

第Ⅱ部
先住民と国家統合

ニューカレドニア

——共同体の語りにみるカナク・アイデンティティ——

キーワード：ニューカレドニア、カナク、アイデンティティ、コミュニティ、節合

江戸 淳子*

New Caledonia: Kanak Identity Seen through the Narrative of Community

Key Words : New Caledonia, Kanak, identity, community, articulation

Edo Junko

Identity is a modern notion to the Kanak and there is no such word in Kanak languages. Kanak identity emerged in their encounter with modern concepts of ethnicity and nation. However, when asked about it, many people refer to their community identity, which is their lived reality. As concepts of community form the basis of Kanak identity, Kanak identity is constructed dually in the concepts of community and culture. Here we explore the former through clan, name, land and blood, which are indispensable elements in situating their community identity.

* 杏林大学外国語学部

- | | |
|--------------------|-----------|
| 1. はじめに | 2.2 名前と土地 |
| 2. コミュニティ・アイデンティティ | 2.3 血 |
| 2.1 クラン | 3. おわりに |

1. はじめに

1853年フランスに併合されたニューカレドニアは、全人口19万6千のうち、メラネシア人44%、ヨーロッパ人34%、太平洋島嶼民13%、アジア系4%、及びその他の移民で構成された多民族社会である。1960年代末から始まった民族解放闘争、続く独立運動の中で、メラネシア人は先住民族としてのカナク・アイデンティティの回復要求の運動を展開していった。しかしながら、アイデンティティに相当する言葉はカナクの言語には存在せず、カナク・アイデンティティは、国民国家というパラダイムの中で生まれた新しい概念である。著者はこのカナク・アイデンティティを研究対象としているが、人々にカナク・アイデンティティについて尋ねると、身近な慣れ親しんでいる共同体意識に基づくコミュニティ（ここではクラン・レベルでの共同体を意味する）の次元でのアイデンティティについて語り始める。

この問題に関して、オセアニアの文化的アイデンティティの概念を論じている [Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific] (太平洋における文化的アイデンティティと民族性) [Linnekin and Poyer 1990] を参考にしてみよう。編者のリンネキンとポヤーは、オセアニアの民族的セオリーは必ずしも西欧の民族的セオリーとは一致せず、両者の違いは、後者が出自や生得的特徴を優先し、その境界概念は固定化されているのに対して、前者はそうした要素よりも環境や人々の振る舞いを重視し、状況に応じた柔軟性を有している事に起因していると主張している [Linnekin and Poyer 1990: 5,6]。彼らは前者を、社会的関係といった後天的に獲得された特性の継承を強調するラマルク学派のモデルとして提示し、それに対して後者の西欧的セオリーを生物学的遺伝を重視するメンデル学派のモデルとして対比している [Ibid.: 7-8]。これら二つモデルは二項対立的に位置付けられているが、本巻の他の著者によるケース・スタディでは、両者の傾向が示されているようである。また、リーバーは、コミュニティ・アイデンティティは人の在り方についてのコミュニティの概念を意味し、斯様な概念が人々の分類のあり方を示唆している上で、文化的アイデンティティ、即ち民族的アイデンティティについての例示となる

と云っている[Lieber 1990: 71,74]。同様に、他の著者もローカルなコミュニティ・アイデンティティと文化的アイデンティティの間に不連続は見えてはいないようである。

この本では後者を前者からの「連続体」[Linnekin and Poyer 1990: 9]として見ているが、共同体の概念をその文化的アイデンティティ、即ち近年に入って出現した民族的次元におけるアイデンティティに直接当てはめる事には問題があると考えられる。何故ならば、ローカルなコミュニティ・アイデンティティは親族集団の絆やその他の伝統的絆に基づいているのに対して、民族的アイデンティティは分類の画定であるという構造的な相違があるからである。しかしながらこうした違いにも関わらず、重要なのは両者のアイデンティティが近代国家のパラダイムの中で節合(articulation)されているという事実にある。J. クリフォードによれば、節合とは、鉤を引っ掛けたり、取り外したりする事ができるような政治的な結合、非結合を意味し、我々が社会的文化的総体として見ているものは、実は歴史的な連続や不連続から構成された一つの集合体であり、節合部が取り外し可能なサイボーグのようなものであると構想している[Clifford: 2003参照]。筆者は人々の「語り」(narrative)を通して、カナク・アイデンティティを考察しているが、この節合の概念は、人々のディスコースを解明する上で極めて有用である。そもそも、アイデンティティは実体として存在するわけではなく、人々の心の中で想像され、言説として主張されるものであるが、今や上記の共同体の次元においても全ての人が顔見知りであるような対人関係は難しいから、両次元でのアイデンティティは共に、アンダーソンの言葉を借りるならば、「共同の^{コミュニケーション}聖餐のイメージ」[Anderson 1991: 6; 1994: 17]として想像される。この両者の節合において民族的アイデンティティは、カルーホンの言葉を借りれば、「ローカル・コミュニティのアナロジー」として語られ、「想像的に構築された文化的アイデンティティ」[Calhoun 1991: 107]への帰属意識を強調する政治的指導者や文化的リーダーのディスコースの中で、取り分け、叫ばれ主張されてきたといえよう。

具体的に云えば、人々は、ローカルなコミュニティ・アイデンティティと民族的次元でのアイデンティティを識別するのではなく、関連付けて語ってくる。これには、当然の事ながら、クラン(clan)に基づく細分化したカナク社会を結ぶ共通基盤としての文化が、共同体意識の概念に基づいているからである。更に、カナク・アイデンティティに関する人々の語りを分析するなら、コミュニティ・レベルにおける共同体の語り、民族的レベルによる文化の語りに加えて、ネーション・レ

ヴェルでの語りと多層的に絡み合っている。換言すれば、これら3者の次元で節合されたカナク・アイデンティティは、その脱植民地化の闘争の中で歴史的に再生産された、一つの文化的、政治的総体として見なす事ができよう。つまるところ、節合のジョイントを取り外して、各次元で分析すると共に、節合された総体として、どのように関係し合っているかを見極める必要があるといえる。そのため、本論では、筆者によるインタビュー（1996-98）を元に、人々の「共同体の語り」から、コミュニティ・アイデンティティに見られる共同体意識について考察しよう。

2. コミュニティ・アイデンティティ

デカルトから啓蒙思想に至る西欧の伝統的概念の中で受け継がれて来たアイデンティティが、他者とは明確な境界を有した存在としての、個人の主体性に関わるものであるのに対して、カナクの伝統的アイデンティティ観は、集団の成員としての位置付けの中で、自己と他者との関係性に対する認識といえよう。実際、カナク政党の一つ、LKS (Libération Kanak Socialiste, カナク社会主義解放党) は、カナクは、ヨーロッパ人とは異なったアイデンティティの概念を有しており、それは彼らと世界との関わり方を意味すると主張している。具体的には、地域、首長国、クラン、サブ・クラン、さらに父や母との関係などによって、彼ら自身のアイデンティティが明らかにされると言っている [LKS n.d.: 1]。

こうした関係性の中で自己の位置付けを決めるもの、つまりコミュニティ・アイデンティティの決め手となるものを、ADCK (Agence de Développement de la Culture Kanak, カナク文化発展庁) の文化担当官であるカサレルーに問うたところ、クラン(clan)、クランが保持している名前(nom)、それと関連した土地(terre)を挙げた。しかし、母方の家族の血(sang)を強調した者もいたため、その事に触れると、彼もそれに同意した(9/9/1996, 6/10/97)。私が尋ねたカナクの中で、クランを別にすれば、名前、土地、血のどれを強調するかは人によって異なったが、これら4つに皆言及していたので、クラン、名前、土地そして血は、カナクの共同体レベルでのアイデンティティを構成している要素として見なす事ができる。以下でこれらの要素から、カナク・アイデンティティの基盤となっているその共同体意識を考察していく。

