

社会空間論の再検討—時間的視座から

2008 年度第 3 回研究会

日時： 2008 年 12 月 6 日（土）午後 1 時～午後 6 時半

場所： AA 研マルチメディア会議室（304）

報告：

1) 田中雅一（AA 研共同研究員、京都大学）

「セックスを語る時間——セックスワーカーとの対話から考える〈エス〉のグラフィック」

2) 小池郁子（AA 研共同研究員、京都大学）

「オリシャ崇拝運動における時間：アフリカ、ヨルバの神々を崇拝するアフリカ系アメリカ人の社会運動」

セックスを語る時間——セックスワーカーとの対話から考える〈エス〉のグラフィック

田中雅一

1 はじめに

伝統的な文化人類学的空間・時間論とは、相対主義的な視点から、社会によって空間や時間についての考え方が異なり、普遍的な考え方があるのではない、という立場であった。異文化、とくに非ヨーロッパあるいは前近代的社会を対象としてきた文化人類学は、私たちが当然と思っている空間の均質性や時間の非回帰性の特殊性を指摘し、また批判する立場をとってきた。ギアツ、見田、ブロック、さらにはベンヤミン『歴史哲学テーゼ』などの議論には、そうした批判精神が明らかである。

さて、報告者は、別のところでマリー・ルイズ・プラットのコンタクト・ゾーンをいう概念をキーワードに植民地支配を含むさまざまな邂逅を研究のテーマとして論じてきた。

プラットは『帝国のまなざし』の序論でつぎのようにコンタクト・ゾーンの概念について定義している。

コンタクト・ゾーンという^{ソーシャル・スペース}社会空間は、まったく異なる文化が出会い、ぶつかり、お互いに取り組みあう場所である。それは、植民地主義や奴隷制度など・・・しばしば支配と従属というおおいに非対称的な関係において生じる[Pratt 1992 *Imperial Eyes*]。

コンタクト・ゾーンとは、植民地における邂逅の空間である。それは地理的にも歴史的にも異なる人びとが接触し、現在進行形の関係を確立する空間である。それは通常、強要、根本的な不平等、そして手に負えない葛藤を巻きこんでいる[p.4]。

つまり、プラットにとってコンタクト・ゾーンとは「^{コロニアル}植民地支配の^{フロンティア}境界」を指す。しかし、彼女は、境界が支配の側からの一方的な視点であるとして、コンタクトというより相互交渉的な概念を採用したという。

「コンタクト・ゾーン」は、地理的かつ歴史的な分離によって以前は別れていたが、いまやその軌道が交差することになった主体の空間的かつ時間的な^{コプレゼンス}共在を想起させる試みである。「コンタクト」という言葉を使うことで、植民地での出会いにおける相互作用的、即興的な次元を際立たせたい。それは、征服と支配という伝播主義者の説明では簡単に無視され、また抑えられてきた次元である。「コンタクト」という視点は、いかにして主体が相互の関係において、かつ相互の関係によって構築されるのかということ**を強調する**。それは、植民地支配者と被支配者、^{トラヴェラー}旅行者とそれを受け入れる人びと^{トラヴェラー}との関係を、分離やアパルトヘイトによってではなく、しばしば権力の根本的な非対称的關係が存在するなかでの共在、相互作用、絡みあう理解や実践によって取り扱うつもりである[p.7]。

プラットにとって、相互交渉の世界こそがコンタクト・ゾーンを特徴づけているのであり、それを無視したり否定したりすることは非対称的な関係の遂行でしかない。

それでは、人類学的知の創出起点のひとつであるフィールドとの関係でコンタクト・ゾーンとはどんな意義を持つのだろうか。『帝国のまなざし』の対象は旅行家・冒険家とかれらが残した旅行記である。旅行家を人類学者に、旅行記を民族誌に言い替えれば、かれの活動する場、すなわちフィールドがコンタクト・ゾーンだといえる。これは人類学者と他者との出会いの場であるという意味である。したがって、すべてのフィールドがコンタクト・ゾーンであり、それについての民族誌は旅行記についてプラットがおこなったような批判的読解の対象となる。

