

コロニアリティの発見と 謝罪・負の遺産化・脱植民地化

——博物館の実践と舞踊の流用に対する先住民マオリの主張——

土井冬樹

はじめに

ご紹介いただきました、神戸大学国際文化研究推進インスティテュートの協力研究員と、国立民族学博物館の外来研究員の土井と申します。本日は素敵な研究会にお声がけいただきありがとうございます。よろしく申し上げます。

今日のテーマはとても大風呂敷を広げてしまっていて、若輩の私がこんなテーマで発表するなんてと我ながら恐縮しています。私が話す内容としては、ニュージーランドの博物館とマオリの関係、すなわちものの収集やその後の返還の話と、マオリの歌と踊りの利用に関してどのようにマオリと非マオリが関わっているのかというものです。「コロニアリティと社会的実存」の研究会については既に鈴木さんからご紹介がありました。共生の危機がどのように植民地統治の過去と現在から生み出されているのか、そしてよりよい生を求めて創意工夫を凝らし、他者との関係の中で生きようとする社会的実存とはどういったものか

を明らかにするのがこの研究会の主要なテーマだと伺っています。私は、イギリスの旧植民地国家であるニュージーランドの先住民であるマオリを対象にした研究者としてそのテーマに貢献できるのではないかと考えて、今回の発表の内容を準備しました。

今日の発表の具体的な話に入る前に、簡単にマオリの紹介をさせていただきたいと思います。マオリは800年ほど前にアオテアロア、現在では一般的にニュージーランドと呼ばれる土地に移住してきたポリネシアの民族です。西洋人が初めてこの土地を「発見」したのは、1642年のオランダのアベル・タスマンであったとされています。ただアベル・タスマン一行は、上陸しようとボートで接近したときにマオリの攻撃にあって数人が殺されてしまったので、危険とみなして上陸しませんでした。その後1769年にジェームズ・クックが改めてニュージーランドを「発見」し上陸して、マオリと接触しています。それ以降イギリ

ス系ヨーロッパ人を中心とした移住が開始されました。

ここで、スライドに共生の危機と書いています。というのも、初期の共生の危機の一つは、このイギリス系ヨーロッパ人が移住し始めたことによって生じたものと考えたからです。1830年代からは、イギリス系の移住者とマオリとの間で闘争などが生じていて、国として法律の統治が必要であるという考え方が出てきました。その結果、もちろん理由はそれだけではありませんが、マオリとイギリス君主との間でワイタンギ条約が結ばれます。ワイタンギ条約の中身を本当に簡単にですが紹介すると、第1条マオリの主権をイギリスに譲渡すること、第2条マオリの財産は保証するが、もし土地を売りたいと思った場合は、イギリス側あるいは植民地政府が専買権を持つというもの、そして第3条マオリにイギリス市民と同等の権利を認めるというものです。この条約に多くのマオリの首長たちがサインをしました。ワイタンギ条約があったわけですが、どこの先住民、あるいは植民地国家の例に漏れず1840年から1970年代頃まで、マオリたちは文化の抑圧や、文化的実践の禁止といった植民地支配を受けることとなります。このときは共生の危機への対応として支配があったといえるのではないかと思います。

またマオリ自身も、パケハ（pākehā:ヨーロッパ系移民とその子孫を指す通称）の人たちの方が偉くて優れていて、マオリはそ

うではないという構図を内面化していくこととなります。その傾向が一番顕著に出ているのは言語の継承だと思っています。1900年代初頭にはほぼ全員が話せたとされているマオリ語は1970年代には既に20%近くの人しか話せない状況になっています。マオリ語はもう伝えるべきものではない、みんな英語を喋るべきというようなことがマオリたちの間で了解されていたわけです。このような植民地支配の構造の内面化があったのですが、1970年代からマオリは先住民運動を始めて、主権の再獲得、そして言語や文化の復興を行っていきます。その結果、マオリ語が公用語化になりましたし、テレビでもマオリ語のブロードキャストが始まるということが起こってきます。

今回の発表では、こうした流れの中にあるマオリの人たちの中で、コロニアリティがいかに関見されたのか、そしてマオリ及びニュージーランドの主流社会の人たちはそのコロニアリティにいかに対応していたのかということを負の遺産化、謝罪あるいは返還、そして脱植民地化という観点から考えたいと思っています。

1. 負の遺産化、謝罪、脱植民地化

これまで先住民運動は先住民の権利の再獲得として議論されてきました。この視点に立つと、コロニアリティはつまり権利の剥奪あるいは権利の矮小化であったといえると思います。しかし私が博士論文の間に

取り組んでいた文化の流用というテーマでの研究は、知的所有権などを中心にした議論もあるのですが、そもそも権利概念を適用させること自体が植民地主義的なのではないかとする批判が展開されていました。先住民は排他的な所有権を主張しているのだと考えてしまう場合、先住民たちはまさに権利を求めているといえます。しかし、かれらは文化的なものや実践の神聖性の維持を重視している傾向にあって、西洋的な意味合いでいう排他的な権利、所有権、知的所有権を求めているわけではない場合があるということが明らかになってきています (Kuprecht 2012, 2014)。そのため、先住民が批判する他者による文化の流用を考える際、経済的な利益の分配を念頭に置いた知的所有権あるいは所有権を議論の前提とするのはおかしいのではないかと考えられるようになってきたわけです。

こうした背景にあって、本発表で私は、先住民運動及び先住民運動を取り上げた研究の理念と成果を否定することはしませんが、一方で権利の再獲得だけを自明としない方法で、先住民運動の流れを改めて整理することができないかということを試みようとしています。その流れでこの負の遺産化、謝罪や返還、そして脱植民地化を考えました。テーマでは、謝罪、負の遺産化、脱植民地化と書いたのですが、順番としては、実は、負の遺産化が最初にあってその後謝罪や返還、そして脱植民地化という流れになっているのではないかと、発表の準備

