

## 「台本化する」言説と人類学的実践

— マーガレット・ヤコブス著『ジェンダー化された出会い』のレビューを通して —

宇野 徹 矢

### 1. はじめに

本稿は、歴史学者マーガレット・ヤコブスの著作『ジェンダー化された出会い——フェミニズムとプエブロ諸文化1879-1934』[JACOBS 1999]のレビュー論文である。以下ではまず、同書の概要を提示し、それをレビューする本稿の目的と構成について述べる。<sup>1)</sup>

『ジェンダー化された出会い』の副題にある1879年という年号は、全国女性インディアン協会(Women's National Indian Association, WNIA)が設立された年にあたる。WNIAは、インディアンの女性によってではなく、アングロアメリカンのミドルクラスの女性によって組織された、インディアン(特にインディアンの女性)のための改革組織である。WNIAのメンバーは、インディアンの女性が、「インディアン」として「野蛮な」文化的状態に置かれていると同時に、「女性」としての抑圧的状況にさらされていると考え、インディアン諸社会の「文明化」を推し進め、そこでの両性の関係性を改革することを、自らの使命だと考えていた。このような、インディアンの「文明化」と、インディアンの女性の救済への志向は、特に1880年代から1920年代までの連邦政府のインディアン政策や、インディアンについての大衆的な言説のありかたと呼応している(pp.1,11。なお、本稿におけるページ数のみの言及は、すべてJACOBS [1999]に対するものである)。

一方、1934年は、前年にインディアン局(Bureau of Indian Affairs, BIA)の局長に就任したジョン・コリアの主導の下で、インディアン再組織法(Indian Reorganization Act)が連邦議会を通過し、いわゆるインディアン・ニューディールが本格的に開始された年にあたる。そこでは、「伝統的な」インディアンの社会や文化は、近代化されたアングロアメリカンの社会や文化よりも優れた面を持っていると考えられ、アメリカ全体にとっての貴重な財産として、保護や再興の対象となった。また、改革者コリアと協働した女性運動家たちは、インディアンの女性、特にプエブロインディアンの女性が、アングロアメリカンの女性よりも十全な権利を享受していると信じ、そこに見習うべき理想的な女性像を見出していた(p.2)。

『ジェンダー化された出会い』における著者ヤコブスの目的のひとつは、アングロアメリカンとプエブロインディアンとの「出会い(encounters)」や関わりが、ジェンダーによって特徴づけられた、すなわち「ジェンダー化された(engendered)」ものであったことに着目しながら、上記のような19世紀末から1930年代にかけての変化を論じることである。そこでヤコブスは、19世紀末から1930年代にかけての同化政策に関与した女性たちを「女性道徳改革者(female moral reformer)」と呼び、1910年代から1930年代にかけて勢力を拡大し、30年代以降のインディアン・ニューディールのひとつの原動力となった女性たちを「反近代フェミニスト(antimodern feminist)」と呼んで、その両者を

対比させながら議論を展開している。

しかしまた、そうした議論の根底には、以下のようなヤコブスの問題意識がある。

「多くの白人のフェミニストたちは、今でもネイティブアメリカンの文化の中に理想像を探し求めながら、現代のネイティブアメリカンの関心事の全容を忘却し、さらには、その探求が、文化的な流用と交渉に関する、持続的な歴史的関係性のどのような一部なのかということに気付かないままである。結局のところ、この本は、世紀の変わり目に台本として書き込まれた、白人女性とインディアンたちに割り振られた役柄を、私たちはどのように乗り越えていくことができるのかと問うものである。この仕事は、単に白人の女性たちが新たな台本を書くことによってではなく、共同的な創意に基く新たな対話を通して達成されるだろう。しかしあるいは、白人女性とプエブロの人々との歴史的な相互作用を詳細に分析することによって、本書は、その台本の拘束から解放されるために、何らかのささやかな貢献をなし得るかもしれない」(p.23)

ヤコ布斯が言う「台本」として書き込まれ、割り振られた役柄 (scripted roles) とはどのようなものなのかについては、本稿の中で詳述する。ただ、ここであらかじめ指摘しておきたいのは、「ジェンダー化された出会い」におけるヤコブスの記述が、「文化的な流用と交渉に関する、持続的な歴史的関係性」のうち、特にパターン化されたアングロアメリカンの女性の言説を、最も中心的に扱っているという点である。そこでは、そのパターンから外れたりずれたりしていこうとするプエブロやアングロアメリカンの女性たちの実践や言説は、周縁的に配置され、あるいは断片的に挿入されている。

おそらく「ジェンダー化された出会い」においてヤコ布斯が目指した「ささやかな貢献」とは、まず第一に、個々のアングロアメリカンの女性たちの言説から、そこに埋め込まれた特定のパターンを抽出して可視化し、そのパターンが生み出す問題含みの社会的効果を明示することだった。一方、そのパターンを攪乱もしくは破壊し、そのパターンが生み出してきた社会的効果に抗する可能性は、そこから継続される別の課題として、さほど体系的ではない形で示唆的に記述されている。

本稿は、「ジェンダー化された出会い」におけるヤコブスの試みを肯定的に継承し、「台本の拘束」から解放されるための、可能な方向性のひとつを提示しようとするものである。本稿の前半では、ヤコ布斯が提示した「女性道徳改革者」と「反近代フェミニスト」という二つのカテゴリーのそれぞれについて、基本的にヤコブスの議論に沿う形で整理していく。それに対して本稿の後半では、「台本」の再生産の道筋から外れたりずれたりしていくような実践や言説の可能性を、人類学的概念である「文化相対主義」やプエブロで活動した人類学者の実践を支点としながら提示していきたい。

## 2. 女性道徳改革者と萌芽的な文化相対主義

「ジェンダー化された出会い」において、著者ヤコ布斯は、19世紀末から20世紀前半にかけてプエブロインディアンたちと関わったアングロアメリカンの女性たちを、先に述べたように大きく二つのカテゴリーに分けている。本節では、そのカテゴリーのひとつ「女性道徳改革者」について、次節ではもうひとつのカテゴリー「反近代フェミニスト」について、それぞれヤコブスの議論の流れに沿って整理していく。

ヤコ布斯は、女性道徳改革者をめぐる本格的な記述に入る前に、その思想や実践の背景として、人

類学的な進化主義理論に言及している。19世紀前半に提起されていた人種の多起源説においては、非白人の「劣等性」は、その遺伝的形質によって決定済みだとされていた。一方、19世紀後半に主流となった進化主義理論においては、人類の祖先は共通であり、人間集団間の差異は環境的要因によって生み出されたものとして再定式化された。そのため、進化主義的な改革者たちは、生活環境を変え、適正な教育を施すことによって、インディアンをアングロアメリカ社会に同化させることが可能だと考えた。こうして進化主義理論は、同化政策にひとつの根拠や動機を与えることになった (pp.10-12)。

さらに、進化主義理論の旗手であった人類学者ルイス・ヘンリー・モーガンは、文化進化の各段階を性行動や家族制度と結びつけて定式化した。モーガンによれば、母系氏族制や母方居住制は、ルーズな性関係が原因で父親を特定できないために存在する制度であり、進化のより低い段階に位置している。故に、進化主義的な改革者たちは、性行動や性道徳を変革し、母系的な諸制度を父系的なものに改め、キリスト教的な一夫一婦制を導入することが、インディアンの「文明化」にとって必須の条件だと考えた。こうした論理展開もまた、女性道徳改革者たちの取り組みにおける、ひとつの理論的背景となっているとヤコブスは述べている (pp.12f.)。