伝統的に人類学者は、科学者としての旅行家と同じようにフィールドを相互作用的な力がはたらくコンタクト・ゾーンとみなすことを拒否してきたと言えよう。かれは、自身を超越的な立場において他者の世界を自己完結的なものとして記述・分析しようとする。フィールドを一部とする社会は、なによりも外界から孤立した、自給自足的な世界として描かれる。そこで、キリスト教の影響や、ヨーロッパ人による経済的搾取や暴力的支配、ヨーロッパ産の物資の痕跡はきれいに払拭されている、あったとしても、それはこの社会の一部——周辺においてでしかない。人類学者は、フィールドの村人たちが最初に見た白人なのだ。

文化人類学者たちによる自覚的なコンタクト・ゾーンの研究の端緒となったのはマックス・グラックマンの通称「^{ザ・ブリッジ}橋」であろうか[Max Gluckman 1940. *Analysis of a Social Situation, Modern Zululand. Bantu Studies* 16:1-30, 147-174.]。かれの後継者が都市人類学の先駆とも言える炭鉱都市での調査を始めたのは当然なのかもしれない。

さて、このような視点から時間について考えると、コンタクト・タイムゾーンという概念が有効と思われる。それは、コンタクト・ゾーンに認められる複数の時間を強調する概念である。理論的には、時間あるいは歴史の一義的な支配を批判へと結びつく。また、ファビアンが指摘したように (Johannes Fabian 1983 *Time and the Other*)、人類学の対象となる人びとは、同時代人でありながら、遠い過去に生きる存在として描かれ、人類学者たちが生きる時間から断絶されている。かれらの孤立や自律は、こうして構築されていく。これに対し、コンタクト・タイムゾーンは私たちとかれらが「^{コイヴナルネス}共時間性」を生きていることを強調する。報告者は、このような問題意識に基づきつつも、他者との対話のようなよりミクロな次元でのコンタクト・タイムゾーンの分析を考えている。

2 セックスワーカーをめぐる議論

今回の報告で具体的に取り上げるのは、現役の女性セックスワーカーとの「長い会話」である。本来の問題設定「なぜセックスワークをするのか、やめられないのか」という問いかけであった。歴史的あるいは学說的にみると、セックスワーカーはまず「犯罪者」として、のちに貧困や家父長制の犠牲者として語られることになるが、さらに労働者としてセックスワーカーという言葉が提唱されることになる。そこには、同じ労働者として労働環境の整備や改良を訴えようとする思いを読むことができる。また、これとならんで、犠牲者ではなく抵抗者、とくに家父長制への抵抗者としてセックスワーカーをとらえようとする立場も増えてくる。こういう状況で、セックスワーカーの一義的な理解を批判し、さまざまな動機（金がほしい、セックスがしたい、女として認められたいなど）や置かれている文化・社会的な多様性を認めようという視点が現れつつある。

3 <エス>のグラフィー

繰り返すが、報告者は、このようなセックスワーカーの表象をめぐる議論を批判的に検討しつつ、ひとりの女性から5回にわたって聞き取りを行ってきた。そして、そこに認められる「対話」に注目した。対話とはもちろん一般的な意味で二人のやりとり、ということになる。それは「ライフ・ストーリー」論における視点と共通するもので、インタビューを客観的な情報・資料の収集として見るのではなく、まさに調査者と被調査者との対話とし、そこから生まれる世界を構築的なものとみなす立場である。しかし、この対話は内的な対話を含む。それはいま語っている<わたし>と過去の<わたし>との対話である。インタビューが過去についての情報収集であることを考えると、このような二重性が認められるのは当然と言えよう。しかし、それだけではない。きわめて文化的な特徴とも言えるが、民族誌には、3番目の対話、すなわち憑依霊との対話、守護霊との対話を中心テーマになっているものがある。この文化的想像者を報告者はエス〔フロイト〕と名付け、そのような対話を中心テーマとする民族誌を<エス>のグラフィーと名付けた。クラパンザーノの『精霊と結婚した男』や原ひろ子の『ヘアー・インディアンの世界』などを例として挙げるができる。このエスとはだれなのか？ ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ（歴史の概念について）』（野村修訳）（岩波現代文庫 今村仁司 2000『「歴史哲学テーゼ」精読』所収）には有名な天使が登場する。