をしながら気がつきました。そのため、まずは負の遺産化を取り上げたいと思います。

1-1. 負の遺産化

負の遺産化という言葉はあまり一般的ではないと思いますが、負の遺産という言葉は近年非常によく使われています。これは特にダークツーリズムや災害展示などで話題になった言葉で、東北大震災以降の研究で多く取り上げられるようになってきました。負の遺産として世界的に認識されているものとしては、原爆ドームやアウシュヴィッツ強制収容所などが挙げられます。また、それらが負の遺産であるということに、多くの人が賛成するのではないかと思います。それらには強い負のイメージがあって、負の歴史としてある種のわかりやすさを持っているように感じます。なぜ負の遺産としてわかりやすいかというと、おそらく人権意識などが共有されていて、民族虐殺は良くないことだ、といった了解がすでに広くあるからではないかと考えています。

一方で先住民たちの場合は様子が異なります。帝国主義時代、「新しい」土地に侵入するとき、先住民は人ではないかのように扱われ、権利を持っていない存在とされてきました。その中でキリスト教化や同化主義などがあったわけですが、そうしたことは必ずしも人権を侵害したという形では歴史的には語られないことが多かったわけ

です。一方で近年、先住民たちを対象に、記憶や歴史的トラウマに関する研究が盛んに行われるようになってきています。これらの研究は書かれた歴史からこぼれ落ちた先住民たち、そして植民地支配、あるいは植民地政府の人たちと先住民の関係といった個々の生活実践に注目した研究といえるでしょう。その研究の中では、ある記憶や経験を負の遺産として昇華することに着目してきています。例えばマオリだったら、マオリ語を話してはいけないと言われた経験が、当時は内面化されていて、マオリ自身が言語を子どもに教えないようになっていました。それが、負の遺産であった、つまりマオリ語を伝えたかったけど伝えられなかった、今はマオリ語を取り戻したい、というところへ話が進んできたわけです。このような、なにかを負の遺産にしていくということを、今回は負の遺産化という言葉を使って取り上げたいと考えています。

この負の遺産化に関して、一部示唆的な研究はアライダ・アスマンの記憶に関する研究です (Assmann 2006 = 2007)。アスマンは、記憶を蓄積的記憶と機能的記憶に分けました。そして、蓄積的記憶は単なる記憶の羅列で、機能的記憶は価値づけられた記憶であると設定しています。これらの記憶は互いに行き来するものであって、蓄積的記憶がある何かをきっかけに機能的記憶になることもあるし、一方で機能的記憶は例えば世代が変わることによって蓄積的記憶になっていくのだと彼女は説明します。

負の遺産化は、この蓄積的記憶、単なる記憶の羅列が機能的記憶に置き換えられることによって生じるものと説明できると思います。つまり注目されてこなかった生活実践が植民地支配によって受けた傷と位置づけられ、そういうものとして表現されるようになっていくわけです。このとき負の遺産化を行った人や集団によってコロニアリティが意識されると考えています。

1-2. 謝罪と返還

次に謝罪と返還です。タイトルにも謝罪という言葉を使ったのですが、私が今回扱うのは博物館の実践が主になるため、主に謝罪というよりも返還に注目したものになります。今回の発表では、謝罪を、主に支配者側が被支配者の負の遺産化の動きを受けて、その負の部分を認めることと考えます。返還はその負の部分を是正するための動きと捉えたいと思います。

これまでの謝罪研究では誰がどのように謝罪するのか、謝罪と賠償は果たして同じ意味なのか、どのように謝罪が行われたのかなどが議論されてきました (MacLachlan 2010)。そういったことを今回はあまり取り上げずに、単純に謝罪は負の部分を認めることと考えたいと思っています。先住民について議論する上では、ここで言われる負の部分というのがコロニアリティと置き換えることが可能なのではないかという仮説をもって今回の話を進めていきます。この謝罪と返還は、言葉を変えれば、過去の

営為についてコロニアリティを発見し、その認知を共有することといえます。

1-3. 脱植民地化

では脱植民地化とはなんでしょうか。これは、スミスの *Decolonizing Methodologies* から取ってきた言葉ですが、「文化的・言語的・心理的に植民地権力から脱すること」(Smith 2012: 101) と捉えたいと思っています。

彼女は脱植民地化とは先住民が自己決定できるようになることであるとしていますが、先住民の自己決定を認めるためには、先住民側が主張するだけではもちろん叶いません。支配者側が先住民の自己決定を認め、先住民が自己決定できる場所を作るという両者の歩み寄りによって初めて、先住民の自己決定は可能になってくるからです。そのため、脱植民地化は、必ずしも謝罪や返還のように、負の遺産化されたものを認めるだけではなく、両者が歩み寄っていくという過程に注目したものと考えられます。脱植民地化は、謝罪や返還と異なり、過去についてのコロニアリティを認め、それを是正するだけではなくて、現在、そして未来に関わってコロニアリティからいかにその関係者たちが脱することができるのかを捉えようとしている概念です。

1-4. 発表の目的

まとめると、負の遺産化とは、植民地支配に対して内面化するのではなくて、抵抗

する契機を作り出す実践です。謝罪と返還は、加害者側が負の遺産化に対してそれを認めて是正する試みです。そして、脱植民地化は、被支配者が自分の主権の獲得を目指す動きと並行して、支配者が主権の譲渡、分譲あるいは相手の主権を認めるという過程です。こうした多様な実践の中で、コロニアリティは様々なあり方として発見され認知されるもの、と今回の発表では考えます。

こうしたものを考える上で、記憶と歴史の研究をしているモーリス・アルヴァックスの考え方が非常に有効であると考えています。彼は、個人は自らが属する集団の観点から記憶を想起する、その意味で集団は記憶の社会的枠組みとなると説明します (Halbwachs 1994 = 2018: 9-10)。つまり負の遺産化、それを認める謝罪、そして両者が歩み寄って脱植民地化しようとする動きは、負の記憶を想起する社会的枠組みが拡大していると説明できるのではないかと考えます。

こうした枠組みに立って、本発表の目的は、様々な実践活動の中で多様な形で見られると考えられるコロニアリティについて、マオリと博物館の実践、そしてマオリの歌と踊りの利用を巡る実践から、負の認識主体がいかに拡大していったのか、そしてマオリが問題とするコロニアリティの特徴とは一体何か、それはどのように脱植民地化が可能なのかを検討することです。では前置きがとても長くなってしまいました

