the study that follows the changes in clothing between the late 1890s and the present, as well as ethnographic data.

By following the footsteps of the lion design's creation in Santa Catarina and its spread to Nahualá, quiet indications of a return to friendly relations through the sharing of the design between the women of the two villages can be seen. Through this process, which was neither intentional nor political, each village would make its own original clothes and, by continuing to wear them, each and every woman drew on this power of self-healing, which in turn was a form of resilience. This type of work, which continues to be done by women to this day, is supported by the looms that date back to the ancient Mayan civilization and the legendary "costumbre" ("*customs*") handed down by the ancestors of each village.

This resilience has progressed up to now in a unique way by containing the cultural continuity that links modern women with those of the time of the Mayan civilization through the use of the back strap loom, while also adding each era's changes to the woven fabrics and clothes.

It can therefore be said that there continues to be potential for collective representations of peace and coexistence to be nurtured by the hands of the Mayan women of the Guatemalan Highlands.

I. はじめに

本稿は，グアテマラ中部高地のマヤ先住民村落サンタ・カタリーナ・イスタウワカン (Santa Catarina Ixtahuacán) 村[1] において 1999 年秋頃より女性用の衣ウイピルに織られ始めたライオンの紋様が，隣村ナワラ (Nahualá) のウイピルにも織られるまでの経緯から，布を彩る数々の紋様と布の貸借を巡る言説コストゥンブレ (costumbre) を視座に，両村の女

性が繰り広げる織りと装いのレジリアンス（回復力）のメカニズムを解き明かそうとするものである．

この二つの村の織りと装いのいとなみには，他者との接触・邂逅がもたらす異質な価値観やさまざまな変化を「マヤ的」に改編させ自文化へとりこむ，女性ならではの独創的かつたおやかな文化受容の軌跡がうかがえる．それを「マヤ的」と称するのは，棒の機で布を織るといういとなみの起源を，マヤ文明の時代へと辿ることができるためである．次の二図を比較してみたい．左は後古典期マヤ（900年〜1500年）のマドリッド絵文書に描かれたマヤの女神「イシチェル(*Ixchel*)」（写真1），右は布を織る現代の女性（写真2）である．双方の織機が，同じ形状であることは誰の目にも明らかであろう．

そして，マヤ文明起源の機から生まれた手織り布は，新大陸とヨーロッパ世界との文化交錯が産声をあげる植民地期に，ユニークな文化受容の種を芽吹かせることとなる．そのさまを，グアテマラ高地が宗主国スペイン

写真1．マヤの女神「イシチェル」

写真2．布を織る女性（2006年撮影）

の統治下にあった 1770 年頃，サンタカタリーナを訪ねたコルテス・イ・ララスは，「(サンタカタリーナの）カトリック教会に安置されている聖人像（サント santo）には衣が着せられていた」と記している (Cortés y Larraz 1958)．当時から二〇〇年以上もの年月が流れているにもかかわらず，カトリック信仰のシンボルを自前の布にくるむ，この「マヤ的」文化受容の痕跡とは，二一世紀の現在も変わらず目にされる．サンタカタリーナやナワラはもとよりグアテマラ高地の多くのマヤ村落では今もなお，村のカトリック教会に祀られた守護聖人像や守護聖女像が村人と同じ衣（布）にくるまれている．簡素な棒の機とその機から繰り出される織布が織り成す，この柔靭な「マヤ的」文化受容の歩みを，本稿では織りと装いのレジリアンスと呼ぶことにする．植民地期に萌したその作法は，その後も女性の手で引き継がれ，女性一人一人の織りと装いの実践の中に，いまだ静かに溶け続けている．

本稿が着目するライオン紋様とは，1998 年 11 月 2 日早朝，ハリケーン・ミッチの集中豪雨によってサンタカタリーナの中心地が地盤沈下をおこし，その後グアテマラの政府機関や国連の手引きのもとに決定された村の移転地が，実はナワラの領土の一部でもあったことが発端となり，土地の所有権と村の境界を巡って，両村の男性が武力対立を繰り返す最中に誕生したものである．この事例には，女性の織りと装いのいとなみが，自然災害・三六年間にも及んだ内戦（1960 年〜1996 年）・外部社会との政治的駆け引き，さらには津波のような破壊力を持って伝統社会を席捲していく急速な近代化といったさまざまな脅威に困惑し，液状化をおこす人々の紐帯を再構築し，やがて秩序の回復へといざなう「マヤ的」レジリアンスの新たな側面が浮かび上がる．そこで，このレジリアンスのメカニズムを解く鍵として，ライオンをはじめとする数々の紋様と，紋様の複製を支える言説コストゥンブレに焦点を当てていきたい．そこには，現代のマヤが，近代化の土着化 (Sahlins 1999) という文化的手腕によって，彼らの

社会を加速度的に浸食していく変化や苦難にどう対峙し，それらをどのように凌駕してきたか，その葛藤の痕跡がうかがえる．

なお，このレジリアンスとは，文化複合体としての衣文化の動態に現れるため，共時的視点と通時的視点とを織り交ぜた複合的な分析が必要とされる．そこで，本稿では，約一八年にわたる民族誌データと，一九世紀末から現在までの一一〇余年にわたる衣の変遷を追った通時的研究の成果を有機的に連関させ，女性の織りと装いのレジリアンスのメカニズムを解明していく．

II.　両村の対立

1.　グアテマラ高地マヤ社会における衣の役割

グアテマラの国土面積の約四分の一を占める中西部高地には，国家公用語のスペイン語とは明らかに異なる響きをもつ，二十数種にも及ぶさまざまなマヤ言語を話す人々が暮らしている．そうしたマヤ先住民のすがたに目を向けるとき，生活言語の違いによって自由な意思疎通が阻まれるこの地には，言葉に代わる素晴らしいコミュニケーションツールが存在することに気づかされる．それは，さまざまな色使い，さまざまな意匠のほどこされた彼らの衣である．グアテマラ高地には独自の衣文化を有する約八〇のマヤ先住民村落があり（国立民族学博物館 1994），その衣は，数本の木の棒に糸を渡しただけの簡素な織機を使い，女性が丹念に織りあげる布から作られている．

衣文化という視座から，グアテマラ中西部高地に広がるマヤ先住民社会の実情に鑑みるとき，①この地で日々の暮らしをいとなむ数多の女性が棒の機で布を織り続け，②衣服構成（ウイピル・腰帯・巻きスカート）が皆同じであることが，グアテマラ高地というリージョナルな空間に，約八〇種ものローカルな衣文化の共存を可能にしているように思われる[2)]．したがって，この地域に暮らすマヤ先住民にとって，服装とは常に大きな関心

事である．身近な人々の服装をつぶさに観察しながら，その人がどこの村の者か，出身村が同じ場合には，村のどこから来たかを判別し，同時に自身が他者からどう見られているのか，他者に自分をどう見せるかに細やかな気を配る．それは，衣服の防寒や身体の保護としての機能，あるいは自己表現手段としてのファッションや衣服の流行に向けられる関心からだけでなく，衣の紋様使いや色使い，形状などに現れる村落ごとの違いを知りおくことが，異なる言語を話す他村の人々との，あるいは同じ言語をかわす身近な人々とのあいだに，ふとしたはずみで起こりかねない無意味な衝突を避ける処世術となるからである．とりわけサンタカタリーナとナワラの場合，服装に関して十分な知識を持つことが，対人関係を良好に保つ要諦となる．ゆえに，両村の人々は互いの服装に見られるわずかな差異にも敏感である．その背景には，二村の領土的境界を巡る対立関係が横たわっている．