歴史の天使はこのような様子であるに違いない。かれは顔を過去に向けている。ぼくらであれば事件の連鎖を眺めるところに、かれはただカタストロフのみを見る。そのカタストロフは、やすみなく廢墟を積みかさねて、それをかれの鼻っ先へつきつけてくるのだ。たぶんかれはそこに滞留して、死者たちを目覚めさせ、破壊されたものを寄せあつめて組みたてたいのだろうが、しかし樂園から吹いてくる強風がかれの翼にはらまれるばかりか、その風のいきおいがはげしいので、かれはもう翼を閉じることができない。強風は天使を、かれが背中を向けている未来の方へ、不可抗的に運んでゆく。一方ではかれの眼前の廢墟の山が、天に届くばかりに高くなる。ぼくらが進歩と呼ぶものは、（この）強風なのだ。

エスとは、このような進歩的な歴史観に抗う、もうひとりの自己と言えるかもしれない。この

場合進歩的な歴史観に対応するのは、現状満足的な自己のあり方、指向性である。反対に**物語る自己(楽園から吹いてくる強風)に抵抗する自己/天使の存在の役割も無視すべきではないだろう**。以下では詳述は略するが、報告者はエスとの対話、過去の<わたし>との対話、そして人類学者との対話という3重の構造に流れる時間に注目し、それらがどのような関係にあるのかを明らかにしていくことが、ミクロな次元でコンタクト・タイムゾーンを論じるひとつの有効な手段であると考えている。

オリシャ崇拝運動における時間：アフリカ、ヨルバの神々を崇拝するアフリカ系アメリカ人の社会運動

小池郁子

本発表では、アフリカ系アメリカ人（アメリカ黒人）の社会運動における社会空間の形成について、時間との関わりから検討した。すなわち、社会運動の理念にみられる時間（過去、現在、未来）や、運動の核であるオリシャ崇拝にみられる時間が、アフリカ系アメリカ人の社会運動の実践形態や、コミュニティの編成とどのように錯綜しているのかを考えた。

考察の対象は、1950年代後半、アメリカ合衆国のニューヨークでアフリカ系アメリカ人によって組織されたオリシャ崇拝運動である。この運動は、1972年から73年にかけてアメリカ南部のサウスカロライナ州に、オヨトゥンジ・アフリカン・ビレッジ（以下、オヨトゥンジ村と略す）というコミュニティを創設し、西アフリカ・ヨルバランドに由来するオリシャとよばれる神々を崇拝している。

発表では、社会運動の実践形態が、運動の成員にとって抑圧的な形態からより開放的なものへと変化していることに着目した。こうした社会運動の変化は、運動の理念にみられる時間と、その運動を実践する成員の身体との関係からおおきく三つに分けることができる。①運動（過去）に管理される身体、②国民国家（現在）に管理される身体、③過去と現在を接合する試み。

〈運動（過去のヨルバ社会）に管理される身体〉（1960～80年代半ば）：オリシャ崇拝運動が設立された当初、運動は成員の身体を規律化するところに共同性をもとめた。運動の唱導者たちは、アメリカという現在から彼ら自身を切り離すことで、人種主義的な社会から彼らを解放する社会空間を手に入れようとした。これは、奴隷解放以降、アメリカにおけるブラック・ナショナリズム（黒人分離主義）の伝統である。オリシャ崇拝運動の場合、彼らは、ヨルバの神々を崇拝し、ヨルバの「伝統」的な生活様式をアメリカで再現するという方法をとった。ここで重要なのは、彼らがそれまでに生きていた「現在のアメリカ社会」にたいして、「過去（伝統）というヨルバ社会」が設定されていたということである。つまり、運動を実践する成員の身体が、過去のヨルバ社会という観念によって規律化されたのである。こうして、この運動は、1970年代末から1980年代前半にかけて最盛期を迎えた。