2.1 クラン

ここでは、カナクのクランとしての共同体の在り方を特徴づけている神話的系譜の祖先塚-リネージ (tertre-lignage)、居住集団であるトリビュー (tribu)、及び位階制 (hiérarchie) に焦点を合わせて、これらを検証する。

リフ島のポリヴァラン高校のカナク教師であるワトロンは、私に次のように語った。「私は、個人としてはそれ自身のアイデンティティを持っていない。というのも、私一人では自分を定義できず、クランや、首長国、他のクランとの関係で定義する事になるからだ … つまり私のクランにおける位置づけといった点から定義するのであり、私を定義するのはクランなのです。」書物を通して、西欧社会の近代的価値観を受容しているが、カナク社会の伝統的価値観にも執着していると云う彼は、更に、「アイデンティティとは、我々が主体であり、私という単独の個人が主体ではないのです」とも語った (21/10/97)。彼の話しからアイデンティティの主体が「我々」、即ちクランであり、他者との関係で彼を定義するのにクランが決定的な役割を果たしているという事が窺える。

ロイヤルティ諸島のリフ島にあるハヴィラ中学校の教師である、エッシェンブルナーは、カナク文化に興味をもつ数少ないヨーロッパ人でもある。彼によれば、「カナク社会における真の単位は、クランである。つまり、カナク社会は、集団として一つに纏まった社会ではなく、クランとしての個が際立った共同体社会である … 取り分け、主島のグランドテールでは、首長制の発達したリフ島のように大きな首長国 (chefferie) が存在しないため重要であり、クランは、夫々の独自性、固有の歴史、他のクランの知らない知識 (savoir) を有している」と、私に語っている。(23/10/97)。

ベンサによれば、カナク社会は母方親族を重視した父系外婚制であり、その社会的基本単位であるクランに関して、彼は、その構造を二つの系譜的レベルで観察している [Bensa and Rivierre 1982]¹⁾。一つは、クランの祖先としての創始者の次元における神話的系譜であり、もう一つはファミリーやリネージの次元での、つまり事実上の系譜である。しかし、重要なのは事実上の系譜よりも、そうした関係

1) アルボン・ベンサは、1965年から主島、グランドテール北東部のセムイ言語地域のツホにおけるフィールドに基づき、カナクの伝統的社会的構造を、[*Les Chemins de L'Alliance*] (同盟のルート) の中で論じている。上記本文中のフランス語の用語に対しては、彼はセムイ語を記載しているが、ここではセムイ語は省略した。

から独立して存在するより古い神話的系譜に意味があると思われる。クランにおいては共通の祖先である創始者が発した起源の地、即ち祖先塚 (tertre)²⁾ から、成員は拡散していき、異なったグループに分節化していく。そして各分節においては、その創始者が自身の祖先塚を築き上げる結果、夫々の祖先塚-リネージが存在する事になる³⁾。同じ分節における親族集団は、祖先塚-リネージと全体のクランとの間の仲介ともいえる、*contenant-de-chefs* (文字通りには首長容器、首長を含んでいる意) と呼ばれるグループを形成する。祖先塚-リネージは序列化され、創始者に最も近い祖先塚-リネージを有するものが最上位を占めるため、*contenant-de-chefs*内部は首長クラスの祖先塚-リネージと臣下クラスの祖先塚-リネージに分けられる。各*contenant-de-chefs*においては、同一の祖先が辿った道程 (itinéraire) や父祖の地を共有することで、内部の家族達は団結し、またその首長 (シェフ、*chef*) の下で人々は結束しているのである。クランにおける首長間の序列化は、その内の一人をシェフの中のシェフ、あるいはクランの首長に据える事になり、彼は全ての成員から尊敬され、クランに関する重要な事柄について相談を受けるが、臣下クラス全体にその影響力を直接振るうわけではない。個人は長子制にしたがって、家族の中で年長者 (aîné) から若輩、末子 (cadet) へと位置付けられ、各人は祖先塚-リネージの序列に従って、クラン内で、また*contenant-de-chefs*内で位置付けが決まるといえよう [Bensa and Rivierre 1982: 51-84]。

以上の事から、我々は、異なった祖先塚を通してクランの創始者である元祖の祖先塚まで、祖先が辿った道程を空間的系図の中で想像する事ができる。祖先塚-リネージは、道程として人々を各自のルーツに導いて行く事が出来る故、クラン内部で重要な意味を持っている事がわかる。クリフォードは、文化をルート (route) とルーツ (roots) という節合から捉えているが、このベンサが観察したカナクの祖先塚-リネージは、ルーツとしての祖先塚と、道程のルーツを節合する事によって、系譜上の連続、不連続から構成された、クランの社会的文化的総体として見なす事ができ、それはワトロクが先述したクラン・レヴェルでのアイデンティティでもあ

2) ベンサによれば、祖先塚は、カナクにとって祖先の霊が宿る神聖な場所であり、そこを訪れる時、感極まるという [Bensa 1990: 14; 1995: 27]。

3) 人類学の用法では、クランとは、具体的系譜は不明だが祖先を共有する出自集団であるという指摘があったが、祖先塚-リネージが神話的系譜であるという事は、後述しているように、それが事実 ('真正') であるかどうかは分からず不明であることも意味しよう。人類学が専門でない筆者には、ニューカレドニアのクランは、ブドウの房のように、祖先塚-リネージが集まったクラスター集団として捉えられる。

る。

農業関係の仕事をしていたタメホウは、彼自身のクランについて私に説明してくれたが、それは、*contenant-de-chefs*の規範に当て嵌まる。彼の属するグループは、ロメ、パエ、タメホウという3つのファミリー集団で構成されている。ロメは首長家系であり、次にパエはシェフを支え、もし首長が不在となったり子孫が絶えた場合、シェフとして代替する副首長家系に位置し、タメホウは、若輩家系として、スポークスマン (*porte-parole*) を担っている。彼の言葉に従えば、「我々は召使である」という事になり、食料を確保したり、何か問題があれば、それを担うのはタメホウ家系である。もし何か事が起これば、三者は互いに連絡を取り、行動を共にするという。斯様な序列は個人の次元でも当てはまる。例えば、伝統的には、二つのクランは互いに女性を結婚のために交換し合うが、男は、同じランクのグループから妻を娶らなければならなかった。つまり、もしシェフならば、首長ファミリーから妻を取らなければならなかった (6/11/98。プライバシー保護のためここでの名前は全て偽名としてある)。

女性交換における相互的な均衡性をここで見て取ることも出来るが、こうした長子制や位階制の原則は、しかしながら、固定化されたものではなく、変更可能である。ベンサは、長男は、原則として祖先塚を継承するが、常にそうであるとは限らず、時には末子が占有する場合もあり、その意味で、長子と末子是对立関係に置かれると言っている [Bensa and Rivierre 1982: 88]。また、移住によってもその系譜上の地位を変えることは可能である。例えば、新たな居住グループに移住した末子が、そのグループより古い祖先塚-リネージに属する集団の出身であれば、その元々の出自集団における誕生の序列を超えて、彼は新しいグループの中で、長子となる事が出来るのである [Bensa and Rivierre 1982: 95]。また、クラン内の分節の増殖は、このプロセスが止むことなく続き、増大していく事を意味するが、ベンサは、そうはならないと言っている。つまり、先行する祖先塚-リネージの名前を取る事によって、新しい祖先塚-リネージは築かれるからである。これらの名前はその土地と一体化しており、地名と父祖名は重なり合い、互いに交換可能であるからだ。共通の祖先である原古の祖先塚に近い名前ほどより名声は高いため、人々は、祖先塚-リネージの名前の在庫に頼るからである。それ故、より名声のある名前やより高い地位を獲得するための競争は、時に戦争まで引き起こしたという。同じ地名を父祖名として取ることは、祖先塚-リネージの古い名前を更新することになる故、クラン内で起こる場所の移動や、分節化、グループの再編成は、その体系の枠組み