また、女性道徳改革者の実践は、インディアンに対する認識だけでなく、同時代のアングロアメリカ社会における女性の位置づけや、特にそのセクシュアリティについての捉え方と大きく関わっているとヤコブスは言う。19世紀のアングロアメリカ社会においては、女性は男性に比べて性的な欲望や情熱が不活性 (dormant) の状態にあり、そのため自らの欲望や情熱を制御することに優れているという見解が、ミドルクラスの人々のあいだで広く受け入れられていた。この見解からは、女性が道徳的に優れた存在であり、故にその道徳性をもって家庭を守らなければならないという結論と、むしろその道徳的能力によって、広く社会の道徳改善に貢献するべきだという結論の双方が導き出された。プエブロ諸社会で活動した女性道徳改革者たちは、後者の論理に基いて、東部のアングロアメリカ社会から南西部のプエブロへと出向いていった人々である (pp.20f.)。

この点について、ヤコブスは以下のような形でも説明している。19世紀前半以降、市場経済の浸透と呼応する形で、ミドルクラスのアングロアメリカ人のあいだでは、両性をめぐる「分離領域 (separate spheres)」の原則と、「真の女性性 (true womanhood)」に関する理想が広がっていった。「真の女性性」とは、敬虔、純潔、従順、家庭的といった要素の集成であり、特に、家庭的であるということは、公的領域とは分離された家庭という空間に収まることを含意していた。ただしヤコブスは、先に述べたように、こうした家庭性や道徳性の主張こそが、禁酒や反売買春をはじめとするアングロアメリカ社会における道徳改革運動や、インディアン社会における道徳改革の使命に従事する、多くの女性たちを生み出す原動力になっていったと指摘している (p.25)。

プエブロにおいて女性道徳改革者たちは、インディアン局のような行政組織と、全国女性インディアン協会のような女性中心の慈善団体の、双方のエージェントとして活動した。ここで前者が単にインディアンの文明化を目指し、女性の道徳教育や家庭教育をそのひとつの手段だと見なしていたのに対して、後者はプエブロの女性たちとのあいだに女性同士の連帯意識を感じており、彼女らを男性支配に対抗するための潜在的な同志だと考えていた。すなわち、女性道徳改革者たちは、プエブロの女性を「野蛮な」プエブロの男性支配の犠牲者として救済しようとする一方で、「文明化」された社会に生きている自分たちについても、自らの社会の男性支配の犠牲者だと考えていたのである。実際、

ほとんどの女性道徳改革者自身は、自らを「フェミニスト」としてカテゴライズすることはなかったが、社会における性規範が女性を抑圧することを問題化し、それを人種や階級を越えたすべての女性に共通する窮状として捉えていた点で、ヤコブスは彼女らを一種のフェミニストとして理解している (pp.25,33-38,42-44)。

1890年代に、活動の場を求める女性たちの要求に応じて、インディアン局は「フィールドマトロン (field matron)」という役職を創設した。この役職の任務は、現地においてインディアンの女性たちに家庭内の仕事を教えることである。このフィールドマトロンのはたらきを通して、プエブロの女性たちは、「真の女性」としての道徳的で家庭的な性質や技能を身につけることを期待された。ただし、フィールドマトロンという立場自体は、家庭という私的領域内部の存在ではなく、むしろ公的な専門職の一種だったと言える。そして、実際にフィールドマトロンとしてプエブロ各地に赴任した女性道徳改革者たちの多くは、妻や母として家庭内で生きてきた女性ではなく、独身で子どもを持たず、経済的に自立し、公的に活動し、男性の同僚に対してもはっきりと物を言うような、「真の女性性」のイメージには必ずしも合致しない女性たちだった。ここで彼女らは、自らが一方では理想として掲げる「真の女性」像が、男性支配を正当化する装置になり得ることに気付いており、それを再生産するような使命に対して、無批判に従っていたわけではなかったとヤコブスは示唆している (pp.24-29)。

ただしヤコブスが指摘するように、ここには性的抑圧を焦点化しながら人種的・階級的抑圧を無視し、プエブロの女性に対する自らの抑圧性を忘却して彼女らを代弁するという図式を見て取ることもできる。実際、女性道徳改革者たちは、プエブロの女性に家庭的な「真の女性」であることを教え込む一方で、自らは世話するべき家庭を持たず、むしろプエブロの女性を家事手伝いとして使役する側に回っていた。また彼女らは、文明化のプロジェクトの主導者としての自らの地位をほとんど疑わず、プエブロの女性をそれに追従すべき存在として認識していたとヤコブスは述べている (pp.28,35,46)。

しかしまたヤコブスは、現場で働いたフィールドマトロンの中に、アングロアメリカ社会の性規範をプエブロに持ち込むことの妥当性を疑問視したり、アングロアメリカ人のキリスト教徒よりもプエブロの「異教徒」の方がよほどキリスト教的な美德を備えていると考えるようになって、インディアン局の男性幹部やアングロアメリカ人たちを批判する女性たちもいたことを指摘している。彼女らはときとして、「真の女性」の領分とされた刺繍などの仕事を、アングロアメリカ社会ではなくプエブロの性別役割分業に従って男性にも伝授し、プエブロの男性が育児などの「真の女性」の任務に従事しているのを見て、それを非難するのではなくむしろ称賛した (pp.39-42,55)。

最終的に、プエブロやインディアン諸社会における道徳改革の使命は、少なくとも「真の女性性」の浸透に関しては放棄された。1910年代には、フィールドマトロンの職務は、家庭教育や道徳教育から公衆衛生分野の活動へと移行していった。その後の道徳改革者の中には、プエブロの女性たちの中での活動を続ける人々もいれば、むしろプエブロの男性たちのあいだに入り込み、そこでアングロアメリカンとしての権威を振るう者も現れた。そしてプエブロの女性たちは、彼女らが出会ったアングロアメリカの女性たちが示す教条と実像のあいだの矛盾に触れながら、ときにそれと距離を置きつつ、ときにそこから主体的・選択的に自らの女性像を構築していったとヤコブスは論じている (pp.28,45-54)。

1910年代以降、コロンビア大学の人類学者フランツ・ボアズやその教え子たちの唱導する文化相対主義は、アングロアメリカ社会の中で広範な支持を獲得していき、進化主義理論に対する攻撃は激し

くなっていった。その頃から、南西部を大挙して訪れるようになったアングロアメリカンの一派は、進化主義的な優劣を否定し、あるいはむしろ逆転させ、インディアンの「文明化」ではなく政治的権利の保障を、アングロアメリカ社会への文化的同化ではなくインディアンの文化の保全や復興を訴えるようになる。ヤコブスは、人類学における文化相対主義や、文学・芸術におけるプリミティヴィズムを、インディアンに対するアングロアメリカンの態度や言説の変容に結びつけている (pp.14-20)。しかしまたヤコブスは、二つ前の段落で示したように、一部の女性道徳改革者の実践や言説の中に「萌芽的な文化相対主義」(p.55)というひとつの可能性を見出している。これは、次節で明らかになるように、文化相対主義と親和的だったはずの反近代フェミニストたちの実践の中で、しばしば抹消されていった可能性でもある。

### 3. 反近代フェミニストと人種主義の回帰

19世紀のミドルクラスのアングロアメリカ社会におけるひとつのキーワードが「真の女性性」だとすれば、それに対応する20世紀初頭のキーワードは「ニュー・ウーマン」である。「ニュー・ウーマン」という言葉は、1890年代には公的領域で活動する女性全般を指していたが、1920年代には、それは若く、学識を持ち、自立的かつ挑戦的で、性的に積極的・活動的である女性たちを含意するようになっていた。ただし、19世紀末の女性道徳改革者たちが、必ずしも「真の女性性」を体現していたわけではないように、1920年代の反近代フェミニストたちの中にも、典型的な「ニュー・ウーマン」とそうでない女性たちが混在しているとヤコブスは言う (pp.56-72)。

