

I. 研究報告 A

I. Study Reports A

遺跡管理における住民参加の意味を問う —国際協力の現場から—

Rethinking the Participation of Local Communities in the Cultural Heritage Management

関 雄二（国立民族学博物館） SEKI, Yuji (National Museum of Ethnology)

1. コミュニティからの発言と行動

(1) 消滅の危機とコミュニティからの反動

今日の国際協力の現場で、「持続的な開発」、あるいは「住民参加」という言葉を耳にするのは日常茶飯事となっている。むしろ、それを前提にしたプログラムが立案されることは当然という雰囲気さえある。本論では、この「住民参加」に焦点を絞り、国際協力の中でも、文化遺産関係の現場でどのようにこのコンセプトを取り込んでいくべきなのかを考えてみたい。

そこで、まず「住民参加」のコンセプトが定着してきた背景を探ることにする。1960～70年代にかけて米国で文化資源管理（CRM）制度が成立し¹⁾、日本でも埋蔵文化財に関する関心が高まったのは、経済成長を背景にした開発に伴う遺跡の破壊や、逆に破壊するために行う事前調査で重要な遺跡が発見された点に原因があるといわれている。その後も日本ではこの開発と遺跡破壊あるいは消滅の問題に重きが置かれた議論が展開し続けるが、世界の国々では別の大きなうねりを体験する。

私が調査を行っているアメリカ大陸の場合も例外ではない。この地に考古学や人類学をもたらしたのはヨーロッパ起源の研究者達であり、彼ら／彼女らが研究対象としたのは、彼ら／彼女らがアメリカ大陸に到着する以前から、生活を営んできた先住民であり、その痕跡としての遺跡や遺物であった。その研究対象でしかなかった先住民が異議申し立てを開始したのである。米国では、2007年の先住民の権利に関する国際連合宣言を待たずとも、国内の非先住民と同様の地位と権利を確保することを望み、政府と衝突しながらも交渉を重ねてきたことは有名であり、ラテン・アメリカ諸国でもこの傾向は認められる²⁾。

一見して、直接結びつかないように思える遺跡や遺物と先住民の権利も、じつは生活域が開発で脅かされるといった即物的な問題ばかりなく、彼ら／彼女らの聖地がしばしば遺跡として指定され、非先住民系の専門家によって、発掘、分析、そして展示という「冒瀆行為」が強行され、さらに先住民の世界観とは全く異なる近代的



図-1. エクアドルのインガピルカ遺跡の管理を求める先住民カニヤリのデモを阻止しようとする警官
提供：セグンド・パルチサカ

な枠組みで管理されるようになったことを想起すれば、意外にも直結した問題であることがわかる（図-1）。

(2) ポストコロニアル転回と文化の所有

私自身は、この事態ともに、学問そのものの変貌が大いに関わっていると考えている。いわゆる人文系学問の世界で、よく指摘される「ポストコロニアル転回」であり、人類学で言えば、人類学者による人類学批判である³⁾。ことにアメリカのように考古学が人類学の影響下にある地域では無視できない流れである。

エドワード・サイードに代表されるポストコロニアル思想が人類学に与えた影響は絶大であった。植民地行政官や宣教師の協力の下に成立した近代人類学もさることながら、その批判として成立したはずの、フィールドにおける参与観察に基づく現代人類学とて、対象社会の文化を静的、あるいは同質的に切り取り、情報提供者からの私的収奪を行う行為として激しい批判に晒されたのである。

こうしたことから、収奪した物質文化を保管し、公開してきた装置である博物館に批判の矛先が向けられた。展示における展示される側の権利が論じられ、やがて好奇の眼差しの先にあった展示される側の集団の参加が、展示企画の中で実現されていくのである⁴⁾（図-2）。



図-2. 大英博物館アフリカ展示にある「いのちの木」。
武器を材料にモザンビークの芸術家と博物館
が共同制作した。内戦の記憶と復興がテーマ。

このような学術界の変貌は、先にあげた先住民の権利主張の動きと相関関係にあることはいまでもない。いずれにせよ、文化を語るのが、もはや研究者に限定されるものではないことが社会で共有されてきたと言えよう。