が、ニュージーランドの博物館とマオリの話をしていきたいと思います。

2. マオリと博物館

ここでは、ニュージーランドの博物館の収集そして返還についてまとめたいと思います。博物館は本質的に領有の実践の上に成り立つ施設であるといわれます (Pearce 1994: 125)。博物館は、植民地主義的で、先住民の権利を認めず、かれらが持っているものを取り上げ、それを並べ、展示するという実践を行う施設だからです。こうした博物館の実践は、もちろんニュージーランドにおいても行われてきました。

2-1. 博物館の収集と展示

19世紀初頭、銃や病原菌の流入によってマオリの人口は、元々の10万から20万近くといわれていましたが、4万人台まで一気に落ち込みます。そうした経緯からニュージーランドに移住した人たちは、マオリは死にゆく民族なのだ考えるようになりました。そして、記録や保存の必要性がある、ということで、人骨や文化的財産の収集を正当化してきました。特に活発に働いた人としては自然学者のウォルター・バラ (Walter Buller, 1838-1906) や旅行者のジョン・カーン・ビッドウィル (John Carne Bidwill, 1815-1853) などがいます。かれらはマオリの墓を盗掘して骨を祖国に持ち帰りました。また、収集や盗掘は組織的にも行われていました。ニュージーラン

ドの主要都市であるオークランド、ウェリントン、クライストチャーチには、博物館が1850年から70年代の間に建てられます。そうするとそれらの博物館は独自にマオリの骨を集めて1860年から1930年代まで、世界中の博物館や大学、医療機関に移送しました。最終的に、個人収集家と博物館によって合計900体近くの周りの遺骨が海外に送られたのです (O'Hara 2020: 449)。

ここでは、盗掘家としてのちに知られるようになった、オーストリア出身のアンドレアス・ライシェック (Andreas Reischek, 1845-1902) の活動を詳細に説明します。彼は、1877年から89年にニュージーランドで活動していた自然科学者です。自然科学者である一方で、民族的資料も数多く持ち帰っています。彼がオーストリアに持って帰ったものは1万4000点近くあり、そのうち人骨等を含む民族的資料は453点とされています (O'Hara 2020: 438-439)。その中には、正当な価格で彼が購入したとされるものも多く含まれていましたが、一方で墓の盗掘や廃村から窃盗したものも数多くありました。

彼が、盗掘家としてニュージーランドでよく知られるようになったのは、カフイア (kawhia) と呼ばれるニュージーランドの北島の西側の海岸の近くにある地域でミイラを収集したためです。彼はその地域で盗掘活動を行っている間に、マオリの古老たちから、この土地から出ていけと退去勧告をされていました。彼はこれを聞かないと

命を落とす可能性を感じていました。それでも盗掘を繰り返し、ミイラを発見するとそれを隠して運び出して、夜のうちに脱走したのです。その後、ミイラはオーストリアのウィーン博物館に収蔵されました。

こうした過程がここまで明らかになっているのはなぜかという点、ライシェックの盗掘と博物館への収蔵の話は、彼の日記をもとに1930年に出版されたからです。もちろんマオリたちもその本を読めるわけなので、ライシェックがミイラを掘り出して持っていったという話は広く知られるようになりました。第二次世界大戦前からミイラを取り返すための作戦が立てられていましたが、うまくいかず、その後の交渉でもウィーン博物館側が返還の要求を拒み続けたので進展がありませんでした。1985年になってようやく2体のミイラは返還されました。また、2022年10月3日に、このライシェックコレクションを含む64体の遺骨がウィーン自然史博物館から返還されています (Te PaPa Tongarewa/Museum of New Zealand 2022)。

こうした文化的財産、そして人骨等の収集のほか、展示も非常にコロニアルな力が発揮される場所の一つでした。今回は、1863年にイギリスで開催されたハリル・ウィキトリア (hariru wikitoria!: 勝利の握手) というマオリを題材にした文化展覧会について簡単に紹介したいと思います。

ハリル・ウィキトリアには、13人のマオリがニュージーランドから連れて行かれ

たのですが、このときにはイギリス人の視覚的興味を引くために顔に刺青のある人が選ばれました。スライドの写真にあるのは、連れて行かれた人ではなくて、マオリの初代キング (kingi: マオリ王) なのですが、顔に刺青がなされています。マオリの刺青は、彫刻と同じような方法で肌を削って墨を入れるので、顔がでこぼこになります。それで、イギリス人の目を引くだろうと、そういう人たちが連れて行かれたわけです。かれらは、既にキリスト教に改宗していて洋服を着て生活をしていたのですが、イギリスに連れて行かれると伝統的な民族衣装として腰ミノやマントを着るように指示され、さらに民族誌記述に沿った歌と踊りを実践するように強いられました (Harple 1996)。

このように展示の現場においても、先住民の表象に関して、先住民が自己決定を行使できる場所は極めて限定的であったわけです (McCarthy 2005)。それがまさに植民地期のニュージーランドそして宗主国であるイギリスの実践だったわけですが、それが1970年代以降、大きく変わっていきます。その大きな転換点となったものがテ・マオリ展です。テ・マオリ展は1984年にアメリカを回った展覧会で、その後ニュージーランドに返ってきてニュージーランドも回りました。博物館や展示における先住民の文化表象のあり方に大きな変革を及ぼしたとされる展覧会です (Harple 1996)。

どのような変革を及ぼしたとされている

のかを、ここにまとめました。まず、この展示に用いられる文化的財産は、博物館やギャラリーの所蔵であるのは間違いないのですが、この展覧会ではマオリが展示品の精神的な所有者であると位置づけました。そのため展示の仕方、またコレクションの管理の仕方にマオリは大きな発言権を持ちました。例えば、各地の博物館やギャラリーで展示物を主催者側が受け取る際には、それぞれの地域でマオリの儀礼を経るようにしていました。そのためテ・マオリ展はマオリの合意に基づいた初めてのマオリ芸術の国際展示であったという評価も受けています (Mead 1986)。また、展覧会はマオリの慣習に従って開場されるべきとも考えられました。そのため、アメリカの各地での展覧会初日には、マオリの古老がその会場で儀礼を行ってから開場しました。