決して無視できない多様性にも関わらず、ヤコブスが「女性道徳改革者」という分析上のカテゴリーを設定したのは、彼女らのプエブロでの活動を後押ししたのが、女性の道徳的優越性の主張や、道徳的な社会の希求であり、そこで性道徳や道徳性が常に重要な意味を与えられていたからである。そしてヤコブスが「反近代フェミニスト」としてカテゴライズした女性たちにおいては、やはりその多様性の中でも、反近代という姿勢が共通した行動原理となっている。ここでヤコブスが反近代という表現を採用しているのは、彼女らの思想の中に、産業化・機械化する近代社会への疑問や反発と、いわゆる未開芸術を含む「プリミティヴなもの」への憧憬や欲望が含まれているからである (pp.57f.)。

反近代フェミニストたちは、自らの属する近代社会の性規範への懐疑を通して、近代社会が特別に優れたものであるという進化論的前提を問い直し、ポアズ的な文化相対主義に共鳴し、インディアンの社会を「劣ったもの」ではなく単に「異なるもの」として捉え直した。彼女らが目指したのは、近代社会の産物としての、性をめぐる抑圧的な規範や制度を解体し、より「自然」で「健康的」な状況を回復することである。そこでプエブロ諸社会は、余計で「不自然」な制約を持たない、調和のとれた平和な共同体として、アングロアメリカ社会が模倣すべきひとつのモデルだと見なされた (pp.2,14f.,56-77)。

しかしヤコブスは、こうした願望に基く反近代フェミニストたちの実践の中に、彼女らにとって深刻な矛盾や窮状を見出している。それらの矛盾や窮状の核になるのは、女性道徳改革者の場合にはその思想や実践の統一的な基盤となっていた、女性のセクシュアリティや道徳性についての問題であり、さらには、反近代フェミニストの思想や実践の根幹にあるはずの、近代と反近代という概念や現象自体をめぐる問題である。

一方で、反近代フェミニストたちは、「真の女性」的な貞節さや純潔という理念を、女性を拘束し抑圧するものとして拒絶し、ロマンティック・ラブの観念に基く異性愛の関係性を積極的に追求していった。しかし同時に、反近代フェミニストたちは、女性の性的積極性を主張することの危険性や不利益にも気付いていたとヤコブスは言う。すなわち、女性が性的欲望を持ち、それに基づいて行動するということが、いちど「自然な」ことだと見なされれば、特に男性中心的な秩序によって支配される物理的・言説的空間においては、女性は「常に」性的に活動的でオープンであることが期待されることにもなりかねない。女性のセクシュアリティの解放は、それが選択肢ではなく規範となったとき、新たなプレッシャーやハラスメントとして女性に跳ね返る。反近代フェミニストの台頭した1910年代から20年代にアングロアメリカ社会の女性たちが置かれていたのは、まさにこの状況だったとヤコブスは指摘する。故に、そこで反近代フェミニストたちが探究していたのは、女性のセクシュアリティに対する抑圧から解放されると同時に、自分自身のセクシュアリティを自分でコントロールする力を持つことだった。そして彼女らは、そのためのひとつのモデルを、プエブロの女性の中に見出すことになる (pp.71,79-81)。

反近代フェミニストの言説において、プエブロ諸社会は、アングロアメリカ社会が近代化の過程で喪失した、平和で格差のない農業共同体として表象される傾向にあった。特に西部プエブロに見られた母系氏族制や母方居住制は、共同体における女性の経済的自律性や政治的権威を保証する、いわゆる「母権制 (Mother-rule)」の一形態として理想化された。そこで反近代フェミニストたちは、彼女らが家父長制のアングロアメリカ社会に見ていた、女性が人工的かつ抑圧的に閉じ込まれる場としての家庭とは全く別の、女性の「自然な」感性が発現する場としての家庭を見出した。そこでは、貞節さや慎ましさとといった特性は、男性によって押し付けられた規範ではなく、あるべき調和やバランスといった肯定的な表現の下で描かれるようになる。こうして、反近代フェミニストが表象するプエブロの女性像は、アングロアメリカ社会における自分たちの姿とは逆の、むしろ女性道徳改革者たちが望んだ「真の女性」に近づいていったとヤコブスは論じている (pp.72-86)。

このようにプエブロの女性の家庭的性格や「自然」で「バランスの取れた」セクシュアリティを描くことを通して、反近代フェミニストたちが捨象していったのは、アングロアメリカ社会とプエブロとが共有していた経済的リアリティと、プエブロの女性の主体性やエイジェンシーである。当時のプエブロの人々は、土地を奪われ、農業が危機に陥り、市場経済の浸透の中で賃金労働の比重が高まるという、アングロアメリカ社会の農村と同様の、あるいはその特殊なヴァリエーションとしての、流動性や窮状の中に置かれていた。それは当然、プエブロの性別役割分業のありかたや両性の関係性全般に影響を及ぼしていたが、反近代フェミニストたちは、それらを自らの視界や記述から追い出す傾向にあった。また、彼女らは、プエブロの女性たちの宗教的敬虔さやスピリチュアリティを称賛すると同時に、そうした「伝統」や「自然な」身体性への帰順をプエブロの女性の本質として規定し、それらを主体的な意志や選択の結果としては見ようとしなかったとヤコブスは述べている (pp.86-94)。

しかし、反近代フェミニストたちが主体的に展開してきた反近代運動やフェミニズムが、その帰結として主体性の欠如の承認に行き着くのだとしたら、それはどのような論理によって正当化されるのだろうか。そこでヤコブスは、反近代という概念自体が含む矛盾や窮状と、「血 (blood)」と「人種の本質 (racial essence)」の観念の発動を指摘する。

プエブロで活動した反近代フェミニストたちは、女性の公的領域への進出や雇用機会の広がり、大

陸各地を高速で繋ぐ鉄道網の整備といった、近代の象徴とも言うべき環境に依拠しながら自己を形成し、公的な場における反近代的主張を可能にする立場を手に入れた女性たちである。彼女らにとって、反近代の主張を行う中でも、近代社会の生み出した成果や特権を完全に手放すことは不可能だった。そこで反近代フェミニストたちが採用した道は、自分自身が完全に反近代的な存在になってしまうのではなく、反近代を体現するひとつのモデルを構築した上で、そこから選択的に望ましいものを取り入れていくという方法だった。こうして反近代フェミニストたちは、自分たちアングロアメリカンの女性とプエブロの女性とのあいだに、近代と反近代に対応する境界線を引いた上で、自分たちにはその境界線の両側を行き来する能力と権利を認めた。しかし彼女らは、プエブロの女性の側には、そうした行き来の能力を想定しなかったとヤコブスは言う。何故なら、それは反近代のモデルの喪失、ひいては反近代フェミニストの主張の瓦解を意味すると恐れられたからだ。そして、プエブロの女性たちを近代と反近代の境界線の向こう側に固定するために、反近代フェミニストたちは、それがインディアンの女性にとっての「自然」なあるべき姿なのだと主張した。こうして、「インディアンらしくあること」は、歴史や文化ではなく、先天的な生物学的要因の帰結として位置づけられることになった (pp.77,98-102.)。