を交えるものとはならないのである。それに、人々は全ての系譜を記憶する事は出来ない故、祖先塚-リネージの創始者からの距離は一定に留まるのである⁴⁾ [Bensa and Rivierre 1982: 79-84]。

それでは、カナクにとって大切な事は、祖先塚-リネージが‘真正’であるかどうかよりも、彼らのルーツとしての祖先塚と、そこに至る祖先が辿った道程のルート (chemin、道) にあるといえよう。クリフォードは、文化やアイデンティティは必ずしも先祖の地にそのルーツがある必要はなく、受粉によって、歴史的な移植によって存続していると見ている。というのも、旅と接触は文化とアイデンティティにとって重要な場所だからである [Clifford 1988: 15; 1997: 2; 1992; 1994も参照]。

ルート/ルーツによって節合された道程を辿るカナクの神話系譜のアイデンティティが、受粉による移植によって歴史的に存続してきたとするならば、その移植を可能にしてきたのは、英語の部族 (tribe) に相当するトリビュー (tribu) と呼ばれる地縁、居住集団である。そうした意味でクランに節合されたトリビューからも、カナクの共同体意識を探る必要がある。祖先の発生地から拡散していった人々は、それぞれの地でその出自にかかわらず新たな居住地に住み着いたり、移動したりしていたので、ヨーロッパ人との接触以前から緩やかな編成の居住グループは存在していたが、トリビューという用語はフランスの植民地行政側が居住集団として付けた名称である。通常幾つかの親族、クラン集団で構成されており、各集団は、そこで祖先を共にする各クランとしてのアイデンティティを保持している。クランがその祖先塚-リネージを通して関係する土地を共有しているのに対して、トリビュー内の各クラン集団は居住集団として占有する土地を共有しているといえよう。

行政的には今日トリビューは、植民地時代に設けられたリザーブであるカナク保留区に在り、慣習地区に組み入れられているが、慣習地区は更にニューカレドニア全体の8つの慣習地域に組み込まれている⁵⁾。各慣習地区は大首長 (grand chef) を有し、各トリビューは首長 (chef) あるいは小首長 (petit chef) を有している。通常、トリビューの首長は、クランの首長の中から住人によって慣習的に指名され、

4) ベンサによれば、系譜は5世代から8世代以上遡る事は出来ず、メラネシアの殆どで最も信頼できる範囲は3世代であるという [Bensa 1981: 18]。私がカナクから聞いたところによれば、口碑では通常3代前まで遡ると言っている。

5) ニューカレドニア全体で57の慣習地区と341のトリビューが存在する。慣習地区は、幾つかのトリビューで構成され、行政的に選挙区でもある各コミューン (行政区) に組み入れられている。ニューカレドニア総人口の29%に相当する63%のカナクがトリビューに住んでいるが、カナクの93%が何れかのトリビューに属していると云っている [ITSEE 1998a: 2; 1998b: 2; 1998c: 2]。

公に任命され、トリビュー全体の住人に対して責任を負っている。トリビューには、首長、土地の主 (maître de la terre)、スポークスマンや、その他の男達で構成された長老評議会 (conseil des anciens)、あるいは賢人評議会 (conseil des sages) が存在し、問題などが起こった場合、合意に基づいて長老評議会で処理される。各トリビューは、首長と評議会の下で一定の自治権を有している。トリビューは、またカナクの居住地域として、カナクの村と言った意味でも使われている。つまりカナクの住む家々、グラン・カース (grand case) と呼ばれるチーフの伝統的な草葺の小屋、人々の集う集会所、教会、ヤムイモ、タロイモなどの畑などがリザーブの中に点在する集合体といえよう。その点で、トリビューは、カナク以外のエスニック・コミュニティ、取り分けカルドシュと呼ばれるヨーロッパ系の人々が住む村や町、都市における在り方とは異なった、カナクの共同体としてのイメージを担っている。実際、村を意味するヴィラージュ (village) という言葉は、カルドシュの農夫や牧場主達が住むカルドシュ村を指している。トリビューにおける通常の家族生活において、クランの実態を目の当たりにする事は余りない。クランの連帯は、家の建設といった集団的な活動に見られるが、普通、異なった地域に互って住んでいるその成員が集まるのは、誕生や結婚、通夜といった機会で、クチューム (coutume, カスタム) と呼ばれる慣習によって、贈与交換が行われ、クランは結束を図り、その存在を誇示する。しかしながら、クラン一族の全ての成員 (数百、数千) が一同に会するといった事は殆どあり得ないといえよう。

しかし、カナク社会組織におけるこのクランとトリビューという二重構造は、カナク共同体の概念を理解する上で紛らわしいものになっている。例えば、カナクが彼らのコミュニティに関して語る時、少なくとも外部の者にとっては、一体どちらのコミュニティについて言及しているのか、見分け難い場合があるからである。ニューカレドニアのプロテスタント・スクール連盟 (Alliance Scolaire) 所長のワポトロによれば、「カナクは、共同体 (communauté) という言葉は、その他のエスニック・コミュニティに対する場合にのみ使うのであって、クラン共同体、部族共同体とは言わないし、単にクラン、トリビューと言います … カナク共同体とは、我々全てが他者との関係において何らかの絆を有している事を意味する」と私に語った (20/10/98)。従って、カナクが共同体という言葉を使う時は、誰もが関係性の網の目の中に織り込まれているという点で、その他のエスニック・コミュニティとは異なるという意味が込められているわけである。しかしながら、状況によって、クランを指す場合もあれば、トリビューを指す場合もあり、またその両者を意味し

ていることもある。

カナク社会には、こうしたトリビューや伝統的な居住グループに新参者を受け入れてきた慣習がある。彼らの言葉では、その土地の者でない者は外国人 (étranger) と呼ばれるが、ポリネシアに見られる外来首長 (stranger king) のように、外国人を首長として歓迎 (accueil) の概念で受け入れる伝統がある。ヌメアにあるドカモ高校のヨーロッパ人教師のシヴォによれば、こうした外来首長の慣習は、彼のクラスでも実践されているという。この高校は殆どはカナクの生徒であるが、彼らの代表を指名する時は、常にクラスに居る外国人のウォリス人を選ぶという。シヴォは、「まるで外からやって来た首長のように、その選出は当たり前のごとく行われる」と私に語った (10/10/97)。この歓迎は、共同体意識の重要な概念でもあり、コミュニティ・レベルを超えて、ネーションの次元における語りの中で、外から入ってきた民族に対する受け入れを示す概念として、独立運動の中でも良く使われてきた。

こうしたクランの間でまた首長国の間で行われる '外国人受け入れ' の慣習は、人の対流や循環を引き起こし、カナク社会に流動性をもたらしてきたといえよう。カサレルーによれば、首長と臣下は二重性 (dualité) を成しているという。首長は外国人で、移動のイメージを帯び、女性もまた結婚のために移動するので、女性原理として魚や鳥によって表せられる。それに対して、臣下は、土地と結び付いた土着の民であり、不動のイメージを担い、男性原理でもって木々や岩々、山々によって表されるという [Kasarherou 1989: 17, 18]。首長と臣下が階層的な関係ではなく、象徴的な二重性で捉えている事は、カナクが一般的に男女の役割や社会的関係を対立の概念でなく、相互補完的に捉える見方と一致している。また首長や女性の移動のメタファーはルートとして、臣下や男性の不動のメタファーはルーツとして捉えることもでき、ここでもカナク文化をルートとルーツの節合から捉えることができる。換言すれば、節合の理論は、カナクの文化概念の中では二重性として捉えられているともいえよう。

