

# ラテンアメリカにおける悪魔と商品関係 第1部

山崎カヲル

そりゃいかん。悪魔は利己主義者だから、  
人のためになることを  
なかなかただでなんかはしてくれはしない。  
はっきりと条件をいってもらおう。

ゲーテ『ファウスト』第一部、相良守峰訳

Nein, nein! der Teufel ist ein Egoist  
Und tut nicht leicht um Gottes willen  
Was einem andern nützlich ist.  
Sprich die Bedingung deutlich aus;

Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Erster Teil, 1651-54.

## はじめに

近代という時代の基本特徴のひとつは、私たちが生きる世界の世俗化だというのが、マックス・ヴェーバーの基本主張であった。もちろん、彼の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1904/1921年）が非常に複雑な内容を持った著書であり、簡単な要約を許さないことは重々承知しているし、1904年のその発表直後から繰り返されて現在にまでいたっている激しい論争を考慮しないで話を進めるのが暴挙だとも理解している。だが、ここでは私たちの関心の範囲のうちでのみ、ごく簡単に彼の議論を扱うことにしたい。

マックス・ヴェーバーの有名な「世界の脱魔術化」(Entzauberung der Welt)とは、なによりもまず伝統的に救いと結びついてきた魔術的・呪術的方法を徹底して排除し、世俗的で禁欲的な合理主義によって近代の経営と労働との双方を組織化することであった。その世界では、魔術(Zauber)とそれにかかわる諸制度や意識は無効だと宣告されて退場を命じられることになる。資本主義の歴史的深化は、たとえキリスト教であっても、カトリックにさえ色濃く存在する魔術的な世界把握とは、両立が許されないのである。そうした主張をとりわけ徹底化したカルヴァン派について、ヴェーバーはこう述べている。

「古代ユダヤの預言者たちとともににはじまり、ギリシアの科学的思惟と結びつきながら、救済を求めるさいにあらゆる呪術的手段を、迷信であり冒瀆であるとして却下した、世界の脱

魔術化 (die Entzauberung der Welt) という、あの偉大な宗教史上の過程は、ここに完了を迎えたのである。』<sup>1)</sup>

「世界の脱魔術化」という表現は、彼のあれこれの著書にあって、単純な要約はできないにしても、ヴェーバーが近代世界の成熟（彼はその未来を功利主義の全面的勝利としてかなり強いペシミズムで描き出しているのだが）を魔術的なものの消滅と関連づけており、それが啓蒙思想と深くかかわっている近代的な合理化傾向の基本特徴とされていることは確かであろう。

しかし、私たちの現在は、そのような「魔術からの解放の過程」へと一直線に進んできた結果とはほど遠いところにいる。ここで「私たちの現在」と呼んだのは、私たちの同時代にあってこの世界に共存している多様な空間によって複合されている現在という意味である。その現在はまるで同質的なものではなく、それを「同時的」(coeval, gleichzeitig) に構成している複合的な構造 (Cf. Fabian 1983: 31; 山崎 2007) を同質化・単純化することなく、異質性を消去することなしに進行しつつあるその動態を描き出すなら、私たちは魔術から解放されているどころではなく、むしろその広範な跳梁を目前にしているのである。

本稿では、とりわけ今日における悪魔の出現（再出現）というテーマに議論を絞って、私たちの「近代」や「現在」が合理性や世俗化といった一方的に進化する傾向だけでなく、はるかに複雑な過程に裏打ちされて進行中であることに言及してみたい。

実は世界の多くの地域では、近代化の過程で悪魔は退場を命じられるどころか、ますます盛んに姿を現わしており、その跳梁はいたるところで観察可能である。その概要を描くことさえ、いまでは困難なのだが、例えば、サハラ砂漠以南のアフリカ（ナイジェリア、ガーナ、南アフリカ等）では、プロテスタントの一翼を担っているペンテコステ派諸教会の一部が強い勢力を持ちつつあって、彼らは土着宗教を悪魔の教えだとして、かなり暴力的にその排除を主張している。それだけではなく、彼らのいう born again に賛同しないキリスト教徒たちも悪魔に魅入られたとされる (Hackett 2003)。ガーナでの富の蓄積と悪魔崇拝とへのペンテコステ派の激しい攻撃の内容を分析したオランダのビルヒット・メイエルは、「悪魔の實在に関する信念は、近代以前の諸文化・諸社会に限定されてはおらず、西洋においてもその他の地域においても、近代の本質的な一部 (part and parcel of modernity) なのである」と指摘しているほどである (Meyer 1995: 237)。そこでメイエルが伝えてくれている、貨幣の限定的用途（つまり、貨幣は一般的等価物という本来的な姿を取らず、特定の手段で入手された貨幣は、ウェスパシアヌスのシニカルな on olet というせりふとは異なって「臭う」のである）の問題は、のちにあらためて考えたい。

もちろん、ヴェーバーには同時代のアフリカ（その一部は第一次世界大戦で敗北するまでは彼の祖国の植民地で会った）など眼中になかったであろうが、アフリカだけでなく、ラテンアメリカやアジア各地にいたるまで、商品関係の浸透は「脱魔術化」どころか、反対にい

たるところで魔術や悪魔へのしだいに拡大する傾倒を生み出してきている。

本稿が扱うのはそのような魔術化の過程である。

## タウシッグの問題提起

悪魔が宗教的な存在として、とりわけキリスト教圏で議論されてきたことは、すでに改めて述べる必要はないであろう。特に近世初頭のヨーロッパでは、いわゆる魔女狩りとかかわりながら、悪魔学という異様な分野が発達し、微に入り細をうがった悪魔や悪魔崇拜の記述が、分厚い書物や説教本などで広く流通したが、それらは基本的には私たちの関与するものではない。とはいえ、15世紀末からはじまるヨーロッパのアメリカ大陸征服と、それにきびすを接したキリスト教の強制布教（柔らかな表現では福音伝道と呼ばれる）が、いわゆる新大陸の各地で、土着の諸宗教を抑圧・殲滅しながら展開されたなかで、キリスト教的な意味での悪魔が移植され、土着信仰を悪魔化したり、後者とさまざまに重合してきており（最近の著書として、Cervantes 1994; Redden 2008; Cervantes & Redden, eds. 2013）、今日でもいたるところにくっきりとその姿を見せていることは、ラテンアメリカ研究にとっては無視できない問題である。とりわけペルーでは、ピシュタコ（場所によってニヤカフやカリシリなどとも呼ばれる）という恐ろしい存在が、主に農村をうろついてひとりで旅する人々から膏血をはぎ取り、リマのような大都会においてさえ、目玉取り（sacajojos）が子供の眼や内臓を抜き取るという噂が蔓延して、現実に子供を持つ親たちをパニックに陥れている。ピシュタコたちにはのちに言及することにするが、悪魔とその眷属たちはアンデス地方のみならず、鉱山やサトウキビ・プランテーションにいまでも棲息している。しかも、多くの場所でその出現は賃労働の出現や生産の機械化と密接に関係しており、つまりは、経済の近代化なるものと不可分なのである。

ラテンアメリカでの悪魔とその変異体や眷属たちについては、実に多様な名前で呼ばれながら活動しているのだが（Cf. Bossi 1995; Coluccio & Coluccio 2000）、しかしながら、それらの記述の多くは、地方史や特定地域の口承伝説のただの分類・列挙であって、それら全体を扱わなければならないほど、私は好事家ではない。本稿では、19世紀末あたりから20世紀にかけて、そして一部では21世紀になっても存続している、商品生産社会の展開とかかわりながら出現している悪魔が主なテーマになる。このことは単にラテンアメリカという地域に限定された主題などではなく、例えば幕末から明治初期にかけての民衆運動に現われた諸要素のいくつかとも対応するものであって、資本制世界の形成にさいして、それに対する民衆側の反応がどのようなものだったのかを、単なる過去の事例であるだけでなく、現在進行中の現象としても把握することができる現場がラテンアメリカなのである。

出発点になるのは、マイケル・タウシッグの少々衝撃的な問題提起である。彼は関連する

主題について1977年に論文を、1980年に著書を出している。論文ではコロンビアのカウカ渓谷地帯での労働者の悪魔との契約を扱い、著書ではカウカだけでなく、さらにそれにボリビアの錫鉱山における、坑道の奥深くで営まれている悪魔崇拝を加えて、それらをマルクスの商品フェティシズムという概念を駆使して解釈することを試みた (Taussig 1977; 1980)。ボリビアの錫鉱山労働者のケースは、ほぼ同時期にジューン・ナッシュが詳しく調査を行なっていて、1972年に論文として、1979年に著書として発表している (Nash 1972; 1979)。私はナッシュの論文を刊行後すぐに読んだが、そこで驚かされたのは、ラテンアメリカでもっとも戦闘的に組織されていた労働運動の担い手として国際的に有名だったボリビアの鉱山労働者が、その戦闘性と同時にティオと呼ばれる鉱山内に住まう悪魔の存在を信じていて、入坑するたびにティオへの供犠を行なうという事実であった。ボリビアの優れた社会学者だったレネ・サバレタはかつて「鉱山労働者がいないボリビアなど、生きるに値しない」とまで断言したことがあったし (Cf. Rodríguez Ostria 2001: 271)、その労働組合の伝説的な指導者だったファン・レチンの名前は、1960年代にまだボリビアへの関心が薄かった私でさえ知っていたほどである (チェ・ゲバラの同地での活動が届くまえのことである)。キリスト教の進入をいまだに堅く拒みつづけている鉱山内部で、ティオに献げ物を捧げ、その恩恵を祈願しつづけてきた労働者が、ラテンアメリカ労働運動の革命的な最先端を担うことと矛盾しないという事情は、のちにさらに詳しく検討する。