ヤコブスは、女性道徳改革者の実践の中に、萌芽的な文化相対主義を見出した。そして、彼女が反近代フェミニストの言説の中に見出すのは、進化主義理論や女性道徳改革者が克服しようとした多起源説的な人種主義の回帰である。女性道徳改革者の論理において、アングロアメリカンとインディアンのあいだにあるのは、克服可能な「優劣」でもあり、しかしまた解消可能な差異でもあった。一方、反近代フェミニストは、インディアンの社会を近代アングロアメリカ社会の上位に置くと同時に、そこに生きるインディアンが変化することの価値や可能性を否定した。ヤコブスによれば、反近代フェミニストは、それ以前の《文明／野蛮》の二項対立を、《近代／未開》の二項対立にすりかえた。そこで「未開 (primitive)」なものは、原初的で「自然な」本質であり、故に変更不能なものだとされた。未開な存在が、近代的な存在になろうとするのは「不自然な」ことだとされ、そうした「急進的な」インディアンたちを、反近代フェミニストたちは無視するか、あるいは失敗が約束された存在として憐れんだ。なお、そこで唯一、その未開性が失われ、インディアンが本質的にインディアンでなくなる機会として（否定的に）想定されたのは、混血という性的・生物学的な領域においてのことである (pp.98-104)。

ただし、すべての反近代フェミニストが、こうした思想を強固に抱いていたわけではない。しかし、より柔軟で、アングロアメリカンとインディアンの差異を、最終的には共通した人間性の中に解消するような言説は、《近代／未開》の二項対立を強調する言説に比べて、広がりやすく聞き届けられにくい傾向にあったとヤコブスは述べている (pp.100f.)。

こうして書き込まれた「台本」では、あるべき「自然」の体現者という役柄がプエブロインディアン（の女性）に、それを礼讃し、模倣し、保護する役柄がアングロアメリカン（の女性）に割り振られた。そこでは、その役柄に沿わない、あるいはその役柄を変えようとする者は、インディアンであれアングロアメリカンであれ、不可視化され、周縁化されていくことになる。そしてこの台本は、今日に至るまで、その具体的なキャストを変えながら、くりかえし演じられ続けてきたのだとヤコブスは示唆している (p.183)。

本稿でここまで追ってきた議論は、『ジェンダー化された出会い』の前半 (pp.1-105) にあたり、

後半 (pp.106-185) では、プエブロの儀礼的パフォーマンスの規制をめぐる論争と、プエブロの工芸や芸術をめぐるアングロアメリカンとプエブロの女性たちの関わりの様子が描かれる。そこでくりかえし言及されるのは、女性道徳改革者であれ反近代フェミニストであれ、アングロアメリカンの女性たちが、アングロアメリカ社会における自分たちの不安や願望を、プエブロの人々や社会の中に投影していくという図式である。その図式は、プエブロの表象を固定化し、アングロアメリカンとインディアンをめぐる「台本」を、それがその場で可能な唯一の物語であるかのように再生産し続ける。ただしプエブロの人々は、その役柄を引き受けざるを得ない中でも、その別の演じ方を模索し、ときには別の役柄を作り上げ、あるいはその台本の上演の舞台とは別の空間を作り出そうとしてきたのだとヤコブスは指摘する。

ここまで述べてきたように、『ジェンダー化された出会い』には、大きく三種類の言説や実践が書き込まれている。ひとつは、特定のパターンをくりかえすアングロアメリカンの言説であり、もうひとつは、そのパターンから外れたりずれていくアングロアメリカンの言説や実践であり、さらにもうひとつは、そのパターンに巻き込まれながらも、そこに回収されず、パターン化に抵抗していくプエブロインディアンの実践である。先に述べたように、ヤコブスが最も中心的かつ体系的に描き出しているのは、上記の第一の言説、すなわちアングロアメリカンが再生産する特定のパターンである。このパターンの生成や再生産の分析について、ヤコブス自身が『ジェンダー化された出会い』の中で提示した史料から読み取れる限りにおいては、ヤコブスの議論は十分に説得的だと思われる。この点で『ジェンダー化された出会い』の内容を批評的に展開させるとすれば、ヤコブスが女性道徳改革者や反近代フェミニストとしてカテゴライズした女性たちについての資料体を再検討する作業が必要になると思われるが、これは本稿の射程を超える。また第三の、プエブロインディアンの実践については、残された史料自体の断片的・二次的な（すなわちその多くがアングロアメリカンの編集や翻訳や解釈を通して書かれたものだという）性格上、ヤコブスの記述を、その19世紀末から20世紀前半という時代性の範囲内でさらに発展させるためには、通常の史料研究以上の、現在のプエブロでのフィールドワークを含む歴史人類学（historical anthropology）の方法論が必要とされるだろう。これもまた本稿の射程を大きく超える。

以下の本稿では、ヤコブスが比較的未整理のままに記述していた、上記の第二のもの、すなわち「台本」の再生産の軌道を逸れていくアングロアメリカンの言説や実践に焦点を当てる。そこでひとつの鍵となるのは、文化相対主義と、それを生み出した学問としての人類学である。反近代フェミニストの言説は、インディアンの文化を「劣ったもの」ではなく「異なるもの」として捉え直し、その独自の価値を承認しようとする点において、人類学において提唱された文化相対主義と密接な関係性を持っている。さらに、そこでインディアンの主体性や変化の可能性が否定され、差異が自然の中に固定化されるとき、問題含みの台本は、文化相対主義の名の下で生産されていくことになる。しかしそれは、文化相対主義の必然的な論理的帰結ではなく、相対主義的な人類学が辿り着いた唯一の歴史的結末でもない。むしろ私は、次節以降において、「台本化する」ものとしての文化相対主義は、文化相対主義における複数の可能性のひとつが具現化した結果であって、文化相対主義やそのひとつの起源としての人類学の中には、逆にそうした台本化の作用に抗する可能性も含まれていたのだと論じたい。

これは、ヤコブスが提起した「台本」の拘束からの解放という問題に、人類学の歴史（history of



anthropology) を経由する形で取り組んでいく試みだと言える。ここで言う「人類学の歴史」とは、古い人類学が新しい人類学に変わっていく直線的な過程や、それを確定済みの事実として跡づけていく行為のことではなく、過去の人類学的言説や実践、あるいはそれに関する現在の通説を、批評的(critical)な想像力をもって読み直し、そこから未来の可能性を探っていこうとする実践や、その過程で再解釈され、再構成されていく一連の出来事を指している。後述するように、「文化相対主義」や「人類学(的)」というカテゴリーを所与のものとして扱うことは、かえって事象の理解や可能性の追究を妨げるものでもあるが、ここではひとまずそれらのカテゴリーによって切り分けられた領域に視点を集中させ、それを一貫した論述のための支えとする。<sup>2)</sup>

#### 4. 台本化する文化相対主義と人類学的な文化相対主義

先に述べたように、ヤコブスは、女性道徳改革者とモーガンの進化主義理論、反近代フェミニストとボアズの文化相対主義を結びつけた上で、女性道徳改革者と反近代フェミニストの思想や実践を対比させている。そこでヤコブスは、女性道徳改革者の進化主義については、モーガンの進化主義とはほぼ重なり合うものとして記述している。これに対して、反近代フェミニストの文化相対主義は「大衆化(popularize)」(pp.69,83)されたヴァージョンの文化相対主義であり、それはボアズらの文化相対主義とは微妙だが重要な差異を含むものとして描かれている。私が前節で整理してきたのは、前者の「大衆化された文化相対主義」についてのヤコブスの説明だとも言える。以下では、ヤコブスが記述したもう一方の文化相対主義、いわば「人類学的な文化相対主義」について、それに対する私の見解を交えながら検討していきたい。

ヤコブスは、米国において文化相対主義的な人類学を理論的・制度的に確立させた人物として、フランツ・ボアズに言及している。ヤコブスによれば、初めボアズが学んでいたのは、人種間の精神的能力の差異を前提とする、人種主義的なタイプの形質人類学だった。しかしボアズは、北米先住民のあいだで行ったフィールドワークの過程で、人種主義的な人類学理論を疑うようになっていったとヤコブスは言う。そこで彼女は、ボアズの文化相対主義を表すものとして、ボアズ自身の「かれらの生活の特徴が、文明化された生活と比べてとても粗雑な(rude)ものであっても、エスキモーは我々のような人間であって、[……]その感性も、美徳も、そして欠点も、我々が持っているような、人間の本性(nature)を基盤とするものなのだ」という言葉を引用している(p.14)。

