

博士論文

(学術)

アルゼンチンのナショナリズムとフォークロアの思想史  
—イスマノアメリカ知識人による人種・民族的自画像の系譜—\*

遠藤 健太\*\*

名古屋大学大学院  
国際開発研究科

審査委員会

西村 秀人 (委員長)

櫻井 龍彦

内田 綾子

研究科教授会合格決定

2017年5月24日

---

\* Argentine Nationalism and an Intellectual History of Folklore: Aspects of  
Ethnoracial Self-images in a Hispanic American Country

\*\* Kenta ENDO

# 目次

## 序論

5

土着性の表象としての「スペイン」と「インディオ」  
実証主義と土着主義の合流点としての民俗学  
各章の概要

## 第 I 部 思想史的背景

### 第 1 章 百周年世代のナショナリズム思想の特質

15

- 1 「欧化」への反動
- 2 イスパニスモとメスティシスモ
- 3 「排外主義」と「るつぼ論」をめぐって
- 4 実証主義とナショナリズム（「科学」と「芸術」）をめぐって

本章のまとめ

### 第 2 章 アルゼンチン人の言語とは何か——思想史のなかの 国語論争——

43

- 1 国語論争前夜の状況——「37 年世代」の国語論
- 2 アカデミー支部創設計画をめぐる論争
  - 2.1 グティエレス×ビジェルガス論争（1876 年）
  - 2.2 アルゲリッチ×オブリガード論争（1889 年）
  - 2.3 アベイユ×ケサーダ論争（1900 年）

- 3 「純粋主義」と「新国語形成論」の再考
  - 3.1 親アカデミー派≠「純粋主義」
  - 3.2 反アカデミー派≠「新国語形成論」
- 4 リカルド・ロハスの国語／国民文学論
  - 4.1 ロハスの国語論
  - 4.2 ロハスの国民文学論

本章のまとめ

## 第Ⅱ部 民俗学に描かれた「アルゼンチン文化」の肖像

### 第3章 リカルド・ロハスとフアン・アルフォンソ・カリーソの口承詩研究

74

- 1 アルゼンチン民俗学の揺籃期（19世紀末～20世紀初頭）
- 2 実証主義的ナショナリズムの民俗学
- 3 ロハスとカリーソの間に生じた応酬と訣別
  - 3.1 カリーソの『カタマルカ』まえがき
  - 3.2 ロハス発カリーソ宛書簡
- 4 思想上の隔たり
  - 4.1 イスパニスモとメスティシスモ
  - 4.2 ガウチョ詩の評価をめぐって

本章のまとめ

### 第4章 カルロス・ベガの音楽・舞踊研究

101

- 1 問題設定——ベガとナショナリズム
- 2 「欧州起源」とされたフォークロア
- 3 「高等文化のインディオ」への着眼
- 4 「スペイン偏重」のタンゴ起源論

本章のまとめ

結論	124
引用文献一覧	128
図表・写真一覧	139
謝辞	140

# 序論

本研究は、アルゼンチン共和国の知識人たちが言論活動を通じて描き出してきた国民文化像の諸相を考察する、思想史的研究である。本研究の目的は、第一に、19世紀後半から20世紀前半という時期にアルゼンチンにおいてみられた「土着主義」的な思潮・言説の存在を示し、その特質を明らかにすることである。とりわけ、近代化に抗する土着的存在としての「スペイン」および「インディオ」がいかにか表象されてきたかという点に着目して、同国における人種・民族的自画像というべきものの系譜を示すことを試みる。

そして第二の目的は、国民文化像をめぐる議論に参画した知識人のなかでも、特に20世紀前半の「民俗学者」たちの存在に焦点を当てて、かれらの研究・言論活動の根底にあった思想の特質を明らかにすることである。とりわけ、この時期のアルゼンチン民俗学が、土着主義と実証主義という二大思潮の稀有な合流点を成していたという点に着目して、その思想史上の意義を論考したい。

## 土着性の表象としての「スペイン」と「インディオ」

19世紀前半に独立を遂げ、同世紀半ばから本格的な建国に着手し始めたラテンアメリカ諸国の為政者・知識人たちが、「欧化」による近代化を志してきたということは、よく知られている。かれらは西欧の文明を信奉し、欧米の近代科学の導入によって自国の発展を実現して、先進国の一員となることを目指していたのだ。また、欧化を志向した知識人たちは、19世紀当時欧米の科学界で隆盛を極めていた進化論・決定論を前提とする優生学的人種論、すなわち白人至上主義的な価値観を内面化していた。ゆえにかれらは、ラテンアメリカを構成する「有色人種」の存在が同地域の後進性の要因になっていると捉え、自国の発展のために国民の「白色化」（例えば欧州移民の誘致等）を画策したのであった<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 「コーカソイド／モンゴロイド／ネグロイド」に代表されるような身体形質に基づく人種分類には科学的妥当性がなく、また「欧州人／アジア人／アフリカ人」といった地理的大集団名も生物学・遺伝学的な実体を持つものでないということは、学問上は周知のことである(竹沢 2005; 石橋 2006: 42-44; 小坂井 2011: 18-27)。あるいは「民族」や「エスニシティ」といった語でもって集団の文化的同一性を論じたとしても、その同一性とて客観的に不変の固有性を持つものではなく、やはり主観的・心理的な次元で想定された虚構の同一性に過ぎない(小坂井 2011: 28-95)。ゆえに本論のなかで用いる「白人」「インディオ」「混血」「欧州人」「ス

他方、こうした欧化主義・白人至上主義が支配的思潮を成してきた反面、19世紀末から20世紀前半のラテンアメリカ諸国では、その支配的思潮に抗するような思潮・言説も様々な形で生じることとなった。それが上で総称したところの土着主義である。土着主義の側に立った論客たちは、隷従的な欧化主義・白人至上主義を批判して、ラテンアメリカの自立性・固有性に対する矜持を表明した。そして、植民地期またはそれ以前からこの地域に根づいてきた「伝統」の価値を称え、ひいては土着的な民としての有色人種の存在を肯定的に再評価したのであった。

20世紀半ばまでにラテンアメリカにおいてみられた反欧化主義的な思潮の事例として、先行諸研究のなかでたびたび論及されてきたものとしては、第一にメキシコやペルーを中心としてみられたインディヘニズモ（インディオ文化称揚思想）(Knight 1990; de la Cadena 2004)、第二にブラジルやキューバで生じたアフロ系文化称揚思想(Hanchard 1994; de la Fuente 2001)が挙げられる。そして、これらの延長線上に抬頭し、以後のラテンアメリカにおける人種観に決定的な影響を及ぼしたのが、メキシコのホセ・バスコンセロス (José Vasconcelos, 1882~1959年) やブラジルのジルベルト・フレイレ (Gilberto Freyre, 1900~1987年) に代表される、いわゆる混血称揚思想である。かれらは、欧米の科学言説のなかで否定的に捉えられてきた「混血」を肯定的なものとして捉えなおし、ラテンアメリカの混血人種が有する美德としての寛容性や美的感性といった資質を称えた。また、かれらは、ラテンアメリカでは混血を通じて人種間の障壁が消失して、差別・偏見が解消され、平等で民主的な社会が実現されていると主張したのであった<sup>2</sup>。そして、メキ

---

ペイン人」「アルゼンチン人」といったカテゴリーも非本質的な社会的構築物にほかならず、その輪郭・境界は大いに可変的なものである。本論の関心は、19世紀後半から20世紀前半のアルゼンチン／ラテンアメリカの知識人たちの間でこれらのカテゴリー概念がどのように捉えられ、語られ、国民性をめぐる言説のなかでそれらの概念がいかように用いられてきたかという問題にある。なお、かれらは多くの場合、身体形質に基づくカテゴリーとしての「人種」と文化的同一性に基づくカテゴリーとしての「民族」とを区別するような概念整理はおこなっておらず、身体形質から文化までを含む様々な要素に同時に言及しながら集団の分類を実践していた。このように「人種」「民族」がともに実体をもたない虚構のカテゴリーであり、また現に当事者たちが両概念の区別にも固執していなかったという事実を考慮して、本論でも両概念を明確に区別せず、「人種・民族」と併記する方法(石橋 2006: 44)を採用している。

<sup>2</sup> バスコンセロスは、その著書『宇宙的人種』(*La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, 1925年)において、「混血」を通じて形成されつつあるラテンアメリカの新しい人種(=「宇宙的人種」)を称え、この混血人種こそがあらゆる既存の人種を超越して、人類の未来を担う存在になると主張した。つまり彼は、欧米の科学言説のなかで否定的に捉えられてきた「混血」を肯定的なものとして捉えなおし、白人と混血の地位を逆転させることによって、従来の白人至上主義に反旗を翻したのだ。また、同書においてバスコンセロスは、西欧白人が強みとしてきた科学的理性の限界を指摘し、逆にラテンアメリカの混血人種の資質として寛容性や美的感性といった要素を挙げて、これらの要素こそが人類の精神的発展にとっての鍵になると唱えた。つまりバスコンセロスの混血論は、19世紀来の支配的思潮であった実証主義(科学万能主義)に対する批判という側面をも備えていたと言える(青木 1994; 大村 2007: 207-212)。

フレイレは、植民地時代のブラジル社会史に関する研究成果となった主著『大邸宅と奴隷

シコやブラジルに限らず、「混血国家」という人種的自画像を掲げたラテンアメリカ諸国においては、北の大国（＝米国）のごとき人種主義は我が国には存在しない、とする自己正当化の論理が、為政者・知識人らによってたびたび用いられていたということも指摘されている（鈴木 1999: 41-43; Wade 2008: 181-182; Wade et. al. 2014: 15）。

こうしてラテンアメリカの多くの国々が反欧化主義の思潮（インディヘニスマ、アフロ系文化称揚思想、混血称揚思想<sup>3</sup>）を生み出していったのであるが、他方アルゼンチンでは、その種のいわゆる有色人種を称えるような思潮が大きな勢力を得ることはなかった。というのも、周知の通りアルゼンチンはラテンアメリカのなかでは例外的に、建国当初からインディオや黒人といった有色人種の人口が寡少な国だったからである<sup>4</sup>。それゆえラテンアメリカの人種・民族をめぐる歴史研究のなかでも、アルゼンチンは例外的な「白人国家」

---

小屋』（*Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 1933年）において、植民者であるポルトガル人とインディオや黒人との間で進行的「混血」の過程こそが、異なる文化を調和をもって融合するというブラジル文化の潜在的資質を育んだと強調した。そして、こうした絶えざる人種混濁の過程を経て、ブラジルにおいては人種間の障壁が実質的に消失し、差別・偏見が解消された平等で民主的な社会が実現されたとして、「人種民主主義（*democracia racial*）」という概念を掲げて、人種差別なき社会としての同国の状況を称えたのであった（鈴木 1992: 20-23; 富野 1999: 153-157）。

<sup>3</sup> なお、ここで付言しておかねばならないのは、ラテンアメリカの混血称揚思想が必ずしも常に反白人至上主義とみなせるものではなく、その内実においてむしろ白人至上主義的な性向を有するような場合も多かったという事実である。特に19世紀において、インディオや黒人の人口を多く抱えていた多くのラテンアメリカ諸国の為政者・知識人たちは、（大部分の国民を白人に置き換えるという発想は非現実的なものであったため）有色人種と欧州系白人との間に生じる混血を是認し、これにより漸次的な「人種改良」を進行させるという妥協的な解決策を採択したのだった。歴史研究のなかでは、19世紀後半以降に多くのラテンアメリカ諸国でみられた混血肯定の言説が、実質的には「人種改良」による相対的な「白色化」を志向するという白人至上主義の変種にほかならなかつたということが明らかにされてきている（Martínez-Echazábal 1998; Wade 2008: 180; Wade et. al. 2014: 15; Loveman 2014: Chaps. 3-5）。つまり上述した20世紀のバスコンセロスやフレイレらの反白人至上主義的な混血論は、こうした19世紀来の白人至上主義的な混血論に対する反動でもあったと言える（むろん、バスコンセロスやフレイレの思想を19世紀来の白人至上主義的な混血肯定思想と同一視するような見解（Wade 2008: 181）は誤りと言わねばならない）。

<sup>4</sup> アルゼンチンでは長年にわたり、「人口の大部分が白人で、インディオや黒人はごく少数」とする見解が通用してきた一方で、インディオや黒人の人口に関する公式な調査は実施されてこなかった。それゆえ研究者の間では、同国の支配層が「白人国家」という自画像を補強せんがためにインディオや黒人の人口を過少に見積もってきたということを糾弾するような議論もあった（Andrews 1980; Quijada et. al. 2000）。ただし、他の多くのラテンアメリカ諸国と比較した場合、現在のアルゼンチンの国土にあたる地域は、植民地時代以前から（インディオ）人口が相対的に少数であったうえ、植民地時代に鉱業や農業があまり発展しなかったため、労働力として動員されたインディオや黒人奴隷も相対的に少数であったということは、事実として否定できない（松下・今井 2013: 480）。なお、2010年に実施された最新の国勢調査において、ようやくインディオと黒人（アフロ系）の人口に関する調査項目が設けられ、総人口4011.7万人の内、「インディオまたはその子孫（*Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*）」が95.5万人（約2.4%）、「アフロ系（*Población afrodescendiente*）」が14.9万人（約0.4%）という調査結果が出ている（むろん、先述の通り、これらのカテゴリーとて客観的な実体として存するものではなく、「自己申告」に基づく流動的なものに過ぎない）。

として片付けられてしまう場合が多かった。実際、それらの歴史研究のなかで、土着主義の事例としてアルゼンチンの思想家・知識人に論及されることはほとんどなく、逆に、近代化志向の白人至上主義を代表する存在として常に挙げられてきたのは、カルロス・オクタビオ・ブンヘ（Carlos Octavio Bunge, 1875～1918年）やホセ・インヘニエロス（José Ingenieros, 1877-1925）といったアルゼンチンの知識人たちだったのである（Helg 1990: 40-43; 松下 1993: 63-65; Martínez-Echazábal 1998:26-27)<sup>5</sup>。

しかし、実のところ、欧化主義に抗して土着的な民の存在を称揚するような思潮・言説は、アルゼンチンにおいても確固として存在していたのである。むしろ、インディオや黒人といったいわゆる有色人種を称える思想がアルゼンチンにおいて大きな勢力を得なかったということは、先述の通り確かである。ならば同国において強固にみられた反欧化主義とはいかなる形のものであったのか。それはすなわち、「親スペイン」思想というべきものであった。

「親スペイン」が「反欧州」に相当するという言辞には、あるいは違和感を抱かれる向きもあるかもしれない。だが、近代化以降のラテンアメリカ（特にイスマノアメリカ）においては、近代文明の象徴たる「欧米」と、土着性の表象としての「スペイン」とを二項対立的に捉える図式が、長年にわたり通用してきたのである。本論のなかで改めて詳述するが、例えば、19世紀後半にアルゼンチンの近代化を牽引したドミンゴ・ファウスティノ・サルミエント（Domingo Faustino Sarmiento, 1811～1888年）やフアン・バウティスタ・アルベルディ（Juan Bautista Alberdi, 1810～1884年）といった知識人たちは、西欧の資本・移民・文化の導入による自国の発展を提唱した反面、旧宗主国スペインの存在は守旧性・後進性の表象とみなして嫌忌し、その残滓を払拭することに心を砕いていた（つまりかれらにとってスペインは完全に「非欧州」の国であった）。あるいは、米西戦争（1898

---

<sup>5</sup> ギュスターヴ・ル＝ボンの社会心理学から多大な影響を蒙っていたブンヘは、人間の形質的特徴と心理的特徴との間に本質的な相関関係があるとの前提に立ち、その主著『我らのアメリカ』（*Nuestra América y Principios de psicología individual y social*, 1903年）において各人種の性格を論じた。そのなかで彼は、黒人を理性・知性や自律性を欠いた人種と断じ、またインディオは過剰に宿命論的な（ゆえに征服されやすい）種族と過剰に執念深い（ゆえに長年にわたり抵抗する）種族と二分されるとしたうえで、かれらを総じて劣等人種と位置づけ、撲滅され消失すべき存在と認定した。さらにブンヘは、異種交配が人間の心理的不安定や道徳観の欠如に繋がるとしたル＝ボンの説を踏襲して、混血の劣等性をも強調したのであった（Helg 1990: 40-42; 松下 1993: 63-64; Martínez-Echazábal 1998: 26-27）。

インヘニエロスも、エルネスト・ルナンやアルテュール・ド・ゴビノーといったフランスの学者たちの人種主義を継承した人物であり、地理的環境や気候等が人間の形質的特徴と、ひいては心理的特徴をも決定づけるとした、本質主義的な決定論者であった。そして、白人の文明に適応することができない有色人種（インディオ・黒人）は、進化論的過程のなかで淘汰される宿命にあるとし、さらには人種不平等論の観点から奴隷制をも肯定した。こうして白人の優等性を信奉したインヘニエロスは、19世紀末から欧州移民の誘致と有色人種の掃討とによって文字通りの「白色化」を実現しつつあった自国の現状を楽観し、アルゼンチンは人種的優等性ゆえにラテンアメリカ地域において指導的役割を果たし得るとまで説くに至った（Helg 1990: 42-43; 松下 1993: 64-65; Martínez-Echazábal 1998: 27）。



年)を最大の契機として旧宗主国スペインの衰退が決定的となると、今度は逆に、近代文明の権化たる米国を敵視して、伝統・秩序の象徴としてのスペインに同情・共感を向けるような「反米親西」言説が汎ラテンアメリカ的な興隆をみせたのであり、ここでは、物質主義的なアングロサクソン(=米国)と崇高な精神を有するラテン(=スペイン)とを対峙させるような図式が通用していたのだ。さらに言えば、欧化主義者であれ、土着主義者であれ、19世紀後半から20世紀前半という時期のラテンアメリカの知識人たちの間では、「白人」(=欧米人)と「スペイン人」(=非欧米人)とを別個の「人種」とみなすような認識も、確実に浸透していたのである。例えば先述のブーヘは、アラブ人やベルベル人との混血を経てきたスペイン人を「アフロ系欧州人」称して、いわゆる「欧州白人」とは区別したうえで、インディオや黒人とともに、そのスペイン人の人種的性格(「横柄さ」等)についても白人至上主義的な観点から酷評していた(Helg 1990: 40-41)。また、逆に土着主義的な観点から混血を称揚したバスコンセロスも、潔癖的な白人至上主義者であるアングロサクソン人種(=米国人)と、有色人種との混血に対して寛容なラテン人種(=スペイン人)とを対峙させたうえで、後者の優等性を主張していたのだ(青木 1994; 大村 2007: 208-210)。

なお、上述の米西戦争前後から興隆した「反米親西」言説については、その主唱者がルベン・ダリオ(Rubén Darío, 1867~1916, ニカラグア出身)やホセ・エンリケ・ロドー(José Enrique Rodó, 1871~1917, ウルグアイ出身)といった文学者たちであったことから、主としてラテンアメリカ文学史研究という枠組みのなかで、その汎ラテンアメリカ的な展開の様相が大局的に論じられてきた(Franco 1970: 52-81; Moreira 1998: 545-566; 柳原 2004)。しかし、ラテンアメリカの一国に焦点を当て、その国内で生成・変遷を遂げてきた親スペイン思想(上述の「反米親西」言説と直接的な関わりを持つものから、そうでないものまで)の系譜を仔細に辿るような思想史研究は、いまだ寡少であったと言わねばならない。

そして何より、ラテンアメリカの人種・民族をめぐる歴史研究のなかで、反欧化主義・反白人至上主義の思想として、インディオヘニスモやアフロ系文化称揚思想と並置する形で親スペイン思想を取り上げるような議論は、いっそう寡少であった。しかし、上述の事情を考慮するならば、ラテンアメリカ人種・民族論のなかで「スペイン人」という範疇を黙殺することは、歴史の重要な一面を捨象することにほかならないということが理解されるだろう。

表象としての「スペイン」に着目することによって、従来のラテンアメリカ人種・民族論のなかでは軽視されがちであった、アルゼンチンにおける土着主義の存在に焦点を当てることが可能になる。こうした認識の下、本論では、19世紀後半から20世紀前半という時期のアルゼンチンにおける親スペイン思想の諸相を分析することを通じて、アルゼンチンの土着主義の特質を明らかにしていきたい。

また、アルゼンチンにおいてインディオヘニスモ的思潮は勢力を得なかったと述べたが、

しかし実のところ、その種の思潮がまったく存在しなかったわけではない。確かに多数派を占めることはなかったものの、アルゼンチンの有力な知識人のなかに、土着性・国民性の表象としての「インディオ」を称えるような主張を積極的に展開した者があったのである。そうした親インディオ思想の提唱者として、本論では、20世紀初期のアルゼンチン・ナショナリズム思想の指導的論客であったリカルド・ロハス（Ricardo Rojas, 1882～1957年）に特別な焦点を当てていく。そして、アルゼンチン土着主義の系譜のなかで、親スペイン思想と親インディオ思想とが併存したときに生じていた、両者の複雑な関係性を解き明かしていきたい。

## 実証主義と土着主義の合流点としての民俗学

上述の通り、19世紀来の欧化思想を支えてきた主たる原動力は、欧米の近代科学を信奉するという実証主義の理念であった<sup>6</sup>。ラテンアメリカの近代的知識人（＝実証主義者）たちは、欧米の科学的知見を導入するなかで、ダーウィンやスペンサーの進化論・決定論に基づく白人至上主義的な人種論を内面化していったのである。そして、こうして実証主義が支配的思潮を成すなかで、その科学万能主義的価値観によってもたらされた「精神」の貧困を批判し、進化論の下で「劣等」と価値づけられてきた有色人種を肯定的に再評価しようとしたのが土着主義の思想だったということも、既に述べた通りである。現に、例えばバスコンセロスの混血論や、ダリオやロドーの「反米親西」思想は、欧米由来の科学万能主義に対する批判を基調としたものだったと言える（青木 1994；大村 2007：208-209；柳原 2007：87-89）。それゆえ、ラテンアメリカ思想史のなかで実証主義と土着主義は、しばしば水と油の関係のごとく対蹠的なものとして理解されてきたのであった（Franco 1970：65-66；Hale 1986；柳原 2007：87-89, 179-180）。

むろん、こうした実証主義と土着主義との二項対立的な図式には一定の妥当性があると言えるが、しかし、ラテンアメリカの土着主義者たちが一概に、近代科学そのものを拒絶するような急進的な「反実証主義」を標榜していたと捉えるのは、不適切と言わねばならない。というのも、かれらのなかには、逆に欧米の近代科学に共鳴し、その導入を積極的に説いたような者も確かにいたからである。すなわち、近代科学の体系的理論・方法への固執（＝実証主義）と「国民性」や「精神」的なもの希求（＝土着主義）とを両立さ

---

<sup>6</sup> 実証主義とは、神学的・形而上学的な世界観から脱し、客観的・経験的な事実に立脚して普遍的法則の定立を目指すという、近代科学の根幹を成した思想。ラテンアメリカ思想史という文脈においては、そうした欧米由来の近代科学を信奉する思想、という含意をも有し、「科学万能主義」などと言い換えられる場合もある。アルゼンチンにおける実証主義の全盛期は1890年頃から1910年頃にかけてであった（Terán 2010：cap. 5）。

せようとした知識人たちが存在したということである。

そして、こうした実証主義と土着主義との合流を最も顕著な形で体現していた存在が、少なくともアルゼンチンの場合は、20世紀前半の民俗学者たちであったと言える。かれらは近代化の過程で喪失の危機に瀕している伝統・土着性（＝フォークロア）を救出するという土着主義的意図に動機づけられていながら、同時に、体系的な理論・方法を備えた近代科学としての民俗学を確立するという実証主義的意図をも抱いていたのであり、ゆえにかれらの研究・言論活動は、常にこれら二つの意図の相克のなかで展開されていたのであった。

本論では、リカルド・ロハス（前掲）、フアン・アルフォンソ・カリーソ（Juan Alfonso Carrizo, 1895～1957年）、カルロス・ベガ（Carlos Vega, 1898～1966年）という3名の民俗学者に焦点を当て、国民文化やフォークロアをめぐるかれらの思想を分析する。そして、かれらの思想のなかで土着主義的意図と実証主義的意図との間にいかなる相克が展開されていたかを浮き彫りにし、ひいては、そうした相克を経てかれらがいかなる国民文化像を掲げるに至ったのかを明らかにしていく。

なお、民俗学の歴史を単なる学説史としてではなく、思想史や文化史という観点から論じたような研究は、欧米や日本を対象とした事例研究に限れば、相当に蓄積されてきている<sup>7</sup>。しかし、アルゼンチンを含むラテンアメリカ諸国を対象とするその種の事例研究はいまだ極めて少ないのが現状である<sup>8</sup>。ゆえに筆者には、こうした先行研究の不備を補填するという意図もあり、すなわち本研究は、ラテンアメリカの思想史・文化史研究の領域において民俗学言説を扱うことの意義を示すものであり、同時に、世界の民俗学の史的研究という領域に向けてラテンアメリカの研究事例を提供しようとするものでもある。

---

<sup>7</sup> 近世欧州の知識人らによる「民衆文化」（口承詩・民話・民謡等）の収集・研究活動の諸相に関する歴史研究としては、ピーター・パークの論考(Burke 1978: Chap. 1)が先駆的な好例としてある。そして欧米の民俗学の学史を思想史・文化史的な観点から論じたものとしては、Abrahams(1993)、Bendix(1997)、Bronner(2002)、Fenske(2010)、河野(2014)等がある。日本民俗学の学史に関する史的研究としては、川田(1985; 2010)、福田(2009)、佐藤(2015)等が顕著な例として挙げられる。

<sup>8</sup> ラテンアメリカ／アルゼンチンにおける民俗学の歴史に関する総括的な論考としては、Blache(1983; 1992)、Merino de Zela(1987; 1990)、Blache y Dupey(2007)、Fischman(2014)等があり、これらはいずれも貴重な情報源であるが、しかし民俗学者自身による学説史記述の域を出るものではない（これら自体が歴史研究の成果と称せるものではない）。こうしたなか、歴史研究の立場からアルゼンチンの民俗学者らの思想等を分析した希少な先行研究として、日本人の研究者・長野太郎による一連の論文(長野 1999; 2005; Nagano 2004)が特筆に価する。その他、アルゼンチン出身のオスカル・チャモーサによる研究書(Chamosa 2010)も、同国における「フォークロア運動」（民俗学者らによる学知的言説から民衆的現象まで）を広範に取り上げて思想史・文化史的観点から論じたものであり、（同書のなかには事実誤認や論理の飛躍等も多いが）やはり貴重な情報源であり、重要な先行研究である。

## 各章の概要

以下の本論は4つの章から構成される。前半の二章では、19世紀後半から20世紀初期のアルゼンチンにみられた、欧化主義と土着主義の対立の諸相を分析する。そして後半の二章では、その後の民俗学者たちの研究・言論活動を通じて描き出されたアルゼンチン文化像の諸相を分析する。各章の概要は下記の通りである。

第1章では、20世紀初期のアルゼンチンに抬頭した「百周年世代」のナショナリズム思想に焦点を当て、そこにみられた親スペイン言説と親インディオ言説の性質や、実証主義とナショナリズムとの関係性について論じる<sup>9</sup>。

第2章では、やや時代を遡って19世紀の言論界に目を向け、スペイン王立アカデミーのイスポノアメリカ支部創設計画をめぐる発生した「国語論争」の経緯を辿りながら、欧化主義と土着主義、とりわけ反スペイン思想と親スペイン思想の間で展開されていた対立の構図を浮き彫りにする。そのうえで、改めて百周年世代の思想家であるロハスの著述に立ち戻り、彼の国語論の特質を分析することによって、その思想史上の意義を再考する。

第3章では、20世紀前半のアルゼンチン民俗学を牽引したロハスとカリーソという二人の学者に焦点を当て、かれらのフォークロア（口承詩）研究のなかで描かれていた国民文化像のありようを分析する。特に、かれらのなかでナショナリズムと実証主義がいかにして両立していたかを示し、また、かれら二人の間にみられた国民文化観の齟齬に注目しながら、「親スペイン」と「親インディオ」という二種類の土着主義思想の間にみられた親和性と不和性について考究する。

第4章では、20世紀中葉に音楽・舞踊研究の分野で活躍したベガという学者に焦点を当て、彼の研究・言論活動を通じて描き出された国民文化像のありようを分析する。特に、実証主義とナショナリズムという二種類の思想が、彼の研究の動機としていかに機能していたか（あるいは、していなかったか）という問いを念頭に置き、先述のロハスやカリーソとの異同にも注目しながら、ベガの示したアルゼンチン文化像の特異性を浮き彫りにし、その思想史上の意義を考察したい。

各章では、当時の知識人らによって著された書物、雑誌・新聞記事、書簡等を主要な分析対象として取り上げる。これらは、2009年度から2016年度にかけて、筆者が国内外の図書館、研究所、資料館、古書店等にて収集した、あるいは研究者・関係者から譲渡され

---

<sup>9</sup> ここで言う「ナショナリズム」とは、実質的には上述した「土着主義」の同義語とみて差し支えない。ただし、アルゼンチン思想史研究において、「ナショナリズム」の定義は各様であるものの19世紀時点で生じていた土着主義思潮を「ナショナリズム」と称することは通例なく、「ナショナリズム」は早くともこの百周年世代以降の思潮として捉えられてきたと言える(Zuleta Álvarez 1975; Payá y Cárdenas 1978; Barbero y Devoto 1983; Altamirano y Sarlo 1997; Devoto 2002; Mutsuki 2004)。ゆえに本論でもこの通例に倣い、20世紀初期の百周年世代以降の土着主義思潮を「ナショナリズム」と称することとする。

た資料である。とりわけ貴重な資料の収集は、ブエノスアイレスの国立カルロス・ベガ音楽学研究所（Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”）、アルゼンチン・カトリック大学附属カルロス・ベガ音楽学研究所（Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”）、旧リカルド・ロハス邸博物館（Museo Casa de Ricardo Rojas）附属研究所、モンテビデオ（ウルグアイ）の国立ラウロ・アジェスタラン音楽資料センター（Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán）等の協力を得て実現したものである（詳細は巻末の「謝辞」を参照されたい）。

# 第 I 部

## 思想史的背景

# 第 1 章

## 百周年世代のナショナリズム思想の特質\*

本章では、20 世紀初期のアルゼンチンにおいて「百周年世代 (generación del Centenario)」の知識人らによって展開された、ナショナリズム思想の特質を考察する。百周年世代というのは、五月革命百周年 (1910 年)<sup>10</sup>を契機とする愛国的気運の高揚という文脈のなかで抬頭してきた知識人の一群であり、しばしばアルゼンチン・ナショナリズム思想の先駆として位置づけられる存在である。そのなかでも特に後世への影響が大きかった存在として、マヌエル・ガルベス (Manuel Gálvez, 1882~1962 年) とリカルド・ロハス (Ricardo Rojas, 1882~1957 年) の二人が、この世代の中心人物とみなされている<sup>11</sup>。

19 世紀後半以来急速な近代化と経済成長を遂げてきたアルゼンチンにあって、百周年世代の知識人たちは、西欧由来の近代文明が基調として有する物質主義的・拝金主義的な側面を批判した。また、近代化の過程で流入した移民・外来文化の存在によってアルゼンチンの国民的同一性が脅威に晒されていることに警鐘を鳴らして、伝統・土着性 (= 国民性) の復権を唱えたのであった。本章では、まず第 1 節において、そうした近代化の負の側面を批判した百周年世代の基本姿勢を概観する。そして第 2 節において、かれらが復権しようとした「国民性」の具体的な内容を論じる。すなわち、この世代のナショナリズム思想のなかに、「スペイン性」を国民性の表象として称揚する言説 (イスパニスモ言説) と、「先住民/メスティソ性」をその種の表象として称揚する言説 (メスティシスモ言説) とが併存していたことを示す。

---

\* 本章の内容は、①日本ラテンアメリカ学会第 35 回定期大会において実施した個人研究報告「20 世紀初頭のアルゼンチン・ナショナリズム思想にみられた「イスパニスモ」言説および「メスティシスモ」言説の特質についての考察」(2014 年 6 月 8 日、於：関西外国語大学)、および、②『ククロス：国際コミュニケーション論集』(名古屋大学大学院国際開発研究科国際コミュニケーション専攻刊行) 第 13 号に投稿した論文「20 世紀初期アルゼンチン・ナショナリズム思想の特質：マヌエル・ガルベスとリカルド・ロハスに焦点を当てた一考察」(遠藤 2016a)を基にしたものである。

<sup>10</sup> 五月革命 (1810 年) は、副王の退位とそれに代わる自治委員会の設置を実現して、アルゼンチン共和国の独立の導火線となった革命。その百周年にあたる 1910 年には、スペインの王族や周辺諸国の首脳等を招聘して盛大な祝賀祭が催された。

<sup>11</sup> 本論では Payá y Cárdenas (1978)、Quijada (1985)等に倣って「百周年世代」という呼称を用いるが、ただし、この呼称があらゆる研究者の間で共有されてきたわけではない。例えば Altamirano y Sarlo (1997)はガルベスやロハスの世代を「1900 年世代 (generación del 900)」と称しているし、あるいは Barbero y Devoto (1983)、Devoto (2002)等は、「百周年時代」(los años del Centenario)や「百周年の精神 (espíritu del Centenario)」といった表現を用いながらも「百周年世代」という呼称は用いていない。

続く第3節では、百周年世代のナショナリズム思想について論じた先行研究のなかにししばみられた通説的な解釈を批判的に検討しながら、かれらのナショナリズム思想の特質を再考する。すなわち、百周年世代のナショナリズムを「排外主義」の思想（移民・外来文化の排斥を説くもの）とみなすような説の誤謬を指摘し、かれらが外的要素をむしろ積極的に包摂しようとする志向をも有していたことを示す。そして、「国民性の復権」と「外的要素の包摂」という、一瞥すると相反するような主張を同時に展開するなかでかれらがか用いていた、折衷的な論理・レトリックの存在を浮き彫りにする。

最後の第4節では、百周年世代のナショナリズムを「反実証主義」の思想（欧米由来の近代科学を嫌忌するもの）として総括するような通説を問い直す。特に、百周年世代のナショナリストでありながら欧米の実証科学の導入にも尽力していたリカルド・ロハスの言論活動に着目して、「科学」と「芸術」、実証主義とナショナリズムとを両立させようとした、「実証主義的ナショナリズム」と称すべき彼の思想の特質を明らかにする。

## 1 「欧化」への反動

独立（1816年）後の内戦および独裁政治の時代を経て、19世紀中葉より近代国家としての歩みを始めたアルゼンチンでは、いわゆる「欧化」が事実上の国是とされてきた。すなわち、この時期のアルゼンチンの支配層は、西欧先進諸国の資本・移民・文化を積極的に誘致することによって近代化を果たそうとしてきた。そして1880年代以降、鉄道・港湾といったインフラの建設が主として英国資本によって進められ、農牧産品の輸送が効率化されると、その対欧輸出が飛躍的な成長を遂げ、これにより国富は著しく拡大した。本論のなかでは以降に詳述する機会もないであろうから、この時期の近代化によってアルゼンチンがいかに劇的な変貌を遂げたかを、ここで基礎的な統計を用いて示しておこう。

19世紀末から20世紀初期にかけてアルゼンチンに流入した外資の大部分を占めていた英国資本<sup>12</sup>の統計をみると、その残高は1885年から1913年までの約30年間で10倍以上に増加しており、1913年時点で英国の対ラテンアメリカ投資のうち4割以上がアルゼンチンに向けられていた（表I-1）。そして、その英国資本の大部分が鉄道建設に充てられたのであり<sup>13</sup>、この鉄道こそが、内陸部からブエノスアイレス港への農牧産品の輸送を効率化し、アルゼンチン農牧業の発展（輸出拡大）にとって最大の原動力になったということはいくよく知られている。

<sup>12</sup> 1900年時点で外資全体の81.4%を英国資本が占めていた(Díaz Alejandro 1970: 30)。

<sup>13</sup> 1910年時点で英国の対アルゼンチン投資総額の77.1%が鉄道を中心とする運輸・通信部門に向けられていた(今井 1985: 47)。



また、共和国憲法にも明記された「欧州移民の奨励」（1853年憲法第25条）という国策の下で急激に流入した移民（大部分はイタリア出身者およびスペイン出身者）の存在により、1869年（第1回国勢調査）から1914年（第3回国勢調査）までの間に総人口は4.5倍に増加して（173.7万人 → 788.5万人）、1914年時点で総人口の約3割を外国人が占めるに至っており（首都ブエノスアイレスに限っていえば1887年時点で人口の5割以上を外国人が占めていた）、これらの移民労働者が農業をはじめとする経済活動の基盤を成すこととなった。

貿易統計をみると、1880年から1910年代半ばまでの期間にアルゼンチンの輸出総額は約9倍に増加しており（Rocchi 2000: 20; Ferreres 2005: 591; Hora 2010: 198）、そのうち農牧産品が常に9割以上を占めていたことがわかる（Rapoport 1988: 203; Ferreres 2005: 594; Hora 2010: 188）。畜産物の輸出品としては、19世紀半ば以来の主要産品である羊毛・皮革に加えて、同世紀末葉に冷凍船・冷凍工場の技術が確立してからは食肉も大きなシェアを占めることとなった。農産物の輸出は、1880年時点では総輸出額の1割にも満たなかったが、先述した鉄道の建設と移民労働力の流入を経て穀物（小麦・トウモロコシ等）の生産が急速に拡大し、1914年時点では総輸出額の5割超を占めるまでになっていた（Rapoport 1988: 202-203; Ferreres 2005: 611-612; 615; Hora 2010: 184-198）。

こうして欧州から資本・移民を誘致し、農牧産品を輸出することによって富を築く道を切り開いたアルゼンチンは、1870～1913年の期間に実質GDPが12倍以上に成長し（Maddison 2006: 194）、上述した移民の流入による人口の急増にもかかわらず、1人当たり実質GDPの成長率も年平均2.5%を記録した。この1人当たり成長率は、欧米先進諸国やその他の新興国をも大幅に凌ぐ、世界最高の水準であった（表I - 2、表I - 3）。20世紀初頭のアルゼンチンは、まさに世界有数の富裕国へと成り上がっていたのである。

表 I - 1 英国の対ラテンアメリカ投資主要国別構成（単位：百万ポンド）

	1865年	1875年	1885年	1895年	1905年	1913年
<b>アルゼンチン</b>	<b>2.7</b>	<b>22.6</b>	<b>46.0</b>	<b>190.9</b>	<b>253.6</b>	<b>479.8</b>
ブラジル	20.3	30.9	47.6	93.0	124.4	254.8
メキシコ	25.6	28.4	40.8	93.6	119.5	132.1
チリ	3.2	10.0	10.1	32.4	42.1	76.1
ウルグアイ	1.1	6.2	16.0	33.6	39.2	47.3
ペルー	3.9	36.2	36.6	22.3	22.5	29.7
対ラ米投資総額	80.9	174.6	250.5	552.5	688.5	1179.5

（出典）Hora 2010: 171

表 I - 2 世界の 1 人当たり実質 GDP の推移 : 1820~1950 年 (単位 : 1990 年国際ドル)

	1820 年	1870 年	1913 年	1950 年
オーストリア	1218	1863	3465	3706
ベルギー	1319	2697	<b>4220</b>	5462
デンマーク	1274	2003	<b>3912</b>	6946
フィンランド	781	1140	2111	4253
フランス	1230	1876	3485	5270
ドイツ	1058	1821	3648	3881
イタリア	1117	1499	2564	3502
オランダ	1821	2753	<b>4049</b>	5996
ノルウェー	1104	1432	2501	5463
スウェーデン	1198	1664	3096	6738
スイス	1280	2202	<b>4266</b>	9064
英国	1707	3191	<b>4921</b>	6907
ポルトガル	963	997	1244	2069
スペイン	1063	1376	2255	2397
米国	1257	2445	<b>5301</b>	9561
日本	669	737	1387	1926
<b>アルゼンチン</b>	—	<b>1311</b>	<b>3797</b>	4987
ブラジル	646	713	811	1672
チリ	—	—	2653	3821
コロンビア	—	—	1236	2153
メキシコ	759	674	1732	2365
ペルー	—	—	1037	2263
ウルグアイ	—	2005	3309	4660
ベネズエラ	—	569	1104	7462
ラテンアメリカ平均	665	698	1511	2554
世界平均	667	867	1510	2114

(出典) Maddison 2006: 195; 264

表 I - 3 世界の 1 人当たり実質 GDP 成長率の推移：1820～1950 年（単位：％）

	1820～1870 年	1870～1913 年	1913～1950 年
オーストリア	0.85	1.45	0.18
ベルギー	1.44	1.05	0.70
デンマーク	0.91	1.57	1.56
フィンランド	0.76	1.44	1.91
フランス	0.85	1.45	1.12
ドイツ	1.09	1.63	0.17
イタリア	0.59	1.26	0.85
オランダ	0.83	0.90	1.07
ノルウェー	0.52	1.30	2.13
スウェーデン	0.66	1.46	2.12
スイス	1.09	1.55	2.06
英国	1.26	1.01	0.92
ポルトガル	0.07	0.52	1.39
スペイン	0.52	1.15	0.17
米国	1.34	1.82	1.61
日本	0.19	1.48	0.89
<b>アルゼンチン</b>	—	<b>2.50</b>	0.74
ブラジル	0.20	0.30	1.97
チリ	—	—	0.99
コロンビア	—	—	1.51
メキシコ	-0.24	2.22	0.85
ペルー	—	—	2.13
ウルグアイ	—	—	0.93
ベネズエラ	—	—	5.30
ラテンアメリカ平均	0.10	1.81	1.43
世界平均	0.53	1.30	0.91

（出典）Maddison 2006: 196; 265

首都ブエノスアイレスに焦点を当てると、1880年から1914年までの期間に同市の人口は約5倍に増加しており（34.3万人 → 158.2万人）（Ferreres 2005: 136）、1900年時点ですでにスペイン語圏でも南半球でも最大の都市になっていたことがわかる（Hora 2010: 210）。また、同市への人口集中の著しさも、諸外国の主要都市の事例と比較して一目瞭然である（表I - 4）。地下鉄や道路の整備が急速に進められたほか、コロン劇場や国会議事堂に代表されるような絢爛たる欧州風の建造物も次々と建てられ、同市は「南米のパリ」とも称される瀟洒な近代都市へと生まれ変わった。

そして、農牧産品の輸出によって財を成した地主層を中心とする上流階級の市民の間では高級な服飾・家具・食器・美術品等の奢侈な消費が過熱し、同時に、好景気の底上げによって形成された中産階級の市民たちも消費活動の主要な担い手となっていた。首都の繁華街の目抜き通りにはハロッズ（Harrods）やガト・イ・チャベス（Gath y Chavez）といった百貨店等も次々と開業し、画一的な大量消費を基調とする西欧近代的な生活様式が急速に定着していった（Rocchi 2000: 50-62; Hora 2010: 215-221）。