(3) 新自由主義の文化政策

さらに、文化政策にも目を向ける必要がある。世界全体でいえることだが、90年代以降に生じた大きな流れの一つは新自由主義である。もちろん国によってその適用はさまざまではあるが、この思想に重きを置いた国々では、小さな政府を実現するために、多くを市場経済におもねる政策が展開されると同時に、国家の庇護から緩やかな形で解放された市民による自律性が声高に唱えられ、文化関係予算の削減を補強するイデオロギーとしても利用された。先住民なり、コミュニティなり、市民なりの自律性は奨励されながらも、資金面は自助努力せよとの号令が発せられ、文化と経済開発が直結せざるをえなくなったと言えよう。

このような経緯を振り返れば、文化活動におけるコミュニティの参加というスローガンが、これまで阻害されてきたコミュニティ自体、それを研究する専門家、そして文化政策を推進する国や地方行政体などすべてのアクターにとって必然であり、一致した目標であることが容易にわかる。したがって、現代社会において、文化政

策におけるコミュニティの参加の是非を問うことの意味はほとんどない。

にもかかわらず、文化遺産の管理や活用をめぐる、常にこの問題が取りざたされるのはなぜなのであろうか。私自身が注目するのは、コミュニティとは何なのかという問いもさることながら、参加とは何なのかという点にある。あるいはこの問題に関わるさまざまなアクターにおける「参加」の意味のズレに関心があるということもよい。

ここではとりあえず、コミュニティを遺跡周辺で暮らす人々に限定して話を進め、対象は私が携わってきたラテン・アメリカ社会を念頭に置いていることを断っておく。

2. コミュニティの参加の拒絶

(1) 知識の保有をめぐる非対称性

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

これにはいくつかの要因が考えられる。無形ではなく、有形の歴史遺産に限って言うが、文化遺産に関する知識にアンバランスが認められることも理由の一つである。無形遺産であるならば、研究者によって暗黙知が明らかにされることもあるにしても、文化遺産の担い手としてのコミュニティ側が保持する知識は、研究者のそれを上回ることには不思議ではない。

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

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

この構造においては、たとえば遺跡の周辺で暮らす住



図-3. 遺跡説明会も重要だが、専門的情報の伝達に終わることが多い（ペルー北部パコパンバ遺跡）。

民は、「遺跡の真の価値を知らない無知な人々」というレッテルを貼られ、無視されるか、仮にコミュニティ参加が謳われたとしても、考古学的知識を有する文化財関係者が立案するプログラムに参加し、学ぶことが強要されるだけである。教える側と、教えを享受する側とが上下関係にあり、知識は垂直方向に流れていく。いわば、遺跡周辺の住民に主体性の発揮は期待されないのである（図-3）。

（2）新自由主義と非対称性の強化

こうした文化財関係者とコミュニティの非対称の関係は古典的な姿といえるかもしれないが、じつは、現代社会において逆に強化されている点にも触れておかなばならない。

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

さらに新自由主義は、国家の籐がはずれかけた文化財に対して、民間がアクセスできるという新しい面も生み出す。実際に、遺跡の整備などに民間資本が入り、観光開発が奨励される事例は多い。文化財研究や管理の占有を主張してきた考古学者や文化財関係者の目には、領域の侵犯、崇高な対象の商品化と映り、許しがたい事態となる。

多くの場合、こうした事態にコミュニティが口を挟もうとすると、非対称的な関係はかえって強化されてしまう。遺跡が現在のコミュニティの聖地、あるいは所有地として独自の意味を持つが故の異議申し立てであるならば、ナショナルな価値を優先する立場から排除、阻害される。また、観光開発に関連した利益配分を主張するの