ついでながらここで強調しておきたいのは、タウシグの著書の一部は、彼自身が序文でいっているように、1979年に『マルクス主義の諸展望』(Marxist Perspectives) という雑誌に発表されていたし、ナッシュの1972年論文は、『科学と社会』(Science and Society) と、一見するとどうということのない題名の雑誌に掲載されているが、同誌は副題に「マルクス主義思想・分析雑誌」(A Journal of Marxist Thought and Analysis) を公然と謳っている、れっきとした歴史 (創刊は1936年に遡る) を誇るマルクス主義の理論誌である。つまり、ふたりともはじめから英語圏ではまだ少なかったマルクス主義者人類学者として公然と登場したのであって、そのことは明記しておくべきだろう。というのは、調査対象がコロンビアであれボリビアであれ、彼らは理論的基盤をマルクス主義に置いているだけでなく、当然ながらみずからの研究を民衆の抵抗や闘争と結びつけて論じているからである。マルクス派でなければ手を触れてはならないなどと、別に主張するつもりはまったくないが、彼らの理論的・実践的な課題を考慮しないで論評することは正しいとは思えない。

ここではまず、カウカ地方 (県) における労働者と悪魔のかかわりを、他のラテンアメリカ諸地域と比較しながら考えてみる。カウカはコロンビアの太平洋岸に広がる渓谷地帯や高原からなる地方である。部分的にはアンデス高地と接しているが、特にここで重要になるのは、カウカ川にそった大渓谷であって、そこでの主要な商業農作物は、なによりもまずプランテーションと大小の農園で栽培されるサトウキビであり (両者の違いは製糖工場の有無だ

と考えてよい)、ついで小商品生産で担われているコーヒーやカカオである。県都ポバヤン等ではスペイン系の白人やメスティンが多く居住しているが、住民の多くは逃亡奴隷や解放奴隷(奴隷制度の公的廃止は 1851 年)の子孫であるアフリカ系コロンビア人 (afrocolombianos), それに数は少ないが強力なカウカ地方先住民会議 (Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC) に組織された先住民 (インディオ) である。

タウシッグは主にアフリカ系コロンビア人を具体例として挙げ、彼らのあいだに広まっている悪魔に関する物語を取り上げる。それはふたつの主題に集中している。ひとつは、サトウキビ・プランテーションで働く労働者が、個別に悪魔と契約関係を結び<sup>2)</sup>、みずからの生産性を驚異的に高めはしても、その結果、悲惨な未来に直面するという物語である。そしてもうひとつは、紙幣洗礼である。私たちにとって、特に関係してくるのは、前者のほうだが、紙幣洗礼をまずは取り上げて、それが異なった文脈で考察されるべきテーマであることを明らかにしておきたい (タウシッグはこの違いをほとんど考慮していない)。

紙幣洗礼 (bautizo de billete) とは、特定の儀礼 (カトリック教会の儀礼のただなかで、それに反して密かになされるという意味では反儀礼) によって、手持ちの紙幣に特別な力を付与し、その紙幣を通じて富の増殖を行なうことである。手づきはつぎのようになされる。

カトリック圏では洗礼は生涯つづくいくつかの秘跡のはじまりであり、洗礼を授けられる新生児は、そのさいに教会で代父母 (主に代父) によって名前を与えられる。代父母は子供の将来に両親につく影響力を行使できる。この洗礼儀式のさいに、悪魔に身を売った代父 (代母は話には登場しない) は、ひそかに持っている紙幣に子供の名前を移し替えてしまう。ペドロはもはや子供の名前ではなく、紙幣の名前になる (洗礼をこのように攪乱されてしまった子供は、十全なキリスト教徒にはなれず、死後には煉獄に行く定めになる)。このように洗礼を受けた紙幣は、支払われてもかならずもとの所有者のもとに戻ってくる。しかも、そのさいに仲間を連れてくるのである。冗談ではなく、一時のコロンビアでは例えばスーパーマーケットの支払いレジで、レジの担当者や警備員が紙幣で支払う人間が必要な呪文 (「ペドロ、行ってしまうのかい、残るのかい」) をつぶやくかどうかを、必死に聞き分ける努力をしたほどである。

紙幣洗礼の背後にあるメカニズムを理解することはそれほど複雑ではない。まず指摘しておくべきなのは、代父=名づけ親 (compadre) に指名される人間には、あとあとの子供への恩顧や保護が期待される地元の有力者が選ばれるのが普通である。したがって、一般の労働者が中心になる話ではなく、彼らはそこでは主役を演じることはありえない (唯一かわるのは、子供が死後にこうむる運命である)。タウシッグはそのことにはまったく言及していないが、彼が挙げているもうひとつの例である、労働者の悪魔契約とはまるで次元を異にする物語であることは確認しておきたい。また、紙幣洗礼が利子の folk interpretation であることも確かである。一定額の貨幣を借りたあと、返済にさいして利子というプラス・アル

ファがかならず要求されるという定式（マルクスのいういわゆる G-G'）は、カウカではサトウキビ以外に栽培されているカカオやコーヒー豆の小生産者が日常的に直面しているものである。播種と収穫・販売までの期間、ほかに現金収入がない生産者は、しばしば生活に必要な現金を高利貸からの借り入れに頼るしかなく、その借金はもちろん、利子をつけて返済されなければならない。サトウキビに関しても、プランテーションの直営農場での生産比率が下がり、替わって中小の農園が作付けするキビを買い上げる方式が普及してきている状況のもとでは、前借りと利子支払いはそこでも重圧になっており、利子の支払いはカウカでは日常の出来事なのである。利子を負担する側は、なにも経済学の基礎知識に通暁しているわけではないので、借りた貨幣が同額で返済されず、余分な貨幣を「連れて行く」というメカニズムをまえにすると、判断に苦しむことになる。もちろん、金銭の貸借は彼らも通常の行為として行っており、それに利子が必要だとは生活のなかでの経験として判っているが、なぜそうなのかを知ることは、現在の日本に住む私たちでもきちんと説明できるものではない。

いずれにしても、紙幣洗礼はカウカの人々にとっては、説明が困難な現象として、超自然的なものへの介入を要求している。アリストテレスは貨幣の自己増殖（利子）を、人為的に作られたものが生物のように繁殖するなどあってはならないこととして、「とりわけ自然に反する」(μάlista parà phýsin) (Aristoteles, *Politika*, 1258b7-8) という強い表現でそれを非難している。アリストテレス以来、長期にわたって論議されてきたこの利子の問題<sup>3)</sup>を、カウカの農民が理論的にきちんと解決できるはずはないので、彼らは自分たちの活用できる範囲でのいろいろな知識を組み合わせ、いわば「器用仕事」(bricolage)<sup>4)</sup>によって説明を試みなければならない。こうした紙幣洗礼はコロンビアに固有ではなく、メキシコやパナマでも見受けられるといわれるが (Shipton 1989: 75)、それは決して伝播したものなどではなく、似たような精神活動が結果として生み出したものなのである。

とはいえ、紙幣洗礼にこれ以上立ち入ることは避けたい。なぜなら、それはいま述べたように利子の存在とかがかわっていて、そこには悪辣な高利貸へのなにかの批判が内在されているだろうが、私たちが課題にしたい生産や労働という場とは少し違った領域での話だからである。

紙幣洗礼とは異なって、タウシグは労働の場における悪魔契約を正面から取り上げている。それは彼自身の要約によれば、つぎのようである。

「コロンビアの熱帯カウカ溪谷最南端で、急速に拡大するサトウキビ・プランテーションに賃労働者として雇用される、仕事を移動させられたアフリカ系アメリカ人のあいだでは、おのれの生産性を、したがって、賃銀を増加させるために、悪魔との秘密裏の契約を結んだとされる人々がいる。こうした契約は資本と生命とに破滅的な結果をもたらすといわれている。それだけでなく、信じられているのは、悪魔契約でえられた賃銀は、土地や家畜といった資本財に使うのは無意味なのである。というのは、こうした賃銀は本質的に不妊であって、土

地は不毛となり、家畜は成長せずに死ぬからである。同様に、プランテーションの財産一覧のなかでの生命力であるサトウキビも不毛となる。悪魔契約をしたサトウキビ刈り労働者が刈り取ったキビは新芽を出すことがない。加えて、多くの人々が知っているのだが、契約を交わした人間はいつでも男であるが、苦痛のうちに早死にする。賃労働という新しい条件のもとでの短期の貨幣的利益は、不毛性と死という長期の結果によってまったく相殺されてしまうのである。」(Taussig 1980: 13-4)

この記述のうち、「契約を交わした人間はいつでも男である」という言明は、彼によって繰り返されているが、悪魔契約でえられる貨幣が不妊であり、キビの成長を妨げるがゆえに、妊娠・出産・育児の主な担当者である女性はそこから遠ざけられるのだという理由づけは(Ibid: 99-101)、カウカに限定されて理解されるべきだろう。というのも、ラテンアメリカのあちこちで、女性は悪魔との契約主体になっているのであって(Edelman 1994: 76-7, 87; Jansen & Roquas 2002: 284; Kato 2003: 109)、決して男だけしか契約を結べないとはいえないからである。