表 I - 4 主要都市の人口と人口集中度

	1900年		1914年		1900-1914年の年平均人口増加率
	人口 (単位: 千人)	全国人口に 占める比率	人口 (単位: 千人)	全国人口に 占める比率	
<b>アルゼンチン</b>	4,642		7,886		3.9%
<b>ブエノスアイレス</b>	<b>821</b>	<b>17.7%</b>	<b>1,557</b>	<b>20.0%</b>	<b>4.8%</b>
ロサリオ	120	2.6%	269	3.4%	5.9%
ブラジル	17,319		24,618		2.5%
リオデジャネイロ	711	4.1%	858	3.5%	1.4%
サンパウロ	240	1.4%	400	1.6%	3.7%
チリ	2,950		3,231		0.6%
サンティアゴ	292	9.9%	333	10.3%	0.9%
バルパライソ	136	4.6%	162	5.0%	1.3%
オーストラリア	3,774		4,455		1.2%
シドニー	482	12.8%	633	14.2%	2.0%
メルボルン	496	13.1%	589	13.4%	1.2%
カナダ	5,371		7,205		2.1%
モントリオール	328	6.1%	490	6.8%	2.9%
トロント	210	3.9%	382	5.3%	4.4%

（出典） Hora 2010: 211

こうして「欧化」を基調とする近代化によって繁栄を謳歌していたアルゼンチンであったが、この急成長は旧来の社会秩序や国民意識の崩壊を意味するものにも相違なかった。そして、そうした近代化の「負」の側面に警鐘を鳴らし、従来の欧化政策に軌道修正を迫ったのが、20世紀初期に抬頭した百周年世代のナショナリズム思想だったのである。

百周年世代の知識人たちが警告したのは、第一に、物質的な富の拡大の反面でアルゼンチン人の「精神」が墮落し、「道徳」秩序が崩壊しつつあることであった。例えばマヌエル・ガルベスは(自らの分身である架空のインテリ青年ガブリエル・キログに代弁させる形で)次のように説いた。

いま、我々アルゼンチン人には、この国の精神的生活を再生させ得るべくあらゆる尽力をなすことが求められている。かつて我々は、精神的生活というものを切に営んでいたのであったが、こうした生活は、いま我々が直面しつつあるこの物質主義的・刹那主義的な時代の到来とともに終わりを告げたのであった。我々は、富を肥やし、この国の進歩を加速させるという、実にそれだけのことに気を奪われて、アルゼンチン国民の最も崇高な美德であったナショナリズム的理想を放棄したのである(Gálvez 2001 [1910]: 85)。

同様にリカルド・ロハスも、最初期の著書『コスモポリス』(*Cosmópolis*, 1908年)のなかで次のように問題提起していた。

物質主義的なコスモポリタニズムは、我々の文明の一段階としてはあり得ても、目標には決してなり得ない。半世紀前にサルミエントやアルベルディ〔両者とも19世紀の欧化主義を牽引した指導的知識人〕がラプラタ地域〔アルゼンチン〕において説いた政治的理想〔欧化主義〕は、それが実現するにあたり、新たな道徳上の諸問題をもたらしてきたのだ(Rojas 1908a: XI)。

これらの文言にみられる「物質主義」批判、逆に言えば「精神」・「道徳」の称揚という態度が、百周年世代のナショナリズム思想の基調を成していた顕著な特徴の一つと言える。

また、かれらは、19世紀来の欧化論者たちが伝統や土着性を蔑ろにして、欧州の移民・文化の吸収に執着してきた帰結として、アルゼンチンの国民的同一性の拠所が喪失されつつあることをも厳しく批判していた。

ブエノスアイレスは惨憺たる空気を醸している。〔中略〕この街は独自の容貌を持たず、旧来の植民地的特質を蔑み、文明と富を驕り、ロマン主義的遺産の残滓を冷遇し、ロンドンやパリとの相似を求めるといふ馬鹿げた妄想に熱を上げている。ブエノスアイレスは、不恰好で滑稽な、欧州都市の模造品でしかない(Gálvez 2001 [1910]: 92)。

アルゼンチン共和国はその国民的特徴を喪失する道を進んでいる。外来の諸要素はこの国の血統と魂を変容させてしまうほど甚大なものとなったのであり、これら諸要素の融合の結果として旧来の種に劣らぬほどの強固で特徴的な新しい種が生まれないとすれば、我々は、屈しやすい哀れな雑種的民族の一種へと落ちぶれることになるだろう (Rojas 1908b: 38)。

このように移民や外来文化が急激に流入し、それらが無秩序に混淆した状況——こうした状況のことをかれらは「コスモポリタニズム」と称した——を、かれらは嫌忌したのであった。このコスモポリタニズム批判、逆に言えば「国民性」の復権という志向が、百周年世代のナショナリズム思想のもう一つの顕著な特徴としてあったと言える。

また、百周年世代の知識人たちが上述のようなナショナリズム的信条（物質主義批判・コスモポリタニズム批判）を抱くに至った背景を理解するには、かれらに共通する出自について触れておく必要がある。というのは、かれらは首都ブエノスアイレスの人間ではなく、地方（内陸部）育ちの者たちだった（少なくとも幼年期から思春期の長期間を内陸部の地方都市で過ごした）ということである。ガルベスはエントレリオス州生まれのサンタフェ州育ちであり、ロハスはトゥクマン州生まれのサンティアゴデルエステロ州育ちであった。あるいは同世代のナショナリスト知識人として活動したエミリオ・ベチェル (Emilio Becher, 1882-1921) の場合は、生まれこそブエノスアイレスであったものの幼年期にはサンタフェ州に移住しており、中等教育までは同州ロサリオ市で修めていた。

やがて青年期の後半に至り高等教育等を受けるため首都へ上京したかれらは、物質主義的な近代文明の権化たるこの都市の現状に衝撃を受け、その反動から幼年期・思春期を過ごした内陸部の地方に根づいた伝統への郷愁を駆り立てられ、そうした伝統への回帰を志向するようになったのだと考えられる。この背景について、パジャーとカルデナスは次のように述べていた。

かれらは上京したときに、未知にして煌びやかな空間〔ブエノスアイレス〕が醸し出す印象に驚嘆を覚えたろうし、〔急激な欧化・近代化によって〕管理も統制も効かぬ様であったその空間を、恐怖をもって拒絶したのだった。このときからかれらは、自らの郷土に対して極めて親密な想いを抱くようになったのだろう。その記憶のなかでは、古き家々に純粋性と真正性という美德が認められるのであった (Payá y Cárdenas 1978: 22)。

確かに、ロハスは「我が〔育ちの故郷である〕サンティアゴ〔デルエステロ〕の密林を渉猟しながら、私は農村的精神の真髓を会得した」などと回想していたし (Rojas 1908d: 107)、また、初期の代表的著作である『ナショナリズム復権』 (*La restauración nacionalista: Crítica de la educación argentina y bases para una reforma en el estudio de las humanidades modernas*,

1909 年)に繋がる着想を最初に胸に抱いたのは、上京して首都(「巨大で捉えがたいコスモポリタンなその都市」)の現状をまのあたりにした時点であったとも述懐していた(Rojas 1922a [1909]: 20)。このような内陸部に対する郷愁の念と、首都ブエノスアイレスにおける居心地の悪さといった私情が、かれらのナショナリズム思想を育んだ主要な一因であったことは間違いないだろう。

## 2. イスパニスモとメスティシスモ

百周年世代のナショナリストたちが、移民・外来文化の無秩序に流入するコスモポリタニズム的状况を批判し、そうした状況下で喪失されつつある国民性を復権すべきことを唱えたと述べた。それでは、かれらが復権しようとした「国民性」とは、具体的にはいかなるものを指していたのだろうか。

かれらが国民性の表象とみなした要素として挙げられるのは、第一に「スペイン性」である。かれらの著述のなかにしばしばみられた、スペイン的なるものをこの種の表象として称揚するような言説のことを、以下では「イスパニスモ(スペイン主義)」言説と称することとする。

そもそも「スペイン」を称揚するという態度は、それ自体が 19 世紀来の支配的思潮に対する反動にほかならなかった。というのも、「欧化」による近代化を志向した 19 世紀の支配的知識人たちの多くは明白な「反スペイン」思想の持ち主だったからである。いまだ旧宗主国に対する堅固な敵愾心を保持していたかれらは、第一に植民地時代という過去からの脱却を目指したのであり、かれらにとってはスペインの残滓を払拭することこそが、脱植民地化の完遂すなわち近代国家としてのアルゼンチンの確立を意味するものであった。また、19 世紀当時のスペインが内政・経済の両面で混迷を極め、国力の衰退を露呈する様子をまのあたりにするなかで、当時のアルゼンチンの知識人たちは、スペインを後進国とさえみなすようになっていた。ゆえにスペインは、かれらが範とした「欧州」には含まれ得ない国だったのである(Shumway 1991: 136-139; Devoto 2002: 1-2)<sup>14</sup>。つまり、百周年世代の思想家たちが伝統・秩序の象徴としてのスペインを称揚した背景には、このような「欧化」＝「脱スペイン」という旧来の支配的価値観に抗するという意図があったのである。

また、百周年世代のイスパニスモ言説は、当時汎ラテンアメリカ的規模で浸透しつつあった「親スペイン」的気運に呼応したものでもあった。その親スペイン感情の高揚の最大の契機となったのは、米西戦争(1898 年)におけるスペインの敗北という事件である。し

---

<sup>14</sup> 19 世紀の支配的知識人(「37 年世代」)にみられた反スペイン思想については、次章において改めて論じる(第 2 章 1 参照)。

しばしば言われるように、ラテンアメリカ諸国の多くの知識人たちにとって米西戦争とは、旧宗主国スペインに代わる新たな脅威としての米国の抬頭を最も鮮烈な形で印象づけた「敵の交代劇」(柳原 2007: 55)にほかならなかった。こうした文脈のなかで、「物質主義的なアングロサクソン(米国)と崇高な精神を有するラテン(スペイン)」という二項対立の図式が、ルベン・ダリオ(Rubén Darío, 1867~1916年)やホセ=エンリケ・ロドー(José Enrique Rodó, 1871~1917年)といった指導的知識人らによって定式化され、「スペイン性」を紐帯としてラテンアメリカ(イスマノアメリカ)諸国が団結し、それによって米帝国主義に抗することを呼び掛けるような言説が、確立してきたのであった<sup>15</sup>。アルゼンチンの百周年世代の思想家たちが、こうした汎ラテンアメリカ的な「反米親西」言説を内面化していたというのは、現にしばしば指摘されることである(Quijada 1985: 30-32; Rock 1987: 273-274; Altamirano y Sarlo 1997: 164-165)。

革命百周年前後という時期に生じていた先鋭的なイスマノ言説の典型的なレトリックは、例えばガルベスの初期の代表作である『民族の生地』(*El solar de la raza*, 1913年)のなかの次のような文言にみられる。

私は、我々が称賛すべきラテン民族を、そしてとりわけ我々が属するスペインの血統というものを信奉する者であり、他の選択というものはあり得ない。我々が同胞たちに率先して提示せねばならないのはスペインの精神主義のありさまである(Gálvez 1913: 18)。

私の意図はスペインに対する愛着を増殖させることである。そうすることによって、多くの「スノップ」たちがアングロサクソン民族よりも軽んじてきた我らの民族に対する情愛、および、我々の言語——現代語のなかで最も美しく、最も響きがよく、最も豊潤で、最も男らしい言語——に対する情愛を生じさせることになろう(Gálvez 1913: 19)。

スペイン人——より正確に言えばカスティーリャ人——が有する生活概念は、今日的な生活概念とは異なるものである。近代産業社会の基礎は、金銭を稼ぎ、官能的な快楽を享受するために生きるというものである。[中略]しかしスペインではそうになっていないのだ。カスティーリャ人は、地球上で最も節度ある人間であり、物質的な快楽を求めて躍起になるようなことがない。努力のための努力は愛でず、人民の幸福とい

---

<sup>15</sup> 汎ラテンアメリカ的規模で生じていたこの種の「反米親西」言説は、それがロドーの代表作『アリエル』(*Ariel*, 1900年)の影響によって確立されたという事実を重視して「アリエル主義」と呼ばれることが多い(Franco 1970: 52-81; Hale 1986: 414-422; Moreiro 1998: 545-566; Zea y Taboada 2002)。一方、文学研究者の柳原孝敦は、より長い歴史的過程を視野に入れて(この種の言説が米西戦争以前から育まれてきたということを考慮して)、この言説を「ラテンアメリカ主義」と称して論じている(柳原 2007)。



うものが商売や産業に関わるものだとは考えていないようである(Gálvez 1913: 42-43)。

このように、「ラテン性」を崇高な精神の表象（＝物質主義の対極に位置するもの）とみなしたうえで、そのラテン精神を最良の形で体現する存在として「スペイン」を捉え、それをアルゼンチンの国民性の拠所として称揚するというのが、ガルベスおよび百周年世代の多くの思想家たち（例えば後述するエミリオ・ベチェル等）の著述にみられたイスパニスモ言説の特徴であった。



マヌエル・ガルベス  
(Manuel Gálvez, 1882-1962)

(出典：CEAL 1980a: 6)

なお、上にみたイスパニスコは、専ら「スペイン性」を国民性の表象として賛美するような言説であったが、一方、同じ百周年世代のなかに、これとは別種と言い得るような言説も併存していた。それは、土着的存在としての「インディオ」を肯定的に再評価し、そのうえでスペイン的要素とインディオ的要素の混雑である「メスティソ性」のなかにアルゼンチン固有の国民性を見出そうとするような言説である。これを以下では「メスティシスコ（メスティソ主義）」言説と称することとする。そして、イスパニスコの代表的論客がガルベスであったとするならば、メスティシスコ思想の主唱者はロハスであったとすることができる。

19世紀来の欧化論者たちが「スペイン」を嫌忌していたことは先述したが、同様にかれらが「インディオ」や「メスティソ」を野蛮・後進性の象徴とみなし、それらの要素を払拭しようとしていたこともよく知られている。かれらが欧州移民を誘致した背景には、国民の「白色化」によって近代化を果たすという優生学的人種主義の思想があったし（後述）、また、同様の思想の下で19世紀後半の連邦政府は、内陸部のインディオを掃討してその土地を収奪するべく、「荒野の征服（Conquista del Desierto）」という名で知られる軍事作戦をも展開していた。

こうした19世紀来の反インディオ的潮流に対して、ロハスは、ちょうど革命百周年の年に発表した著書『銀の紋章』（*Blasón de plata*, 1910年）のなかで鮮烈な抗議をなしたのだった。まず彼は、従来の支配的言説において、アルゼンチン国民の構成要素としてのインディオの存在そのものが捨象・黙殺されてきたことを、次のように批判した。

アルゼンチンのインディオは〔スペイン人〕征服者たちの残虐さゆえに完全に殲滅されてしまった、あるいは、植民地時代に――ミタやエンコミエンダにおける、あるいはヤナコナといった形での――強制労働の苦しみのなかで徐々に死滅していった、などという大きな誤解が、我々の間に流布している。こうして我々は、重大な歴史の歪曲によって、自らを純粋なる欧州人種の国民と信ずるに至っていたのである（Rojas 1922b [1910]: 122）。

これに続けてロハスは、「〔アルゼンチンの〕独立は、ごく少数の指導者らを除けば、都市部のチョロや農村部の gaucho といったメスティソたちの手によって実現されたものであった」、「クリオージョ戦争〔独立戦争〕では、国境域に残っていた〔インディオの〕諸部族が、スペイン王党派に対抗する最良の戦力となった」などといった「史実」を掘り起し、それらが「忘却」されていることを嘆いていた（Rojas 1922b [1910]: 122-123）<sup>16</sup>。

そのうえで、「いまや我々の宗教がキリスト教となり、我々の政体が民主主義となり、我々の言語がカスティーリャ語となった以上、我々の潜在意識における先住民的精神はこ

---

<sup>16</sup> これとほとんど同様の観点から「白人国家」神話の解体を試みた近年の歴史研究としては、例えば Quijada, Bernard y Schneider (2000)などが挙げられる。

の国から消滅しているのだ、と信じ込む」ことも「誤謬」だと断じ、「祖国の成り立ちについてより綿密に考察すること」によって「欧州至上主義によって歴史から放逐されてきた先住民を復権する」ことを唱えたのだった(Rojas 1922b [1910]: 156-157)。

こうして、アルゼンチンの歴史におけるインディオの重要性を前提としたうえで、植民地時代を通じてスペイン人とインディオとの間に生じた相互的影響を強調し、両者の混淆によって生じた産物のなかにアルゼンチン固有の国民性を見出すという形で、彼のメステイシスモのレトリックが成立していた。

植民地体制がインディオと征服者との共存を意味するものであったということを、我々は忘却してはならない。〔中略〕その体制を平和的に受け入れた住民〔インディオ〕たちは、三世紀に亘り、不正に対する抗議以外の武力行動を生じさせることはなかった。〔中略〕かれらは祖国の感覚を有し、我らの土地を守護した。そして友愛の感覚を有し、外来者〔スペイン人〕を歓待して、我らの都市の創建に貢献したのである(Rojas 1922b [1910]: 157-158)。

被征服者の民族〔インディオ〕と征服者の民族〔スペイン人〕との三世紀に亘った共存は、必然的に、双方に影響を及ぼさずにはいなかった。スペイン人はインディオの政体に法体系を与え、かれらの宗教をキリスト教化し、言語をカスティーリャ化し、服飾を欧化した。一方、インディオもまた、スペイン人たちの政体・宗教・言語・服飾に影響を及ぼした。そうした相互影響の産物が、我々の政治にみられるカウディーリョ〔地方政治を治めた統領〕体制やモントネラ〔カウディーリョに率いられた私兵〕であり、我々のフォークロアにみられる神話や伝説であり、我々の言葉づかいにみられる慣用表現やアメリカニスム〔アメリカ大陸特有の語彙・表現〕であり、我々のガウチョ〔牧童〕が身につけるポンチョやチリパーである(Rojas 1922b [1910]: 160)。

ここに挙げた引用文の最後に「ガウチョ」への言及がみられる。実に、ロハスによってなされたメステイソ性の称揚の最たる例が、彼のガウチョ論であったと言える。よく知られている通り、ガウチョとは19世紀までアルゼンチンの草原地帯(パンパ地方)で牧畜に従事していた住民のことであり、かれらは一般にスペイン人とインディオの混血(メステイソ)とみなされている。このガウチョという存在をアルゼンチンの典型的国民像とみなすような言説は今日なお通用しているが、そうした言説の確立に寄与した重要人物の一人がロハスだったのである。

ロハスがとりわけ力点を置いて論じたのは、「ガウチョ詩 (poesía gauchesca)」と呼ばれる文学ジャンルについてであった。ガウチョ詩とは、ガウチョの話し言葉を模倣してかれらの生活や世界観を描いた詩作品(その多くは長編詩)であり、19世紀後期に全国的な流行を博したものである。ロハスは後年の大著『アルゼンチン文学史』(*Historia de la literatura*

argentina, 1917-1922年)のなかで gaucho 詩を国民文学の基層として位置づけ、なかんずくホセ・エルナンデス (José Hernández) の代表作『マルティン・フィエロ』(*El Gaucho Martín Fierro*, 1872年/*La vuelta de Martín Fierro*, 1879年)をこのジャンルの最高傑作とみなし、この作品をもって『ローランの歌』や『わがシッドの歌』と並ぶべきアルゼンチンの「国民的叙事詩」と称して賛美したのであった(ロハスの gaucho 文学論については、続く第2章および第3章のなかで改めて詳論する)。

しかし、「インディオ／メスティソ」を称えるという態度は、欧化論者らによって構築されてきたいわゆる「白人国家」神話を根底から揺さぶるものだったのであり、ゆえに当時であって多くの知識人から激しい反発を受けることとなった。そして、実のところ百周年世代の間でさえ、メスティシスモの提唱者は決して多勢を占めていなかった。イスパニシスモとメスティシスモとを比べた場合、百周年世代において主流を成していたのはあくまで前者だったのであり、現にロハス以外の同世代の知識人の著述のなかにも、かくも強力に「インディオ／メスティソ」を称揚するような言論がみられることは稀であった<sup>17</sup>。つまりロハスは、鮮烈なメスティシスモの立場を表明したという点において、百周年世代のなかでも特異な存在であったとすることができる<sup>18</sup>。

---

<sup>17</sup> ロハス以外の著者が国民性の表象としての「インディオ／メスティソ」の存在を全く認めていなかったわけではない。例えばガルベスの『ガブリエル・キログの日記』のなかには、「我が国民の基層を成す民族的要素」としての「インディオ」に言及している箇所が(一箇所だけ)あるし(Gálvez 2001 [1910]: 141)、また彼の『民族の生地』のなかにも、「今日のアルゼンチン・ナショナリズムは、[中略]スペインに、アメリカに、我らの先住民の過去に目を向けるよう我々をいざなっている」(Gálvez 1913: 60) (強調引用者)と述べている箇所がある。だが、ロハス以外の著者によるこの種のインディオへの言及が寡少であったということは否定できない。

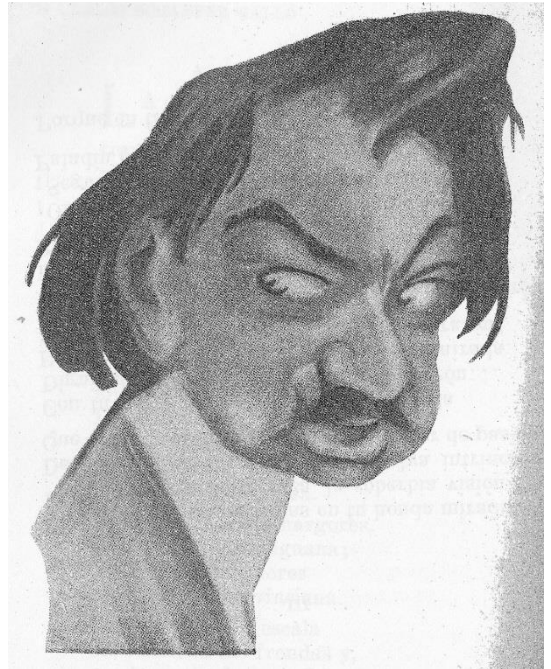
<sup>18</sup> この点においてロハスが「特異」ないし「先駆的」な存在であったということ、そしてそれゆえに彼のメスティシスモ思想が当時の多くの知識人から反発を受けたということは、一部の先行研究のなかでも認められていた(Devoto 2002: 69-79; Lojo 2004: 312, 316)。



リカルド・ロハス

(Ricardo Rojas, 1882-1957)

(出典 : JEHRR 1928: 4 (上) ; 282 (右))



## 【補足】レオポルド・ルゴネスのガウチョ論

メスティシスモ的観点からガウチョ詩などを称えたロハスの態度が、当時のアルゼンチンの言論界のなかでは「特異」なものであったと述べた。この点に関連して、ここでもう一人の特異な人物に言及しておく必要があるだろう。実はロハスとほぼ同時期に、国民性の表象としての「ガウチョ」を称揚していた著名な知識人が、彼とは別にいたのである。その人物とは、ガルベスやロハスよりも先輩格にあたる文学者（詩人・短編作家）であり、モデルニスモ運動（19世紀末から20世紀初期にかけて汎ラテンアメリカ的規模で展開された文学運動）の中心人物の一人としてすでに国際的名声をも博していた、レオポルド・ルゴネス（Leopoldo Lugones, 1874～1938年）である。ルゴネスは1913年、大統領を含む多くの著名人が列席した首都の劇場において『マルティン・フィエロ』を称える連続講演（計6回）をおこなったことで知られており（その講演の内容は後に著書『エル・パジャドル』（*El payador*, 1916年）として刊行された）、この作品を「国民的叙事詩」として位置づける文学史観の確立、および、典型的国民像としての「ガウチョ」観の確立に大きな寄与をなした人物として、ロハスとともに位置づけられている(Altamirano y Sarlo 1997: 186-188; 長野 1998: 138-145)。

その講演（著書『エル・パジャドル』）において、ルゴネスは、平原の生活や世界観を吟じたガウチョ詩の祖形を古代ギリシャ・ローマの牧歌（田園詩）に見出し、マルティン・フィエロ（上述のエルナンデスの作品の主人公であるガウチョの名）の即興詩（*payada*）と、テオクリトスやウェルギリウスの牧歌との類似性を力説した。こうしてルゴネスは、アルゼンチンのガウチョを、古代ギリシャ・ローマに起源を有し、中世プロヴァンスのトロバドール等を直径の先祖として持つ、由緒ある吟遊詩人の系譜のなかに位置づけ、称揚したのであった(Lugones 2009 [1916]: cap. 3)<sup>19</sup>。

こうしてルゴネスが、古代ギリシャ・ローマに由緒を持つ崇高な吟遊詩人としてのガウチョの存在を捉え、結果的に先述のロハスと同様『マルティン・フィエロ』をアルゼンチンの「国民的叙事詩」として称揚したということは、紛れもない事実である。だが、一方で、彼のガウチョ／マルティン・フィエロ礼賛がロハスと同様のメスティシスモ思想に基づくものであったと捉えてしまうのは、誤解と言わねばならない。というのは、第一に、ガウチョやマルティン・フィエロをめぐる彼の議論のなかには、人種としての「インディオ／メスティソ」を蔑視するような価値観が明確に見てとれるからである。一例を挙げれば次のような記述である。

---

<sup>19</sup> なお、物質主義的な近代文明に抗するというアルゼンチン／ラテンアメリカのナショナリズム的思潮のなかに、崇高なる精神の拠所としての「ギリシャ・ローマ」的伝統を称えるような言説もみられたということは、先行研究においても指摘されていたところである(Rubione 2006b; 柳原 2007: 84, 95-96, 206-257)。つまり、ここにみたルゴネスのガウチョ論／マルティン・フィエロ論は、こうした「古典主義」的な言説の一例とみなすことも可能である。

ガウチョにとって家庭生活というものは未発達であり、それゆえ、ガウチョの精神において女性の愛とは取るに足らないものであった。これがガウチョの劣等性、すなわち祖先であるインディオの最も性悪な遺産を成すものであった。ガウチョは愛を知らぬ、自由人であった。彼は愛人や妻といったものを、彼にしてみれば低劣な仕事である家内の雑務に消沈した雌としかみなしていなかった。彼女の上には、定住する人間たちに対する遊牧民の侮蔑が注がれていたのだ。／彼女、すなわちインディオの女の側も、従順に甘んじていた〔中略〕。要するに原始的な雌と同じやり方で〔夫であるガウチョを〕愛していたのだ〔中略〕。／また、彼女の美しさもつかの間のものであった。これはメスティソのもう一つの欠陥だ。第一子を儲けるや、果物についての傷がその味を増すように一時は彼女を際立たせるのだが、やがてみる間に粗野な女農民へと様変わりするのであった(Lugones 2009 [1916]: 62-63) (強調引用者)。

このようにルゴネスは、(崇高な吟遊詩人としてのガウチョの資質を称えていた反面) インディオおよびその血を引くメスティソとしてのガウチョの人種・民族的な野蛮性・劣等性を、自明の前提として承認していたのであった。ゆえにこの点において、人種・民族としての「インディオ／メスティソ」を称えたロハスとは、明白に異なる立場にあったと言うほかないのである。

また、さらに言えば、そもそもルゴネスを(「メスティシスタ」以前に)「ナショナリスト」と断定すること自体にも難点があると言わねばならない。ルゴネスがその生涯において、革命的社会主義から極右的ファシズムまでという大きな振れ幅をもって政治的立場の転向を重ねてきたということは、彼の伝記的論考のなかではしばしば言及されている周知の事実であり(Spektorowski 1996)、それゆえ、そもそもルゴネスの「思想」を分析すること自体が無意味だと言う者さえ少なくないのである。かつて作家のラモン・ドールは、ルゴネスの本性はあくまで「非政治的」な文学者であったとして、彼の真の関心は専ら美的な文章を綴ることであったのであり、彼が時々に表示していた政治的所見などは一種の言葉遊びに過ぎないとの見解を示して、次のように述べていた。「レオポルド・ルゴネス氏の政治的な立場や思想は、美的な評価の対象としてしか考慮し得ない」、「政治、政治思想、諸概念、政治的転向といったものは、ルゴネスにとっては、美しいものを生み出して人を魅了し、自身が魅了されるための、数ある方法のうちの一つに過ぎなかったのだ」(Doll 1966 [1939]: 15)。また同様に、文豪ホルヘ・ルイス・ボルヘスも、次のように述べて類似の見解を示していた。「ルゴネスの思想——ルゴネスの〔政治的〕所見と言ったほうがよかろうか——は、〔中略〕彼がそれに捧げた壮麗なレトリックほどに重要なものではない。あくまで壮麗なレトリックであり、実用的なレトリックではなかった。というのもルゴネスは、〔論理的主張による〕説得よりも〔美的表現による〕圧倒のほうを好んでいたであろうから(Borges 1965 [1938]: 82)。これらを踏まえて、現代の研究者であるデボトも、「ルゴネスが専ら気に

かけていたのは文体だったのであり、彼は常に〔著述の〕内容よりも文体に関心を持っていたのであった」(Devoto 2002: 78)と解説していた。

以上より、ルゴネスのガウチョ論が、ナショナリズム／メスティシスモの立場を貫徹していたロハスのそれとは実質的に全く異なるものであったということは明らかだろう。同時期にガウチョ／マルティン・フィエロを礼賛した両者であったが、思想史上かれらを同列に置いて扱うことが不適切だということは、認識しておく必要がある。



旧リカルド・ロハス邸博物館 (Museo Casa de Ricardo Rojas)

(出典：同博物館ウェブサイト <https://museorojas.cultura.gob.ar/> (2017年1月9日閲覧))

ロハスがブエノスアイレス大学学長を務めていた1929年から没年(1957年)まで居住したブエノスアイレス市内の邸宅。ロハスの死後、彼自身の要望により、その邸宅は家具や蔵書(2万冊以上)ともども連邦政府に寄贈され、翌年より国立の博物館として機能している。家具や内装にはインディオの伝統的な装飾も多く施されており、彼のメスティシスモ的趣味が色濃く反映されている。併設の研究所・資料館には、ロハスの手稿・写真・書簡等も多く保管されている。



### 3 「排外主義」と「るつぼ論」をめぐって

以上において、百周年世代のナショナリズム思想にみられた基本的特徴としての物質主義批判（精神主義）とコスモポリタニズム批判（伝統・土着性の再評価）という志向を確認し、そしてかれらが伝統・土着性（すなわち国民性）の表象とみなしたスペイン性およびメスティソ性の性質について確認できた。これを踏まえて、以下では、先行研究のなかにしばしばみられた誤解を解きながら、この世代のナショナリズム思想の特質について考察を深めてみたい。

西欧文明の物質主義を批判し、移民・外来文化の流入に警鐘を鳴らして伝統・土着性の復権を唱えるという明瞭な姿勢ゆえ、かれらのナショナリズムはしばしば、移民・外来文化の排斥を唱えた「排外主義」のごとき思想として捉えられてきた(Hale 1986: 408-409, 416-417; Rock 1987: 272-281)。しかし、こうした見方は明らかに誤解と言わねばならない。

確かにガルベスやロハスの著述のなかには、外的要素の流入を嘆き、古き良き時代を懐古するかのような文言が現れることがあった。例えば、欧化・近代化の帰結を皮肉ったガブリエル・キロガ（ガルベス）の次のような語りである。

クリオージョの広場は英国風の公園に様変わりし、野蛮でみすぼらしかったスペイン語は、イタリア語やフランス語や英語やドイツ語の多様な語彙のおかげで耳に快い豊かな言語になった。紅茶がマテ茶に取って代わったことは、我々が文明への適応力を立派に備えていることの証だ。我々はこの国の伝統的な不作法や古臭い愚かな慣習を忘れ去った。パリ仕込みの心地好いモラルが、時代遅れの馬鹿げたモラルにはまっぴらだという我が国の若者たちを魅了した。文学はフランス物の模造品となり、公衆も文学者も読む本といえばパリから到来した 3.5 フランの猥書ばかり。新しい町や鉄道の駅には、かつての土着的で野蛮で醜い名前の代わりに外国風の名をつける。〔中略〕  
どうだろう。我々は完全に文明化されたではないか……。 (Gálvez [1910] 2001: 117)

しかし、その憂うべき現状を打開するためにかれらが提示した解決策は、決して、外的要素の排斥や古き良き時代への回帰などではなかった。かれらは、排他的・回顧的なナショナリズムではなく、より現実主義的なナショナリズムを提唱したのである。

実にガルベスは、「コスモポリタンの」・「リベラリズム的」な思潮（＝欧化・近代化論）と、「保守的」・「伝統主義的」・「回顧的」な思潮（＝急進的ナショナリズム）という2つの思潮の「折衷」を模索すべきだと明言して、次のように主張していた。

私はこれら2つの思潮が1つに結合されるべきだと考えている。近代アルゼンチンは、移民すなわちコスモポリタニズムを基盤にして構築されたものであるが、アルゼンチ

ン性の核心 (fondo de argentinidad) を保持することはできるし、そうしなければならぬ。こうした折衷的な思潮が最も現実的なものだろう。この〔折衷的な〕思潮は、不可避となった事態〔外的要素の流入〕を受け入れつつ、アルゼンチン性の核心が失われないよう努めるといふものだ。というのは、この国に到来するあらゆる外的要素を吸収し、それらをこの国の精神で以て矯正するためである (Gálvez 1913: 14) (強調引用者)。

つまり、「アルゼンチン性の核心」さえ失われなければ、外的要素を排除する必要はない。それはむしろ「吸収」すべきものなのだ。それゆえ次のような言明とて、先述の欧化・近代化に対する批判と矛盾するものではないのである。

我々はアングロサクソン民族を憎んでいるわけではない。アルゼンチンの進歩は多分にかれらに負っている。そして我々は甘美なフランスを憎んでいるわけではない。その優雅で情愛豊かな精神は我々の事物に多大な影響を及ぼしてきた。また我々は情熱的なイタリアを憎んでいるわけではない。そのエネルギーの一部を我々に与えてくれたのであるから (Gálvez 1913: 60)。

そしてガルベスは、アルゼンチンが移民や外来文化をむしろ積極的に吸収することによって、近い将来に新たな国民性が形成されることを期したのであった。

ここ〔アルゼンチン〕では新たな民族が形成されつつある。あらゆる出自を持つ人々が、〔中略〕互いに互いを吸収・消化し、そして融合・混濁・結合しているのである。〔中略〕こうして、豊穡なる大地に対する共通の愛と、自由および民主主義の恩恵の下で、来るべき時代に素晴らしい運命を約束されたひとつの民族が、アルゼンチンの国土に生まれつつあるのだ (Gálvez 1913: 61-62)。

むろん、その新たな「民族」が単なる雑種、すなわち無秩序な混濁の産物であってはならない。上述の通り、彼が外的要素の「吸収」を容認するにあたり条件として示したのは、「アルゼンチン性の核心」を失わないことであつた。その「核心」とは何か。これが (イスパニスモの提唱者であるガルベスにとっては) ほかならぬラテン性であり、スペイン性なのであつた。

あらゆる混濁を経ようとも〔我々アルゼンチン人は〕ラテン民族なのだ。〔中略〕移民は、没個性化というその潜在的な働きによって、我ら一族のありさまを根絶やしにすることはできなかつたし、今後もできないだろう。我々はカスティーリャによって創り出されたその似姿である。カスティーリャは我が国民の母体であり、〔諸要素の〕融合に

よる混合物から生まれることとなる〔新たな〕民族の生地なのである(Gálvez 1913: 62)。

このように、ガルベスのイスパニスモは、スペイン性を核心として据えながらも、既存のスペイン性とは異なる新たな国民性（アルゼンチン性）を形成していくことを志向したのであった。その核心が失われている状況下で無秩序に外的要素が流入することを、彼は強く拒絶したが、スペイン性という確固たる核心が据えられている限りにおいて、外的要素の好ましい部分は積極的に吸収すべきとされたのであった。

同様にロハスも、自身が「排外主義」の立場から意識的に距離を取っているということ、を、たびたび強調していた。例えば、初期の代表作である『ナショナリズム復権』（1909年）の初版刊行後に寄せられた様々な批判のなかに、彼のナショナリズム思想を「移民の排斥」や「排外主義」の表明とみなすような「独断的な非難」があったことに触れて、彼は、「そのようなもの〔排外主義〕は私の思想の対極に位置するものだ」（Rojas 1922a [1909]: 13）と断言したうえで、次のように述べていた。

私が自らの教義〔ナショナリズム〕を表明したのは、ある社会階級を他の社会階級から擁護するためなどではなく、排外主義という時代遅れな嫌悪感を増殖させるためでもなく、我が国民を他のアメリカ諸国民から孤立させるためでもなく、狂信的愛国主義という儀式のなかで我らの過去を具象化するためなどでもなかった。そうではなく、我らの移民に〔中略〕社会意識を付与するためであった(Rojas 1922a [1909]: 22)。

そして彼は、鮮烈なメスティシスモ論を展開した『銀の紋章』のなかでは、近い将来に形成されるべきアルゼンチンの新たな国民性のありようについて、次のように宣言したのであった。

皆来られ、我らの文化の発祥に寄与するがよい。アルゼンチンの国土の上では英国人は英国人でなくなり、フランス人はフランス人でなくなり、イタリア人はイタリア人でなくなり、〔中略〕アラブ人はアラブ人でなくなる、そんな日も近いのであるから。壮大なるインディアスの復活祭の日は近いのだ。そのとき、ラプラタからアンデスまでがインカの太陽の下に照らされ、新たな太陽の種族が、その血統あるいは理想を以て、自らを「アルゼンチン人」と称するだろう(Rojas 1922b [1910]: 253-254)。

ここには、ガルベスのイスパニスモにおいてみられたものと実に相通ずる志向が明確に表れている。つまり、インディオ性という「核心」を据え（「インカの太陽の下に照らされ」）ながらも、外的要素を吸収（「皆来られ、我らの文化の発祥に寄与」）することによって、従来のインディオ／メスティソとは異なる新たな国民性が形成されることを期するという未来志向である。

また、同じく百周年世代のナショナリストとして知られたエミリオ・ベチェル——彼は典型的なイスパニスタであった——も、「我らの国民的性格の根源」としての「スペイン的核心 (núcleo español)」を再三強調しながらも、移民・外来文化の流入を前にして「大袈裟な排外主義」は無用だと主張していた。そして、「敵対する諸民族の融和」によって形成された中世欧州諸国の例に倣って新たな国民性を形成すべきことを説いた。したがって、彼によれば、スペイン的なるものを保持するということは決して「副王時代〔植民地時代〕への回帰」を意味するのではなく、「スペイン系民族」であり続けながらも、外的要素の吸収を通じて、既存のスペイン人とは異なる新しい国民を形成することこそが目指されるべきなのであった（「我々はスペイン系民族に属するものであるが、スペイン国民に属するのではない」）(Bécher 1938 [1906]: 219-225)。

要するに百周年世代の思想家たちは、①アルゼンチン性の「核心」（スペイン性ないしインディオ／メスティソ性）を断固として保持すべきだということ、②そのうえであれば、移民・外来文化をむしろ積極的に吸収して、それによって新たな国民性を形成してゆくべきだということ、という2点を骨子とする主張を展開していたのだと言える。このようにしてかれらは、移民・外来文化の無秩序な混淆という目下の問題に対して、排外主義に代わるべきより現実的な解決策を模索していたのであり、この現実的・折衷的な論理・レトリックこそが、この世代のナショナリズム思想の特徴と言うべきものであった。

なお、百周年世代の著述のなかに（「移民排斥」ではなく）「移民包摂」的な志向がみられるということ自体は、以前より少なからぬ論者によって、断片的にはあるが言及されてきたことであった(Glauert 1963: 7; Zuleta 1975: 94; Barbero y Devoto 1983: 19-21)。そして近年の論者のなかには、こうしたかれらの「移民包摂」的な態度に触れて、ガルベスやロハスをアルゼンチンにおける「人種のるつぼ論」の先駆者だと説明するような議論もあった(Devoto 2002: 49, 71)。

だが、上述した百周年世代の論理・レトリックの特徴をより正確に説明しようと思えば、単に「るつぼ論」と称するのは用語法として不適切だろう。

20世紀初頭の米国に起源を持つ「人種のるつぼ」という概念は、従来支配的であった同化主義（アングロ・コンフォーミティ）に対する移民の側からの抵抗の手段として生じたものであった。つまり、ワспへの同化・順応を強要し、非ワсп集団の特性を排除・抹消しようとする（実質的には排外主義と同一の思想であった）同化主義に対して、るつぼ論は、あらゆる集団の要素が対等に溶け合っただけの均質的な新しいアメリカ性が形成されるという理想を唱えたのである（ゆえに「人種のるつぼ」という概念の最初の提唱者とされるイスラエル・ザングウィルはユダヤ系移民であった）。しばしば用いられるウィリアム・M・ニューマン流の文字式では、同化主義は「 $A + B + C = A$ 」、るつぼ論は「 $A + B + C = D$ 」と表され、そしてるつぼ論に対する批判として生じた文化多元主義（諸集団が各々の固有性を保持したまま共存するという考え）は「 $A + B + C = A' + B' + C'$ 」と表される(Newman 1973: chap. 3)。

したがって、ガルベスやロハスのナショナリズム思想を排他的な同化主義とみなすのはむろん誤りであるが、だからと言って逆にるつぼ論とみなしてしまつては、イスパニスモ／メスティシスモとしてのかれらの思想的立場を軽視し、かれらが無秩序な混淆（コスモポリタニズム）を最も嫌忌したナショナリストであったという事実から目を背けることになりかねない。

上記に倣ってガルベスやロハスの主張をあえて文字式にするならば、「 $A + B + C = A'$ 」となるだろう。これは同化主義とるつぼ論の折衷と言うべきものだ。ここでは、「核心」としての「A」（スペイン性ないしインディオ／メスティソ性）が変わらず保持され続けるということと、外的要素の吸収によって旧来の「A」とは異なる「A'」へと変容するということが、どちらも肯定的に捉えられるのである。

- ◆ 同化主義（≡排外主義）：  $A + B + C = A$
- ◆ 人種のるつぼ論：  $A + B + C = D$
- ◆ 文化多元主義：  $A + B + C = A' + B' + C'$
- ◆ 百周年世代のナショナリズム：  $A + B + C = A'$

## 4 実証主義とナショナリズム（「科学」と「芸術」）をめぐって

次に、百周年世代のナショナリズムを、欧米由来の近代科学を嫌忌した「反実証主義」の思想として総括し、20世紀初期における実証主義とナショナリズムとを水と油の関係のごとく対蹠的なものとして捉えるような通念(Hale 1986; Rock 1987; Spektorowski 2003)について、その妥当性を検討したい。

