



# 中央砂漠における飲酒をめぐる一連の過程とアナン グ・ウェイーポスト植民地状況を生きるオーストラ リア先住民アボリジニの民族誌

平野, 智佳子

---

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2020-03-25

(Date of Publication)

2022-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第7641号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007641>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

中央砂漠における飲酒をめぐる一連の過程とアナング・ウェイ  
—ポスト植民地状況を生きるオーストラリア先住民アボリジニの民族誌

2020年1月

神戸大学大学院国際文化学研究科

平野智佳子

序論	1
序章	1
一 フィールドでの問い	1
二 問題の所在	3
三 調査について	21
四 本論文の構成	25
第I部 オーストラリア植民地主義と先住民アボリジニ	28
第一章 飲酒政策とアボリジニ	28
一 酒とアボリジニ	29
二 アボリジニの飲酒への国家介入	32
三 国家介入をめぐる論争	35
四 飲酒規制緩和をめぐる意見の錯綜	38
五 新たなカテゴリーの形成と対立	44
第二章 オーストラリア中央砂漠小史	48
一 オーストラリアの植民地化	49
二 白人入植者との接触	50
三 入植者による開発とアボリジニの土地権運動	52
四 アボリジニの「問題」への取り組み	55
五 社会変化と「自分たちのやり方」	58
第II部 アナングの人びとと飲酒	60
第三章 アナングの人びと	60
一 はじめに	60
二 アナングの起源と定着	62
三 アナングと方言集団	65
四 アナングの現在—イマンパ・コミュニティの事例	69
五 小括	77
第四章 アナング・ウェイであること	78
一 はじめに	78

二	アナングの酒の歴史	79
三	酒との付き合い方とアナング・ウェイ	84
四	アナング・ウェイの4つの説明	88
五	小括	97
第Ⅲ部 飲酒をめぐる一連の過程にみるアナング・ウェイ		99
第五章	酒の資金を稼ぐ	99
一	はじめに	99
二	生活給付金の使途制限	100
三	生活給付金を利用したキャンバス販売	101
四	キャンバス販売を支える相互扶助	112
五	小括	117
第六章	酒を獲得する	119
一	はじめに	119
二	都市の飲酒規制	120
三	酒の獲得と協力者	123
四	協力関係を開く	131
五	小括	136
第七章	酒を分配する	138
一	はじめに	138
二	飲酒する場所と分配方法	139
三	「嫉妬」を避ける行為	146
四	酒の分配不履行とアナング・ウェイ	149
五	小括	151
結論		153
終章		153
一	各章の概要	153
二	ポスト植民地状況を生きる	161

注	172
参考文献	182

[表・地図 目次]

表 1	新聞記事にみるアボリジニ・コミュニティ内での飲酒許可をめぐる対立	39
表 2	アボリジニ・コミュニティ内での飲酒許可をめぐる対立	44
表 3	テレナの給付金の使い道	106
表 4	キャンパスの販売価格と買取価格	110
表 5	デマンド・シェアリングの特徴	113
表 6	マウント・エベネザ滞在時のテレナの収支	142
表 7	酒の入手と分配	146
地図 1	オーストラリア全図	21
地図 2	調査地の位置および周辺	22
地図 3	中央砂漠の言語集団の分布とアボリジニ・コミュニティの位置	62
地図 4	イマンパ・コミュニティ全図	71

## 序論

### 序章

本論文が対象とするのは、オーストラリアの中央砂漠ではどこかしこにも存在する先住民アボリジニの飲酒にまつわる行為の束である。それは、白人入植者によって酒がオーストラリア大陸に持ち込まれてから、近代と前近代、非近代あるいは土着の考え方や枠組みとのせめぎあいのなかで生成・維持・変容されてきた。

今日、アボリジニの飲酒は国家による規制の対象となっているが、国家の中核から外れた辺境の地においては、アボリジニの飲酒は日常であり続けている。その行為は多様であるが、本論文で具体的に分析するのは、使途制限のある生活給付金を利用したキャンパス（アボリジニ・アート）の販売、張り巡らされた飲酒規制のもとで酒を獲得する行為、監視のもとで繰り広げられる酒宴のあり方などである。このような飲酒をめぐる一連の過程を、近代化の大きな影響にさらされながらも、その隙間を縫って進行していくような思考の道筋—アナング・ウェー—に着目しながら描いていきたい。

アボリジニの酒の世界は、オーストラリア市民として、そして、先住民として生きる人びとが、国家から提供される社会保障手当やサービスを、自分たちの文脈に置き換えてつくり出している周辺世界のありふれた生活場面であるかもしれない。それは、急激な社会変化にともなってアボリジニ社会に引き起こされた歪みを象徴するものとも考えられる。こうした歪みの内実は、しばしば表面化せず、一見人目を引く暴力事件や刑事事件などによって覆い隠されてきた現代的な問題でもある。主流化の波は押し寄せているオーストラリアの中央砂漠において、多くのアボリジニ・コミュニティが直面している矛盾やジレンマは、ポスト植民地状況を生きるアボリジニの困難を如実に表すものであったが、主流社会とアボリジニ社会の二項対立に注目が集まるなかで、ほとんど語られることはなかった。本論文では、そうした見過ごされがちな矛盾やジレンマを注視し、その性格を見きわめ、そのうえで目の前の新しい現実に対応するアボリジニの人びとの暮らしとそれらを生み出す非構造的な思考のあり方を示したいと考えている。

#### 一 フィールドでの問い

「いつもの場所で待ってるよ。」2014年6月15日の11時過ぎ、公衆電話から携帯に着信があった。電話をかけてきたのはマリンという30代のアボリジニ女性で、アボリジニの暮らしが知りたいという私に一番に関心を示してくれ、何かと世話を焼いてくれる人物であった。昼下がりに、「いつもの場所」には、10人ほどのアボリジニが集まっていた。数名の女性たちは道端に座り込んで、絵を描いている。マリンは近くに座れというように手招きする。傍らに座った私に、鮮やかなキャンパスの絵を指差しながら、「ほら、これを見てごらん。ここに2人の女が座っている。これは、大蜥蜴、ブッシュタッカー（アボリジニが伝統的に食してきたオーストラリア固有の動植物のこと）、蜜蟻...。水場もある。」と先祖から受け継がれたという物語の内容を説明する。他の女性たちもキャンパスに描かれた各々の物語について教えてくれた。彼女たちは、描いた絵を観光客に売って日銭を稼いでいるのだ。

彼女たちの筆先をなんとなく眺めていると、「今、何時だ？」とマリンが時間を尋ねてきた。時計をみると14時（酒屋の开店時間）をまわるところだった。時間を伝えると、マリンはにやりと笑って、2本の指を地面につきたて「チャドネイ2本」とささやく。同時に、女性たちの何人かが顔をあげてクルクルと丸めた紙幣を差し出し「ねえ、お願い」と笑顔を向けてくる。チャドネイとは「シャルドネ」というブドウ品種の白ワインのことである。彼女たちは自身で酒を購入することができないため、私に買ってこさせようというわけである。私は「1回だけだよ」と念押しして、預かった紙幣をポケットに入れると、近くの酒屋に向かった。店頭立つ警官の横を通り過ぎて店内に入り、ご希望の白ワインを2本購入して、いつもの場所に戻った。

マリンはワインのボトルを受け取ると、周囲をうかがいながら手早く空のペッドボトルにワインを注ぎ込んだ。何人かのアボリジニたちも同様にワインをペットボトルに注ぎ込み、空瓶をポイっと茂みに投げ捨てた。茂みには瓶や缶が散乱している。白ワインが3分の1程度しか入っていないペッドボトルに水が継ぎ足される。彼女たちは、その水割り白ワインを飲みながら、再び絵を描きはじめた。まるで何事もなかったように。だが、さほど間をおかないで顔をあげたマリンは「チャドネイ2本」とささやき、周囲の人びとも「お願い」と繰り返した。