このように、文化的他者と自分たちのあいだに、共通した人間性や人間の能力を見出す姿勢自体は、モーガンの進化主義理論にも見られたヒューマニスティックな普遍主義だとも言える。ただしモーガンにとって、その共通した人間的基盤の上に構築された文化的差異は、単線的に想定された進化の階梯において、より「進化した」文化と、進化に「遅れた」文化とのあいだの優劣の差異に他ならなかった。それに対して、「文化相対主義者」たちは、別々の(different)文化のあいだの差異を、優劣の差異ではなく、「異なる志向性を持つ(divergent)」もののあいだの水平的な差異として捉え直したのだとヤコブスは述べる。ここで、自らの文化を「優れたもの」と見なす自文化中心主義への戒め(としての文化相対主義)の例として、ヤコブスは、西洋文明の浸透を「結局ひとつの歴史的偶然なのだ」と見なしてその優越性や正しさへの信念を相対化しようとした、人類学者ルース・ベネディクトの言葉を引用している(p.14)。

さらにヤコブスは、文化相対主義(cultural relativism)の「近い親戚」として「文化多元主義

(cultural pluralism)」を挙げ、それを米国というひとつの国家内部での多文化の共生への主張として位置づけている。そこで彼女は、文化多元主義者(かつ文化相対主義者)のひとりとして、『ジェンダーされた出会い』において反近代フェミニストに分類されている人類学者エルシー・クルース・パーソンズを挙げ、彼女による、「坩堝(melting-pot)のプロパガンダに抵抗するものとしての、すべての民族への民主主義的寛容」というフレーズを引用している(pp.14f.)。このパーソンズは、同書に登場する反近代フェミニストの中でも、理論的・実践的に、最もラディカルな形でヴィクトリア朝的な道徳観に挑戦した人物としても描かれている(pp.69-72,118f.)。

ヤコブスによって引用されたボアズ、ベネディクト、パーソンズの言葉から読み取れる「人類学的な文化相対主義」は、以下のような特徴を持つものとして整理することができるだろう。すなわちそれは、表面的な差異の奥に共通する人間性を見出し(ボアズ)、自らの文化の「優越性」や「正しさ」という前提を相対化し(ベネディクト)、さらに文化的他者との共生を肯定する(パーソンズ)ものなのである。

しかし前節で述べたように、反近代フェミニストたちによって「大衆化された」文化相対主義は、近代と未開の二項対立を物象化し、その差異を「自然」の中に差し戻すことによって、「[人類の単一性(oneness of humanity)]への信念よりも、文化的差異を保全し、あるいはむしろ強制する」(p.83)方向へと向かった。つまり「大衆化された文化相対主義」は、文化間の差異を、個々の特殊な人間性から派生した根源的な差異として想定するものであり、文化的他者を称賛する一方で、その他者との共生を目指すよりは、むしろそれを象徴的・物質的に隔離した上で都合よく利用するものだったと言える。

一方、先に述べた三人の人類学者のうち、ヤコブスが最も具体的に論じたパーソンズの文化相対主義は、近代と未開の二元論に依拠して後者を称えるものではなく、そこにある差異とともに共通点を探し求めるものだった。確かにヤコブスは、パーソンズもまた優生学的で「自然な」人種的差異の想定から完全に自由だったわけではなく、パーソンズの中に「20世紀後期のセンシビリティ」(p.100)を見出すのは早計だと指摘している。しかしそれでもヤコブスは、パーソンズが、プエブロ諸社会のあいだの差異や、プエブロにおける変化に絶えず関心を持ち、プエブロ諸社会やプエブロの女性に対しても過剰な反近代的理想を投影しなかったと評価している(pp.72,78,83-88,91)。

ヤコブスが描き出す反近代フェミニストの多くが採用していたのは、大衆化された文化相対主義だった。そして、この大衆化された文化相対主義こそが、ヤコブスの言う「台本」の基盤となっているものだと言える(p.183)。ただし、ここで言う「大衆化された文化相対主義」にとっての「大衆化された」という要素は、女性道徳改革者にとっての女性性や道徳改革の使命、あるいは反近代フェミニストにとっての反近代運動やフェミニズムのような、そのカテゴリーを成立させている中核としての役割を担っているわけではない。つまり、結果的に特定の形で大衆化された文化相対主義は、そうではないものとして、たとえばここで「人類学的な」と呼ばれるような形でも、「大衆化される」ことができたかもしれないのである。以下では、ヤコブスが「大衆化された」ものと呼んだ、「台本」を再生産するようなタイプの文化相対主義を、「台本化する文化相対主義」と呼ぶことにしたい。

それに対して、ヤコブスの記述をもとに私がいま整理してきたような、パーソンズらによる人類学的な文化相対主義に、私はその「台本化する文化相対主義」に抗するためのひとつの可能性を求めたい。ただしここでも、パーソンズの言葉の中に人種主義の欠片が見出され、人類学者以外の人々によ

る言葉や実践の中に、普遍性への信念や共生の姿を見出すことができるように (pp.100f.)、「人類学者であること」は、私が言う「人類学的な」文化相対主義者であることの必要条件でも十分条件でもない。しかしこちらに関しては、もう少し「人類学的な文化相対主義」と呼び続けることにする。

本節での私の記述からは、ひとつの問いが浮上する。それは、同じく「文化相対主義」と呼ばれるものが、一方では「台本化する」ものとなり、他方ではその台本の拘束から解放されるための契機となるのは、一体なぜなのかという問いである。これはまた、文化相対主義という概念自体の有効性と限界についての問いでもある。この問いにアプローチするために、次節では、第二節の最後に触れた「萌芽的な文化相対主義」についてのヤコブスの記述について、改めて検討してみたい。

## 5. カテゴリーとしての「進化主義」と「文化相対主義」の限界

女性道徳改革者についてのまとまった記述の最後の部分で、ヤコブスは、プエブロ諸社会のひとつであるズニ・プエブロで1890年代にフィールドマトロンとして活動した、メイ・ファーロットの書簡に着目している。ファーロットによれば、ズニの人々は確かに「野蛮」で、妖術を信じており、その信仰は、かれらがそこから脱却するまできっぱりと対処される必要がある。しかしまた、歴史を振り返ってみれば、「わたしたち自身の祖先」もまた、「啓蒙されたキリスト教徒だとされていたときに同じことをしていた」のだとファーロットは言う。そして、その妖術信仰を除いては、ズニの人々は礼儀正しく、温厚で、愛情深く、「多くのいわゆるキリスト教徒たちよりも、よほど親切」だとファーロットは書いている。こうしたファーロットの言葉の中に、ヤコブスは「彼女自身の文化の中に『野蛮』を見て、ズニの社会の中に『文明』を見る能力」を見出し、それを「1910年代と1920年代に南西部を発見することになる、人類学者、芸術家、文筆家の新たなヴィジョンを予示する」ものとしての「萌芽的な文化相対主義」と呼んでいる (pp.54f.)。

ヤコブスがファーロットに見出している文化相対主義の核心にあるのは、「わたしたち自身の」帰属する文化や社会や集団と、「わたしたち」にとって対象化された別の文化や社会や集団を、従来とは異なる視線やカテゴリーの下で眺めてみる行為だと言える。すなわち、それは単なる「文化A」と「文化B」に関する見解ではなく、「わたしたちの文化」と「わたしたちのものではない文化」に関する見解なのである。