図-4. インカ時代、山の神に捧げられた少女の冷凍乾燥ミイラ。提供：イルダ・ビダル

であるならば、金にまみれた、聖域を侵す行動として非難される。まるでキリスト教の強制布教を目的とし、植民地時代に展開された偶像崇拜撲滅運動のようである。

筆者が調査したペルー南部高地で発見された少女のミイラのケース（図-4）でも、山の神の生け贄として自分たちとつながりがあり、それゆえ管理や観光資源として利用する権利があると主張するコミュニティを嘘つき呼ばわりし、DNA鑑定によって、現在のコミュニティとの直接的系統関係を否定する考古学者が現れたほどである⁵⁾。新自由主義と観光開発のグローバル化が、考古学者や文化財関係者の頑なな態度を生み出していることになる。グローバル現象と言ってもよい。

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

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

3. 社会開発と遺跡の保存

ミイラの例は極端かもしれないが、この種の軋轢が日常茶飯事であることは間違いない。一方で、この軋轢を解消しようという動きも近年目につく。先に述べたよう



図-5. 出土品のレプリカ製作と販売を行うペルー北海岸サン・ホセ・デ・モロ村の職人

に、遺跡保存関係の予算が先細る中で、行政側があてにするのは遺跡の存在する地域のコミュニティの参加なのである。これに気付いた行政側が取り始めた方策とは、遺跡保存を地域開発の枠組みに組み込むことである。具体的には、遺跡保存を単体で行うのではなく、観光開発など社会開発と関連させることを指す。

現在、日本がペルー北部アマソナス州で推進する円借款事業もその一つであり、私が携わる北部高地の複数の遺跡保存案件すべてにおいて、経済投資計画が盛り込まれている。逆に言えば、その計画抜きに遺跡保存は難しいということになる（図-5）。

こうした動きは一概に否定はできない。途上国においては経済的格差が歴然としており、貧困や極貧に分類される人々が遺跡周辺で暮らすケースも多く見受けられるからである。生活が困窮している彼ら／彼女らに、目の前にある遺跡の価値だけを押しつけ、保存を叫んだとて聞く耳を持たないことは誰にでも予想できよう。

しかし、遺跡に経済的価値付けが与えられるならば、話は違ってくる。生活水準の向上が可視的になれば、その恩恵の源である遺跡自体に対する見方も変化してこよう。遺跡保存が自らの生活基盤を支えていることに気付けば、遺跡管理にコミュニティが自主的に参加する可能性も高まる。とはいえ、このウィン・ウィン状態はさほど期待できないのが率直な感想である。

なぜならば、観光で経済的恩恵を享受できるような遺跡は一握りしか存在しないのが現実だからである。しかもそうした文化遺産観光が成り立つ遺跡では、一般に住民参加が難しいマスツーリズムが導入され、行政が収入源確保のために直轄地として君臨するケースがほとんどだからである（図-6）。