路上で絵を描くアボリジニの集団のもとに通いだし私は、まもなく酒を買いに行く役を担うようになった。私は「協力をしてくれる」者として歓迎されたらしく、毎日のように



電話で呼び出された。厳しい飲酒規制がしかれるようになった町の一角で、祖先から受け継がれた物語をキャンバスに描きながら、当たり前のように酒を飲んでいる人びとの姿に、私は驚くと同時に、魅了された。

こうした情景は、先行研究で描かれてきた近代国家によって一方的に抑圧され苦悩するアボリジニ像や、現代的な問題に主体的に取り組むアボリジニのあり方とも異なるものであった。路上で知り合った彼女たちは、アボリジニからも、研究者からも、国際社会からも「人種差別」と批判されているような国家の強圧的な介入に対して、抵抗するわけでもなく、かといって従うわけでもなく、平然とそれをかわして、楽しそうに酒を飲み続けていた。「危機」に直面していると言われているアボリジニ社会の、この「危機らしからぬ」現状をどのように理解することができるのだろうか。

本論文は、このフィールドでの問いを出発点に、オーストラリアの中央砂漠において、アボリジニが繰り広げるキャンバス販売を通じた酒の資金調達、酒の獲得、および分配の展開過程を記述、分析し、彼らの酒にまつわる諸行為、それらを可能にする思考の流れを解明することを目的とする。これまで問題の中心に位置づけられながら、ほとんど扱われることのないアボリジニの飲酒者たちの具体的な生活を描き出すことによって、ポスト植民地状況を生きるアボリジニの在り様について、新たな理解を導き出せればと考えている。序論では上記の問いを先行研究に位置づけ、問題の所在を明らかにしたい。

## 二 問題の所在

### 1 人類学における先住民に対する視座

フィールドで私が覚えた違和感は何だったのだろうか。ごく要約して述べるなら、私が主流社会との関係を前提として先住民であるアボリジニを捉えることが当然と考え、何らかの先入観を持っていた、ということが考えられる。つまり、そこまでは単純ではないにしても、彼女たちを「近代化の犠牲者」、あるいは、元々あった社会なり仕組みなりが被害を受け、ある種の機能不全に陥った人びとであるはずだ、とみなしていたことによるといえるだろう。もちろん、彼女たちが実際に「白人にいじめられている」という不平を訴えることもあったし、そういった側面は捨象されるべきではない。

しかし、彼女たちは「犠牲者」や「不適応者」という既存のカテゴリーにおさまらない、

存在感と生命力をもっていた。彼女たちは、祖先から伝え継がれてきた土地にまつわる物語を語り、熱心にキャンバスに絵を描きつつ、次の瞬間には国家の近代法を意識し、しかもそれをやすやすと破って、当たり前のように酒をあおっていた。このような前近代あるいは、土着の姿と、近代とネゴシエートしながら闊達に生きる彼女たちの姿が、日本で先行研究を検討・分析してきた私の目には矛盾したものにみえたのだ。すなわち、上述のフィールドでの違和感は、主流社会と先住民を区分する対立的図式をもって捉えてきた従来の研究と異なるものだったところから生じていたといえる。

これまでの先住民研究では、先住民が象徴的に理想化される一方で、現実世界では国家に抑圧されるなど、差別されてきたことが問題となってきた。オーストラリアという先住民政策の先進国といわれる国においても同様のことがいえる<sup>1</sup>。以下に、人類学における先住民研究の視座の変遷を辿ってみたい。

研究者らが先住民に学問的関心を寄せ始めたのは19世紀初頭である。当時の研究者らは進化主義的な人類への視点に立っており、いわゆる「未開人」としての彼らの社会を描いた。1900年代に入ると、原初的で野蛮といわれてきた未開人の世界が、決して非合理的でなく、理解可能な社会的機能をもつと考えられるようになった。アボリジニについての初期の代表的な人類学的著作としては、中央砂漠のアランタ族の神話的世界を描いたスペンサーとギレンの著作 [Spencer & Gillen 1968 (1899)] 『デュルケムの『宗教生活の原初形態』の議論の骨格となる資料を提供した』や、構造機能主義の視点からアボリジニの複雑な婚姻規則や出自、社会関係を明らかにしたラドクリフ＝ブラウン [Radcliffe-Brown 1952] などがあげられる。これらの研究は、欧米近代社会とは異なる価値観や世界観を明らかにする営為であり、彼らを自分たちとは異なる異境の人びととして描き出すものであった。

異質な他者から国家に包摂される先住民へと関心が向かっていったのは、1960年代末から1970年代にかけて、南米アメリカやオセアニアをはじめとする植民国家の先住民によって、固有の法・政治・社会・文化的な地位や権利を求める権利回復運動が高揚し、その組織化が進んだ頃である。この頃から先住民を主題とした研究の多くが、先住民が国家によっていかに抑圧されているかについて論じてきた。例えば、カナダ北部を調査したパインは、先住民が市民としての社会的権利を承認され、社会福祉手当を受けられるようになったことで、社会福祉への依存状況が生み出され、先住民社会の弱体化につながったと指摘した [Paine 1977: 3]。パインはこのような状況を「福祉植民地主義」と呼び、市民になることによる受益が必ずしも先住民の福祉向上を進めていないと論じた。

オーストラリアでは、アボリジニの民族誌が 1970 年代の土地権返還請求や 1990 年代の先住権原認可請求をめぐる裁判において、法廷が定めた「アボリジニの伝統」<sup>2</sup>を証明するために活用され、応用研究としての存在意義を高めていった。当時のアボリジニ研究について、リーは、多くのアボリジニ研究者が土地権、先住民権に関する議論がはじまると「真正な先住民性 (authentic indigeneity)」の追究に向かっていったと指摘している [Lea 2012: 188]。

これらの研究は、先住民の状況を国家との関わりから分析している点では、60 年代までの民族誌—近代化の影響を全く受けずに孤立した社会として存在しているかのように特定の民族を描いていた人類学研究—に対する批判を躲すことはできた<sup>3</sup>。だがその一方で、実際には多様な属性をもつ人びとを「先住民」という単一のカテゴリーに押し込み、先住民の本質である均一な文化に縛られているかのように描いているという側面は、依然としてポストモダン人類学による批判の対象となった。これは先住民という集団の内部の多様性について等閑視されているという指摘でもあった。

オーストラリアではアボリジニの多様性について、「アボリジニの伝統」概念にあてはまらないとされる都市や地方町、農牧場地域に暮らすアボリジニのアイデンティティをめぐる議論が展開された<sup>4</sup>。英国系白人による入植が進んだ大都市圏や地方都市では、アボリジニ社会は変化を余儀なくされ、アボリジニたちの混血化と生活様式のヨーロッパ化が進んできた。それにもかかわらず、彼らは、ステレオタイプのアボリジニのイメージ、すなわち、中央砂漠や大陸北部に代表するような「アボリジニらしい外見で、大自然の中で、伝統的な文化を維持して暮らしている」というイメージを押し付けられた。このような様々な属性をもつ多様な人びとを一律な基準で定型化する他者表象のあり方に対して、コウリショウは、「アボリジニの伝統」とは異なる文化を創り出す混血のアボリジニたちの姿を描き出し、「文化的差異 (cultural alterity)」を単なる「アボリジニ」「白人」といった人種の差異にすり替える人種類型論を批判している [Cowlshaw 1988: 12]。また、マーランは、アボリジニたちが主流社会にむけて「アボリジニの伝統」の継続を証明しなければならない状況に置かれていることを指摘した [Merlan 1998]。これは、とらえどころのない多様な人びとを均一なカテゴリーに一義的に囲い込むことで、支配し管理する同一性の政治への批判でもあった。