このようにマオリがこのテ・マオリ展に深く関わることができたのは、既に先住民運動を通してニュージーランドにおける存在感が強くなっていたこと、そして先に挙げたワイタンギ条約が、法的法律的に認められるのが1975年なのですが、その条約法によってマオリの主張やその重要性に法的根拠が与えられていたことによるといわれています。そうした背景もあって、テ・マオリ展に関わる実践は、マオリによる博物館の実践の負の遺産化を受けて、伝統的な博物館の実践は良くないものであるとし、先住民の主体性を尊重した脱植民地化した博物館実践を模索していたものと捉え

られると考えています。

2-2. マオリに対する返還

それでは、これから、このテ・マオリ展を通して返還が始まっていくという話をまとめたいと思います。テ・マオリ展の準備の際に、何を展示するべきか考えるため、マオリの古老たちは初めて博物館の収蔵庫に入ることになります。そのときに、墓に眠っていると信じられていた先祖の遺骨と対面したのです。例えば、テ・ロロア部族 (Te Roroa Iwi)、ニュージーランドの北島の北部地域を領土としている人たちは、博物館の収蔵庫で自分たちの土地から持ち去られた棺を目にしました。その棺は非常に神聖なものであって公共の目に触れられるべきではないと考えられていたので、これが博物館の収蔵庫にあることに疑問を持ちました。かれらは、棺があるのだから、先祖の体そのものもあるのではないかということで、テ・マオリ展が終わった後に、3ヶ月かけて先祖たちを探しました。最終的に収蔵庫で見つけたので、1987年にマオリ省大臣と話し合いをして、1988年にかかれらはその棺と副葬品、そして遺骨の返還にこぎつけます (Tapsell 2016)。これが初期の事例となって、その後各地のマオリの部族が博物館と関わりを持って、遺骨や文化的財産の返還を要求するようになっていきました。

収集された遺骨などの国内での返還の実践がある一方で、返還対象が拡大していく

ことも見られました。それは北方地域を領土とする別の部族、ンガプヒ (Ngāpuhi) と呼ばれる部族のリーダーであるグラハム・ラティマー (Sir Graham Latimer) と呼ばれる人の実践です。彼は 1988 年にイギリスのオークションで売られることになっていたモコモカイ (mokomokai) を取り戻そうとしました。モコモカイは、刺青の入った生首を保存したものです。

モコモカイは大切な人の頭を残したものとされていて、首長だけではなく、女性や子どものものもあります。それは非常に大切に保管されるのですが、一方で戦いで倒した相手の頭からもモコモカイを作ることがありました。それは、戦後処理のために利用されたといえます。戦後処理までは、敵のモコモカイは、自らの強さを示すために、村の入り口などに飾って晒しものにして、辱めたという民族誌も残されています (Robley 1896)。こうしたモコモカイについて、グラハム・ラティマーは、重要な人物の体であるから、マオリの慣習にのっとって埋葬したいとオークションハウスに訴えました。一方で、オークションハウスは、「これは状態の良い商品であって芸術品。交換のための商品であって、人ではない」と捉え、グラハムの要求は退けられました。

実は、オークションハウスがこれは状態の良い商品だということには実はもう一つの理由があります。今までの返還の流れなどを聞いていると、モコモカイも返すのが当

然でしょうと思われるかもしれませんが、モコモカイはそもそも博物館の収集のような形で収集されたものではなかったのです。

モコモカイは、西洋人が確かに精巧な刺青の入ったものとして強い興味を持っている対象でした。彼らは芸術品として、また商品として興味を持っていました。ジェームズ・クックらが 1769 年に初めてニュージーランドに上陸してマオリと接触したときにも、子どものモコモカイを持ち帰っているようです。一方で、1820 年代に、マオリたちは、ニュージーランドの北島を中心に部族間で激しい抗争を行いました。それがマスケット銃戦争と呼ばれるのですが、そのとき、マオリはマスケット銃を手に入れるために、西洋人にモコモカイを売る、モコモカイと交換するというをしていました。海外にある多くのモコモカイは、このマスケット銃戦争のときに交換されたものであって、マスケット銃に対する対価としてマオリ側が支払ったものとされています。マオリはより多くのマスケット銃を得るために、奴隷の頭を切り落とし、死んでから刺青を入れてそれを売るというような実践もするほど、モコモカイを交換財として利用していました。もちろんモコモカイが強奪される例もあって、村に飾ってあるモコモカイを白人が奪って売るということもありました。その結果、恨みを買った商人が殺されるということもあって、1831 年にモコモカイの売買を、オースト

ラリアのニューサウスウェールズにあったオーストラリア植民地政府によって禁止されます。その後、マオリとの間でモコモカイの売買はなくなります。

このように、移民やヨーロッパ系の商人が強奪していたこと、またマスケット銃と交換させていたこと自体に植民地主義に関わる問題がある一方で、マオリ自身がモコモカイを交換財として利用していたことも確かでした。グラハム・ラティマーがそれを返還してほしいというのは、交換財としてのモコモカイを物理的に取り戻すことと同時に、モコモカイの神聖性を取り戻すマオリ内部の動きの象徴でもあったと考えられます。このような形で、植民地時代に収集されたものだけではなくて、マオリが一部交換財として利用していたモコモカイも返還の対象として認識されるようになっていきました。

しかし当時のグラハムの対応は、博物館の遺骨の返還とは少し方向性が異なりました。オークションハウスは、モコモカイを商品だと捉えて返還の意志を持たなかったからです。グラハムは、最終的にニュージーランドの裁判所に管理者権限 (administration rights) を申請し、法的に商品とされることになるマオリの先祖、すなわちオークションのモコモカイの保護者になります。その権利によってイギリスの高等裁判所に働きかけてオークションを中止したのです。つまりグラハム・ラティマーが行おうとした負の遺産化は、少なくとも