こうした文化相対主義の中には、二つの（形而上的・弁証法的な意味での）運動を見ることが出来る。ひとつは、既存のカテゴリーを相対化し、攪乱し、問い直そうとする運動であり、もうひとつは、まさにそれらをくりかえし問題化することによって、逆説的にそれらのカテゴリーを物象化し、再生産し、自明なものにしていくという運動である。言い換えれば、「わたしたちの文化」は実は「野蛮」なのかもしれない、「かれらの文化」は実は「文明」的なのかもしれない……という思考や発話をくりかえすことは、必ずしも「わたしたち」「かれら」「野蛮」「文明」というカテゴリーの拘束からの解放に行き着くものではない。むしろそれは、「それらのカテゴリーを用いた逆説的な言説を構成する」というひとつのパターンを生み出し、はじめは新奇な逆説だったものが陳腐なクリシェに変質するという帰結に至るかもしれない。ヤコブスが描き出す多くの反近代フェミニストは、この後者の地点に辿り着いたと言えるのではないだろうか。

ファーロットの萌芽的な文化相対主義は、ヤコブスが引用した書簡の中では、ヤコブスがベネディクトの言葉を通して示したような、自己の相対化をもたらすものとして機能しているように見える。

そして、その相対化の運動が停止し、文化的他者が、単なる自己投影のためのフェティッシュになるとき、おそらくそれは「台本化する文化相対主義」に変貌するだろう。しかしまた、シャーロットが女性道徳改革者（というカテゴリーに合致する立場）である限り、そうした変貌が起こることは考えにくい。何故なら、女性道徳改革者のプロジェクトの根幹にあるのは、他者が他者のままであることを否定するような、同化や文明化に対する「進化主義的な」期待に他ならないからだ。

確かに、人間集団や文化の「進化」を語る時、ある対象を「文明」の側に、別の対象を「野蛮」の側に固定させてみれば、それは両者に特定の役割を割り振るものとして、一種の「台本化する」進化主義となる。しかし、シャーロットの「彼女自身の文化の中に『野蛮』を見て、ズニの社会の中に『文明』を見る能力」、すなわち、自分たちの中の「野蛮」を克服すべきものとして捉える一方で、他者の中の「文明」を、自分たちによって目指され、学ばれるべきものとして見るような態度もまた、もうひとつの進化主義なのだと言うことはできないだろうか。そして、「台本化する文化相対主義」における、自分たちは変化することを願い、他者にはそのままであることを要求するという、変化（進化）をめぐるダブルスタンダードの態度と対比させたとき、シャーロットの「進化主義的な」変化への期待は、むしろ「人類学的な文化相対主義」に対して親和的だと言えるかもしれない。

ここで私たちは、「進化主義」と「文化相対主義」というカテゴリー自体のひとつの限界と出会っている。アメリカの人類学の歴史がたどられるとき、モーガンの進化主義からボアズの文化相対主義へ、という流れは自明のものとされており、ヤコブスの記述もその流れに沿って展開されている。しかし『ジェンダー化された出会い』のように、台本化する文化相対主義を問題化しようとする場合、そうした単線的な流れを想定し、あるいはその二つの「主義」を別々のものだと理解することは、ある種のわかりやすさをもたらすと同時に、そうした「台本化」が起きる場や、それに対抗する契機を考える際に、かえってその現実や可能性のありかたを見えにくくする効果を発揮するように思われる。重要なのは、「進化主義的」なもの「文化相対主義的」なものを切り分けるのではなく、「台本化する言説」とそうでないものの差異を、あるいは、特定の理論や主張に内在する「台本化」のベクトルとそれに対抗する可能性の双方を、『進化主義／文化相対主義』という対立軸に還元することなく捉えようとするのではないだろうか。次節では、19世紀末から20世紀初頭にかけてプエブロでフィールドワークを行ったひとり的人类学者を通して、この点についてももう少し具体的に論じてみたい。<sup>31</sup>

## 6. 台本化する言説への抵抗と人類学的実践

ヤコブスは、『ジェンダー化された出会い』の副題に示された年号のひとつである1879年に起きたもうひとつの出来事について、以下のように記述している。

「1879年、ズニにおいて、インディアンたちははじめて人類学者フランク・ハミルトン・クッシングとマティルダ・コックス・スティーヴンソンに出会った。クッシングとスティーヴンソンは、19世紀後半における、二つの異なる人類学的思考のタイプを代表している。スティーヴンソンは、ズニ文化を研究していったときでさえ、プエブロ文化の劣等性とプエブロの人々の同化の必要性に関して、女性道徳改革者たちの見解を共有していた。クッシングの、ズニ文化に沈潜しようとする試みや、ズニの様式の擁護は、20世紀前期の人類学における文化相対主義の発展を先取りしている」

(pp.13f.)

確かに、スティーヴンソンが、女性道徳改革者たちの見解や使命感を共有していたことは間違いない。断続的な25年間のフィールドワークを経て書かれた民族誌『ズニ・インディアンズ——その神話、秘密結社、儀礼』においても、進化主義的な《文明／野蛮》の二分法や、ズニの「文明化」の必要性についての言及は、約600ページにわたる本文の至るところに登場するし、それは彼女が残した多くの書簡からも読み取れる〔MILLER 2007; PAREZO 1993; STEVENSON 1970〕。しかし、あるいはだからこそ、スティーヴンソンのフィールドワークやそれについての記述が「文化相対主義的なもの」を含むとき、それはより奇妙で鮮烈な印象を与えるものとなる。

ここでまず、スティーヴンソンの民族誌『ズニ・インディアンズ』における妖術に関する一連の記述の、最初と最後の部分を引用したい。

「妖術についての信念は、インディアン諸部族のあいだに遍在しているように思われる。そしてまた、その信念や、それに付随する実践が根絶されるまでは、かれらのあいだで、文明化におけるいかなる大きな進歩も不可能である。これらのことが一気に達成されるであろうという見込みは、少なくとも、その集団の宗教や社会的慣習について無知な者がその任務に取り組むかぎり、望み得ることではない」〔STEVENSON 1970:392〕

「未開人は、かれ自身の見解に沿って、はたらきかけられる必要がある。故に、インディアンの状態を改善するための第一の条件は、インディアンの思考と慣習について熟知することである。優れた知性と人間性への愛を持っている人々だけが、われらのインディアンたちを、暗闇から光へと導くことができるのである」〔STEVENSON 1970:406〕

これは、ある意味では、見事なまでに進化主義的な女性道徳改革者の信条を反映した記述である。しかし、スティーヴンソンを多くの女性道徳改革者から隔てているのは、「根絶」されるべきものとしての妖術をめぐるズニの人々の信念や実践を、単に「文明化」への障害物と見なしそこに暴力的に介入したり (pp.30f.)、あるいは早急に西洋文明の「過去」の実践に引きつけて解釈しようとする (p.55) のではなく、それ自体として粘り強く仔細に観察し、それについての本格的な記述を残している点である。実際、約半世紀後にそれを読んだ人類学者クロード・レヴィ＝ストロースは、スティーヴンソンを賛嘆すべき調査者 (l'admirable enquêteuse) と呼び、妖術告発の場面を見る彼女の洞察の深さ (beaucoup de profondeur) を称えている〔レヴィ＝ストロース1972: 188-192〕。