ナワラという村は，もとはサンタカタリーナの一部であった．分離独立を果たした 1868 年以後，旧村との領土的境界が曖昧な地域が生じたにもかかわらず，それらが未解決のまま放置されてきたことから，この二村は土地所有権とその境界をめぐり，長きにわたって対立を続けている．だが，一部の住人や村の執行部をのぞき，村人の大半は同じ祖先を持つ相方の村との衝突は極力避けたいという思いがことさらに強く，緊張の高まっているときには距離を置き，鎮静化すると再び交わり合うといったように，両村の人々はこれまでそのときどきの社会・政治状況に応じた交友関係を繰り広げてきた．そうした中，彼らの衣とは，双方の村人が適度な距離感を保ちながら，隣村の兄弟・姉妹と上手に関わるためのコミュニケーションツールとして，極めて重要な役割を果たしてきた．隣村ナワラとのあいだで再燃した領土的境界を巡る対立とほぼ時期を同じくして，サンタカタリーナで新たに生まれたライオン紋様とその流布状況を丹念に辿る過程には，男性間の対立を横目に，両村の女性が紋様の共有によって互いの

不和を解消し，友好関係を静かに回復していくさまが見えてくる．それは意図的でも政治的でもなく，個々の村で村独自の衣を作り続け，それを装い続ける女性一人一人の日々のいとなみが支えてきた自己治癒力としてのレジリアンスである．

2.　再燃した両村の対立

1998年11月2日早朝のハリケーン・ミッチ (Ferraro, Gruber and Weldon 1999) の襲来により，村の中心地に続く山あいの道約一キロが土砂崩れにあい，サンタカタリーナは三日にわたり外部との連絡が完全に途絶えた．さらには，電力の復旧が大幅に遅れ，村の中心地の一部が地盤沈下をおこすという深刻な事態に陥った[3)]．

ハリケーンが鎮静化したのちの1998年11月13日，国立地震学火山学気象学水理学研究所 (Instituto national de sismología, vulcanología, meteorología e hidrología) が集中調査をおこなった結果，サンタカタリーナの中心地は地盤沈下の危険が極めて高い地域であるとの警告を受ける．そこでサンタカタリーナの村役場は村内の移転候補地にて測量を始め，1999年3月24日には，隣村ナワラも所有権を主張するアラスカの地で測量をおこなった．その作業の最中，サンタカタリーナの人々がナワラの遠方部落へと水を供給するための配管を壊し，さらには同年6月30日，アラスカの所有権を主張するサンタカタリーナの住民800人がこの地を占有しようとしたため，サンタカタリーナのアラスカ移転に反対する6200人ものナワラの住民がこの地に集結した．その際，警察隊の出動により大規模な暴動は食い止められたものの，これを機に，領土的境界を巡る対立は，更なる緊張を迎えることとなった．

3.　不明瞭な領土的境界

サンタカタリーナとナワラが共に所有権を主張するアラスカの土地は，

両村にとって特別な場所にあたる．1868 年にナワラがサンタカタリーナから分離独立するまで，両村は同じ一つの村であった．そして 1871 年にグアテマラ中央政府からこの国の最小行政区分にあたるムニシピオ（市区町村）の一つに認可され，ナワラはサンタカタリーナから正式に分離独立した，新たな村となった．飲酒と祭礼を巡る見解の相違から二人の村ボスが対立し，それまで一つの村をなしていた集落のいくつかがナワラを形成し，二つの村に分裂したというのが，両村で語り継がれる分離独立のいきさつである（本谷 2010）．

分離独立に際しては，同じ一つの集落がサンタカタリーナ側とナワラ側とに二分してしまうケースもあったため，両村には土地の境界がいまだ不明瞭な地域がある．そうした領土的境界の曖昧さは，双方の村役場が制作したウエブページ上の総面積の値からも明らかである．1923 年に作成された不動産登記簿には，1790 年にカルロス 5 世から与えられたサンタカタリーナの領土面積は 258 平方キロメートルであった，と記載されている (Instituto Geográfico Nacional 1980)．ところが，ウエブページ上の公式発表では，現サンタカタリーナの総面積が 190 平方キロメートル，ナワラが 91 平方キロメートルと書かれており，重なり合う 23 平方キロメートル分の土地所有を巡り，双方の主張は対立したままである．そして，所有権の不明瞭なこの土地に，対立の火種となったアラスカが含まれており，両村がこの土地の所有権に固執するのは，アラスカが旧サンタカタリーナの二度目の建村地，すなわちこの地が双方の村人にとって，先祖ゆかりの大切な場所にあたるためである (Instituto Geográfico Nacional 1978)．

1999 年 7 月 8 日，グアテマラの政府機関，国連，そして両村の代表を交えた協議の末，サンタカタリーナの中心地をアラスカへ移転させることが決まり，その際，とうもろこしの耕作地として，ナワラの住民がすでに収用しているアラスカの土地は，そのまま彼らに帰することとなった．次

いで7月16日には，サンタカタリーナの執行部が，アラスカの権利の一部をナワラが取り下げ，二村のあいだで新たな領土的境界が定められたと発表し，アラスカにおける土地所有権の正統性を主張した．これに対し，その協議とは，サンタカタリーナの執行部と長老たちがナワラの代表を宴席に招き，泥酔させ，アラスカからナワラの中心地までの土地をサンタカタリーナに譲渡する旨の書類に署名させた不当なものだと，ナワラ側は反論し，サンタカタリーナのやり方を厳しく批判した．そして同年7月30日，アラスカにて新村の区画設定をおこなっていたサンタカタリーナの役人を，次期村長候補者を中心とする数十人のナワラの人々が，棍棒やマチェテ（小刀），投石器などを使って襲撃し，17人の負傷者と2人の死者が出るという惨事が引き起こされた．この騒動により，近隣諸国とグアテマラを結ぶインターアメリカン道路はアラスカにて一時閉鎖され，その夜急遽，グアテマラ中央政府・人権監視局・国連・警察らが構成する特別委員会による話し合いが大統領府でおこなわれたものの，抜本的な解決には至らなかった．この襲撃の原因とは，アラスカの土地を手放すに際しナワラ側が要求した十分な補償が，政府側からもサンタカタリーナ側からも一切おこなわれなかったことにある．

その後の2002年1月11日，サンタカタリーナのアラスカ移転が正式に発効され，サンタカタリーナの村人たちは新しい村へと移り住んだ．ところが同年3月，サンタカタリーナはナワラに対して，1999年7月16日の協議の正当性を主張し，同月末，土地の返還を訴える大規模なデモをインターアメリカン道路で展開した．そのうえ同年7月20日には，アラスカにとうもろこし畑を持つナワラの住民たちが雑草取りの作業に訪れた際，今度はサンタカタリーナ側の住民が彼らに武力攻撃を仕掛け，50人のけが人と複数の行方不明者を出したことから，この事件はとうもろこし畑の惨事として，その日の新聞各紙の一面を飾った．領土的境界と土地の所有に関する一連の騒動に関して，両村の言い分は当然のことながらそれ