タウシグはさらに、悪魔契約がきわめて特定された労働と関係することを強調している。プランテーションで働く労働者であっても、プランテーション周辺にある自分の農園や隣人の農園で働く場合、あるいは、太平洋岸の森林において独立した生計維持を営む場合には、そうした契約は見られない(Taussig 1980: 43)。「唯一彼らが大規模な資本制農園での近代プロレタリア労働にかかわるときにだけ」、この悪魔契約は出現するとされる(Ibid: 99)。

ここでカウカでの砂糖生産がどのような労働システムにとって運営されているのか、ごく簡単な概要を示しておこう。同地はもともと先述のように、19世紀前半に逃亡奴隷や、解放されたもと奴隷が多く住みついて、彼らいわゆるアフリカ系コロンビア人たちが自営の農業や漁業で暮らしを立てていた地域であり、その後にはサトウキビ・プランテーションが登場して、多くの農民から土地を奪い、彼らをサトウキビ生産に駆り立ててきている。とはいえ、カウカは気候と豊かな水に恵まれているので、他のカリブ地域やラテンアメリカ諸国におけるように、キビの収穫に季節性はない。そこには大量の労働力を一時的投入しなければならない収穫期(zafra)が存在せず、したがってまた、収穫期と収穫期とのあいだにある「死の季節」(tiempo muerto)に「余剰」になる労働力をどう手当てするかという問題もない(奴隷制プランテーションの時代、これは最大の問題のひとつであった)。プランテーションが必要とする労働力は、現在では独立した農園からのキビの買い上げ(製糖工場で処理されるキビの半分以上がそれに支えられている)を除くと、プランテーションとはかたちのうえで分離されている請負人が介在して調達している。請負人はさまざまな伝手をたどって、需要に柔軟に応じて労働者を短期的にかき集めるだけでなく、現場の仕事の管理まで委ねられて活動している。かつては強力だった労働組合は、政府による弾圧のおかげだけでなく、こうした労働供給システムの変化によってもまったく弱体化させられてしまっている(請負制度

で働く労働者は組合結成の権利を持たない)。労働者の賃銀を最低限度にまで切り詰めるために、社会保障などは廃棄される。加えて、わずかな土地の所有を許して、そこでの農作からえられる収入によって生活を補償することで、さらに低い賃銀を可能にしている<sup>5)</sup>。つまり、カウカでは賃労働に農耕が並行して存在しており、労働者はこのために売るのは労働力だけという、近代的なプロレタリアートとはいえない。

もっとも、タウシッグは請負制度が貧しい人々のあいだですでにある社会関係にもとづいた作業集団の形成に依拠していることや、また、請負システムと対応して、時間給ではなく、出来高給が支配的なことも指摘している (Ibid: 83-5)。これらの指摘は悪魔契約と深くかかわっていると思われるが、彼はそのような分析は省略してしまっている。

こうした労働に従事しながら、あえて悪魔との契約に踏み切る人々が出ているという物語が登場する理由を、タウシッグはつぎのように説明する。

農民たちは自給的な生活を生きており、その基軸をなしているのは互酬的な社会的諸関係である。そこは使用価値中心の世界で、賃労働や商品交換はない。「資本制以前の諸社会では、商品交換や市場は不在である。」(Ibid: 127) こうした諸社会にはそれらに固有なフェティシズム (アニミズムや呪術などの形式を取った) があるが、商品や貨幣が生み出すフェティシズムは姿を見せない。しかし、彼らはプランテーション労働を通じて、否応なしに資本制商品世界に巻き込まれ、賃労働にあえがざるをえなくなる。とはいっても、先に示しておいたように、彼らは完全なプロレタリアートではなく、農作業とプランテーション労働とのあいだを往還している。

「プランテーションや大農園で働く賃労働者は、みずからの労働時間を売る以外にはいかなる生計維持も持たない、『純粋な』プロレタリアではない。彼らは一時的か恒常的か、当地出身か移民かをとわず、一般にパートタイムのプロレタリアであって、自分や家族の生計維持は、プロレタリアの労働を、農作や、その他の同様なタイプの所得獲得の成果で補充することにかかっている。」(Ibid: 86)

このような二重のあり方を生きる労働者について、タウシッグはそれをふたつの異なった生産様式の節合 (articulation) と呼ぶ。「ふたつのまったく区別された生活形式」とか「ふたつの対立した生産様式」といった表現も使われている (Ibid: 92)。彼のこうした場面での用語使用はあまり正確ではなく、特に資本制以前の生産様式については、「農民的」「使用価値的」などのかなりルーズな名称を当てている。それどころか、生産様式そのものの用法自体に問題がある。生産様式とは厳密に言えば理論的概念であって、具体的な社会把握にむきだしそのままを使用することはできない。具体的に実在するのはいくつかの生産様式が節合された社会編成 (social formation, Gesellschaftsformation)<sup>6)</sup> なのである。さらにいうなら、タウシッグが議論の対象にしているのは、資本制社会への移行にともなう労働関係の変革と、それによる社会表象の変化であるが、このような問題を生産様式というレベルに還元して議



論してしまうのは生産的だとはいえない。実際、彼が資本制生産様式と資本制以前の生産様式とを対立的に把握するさい（このこと自体には異論はない）、彼は別個の社会編成という概念を考慮していないために、先に引用しておいたように、資本制以前には商品交換も市場もないという、ほとんど暴論に等しい発言をしてしまうのである。カウカの農民たちはタウシッグの記述からしても、プランテーションでの賃労働以外の場面では、多くは小商品生産者なのであり、したがって、市場とかかわりながら生きている。新大陸での歴史例を見ても、スペイン人征服者の眼に映ったアステカ「帝国」では、首都テノチティランに付随したトラテロルコ地区では、驚くほど多様な生産物が活発な市場活動を通じて取引きされていた。インカ国家では太平洋岸に集中していた遠隔地交易を除くと、よく知られた垂直的統合という経済メカニズムのおかげで、商業活動はきわめて抑制されていたが、それでも征服直後からアンデスでは銀鉱山での採掘を核とした国内市場が急速に発達しており<sup>7)</sup>、資本制以前の諸社会で市場関係が不在だなどとどうていうことはできない。たとえ使用価値中心的な社会にあっても、商品交換や市場関係が副次的に存在していることは、文字通り世界各地で確認されている<sup>8)</sup>。カウカの農民はその農耕生活においてすでに、複数の生産様式の組み合わせのなかにいるのであって、タウシッグのように、彼らの社会を早急にひとつの生産様式に還元することは誤りであろう。

しかし、そこに悪魔はどう関係してくるのか。タウシッグは「農民的生産様式」には、それに特有なフェティシズムがあるが、その基本は「人間とその生産物とのあいだでの有機的結合という感情」から生じてくるものであり、両者のあいだに決定的な分割線を引き、人と人との関係と分離できない人とモノとの関係をまったくのモノとモノとの関係によって置き換えてしまう商品フェティシズム<sup>9)</sup>とは別個だという。カウカの労働者は半プロレタリアートであるがゆえに、ふたつの生産様式にまたがって暮らさなければならないために、ふたつのフェティシズムを生きざるをえない。少々長い引用をしておく。

「かくして、本書で私たちが扱う悪魔信仰は、この伝統的フェティシズムを新しいそれが置き換えることについての、土着的な反応だと解釈されうる。旧来の使用価値システムの内部で理解されるものとしては、悪魔はこれらふたつの非常に異なった生産・交換システムのあいだでの衝突の仲介者である。それは単に悪魔がプランテーションや鉱山が惹き起こしている苦痛や破壊の適切なシンボルだからであるだけでなく、市場経済のこのような拡張の犠牲者たちが、経済を商品用語ではなく人格的用語で観察して、そのなかに互酬性原理のもっとも恐ろしい歪曲だと見るからでもある。この原理こそが、資本制以前の諸社会すべてにおいて、神秘的な賞罰によって支えられ、また、超自然的な処罰で強制されるものなのである。鉱山やサトウキビ島における悪魔は、農民的生産様式の底流にある諸原理への労働者文化の固執を反映している。これらの諸原理は資本制諸条件のもとでの賃労働という日常的経験によってしだいに突き崩されつつあるにしても、だが、資本制諸制度が経済生活のあらゆる側

面に浸透して、生産様式の革命が完成するまでは、下層階級は近代的経済活動における人と人とのつながりがあるがままに、つまり、非対称的で非互酬的で搾取的で破壊的な関係性であって、強力な事物のなかに内在するとされる諸力のあいだでの自然な関係だとは見ないようにしつづけるであろう。」(Ibid: 37-8)

要するに、異なったふたつの生産様式、したがって、ふたつの異質なフェティシズムのはざままで生きることを余儀なくされている人々は、それまでの生産・生活様式に対して敵対的な生産や労働に直面しており、それがもたらす負の諸要素を悪魔という形象によって表現することで、潜在的な抵抗を行なっているのだというのが、タウシッグの結論である。