オークションハウス側には共有されなかったということになります。グラハムはのちに出品者と話し合っ、モコモカイを返してもらう代わりに、ニュージーランド翡翠で作られたマオリの伝統的な武器を、正式な儀礼にのっとして贈るということで和解しました (Harrison 2002)。

こうした返還や返還対象の拡大は 1980 年代行われたのですが、その後 2003 年から、国が代表となって、世界中から遺骨やモコモカイの返還を要求する活動が行われるようになりました。2003 年から始まったカラंगा・アオテアロア返還計画 (Karanga Aotearoa Repatriation Project) では、800 体の遺骨とモコモカイを海外から返還してもらうことに成功し、さらにニュージーランドに返ってきたうちの 125 体の遺骨を、特定のコミュニティに返還することができたとなっています (Te PaPa Tongarewa/Museum of New Zealand 2023)。また 2018 年からはニュージーランド返還研究ネットワーク (Kaihurahura Whakahoki Kōiwi Tūpuna o Aotearoa) が設立されて、ニュージーランド国内の遺骨の大部分を保有する 19 の博物館と一つの大学が共同で研究を行って、どこのコミュニティのどの家族に遺骨を返還するのか、その特定と返還に取り組んでいます。

2-3. 小括

ここで博物館の実践を簡単にまとめたいと思います。大まかな流れとしては、文化

的財産や遺骨を収集していた博物館の実践は、返還と、脱植民地化した博物館の実践の模索へと変わっていきました。つまり、遺骨の収集と展示が負の遺産化され、それを博物館が認めるようになっていったわけです。展示においてもマオリの主体性を重視するようになりました。これは博物館とマオリの関係性だけではなく、当時、マオリのプレゼンスが社会的に高まっていたことと相まっていたわけですが、このとき展示に関わる負の部分は、マオリだけでなくかなりの程度、社会に共有されるようになっていたといえると思います。また、収集したものを返還する、つまり収集の実践を負だと認め、共有し、それを是正する実践が博物館によって行われていました。一方でオークションハウスのような国外の組織の場合、返還を拒否する例も見られました。これは、負を想起する社会的枠組みを共有していなかったことを意味するといえます。一方、ニュージーランドでは博物館にある遺骨は負の遺産というべき実践の象徴であるとする了解が成立し、組織を挙げて返還に取り組む姿勢が醸成されていきました。

3. マオリの歌と踊りの利用をめぐる実践

3-1. マオリのハカと文化の流用

次にマオリの歌と踊りを題材に、脱植民地化した先住民文化との関わり方とは一体何かについて考えていきたいと思います。

まず、マオリの歌と踊りとしてすごく有名な、と紹介する割にはラグビーチームが踊っている映像ですが、それを見ていただきたいと思います。

これがマオリの歌と踊りです。さきほどから歌と踊りといっていますが、これは「歌」と「踊り」という意味ではありません。歌いながら踊るので、歌と踊りと私は呼んでいます。

いま見ていただいたものは、ハカ・カ・マテ (Haka Ka Mate) というハカ (haka: マオリの踊り。主に男性が中心となって力強く踊る) です。この歌詞は何かというと、マオリ語の方はいま聞いていただいた通りなので読みませんが、日本語では「死ぬのか死ぬのか、生きるのか生きるのか、死ぬのか死ぬのか、生きる生きるぞ。この毛深い人が太陽の輝きをもたらした。さあ登ろう、もう一步、登ろうさらにもう一步、太陽が輝いている」と歌われています。これはマオリのある部族のチーフの歴史を歌ったものです。

ニュージーランドの北島の南側を領土とするンガツイ・トア (Ngāti Toa Rangatira: ンガツイ・トア・ランガツイラ。通称ンガツイ・トアなので、そちらを採用する) と呼ばれる部族集団に伝わるハカです。これは1820年代に書かれたとされていて、ンガツイ・トアの首長テ・ラウパラハ (Te Rauparaha) が敵から逃げて、穴の中に隠れてなんとかやり過ごし、そこから這い出したときの喜びが歌われています。

テ・ラウパラハが逃げ、隠れ、その後なんとか生きて太陽の光を浴びられた、ということが歌われているように、マオリの歌と踊りでは、伝統的には部族の歴史や先祖のことを歌うことが多いです。文字がなかったので、歌や踊りを通して歴史を伝えていたという背景もあります。こうしたマオリの歌と踊りは、歓待儀礼や葬式などの機会に演じられます。歓待儀礼のときには自己紹介として、私たちの先祖は誰々です、その人の子孫として今ここに住んでいて、あなたたちを迎え入れています、という形で演じるわけです。あるいはまた葬式ときには、亡くなった人に対してあなたの先祖、私たちの先祖は誰々だと示し、その故人そして先祖を称えるために演じられています。そういった背景があるので、一般的に自分の血に関わりのない親族集団の歌や踊りをわざわざ演じることはありません。知らない人が何の文脈も関係なくどこかの親族集団の先祖を表象する必要はないわけです。当然のことですが、他人の自己紹介を私がする必要はなく、私は土井としての自己紹介をします。それと同じように、マオリの人たちの間には、一般的に自分の血に関わりのない人たちの歌と踊りは演じない、ということが了解されています。

しかし、今見ていただいたように、このハカ・カ・マテは非常に多くの人たちに踊られてしまっています。ハカ・カ・マテの流用に対する批判はたくさんあるのですが、ここでは三つの事例だけ取り上げます。

まず、オールブラックスが踊っていること自体、ンガツィ・トアの人たちから、自分たちと関わりのない人たちが先祖のことを表象するのはおかしいと抗議がありました (Gardiner 2007)。また、イタリアの車会社フィアットは、このハカを利用してCMを作成しました。それが、ンガツィ・トアやマオリ社会に批判されています。その批判の内容としては、「テ・ラウパラハは男性の首長なので、その踊りを模した踊りを女性が踊るのはおかしい。女性が踊るためのハカを作ってもらったべきだった」、というもの。そして、「先祖を表象するハカ・カ・マテを、関係のない商品を売るためのプロモーションとして許可も得ずに使うのはおかしい。このコマーシャルの目的に合ったハカの作成をマオりに依頼するべきだった」というものがありました (NZPA 2006)。また、最近のことですが、新型コロナウイルスのワクチン接種の義務案がニュージーランドで議論されている時に、反ワクチン活動家たちが、ハカ・カ・マテを集会で踊ったという事例もありました。これに対して、ンガツィ・トアの人たちは、私たちは反ワクチンの立場に賛同していないし、私達の先祖や親族集団がそのメッセージと関連付けられることを望まない。だからハカ・カ・マテを活動の中で演じるのはやめて欲しい、という主張をしています (Hunt 2021)。