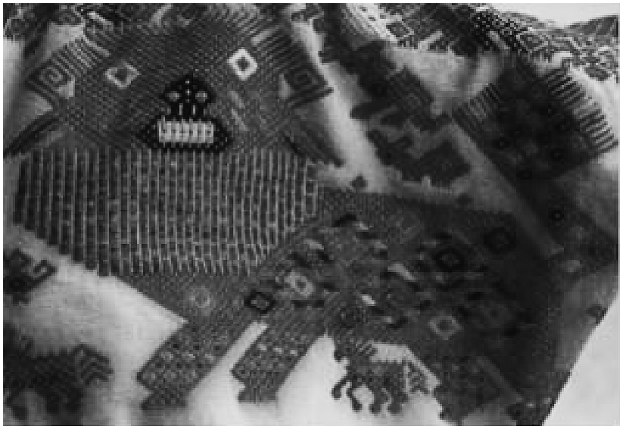

写真 3.　サンタカタリーナのライオン紋様

ぞれ異なり，当時は双方が共に相手方の村を「裏切り者」と称していた．

こうしたアラスカの土地所有権を背景とする対立関係の中，領土的境界を巡る二村の緊張が高まった 1999 年夏頃から 2000 年にかけ，サンタカタリーナの女性のあいだで，新しいライオン紋様が女性用の上衣ウイピル (huipil) に織られるようになった．それは驚いたような顔つきで，正面に顔を向けたとてもユニークな風情のライオン紋様である（写真 3）．しかも二年後の 2002 年夏には，隣村ナワラでも同じウイピルが作られ，そのライオン紋様は「サンタカタリーナのライオン」と呼ばれていたことが確認された．土地の権利を巡って対立し，武力衝突する男性とは対照的に，なぜ女性は同じ紋様を織り，同じ紋様のウイピルを共有することで，互いに似た姿になっていったのだろうか．

III. 検　　証

1. 装いの共通性

このライオン紋様をはじめ，織布に配される数々の紋様は，布の織り幅に見合った適当な長さや太さの木の棒を利用して作られる簡素な形状の織機を使い，機に張られた経糸に紋様を描くための色糸を絡ませながら，布に織りこまれていくものである．その際，棒の機で布を織る製法や紋様織りに見られる技法は，サンタカタリーナとナワラともに同じである．

両村の女性はこの機を使い，自分や家族の衣をはじめ，テーブルクロス，入浴用のタオル，赤子のおくるみ，荷物を運ぶための大型布など，日々の暮らしを彩るさまざまな布を織る．その中でも，女性にとって特別な衣がウイピルである．それは，頭を通す部分と両腕を通す部分を残し，二枚あるいは三枚の布を縫い合わせて作られるＴシャツ状の上衣で，女性が時間と労力を最も費やしさまざまな紋様を織りこんで作る，見た目にも華やかな一枚である．ウイピルをはじめ，サンタカタリーナとナワラの服装は男女問わずほぼ同じである．

分離独立に際し，ナワラでは村内での過度な飲酒を禁じ，祭礼のやり方を改めた以外は，政治組織と宗教組織が連動しあう社会構成，祭礼暦などほぼすべてサンタカタリーナのやり方がそのまま移行された．服装にも旧村のやり方が踏襲されたのは，村の社会構成と服装とが密接に関わり合っていたためである．同じ村の者同士といえども広い村内では誰もが顔見知りとは限らず，誰が自分の村の者か，どこから来たのか，あるいはどんな役職についているかといった細かな個人情報は服装から判別され，服装から得た知見をもとに，人々は身の処し方を決めてきた．もし服装を改めていたら，社会構成と連動する装いのメカニズムを一から構築しなおし，ナワラに属することを決めた人々全員に，それを定着させねばならなかっただろう．しかれども，ナワラはサンタカタリーナから分離独立した以上，

旧村の衣文化を踏襲しつつもその一方で，自分たちは新たな村のナワラであり旧村のサンタカタリーナではないことを何らかのかたちで示そうとしたのではないかと思われる．少なくとも現在は色使いにより，両村の相違が示されている．

そこで，国内外の博物館が収蔵する資料から，1902 年から 1976 年までのウイピルに見られる変化をサンタカタリーナとナワラの女性たちとともに辿った．本調査データは，2005 年，2010 年，2011 年（いずれも 8 月）の調査で得られたものである．

調査地には，双方の村の主要な集落を選び，サンタカタリーナでは旧村の中心地にあたるイスタウワカン・ヴィエハ (Ixtahuacán Vieja)，新村の中心地にあたるヌエバ・イスタウワカン (Nueva Ixtahuacán)，ナワラの集落ショルカハ (Xolcajá) に隣接するチヤッシュ (Chiyax)，ナワラでは村の中心にあたるポブラシオン (Población) とポブラシオンを取り囲む周辺集落のパランキッシュ (Palanquix) とパチテ (Pachité)，シェパトゥフ・ソコシック (Xepatuj Socoxic)，インターアメリカン道路沿いのショルカハ (Xolcajá)，そしてサンタカタリーナ側とナワラ側に集落が二分したそれぞれのツクバル (Tzucubal) を訪れた．調査対象者は各集落から五名ずつを選び，ウイピルの変遷過程に詳しい 65 歳以上の女性に限定した．調査方法としては，収集あるいは収蔵年代の確かな両村のウイピルの写真（全体写真と紋様部分を拡大した写真）を時系列に並べ，それぞれのウイピルの名称とそれがどちらの村のものであるかを判別してもらい，その根拠を述べてもらった[4]．

2. 装いの差異

実物資料にもとづき，両村の女性とともにウイピルの変遷を検証した結果，まず 1968 年にナワラで収集された二枚のウイピルに，村の違いを紋様織りの色づかいで示す傾向が確認された．両村の女性がチョピンポット

(*chopin p'ot*) と判別したこれら二枚は，双方の村の日常言語であるキチェ語で動物を表すチョピン (*chopin*) と，ウイピルを意味するポット (*p'ot*) に由来するその呼称が示すとおり，両肩に沿って動物の紋様のあしらわれるウイピルである．両村の女性は，紋様織りの色糸の組み合わせから二枚ともナワラで作られたものと判断した．紋様の色糸の組み合わせ（緑とオレンジ，青とオレンジ）がナワラの好みであり，サンタカタリーナではさらに明度の高い緑，あるいはオレンジの代わりに黄色が使われるのだという（写真 4）．

さらに時代の上がる 1975 年と 1976 年にわたって，グアテマラの国立考古学民族学博物館に収蔵されたサンタカタリーナとナワラのウイピルには，より明確な色の違いが確認された．紋様により，同じ種類のウイピルと判別されたこの二枚は，女性が布を織る際に足元に敷く座布団ポップの形を模したポップ紋様があしらわれることから，ポパポット (*popa p'ot*)