こうした本質主義批判が展開されるなか、他方では、先住民と国家の関係という単純な対置を越えて、国家体制を組み換えて利用する人びとの姿への注目が高まっていった。ピータ

ーソンは、国家政策の強い関与をはやくから受けてきたアボリジニやイヌイトに関して、彼らが政府からの補助金や支出金に依存しつつも、生業活動や食物分配を通して社会関係を再生産し、また先住民運動によって土地や政治参加の権利を獲得することで、政治的に自律性を得てきたことを指摘している [Peterson 1999、岸上 2007 : 55-58、265]。この議論は、急速に文化を失っていくと考えられた先住民が、国家政策を利用して自らの文化や社会を独自に再編していく姿を「伝統」でも「同化」でもなく、先住民のアイデンティティと主体性の回復として肯定的に評価するものであった。

先住民の社会秩序や文化の再生産を捉える構築主義的な視点は、国家と先住民という単純な二項対立図式を乗り越えるには有効だろう。もちろんオーストラリアという近代国家が成立している地域では、国家の制度上の合法／違法の区分も等閑視することはできない。政府の管理統制下に置かれているアボリジニは、否応なく国家の政策の影響を受けざるをえない。

しかし、本論文が取り上げる中央砂漠のアボリジニたちは、離合集散しながら小集団で移動を繰り返す生活を営んでいる。こうした生活空間では、酒の価値づけが国家の中心的な制度や管理から離れて距離をもつことが往々にしてある。そのため、酒や飲酒行動に関する価値づけが必ずしもすべてが国家の制度や価値づけに回収されてしまうわけでもない。このことを踏まえると、酒を飲む人びとが取り締まりや管理の隙間を縫って紡ぎ出していく行為を捉えることの可能性がみえてくる。

ところが、先住民社会の再生産の議論の対象となるのは、新たな時代を切り開くアクターたち、少なくともその社会内部において「問題視されていない」先住民たちに対象が絞られる傾向がある。これは、先住民を単に国家システムに縛られた存在とみなす視点や、国家と先住民といった二元論に対して、社会構築の議論では個人の微細な日常実践や場面や状況に応じて能動的な働きかけをおこなう人びとのエージェンシーが注目されたからである<sup>5</sup>。

また、社会再編の議論を現代的な問題に照らすと、アボリジニ社会が抱える困難が社会的・文化的な関係のなかに埋め込まれたものとしてみなされてしまうという問題があった。それゆえ酒飲みのような、現地語で「ランマ (*rama* : 逸脱や狂気の意味)」と形容されるトラブルメーカーたちの諸行為は、生活再編の動きというよりは、植民地主義の負の遺産として捉えられる傾向にある。結果として、アボリジニの「逸脱者」は「近代化の犠牲者」として再定義され、彼らの行動は、健康・社会・立法・犯罪または政策上の問題として病理化されてきた。

だが、ポストモダン人類学の批判をふまえると、様々な困難を抱えるアボリジニ社会の現状を、植民地主義の影響や文化喪失の議論ばかりに留めておくこともできない。冒頭のエピソードで示したように、都市の路上には、多様な人びとと日々交渉し、目の前の苦境をかいくぐっていくアボリジニの暮らしがある。そうした彼らの暮らしを理解するためには、状況や場に応じて重ねられていく行為の束を詳細に描き切り、それらにいかなる思考が巡らされているのかを考えることが重要であろう。

一見無秩序しているかのように見えるコミュニティに内在する論理を解き明かした研究としては、ホワイトの『ストリート・コーナーソサエティ』[ホワイト 1943]がよく知られている。都市社会学において、「社会解体」の視点から研究されることが多かった「スラム」であったが、イタリア系移民がひしめきあうスラムに住み込み調査をしたホワイトは、参与観察を通してコミュニティ内部における定型的行動パターンの存在を抽出し、スラムを独自の「秩序」ある世界として捉えなおした。ホワイトはスラムという閉じられた空間の人間関係について論じており、そういった意味では、逸脱者たちの社会に内在する論理を論じてきたといえる。

本論文で扱う辺境のアボリジニ・コミュニティの暮らしにおいても、ランマと呼ばれるトラブルメーカーたちと、そうでない人びととの交流は途絶えているわけでもなく、むしろ、人間関係に頼って生きるトラブルメーカーたちは、日常において関係の維持に細やかな注意を払っており、そういった意味で両者の世界は区別できないものである。そうした状況を社会的／反社会的と分けてしまうと、彼らの営みを十全には理解することができなくなる。

以上を踏まえて、本論文では、国家の制度上の合法／違法といった区分による影響には十分に留意しながら、必ずしもそれを前提とせずに、人びとの行為をその場と状況に応じて巡らされる思考や関係性の中で捉えるというアプローチを採用する。それにより、冒頭のエピソードにみられたような、社会的な規範に必ずしも規定されないアボリジニたちの飲酒行為を記述していきたいと思う。以下、こうしたアプローチを、問題飲酒に関する先行研究、北部準州のアボリジニへの飲酒規制の是非をめぐる議論、そして、アボリジニの社会秩序に関する議論に位置づけてその意義を示したい。

## 2 問題飲酒に関する研究

### 問題飲酒への注目

アボリジニ研究で飲酒に関する本格的な議論がはじまったのは1970年代で、人類学の主要なテーマであった儀礼・神話研究、親族研究に比べるとその歴史は短い。初期アボリジニ研究では、アボリジニの社会構造の解明に関心が寄せられ、アボリジニ社会における飲酒については副次的に語られるにすぎなかった。こうした初期研究では、植民地支配によってアボリジニ社会の規範が喪失したことがアボリジニのアルコール依存に関係していると考えられた [Durkheim 1952]。あるいは、主流社会への同化が困難な状況で、ストレスを感じたアボリジニたちが酒にむかったと考えられた [McKenzie 1993 : 48-49]。また、多くの研究者たちがアボリジニの主流社会への不適応とそこから生じる苛立ちが心理的な負担となり、アルコールの消費につながったと論じた [Graves 1967 ; Albrecht 1974 ; Eckermann 1977 ; Kamien 1978]。

先住民の酒の消費を、文化の喪失や主流社会への不適応との関連で論じる研究に対する批判もみられる。例えばレヴィとクニッツは、アメリカ先住民ナバホ族の事例を通して伝統的な集団や白人に同化していない集団は飲酒に没頭し頻繁に酒を使用する一方、同化したり保留地に住んだりする集団はそれほど酒に依存していないことを指摘した [Levy and Kunitz 1971 : 109]。1950年代以降、生物医学の領域では、アルコール依存の要因を個人の病理や生活環境に帰結する論理が広がりを見せるが、これに対して、初期研究の成果は、残存した植民地主義がアボリジニ社会に影響を及ぼし続けていることを指摘した点といえるだろう。しかし「アボリジニ文化の喪失」という前提は、「伝統」文化が「近代」文化に駆逐されたという認識の上に成り立つため、人類学者がアボリジニ社会の社会変動を理解する場合に矛盾が生じた。