19世紀中葉以降、アルゼンチンの指導的知識人らは欧米文明の象徴としての近代科学の導入に熱を挙げてきた。植民地時代の残滓としてあった神学的・封建的な世界観を払拭し、世俗的・民主的な秩序に基づいて進歩を実現しようとしたかれらにとって、ダーウィンの進化論、コントやスペンサーの社会有機体説といった実証主義の諸理論は格好の拠所となった。また、19世紀に欧米の科学界で隆盛を極めた適者生存や決定論を前提とする優生学的人種論が、世紀転換期にはラテンアメリカ諸国にも浸透し、カルロス＝オクタビオ・ブンヘ(Carlos Octavio Bunge, 1875～1918年)やホセ・インヘニエロス(José Ingenieros, 1877～1925年)といったアルゼンチンの「実証主義者」たちは、ラテンアメリカを構成する諸人種(スペイン人、インディオ、メスティソ)の「劣等性」を地理的要因等に由来する生来の資質として本質化するというやり方で、欧州の「優等人種」を誘致するという移民政策にも「科学」的根拠を提供していた(Helg 1990: 40-43; 松下 1993: 63-65; Martínez-Echazábal 1998)。

こうした実証主義の隆盛をまのあたりにするなかで、その科学万能主義によってもたらされた「精神」の貧困を批判し、進化論の下で「劣等」と価値づけられてきたスペイン人やインディオ／メスティソを再評価しようとしたのが百周年世代のナショナリズム思想だったということに、異論の余地はない。また現に、百周年世代の著述のなかに「反実証主義」的な言説が散在していたことも確かである。例えばガルベスは自身の回想録のなかで、「法学部の学生たちは物質主義者で、かたやスペンサー、かたやコントを神として崇めていた。[中略]しかし我々の文芸グループの者たちは、ほぼ全員が精神主義者だった」(Gálvez 1961 [1944]: 42)などと述べて、当時自らが「反実証主義」の立場にあったことを強調していた。

しかし、百周年世代の思想家たちが一様に、近代科学そのものを拒絶しようとするような急進的な「反実証主義」を標榜していたと捉えるのは、明らかに誤解である。というのも、かれらのなかには、逆に欧米の近代科学に共鳴し、それを積極的に導入すべきと説いたような者もいたのである。その最も顕著な例がロハスであった。

むしろロハスとて、実証主義の全盛期にみられた物質主義(科学万能主義)や優生学的人種主義といったものに反発していたことは先述の通りである。また彼は、実証主義者たちが研究対象および教育科目としての「人文学」を過度なまでに蔑ろにしてきたことをも厳しく批判していた。実に、彼の著書『ナショナリズム復権』は、学校教育における人文

学の再評価を提唱したものに相違なかった。同書の第1章でロハスは、彼が「近代人文学の中心」(Rojas 1922a [1909]: 27)と位置づける「歴史」という学問(教科)の性質についての持論を展開したうえで、「知的思索あるいは教育科目としての歴史を迫害することは許されない。そんなことが許されてしまえば、カリキュラムを実学のみに限定し、まさしく下劣な動機で、我々の学習から哲学や文学や芸術を排除することになってしまう」(Rojas 1922a [1909]: 44)と述べて、実証主義者たちの「実学」偏重的な態度を戒めていた。

それでもロハスは、決して実証科学それ自体を嫌忌したわけではなかったのである。現に、この『ナショナリズム復権』の文中ではコントやスペンサーがたびたび援用されていたし(Rojas 1922a [1909]: 33, 42-45)、そればかりかロハスは、アルゼンチンにおける実証科学の権化と言うべきフロレンティノ・アメギノ(Florentino Ameghino, 1854-1911)<sup>20</sup>をも折に触れて礼讃していたのだ。例えば、アメギノの没後一周年(1912年)にロハスは、教育省主催の行事のなかで彼を称える講演をおこなっていたし、また、『アルゼンチン文学史』第4巻(『現代文学編』)においても、「新たな科学思想」と称してアメギノについての記述に大分を割き、彼のことを、「我らが碩学の父」、「天才的大学者」、「アルゼンチン科学の非凡な創始者」などと称賛していた(Rojas 1925b [1922]: 78, 79, 81)。



フロレンティノ・アメギノの肖像を用いた郵便切手(筆者所蔵)  
(Florentino Ameghino, 1854-1911)

<sup>20</sup> アメギノは、ラプラタ地域で膨大な化石の収集をおこない、とりわけ同地域における先史時代の人類に関する研究では世界的な名声を博した地質学者・古生物学者。その著書『我が信条』(*Mi credo*, 1906)のなかでは、科学に対する絶対的な信奉を表明し、科学的真理の追究は「未来の宗教」になると述べていた。自然科学者のみならず社会科学者にも多大な影響を及ぼし、ホセ・インヘニエロスは彼のことを「近代の聖人」と称していた(Hale 1986: 405-406; Rock 1987: 272-273)。

つまりロハスは、「実学」を偏重して人文学を蔑ろにしてきた実証主義者たちを批判しながらも、「実学」を嫌忌して専ら「精神」的活動（文芸）への回帰を唱えた急進的な反実証主義にも与さなかったのである。彼にとって実証科学と人文学は相補的なものであり、どちらも不可欠な学問であった。さらに言えば、人文学もまた一定程度は「実証的」であり得るし、そうあるべきだとも、ロハスは考えていた。例えば彼は、歴史教育が愛国心の醸成という機能を果たすと言いながらも、そのために「歴史的事実を歪曲」することは戒めねばならないということを繰り返し述べていた。

道を踏み外さぬよう、我々は、その愛国心がどこに立脚すべきものであるかを明らかにする必要がある。そして、真実〔事実〕を裏切ったり下劣な狂信的愛国主義に陥ったりすることなく、歴史を愛国に役立てるにはどうすべきか、明らかにする必要がある (Rojas 1922a [1909]: 54)。

教育における歴史の目的は愛国であるが、これは狂信的愛国主義や軍事的英雄の盲目的崇拝などとは全く別物である。〔中略〕そのために歴史が歪曲される必要はない。出来事を真実〔事実〕のありのままの姿で提示すれば十分だろう (Rojas 1922a [1909]: 61-62)。

要するに、実証的に裏付けられた事実への立脚を重視することと、その事実を確定するにあたり体系的な方法論に則るということが、ロハスの提唱した「近代人文学」の要諦であったと言える。

ただし、彼の思想において顕著だったのは、人文学を自然科学や社会科学と同等の意味での純粋な「科学」とみなしたのではなく<sup>21</sup>、人文学が「科学」的側面と「芸術」的側面という両面を有していることを認めていたという点である。例えば、五月革命から独立宣言に至るまでという時期（1810年～1816年）のアルゼンチンにおける国民意識の醸成について考察した歴史書『アルゼンチン精髓』（*La argentinidad*, 1916年）のなかでは、この点について次のような説明をしていた。

本書のすべての事柄は歴史に属するものである。その「事実」のひとつとして、我々のアーカイブの最良の史料でもって、科学的歴史学の最も確かな方法に従って、私によって精密に確証されていないものはない。しかし、ひとたび事実の確証がなされたら、

---

<sup>21</sup> 例えば『ナショナリズム復権』のなかでロハスは、歴史という学問を自然科学や社会科学と同等の意味で「科学」と呼ぶことはできないという見解を繰り返し表明していたが、興味深いことに、その見解を表明するにあたり彼が援用したのもほかならぬスペンサーであった (Rojas 1922a [1909]: 42-45)。



私はそれらを生き生きと想像するよう努めた。それゆえ、それらをいまの現実であるかのごとく「見て」、そこに描写された出来事の同時代人であるかのごとく「感じる」ことができたのだ。〔中略〕ここでは知的に確証された事実の客観性と、感情的に思い巡らされた事実の主観性とが溶け合って、慮外の視座を創造している (Rojas 1922c [1916]: 10)。

私は自らの仕事のなかで、科学としての歴史と芸術としての歴史という不毛な論争を仲裁しようと努めてきた。〔中略〕歴史は、その情報操作法ゆえに科学であり、その想起力ゆえに芸術なのである。〔中略〕過去を検証するのが科学としての歴史の仕事であるとしたら、それに感情の息吹を取り戻すのが芸術としての歴史の役目だろう。〔中略〕もしこれら2つの特性を結合することができたら、歴史は、ラングロワ氏〔Charles-Victor Langlois, 1863-1929, フランス実証主義史学の代表的歴史家〕の方法に則った科学でありながら、ミューズの古き靈感に拠った芸術であることもやめないだろう (Rojas 1922c [1916]:12-13)。

また同様に、『アルゼンチン文学史』の「序文」において研究方法論について述べた際にも、彼は、マルセリノ・メネンデス＝イ＝ペラヨ (Marcelino Menéndez y Pelayo, 1856～1912年, スペインの文学史家・批評家・歴史家) のスペイン文学研究にみられたような「体系〔科学的方法論〕の欠如」とも、イポリット・テーヌ (Hippolyte Adolphe Taine, 1828～1893年, フランスの歴史家・批評家・哲学者) の『英国文学史』 (*Histoire de la littérature anglaise*, 1864年) 等にみられた「体系の過剰」とも異なる、両者の中間と言うべき方法を探ったと説明して、「科学」と「芸術」の両立と言うべき自らの方法論的立場を改めて表明していた (Rojas 1924b [1917]: 24)。こうしてロハスの「近代人文学」構想は、「科学」的であると同時に「芸術」的である、実証主義的であると同時にナショナリズム的であるという折衷的な立場を、一貫して表明していたのであった。

\* \* \*

## 本章のまとめ

20世紀初期の百周年世代のナショナリストたちは、近代文明の物質主義的側面を批判し、19世紀来の「欧化」による近代化という過程のなかで喪失の危機に瀕していた伝統・土着性の復権を唱え、そして国民性の拠所としての「スペイン性」や「先住民性／メスティソ性」を称揚した。他方、かれらは、移民・外来文化の排斥や、古き良き時代への回帰を唱えたわけでは決してなく、むしろ、それらの外的要素を包摂することによって近い将来に新たな国民性が形成されるべきことをも主張していたのだ。こうして「国民性の復権」と「外的要素の包摂」とを両立させようとするなかで、かれらがしばしば用いたのが、不変の「核心」（スペイン性／インディオ性／メスティソ性）を断固として保持したうえで、外的要素を吸収すべし、とする折衷的な論理・レトリックであった。

また、百周年世代のナショナリズム思想は、近代科学そのものを嫌忌した「反実証主義」として総括されるべきものでも決してなかった。かれらのなかには、むしろ欧米の実証科学を導入することに尽力した者もいたのであり、その最たる存在が、体系的な方法論に則り実証的に裏付けられた事実への立脚を重視するという、「近代人文学」構想を提唱したりカルド・ロハスであった。ここでロハスは、「実学」を偏重して人文学を蔑ろにしてきた従来の実証主義を批判しながらも、「実学」を嫌忌するがために「精神」的活動（＝芸術）に逃避するような反実証主義にも与さないという、いわば中間的立場を表明したのであり、こうして「科学」と「芸術」、実証主義とナショナリズムとを両立させようとしていたのだ。

なお、体系的な方法論と事実立脚性とに固執しながら、「国民性」や「精神」的なるものについて論じるという、「実証主義的ナショナリズム」とも称すべきロハスの志向は、その後、アルゼンチンにおける民俗学という学問の確立の原動力になったものと考えられる。この観点に基づき、20世紀前半の民俗学者らの言説を「実証主義的ナショナリズム」の系譜として思想史上に位置づけ、この種の言説の形成・変遷の過程を明らかにするというのが、本論の後半（第3章・第4章）における課題となるだろう。

## 第2章

# アルゼンチン人の言語とは何か

## ——思想史のなかの国語論争——\*

前章では、19世紀後半以来の支配的思潮であった欧化論に対する反動として、20世紀初期において百周年世代のナショナリズム思想が抬頭したことを論じた。そして、この世代のナショナリストたちが、欧化主義の下では守旧性・後進性の表象として嫌忌されてきた「スペイン」を逆に伝統・秩序の拠所として称揚し、同時に、野蛮な存在として蔑まれてきた「インディオ／メスティソ」をも国民性の重要な構成要素として積極的に再評価したということを確認した。

しかし、百周年世代に先立つ19世紀後半の知識人らの言論活動をより仔細に観察してみると、実は当時の時点ですでに欧化主義に抗するような思潮・言説が少なからず生じていたことが確認できる。つまり、近代化を牽引した支配的知識人らによる誘致の下で移民・外来文化が氾濫している状況（＝コスモポリタニズム）に警鐘を鳴らし、国民的同一性の拠所としての伝統・土着性の復権を唱えるような言論自体は、百周年世代の抬頭よりも前から存在していたのである。

ならば、百周年世代のナショナリズム思想は、つまるところ19世紀の時点で生じていた土着主義の焼き直しでしかなかったのだろうか。あるいは、百周年世代のナショナリズムにはやはり固有の思想的特質があったと言えるだろうか。本章では、19世紀来の欧化主義と土着主義をめぐる思潮・言説のありようを改めて詳察し、そのうえで百周年世代（の代表的論客）の思想に再度焦点を当てるという作業を通じて、百周年世代の思想史上の位置づけを再考する可能性を探りたい。

そこで本章が焦点を当てるのは、19世紀から20世紀初期にかけてアルゼンチンの知識人たちの間で展開された、「国語」のあり方をめぐる言論である。我が国の言語はいかなるもの（であるべき）か、という問いは、すなわち国民性のあり方そのものをめぐる問いであった。そして実に、旧宗主国に対する敵愾心、自立した近代国家を形成したという自負、他方では増大する移民が文化的同一性を脅かしつつあることへの懸念、等々、当時のアルゼンチンの知識人たちが抱えていた種々の感情・問題意識が、この問いのなかに凝集

---

\* 本章の内容は、『イスパニカ』（日本イスパニヤ学会機関誌）第59号に投稿した論文「19世紀アルゼンチンの国語論争：アカデミア支部創設計画をめぐって」（遠藤 2015b）を基にしたものである。

していたと言える。当時の知識人らによって描かれていた国民像・国民文化像の諸相を観察するための素材として、本章がこの国語問題に焦点を当てるのは、それゆえである。

なお、「国語」のあり方をめぐる議論自体は、後述するように 19 世紀の前半からすでに存在していたが、それをめぐる「論争」が本格化する契機となったのは、1870 年、スペイン王立アカデミー (Real Academia Española) がイスマノアメリカ諸国に支部を創設する計画を策定したという一件であった。これを受け、イスマノアメリカの一国であるアルゼンチンの国内では、この計画を是認すべきか否かをめぐって議論が紛糾することとなったのである<sup>22</sup>。ゆえに、本章の文中で「国語論争」と称する場合、これは 1870 年代から 19 世紀末までの、アカデミー支部創設計画をめぐる論争を指すものとする。

以下の本章では、まず第 1 節において、欧化による近代化を牽引した 19 世紀の支配的知識人たち（「37 年世代」：アルベルディ、グティエレス）の国語論を概観して、かれらの著述のなかにみられた欧化思想と、それと表裏を成す「反スペイン」思想の実例を示す。

続く第 2 節および第 3 節では、先述のアカデミー支部創設計画に対する賛否をめぐって展開された 3 つの論争（グティエレス×ビジェルガス論争、アルゲリッチ×オブリガード論争、アベイユ×ケサーダ論争）の内容を分析して、賛成派（親アカデミー派）と反対派（反アカデミー派）がそれぞれいかなる国語論を展開していたか、そして両者の対立軸がどこにあったのかを明らかにする。先行研究の多くは、このアカデミー支部創設計画をめぐる論争を、「純粋主義」（＝既存のスペイン語を純粋な形で保存すべしとする思想）と「新国語形成論」（＝スペイン語とは異なるアルゼンチン固有の言語を形成すべしとする思想）との間で展開された論争として捉えていた<sup>23</sup>。本章ではこの捉え方の難点を指摘し、論争の実態をより正確に把握するための指標として、「親スペイン」対「反スペイン」、「権威主義」対「民衆主義」、「反コスモポリタニズム」対「親コスモポリタニズム」という 3 つの対立軸を提示する。

最後の第 4 節では、百周年世代の思想家であるリカルド・ロハスの言論のなかにみられた国語論、および、それと密接な関わりを持っていた彼の国民文学論の内容を分析する。この作業を通じて、上述の親アカデミー派と反アカデミー派の折衷ともいべきロハスの国語論の特質を浮き彫りにするとともに、メスティシスタとしての彼のなかにみられた、「スペイン性」と「インディオ性」の混淆のあり方に関わる思想の特質を明らかにする。

---

<sup>22</sup> 実際に「アルゼンチン言語アカデミー (Academia Argentina de la Lengua)」（スペイン王立アカデミーのアルゼンチン支部）が発足するに至ったのは、この論争の発端から 40 年をも経た 1910 年のことであった。

<sup>23</sup> 親アカデミー派の思想を専ら「純粋主義」として捉えた例は Rubione (1983)、Oviedo (2005) 等。反アカデミー派の思想を専ら「新国語形成論」としての捉えた例は Sztrum (1993)、Oviedo (2005) 等。Alfón (2013) は、「純粋主義」にも「新国語形成論」にも属しかねるような言述を少なからず引用したにもかかわらず、総括としては、19 世紀の国語論争の基本構図を「純粋主義」対「新国語形成論」として捉えていた。

## 1 国語論争前夜の状況——「37年世代」の国語論

19世紀において欧化による近代化を牽引した支配的知識人たち——以下では、アルゼンチン思想史上の慣例に倣いかれらを「37年世代 (*generación del 37*)<sup>24</sup>」と称する——が、旧宗主国スペインに対する堅固な敵愾心を保持していたということは、前章でも略述したところである。独立戦争の末に自由で民主的な主権国家を勝ち得たという自負の下、かれらはスペインを守旧性・後進性の表象とみなし、その残滓を払拭することに心を砕いていた。そして進歩・近代化の原動力としての欧州移民の誘致を唱え、主としてフランス文化に傾倒した。かれらにとって範とすべきは「欧州」であり、スペインはそこに含まれ得ない国であった。

こうして政治面のみならず文化面でもスペインからの「独立」を志向したかれらは、ゆえに言語に関しても、「スペイン語」とは異なるアルゼンチン固有の言語が形成されることを望んでいた。例えば、後に1853年憲法の実質的な起草者ともなった19世紀の代表的知識人であるフアン・バウティスタ・アルベルディ (*Juan Bautista Alberdi*, 1810-1884) は、最初期の著書『法学研究への予備的断章』 (*Fragmento preliminar al estudio del derecho*, 1837年) の序論において次のような主張をおこなっていた。

我々の言語はスペインの言語だ、と断ずることは、すなわち、我々の法体系や慣習もまた我々のものではなくスペインのものだ、と断ずることと同じである。そしてこのことは、我々の祖国は国民的個性を備えておらず、我々の祖国は祖国ではなく、アメリカはアメリカではなくスペインなのだ、と言うことと同じであり、よってスペインの慣習を持たぬということは我が国民の慣習を持たぬということになってしまう。だからアルゼンチンの言語はスペイン語ではないのだ。〔中略〕言語とは各国民の個性に固有の資質である。〔中略〕諸国民の創造において神が複製をおこなうことはないのであるから (*Alberdi 1920a [1837]: 46-47*) (強調引用者)。

我々の言語は独立を切望している。なぜなら国民の独立は政治的独立だけでは完遂されず、言語の独立はその〔国民の独立の〕一側面に他ならないからである (*Alberdi 1920a [1837]: 47*) (強調引用者)。

---

<sup>24</sup> 「37年世代」とは、フアン・バウティスタ・アルベルディ、ドミンゴ・ファウスティーノ・サルミエント、フアン・マリア・グティエレス等、19世紀においてアルゼンチンの近代化を牽引した知識人の一群に対して用いられる呼称。かれらの多くが集ったマルコス・サストレ (*Marcos Sastre*, 1808-1887) 主催の「文学サロン (*Salón Literario*)」が1837年に開設されたことに因んで、この呼称がつけられている。

同様に 37 年世代を代表する学者・作家であり後年ブエノスアイレス大学学長等に就いたフアン・マリア・グティエレス (Juan María Gutiérrez, 1809～1878 年) も、次のような言明でもってスペインの言語との訣別を宣言していた。

スペインの学問や文学はもはや無価値なのであり、我々はそれらと完全に訣別し、この点においてイベリアの伝統から解放されなければならない。我々が自由を宣言したときに政治の面でそれを成し得たのと同じように。いまだ我々は、言語の面で〔スペインとの〕強固な結びつきに拘束されている。だが、これ〔言語面でのスペインとの結びつき〕は、我々が欧州先進諸国の知的運動のなかに参入するにつれ、徐々に緩和していくに違いない。このためには、我々が外国語に親しみ、それら〔外国語〕のなかで生じているあらゆる良いもの、興味深いもの、美しいものを我々の言語に順応させるという探求を、絶えずおこなうことが必要である (Gutiérrez 1977 [1837]: 154) (強調引用者)。

ここでグティエレスが、言語におけるスペインの圧倒的影響から脱するための手段として、「外国語」(「欧州先進諸国」の言語)の吸収ということを提言していた点に注目されたい。外国語を積極的に取り込むことによって旧来のスペイン語の様態が変容し、その結果としてアルゼンチン固有の言語が形成される、という発想は、コスモポリタニズム(移民や外来文化に晒される状況)を肯定した 37 年世代の国語論に共通してみられたものであった。

したがってかれらは、既存のスペイン語をありのままの形で保存しようとするような保守的な思想を嫌忌していた。「生粋のスペイン語などというのは、他者の正統性の愚かな輸入品であり、そんなものは我々〔アルゼンチン人〕の文体を無味・脆弱にしか導かないだろう」(Alberdi 1920a [1837]: 45)。このように述べたアルベルディは、さらに、「正統」なスペイン語を強要する存在としての「アカデミー」に対する不信感をもすでに露わにしていた。

〔スペイン王立〕アカデミーの権威を支持するということは、半ばスペインによる被植民者であり続けるということだ(Alberdi 1920a [1837]: 48)。

法が民衆によって成されるのと同様、言語も民衆によって成されるのであり、その意味において、独立した主権者であるということは、自分自身のものではない言語は受け入れないということなのである(Alberdi 1920a [1837]: 47)。

このように、保守的な「権威」を嫌忌して、言語の主體的な担い手としての「民衆」を称えるという主張は、以下の論争においてみる「反アカデミー派」の言説のなかに一貫し

てみられることとなったものである。

そして1870年11月、スペイン王立アカデミーがイスマノアメリカ諸国に支部を創設するという計画を策定し、これを受けて、アルゼンチンの言論界ではこの計画を是認すべきか否かをめぐって激しい論争が生じることとなった。むろん、この論争において37年世代は反対派の先鋒を成したのであった。

アカデミーの支部創設計画が公表された翌年、アルベルディ（当時、駐英国大使としてロンドンに滞在）は、この計画に関する自らの見解を示した論考を発表した。そのなかで彼は、同計画をスペインによる「再植民地化」(Alberdi 1920b [1871]: 305)、「反革命」(Alberdi 1920b [1871]: 307)の企てだと断じ、また、「言語はアカデミーの産物ではなく、民衆の口のなかで生まれ形成されるものだ」(Alberdi 1920b [1871]: 309)との見解を改めて示して、支部創設計画に対する反意を表明したのであった。

同じくアカデミーに対する不信感を抱いていたグティエレスは、この頃アカデミーから「通信会員 (académico correspondiente extranjero)」に任命されたにもかかわらず、それへの就任を固辞したのであった。このグティエレスの対応は、その後、アルゼンチン国内の「親アカデミー派」から非難を浴びることとなった。こうして生じたのが、次にみるグティエレスとビジェルガスとの論争であった。



フアン・パウティスタ・アルベルディ  
(Juan Bautista Alberdi, 1810-1884)  
(出典 : CEAL 1980a: 348)



フアン・マリア・グティエレス  
(Juan María Gutiérrez, 1809-1878)  
(出典 : Del Pino 1994: 17)

「37年世代」の知識人たち

## 2 アカデミー支部創設計画をめぐる論争

### 2.1 グティエレス×ビジェルガス論争（1876年）

1872年12月、スペイン王立アカデミーはグティエレスを通信会員に任命することを決定し、翌年その任命書（diploma）をグティエレス宛に送付した（それは大幅に遅延して1875年12月にグティエレスの元に届いた<sup>25</sup>）。しかし、彼は即座にアカデミー宛に返信を送付し、その就任を辞退する意向を伝えたのであった。このグティエレス発アカデミー宛書簡がほどなくしてブエノスアイレスの日刊紙『ラ・リベルタ』（*La Libertad*）に掲載されると（1876年1月5日付）、こうしたグティエレスの決然たる「反アカデミー」的態度を批判する者が生じてきた。なかでも最も辛辣な対グティエレス批判を展開した者として知られるのが、当時ブエノスアイレスに定住していたスペイン人作家ファン・マルティネス＝ビジェルガス（Juan Martínez Villergas, 1817～1894年）である。彼は、自ら創刊した週刊紙『アントン・ペルレロ』（*Antón Perulero*）において、計5回にわたって対グティエレス批判の記事を掲載した。これを受けて、今度はグティエレスがこのビジェルガスに対する反論を再び『ラ・リベルタ』紙に連載する、という形で、両者の応酬が展開されたのであった<sup>26</sup>。

グティエレスの言い分によれば、彼が通信会員への就任を辞退した理由は、送付されてきた任命書に同封されていたアカデミー定款の第1条にあった。そこには、アカデミーという機関の「目的」として、「カスティーリャ語の純粋性および気品を育み定めること（cultivar y fijar la pureza y elegancia de la lengua castellana）」と記されていたのであり、これをもって彼は次のように断じたのであった。

この第1条によって会員に課される任務のようなものを遂行するというのが、私に

---

<sup>25</sup> この通信の大幅な遅延について、グティエレスは皮肉を交えて次のように述べていた。「アカデミーの通信は帆船で航行してきたに違いない——古典的で懐古的な渡航手段だ——。現在用いられている最新の技術である蒸気船——言語における罪深き新語に相当する——ではなかったのだ」（Gutiérrez 1994c [1876]: 95）（強調原文）。

<sup>26</sup> この際にグティエレスおよびビジェルガスが寄稿した新聞記事等はすべて、ディエゴ・A・デル・ピノによって1冊の書籍にまとめられている（Gutiérrez 1994a; 1994b; 1994c; Martínez Villergas 1994a; 1994b）。なお、『ラ・リベルタ』紙におけるグティエレスの連載は匿名（「とあるブエノスアイレス人（Un porteño）」という筆名）で掲載されたものであったが、この執筆者がグティエレスであるということをビジェルガスを含む当時の読者が認識していたということは、ほかならぬビジェルガス自身の証言（Martínez Villergas 1994b [1876]: 106）から明らかである。



出来るとは思えない。〔中略〕アメリカのこちら側では、〔中略〕我々すべての国民が、〔スペインから〕継承した言語を育て (cultivar) いる。〔中略〕だが、我々はその純粋性や気品を定める (fijar) [=不動のものとして固定する] ことなどではしない (Gutiérrez 1994a [1876]: 27-28) (強調原文)。

〔言語とは生体 (un cuerpo viviente) のようなものだ、という言に続けて:〕その生体の発育を、スペインのアカデミーのねじでもって固定する (fijar) などという遂行不可能な任務には参画したくない (Gutiérrez 1994b [1876]: 62-63) (強調原文)。

ここにはやはり、既存のスペイン語をありのままの形で保存しようとするような保守的な「権威」に対する彼の反発が、顕著に現れていたと言える。そして彼もまた (先述のアルベルディと同様)、「言語は文法学者たちの仕事によって加工されたり仕上げられたりするようなものではない」 (Gutiérrez 1994a [1876]: 31) という「民衆主義」的な言語観に立脚していたのであった。

また、グティエレスによれば、独立後のアルゼンチンは「欧州全体の影響へと国の門戸を広く開放し」、「外国の言語や思想・慣習〔中略〕が我々の間で市民権を得て」、「人種が混雑したのと同様に言語も混雑してきた」のであり、ゆえに、「〔こうした言語の混雑によって〕我々の耳がコスモポリタン化され、我々が国民的言語の不動性 (inamovibilidad) を求めるなどということをして不可能にしている」 (Gutiérrez 1994a [1876]: 28-29)。そして、こうした近代化に伴う諸要因によって既存のスペイン語が変容を遂げつつあるという今日のアルゼンチンの状況を彼は、「文法を危機に晒すかもしれないが、自由な思想〔の表明〕にとっては実り多いものとなり得る」 (Gutiérrez 1994a [1876]: 30) と好意的に評価していた。ここには、外国語の影響を受けて既存のスペイン語が変容することを是とする、彼の「親コスモポリタニズム」的思想が改めて確認される。

これに対して、ビジェルガスは、移民の増大に伴ってアルゼンチン国内に様々な外国語が流入したからといって、それら諸言語を「融合」せねばならないという必然性は全くないし、まして「アルゼンチン共和国においてひとつの新しい言語が形成されることを企図する」ようなグティエレスの主張は「理不尽」で、「常軌を逸したアイデア」だと痛罵したうえで (Martínez Villergas 1994a [1876]: 45)、次のように問いかけた。

必要性に迫られてもいないのに外国語の語彙・表現で満たしてしまうのが、ある言語を豊かにするという事なのか。どうだろう。papel の代わりに rol と言い、representar の代わりに jugar と言い、hábito や costumbre の代わりに hábitud と言い、folleto の代わりに panfleto と言い、provisional の代わりに provisorio と言い、entrar en... の代わりに entrar a... と行う、といったような類のことが、カスティージャ語を豊かにすることだろうか (Martínez Villergas 1994a [1876]: 45)。

自由な思想を展開するためにはセルバンテスの言語では範囲が狭い、などとみなすような作家に、偉大な作品などがあるのだろうか。／アカデミーの人々ならば当然のこととして言うだろう。グティエレス氏の語る自由というのは、いわゆる意味不明 (galimatías) のことだ、と (Martínez Villergas 1994a [1876]: 46) (強調原文)。

このように、言語の無秩序な混淆、とりわけ移民がもたらす外来語の浸透を忌避するという「反コスモポリタニズム」が、以後も親アカデミー派の思想を特徴づける一要素となったのであった。

## 2.2 アルゲリッチ×オブリガード論争 (1889年)

1880年代に入ってから、アルゼンチンにおけるアカデミーの支部創設問題は、いまだ決着をみておらず、その賛否をめぐる議論は続いていた。そうした議論のなかでも特に有名なものが、1889年に『ラ・ナシオン』紙 (*La Nación*) 上で展開された、フアン・アントニオ・アルゲリッチ (Juan Antonio Argerich, 1855~1940年) (反アカデミー派) とラファエル・オブリガード (Rafael Obligado, 1851~1920年) (親アカデミー派) という2人の著名な文学者による論争である。

発端は、オブリガードが『ラ・プレサ』紙 (*La Prensa*) のインタビューにおいて、「言語の主権はスペインに属するのであり、それに忠実なる敬意を表するというのは、子〔スペインの「子」であるアルゼンチン〕としての責務であると思う」などと発言して支部創設への賛意を表明したことにあつた (Argerich 1906 [1889]: 77; Obligado 1976a [1889]: 69)。こうしたオブリガードの発言に対して、反アカデミー派のアルゲリッチが『ラ・ナシオン』紙に痛烈な批判を寄せ (計2回)、さらにそれに対する反論をオブリガードが同紙に発表する (計4回) という形で、論争が展開されたのであった<sup>27</sup>。

アルゲリッチは、アカデミーの支部を創設するといった考えは「全くもって無益にして的を外れた非愛国主義」に他ならないと断じ、「アカデミー〔支部〕があろうがなかろうが、我々は常にスペインの用法とは異なる話し方をするだろう。なにゆえ我々は、その主権を譲渡せねばならないのか」と述べて (強調引用者)、支部創設への反意を表明した (Argerich 1906 [1889]: 81)。また、「要するにアカデミー〔支部〕はほとんど何の役にも立たないであろうし、あるいは仮にこれらの国々〔イスマノアメリカ諸国〕において何らかの役に立つとすれば、それ〔各国のアカデミー〕は本質的に国民的なものであらねばならず、本店に従属する代理店のようであってはならないだろう」として、創設するのであればスペイン王立アカ

<sup>27</sup> アルゲリッチとオブリガードの記事等は、後年刊行された各々の著作集にすべて収録されている (Argerich 1906 [1889]; Obligado 1976a [1889]; 1976b [1889])。

デミーの「支部」ではなくアルゼンチン独自のアカデミーにするべきだとの見解を示した (Argerich 1906 [1889]: 80)。あるいは「言語的独立の証として北米人が作成した固有の辞典であるウェブスター [イギリス英語とは異なる米国独自の語彙・綴り字を載録した]」を範にして、アルゼンチン独自の辞典を作成すべきとの提言もおこなった (Argerich 1906 [1889]: 82)。そして、こうした見解の背後にはやはり、「言語はアカデミーのなかで培われるのではなく、民衆のなかで培われる」 (Argerich 1906 [1889]: 81) という反権威主義 (民衆主義) の思想があった。

これに対してオブリガードは、『ラ・プレンサ』紙のインタビューにおける自身の発言の「細部」は不正確であったとして、言語に関するスペインの「主権」を認めるとした箇所を訂正しつつも、「私が認めるのは、正確に言えば主権ではなく、カスティーリャ語におけるスペインの権威である」 (Obligado 1976a [1889]: 69) (強調引用者) と、実質的にはほぼ同一の主張を繰り返した。

スペインの「権威」に対して彼が抱いていた敬意は著しいものであり、同じアルゼンチン人でありながらグティエレスやアルゲリッチの「反スペイン」的態度とは実に対照的であった。そのことは、次のようなくだりをみれば明らかだろう。

我々 [イスマノアメリカの人々] はいまだ固有の文学というものを片言で話している (balbucir) ような段階にあるのであって、その我々が知ったかぶりをして気取るなどというのは実に奇矯で滑稽なことではなからうか。[中略] スペインを後進的、古臭い、無用などと言ってみたところで、ここ [イスマノアメリカ] で誰が我々にセルバンテスを、ロペ [Lope de Vega, 1562~1635年, セルバンテス同様、スペイン黄金世紀の作家] を、カルデロン [Pedro Calderón de la Barca, 1600~1681年, 同上] をもたらしてくれようか (Obligado 1976a [1889]: 69)。

[スペイン王立アカデミーによる] 最高の辞典が作られているというのに、[中略] 我々はどうしてそれを称賛することを拒絶しようか。どうしてそれを正当に評価しないことがあるだろうか。その [同辞典の] 傑出した働きを認めたくらんで、どうしてその正当性に対して不遜でいられようか (Obligado 1976a [1889]: 71)。

私の気脈を温かく大らかに流れている、極めて崇高なるシッドの血を、ロペやカルデロンや素晴らしきセルバンテスの血を、捨て去るようなことはしないし、そんなことは私にはできない (Obligado 1976a [1889]: 75)。

これらの文言にみられるオブリガードの「親スペイン」的態度は、百周年世代のイスマノモ言説を想起させるものだろう。つまり、実に 19 世紀後期という時点で、従来の「欧化」政策の帰結としてもたらされた移民・外来文化の影響によってアルゼンチンの文化的

同一性が失われつつあるということに対する危機感が、一部の知識人の中から生じてきていたものであり、これを背景として、旧来の伝統・秩序を象徴する存在としての「スペイン」を再評価するという気運が芽生えていたということである<sup>28</sup>。現にオブリガードは、「移民」を「我らの文学・芸術文化に害を及ぼす諸言語の混淆というものの致命的な原因」(Obligado 1976b [1890]: 90)として否定的に捉え、また「フランス語かぶれ (galicultismo)」を「我々の文学における永遠の疫病」(Obligado 1976a [1889]: 68)と断じていたのであり、こうした「あらゆる墮落 (corruptela) から我々の言語を救出すること [中略] が、アルゼンチン人の愛国的任務だ」とも言明していたのであった(Obligado 1976a [1889]: 86)。



フアン・アントニオ・アルゲリッチ  
(Juan Antonio Argerich, 1855-1940)

反アカデミー派

(出典：ComparteLibros ウェブサイト  
<http://www.compartelibros.com/autor/juan-antonio-argerich/1> (2017年1月9日閲覧))



ラファエル・オブリガード  
(Rafael Obligado, 1851-1920)

親アカデミー派

(出典：CEAL 1980b: 206)

<sup>28</sup> 19世紀における親スペイン思潮の萌芽については、Devoto (2004: 254-261)、Rubione (2006a)等においても触れられていた。

## 2.3 アベイユ×ケサーダ論争（1900年）

1900年、アルゼンチン在住のフランス人言語学者リュシアン・アベイユ (Lucien Abeille, 1860～1949年) が著書『アルゼンチン人の国語』(*Idioma nacional de los argentinos*, 1900年) を上梓し、これがアルゼンチンの言論界で大きな物議を醸すこととなった。アベイユのこの著書に反発したアルゼンチン人は多かったが、なかでもエルネスト・ケサーダ (Ernesto Quesada, 1858～1934年) の存在は特筆に値する。当時すでに学者・作家として名を成していたケサーダは、アベイユの著書の刊行を受けて同年に自著『国語問題』(*El problema del idioma nacional*, 1900年) を発表し、このなかでアベイユをはじめとする反アカデミー派に対する反論を繰り返して、論争を再燃させたのであった。

アベイユが『アルゼンチン人の国語』において展開した主張は、明らかに従来の反アカデミー派の系譜に属するものであった。序章において執拗に反復される、「ある民衆の言語とはその民衆そのものである」(Abeille 2005 [1900]: 109)、「ある民衆の言語にはその民衆の気質が刻印されている」(Abeille 2005 [1900]: 113) という信条が本書全体を貫いており、そこから導かれる、「二つの異なる民族が長年にわたって同一の言語を話し続けるということは不可能だ」(Abeille 2005 [1900]: 136) という前提の下、彼は、スペイン語とは異なるアルゼンチン固有の言語が形成されるべきであり、現に形成されつつあると主張したのであった。

ラブラタの住民はスペインの臣下であることをやめ、自由な国民を形成した。アルゼンチン共和国はもはやスペインの植民地ではなく、ひとつの国家なのだ。ひとつの国家の、その国民の言語というものは、方言などではなく、ひとつの言語なのだ(Abeille 2005 [1900]: 431-432)。

このようにアベイユは、37年世代の初期の主張にみられた、言語におけるスペインからの「独立」(アベイユもまたこの語を用いていた(Abeille 2005 [1900]: 423)) という志向を、再び掲げてみせたのである。

また、アカデミーをはじめとする保守的な「権威」の働きを否定的に捉え、「民衆」の働きを称揚するという、反アカデミー派に馴染みの主張はアベイユにおいても際立っていた。「言語とは実に民衆の精神の爆発であり」(Abeille 2005 [1900]: 113)、「文法学者の産物ではない」(Abeille 2005 [1900]: 110)。「アカデミーや研究所や辞典や文法書」といったものは、「ある国民がひとつの言語の創造という名の壮大なる働きを成すことを阻もうとする」が、「その[民衆の]努力を抑止することなどできはしない」(Abeille 2005 [1900]: 112-113)。

そして、移民の流入によって人種の混雑とともに言語の混雑が進んでいるというアルゼンチンの現状を、「アルゼンチン共和国における言語の進化」(Abeille 2005 [1900]: 137)と

して極めて肯定的に評価するという「親コスモポリタニズム」の立場を明示して、結語において次のように謳ったのであった。

アルゼンチン共和国においては、先住民語、フランス語、イタリア語〔中略〕といった諸言語と、〔植民地時代に〕ラプラタに移植されたスペイン語との融合が始まっており、その最初の結果として、現在のアルゼンチン人の国語を生み出しているのであり、この融合は近い将来に向けてひとつの新しいロマンス語、すなわち「アルゼンチン国語」という特徴的な言語を用意している。それは〔中略〕比類なき美しさを持つ、高等人種に相応しい言語である(Abeille 2005 [1900]: 437-438) (強調原文)。

なお、こうした一連の主張を、プラトン、ウァロ、ヴォルテールから、ダルメステテール (Arsène Darmesteter, 1846～1888年, 19世紀フランスの言語学者) やミシェル・ブレアル (Michel Jules Alfred Bréal, 1832～1915年, 同上) に至るまで、古今の学者の言を学術的なまでに (ある意味では「権威主義的」なまでに) 引用しながら展開したという点は、従来の反アカデミー派の言論にはみられなかったアベイクの個性と言える。例えばダルメステテールからは「あらゆる言語は永続的に進化している」という論を借りて、「偽りの伝統尊重によって言語にその進化を禁じるならば、〔中略〕その言語は死滅し得る」と結論し(Abeille 2005 [1900]: 161)、ブレアルからは、「言語の純粋性などというものは、ある民衆の知性にとって名誉の称号であるどころか、逆に鈍感と無関心の証左をなす」という言葉を借りて、スペイン語を「純粋」な形で保存しようとする保守派を厳しく批判した(Abeille 2005 [1900]: 158, 414)。

しかし何よりも本書の最も目立った特徴は、著者がそのページの大部を割いて披露した言語学的な分析にあった。アベイクは、統語・形態・語彙・音声といった諸要素についてそれぞれ分析をおこない、「アルゼンチン人の国語」の特徴を指摘した。そして、そうした言語的特徴と、その言語を用いる人々の人格的特徴とを直結させて(「ある民衆の言語にはその民衆の気質が刻印されている」(Abeille 2005 [1900]: 113) (前掲))、「アルゼンチン人の気質」を論じてみせたのであった。一例を挙げると次のような考察である。

アルゼンチン人のアクセントは耳障りになることや誇張を拒み、喉音を弱音化する。調音は滑らかで、母音組織は流麗で澄み切っている。〔中略〕アルゼンチン人のアクセントがもたらす総じて温和な印象は、アルゼンチン人の精神がかれらの隣人に対して抱く親近感を反映したものである。／〔中略〕／だからアルゼンチン共和国は現行の最もリベラルな憲法を有しているのだ。このラプラタ地域に到来して定住する外国人たちを、とりわけて優遇する憲法である(Abeille 2005 [1900]: 416-417)。

ここでアベイクは、言語的特徴としての「温和な印象」をもって、アルゼンチン人の移

民に対する寛容性を論じているのであり、こうした考察には、アベイユ自身の「親コスモポリタニズム」的な価値観がやはり顕著に現れていると言える（こうした考察自体の科学的妥当性を問うことは筆者の主意ではないのでさて置くとする）。

言語におけるスペインからの「独立」を唱えたアベイユの主張に対して、ケサーダは色をなして反発した。というのは何よりも、ケサーダが、オブリガードに勝るとも劣らぬ熱烈な「スペイン」信奉者だったからである。「いかに我々が今日独立した諸国民を形成したといえども、我々〔イスパノ〕アメリカ人は正当なる血統のスペイン人である」。「偉大なるカルロス帝国の全盛期の栄光は我々のものでもあるのだ」(Quesada 1900: 5)。

加えて、ケサーダの親スペイン的態度には、先述の(1889年当時の)オブリガードのなかにはみられなかった、ひとつの新しい特徴があった。それはすなわち、「親スペイン」感情と表裏をなす「反米」感情である。今日「我らの民族〔スペインおよびイスパノアメリカの人々〕」は「アングロサクソン拝金主義の傲慢なる伸張と非情なる統監」に直面しているとして(Quesada 1900: 6)、彼は、次のように述べていた。