理論的に見れば、このような議論の展開にはきわめて多くの問題点が存在する。彼に対する批判者たちは、とりわけ農民社会に関する彼のあまりにも牧歌的な把握と、そのことが必然的にもたらす2元論的な対立図式とを集中的に主題にしてきた。このような批判には確実に正しいものがあり、それはそれとして納得できるのだが、なぜカウカで悪魔契約という物語が広がってきたのかについての、別個の解釈が提供されているわけではない。カウカ地方については、私が知っているかぎりではそこでの先住民（インディオ）の闘争に関する分析が、1991年のコロンビア憲法改定にさいして、同国を複数エスニック国家だと認めさせる力のひとつになったカウカ地域先住民会議（CRIC）という強力な運動の歴史過程の研究はあっても、そのCRICがアフリカ系の人々（タウシッグの調査・研究対象である）との連帯を考慮せず、エスニックなまとまり（コロンビア国家は階級対立の激化を回避するために、それに賛同する側にまわっている）の強調によって、アフリカ系コロンビア人を闘争から排除してきているという経緯が軽視されている事実是否めない（Cf. Troyan 2008）。研究世界においても、アフリカ系コロンビア人は不当な扱いを受けてきており、タウシッグの研究がその後継続的に検証されているわけではないのである。そのために、カウカでの悪魔契約の調査は彼のあとにほとんどまったく行なわれてはおらず、それゆえに、私たちには再検討の補助材料がないのが現状である。

悪魔契約に関連するかぎりでの、タウシッグの主張の骨子をここでまとめておこう。

- (1) カウカ溪谷地帯南部では、サトウキビ畠で働く労働者のあいだで、悪魔との契約という物語が広く語られている。
- (2) その基本は、ある労働者が呪術師の助けを借りながら、悪魔と秘密裏に個別の契約を交わすことにある。
- (3) 契約のおかげで、この労働者はサトウキビの刈り入れにさいして、驚くべき生産性（したがって、収入）を獲得する。
- (4) とはいえ、彼が手に入れた貨幣は汚れており、それによって購入した土地は不毛になり、家畜は育たない。
- (5) 彼は結果として苦しんで若死にする。

(6) これは農民的生産様式から資本制生産様式への強制的な移行にさいして、前者に固有なフェティシズムの諸要素を借りながら、賃労働や商品生産・交換という商品フェティシズムの支配する世界に対する否定ないし抵抗の表現にほかならない。

以上のような諸要素に関しては、個別に多様な批判が展開されてきている。それだけではなく、いくつかの要素については異なった物語が語られていることもある。例えば、カルメン・サラサル＝ソレルによると、ペルー北部のランバイエケにあったサトウキビ・プランテーション（同地ではアシエンダと呼ばれた）においては、カウカとはまったく逆であって、悪魔契約によって獲得した貨幣は土地の取得にしか使うことができないとされていた。それ以外への用途に振り向けるなら、破滅的な結果が生じる（Salazar-Soler 2006: 380）<sup>10)</sup>。また、他の多くの事例にあっては、呪術師の積極的な介入は報告されていない。さらに、契約者は必ずしも悲惨な最期をとげるわけではなく、契約は子孫や関係者に引き継がれることもある。ただ、そのひとつひとつを追う余裕はないが、悪魔契約と直接に関連しているわけではないが、ファン・ジュスティ＝コルデロの研究（Giusti-Cordero 1997）は注目に値する。彼はサトウキビ労働者についての、今日にまで及ぶ長い論争の的になったプエルト・リコの研究者である。この島の砂糖生産に関しては、周知のように、米国の人類学者ジュリアン・スチュアードが統括し、シドニー・ミンツが中心的な役割を果たした集団研究『プエルト・リコの人々』（1956年）が出発点になった、長い論争がある。ミンツは（のちに見解を変えるが）プエルト・リコのプランテーション労働者を古典的な意味での近代プロレタリアートだと捉え、農民的なものがそこにはもう見いだせないと考えていた（Mintz 1956）。そこから生じた論争については、ここでそれを展望する余裕はない。ジュスティ＝コルデロはプランテーションで雇用された労働者のあいだでは、カウカに似た労働が実行されていたが、その賃銀支払い（vales と呼ばれる、農園附属の店舗で現物と交換可能な代用紙幣）と悪魔的なものとの結びつきはなかったと述べるだけでなく、1940年代まで、彼らの労働は時間給であるより、割り当て仕事（ajuste）として支払われていたことを指摘している。ここで割り当て仕事というのは、早朝に開始される仕事のまえに、その日の作業場所と作業量が各人に指定され、それが達成されなければ賃銀支払いが拒否されるような苛酷なシステムであって、ラテンアメリカでは各地であたりまえのように行なわれていたものである。キビ畑の労働はすべて、村落的紐帯や親族関係で結びついた労働集団で組織されていた。それは大規模な単純協業であったといえる。

彼が労働者のあいだでの紐帯と、単純協業に触れていることは、カウカについての私たちの了解を一新してくれる。タウシグが文中で語っていないわけではない諸要素が、新しい展望のなかで重要視されるようになる。それは悪魔契約の内容を、彼とは違った議論へと導いてくれる。

砂糖生産はほとんどどこでも、はっきりと区別できるふたつの領域でなされてきている。

ひとつは、サトウキビを播種し収穫するという、大規模に組織されてはいても、基本的には農業労働が担う部分であり、もうひとつは、収穫されたサトウキビを精糖にするための工業的部分である。後者は簡単にいうと、収穫されたキビを圧搾し、その絞り汁を煮つめ、さらに遠心分離機で粗糖を作ることにあり（粗糖をさらに精製するのは、主に比較的消費地に近い工場の仕事である）、19世紀なかば以来、近代的工場システムを採用して、延々と拡がるキビ畑のなかで煙と轟音を発しながら起立している機械制工場システムにほかならない<sup>11)</sup>。他方、農業的な部分は、今日では機械化が急速に進んでいるが、いまだに多様な肉体労働に依拠している。そこでもかなり複雑な分業が展開されている。しかし、農業領域は同じではない。確かにそこでも、播種や除草、それに施肥といった作業を別にして、収穫だけを取り出してみても、まずは刈り取りそのものがあり、刈られたキビをまとめて、トラックや荷馬車に積み込む人々、必要な補助労働（水や塩の錠剤をくばる）に従事する年少者や女性、キビを工場に運び入れる軽便鉄道の関係者（貨車の運転手はもとより、刈り入れの中心が移動するたびに線路を引き直す労働者など）、サトウキビが工場に搬入されるまでの過程においても、水平的な分業があるだけでなく、労働者を働く畝ごとに統御する現場監督、そのうえにあって一定の面積の作業を統率する監督、さらに上位にある管理者等の垂直的分業もそこに重なっている。

とはいえ、もっとも基本的な作業である畝での作業を取ってみれば、そこにある労働組織はジュスティ＝コルデロが強調しているように、『資本論』でマルクスが述べている「単純協業」(die einfache Kooperation)でしかない。それは同じ資本家の指揮のもとで、多数の労働者が同時に同一空間において、同一の作業に従事することだと定義されている (MEW 23: 341)。キビを刈り入れる労働者だけを考えてみるなら、彼は（女性がこの仕事を担当することはほとんどまったくない）現場監督の指揮のもとで、早朝に割り当てられた個別のキビの畝を、横一列に並びながら、ただひたすら山刀（マチューテ）で切り取る。おそろしく単調でつらい労働が予定された時間まで、あるいは、朝に定められた割り当て分を消化しきるまでつづくのである。しかし、たったそれだけでも協業がなされるならいくつもの変化が生じると、マルクスは指摘している。そのひとつは、労働者のあいだにある作業効率の差異が平均化可能になり、平均的労働力が析出されることである。そして、そこからの「偏倚」が計測可能になる。ほかにもいくつもの変化が生じるが、私たちの議論のコンテキストで特に重要なのは、協業における労働者相互の社会的接触そのものによって生み出される「競争心と生き生きとした活力 (animal spirits) に固有な興奮」が、個々人の作業能力を高めること、この高められた個人的な生産力が「活動するひとつの有機体の諸分節」として、資本の生産力になることである (Ibid: 352-3)。すなわち、資本は平均化されたリズムで労働を（それゆえに賃銀の平均費用を）統制し、毎日の作業量と予想される利益が計算可能になるだけでなく、労働者間の競争心を刺激して、彼らの作業能力がおのずから高まるように仕向けられるので

ある。奇妙なことに、こうした生産におけるサトウキビ生産での単純協業の側面は、従来のサトウキビ・プランテーション研究では重要視されてこなかったようである (Cf. Giusti-Cordero 1997: 74)。

こういう条件のもとで働く労働者に、悪魔契約によって単独で異様な生産性を実現するような存在がどのように受けとめられるのかを考えてみればよい。彼はなによりもまず、資本の生産リズムを攪乱する。呪術的な人形を使う労働者に対しては、監督や管理者は神経質に対応しており、疑いをもたれた労働者はただちに解雇されるといわれ、平均を上まわる生産性を上げる労働者にはつねに厳しい眼が注がれるようである (Taussig 1980: 95)、管理側のこのような態度は、彼が収穫した土地が不毛になることへの心配だけではなく、協業労働そのものへの攪乱行為だと見なされるからであろう。

