



Title	現代マヤの衣装と政治 : グアテマラの場合
Author(s)	小泉, 潤二
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1996, 22, p. 319-340
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10203
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

現代マヤの衣装と政治

—グアテマラの場合—

小 泉 潤 二

目 次

先住民マヤ
マヤの人口
エスニックな境界
インディオとラディーノ
境界の構築
マムの衣装
凝集性
衣装の揺らぎ
共同体性
共同体内共同体
マヤとラディーノの自己定義
越境
マム農村から首都へ
衣装の政治
コストウンブレ

現代マヤの衣装と政治

—グアテマラの場合—

小泉 潤二

中米グアテマラの人口は現在1000万を越え、急速に増加しつつある。1962年時点では約400万だった。とくに農村部での人口増加が激しいといわれる。私が現地調査の対象としてきた、グアテマラ北西部の一共同体について、1978年の資料を閲覧して人口増加率を計算したところ、約4%という結果だった。やはりこれは、四半世紀で2倍になる速度である。

このような人口統計のもととなる出生登録¹⁾には、「父母のエスニック集団」²⁾を記入する欄がある (Early 1982: 17)。この欄は、ラディーノ *ladino*、インディヘナ *indígena*、黒人 *negro*、黄色人 *amarillo* の4つに分類されている。グアテマラは、「インド・アメリカ」、つまり、先スペイン期の新大陸古代文明の中心地として先住民インディオの文化伝統が現在も重要な意味を持つ地域の典型である。いわゆる「プランテーション・アメリカ」とは異なって、植民地時代にアフリカから奴隷として導入された黒人、また後の時代にカリブ海のイギリス植民地から労働者として移住した黒人は多くない。また、19世紀以降の近代移民として移り住んだアジア系も少ない。したがって、上記の出生登録にみられるような4集団への分類においては、「黒人」と「黄色人」はさして大きな意味を持たない。グアテマラの急激な人口拡大は、実質的には二分法のなかで起こっている。インディヘナとラディーノ、つまり先住民と非先住民である。

先住民マヤ

先住民のはばすべては、マヤないしマヤ人である。一つの例外は、グアテマラ南東部の非マヤ系のシンカ *Xinca* であり、人口約3500人とされている (Davidson and Counce 1989)。もう一つの例外は、人口約4500人といわれるガリフナ *Garifuna* である。ブラック・カリブ *Black Carib* とも呼ばれるこの大西洋岸の人々は、カリブ海小アンティル諸島のセント・ビンセントで、先住カリブ族と黒人逃亡奴隷との混血のもとに生まれた独自のエスニック集団である。18世紀に英国の支配に抗して反乱を起こし、1796年に鎮圧されてホンジュラス北岸に移された

(González 1987)。その後の歴史のなかでガリフナは、ホンデュラスばかりでなく、ベリーズ、ニカラグア、そしてグアテマラの大西洋岸に移り住んだ。単に「先住民」や「インディオ」と呼ばれる人々が、いかに複雑な歴史の中でつくられるかを端的に示す例であり、このことは後に論じるインディオ概念の曖昧さという問題に関係してくる。

これらの他のグアテマラのインディオは、すべてマヤである。

新大陸の歴史において、この「マヤ」という言葉はきわめて大きな意味を持つ。ユカタン半島の密林に3世紀末頃に突如として現れた（とされ）、9世紀末頃に同じ密林の中に忽然として姿を消した（とされる）古典期マヤ文明の興亡は、ロマンを込めて繰り返され独特の色調を帯びてきた。大自然の緑にはめ込まれて白く輝く異様な神殿やピラミッド、美的に完成し個性あふれる浮き彫り彫刻や土器芸術、独自の精密な天文学的知識と特異な周期的暦法の世界、近年解読されつつある神聖文字、陰惨な儀礼に特徴づけられ血腥い宗教世界、こうしたものすべてが「マヤ」という言葉と結びつき、したがってこのような古代マヤ文明を担った人々の「末裔」としての「現代マヤ」に結びついてきた。

しかし現代マヤが古代マヤと、どのような意味で「結びつき」、どのような意味でその「末裔」であるのかは、それほど短絡的な問題ではない。厳密な言い方をすれば、古代マヤ文明と呼ばれるものの担い手が用いたとされる言語が、現在マヤ語と呼ばれているものと言語学的に一致し、したがってマヤ語として分類される多様な言語を現在用いる人々が、言語学また人類学を中心に通常「マヤ」と呼ばれる、ということである。そして、それぞれのマヤ言語集団が、それぞれの使用言語の名によって、例えばキチェ語というマヤ語を使う人々が「キチェ」という名によって呼ばれている。

マヤ語として分類される言語は、大きく言って3地域にみられる。第1は、メキシコのベラクルス州北部方面であるが、ここで用いられるワステコ語 Huasteco/Wasteko を用いる人々がマヤと呼ばれることは少ない。これを除いたマヤ地域は、古典期マヤの中心だったユカタン低地、及び、スペインによる征服時の中心だったグアテマラ高地とチアパス地方に二分される。

前者、つまりメキシコのユカタン地方では、人口80万以上のユカテコ Yucateco/Yukateko の数が圧倒的に多い。後者、つまりグアテマラとチアパスは、現代マヤの中心地として、言語集団もきわめて多数に分化している。 Chol 系 (Chol/Chól、Cholティ Chortí/Ch'ortí)、ツェルタル系 (ツェルタル Tzeltal、ツォツィル Tzotzil、トホラバル Tojolabal/Tojolab'al)、カンホバル系 (カンホバル Kanjobal/Q'anjob'al、ハカルテコ Jacalteco/Jakalteko、チュフ Chuj)、マム系 (マム Mam、イシル Ixil)、キチェ系 (ケクチ Kekchi/Q'eqchi'、キチェ Quiché/K'iche'、カクチケル Cakchiquel/Kaqchikel、ツトゥヒル Tzutujil/Tz'utujil、ポコム Mam Pocomam/Poqomam、ポコムチ Pocomchi/Poqomchi') などである (Yasugi 1995, Morley 1983)。これらのマヤ言語集団のうち、チアパス地方ではツェルタルとツォツィルの人口がそれぞれ30万人前後であるとされる。グアテマラ高地を中心とする地域にはマヤが最も集中し、キチェ (100万以上)、マム (69万)、カクチケル (40万)、ケクチ

(36万)、カンホバル(11万)などの人口が多い。この他グアテマラ国境を越えて、ホンジュラスには Chol'olti、またベリーズには、モパン Mopán とケクチとユカテコが少数ながら生活している。