ならばどのようにすれば、経済的効果が期待できないような遺跡でもコミュニティ参加を実現することが可能

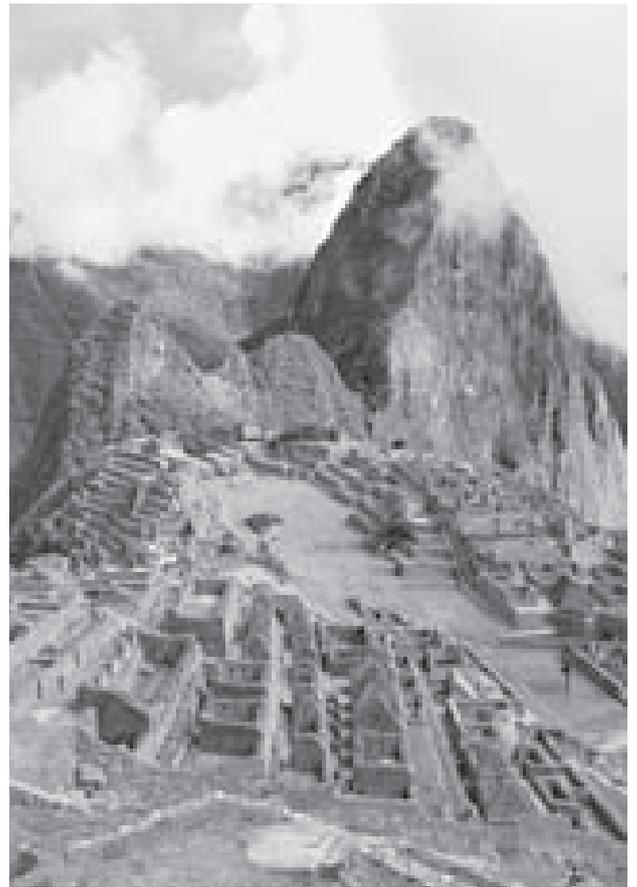


図-6. マチュ・ピチュ遺跡はマス・ツーリズムのメッカ。入場料収入は文化省の貴重な財源。

なのであろうか。少なくともまず考えるべきは、経済的自律が可能かどうかの判断であろう。遺跡、あるいは関連施設を維持管理していくためには費用がかかる。これをまかなった上での、自律的経営は可能であるのか。もし自律的経営が困難な場合には、自治体や国丸抱えになるか、もしくはコミュニティのボランティアとなるが、これを実現することができるのか。遺跡のマネジメントを独立単体のもので扱うのではなく、地域計画の中に位置づけておくことが出発点であろう。その上で、コミュニティ参加が実現するために必要なものがある。これについて最後に論じたい。

4. 社会的記憶と歴史との融合の可能性

(1) 遺跡観の多様性

私自身は、文化財関係者あるいは考古学者が、遺跡の価値を説明し、管理のプログラムを立案し、実行していくことに反対ではない。また行政が主体となって、社会開発の枠組みに遺跡保存を位置づけることにも反対ではない。むしろ積極的に推進していくべきとさえ考えている。遺跡の保存には確かにある種のスキル、そしてかなりの資金が必要であり、それを専門家が社会還元し、行政側が工夫しながら解決しようという道筋は当然である



図-7. 発掘の思い出を交えながら説明するクントゥル・ワシ博物館（ペルー北高地）のガイド

と考えるからである。しかし一方で、こうした考古学的知識だけが遺跡の価値を認定するという立場には危惧を持つ。

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

この点は、単にコミュニティの声を吸い上げるというパフォーマンスを見せるためではない。現代の遺跡保存が、先に述べた新自由主義的な政策のもとで推進される以上、コミュニティの参加は必然であり、それを実現するためにも、コミュニティの自律性を確保する有効な手段が必要であるからだ。その場合、観光開発など、単なる経済的恩恵だけで、遺跡とコミュニティを結びつけるのではなく、コミュニティの世界観の導入が必要である⁶⁾。コミュニティ成員自らが保有する別の遺跡観、これを社会的記憶といってもよいが、その存在を認め、核となる考古学的な歴史観、いわゆる歴史と接合させる必要がある。いわば遺跡観の多様性の容認である(図-7)。

考古学的歴史観を核にと述べたのは、遺跡保存の目的ともいえる活用を念頭においてのことである。自らのコミュニティのためだけに遺跡を守るというケースも想定できないわけではないが、一般に保存した遺跡には、コミュニティ外のさまざまな観光客が訪れ、しかも彼ら／彼女らはコミュニティ成員とは異なる世界観、歴史観を持つことが多い。

だからコミュニティだけが理解できるような仕組みや説明ならば、逆にこうした異なる文化的背景を持つ人々を排除することになってしまう。それを避けるために



図-8. カミナルフユ遺跡公園内に設けられた祭壇で儀礼を行う先住民マヤの人々（グアテマラ）

は、基礎的な考古学情報を共通回路として確保しておくことが必要となる。考古学的歴史観の重要性はここにある。どの地域の人々が来ても理解可能な装置を備えておくことにより、遺跡は多様な歴史観を保有する人々が集まる場となる。

こうした場が形成されることで、結果として、遺跡保存に参加するコミュニティの成員は、他者の視線を浴びることになり、ひいては彼ら／彼女らのアイデンティティの確認や強化につながっていくと考えられる。