親族のつてや同盟関係などを頼って、個人あるいはグループが、こうした居住グループに加わる場合、その土地の最初の創設者、あるいは占有者である土地の主の同意が必要となる。ベンサによれば、伝統的にはしばしば、新参者は、そこで新たな祖先塚を建てるか、あるいは既に存在するものを引き継いで、一定の条件下で、例えばその居住地で起きている問題を解決することなどを求められて、首長の地位に就くべく招かれるという。つまり、居住グループの創始者として定義されるその

土地の最初の占有者は、臣下となり、そして外の人として定義される最後にやって来た者が首長となる。これらの定義と到着の順序は、しかしながら、忘れられず、最初の占有者は土地の主として、土地に対する権利を保持するのである。そして、また新たな新参者が入ると、首長の地位は入れ替わり、これまでの首長は臣下となるが、古参の者としての地位を保持する [Bensa and Rivierre 1982: 100]。

こうした意味において、首長と臣下という階層は逆転し、また人々の系譜に基づく地位も移住によって修正することが出来得る点で、カナクの位階制は相互的、流動的であるといえよう。位階制を、世襲的ランクや年長制に従って、序列づけられ、差異化されている社会を意味すると定義しているダグラスは、カナク社会における位階制は、そのイデオロギー、形態及び運用において特異であり、西ポリネシアのモデルとは異なっていると語っている [Douglas 1994: 169, 171]。特異性とは、こうしたカナクの位階制の流動性や相互性を意味しよう。カナクの人々は概して彼らの社会が階層的であると認めているが、中には、イエラルシー (hiérarchie、位階制) という言葉をカナク社会に使うことに対して、躊躇したり、あるいは同意しない者もいる。ADCKのカナク所長であるトーニャは、イエラルシーは権威的な力を持った、ピラミッド型の社会構造や組織図を想像させる西欧的概念で、我々カナクが自分達の社会を見るやり方ではないと主張する。

彼が私に語るところによれば、「カナクの文化の中では、我々は常に兄弟である… 弟か兄貴かである。私の文化概念は階層的ではなく、このグループは、この役割を、あのグループはあの役割をとという風に、グループの社会的関係に基づいている。グループはある役割を担っている … つまり、我々が他者に対して持っているのは、義務に対する関係的概念である」(29/10/98)。同様に、彼は、平等主義的 (égalitaire) という言葉も、カナク社会に適用するのは、難しいと考えている。メラネシア社会は、ポリネシア社会と比較して、階層的にはより穏やかで、より平等的であると考えられるが、地域的な違いも大きい。ポリネシアの影響の強いロイヤルティ諸島では階層性が強く、取り分けリフ、マレ島では大首長は彼の首長国の中で、現在も強い力を発揮し、その権威は尊敬されている。一方、主島グランドテールでは、「首長は決して人々の権利を侵さない」とレナルも云っている [Leenhardt 1979: 111]。しかしながら、法の下で全ての人々は平等であり、同じ権利を有するという西欧の意味における平等主義的観念は、カナク社会におけるものとは、性質を異にする。つまり、カナク概念では、各人に与えられている役割という点において、人々は他者との関係で均衡が取れていると考えているからである。

一方、ワボトロは、イエラルシーという言葉はカナク社会の在り方を表すのに十分ではないと考えている。「我々は、機能と責任におけるイエラルシーについて語ることは出来るが、権力という意味におけるイエラルシーについては語る事はできない。中世のフランスの社会においては、首長は土地や生産手段などを所有していたが、カナク社会では権力は、例えば、土地の主、漁の主 (maître des pêcheurs)、言葉の主 (maître de la parole) というようにクランの間で配分され、共有されている」と私に語っている (16/10/98)。それ故、権力は一人の者によって独占されておらず、土地を持っている者は首長ではなくて土地の主であり、生産手段を持っている者は首長ではなく臣下である。語るのは首長ではなくて言葉の主であり、首長は人々が語る言葉を守る役割を担っている。もし、彼がしゃべってしまえば、人々は彼の言うことに異議を唱えるからである。

この意味において、西欧の言葉であるシェフもカナクのシェフの概念とは相容れないと言えよう。カナクは、西欧の首長は人々を統治する権威者であるのに対し、カナクのそれは均衡を取る者として見ている。カナクにとって「彼はシェフである」ということは、彼が主人である事を意味せず、一番年上の兄であり、最初に生まれた者であるという事を意味する。こうした制度は、しばしばカナクの伝統的草葺小屋 (casa) の構造と比較される。即ち、中心の支柱は最も年長の兄、シェフに、その地所は土地の主、その他の柱は臣下に、屋根の頂きに立っている矢は人々を守る戦士に象徴される。もし、他の部分を取り去られたら、中心の支柱は維持できなくなる。それ故、シェフを支えているのは臣下であり、臣下を支えているのは、シェフであり、臣下がいなければ、シェフも存在しないという事になる。ワボトロは、カナク社会の首長の機能と役割は、コミュニティの均衡 (équilibre) を保つことにある事を強調している。

トーニャは、首長の機能は、人々の中の相違を調整する調停者であるにもかかわらず、植民地化はその役割を捻じ曲げ、伝統的枠組みの中では行われていなかった責任を与えてしまったとしている (29/10/98)。もし、権力を有したシェフの概念が、植民地化以前のカナク文化の中で存在していなかったとしても、西欧的の制度の中に、カナクの慣習的の制度が組み入れられている状況にある今日、それは否定できないであろう。実のところ、トーニャもワボトロもイエラルシーやオトリテ (autorité、権力) という言葉を意識的あるいは無意識的に使っているのである。それは、彼らが、フランス語では、たとえ概念が違っていても、他に該当する適切な用語がないために使わざるを得ないのか、あるいは、恐らく、西欧的の意味におけるイエラルシ

一や権力が、現在のカナク社会において、今や実在するという事を、十分知っているからであろう。何れにしても、イエラルシー、シェフ、オトリテというフランス語が、カナクの文化の中で再文脈化され、西欧的言説を批判するカウンター・デイスコースとして使われている点は興味深い。均衡の概念はイエラルシーやオトリテに対するカウンター・ワードとして使用されているとも云える。問題は、現行の社会システムとカナクの文化システムの節合において、二つの概念を自らの都合の良いように結び付けて、人々がその権利を主張する事もできるという点にある。しかしながら、こうした問題については別の機会に論じたい。

2.2 名前と土地

それでは、こうしたクランに基づいた共同体レベルでのアイデンティティにおいて、名前と土地はどのような役割を担っているのでしょうか。

レヴィ＝ストロスは、『野生の思考』の中で「未開社会」において動物や人間などに付けられる名前をその分類の仕方との関係から分析しているが、コーヘンは、レヴィ＝ストロスの論理は⁶⁾、命名が人を社会の成員にするためのものであるという結論に導くことになると言っている [Cohen 1994: 72]。この結論は構造主義者であるレヴィストロースに相応しい見解であるが、それでは現象主義派のレナールは、命名をどのように見ているのでしょうか。カナクという人間の在り方そのものに興味を示してきたレナールは、複数の名前を有するカナクの人間としての多面性を鑑みて、どの名前と呼ばれるかによって異なった人物の局面を帯びる事から、カナクの社会性という結論を導いている [Leenhardt 1979: 153-156]。例えば、彼のインフォーマットのワイルーの大首長であるミンダ・ネージャにおいては、ミンダはフランス政府に知られた名前、彼自身は自分をネージャと呼び、その他にも親族関係やその時の状況によって、幾つか異なった名前と呼ばれていた。中でも、殆ど使われる事のないカクーという神聖な名前は、先祖との神話的關係において彼を顕わすもので、適切な状況でのみ使われ、行き詰まりを打開する開けごまの効果があるという⁷⁾。人々は、また植民地化によってもたらされた、例えばマーティンといった名前、婉曲な言い廻し、関係性を示した呼び方や、ニックネームを使うと云っている [1979: 155-158]。