「伝統」的生活における飲酒と「近代」的生活における飲酒を描いた研究はいずれも、飲酒とアボリジニ文化を結びつけた。例えばベインは、近代アボリジニ社会では伝統的な儀礼や儀礼生活が失われ、代わりに酒宴で大量の酒が消費されていると論じた [Bain 1974]。また、ベケットはアボリジニの人々が退屈しのぎや楽しみとして酒を飲む姿を描いて、飲酒はアボリジニの社会化の機会となっていることを示した [Beckett 1964]。コールマンは酒の消費や分配がアボリジニ社会を組織化する過程で重要な役割を果たしており、アボリジニ男性同士は酒を飲むことによって情報交換をおこない、仲間への帰属意識を強めっていると論じた [Collmann 1979 : 208]。これらの研究は、飲酒を社会的、文化的関係のなかに埋め込まれたものとして議論する傾向にあった。

しかし、ルームは、酒の社会的連帯を強める効果を強調することが、かえって飲酒が引き

起こす機能障害を見落とすことを指摘した。ルームは民族誌記述で飲酒の否定的な影響が矮小化され研究の対象から排除されていることを「問題のデフレーション (problem deflation)」と呼んで批判し、飲酒自体を問題として焦点化した<sup>6</sup> [Room 1984 : 171]。

一方、ヒースは、酒によって引き起こされる「問題」を「問題飲酒 (problem drinking)」と呼び、主流社会における「飲酒問題 (drinking problem)」とは明確に区別した。ヒースは「問題」と見なされる飲酒様式の尺度が社会や文化によって相対的であることを示し、西洋世界で「問題」と意味づけられる飲酒も、異文化のコンテキストにおいては「問題」と捉えられないことを指摘した [Heath 1987 : 99]。ヒースは、「問題」を誰にとつての「問題」として記述するのかをアルコール研究者に問いかけ、「飲酒問題」と区別した「問題飲酒」を提起した<sup>7</sup>。

メアリー・ダグラスもまた、社会的・医学的な問題としてアルコールを捉える単純化された見方に疑問を呈している。著書『Constructure Drinking』 [Douglas 1987] では、アルコールに関する大衆的・学術的な言説を支配する「病理学的」で治療を目的とした概念化を克服しようと試み、より「中立的」で、なおかつ批判的、生産的な人類学的アプローチを提案した。このように 1980 年代以降の飲酒に関する人類学的研究は、「問題」をどのように捉えるかを議論する方向に向かっていった。

オーストラリアでは 1980 年代以降、アボリジニ自身の飲酒を問題視する声が高まったこともあり、全体的な論調として飲酒の否定的な側面が論じられる傾向がある。それらの議論では、過度な飲酒とアボリジニの長い抑圧の歴史との関係が焦点化され、アボリジニと主流社会の非対称的な権力関係の暴露にむかった。その反面、説明モデルとして異文化のコンテキストがあげられることはほとんどなかった。つまり、アボリジニの飲酒は、先住民文化に還元されることはなく、西洋社会との接触以降、外部からもたらされた新しい困難として捉えられているのが実状といえるだろう。

### 「先住民」「非先住民」関係への言及

アボリジニ社会の飲酒をめぐる議論の深まりは、アボリジニ自身の問題解決に向けた取り組みやオーストラリアの政治的状況と並行関係にある。1970 年後半から 80 年代にかけてアボリジニ・コミュニティで酒関連のトラブルが増加すると、アボリジニ活動家や禁酒主義者を中心としてアボリジニ自身による飲酒に関する議論が活発に交わされるようになった。アボリジニ側の政治的含意は、植民地主義への批判であった。

1980年代、人類学的研究でもオーストラリア主流社会の統治のあり方や政治的問題の存在が言及されはじめた。カーンによると、飲酒に関する人類学的研究の大半が、アボリジニの過剰飲酒の要因として、オーストラリア社会での200年以上も続くアボリジニの社会的劣位を指摘しているという [Kahn 1990 : 361]。ハンターは、オーストラリア北西部のキンバリーのアボリジニたちがいかに弱い立場におかれていたかを示し、アボリジニの社会的劣位が過度の飲酒や自殺、暴力などを引き起こす誘引となっていると論じた [Hunter 1993]。ムーアもまたアボリジニ社会のアルコール関連のトラブルを減らすために援助が必要であると述べている [Moore 1992 : 182]。ハンターやムーアは、アボリジニ社会における飲酒の分析を通して、植民地主義が姿を変えて依然として支配の構造に組み込まれていることを指摘した。また、植民地化、および脱植民地化の一連のグローバルな過程を批判的に読みかえるポストコロニアル論に影響を受けた研究には、植民地支配の過酷な現実に関して十分な歴史的分析が欠落していると批判を加えた。こうした議論をうけて、サガーズやグレイは、先住民社会における人びとの飲酒実践を検討し、その背後にある支配システムのいかにわしきや両者の不均衡な権力関係を描き出す必要性を述べた [Saggers and Gray 1998 : 88]。いずれの研究も行政が西洋文明を一方的に受容させられているアボリジニの脆弱な立場を理解していないと指摘し、植民地支配の影響を受け続けているアボリジニの生活状況を描き出すことで支配—被支配の関係の持続を叙述している。

オーストラリアにおける先住民と非先住民の関係について、行政による飲酒政策に着目して論じる研究もみられる。例えばウィルソンは、政府が選挙を前に「選挙の贈物 (election gift)」としてアボリジニのアルコール問題に \$ 750,000 もの多額の予算を割り当てたが、実際には住居改善プログラムにつきこみ、アルコール問題プログラムのためには使用しなかったことを指摘した [Wilson 1986 : 11]。また、ダップズは政府によるアボリジニ対象の居住型治療が効果をあげなかった要因の一つとして、アボリジニ社会の外部社会との相互交流が閉ざされた状態をあげ、アボリジニ社会内部のクランを生活の基礎とした強いつながりが外部との情報交換や交流を遠ざけていると指摘した [d'Abbs 1990 : 25]。レヴィとクニッツは 1970 年代半ばからアボリジニ社会に浸透した貨幣・商品経済がアボリジニの人々の生活に与えた影響について言及し、政府からアボリジニへ支給されている社会保障の諸手当が、アボリジニ社会の親族に対する義務とそれを土台にした分配 (sharing) システムのもとで過剰な飲酒を可能にしていることを明らかにした [Levy and Kunitz 1981]。これらの研究はいずれも、飲酒政策の不正や行政のアボリジニの文化への不理解を論じる



ものであった。

1980年代には、被植民者であるアボリジニの自己表象や主体構築、あるいは植民地権力に対するアボリジニの抵抗や対抗に光を当てた研究もみられた。そこでは、周縁化されたアボリジニの人々を主流社会に同化するのではなく、否定的に表象されてきたアボリジニの差異性やアイデンティティを肯定的なものとして自覚し、主体を形成する人々の姿が描かれた。例えば、サケットは、西部砂漠地帯にある辺境のアボリジニ・コミュニティの住民たちが酒を飲むのは、自分たちの生活が管理下におかれていることへの反発の現れであると述べた [Sackett 1988 : 76]。また、ブレイディとパーマーは、アボリジニの人々が権力構造に従属する代わりに酒を飲んでいると述べた [Brady & Palmer 1984]。これらの研究は、主流社会と対等な政治的な交渉ができないアボリジニたちが、現実に対処するために生み出した適応のあり方として飲酒実践を捉えた。そして、本質主義的な文化観として批判されたアボリジニ文化と飲酒との関係を、被支配者であるアボリジニ側のアイデンティティと主体性の回復として肯定的に捉え直し、支配に抵抗するための手段として逆利用する姿を評価した。ただし、こうした記述は「先住民」「非先住民」といったカテゴリーを再生産し、とらえどころのない雑多な人々を画一的なカテゴリーに分類してしまう可能性を秘めていた。