〈国民国家（現在のアメリカ社会）に管理される身体〉（1980年代半ば～）：しかしながら、数々のブラック・ナショナリズムの運動が困難に陥ったように、オリシャ崇拝運動も例外とはならなかった。社会運動とその成員は、いうまでもなく、現在のアメリカ社会による規律化から逃れることはできないからである。その証拠として、成員は生活をいとなむために、郡政府が支給する社会福祉サービスに依存し、近隣の農家へ出稼ぎ労働に出かけなければならなかった。さら

に、彼らは、資本主義にのっとったアメリカ社会とは異なるコミュニティを形成するために、平等主義的社会を目指した。彼らは、その平等主義的社会を「原始共産主義社会」と呼び、伝統的なヨルバ社会を貫く理念として位置づけた。しかし、成員個人による利益追求や欲望によってその平等性は実現されることはなかった。おなじように、一夫多妻制が、アメリカ社会の一夫一婦制との差異のポリティクスで導入された。だが、男性成員はアメリカ社会の性的な価値観から自由ではなく、彼らの家父長的、男性覇権主義的な態度が批判され、一夫多妻制は改善を余儀なくされたのである。オリシャ崇拝運動は、その制度にしても、成員個人の欲望にしても国民国家に規律化されていたのである。

〈過去と現在を接合する試み〉：オリシャ崇拝運動の実践形態は、上述した理由をふくめて、さまざまな角度から変革を迫られることとなった。発表では、運動の実践形態が、ヨルバ社会の過去性で規律化された全体主義的なコミュニケーションから、「ハウス」とよばれるより小さな単位に移行したことをとりあげた。ハウスとは、宗教上の親子関係にもとづいた疑似家族的崇拝組織である。

ハウスでは、現在のアメリカ社会で生活をいとなんでいることを前提に、オリシャ崇拝が実践されている。つまり、ハウスでのオリシャ崇拝の目的は、運動の成員を現在のアメリカ社会の時間から切り離し、彼らを過去のヨルバ社会に束縛しておくためではない。その目的は、オリシャ崇拝の諸実践（祖先崇拝、託宣、供犠、祭り）にみられる様々な時間の観念をアメリカ社会の現在に組み込むことによって、運動を実践する社会空間を地域社会に創出することである。こうして成員は、アメリカの地域社会で生活しながら、オリシャ崇拝を通じて多元的な共同性を築いている。その共同性は、あるときは、祖先崇拝が導く時間、たとえば、アフリカの過去（歴史）との血縁的なつながり、あるいは、人類発祥の地としてのアフリカとのつながりにもとづいて築かれる。またべつときは、託宣が説くように、現在の日常生活で接する異なる宗教の実践者との共存にもとづいて共同性が築かれる。

さらに、運動の実践形態がハウスに移行したことで、ハウスの成員と、ヨルバの宗教組織やヨルバ人（現在のヨルバ社会）とがオヨトゥンジ村を介さずに直接交流する機会が増えている。それにしたがって、オリシャ崇拝運動が成員を規律化するためにもちいた過去のヨルバ社会という植民地主義的な視点が改められつつある。以上でとりあげた運動の変化は、ハウスの能動的選択によって生じているわけではない。こうした変化は、一つに、オヨトゥンジ村の機能が変化したこと、すなわち異なる人種や宗教にたいして排他的な運動を集合的に実践するコミュニケーションから、個人的な巡礼が可能な聖地へと変化したこと、もう一つに、地域社会におけるハウスの存在や成員の生活と密接に関連している。

本発表では、オリシャ崇拝運動の理念にみられる時間や、オリシャ崇拝にみられる時間が、運動の実践形態や、コミュニティの編成とどのように交錯しているのかを検討した。

公民権運動からまもなく半世紀を迎えるが、アフリカ系アメリカ人に経験されるアメリカ社会は、ヨーロッパ系アメリカ人のそれと異なることはいまでもない。そうした社会環境のなかで、オリシャ崇拝運動の目的は、抑圧的な白人・キリスト教文化にたいして抵抗することではない。運動を実践する成員は、宗教実践を通じてオリシャ崇拝運動の時間とアメリカ社会の時間とを接合することを試みている。そうして、彼らは人種主義が蔓延る地域社会のなかで、能動的に実践

できる伝統や文化を創り出すとともに、それらを共有できる社会空間と共同性を編み出している
のである。