6) コーヘンは、「レヴィ＝ストロスは、名前を付けるということは分類する事であり、分類は、所有するための必要な前提条件であると指摘した (1996)」と記しているが [Cohen 1994: 72]、英語版 [The Savage Mind] (1966) の中の具体的な頁数は記載されていない。

カナクが異なった名前をあらゆる分野で持つ事は、社会的に多様な関係や参与が要求されるわけで、一人である事は許されず、社会的にならざるを得ないといえよう。呼ばれる名前によってその社会的役割が変わるといふ事は、関係性によって変化する複数のアイデンティティをカナクが有している事になるが、これは、ラカンのミラー・ステージ（鏡像段階）やポスト・モダンの複数の自己や主体の解体という分析⁸⁾と合致している。この点で、カナクの伝統的社会におけるアイデンティティは、一人10色に変わりうるポスト・モダンなアイデンティティといえるかもしれない。また、ストラザーンは、メラネシア人は自己の内部に、多様な関係を帯びた社会的なミクロコスモスを抱えていると分析しており、レナールの「社会性」の分析と合致する。彼女はメラネシア人男女の両性具有性や二重性、分割性を通して、一個の主体となる過程を次のように説明している。相手との関係により、男性あるいは女性の要素が二重性から外に押し出され、あるいは排除されて複数性が消えて、相手の前で一元的な自己になるというものだ [Strathern 1988: 12-15]。レナールも、前述したカナクの二重性の概念を強調しており、カナクは男女や「血」で言及される甥とオジなどを、相互補完的なペアと見て、二重性の中に均衡を見出しているという [Leenhardt 1979: 97-102]。

今日、名前は二つの種類に分けられるといえよう。公的に登録された名前と、クランの所有する慣習的な名前とで公にされない名前である。前者は第二次大戦後に、フランス当局によって名前の登録が始まった時、人々は家族名を選び新たに創られた。例えば、トーニャの場合、トーニャとは、カレドニア社会で、また国際的にも使う事のできる、彼の言葉を借りれば、IDカード用の名前である。後者は、ワカ(Waka)という名前、彼のクランに帰属しており、コミュニティで、彼の身元を明らかにする。このような名前は先述の祖先塚-リネージ名の在庫にあり、クランは普通4～5個有している。暗殺されたカナクの政治家チバウは、こうした名前は社会的役割を表す照合番号のようなもので、もし誰かが名前を盗んだりしたら、戦争を引き起こしたり、盗んだ人は、呪われる事になると言う [Tjibaou 1981: 86]。こうした

7) レナールによれば、このような祖先との関係は、名前の継承や祖先の再現を意味するものではなく、祖先の人格が賦与される事を意味するという。つまり、「その名前を受けた人に、真正銘のアイデンティティを与え、既に覚えのある親しみのある名前によって、その集団に一種の安心感を与える」 [Leenhardt 1979: 157] という。

8) ラカンでは、自我は他者との関係によって変わるといふ分析に対して、ポストモダンなアイデンティティでは、個人はしばしば異なった矛盾した主体の位置を取り、主体は内部で分化されている [Moore 1994: 43, 55]

名前は儀礼的口上の時に使われ、名前は土地の保有や社会的関係を明示し、権力や富よりも名誉を表すという。また、人に名を尋ねたり、相手を苗字や名前で直接呼ぶ事は失礼でもあり、名前を汚さないためにも、人々は「あなたのお祖父さん」とかいった関係性の名で呼ばれる事が多い。

このように人々のアイデンティティは名前を通して、社会的関係のマトリックスの中に位置付けられるわけである。FLNKS、カナク社会主義国民解放戦線 (Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste) の元党首であったポール・ネアウティンは、人は名前を与えられると、直ちに、家族やクラン、場所やコミュニティと関係づけられると私に語った。例えば、男が結婚すると、彼が住んでいる場所との関連で、もし彼の家がある木の側に立っているならば、「Goro (側に) Bwia (木の名前)」(ネアウティンの言語、パイチ語)、つまり「ビワの木の側にすむ男」と呼ばれるかもしれない。あるいは、ネアウティンは、Paul (クリスチャン・ネーム)、Tyaou (彼のカナク名) という名を持っており、彼の父親は、Michel (クリスチャン・ネーム)、Tein (父親のカナク名) という名を持っているが、彼が生まれた時、彼の父親であるTeinは、子供のTyaouと関連づけられて、「Tyaou ma caa kéé」(ティヤウは彼のお父さん) と呼ばれた (2/10/97)。

名前は父系制の下で男性を通して伝えられ、父方の家族が、リネージとクランの名前を子供に授け、その事によって、子供は社会的地位と土地の権利を有することになる。トーニャは、「アイデンティティは、各人が担っている名前のネットワークの中に在り、その名前は、祖先塚に結び付いている」(8/10/97) と私に語ったが、先述のように地名と父祖名は互いに交換可能であるため、名前はルーツを示す事も出来る。例えば、前述のミンダ・ネージャにおいて、ネージャとは、石灰岩を意味する。即ち、彼の祖先は石灰岩を産出する土地の出身である事になる。レナールによれば、クランの名前には、ネージャのように、クランが発生した場所の自然環境や土地の名称、もっと厳密に言うと祖先の家が建てられていた塚、あるいは、祖先のファースト・ネームや、クランが身に付けている魔術的性格、クランのトーテムなどを示しているという。また、非常に古い名前はクランの起源について説明していなくても、最も古くから住まわれていた土地を所有していた事を物語っており、これは、カナクにとっては、最も真正な貴族としての家柄を与える事になると云っている [Leenhardt 1930 (1980): 103-104]。

こうした点からも、最も重要な名前は、土地との関係を証明する名前であろう。カナクにとって、土地は常に、死活的意味を持っている。それは単に、生活のみな

らず、彼らの起源として人々をその祖先や道程の系譜の歴史と結びつくからである。ヌメアのラ・ペルーズ高校で数学を教えているカナクのポワグンは、「我々、カナクは土地から生まれでたと言う。私は、私の起源がどこにあるのか、チュホという土地にある事を知っている。その場所は、我々祖先がいる神聖な場所だ。これが、他の社会には見られないカナク・アイデンティティの特徴だ」(5/10/97)と、いわば原初的な愛着とも云える語り口で、私に語った。ポワグンが強調していたように、「私はこの土地から生まれ出た」(Je suis sorti de cette terre)という表現を、カナクから私はしばしば聞いた。また、彼らは「私は、この土地に属している」と云うが、「この土地は私に属している」とは云わないとも、私に語った。こうした土地との一体化は、「この土地は私の物」という土地を商品化してみなす概念とは異なる。チバウの言葉を借りるならば、系図は決まった土地にルーツを置き、その名前が空間の正確な場所に記されていないならば意味を持たない。そこから、歴史は始まるのであり、斯様な空間と結び付く事なしには、人々は歴史を持たず、何処にも身の置き処のない単なる世界市民となってしまうのである [Tjibaou 1981: 89]。先述のように、人々の歴史は、クランの道程のルートを辿る事によって語られるわけである。

カナクの伝統的社会におけるアイデンティティを二重性で捉えているカサレルーによれば、アイデンティティの一つは、不動のイメージとして先述した父方ルーツの先祖の土地との関係に基づいた、土地の人としての感覚を人々に付与しており、もう一つは、空間的な言及によって結びつけられる慣習的ルート (chemin coutumier) が織り成すネットワークへの帰属意識にあるという。クランの継続的な移動は、地域的に異なった首長国を越え、こうした慣習的ルートによる連帯のネットワークを編み出す。例えば、グランドテール北部にはフート (Hoot) とワープ (Whaap) という有名な二大ネットワークがあるが、フートのネットワーク上にある首長国に属しているクランでも、歴史的に異なった慣習的ルートに属していれば、ワープ・ネットワークと連帯するかもしれない。そうした意味において、慣習的ルートは、連帯の絆と同時に敵意が編み込まれたキャンバスであると彼は言っている [Kasarherou 1989: 19]。