全〔アメリカ〕大陸の生来の統監者を自認する高慢なヤンキーたちは、キューバの独立という大義を擁護するふりをして、モンロー宣言をプロクルステスの寝台〔利己的なこじつけの材料〕にしてしまった(Quesada 1900: 6)。

米国——今世紀におけるその躍進は最も驚くべき現象のひとつであり、恐るべき強力なアングロサクソン民族の生命力に一層の箔を付けている——は、今般キューバを口実にして展開された現実のドラマのなかで、寓話の獅子の役を演じている(Quesada 1900: 7)。

これらのくんだり、およびその後も執拗に繰り返される「キューバ」への言及をみれば、ケサーダの「反米親西」感情に油を注いだ要因が、本書(『国語問題』)が刊行される二年前に生じた米西戦争にあったということは明らかである。この米西戦争を最大の契機として、ラテンアメリカ諸国の知識人の間に「反米親西」感情(「物質主義的なアングロサクソンと崇高な精神を有するラテン」という図式)が浸透し、「スペイン性」を紐帯としてラテンアメリカ(イスパノアメリカ)諸国が団結し、それによって米帝国主義に抗することを呼び掛けるような言説が確立していったということは、前章でも述べた通りである。

当時汎ラテンアメリカ的規模で共有されつつあったこの種の言説(アリエル主義／ラテンアメリカ主義)が、アルゼンチンのケサーダのなかにもすでに深く浸透していたということは、次のような文言をみても明白である。

ラテンアメリカ諸国民がいまのうちに目を開かねば、その将来は極めて深刻な危機に陥るだろう。／だから、スペインを起源に持つ諸国民が、それらを束ねる紐帯を緊密

にするという必要性を、感知せねばならないのだ(Quesada 1900: 13)。

そして、そうした紐帯のなかでも、共通の言語ほど強力で効果的なものはない(Quesada 1900: 14)。

スペインに起源を持つアメリカ諸国にとって、その美しい言語を育み、純化し、称揚するということのなかに、なんと大きな価値があることか(Quesada 1900: 17)。

こうしてケサーダは、スペインの言語からの「独立」を主張したアベイユに抗して、スペインおよびイスマノアメリカを束ねる紐帯としての「共通のスペイン語」を保持するべきと訴えたのであった。

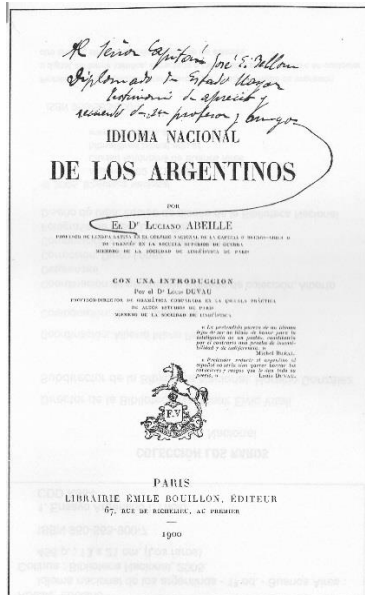
それゆえケサーダは、スペイン語の「純粋性を頑なに維持」し、「コスモポリタンな『ボラピューク語』[19世紀に考案された国際共通語]のごとき不健全な細工によって汚染されるのを防ぐ」ことが必須だと主張していた(Quesada 1900: 17)。オブリガードと同様、ケサーダもまた「移民」というものを、「国民的言語を、そしてそれゆえ祖国の精神そのものを、墮落させ、やがてはそれを變形させてしまうであろう」存在として捉える(Quesada 1900: 19)という「反コスモポリタニズム」的立場を明示していたのであった。

こうしてスペイン語の「墮落」を糾弾したケサーダの主張の根底には、「野蛮」で「無知」な民衆の言語を軽視するという、権威主義(反民衆主義)的な思想が確かにあった。

崇高で素晴らしい言語を「野蛮化」する必要などない。[イスマノ]アメリカ諸国における昨今の用法の墮落は、自らの言語についての知識の不足に起因するものでしかなく、その言語を真摯に文法的に学ぶような者が誰もいないのである[中略]。ほとんど皆がその言語の測り知れない豊かさに無知であり、[中略]だから外国の本から取ってきた慣用句でもって[スペイン語を]「豊かにする(enriquecer)」などと言っているのだ[後略]」(Quesada 1900: 82)。

だからこそ彼は、「権威」としてのアカデミーの存在意義を認めたのであった(「言語の統一を監視するという困難な使命を、他のどんな文学機関が担えようか」(Quesada 1900: 83))。アカデミーの果たすべき役割等に関するケサーダの思想については、次節において改めて論じることとする。





アベユ『アルゼンチン人の国語』  
初版表紙 (*Idioma nacional de los  
argentinos*, 1900年)

**反アカデミー派**

(出典 : Abeille 2005 [1900])



エルネスト・ケサーダ  
(Erinesto Quesada, 1858-1934)

**親アカデミー派**

(出典 : CEAL 1980b: 97)

### 3 「純粋主義」と「新国語形成論」の再考

以上の分析を整理すると、親アカデミー派（ビジェルガス、オブリガード、ケサーダ）は「親スペイン」・「権威主義（反民衆主義）」・「反コスモポリタニズム」という思想、そして反アカデミー派（グティエレス、アルゲリッチ、アベイユ）は「反スペイン」・「民衆主義（反権威主義）」・「親コスモポリタニズム」という思想に立脚していたことになり、これらの点において、両者の対立軸は実に明瞭であったとすることができる。

他方、先に述べておいたように、親アカデミー派と反アカデミー派の対立を「純粋主義」対「新国語形成論」という構図で捉えるべきではないと、筆者は考える。それでは、これらのラベリングにはいかなる難点があるのかということ、以下において論じてみよう。

#### 3.1 親アカデミー派≠「純粋主義」

反アカデミー派がアカデミー（および親アカデミー派の論客）に対してしばしば「純粋主義」のレッテルを貼り、その守旧性をとりたてて批判の的にしてきたことは確かである。先述の通り、グティエレスは、アカデミーの定款第1条にあった「カスティーリャ語の純粋性（pureza）〔中略〕を〔中略〕定める」という文言のなかに、既存のスペイン語を不動のものとして固定し、言語の自然な「発育」を妨げようとする志向を見出し、その点をもってアカデミーを批判したのであった。同様の「純粋主義」批判は、アルベルディやアルゲリッチやアベイユの著述のなかにも容易に見出すことができる。

また、親アカデミー派の論客たちも、自分たちがスペイン語の「純粋性」を擁護する立場にあるということ、しばしば明言していた。例えば、先述のようにケサーダは、「コスモポリタンな『ボラピューク語』のごときものを排してスペイン語の「純粋性（pureza）を頑なに維持」するよう呼び掛けていたし、またオブリガードも、「私は、言語に関してはまったく純金（oro purísimo）を好む」（Obligado 1976a: 74）などと述べていたのであった。

しかしながら、親アカデミー派の著述を注意深く読んでみると、かれらが決して、狭義の「純粋主義」思想（＝既存のスペイン語を不動のものとして固定し、アメリカ大陸において生じた新語等を排除しようとするような思想）の持ち主ではなかったということがわかる。

例えばビジェルガスは次のように述べていた。

カスティーリャ語を豊かなものにする（enriquecer）という話ならば、誰もそれに反対などするまい。むしろ〔中略〕スペインのアカデミーは、こちら側の世界〔イスマノアメリカ〕の傑出した作家たちを通信会員として任命することによって、この地〔イスパ

ノアメリカ]の随所で人間の進歩によって生み出されてきた語彙を、[アカデミー編纂の]辞典〔に収録する〕という手段でもって普及させようという用意があることを示したのだ(Martínez Villergas 1994a [1876]: 45)。

またオブリガードも、反アカデミー派のアルゲリッチに対する反論のなかで次のように述べていた。

貴方〔アルゲリッチ〕は〔中略〕俗説を取り上げて、スペイン言語アカデミーが言語の自然な進化に反する力であると確信している。〔中略〕〔しかし〕幸いそのようなことは断じてない。アカデミーは言語を押し付けはしないのだ(Obligado 1976a [1889]: 78)

堂々たるイスパノアメリカのアカデミー〔支部〕が、この地球の四分の一を占める我らが民族〔スペインおよびイスパノアメリカの人々〕の多様な諸要素〔中略〕によって我らの言語をいっそう豊かなものにしていく、そんな様を想像して私は嬉しくなるのだ(Obligado 1976a [1889]: 84)。

同様にケサーダも、「アメリカ〔大陸〕では、新語を使用する必要性が日に日に高まってきている」、「だからこそ、イスパノアメリカ文学会議においては、アメリカ大陸特有の語彙・表現 (regionalismos americanos) を辞典のなかに収録すべきという真っ当な決議がなされたのだ」と述べたうえ、「行き過ぎた純粋主義は〔中略〕〔言語にとって〕嘆かわしき停滞の要因である」という言語学者の言さえ引用して、自らが狭義の「純粋主義」には与さないことを強調していた(Quesada 1900: 127-128)。

このように、親アカデミー派は、スペイン語の「純粋性」を擁護すると言いながらも、アメリカ大陸で生じた新語等を全面的に排除しようとしていたわけでは決してなかったのである。

むしろ、親アカデミー派は、いかなる語であってもスペイン語の新語として容認されるべき、と考えていたわけではない。例えばケサーダは、新語として認可されるためには次の二つの条件を満たさねばならないとしていた。①その新語に相当する語彙が既存のスペイン語のなかに存在しないこと（その新語を使用しなければ指し示すことができない事物が存在するという）、②その新語が「スペイン語の形態」を有していること（とりわけ語尾の形が既存の共通スペイン語に適合するものであること）(Quesada 1900: 128-129)。

そして、個々の新語を認可するか否かを決する権限はあくまでスペインのアカデミーに置かれるべきというのが、親アカデミー派に共通する主張であった。より詳しく言えば、かれらは、各国に置かれたアカデミー支部が地域特有の語彙・表現を収集・選別したうえで、スペインのアカデミー本部が最終的な選別をおこなうべきだと主張していたのであった(Obligado 1976a [1889]: 74; Quesada 1900: 119)。

こうして、スペインの「権威」を尊重し、一定の基準に則って「選別」をおこなうということが、親アカデミー派の言うところの「スペイン語の純粋性を維持する」ということの意味だったのである<sup>29</sup>。それゆえ、例えばオブリガードは、アカデミーの通信会員に任命された際、次のように返答してその就任を受諾したのであった。

〔通信会員への就任は〕我らの素晴らしい言語の純粋性〔を維持すること〕と、それをより豊かなものにすることを見守るといふ、愛国的責務であると考えています(Obligado 1976b [1890]: 90) (強調引用者)。

このように、親アカデミー派にとって、スペイン語の「純粋性を維持する」ことと、スペイン語を一層「豊かなものにすゝる」ことは、決して反目するものではなく、両立し得るものなのであった。このような親アカデミー派の立場が、反アカデミー派が批判したような「純粋主義」とは異質のものだということは明らかだろう。

### 3.2 反アカデミー派≠「新国語形成論」

逆に親アカデミー派は、反アカデミー派に対してしばしば「新国語形成論」のレッテルを貼り、その非現実性を批判していた。例えばビジェルガスは、先述の通り、反アカデミー派のグティエレスを批判するにあたり、「アルゼンチン共和国においてひとつの新しい言語が形成されることを企図する」ようなグティエレスの主張は「理不尽」で、「常軌を逸したアイデア」だと述べていた。また、アルゲリッチ×オブリガード論争の際にオブリガード（親アカデミー派）側に付いて参戦した作家のアルベルト・デル・ソラール (Alberto del Solar, 生没年不明) は、「ひとつの〔新しい〕国語を確立しようとする (procurar establecer una lengua nacional) などというのは、偏狭な愛国主義ゆえの嘆かわしい過ちだ」と述べてアルゲリッチを批判していたという (Barcia 1976: XLVII) (強調引用者)。

確かに、37年世代のアルベルディやグティエレスが、かれらの初期の著述において、スペイン語とは異なるアルゼンチン固有の言語の形成を提唱していたということは、紛れもない事実である (本章第1節参照)。

しかし、1870年代に至り、アカデミー支部創設計画をめぐる論争が始まった頃になる

---

<sup>29</sup> ちなみにケサーダは、グティエレスがアカデミー定款第1条の文言（「カスティーリャ語の純粋性〔中略〕を〔中略〕定める」）に反発した件に言及して、この文言にみられる「定める (fijar)」という語は（グティエレスの言うように）「拘束する (detener)」というような意味ではなく、「真なるもの、正当なもの、理にかなったものを定かにすゝる (precisar ó establecer lo verdadero, lo justo, lo razonable)」という意味だ、と解説していた (Quesada 1900: 81)。

と、アルベルディやグティエレスの著述にはある特筆すべき変化が生じていた。すなわち、かれらは「スペイン語とは異なる新しい言語を形成する」というレトリックを放棄したのである。

グティエレスは、ビジェルガスとの論争のなかで、外国語を積極的に吸収することによって既存のスペイン語が変容することを是とする「親コスモポリタニズム」の主張を固持しながらも、一方では次のように述べて、自分が「新国語形成論」の立場にあるわけではないことを明言していた。

〔私は〕ラプラタ地域における新しい言語の創造という話をしていないわけではない。ここで論じているのは単に、言語のあらゆる意味での拡張を妨げ得るようなあらゆる足枷に対して揺さぶりをかけるということである(Gutiérrez 1994b [1876]: 85) (強調引用者)。

またアルベルディは、1871年の時点でアカデミー支部創設計画への反意を表明する記事を寄稿したのであったが、このなかで彼は次のように主張していた。

二つの〔異なる〕国民は、同じ言語を話していたとしても、同じ話し方をすることは決してできないだろう。その言語は根底において同じであろうが、〔各々の国民の間で〕自然に生じる深遠にして不可避なる変容によって、やはり同じ言語であるということに変わりはないまま、二つの〔異なる〕方法〔話し方〕を生じさせることになるだろう〔中略〕。ならばどうして、独立して共和制を成した〔イスパノ〕アメリカが、言語を形作る権利を〔中略〕よその君主国〔スペイン〕の手中に残しておくことなどできようか」(Alberdi 1920b [1871]: 310) (強調引用者)。

このように、1871年のアルベルディも依然として「反スペイン」的な姿勢は堅持していた。だが、あくまで「アルゼンチンの言語はスペイン語ではない」と断言していた1837年当時の彼と比較すれば、そのレトリックは変質したと言わざるを得ない。すなわち、「スペイン語とは異なる新しい言語を形成する」というレトリックから、「スペイン語ではあり続けるがアルゼンチンの固有性をも獲得する」というレトリックへの変質である<sup>30</sup>。

そして、1889年のアルゲリッチに至っては、「新国語形成論」を否定する姿勢が一層顕著になっていた。彼は、自らが「新国語形成論」に与さないことを強調せんがために、次

---

<sup>30</sup> 念のため付言すると、1837年当時のグティエレスとアルベルディの著述(Gutiérrez 1977 [1837]; Alberdi 1920a [1837])のなかに、「スペイン語ではあり続けるが……」というレトリックは一度も現れていなかったし、逆に1870年代のかれらの著述(Gutiérrez 1994a [1876]; 1994b [1876]; 1994c [1876]; Alberdi 1920b [1871])に、「スペインとは異なる新しい言語を……」というレトリックは一度も現れない。

のような記述さえしたのである。

私だって、我が国においてカスティーリャ語が手つかずのまま (intacto) 保存されて欲しいとは思っている。ただ、スペインの生活とは異なるここ [イスマノアメリカ] の生活のなかで生じた実りを投影しながら [でなければならぬが] (Argerich 1906 [1889]: 83) (強調引用者)。

念のため再確認しておく、アルゲリッチは生粋の反アカデミー派であり、スペインに言語の「主権」を譲渡するなかれと説き、アルゼンチン固有の語彙を収集して独自の辞典を作成すべきと説いた人物である。つまり、ここで彼が用いている「手つかずのまま保存」などという文言は、自分が「新国語形成論」の立場には与さない(「スペイン語」そのものを放棄するわけではない)という一点を際立てんがための、誇張的なレトリックに過ぎないと断定し得る(このアルゲリッチの文言は、一連の国語論争のなかで「純粋性」に類する語が、ほとんどいかようにも用いられていたということを示す好例である)。

このように、1870年代以降の国語論争において、反アカデミー派は「新しい言語を形成する」という主張をもはや放棄していたのであり、ゆえに前掲のビジェルガスやデル・ソラールが、グティエレスやアルゲリッチの主張を「新国語形成論」と解したのは、誤解であったと言うほかない。

なお、こうしたなかで異彩を放っていたのはアベイユであった。アベイユが一貫して「アルゼンチン固有の新しい言語の形成」を提唱していたということに疑いの余地はない。ゆえに、一連の国語論争のなかでのアベイユの個性は、(先述の通り)その言語学的な分析にあったとも言えるが、同時にこの急進的な「新国語形成論」を再現した点にもあったと言うことができる。ただし、当時のアルゼンチンの知識人の間で(親アカデミー派/反アカデミー派を問わず)、アベイユの著書に対する支持を表明した者は実に少数派でしかなかったという(Alfón 2013: 34)。つまり、アベイユのような急進的な「新国語形成論」は、あくまで例外的な存在でしかなかったのである。

## 4 リカルド・ロハスの国語／国民文学論

### 4.1 ロハスの国語論

ここまでの分析を振り返ると、19世紀の土着主義としての親スペイン言説（親アカデミー派の国語論）は、やはり百周年世代のナショナリズム思想にも非常に近い性質を有していたことがわかる。19世紀の親アカデミー派は既存のスペイン語を不動のものとして固定することを主張していたわけではなく、スペインの「権威」を尊重して、一定の基準に則って「選別」がなされさえすれば、新語をも積極的に容認すべきと主張していた。この態度は、前章で百周年世代のナショナリズム思想のなかにみた、国民性の「核心」を保持するという条件の下で外的要素の包摂を肯定するという折衷的態度（ $A+B+C=A'$ ）と実に類似したものと言えるだろう。

しかし、百周年世代の代表的論客であったリカルド・ロハスの国語をめぐる言論を詳察してみると、彼の国語論と19世紀の親アカデミー派のそれとの間に重要な相違点があったことにも気づかされる。要点を先取りして述べると、ロハスと親アカデミー派は、「親スペイン」・「反コスモポリタニズム」という点において共通の立場を取っていたものの、他方、親アカデミー派が「権威主義」の立場であったのに対し、ロハスは明らかに「民衆主義（反権威主義）」の思想に基づく国語論を展開していたのである<sup>31</sup>。

- ◆ 親アカデミー派： 親スペイン / 反コスモポリタニズム / 権威主義
- ◆ 反アカデミー派： 反スペイン / 親コスモポリタニズム / 民衆主義
- ◆ リカルド・ロハス： 親スペイン / 反コスモポリタニズム / 民衆主義

まず、ロハスが「親スペイン」主義者であったことに疑念の余地はない。前章では、専ら「スペイン性」を賛美の対象にする類のイスパニスタたちとの相違を示すため、ロハスの「親インディオ」的立場を際立てたが、彼のメスティシスモ思想が、あくまで「スペイン性」と「インディオ性」の両方（より正確に言えば両者の混淆である「メスティソ性」）を国民性の拠所として尊重するものであったということは、ここで改めて強調しておきた

<sup>31</sup> 以下で取り上げるのはあくまでロハスという一個人の言論であり、その他の百周年世代の知識人らの国語論については（次章以降の議論の内容には関わらないため）直接的な考察の対象外とする。なお、百周年世代の知識人のなかで、国語問題に関する議論を最も積極的に展開した人物がロハスであったことは間違いない。

い。彼の親スペイン的態度は文筆活動の最初期から一貫してみられたものであり、例えば最初期の著書『コスモポリス』のなかでも、アルゼンチン文化のなかに息づいている「古く深遠にして力強いカスティーリャの伝統」の復権を唱え、その「真の国民的伝統〔スペイン的伝統〕を我々自身の手で救済する」べく、いまなおアルゼンチンの各地で伝承されているスペイン伝来の口承詩（ロマンセ）の収集活動と呼び掛けていた(Rojas 1908c: 42, 49)。また彼は、『スペインの精神』(*El alma española: Ensayo sobre la moderna literatura castellana*, 1908年)や『スペインの背障』(*Retablo español*, 1938年)といった著作を通じて、同国の文学・文化をアルゼンチンに紹介する活動をも続けていた。ロハスの評伝を著したアルフレド・デ・ラ・グアルディアは、「アルゼンチンの知識人の間でスペインの復権が果たされたのは、その大部分はリカルド・ロハスのおかげだ」と評していたほどである(Guardia 1967: 160)。

また、彼の「反コスモポリタニズム」思想についても、前章ですでに論じたところである。欧化政策の下で移民・外来文化が無秩序に氾濫する状況を、彼はアルゼンチンの国民的同一性に対する脅威とみなして批判していた。ゆえに彼は、移民によってもたらされつつある外来語の「悪影響」についても、例えば初期の代表作『ナショナリズム復権』のなかで次のように述べ、警鐘を鳴らしていた。

小学校ではカスティーリャ語の確固たる修学をなさせる必要がある。というのも、この修学は、教員がコスモポリタニズムの腐蝕 (*corrupción*) から守護せねばならない教科のうちのひとつだからである。〔中略〕言語の無秩序な腐蝕というのは、その言語の自発的な生き生きとした進化による変容とは全く異なるものだ。〔中略〕しかし、〔近年の〕コスモポリタンな移民の影響によって我々の間に生じているのは、〔中略〕生粹なる言語の変形であり、耳障りな外来語の濫用であり、前置詞の愚かな誤用であり、我々の言語の音楽性とは無縁な音声の導入といったものである(Rojas 1922a [1909]: 210)。

上にみた「親スペイン」および「反コスモポリタニズム」という志向を、19世紀の親アカデミー派と共有しておりながら、一方で親アカデミー派とは明白に異なる性質としてロハスが有していたのが、「民衆主義（反権威主義）」の言語思想である。さらに言えば、ロハスは「反アカデミー」の立場をも鮮明に表明していた。例えば、国語問題について多くのページを割いて論じた著書『エウリンディア』(*Eurindia: Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*, 1922年)のなかで、彼は「フランスに起源を持つアカデミー」〔アカデミー・フランセーズおよびそれを範として創立されたスペイン王立アカデミー等〕が「辞書における語法や我々の言語の文法規則に死んだ言語の厳格さを押しつけ」てきたことを批判し(Rojas 1924a [1922]: 62-63) (強調引用者)、その反面、民衆の間で継承されてきた「生きた言語」の価値を称えて、次のように述べていた。



そうした教養語〔アカデミーによって権威づけられた「正統」なスペイン語〕が形作られるなか、その下方では、あけすけで簡明な民衆の生きた言語が、波打って流れていた。まるで精巧にできた橋梁の頑強なアーチの下を、豊穡の河水が歌いながら流れていくように(Rojas 1924a [1922]: 63)。

このように、ロハスは「親スペイン」でありながら「民衆主義（反権威主義）」ゆえに「反アカデミー」という特異な立場を取っていたのである。彼がスペイン文化のなかでも、とりわけ口承詩（ロマンセ等）に代表されるような民衆文化に高い関心を示していたのは、それゆえである（これはロハスのフォークロアとの関わりという次章以降の主題にも繋がる重要な点である）。

また、ロハスの国語論において重要なもう一つの特徴は、そのメスティシスモ的傾向である。彼は、民衆の間で育まれる言語が「生命力と親愛に満ち」、その柔軟性ゆえに多様な「地方的変種」を生み出すことを肯定していたため(Rojas 1924a [1922]: 63-64)、当然ながらアルゼンチンの言語がスペインの言語とは異なる固有性を獲得することを是認していた<sup>32</sup>。ただし、「反コスモポリタニズム」の志向が顕著であったロハスにおいては、近代化の過程で流入した移民によってもたらされている外来語が、そのアルゼンチンの固有性の構成要素として肯定的に捉えられることは、実際にはなかったと言える。それに対して、インディオの言語との接触を経ることによって獲得されたアルゼンチン（アメリカ大陸）の言語の固有性というものを、ロハスは極めて肯定的に評価したのだった。以上を踏まえて、次に、国語論と密接な関わりを持っていた彼の国民文学論の内容を分析することを通じて、スペイン語とインディオ語との「混濁」のあり方に関わるロハスの思想について、より詳細に考察してみよう。

## 4.2 ロハスの国民文学論

ロハスの国語論のなかにみられた「親スペイン」・「反コスモポリタニズム」・「民衆主義」という3つの志向は、同様に、大著『アルゼンチン文学史』等において展開された彼の文学論のなかにも見出せるものであった。ゆえに以下では、「ガウチョ文学」の称揚を骨子とした彼の国民文学論を、特に彼の国語論との関わりに着目しながら再考してみたい。

---

<sup>32</sup> 例えば『エウリンディア』のなかで彼は、アルゼンチン固有の語彙・表現（*argentinismos*）というものに対して「純正なる言語を汚す害虫という烙印を押す」のは「誤った学問的思い込み」だと述べて、こうした排他的（純粋主義的）価値観を明確に否定していた。また、そうした固有の語彙・表現が「有用性」や「美しさ」を有していることを認めたくえで、アルゼンチンではそうした固有の語彙等についての研究がスペインや他のラテンアメリカ諸国と比べて立ち遅れていると指摘して、その研究を進めるべきとも提言していた(Rojas 1924a [1922]: 69-73)。

ロハスが国民性の表象としての「ガウチョ」を称揚し、ホセ・エルナンデスの『マルティン・フィエロ』に代表されるガウチョ文学を「国民文学」の基層として位置づけたということは、前章でも述べた通りである（第1章2参照）。実に、しばしば言われるように、彼の『アルゼンチン文学史』（全4巻）の第2巻から第4巻はそれぞれ、『植民地文学篇』（植民地時代の軍士、年代記作者、聖職者等が残した各種文献について論じた巻）、『亡命文学篇』（37年世代の作品を中心とする19世紀のロマン主義文学を論じた巻）、『現代文学篇』（19世紀末から20世紀初期にかけての各種文献を論じた巻）と年代順に並べられていたのに対し、『ガウチョ文学篇』（取り上げられている文献の大部分はロマン主義文学と同じ19世紀に属する）だけが時代を超越するかのごとく、『植民地文学篇』にも先立つ第1巻に置かれていたのだった（長野 1998: 144; 林 2003: 346-347）。

それでは、ロハスがかくもガウチョ文学を特別視したのは何故であったのか。この問いに答えるにあたり、まずは「植民地文学」と「ロマン主義文学」に対する彼の評価を概観しておこう。

植民地文学に対するロハスの評価（批判）のなかには、先述の「民衆主義（反権威主義）」の思想が顕著に表れていた。彼によれば、植民地文学というものは、概して欧州から移植されたラテン語・古典的修辞法・神学といったもの（＝「権威」）を単に「模倣」的に再現したものに過ぎず、「想像力」を欠き、「修辞の牢獄のなかで硬直」したものであった（Rojas 1924c [1918]: 1028-1029）。ゆえに、「歴史的・資料的」な価値はあっても「美的」な価値はなく、当然ながらそこに「国民的」な要素は一切見出せないのだった（Rojas 1924c [1918]: 1036）。これに対して、権威によって固定された「正統」な言語形式に拘泥することなく、「自由」で「民主的」な文体を駆使したという点において、ロマン主義文学とガウチョ文学を、彼は高く評価したのであった。

〔古典の模造品に過ぎない植民地文学よりも〕ガウチョ文学の野生の茂みにおけるあの初々しい生気の爆発のほうがどれほど良いことか。あるいは名士たちの文学〔ロマン主義文学〕にみられた嵐の密林のほうがどれほど偉大で美しいことか（Rojas 1924c [1918]: 1046）。

このように、民衆主義者としてのロハスは、ガウチョ文学とロマン主義文学とを等しく称賛していたのであるが、しかしロマン主義文学に対する彼の評価は、実は両義的なものであった。というのも、ロマン主義文学はロハスの嫌忌するコスモポリタニズムに傾斜した文学だったからである。19世紀のロマン主義文学の主たる担い手となっていたのは他ならぬ37年世代の知識人たちであり、かれらが西欧の文明を信奉し、とりわけフランスの文化を愛好していたということは、先述したところである。ゆえにロハスからみれば、ロマン主義の作家たちは、「外国文学〔特にフランス文学〕の未熟な模倣に専心」し、「自らの言語も、外国の言語も、いずれも深くまで所有することができず」、結果として「少なからず

言葉づかいを乱した」者たちなのであり、その点でかれらの文学の価値は大いに減じるものなのであった(Rojas 1925a [1919]: 1179)。つまりロハスは、ロマン主義文学に対して、その「民衆主義」的側面を高く評価した反面、その「コスモポリタニズム」的側面は厳しく批判したのであった。

上にみた植民地文学およびロマン主義文学と比した場合、 gaucho 文学は、「民衆主義」的であると同時に、アルゼンチンの土着性を表現している(=「非コスモポリタニズム」)がゆえに、彼にとっては最も理想的な国民文学たり得たのだと言える。

- ◆ 植民地文学： 権威主義ゆえ×
- ◆ ロマン主義文学： 民衆主義ゆえ◎ / コスモポリタニズムゆえ×
- ◆ gaucho 文学： 民衆主義ゆえ◎ / 土着的ゆえ◎

以上を踏まえた上で、gaucho 文学をめぐるロハスの説を改めて分析してみよう。まず、改めて繰り返すまでもなく、ロハスが gaucho 文学のなかに見出した「アルゼンチンの土着性」というのは、「スペイン性」と「インディオ性」という二つの要素の混淆によって形成されたものであった。ただし、彼の国語／国民文学論において興味深いのは、これら二つの要素に、ある種の分業関係が認められていたという点である。

第一に、ロハスは「スペイン性」と「インディオ性」の混淆を肯定したものの、言語においては、後者よりも前者が優位に立つべきとの考えを抱いていた。というのはつまり、インディオ語の影響を利点として肯定しながらも、アルゼンチンの言語はあくまで「カスティーリャ語(スペイン語)」であり続けているとの認識であった(この点で、新国語形成論を否定した19世紀の国語論争の論客たちと同様の立場だったことになる)。例えば『エウリンディア』のなかで、彼は、今日のスペイン人が用いている言語とラテンアメリカの人々が用いている言語は同じカスティーリャ語であると述べつつ、「我々〔アルゼンチン人〕が自らの言語を『創造した』ことなどはない」と断言していた(Rojas 1924a [1922]: 51)。

そして、彼の言う理想の国民文学であった gaucho 文学の言語(=「gaucho 言葉」)が、まさにそうしたアルゼンチン国語の理想的なあり方(=インディオ語の影響を受けながらスペイン語であり続けている言語)を体現するものだと、ロハスは捉えていた。『gaucho 文学篇』においてロハスは、スペイン人とインディオとの混血によって生まれたアルゼンチン独自の新しい人種としての「gaucho」(メスティソ)を改めて称揚し(Rojas 1924b [1917]: cap.2)、植民地時代におけるスペイン語とインディオ語の接触について論じたうえ

で(Rojas 1924b [1917]: cap.3)、ガウチョ詩に用いられてきた言語とは、こうして「インディオ語彙のおかげで豊かになった」スペイン語であると説明した(Rojas 1924b [1917]: 816)。しかし、その反面で彼は、「私はガウチョ言葉がスペイン語とは異なる言語だなどとは考えていない」とも断言していたのである(Rojas 1924b [1917]: 846)。

そして、ここでロハスは大規模な文献学的分析に一章分のページを割き、ガウチョ詩にみられるガウチョ言葉とスペイン本国の古語や俗語とを広範に取り上げて両者の比較をおこない、その結果として、ガウチョ言葉を特徴づけている語彙の大部分がスペイン伝来のものだ(つまりインディオ起源の語彙はごく一部に過ぎない)と断定した(Rojas 1924b: 846-864)。さらに、統語論・形態論の観点からみてもガウチョ言葉はスペイン語そのものであるということを強調して、「その〔ガウチョ言葉の〕なかに、カスティーリャ語の内部を貫く固有の思想〔統語論・形態論上の仕組み〕にそぐわないような色は、何ひとつない」と結論づけた(Rojas 1924b [1917]: 864-865)。こうして彼は、「親インディオ」主義者であるにもかかわらず、アルゼンチンの言語における「インディオ性」が副次的な要素であることを、あえて強調していたのである<sup>33</sup>。

このように、ロハスの文献学的分析によれば、ガウチョ言葉の「骨格」(構文・形態等)は完全にスペイン語と同一であり、さらに、いわゆる「ガウチョ的語彙」もその大部分はスペイン起源のものであり、インディオ起源のものは一部に過ぎないという。ならばロハスは、ガウチョ文学の成立においてインディオ的要素がなした貢献をあまり積極的に評価しなかったということになるのか。むろん決してそうではない。ここで、メスティシスタとしてのロハスが強調したのが、「ガウチョ文学の最大の妙味はガウチョ言葉にあるわけではない」という点であった。

このアルゼンチンの産物〔ガウチョ詩〕の榮譽は、それがガウチョ「方言」に優位性を置いて書かれているということのなかにあると今まで信じられてきた。〔中略〕〔しかし〕そんなことのなかにその〔ガウチョ詩の〕榮譽があるわけでは決してない(Rojas 1924b [1917]: 551)。

ガウチョ詩の国民的精神は、その言語の韻律上の特性にあるわけでも、土着的な語彙のようなものにあるわけでもない。そうではなく、心の律動、着想や情感、そして、

---

<sup>33</sup> この章の最後でロハスは、自らが「新国語形成論」に与さないことを強調するべく、アベユを名指しで批判して、次のように述べていた。「これはしばしばアルゼンチン人の国語〔＝アベユの前掲書の表題〕と称される問題である。〔中略〕私は、今日まで我が国でこの問題をめぐって〔「新国語形成論」の立場から〕書かれてきたほぼすべての著作と立場を異にしている。それらの著作の方法にも志向にも、私は同調しない。リュシアン・アベユ博士の著書——『アルゼンチン人の国語』——のようなものを私は拒絶する。なぜなら、それは科学的体系を欠いており、また、狂信的なクリオージョ愛国主義という最も乱暴で空虚な志向を助長するものだからである」(Rojas 1924b [1917]: 867-868) (強調原文)。

その詩によって表現される心理的内容のなかにあるのである(Rojas 1924b [1917]: 868)。

例えば『マルティン・フィエロ』は、言語学的資料としては全イベリア系民族のものであるが、文学的資料としては我らアルゼンチン民族のものである。なぜなら、ひとつの芸術作品はその言葉のみによって成り立つのではなく、その言葉を用いる方法や、それ〔その作品〕自体の内部に宿している精神によって成り立つものだからである(Rojas 1924b [1917]: 866)。

つまり、彼が gaucho 文学の最大の妙味とみなしたのは言葉づかいそのものではなく、その言葉でもって描写される「パンパの情景」や「登場人物の心理」といったものなのであった(Rojas 1924b [1917]: 765-766, 771)。

そして、こうした情景や心理の描写のなかに、彼は、インディオ的な「感性」を見出していた。そもそもメスティシスタとしてのロハスには、次の引用文にみられるような、「知性のスペインと感性のインディオ」というべき役割分担の発想があり、その「知性」の最たるものは「言語」だったのである。

真正にして絶対的にアルゼンチン的と言うべきあらゆるもの〔中略〕の心理的根底を覗けば、祖先の言語を操るさまのなかに知性の結晶としてのカスティーリャ精神が見出せるのであり、また、祖先の大地を感じるさまのなかに感性の結晶としてのインディアス精神が見出せるのである(Rojas 1924b [1917]: 142-143) (強調引用者)。

ゆえにロハスにとって「アルゼンチン文学」とは、スペインの言語(知性)とインディオ的情景(感性)の組み合わせによって成立するものであった。だからこそ、やはりスペイン語の「骨格」は揺らぐべきものではなく、逆に言えば、言語があくまでスペイン語であっても内容の面で個性が付与されていれば、十分に「国民文学」は成立するのであった。そうした彼の国民文学観を改めて示すものとして、最後に『エウリンディア』の一節を引いておこう。

北米人たちの英語文学やブラジル人たちのポルトガル語文学が、ローカルな環境・民族・文化から生まれた固有の内容を有しているということを、誰が否定するものか。／〔中略〕／アルゼンチン国民は、その土地・伝統・文化によってすでに個性を付与されているのであり、その社会的気質を表明するために新しい言語を創造する必要などはない。そしてスペイン語でもってその気質を表明するというとき、文学のなかに、スペインや他の〔ラテン〕アメリカ諸国とは異なる新しい内容を盛り込むのだ(Rojas 1924a [1922]: 76-77)。

\* \* \*

## 本章のまとめ

19世紀の国語論争において、親アカデミー派の論客たち(ビジェルガス、オブリガード、ケサーダ)は、旧宗主国スペインを伝統・秩序の象徴とみなして、その「権威」を尊重した。そして、移民がもたらす外来語によってスペイン語が「墮落」しつつあることを警告して、アカデミーに言語の統監者としての役割を求めている。これに対して、反アカデミー派の論客たち(グティエレス、アルゲリッチ、アベイユ)は、スペインという保守的な「権威」に反発して、言語を育む主体としての「民衆」の役割を称揚し、アルゼンチン(アメリカ大陸)の言語が外来語等の影響を受けて固有性を獲得していくべきだと説いていた。つまり、親アカデミー派は「親スペイン」・「権威主義」・「反コスモポリタニズム」、反アカデミー派は「反スペイン」・「民衆主義」・「親コスモポリタニズム」という思想に立脚していたと言える。

ただし、アカデミー支部創設計画をめぐる論争を、「純粹主義」(=既存のスペイン語を純粹な形で保存すべきとする思想)と「新国語形成論」(=スペイン語とは異なるアルゼンチン固有の言語を形成すべきとする思想)との間で展開された論争として捉えるのは不適切である。実のところ、親アカデミー派は既存のスペイン語を不動のものとして固定することを主張していたわけではなく、スペインの「権威」を尊重して、一定の基準に則って「選別」がなされさえすれば、アメリカ大陸固有の新語をも積極的に容認すべきだと主張していた。そして反アカデミー派も(アベイユという例外を除けば)、スペイン語との訣別を唱えるような急進的な革新思想を掲げていたわけではなく、アルゼンチンの言語としての固有性は獲得してゆかねばならないが、その言語はあくまで「スペイン語」であり続けると主張していたのだ<sup>34</sup>。要するに、親アカデミー派と反アカデミー派は、①アルゼンチンの言語は「スペイン語」であり続けるということ、②アルゼンチンの言語はアルゼンチン(アメリカ大陸)固有の要素を獲得すべきだということ、という二点を共有していたことになる。すなわち、両者とも「純粹主義」にも「新国語形成論」にも与していなかったのであり、19世紀の国語論争はこの種の「極論」を忌避する傾向があった

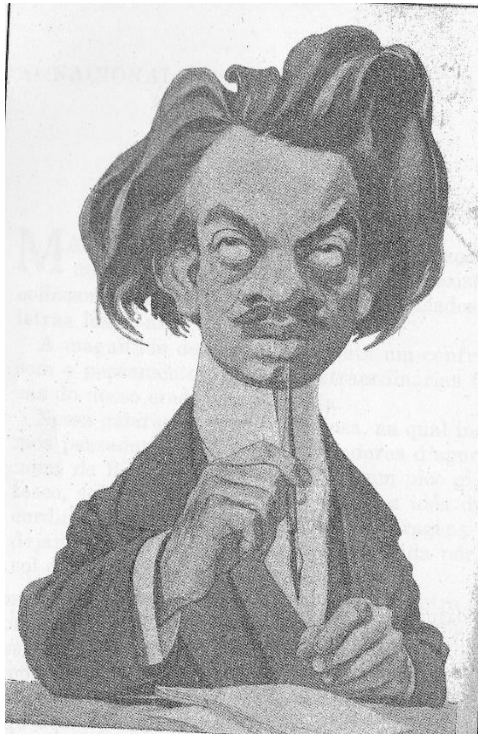
---

<sup>34</sup> むろん、「スペイン語とは異なるアルゼンチン固有の言語を形成する」ことと、「スペイン語であり続けながらアルゼンチン固有の要素を獲得する」こととを、具体的な現象として言語学的に区別することなどは不可能である。本章において筆者が問題にしたのは、あくまで論客たちのレトリックである。

とも言うことができる。

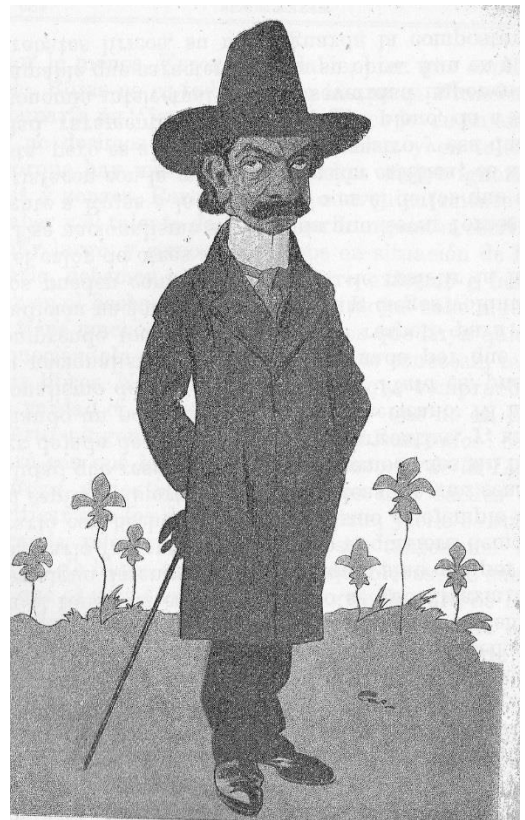
そして、上述の国語論争を経た後に登場した百周年世代のロハスは、19世紀の親アカデミー派と反アカデミー派の折衷と言うべき独自の国語論を展開していた。すなわち彼は、「親スペイン」・「反コスモポリタニズム」（＝外来語・外来文化の悪影響を警戒して、国民性の拠所としてのスペイン語・スペイン文化を称揚する）という思想に立脚しながらも、一方で「民衆主義」ゆえに「反アカデミー」（＝アカデミーに象徴されるような「権威」によって言語のあり方が規定されることを拒絶し、言語の主體的な担い手としての「民衆」の役割を重視する）という立場を表明していたのだった。

また、ロハスにおいては、「スペイン性」と「インディオ性」という二つの要素の混淆を称えるというメスティシスモ的傾向が顕著であったため、彼の国語論においてもインディオ語の影響が常に肯定的に評価されていた。ただし、一方でロハスのメスティシスモ思想の根底には「知性のスペインと感性のインディオ」という分業の発想があったのであり、その「知性」の最たるものが「言語」とみなされていた。それゆえ彼は、アルゼンチンの言語の骨格（構文・形態等）は「カスティーリャ語」そのものであるとして、言語面での「インディオ性」の影響はあくまで副次的なものだという点を強調していた。そして、アルゼンチンの「国民文学」はスペインの言語（＝知性）とインディオ的情景（＝感性）との統合によって成立するものだとして、その統合が理想的な形で実現した姿を、 gaucho 文学に見出していたのであった。