しかしまた、実践としての彼女のフィールドワークは、レヴィ＝ストロースが評価する以上のものを含んでいる。スティーヴンソンは、自ら主宰した妖術告発の裁判を通して、ある男に対する妖術使用の嫌疑を晴らし、別の妖術告発の裁判においては、妖術使用の被疑者から、彼の悪しき力を奪って無効化した張本人として (つまり妖術に対抗する呪力を持つ者として) 名指され、祭司の感謝や群衆の喝采を受けたという。ズニの祭司ナイウチは、スティーヴンソンがやがてワシントンに帰還することを残念がり、そこで彼女に対して、ぜひ「妖術師がズニに本当に存在するのだという証拠」を大統領に示し、妖術告発の必要性を政府に伝えてほしいと述べている〔STEVENSON 1970:397-406〕。

当時、「野蛮な」妖術信仰に基く「野蛮な」妖術告発の実践は、文明化の阻害要因としてインディアン局から問題視されていた。ヤコブスは、ある女性道德改革者が、ズニにおけるある妖術告発の裁判を阻止するために、軍の介入を要請し、ズニ社会に大きな動揺と混乱をもたらしたことに触れている (pp.30f.)。一方スティーヴンソンは、自分自身が妖術告発を止めるために軍を利用するかもしれない、という可能性をズニの人々が認識しているということを明瞭に意識した上で [STEVENSON 1970:397]、現地の秩序に沿う形で妖術告発に介入し、その結果、むしろ政府に対して妖術告発の実践を擁護するよう依頼されるに至っている。

結局スティーヴンソンは、自らの表明した最終目的にたどり着くことには失敗している。インディアンの「文明化」という目的のための手段であったはずの、ズニを「知る」「理解する」ということは、それ自体をひとつの目的としても、彼女の手には負えないものだった。約600ページにわたる『ズニ・インディアンズ』のどの部分を取り出しても、スティーヴンソンは、ただ目の前で展開される光景を記述し、場合によってはそこに参与する自らの姿や、そこに投げ返される人々の視線や言葉を滔々と語り続けるだけで、それが特定の全体知や「理解」に繋がる瞬間は現れることなく終わる。しかしまた私は、こうした知や理解への執着に動かされた、自らの信念と現地の秩序とのあいだでの未解決な動揺を抱えたままの、スティーヴンソンによるフィールドワークや民族誌記述が、進化主義や文化相対主義というカテゴリーを越えたところで、「台本化する言説」に対抗するためには重要な意味を持ち得るのではないかと考えている。それを過不足なく言い表すための概念やカテゴリーを、まだ私は見つけられていないが、ここではひとまずそれを「人類学的な」態度や実践と呼んでおきたい。

「ジェンダー化された出会い」において、ヤコブスは、人類学における進化主義と文化相対主義を、女性道德改革者と反近代フェミニストの言説や実践に対する、ひとつの理論的背景として位置づけた。そしてヤコブスは、アングロアメリカンによるプエブロインディアンについての主流の言説が、女性道德改革者のものから反近代フェミニストのものへと移行していく様子とともに、そこでプエブロインディアンが「自然」の中に封じ込められ、アングロアメリカンがそのイメージを徴用するという、ひとつの「台本」が作成されていく過程を描き出していった。そこから私は、そうした台本作成に参与するものを「台本化する文化相対主義」、それに対抗するようなものを「人類学的な文化相対主義」として整理した後、そこで特定の理念や学派を思わせる「文化相対主義」という言葉を留保し、通常はそこから外され、否定的な意味で「進化主義」にカテゴライズされているフィールドマトロンや人類学者の実践の中にも、「台本」から外れていく可能性を見出そうと試みた。

これは、ヤコブスが示した「ささやかな貢献」に付け加えられる、さらにささやかな補足とでも言うべきものである。また、現在のプエブロを取り巻く状況には立ち入らず、ヤコブスが描き出した過去の再解釈に議論を限定したことは、ヤコブスの問題意識が現在と未来に向いていることを考えれば、やや方向違いのアプローチなのかもしれない。しかしヤコブスが述べているように、当時の言説が現在にも影響を与え続けている以上、過去の言説や表象を再解釈し、そこに新たな意味や可能性を見出していくことは、それ自体としてひとつの価値を持ち、未来志向の目的にも貢献し得るものであるように思われる。

## 7. おわりに

本稿の中で、私は人類学者マティルダ・スティーヴンソンの実践を、台本化する言説に対抗するひとつの可能性を示すものとして取り上げた。これは、ある意味では挑発的で問題含みの行為だと言える。何故ならスティーヴンソンは、プエブロでフィールドワークを行った数多くの人類学者の中でも、最も悪名高い人物のひとりに他ならないからだ。

彼女を評する言葉としては、「傲慢」で「好戦的」[FOOTE 2005:125]、「専制的で愚か」[McFEELY 2001:150]、「頑固で、面白みに欠け、無神経で、高圧的」[PAREZO 1993:46]といったものが典型的で、中には「だれの説明においても無神経なフィールドワーカー」[HINSLEY 1994:222]、「自文化中心主義のひとつの極み」[DARNELL 1998:76]という強烈なものもある。こうした悪評の流通は、プエブロでの彼女の振る舞いと、東部の人類学者のコミュニティにおける彼女の位置づけの双方を反映したものだと言える。つまりスティーヴンソンは、彼女自身も認めているように、フィールドワークにおいてしばしば強引で暴力的な手法を展開し、多くの先住民たちからの反感や怒りを買ったのだが[PANDEY 1972:326-328; STEVENSON 1970:17,154-155,204]、それと同時に彼女は、同時代の男性人類学者たちや、後の世代の人類学者たちから、「女らしさ」の規範を逸脱した女性として、あるいは専門教育を受けていない「古い」タイプの人類学者として、ゴシップのネタや嘲笑の対象にはうってつけの人物だと見なされていたのである [FOOTE 2005:127; McFEELY 2001:150; MILLER 2007:xvii-xviii,43,118-119,222]。

しかしそれでも近年、スティーヴンソンは、准州時代のニューメキシコで生活したアングロアメリカンの女性としての自らの経験を、ひとつの明確な声として歴史に残した人物として [FOOTE 2005]、そしてまた、彼女自身の声だけでなく、フィールドで出会った人々の声や姿を、さらには変化していくプエブロの様子を、映像的・対話的な形ではっきりと描き出した人類学者として [ISAAC 2005; MILLER 2007]、さらにそこでの民族誌的記述や器物の収集・展示を通して、ズニ・プエブロを鏡とするアングロアメリカ社会の自己形成の一部を担った媒体として [McFEELY 2001]、あるいは、ヴィクトリア朝的な米国における、女性人類学者が直面した困難やディレンマを体現する人物として [PAREZO 1993]、それぞれの著者の関心に従って再評価され、位置づけ直されている。

北米各地の先住民社会で1880年頃から1900年頃にかけてフィールドワークを行い、民族誌を書き、そして1920年頃には世を去った一群の先駆的な人類学者たちは、「米国人類学の失われた世代」[MARK 1988:xiii]とも呼ばれている。20世紀の半ばになって、フランツ・ボアズが「米国人類学の父」としての名声と多くの人類学的遺産を残して長い人生を終える頃には、大学という制度の中に弟子や後継者を残さなかった旧世代の人類学者たちの多くは、人類学の歴史の周縁で忘れられるままになっていた。その後、人類学の歴史が語り直され、あるいは当時書かれた民族誌が現代のインディアンたちによって再利用されていく中で、ボアズ以前の人類学者たちの記述や実践にも新たな光が当てられてきた。そこには、スティーヴンソンやアリス・フレッチャーら、ヤコブスの言う女性道徳改革者たちも含まれている。彼女ら／彼らについて語り得ること、語るべきことはまだ多く残されており、ヤコブスの問題意識は、そうした「失われた」人類学の歴史を回復する試みに、ひとつの意義と方向性を与え得るものでもある。