それでは協業形式で働く人々にとっては、彼はどのように映ったのであろうか。まず、彼は労働の場で組まれている水平的分業を無視する。彼自身がどれほど大量のサトウキビを刈っても、それを取り集めて運ぶ労働者まで契約の力は及ばないので、仕事の進行は乱れ、他の人々によけいな負担をかけることになる。さらに、請負制度のもとで働くとは、先述したように、親族や疑似親族 (代父母制) によって互酬的・互恵的な関係を保っている人々が、集団として請負人に動員されることである。ところが、悪魔契約はそのような親密な関係性を足蹴にしてなされるのであって、それだけでも、彼は忌避されるべき存在になる。

その異様さは、中央アメリカで報告されている、単純協業とは無縁に悪魔契約で成り上がったコスタリカ北西部グアナカステ州のフランシスコ・クビージョと、ホンデュラスのアルフレド・ルナと比較してみれば判然とする。前者は20世紀初頭に困窮したニカラグア人として現われたクビージョが、たちまちのうちに土地と牛によって莫大な富を築き上げ、同地方の主要都市フィラデルフィアの有力者になっただけでなく、片端から多くの女性に手を出して、嫡出子をはるかに上まわる非嫡出子を残して、1948年に死去した実例である (Edelman 1994)。後者は、ホンデュラスで20世紀はじめに生まれ、貧しい商人として村 (なぜか名前は記銘されていない) に到着し、小さな商店を営みながら、信用貸しで農民を縛りつけるとともに、違法・合法を問わずに土地を集積し、政治的なネットワークをしっかりと構築して、やはり裕福なパトロンとなっている。ドン・アルフレドも有名な女好きで、40名を越える子供の父親として知られる (Jansen & Roquas 2002)。

このふたりはともに、恐ろしいほど短期的に富裕になっていて、それが悪魔とのひそかな契約の結果だという物語が広範に流布されていることも同じである。彼らは「よそもの」として到来し成り上がったという経歴を共有しているが、そこにはホスト社会のモラル・エコノミーに統合されて、そこでの連帯性や共有性といった圧力を受け入れるか、あるいは、ホスト社会から離れて差別にさらされはしても、資本蓄積に努め、ビジネスに成功するかというイヴァースのいう「商人のジレンマ」(trader's dilemma) ——これはマイノリティーから

なる商人の活動を素描するための用語だが、そうした商人に限定された特徴ではないので、あまり適切なことばではない——に似たメカニズムが働いており (Cf. Znoj 1998: 217)、ふたりは要するに、このふたつの選択を巧みに組み合わせて、恩恵を施すパトロンという顔で、土地の収奪と賃労働者の創出という「いわゆる本源的蓄積」の担い手であることを押し隠して、地方名望家になったのである。

彼らの場合、カウカとは異なって、手に入れた土地がやがて不毛になるとか、家畜が死に絶えるという話は伝わっていない。それどころか、ドン・アルフレドは自分の子孫たちが出世して暮らしていることを、訪れた人類学者に誇っている (ドン・クビージョの子孫はそれほど幸運ではなかったらしい)。

つまり、協業システムに拘束された一介の労働者の孤独な契約は、カウカでは彼をやがては破滅させ、せっきく集めた財産は拡大再生産に向けることができず、すべて最終的には無に帰すことになるのだが、中央アメリカのふたりのドン (有力者への称号) はそのような運命に陥ることが必然だとは語られていない<sup>12)</sup>。彼らが自分たちの富を増殖するために犠牲にしなければならないのは、家族のなんにんかと農業労働者の生命であって、当事者として悲惨な最期を迎えることは、物語の基本的な構成要素には入っていない。その意味で、カウカの例はあまり一般化できるものとはいえない。それはさらに、同じサトウキビ・プランテーションであっても、アルゼンチン北西部で経験されてきた悪魔との対比によって、さらに鮮明になろう。

## アルゼンチン北西部におけるファミリアル

アルゼンチン北西部 (Noroeste Argentino, NOA)<sup>13)</sup> は、サトウキビの生産地として知られている。そのうちトゥクマンは比較的小規模な砂糖農家が耕作の中心になっており、プランテーション型の生産は、特にフワイとサルタの両州に集中している。今日では、砂糖生産そのものの低迷と、機械化の進展によって、かつてほど大量の労働者が各地から収穫期に移動してくることはなくなった。しかし、1980年代の入るまで、ここではプランテーション近辺の農民、離れた州からの出稼ぎ農民、そしてなによりもチャコ地方からの季節移民が、暑い日射しのもとでマチューテを振るって、サトウキビの収穫に従事していたのである。サン・マルティン・デル・タバカル (サルタ州) やレデスマ (フワイ州) といった巨大プランテーション (アルゼンチンでは通常インヘニオと呼ばれている) の圧倒的な存在は、いまではもう季節労働からはるか昔に身を引いた人々のあいだでも、深く記憶に刻み込まれている。その記憶のなかには、ファミリアル (El Familiar) という名前知られている、恐ろしい悪魔の跳梁が含まれている (ほかにロピソンという悪魔<sup>14)</sup> もいるが、あまり大きな役割を演じていない)。

ファミリアルそのものは、悪魔の具現した姿、あるいは、彼の使い魔として、すでにヨーロッパでは古くから記録されており (Cf. Summers 1965), コバルピアスのスペイン語辞典ではそれは古代ローマの地域的・家族的な保護霊である lares (単数は lar) にまで遡及できるとされている<sup>15)</sup>。しかし、NOA ではそのような親密な側面は欠如していて、キビ畑で働く労働者を具体的な恐怖によって抑圧する、まったく資本の側に忠実な文字通りの番犬なのであるファミリアルはこう語られる (Bernand 1973; Gordillo 2002, 2004; Isla 1999, 2000; Martínez 2012; Rosenzvaig 1992)。

プランテーションの所有者 (パトロン) たちは、労働者の生命を一定数提供するという契約を悪魔と結び、それにもとづいて、使い魔、あるいは、悪魔そのものであるファミリアルを工場や自宅の地下室に住ませる。彼はパトロンとそっくりの姿であったり、製糖工場の技師 (多くはヨーロッパ人である) であったり、双頭の蛇であったりするが、もっとも多く語られているのは燃える眼をした黒い巨大な犬<sup>16)</sup>である。この犬は夜の闇にまぎれて工場のまわりをうろつき、遅くまで周辺をうろついている農民を食い殺したり追いかけてまわす。実際、特に遠方のチャコ地方からやってきたトバ人 (もともとは狩猟・漁労・採取民であった) の例でいうと、彼らは昼間のきつい労働から解放されたあと、もともとの居留地ではキリスト教ミッションによって禁止されていた踊りに熱中し、ついで好みの相手と同衾して、1日に2時間しか眠らなかったこともあった (Gordillo 2004: 149-57)。かき集めた労働者に対するプランテーション側の憂慮のひとつは、毎日の労働規律を妨げるこの種の日常生活上の「乱れ」の統制であった。しかし、極度に貧しい生活・労働条件しか与えられないプランテーションでの生活は、羽目を外した遊びで補う必要があった。それだけでなく、チャコの住民が年に数ヶ月だけようやく村に戻って、工場労働とはおよそ別個な生活を送ることは (Cf. Campi 2009), パトロンたちが意図していた粗雑な「生政治」(biopotilique) の貫徹を許さなかった。ファミリアルは暗闇のなかをうろつきまわりながら、この「生政治」を必死になって弥縫していたのである。

とはいえ、ファミリアルの効果は少々混乱した語りのなかにある。というのは、契約にしたがって悪魔に人命を差し出したパトロンは、主に製糖工場の機械設備でそれを実現しているからである。製糖工場は周知のように基本的には、搬入されたサトウキビを押しつぶしてキビに含まれている液体を抽出する圧搾機、それを煮つめて余計な水分を取り去って糖蜜にする煮沸槽、その糖蜜をさらに精製して粗糖にする遠心分離機からなっている。それらに動力を提供するボイラーや発電機、半製品を移動させるベルト・コンヴェアーなどもあって、工場のなかはおそろしく多様な機械類が複雑な組み合わせで轟音を立てながら、収穫期には24時間フルに稼働するのが普通である。一般に、こうした工場の安全管理はかなりルーズである (労働組合の強さにもよるが)。もっとも忙しい時期には、労働者が圧搾機に巻き込まれたり、煮沸槽に落ちたりする事故は決して少なくない (私がメキシコはモレーロス州クワウ