このようにさまざまに異なりながら強い言語学的親縁性を持つ「マヤ語」を使い、数カ国で生活する先住民(ないしインディヘナないしインディオ)が、基本的に「マヤ」として総称される、とすることができる³⁾。しかし、この人々が自らを「マヤ」として定義あるいは認識し、マヤとしてのアイデンティティを持つことはあまりない⁴⁾。この意味でマヤという概念は、言語学的また人類学的言説に生まれるものと言ってよい。「マヤ」や「キチュ」や「マム」は、〈われわれ〉からはよく見えるが、〈かれら〉マヤ自身からは見えにくい種類の概念なのである。ある特定の人々を「マヤ」概念に結びつけているものは、何らかのイデオロギーである。

マヤの人口

問題は、そのような現代マヤの人口である。マヤないしマヤ系の人々の総人口は、250万(Morley 1983)あるいは300万(Nash 1989)とする文献もあるし、450万(Yasugi 1995)とされることもある。

メキシコの場合、詳細な統計がある(INEGI 1992)⁵⁾。これによれば、「いずれかの先住民言語を使う5才以上」の人口比率が、たとえばユカタン州では46.1%、チアパス州では27.6%(1990年)と計算できる。ユカタン州ではすべて、チアパス州では大半の先住民言語がマヤ語であるから、この限りでは正確なマヤ人口を知ることができる。しかし、実際には使用言語だけでマヤを決定することはできない。言語とは別に、「エスニックな意味でのマヤ」とされる人の数は、おそらくこれよりかなり多いはずである。

グアテマラに目を移せば、不明瞭さははるかに大きくなる。この国が、先住民人口の多さによって「民族的に」特徴づけられることは間違いない。スターベンハーゲン(Stavenhagen 1992)によれば、グアテマラの先住民 indigena の人口比率は59.0%であり、これは中南米ではボリビアの66%に次ぎ、ペルーの55%、エクアドルの40%、ベリーズの20%、メキシコの18%をしめる。

しかしこの59%という数字にはあまり根拠がない。正確なところは不明であり、半数弱とするものもあるし、56%とするものもある。スターベンハーゲンのような60%近辺の数字は、高めの見積もりであるかもしれないがよく使われる。最近のワレンの論文(Warren 1994)によれば、グアテマラ国民の中で「マヤ語を使う人」の比率は、極端に少ない場合には36%、極端に多い場合には70%とされるという。そして「エスニックなマヤ」の比率については、少ないときで42%、多いときには実に国民の87%とされることもあるとしている⁶⁾。

両極端の数字はおそらく現実からかけ離れており、実際の「マヤ」の比率は現時点で国民の過半数程度とするのがおそらく妥当であろう。グアテマラの人口を1000万とすれば、グアテマラ国内だけでマヤの人口は500万以上ということになり、メキシコなどを含めて300万あるいは

450万という上記の数よりはるかに多いことになる。いずれにしても、国民の4割以下から9割近くまでという、極端に乖離した数字が存在すること、そして少なくとも一致した数字が得られそうもないことについては、何らかの説明が必要である。

エスニックな境界

容易に考えられるのは、統計上の不備である。また、これほど急速に人口増加が進んでいるときには、どの時点で切るかによって比率にかなりの差が出ることも予想される。さらに、数字を用いる者の利害に関わることもある。先住民の側は先住民の比率を高く、非先住民の側は低く見積もる傾向があるはずである。

しかし、最も重要な理由は、そもそもグアテマラのマヤとマヤではない人々の間、先住民インディオと非先住民ラディーノの間の、「エスニックな境界」の曖昧さではないか⁷⁾。

このような曖昧さは、少なくともグアテマラのマヤばかりでなく、中米のインディオについて一般化できそうに思われる。たとえばグアテマラの隣国エルサルバドルには、しばしば「インディオはいない」とされる。しかし最近の報告 (Chapin 1989) は、エルサルバドルの人口500万余のうち、約1割の50万人が「見えないインディオ the invisible Indians」としての先住民であると推計している。エルサルバドルの場合には、1932年初頭のエルナンデス・マルティネス⁸⁾ 政権の時代に、ファラブンド・マルティ⁹⁾ を指導者とする農民の大規模な武装蜂起が起こったことが大きな意味を持つ。この反乱に対する政府軍の徹底的な攻撃は、インディオに対する「人種戦争」の色彩を帯び、インディオは自らの衣装や言語や習慣を捨てることにより自己防衛を試みたとされている (Marroquín 1975, Anderson 1971)。

グアテマラの場合に戻れば、インディオ性 Indianhood を捨てさせるような歴史的イベントは、少なくとも大きな規模では起こっていない。しかし、インディオと非インディオとの間の厳しい緊張と対立の関係に違いはなく、インディオが払った犠牲という点では、むしろグアテマラの方が大きい。S. タンバイア (Tambiah 1989) は、国家をエスニックに二分するこの対立を近年のグアテマラの政治暴力との関連で取り上げ、これを現代世界で最も「過激で悪名高い」ものとして、南アフリカの「非対称的」(人種差別的) エスニシティや、ウガンダのエスニックな大量殺戮と一対にして論じている。

インディオとラディーノ

そうではあるにしても、グアテマラのインディオとラディーノの間のエスニックな境界については、日常的な不確定性がある。インディオとラディーノの区別という社会的現実が確かにあり、その区別に基づく極端な非対称や激しい葛藤があることは明白であっても、インディオとラディーノ、先住民と非先住民という、国家としてのグアテマラを構成する2大要素が、実際には何により区別されるかはそれほど明白ではない。

ラディーノ ladino という言葉は、もとは「スペイン語がわかる人」の意味であったと言わ

れるが、メスティソすなわち「混血」と同義とされることもある。この意味でのラディーノは、人種の特徴を指す語であり、そうした特徴をある程度まで示している。しかしこの「ある程度まで」が微妙で複雑であり、実際にはラディーノの中に、純粋な白人もインディオとの混血も、また純粋なインディオもみられる。逆にインディオの中に混血も少なくない。もし、不正確になる可能性を排除しようとするれば、ラディーノとは「非インディオ non-Indian」のことである、となり、現にこれが最もよく使われる定義である。

しかし、ラディーノが非インディオであると言うためには、それに論理的に先立って、インディオが何であるかを言わなければならない。ところがこの「インディオ」も不明瞭である。先に述べた使用言語のほか、民族衣装や生活様式がインディオをインディオとして定義されると言われることが普通であるが、先住民言語を知らないインディオや、民族衣装を着けないインディオや、ラディーノと生活様式のさして変わらないインディオも、とりわけ近年増加の傾向にある。実際のところ慎重になろうとすれば、インディオとは「非ラディーノ」のことである、とするはかなくなる。