マオリ、あるいはンガツィ・トアの人たちが特に嫌がっているのは何かというと、

その集団やイベントに関係がないにもかかわらず自分たちの先祖を勝手に表象されること、そして、イタリアのフィアットのハカのように、動作を真似ただけで歌と踊りの文化的な背景を何も理解していない利用、すなわちマオリの文化的な正しさからの逸脱である、と考えられます。ハカの流用に対する批判は、ニュージーランド国内で数多くなされています。その理由の一端は、ニュージーランドが二文化主義を採用するようになり、マオリ文化を積極的に利用するようになったことにあります。

二文化主義は、1840年に締結されたワイタング条約に基づいて考えられるようになりました。1975年にワイタング条約法が成立すると、ワイタング条約はマオリとパケハの平等な権利と互いが協働することの根拠として捉えられるようになりました。そして、ニュージーランドは、植民地時代の同化政策から、マオリとパケハそれぞれがそれぞれの文化を尊重して、それぞれの文化を国家的なアイデンティティの象徴とするという二文化主義を採用するようになりました。二文化主義を象徴的に示す事例としては、マオリ語と英語の2言語で国歌が歌われることや、学校の入学式や卒業式でマオリ語の歌を歌うこと、公的行事にマオリの儀礼の手順を導入することなどが挙げられます。

しかしこうした実践に対して、一部のマオリに出自を持つ研究者などは、二文化主義の名のもとに行われている文化の流用だ

と批判しています。植民国家は元宗主国や他の植民国家と差異化するために現地化することが指摘されており、自身の固有性、つまりニュージーランドらしさを示すために、マオリから文化を拝借しているのではないか、二文化主義が文化を流用するための言い訳になっているのではないかと、という批判です。もちろんその中には、ハカ・カ・マテがさまざまな場面で踊られることも含まれています。つまりマオリの文化を流用し、合意のないままマオリらしさをニュージーランドらしさとして表象するという植民地主義的な実践が、今、二文化主義という名のもとに行われているのではないかと、いうことで批判される場合があるわけでは

3-2. 警察が踊るハカ

これから私が取り上げたいのは、ニュージーランドの警察学校で踊られるハカです。ニュージーランドの警察学校では卒業する前に訓練生がハカを演じます。そもそも警察は非マオリ文化に出自を持つ組織であって、さらに植民地主義時代には、マオリを統率し処罰する主体の一つでもありました。こうした組織がハカを演じるのは、まさにマオリ文化を形式上実践し、ニュージーランドらしい組織であることを示すための二文化主義のもとにおける文化の流用のようにも考えられます。先に結論をいってしまうとそう考えられていないのですが、ここではどうして警察学校でハカが踊

られるときにはコロニアリティが発見されていないのかを考えていきたいと思います。

まず、警察学校でのハカを見ていただきたいと思います。これが卒業式でハカが演じられているときの動画です。歌詞の内容としては、「聞きたいことがある。知りたいことがある。どうしたらこの社会が良くなるのか。人々とルールが一緒になることだ。ススキは1本で立っていたら強い風で倒れてしまうけど、集まっていれば倒れない。この島に大きな価値があるのなら倒れないだろう。その通りだ。心を一つに鼓動させよう。思いを集めよう。目的を達成しよう。みんなの安全と元気のために」ということで、警察の理念をもとに書かれたハカであることがわかります。

簡単にニュージーランドの警察学校について紹介したいと思います。警察学校はニュージーランドに1校だけあって1年に4回リクルートがあります。1回のリクルートで60～80人が警察学校に入学して16週間のトレーニングを経て卒業し、任地へ送られるという流れになっています。私が調査したウイングは58人で、男性が36人で女性が22人で、パケハが41人でマオリに出自を持つ人が7人、そしてその他の出自の人たちが10人いました。

先ほど見ていただいた警察のハカですが、2008年に警察学校の依頼によって、マオリに出自を持ち、ハミルトン地域を領土とするワイカト・タイヌイ (Waikato

Tainui) 出身で、マオリについて深い知識を持つラフイ・パパ (Rahui Papa) によって書かれました。2009年が初演で、以来ウイングの卒業式と卒業式直前に行われる追悼式で演じられています。

警察学校は、どうしてハカを踊るようになったのでしょうか。警察学校そして警察の標語の一つに、マオリとワイタンギ条約への積極的な関わり、というのがあります。「国家的な組織として正しいことを我々はする必要があります。だからマオリとパケハの間で文化を共有するということを私達はしなくてはいけない」と、マオリに出自を持つ教師Aは話しました。また彼は「卒業式でもマオリの儀礼的な手順を踏んでいるから、我々は文化は尊重している」といいます。儀礼的な手順を踏んでいるというのはどういうことかということ、スライドの写真にある通りで、卒業式のときは隊列を組んで並んでいます。その後1回退場をします。これで卒業式は終わるわけです。みんなも帽子を投げて退場しています。その後、体育館の隅の方にみんなが集まって、ここにマオリの人たちが来て、呼びかけます。「どうぞ来てください、来てください」という儀礼的な呼びかけをして、みんなが中央に集まってきて、最終的にハカを演じます。この流れが、マオリの儀礼的な手順をしっかりと踏んだものになっていると、この教師Aは話していたわけです。

また警察としてハカをやることの意味について聞いてみると、マオリの世界を知る

ことで、マオリに対するステレオタイプを軽減させるという目的があり、マオリ語の発音を学ぶという目的もあると話していました。しかし、これだけだとまさに二文化主義の名のもとにおける文化の流用なのではないかといえるように思います。二文化主義を象徴的に示すためにハカを用いて、さらにそれはマオリ語の発音を学ぶというパケハのためのプログラムの一環に見えるからです。一方でマオリ警察官たちは、文化の流用ではないと考えています。それはなぜかというのをここから追っていきたいと思います。