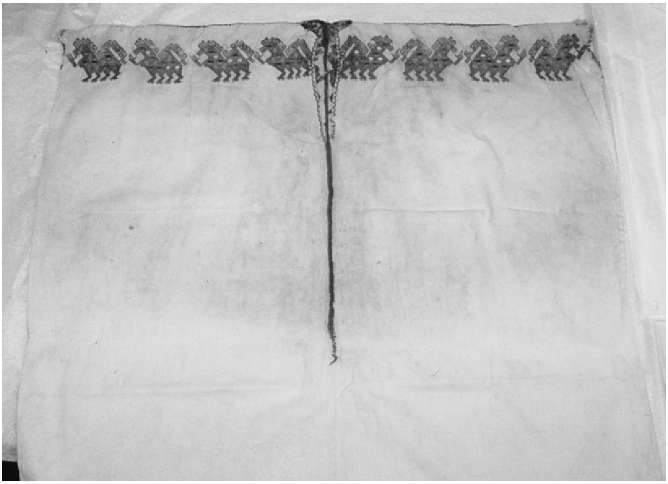

写真 4.　ナワラのチョピンポット（1968 年収集）
→II の 2　装いの差異，一段落目最後の部分
あるいはオレンジの代わりに黄色が使われるのだという．

と呼ばれている（写真 5）．両村の女性は色づかいの違いを根拠に，それぞれのウイピルがどちらの村のものかを正確に言い当てた．サンタカタリーナはナワラに比べ，明度の高い色づかいを好み，ナワラはサンタカタリーナに比べ，落ち着いた色調を好むため，ナワラの人々がサンタカタリーナの色の好みを「けばけばしい *tz'ajlinik*」と称するのに対し，サンタカタリーナの人々はナワラの色使いを「くすんでいる　*q'equ'm* あるいは *pu's*」と評する．そうした色の趣味には，紋様織りに使う糸の違いが反映されている[5)]．

このように 1968 年以降のウイピルには色づかいに村の違いが示されるのに対し，1968 年よりも前に作られた四枚のウイピルはどちらの村のものかが判別されなかった．したがって 1968 年以前の両村では，同じ色づかいのウイピルが着装されていた可能性が示唆されるだろう．ならば，双

写真 5.　サンタカタリーナのポパポット（1975 年収蔵）
→II の 2　装いの差異，二段落目の二文目最後の部分
ポパポット (*popa p'ot*) と呼ばれている．

方のウイピルが同じ色使いであった時代，村落間の違いはどう認識されていたのだろうか．そこで，インタビュー内容を検討し再調査をおこなったところ，色使いよりも前から，両村では着装法で違いが示されていたという新たな事実が見えてきた．着装による二村の差異は，女性の場合，巻きスカートの折り返し部分の位置とスカート丈，男性の場合には腰に巻きつけ，巻きスカート状にして革のベルトで固定する羊毛製の腰布の折り返し部分の位置と上着の前部分にボタンをかけず開けたまま着るか否かに見られる．そして，今でもこうした着装法を踏襲し続ける人は両村の老年世代の女性に多く見られ，その大半が紋様のない白いウイピルを着ている．

3.　紋様の意味変容

2011年現在，両村の女性が着るウイピルは紋様の違いによって四種に分類され，その判別基準はともに同じである．その四種とは，①着装者が老年世代に多い，二枚の白地の布を縫い合わせて作られた紋様のない白いウイピル（サカポット *saqa p'ot*），②二枚のそで部分と一枚の胴体部計三枚の布を縫い合わせて作られるがゆえに，他の三種よりもひと回り大きく，胴体部をなす中央の布の，女性の胸の位置に大きな双頭の鷲紋様があしらわれるウイピル（カスランポット *kaxlan p'ot*），そして③胸元にポップ紋様のほどこされたポパポットと，④肩の線に沿って動物紋様が配されたチョピンポットである．

元来，カスランポットは村の祭礼一式を担う祭祀集団コフラディアの女性成員用のウイピル（写真6），ポパポットは村の重要職に就く男性の妻が着るウイピルであり，役職者ではない大多数の女性は紋様のない真っ白なサカポットを着ていた．そしてカスランポットの双頭の鷲紋様にはコフラディア，ポパポットのポップ紋様には村長を筆頭とする行政職の妻など，それぞれの紋様には村内の特別な権威を，村人に伝える象徴装置としての役割があった．使われている糸の種類から一九世紀末頃に作られたと

写真 6.　カシュランポットを着たコフラディアの女性
→II の 3 紋様の意味変容，二段落目一文目すぐ
コフラディアという祭祀集団の女性成員用のウイピル.

推定される（おそらく現存するウイピルの中で最も古い）国立民族学博物館収蔵のカスランポットの双頭の鷲紋様は，赤の綿糸で織られ（国立民族学博物館 1994），1902 年に収集されたナワラのポパポットのポップ紋様には赤・黄の二色の綿糸で紋様織りがおこなわれている (Schevill 1993). 本調査であつかった七枚のウイピルには，時代が上がるにつれ色や糸の種類が少しずつ増えていくのに伴い，布に配される紋様も多様化していくさまがうかがえる.

ウイピル四種の中で最も新しいのがチョピンポットである．現存資料のうち最も古い一枚にあたる，1946 年グアテマラ国立考古学博物館に収蔵

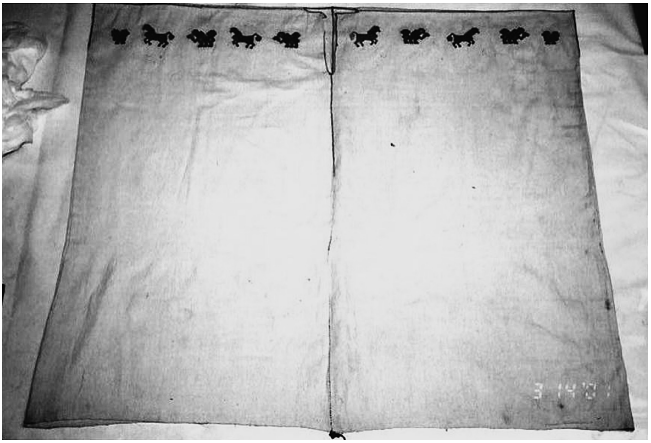

写真7．馬紋様のチョピンポット（1946年収蔵）
→IIの3紋様の変容，三段落目の二文目最後の部分
馬と猿の紋様があしらわれている）．

されたチョピンポットには，両肩に沿って赤・エメラルドグリーン・黄の絹糸で馬と猿の紋様があしらわれている（写真7）．馬に乗って村の外からやってくるよそ者の姿を図案化したのが，この馬の紋様である．1946年のチョピンポットに見られる馬や猿を皮切りに，その後新たに生み出された紋様は，カスランポットの双頭の鷲やポパポットのポップのような，特別な権威を象徴するがゆえに一部の権力者しか身につけられなかった紋様とは異なり，誰もが自分の衣に織ることのできる紋様となった．そして糸の材質と色づかいが豊かになりゆく中，新しい紋様が次々に誕生していくにつれて，紋様織りの技術を持ちながらも特別な役職にはついていなかった女性もまた，紋様入りの美しいウイピルを享受できるようになっていった．それに伴い，権威を象徴しない新種のウイピルは，チョピンポットあるいはチョピンポットの亜種と分別されるようになったのだった．

ところが，調査を進めていく過程で，ウイピルの多様化を推し進めた紋様織りの技術とは，当時村の女性の誰もが身につけていたものではなく，

1960 年代を境に生じる大規模な技術転換が，女性のあいだに紋様織りの普及を広げる牽引力となり，多くの女性が紋様を織り始めるようになったことが明らかとなった（本谷 2011）.