慣習的ルートは同盟と交換の概念を喚起する。例えば、ギフトとそのお返しや、結婚のための女性、その結果としての異なった血がこれらのルートを通して、循環、交流していくからである。リフ島出身のワポトロは、嘗ては数学の教師であったが、人類学を独学した。その人類学に対する興味は、彼がこうした慣習的ルートのガイ

ド役を担う、慣習的ルートの主 (maître de la chemin coutumier) である家系に生まれた環境に起因すると言えるかもしれない⁹⁾。その役割は首長国の安全、即ち国の出入りを管理し、その入り口を開き、ルートへ案内し、慣習的儀典やスピーチなどを担当するのである。人々は彼の家族に首長国を通る許可を求めなければならない。慣習的ルートに行くに従って、人は場所が異なれば、名前も変わり、従ってそのアイデンティティも変わっていく。結婚のような儀式がある時、人々はこうした決まったルートを正確に辿らなければならない、系譜で伝えられる場所に止まらなければいけないのである。その意味で、カナクにとって「土地は地形ではなく、土地所有者の系図である」(16/10/98) と、ワポトロは私に語ったが、それは前述のチバウによる「系図は決まった土地にルーツを置く」という言葉にも、またトーニャの言う「真のIDカードは一枚の紙きれではなくて、土地なのだ」(8/10/97) という言葉にも該当する。

名前と土地がカナクのアイデンティティを決める上で、重要な役割を果たしている事は、リフ島北部にあるトリビュー、ムチャワンでおきた以下の事件からも分かる。ワポトロによれば、約70年前、X家族(Bamyaクラン)は、ムチャワンから同じ慣習地区にあるトリビューのチェペネへ移ったため、慣習地区の大首長は、ムチャワンのY家族にBamyaの名前を継承させ、首長に指名した。一方、Xは、チェペネで、一時期は首長も務め、Koaという名前で暮らしていた。しかしながら、約10年前チェペネの首長に従わなかったため、そこから追放され、ムチャワンにLossaという名前で戻ってきた。ところが、XはBamyaの名前を取り戻したかったために、「この名前は我々のものだ」と、Yの家族をムチャワンから追放してしまった。その結果、ムチャワンでは不穏な状態と暴力が続き、1988年10月には放火事件が起こって、X家族の家などが破壊されたという¹⁰⁾ (16/10/98) (ここでは、クラン名は全て偽名)。

9) ワポトロは8歳の時、父親に連れられて、この慣習的ルートの道程を修行するための旅に出たという。系図や道程は口述で伝えられていくが、そのルートを覚えるためには、実際にルートを足で辿ることによって、人々はそれを経験し習得していく。例えば、彼は誰と会うべきか、如何なるスピーチを如何なる人々の前で、如何なる時にしなければならないか、如何にタロイモや魚を慣習的に廻して行かなければならないかなどを学んだのである。彼は、また、道程を辿っている人が彼の家を訪問し、慣習的贈与を行い、家に泊まり、そのスピーチを聞いた事を覚えている (16/10/98)。

10) 地域の慣習評議会や警察が紛争の調停を試みたが、解決策を見つけない事は出来なかった。放火事件では、Xの家族に反対する者達が、Xの家や、車、店を焼き、X支持者や他の関係者に傷害を負わせた。副首長を含めて事件に関わった6人は憲兵隊に取調べを受け、4人は逮捕され、収監された [Les Nouvelles: 6/10/98, 14/10/98]。

放火事件にはXクラン出身の中から関わった者もあり、トリビュー内の紛争で、カナクが時にはクラン一族の連帯よりも、居住集団員としての連帯を優先させる場合がある事も分かる。放火はトリビューにおける慣習的制裁と解釈する事ができよう。この事例からも、土地が変われば、名前も変わり、カナクのアイデンティティは、クランが所有する名前のネットワークの中で位置付けられる事が分かる。名前はカナクの土地との関係を決める故、紛争は、XY両家の争いよりも、Xの慣習的やり方から逸脱した、名前の奪還に原因があった事は明らかである¹¹⁾。カナクにとって、名前を回復する事は土地を回復する事であり、それは、アイデンティティの回復を意味する。この事は、独立運動におけるカナク・アイデンティティの回復要求の命題の一つが、クラン名の土地の回復であるという事実とも符号してくる。

2.3 血

これまで見てきたように、外婚的父系出自集団で構成されているカナク社会では、子供に社会的地位と名前と土地の権利を付与するのは父方ファミリーであるが、母方ファミリーにもかなり重きが置かれている社会である。それでは、母方ファミリーとの関係から、血はカナクの共同体意識にとって、どのような意味を持っているのであろうか。

カナク社会では、エネルギーと力の象徴である血は、母方のオジから一方的に授けられると見なされ、生命は母方ファミリーに帰すると考えられている。にも関わらず、血をアイデンティティの重要な要素として語ったカナクは、それ程多くはなかった。それには、共通の出自がクラン、父系親族集団を意味するからでもあろうが、何人かの人々は、血をアイデンティティの重要な要素として私に強調した。ポワゲンもその一人である。「多くの人々は、血については語らないが、真のアイデンティティは血である。血は我々の血管を循環する … 血は人々が呼ぶところの母方のオジさんからくる … 故に、血の所有者は私の母方のオジである。血は、神聖で、殆ど神に近い存在であり、生命と同義語なのである。それ故、私に命が与えられたのは、オジさんのお陰なのである」(5/10/97)。

つまるところ、名前と土地が子供のアイデンティティの鋳型として一種の容器で

11) ワボトロによれば、X家族は、大酋長へ願い出れば、慣習に照らし合わせて、彼らの権利が裁定されたが、そうした慣習的手続きに従わなかったという(16/10/98)。一方、レ・ヌーヴェル紙は、事件を両家の間の不和と土地が絡んだ長い敵対関係から起こったものと伝えている [Les Nouvelles: 6/10/98]。

あるならば、母方の親族は、その実質的な中身を提供すると言えよう。レナールは、父親の生殖における役割を単なる増強剂的役割として見ているのに対して、ベンサはカナクは明らかに、生殖における精子の働きを認識していると言っている。この違いは両者のトーテムの見方にも反映されている。前者が、母方ファミリーのトーテムは、母方のオジが生命の源泉である故、父方のそれより重要であり、母方トーテムの存在は父方集団にとって極めて重大であるとしているのに対して [Leenhardt 1930 (1980) : 202]、後者は、父方のトーテムは子供に外から働きかける力を有しているが、魂、即ち、母方ファミリーから授けられた力は、内部から働き、身体全体に活力を与えるのであると言っている。ベンサによれば、カナクは、赤ん坊は両親の血が混じる事によって形成されると認識しているが、母方の血が強調される。それ故、子供は、母方のオジに言わば、借金を負っており、子供の母親の長兄は、甥や姪に、肉、皮膚、骨¹²⁾、血、一言でいうならば、身体の全部と命を授ける力を有している [Bensa 1990: 24; 1997: 93-96]。