ラディーノとインディオはエスニックな対立項であるという感覚は確固としたものである一方、実際の定義づけは曖昧模糊としている。このような、確たる感覚と漠たる定義の対照性が、このグアテマラのエスニシティの特徴であり、このエスニシティが相互的に規定されていることの反映である。ラディーノはインディオとの関係において、またインディオはラディーノとの関係において定義されている。ホーキンス (Hawkins 1984) はこうした状況について「逆転画像 inverse images」という語を用いたが、その構造主義的な分析の是非はともかく、形容は的確である。インディオでなければラディーノであり、ラディーノでなければインディオである。この同語反復は、両者の間に「境界」があるという事実を確認している。

境界の構築

ここで用いる「エスニックな境界 ethnic boundary」という概念を明快に提示し、「境界の維持 boundary maintenance」のプロセスに着目したのは、人類学における古典としての F. バース (Barth 1969) の論集である。

エスニックな集団、また「民族」集団は、人種、言語、歴史、宗教、生活様式、価値観など、その内部で共有されるものによって定義されることが多い。集団の内側で共にされる言語なり宗教なり生物学的特徴なりがあり、それによって内部は均質的な自律的集団が形成され、そうした複数の自律的集団間で、ときには激烈な対抗関係が生まれ、また緊密な協力関係が結ばれるということになる。

この発想を逆転して、単一集団の内側よりは複数集団間の境界に焦点を合わせ直そうとするのが、バースの議論である。「内側で共にされるもの」よりは、「外側との示差性 distinctiveness」と「集団間の関係性」に注目し、そうした集団間関係に生まれ維持される境界が、集団をそこにあるかのように見せているという事情を見ようとする立場である。集団があるから境

界がある、というのは当然であるが、逆に、境界があるから集団がある、という事実も、同じくらい、あるいはそれ以上に、重要である¹⁰⁾。

このような、境界に焦点を合わせることでエスニシティの形成のあり方を知らうとするアプローチは、広く知られ引用される割には実際に使われていない。アロンソ (Alonso 1994 : 393) が書くように、「パースの古典的な提案にもかかわらず、エスニックな境界の創造と維持についての研究は乏しい」のである。

グアテマラのマヤとラディーノの場合、それぞれの集団の内側を見れば、人種の特徴や言語など、どれも決定的な要素ではない。一方、境界で何が起こるかに焦点を合わせ直せば、そこを横切る緊密な相互作用があるからこそ境界が維持されていることが明らかになる。

「境界、つまりエスニックな二分法は、言語や人種や宗教や歴史など、通常エスニシティの『客観的』指標とされるもの自体によって、直接成立しているのではないと思う。そうした指標は二分法の『道具』のレパートリーであり、その中から行為者自身が、何を実際の道具として用い、何を示差的な要素として取り上げ、何を『目に見えるシグナル』(overt signals)として相互に送るかが問題である」(小泉 1994 : 67)。レパートリーから何を取り上げられ用いられるかには、恣意性、ないしは歴史性が深く関わっている。

ここで問題となるのが、マヤの衣装である。衣装をそのようなレパートリーの一部と考え、境界を越えて外側に、また境界の内側に向けて送られるシグナルとして捉えることが可能である。

以下に事例として、グアテマラ北西部のmam 農民の場合を取り上げ、その人々自身の視座から見て衣装がどのように見えるかを描写する。

mamの衣装¹¹⁾

先にみたように、mamはマヤの言語集団の一つであり、人口は70万弱と言われるが、例によって統一された数字はない。彼らは一般に農民であるが、その衣装には控えめに言っても「特有」のものがある。衣装の形態や織り方も独特であるが、何よりその色彩とデザインは刺激的といつてよいほど華々しい。華々しいだけでなく、この衣装には他のマヤと同じく強力な統一性がある。しかしそれはmamという言語集団としての、あるいはマヤ全体としての統一性ではなく、個々の共同体としての統一性である。原則として一つの共同体ないし一つの村には、男性用と女性用の、2つの衣装しかない。

たとえば、ごく幼い少女も、姉も母親も祖母も曾祖母も、みな同じように白地に赤太縦縞の貫頭衣に藍色の巻スカートを着けるmam共同体がある。男性なら、歩き始めたばかりの男の子も結婚前の少年も、壮年の父親も老年の祖父も曾祖父も、真赤なシャツに白い短めのズボンをはき、黒く大きく分厚い袴の肩衣にも似た上着を着て赤い腰帯を締める。親族に限らず、自己の周囲の人々を見れば、みな同じ姿である。そこでは人が何を着るかについて、個人の趣味の差や年齢の差よりは、性差だけが問題になる。

しかし、インディオならば、そして、同じ共同体の内にあるインディオならば、という、き

わめて重要な限定をつけなければならない。もし、この村から山を越えて隣村に向かえば、途中までは同じ格好の人だけに会おうが、峠の境界を越えた途端に状況は一変する。向こう側では、男たちは赤白縦縞のシャツと、同じく赤白縦縞のズボンをつけた上に黒く小さな上着を着け、女たちは小さな貫頭衣で、首の周りの放射状の文様と密な縫取織が印象的である。別方向の隣村に行けば、女はほとんど赤系統だけの縦縞のウィピルと、V字型の各色の装飾が並ぶ赤い横縞のスカートを着け、男は赤い布を首に巻いている。

要するに、異なる共同体には異なる衣装の人々がいる。幼女から老女、少年から長老に至るまで、共同体の成員である限りその共同体の（男または女の）「ユニフォーム」を着けるということである¹²⁾。

このユニフォームは、基本的に外されることがない。個々のユニフォームを、洗濯や新調のために、また作業や機会に合わせて着替えることはあっても、着替えたあとに着るのも同じユニフォームである。普段家の中で過ごすときも、農作業に出かけるときも、夜眠るときも同じである。村の役人として役場で仕事をするときも、友人とともに酒を飲みに行くときも、重要な宗教儀礼に参加するときも変わらない。

教会の男女の守護聖人像でさえ、ユニフォームを着ける村がある。カトリック圏に属するこの地域では、聖人像自体は、普通のカトリック聖人像であり、通常のキリスト教的な衣が彫られている。しかし共同体の祭礼に際して、その衣の上に共同体の衣装が重ねて着せられ、こうして洗者聖ヨハネと聖母マリアが、それぞれマムの男性と女性の衣装で身を固めることになる。