すなわちコミュニティの成員が考古学的歴史観を反映させた装置によって自らの位置を確認した上で、さらに自らが保有する社会的記憶を発露させることが重要であり、これにより、よりいっそうコミュニティの自律性が高まり、現代の社会状況に応じた遺跡の管理も可能になると考えられるのである。

このように異なる歴史観や世界観を共存させている事例ならば数多くあげられる。中米のマヤ文化では、観光客が訪れる巨大なピラミッド複合の脇に、現在のマヤ系住民が利用する祭壇が設けられているし(図-8)、日本の博物館とて、歴史的脈絡の中で展示されているはずの仏像の前に賽銭が捧げられることもよく目にする。多声の遺跡保存計画とでもいえよう。

(2) 遺跡観をめぐる齟齬と対立

こうした点を指摘すると、必ず問いかけるのが、コミュニティ独自の社会的記憶が考古学的歴史観と全く相容れない場合はどうするのか、という点である。想定できる事例としては、盗掘があげられる。盗掘は、商業的目的を持って実行されることが多いのだが、私の調査によれば、深い歴史的背景や世界観が関連しているケースもある⁷⁾。こうした相対する世界観同士に交渉の余地はあるのだろうか。

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

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

いずれにしても、社会的記憶の現在を知り、分析する作業は遺跡管理に多くの恩恵をもたらす可能性は高い。それゆえ、住民参加を有効なものとするためには、遺跡の整備や管理のプログラム自体に、この社会的記憶を見いだす基礎調査を組み込む必要がある点を指摘し、本稿の結論としておきたい。

【文献】

- 1) Kerber, Jordan E. (1994) : *Cultural Resource Management: Archaeological Research, Preservation Planning, and Public Education in the Northeastern United States* ; Bergin & Garvey, Westport
- 2) 関雄二 (2004) : 「遺跡観光と先住民蜂起 : 南米エクアドルのインカ遺跡」 ; 西山徳明編 『文化遺産マネジメントとツーリズムの現状と課題』 (国立民族学博物館調査報告51) pp.195-208
- 3) 杉島敬志 (2001) : 『人類学的実践の再構築 : ポストコロニアル転回以降』 ; 世界思想社
太田好信 (2003) : 『人類学と脱植民地化』 ; 岩波書店
- 4) 関雄二 (1996) : 「異文化理解としての博物館 : 「文化」を語る装置」 ; 藤巻正巳ほか編 『異文化を「知る」ための方法』 ; 古今書院 pp.226-242
吉田憲司 (1999) : 『文化の発見—驚異の部屋からヴァーチャル・ミュージアムまで』 ; 岩波書店
クリフォード、ジェイムズ (2002) : 『ルーツ : 20世紀後期の旅と翻訳』 毛利嘉孝他訳 ; 月曜社
- 5) 関雄二 (2003) : 「インカのミイラ「フワニータ」の保存と展示 : 文化財の帰属をめぐる関係者間の対立」 ; 『民族藝術』 19号 pp.90-99
- 6) 関雄二 (2007) : 「文化遺産の開発と住民参加」 ; 『季刊民族学』 121号 pp.42-45
- 7) 関雄二 (1996) : 「盗掘者の論理と発掘者の論理 : 北部ペルーの遺跡保護をめぐる諸問題」 ; 『天理大学学報』 183号 pp.197-214

Abstract: In our international cooperation program, we expect to develop protocols for participation by local communities. With regard to this, international efforts to support indigenous people's rights are important, as are post-colonial limitations on what academic researchers can and cannot do when seeking to describe the cultures of others, and the rising neoliberal requirement for civic participation. Usually, when an international cooperation project related to cultural heritage is developed, the participation of local communities is restricted in a one-sided manner: a researcher or research group draws up a plan as usual, and the local community is then asked to follow it. In this article I will try to suggest ways that allow local communities to participate voluntarily in a project, without excessive intrusion from the outside. To be concrete, I suggest that social memory buried within the local community can be connected to the universal perspective of history in a way that allows the community to communicate with outsiders who have different cultural backgrounds. I also describe the necessity of securing an economic foundation for cultural heritage projects, by positioning them within the framework of social and regional development programs.