それ故、母方のオジは子供の誕生から死まで、子供に対してその血の所有者として、また保護者として大きな権限を有している。例えば、子供が生まれると、その母方のオジは子供の耳に、息の一吹き与えるのである。オジは子供を教育する責任がある一方、子供は、父親に対して出来ても、オジに対しては出来ない、してはならない事がある。例えば、彼が座っている時、その側を通過してはならず、同じように座らなければならない等である。オジは何にも増して、尊敬の対象であり、子供は、彼との間で問題を起さぬよう、オジを苛立たせないようにする。もし、彼がオジさんと道で出会ったら、お金を上げるなど、オジさんのニーズと要求に応えなければならないのである。子供は、また、オジさんの家に出来るだけ頻繁に顔を出さなければならないが、これは子供にとって果たさなければならない重要な義務でもある。というのも、子供が病気になったり、事故が起きた場合、それは、オジの家に余り出向かなかった結果であり、もし子供がけがをした場合、オジさんから授けられた身体を傷つけたとして、オジさんに謝らなければならないのである。こうした事故を避けるためには、オジのところへ足繁く通わなければならない。例えば、チバウが暗殺された時、彼は忙しくて、オジの所へ顔を出す暇がなかったからだとも言われた。グランドテールにおいては、オジの力は他の島よりも大きく、もし子

12) カサレルーによれば、全ての肉体が腐食して土に帰した後、残った骨は、父方ファミリーに帰属しており、クランを構築するために埋葬されるという (29/10/98)。

供が外国へ行くとなると、ギフトを持って、オジさんの血を異国の地で浪費する故、その許しを請わなければならない。子供が結婚する時には、父親はそのオジに報告し、慣習的贈与を行う。一方、オジに帰属する血が、他のクランの家族と結ばれる故、オジは、その家族との同盟が成される結婚式に出席し、そこに真っ先に到着するよう努めるのである。子供が亡くなった場合、オジも既に亡くなっていれば、代理としてやって来るオジの息子へ、お蔭様で彼は良い人生を送りましたと感謝の言葉と共に、子供の遺体は、母方ファミリーに返される。すると代理人であるオジの息子はその遺体を引き取り、それを埋葬する。たとえ、母方のオジがいない場合でも、誰かが代理となってオジの役割を果たす [Poigoune 5/10/97, Watrone 21/10/97, Eschenbrenner 23/10/97]。

以上の事から、母方のオジが子供に対して、大きな力を有しているのは、明らかに彼が子供の母方の出自を代表しているからであり、それ故、彼は血の所有者とみなされているのであろう。オジが有している力は、クラン間の関係に影響し、彼は子供とその母親、即ち、彼の姉妹の保護者でもある。また、オジの家に子供がその姿を見せる事の重要性は、その子が母方ファミリーと頻繁な接触を持つ事によって、母方ファミリーが等閑にされぬよう、更に、父方ファミリーと母方ファミリーとの間の関係がうまく維持されていくという目的があるといえよう。カナク社会は父系社会であるが、オジの力は母方、父方ファミリーの均衡を取っているといえよう。

クランと母方ファミリーの血の重要性は、それでは出自や遺伝的要素が重要視されていることを意味しているのであろうか。リーバーは、オセアニアでは、生物学的要素としての出自は行動と共に変化すると言っているが (Lieber 1990: 74)、この事を、カナク社会で慣習的に行われている養子から探ってみよう。私が本島、グランド・テールのあるトリビューで過ごした時、独身のカナク女性の養子となったアンドレという少年がいた。少年は、ロイヤルティ諸島のあるメラネシア人女性と、子供を養子にした女性のオジさんとの間に生まれた子供だと説明されたが、彼の青い目、金髪、色白の膚は、混血どころか、何処から見ても外見的には全くの白人に見えるので、少年の実際の出生には疑問があった。しかし、彼は、赤ちゃんの時から、その女性の家族の中で、他のカナクの子供たちと一緒に育ち、その一員として扱われ、少年自身、自分を完全にカナクとしてみなしていた。

このケースをウヴェア島のトリビューに住む、一人息子のいるあるカナク女性に話したところ、「母方家族の血は重要だ。でも、カナクの血が全く入ってなくても、もし、カナクの家族のなかで成長し、その生活様式に従っているならば、彼は、カ

ナクとしてみなされる」(17/10/97)と私に語った。つまりは、養子となって、親族集団の活動に参加する事によって、系譜的繋がりを獲得、あるいは書きかえる事が可能であるというわけである。この事は、上記のリーバーの云った事や、またハワードがオセアニアでは個人のアイデンティティは、その生まれによってではなく、どの共同体と係わり関係を結ぶかによって変えることができる [Howard 1990: 266] と、言っている事からも分かる。この事からも、カナクの境界概念は包括的で浸透性があるといえよう。

また、カサレルーにこの少年のケースについて尋ねると、彼は名前の要素から私に次のように説明した。カナク文化では、血と名前という二つの論理が存在しており、父親は名前を母親は血を表象している。一般的に混血児の場合、父親がカナクで、母親がカナクでない場合、子供はカナクとなり、父親がカナクでない場合や不明の場合は、母方ファミリーから来る血によって、クランメンバーとして認められる。アンドレのようなケースは稀ではあるけれど、たとえ子供が、そのクランの血を全く有しない場合でも、クランの名前が与えられれば、彼はその一員となる。クランの名前を与えられた瞬間から (例えばお祖父さんの名前)、彼はそのメンバーとして扱われ、彼が養子に入ったクランのアイデンティティを獲得するという。父方のクランによって与えられた名前が、土地と共に、社会的地位とアイデンティティを与えるので、その意味では、子供に与えられた名前が、血よりも重要な役割をアイデンティティにおいて果たしている。こうした点から、カサレルーは、血の論理では血縁関係なしに、グループの一員に成る事は出来ないから閉じられているが、名前の論理では、養子を認めるので開かれていると云う (6/10/97, 29/10/98)。

ここでも、彼がアイデンティティの構成要素としての名前と血、あるいは父親と母親を、二重性や補完性の概念で見ている事が分かる。血を閉じられた論理として見る見方は、血が、異なったクランのみならず、異なった民族や人種を境界を越えて繋ぐ事ができるという意味では、血の論理も開かれていると議論する事ができるが、この事については、別の機会に触れたい。しかし、血は、カナクの間で、またカナクとその他の民族の間で、他者を排除する印象を与えるので、人々は、カナクアイデンティティの構成要素として血を掲げる事を、取り分け私のような外国人を前にして避けたのかもしれない。

同族のクランの間で禁止されている結婚は、血を通して家系の存続や、二つの名前の間で結ばれるクランの同盟を保障する。また、子供が生まれると、女の子か男の子のどちらか、一般的には、最年長の子供を彼女自身の代わりに、その両親に養

子として引き渡すが、こうした養子は、結婚した夫婦にとっては義務であった。最近では、自発的行為となっているが、依然としてこうした養子縁組は行われている。女性は、嫁ぎ先のファミリーでは、元のクランの名前や系譜的繋がりを含めて、出身クランのアイデンティティを保持し、彼女の兄弟に代わって、子供の母方ファミリーと血の所有者を代表している。以上のような事からも、父方と母方ファミリーとの間には、相互的關係があり、両者の間の均衡が保たれていると言えよう。カナクの女性作家であるゴロデによれば、女性は結婚を通して同盟関係を築く契機となるので、カナク社会ではルート (chemin) として見なされているが、彼女は女性を単なる同盟のルートとしてよりも、姉妹、母、オバ、祖母としての多様な役割から、ルートの交差点として見ている [Gorodé 1994: 32]。この事からも、女性はこれらの役割を担う事によって、異なったルートを節合していると云えよう。養子縁組や婚姻は父方と母方ファミリーとの間の交換体系であり、それによって、人々が交流、循環し、カナクの社会的関係が織り込まれていくといえよう。