凝集性

共同体により、どれほどの割合の人がマムの、つまりマヤの衣装を身に着けるかにはきわめて大きな違いがある。男も女も聖人も、完璧にすべてがユニフォームに統一されるところもあるし、女はほぼ全員が衣装を着けるが男は赤い布を首に巻くだけ、あるいは普通の工場製の「洋服」だけ、ということもある。男も女も、とくに特徴的な衣装を着けているようには見えないこともある。また時と場合によって、衣装の人の割合が増えることも減ることもある。空間的にも時間的にも、衣装による凝集性が強烈に感じられることも、それほどではないこともあるということである。

しかし、空間と時間による程度の差はあるにしても、個々人の衣装の統一的な集積が、共同体ごとに一定の視覚的パターンを集合的に実現していることは間違いない。とりわけ共同体の祭典や儀礼が行われる際には、普段はあまり衣装を着けない人も衣装を着け、普段でも衣装を着ける人はその時のために新調した衣装を着ける傾向があるから、もともと木々やとうもろこしの緑と、畑の土色と、家の白壁と屋根の煉瓦色の他にはあまり色彩のないグアテマラ農村の空間が、男女2種類の衣装により「運ばれる」赤や黒で埋め尽くされることになる。その年の最高位の役職にある老人の家に不特定多数が集まり、特別の飲料ツマー・コットフ tzmaa q'otj を飲み交わす「共飲儀礼」や、村の守護聖人像を大勢で行進しながら御輿に乗せて運ぶ

大祭礼の際には、同一の衣装の人々が身を接してかたまり、赤や黒の密度がとりわけ高まって、何らかの意味での均質性また統一性が強烈に感じられる瞬間が作られる。視覚に関する限り、人はそこで個性を失って見える。

このような均質性と凝集性は、優れて社会的である。つまり、集合現象である。個々の衣装は、当然ながら全く同一ではない。村の女性たちの後帯機が作る衣装を詳しく見れば、パターンや縫取織のデザインは、色も形も個人によって、また同じ個人でも時によって細かな違いがあるし、女性の重要な結婚の条件としての機織りの巧拙もある。それでも全体として、「同一」であるように見える衣装が生産され再生産され着用されている。

衣装の揺らぎ

これは伝統の再生産であるかのように見えるが、必ずしもそうではない。たとえば、男たちが全員鮮やかな深紅のシャツを着ることが何より目立つ村でも、数十年前にはすべてのシャツは真っ白だった。具体的な人名の判明しているごく少数から赤いシャツが始まり、同じように赤いシャツにした自分の息子を見て自分も赤くし、こうして皆のシャツがみるみる赤くなっていったという話を、私自身何人かから確認している。その他にも、以前にはズボンが短かった、黒い上着ははるかに長かった、などの記憶がある。このような衣装の変遷は、マム地域に限らず広く知られている。現在でも、基本的に赤系統だった女性の衣装が一気に紫ないし青系統に変化する例（カクチケルのサンタ・カタリナ・パロポ Santa Catarina Palopó）、密な赤い横縞が下方に行くに従って間隔が疎になりしたがって白が優勢となっていく下地に、X字型やV字型や菱形の極彩色の繊細な文様が配列されていたウィピルが、はるかに大きな文様と青みを帯びた色調に変わる例（マムのサン・ペドロ・ネクタ San Pedro Necta）など¹³⁾、ときにはたいへん目立つかたちで起こりつつある。衣装はさまざまな面で変動し、そこには絶えず「揺らぎ」があった。

同様のことは、先に触れた村の守護聖人のユニフォームについても言える。カトリック聖人が民族衣装をまとうのは、いかにも太古のマヤの、現代に根強く生き残る伝統の力ないしモーメンタムによるかのようにみえるが、私の調査地を例とすれば、おそらく1970年代に入って創られた伝統である。それ以前はカトリック聖人の衣が、祭礼のときにだけ着せかけられていたが、ある共同体儀礼に際して参加者が、「われわれの仲間の衣装」シュバルン・クークリ xb'aln quuk'li を着せようと手分けして奉獻したために、その後は守護聖人がすべての村人と同じ姿になったという。

このような衣装の揺らぎや変動にもかかわらず、また時と場所による著しい程度の差にもかかわらず、衣装がつくる均質性と凝集性を確かに観察することができる。揺らぎがあるにしても、凝集して、かたまりとして揺らぐ点が重要である。そしてそのような凝集性と均質性は、「共同体性」と呼ぶべきものに結びついていることが明らかである。

共同体性

マムに限らず、グアテマラの高地を中心とする多くの地域で、それぞれの共同体つまりムニシピオ *municipio* が、グアテマラの行政上の単位であると同時に文化的な単位でもあることは、グアテマラの人類学研究の始まりの頃から指摘されてきた (Tax 1937)。それぞれの共同体は、さまざまな文化的な指標によって互いに隔てられ、互いの間に「境界」が構築されている。同じマムという言語集団に属していても、隣り合う共同体ではそれぞれ細部が異なる方言を用いる。同じカトリシズムであっても、中心的信仰対象としての守護聖人は隣接する共同体では必ず異なっている。同じと見える儀礼でも、共同体が異なれば儀礼の文言や用具や方式の詳細が異なっている。共同体が異なれば、とくに経済的理由や生態学的条件の違いはなくても、生産物が異なっている。共同体が異なれば、共同体の境界を越える結婚は距離的には近くても忌避される。

これは、共同体が異なれば、使用する言語や、守護する聖人や、儀礼の処方や、生産する作物や、結婚する相手が異なる、ということだけではない。それらが異なるように、共同体間で調整が起こっているということである。言語や儀礼や配偶者が異なるように、絶えず微妙な調節が相互的に行われているのであり、これが「境界が構築される」ということの意味である。

このような見方をしたとき、マムの衣装の共同体ごとの統一性と共同体ごとの差異は、きわめて重要な問題を含んでいることがわかる。境界をはさんで外側へ送られる（異なっていることの）シグナルとして、また境界の内側に送られる（同じであることの）シグナルとして、衣装はおそらく最強である。とりわけ、男も女もユニフォームに統一され、それをまさに「肌身離さず」まとい続けるような場合には、衣装のシグナルとしての効力はおそらく最大である。衣装は、それを脱ぎ捨てない限り、常時シグナルを送り続けるような「第二の肌」である（小泉 1994: 75）。人が境界内にあることを、内に対しても外に対しても、これほど無媒介的に、不断に、かつ二分法的に示すものはない。