## 注

- 1) ここでプエブロインディアンについて簡単に説明しておきたい。プエブロとは、スペイン語で「村落」を意味する一般名詞だが、特に米国南西部のアリゾナ州東部からニューメキシコ州のリオグランデ川沿いまでを故地として、歴史や文化をゆるやかに共有する20ほどの先住民諸社会に対する総称でもある。プエブロ諸社会は、16世紀以降スペインおよびメキシコの植民地支配を受け、アメリカ・メキシコ戦争（1846-1848）を経て米国の領土に組み込まれた。19世紀末から20世紀前半にかけての連邦政府のインディアン政策とプエブロ諸社会に関する研究としては、水野 [2007] を参照。
- 2) 19世紀から20世紀前半にかけての米国人類学に関する「人類学の歴史」の著作としては DARNELL [1998] および HINSLEY [1994] を参照。また、専門的な研究書ではないが、人類学的なアプローチや理論枠組みが生成されてきた「メイキング」の現場としてフィールドワークの実践を捉え直し、個々の理論や方法論を特定のコンテクストの産物として歴史化 (historicize) しようとした入門書である『メイキング文化人類学』[太田・浜本編2005] から、本稿の議論は多くの示唆を受けている。さらに、人類学の歴史に限らず、歴史をめぐる批評的想像力についての私の理解は、最も直接的にはクィア・スタディーズの基本的姿勢に負うところが大きい。そこでは、「批評的想像力とは、現在における実践的必要と未来における可能性とを見つめながら歴史をつなぎなおす力」であると同時に、「つなぎなおされた歴史を経由して、いまだ実践されていない新たな可能性を見出すべく、現在を組み替えていく力」として理解される [クィア学会呼びかけ人一同 2008: 13]。ただし後述するように、ここで言う「現在における実践的必要」についての具体的な議論を欠いている点は、本稿が抱える限界であり、今後の大きな課題のひとつである。
- 3) 本稿における、「文化相対主義」と「進化主義」というカテゴリー自体の有効性を問い直す態度は、上記の注2) で触れたクィア・スタディーズの基本的姿勢に関連するものであると同時に、より具体的には、人類学者である浜本満の論考「差異のとらえかた——相対主義と普遍主義」に負うところが大きい。浜本によれば、真摯な普遍主義は、それまで自らが想定していた「普遍性」が通用しないような他者との出会いを通して、その「普遍性」が自己の憶測に過ぎなかったことに気づき、その上でなお真に普遍的であるものとは何かを問い直していくという、自己相対化の契機を含んでいる。逆に、いいかげんな相対主義は、他者を「尊重する」という表現を用いながら、実際には、他者は他者、自己は自己という区別の絶対性に寄りかかっているだけの、自己相対化を伴わないものであり得る。故に、『普遍主義／相対主義』という対立軸は、しばしばそれと混同されている『自文化中心主義／反・自文化中心主義』という対立軸とは別の次元に属するものであり、むしろ後者の区別の方が重要な意味を持つことが多いのだと浜本は述べている。本稿の議論は、『進化主義／文化相対主義』という対立軸と『台本化するもの／人類学的なもの』という対立軸を想定し、前者の対立軸よりも後者の対立軸を重視する点で、浜本の議論に近い構造を持っていると言える。そして、浜本が普遍主義の意義を認めながらも、その「夢」に対してなお一抹の懐疑を表明しているように、私もまた、「進化主義」における「変化への期待」についての肯定的評価を行いつつも、その目的論的な性格をどう考えるべきかについては若干の躊躇いを感じている。言い換えれば、進化主義と文化相対主義の脱構築を試みながらも、私はまだ、「進化主義的なもの」よりも「文化相対主義的なもの」の方に、何らかの好ましい本質を見出そうとしているのかもしれない。本稿における進化主義と文化相対主義は、対比的でありつつも完全に対称的な扱いを受けていないが、その根底にはこうした私の逡巡が存在している。なお、浜本の論考において、私にとって最も刺激的だったのは、ドゥルマ社会の「外に出ず呪術(ムラー)」に見られる「普遍主義なき相対主義」が、「自然」の法則と「社会」の制度という区別自体を欠くものだという指摘 [浜本1996: 91] と、そうしたドゥルマの「極端な相対主義」が、自らの



権威や優越性に胡坐をかいた傲慢な自文化中心主義とは異なり、むしろ「無力な」パロキアリズムなのだという注釈〔同上書：95〕である。これは、「自文化」において「他者」化されてきた者の運動としてのフェミニズムにおける文化相対主義の意味や、そこでの「自然」の位置づけを考える上でも、きわめて示唆的だと思われるが、これらの点については、別の機会に改めて正面から論じたい。

### 参照文献

太田好信・浜本満編

2005『メイキング文化人類学』京都：世界思想社。

クィア学会呼びかけ人一同

2008〔2007〕「クィア学会設立大会『開会の辞』」『論叢クィア』1：9-18。

浜本満

1996「差異のとらえかた——相対主義と普遍主義」『思想化される周辺世界 岩波講座文化人類学12』清水昭俊編、pp. 69-96、東京：岩波書店。

水野由美子

2007『〈インディアン〉と〈市民〉のはざままで——合衆国南西部における先住社会の再編過程』名古屋：名古屋大学出版会。

レヴィ＝ストロース、クロード

1972〔1958〕『構造人類学』荒川幾男他訳、東京：みすず書房。

DARNELL, Regna

1998 *And along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

FOOTE, Cheryl J.

2005〔1990〕*Women of the New Mexico Frontier 1846-1912*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

HINSLEY, Curtis M.

1994〔1981〕*The Smithsonian and the American Indian: Making Moral Anthropology in Victorian America*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

ISAAC, Gwyneira

2005 "Re-Observation and the Recognition of Change: The Photographs of Matilda Coxe Stevenson(1879-1915)," *Journal of the Southwest*, 47(3):411-455.

JACOBS, Margaret D.

1999 *Engendered Encounters: Feminism and Pueblo Cultures 1879-1934*, Lincoln: University of Nebraska Press.

MARK, Joan

1988 *A Stranger in Her Native Land: Alice Fletcher and the American Indians*, Lincoln: University of Nebraska Press.

McFEELY, Eliza

2001 *Zuni and the American Imagination*, New York: Hill and Wang.

MILLER, Darlis A.

2007 *Matilda Coxe Stevenson: Pioneering Anthropologist*, Norman: University of Oklahoma Press.

PANDEY, Toriloki Nath

1972 "Anthropologists at Zuni." *Proceedings of the American Philosophical Society* 116:321-337.

PAREZO, Nancy J.

1993 "Matilda Coxe Stevenson: Pioneer Ethnologist," In *Hidden Scholars: Women Anthropologists and the Native American Southwest*, ed. Nancy J. Parezo, 38-62, Albuquerque: University of New Mexico Press.

STEVENSON, Matilda Coxe

1970[1904] *The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies*, Glorieta: Rio Grande Press.

## "Scripting" Discourse and Anthropology

### A Review of *Engendered Encounters: Feminism and Pueblo Cultures 1879-1934*

UNO Tetsuya

In *Engendered Encounters: Feminism and Pueblo Cultures 1879-1934*, historian Margaret Jacobs explored some aspects of the interaction between Anglo-American women and Pueblo Indians. According to Jacobs, "antimodern feminists" sympathized with cultural relativism and applauded Pueblo cultures, but also "scripted" particular roles for Pueblo Indians. Such "scripting" discourses have bound them to romanticized representations that tend to omit contemporary concerns and realities. In this article, I attempt to gather up the words and deeds that diverge from the "script," and suggest that reexamining "lost generation" of anthropologists might contribute to discover some ways to subvert the scripted roles. This attempt is also to reconsider the effectivity and limitation of the use of such categories as cultural relativism and evolutionism in rewriting histories of anthropology.