リカルド・ロハス

(出典：JEHRR 1928: 454 (上) ; 500 (右))





## 第Ⅱ部

### 民俗学に描かれた 「アルゼンチン文化」の肖像

## 第3章

# リカルド・ロハスとフアン・アルフォンソ・カリーソの口承詩研究\*

本章では、20世紀前半のアルゼンチン民俗学を牽引したりカルド・ロハスとフアン・アルフォンソ・カリーソという二人の学者の活動に焦点を当て、かれらの研究のなかで描かれていた「アルゼンチン文化」像のありようを考察する。百周年世代を代表する知識人であったロハスは、早い時期からフォークロア研究の必要性を唱え、農村部に伝わる口承詩の収集・研究に着手し、1920年代には自身が所長を務める「アルゼンチン文学研究所 (Instituto de Literatura Argentina)」に「民俗学部門 (sección del Folklore)」をも設置するなど、アルゼンチンにおける民俗学の確立・地位向上に貢献した立役者としての横顔をも持っていた。そして一方のカリーソは、1920～30年代に北西部地方の諸州で口承詩の大規模な収集活動をおこなって多数の研究書を著し、後には「国立伝統研究所 (Instituto Nacional de la Tradición)」(1943年創設)の初代所長にも任ぜられて、多くの後進を輩出した人物であった。

民俗学者としてのロハスおよびカリーソの思想的特質を考察するに先立ち、まず第1節において、かれらが活動を始めるよりも前の時代に生じていた、いわゆる揺籃期(19世紀末～20世紀初頭)のアルゼンチン民俗学の様相を概観する。ここでは、当時の同国におけるフォークロアをめぐる言説が、実証主義的な潮流とナショナリズム的な潮流とに二分されていたことを示す。これを踏まえたうえで、第2節では、ロハスとカリーソの民俗学研究が実証主義的志向とナショナリズム的志向とを併せ持っていた(つまり、かれらの民俗学は上記二つの潮流の合流点に位置づけられるものであった)ということを目指す。

続く第3節および第4節では、ロハスとカリーソが一時期の書簡の往来等を経た後に対立・訣別に至ってしまったという事実に着目し、両者の応酬の内容を仔細に分析することによって、かれらを訣別に至らしめた要因を明らかにする。この作業を通じて、国民性やフォークロアのあり方をめぐる両者の思想・価値観の性質(特に、両者の間に横たわっていた思想上の隔たり)が浮き彫りにされるはずである。

---

\* 本章の内容は、『ラテンアメリカ・カリブ研究』(つくばラテンアメリカ・カリブ研究会)第22号に投稿した研究ノート「思想としてのアルゼンチン民俗学：カリーソとロハスの訣別に何を読み解くか」(遠藤 2015a)を基にしたものである。

## 1 アルゼンチン民俗学の揺籃期（19世紀末～20世紀初頭）

アルゼンチンにおいてフォークロア研究の端緒が開かれたのは1880年代のことであった。その80年代から20世紀初頭までの期間を同国民俗学の揺籃期と位置づけるのが、学史記述上の通例となっている(Blache 1992: 75-76; Blache y Dupey 2007: 300; Chamosa 2010: 15, 26-27; Fischman 2014: 268)。この時期に活動した先駆的民俗学者として名が挙げられるのは、サムエル・ラフォネ＝ケベド (Samuel A. Lafone Quevedo, 1835～1920年)、アダン・キログ (Adán Quiroga, 1863～1904年)、ファン・バウティスタ・アンブロセッティ (Juan Bautista Ambrosetti, 1865～1917年) といった面々である。

英国人の父とアルゼンチン人の母を持ちウルグアイの首都モンテビデオで生まれたラフォネ＝ケベドは (後年アルゼンチン国籍を取得)、13歳で英国に渡りケンブリッジ大学で学士号 (人文学) を取得した後、アルゼンチン北西部のカタマルカ州に居住して同地のインディオ文化の研究等に従事した学者であり、その主著『ロンドンとカタマルカ』(*Londres y Catamarca*, 1888年) は、北西部地方の史学・地理学・言語学・考古学・民俗学的研究の古典として、今日まで読み継がれている。

中西部サンフアン州で生まれ幼少期にカタマルカ州に移住したキログは、19世紀末より同州各地を巡って考古学的調査に従事し、先スペイン時代のインディオ文化に関する先駆的な研究業績を上げた人物である (主著『アメリカの十字架』(*La cruz en América*, 1902年))。同時に、北西部地方で育まれてきたインディオ文化 (信仰、祭祀、儀礼、慣習、等) に関する民俗学的な研究成果も多く残しており、その種の民俗学的研究の成果は、後年リカルド・ロハスの手によって編集・刊行されている (『カルチャキのフォークロア』(*Folklore calchaquí*, 1929年))。

北東部エントレリオス州出身のアンブロセッティは、北西部・北東部・パンパ地方等の国内各地を巡り、インディオ文化等の研究に従事した人物であり、その研究手法はやはり考古学・地理学・古生物学・民族学・民俗学など多岐に亘るものであった。20世紀に入ってからアルゼンチン代表として数多くの国際学会 (国際アメリカニスト会議 (International Congress of Americanists) 等々) に出席して研究発表をおこなうなどし、欧米の学界でも広く名を知られる大学者となった。その主著である『迷信と伝説』(*Supersticiones y leyendas*, 1917年、著者の没年に編集・刊行されたもの) のなかでは、英国 (スコットランド) の民話収集家アンドルー・ラング (Andrew Lang, 1844～1912年) やフランスの民俗学者ポール・セビヨ (Paul Sébillot, 1843～1918年) 等の業績に言及しながら、欧州民俗学の理論・方法を解説するなどしていた。

先行諸研究にみられた学史記述を総合し、また実際に上記3名の民俗学者らの主著

(Lafone y Quevedo 1888; Quiroga 1929; 1942 [1902]; Ambrosetti 1953 [1917]; 1963)を  
通覧してみて浮き彫りになるのは、この揺籃期の民俗学者たちに共通してみられた次のよ  
うな特徴である。

(1) かれらは欧州の学問的潮流に精通しており、その理論・方法をアルゼンチン（アメ  
リカ大陸）に導入・適用することに尽力していた。すなわち、欧州近代科学を信奉しその  
吸収を志向するという、「実証主義」の潮流に位置づけられるべき知識人たちであった。

(2) 独立した学問分野としての「民俗学」の確立に固執していたわけでは決してなく、  
先述の通り、かれらの研究手法は考古学・地理学・言語学・古生物学・民族学・民俗学な  
ど多岐に亘っていた（つまり今日風に言えば「学際的」であった）。

(3) 伝統的・土着的な文化の収集という活動に従事していたものの、それらを国民性の  
表象として称揚するような、いわゆるナショナリズム的意図は希薄であった。

(4) （スペイン系の文化よりも）インディオ文化を主たる関心の対象にしていた。ただ  
し、そのインディオへの関心は、アルゼンチン文化（＝自文化）の構成要素としての「イ  
ンディオ性」を復権しようというナショナリズム／インディヘニスモ／メスティシスモ的  
意図に根差していたというよりも、欧州の学知の見地から新奇な「他者」を探訪するとい  
う、いわば<sup>エキゾチシズム</sup>異国趣味に根差したものであった。

このように、揺籃期のアルゼンチン民俗学は、欧州の学界の最先端の理論・方法を導入  
しようという強固な意図を有していた反面、フォークロアを拠所として国民性の復権を目  
指すような意図は希薄だったのであり、つまり実証主義的であるが非ナショナリズム的な  
言説を成すものだったと言える。



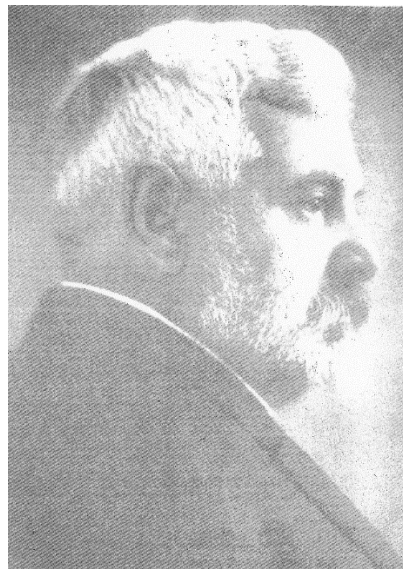
サムエル・ラフォネ＝ケベド  
(Samuel A. Lafone Quevedo, 1835-1920)

(出典 : Furlong 1964: 81)



アダン・キロガ  
(Adán Quiroga, 1863-1904)

(出典 : Quiroga 1942 [1902]: guarda anterior)



フアン・バウティスタ・アンブロセッティ  
(Juan Bautista Ambrosetti, 1865-1917)

(出典 : Ambrosetti 1963: guarda anterior)

他方、同時期に、ナショナリズム的観点からフォークロアへの関心を喚起するような言論も、断片的ながら生じつつあった。そうした提言の先鞭をつけたのが、ポール・グルーサック (Paul Groussac, 1848～1929 年) やホアキン・V・ゴンサレス (Joaquín V. González, 1863～1923 年) であった。

フランス人の両親の下、同国トゥールーズで生を受けたグルーサックは、青年期に単身でブエノスアイレスに渡って以後生涯この国に永住して (アルゼンチン国籍も取得)、作家・批評家としてアルゼンチンの文学界を牽引した知識人である。19 世紀末には汎ラテンアメリカ的広がりをもせた「反米親西」言説 (アリエル主義 / ラテンアメリカ主義) (第 1 章 2 および第 2 章 2.3 参照) の確立にも加担した人物であった。近代文明の物質主義を批判するというナショナリズム的志向を有し、その観点からアルゼンチン国内のフォークロアにも目を向け、1893 年のシカゴ万国博覧会のなかで開催された国際民俗学会議 (International Folk-Lore Congress) にも出席して、アルゼンチンのガウチョの間で伝承されている慣習や信仰等に関する講演をおこなった<sup>35</sup>。その講演のなかで、グルーサックは次のように述べて、自身のフォークロアへの関心の動機としてのナショナリズム的意図を明確に表明していたのである。

この国の急速な進歩が我らの元来の痕跡を抹消してしまう前に、いまにも伝説上のものになりつつある昔ながらの農村部の生活、そのなかにみられる、純粹にアルゼンチン的なあらゆる要素——無二の情趣を持つ習慣や作法、また詩や音楽といったものたち——を集成するというのが、必要かつ緊切なことであると私は思う。我らのフォークロアは、フォークロアのなかでも最も興味深いものに数えられるものであり、またアルゼンチン精神の得がたい写生ともなろう (Groussac 1904: 74)。

一方のゴンサレスは、北西部ラリオハ州の名家出身で、法律家、ジャーナリストを経て、果ては州知事、国会議員、国務大臣まで歴任し、国立ラプラタ大学の創設者ともなった大物知識人であった。文芸や歴史に関する著作も多く残しており、その彼がキャリアの初期に著した『国民的伝統』 (*La tradición nacional*, 1888 年) と『我が山岳』 (*Mis montañas*, 1893 年) は、アルゼンチンの地理・歴史や、同国農村部 (彼自身の故郷である北西部山岳地帯) の伝統・風俗を美的に描写した随筆であり、19 世紀末のアルゼンチンの土着主義・伝統主義の潮流を代表する作品として、思想史・文学史上でもしばしば言及・引用されるものである。アルゼンチンの歴史家であるフェルナンド・デボトとノラ・パガノは、『国民

---

<sup>35</sup> この会議におけるグルーサックの講演は英語でおこなわれたが (英題: “Popular Customs and Belief of the Argentine Provinces”), 後にアルゼンチンの日刊紙『ラ・ナシオン』にそのスペイン語訳が掲載され、最終的にはグルーサックの著作集『知的探訪』 (*El viaje intelectual*, 1904 年) のなかに収録された (Groussac 1904)。

的伝統』におけるゴンサレスの意図とその思想史的意義について次のように述べていた。

〔『国民的伝統』における〕ゴンサレスの喚起は、風景と、フォークロアと、社会と、歴史とを結びつけることによってアルゼンチン性（*argentinidad*）の何たるかを説明し、〔アルゼンチンを構成してきた〕諸民族を統合し、同国の年代記に筆を加え、属地意識を増大しようとするものであった。こうした彼の論考は、近代化と大量の移民によってもたらされた急激な社会変容をまのあたりにして世紀末の知識人たちの意識のなかに生じ始めていた問題、すなわち「ナショナル・アイデンティティ」という問題に、密接に結びついていくこととなった(Devoto y Pagano 2009: 60-61)。

このように、グルーサックやゴンサレスは明白にナショナリズム的意図をもってフォークロアにアプローチしていたのであるが、他方、かれらのアプローチが「学術的」なものであったとは言いがたい。後年の民俗学者カルロス・ベガ（本論第4章の主人公）も回想していたように、グルーサックやゴンサレスは民俗学という学問に関する体系的な知識を有していたわけではなく、かれらによるフォークロア関連の著述はあくまで「風俗描写主義（*costumbrismo*）」的な次元に留まるものであった(Vega 1960: 222-224; 231-232)。つまり、かれらのフォークロアへのアプローチは、ナショナリズム的だが非実証主義的な言説を成すものだったと言える。

以上に示したように、アルゼンチン民俗学の揺籃期（19世紀末～20世紀初頭）において、フォークロアをめぐる言説は、実証主義的だが非ナショナリズム的な潮流と、ナショナリズム的だが非実証主義的な潮流とに二分されていたと概括できそうである。この図式を踏まえたうえで、次節より、その後のアルゼンチン民俗学の主導者となったロハスやカリーソの活動を詳察していきたい。



ポール・グルーサック  
(Paul Groussac, 1848-1929)  
(出典 : CEAL 1980a: 115)



ホアキン・V・ゴンサレス  
(Joaquín V. González, 1863-1923)  
(出典 : González 2015 [1888]: 94)



## 2 実証主義的ナショナリズムの民俗学

本論第1章において、百周年世代のナショナリストたちが欧化・近代化の潮流に抗して伝統・土着性を称揚したことを論じた。また第2章では、百周年世代の指導的論客であったリカルド・ロハスが、アカデミー等によって権威づけられた高尚な文化よりも民衆の生活のなかで育まれた文化を称えるという、民衆主義（反権威主義）的な志向を有していたことを論じた。以上を考慮すれば、ロハスがフォークロアというものに多大な関心を寄せていたという事実は、当然のこととして解せるだろう。現にロハスは、文筆家としてのキャリアの最初期に発表した小説『密林の国』（*El país de la selva*, 1907年）において、自らが幼少期を過ごしたサンティアゴデルエステロ州に伝わるフォークロアのありさまを描いて文壇の注目を浴びていたほか、『コスモポリス』（1908年）、『ナショナリズム復権』（1909年）といった初期の代表的論考のなかでも、国民性の表象としてのフォークロアの価値を称揚し、その研究・教育を促進するような提言をおこなっていた<sup>36</sup>。その後、彼は、実際に自らの手で農村部に伝わる口承詩（ロマンセ、コプラ等）の収集・研究に着手し、その研究成果は『アルゼンチン文学史』の第1巻『ガウチョ文学篇』（1917年）のなかで披露されることとなった（Rojas 1924b [1917]: cap. 8）。そして、1922年にブエノスアイレス大学哲文学部長の職に就いてからは、同学部内に創設した「アルゼンチン文学研究所」に「民俗学部門」を置いて、この国における体系的なフォークロア研究のための環境整備を進めたのだった。

そして、こうしたロハスによる一連の民俗学的活動は後進を刺激することとなり、以後のアルゼンチン民俗学においてはナショナリズム的立場からの研究が主流を成すようになった<sup>37</sup>。そうしたロハスの後進の代表的な存在として、1920年代より頭角を現してきたの

---

<sup>36</sup> 例えば『コスモポリス』に収められた2点の論文（「我らのフォークロア」、「アメリカにおける伝統ロマンセ」）のなかで、ロハスは、近代化によって失われつつある「伝統」・「国民的精神」を「救出」すべきことを繰り返し唱えたと（Rojas 1908b: 35, 38; 1908c: 49）、国民的精神の宿る場としてのフォークロアを称え（「民衆は、その素朴な舞踊の身ごなしのなかに、その歌の旋律のなかに、その詩にみられる比喩のなかに、自らの恒久的な性質を映し出すのだ」（Rojas 1908c: 49））、その収集・研究活動の必要性を主張していた（「フォークロアを包括的・決定的に再構築することによって、我々は我々自身を認識することができるようになるだろう」（Rojas 1908c: 49））。

<sup>37</sup> 現代の民俗学者マルタ・ブラーチェ（Martha Blache, 1933～2016年）は、20世紀前半のアルゼンチン民俗学が総じてナショナリズム的意図に根差したものであったと回想して、（1992年の時点で）次のように述べていた。「かれらは、いまだコスモポリタニズムによる汚染を蒙っていない真正なる風習を求めて国土の内陸部に目を向け、アルゼンチンの純正なる伝統を保持する唯一の存在としての農村部の人々に焦点を当てた。〔中略〕こうすることで、国の急成長によって抹消されてしまう前に、農民の文化的遺産を忘却から救出することができる」と信じていた〔中略〕。かれらは国民性という意識を確たるものにするに急ぎ立てられていた。この焦燥感〔中略〕がアルゼンチン民俗学のうえに非常に強く刻印されたので

が、北西部カタマルカ州出身の民俗学者フアン・アルフォンソ・カリーソであった。カリーソは、20～30年代に北西部諸州で口承詩の大規模な収集活動をおこなって多くの研究書を著し、後には、1943年に創設された「国立伝統研究所」の初代所長にも任ぜられて、アルゼンチン民俗学の巨匠としての地位を確立するに至った人物である。そのカリーソも、やはりロハスと同様のナショナリズム的使命感を抱いてフォークロア研究に従事していたことは明らかである。彼は、処女作となった『アルゼンチンの民衆古謡：カタマルカ州の詩歌集』（*Antiguos cantos populares argentinos: Cancionero de Catamarca*, 1926年）の「まえがき（Discurso preliminar）」において、グルーサックやロハスといった先人たちが推進してきた「愛国的事業」としてのフォークロア研究に触発されたことを告白していたし（Carrizo 1926: 9-10）、その後の著作のなかでも自らのナショナリズム的信条を繰り返して表明していた。例えば次のような記述である。

いまやほとんど見捨てられて消失しつつあるこうした詩の宝庫を、アルゼンチンの若い世代の人々が再び拾い上げ、遙か昔から育まれてきた高潔なる文化的伝統が復興することになる、そんな希望を私は抱いている。その伝統とは、人間的な生というものの本質的意義を忘却した実に物質主義的な文明の流入によって、突如として断ち切られてしまったものである（Carrizo 1939: 20）。

我がアルゼンチンでは国民的伝統の学習を必修にせねばならない。我々を記憶において結びつける、確固たる共通の感情を再生させなければならないからである。〔中略〕我々は、前世紀半ばまでは統一性を保持していたのだが〔中略〕、もはやそれを失ってしまった〔中略〕。公教育は物質的作業を偏重し、〔中略〕移民たちをアルゼンチン化するどころか〔中略〕、欧米に目を向けて、国民的伝統とは無縁の新しい世代を育成してしまっていたのだ（Carrizo 1953: 8-9）。

このように、ロハスとカリーソという、20世紀前半のアルゼンチン民俗学の双頭と称すべき二人の民俗学者は、明らかにナショナリズム的意図を共有していたと言える。しかし一方で注目すべきは、かれらの著述のなかに、こうしたナショナリズム的意図を自制しようとするかのような意図の表明も散見されたということである。すなわちかれらは、体系的な方法に則った実証科学としての体裁を重んじ、研究にイデオロギー的先入観を持ち込むのを戒めるといった、いわば実証主義的意図をも有していたということである。

第1章で論じたロハスの「近代人文学」構想を想起されたい。彼は実証科学と人文学を相補的なものと捉えたばかりか、人文学も一定程度は「実証的」な学問であるべきだとし

---

あり、その重荷は今日なお、一部の限られた学者を除いては、払拭されていない」（Blache 1992: 77）。

て、体系的 method論と事実立脚性とに根差した近代科学としての人文学の確立を志向していた。それゆえ彼は、「愛国心」のために「事実を歪曲」するようなふるまいを断固として拒否するような姿勢を示していたのだった（第1章4参照）。

同様にカリーソも、自らの口承詩研究が素人の（非学問的・非実証的な）フォークロア愛好家たちの活動とは一線を画するものであることを強調して、「学問的体裁を備え、実証主義的基準に則った」民俗学研究を自認していた（Carrizo 1926: 11）。そして、民俗学研究というものは「あらゆる空想を排除」して、「実証科学の方法」すなわち「厳格なる帰納法的方法」に基づかねばならず、資料（＝フォークロア）の収集にあたっては、「考古学者が土器の破片を探したり、古生物学者が化石を探したり、博物学者が草花や昆虫を探したりするのと同じ基準でなされなければならない」と力説していたのであった（Carrizo 1963b: 114）。

要するに、民俗学者としてのロハスとカリーソのなかには、ナショナリズム的意図と実証主義的意図とが併存していたのだと言える。前節で概観したように、アルゼンチン民俗学の揺籃期（19世紀末～20世紀初頭）にあつては、実証主義的だが非ナショナリズム的な学者たちと、ナショナリズム的だが非実証主義的な知識人たちという二つの潮流が併存していたのだったが、ロハスとカリーソに至ってはこれら二つが合流していたのだと、さしあたり解することができるだろう。

こうしてロハスとカリーソは、実証主義的ナショナリズムとも称すべき共通の立場からフォークロア研究に従事したのであった。しかし、この共通性にもかかわらず、実際のところ両者は良好な協調関係を築くどころか、一時期の書簡の往来等を経た後に完全な訣別に至ってしまったのである。以下では、この訣別に焦点を当てながら、両者の思想の特質に立ち入ってみよう。



フアン・アルフォンソ・カリーソ  
(Juan Alfonso Carrizo, 1895-1957)  
(出典 : Carrizo 2008: contraportada)

### 3 ロハスとカリーソの間に生じた応酬と訣別

ロハスとカリーソとの間に生じた対立の発端は、カリーソが自らの処女作『アルゼンチンの民衆古謡：カタマルカ州の詩歌集』（1926年）（以下『カタマルカ』と略記）を刊行するにあたり、ロハスに「序文」の執筆を依頼したという一件であった。当時ロハスはすでに学者としての地位を不動のものとし、ブエノスアイレス大学学長という役職にも就いていたのであり<sup>38</sup>、無名の新米研究者であったカリーソが、この権威ある人物を後見に持ちたいと欲したのは当然の成り行きであった。

しかし、こうしたカリーソの期待はかなわぬものとなった。というのも、現実には、ロハスはカリーソの著書を痛烈に批判し、「序文」執筆という依頼を拒絶してしまったからである。そして、これによって両者の関係は決裂し、以後決して修復することはなかったのである。一体なぜこのような結末になったのか。かれらを訣別に至らしめた要因は何だったのであろうか。

この「序文」執筆問題をめぐってかれらの間で交わされた書簡が、1963年にカリーソの伝記を著したブルーノ・ジャコベラ（Bruno C. Jacovella, 1910～1996年）によって発見され、その伝記の巻末に「付録」として収められている（Jacovella 1963: 105-112）。ジャコベラは、長年にわたりカリーソの助手として活躍し、後にはアルゼンチンを代表する民俗学者として国際的にも名を知られることとなった人物である。圧倒的にカリーソ最良であったジャコベラは、カリーソとロハスの間に生じたすれ違いの原因を、専らロハスの「誤解」や「非科学的態度」といったものに帰した。つまりジャコベラは、「ナショナリズム的先入観」に侵されて「事実を歪曲」していたロハスと、「客観的事実」を尊重した「学者」としてのカリーソとを、対照的に描き出そうとしたのである（Jacovella 1963: 92-103）。しかし、後述するように、この見方は不均衡なものだったと言わざるを得ない。

これに対して、1986年にカリーソの伝記を執筆したフアン・O・ポンフェラーダも、その著書の一部で上述の書簡のやり取りに言及していたが（Ponferrada 1986: 19-27）、彼は、両者を対立に至らしめた主要因はカリーソの「非礼」な態度にあったと捉えていた。事実カリーソは、ロハスに「序文」を寄せてくれるよう依頼したその著書（『カタマルカ』）のなかで、ロハス当人を名指しして厳しく批判するなどしていたのであり、確かにその態度を「非礼」と称せないこともなかろう。

だが、対立の主要因は別にあったと筆者は考える。すなわち、かれら二人の間には、アルゼンチンの国民性やフォークロアのあり方に関わる根本的な思想・価値観の相違が横たわっていたように見えるのだ。近年の研究者のなかにもロハスとカリーソの訣別という問

---

<sup>38</sup> 1922年から1926年2月まで同大学哲文学部の学部長を務めた後、同年3月より学長に就任し、1930年までその職を務めた。

題に言及している者はいるが(Fernández Latour 2002: 19; Chamosa 2010: 96)、両者の思想にまで立ち入ってその訣別の要因を分析するような試みはほとんどみられない。そこで筆者は、そうした試みの一例を成すべく、ロハスとカリーソの間で交わされた批判の応酬に焦点を当てて、対立の構図を捉え直してみたい。まず本節では、両者の間で交わされた具体的なやり取りの内容を確認しておこう。

### 3.1 カリーソの『カタマルカ』まえがき

先述の通り、カリーソは『カタマルカ』の刊行にあたりロハスに「序文」の執筆を依頼した。しかし、その『カタマルカ』のなかには、ロハスの不興を買わざるを得ないような記述が少なからずあったのである。とりわけロハスを憤慨させたのは同書の「まえがき(Discurso preliminar)」の部分であった。

このまえがきにおいてカリーソは、自らの研究が画期的なものであるということを誇示せんがために、先人たちがおこなってきたアルゼンチン口承詩の研究を過小評価するような言明を繰り返していた。例えば次のような記述である。

我々の間〔アルゼンチン〕では、完結した仕事として信頼に値するような、丹念かつ体系的になされた〔口承詩の〕研究はほとんどない。〔中略〕私の知る限り、現地に足を運び、学問的体裁を備え、実証主義的基準に則るというやり方で、民衆詩研究に取り組んできた者は〔アルゼンチンには〕誰もいないのだ(Carrizo 1926: 10-11)。

このようにカリーソは、従来のフォークロア収集家たちの活動が体系的な方法論を欠いていたことをあからさまに批判していたのである。そして、それに対して自らの研究が実証科学としての民俗学的手法に則ったものであるという点を強調し、その点において、自らがアルゼンチンの口承詩研究において「未踏の領野を発見した」と宣言したのであった(Carrizo 1926: 14)。

そしてカリーソは、こうした文脈のなかでロハスにも言及していた。その際に彼が、ナショナリズム思想家としてのロハスに対して一定の共感と敬意を示していたことは確かである。先述の通り、カリーソは、19世紀中葉以来の欧化・近代化という過程のなかで喪失の危機に瀕している伝統・土着性の価値を復権するというロハスのナショナリズム的使命感を共有していたのであり、現にこの『カタマルカ』の「まえがき」のなかでは、グルーサックやロハスといった先人たちが推進してきた「愛国的事業」としてのフォークロア研究に触れて、「これらの巨匠たちによる実に賢明な所見が私を熱狂させた」と告白していたのだった(Carrizo 1926: 9-10)。

しかし一方で、カリーソは、フォークロア研究者としてのロハスには明らかに不満を呈

していた。例えば彼は次のように述べて、ロハスの口承詩収集が未熟なものであったと批判していたのである。

ロハスはアルゼンチン農村民の抒情的精神を研究したのだが、〔中略〕我が国のコプラの詳細な目録を持っていなかった。ロハス氏は民衆のカンシオンをほとんど収集したことがなく、極めて少数のロマンセしか手にしていなかったのだ(Carrizo 1926: 10)<sup>39</sup>。

そして何よりも、ロハスに対する挑発的な態度を印象づけることとなった最大の要因は、カリーソが「ガウチョ詩」の価値を徹底的に否定したことであった。すでに繰り返し述べてきた通り（第1章2および第2章4参照）、ロハスはガウチョ詩を「国民文学」の基層とみなし、このジャンルの最高傑作としてのホセ・エルナンデスの『マルティン・フィエロ』をもって、『ローランの歌』や『わがシッドの歌』と並ぶべきアルゼンチンの「国民的叙事詩」と位置づけて称揚していたのであり、そのことは当時の知識人の間では周知のことであった。当然これを知りながら、カリーソは、「ガウチョ詩は〔中略〕見せかけの叙事詩に過ぎず、〔中略〕『マルティン・フィエロ』は〔中略〕『わがシッドの歌』とは比較にならない」(Carrizo 1926: 14)などと述べて、このジャンルの詩を総じて見下したのだった<sup>40</sup>。

このように、『カタマルカ』にはロハスに対する直接的な批判と言えるような内容が含まれていたのであり、これを自分に対する誹謗として受け取ったロハスが、「序文」執筆の依頼を固辞したというのは理解に難くない。

---

<sup>39</sup> ここで言う「コプラ (coplas)」、「カンシオン (canciones)」、「ロマンセ (romances)」というのはいずれも口承詩のジャンルを指す呼称。これら各ジャンルの詩歌の性質について、カリーソは『カタマルカ』の「まえがき補足 (Apéndice al discurso preliminar)」において詳述している(Carrizo 1926: 17-28)。

<sup>40</sup> ガウチョ詩というのは、あくまで都市在住の知識人たちがガウチョの話し言葉を模倣して創作した文学ジャンルであり、ゆえにパンパに住むガウチョたちの間で現実に育まれていたフォークロアとしての「本物のガウチョの詩」とは別物であった(Rama 1977: IX-XIII, XXIII-XXXV)。こうした性質ゆえ、カリーソはガウチョ詩を「擬似的フォークロア」の象徴とみなしたのである(フォークロアの「真正性」をめぐるカリーソの主張については後述する)。

## 3.2 ロハス発カリーソ宛書簡

「序文」執筆の依頼を固辞する意向を伝えるにあたり、ロハスは、カリーソを痛烈に批判する内容の書簡をカリーソ宛に送付した。

その書簡においてロハスは、まずはカリーソが自分と同じく「地方出身者」であり<sup>41</sup>、郷土の伝統に深い情愛を抱く人物であるということに触れて、その点においては「親近感」を表明していた(Rojas 1963: 105)。しかし、「それゆえに貴方の『まえがき』には驚かされた」(Rojas 1963: 106)として、以下はカリーソに対する叱責が続くのである。

「貴方は、貴方に先駆けて我らの民衆詩研究をおこなってきたほぼすべての書き手たちを、いとも軽んじて扱っている」(Rojas 1963: 106)。このように述べてロハスは、先行研究を過小評価したカリーソの態度を批判した。そして、カリーソが自分に「序文」の執筆を依頼しておきながら、その著書のなかで自分を誹謗するような記述をおこなっていたことについても、次のように述べて強く非難していた。

貴方が自らの作品の後ろ盾になるよう要請しているまさにその人物を、かくもぶしつけに扱っていることに、私は驚いた。〔中略〕私は教壇で、新聞で、著書で、講演で、あるいは文化機関等において、絶えずこの〔フォークロアの〕研究に勤しんできた。それは貴方も認めるところだろう。こうした経緯を踏まえれば、貴方は、先人に対する配慮をもっと持たねばならなかったはずである(Rojas 1963: 108-109)。

また、「さらに貴方は自分の著作を自分で評価する役を買って出ており、実に感極まったような賛辞を呈している」と、カリーソの自画自賛を咎めたうえ(Rojas 1963: 109)、「貴方は正書法にも、参考文献の表示に関する初歩的な規則にも無頓着であり、書名に引用符さえ付していないし、何らの理由もなく著者名をイタリック体にしたりローマン体にしたりしている」(Rojas 1963: 109)といった書式上の不備まで指摘して、カリーソの著作は研究書としての体を成していないと断じたのであった。

それに加えてロハスは、『カタマルカ』に収録されていた詩歌の内容についても批判した。

貴方の〔『カタマルカ』に収録された〕カンシオンは、クバスの死に捧げられたもの<sup>42</sup>を除けば、特徴の面で新しさを示すものはないし、コプラの大部分は、他の収集家たちに

---

<sup>41</sup> 既述の通り、ロハスをはじめとする百周年世代の知識人たちはいずれも地方出身者（あるいは地方育ちの者）であり、自らの郷土に対する個人的な郷愁の念がかれらのナショナルイズム思想の源泉になっていたのだった（第1章1参照）。

<sup>42</sup> 1841年にロサス派の軍人により捕われて処刑されたカタマルカ州知事ホセ・クバス（José Cubas）の死を主題にした詩歌「げにクバス公は去りにけり（Ya marchaba el señor Cubas）」を指す。『カタマルカ』のなかに「歴史物」のカンシオンの一例として収録されている(Carrizo 1926: 39-41)。



よって既に刊行されたものと重複していた(Rojas 1963: 108)。

貴方の著作が〔中略〕リンチ〔Ventura R. Lynch, 1850～1888年〕、バージョ〔Ciro Bayo, 1859～1939年〕、フルト〔Jorge M. Furt, 1902～1971年〕等による国民的詩歌集の後に出了たものであるということを考慮すれば、その値打ちは減じる(Rojas 1963: 110-111)。

こうしてロハスは、『カタマルカ』が先行する収集家たちの成果の焼き直しでしかなく、総じて新味を欠くという評価を下したのであった。

そして、カリーソがガウチョ詩の価値を否定したことにも、当然ながらロハスは言及していた。

貴方は『マルティン・フィエロ』の論評者たちを侮蔑し、同時にこの詩〔『マルティン・フィエロ』そのものをも侮蔑して、その叙事詩としての重要性を否定している。〔中略〕私は『ガウチョ文学篇』と『植民地文学篇』の執筆に10年を費やし、これらの著書が刊行されてからまた約10年が過ぎた。〔中略〕私はかくも多くを著したのであるから、怠惰な読者たちの嫌悪感に対して、自分の主張を繰り返す義理はないと思っている。これらの事柄に関心を持つ人々は、上記の著書を手にとって、この主題に関する私の見解を読んでくれればよい。その私の見解を、貴方はいとも厚かましくもたったの2行で切り捨ててくれたのだが(Rojas 1963: 110)。

このようにロハスは、ガウチョ詩の価値をめぐってカリーソと議論することをそもそも拒絶していたのであり、両者の応酬が不毛に終わった要因はこうしたロハスの態度にもあったと言わねばならない。

### 3.3 その後

ロハスから上記の書簡を受け取ったカリーソは、すぐさまロハス宛の返信を送付した。それは次のような内容の、極めて短い書簡であった。

私がかくも辛辣な批判に相応するものではなかったということを、やがて貴方自身も納得させられる時が来るだろう。〔中略〕私は貴方を学者として高く評価していたがゆえにこそ、貴方のあのような書簡には驚き、幻滅した。貴方は、私の長年にわたる地道な仕事の成果を実に安く品評している。私の著作の後ろ盾を貴方に依頼するという過ちを犯したことを、私は心から悔やんでいる(Carrizo 1963a: 112)。

この書簡をもって、両者間の直接的な交信は途絶えたとみられる。ただし、『カタマルカ』刊行後、ロハスがその書評を『ラ・ナシオン』紙に寄稿し、これに対する反論をカリーソが同紙編集長宛に送付する、という間接的な応酬は続いた。カリーソが『ラ・ナシオン』紙に掲載してもらうべく編集長宛に送付したその「反論」（結局これが掲載されることはなかった）をみる限り、この間接的応酬の内容は、概して上述の両者間の交信の反復であったと言える<sup>43</sup>。

#### 【まとめ】両者の応酬の経緯

- ① カリーソがロハスに『カタマルカ』の草稿を送付し、「序文」の執筆を依頼。  
同書の「まえがき」はロハス批判の内容を含んでいた。
- ② ロハスがカリーソ宛に書簡を送付。『カタマルカ』の内容を批判し、「序文」執筆の依頼を固辞した。
- ③ カリーソがロハス宛に書簡を送付。ロハスへの「幻滅」の意を伝えた。
- ④ 『カタマルカ』刊行後、ロハスが『ラ・ナシオン』紙にその書評を寄稿。
- ⑤ カリーソが『ラ・ナシオン』紙編集長宛に書簡を送付。同紙に掲載してもらうため、ロハスの書評に対する「反論」を寄稿したのだったが、その掲載は見送られた。

<sup>43</sup> ロハスによる『カタマルカ』の書評が掲載された年月日は不明。ジャコベラもポンフェラーダも、国立図書館が所蔵する同紙のバックナンバーを探したが、この書評記事を見つけることができなかったとしている (Jacovella 1963: 113; Ponferrada 1986: 25)。他方、カリーソ発『ラ・ナシオン』紙編集長宛書簡はやはりジャコベラによって発見され、前掲の伝記に収録されている。この書簡の日付も不明であるが、「本日付で掲載されたリカルド・ロハス博士の記事に対する返答」(Carrizo 1963b: 113)との記述があるため、ロハスの書評が実際に掲載されたことは確かとみられる。

## 4 思想上の隔たり

以上にみた両者の対立の要点は次の3点にまとめられる。

1点目は、前掲のポンフェラーダが「非礼」と称したようなカリーソの態度に起因する対立である。すなわち、カリーソは先行研究を過小評価し、ほかならぬロハスをも名指しで痛罵したうえで、『カタマルカ』の成果を自画自賛したのであり、これに対してロハスは、その「厚かましき」を厳しく批判したのであった。

2点目は、互いの口承詩研究の内容をめぐる対立である。カリーソは、ロハスの収集活動が未熟なものであり、口承詩に関する彼の知識は乏しかった（「民衆のカンシオンをほとんど収集したことがなく、極めて少数のロマンセしか手にしていなかった」と批判した。これに対しロハスは、カリーソが『カタマルカ』に収録した口承詩のほとんどは他の収集家たちによって刊行されたことがある既知のものであり、新味に欠けると批判したのであった。

3点目は、ガウチョ詩の評価をめぐる対立である。ロハスが「国民的叙事詩」として称揚していた『マルティン・フィエロ』をはじめとするガウチョ詩を、カリーソは総じて「見せかけの叙事詩」と評して退けたのであり、こうしたカリーソの見解は、ロハスには到底受け入れられないものであった<sup>44</sup>。

以下では、特に上記の2点目と3点目に着眼して、対立の背景にあった両者の思想を浮き彫りにしてみたい。

### 4.1 イスパニスモとメスティシスモ

ここで再び思想史的背景を想起されたい。第1章で詳述したように、20世紀初期のアルゼンチンのナショナリズム思想は、「イスパニスモ」および「メスティシスモ」と称されるべき二種類の言説を内包していた。前者は専ら「スペイン性」をアルゼンチンの国民性の

---

<sup>44</sup> 以下の論旨とは直接的な関わりがないため本文では割愛したが、この他にもカリーソは、1921年に国家教育審議会（Consejo Nacional de Educación）の主導により実施された全国フォークロア調査（Encuesta Nacional de Folklore）によって収集された大量の資料が、ロハスが所長を務めるアルゼンチン文学研究所（前掲）に譲渡された後、全く有効活用されていないとの批判もおこなっていた（Carrizo 1926: 9）。これに対してロハスは、「アルゼンチン文学研究所は目下その〔全国フォークロア調査によって収集された資料を用いた〕研究をおこなっているところである。〔中略〕人手と資金の不足ゆえ、またそれ以上に、私たちが拙速よりも正確さに重きを置いているがゆえ、これ以上敏捷には事が運ばなかったのだ」と弁解していた（Rojas 1963: 106-107）。なお、1921年の全国フォークロア調査の内容、およびそこで収集された資料のその後の活用状況等については、長野(2005)およびChamosa(2010: chap. 2)を参照。

表象として称揚する言説であり、後者は「インディオ／メスティソ性」をその表象として称揚するものであった（第 1 章 2 参照）。イスパニスモとメスティシスモは、近代文明の物質主義的な側面を嫌忌して土着的なるもの（スペイン性、インディオ／メスティソ性）の復権を謳うという点において志向を共有していた。だが、ここで重要な点は、アルゼンチン文化とスペイン文化の同一性を強調しようとするイスパニスモと、スペイン性とインディオ性の混淆によって形成された（スペイン文化とは異なる）アルゼンチン文化の独自性を際立てようとするメスティシスモとが、相互に反目し得る側面をも有していたということである（表Ⅲ - 1）。

表Ⅲ - 1 イスパニスモとメスティシスモの共通点と相違点

	共通点	相違点
イスパニスモ	近代文明の物質主義を批判し、伝統・土着性（＝スペイン性、インディオ／メスティソ性）を称揚	アルゼンチン文化とスペイン文化の同一性を強調
メスティシスモ		スペイン文化とは異なるアルゼンチン文化の独自性（＝インディオ性の存在）を強調

これを踏まえて、カリーソとロハスの口承詩研究の内容を観察すると、明らかに前者がイスパニスモ、後者がメスティシスモの言説を継承したものであったということがわかるのである。

カリーソは、北西部諸州を渉猟して収集した膨大な数の口承詩を、各種文献の記録に残されていた旧宗主国スペインの口承詩と照合することにより、アルゼンチン農村部で伝承されてきた詩歌の大部分が「スペイン起源」のものであるということを立証していった。そして、その事実をもって、アルゼンチン文化とスペイン文化の親近性を強調し、アルゼンチンの国民性の拠所としての「スペイン性」を称揚したのであった。そうした彼の口承詩研究の集大成が後年の大著『アルゼンチン伝統詩の素性たる中世スペイン』（*Antecedentes hispano-medioevales de la poesía tradicional argentina*, 1945年）であり、その冒頭では、「我々が我々自身を知らんと欲するならば、征服期および植民地期のスペイン人の精神的遺産に目を向けなければならない」（Carrizo 1945: 19）との宣言が掲げられていた。そして、彼がアルゼンチン文化とスペイン文化との親近性を強調したとき、アルゼンチン文化の構成要素としての「インディオ性」はほとんど認知されていなかったのである。例えば彼は次のようにも言明していた。

これまでに一部の論者たちが考えてきたこととは反することになるが、我らの国民的精神の真髄は、インディオ文化の寄与をほとんど蒙っていないのである（Carrizo 1939:

13)<sup>45</sup>。

一方、ロハスは、アルゼンチン文化を構成する重要な一要素としての「スペイン性」は確かに尊重しながらも、最終的には、スペイン文化とは異なるアルゼンチン（アメリカ大陸）文化の独自性を際立てることを志向していた。ゆえに彼は、スペイン性とインディオ性の混淆によって生じたメスティソ文化のなかに、アルゼンチンの国民性の拠所を見出そうとしたのである。口承詩研究の必要性を訴えた初期の著述のなかで、すでに彼は次のような見解を鮮明に示していた。

アルゼンチン精神のなかにカスティーリヤ的伝統が存続していることは確かであるが、だからと言って我々は、同時にインディオ的伝統もまた生き長らえているということを忘れてはならない。さしたる検証もなしに、アメリカ大陸のあらゆる詩歌をスペインのものともみならずようなことをしてはならない(Rojas 1908c: 47)。