共同体内共同体

共同体の境界と衣装との関わりは、共同体の中に共同体がある場合、つまり共同体内共同体の場合をみれば一層はっきりする。一例として、かなり大きなマム共同体としてのサン・フアン・アティタン *San Juan Atitán* は、グアテマラの行政上の区画としてのムニシピオを構成している。この共同体の東南には、サンタ・イサベル・ウェウェテナンゴ *Santa Isabel Huehuetenango* と呼ばれる副共同体があるが、サンタ・イサベルは行政上の理由から、1935年に主共同体に併合されたという歴史がある (*Dirección General de Cartografía* 1962)。衣装を一見したところでは、主共同体も副共同体もまったく同一であり、男は赤いシャツに白いズボンに黒い上着、女は赤い縦縞の入った白いウィピルに藍色のスカートである。しかし共同体の「ずれ」は、そのまま衣装のずれに映し出されている。副共同体では男の黒い上着がやや大きく、後ろの縁が縫われていないといわれる。女性についてはより明確である。主共同体の女性は既

婚となると、たっぷりとしたウィピルで毛の腰帯が隠れるようにするが、副共同体のウィピルはやや小さく、既婚の女性でも腰帯が外から見える。さらに副共同体では、赤い縦線が2本入った布を2枚縫い合わせて貫頭衣型のウィピルを作るが、主共同体では、縦線3本の布が中央に1枚、縦線2本の布が両側に2枚、計3枚を縫い合わせて作る。このような微妙な差異は、十分な説明を受けた後でも、なお判別が難しい。

これは、社会の配列と衣装の配列が、あまりにもきれいに対応しすぎているように思われる事例である。しかし、これに類した社会と衣装の対応関係は、伝統的なマヤ共同体とは別に、新しく現れつつある一種の宗教共同体の場合についても見ることができる。従来、マムに限らずマヤの宗教は、先スペイン期のマヤ宗教と中世のカトリシズムが習合した、フォーク・カトリシズム、あるいは民俗カトリシズムと呼ばれるものであった。しかし、とりわけ20世紀半ば以降は、このような民俗カトリシズムの信仰と儀礼を否定しようとする、より正統的なカトリシズムや、儀礼自体を否定するプロテスタンティズムへと改宗するマヤが増加している。こうした新宗教へ改宗したマム、とりわけプロテスタントとなったマムは、共同体構成員としての、あるいはマヤとしての衣装を着なくなる傾向がある。また、プロテスタントとなったマム女性は、髪をまとめずに長くおろす傾向がみられる。宗教の変更と衣装の変更とが固く結びつくわけではないが、ここでも「自分を誰と見るか」と「自分が何を着るか」との間のつながりを、かなりの程度まで見分けることができる。とくに民俗カトリシズムは、共同体の共同体たる所以としての共同体儀礼の担い手であり、それを保証するものであるから、民俗カトリシズムからの改宗は、単なる宗教次元の変化にとどまらない (Koizumi 1984)。

しかし「誰と見るか」と「何を着るか」の間のつながりを、最も際立ったかたちで見ることができるのは、マム（ないしマヤないしインディオ）と、ラディーノとの関係においてである。

マヤとラディーノの自己定義

「自己を誰と見るか」を共にする人々の統一的な衣装が作る均質な画像は、均質性の度合いが高まるほど、そこに混じる異質なものを際立たせる。何より際立つのは、工場製の「洋服」を着る人々である。民族衣装の均質性が最高度であるような場合には、そうした人々はあたかも野球チームの中に一人混入したサッカー選手のようにも見える。村落部ではマムの衣装の中に少数（あるいは多数）「混じり」、都市部では大多数を占めるこのような人々が、マム語でモース *moos*、つまりスペイン語でラディーノである。マムの側からの見え方に限って言えば、ラディーノとインディオの対比はこのような衣装の対比とほぼ同義である。つまり、モースの服を着る者がモースということである。

これは、エスニックな境界のどちら側に自己が位置するか、あるいはどちら側に自己を位置づけるかについての柔軟性の現れである。マムの場合に限らずグアテマラ一般について、自己のエスニック・アイデンティティは自己規定によるところが大きい。イングランド (England 1991) が言うように、ここでのアイデンティティは「言語を基礎としながらも」主として自己

定義によっている。自らをインディオとする人がインディオであり、自らをラディーノとする人が、委細はともかくラディーノなのである。自己を対立的で対比的な範疇のどちらの側に位置づけるかについては、選択の余地がある。

経済的要因つまり貧しさが、マムに衣装を自作させるのではない。むしろ手織りの衣装の値段は、注ぎ込まれる労働を別にしても、材料の糸だけで工場製の衣服の数倍である。逆に最近では、糸の値上がりのためにやむなく工場製の服にすることがある。経済が何を着るかを決定するのではなく、自己が誰であるかを「言う」衣服の選択が、経済によって影響されるということである。

村によっては、マム農民のかなり多くが商業を兼業する。この商人たちは、商売のために村を出て町や都会で雑多な工場製品を買い付け、それを近隣の町や村で経費と利益を上乗せして売り歩く。この人々は、農業ではなく商業に従事するときユニフォームを脱ぎ、工場製の衣服に身を包む。このとき彼らは境界を越えて、彼ら自身から見て「モース」つまりラディーノになる。そして再び境界を越えて自分の村に戻れば、共同体の衣装に戻り、共同体の人に戻る。このように「衣装を着替える」ということは、インディオの衣装ゆえに町や都会で受ける差別に対してとられる対策であると同時に、自分自身が誰であるかを「着替える」ことでもある¹⁴⁾。ここでは、何を着るかの選択が帯びる象徴的負荷が、それほど大きい。そして、商業ばかりでなくさまざまな道筋を通じて、一時的ではなく恒久的に「着替え」てラディーノになる可能性は常にある。

越境

グアテマラのエスニシティが、緊張や蔑みをはらむものであっても、インディオとラディーノを「隔てる」境界は、すべてをはね返す強固な「壁」ではない。そこには柔軟性や透過性のみられることが多い。境界は意外に目が粗く、口語的に言えば「ザル」なのであり、実際に観察される社会過程において、人が境界を通過して、別の、ときには対立する集団内へと浸透すること、つまり越境 *passing* が起こる（小泉 1994）。

ここでの越境は、インディオがラディーノになるということである。境界を通り抜けるインディオの側からの一方向的な流れは、陰に陽に常にあった。にもかかわらず、境界は厳然としてそこにあるかのように見える。なぜ、そしてどのようにして越境が起きるか（そして、起きないか）という肝心な問題は、調査も分析もきわめて不十分であるが、アイデンティティを変更して境界の向こう側へ出る道筋は何本もついている。よく知られているのは、若者が共同体外でラディーノの女性と結婚するような場合、またプランテーションなど雇用のある場に移住する場合である。その他にも、プロテスタント系の宣教活動に参加する場合や、上にみたような商人として共同体外で商業活動に従事する場合も、志向性の変更が起きやすい。また、インディオが軍に徴用され軍事訓練を受け言語能力を身につけるような場合も、きわめて重要であるように私には思われるが、この点についての研究は皆無である。いずれにしても、越境とイ