トラ南部の製糖工場で聞いたところでは、かつては人身事故が起きても機械を止めることはなかったそうなので、その場合、砂糖には奇妙な成分が混ざることになる)。こうした事故による犠牲者は、パトロンが契約にしたがって悪魔に引き渡した代償の一部とされる。しかし、NOAではこのような工場内での代償にとどまりはしなかった。サトウキビの作付けや収穫に従事する農業労働者もまた、ファミリアル犠牲になり、食い殺されて行方が判らなくなる。この「失踪」には、現実の裏づけがある。過去には、あまりにも苛酷な労働のゆえに逃亡する労働者の数が多かったからである。彼ら狩猟犬をともなった追跡隊によって追いまわされ、捕まった場合、見せしめに殺されることもあったが、それは「失踪」として処理されていた。NOAでの「失踪」は19世紀末にすでに、殺害と深く結びついていたのである。この結びつきはとりわけ、1976年3月にアルゼンチン軍部がクーデタで政権を握り、反対派の大量殺戮を開始したことで、さらに深まっていた。例えば、1976年7月27日、政権を握ったばかりの軍部は、レデスマ・プランテーションの工場でなぜか突然に起きた「停電」のもと、軍隊とプランテーション私設警察を派遣してインヘニオを急襲し、300名以上の労働者（主に組合活動家）を連行した。彼らはそのあとで「失踪」している。ファミリアルはここでは軍隊や警察の姿を取って立ち現われていた。軍事政権下の年のあいだに、はっきりと処刑されたと記録されている人々の数をはるかに上まわる数の「失踪者」(desaparecidos)が生まれていることは、軍事政権が崩壊したあとの調査でかなりまで判っている。彼らは軍や警察に秘密裏に連行され、その後まったく消息を絶ってしまった。こうしたいまだに発見されていない多くの集団処刑墓地に埋葬されていたり、大西洋へと高空から投棄(生きたままで!)された人々の調査は進んでいて、2万人以上におよぶその恐ろしい記録は不充分であっても公表されている<sup>17)</sup>。「失踪」はかくして、1970年代から80年代にはファミリアルを軍隊や警察と接近させ、新たな恐怖を生み出した。軍部独裁が成立するまえにも、ファミリアルはAAA(アルゼンチン反共連盟)という、軍部・警察の支援のもとで左翼労働運動の指導者たちを暗殺してまわった秘密組織と同一視されていた。

このようにファミリアルは、工場の地下に住みついて、そこで働く労働者を糧にするだけでなく、夜間に周辺をうろつく労働者(特に彼がひとりである場合)に現れて恐ろしい恐怖の念をもたらすことで、彼らの飲酒や賭事等の「悪癖」に干渉して、生活全般にかかわる管理労働も引き受けており、パトロンの持っている恐怖の全側面を体現している。

ラテンアメリカではパロンたちは多くの場合、抑圧・搾取の主体であるとともに、人々に恩恵を賜わる再分配者としても立ち現れる。先に触れておいた中米のドン・クビージョヤドン・アルフレドが、農民たちから畏敬や憧憬の念とともに語られたり、アルゼンチンでサン・マルティン・デル・タバカルの所有者だったロブスティアーノ・パロン・コスタス(彼の名前のパロンは苗字の一部である)が、一方では白人の姿を取ったファミリアルを連れて歩きまわって、チャコから出稼ぎに来たトバ人を死ぬほど脅かしながらも、同時に温情的



家父長としても記憶されているのは (Gordillo 2004: 133-5, 158-9), そのためである。ただし、砂糖価格が暴落したり、ストライキが組織された場合、後者の顔はただちに剥げ落ちる。ジェイムズ・スコットたちは東南アジアを主な事例にしながら、パトロンクライアント関係の両価的な構造と不安定性を明らかにしたが (Scott 1972), それは危ういバランスのうえで、搾取と再分配というふたつの機能を追求しなければ、逃散から暴動にいたる幅広い農民の抵抗を覚悟せざるをえなかったからである。ファミリアルは単独でうろつくだけでなく、その背後に現場監督をしたがえていたりして、明らかに資本の側の味方であり、労働者とのあいだには一方的なマイナスの互酬性しか持っていないという点で、アンデス地方でピシュタコ／ニャカフ／カリシリなどの名前で知られる悪魔的存在 (彼らは旅人を襲って、その人膏を抜き取り、それを教会や外国企業に売り渡す) とよく似ている。

カウカのケースは呪術師の助けを借りた個別の労働者の話であった。それゆえに、彼は自分の魂を悪魔に捧げる必要があり、やがては破滅して悲惨な最期を迎える。そこから単純協業などのいくつかの要素を抜き取ると、ドン・クビージョやドン・アルフレドの出世譚と似てくる。ただし、彼らは自分ではなく、他人の生命 (それがたとえ家族の一員であろうとも) を担保にして、悪魔と取引ができるのであって、この点でカウカの労働者とは決定的に異なっている。他人の犠牲を踏み台にしておのれの致富をはかることと、自分の生命や魂と引き替えに、短期間の収入増をもくろんで自滅することとは、決して同じではない。前者は、資本主義の発端であるいわゆる「本源的蓄積」の時代に、ヨーロッパではるかに苛酷なかたちで実現されたことを、ふたりの「ドン」(それに同じようなたぐさんの「ドン」たち) がラテンアメリカで個別に地域的に繰り返し実践してきたし、いまでも実践しているのである。両者のあいだには、単純協業のもとで働く仲間である人々からみずからを疎外する労働者と、そのような制約を免れてまずは「よその」でありながらはじめは仲間としてふるまい、しかも、急速に突出して富裕になったために、ふたたび「よその」になった人物という違いがある。しかも、後者には、現実の生活においてドンたちと結ばなければ暮らせない借金や雇用や商品購入といった結びつきのために、徹底して排除などできないのである。反対に、ドンと呼ばれる地方有力者たちも、彼らがあらゆる手段を尽くして強奪してきた土地、その保持を支えてくれる政治的ネットワーク、さらには日常の交流のなかで抵抗や叛乱にいたる圧力を軽減する諸装置を積み上げている。それゆえに、ドンたちと農民は、少なくともこれまでの人類学調査の範囲では、互酬性をいまだに基盤としている再分配という拘束から自由ではない。

だが、NOAにおいては、悪魔はファミリアルというヨーロッパ起源の形象を土台にしながら、労働者に対する絶対的な支配、純粋な恐怖にもとづいたプランテーションの維持と運用をを体現している。ここでは悪魔は、もはやヒッポのアウグスティヌス以来の規定を大きく外れて、対抗宗教改革の過程でカトリック側が強く前面化し、新大陸に持ち込んだ善悪二

元論的な構図（マニ教的二元論と戦いながら、もとはマニ教徒だってアウグスティヌスが必死に構築し、悪魔も神のただの被造物でしかなく、その力の外部にあるわけではないので、最終的には神の支配に服する存在でしかないという、やがてスコラ学派も採用した「正統的」な理解とまっこうから対立するのだが<sup>18)</sup>、純然たる悪のかたまりであり、いかなる対抗贈与も否定する一方的な略奪者である。それはマリノフスキーによって「純粹贈与」(pure gift) と呼ばれたものの対極にある「マイナスの互酬性」(negative reciprocity) の実践者にほかならない (Sahlins 1972: 191)。この点でファミリアルは、なにも対価に与えることなく旅人の血や膏を抜き取って、最終的には死にいたらしめるアンデスのピシュタコ／ニヤカフと等価である。

カルメン・サラサル＝ソレルはペルーでのファミリアルの予備調査報告において、こうしたタイプの契約に関して、「ほとんどすべてが多少とも同一の図式にしたがっている」と述べており (Salazar-Soler 2006: 378)、それはほとんどまったく正しい。実際、カルメン・ベルナンがはじめてファミリアルについて人類学的調査の眼を向けたときと (Bernard 1973)、これまで採取されてきている物語とのあいだには、顕著な違いは見られない。カウカを例外として、悪魔契約の物語一般が、似たようなパターンを示している。だが、それについての解釈は必ずしも同じではない。

もちろん、解釈の多様性は問題意識の違いにもとづくことも当然あるが、同時に、調査の眼が届いていない箇所の問題でもある。例えば、NOA では一般にファミリアルは工場の地下に住むとされ、ペルーでもカヤルティのサトウキビ・プランテーション所有者だったアスピジャガの家は、地下を通してコルバチョ山とつながっており、悪魔はこの通路を使って金をアスピジャガに届けたとされる (Salazar-Soler 2006: 378)。ホンデュラスでは、ドン・アルフレドの家にある村で唯一の地下室がどうも悪魔との取引き場所だと噂されている (Jansen & Roquas 2002: 281)。悪魔と地下とのこうした緊密な結びつきは、アンデスの鉱山内部に住まうティオ／ムキの場合のように、当該地方の宇宙論における地下世界の位置や、そこを統括する神格の性質などとの立体的な関係がかなり明らかにされているわけではなく、説明不十分なままに留まっていて、私たちがいらだたい状態のなかに宙吊りしているのである。

### 抵抗の物語か服従の物語か

タウシッグに対しては、これまでさまざまな批判が加えられてきた。それは特に、研究が進んでいるアンデスの鉱山労働者と悪魔との関係に関してなされてきたが、カウカの例については、すでに触れたように調査が継続されていないために、実地に即した批判は存在しない。ここでは具体例の分析に依拠したひとつの批判だけを取り出して検討する。

それはヤンセンとロクアスによる批判である (Jansen & Roquas 2002)。タウシグは『悪魔と商品フェティシズム』の結論において、「被抑圧者の宗教は、抵抗をやわらげ、それに人々を適用させることができるが、しかし、その抑圧に対する抵抗を提供もできる」(Taussig 1980: 231)としている。彼によれば、悪魔契約の背景には資本制生産様式の圧倒的な浸透に直面している農民たちが、資本と近代的労働とがもたらす商品フェティシズムを、従来からの信仰システムに依拠して悪魔的なものと把握することで、みずからが置かれている状況についての批判意識をはぐくみ、それを抵抗の基盤にしているとされる。