4. 技術転換

紋様入りのさまざまなウイピルを着た女性が往来する今日の両村にあって，紋様のない白いウイピルを着る女性には，①綿花から糸を紡ぐことができる，②布を織ることはできる，しかし③布に紋様を織りこむ技術はないという傾向が等しく見られる．65 歳以上の老年世代に多いこうした女性は，幼少期に糸紡ぎのわざを身につけるように厳しくしつけられていたというのに対し，現代の母親は娘に糸紡ぎではなく紋様織りのわざを習得させようと献身している．そこで，現存するものの中で最も古いチョピンポットが収集された 1946 年頃から，ウイピルに色の違いが指摘されるようになる 1960 年代後半までの両村の社会経済的変化をもとに，糸紡ぎよりも紋様織りを重視する世代間の差が生まれた理由を辿った.

インターアメリカン道路が敷設される以前（1960 年以前）の両村では，白と茶色の綿花から糸が紡がれていたが，1960 年代に道路が完備されるとともに首都や近隣の地方都市から工場生産の糸がもたらされ，綿花が村の市場から姿を消してしまったために糸を紡ぐことができなくなったと，老年世代の女性たちは語っていた．したがって，糸紡ぎから紋様織りへの技術転換とは，1940 年代に糸の大量生産が推し進められ（卜部 1998），1950 年代から 60 年頃にかけて，グアテマラ高地にインターアメリカン道路が整備され，両村の女性の使う糸が手紡ぎのものから色のバリエーションや材質の豊富な工場生産の織糸へと移行したことによって，生じたものと推察される（本谷 2011, 2012）.

また，こうした紋様織りの技術の普及に伴い，刺繍針ティスバルが使用されるようになったことも，紋様の種類を増やし広めるきっかけとなって

いる（本谷2011）．村では布を織る際，牛の骨から作られる針バック，あるいはティスバルと呼ばれる市販の刺繍針が使用されてきたが，現在は先祖伝来のバックよりも1960年代から村の市場で売られるようになった刺繍針ティスバルが好まれている．

そこで，バックよりもティスバルが好まれるようになった理由を，ティスバルの役割に着目しながら整理していきたい．綿花が村の市場から姿を消し，工場生産の糸が村に出回ると，女性は糸紡ぎに割いてきた労力を紋様織りへと移行させていった．その過程で，ティスバルは，機に張られた経糸の数を確認する，経糸に紋様用の織り糸をからませるといった，これまでバックを使っておこなわれてきた工程に加え，バックでは実現不可能だった三つの役割を果たすようになっていった．

第一に，複雑な紋様を布面に描くための予行演習としての役割である．複雑な紋様を棒の機で織る場合，女性たちはまず別布に手刺繍をおこない，紋様を布面に表すのに必要な糸の数を確認したうえでその復元にとりかかる．第二に紋様の複製である．他の人の衣や布に気になる紋様を見つけると，女性たちはそれを借り，ティスバルを使ってその図柄を別布に手刺繍し複製する．第三に対象の図案化である．サンタカタリーナとナワラの女性がおこなう織り技法「縫取織（ぬいとりおり）」とは手刺繍と同じ原理であるため，ひとたび手刺繍で対象の図案化に成功すれば，棒の機でも同じ紋様を布面に復元することが可能である．そこで女性たちは，布をカンバスに，色糸を絵の具に，ティスバルを絵筆のかわりとして，紋様化したい事物をまずは布面に手刺繍して図案化し，それを棒の機で復元していくのである．双方の技術の相似性が，どのような経緯から認知され，女性のあいだで共有されていったのかはいまだ解明されていないが，バックでは実践不可能な技術を可能にするティスバルの普及が，紋様織りの技術を一部の女性だけでなく多数の女性へと広め，紋様のバラエティを豊かにする原動力となったことは確かである（写真8）．

写真 8.　ティスバルを使っておこなう紋様の複製
→II の 3 技術転換の三段落目の八文目の最後の部分
バックでは実現不可能な新たな三つの役割を果たすようになっていった.

このように，糸の材質と色の種類の増加，紋様織りとティスバルの普及など，女性の織りの世界を取り巻く複数の変化が収斂した結果，人々のあいだに広がっていったウイピルがチョピンポットである．そして，動物紋様の新たなウイピルや動物紋様でなくとも肩の線に沿って紋様が配置された新しいデザインのウイピルが誕生するたび，それらはチョピンポットもしくはチョピンポットの亜種と見なされるようになった．こうした経緯から，1999 年にサンタカタリーナで生まれたライオン紋様のウイピルは，サンタカタリーナとナワラ双方の村で，チョピンポットのバリエーションの一つに位置づけられたのである.

5.　紋様の共有

服装を介して村の違いを示すならば，それぞれの村が固有の紋様を生み出し，独自の衣文化を進化させることも可能であっただろう．それにもかかわらず，サンタカタリーナで生まれたライオン紋様は，なぜナワラでも

織られるようになったのか．その事実を考察するにあたり，もう一つの興味深い紋様の事例に触れておきたい．

それは勇敢な男性と呼ばれる紋様である．この紋様は三六年にわたり，グアテマラで繰り広げられてきた内戦の最中，政治情勢が最も厳しかった1980年代初頭にナワラで誕生し，その後サンタカタリーナでも織られるようになったものである．1980年，反政府ゲリラ軍によって村が襲撃され，村役場の建物が焼かれるという極めて深刻な事態を経験したナワラの人々は，住民の総意のもと，村の自治と住民の安全を守るために自警団を組織し，輪番制での村内パトロールを始めた (Fox and Gómez 2007). パトロールがとりわけ入念におこなわれたのは，隣村との境界地域であったが，内戦時の両村には土地の境界を巡る対立はなく，むしろ友好的であったといわれる．村内をパトロールする男性のすがたを図案化した紋様で彩られたこのウイピルは，チョピンポットの亜種と見なされ，その紋様は勇敢な男性と呼ばれていた（写真9).

2011年の調査により，当時，一列に隊をなす男性紋様のかわりに，一列に並ぶライオン紋様の配されたウイピルも作られていたことが明らかとなった（写真10)．そこでこの二つの図柄の関連を辿ったところ，①ライオンは，村の重要職に就く男性が携帯するステという布に織られる特別な紋様であったこと，②ナワラでは勇敢な男性をライオンの強さになぞらえることが，紋様に関する村人の語りから判明した．伝統的な村の流儀に従えば，このライオン紋様とはそもそも村の権力者のみが身に着けられるものであり，女性のウイピルに織られるような紋様ではなかったはずである．それにもかかわらず，なぜこの紋様は，女性のウイピルに織られるようになったのか．

そこでインタビュー内容と当時の社会情勢とを照合したところ，権威の象徴装置としての紋様の役割が，洋装姿の村長の登場によって否定されたのを機に，ライオン紋様が女性のウイピルにも借用されるようになったと

写真 9.　勇敢な男性紋様のチョピンポット
→II の 5 紋様の共有の二段落目，最後の部分
その紋様は勇敢な男性と呼ばれた．

写真 10.　ナワラのライオン紋様のチョピンポット
→II の 5 紋様の共有の三段落目，最初の部分
一列に並ぶライオンの姿が配されたウイピルも作られていたことが明らかとなった．

いう経緯が見えてきた．1974 年に，ナワラ初の政党制の競合選挙により選出されたこの村長は，村長就任後，ステを携帯しなかったのだという．競合選挙で村の長を選出する新政治システムの導入を境に，村の最高権力者である村長が国家という近代システムの末端に組み込まれ，グアテマラ中央政府を筆頭に外部社会との関わりが少しずつ伝統的な村社会へと浸透していく中，この村の長は洋装を好み，ステを携帯しないことによって，布に織られた紋様が権威を示すという村独自の価値観を否定した．この村長の出現に伴い，その後村の因習や価値観が深く根付いた服を脱ぎ，シャツにズボン姿の洋装を好む男性が次第に増えていった．