1990年代に入ると、「先住民」という一枚岩的な表象を創りだすような描き方に対し、カテゴリーの境界の不明瞭さが指摘された。ラントン [Langton 1993] は、非先住民による剥奪や、それにとまなうアボリジニ社会の機能不全を飲酒に関連付けて論じる研究は、オリエンタリズムの中で抽象化された「酒飲み＝アボリジニ」といったステレオタイプの当否を検討していないと批判した。ラントンは、このステレオタイプは一部の酒飲みたちにはあてはまるが、多くアボリジニの人々にはそれが当てはまらないことを示し、こうしたステレオタイプがアボリジニの負の歴史の中で生みだされた構築物であると主張した [Langton 1993 : 205]。

ラントンが論じるように、近代国家を生きるアボリジニのあり方を理解するためには、機能不全や文化の崩壊をもたらすような飲酒の否定的な側面だけに焦点を当てるだけでは不十分である。先述したように、「ランマ」なトラブルメーカーたちとそれ以外の人びとの二極化が起こっている現状を鑑みると、むしろ、飲酒を「問題」言説に還元せず、ラントンが描いたようなステレオタイプの酒飲みやそれにあてはまらない人びとがともに織りなす多様な行為の束とそれらを生み出す思考法に目を向ける必要があるだろう。

以上のように、アボリジニの飲酒を扱った先行研究に共通する問題として指摘できるのは、端的にいえば、彼らの飲酒行為を社会問題として固定してきたことだといえる。そのため、行政の管理や社会規範の余白を縫っていく人びとの飲酒行為の生成や変形、そこに立ち現れる思考の道筋が十分に捉えきれていなかった。このことを踏まえると、従来の研究において「問題」と位置づけられてきたアボリジニの飲酒行為を、生活の場で状況に応じて、是とも非ともするような人びとの臨機応変な生活のコンテクストを見据えて捉え直す必要があるといえる。

### 3 アボリジニへの飲酒規制に関する議論

オーストラリア主流社会が文化的な構築物としてアボリジニに酒飲みといった負の他者表象を割り当てていく過程を分析し、酒飲みのアボリジニが一枚岩では語れないことを指摘したラントンの論考は画期的であったが、1990年代後半、現実の政治がアボリジニの主流化へと向かい出したため、多様な人びとを描き出そうとする議論は停滞している。2000年代に新自由主義にのっとなって経済の立て直しをはかった連邦政府は、対アボリジニ政策を変革し、その権利を制限していく方向に転じた。こうした連邦政府の動きにアボリジニ研究者らが対抗的立場を強めていったことは想像に難くない。

連邦政府は2005年、先住民委員会を解体し、すべてを「主流化」するとの建前のもとに、アボリジニ関連事業を他の各省庁に吸収し、2007年7月には、北部準州のアボリジニへの緊急措置の施行を決定した（詳細については第一章）。この北部準州緊急措置は、アボリジニが現金を飲酒やギャンブルなどに使い、子供たちの養育がおろそかにされている状況に対応するとして、アボリジニの収入を政府がコントロールし、アボリジニ・コミュニティの管理を強め、すべての飲酒とポルノを禁止し、子供たちの教育も政府が管理しようとするものであった〔窪田 2009 : 100〕。北部準州緊急措置が発表されると、アボリジニからは自主決定政策の終わりを意味するといった主張がきかれ、緊急措置の内容への大きな戸惑いもみられた〔飯嶋 2010〕。

連邦政府は北部準州緊急措置をアボリジニの子どもたちの救済のためと強調したが、各メディアは政府による「介入 (Intervention)」政策と報道した。人類学者とアボリジニ研究者、活動家らは、北部準州緊急措置の発表から2カ月後の2007年9月には『強制的な和解 (Coercive Reconciliation)』〔Altman & Hinkson 2007〕を出版し、北部準州政府の提

案書を考慮しない連邦政府の緊急措置法の内容やその強硬な姿勢を追及した。さらに 2010 年、オルトマンらが出版した論集『文化危機 (Culture Crisis)』[Altman & Hinkson 2010] では、人類学者たちがアボリジニ社会の直面する現実を「文化戦争 (Culture War)」と称し、こうした状況に人類学者がいかに対応すべきかを論じている。

オルトマンによって「植民地主義の再来」とさえ呼ばれた北部準州緊急措置だが、その一項目である飲酒規制への抗議は比較的少なく、むしろアボリジニ女性たちを中心に喜びの声もあがった。アルコール研究者らはこうした状況を踏まえて飲酒規制への理解を示しつつ、政府介入や規制の内容の有効性に疑問を投げかけている。例えば、ブレイディ [Brady 2007] は飲酒規制の内容を「ベストとはいえないやり方 (Not exactly Best Practice)」と述べ、一部のアボリジニに対する場当たりの規制の仕方を批判し、アルコール業界に介入しない国家体制の矛盾を指摘した。ただ、飲酒がアボリジニにとって解決されるべき問題であるという前提は否定せず、国家の介入の必要性を承認したうえでより適切な介入方法を示唆した。ハドソン [Hudson 2011] は、甚大なアルコール被害の問題と飲酒規制の必要性を認識しながらも、アボリジニを同一視する政府の介入がアボリジニの自主性を損ねていると指摘し、政府主導ではなくコミュニティ主導の管理の必要性を述べた。

北部準州緊急措置の全体主義的な内容に含みこまれた連邦政府とアボリジニの不均衡な権力関係を批判しつつ、飲酒規制は容認するというハドソンとブレイディの態度は、当事者であるアボリジニたちの意見を反映するものである。彼女たちの指摘に限らず、先述した数多くの飲酒研究がポリティクスに向かっていく要因として、①1970 年代以降のアボリジニ社会の飲酒状況の急激な悪化とそれに伴う暴力や虐待、犯罪の増加、②1980 年代からのアボリジニ自身のアルコール依存への問題意識の高まりと禁酒運動の盛り上がり、③2007 年の介入政策によるアボリジニへの飲酒規制といった連邦政府によるアボリジニ社会への一方的な介入、の 3 点をあげることができる。これらの事態が次々と起こる中で、いかなる姿勢でアボリジニ社会の問題に取り組むべきか突きつけられた研究者らは、1980 年代から現在にいたるまで飲酒実践を通して、「先住民」と「非先住民」の不均衡な権力関係を示す論証を重ねてきた [平野 2013]。これら現地の人びととともに生活環境を整えることを目的とした研究は、アボリジニ活動家や禁酒主義者をはじめとするアボリジニの苦境に取り組む人びとの声とも一致するものであり、応用研究のニーズに支えられて今日のアボリジニ研究一般に広く浸透している。

たしかにアボリジニと非アボリジニのカテゴリーに基づいた議論は支配システムの政治

的欺瞞を暴くには有効である。アボリジニは西洋との接触以降、社会的劣位におかれ続けていることはこれまで蓄積されてきた先行研究からも明らかであり、アボリジニの権利回復が進んだとはいえ、依然として植民地主義の影響は残存しているといえるだろう。しかしながら、アボリジニと国家という定型的な枠組みに基づく研究は基本的に「問題」言説に還元されており、アボリジニ社会内部における人々の酒をめぐる複数の意見や態度の存在が十分に検討されているとはいえない。

アボリジニ社会内部に目を向けると、飲酒に関する規範は一律ではなく、実際の飲酒への問題意識には温度差がある。2007年から施行されているアボリジニへの飲酒規制に関する新聞記事の分析〔平野 2015〕から、アボリジニの中にも禁酒主義者や反禁酒主義者が混在しており、飲酒に対するアボリジニの問題意識はかなりの幅をみせていることがわかる。また、飲酒規制の是非を問う議論の場では、先住民と非先住民が入り混じる状況が生まれており、アボリジニ社会の多様さが如実に示される。ここでは、単なる二分法的な枠組みで捉えきれない、「コミュニティ」や「私たち」「アウトサイダーたち (outsiders)」といった複数のアクターが衝突や競合、適応、協調などを繰り返しながら社会秩序を形成していく政治プロセスをみることができる。