このように述べてロハスは、「植民地期のイスパノ・インディヘナ人」(=メスティソ)が「純粹なるアメリカ大陸的な着想に基づく詩歌を生み出した」という側面を強調したのであった(Rojas 1908c: 47-48)。

以上にみたような、イスパニズムとメスティシズムという両者の思想的立脚点の相違が、互いの口承詩研究の評価をめぐる対立の要因になっていたとみられるのである。

先述の通り、カリーソはロハスの口承詩研究を未熟なものと評したのであったが、その評価の根拠をより具体的に示している箇所が、『ラ・ナシオン』紙編集長宛書簡のなかにある。そこでカリーソは、ロハスが『ガウチョ文学篇』の第8章（「我らの田園の抒情詩」）のなかで取り上げていた幾つかのコプラに着目して、次のような批判をおこなっていた。すなわち、ロハスはこれらの詩歌を「我らの田園」の「インディオやガウチョのコプラ」(Rojas 1924b [1917]: 325)として取り上げていたのであるが、こうした取り上げ方は不適切だとカリーソは言うのである。なぜなら、カリーソがおこなった文献学的調査によれば、それらのコプラのうちの「半数以上」は、かつてほとんど同一の形でスペイン（アンダルシア）の口承詩のなかに存在していたものだったからである(Carrizo 1963b: 116-118)。ゆえにカリーソからみれば、それらのコプラが「スペイン起源」であることを知らずに、それらを「インディオやガウチョの」詩歌として提示したロハスの振る舞いは、「事実を歪曲すること」(Carrizo 1963b: 118)にほかならなかつたのだ。そして、この点をもってカリーソは、「かくも起源に無知である者が国民文学について語ることなどできるのだろうか」、「アルゼンチン文学史を研究する者に求められ得る最低限のことは、起源についての研究、

---

<sup>45</sup> カリーソの民俗学研究が「インディオ性」を捨象しようとする傾向を有していたということは、例えばオスカル・チャモーサにも指摘されていた(Chamosa 2010: 98-106)。

すなわち、スペインの詩歌についてのいくぶんの知識である」などと述べて、ロハスを厳しく批判したのであった(Carrizo 1963b: 118)。

確かに、アルゼンチン農村部で伝承されていたコブラの「原形」をスペインの口承詩のなかに発見したカリーソの文献学的調査の成果は評価に値すると言える。だが、カリーソとて、ロハスが取り上げた詩歌の(すべてではなく)「半数以上」が「スペイン起源」だと主張したに過ぎないわけであるし、また、スペインの口承詩がアルゼンチンに伝播して伝承されるという過程のなかで、しばしば何らかの変形が生じているという事実を否定したわけでもない。要するに、アルゼンチンの口承詩のなかには、スペインの古い詩歌がほとんどそのままの形で伝承され続けているようなものもあれば、「インディオやガウチョ」の手によって変形されたり、新たに生み出されたりしたものもあるというのが実態だろう。そうである以上、「スペイン起源」の詩歌が多数存在することを強調するか、「インディオやガウチョ」の手によるアルゼンチン(アメリカ大陸)独自の詩歌の存在を強調するかというのは、個々の研究者の思想(イスパニスモ/メスティシスモ)に基づく価値判断でしかない。ロハスとカリーソは、この価値判断において物別れに終わったのだった。

同様のすれ違いは、逆にロハスがカリーソを批判した場合においてもみられた。先に述べたように、ロハスは『カタマルカ』に収録された詩歌は概して既知のものばかりで新味に欠けると批判していた。この批判に対して、カリーソは編集長宛書簡のなかで次のように応答していた。

もし彼〔ロハス〕が『カタマルカ』のまえがき補足の箇所を読んでいたなら、あるいは少なくとも〔同書収録の〕カンシオンに付された脚注の一つでも読んでくれていたならば、そこで私が中世あるいはルネサンス期のスペイン民謡に言及しているのを見ていたはずだ(Carrizo 1963b: 119)。

実にカリーソは、『カタマルカ』に掲載した個々の詩歌の下に、それぞれの詩歌の出自等に関する詳細な情報を書き込んでおり、そのなかでしばしば、それらの詩歌の「原形」に相当するものがスペインの古い詩歌集のなかに見出せるということを指摘していた<sup>46</sup>。すなわち、『カタマルカ』に収録された詩歌それ自体がたとえ既知のものであったとしても、それらの詩歌の「原形」がスペイン古謡のなか存していたことを発見し、そうした口承

---

<sup>46</sup> 一例を挙げると次のような記述である。「これは 1915 年にアンバト郡ロスカステイジョスでとある老人から私が聞き取った〔中略〕、最後の審判という普遍的な主題を持つもの〔宗教詩〕である。〔中略〕リバデネイラ叢書〔リバデネイラ(Rivadeneira)父子の編纂による「スペイン作家叢書(Biblioteca de Autores Españoles: B. A. E., 1846~1880年)」を指す〕に含まれているフスト・デ・サンチャ(Justo de Sancha)の『宗教的ロマンセ詩歌集』(*Romancero y Cancionero Sagrados*)のなかには、これに類する禁欲的な詩歌が数多くみられる。〔中略〕また、『16・17世紀の抒情詩人』(*Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*) (B. A. E.) の第11巻〔原文ママ。第2巻のことと思われる〕17ページには、私が収集したもの〔宗教詩〕によく似た詩歌がみられる〔後略〕」(Carrizo 1926: 62)。

詩の出自に関する情報を詳述したのはカリーソが初めてであり、その点にこそ『カタマルカ』の真価があった、と彼は自己評価していたのだった。

ここでもやはり、アルゼンチンの口承詩とスペインのそれとの間の親近性を提示することを至上の目的として据えるカリーソと、その目的に固執する意義を理解しかねていたロハスとの間に生じていたすれ違いのさまが顕著に表れていたと言えよう。ロハスとしては、スペイン文化がアルゼンチンに伝播したという話だけでは飽き足りないのであり、アルゼンチン（アメリカ大陸）文化の独自性を示すような発見がなければ「新味に欠ける」のであった。

以上の考察を総括すると、次のことが言えそうである。すなわち、先述の通り、ロハスとカリーソの口承詩研究のなかにはナショナリズム的意図と実証主義的意図とが共存していたのではあったが、ただし、ナショナリズム的意図と実証主義的意図とが相克するような局面においては、かれらが実質的に優先していたのは前者だったということである。というのも、ロハスとカリーソは、各々の思想（イスパニスモ／メスティシスモ）に基づく先見的な価値判断によって特定の「アルゼンチン文化」像を理想化していたのであり、その理想像に適合するような詩歌を積極的に収集した反面、その像にそぐわないような詩歌を捨象するという傾向（つまりかれら自身が批判していたはずの「事実の歪曲」をおこなう傾向）を有していたと言わざるを得ないからである。

## 4.2 ガウチョ詩の評価をめぐって

次に、カリーソとロハスとの間でガウチョ詩に対する評価がかくも大きく異なったのはなぜか、その要因について考察したい。

まず、カリーソがガウチョ詩を嫌忌した背景には、「擬似的フォークロア」全般に対する彼の潔癖なまでの拒否反応というべきものがあった。19世紀末以降、愛国心や郷土愛に駆られてフォークロア風の詩・音楽・舞踊等を収集したり実践したりするような好事家たちが、全国各地に生じてきていたが<sup>47</sup>、カリーソはこの種の好事家たちを蔑視していた。そして自らの口承詩研究がこれら素人の活動とは一線を画するものであることを強調して、自分自身を、「学問的体裁を備え、実証主義的基準に則った」民俗学研究的の元祖と位置づけたのであった(Carrizo 1926: 11)。体系的方法に則り客観的事実に立脚した近代科学としての民俗学の確立を目指すという、実証主義的意図を彼が抱いていたことについては、先述したところである。

こうした意図を持っていたカリーソにとって、ガウチョ詩と本物のフォークロアとを混

---

<sup>47</sup> こうした好事家たちの活動を、例えばジャコベラは「フォークロア道楽 (diletantismo folklórico)」と総称していた(Jacovella 1963: 101)。

同するような風潮の蔓延は、実に忌々しき事態だったのである。彼は「科学的」使命感を抱いて、「真正なるフォークロア」と「擬似的フォークロア」との弁別を徹することに苦心したのだった。

ガウチョ詩は民衆詩 (*poesía popular*) ではない。なぜならそれはアルゼンチンにおいて世代を超えて口承伝統によって保存されてきたものではないからだ。これは見せかけの叙事詩であり、民衆化された詩 (*poesía popularizada*) に過ぎない(Carrizo 1926: 14)。

一方では研究の欠如、そしてもう一方では過度な愛国心というものが、我々がガウチョ詩の文学的素性〔ガウチョ詩が都市の知識人らによって創作された文学ジャンルであり、本物のフォークロアではないという事実〕を明確に把握することを、妨げてきたのだ(Carrizo 1926: 14)。

このような考えをもってカリーソは、『マルティン・フィエロ』を「国民的叙事詩」とみなしてきたロハスらの姿勢を、「非科学的」なものとして一蹴したのであった<sup>48</sup>。

しかし、実際のところ、ロハスがガウチョ詩とフォークロアとを混同していたと断定してしまうのは、事実と反すると言わねばならない。ガウチョ詩の作者たちの詳細なバイオグラフィーを含む大著『ガウチョ文学篇』を書き上げた人物が、ガウチョ詩と「本物のガウチョが吟じた詩」とを同一視するなどということは、あり得ない話であった。彼はガウチョ詩の作者たちが都市在住の知識人であったということを当然ながらよく知っていたし、むしろ、「民衆」によってではなく「個人的才能」によって生み出された点にこそ、ガウチョ詩の真価があると考えていた。つまりロハスにとってガウチョ詩とは、口承詩を巧みに模倣しつつ、かつそれを「芸術」へと昇華させたものだったのである。だからこそ彼は、ガウチョ詩の先駆的作家であるバルトロメ・イダルゴ (Bartolomé Hidalgo, 1788~1822年) の作品のなかでも、専ら口承詩の忠実な再現に徹した「シエリート (Cielito)」よりも、凡庸な民衆には持ち得ないような芸術的創造性を付加した「ディアロゴ (Diálogo)」を、より高く評価したのであった(Rojas 1924b [1917]: 507-513)。

「シエリート」は、単なるパンパの一吟遊詩人としてのイダルゴ、彼以前に歌っていた無数のパジャドル〔吟遊詩人〕たちのうちのひとりという以上でも以下でもない存

---

<sup>48</sup> ジャコベラも、こうしたカリーソのロハス評価を追認して、次のように断じていた。「ロハスはナショナリズムに目が眩み、どうかしてガウチョ詩を伝統と結び付けようとした」(Jacovella 1963: 94)。「かのロハスも、あれだけの才能を持つ勤勉家でありながら、この分野〔フォークロア研究〕においては単なる趣味の域を超えていなかったのだ」(Jacovella 1963: 101)。



在としてのイダルゴを、我々に提示する。〔中略〕他方、「ディアロゴ」は、田園芸術の技巧において進化を遂げた一詩人の作品を、我々に提示する。その作品は国民文学にとって間違いなく「創造的」なものであった〔後略〕(Rojas 1924b [1917]: 512)。

同様に『マルティン・フィエロ』についても、ガウチョ言葉を巧みに再現して農村部の民衆に親しまれる作品になったという側面のみならず、心理描写等における高度な芸術性ゆえに「最も傑出した文人たち」からも称賛され得る作品となったという側面を、彼は強調したのであり、この点において作者エルナンデスの文学的才能を称賛したのであった(Rojas 1924b [1917]: cap. 23)。要するにロハスは、ガウチョ詩をフォークロアとしてではなく、あくまで文学作品として評価していたのである。

ここで想起されたいのが、後年の民俗学者アウグスト・ラウル・コルタサル (Augusto Raúl Cortazar, 1910～1974 年) が用いた二つの概念、「文学的フォークロア (folklore literario)」と「フォークロア文学 (literatura folklórica)」というものである。前者はあくまで不特定多数の民衆によって生み出され伝承されるフォークロアを指す用語であり、舞踊や音楽等ではなく口承詩や民話等を指すために「文学的」という形容詞が付されたものである。これに対して後者は、「フォークロア的」な題材を用いた文学を指す用語であり、それはあくまで特定の個人(知識人)による創作物であるという点において、決してフォークロアそのものではない。当然ながらガウチョ詩は、この「フォークロア文学」に含まれるべきものであった(Cortazar 1954: 85-92; 1969: 15-16)。

これらの概念を用いて述べるならば、カリーソは「文学的フォークロア」を尊重した一方で「フォークロア文学」を嫌忌したのであり、これに対してロハスは、「文学的フォークロア」と「フォークロア文学」の差異をよく認識したうえで、前者のみならず後者をも肯定的に評価していたということになるだろう。

さらに興味深いのは、文学作品として生まれたはずの『マルティン・フィエロ』が民衆の間に浸透することによって、いわば「フォークロア化」という現象を、ロハスが肯定的に捉えていたという点である。そのことを示すのが次のような記述である。

サンティアゴ〔デルエステロ〕州の密林の、サラド川の岸辺のひっそりとした小屋のなかで、ある人が、伝統詩として知られているいくつかの詩節を吟ずるのを聞いたことがある。それが〔実際には「伝統詩」ではなく〕エルナンデスの詩の一部であるということを知りもせず。このことはまさに〔『マルティン・フィエロ』の〕民衆的性質の証左であり、これぞ最大の誉れだ。民衆から直接生まれたものではなかったにもかかわらず、民衆によって認められ、民衆が自らのものとして育ていたのである(Rojas 1924b [1917]: 775-776)。

逆にカリーソは、こうした「文学作品のフォークロア化」というべき現象を、明らかに

否定的に捉えていた。例えば彼は、カタマルカ州で口承詩の収集活動を開始したばかりの時分の苦勞話として、次のような回想をしていた。

家から家へと、古謡を尋ねて回った。〔中略〕何かを知っている人もいたが、何も思い出せない人もいた。〔中略〕ある詩歌の冒頭部分だけ覚えている人もいれば、終わりの部分だけという人もおり、わずかに二行だけというような人もいた。〔中略〕あるときはミトレ〔Bartolomé Mitre, 1821～1906年, 19世紀後半にアルゼンチン共和国大統領をも務めた政治家・歴史家・作家〕の「エル・インバリド」〔“El Inválido”〕だとか、ベッケル〔Gustavo Adolfo Bécquer, 1836～1870年, ロマン主義的抒情詩で知られるスペインの詩人〕の詩だとかを吟じてくれるような人たちもいた(Carrizo 1926: 7)。

このくだりから明らかにわかるのは、彼が収集活動のなかでこれらのミトレやベッケルの詩に出くわしたとき、それらを「口承詩」とはみなさず、自らの収集対象から除外していたということである。つまりカリーソは、民衆がミトレやベッケルの詩を「フォークロア化」するような現象には、全く価値を見出していなかったのである。

このように、ガウチョ詩の評価をめぐるロハスとカリーソの対立の背後には、フォークロアと文学の関係性（「フォークロア文学」や「文学作品のフォークロア化」といった事象）をめぐる見解の齟齬が、厳として存在していたのであった。

\* \* \*

## 本章のまとめ

アルゼンチン民俗学の揺籃期（19世紀末～20世紀初頭）において、フォークロアをめぐる言説は、実証主義的志向を持つものとナショナリズム的志向を持つものとに二分されていたが、これに対して、ロハスとカリーソの口承詩研究は、ナショナリズム的意図と実証主義的意図とを併せ持つものであったと言える。かれらの研究が、近代化の過程で喪失の危機に瀕している伝統・土着性を救出するという、強力なナショナリズムの使命感に根差したものであったことは明らかであるが、その一方で、かれらは、体系的な方法に則った近代科学としての民俗学の確立を目指し、イデオロギー的先入観による「事実の歪曲」等を戒めるべきことをもたびたび説いていたのだった。

ただし、ナショナリズム的意図と実証主義的意図とが相克するような局面においては、かれらが実質的に優先していたのは前者だったと言うべきである。というのも、ロハスとカリーソは、各々の思想（イスパニスモ／メスティシスモ）に基づく先験的な価値判断によって特定の「アルゼンチン文化」像を理想化しており、その理想像に適合するような詩歌を積極的に収集した反面、その像にそぐわないような詩歌を捨象するという傾向（つまりかれら自身が批判していたはずの「事実の歪曲」をおこなう傾向）を有していたからである。

具体的に言えば、イスパニスモ思想の継承者であったカリーソは、「スペイン起源」の口承詩の存在に焦点を当てることによって、アルゼンチン文化とスペイン文化の親近性を強調した反面、アルゼンチンの詩歌におけるインディオ的要素の存在を捨象するという傾向を有していた。つまり、カリーソのフォークロア研究によって描き出されていたのは、スペイン的であり非インディオ的な「アルゼンチン文化」像であった。これに対し、メスティシスモ思想を基調としていたロハスは、インディオ的要素の影響を蒙った（スペインの詩歌とは異なる）アルゼンチン独自の詩歌の存在を強調したのであり、その反面、スペイン起源の口承詩がありのままの形で伝承されているような事例にはさしたる価値を見出さなかったのであった。両者の間に横たわっていた、こうした国民文化観の相違（イスパニスモ／メスティシスモ）こそが、かれらを対立・訣別に至らしめてしまった主要因だったと言える。

また、これに加えて、両者の対立の背景には、「ガウチョ詩」という存在の評価をめぐる見解の齟齬も、厳として存在していた。ロハスがガウチョ詩を「国民文学」の源泉とみなして礼讃したのに対して、カリーソは、それが農村の民衆によって生み出された「真正なるフォークロア」ではないがゆえに、このジャンルの文学を「見せかけの叙事詩」に過ぎないと評して、総じて嫌忌した。そしてカリーソは、ガウチョ詩を称えたロハスの態度を、フォークロアの真正性を蔑ろにするものとみなして、厳しく批判したのだった。

だが、実のところロハスは、ガウチョ詩とフォークロアとを混同していたわけでは決してなく、両者の弁別を確実に認識したうえで、あくまで作家の個人的才能によって生み出された「芸術」(＝「フォークロア文学」)としてのガウチョ詩を評価していたのだった。ゆえに、この件に関して、ロハスが「ナショナリズム的先入観」に侵されて「事実を歪曲」したのに対し、カリーソが「客観的事実」を尊重する「学者」としての立場を貫徹したと評するような見方(先述のジャコベラによる評価等)は、不均衡なものだったと言わざるを得ない<sup>49</sup>。ガウチョ詩とフォークロアとの弁別を認識したうえで、「フォークロア文学」や「文学作品のフォークロア化」といった事象にも積極的な関心を向けるというのは、当時としてはむしろ先進的なフォークロア観というべきものであり、この点で民俗学者としてのロハスは、今日的観点から再評価されて然るべきではないだろうか。

---

<sup>49</sup> そもそも、メスティソ文化の象徴たるガウチョ詩をカリーソが嫌忌した背景には、彼のイスパニスモ思想が遠因として働いていたとみることもできるかもしれない。

## 第4章

### カルロス・ベガの音楽・舞踊研究\*

カルロス・ベガは、アルゼンチンをはじめとする南米各地に伝わる音楽・舞踊の収集・体系化という先駆的な仕事をなしたことで知られ、「アルゼンチン音楽学の父祖」と称される人物である<sup>50</sup>。また彼は、フォークロア研究の理論・方法に関する論考を積極的に発表したことでも知られており、同国における民俗学という学問の確立に寄与した立役者の一人ともみなされている。ベガの音楽・舞踊研究および民俗学理論は、アルゼンチンおよびラテンアメリカ諸国の学者らに多大な影響を及ぼし、彼の門下からはイサベル・アレツ (Isabel Aretz, 1909～2005 年, アルゼンチン)、ラウロ・アジェスタラン (Lauro Ayestarán, 1913～1966 年, ウルグアイ)、ルイス・フェリペ・ラモン＝イ＝リベラ (Luis Felipe Ramón y Rivera, 1913～1993 年, ベネズエラ) 等、各国を代表する音楽学者・民俗学者が輩出されてきた。ベガの研究業績や理論・方法に対しては、今日では様々な観点から批判もなされているが、彼の一連の著作は、アルゼンチンをはじめとするラテンアメリカ地域の民衆文化研究に従事する者にとっての基礎文献として引用され続けている。

ベガの業績や理論・方法についての紹介や解説は、彼の没後まもなくから多方面でおこなわれてきたし、それと並行して遺稿の発掘・編集・刊行といった作業も進められてきた。また近年では、アルゼンチンやラテンアメリカの文化史・思想史的な背景を踏まえて、ベガの研究の歴史的意義を考察するような類の研究も蓄積されつつある。そして 2011 年にはアルゼンチン・カトリック大学においてベガに関する研究発表を中心とする初めての学会が開催され<sup>51</sup>、2015 年にはベガに関する論文を集めた初めての論集(Cámara de Landa

---

\* 本章の内容は、①ラテンアメリカ民俗学会議 MERCOSUR 第 19 回大会／UNASUR 第 4 回大会 (Congreso Latinoamericano de Folklore XIX° del Mercosur y IV° de Unasur) にて実施した個人研究報告「カルロス・ベガの民俗学理論と「アルゼンチン文化」像の構築 (原題: Las teorías folklóricas de Carlos Vega y su construcción de una imagen de la “cultura argentina”)」(2015 年 10 月 8 日、於: アルゼンチン国立芸術大学)、②『ラテンアメリカ・カリブ研究』(つくばラテンアメリカ・カリブ研究会) 第 23 号に投稿した研究ノート「カルロス・ベガの音楽・舞踊研究における「非ナショナリズム」的特質に関する考察」(遠藤 2016b)、等を基にしたものである。

<sup>50</sup> 現在アルゼンチンに存在する二つの主要な音楽学研究所である、国立音楽学研究所およびアルゼンチン・カトリック大学附属音楽学研究所の正式名称には、いずれもベガの名が冠されている (Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”)。

<sup>51</sup> 「第 8 回音楽・音楽学週間: 学際研究会議 (Octava Semana de la Música y la Musicología: Jornadas Interdisciplinarias de Investigación)」。2011 年 11 月 2 日～4 日、

2015)も刊行されたところである。

こうした「ベガ研究」の蓄積のなかでも、特に思想史的な観点（本論の主要な関心事）をもってベガを論じたようなものを中心にみていくと、そこではベガをもっていわゆるナショナリズム的民俗学者の一人として数えるような見解が根強くあるということに気づかされる。つまり、20世紀前半のアルゼンチン民俗学の多分に漏れず、ベガもまた欧化・近代化に抗して伝統・土着性の復権を求めるといった使命感の下にフォークロア研究に着手した学者だったとみなされてきたのである。現に、ベガに思想上の影響を及ぼした人物としてリカルド・ロハスの存在に言及し、ロハスの継承者としてベガを位置づけるような説明も、しばしばなされてきたのだった(Blache 1992: 81; Giacosa 2007: 39)。

他方、その反面で、ベガの研究のなかにナショナリズム的意図とは相反するような、強固な実証主義的意図があったことを指摘する論者もいる(Nagano 2004; Illari 2015)。すなわち、これらの論者によればベガは、体系的方法論と事実立脚性とに根差した近代実証科学としての民俗学の確立を目指し、それゆえ研究にイデオロギー（ナショナリズム）的先入観を持ち込むことを戒めて「客観的事実」を尊重していたというのである。

以上を踏まえて、本章では、ベガの音楽・舞踊研究におけるナショナリズム的意図と実証主義的意図のありように焦点を当てながら、彼の研究・言論活動を通じて描き出されることとなった「アルゼンチン文化」像の特質を考察していきたい。

第1節では、ベガのナショナリズム的性質と実証主義的性質について論じた先行研究の諸見解を概観したうえで、本章における筆者の主張の骨子を先取りして示す。すなわち、ベガが抱いていた実証主義的意図の存在を否定する余地はないが、他方、彼の研究がナショナリズム的意図に基づくものだったとは言いがたいという筆者の仮説を述べることによって、本章の問題提起とする。

そして以下において、ベガの音楽・舞踊研究の「非ナショナリズム」的特質の実態を明らかにしていく。第2節では、ベガ民俗学の基調をなしていた「下降説」と呼ばれる理論の性格を考慮しながら、民俗学者としてのベガがアルゼンチン農村部に伝わるフォークロアの起源を専ら「欧州」に見出していたこと、つまり結果的にアルゼンチン文化の構成要素としての「欧州性」の存在を際立てていたということを示す（これまでの本論を通じて示してきた通り、アルゼンチンのナショナリズム思想において「欧州性」は伝統・土着性（＝国民性）の対極に置かれてきた要素であった）。

第3節では、ベガの研究全般にみられた方法上の特徴としての「形態」偏重という傾向に着眼しながら、彼によってなされたインディオ音楽研究の内容を分析する。これを通じて、彼のインディオ音楽研究が（ロハスのごとき）ナショナリズム的なインディオ称揚思想に基づいてなされたものではなく、あくまで理論・方法上の制約に導かれて実践された

---

国立音楽学研究所、アルゼンチン・カトリック大学附属音楽学研究所、同大学附属民俗学研究センター（Centro de Estudios Folklóricos “Augusto Raúl Cortazar”）の三者による共催（於：アルゼンチン・カトリック大学）。

ものであったことを示す。

最後の第4節では、音楽学者としてのベガが着手していた「タンゴ」研究の内容とその性質を論じる。先行研究のなかには、ベガがタンゴの起源を専ら「スペイン」に見出していたという事実をもって、彼のイスパニスモ的傾向を指摘する者があったが(Kohan 2007; 2015)、筆者はこうした見解の誤りを示しながら、改めて、国民文化観の欠如というべきベガの特質を浮き彫りにする。これを通じて、ベガの音楽・舞踊研究が従来のナショナリズム的民俗学の枠組みを超えた多面性・重層性を有していたということが、明らかになるはずである。



カルロス・ベガ

(Carlos Vega, 1898-1966)

(出典：Cámara de Landa 2015: 4)

## 1 問題設定——ベガとナショナリズム

ベガが実証科学としての民俗学の確立を強力に志向し、研究にイデオロギ一的先入観を持ち込むことを戒めて「客観的事実」を尊重するような、本論で言うところの実証主義的意図を有していたことは明らかであり、そのことは、例えば長野太郎やベルナルド・イジャリといった論者たちによっても指摘されていた。曰く、ベガは「学問的厳格さ」ゆえに「巷間の安易なナショナリズムに対しては批判的であり続けた」のであり(Nagano 2004: 13)、「研究というものがナショナリズム的先入観に囚われずに実践されねばならないという信念」を抱いていたのであった(Illari 2015: 151)。

ただし、長野やイジャリとて、ベガの研究がナショナリズム的意図に動機づけられたものであったという通念を否定したわけではなかった。長野は、「ベガがナショナリズム〔的信条〕を抱いていなかったというわけではない」(Nagano 2004: 13)と念を押していたし、同様にイジャリも、「カルロス・ベガとて例外ではない。〔中略〕彼の活動はロハスのナショナリズムという先行思想を踏襲していたのだ」(Illari 2015: 152)、「土着音楽や伝統舞踊の潜在力を利用することによって、アルゼンチンの国民性なるものを早急に再生させるということ、それが、彼のキャリアの初期から末期まで一貫していた課題だった」(Illari 2015: 159)と断定していた。要するにかれらは、ベガという人物のなかにナショナリズム的意図と実証主義的意図とが併存していたと解釈していたことになる。

動機としての確固たるナショナリズム的意図を抱きながらも、その反面で、学者としての矜持からはナショナリズム的先入観による「事実の歪曲」を戒める、という両義的な態度が、ロハスやカリーソのなかにみられたことは既述の通りである。ただし、やはり前章で確認したように、ロハスとカリーソは、結果的にはナショナリズム的意図を優先させて、各々の理想とする「アルゼンチン文化」像を提示することに固執していたのであり、ゆえにかれらが表明していた実証主義的意図のごときものは、実質的には脆弱なものであったと言える。

これらを踏まえて、本章では、ベガの音楽・舞踊研究におけるナショナリズム的意図と実証主義的意図のありように着眼しながら、彼の研究・言論活動を通じて描き出されることとなった「アルゼンチン文化」像の特質を考察していきたい。結論の要点を先取りして述べると、ベガの研究にみられた実証主義的意図の存在を否定する余地はないが、他方、彼の研究の動機としてロハスやカリーソに通じるようなナショナリズム的意図があったとみなすことはできないと、筆者は考えるのである。

その理由は、第一に、ベガが自らの著述において、近代文明の「物質主義」を批判したり、移民・外来文化の流入を問題視して「国民的精神」の復権を唱えたりするような、いわゆるナショナリズム的主張を展開した例は、実に寡少だったからである。なお、寡少と



はいえ、ベガがナショナリズム的信条を表明したかのような事例も存在したことは確かである。そうした例としてイジャリは、ベガがキャリアの最初期に発表した総合誌『ノソトロス』への投稿記事(Vega 1968a [1926]; 1968b [1926])、および、助成金の申請を目的として国家教育審議会に提出した研究計画書(Vega 1989 [1931])に着目し、それらのなかでベガが「移民」批判をはじめとする典型的なナショナリズム的主張を展開していたことを指摘していた(Illari 2015: 153; 159-160)<sup>52</sup>。だが、当時のナショナリスト知識人の多くを読者として擁していた『ノソトロス』誌への投稿や、国家機関に提出した助成金の申請書<sup>53</sup>といった文書のなかで用いられていたナショナリズム的レトリックは、駆け出しの研究者であったベガが自らの研究を売り込むために施した文言上の工夫の産物に過ぎなかったとも推察できる。そして、繰り返しになるが、この種のナショナリズム的レトリックは、ベガの著作のなかでは実に稀にしかみられない、あくまで例外的なものに過ぎなかったものであり、そのことはイジャリ自身も認める場所であった(Illari 2015: 153-154)。

そして、ベガをナショナリストとみなすべきではないと判断する理由の二つ目——より決定的な理由——は、彼の音楽・舞踊研究のなかに、ナショナリズム的な価値判断に基づいて特定の人種・民族的要素を国民性の表象として際立てようとするような傾向（イスパニモ／メスティシスモに類するもの）自体が見出せないからである。以下では、ベガの音楽・舞踊研究の内容を分析することを通じて、欧化主義にもナショナリズムにも類さない、むしろ国民文化観の欠如とも言うべきベガの特質を浮き彫りにしてみたい。

---

<sup>52</sup> これらの文書のなかでベガは次のように述べて、移民の流入によって生じている伝統の喪失や国民的同一性の危機に警鐘を鳴らしていた。「[アルゼンチン] 共和国は門戸を広く開放し、象徴的な舞踊によって〔中略〕感情面で結束していた 30 万の住人たちは、移民の流入のなかで消失してしまった」(Vega 1968a [1926]: 88)、「我らの歌謡は失われつつある。〔中略〕それらの民謡と共に去りゆくのは民族の精神である」(Vega 1989 [1931]: 282)。あるいは、「ナショナリズム的価値観についての私の信念」を強調して、「筆者〔ベガ自身〕は、〔中略〕その愛国的熱意ゆえ、本研究の遂行に不可欠な人材だと確信している」とも言明していた(Vega 1989 [1931]: 293-294)。

<sup>53</sup> 国家教育審議会もまさにナショナリズムの意図をもって運営されていた国家機関であった。1921年に同審議会が「愛国意識」の高揚を目的に掲げて大規模な全国フォークロア調査を実施したことについては、長野(2005)および Chamosa(2010: chap. 2)を参照。

表IV - 1 カルロス・ベガの主要な著書一覧

出版年	書名	出版地・出版者
1931	<i>La música de un códice colonial del siglo XVII</i> (『17世紀植民地写本の音楽』)	Buenos Aires: Instituto de Literatura Argentina
1936	<i>Danzas y canciones argentinas: Teorías e investigaciones</i> (『アルゼンチンの舞踊と歌：理論と研究』)	Buenos Aires: G. Ricordi
1941	<i>La música popular argentina: Canciones y danzas criollas, tomo 2, Fraseología: Proposición de un nuevo método para la escritura y análisis de las ideas musicales y su aplicación al canto popular</i> (『アルゼンチンの民衆音楽：クリオージョの歌と舞踊』第2巻『記譜法論：音楽的概念を記録・分析するための新しい方法の提言と民謡研究への応用』)	Buenos Aires: Instituto de Literatura Argentina
1944	<i>Panorama de la música popular argentina: Con un ensayo sobre la ciencia del Folklore</i> (『アルゼンチン民衆音楽の概観：民俗学試論と共に』)	Buenos Aires: Editorial Losada
1946	<i>Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina: Con un ensayo sobre las clasificaciones universales y un panorama gráficos de los instrumentos americanos</i> (『アルゼンチンの先住民およびクリオージョの楽器：普遍的分類についての試論およびアメリカ大陸の楽器図録と共に』)	Buenos Aires: Ediciones Centurión
1946	<i>Música sudamericana</i> (『南米の音楽』)	Buenos Aires: Emecé Editores
1948	<i>Bailes tradicionales argentinos</i> (『アルゼンチンの伝統舞踊』)	Buenos Aires: Ricordi
1952	<i>Las danzas populares argentinas</i> (『アルゼンチンの民衆舞踊』)	Buenos Aires: Instituto de Musicología

1956	<i>El origen de las danzas folklóricas</i> (『民俗舞踊の起源』)	Buenos Aires: Ricordi
1960	<i>La ciencia del Folklore: Con aportaciones a su definición y objeto y notas para su historia en la Argentina</i> (『民俗学：その定義・目的の提示およびアルゼンチンにおけるその歴史に係る覚書と共に』)	Buenos Aires: Editorial Nova
1962	<i>El himno nacional argentino: Creación, difusión, autores, texto, música</i> (『アルゼンチン国歌：創作・普及・作者・詞・音楽』)	Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires
1965	<i>Lectura y notación de la música: Nuevo método abreviado de teoría y solfeo</i> (『読譜と記譜：理論とソルフェージュのための新しい簡潔な方法』)	Buenos Aires: El Ateneo
1965	<i>Canciones folklóricas argentinas</i> (『アルゼンチンの民謡』)	Buenos Aires: Instituto de Musicología
1966	<i>El Cielito de la Independencia</i> (『独立期のシエリート』)	Buenos Aires: Tres Américas
1981	<i>Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino</i> (『アルゼンチン伝統主義運動の歴史のための覚書』)	Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega"
2007	<i>Estudio para los orígenes del tango argentino</i> (『アルゼンチン・タンゴの起源をめぐる研究』)	Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina

## 2 「欧州起源」とされたフォークロア

改めて確認しておく、本論で言うナショナリズム思想とは、「欧化」を基調とする近代化によってもたらされた移民や外来文化の流入を憂え、国民性の拠所としての伝統・土着性の存在を称揚するような思想であった。そして、そのナショナリズム思想のなかには、土着性の表象としての「スペイン性」を専ら称揚するイスパニスモ言説と、「インディオ性」の存在をも尊重するメスティシスモ言説とが併存していた。つまりナショナリズム思想は、「欧州性」と「土着性」とを対峙させたうえで、後者を称揚するものであったと言える。

これを踏まえて、ベガ民俗学の内容を振り返ると、そこには明白に非ナショナリズム的な傾向を見出すことができる。何より、ベガはアルゼンチンの農村部に伝わるフォークロアの起源を専ら「欧州」に見出していたのである。

ここで、ベガが提唱していた民俗学「理論」として先行研究のなかでもたびたび言及されていた「下降説」(teoría del “descenso”) というものを理解しておく必要があるだろう (Ruiz y Mendizábal 1985: 186-187; 189-190; Nagano 2004: 6-8)。下降説というのは、Gabriel Tarde (1843~1904年) をはじめとする19世紀末のフランス社会学にみられた「模倣」理論等から着想を得たものであり、「上層 (superiores)」の人々の文化を「下層 (inferiores)」の人々が模倣することによって文化的事象が伝播すると説くものである。この認識ゆえにベガは、欧州 (= 上層) からアメリカ大陸 (= 下層)、次いでアメリカ大陸の都市部 (= 上層) から農村部 (= 下層) へと音楽・舞踊が伝播 (= 下降) した過程に最大の関心を抱いていた。そして、都市部においてはもはや廃れて失われてしまった古い文化が農村部ではいまなお伝承されているとして、その「残存 (supervivencias)」を民俗学の研究対象 (= フォークロア) とみなしていたのである (図IV - 1 参照)。

図IV - 1 ベガが前提とした「下降説」のイメージ



したがって、ベガの言うフォークロアとはすなわち欧州起源の文化（欧州からアメリカ大陸の都市部を経て農村部へと伝播してきた「下降」の産物）にはかならなかった。また、農村部に残存するフォークロアというのは、すべてかつての都市文化の遺物なのであり、要するにベガ民俗学は欧州起源の都市文化の歴史を研究する学問だったのである。そのことを彼は、音楽研究の主著『アルゼンチン民衆音楽の概観』（*Panorama de la música popular argentina: Con un ensayo sobre la ciencia del Folklore*, 1944年）のなかで、次のように繰り返し言明していた。

民俗学は〔中略〕基本的に都市文化の歴史である。農村のなかにあるその〔都市文化の〕足跡を探し出すのだ。残存とはその〔足跡を知るための〕「資料」だ(Vega 1944: 28)。

今日の民俗音楽(música folklórica)は、もとはといえば、かつての上層の音楽(música superior)なのであり、農村の音楽はかつて都市の音楽だったものである(Vega 1944: 78)。

つまるところ、あらゆるフォークロア的要素とは、かつて、いつかどこかで、上層の「都市」の要素だったものなのだ(Vega 1944: 338)。

それゆえ、欧州起源の文化と接触することなく孤立して存続してきた「原始的(primitivos)」な人々（一部のインディオやアフロ系集団）の文化は、ベガ民俗学の研究対象からは意図的に除外されていた。そして彼は、それらの「原始的」な文化は「民俗学」(Folklore)ではなく「民族学」(ベガはスペイン語で Etnología または Etnografía と称していた)の研究対象だとみなしていた。そのことは、例えば前掲の『アルゼンチン民衆音楽の概観』や舞踊研究の主著『民俗舞踊の起源』（*El origen de las danzas folklóricas*, 1956年）のなかで、次のように説明されていた。

民俗音楽(música folklórica)は、概して、近代都市からある程度近いところにあり、その〔近代都市の〕影響を蒙った地帯にみられるものだ。これに対して民族音楽(música etnográfica)は、主として、幹線道路からも離れた辺鄙な地方、すなわち上層集団の政治・経済には関わりを持たないような場所で生き長らえているものである(Vega 1944: 65)。

先住民やアフロ系の舞踊は、〔中略〕欧州的精神の浸透を免れてきた閉鎖的な社会集団のなかで、今日に至るまで能うかぎり純粋な形で保存されている。〔ただし〕それらの研究は民族舞踊学(Etnocoreografía)〔=民族学〕の領分だ。我々〔民俗学〕の関心対象

になるのは、フォークロアの状況 [= 欧州からアメリカ大陸の都市部を経て農村部へという伝播の過程] のなかで生き長らえてきた諸種である (Vega 1956: 17)。

このようにベガは、民俗学と民族学との分業に固執して、欧州起源の「下降」の産物を研究するものが前者、非欧州起源の「原始的」な文化を扱うものが後者と規定していたのである<sup>54</sup>。

◆ 民俗学の対象 (= 「フォークロア」) :

農村部に「残存」する欧州起源の古い文化。欧州からアメリカ大陸の都市部を経て農村部へと伝播してきた「下降」の産物。

◆ 民族学の対象 :

欧州起源の文化と接触することなく孤立して存続してきた「原始的」な文化。特にインディオやアフロ系集団のもの。

民俗学者としてのベガは、こうして研究対象を欧州起源の文化に限定することによって、結果的に、アルゼンチン文化の構成要素としての「欧州性」の存在を際立てていたことになる。ただし彼は、国民文化の理想像を欧州的なものとして描き出そうとするような意図 (19世紀の欧化主義者たちのような意図) を持っていたわけでは決してなかった。上述の説明から理解されるように、彼が民俗学の研究対象 (= 「フォークロア」の範疇) を欧州起源の文化に限定したのは、あくまで独立した学問分野としての民俗学を確立させるという意図をもって隣接分野との棲み分けを徹した帰結に過ぎなかったのである。要するにベガは、第一に、「欧州性」の存在を際立てることを躊躇しなかったという点で非ナショナリスト的であったと言え、第二に、逆に「欧州性」を称揚するような国民文化観を抱いていたわけでもなかったという点で、欧化主義者とも明らかに一線を画する存在だったと言えるのである (現に、ベガの著述のなかにアルゼンチン文化の「欧州性」や「白色性」を強調して賛美するような傾向はみられなかった)<sup>55</sup>。

<sup>54</sup> ベガを含む 1940 年代頃に活動したアルゼンチンの民俗学者たちが、社会学や人類学 (民族学) といった隣接諸学から独立した学問分野としての民俗学の確立に固執していたことについては、長野が詳しく論じていた (長野 1999: 273; Nagano 2004: 4-6)。かれらのこうした姿勢は、前章で論じた揺籃期 (19 世紀末～20 世紀初頭) の民俗学者たちの「学際性」 (第 3 章 1 参照) と比較した場合、特性としていっそう顕著に浮かび上がる。

<sup>55</sup> ベガの研究が「欧州中心主義的」 (Nagano 2004: 8) として批判され得るとすれば、それは、あくまで彼が理論形成のうえで欧州の学知の影響を受け、その進化論的図式 (「上層」/ 「下層」等) を内面化してしまっていたこと (後発国の知識人にみられる一般的問題) ゆえであって、彼の国民文化観とは無関係である。

### 3 「高等文化のインディオ」への着眼

筆者はいま、ベガが下降説という前提ゆえに民俗学の研究対象（＝「フォークロア」の範疇）を欧州起源の文化に限定していたと述べた。こうした説明を踏まえれば、当然ながら、ベガがインディオ文化（非欧州起源の文化）をいっさい研究対象に含めていなかったという理解に至るだろう。現に、先行研究のなかには、ベガがインディオ文化を一概に研究対象から除外していたという趣旨の解説も散見された(Ruíz y Mendizábal 1985: 186; Nagano 2004: 8-9)。

しかし、ベガの研究の内容を広範に観察してみると、実際の彼の研究においてはインディオ文化が一概に黙殺されていたわけではないということがわかる。以下では、ベガの研究におけるインディオ文化の扱いについて再考してみよう。

ベガは、『アルゼンチン民衆音楽の概観』のなかに短い一章を設けて、「原始的」なインディオやアフロ系集団の音楽を自らの研究の対象外とする旨を明言し、その理由を説明していた(Vega 1944: 111-113)。その理由は、第一に、「南米の原始的な人々の音楽は、コロンブス以後のあらゆるプロセスから完全に外れたところで存続してきたもの」だからとされた(Vega 1944: 112-113)。これは、欧州起源の「下降」の産物ではないがゆえに民俗学の研究対象外にするという、先述の下降説に基づく説明にほかならない。そして第二の理由は、「原始的」な集団の音楽は、「明瞭に規定された音組織を持たず、〔中略〕リズム面では、簡素なパターンを反復しがちで、規則的な周期を成すには至らず、〔中略〕小規模な曲構造さえ成さない〔後略〕」からとされていた(Vega 1944: 112)。