ンディオ性の喪失には、特定個人の共同体に対する関係の変容という問題が深く関わっている。インディオ性の減衰と共同体性の希薄化には、相関がある。

マム農村から首都へ

このような志向性とアイデンティティの変更のプロセスは、農村から都市への移民の研究のなかに窺うことができる（たとえば、Roberts 1973, Demarest and Paul 1981）。しかし、その変更の現場に立ち会うかのような生き生きとした好例は、O. カレッシアの作成したビデオ（Carrescia 1982, 1989）の中にある。2本からなるこの「民族誌的」ビデオは、グアテマラ北西部のマム語圏の農村共同体、トドス・サントス・クチュマタン Todos Santos Cuchumatánについてのものであり、一方は1979年、他方は1987年に撮影され、その間の変化を記録している。

この時期は、グアテマラが武力対立と政情不安と経済問題に覆われた危機的な時代である。グアテマラでは、1944年に始まるグアテマラ革命が、その10年後に米国の介入もあり挫折した。農地改革をはじめ、一旦着手された社会経済改革は停滞ないし逆進し、中道勢力が消滅したグアテマラでは左派が武力闘争に転じた。土地所有構造の矛盾や所得配分の不均衡を背景に、とりわけ1960年代にはゲリラ活動が激化するが、政府側の鎮圧は一応成功する。しかし1979年にニカラグアのソモサ政権がサンディニスタ民族解放戦線によって倒される頃から、グアテマラの左翼ゲリラ組織の活動が再び活発化するとともに、対抗する政府側の掃討作戦も激化し、頻繁なテロや大きな農民虐殺事件が起きる。政治状況が最も悪化したのは1981年から83年にかけてであり、「内戦」という形容が使われることも多い。資料により数字は大きく異なるが、60年代から90年代のグアテマラで、死者・行方不明者は8万、銃火を逃れてメキシコなどへの国外難民となった者は15万、家を失った者は25万とも言われている。そしてこの数字の多くは、農村部のマヤである。山間のトドス・サントスも80年代前半に、ゲリラや国軍の進駐、自警団の編成、犠牲者や多数の難民の発生など、直接間接に大きな影響を受けた。カレッシアのビデオは、この時期の前と後とを比較し、村とその人々にどのような変化が起こったかを追っている。

この映像人類学的作品には、平和だった農村が政治のために引き裂かれ、かつての調和を失っていくというステレオタイプ化した歴史を描いているところがある。また、人類学の常として、先住民インディオばかりを映像の中に捉え、グアテマラの現実の残り半分を構成するラディイーノについては、常に画面の外にはずすという暗黙の作為がある。

しかし、80年代前半に戦乱を逃れて、農村トドス・サントスから首都グアテマラ・シティに移り住んだ人々を直接訪ねて、インタビューを試みているのはきわめて貴重な資料である。たとえば1本目（1979年）のビデオには、はるか遠くの森からロバに薪を山と乗せて運ぶ男の子が、赤白黒の特徴ある民族衣装で登場するが、2本目（1987年）のビデオでは、成長し都会の服装をした同じ少年が、グアテマラ・シティで自動車工をしながらピツァ屋で元気よく働いて

いる。やはり1本目に民族衣装を着けて登場し、村の祭礼を夢中でながめていた少女は、2本目ではグアテマラ・シティでピンクの仕事着をつけてメイドとして生活するとともに、夜学に通いタイピストとしての勉強を続け、かつスラムの家で地面に座りトドス・サントスの民族衣装を後帯機で織る。少年も少女も、既に完璧なスペイン語を身につけている。ビデオの作者は、故郷の村に帰りたくないか、とさかんに尋ね、帰りたくても帰れない状況を強調するが、口では帰りたいと答えながら、彼らに帰る気はまずないことが見て取れる。新しくラディーノが生まれかける瞬間である。唯一、少女の機織りの糸が、彼女とその家族を共同体へ、そしてそれを通じてインディオ性へと（強力に）つなぎ止める。

親族や友人のルートやネットワークを通じて、農村から都市下層へと「音もなく」浸透していくこのような人々の数は、正確には知る由もないがきわめて多数にのぼる。そしてそのような浸透が、カレシシアが強調するような政治状況よりは、あるいはそれに加えて、農村の経済的・生態学的状況に起因するところが大きいことは明らかである。冒頭で触れたような、人口の爆発に近い増大がもたらす圧力は、グアテマラ国内のどの地域にも共通し、農地の不足や土地の枯渇は、共同体により大きな差異があるにしても確実に進行している。こうして農村から押し出されたインディオから、ラディーノが絶えず、そして大規模に生産されていく。

衣装の政治

一方、都市に移ったインディオが、常にラディーノになるわけではない。インディオとしてのアイデンティティを保持することもあり得る。事実、境界の透過性が高く越境が困難ではないという状況がある以上、インディオがなぜラディーノになるのか、という問題よりも、インディオがなぜラディーノにならないのか、という問題の方が重要である。

とくに近年のグアテマラでは、スペイン語教育と対置されるものとしてのマヤ語教育を、マヤとして強調する傾向が一部にみられるようになっている（Warren 1994ほか）。現在は一部の高等教育を受けたマヤに限られ、それも希薄なものであるにしても、汎マヤ的なアイデンティティ、つまり共同体の成員や特定のマヤ言語集団の成員としてのアイデンティティではなく、マヤ全体としてのまとまりを本源的 *primordial* なものとするようなアイデンティティが、確かに見られるようになっている。そしてそこでは、衣装が再び重い象徴的負荷を負っている。

このような事情を示すものとして、I. オツォイの論文は興味深い（Otzoy 1992）。自身がカクチケル・マヤ出身で、米国の大学院の博士課程に留学している著者は、マヤの衣装とアイデンティティとの密接な関わりを指摘して、「マヤないしインディオ」として衣装がどれほど大きな重要性を持つかを強調している。彼女によれば、マヤの衣装の重要性は政治的であり、歴史的闘争や政治的抵抗のプロセスの中に位置づけられるという。マヤの衣装を着けることは、「他の手段を選ぶことができない状況下」での文化的抵抗としての政治的意味を持つ。マヤは「土地と織物を守ろうとしてきた」のであり、「織物について語るのは、土地について語るのと同じだ」という。

衣装は政治であり得るということである。自らのマヤとしての強烈な意識に裏打ちされたオツォイの論文は、衣装はマヤの文化的存続と文化的連帯を表す、そしてマヤの衣装は「マヤ『であること』の象徴である」と断言している。