3. おわりに

ここで見てきた「共同体の語り」では、クランに基づいた彼らのアイデンティティの概念は個人を主体とした西歐的アイデンティティの概念とは異なり、集団的、關係的である事を示している。換言すれば、コミュニティ・アイデンティティは分類的な画定ではなく、親族集団やその他の絆によって位置付けられている。「クラン」の祖先塚-リネージはカナクを土地との關係において、ルートを通してルーツに導く事が出来、トリビューは異なったクランを歓迎の概念で受け入れる事によってコミュニティに活力を与え、首長制に基づいたカナクのイエラルシーは均衡を求める意味でも流動的である事がわかる。恐らく、こうした混淆的側面や柔軟性がクランを今日まで存続させてきた一因であるかもしれない。カナクが有する複数の「名前」は彼らの關係的アイデンティティを位置付け、「土地」との關係を決める。カナクの空間的系譜のアイデンティティとその歴史はルーツとルートとして土地の上に刻まれているといえよう。「血」はカナクのコミュニティの概念にとって、それが生命と同等であり、オジの力と母の役割において父方と母方ファミリーの均衡をとり、父がカナクでなかったり不詳の場合、子供の社会的アイデンティティを保証する。

これらの要素はカナクのコミュニティ・アイデンティティを決める重要な因子であるが、同時に、移住や親族としての慣習的实践、また養子などによって、その境

界を塗り替えることができるという意味においては、変数因子であるともいえよう。換言すれば、我々は、人々の行動や振る舞い、社会的関係といった環境要因を重視するラマルク学派モデルと、出自や生物学的な遺伝的要因を重要視するメンデル学派モデルの両者の側面を見る事ができる。

チバウは、カナクにとって土地は西欧的な意味における資本ではなく、一種の遺産であると言っている [Tjibaou 1981: 89]。しかしながら近年、クラン、名前と土地は、独立運動から現在に至る土地返還要求の中で、政治的、経済的なテーマとしてネーションの次元に入っている。更に血も、カナクを他の民族や人種に結びつける事ができるという広がりにおいて、文化や民族、ネーションのレベルに踏み込んでいる。これらについては、また改めて議論したいが、この結果、コミュニティ・アイデンティティの構成要素であるクラン、名前、土地、血は、コミュニティの語りを超えて、文化、民族、ネーションの語りへと繋がっているのである。

云いかえると、これら全ての語りは、気が付かないうちに他の語りに変換してしまう事が出来る。こうした点からも、文化的、社会的、政治的な総体として表象されるカナク・アイデンティティは、多次元で節合された構成体である事が分かる。共同体意識をカナク・アイデンティティに関係づける試み、換言すれば、その節合はカナク・アイデンティティを構築する探求に他ならないともいえよう。多層的に絡まったカナク・アイデンティティの語りを、共同体の次元、エスニック、ネーションのレベルで、歴史的に解釈する事によって、はじめてその万華鏡的在り方を見る事ができると云えよう。続

参考文献

- Anderson, Benedict
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
アンダーソン、ベネディクト
1994 『想像の共同体』白石隆・白石さや訳、Libro。
- Bensa, Alban
1981 Clans Autochtones: Situation Pré-Coloniale. *Atlas de la Nouvelle Calédonie et Dépendances*. Planche 18. Paris: Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.
1990 L'identité kanak: Questions d'ethnologie. In Alban Bensa, J.M. Kohler, A. Saussol and Tissier eds., *Comprendre L'identité Kanak* pp.9-36. Arbresle: Centre Thomas More.
1995 *Chroniques Kanak-l'Ethnologie en Marche*. Paris: Peuples Autochtones et Développement.
1997 The Political Order and Corporal Coercion in Kanak Societies of the Past (New Caledonia). *Oceania* 68(2): 84-106.

- Bensa, Alban and Jean-Claude Rivierre
 1982 *Les Chemins de L'Alliance*. Paris: SELAF.
- Calhoun, Craig
 1991 Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life. In Pierre Bourdieu and James S. Coleman, eds., *Social Theory for a Changing Society*. Boulder and Colorado: Westview Press, pp.95-121.
- Clifford, James
 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
 1992 *Traveling Cultures*. In Laurence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler, eds., *Cultural Studies*. London: Routledge, pp96-113.
 1994 Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.
 1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
 2001 Indigenous Articulations. *Contemporary Pacific* 13(2): 468-490.
 2003 *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Cohen, Anthony P.
 1994 *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Douglas, Bronwen
 1994 Hierarchy and Reciprocity in New Caledonia: An Historical Ethnography. *History and Anthropology* 7: 169-193.
- Gorodé, Déwé
 1994 Kanak Women Speak. (Interviewed by Ounei-Small, Susanna) In *Omomo Melen Pacific* (Women from the non-self-governing territories and colonies of the Pacific, Beijing, August 1995): 32-37.
- Howard, Alan
 1990 Cultural Paradigms, History, and the Search for Identity in Oceania. In Jocelyn Linnekin and Lin Poyer, eds., *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp.259-280.
- ITSEE (Institut Territorial de la Statistique et des Études Economiques)
 1998a Panorama des Tribus: Province Nord. Nouméa.
 1998b Panorama des Tribus: Province Sud. Nouméa.
 1998c Panorama des Tribus: Province Iles Loyauté. Nouméa.
- Kasarherou, Emmanuel
 1989 Identité et Dynamique Sociale dans la Société Traditionnelle de Nouvelle-Calédonie. *Publications de l'Université Française du Pacifique* 1(2): 17-20.
- Leenhardt, Maurice
 1930 (1980) *Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne*. Paris: Institut d'Éthnologie.
 1947 (1971) *Do Kamo: La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*. Paris: Editions Gallimard.
- Leenhardt, Maurice
 1979 *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.
- レヴィ=ストロス、クロード
 1976 (1962) 『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房。
- Les Nouvelles*
 1996 Violents incidents à la tribu de Muaweng à Lifou (October 6).
 1996 Quatre auteurs des violents incidents de Lifou écrouvés au Camp-Est (October 14).
- Lieber, Michael D.
 1990 Lamarckian Definitions of Identity on Kapingamarangi and Pohnpei. In Jocelyn Linnekin and Lin Poyer, eds., *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp.71-101.

江戸 ニューカレドニア

Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer

1990 Introduction. In Jocelyn Linnekin and Lin Poyer, eds., *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp.1-16.

LKS

n.d. Différence et la Coutume et la Société de Consommation (a handout paper).

Moore, Henrietta L.

1994 *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Tjibaou, Jean-Marie

1981 Etre Mélanésien Aujourd'hui. *L'Esprit* 57: 81-93.

インタビュー・リスト

Chivot, Max : ヨーロッパ人、ド・カモ高校 (Lycée Do Kamo) 教師. Nouméa : 10/10/97, 27/10/98.

Eschenbrenner, Jacques : ヨーロッパ人、ハヴィラ中学校 (Collège Havila) 教師. Wé, Lifou 23/10/97.

Houmbouy, Beniela : メラネシア人、ド・カモ高校 (Lycée Do Kamo) 教師. Nouméa 12/9/96, 15/9/97, 3/11/97, 26/10/98, 30/10/98.

Kasarherou, Emmanuel : メラネシア人、カナク文化発展庁 (ADCK) 文化担当官. Nouméa 2/9/96, 9/9/96, 12/9/97, 6/10/97, 29/10/98.

Neaoutyine, Paul : メラネシア人、カナク社会主義国民解放戦線 (FLNKS) 元党首. Nouméa : 2/10/97.

Poigoune, Elie : メラネシア人、ラ・ペルーズ高校 (Lycée La Pérouse) 教師. Nouméa 5/10/97, 27/10/98.

Togna, Octave : メラネシア人、カナク文化発展庁 (ADCK) 所長. Nouméa : 8/10/97, 15/10/97, 29/10/98.

Wapoto, Billy : メラネシア人、プロテスタント・スクール連盟 (Alliance Scolaire) 所長. Nouméa 16/10/98, 20/10/98, 9/11/98, 12/11/98.

Watrone, Itraqualo : メラネシア人、ロイヤルティ諸島ポリヴァラン高校 (Lycée Polyvalent des Iles Loyauté) 教師. Wé, Lifou 20/10/97, 21/10/97.