だが、このような新聞記事で取り上げられる政治プロセスも、政治家や発言力のある人びとの見解によって構成されており、その他大勢の名もなき人びとの声は紙面上にはほとんどあがってこない。特に冒頭のエピソードで登場したような、路上で絵を描いたり、酒を飲んでいたりするアボリジニは、諸アクターとの政治的な交渉を通じて、その権利を拡大するようなことはしない。彼らは代弁される側として政治プロセスの内部（末端）に身を置きながら、他方では制度上の飲酒の価値づけに回収されないような動きをとっているのである。

ところが、こうした社会秩序を受け入れつつ、そこから逃れるというアンビバレントな飲酒者の行動は、アルコール摂取が及ぼす生物的、生理的、心理的な影響として簡単に了解されがちである。従来の研究は、被抑圧者、犠牲者としての彼らにまつまる健康や社会、犯罪または政策上の問題の分析に集中するあまり、彼らの生活の基盤となっている外的影響、あるいは、すでに内在化しつつある規範に対処する彼らの臨機応変な生き方を看過してきたのである。

以上をふまえて、次のことが指摘できる。アボリジニへの飲酒規制をめぐる議論では、国家と先住民の政治的な交渉が続くなかで両者の単純な対置が強調され、さらに、研究の手續

きや関与の仕方に関わる複雑な倫理問題から、研究者の関心も応用研究に向かう傾向にある。そのため、現地のコンテクストからそれらを理解しようとする研究はほとんど重ねられてきていない。この点を踏まえると、飲酒の道徳的・倫理的な問題に十分に注意を払いつつ、アボリジニの酒にまつわる様々な行為を、目の前の状況に応じて巡らされていくアボリジニの思考に着目して読み解いていく必要があるといえるだろう。

#### 4 アボリジニの社会秩序に関する議論

##### アボリジニの社会秩序

アボリジニの社会秩序については、19世紀初頭から人類学者の関心を集めてきた。初期研究で主に取り上げられたのは、アボリジニの世界を維持・強化するような儀礼や信仰であった。それらは、進化主義理論が席卷するなかで、人類の原初形態の最適例として扱われた。

こうした状況が大きく変化したのは、1912年にデュルケムの『宗教生活の原初形態』[デュルケム 1975]が出版されてからである。デュルケムは、原始的で呪術的なものにすぎないと考えられてきたアボリジニの信仰を「宗教」として捉えなおした。以降、アボリジニのトーテミズムが宗教的实践として検討されるようになった。

1950年代に入ると、アボリジニの宗教研究は大きな変化をみせ、アボリジニ全体に共通する普遍的な宗教的世界観があるか否かについて議論が重ねられた。当時、シドニー大学の主任教授であったエルキン (Elkin. A. P.) は、宗教を理解することがアボリジニの思考の理解に通じる中核的なものであることを強調した。さらに1950年代から60年代にかけてスタナーが出版した一連の著作は、アボリジニの世界の秩序が、精霊が介在することによって成立していることを指摘した [Stanner 1979; 窪田 2012: 362]。これらはアボリジニの秩序を維持する宗教世界についての理解に大きく貢献するものであった。

1960年代に入ると、白人社会への急速な同化が進み、消滅してゆくアボリジニ文化への関心は次第に失われ、アボリジニ研究の低迷期が訪れた。マーフィーとスチュワードは、社会経済的に成層化が進んでいない小規模な社会が交易を通して貨幣経済に巻き込まれると、大きな文化変容を起し、最終的には民族文化とそれを担う社会は崩壊し、大きな国家システムの中に取り込まれてしまうと予測した [Murphy and Steward 1956: 350, 353; 岸上 2003: 732]。伝統的な社会機構が失われてしまったアボリジニ社会には、もはや人類学の議論にたる有用な材料は見いだせないという認識が広まったのである。

ところが、1970年代にはアボリジニ研究は劇的に復興する。そして、先住民社会は外力を徐々に受け入れながら同化していくという、単線的な社会変化観の再考がはじまった。その起点として、アメリカの人類学者メイヤース [Myers 1986] の研究があげられる。これは、ドリーミングの超越的生活が強調されてきたアボリジニ社会を、個人レベルの生活から捉えなおす試みであった。メイヤースは、白人との接触が最も遅かったといわれる西部砂漠に暮らすピントゥピ (Pintupi) 族の調査を通じて、平等主義が強調されるピントゥピ社会において、高齢者と若者という世代間や、家庭内の男女間に階層性が存在することを明らかにした<sup>8</sup>。これらの階層性と、個人の自律性を両立させているのは、「世話をみる *Kanyinipa(ing)*」という関係性で、アボリジニ英語で「法 (law)」と呼ばれるものである。こうした非対称的互酬性に基づく平等主義的な道徳観が、1970年代までの政府がアボリジニに最小限の支出しか行っていなかった時代に、その経済的な周縁性と結びつき、消費生活への依存から人びとを守っていたことを指摘した。メイヤースは、主流社会とは異なるアボリジニの経済行為を明らかにした点で、資本主義経済システムに包摂される先住民社会の変容を検証する足掛かりをつくったといえる。

さらにバジル・サンソムは、アボリジニ社会に特徴的な秩序体系を抵抗論へと展開した。サンソムは、アボリジニ社会において、貨幣や商品の価値が、「助け合い」という諸個人の人間関係の歴史のもとで決定されるからと指摘した。そして、これが「心の貨幣化 (monetisation of the mind)」への抵抗の根幹となっていると論じた [Sansom 1988 : 159]。このことは、社会関係を客観化し、脱個人化するはずの貨幣や商品化の力が、「助け合い」というアボリジニの社会秩序によってくつがえされ、彼らの社会秩序を維持・再生産するために利用された可能性を示した。

植民地化とアボリジニの社会秩序との関係をめぐる議論は男性だけでなく、女性の家内生活を対象としても展開された。フランチェスカ・マーラン [Merlan 1991] は、北部準州の都市キャサリンに暮らす女性たちの世話のエートスに着目して家内における非対称的互酬性を分析した。マーランは、貨幣経済への関与によって、女性による世話の実践がどのように強化されたかを明らかにした。社会保障手当の用途は男女間で異なり、男性たちが飲酒やギャンブルにその大半を費やす一方で、女性たちには(彼女たちがそう望んでいたわけではないが) 子供に食事を与えるという役割が全面的に課された [Merlan 1991 : 288-289]。こうした手当は、家庭内の女性たちの仕事を助けるものではなかったが、女性たちは、出産や育児を、「Xのために子供をもつ (having kids for X)」 [1991 : 274] という自

分たちのパートナーへのサービスとして捉えており、「他者のために生きる」という価値観は、親族になることで生じると論じた。

これらの研究が明らかにしたのは、主流社会の経済構造や機能と比較して、アボリジニ社会が社会関係の維持・再生産に価値を置いているということであった。この個人への直接的利益供与を目的としない、アボリジニの特徴的な価値体系の土台として、彼らの親族間の資源分配義務に注目したのが、辺境のアボリジニ・コミュニティで社会人類学的調査をおこなったニコラス・ピーターソン [Peterson 1993] である。ピーターソンは、アボリジニの分配行為を、負債を被ることなく要求されるという点で、日常的な非対称的互酬性の一形態に位置づけ、「デマンド・シェアリング (Demand Sharing)」<sup>9</sup>と名付けた。そして、アボリジニが誰かにモノを要求するのは、その人物が困窮しているからというだけでなく、むしろ両者の社会関係を常に生産し維持するためであったり、あるいは、そうした相互関係を要求したり、すでにある社会関係を実体化させたりするためと指摘した。また、こうした社会秩序により、アボリジニは物質的には貧困であるが、自分たちの生活における国家とのかかわりを維持していることを示した [Peterson 1999]。