こうした衣装のナショナリスティックな政治性が、これから実際にどのような経緯をたどるかは、「マヤ」が過半数を占めるグアテマラの今後の歴史において、大きな要因になるかもしれない。しかしこのようなオツォイの見方を、現在の「数百万」のマヤがどの程度広く共有するか、また将来において共有し得るかについては、判断が難しい。個々のマヤ共同体の次元について見たときには、共同体の連帯やアイデンティティ（またその崩壊）が、衣装と固く結びついていることは間違いない。その意味でマヤの衣装は、マヤの共同体次元でのアイデンティティについて何かを「言っている」。そして衣装が、個々の共同体を越える言語集団の次元で、役割を果たすことがあるかもしれない¹⁵⁾。あるいはそれが、ケクチやキチェやカクチケルやマムを含んだマヤ全体の次元で、マヤ一般について何かを「言う」ことになるかもしれない。グアテマラのマヤ出身で、反政府農民運動を指導して1992年のノーベル平和賞を受賞したりゴベルタ・メンチュの場合、マヤの衣装が世界の「先住民」一般について語るのである。

コストゥンブレ

オツォイやメンチュを別にして、マヤの衣装を着ける人たちになぜそれを着るのか直接尋ねれば、「コストゥンブレ *costumbre*」だから、という答えを得るのが普通である。コストゥンブレとは英語の「カスタム」にあたるスペイン語で、つまり「慣習」である。先の、トドス・サントスからグアテマラ・シティに移った少女も、ビデオの中で自分の機織りを「私たちのコストゥンブレだから」と説明している。着るのが習わしだから、以前からこれを着ているから、という典型的な答えであり、その他に、私はこの格好が好きだから、きれいだから、という個人的な「好み」の類い、そして、わからない、どうしてだろう、という「保留」を加えれば、おそらく人々の答えのはぼすすべてを尽くすはずである。

これは人類学者の問いへの答えとして典型的である。マヤ地域に限らず世界の至るところで、そして衣服に限らず儀礼から日常生活に至るあらゆる側面について、人類学者は現地の人々はあまり関心を抱くはずのないこの種の問いを発し、「習慣」や「嗜好」や「不明」という、あまり気のない返事を得てきた。

「わからない」は言うに及ばず、「習わしだから」も「好みだから」も答えとしては何も言っていないに等しい。「習わし」は、社会としてその衣装を採用しているという事実を言い換えたに過ぎず、「好み」は、個人としてそれを採用しているという事実を言い換えたに過ぎない。社会や個人がその衣装を採用しているという、誰が見てもわかる見たままの事実を述べ直す以外には、ここには何も内容がないかにみえる。

しかし、そのような答えしか得られないということは、答えがないということとは違う。確かに、「なぜ着るのか」という問いには、マヤの場合に限らずわれわれ自身が着るものについ

ても、問いを立てること自体が正しいのかどうか確信の持てないところがある。にもかかわらずマヤの場合については、衣装が「何かについて何かを言っている saying something of something」(Ricoeur 1970, Geertz 1973) という捉え方により見えてくるものがある。自分たちの「習わしだから」着る、自分が「着たいから」着るという答えが結局何を意味するかについては、衣装を共同体とエスニシティの文脈に置けば見え方が変わる。

言うまでもなく、衣装が人のアイデンティティについて、いつでも何かを「言う」ということではない。一方では、衣装がそれを着ける人のアイデンティティについての全面的な表明であり、アイデンティティ以外についてのメッセージがあまり見あたらないこともある。他方では、集団的アイデンティティについてのメッセージはほとんど見あたらないような種類の衣装もある。ただ、マヤの衣装は、華やかであることに加え、人の属する共同体や人の属するエスニック集団について、確かに何かを言っている。人が何を着るか、人が自己の可視性にどのように手を加えるかは、単に抽象的な美の問題ではなく、あるいはそれに加えて、重い社会学的問題でもあり得るということである。

「エスニックなアイデンティティの短期間における変化や変動は、民族研究において、考察と調査が何より緊急に必要とされている分野である」と書いたのは、E. ホブズボームである (Hobsbawm 1990)。インディオとラディーノというグアテマラのエスニック・アイデンティティは、現実にはどのような性質のものであるのか。前者から後者への変容が、インディオはラディーノ化していくという図式的な一般論としてではなく、どのような具体的プロセスの中で実際に起こっているのか。インディオとラディーノという両者の間のエスニックな境界はどのような特徴をもち、どのように構築され再構築され維持されているのか。その境界をインディオとラディーノのそれぞれの側から見たとき、それぞれどのように見えるのか。境界にはどのようなダイナミズムが含まれ、そこでは何が起きていることが観察されるのか。こうした問題は、これまであまり注目されてこなかった。しかし、グアテマラに限らず、エスニシティという現象一般の理解のために、このような動態的に構築される境界に焦点を合わせるアプローチは大きな重要性を持つはずである。本稿ではそれを、衣装に絞って示そうとした。

注

-
- 1) República de Guatemala - Registro Civil, Nacimiento.
 - 2) Datos Respecto del Padre (父に関するデータ)、及び Datos Respecto de la Madre (母に関するデータ) の欄に、grupo étnico (エスニック・グループ) を記入する。
 - 3) この捉え方にも、以下にみるように相当な留保が必要である。
 - 4) そのようなアイデンティティが生まれ、マヤとしての意識が一種の汎マヤ的な「ナショナリズム」へと発展する潜在性については後述する。

- 5) この資料については、黒田悦子氏のご教示を受けた。
- 6) ワレンの数字は、Herrera 1990, Sam 1983, Cojti 1991に基づいているという。
- 7) グアテマラにおけるエスニックな境界については、拙稿（小泉 1994）で問題の一部を論じた。以下の文章の境界に関する部分では、この論文からの表現を用いたところがある。
- 8) Gen. Maximiliano Hernández Martínez.
- 9) Agustín Farabundo Martí.
- 10) このようなアプローチが「主観的 subjective」と呼ばれることがあるが、これは正確ではない。それを言うなら「間主観的 intersubjective」とすべきである。
- 11) 現在（1995年9月～11月）、国立民族学博物館で開催されている「現代マヤ」展の解説に、本論文の草稿からの文章を用いた。（解説書 第1章「現代マヤ——状況と歴史」、及び第6章「『なぜ着るのか』——マムの視座から」、財団法人千里文化財団発行。）なお本稿の内容を部分的に、国立民族学博物館共同研究会「マヤの織物の民族学的研究」（代表者 八杉佳穂 1993-95）及び「エスニックな出会い——文化の葛藤と創造」（代表者 黒田悦子 1989-92）で報告した。
マムに関する現地資料は、1978年から1979年にかけて全米科学財団（NSF）の援助を受け、16ヶ月間継続して行った調査によるものが中心である。
- 12) 自らの共同体ではない共同体の衣装を着ける例、あるいは、その衣装を着ければマヤであることはわかるがどの共同体のマヤであるかはわからないような衣装の例（たとえば Hinshaw 1975: 17-8）が、最近では増えている。そのような変化は、後に述べるような共同体性における変化と結びつけて理解すべきではないかと思うが、そのような研究は、私の知る限りまだない。
- 13) 国立民族学博物館「現代マヤ」展の展示による。
- 14) メキシコ側のチアパスでは、ラディーノになったインディオに対して、「着替えた者 revestidos」という表現が使われる（Siverts 1969など）。
- 15) ウィルソン（Wilson 1993, 1995）は、マヤの言語集団の一つとしてのケクチにおいて、ケクチとしての土着主義的な運動が最近起きていることを報告している。

引用文献

Alonso, Ana María

1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity." *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.