一方，男性とは対照的に，もとの装いに更なる華やかさを加え，進化したのが女性の衣である．紋様の象徴する村の権威が少しずつ形骸化されていくと，それまで男性のステに織られていたライオン紋様は，やがて女性のウイピルを彩るようになっていった．こうした紋様の移行に伴い，ライオン紋様の意味は，村のために無償で働く為政者に対する敬意としての「勇敢」から，紋様の象徴性の否定を経て，その後は内戦下の村を守る男

性たちの頼もしさを評する「勇敢」へと変容を遂げたのである．

またその後の調査から，村内をパトロールする男性の姿とライオンの姿とが図案化された二種類のチョピンポットは，隣村サンタカタリーナでも複製され着装されていたことが確認された．そこで，新たな紋様が村の境界を越えて複製され，隣村でも村単位の装いになるまでの過程を辿ったところ，両村の装いの類似性は，紋様を複製するための布の貸借に言及したコストゥンブレ[6] という口伝（もし誰かに布を貸してほしいと頼まれたら，それを断ってはならない．断った女性は二度と美しい布を織ることができなくなる）をもとに生み出されてきたことが明らかとなった．

IV.　コストゥンブレという言説

1.　コストゥンブレの意味変容

コストゥンブレとは，そもそも村の重要職に就きカシュランポットやポパポットを着装する女性，あるいは夫が村の重要職に就く女性のあいだで継承されてきた言説であった．この言説を後ろ盾に，女性たちは紋様を複製し続けてきたことから，ウイピルと同様，コストゥンブレの解釈にもまた，時代ごとに変容していくさまがうかがえる．

双頭の鷲紋様やポップ紋様を複製させるため，かつて役職者あるいは役職経験者には，自分の衣を次期役職者に貸し出すことが義務付けられていた．そして，現職あるいは役職経験者の衣を借りた次期役職者は，装いに関する暗黙の規範（衣は自分で作る．もし作ることができないなら，報酬を支払い，村の誰かに作ってもらう）に従い，「自分で作る」，「村人の誰かが作った衣を購入する」，「材料と手間賃を渡して，村人の誰かに委託する」といったいずれかの方法で，自分の衣を調達してきた．そのため，自身あるいは夫が役職に指名されながらも紋様織りができず，自分の手で衣を作ることのできない女性は，紋様織りのできる女性に衣の製作を委託して，紋様入りの特別なウイピル（あるいは夫のための衣）を準備してい

た．したがって，紋様を身につけることのできる人物は一部の権力者に限られ，紋様織りの技術は一握りの女性のみがおこなうことのできる特殊技能であったことから，コストゥンブレはそもそも誰もが知る言説ではなかった．

しかしながら，紋様織りの技術が普及していく 1960 年代を境に，技術に付随して，この言説もまたそれを知らなかった女性のあいだに浸透していったのである．すると，紋様織りを会得した女性は，コストゥンブレに従い，複製したい紋様を見つけると，その布の貸借を持ち主に依頼するようになった．こうして，コストゥンブレを足がかりにした布の貸借と紋様の複製が繰り返されていく中で，コストゥンブレの解釈にも変容が生じた．それは，権威と紋様の連関を支える言説から，村に新たに誕生した紋様の流布を村人のあいだに推し進める言説への変容であった．

このように，女性の織りと装いをとりまく社会経済的環境の近代化とともに，紋様織りの普及，新たな紋様の創造，それに伴うコストゥンブレの変容といった複数の要素が重層的に絡み合った結果，それまで紋様のない白いウイピルを着ていた数多の女性たちが，少しずつ紋様入りの美しいウイピルを装う楽しみを享受できるようになっていった．それに伴い，紋様の複製を目的とした布の貸借が，同じ村に暮らしながらも関わりのなかった見ず知らずの女性（例えば他集落に暮らす女性）のあいだに新たなつながりを生み，コストゥンブレには，布のやりとりを介した女性のインフォーマルなネットワークを支える言説という新たな役割が付加されることとなった．

チョピンポットの浸透と紋様の流布過程には，権威の象徴装置としての装いの役割が薄れ，自己表現手段としてのファッションが人々のあいだに広がりゆくさまを辿ることができる．チョピンポットという時代ごとの世相を反映した女性の装いは，衣生活を取り巻くさまざまな変化や影響を取り入れ，近代性を改編しながら変容し増殖していく，新しい「マヤ的」服

装といえよう．

2.　村の境界を越えるコストゥンブレ

コストゥンブレは，ナワラと同様にサンタカタリーナにおいても言い継がれ，この言説が説く布の貸借もまた同様に実践されているのに加え，その言説のバウンダリーは一村の枠にとどまらず，同じ言説を共有しその教えを実践する二つの村にまたがって展開されている．そうした布のやりとりは，領土的境界の接する隣接集落から発生する傾向が強い．そして，二村間の布の貸借は，「同じ先祖を持つ者同士，同じ伝承にしたがって布の貸し借りをおこなうものの，その言説を残した先人たちがそれぞれに分離独立して，サンタカタリーナとナワラという二つの村が生まれたのだから，色づかいを変えることで村の違いを示す」という，双方の村の歴史を反映したコストゥンブレの新たな解釈に支えられている．内戦期のチョピンポットの流行が示すように，コストゥンブレはそもそも両村共通の先祖から後世へと託された口伝であるがゆえ，隣村の人々ともコストゥンブレを後ろ盾とした布の貸借をおこなうことができるのである．

二つの村で共有されるコストゥンブレにも，村落間の色づかいの違いという，糸の生産・流通を巡る近代化を巧みに盛り込んだ再解釈の痕跡が見受けられる．状況に応じて解釈の変わるこの言説に支えられ，生みだされてきた数々の衣には，先人の教えを尊重しながらも時代の変化には柔軟に対応し，同じ祖先を持ちながらも今は別々の村として存在する二つの村の歩みを認めつつ，しかもそれぞれの村に生まれた紋様のバリエーションを享受しあおうとする，両村の女性のしなやかなでたおやかな感性が映し出されている．

とある織り手が生み出した新種のウイピルが別の女性の手で複製され，コストゥンブレが橋渡す布の貸借と棒の機を使った紋様の複製が，「同じ村に暮らす」複数の女性のあいだに繰り返されていくことで，その衣とは

やがて，村の空間領域を構成する装いになっていく．そのうえ，同じ祖先をもつサンタカタリーナとナワラでは，どちらか一方の村に生まれた新たな装いが村の境界を越え，隣村とのあいだにも更なる装いのバウンダリーを広げていくのである．