このピーターソンの議論は、アボリジニの主流化を試みる国民国家が、アボリジニのための制定法を整備することで、知らず知らずのうちに彼らの社会秩序の再生産にかかわるようになってきていることを説明した。それは先住民社会の弱体化の矛盾を指摘するもので、今日、国家による法規制の対象となっている貨幣、飲酒、トラブルといった日常実践が、いかなる秩序のもとに生み出されているかを明らかにする視点としても意義深いものだった。

こうして 1980 年から 1990 年代のアボリジニ研究では、貨幣・商品経済が浸透しても、アボリジニ社会は個人主義と財の蓄積に向かわず、道義的な経済行為、すなわち親族間の互酬義務の強化・継続という方向に進んでいるということが示されたのである。

### 社会秩序の変化と持続

ピーターソンらの研究は、狩猟採集社会は貨幣経済の浸透に対して、はるかに複雑で多様な反応をしていることを例証し、狩猟採集が日常生活から消え去った後も、アボリジニのモラル・エコノミーが持続していると論じた [Peterson and Matsuyama 1991, Peterson 2013]。これらは先住民文化の喪失の議論を覆すものであり、主流社会とアボリジニ社会の文化的差異を強調する議論でもあった。

ただし、それらは近代化に対応するアボリジニのダイナミズムを捉えるものであり、不変

の本質的アボリジニ文化の構造であるとする「文化的アプローチ」をとる論者とは一線を画している。「文化的アプローチ」とは、たとえばロウズ [Rowse 1998] の「アボリジニたちは昔は配給物質、いまは社会保障手当の現金を“狩猟採集”している」というような議論である。ロウズは、市場経済において、病人や失業者、あるいはサポートが必要とされる人びとに支給されると考えられている社会保障手当が、辺境のアボリジニにとっては全く異なる捉えられ方をしていると指摘した。彼らは政府との関係をモラル・エコノミーの一環として捉え、政府から支給される社会保障手当を、政府がアボリジニの「世話をする (*look after*)」という形で非対称的互酬性に一致させた。そのため、政府から給付される諸手当が、アボリジニの世界理解に変化をもたらすことがなかったと主張した [Rowse 1998:206-207]。

ロウズの議論は、主流社会の影響を受けない、強靱なアボリジニの文化構造を指摘するものであった。だが、アボリジニ社会に及ぼす荒涼たる波及効果を軽視しており、アボリジニは自分たちの行為の価値を重視しているというだけの自己満足の叙述となっているとオスティン＝ブ羅斯は批判している。

オスティン＝ブ羅斯 [Austin-Broos 2006] は、中央オーストラリアに位置するハーマンズバーグに暮らすアランタ (Arrenta) の仕事との関わり方から、彼らがただ仕事をしているのではなく、「誰かのために働く (*working for*)」ことを重要視していると論じた。アランタの人びとは都市近郊に住んでいるにもかかわらず、大半が社会保障手当に頼って生活しており、本格的に市場経済に関わる者はほとんどおらず、いたとしてもそれは気まぐれであった。こうした一見怠惰に見えるアランタの労働状況を理解するために重要なのは、アランタの人びとにとって、仕事は相互義務を生み出すものであり、その義務は仕事を越えて生活全般に広がっているということである。これは言い換えると、アボリジニ社会における「世話をみる」という概念や、非対称的互酬性は不変の構造ではなく、日常実践の生成、維持、変容と広く結びつくということである。こういった見方は、近代化に対応していくアボリジニ社会のダイナミズムを照らし出すうえで示唆的である<sup>10</sup>。

しかし、社会秩序の変化と持続に関する議論は、アボリジニの社会関係構築を前提的な視点としているため、アボリジニを相互扶助や互酬性の論理に従うだけのきわめて「道徳的」なアクターとして描き出す傾向にある。つまり、世話の互酬義務が時に個人の欲望と矛盾するため、人びとに葛藤やジレンマをもたらす源泉となる可能性を見逃している。たしかに植民地化による社会変容に対応するために、家族・親族間の相互扶助や互酬性が果たす役割は大きい。だが、それゆえに道徳的規範やそれに応じた関係が、個人的な富の蓄積や酒への



嗜好と相容れない場合、人びとに深い葛藤やジレンマをもたらすこともある。

ここで留意すべきは、アボリジニの諸行為が社会関係構築のシステムに無条件に回収されるわけではないという点である。アボリジニにとって親族や家族との関係は生活の土台ではあるが、ただ社会関係を維持・再生産するためだけに相互扶助や交換が行われているわけではない。国家に包摂される先住民は、外部社会の道徳的規範の期待に従わなければならないが、他方で国家の政策や取り締まりにも対応して、個人の欲求も満たさなければならない。こうしたジレンマやせめぎ合いのもとに、相互扶助や互酬性に配慮して相互依存的にふるまう共同体的な行為が生み出される。

現代アボリジニ社会において、ジレンマやせめぎ合いが最も顕著に現れるのが飲酒である。彼らにとって、酒は「娯楽」や「気晴らし」であると同時に、人びとを惑わす「白人の毒」として認識されている。西欧近代の象徴であり、厳しい取り締まりの対象にもなっている今日の酒の意味づけを考えると、ただ社会関係の維持・再生産のためにアボリジニのあいだで酒の価値が読み替えられ、循環するという従来の見方には限界がある。

「白人の毒」である酒とアボリジニとの関係を捉えるためには、道徳的規範やそれに応じる関係に縛られながらも個人の渴望に従って酒を飲み続ける人々が、自分たちの葛藤やジレンマにいかに対応しているかを描き出す必要があるだろう。親族間の互酬義務と個人の利益追求といった相反する行為が同時に観察される飲酒をめぐる一連の過程にこそ、西洋文明と先住民文化が錯綜するポスト植民地状況を様々な葛藤を抱いて生きる先住民アボリジニの変化のダイナミズムを読み解くカギがあるように思われる。

すでに述べたように、これまでのアボリジニ研究では、貨幣や酒、トラブルにかかわる事象が、社会関係構築の議論と結びつけられることはほとんどなかった。ピーターソンが触れているように [Peterson 2002 : 279]、従来の研究が中心的に扱ってきたのは、先住民の絵画や工芸、儀礼や神話に関する事象であり、アボリジニ自身に問題をつきつけるかもしれないような生活の諸側面、いわゆるアボリジニの生活の「マイナス部分」についての検討は十全ではない。トリガーが、先住民の生活のマイナス部分に焦点をあてることで、先住民権を獲得しようとする人びとの運動の足かせになるのではないという心配を調査者に呼び起こすということを指摘したように [Trigger 1997]、先住民と調査者のあいだの権力差異を考えると、先住民の現代的な問題を扱うこと自体、学問（特に人類学）にとって決して容易ではない状況にあるといえる。

しかし、近代国家に包摂されるアボリジニは、ますます厳しい管理下に置かれ、主流社会

の禁酒的な価値判断の内在化はますます進展している。ましてや、本論文で扱うのは、北部準州緊急措置の重点地区となっている中央砂漠のアボリジニであり、人びとが否応なく国家の政策の影響を受けざるをえない。こうした状況下で営まれる酒をめぐる様々な行為は、資本主義による包摂的経済や法制化にかかわりながら先住民の社会状況の根幹ともなっており、(必ずしも望まれるわけでもないが) 彼らの現代的な生活を象徴するものの一つとなっている。この点をふまえると、アボリジニの社会秩序の変化と持続に関する議論を、価値体系の読み替えや非対称的互酬性や相互扶助を通じた社会関係構築といった能動的な働きかけをおこなう人びとのエージェンシーに留めておくことはできない。