このハカの練習は、卒業式前の1週間程度の間に行われます。1回1～2時間の練習を全部で5回行いました。かれらはまず歌詞を覚えて、マオリ語の発音を学んで、それから振り付けを学びます。その全てを指導していたのはウイングにいるマオリの生徒でした。非マオリの人たちは、人生の中で初めて踊るハカである場合が多く、足踏みと一緒に腕を出すのか、腕を出すときには肘を全部伸ばすのか、ちょっと曲げた方がいいのか、手で叩くときに腕の外側なのかそれとも内側なのかといった質問をよくしていました。つまり踊りの外面的な特徴を、非マオリの生徒たちは気にしていたわけです。一方で、マオリの生徒たちはもちろん、質問された振り付けを目の前でやってみせるわけですが、かれらが教える中で重要視していたのは踊りの内的な、文化的な背景でした。

ハカの基本的な動作に、手をずっとひらひらさせる動きがあります。たとえば、その理由を説明するわけです。「これを君たちはみんなしなくちゃいけないよ。なぜならこれがハカの起源となっている陽炎を象徴する動きだから」と伝えるのです。また、卒業式のときにハカを踊る陣形について、最終的に三角形の陣形で踊りを踊ることになりました。そのときも、指導しているウイングのマオリの生徒たちは「私たちはこの三角形がいいと思う。なぜならこの三角形はマオリが戦争するときに攻撃するときの陣形だからだ。三角形で相手の列に突っ込んだら、相手が二分できるから戦いやすくなる。だから、三角形というのは伝統的にマオリが重視している陣形の一つ。私たちはこれから警察になって各地で犯罪とかに向かって立ち向かわなくちゃいけないでしょ。つまり、私たちはこれから戦いに行くようなもの。だから三角形の陣形を組んで、卒業式で演じるのが一番いいと思う」と話しました。このように、ただ踊りの外面的な特徴を伝えて踊れるようになることだけではなく、その文化の内的な部分を丁寧に伝えていました。

このように、警察学校のハカはマオリによく管理された練習を行っていました。マオリによる言語、振り付け、文化的な知識の指導を受けているので、イタリアの車会社が行ったような動作を真似ただけのハカをかれらは演じていないわけです。そうした指導を通して非マオリの生徒たちも、マ

オリ語の発音に気を使うとか、単なる振り付けだけではなくてその文化的な知識も学んでいきます。ハカの歌詞も、警察学校のために書かれたハカであるため、マオリの特定の親族集団の先祖をむやみに表象するものではありません。加えて卒業式で演じる際には、マオリの儀礼的な手順を踏襲することでマオリの文化を尊重する姿勢が示されていました。そのため、マオリの自己決定、主体性が十分に認められた実践として警察のハカは評価されていたのです。

3-3. 小括

流用ではない文化との関わりとして、マオリの主体性を尊重した実践を見ることができました。警察学校のハカにおいて、非マオリはイニシアティブを取らない関わり方をしていました。マオリ文化に参加することに徹した人たちだったわけです。そして、マオリの慣習や文化に従って、その枠組みに参加することで、このハカを実践していました。そういった意味で、警察学校のハカは先住民による自己決定を尊重した実践である、と捉えられるものだと考えています。

警察学校によるハカは、国家権力による文化の流用の潜在的な可能性がありました。しかし二文化主義の名のもとによる流用という評価はこれまでなされてきていません。それはハカが警察学校のために書かれたものであって、マオリの特定の親族集団の先祖を勝手に表象しないこと、そして

練習や上演においてマオリの主体性とリーダーシップを重視することが理由として考えられると思います。これを、私はハカの流用を脱植民地化した例と捉えています。警察学校側は、コロニアリティの潜在性に非常に意識的であり、負の想起をする社会的枠組みを共有しているといえます。そして、警察はマオリの主体性を保った練習や上演を実現することで、文化の流用をできるだけ脱植民地化していました。そのため、流用という批判の対象にはなっていない、と考えました。

おわりに

最後に今回の発表全体のまとめをしたいと思います。今回の発表の目的は、負の認識主体がいかに拡大していったのか、そしてマオリが問題とするコロニアリティの特徴とは何か、どのように脱植民地化が可能と考えられているのかを議論することとしました。

負の認識主体の拡大は、博物館の実践、また警察の歌と踊りの利用の実践について見ることができたと思います。返還を巡る博物館やオークションハウスなどがあったという事実は、先住民に関する負についての認知が、虐殺や災害といった負に対する認知と性質が異なるからではないかと考えました。一方で、返還に対する姿勢はマオリコミュニティから博物館、そしてさらに国家的な動きへと広がっていて、負の認識主体の拡大は時系列順に見てとれました。

歌と踊りの流用について、マオリ側の負の遺産化のプロセスは行われているものの、それは広く共有されているとは言い難い状況だったと思っています。その背景には、そもそもハカやハカ・カ・マテがマオリの歌と踊りというよりも、オールブラックスの踊りとして世界的に認知されているからではないかと思います。一方で警察学校では文化の流用という負の認識を共有し、国家組織として「正しいこと」をするという認識のもと、ハカに取り組んでいました。そのため脱植民地化した実践、すなわちマオリがその実践の主体性を持つこと、それを尊重することを重視することができているのだと考えています。

マオリが問題とするコロニアリティの特徴と脱植民地化の可能性を考える上では、主体性の所在が重要でした。博物館での収蔵物の管理や歌と踊りの実践などにおいて、誰がどのように関わっているのかが非常に重視されていました。返還では、遺骨やその他の文化的財産など、本来であればコミュニティに属しているべきものが博物館にあって、それがおかしいから返還を主張する。歌と踊りについては、関係のない先祖を勝手に表象するのが問題だから批判する。だから警察のために書かれたハカを警察が踊るのは問題ないし、マオリが主体性を持って練習や上演を管理しているために、文化の流用にはなっていないと評価がなされるわけです。脱植民地化の可能性としては、現在のところ、マオリの主体性を