3. コストゥンブレの民主化

次世代の織り姫には，紋様織りの技術とともに，村人のあいだに布の貸借を促す口伝もまた継承されていくため，誰かに布の貸借を頼まれた場合，基本的に貸す側がその依頼を断ることはない．ところが，近年では例外も見られるようになってきたようである．そこで，布の貸出を断った・断られた女性の話を辿ったところ，コストゥンブレに従って布の貸し借りをおこなう女性たちは，「布を貸してくれと言われたら断ってはいけない」という言説のくだりをとりわけ重要視していることが明らかとなった．布の持ち主には，たとえ自分の作った布や衣を相手に貸したくないと思った時にも，その場では貸出を承諾し，後日「もう別の人に売ってしまったから手元にはない」とか「うっかり別の人に貸してしまった」等々の言い訳とともに，その依頼をやんわりとかわす傾向が見られる．そうした断りの流儀も女性のあいだでは自明のことと了承されている．ところがその一方で，根気強く布の貸借の依頼を続け，承諾にこぎつけた忍耐強い女性の事例もある．

このように，「貸さねばならない」という口伝に課せられてきた布の貸借の義務が，かつてのような強制力をもった絶対的なものではなく，依頼をかわす許容をも含む相対的なものへと変わりつつある．そうしたコストゥンブレの変容には，紋様と権威の継承を支えてきたタテ社会の言説が，紋様を織る者ならば誰もが等しく共有できる，民主的な言説へと移りゆくさまがうかがえる．

4.　織りと装いの織り成す人々の紐帯

領土的境界を巡る両村の対立が高まった1999年夏頃から2000年にかけ，サンタカタリーナで流行したライオン紋様のチョピンポットは，二年後の2002年夏には隣村ナワラでも作られるようになった．そのライオン紋様が「サンタカタリーナのライオン」と称されていたのは，ナワラにはすでに別のライオン紋様があったからであり，そのライオン紋様の配されたチョピンポットは，内戦の激しかった1980年代初頭にナワラからサンタカタリーナへと広がり，複製されるようになったものだった．

アラスカを巡る対立の渦中に生まれたサンタカタリーナのライオン紋様には，かつてのナワラと同様，ハリケーンの襲撃と地盤沈下，さらには慣れ親しんだ村の移転，隣村ナワラとの対立といった一連の出来事の中で一致団結し，村のために尽力する男性の姿を「勇敢」な存在とたたえる女性の思いがこめられていたとされる．と同時に，この紋様の織られたウイピルが隣村で着られるまでの経緯には，土地の所有権を巡って対立を繰り返す男性に対し，和解や融和を諭す両村の女性たちの思いが秘められていた．しかれども，この静かな装いのレジスタンスが，不躾でも押しつけでもなく，あるいは急進的にも攻撃的にも見えなかったのは，紋様の広がりゆく速度が極めて遅かったためだと筆者は考える．借用された紋様が複製され，それがウイピルになるまでの速さとは，いかなる名人であろうとも棒の機の繰り出す速度の範疇を越えられないことから，村内に紋様の広がる速さは必然的にゆるやかなものにならざるを得ない．ところが，その遅さゆえに，大量生産のモノづくりでは実現かつ持続することの難しい布の貸借を介した絆が，同じ村や隣村の女性のあいだに育まれ，新しいウイピルは少しずつ地域に浸透しながら，やがて村単位の装いへと変貌し二村の境界を越える装いへと変わっていった．その結果，サンタカタリーナとナワラの女性は今もなお，互いに似た姿であり続けている．

V. むすびにかえて――レジリアンスとしての織りと装い

2004 年 12 月 21 日，サンタカタリーナとナワラのあいだで，アラスカの土地譲渡に関する公式文書が，グアテマラ中央政府の立会いのもとに取り交わされ，のべ六年にわたる土地所有権と領土的境界を巡る両村の対立にとりあえずの終止符が打たれた．ところが 2011 年 2 月には，アラスカの水利権を巡って，両村は再び対立し，領土的境界の曖昧さがはらむ二村の土地問題はいまだ完全な解決には至っていない．2011 年現在，ナワラにて「サンタカタリーナのライオン」と呼ばれていたライオンは，内戦時の「ナワラのライオン」とともに，男性の勇敢さを表す紋様の一つとなっている．土地はその所有を巡る対立を生むが，紋様は共有され，織りと装いのいとなみを通じて，双方の女性のあいだに新たな紐帯を生み出し，育み続ける．

2006 年秋にナワラでおこなった政治意識とアイデンティティに関する調査結果[7] から，ナワラの人々が，家族や親族，友人や近隣の者以外の同胞，すなわち同じ村の住民に対して不信感を抱いているという可能性が示唆された（本谷 2008）．そこには，内戦時に村の秩序や平和を守ると称して，実のところ，村内では同じ村の者同士の告発があり，「いつ自分が反政府ゲリラ軍として密告されるかわからない」という恐怖と背中合わせに村の自治が保たれていたという，内戦時の特殊な政治状況が浮かび上がる．1996 年の中央政府と反政府ゲリラとの和平協定を経て，三六年にわたるグアテマラの内戦は終結に至ったものの，人々はいまだ他人に聞かれると困る事柄を話す時には，「耳」や「目」という言葉を口にする．そこには「誰が見ているかわからない」，「誰が聞いているかわからない」という身近な人々への不信感や恐れの思いが潜んでいる．他人の目に自分のふるまいがどう映るかを常に意識しながら自身の行動を規定していく，こうした彼らの姿勢は，衣の世界にもまた等しく見出されるものである．その

中で，コストゥンブレの新たな資質――レジリアンスが，ナワラとサンタカタリーナにて今その花を開きつつある．この言説が足がかりとなって，内戦を経験した世代にも内戦の悲惨な歴史を知らない若い世代にも，同じ村に暮らす見知らぬ女性とつながるきっかけが生まれ，コストゥンブレに支えられた布の貸借と紋様の複製が，内戦時に根づいた同胞への不信感を乗り越え，家族・親族・友人との確執を修復する力となって，傷ついた人々の紐帯を再構築していこうとしている．

コストゥンブレが推進する布の貸借とは，「布を貸した相手が自分に布を返してくれる」という相手への信頼と，「借りた布を返す」責任の上に成り立つ行為である．見知らぬ相手を信頼する難しさを乗り越え，見知らぬ同胞を信じ育まれる絆は，衣に配された紋様を介して，やがて誰にもわかる明らかなかたちで実感され確認されてゆく．美しい布を織り続け，装い続けるために繰り返される衣の貸借が，内戦に傷ついた人々の心や，両村の対立を望まぬ人々の心を調和へ導く力となる．

コストゥンブレによる布の貸借により，誰かが紋様を複製して衣を作ったとしても，それが他の人と完全に同じものになることはない．違っているがどこか似ている．そうして互いに似通うことこそが，人々の信頼の証であり，装いに現われる調和や融合は一人では決して実現することのできないものである．サンタカタリーナとナワラの祖先が後世に託した言説は，人々が互いを信頼し合いつながることの大切さを見透かしているとさえ思えてくる．

マヤ文明古来の棒の機，その機から織られる布と衣を彩る数々の紋様，そして，そのいとなみを支える言説コストゥンブレ，この三位一体が女性という主体一人一人の身体を介して表わされ，そして現わされてゆく．サンタカタリーナとナワラの女性がおこなう織りと装いの実践とは，まさにレジリアンスと呼ぶにふさわしいいとなみであるといえよう．そして，それは双方の村のどこかで，棒の機に向き合い，今も静かに布を織り続ける