ヤンセンたちはまったく異なった解釈を与える。彼らは前述したように、ホンデュラスで悪魔契約によって成り上がったとされるアルフレド・ルナをテーマにした研究を発表しているが、その結論はタウシグやエデルマンがこの種の物語のなかに読み取ろうとした農民の「下からの」対立や抵抗ではなく、反対に彼らを「社会変革や政治的抵抗の可能性」から引き離し、否定さえするのだというものであった。彼らの見解では、悪魔契約は支配に対する服従の形式のひとつであって、それはパトロンの急速きわまる立身出世を、悪魔という超自然的な領域の存在と結びつけることで、社会的な抗議や変更可能性を封殺してしまう。

「私たちは悪魔契約という物語が集団的抵抗過程において利用しうる可能性を否定はしない。だが、農民文化とインパウアメント (力付与) / 抵抗とのあいだの先験的な結びつきは否定する。悪魔契約物語に地主に対する対立があるとしても、それはまったく象徴的なものでしかない。異論や非難は許されているが、状況を変更する行為者というかたちでの、公然たる反対はそうではない。この物語は、他の民衆的・公的なキリスト教／カトリックの信仰と手に手を取り合って、正義の調整ないし追求といったものは、天にある神 (地上の人間ではなく) のものだと教えてくれる。地上にあるかぎり、富と権力は挑戦されてはならない。もし処罰が必要であるとしても、それは死後のみ与えられるであろうものである。かくして、この種の物語は受動性と宿命論を強化する。」(Jansen & Roquas 2002: 297-8)

パロンが超自然的領域から富と力の淵源をえているのであれば、彼らに対する現世での抵抗は無意味で、すべては死後での神の決裁<sup>19)</sup>に委ねられる。それゆえに、彼らが悪魔契約でえたものをまえにするなら、私たちはとりあえずはまったく無力だということであって、抵抗も闘争もそこから生じることがない、というのが彼らの最終的な判断である。

しかし、1943年に死んだドン・クビージョとは異なって、ドン・アルフレドは少なくとも1990年代まで生きていた。ホンデュラスの農村において、そのあいだに組織的な農民運動はなかったのであろうか。ヤンセンたちはそうした闘争が、少なくとも「象徴的」次元であったことを教えてくれている。象徴的な抵抗は、確かに実際のそれではない。しかしながら、両者をつなぐ絆は確実に存在している。

パトロンの権力を体現しているファミリアルのケースを取り上げてみよう。NOAでの最下層の労働力として扱われ、政治的にまったく無力な状態に置かれていたトバ人にとっては、

ファミリアルは「あまりにも強力なので、彼に対するいかなるタイプの対抗も無駄」だと考えられていた (Gordillo 2004: 135)。しかし、ファミリアルはすでに、初期のカルメン・ベルナンの調査においても、十字架を持った強い男たちであれば、それに打ち勝つことができるとされていた (Bernand 1973: 80)。アレハンドロ・イスラによれば、この勇敢な男たち（つねに男であって、性差が介入してくるが）は「神秘的」な存在であって、ファミリアルに勝ったあと、いずこともなく立ち去ってしまう (Isla 2000: 22-3)。他方でイスラは、1940年代にトゥクマンやフワイにおいてペロン派労働組合が組織されたさい、ファミリアルが退散したことも伝えている (Ibid: 30-1)。イスラの文面からははっきりとは読み取れないが、ファミリアルを退けた「神秘的な男たち」は、労働者の団結や組合のもとでの闘争となにかかわりを持っていたかもしれない。1830年代はじめのイングランド農村部では、近代的農耕機材の導入に反対する農民たちの放火や機械の破壊が相継いだ。それは「スウィング隊長」(Captain Swing) という架空の人格に集約されていた (Cf. Hobsbaum & Rudé 1969)。同様に、ファミリアルと戦う「神秘的な男たち」が無名の労働者たちの日々の抵抗を、フロイト的な意味で凝集した結果だと推定するのは、決して不可能ではない。

超自然的な世界との接触で力をえているにしても、それだけでヤンセンたちがいうように現世での闘争や抵抗を無化して、「受動性と宿命論」にのみ人々を追いやると結論づけることには無理がある。超自然的なものに対して超自然的な対抗物を持ち出し、それを核にして現実の運動を展開するという途は開かれている。植民地期のアフリカでは、宗教はしばしば唯一可能な抗議方法だったし、それはなにもアフリカに限定されてはいない。私たちがつぎに探求すべきアンデスの鉱山労働者たちは、その途がどのように築かれているのかを教えてくれている。

注

- 1) マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989年、p.156。ただし、訳文は同じではない。
- 2) 悪魔契約とはあまりこなれたことばではないが、pact or contract with the devil を以下ではそのように呼んでおく。
- 3) 関連する文献はきわめて多いが、ここでは Odd Langholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Bergen: Universitetsforlaget, 1984. のみを挙げておく。
- 4) 器用仕事について、レヴィ＝ストロースはこう述べている。「神話的思惟に固有なものとは、構成が雑多であって、また、幅広いにしても所詮は限定されるような一覧表の助けを借りて、みずからを表明することである。とはいえ、取り組む課題がどのようなものであっても、そうせざるをえない。なぜなら、ほかにはなにも手元がないからである。」(Lévi-Strauss 1962: 26)
- 5) これは周知のように、アパルトヘイト時代の南アフリカで大規模に実践されていた。そこでの男性単身赴任型の鉱山労働は、労働力の再生産費用以下に切り縮められていたが、リザーヴと呼ばれる居留地での家族労働による収入補填によって、なんとか補完されていたのである。

(Wolpe 1972)。

- 6) これまで Gesellschaftsformation は社会構成体と訳されることが多かったが、「言説編成」(discursive formatio) などとの関係を考慮して、ここでは社会編成とする。
- 7) 先駆的な研究のひとつとして、カルロス・センパト・アサドウリアンの『植民地経済システム』を挙げておきたい (Sempat Assadourian 1982)。スペイン人による征服の以前と以降における市場関係の歴史研究は、いまではブルック・ラースンとオリヴィア・ハリスが編集した論文集 (Larson & Harris, eds. 1995) をまずは参照しなければならない。
- 8) 日本では『魏志倭人伝』に現われる市や、記紀・万葉で触れられている市は、実体がよく判っていないようだが、景戒の『日本霊異記』(「巻下」の「序」に延暦 6 [787] 年の日づけあり) の各所で記述されているそれは (例えば下巻の第六にある「禪師の食はむとする魚の化して法花経と作りて、俗の誹を覆し縁」)、明らかに国家が組織したものではない、通常の市場交換だと思われる。ついでながら、いくつかの変異体があるこの説話においては、魚が法華経に変じるのだが、それが起こった場所は「大和国の内の市の辺」(『日本霊異記』) とか「一つの市のなか」(『今昔物語』) とされているのだが、いずれもこうした変化は法華経のおかげだとされているため、市場交換はいまだに宗教的なものと分離できていない。
- 9) 商品フェティシズムはいまでは少々悩ましい概念である。周知のように、マルクスがこの概念を本格的に展開したのは『資本論』においてであるが(『経済学批判』ではまだ 1 カ所でドイツの国家学攻撃にさいして登場するにすぎない)、その概念としての地位や有効性については、エチエンヌ・バリバルのように否定的な評価さえなされている (Balibar 1974: 206ff)。彼はフェティシズム概念がイデオロギーとその歴史の研究にとってむしろ障害になると述べており、私もおおむね彼に賛成である。タウシグはフランクフルト学派 (特にルカーチであり、近年はベンヤミンが前面に出ている) の影響が強いマルクス主義者であって、フェティシズムを重視するのは理解できるが、そのことを含めて別個に考えることにしたい。
- 10) 特定の仕方で入手される貨幣が限定された用途にしか使えないという制約は、世界のいたるところにある。例えば、ケニヤ西部に住むルオ人においては、先祖伝来の土地、先祖霊とかかわるタバコやマリファナ、金、雄鶏 (家と象徴的な関係を持つ) などを売却してえられた貨幣は「苦い」(makech) とされ、土地や家畜の購入には使うことができない (Shipton 1989)。モンゴルでは、「ニンジャ」と呼ばれる人々が(「ニンジャ」という名前は、砂金をより分けるためのプラスチックの大きな皿 (ゴールド・パンと通称される) を背負った姿が、コミックスやアニメで知られる「ティーンエイジ・ミュータント・ニンジャ・タートルズ」の主人公たちにそっくりだからである)、違法な金採取でえた貨幣は汚れて危険だとされ、持ち主に危害を与える。それは家畜などには投資されず、すぐに消費される品物や酒に使われる (High 2008)。また、スマトラ南西部のレジャン人 (Rejang) のあいだでは、宝くじや、大地の霊に守られている金鉱山での労働で入手される貨幣は、米栽培からえられる「冷たい」貨幣と対比されて「熱い」とされ、できるかぎり早く贅沢品に使ってしまわなければならない (Znoj 1998)。ルオ人やモンゴルのケースでは、こうした危険な貨幣は、一定の浄化儀礼を通じてきよめられると、もはや危険ではなくなる。これらには農民の生活様式や信仰システム、さらには性差などが深くかかわっているのだが、ここでは詳論を避ける。
- 11) 現在では、サトウキビはエタノールの原料として別個な位置を占めつつあるが、ここでは私たちが口にする白くて甘い結晶だけを考える。