尊重すること、マオリが主体的に活動することを認めることにあるのではないかと考えています。

共生の危機は、過去の植民地主義の残存によって生じる問題であると同時に、過去のコロニアリティに取り組まないことによって生じる現在の問題でもあったように思います。その負の歴史が、どのレベルによって認められているかが重要でした。負に対する認識の共有は、先住民運動や、他国の状況との連動、国連の動き、NGOの活動などとの関連がありますが、個人や集団が負の遺産化を行っても、それが政府によって認められなければ共生の危機はずっと続いていくわけです。負の遺産化の内容を政府が認め、さらに国際社会が認めたときによりやく、返還や謝罪、脱植民地化という動きが実現されていくのだと考えています。

一方で、果たして今回の発表の中で捉えた共生の危機といえるような問題はコロニアリティだけだったのか、ということについて私は疑問に思っていました。単純に植民者対被植民者の関係に立つコロニアリティだけが、今回の発表の中で取り上げられた負の部分ではありませんでした。例えばハカの流用は、必ずしも、一般的にいわれるコロニアリティによって生じる問題だけではありませんでした。つまり、非マオリがハカを踊るという状況だけではなく、マオリの間でも、異なる親族集団がハカ・マテを踊っているという場合もありま

した。先ほど、反ワクチン活動家たちがハカ・カ・マテを踊っていたということが問題となったと話しましたが、反ワクチン活動家で、ハカ・カ・マテを先導したのはマオリだったのです。マオリの人たちが、集会でみんなを先導してハカ・カ・マテを踊り、それに対してンガツイ・トアの人たちは、やめてくれといているわけです。これはどのように捉えられるのでしょうか。マオリがコロニアリティを内面化して、それを表出させている可能性があるのでしょうか。つまりコロニアルな思想や態度がマオリ側にも伝播していると考えられるのか。こうしたことが今後の課題として残っていると感じました。

それでは、長くなりましたが、ご清聴ありがとうございました。これで発表を終わります。

謝辞

今回の発表はりそなアジアオセアニア財団の2018年度研究助成「文化的他者が取り組む先住民文化－ニュージーランド・マオリの伝統芸能への参加をめぐるダイナミクス－」および、神戸大学での2022年度研究プロジェクト「『負の遺産』の複層性をめぐる人類学的研究」の成果の一つです。

参考文献

Assmann, Aleida, 2006, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Dritte Aufl., Muenchen:

Verlag C. H. Beck. (安川晴基訳, 2007, 『想起の空間——文化的記憶の形態と変遷』水声社.)

Gardiner, Wira, 2007, *Haka: A Living Tradition*, 2nd ed. Auckland: Hachette Aotearoa New Zealand.

Halbwachs, Maurice, 1994, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris: Albin Michel. (鈴木智之訳, 2018, 『記憶の社会的枠組み』青弓社.)

Harple, Todd. S., 1996, “Considering the Maori in the Nineteenth and Twentieth Centuries: The Negotiation of Social Identity in Exhibitory Cultures,” *Journal of Arts Management, Law and Society*, 25(4): 292-305.

Harrison, Noel, 2002, *Graham Latimer: a Biography*, Wellington: Huia Publishers.

Hunt, Tom, 2021, “Keep Away from Ka Mate, Ngāti Toa Warns Anti-Vaxers,” *Stuff*, (Retrieved 15 January 2023, <https://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/wellington/126989223/keep-away-from-ka-mate-hakangti-toa-warns-antivaxers>).

Kuprecht, Karolina, 2012, “The Concept of ‘Cultural Affiliation’ in NAGPRA: Its Potential and Limits in the Global Protection of Indigenous Cultural Property Rights,” *International Journal of Cultural Property*, 19(1): 33-63.

———, 2014, *Indigenous Peoples’ Cultural Property Claims*, Lucerne: Springer International Publishing.

- MacLachlan, Alice, 2010, "The State of 'Sorry': Official Apologies and their Absence," *Journal of Human Rights*, 9(3): 373-85.
- McCarthy, Conal, 2005, "Objects of Empire? Displaying Maori at International Exhibitions, 1873-1924," *Journal of New Zealand Literature*, 23(1): 52-70.
- Mead, Sidney M., 1986, *Magnificent te Maori/Te Maori whakahirahira: He korero whakanui i te Maori*, Auckland: Heinemann.
- NZPA, 2006, "Italians Drive ahead with Car Mate haka," *NZ Herald*, (Retrieved 15 January 2023, <https://www.nzherald.co.nz/kahu/italians-drive-ahead-with-car-mate-haka-video-clip/SN5FN3YTZDQZAJRP7DLCPKNZNI/>).
- O'Hara, Coralie, 2020, "The Andreas Reischek Collection in Vienna and New Zealand's Attempts at Repatriation," Cressida Fforde, C. Timothy McKeown and Honor Keeler eds., *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew*. London: Routledge, 438-51.
- Pearce, Susan M., 1994, "Thinking about Things," Susan M. Pearce ed., *Interpreting Objects and Collections*. London: Routledge, 137-44.
- Robley, Horatio Gordon, 1896, *Moko; Or, Maori Tattooing*. London: Chapman and Hall.
- Smith, Linda Tuhiwai, 2012, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2nd ed., Dunedin: Otago University Press.
- Tapsell, Paul, 2016, "Museums as Cemeteries: Do the Living Really Matter?," Les Field, Cristobal Gnecco and Joe Watkins eds., *Challenging the Dichotomy: The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*, Arizona: University of Arizona Press, 197-218.
- Te Papa Tongarewa/Museum of New Zealand, 2022, "Te Papa Welcomes Home Ancestral Remains," (Retrieved 15 January 2023, <https://www.tepapa.govt.nz/about/press-and-media/press-releases/2022-media-releases/te-papa-welcomes-home-ancestral-remains>).
- , 2023, "Repatriation: Where Are We Now?," (Retrieved 15 January 2023, <https://www.tepapa.govt.nz/learn/for-museums-and-galleries/how-guides/collection-management/collection-management-repatriatio-3>).