この第二の理由は、ベガの研究全般にみられた方法上の特徴に関わるものである。やはり先行研究のなかでも指摘されていたことであるが、ベガの音楽・舞踊研究には一貫して「形態 (formas)」の偏重という傾向が顕著にみられた(Ruiz y Mendizábal 1985: 186; Nagano 2004: 7)。すなわち彼は、音楽研究においては音階・リズム・和声といった楽理的構造、舞踊研究においてはコレオグラフィという、外形的特徴（＝形態）の分析に大きな関心を払っていた一方で、それらの音楽・舞踊が現場においてどのように演じられ、社会のなかでいかなる象徴的意味を持っているかといった、いわゆるコンテキストの問題に深入りすることはなかったのである（つまり機能主義的視点を欠いていたということ）<sup>56</sup>。このように、彼が分析の拠所を「形態」に求めていた以上、その拠所となり得るような楽

---

<sup>56</sup> こうしたベガの形態偏重的な研究手法は、20世紀初期のドイツ語圏で隆盛を極めていた、エーリッヒ・フォン・ホルンボステル (Erich von Hornbostel, 1877～1935年) やクルト・ザックス (Curt Sachs, 1881～1959年) らを中心とする比較音楽学から継承したものであったとみられる。

理的構造を持たない（西洋的音楽理論の学識でもって説明しがたい）ような音楽は、彼の手に余るのであった<sup>57</sup>。ベガ自身の言葉を用いて言えば、彼の研究対象は「計量可能（medida / mensurable / mensural）な形態」を有するものに限られていたのである（Vega 1944: 64-65, 92-95）。

しかし、注目すべきは、逆に「計量可能な形態」を有するものでありさえすれば、インディオ文化（非欧州起源の文化）であっても、ベガはそれを自らの研究対象として積極的に取り上げていたという点である。その代表的な例が、彼の言うところの「三音音階曲種群（cancionero Tritónico）」と「五音音階曲種群（cancionero Pentatónico）」<sup>58</sup>、すなわちインカ系を中心とする北西部地方のインディオ（主としてケチュアおよびアイマラ）の音楽である。ベガによれば、これら北西部地方のインディオは「高等文化のインディオ」ということになり、「原始的」という範疇から除外されるのであった。曰く、

「原始的な民族」と言う場合には、もちろん、高等文化の民族（pueblos de Alta Cultura）は含まない。[その「高等文化の民族」というのは、] インカ系の民族や、それ〔インカ系〕には劣るものの大陸の中部・東部〔チャコ地方等〕の集団よりは相当に高度な民族である（Vega 1944: 112）。

そしてベガは、その「高等文化のインディオ」が有する音楽である上記二つの「曲種群」については、前掲の『アルゼンチン民衆音楽の概観』において各一章を割いて論じたほか、晩年の著作『アルゼンチンの民謡』（*Canciones folklóricas argentinas*, 1965年、初出は商業誌『フォルクローレ』（*Folklore*）の増刊号）のなかでも大部を割くなどして（Vega 1944: 115-152; 1965: 246-270）、生涯にわたり重要な研究対象としてたびたび取り上げていたのだった。

こうしてベガが「高等文化のインディオ」の音楽を研究対象にし得たのは、それらが三音音階や五音音階といった楽理的に分析可能な音階的特徴等を備えていたがゆえにほかならない。つまりベガは、非欧州起源の文化（「下降」の産物ではないもの）を「フォークローア」（民俗学の研究対象）とはみなさなかつたものの、「計量可能な形態」を有するもので

---

<sup>57</sup> ベガは、非西洋音楽も含む民謡等の研究を実践するためには既存の西洋音楽理論だけでは不足だという認識を持ち、独自の記譜法を考案するといった試みをもおこなっていた。その成果の最たるものが大著『記譜法論』（*Fraseología: Proposición de un nuevo método para la escritura y análisis de las ideas musicales y su aplicación al canto popular*, 1941年）である。とはいえ、彼の音楽理論の大部分が西洋のそれに負っていたことは否定できない。例えば、彼の音楽研究は歌の「旋律」を重視するものであったため、「旋律」が明確な形態を備えていないような音楽は、たとえ「伴奏」のリズムが明確な形態を備えていたとしても、彼の研究対象からは除外されていたのであり、その顕著な例がアフロ系集団の音楽であったと言える。むしろ、こうして「旋律」と「伴奏」とを弁別すること自体が西洋音楽理論的発想であった。

<sup>58</sup> ベガは、各地で収集した音楽（歌の旋律）を、地理的分布や形態的特徴等に基づいて複数の「曲種群（cancionero）」に分類していた。



ありさえすれば、実際には積極的に研究対象にしていたのである。あるいは、民俗学者（「フォークロア」研究者）としての彼はインディオ文化に無関心であったが、音楽学者としての彼はインディオ文化にも関心を向けていた、とも言うことができる（表Ⅳ - 2 参照）<sup>59</sup>。

表Ⅳ - 2 ベガによる研究対象の選別

「欧州起源」の音楽	「原始的」な音楽	「高等インディオ」の音楽
「下降」の産物である	「下降」の産物でない	「下降」の産物でない
「形態」を有する	「形態」を有さない	「形態」を有する
「フォークロア」	非「フォークロア」	非「フォークロア」

欧州起源の「下降」の産物が、ベガの言うところの「フォークロア」であった。これに対し、「原始的」なインディオやアフロ系集団の音楽は、「下降」の産物でないがゆえに「フォークロア」とはみなされず、かつ「計量可能な形態」も備えていないため彼の研究対象から完全に除外されていた。一方、「高等文化のインディオ」の音楽は、「下降」の産物ではない（非欧州起源である）ため「フォークロア」（民俗学の研究対象）とはみなされなかったものの、彼にとって「計量可能な形態」を備えていたがゆえに、音楽学者としてのベガの研究対象にはなり得た。

<sup>59</sup> なお、興味深いことに、ベガが唯一残した楽器研究に関する著書（『アルゼンチンの先住民およびクリオージョの楽器』（*Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina: Con un ensayo sobre las clasificaciones universales y un panorama gráfico de los instrumentos americanos*, 1946年））は、その書名からもうかがえるようにインディオの楽器を特に積極的に扱ったものであり、同書のなかでは北西部地方に限らずチャコ地方やパタゴニア地方等も含む広範なインディオの楽器が取り上げられ分析されていた（Vega 1946）。楽器の場合には「原始的」な民族のものであっても「形態」の分析が可能であったためだと考えられる。

結果的にベガは、北西部地方のインディオ音楽に関する先駆的な研究に着手し、その音楽に関する情報を学者・愛好家らに向けて発信し続けたのであり、それによってアルゼンチン文化の構成要素としての「インディオ」の存在を（その一部をではあるが）社会的に認知させる役割をも果たしたと言える。例えば、ベガは 1960 年代に音楽・舞踊の愛好家向けの商業誌『フォルクローレ』のなかで「民俗学 (La ciencia del Folklore)」と題する連載を担い、アルゼンチン各地の土着的な音楽や楽器等に関する情報を提供し続けたのであるが<sup>60</sup>、そのなかで彼は、ヤラビー (yaraví) やトリステ (triste) といったインディオ起源の民謡や、北西部地方・チャコ地方・パタゴニア地方といった諸地方のインディオの楽器をも積極的に取り上げ、これらを一般読者向けに紹介していたのだった（次ページの写真参照）。

とはいえ、ここでもやはり確認しておくべきは、彼のインディオ（「高等文化のインディオ」）音楽研究が、ロハスのごときインディオ称揚思想に基づいてなされていたわけではないという点である。つまりベガは、やはり理論・方法上の制約に基づいて研究対象を取捨選択した結果として、一部のインディオ文化に焦点を当てたに過ぎないのであり、北西部地方のインカ系民族をアルゼンチンの国民性の表象として称揚するような思想は、彼の著述からはうかがえないのである<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> 音楽に関する連載は第 10 号（1962 年 1 月）から第 19 号（1962 年 6 月）まで、楽器に関する連載は第 20 号（1962 年 6 月）から第 46 号（1963 年 7 月）まで続けた。その後、第 48 号（1963 年 8 月）から第 99 号（1965 年 7 月）までは「アルゼンチンにおける伝統主義運動の歴史のための覚書 (Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino)」と題して、同国におけるフォークロアや土着的なるものをめぐって展開されてきた知識人たちの言論や愛好家たちの諸活動等について記述したのであった。なお、この「伝統主義運動の歴史」に関する連載は、彼の没後に一冊の書籍の形にまとめられ、刊行されている (Vega 1981)。

<sup>61</sup> ベガによるインディオ音楽研究の成果を、同時代および後年の親インディオ的なナショナリストたちが流用するという形で、ベガが間接的にナショナリズム的運動に寄与したという例は見出せるだろうが、そうした流用の様相を示すことは本論の主意ではない。

# LA CIENCIA DEL FOLKLORE

## LOS INSTRUMENTOS MUSICALES

Por CARLOS VEGA



EN INGLATERRA OPINAN SOBRE CARLOS VEGA

«Este es un libro fundamental sobre los temas para nosotros... y acerca de la evolución de un pueblo...» Carlos Vega, autor de este libro, es un músico que en la actualidad vive en Inglaterra, ha vivido en Buenos Aires durante cinco de veinte años. «Este libro dará a conocer a los músicos que esperan a quien se les enseñe a tocar...» «Es el tipo de libro que puede enseñar a un músico profesional en uno o dos años de estudio...» — Trevor C. Smith, en *Music of Spanish America*, XXI, No. 84, 1, 1950, octubre de 1944, pp. 332-334.

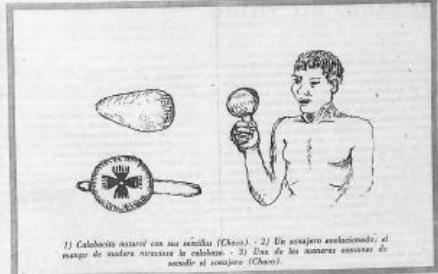
### Capítulo VI

Un estudio completo sobre los instrumentos indios y criollos de la Argentina por la primera autoridad en la materia.

## LOS INSTRUMENTOS DEL CHACO

Chaco es el nombre de una provincia argentina del Chaco. Y "chaco", en general, es la antigua designación del vasto territorio que se extiende desde el río Paraguay hasta los cordilleras de los Andes y hacia el norte, por buena parte de las repúblicas del Paraguay y Bolivia. Ha referencias a la parte argentina.

LA MARACA: Gran parte de los primeros instrumentos del hombre le han sido dados por recogido al modo natural de la naturaleza. En el caso paraguayo hemos visto la simplicidad de una pequeña calabaza seca con sus semillas vacías en el interior. Se hace una ranura en la parte superior para sacarlas y se convierte en un instrumento "idóneo por suocimiento".



1) Calabazo vacío con sus semillas (Chaco). 2) Un niño tocando un maraca. 3) Una de las semillas vacías de un calabazo (Chaco).

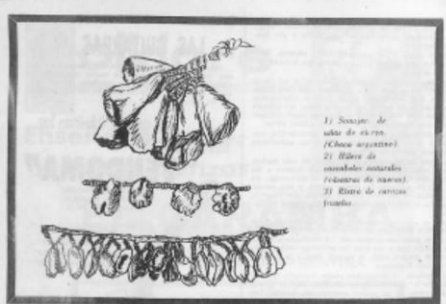
La maraca es conocida hoy entre los indios de las provincias del Chaco y Purmamarca y del norte de Bolivia.

La construcción de la maraca es poco menos que un perfeccionamiento del recorrido natural del interior de la calabaza con el antecesor, y a esto añábase la primera modificación que el indígena introduce: abre un pequeño agujero en el fondo del fondo o en el exterior del tubo, extrae las semillas y los restos de pulpa seca, introduce en su lugar pedrecitas o dos o más clases de semillas duras y cierra la abertura con un tapón de cera o madera o las dos cosas. El indígena suele colocar, además, gruesas espigas que atraviesan el exterior de la calabaza y dispersan las partículas durante el sacudimiento y, tal vez, refortifican las paredes.

La mano derecha al frente, el dedo abducido, el instrumento frente al hombre, el dedo agita su mano en dos tiempos: el primero hacia el hombro y el segundo hacia adelante. En ambos casos el movimiento es bruscamente, pero el de adelante—que es un poco más oblicuo—para de pronto, como si la mano golpeara sobre una mesa. Las partículas van de la parte posterior de la calabaza a la anterior, pero esta segunda vez el golpe es más fuerte. El ruido de las semillas, en realidad, no es un sonido, es un conjunto de ruidos distintos, pues las partículas chocan entre sí, contra las espigas (si las hay) y contra la pared de la calabaza. Por muy elemental que parezca la ejecución, hay toda una gama de habilidades y calidades de sonido que permiten distinguir jerarquías de intérpretes. Hay "maestros" que producen repiquetes inusuales por su brillante efecto.

La maraca no ha evolucionado mucho en los siglos. Instrumentos adormecidos, adormecidos, ferros, tipos de mango, etc., se han añadido al instrumento, pero la calabaza primitiva con sus partículas permanece intacta. La suerte de este instrumento ha sido grande. La "mesemolada"—así llamamos nosotros a la música usada para canciones y danzas—la adoptó en la zona tropical y la raíz de este espectáculo llevamos a todos países la maraca india. Esta que se encuentra hoy en la calle Corrientes es el mismo instrumento que desde hace muchos miles de años se usó en América. Los guaraníes la llaman todavía en su idioma: "mburaca".

RAMOS DE CAPSULAS: Los ramos chagüeros pertenecen a una gran familia primitiva que consiste en la unión de un número de calabazas, huanos, velves, uñas de animales, espigas, etc., hechos como caracoles, o simplemente secos. Se usan con cualquier material fluyente en un tipo de "batería", maraca, rama, etc. El golpe es más fuerte. El ruido de las semillas, en realidad, no es un sonido, es un conjunto de ruidos distintos, pues las partículas chocan entre sí, contra las espigas (si las hay) y contra la



1) Saca de calabazas secas (Chaco argentino). 2) Saca de calabazas secas (Chaco argentino). 3) Saca de calabazas secas (Chaco argentino).

produce el entrecuchido de las calabazas. Un ramo grande, muy común, consiste en la respuesta del instrumento a su ejecución. En general, cuando el ramo es levantado por el músico, las calabazas se separan un poco y cuando caen, se tocan y golpean y hacen una contra otra. Todas las variedades de tales ramos son "idóneos por sacudimiento".

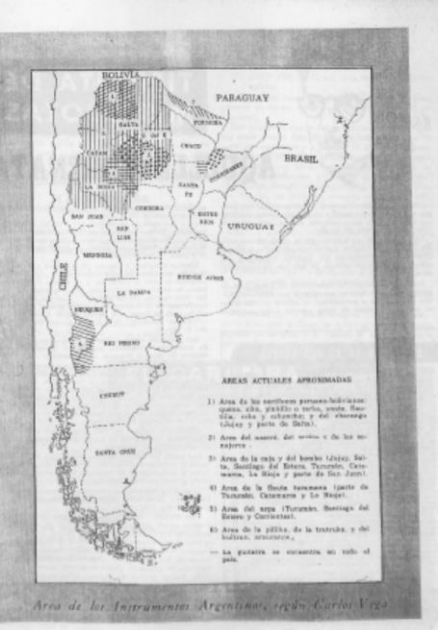
Estos instrumentos suelen hallarse en algunas zonas del Chaco argentino. Es interesante decir que hay hermanos semejantes en el centro del Brasil y en zonas interiores de los otros países sudamericanos. También aparece en tres primitivos de Norteamérica.

Los ramos más usuales de muchos chacos se elaboran a base del elemento natural de las uñas de agua, de pecarí, de avestruz, de cordero y de... bala, es decir, de calabazas vacías de bala de resaca. Para una serie de calabazas y convertirlas en un conjunto, hacen una perforación en el vértice, introducen un hilo de cualquier material, le hacen un nudo para que no se suelte y usan los cables para formar el mango. Ya hecho esto, los calabazas pueden chocar entre sí o chocar, y hacen las bases de ramos que suenan sin entrecuchido, como calabazas.

El elemento toma el hilo que sirve de asa y el mango del instrumento directamente, o requiere el elemento en que lo ha fijado. Puede el mango fijarse en el extremo superior de un bastón de caña o madera (de dos o tres metros de largo) que se sostiene sobre el pie en posición vertical. Esta forma se usa especialmente cuando las mujeres calaban la pabellón de los ramos. Toman el bastón, lo levantan unos centímetros y lo sacuden de pronto para que golpee el extremo inferior contra el suelo. El ramo de calabazas sacude arriba su cantidad de entrecuchidos. En algunas zonas se usó sobre los capullos.

Por lo demás, el ramo de uñas se usa en la danza. Así se movieron y movieron los indios, avanzando a cargo al ritmo de un movimiento y largo canto; así los músicos argentinos el ritmo sobre los maracas de sus congéneres.

EL SERRE, EL NÁSERE, EL ARCO MUSICAL: Sin espacio para considerar estos instrumentos, diremos lo indispensable a cuenta. El serre es un tipo chaco de madera dura con una perforación, se agita en un extremo como bastón con la ya mencionada base hecha de uñas y caña. El serre es un instrumento de madera de cinco o seis centímetros de largo en el cual se hacen un agujero "serre" para agitar y comunicarlo con uno, dos laterales para obtener. El arco musical es exactamente igual que el serre, de caña, pero sólo tiene una uña y treinta centímetros de largo. El serre se usa un serre en la zona y pulsa la...



『folklore』誌に掲載されたベガの記事「楽器：チャコ地方の楽器」(出典: *Folklore*, No. 26, pp. 32-33 (上) / pp. 34-35 (下))

# LA CIENCIA DEL FOLKLORE

## CANCIONES FOLKLORICAS ARGENTINAS

CAPITULO TERCERO

# EL YARAVI

UN ESTUDIO INEDITO  
SOBRE NUESTRO  
CANTO RURAL POR LA  
PRIMERA AUTORIDAD  
EN LA MATERIA



CARLOS  
VEGA

Esta es la "canción más triste del mundo", en opinión de muchos conocedores que la oyeron en la alta de los Andes sudamericanos. Pensamos que, en efecto, sin llegar a comparaciones extremas, el yaraví expresa la amargura y la desolación a un nivel que es difícil superar musicalmente. Pero es necesario que el oyente penetre en su vocabulario y descifre sus símbolos ameros. Toda música dice cosas inteligibles en un plano de abstracciones ininteligibles, es decir, sólo inteligibles en el mundo de las neofías ameras. El yaraví es la canción única —la flor— de un movimiento artístico americano superior, cuyas creaciones se exaltan en el siglo XVII. Se intensifica poco antes del año 1800 al calor del prerromanticismo europeo y americano. Asociado con la guerra se envuelve en una leyenda sombria, y regrediendo por el martirio de Mariano Melgar —el poeta de los yaravíes, patriota fusilado en 1815— alcanza enorme resonancia musical y literaria, para decaer luego, en parte absorbido por el brío victoriano y expansionista.

El yaraví obtiene los mayores efectos dramáticos con el mínimo de medios: pero sólo supone una síntesis propiamente de las fórmulas elementales de expresión, de manera que se produce un círculo de iniciados capaces de sentir la plenitud del mensaje. Ya hemos anticipado la necesidad de que el oyente se aplique a la comprensión de sus voces. Un músico formado en los salines europeos, por ejemplo, puede permanecer indiferente durante la audición de un bello yaraví, lo cual significa que no se llega a sus contenidos específicos sin una educación previa. En mayor o menor grado, es esto lo que pasa con la música común de cada región o de cada ciudad creadora, pero la educación del oyente se produce en la

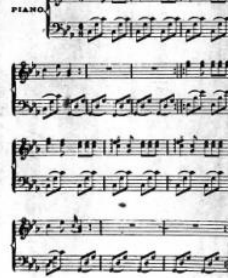
Esta es un yaraví melódico de la tradición que predomina hasta un siglo de Mariano Melgar de la República. En él, tanto una vez como una vez, queda el sabor de lo que es el yaraví en sus días gloriosos y de los días que le siguen en el silencio.

CONCORDIO DE AMERICAFONIA.

### DOÑA LORENZA.

Yaraví antiguo, conservado con una tradición de cierta sucesión.

Compañía.



infancia, y esas adquisiciones especiales pasan inadvertidas para ellos. Es la razón por la cual los músicos urbanos, instruidos en ambientes extranjeros, no sienten la propia música folclórica.

Las características líricas del yaraví no son tan regulares como permiten una simbólica descripción. La voz yaraví define más bien un carácter que una forma. Esta canción usa con frecuencia los pies biancos o los pies terciarios como base de frases comúnmente desiguales, según el caso. Parece haber prosperado mucho en los ambientes aborígenes superiores del Perú, es decir, entre los descendientes de la nobleza incaica, y, además, entre los mestizos del campo y las ciudades. No sin sorpresa, observamos en la campaña del Perú y Bolivia que el yaraví es rarísimo entre los indígenas agricultores, es decir, entre el pueblo; en cambio, abunda en las ciudades, entre los descendientes de europeos; y asínta las cosas de Melgar, como Mariano Melgar (1790-1815), que escribió y cantó yaravíes.

También en la poesía del yaraví aparecen estrófalos, y su medida recorre desde los pentasilabos hasta los endecasílabos. Escoge estrofas de Melgar:

Fuiste, que yo no puedo  
vivir sin tus caricias.  
Fuiste, mi palomita,  
cuando a tu dulce vida.

Siguen varias octavas, y estas dos últimas versos repáranse como refón al final de cada octava; y los cuatro para terminar. Reproduzco ahora la última estrofa de otro yaraví, aunque procedente del mencionado abandonado:

A todas horas, mi sombra  
Sombra de mil horrores  
se juntaba;  
y acordará con tus gaitas  
el melancólico espectro  
de mis cantinas.

『フォルクローレ』誌に掲載されたベガの記事「アルゼンチンの民謡：ヤラビー」

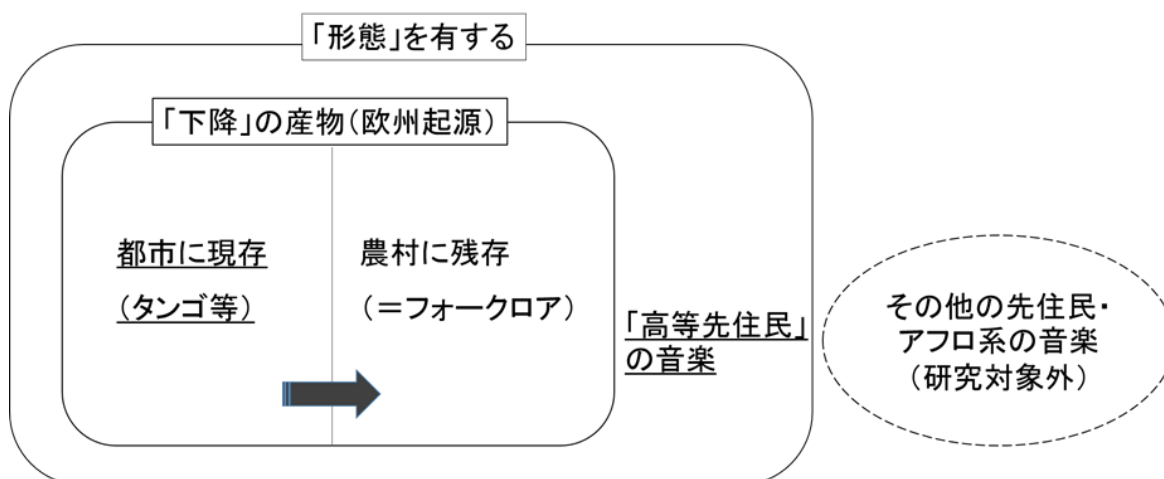
(出典：Folklore, N° 14, pp. 42-43)

## 4 「スペイン偏重」のタンゴ起源論

上述のように、ベガは民俗学という学問の確立を目指し、その学問のための理論を提唱したのだが、実際のベガの音楽・舞踊研究の全体像をみると、彼は自身の定めるところの民俗学の対象(=「フォークロア」の範疇)には含まれないものをも研究対象として扱っていた。非「フォークロア」でありながらベガの主要な研究対象として取り上げられていた事例として、さきほどは「高等文化のインディオ」の音楽を挙げたが、次にもう一つの事例として、首都ブエノスアイレスの流行であった「タンゴ」にも焦点を当ててみたい。

欧州からアメリカ大陸の都市部を経て農村部へと伝播してきた「下降」の産物のうち、都市部においてはもはや廃れてしまったが農村部においては残存しているようなものを、ベガは「フォークロア」と称していた。逆に言えば、欧州起源の「下降」の産物であっても、いまだ都市部において廃れることなく現存しているものは彼の言う「フォークロア」という範疇には含まれないのであり、そのことを彼はたびたび強調していた(Vega 1944: 29-31; 1956: 32)。ただし、タンゴという都市文化もまた欧州起源の「下降」の産物であり、当然ながら「計量可能な形態」を有するものであった以上、音楽学者としてのベガにとっては十分に関心の対象となり得たのである(図IV-2参照)。

図IV-2 ベガによる研究対象の選別



欧州起源の「下降」の産物のうち、都市部においてはもはや廃れてしまったが農村部においては残存しているようなものを、ベガは「フォークロア」と称していた。逆に、「下降」の産物であっても、いまだ都市部において廃れることなく現存しているものは「フォークロア」という範疇には含まれなかった。ただし、そうした都市に現存する文化も、「下降」の産物であり、「計量可能な形態」を有するものであった以上、音楽学者としてのベガにとっては研究対象となり得た。

現にベガは、最初期の著書『アルゼンチンの舞踊と歌謡』(*Danzas y canciones argentinas: Teorías e investigaciones*, 1936年)のなかに「アルゼンチン・タンゴ」の章を設けて、その音楽・舞踊の起源と形成過程についての考察をおこなっていたほか(Vega 1936: 231-274)、舞踊研究の主著『民俗舞踊の起源』のなかにも「付録 (Apéndice)」として「タンゴのコレオグラフィ」という章を設け、その舞踊の起源・形成過程を考察していた(Vega 1956: 193-204)。さらに、晩年に再び「アルゼンチン・タンゴの起源」に関する研究に取り組み、その成果は未完に終わってしまったものの、近年になってその遺稿が復刻・刊行されている(『アルゼンチン・タンゴの起源をめぐる研究』(*Estudio para los orígenes del tango argentino*, 2007年))。

音楽学者パブロ・コーアンも指摘していたように、アルゼンチン・タンゴの音楽的起源をめぐるベガの見解は実に「スペイン偏重」的なものであった(Kohan 2007; 2015)。ベガは、音楽としてのアルゼンチン・タンゴの直系の祖先を、スペインのアンダルシア地方で生じた民謡としての「タンゴ・アンダルス (tango andaluz)」に見出していた。そのタンゴ・アンダルスが、19世紀半ばにサルスエラ(歌劇)のなかに取り入れられたことによってスペイン国内で広く流行し、同世紀末葉にはサルスエラ劇団のブエノスアイレス公演等を通じてアルゼンチンに伝播したというのが、ベガの示した図式の骨子であった(Vega 1936: 233-257; 2007: 89-116)。

しかし、後年の音楽学者らの研究が明らかにしてきたところによれば、スペインのサルスエラにおいて劇中歌として取り入れられた「タンゴ」の起源は(タンゴ・アンダルスではなく)アメリカ大陸にあった。19世紀前半にキューバのハバナで形成された舞曲種ハバネラ(habanera)は、同世紀半ばには中南米大西洋岸の広範に波及しており、その舞曲種を指す呼称として「ハバネラ」と「タンゴ」が同義で用いられていたという。そして、そのハバネラ=タンゴがスペインに伝わってサルスエラのなかに取り入れられたものが、ベガの着目していたサルスエラの「タンゴ」だったというのである(サルスエラにおいて定着したタンゴは「タンゴ・アメリカノ(tango americano)」と呼ばれていた)(Novati 1980: 5-15; Kohan, et al. 2002: 143)。また、アルゼンチン・タンゴの音楽的源泉はサルスエラのタンゴだけではなく、先述のハバネラ=タンゴも(スペインを介さずに)直接ブエノスアイレスに伝わっていたし、その他、ミロンガ(milonga)やカンドンベ(candombe)等、アメリカ大陸内の諸種がタンゴの形成に参加していたと考えられる(Novati 1980: 15-18; Kohan, et al. 2002: 143)。

ベガがアルゼンチン・タンゴの音楽的起源としてスペインの存在を偏重し、アメリカ大陸の各種音楽からの影響を軽視してしまったのは、下降説という理論的前提に起因する偏向ゆえであったと言える。下降説のもとでは、「上層」から「下層」(欧州からアメリカ大陸)という伝播の過程に専ら着目されてしまい、他方、「下層」集団間の交流(アメリカ大陸内部の文化混淆等)には焦点が当てられにくかったのである。

なお、コーアンは、ベガのタンゴ起源論が「スペイン偏重」的なものになっていた要因について、次のように解説していた。

ベガの説〔アルゼンチン・タンゴのスペイン起源説〕は、20世紀初期から着実に根づき始めていた独特の親スペイン的思潮のなかに位置づけられ得るものである。すなわち、百周年〔五月革命百周年（1910年）〕の直前に、移民の大量流入〔に対する危機感〕とともに生じた思潮である。そうした背景のなかで、強固なスペイン的ルーツを有するナショナル・アイデンティティというものの探求・強化が、公的部門からも促進された。〔後略〕（Kohan 2015: 297）。

これまでの本論の議論を踏まえれば、こうしたコーアンの所見が誤解であることは明らかだろう。再び確認しておく、20世紀初期のアルゼンチンにみられたナショナリズム思想の一翼としての親スペイン思潮（本論で言うイスマニスモ）は、「反欧州」を基調とするものであった。この思潮において「スペイン」とはアルゼンチン（アメリカ大陸）の土着性の表象であり、「欧州的なもの」の対極に位置する存在だったのである。これに対して、ベガのタンゴ起源論のなかに現れていた「スペイン」は、欧州（＝「下層」たるアメリカ大陸に新しい文化を発信する「上層」社会）の一部としてのスペインにほかならなかった。ゆえに当然ながら、ベガの著述のなかに、国民性の拠所としての「スペイン性」を称揚するようなイスマニスモ（ナショナリズム）的志向は、やはりみられなかったのである。

タンゴは、今日ではアルゼンチン文化の象徴のようなものとして広く認知されているが、同国のナショナリズム的な言説のなかで、タンゴが常にこうした認知を得てきたわけではなかった。移民・外来文化の流入という過程のなかで育まれたコスモポリタンな都市文化であったタンゴは、むしろアルゼンチンの土着性とは対極に位置するものとさえみられ、大部分のナショナリスト知識人の間では嫌忌すらされてきたのである。例えば、百周年世代の代表的知識人であったマヌエル・ガルベス（第1章参照）は、『ガブリエル・キロガの日記』のなかで次のように述べて、タンゴへの嫌悪感を露わにしていた。

リトラル〔ブエノスアイレスを中心とする都市部〕は音楽を忘れ去ってしまった。移民たちは、ガウチョを放逐して、クリオージョの歌と舞踊を絶やしてしまったのだ。〔中略〕他方、いま我々はタンゴという、コスモポリタニズムの産物、混淆によってできた有害な音楽を有している。アルゼンチン・タンゴほど忌々しい音楽を私は知らない。〔中略〕そのダンスは愚鈍かつ滑稽な所作ゆえグロテスクなものであり、国民の無作法を示す最も顕著な指標となっている（Gálvez 2001 [1910]: 134-135）。

また同様にフアン・アルフォンソ・カリーソも、『トゥクマン州の民衆詩歌集』（*Cancionero popular de Tucumán*, 1938年）において、彼が口承詩研究の調査地とした

カルチャキ溪谷の生活習慣が時代とともに変容しつつあることを憂えながら、次のように述べていた。ここでもタンゴが、近代化に伴って生じた新しい生活習慣の象徴として、つまり非伝統的・非土着的なものとして捉えられていたさまがよくうかがえる。

かつては、祝祭のなかで聞かれる楽器はカハ〔caja, アルゼンチン北西部地方の民俗音楽においてよく用いられる平釣太鼓〕とギターのみであった。人々は慎ましく、恭しく、勤勉であった。だが今日ではほとんど全ての人々が蓄音機を持ってタンゴなどを聞いている。近いうちにラジオをも手にするだろう。かれらは傲慢で、立派な靴や服などを買うために——この乾燥地ではどうせ長持ちもしないのに——金を借りたりなどする。かれらは怠惰な性向があるものだから、働かない月には工場の代理人から金を前借りしたりするのである(Carrizo 1938: 248)。

ゆえに、タンゴに関する先駆的な学術研究に着手し、「アルゼンチンの舞踊と歌謡」を論じた著書のなかで一章を割いてタンゴを論じたベガは、当時の知識人のなかでは異色の存在であったと言える<sup>62</sup>。ただし、ベガがタンゴという文化に関心を寄せたのも、やはり「欧

---

<sup>62</sup> なお、ベガのタンゴ研究は、「芸術」とも「フォークロア」とも異なる「都市の民衆文化」を学術研究の俎上に載せたという点において、学史的観点からもその先駆性が評価され得るものであった。従来の音楽学が研究対象にしてきた「芸術」とも、民俗学が扱ってきた「フォークロア」とも異なる、都市の民衆をはじめとする「万人」が「日常的」に消費するような音楽のことを、晩年のベガは「メソムシカ (mesomúsica, 中間音楽)」という名で概念化し、この種の音楽の学術研究を提唱していた(Vega 2007b [1966])。ベガ自身による「メソムシカ」の説明は次のようなものである。

その音楽〔メソムシカ〕はいつもここに、我々の間にあるのだが、我々がその音楽を視界に収め、それを理解するまでには時間がかかったものだ。伝統的な歴史〔音楽史〕は、今日まで、上層の音楽の断片的な歴史であった〔後略〕(Vega 2007b [1966]: 165)。

それ〔メソムシカ〕は常々我々を取り巻いているものであり、我々は皆それを知っているし、感じているし、名付けている。だが、概して我々は、それについて思考したり、その境界を確定したり、その価値を検討したり〔中略〕といったことはしてこなかった(Vega 2007b [1966]: 168)。

メソムシカは、「教養音楽」〔=芸術音楽〕と並んで都市の人々の精神のなかに共存し、また民俗音楽と共に農村の人々の生活のなかに参画している(Vega 2007b [1966]: 169)。

メソムシカは世界で最も重要な音楽である。西洋的観点からみて最も良い音楽だというわけではないが、最も重要な音楽なのだ。それは最も多く聞かれている音楽であり、どれほど控え目に言っても、奏でられるあらゆる音楽のうち、今も昔も押し並べて 80%をも占めるものだろう(Vega 2007b [1966]: 176)。

メソムシカは、何百万もの学生や愛好家やプロのソリストや楽団員たちの消費に応える無数の出版社を潤している。メソムシカは、大手レコード会社や録音・再生機器メーカーを支えている。メソムシカは、大部分のラジオ・テレビ番組と、関連する受信機器メーカーの生産を維持している〔後略〕(Vega 2007b [1966]: 176-177)。



州起源の都市文化の歴史」に着眼するという下降説の前提に基づいて研究対象を選別した帰結でしかなかった。彼は、欧化主義（＝欧州称揚）的観点から「欧州起源」の文化としてのタンゴを肯定的に評価したわけでもなければ、ましてやイスパニスモ（ナショナリズム）的観点からタンゴの「スペイン起源」を強調したわけでも決してなかった。タンゴをアルゼンチンの国民文化の象徴として認定しようとするような意図は、ベガ自身には無縁だったのである。

\* \* \*

---

包括的な音楽史というものはある〔中略〕。音楽辞典というものも数多くある〔中略〕。この種の仕事は立派なものであるが、しかし専ら高等音楽にのみ言及するものであった。〔中略〕何世紀にも及ぶ学識のなかで、メソムシカはずっと歴史の外におかれてきたのだ (Vega 2007b [1966]: 178)。

メソムシカは一つないし複数の特定の階級や党派に仕えてきたものではなく、何らかの時代や何らかの地域においてというわけでもなく、都市住民ないし農村民のどちらかを排除するようなものでもなかった。今も昔もそれは万人の音楽なのであり、大都市においては唯一の音楽であり、民俗的な村落にも入り込み、ローカルな音楽と共存しているものなのである〔後略〕 (Vega 2007b [1966]: 186)

ウルグアイの音楽学者コリウン・アーロニアンは、ベガの「メソムシカ」論が、後に英語圏で抬頭することとなった「ポピュラー音楽研究」を先取りするものであったとして高く評価している (Aharonián 2015)。また、アルゼンチンの音楽人類学者カルロス・レイノソは、ベガの下降説や「形態」偏重といった理論・方法を、古色蒼然たる進化論的・伝播主義的思想の産物として厳しく批判し、ベガの学説が今日なお重用されている現状を糾弾さえしていたが (Reynoso 2006: 100-108)、一方で、ベガの「メソムシカ」論についてだけはその先駆性を高く評価し、「ベガは、メディアを媒体とする民衆音楽の研究を民族音楽学に提言した、全世界で最初の人物の一人でもあった」と述べていた (Reynoso 2006: 107)。

## 本章のまとめ

ベガが実証科学としての民俗学の確立を強力に志向し、イデオロギー的先入観による「事実の歪曲」等を忌避しようとする意図（＝実証主義的意図）を有していたということに、疑いの余地はない。他方、彼の音楽・舞踊研究が、ロハスやカリーソのようなナショナリズム的意図に基づくものであったとは言いがたい。なぜなら、第一に、ベガが著述のなかで「物質主義」批判や「移民」批判、あるいは「国民的精神」の称揚といった、いわゆるナショナリズム的な主張を展開したような例は（ごく一部の特異な例外を除けば）ほとんど見出せないからである。そして第二に、ベガの音楽・舞踊研究の内容を観察する限り、特定の人種・民族的要素を国民性の表象として際立てようとする傾向がまるで見出せないからである。むしろ、「アルゼンチン文化」がいかなる人種・民族的要素（欧州性／スペイン性／インディオ性）によって構成されるべきかという問題に関して、彼は確固たる思想を持っていなかったと言うほかないのである。この点において、ベガは、先験的な価値判断（イスパニスモ／メスティシスモ）によって特定の「アルゼンチン文化」像を理想化したうえでフォークロア研究に臨んでいたロハスやカリーソとは、明らかに異なる性格を有していたと言える。

ならば、ベガによって提示された「アルゼンチン文化」像が完全に無色透明で中立的なものであったかと言えば、むしろそうではない。彼が著作のなかで取り上げた音楽や舞踊も、やはりある種の基準のもとで取捨選択されたものに相違なかった。そして、その取捨選択の基準になったものとは、逆説的ながら、彼が科学的客観性の拠所ともしていた民俗学・音楽学研究の理論・方法そのものだったのである。

民俗学者としてのベガは、アルゼンチン農村部に伝わる「フォークロア」（＝民俗学の研究対象）の起源を専ら「欧州」に見出すことによって、結果的に、アルゼンチン文化の構成要素としての「欧州性」の存在を際立てる役を果たした。ただし、これはあくまで「下降説」という彼の理論的前提によって導かれた帰結だったのであり、つまり彼の「欧州起源」論の根底に欧化主義的意図（アルゼンチン文化を欧州的なるものとして描き出そうとする意図）があったわけでは決していない。

同様に、彼がアルゼンチン・タンゴの起源を「スペイン」に見出したり、あるいは北西部地方のインディオ（「高等文化」のインディオ）の音楽に焦点を当てたりしたときも、それらの振る舞いがナショナリズム（イスパニスモ／メスティシスモ）的意図によって動機づけられていたわけでは決してなかった。ベガが研究対象の選別をおこなった際、その選別の基準は、ひとえに「下降説」や「形態の偏重」といった理論・方法上の制約だったのであり、そこに彼自身の国民文化観は介在していなかったと結論することができる。

見方を変えれば、ベガは自らが国民文化観を欠いていたからこそ、従来の欧化主義／ナ

シヨナリズムという二項対立の図式に囚われることなく、新たな観点に立脚した「アルゼンチン文化」論を展開することができたのだとも言えよう。欧州起源の土着文化（＝ベガの言う「フォークロア」）と、インディオ文化（特に北西部地方のインディオ）と、ブエノスアイレスの都市民衆文化（タンゴ等）を「アルゼンチン文化」の構成要素として並置するような見解は、今日でも一般に通用しているものと言えるが、こうして欧州性と土着性、近代性と伝統性とを同時に包含するような「アルゼンチン文化」像は、従来の欧化主義またはナシヨナリズムという枠組みのなかでは生じ得なかったものである。こうした多面的・重層的な「アルゼンチン文化」像の構築に、カルロス・ベガは、図らずも寄与したと言えるのではないだろうか。

# 結論

以上、本論では、アルゼンチンの土着性としての「スペイン」と「インディオ」の表象、および、アルゼンチン民俗学にみられた実証主義とナショナリズムの共存と相克、という二つの主題に焦点を当てながら、同国の国民文化のあり方をめぐる知識人たちの言論を分析してきた。ここで各章の議論を改めて概括し、若干の考察を加えることで、本研究の結びとしたい。

第1章では、20世紀初期の百周年世代のナショナリズム思想が、物質主義批判（＝精神の称揚）とコスモポリタニズム批判（＝伝統・土着性の称揚）を基調とするものであったことを確認したうえで、この世代のナショナリズムのなかに、土着性の表象としての「スペイン」を専ら称える言説と、同時に「インディオ」の存在をも尊重しようとする言説とが併存していたことを示した。そのうえで、かれらのナショナリズムが、移民や外来文化の流入を拒絶するような排外主義だったわけでは決してなく、「国民性の復権」と「外的要素の包摂」を両立させようとするような現実主義的な折衷思想であったということを示した。また、この世代の知識人のなかに、ナショナリストでありながら同時に欧米の近代科学の導入にも尽力した者がいたことを指摘して、その代表的人物としてリカルド・ロハスを挙げ、「科学」と「芸術」、実証主義とナショナリズムの両立を目指した彼の「近代人文学」構想の実態を明らかにした。

第2章では、土着主義としての親スペイン思潮が、すでに19世紀後半の時点でアルゼンチンの言論界に確固として存在していたことを確認し、その時期に反スペイン派（＝欧化主義）と親スペイン派（＝土着主義）の論客たち間で展開されていた対立の構図を、アカデミー支部創設計画をめぐって展開された「国語論争」に焦点を当てて浮き彫りにした。ここでは特に、19世紀の国語論争において親アカデミー（親スペイン）の側に立った論客たちが一貫して「権威主義（＝反民衆主義）」の思想を表明していたこと、すなわち、かれらがスペインの古典文学等の「権威」を賞賛した一方で、民衆の間で育まれる文化を蔑視していたということ（つまり、19世紀時点では親スペイン思想と民衆主義とが分離していたということ）を指摘した。そのうえで、次に百周年世代の代表的知識人であるロハスの国語論・国民文学論を読み解き、彼の親スペイン思想が19世紀のそれとは逆に「民衆主義（＝反権威主義）」の思想に根差したものであったことを示して、ここに土着主義と民衆主義の結合点を見出した。言うまでもなく、この結合こそがロハスをフォークロア研究へと導いたのであった。