- 12) もっとも、メキシコのチアパス高原では、山の精霊のおかげで富をえていたドン・クラビルのような人々は、「彼らの死とともに彼らの富も失われることが知られていた」ために、嫉妬の対象にはならなかったといわれる (Nash 2001: 58)。また、また、同じチアパスのアマテナンゴでは、町をめぐる高原にあるいくつもの洞窟は健康と富をコントロールしており、その富は求める人々に与えられるが、彼らは死後に永遠の重労働で返済しなければならない (Ibid: 64)。
- 13) NOA はフファイ、サルタ、トゥクマン、カタマルカ、サンティアゴ・デル・エステロ、ラ・リオハの諸州からなるが、特にここでは最初の三つの州が問題になる。サトウキビ生産の大部分がそこに集中している。
- 14) ロビソン (Lobizón) は人狼の系譜に属している (Isla 2000: 9)。
- 15) Sabastian Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, 1611. (<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>)
- 16) この黒い犬については、パトロンひとりクロドミロ・イレレ (サンタ・アナ・プランテーションの所有者) が、フランスからコナン・ドイルの『バスカヴィル家の犬』(単行本初版は1902年)を持ち帰って、それを利用したという話が残っている (Isla 1999: 45)。コナン・ドイルが書きとめている伝説によると、17世紀イングランドで悪逆な地主だったヒューゴー・バスカヴィルが、攫ってきた娘が逃げ出したさい、娘を捕まえられるなら悪魔に「身も魂も投げだして悔いなし」といいつつ、彼女を馬で追いかけたさい、「地獄の犬」(「黒く巨大」だった)が現われ、娘を転落死させただけでなく、ヒューゴーを食い殺したといわれている (深町真理子訳、創元推理文庫、2013年、pp. 25-32)。これが悪魔契約とその使い魔の出現、そして契約成就による当事者の死という、一連の物語の短縮版なことは明らかであろう。アルゼンチンでは探偵小説がパトロンによる支配に使われたのである。
- 17) 1976年から1983年までの軍部支配のあいだに「強制的失踪」させられたり「集団処刑」された人々は2万2千人にのぼるとされており、彼らの名簿は、公的な調査で公表されていて、それは現在まで更新されつづけている。この恐ろしい記録はネットワーク上で読むことができる (<http://www.desaparecidos.org/arg/victimas/listas/>)。
- 18) 特に、プロテスタンティズムとの戦闘を最先端で担ったと自負していたイエズス会は、早くから強力な二元論的な善悪観を打ち出していた (Reeves 1969: 274)。また、対抗宗教改革との関係で、二元論的な悪魔観が再登場したことについては、Seifeldth (1952)をも参照。
- 19) 「復讐はわたしのすること、わたしが報復する」(ローマの信徒への手紙 12. 19)

#### 参考文献

(直接に主題と関連する最小限のものに留める)

Balán, Jorge. 1976 "Migraciones, mano de obra y formación de un proletariado rural en Tucumán, Argentina, 1870-1914," *Demografía y Economía*, 10, 201-34.

Balibar, Étienne. *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: François Maspero. 今村仁司訳『史的唯物論研究』新評論

Bernand, Carmen. 1973 "La fin des capitaines," *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andine*, 2, pp. 72-82.

Bossi, Elena. 1995 "Seres magicos de la Argentina," *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, Nos. 11/12, pp. 87-111.

- Campi, Daniel. 2009 "Contrastes cotidianos. Los ingenios del norte argentino como complejos socioculturales, 1870-1930," *Varia Historia* (Belo Horizonte), 25, pp. 245-67.
- Cervantes, Fernando. 1994 *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven: Yale Univ. Press.
- Cervantes, Fernando & Andrew Redden (eds.). 2013 *Angels, Demons and the New World*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Coluccio, Félix & Marta I. Coluccio. 2000 *El Diablo en la tradición oral de Iberoamérica*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Edelman, Marc. 1994 "Landlords and the Devil: Class, Ethnic, and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives," *Cultural Anthropology*, 9, pp. 58-93.
- Fabian, Johannes. 1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia Univ. Press.
- Giusti-Cordero, Juan A. 1997 "Labour, Ecology and History in Puerto Rican Plantation Region: 'Classic' Rural Proletarians Revisited," in: *"Peripheral" Labour? Studies in the History of Partial Proletarianization*, ed. by Shahid Amin & Marcel van der Linden, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 53-82.
- Gordillo, Gaston R. 2002 "The Breath of the Devil: Memories and Places of an Experience of Terror," *American Ethnologist*, 29, pp. 33-57.
- 2004 *Landscapes of Death: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham: Duke Univ. Press.
- Hackett, Rosalind I. J. 2003 "Discourses of Demonization in Africa and Beyond," *Diogenes*, 50, pp. 61-75.
- Herrán, Carlos A. 1979 "Migraciones temporarias y articulación social: El Valle de Santa María, Catamarca," *Desarrollo Económico*, 19, pp. 161-87.
- High, Mette. 2008 "Wealth and Envy in the Mongolian Gold Mines," *Cambridge Anthropology*, 27: 1-19.
- Hobsbaum, Eric J. & George Rudé. 1969 *Captain Swing*, London: Lawrence & Wishart.
- Isla, Alejandro. 1999 "El terror y la producción de sentidos," *Revista de Investigaciones Folclóricas*, (Buenos Aires), 14, pp. 36-46.
- 2000 "Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar," *Estudios Atacameños*, 19, pp. 135-55. ただし、私が利用できたのは同論文の電子テキスト版 (<http://ja.scribd.com/doc/66874101/49-canibalismo-sacrificio>) であって、ページ数もそれにしたがう。
- Jansen, Kees & Esther Roquas 2002 "Devil Pact Narratives in Rural Central America: Class, Gender and 'Resistance'," *Journal of Peasant Studies*, 29, pp. 270-99.
- Larson, Brooke & Olivia Harris, eds. 1995 *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Durham: Duke Univ. Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962 *La pensée sauvage*, Paris: Plon. 大橋保夫訳『野生の思考』みすず書房
- Martínez, Bárbara 2012 "Diablos, mito-praxis y experiencia histórica cajonista en los ingenios azucareros," *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11, pp. 362-88.

Marx, Karl & Friedrich Engels, *Werke*, Berlin: Dietz. 文中では MEW と略記し, 巻数とページ数を記載する。

Meyer, Birgit 1995 “‘Delivered from the Powers of Darkness’. Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana,” *Africa*, 65, pp. 236–55.

Mintz, Sidney W. 1956 “Cañamelar: The Subculture of Rural Sugar Plantation Proletariat,” in: *The People of Puerto Rico*, Illinois: Univ. of Illinois Press, pp. 314–417.

Nash, June. 1972 “The Tio in the Bolivia’s Nationalized Tin Mines,” *Science and Society*, 36, pp. 221–33.

——— 1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York: Columbia Univ. Press.

——— 2001 *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, London: Routledge.

Redden, Andrew. 2008 *Diabolism in Colonial Peru, 1560–1750*, London: Pickering & Chatto.

Reeves, Marjorie. 1969 *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford: Oxford Univ. Press.

Rodríguez Ostría, Gustavo. 2001 “Los mineros de Bolivia en una perspectiva histórica,” *Convergencia*, No. 24, pp. 271–98.

Rosenzvaig, Eduardo 1992 “Mitología y utopismo del azúcar,” *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 29, pp. 377–96.

Sahlins, Marshall. 1972 *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Publishing Co. 山内昶訳『石器時代の経済学』法政大学出版局

Salazar-Soler, Carmen. 2006 “Pacte avec les diables et les *familiars* au Pérou (XXe-XXIe siècles), in: *De l’ethnographie à l’histoire. Paris-Madrid-Buenos Aires. Les mondes de Carmen Bernard*, ed. par Jean-Pierre Castelain, et al., Paris: L’Harmattan, pp. 369–90.

Scott, James C. 1972 “The Erosion of Patron-Client Bonds and Social Change in Rural Southeast Asia,” *Journal of Asian Studies*, 32, pp. 5–37.

Seifert, Wolfgang S. 1952 “The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature Prior to Goethe,” *Monatshefte* (University of Wisconsin), 44, pp. 271–89.

Sempat Assadourian, Carlos. 1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Shipton, Parker. 1989 *Bitter Money: Cultural Economy and Some African Meanings of Forbidden Commodities*, Washington: American Anthropological Association.

Summers, Montague. 1965 [1926] *The History of Witchcraft and Demonology*, London: Routledge & Kegan Paul.

Taussig, Michael. 1977 “The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil’s Labor and the Baptism of Money,” *Comparative Studies in Society and History*, 19, pp. 130–55.

——— 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

Troyan, Brett. 2008 “Ethnic Citizenship in Colombia: The Experience of the Regional



Indigenous Council of the Cauca in Southwestern Colombia from 1970 to 1990,” *Latin American Research Review*, 43, pp. 166-91.

Wolpe, Harold. 1972 “Capitalism and Cheap Labour in South Africa: From Segregation to Apartheid,” *Economy and Society*, 1, pp. 425-56.

Znoj, Heinzpeter. 1998 “Hot Money and War Debts: Transactional Regimes in Southwestern Sumatra,” *Comparative Studies in Society and History*, 40, pp. 193-222.