Anderson, Thomas P.

1971 *Matanza: El Salvador's Communist Revolt of 1932*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Barth, Fredrik, ed.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.

Carrescia, Olivia

1982 *Todos Santos Cuchumatan: Report from a Guatemalan Village*. New York: First Run/Icarus Films.

1989 *Todos Santos: The Survivors*. New York: First Run/Icarus Films.

Chapin, Mac

1989 "The 500,000 Invisible Indians of El Salvador." *Cultural Survival Quarterly* 13(3) : 11-16.

Cojtí Cuxil, Demetrio

1991 *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Quetzaltenango, Guatemala: Asociación de Escritores Mayances de Guatemala.

Davidson, William V., and Melanie A. Counce

1989 "Mapping the Distribution of Indians in Central America." *Cultural Survival Quarterly* 13(3) : 37-40.

Demarest, W. J., and Benjamin D. Paul

1981 "Mayan Migrants in Guatemala City." *Anthropology UCLA* 11(1-2) : 43-73.

Dirección General de Cartografía

1962 *Diccionario Geográfico de Guatemala*, Tomo II. Guatemala, C. A.

Early, John D.

1982 *The Demographic Structure and Evolution of a Peasant System: The Guatemalan Population*. Boca Raton: University Press of Florida.

England, Nora

1991 "Lengua y definición étnica entre los mayas de Guatemala." *Mesoamérica* 22 : 311-22.

Geertz, Clifford

1973 "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., pp. 412-53.

González, Nancie L.

1987 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. Urbana: University of Illinois Press.

Hawkins, John

1984 *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity, and Family in Post-Colonial Guatemala*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Herrera, Guillermina

1990 "Las lenguas indígenas de Guatemala: Situación actual y futuro." In England, Nora, and Stephen Elliot, eds., *Lecturas Sobre la Lingüística Maya*. Guatemala: CIRMA.

Hinshaw, Robert E.

1975 *Panajachel: A Guatemalan Town in Thirty-Year Perspective*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Hobsbawm, E. J.

1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

INEGI

1992 *Estados Unidos Mexicanos, Resumen General, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Koizumi, Junji

- 1984 "Religious Change and Social Transformation: A Guatemalan Case." *Annals of Latin American Studies* 4 : 1-25.
- 小泉潤二
1994 「境界を分析する —— グアテマラの場合」 黒田悦子編『民族の出会うかたち』朝日新聞社 pp.61-82.
- Marroquín, A. D.
1975 "El problema indígena en El Salvador." *América Indígena* XXXV(4) : 747-71.
- Morley, Sylvanus G., and George W. Brainerd, revised by Robert J. Sharer
1983 *The Ancient Maya*. Fourth edition. Stanford, California: Stanford University Press.
- Nash, Manning
1989 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Otzoy, Irma
1992 "Identidad y trajes mayas." *Mesoamérica* 23 : 95-112.
- Ricoeur, Paul
1970 *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Roberts, Bryan R.
1973 *Organizing Strangers: Poor Families in Guatemala City*. Austin: University of Texas Press.
- Sam Colop, Luis Enrique
1983 "Hacia una propuesta de ley de educación bilingüe." Unpublished thesis for the Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Siverts, Henning
1969 "Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico." In Barth, F., ed., 1969, pp. 101-16.
- Stavenhagen, Rodolfo
1992 "La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América." *América Indígena* LII(1-2) : 63-118.
- Tambiah, Stanley J.
1989 "Ethnic Conflict in the World Today." *American Ethnologist* 16(2) : 335-49.
- Tax, Sol
1937 "The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala." *American Anthropologist* 39 : 423-44.
- Warren, Kay
1994 "Language and the Politics of Self-Expression: Mayan Revitalization in Guatemala." *Cultural Survival Quarterly* 18(2,3) : 81-86.
- Wilson, Richard
1993 "Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi'." *Man (N. S.)* 28 : 121-38.
1995 *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Norman: University of Oklahoma

Press.

Yasugi, Yoshiho

1995 "Native Middle American Languages: An Areal-Typological Perspective." *Senri Ethnological Studies* No. 39.

Costume and Politics of the Modern Maya: The Case of Guatemala.

Junji KOIZUMI

This paper is an interpretive examination of the costume of the Mayan people of Guatemala, particularly their use of it in the construction and maintenance of the "ethnic" boundary. The paper specifically employs the materials from the Mam area of northwestern Guatemala and attempts to present a "reading" of the costume in the ethnic context. The basic assumption here is that ethnicity is an ongoing phenomenon, maintained at least partially by the use of overt signals, the most important of which is the costume as a sort of "uniform" of Maya individuals, of individual Maya communities, and of the Maya Indians as a whole.

In the rapidly expanding population of Guatemala, which is basically composed of the Indians (the Maya) and the non-Indians (ladinos), the Maya form the majority group, but the estimate of its population ranges between 36% and 87%. This discrepancy is a reflection of an essential ambiguity involved in the definition of the two groups. The identity is largely self-determined by locating oneself on either side of a porous and flexible ethnic boundary. There are channels through which the Indians shift their identity, and an illustration is given from visual anthropological materials in which a case of immigration is vividly documented.

The real problem, however, is not why the Indians become ladinos but why they do not, given the permeable nature of the boundary. Recently reported is a beginning and expansion of a pan-Mayan sentiment with which one is securely attached to the Indianhood, and there again costume carries symbolic, and political, meaning. The costume as a uniform is a powerful, constant, and immediate signal sent across and within the boundary, creating a visual sensation of an apparent condensation, homogeneity and, thus, community. Even though there are shifts and fluctuations of costume, such fluctuations occur *en masse*, reserving and enhancing the communal sentiment which is an essential factor in the Indian selfhood.