第3章では、20世紀前半のアルゼンチン民俗学を牽引したリカルド・ロハスとフアン・アルフォンソ・カリーソという二人の学者の研究・言論活動に焦点を当て、かれらのフォ

ークロア研究を動機づけていた思想の特質を分析した。まずは、ロハスとカリーソのフォークロア研究のなかに、伝統・土着性の復権を目指すナショナリズム的意図と、近代科学としての民俗学の確立を目指す実証主義的意図とが併存していたことを示した。そのうえで、両者が国民文化観の齟齬等を原因として対立・訣別に至った過程を辿った。ここでは特に、イスパニスモの思想に根差していたカリーソがアルゼンチン文化とスペイン文化の同一性を際立てようとしたのに対し、メスティシスモの立場にあったロハスがスペイン文化とは異なるアルゼンチン文化の固有性を強調しようとしていたという対立構図を浮き彫りにして、「親スペイン」と「親インディオ」の間にあった両義的な関係性（いずれも土着主義でありながら、国民文化観においては相容れないという関係性）を浮き彫りにした。

第4章では、アルゼンチン／ラテンアメリカの民俗学史のみならず音楽学史にも多大な痕跡を遺した学者である、カルロス・ベガという人物を取り上げた。まずは、ベガの音楽・舞踊研究が学問的体裁に固執するという実証主義的意図に根差したものであったことを確認し、そのうえで、彼の研究がロハスやカリーソと同様のナショナリズム的意図に動機づけられたものでもあったのか否かを検討した。特に、ベガによる研究対象の選別という行為に着目しながら、その根底にあった彼の思想・価値観の分析をおこなった。その結果、ベガによる研究対象の選別は徹底して理論・方法上の制約に基づいてなされたものであったことを示し、そこにおいて、特定の人種・民族的要素を国民文化の表象として際立てようとする意図（欧化主義／ナショナリズムのごとき意図）の介在はなかったということを指摘した。そして、こうして自らの国民文化観を欠いていたがゆえに、ベガは、従来の欧化主義またはナショナリズムという枠組みを超えた、欧州性と土着性、近代性と伝統性とを同時に包含するような新しいアルゼンチン文化像を掲げるに至ったのだと結論した。

以上の論考を総括したうえで、全体の結論として改めて示せることは、第一に、アルゼンチンの土着主義思想における「スペイン」の特別な重要性である。序論において述べたように、アルゼンチンでは、近代化に抗する当事者としてのインディオの人口が相対的に寡少であったがゆえ、インディオヘニスモのような思潮が大きな勢力を得ることはなかった。一方、少数派とはいえ親インディオ思想が確かに存在したということに本論は着目し、その親インディオ思想の主唱者としてのロハスという人物に焦点を当てたのであったが、ただし、そのロハスの親インディオ思想も、常に親スペイン思想と結合する形、すなわちメスティシスモという形を取っていたのであった。そして、イスパニスモとメスティシスモの関係性について論じた際には、スペイン文化とアルゼンチン文化の同一性を強調した前者と、インディオ文化との混淆を経て形成されたアルゼンチン文化の固有性を強調した後者との間に生じていた不和をも示したのであったが、むしろ後者として、アルゼンチン文化の基層としてのスペイン文化の存在を前提とするものであったという点で、親スペイン思想の一亜種であったことには相違なかったのである。逆に、スペイン性に言及することなく、インディオ性にのみ言及しながら土着性・国民性を語るような言説は、やはりアルゼ

ンチンにおいては成立し難かったのだと言うことができる。こうして、国民文化をめぐる議論において、専らスペイン性に言及し、その他の有色人種的要素（インディオ性、アフロ性）を捨象・黙殺するような言説（＝イスパニスモ）が主流を成すということ自体、恐らく他の多くのラテンアメリカ諸国においてはなかなかみられない現象であり、これがアルゼンチンの土着主義の特質であったとも言えるだろう。逆にインディオ性の存在をも重視したメスティシスタとしてのロハスは、アルゼンチンにおいては特異な少数派であったかもしれないが、汎ラテンアメリカ的規模でみればむしろ主流に位置づけられるべき存在であったはずである。本研究での論考を踏まえ、今後筆者は、汎ラテンアメリカ的規模での親スペイン思想の諸相に関する研究にも着手していきたいと考えている。

そして、総括的結論の二点目として、20世紀前半のアルゼンチン民俗学にみられた実証主義と土着主義（ナショナリズム）との相克に関連して、その相克という現象自体が有していた両義性についても述べておきたい。ロハスやカリーソは、イデオロギー（ナショナリズム）的先入観を排除して科学的客観性を尊重するという実証主義的態度を貫く意図を表明しながらも、現実には各々の国民文化観（イスパニスモ／メスティシスモ）に基づく先見的な価値判断によって研究対象の取捨選択をおこなっていたのだった。この点を「矛盾」として指摘し、かれらの思想の精度を否定的に論評することはたやすいかもしれない。しかし、この矛盾こそがかれらのフォークロア研究の原動力にほかならなかったというのも確かである。ロハスやカリーソの壮大なフォークロア研究の実践を動機づけたのは明らかに、伝統や国民的なるものを救出するという内発的な衝動（＝ナショナリズム）であったが、その一方で、自身のナショナリズムを外側から抑制しようとするような使命感（＝実証主義）こそがかれらを学問的体系化へと導いたということは、本論においてたびたび確認した通りである。つまり、これら二つの意図が矛盾しながらも共存していたがゆえにこそ、かれらの民俗学的貢献がなり得たのだと確言することができる。このように、人物の思想上の矛盾を単に否定的に評するのではなく、その矛盾が有する歴史的意義を考察することも、思想史研究の重要な役目であろうと考える。そしてまた、ラテンアメリカの思想史・文化史研究における素材としての民俗学言説の重要性を示し、同時に、世界の民俗学の史的研究における素材としてのラテンアメリカの事例を提供するという、序論において示した二つの目的も、未熟ながらその一端は果たせたものと思いたい。

最後に、本論のなかでのベガの特殊な位置づけについても付言しておく。本研究はアルゼンチンにおける土着主義の系譜を示すことを目的としたものであり、土着主義と実証主義の接点としての民俗学言説を考察するものであった。しかし第4章で結論したように、ベガは土着主義（ナショナリズム）の系譜には属さない人物だったと捉えるべきであり、むしろ20世紀のアルゼンチン民俗学史における「脱ナショナリズム」の先導者であり、欧化主義／土着主義という二分法的な発想から離脱して新しい国民文化像を（図らずも）提示した知識人だったのである。ゆえに本論においてベガを取り上げることは不適切とみる向きもあるかもしれない。だが、上述のようなベガの特異性も、本論の主題であった欧化

主義と土着主義の対立という思想史的背景を踏まえることで初めて理解されるものなのであり、その意味では、本論において土着主義思潮の一つの終結点としてベガを論じることも有意義であったろうと考える。

なお、筆者の内心を言えば、ベガの思想の源泉（例えば「下降説」や「形態」偏重といった理論・方法の形成過程等）や彼が後世に及ぼした影響等をさらに深く考究したいという願望を抱いていたことは確かである。実のところ、本学位論文の構想段階においては、むしろベガに関する議論を主軸に置いて、アルゼンチン音楽学の歴史を中心的に論じる（土着主義思潮に関する議論はその前座として位置づける）ことをも検討していたのである。それゆえ、最終的に本論のなかでは扱うことができなかった、ベガやその周辺人物に関する一次資料等も数多く収集していたところであった（とりわけ、国立カルロス・ベガ音楽学研究所、アルゼンチン・カトリック大学カルロス・ベガ音楽学研究所、旧リカルド・ロハス邸博物館附属研究所等において収集した書簡・手稿等）。時間的制約および筆者自身の力量不足ゆえにこれらの資料を未処理に終えてしまったことには、少なからず未練が残る。いずれこれらの資料を駆使して、アルゼンチン／ラテンアメリカの音楽学史に関する研究にもぜひ着手したいと考えている。

## 引用文献一覧

- Abeille, Lucien. 2005 [1900]. *Idioma nacional de los argentinos*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Abrahams, Roger D.. 1993. “Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics”. *Journal of American Folklore*, 106(419). pp. 3-37. (ロジャー・D・エイブラハムズ (小長谷英代訳). 2012年. 「民俗学におけるロマン主義ナショナリズムの幻影」. 小長谷英代・平山美雪編訳. 『アメリカ民俗学：歴史と方法の批判的考察』. 岩田書院. pp. 17-75.)
- Aharonián, Corihún. 2015. “Carlos Vega y el estudio de la música popular.” Enrique Cámara de Landa (ed.). *Estudios sobre la obra de Carlos Vega*. Buenos Aires: Gourmet Musical. pp. 251-271.
- Alberdi, J. B. 1920 [1937]. *Obras selectas*, tomo 8, *Escritos jurídicos: Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Librería “La Facultad” de Juan Roldán.
- . 1920b [1871]. “De los destinos de la lengua castellana en la América antes española”. J. B. Alberdi. *Obras selectas*, tomo 2, *Páginas literarias*. Buenos Aires, Librería “La Facultad” de Juan Roldán. pp. 305-317.
- Alfón, Fernando. 2013. “Estudio liminar”. Fernando Alfón (ed.). *La querrela de la lengua en Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional. pp. 13-70.
- Altamirano, Carlos, y Beatriz Sarlo. 1997. “La Argentina del Centenario: Campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”. Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo (ed.). *Ensayos argentinos: De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel. pp. 161-199.
- Ambrosetti, Juan B.. 1953 [1917]. *Supersticiones y leyendas: Región misionera – Valles calchaquíes – Las pampas*. Santa Fé: Librería y Editorial Castellví.
- . 1963. *Los argentinos y su folklore: Viaje de un maturrango y otros relatos folklóricos*. Buenos Aires: Ediciones Centurión.
- Andrews, George Reid. 1980. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- 青木利夫. 1994. 「メキシコにおける「混血」イメージ：ホセ・バスコンセロスの「混血」思想の形成過程」. 『イベロアメリカ研究』16(2). pp. 61-74.
- Argerich, Juan Antonio. 1906 [1889]. “La sucursal de la Academia española”. Juan



- Antonio Argerich. *Artículos y discursos*. Buenos Aires: Coni Hermanos. pp. 77-97.
- Barbero, María Inés, y Fernando Devoto. 1983. *Los nacionalistas (1910-1932)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Barcia, Luis. 1976. "Rafael Obligado, prosista". Rafael Obligado. *Prosas*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras. pp. XIII-LXXVI.
- Bécher, Emilio. 1938 [1906]. "La tradición y el patriotismo". Emilio Bécher. *Diálogo de las sombras y otras páginas*. Buenos Aires: Instituto de Literatura Argentina. pp. 219-225.
- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Blache, Martha. 1992. "Folklore y nacionalismo en la Argentina: Su vinculación de origen y su desvinculación actual". *Runa*, 20. pp. 69-89.
- Blache, Martha, y Ana María Dupey. 2007. "Itinerarios de los estudios folklóricos en la Argentina". *Relaciones*, 32. pp. 299-317.
- Borges, Jorge Luis. 1965 [1938]. *Leopoldo Lugones*. Buenos Aires: Pleamar.
- Bronner, Simon J.. 2002. "In Search of American Tradition". Simon J. Bronner. *Folk Nation: Folklore in the Creation of American Tradition*. Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc.. pp. 3-70.
- Burke, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row. (ピーター・バーク (中村賢二郎・谷泰訳) . 1988. 『ヨーロッパの民衆文化』. 人文書院.)
- Cámara de Landa, Enrique (ed.). 2015. *Estudios sobre la obra de Carlos Vega*. Buenos Aires: Gourmet Musical.
- Carrizo, Juan Alfonso. 1926. *Antiguos cantos populares argentinos. Cancionero de Catamarca*. Buenos Aires: Silla Hermanos.
- . 1938. *Cancionero popular de Tucumán*, 2 vols. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- . 1939. *Cantares tradicionales del Tucumán (Antología)*. Buenos Aires: Baiocco y Cía..
- . 1945. *Antecedentes hispano-medioevales de la poesía tradicional argentina*. Buenos Aires: Estudios Hispánicos.
- . 1953. *Historia del folklore argentino*. Buenos Aires: Instituto Nacional de la Tradición.
- . 1963a. Carta de Juan Alfonso Carrizo a Ricardo Rojas, 7 de septiembre de 1926. Bruno Jacovella. *Juan Alfonso Carrizo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. p. 112.

- . 1963b. Carta de Juan Alfonso Carrizo al director de La Nación, s./f.. Bruno Jacovella. *Juan Alfonso Carrizo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. pp. 113-121.
- . 2008. *Rustiqueces pastoriles y matonismo en algunos poetas del Río de La Plata*. San Isidro: Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro.
- CEAL (Centro Editor de América Latina) (ed.). 1980a. *Historia de la literatura argentina*, tomo 1, *Desde la Colonia hasta el Romanticismo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- . 1980b. *Historia de la literatura argentina*, tomo 2, *Del romanticismo al naturalismo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Chamosa, Oscar. 2010. *The Argentine Folklore Movement: Sugar Elites, Criollo Workers, and the Politics of Cultural Nationalism, 1900-1955*. Tucson: University of Arizona Press.
- Cortazar, Augusto Raúl. 1954. *Qué es el folklore: Planteo y respuesta con especial referencia a lo argentino y americano*. Buenos Aires: Lajouane.
- . 1969. *Poesía gauchesca argentina*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- de la Cadena, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- de la Fuente, Alejandro. 2001. *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth Century Cuba*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Del Pino, Diego (ed.). 1994. *Cartas de un porteño: Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española, sostenida con Juan María Villergas*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Corregidor.
- Devoto, Fernando J.. 2002. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna: Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI de Argentina Editores.
- Devoto, Fernando. 2004. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Devoto, Fernando, y Nora Pagano. 2009. *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Díaz Alejandro, Carlos F.. 1970. *Essays on the economic history of the Argentine Republic*. New Haven: Yale University Press.
- Doll, Ramón. 1966 [1939]. "Lugones, el apolítico". Ramón Doll. *Lugones, el apolítico y otros ensayos*. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor. pp. 13-20.
- 遠藤健太. 2015a. 「思想としてのアルゼンチン民俗学：カリーソとロハスの訣別に何を讀み解くか」. 『ラテンアメリカ・カリブ研究』(22). pp. 1-12.
- . 2015b. 「19世紀アルゼンチンの国語論争：アカデミア支部創設計画をめぐって」.

- 『イスパニカ』(59). pp. 105-126.
- . 2016a. 「20世紀初期アルゼンチン・ナショナリズム思想の特質：マヌエル・ガルベスとリカルド・ロハスに焦点を当てた一考察」. 『ククロス：国際コミュニケーション論集』(13). pp. 109-124.
- . 2016b. 「カルロス・ベガの音楽・舞踊研究における「非ナショナリズム」的特質に関する考察」. 『ラテンアメリカ・カリブ研究』(23). pp. 22-38.
- Endo, Kenta. 2016. “Las teorías folklóricas de Carlos Vega y su construcción de una imagen de la “cultura argentina””. *Folklore Latinoamericano*, (16).
- Fenske, Michaela. 2010. “The Undoing of an Encyclopedia: Knowledge Practices within German Folklore Studies after World War II”. *Journal of Folklore Research*, 47(1/2). pp. 51-78.
- Fernández Latour de Botas, Olga. 2002. “Introducción: Juan Alfonso Carrizo, descubridor de la América poética.” Juan Alfonso Carrizo. *Cantares hispanoamericanos*. San Isidro: Academia de Ciencias y Artes de San Isidro. pp. 11-39.
- Ferreres, Orlando J.. 2005. *Dos siglos de economía argentina, 1810-2004: Historia argentina en cifras*. Buenos Aires: Fundación Norte y Sur.
- Fischman, Fernando. 2014. “Folklore and Folklore Studies in Latin America”. Regina F. Bendix, and Galit Hasan-Rokem (ed.). *A Companion to Folklore*. Malden: John Wiley & Sons. pp. 265-285.
- Franco, Jean. 1970. *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*. Harmondsworth: Penguin Books. (J. フランコ (吉田秀太郎訳). 1974. 『ラテンアメリカー文化と文学：苦悩する知識人』. 新世界社.)
- 福田アジオ. 2009. 『日本の民俗学：「野」の学問の二百年』. 吉川弘文館.
- Furlong, Guillermo. 1964. *Samuel A. Lafone Quevedo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Gálvez, Manuel. 1913. *El solar de la raza*. Buenos Aires: Sociedad Coop. “Nosotros”.
- . 1961 [1944]. *Amigos y maestros de mi juventud*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- . 2001 [1910]. *El diario de Gabriel Quiroga: Opiniones sobre la vida argentina*. Buenos Aires: Taurus.
- Glauert, Earl T. 1963. “Ricardo Rojas and the Emergence of Argentine Cultural Nationalism”. *Hispanic American Historical Review*, 43(1). pp. 1-13.
- Giacosa, Santiago Manuel. 2007. “Carlos Vega, a cuarenta años de su muerte (1966-2006).” *Temas de historia argentina y americana*, (10). pp. 31-68.
- González, Joaquín Víctor. 2015 [1888]. *La tradición nacional*. Gonnnet: UNIPE: Editorial Universitaria.

- Groussac, Paul. 1904. “El gaucho: Costumbres y creencias populares en las provincias argentinas”. Paul Groussac. *El viaje intelectual: Impresiones de naturaleza y arte*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. pp. 47-75.
- Guardia, Alfredo de la. 1967. *Ricardo Rojas: 1882-1957*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Gutiérrez, Juan María. 1977 [1837]. “Fisonomía del saber español: Cuál deba ser entre nosotros”. Félix Weinberg (ed.). *El Salón Literario de 1837*. Buenos Aires: Librería Hachette. pp. 147-157.
- . 1994a [1876]. “Carta al señor secretario de la Academia Española”. Diego Del Pino (ed.). *Cartas de un porteño: Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española, sostenida con Juan María Villergas*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Corregidor. pp. 27-33.
- . 1994b [1876]. “Carta segunda”. Diego Del Pino (ed.), *Cartas de un porteño: Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española, sostenida con Juan María Villergas*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Corregidor. pp. 59-64.
- . 1994c [1876]. “Carta octava”. Diego Del Pino (ed.), *Cartas de un porteño: Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española, sostenida con Juan María Villergas*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Corregidor. pp. 95-105.
- Hale, Charles A.. 1986. “Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930”. Leslie Bethell (ed.). *The Cambridge History of Latin America*, vol. 4, *c.1870 to 1930*. New York: Cambridge University Press. pp. 367-442.
- Hanchard, Michael George. 1994. *Orpheus and power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 林みどり. 2003. 「〈アルゼンチン文学〉の誕生と文化的実践としての読書」. 『明治大学人文科学研究所紀要』(52). pp. 339-353.
- Helg, Aline. 1990. “Race in Argentina and Cuba, 1880-1930”. Richard Graham (ed.). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press. pp. 37-69.
- Hora, Roy. 2010. *Historia económica de la Argentina en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Illari, Bernardo. 2015. “Vega: Nacionalismo y (a)política.” Enrique Cámara de Landa (ed.). *Estudios sobre la obra de Carlos Vega*. Buenos Aires: Gourmet Musical. pp. 137-185.

- 今井圭子. 1985. 『アルゼンチン鉄道史研究：鉄道と農牧産品輸出経済』. アジア経済研究所.
- 石橋純. 2006. 『太鼓歌に耳をかせ：カリブの港町の「黒人」文化運動とベネズエラ民主政治』. 松籟社.
- Jacovella, Bruno. 1963. *Juan Alfonso Carrizo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- JEHRR (Junta Ejecutiva de Homenaje a Ricardo Rojas). 1928. *La obra de Rojas: XXV años de labor literaria, Buenos Aires, 1903-1928*. Buenos Aires: Librería “La Facultad”.
- 川田稔. 1985. 『柳田国男の思想史的研究』. 未来社.
- . 2010. 「思想史としての民俗学--柳田民俗学と日本思想史」. 『神奈川大学評論』(66). pp. 53-60.
- Knight, Alan. 1990. “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”. Richard Graham (ed.). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press. pp. 71-113.
- Kohan, Pablo. 2007. “Carlos Vega y la teoría hispanista del origen del tango.” *Espacios de crítica y producción*, (34). pp. 74-85.
- . 2015. “Carlos Vega y los orígenes del tango.” Enrique Cámara de Landa (ed.). *Estudios sobre la obra de Carlos Vega*. Buenos Aires: Gourmet Musical. pp. 285-299.
- Kohan, Pablo, et al. 2002. “Tango (I)”. Emilio Casares Rodicio (ed.). *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, vol. 10. Madrid: SGAE. pp. 142-154.
- 河野眞. 2014. 『民俗学のかたち：ドイツ語圏の学史にさぐる』. 創土社.
- 小坂井敏晶. 2011. 『増補 民族という虚構』. 筑摩書房.
- Lafone y Quevedo, Samuel A.. 1888. *Lóndres y Catamarca: Cartas á La Nación, 1883-84 y 85 (Con apéndices y un mapa histórico)*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.
- Lojo, María Rosa. 2004. “La raíz aborígen como imaginario alternativo”. Hugo E. Biagini, y Arturo A. Roig (ed.). *El pensamiento alternativo de la Argentina del siglo XX*, tomo 1, *Identidad, utopía, integración (1900-1930)*. pp. 311-328.
- Loveman, Mara. 2014. *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. New York: Oxford University Press.
- Lugones, Leopoldo. 2009 [1916]. *El payador*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Maddison, Angus. 2006. *The World Economy*. Paris: Development Centre of the Organisation for Economic Co-operation and Development.
- Martínez Villergas, Juan. 1994a [1876]. “Amor con amor se paga”. Diego Del Pino (ed.).

- Cartas de un porteño: Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española, sostenida con Juan María Villergas*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Corregidor. pp. 37-47.
- . 1994b [1876]. “El matemático Gutiérrez”. Diego Del Pino (ed.). *Cartas de un porteño: Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española, sostenida con Juan María Villergas*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Ediciones Corregidor. pp. 106-111.
- Martínez-Echazábal, Lourdes. 1998. “*Mestizaje* and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959”. *Latin American Perspectives*, 25(3). pp. 21-42.
- 松下洋・今井圭子. 2013. 「アルゼンチン」. 大貫良夫ほか編. 『ラテンアメリカを知る事典』. 平凡社. pp. 479-485.
- 松下マルタ (松下洋ほか訳). 1993. 「社会ダーウィニズムからインディヘニスモに向けて: ラテンアメリカ思想史における人種問題の位相」. 歴史学研究会編. 『南北アメリカの500年』第3巻, 野村達朗・松下洋編, 『19世紀民衆の世界』. 青木書店. pp. 55-73.
- Merino de Zela, E. M.. 1987. “Folklore Studies in South-America”. *Folklore americano*, (43). pp. 99-126.
- . 1990. “The Research of Latin-American Oral Literature”. *Folklore americano*, (50). pp. 39-46.
- Moreiro, Julián. 1998. “Los pensadores de fin de siglo: El periodismo y la crítica”. Felipe B. Pedraza Jiménez (ed.). *Manual de literatura hispanoamericana*, tomo 3, Gala Blasco, et. al. (ed.), *Modernismo*. Estella, Navarra: Cénlit Ediciones. pp. 531-602.
- Mutsuki, Noriko. 2004. *Julio Irazusta: Treinta años de nacionalismo argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- 長野太郎. 1998. 「ガウチョ詩とアルゼンチン国民文学: 土着主義をめぐる一考察」. 『年報地域文化研究』(2). pp. 133-150.
- . 1999. 「国民文化の羅針盤としてのフォークロア: 1940年代のアルゼンチンにおける民俗学の言説空間」. 『年報地域文化研究』(3). pp. 271-288.
- . 2005. 「国民教育とフォークロア: アルゼンチンにおける全国民俗調査(1921)をめぐる」. 『清泉女子大学紀要』(53). pp. 101-120.
- Nagano, Taro. 2004. “El nacionalismo cultural en torno a la práctica del baile: Un estudio crítico sobre el discurso folklórico de Carlos Vega”. *Anales de Estudios Latinoamericanos*, (24). pp. 1-24.
- Newman, William M.. 1973. *American Pluralism: A Study of Minority Groups and Social Theory*. New York: Harper & Row.

- Novati, Jorge (ed.). 1980. *Antología del tango rioplatense*, vol. 1. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.
- Obligado, Rafael. 1976a [1889]. “Por la afirmativa. Cuestión casera”. Rafael Obligado. *Prosas*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras. pp. 67-87.
- . 1976b [1890]. “Carta de R. Obligado al secretario perpetuo de la Real Academia Española Sr. Tamayo y Baus”. Rafael Obligado. *Prosas*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras. pp. 89-90.
- 大村香苗. 2007. 『革命期メキシコ・文化概念の生成：ガミオ - ボアズ往復書簡の研究』. 新評論.
- Oviedo, Gerardo. 2005. “Luciano Abeille y el idioma nacional de los argentinos”. Lucien Abeille. *Idioma nacional de los argentinos*. Buenos Aires: Ediciones Colihue. pp. 11-88.
- Payá, Carlos, y Eduardo Cárdenas. 1978. *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor.
- Ponferrada, Juan O.. 1986. *Juan Alfonso Carrizo*. Buenos Aires: A-Z editora.
- Quesada, Ernesto. 1900. *El problema del idioma nacional*. Buenos Aires: “Revista Nacional” Casa Editora.
- Quijada, Mónica. 1985. *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Quijada, Mónica, Carmen Bernand, y Arnd Schneider. 2000. *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quiroga, Adán. 1929. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, sección 6, tomo 5, *Folklore calchaquí*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- . 1942 [1902]. *La cruz en América*. Buenos Aires: Editorial Americana.
- Rama, Angel. 1977. “Prólogo”. Jorge B. Rivera (ed.). *Poesía gauchesca*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp.IX-LIII.
- Rapoport, Mario. 1988. “El modelo agroexportador argentino, 1880-1914”. Mario Rapoport (ed.). *Economía e historia: Contribuciones a la historia económica argentina*. Buenos Aires: Editorial Tesis. pp. 168-217.
- Reynoso, Carlos. 2006. “La escuela histórico-cultural”. Carlos Reynoso. *Antropología de la música: De los géneros tribales a la globalización*, vol. 1, *Teorías de la simplicidad*. Buenos Aires: Editorial Sb. pp. 75-110.
- Rocchi, Fernando. 2000. “El péndulo de la riqueza: La economía argentina en el período 1880-1916”. Federico Polotto (ed.). *Nueva historia argentina*, tomo 5, Mirta Zaida Lobato (ed.), *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. pp. 15-69.

- Rock, David. 1987. "Intellectual Precursors of Conservative Nationalism in Argentina, 1900-1927". *Hispanic American Historical Review*, 67(2). pp. 271-300.
- Rojas, Ricardo. 1908a. *Cosmópolis* (París: Garnier Hermanos Libreros Edirores).
- . 1908b. "Nuestro folk-lore." Ricardo Rojas. *Cosmópolis*. París: Garnier Hermanos Libreros Edirores. pp. 31-38.
- . 1908c. "Romances tradicionales en América." Ricardo Rojas. *Cosmópolis*. París: Garnier Hermanos Libreros Edirores. pp. 39-49.
- . 1908d. *Cartas de Europa*. Buenos Aires: M. Rodríguez Giles.
- . 1922a [1909]. *La restauración nacionalista: Crítica de la educación argentina y bases para una reforma en el estudio de las humanidades modernas*. Buenos Aires: Librería "La Facultad" / Juan Roldán.
- . 1922b [1910]. *Blasón de plata*. Buenos Aires: Librería "La Facultad" / Juan Roldán.
- . 1922c [1916]. *La argentinidad: Ensayo histórico sobre nuestra conciencia nacional en la gesta de la emancipación, 1810-1816*. Buenos Aires: Librería "La Facultad" / Juan Roldán.
- . 1924a [1922]. *Eurindia: Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*. Buenos Aires: Librería "La Facultad" / Juan Roldán.
- . 1924b [1917]. *La literatura argentina: Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, vols. 1 y 2, *Los gauchescos*. Buenos Aires: Librería "La Facultad"/Juan Roldán.
- . 1924c [1918]. *La literatura argentina: Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, vols. 3 y 4, *Los coloniales*. Buenos Aires: Librería "La Facultad"/Juan Roldán.
- . 1925a [1919]. *La literatura argentina: Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, vols. 5 y 6, *Los proscriptos*. Buenos Aires: Librería "La Facultad"/Juan Roldán.
- . 1925b [1922]. *La literatura argentina: Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, vols. 7 y 8, *Los modernos*. Buenos Aires: Librería "La Facultad"/Juan Roldán.
- . 1963. Carta de Ricardo Rojas a Juan Alfonso Carrizo, septiembre de 1926. Bruno Jacovella. *Juan Alfonso Carrizo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. pp. 105-111.
- Rubione, Alfredo V. E. 1983. "Estudio preliminar". Alfredo V. E. Rubione (ed.). *En torno al criollismo: Textos y polémica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 9-42.
- Rubione, Alfredo. 2006a. "Retorno a España." Noé Jitrik (ed.). *Historia crítica de la*



- literatura argentina*, tomo. 5, Alfredo Rubione (ed.), *La crisis de las formas*. Buenos Aires: Emecé Editores. pp. 19-42.
- . 2006b. “Retorno a las tradiciones.” Noé Jitrik (ed.). *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo. 5, Alfredo Rubione (ed.), *La crisis de las formas*. Buenos Aires: Emecé Editores. pp. 75-100.
- Ruiz, Irma, y María Mendizábal. 1985. “Etnomusicología”. Sociedad Científica Argentina (ed.). *Evolución de las Ciencias en la República Argentina: 1872-1972*, tomo 10, *Antropología*. Buenos Aires: Sociedad Científica Argentina. pp. 179-210.
- 佐藤健二. 2015. 『柳田国男の歴史社会学：続・読書空間の近代』. せりか書房.
- Shumway, Nicolas. 1991. *The Invention of Argentina*. Berkeley: University of California Press.
- Spektorowski, Alberto. 1996. “The Making of an Argentine Fascist. Leopoldo Lugones: From Revolutionary Left to Radical Nationalism”. *History of Political Thought*, 17(1). pp. 79-108.
- . 2003. “Nationalism and the Rebellion against Positivism”. Alberto Spektorowski. *The Origins of Argentina’s Revolution of the Right*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. pp. 37-66.
- 鈴木茂. 1992. 「ジルベルト・フレイレの「ポルトガル文明圏」構想：「ルゾ・トロピカリズモ」再考」. 『歴史評論』(501). pp. 19-36.
- . 1999. 「語りはじめた「人種」：ラテンアメリカ社会と人種概念」. 木畑洋一ほか編. 『〈南〉から見た世界』05, 清水透編, 『ラテンアメリカ：統合圧力と拡散のエネルギー』. 大月書店. pp. 39-66.
- Sztrum, Marcelo. 1993. “Esta debe ser, es, deseo que sea otra lengua: Evolución de la idea de idioma nacional argentino”. Augustin Redondo (ed.). *Les représentations de l’Autre dans l’espace ibérique et ibéro-américain*, vol. 2. París: Presses de la Sorbonne nouvelle. pp. 259-269.
- Terán, Oscar. 2010. *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- 富野幹雄. 1999. 「現代ブラジルの人種関係：いわゆる人種的民主主義をめぐって」. 『アカデミア：人文・社会科学編』(70). pp. 149-188.
- Vega, Carlos. 1936. *Danzas y canciones argentinas: Teorías e investigaciones*. Buenos Aires: G. Ricordi.
- . 1944. *Panorama de la música popular argentina: Con un ensayo sobre la ciencia del Folklore*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- . 1946. *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina: Con un ensayo sobre las clasificaciones universales y un panorama gráficos de los*

- instrumentos americanos*. Buenos Aires: Ediciones Centurión.
- . 1956. *El origen de las danzas folklóricas*. Buenos Aires: Ricordi.
- . 1960. *La ciencia del Folklore: Con aportaciones a su definición y objeto y notas para su historia en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- . 1965. *Las canciones folklóricas argentinas*. Buenos Aires: Instituto de Musicología.
- . 1968a [1926]. “Acerca de la canción argentina.” *Nosotros*, 53(204). Nendeln: Kraus Reprint. pp. 84-90.
- . 1968b [1926]. “Algo más sobre la canción argentina.” *Nosotros*, 54(210). Nendeln: Kraus Reprint. pp. 350-367.
- . 1981. *Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.
- . 1989 [1931]. “Proyecto para la recolección de la música tradicional argentina.” *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”*, 10. pp. 281-294.
- . 2007a. *Estudio para los orígenes del tango argentino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- . 2007b [1966]. “Mesomúsica: Un ensayo sobre la música de todos”. Carlos Vega, *Estudio para los orígenes del tango argentino*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina. pp. 165-188.
- 柳原孝敦. 2007. 『ラテンアメリカ主義のレトリック』. エディマン.
- Wade, Peter. 2008. “Race in Latin America”. Deborah Poole (ed.). *A Companion to Latin American Anthropology*. Malden, MA: Blackwell Publishing. pp. 177-192.
- Wade, Peter, Carlos López Beltrán, Eduardo Restrepo, Ricardo Ventura Santos. 2014. “Introduction: Genomics, Race Mixture, and Nation in Latin America”. Peter Wade, Carlos López Beltrán, Eduardo Restrepo, Ricardo Ventura Santos (ed.). *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham / London: Duke University Press. pp. 1-30.
- Zea, Leopoldo, Hernán Taboada. 2002. *Arielismo y globalización*. México, D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Zuleta Álvarez, Enrique. 1975. *El nacionalismo argentino*, 2 tomos. Buenos Aires: Ediciones La Bastilla.

## 図表・写真一覧

(表 I - 1)	英国の対ラテンアメリカ投資主要国別構成	16
(表 I - 2)	世界の 1 人当たり自室 GDP の推移:1820~1950 年	17
(表 I - 3)	世界の 1 人当たり自室 GDP 成長率の推移:1820~1950 年	18
(表 I - 4)	主要都市の人口と人口集中度	19
(写真)	マヌエル・ガルベス肖像	24
(写真)	リカルド・ロハス肖像 (1)	28
(写真)	リカルド・ロハス肖像 (2)	28
(写真)	旧リカルド・ロハス邸博物館	31
(写真)	フロレンティノ・アメギノの肖像を用いた郵便切手	38
(写真)	フアン・バウティスタ・アルベルディ肖像	46
(写真)	フアン・マリア・グティエレス肖像	46
(写真)	フアン・アントニオ・アルゲリッチ肖像	51
(写真)	ラファエル・オブリガード肖像	51
(写真)	アベイユ『アルゼンチン人の国語』(1900 年) 初版表紙	56
(写真)	エルネスト・ケサーダ肖像	56
(写真)	リカルド・ロハス肖像 (3)	71
(写真)	リカルド・ロハス肖像 (4)	71
(写真)	サムエル・ラフォネ＝ケベド肖像	76
(写真)	アダン・キログ肖像	76
(写真)	フアン・バウティスタ・アンブロセッティ肖像	76
(写真)	ポール・グルーサック肖像	79
(写真)	ホアキン・V・ゴンサレス肖像	79
(写真)	フアン・アルフォンソ・カリーソ肖像	83
(表 III - 1)	イスパニスモとメスティシスモの共通点と相違点	91
(写真)	カルロス・ベガ肖像	102
(表 IV - 1)	カルロス・ベガの主な著書一覧	105-106
(図 IV - 1)	ベガが前提とした「下降説」のイメージ	107
(表 IV - 2)	ベガによる研究対象の選別	112
(写真)	『フォルクローレ』誌に掲載されたベガの記事「楽器：チャコ地方の楽器」	114
(写真)	『フォルクローレ』誌に掲載されたベガの記事「アルゼンチンの民謡：ヤラビー」	115
(図 IV - 2)	ベガによる研究対象の選別	116

## 謝辞

本学位論文の執筆にあたり多くの方々の助力を賜った。格別の恩恵を受けた以下の方々にここで謝意を表したい。

主査をお願いした西村秀人准教授（名古屋大学大学院国際開発研究科）には、ご自身が長年に亘り蒐集してこられたアルゼンチン関連の文献をはじめとする貴重な資料を惜しげもなく提供していただいたほか、現地の研究者等を紹介していただくなど、様々な形で研究の便宜を図っていただいた。これらの助力がなければ本研究の遂行は困難だったはずである。修士課程への入学以来、資料蒐集に注ぐ西村准教授の情熱を間近で見ながら、そのさまに感銘し、多くの学びを得てきた。公私に亘り一貫してお世話になってきた西村准教授に、改めて最大の感謝を申し上げる。

副査をお願いした櫻井龍彦教授（同上）は、フィールドワークを実践し続けている民俗学者であり、ご専門である東アジア地域の諸事例を引き合いに出しながら、ラテンアメリカ民俗学の史的研究という本論の課題に対し、多くの示唆に富むコメントをくださった。民俗学者でない筆者が「民俗学」を研究対象として扱うにあたり、現役の民俗学者である櫻井教授からいただけるコメントの存在は誠に心強く、現に多くの気づきを与えられた。

同じく副査を務めていただいた内田綾子教授（同上）は、米国先住民の現代史を専門とする歴史学者であり、米国における人種・民族論や、米国における民俗学・人類学の学史等を参照するにあたり、たびたび助言をいただいた。また、仕事や私生活上の事情により筆者の研究活動が滞りつつあった時期にも折にふれて激励をいただき、論文執筆へと仕向けてくださったほか、修了後の進路などについても懇親に相談に乗ってくださった。

また、学内の隣の研究科に所属されていた水戸博之教授（同大学大学院国際言語文化研究科）にも、お目にかかるたびいつも懇切な助言と激励をいただき、また、スペイン関連文献等の資料を提供していただいたほか、国内外の研究者を紹介していただくなど、かけがえのない助力を賜った。

もちろん、学外でも多くの研究者の方々のお世話になった。本文のなかでもたびたび言及したように、本研究にとって最も重要な先行研究となったのは、長野太郎氏（清泉女子大学）の諸論文であった。アルゼンチンのナショナリズムと民俗学との関わりという主題は、長野氏が長年に亘り取り組んでこられたものであり、その蓄積がなければ本研究の構想も生まれ得なかったはずである。長野氏の論文にみられる真摯な史料分析と精巧な論理展開のさまをみて、筆者は常々刺激を与えられてきたし、また学会等でお目にかかった際にはいつも親密な意見交換に応じてくださった。

そしてもう一人、ラテンアメリカ民衆文化研究の先達として、石橋純氏（東京大学）からも強烈的な影響と、多くの具体的な助言を受けた。石橋氏の論文等にみられる鋭利かつド

ラマチックな論理展開と、巧緻ながら情緒にも富んだ文体は、筆者にとって常に模範であり続けてきた。また、研究者・音楽評論家としての石橋氏には長年私淑してきたが、2015年度以降は同氏が主催する「論文ゼミ」へも出席させていただくようになり、本学位論文関連でも何度か研究発表をさせていただいた。同ゼミ出席者の方々からも数々の有意義なコメントをもらい、それらが実に大きな糧になった。

アルゼンチン思想史の専門家としては、林みどり氏（立教大学）および陸月規子氏（拓殖大学）からも極めて有益な助言を賜った。林氏は、校務でご多忙のなか時間を割いて意見交換の面談に応じてくださり、「スペイン」「インディオ」「民俗学」をキーワードにしてロハスを中心に論じるという、本学位論文全体の構想に繋がる重要な着想を与えてくださった。陸月氏には、筆者の学会発表（日本ラテンアメリカ学会第35回定期大会）に際して「討論者」の役を務めていただき、ブエノスアイレス大学で学位を取得されたご自身の経験を踏まえた、鋭い批判と建設的なコメントの数々を頂戴した。

ブエノスアイレスに在住していた時期（2010年）に初めてお会いした武田和久氏（明治大学）とは、その後、主に私的な交流を持ち、そのなかで多くの親密な助言をいただけてきた。植民地期の南米イエズス会布教区に関する最前線の歴史研究に従事し、欧米や中南米の国際学会等で八面六臂の活躍をされている武田氏に、筆者は心から敬服してきたし、その私生活を含めた研究者としての生きざまにも触れ、実に多くの学びを得てきた。

アルゼンチンでの資料収集活動にあたって、多数の研究機関を訪問し、各所で関係者の方々から多大な助力を受けた。とりわけ、国立カルロス・ベガ音楽学研究所所長の Héctor Goyena 氏および同研究所研究員の Omar García Brunelli 氏、アルゼンチン・カトリック大学附属カルロス・ベガ音楽学研究所前所長の Diana Fernández Calvo 氏および現所長の Pablo Cetta 氏、ならびに、2011年にブエノスアイレスで開催された学会の機会に面識を得た Enrique Cámara de Landa 氏（Universidad de Valladolid, España）には、アルゼンチン／ラテンアメリカの民俗学・音楽学関連の得がたい情報の数々を提供していただいた。その他、旧リカルド・ロハス邸博物館併設の研究所でも、職員の方々には長期間に及ぶ資料収集にご協力いただいた。

また、2016年にブエノスアイレスで開催された国際学会「ラテンアメリカ民俗学会議」にて研究発表をおこなった際には、同学会の会場にて出席者の方々から様々な情報提供と激励のコメントを頂戴し、それらが大いに励みになった。そして同学会への出席にあたっては、María Inés Palleiro 氏（Universidad Nacional de las Artes）および María Belén Hirose 氏（Instituto de Desarrollo Económico y Social）から多大なる協力を受けた。さらに同学会発表に先立ち、Palleiro 氏が教鞭を執られているアルゼンチンの国立芸術大学・民俗学方法論講座の場で筆者のために招待講演の機会を設けていただき、現地の民俗学専攻の学生らと教室で直に意見交換をする経験も持つことができた。

同様に資料収集のため訪問したモンテビデオ（ウルグアイ）では、国立ラウロ・アジェスタラン音楽資料センターにおいて、センター長の Coriún Aharonián 氏、および研究員

の Viviana Ruiz、Federico Sallés、Fabrice Lengronne 各氏に、連日の長時間にわたる資料収集に全面的にご協力いただいた。特にセンター長の Aharonián 氏は自宅まで招待していただき、往年の音楽学者・民俗学者らと交流したご自身の体験談を懇切に語ってくださった。

なお、南米渡航の際には、ブエノスアイレス市バルバネラ地区にある Hilda Tamagnone 氏の自宅をいつも宿泊地として利用させていただいた。上述の武田和久氏に紹介していただいて以来、渡航のたびに必ずお世話になる形となり、すっかり南米における活動拠点と化してしまった。Hilda さんのご厚意と、連日ご馳走になった美味しい食事にも、心から感謝を申し上げたい。

最後に、日頃から心配ばかりかけているけれど、誰よりも強く背中を押してくれている家族の皆に、襟を正してお礼を述べたい。ありがとう。

平成 29 年 5 月 5 日  
遠藤 健太