女性一人一人の描く，平和と共生の集合表象なのである．

謝辞：本研究の一部は，文部科学省科学研究費新学術領域研究「メソアメリカ文明の盛衰と環境の通時的研究」（課題番号 21101003）を使用して行われた．また，ウイピルの変遷を調査するにあたり，ご協力いただいたグアテマラの国立考古学民族学博物館，カルフォルニア大学バークリー校の Hearst Phoebe Museum of Anthropology，チューレン大学の Mesoamerican Research Institute，国立民族学博物館の関係者の方々に心より御礼申し上げたい．

註

1) 以下，本論文において，サンタカタリーナと称する場合，それはサンタ・カタリーナ・イスタウワカン村を意味することとする．
2) 衣文化の共存について経済的見地から述べると，グアテマラ高地マヤの村々では，毎週決まった曜日に青空市が開催され (Mcbryde 1945)，そこでは女性の織りと装いをとりまくさまざまな商いがおこなわれている．それらは，手織り布に使われる材料（織る布の種類によって使い分けられるさまざまな太さ，長さの木の棒，経糸に緯糸を打ち込むための刀杼，布の下地用の糸，布上に紋様を織りこむための刺繍糸，布地に織り込まれる紋様用の糸をすくうための針など），手刺繍をほどこし巻きスカートに加工される幅広の布，自村や他村で作られ青空市へと持ち込まれ販売されるウイピルや腰帯，巻きスカートなど多種多様であり，グアテマラ高地全土で彼女らの衣文化の豊かさを反映した巨大な経済市場が展開されている．
3) 以下，サンタカタリーナとナワラのあいだでおこった土地争いの経緯は，グアテマラの主要新聞の一紙 Prensa Lbre（プレンサ・リブレ）に掲載された関連記事と地元住民からの情報をもとに詳述した．参考にした関連記事は，参照文献に記載してある．
4) それぞれのウイピルの収集・収蔵年代と収集場所は以下のとおり：①1901 年ナワラにて収集されたウイピル (Schevill 1994)，②1928 年ナワラにて収集されたウイピル (Tulane University 1976)，③④1946 年グアテマラ国立考古学民族学博物館に収蔵された二枚のナワラのウイピル，⑤⑥1968 年ナ

ワラで収集された二枚のウイピル，⑦1975年グアテマラ国立考古学民族学博物館に収蔵されたサンタカタリーナのウイピル，⑧1976年に同国立博物館に収蔵されたナワラのウイピルである．なお1901年ナワラにて収集されたウイピル，1968年ナワラで収集された二枚のウイピルはHearst Phoebe Museum of Anthropology, University of California at Berkleyの収蔵品，1928年ナワラにて収集されたウイピルはMesoamerican Research Institute, Tulane Universityの収蔵品にあたる．

5) サンタカタリーナでは紋様織りをアクリル製の糸でおこなっていた．アクリル糸には蛍光色が多いうえ，綿糸に比べて繊維が太いため，同じ紋様を織ったウイピルでも見た目の印象が異なる．

6) スペイン語で慣習および習慣を表すこの言葉は，両村においては先祖から引き継いだ知恵や慣習を意味する．ゆえに，ナワラがサンタカタリーナから分離独立する際に踏襲した社会構成や祭礼暦，農耕暦や服装もまた，この言説と同様，コストゥンブレと称されている．以後コストゥンブレと称した際には，両村の女性が共有する布の貸借に関するこの言説を意味することとする．

7) 慶應義塾大学21世紀COE—CCCプログラム「多文化多世代交差世界の政治社会秩序形成—多文化世界における市民意識の動態（代表：慶應義塾大学法学部・小林良彰教授）の一環として，2006年秋，中米グアテマラ共和国でおこなわれた政治意識とアイデンティティに関するアンケート調査である．

参照文献

Cortés y Larraz, Pedro, 1958, Descripción geográfico-moral de la diocesis de Goathemala, Biblioteca Goathemala de la sociedad de geografía e historia de Guatemala Volumen XX, Tipografía nacional.

Ferrano, G. Vicente, M. Ba, A. Gruber, R. Scofield, Q. Li, and R. Weldon, 1999, Satellite techniques yield insight into devastating rainfall from Hurricane Mitch, *Eos Trans*, vol. 80, no. 46.

Fox, Erich, and Julia Gómez Ixmatá, 2007, 'Junamaam　Ib': Solodarity and collective Defense in Nahualá, *Mesoamerica* no. 49, CIRMA, pp. 59–81.

Instituto Geográfico Nacional, 1978, Diccionario Geográfico de Guatemala Tomo II,, pp. 711–714.

——— 1980, Diccionario Geográfico de Guatemala Tomo III, pp. 555–559.

本谷裕子，2008,「グアテマラ・マヤ系先住民の政治意識と政治参加に関する一考察―ナワラ村の事例をもとに」，慶應義塾大学法学部編『慶應の教養学―慶應義塾創立 150 年記念法学部論文集』，pp. 363–393，慶應義塾大学出版会.

――― 2010,「グアテマラに生きる人々，グアテマラに通う私―『村の崩壊』という現実の中で」，清水透・横山和加子・大久保教宏（編）『ラテンアメリカ出会いのかたち』，pp. 31–57，慶應義塾大学出版会.

――― 2011,「グアテマラ高地における『現代マヤ』イメージの生成とその変容に関する動態的研究―女性の『織り』と『装い』が織り成すマヤ言説を視座に」，吉田栄人（編）『日常的実践におけるマヤ言説の再領土化に関する研究』（平成 19 年度～平成 21 年度文部科学省研究費・基盤研究 (B) (1)），pp. 123–143，東北大学大学院国際文化研究所.

――― 2012，グアテマラ高地マヤ女性の織りと装いの文化的意義を問う―レジリアンスを視座に．第四紀研究 51 巻第 1 号掲載予定，日本第四紀学会.

国立民族学博物館，1994，現代マヤ―色と織に魅せられた人々，八杉佳穂（編），財団法人千里文化財団.

Mcbryde, Felix Webster, 1945, Cultural and historical geography of southwest Guatemala, Institute of Social Anthropology Publication no. 4, Smithsonian Institution.

Prenas Libre, 1999, Municipalidades—Dos municipios de Sololá buscan solucionar problema de tierras, Conflicto por traslado. 1999 年 3 月 24 日.

――― 1999, Zafarrancho deja un muerto. 1999 年 7 月 30 日.

――― 2002, Enfrentamiento entre comunidades. 2002 年 7 月 20 日.

――― 2004, Acuerdan vivir en paz. 2004 年 12 月 23 日.

――― 2011, Agua y tierras prevalecen en conflictos en altiplano. 2011 年 6 月 22 日付.

Sahlins Marshall, 1999, Two or three things that I know about culture, *Royal Anthropological Institute*, vol. 5, No. 3 September, pp. 399–421.

Schevill Blum Margot, 1993, Maya textiles of Guatemala: The Gustavus A. Eisen Collection 1902, University of Texas Press.

Tulane University, 1976, Traditional Indian costume of Guatemala: Textiles from the Matilda Geddings Gray Collection and other collections of the Middle American Institute, Department of Art, Newcomb College, Tulane University.

卜部澄子，1998，五色を染める今の染色，五色の燦き－グアテマラ・マヤ民族衣

装. pp. 138–141, 東京家政大学博物館.

参照ウエブサイト
ナワラの公式ウエブサイト　http://muninahuala.gob.gt/municipio.html
サンタカタリーナの公式ウエブサイト　http://muniixtahuacan.gob.gt/
Prensa libre の公式ウエブサイト　http://www.prensalibre.com/