以上のことから、次の問いがたてられる。近代の管理、さらには主流社会の規範、それを自らも内在化する状況において、ジレンマやせめぎ合いに対処しながらのアボリジニの酒の入手はいかにして可能なのか。本論文で取り上げるアボリジニの酒にまつわる様々な行為は、行政管理を受け入れつつも、その余白を縫って巡らされる思考の進行がその基調となっている。そのため、この問いに応えることはポスト植民地状況を生きるアボリジニの<いま>を理解するうえで有効といえるだろう。

## 5 本論文の視座

以上の先行研究の検討を踏まえ、改めて本論文の視座を示したい。本論文では、人類学における先住民研究において、国家の法制度上の是非の区分に留意しながら、必ずしもそれを前提とせず、個別の社会状況の中で織りなされるアボリジニの飲酒をめぐる行為の束を、彼らの状況対応的な思考のあり方に注目して記述、分析するアプローチを採用する。それには3つの意義がある。

第一に、従来のアボリジニの飲酒研究において、暴力や虐待など負の側面が強調されてきた飲酒実践を「問題」言説に還元せずに記述しうる点である。本論文では、飲酒の是非を区分する国家政策による影響を受けながらも、一つの規範に必ずしも規定されないアボリジニの動的・可変的な飲酒行為を記述する。

第二に、アボリジニへの飲酒規制をめぐる議論において、不均衡な権力関係が論じられてきた植民地主流社会とアボリジニとの関係を、二者の単純な対置に還元せずに記述しうる点である。本論文では、国家の政策による影響を受けながらも、ポリティクスに向かわずに制度上の取り締まりに対処するアボリジニの人間関係の創造性や多様性を記述する。

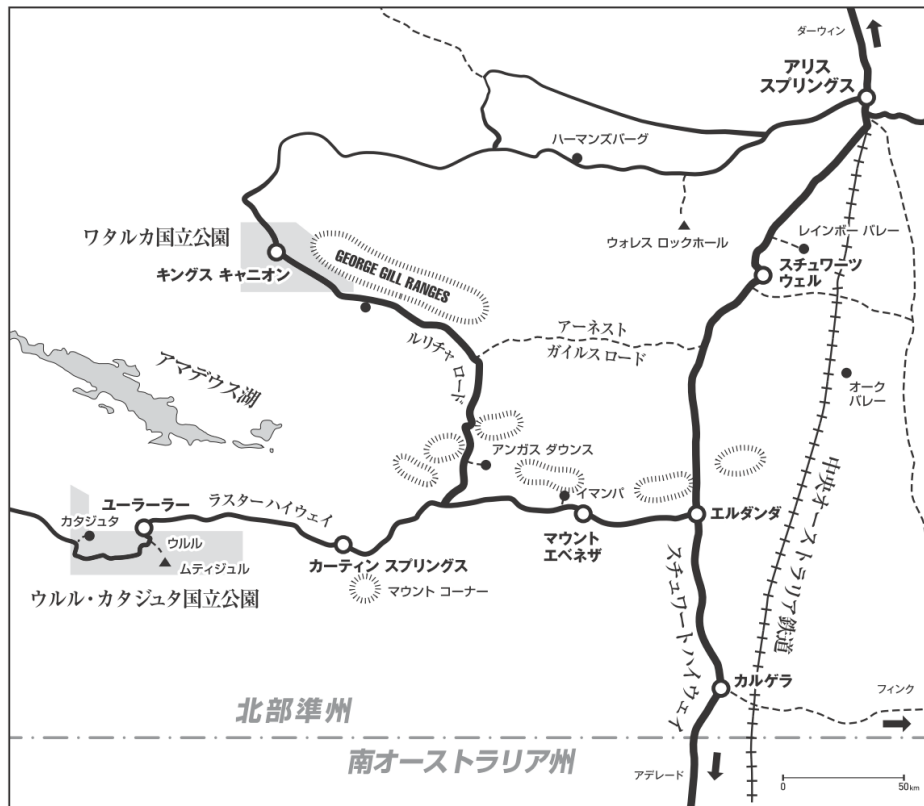
第三に、アボリジニの社会秩序に関する研究において、アボリジニ独自の価値システムとして論じられる傾向にあった親族間の互酬的分配や相互扶助を、社会関係構築の議論に還元せずに記述しうる点である。本論文では、アボリジニにとって酒が「白人の毒」であると同時に断ちがたい「娯楽」であることに留意して、アボリジニ社会内部の酒との付き合い方をめぐるせめぎ合いや折衷、それらに対応する過程で辿られる思考の道筋を記述する。

これら一連の作業は、白人によって持ち込まれた酒をめぐってアボリジニが試行錯誤しながら織りなす行為を「同化」や「抵抗」に回収するのではなく、ポスト植民地状況を生きるアボリジニの運動と成長の道筋として描き出すという試みである。これは後述するように白人の論理を押し付けられる一方で、先住民として非西洋社会のイメージを維持・再生産することを求められる現代アボリジニの複雑な状況を踏まえれば、有効なアプローチであると考えられる。

### 三 調査について



地図1 オーストラリア全図 (Google Map をもとに筆者作成)



地図2 調査地の位置および周辺 (Google Map をもとに筆者作成)

本論文で提示する民族誌的資料は、2013年2月のオーストラリア北部準州を中心とした予備調査、2014年6月から9月、2015年1月から4月、2015年7月から8月、2016年3月、2017年3月、2018年3月、2019年3月にオーストラリア中央砂漠を中心とした本調査、計約12カ月にわたって実施した現地調査に基づく。本論文の調査は2014年度から2015年度のあいだ日本学術振興会特別研究員として支援を受けた。また、2016年度は公益信託澁澤民族学振興基金からの助成を受けた。

本論文で扱う主なデータとなる本調査中の滞在については次のとおりである。2014年6月は、北部準州第二の都市アリススプリングスにおいて、民泊サービスを利用して白人女性が居住する一般住宅の一室を間借りしていた。7月以降は、路上で知り合ったアボリジニ女性に仲介してもらい、彼女たちの出身コミュニティであるイマンパ (Imanpa) への入域許可がおりたため、基本的にはアボリジニが暮らす家屋で寝食をともにしていた。女性たちやその家族は都市や他のコミュニティに移動することが頻繁にあったがそれにも同行した。

調査中、ともに行動していたアボリジニたちは、日常生活でピチャンチャチャラやヤンク

ンチャチャラ、ナガチャチャラやルリチャといった複数のアボリジニ言語を話せるという人が大半だった。それぞれの言語は、方言程度の違いで相互の理解は可能である。これらの現地語に加えて、ほとんどすべての人たちが日常生活において英語も頻繁に使用する。英語が使用されるのは、現地語を話せない白人や混血のアボリジニ、異なるカントリーからやってきたアボリジニと会話する場合である。ただし、相手が現地語を話せる場合でも、会話の中に英語の単語が織り交ぜられることは多々ある。本論文の実地調査は、英語に駆け出しの現地語が入り混じるような状態で行われた。

アボリジニ研究において、アボリジニ・コミュニティの調査許可を得ることが難しいといわれる。私が幸いにも調査許可を得ることができたのは、冒頭のエピソードで取り上げたマリンのおかげである。そもそも好奇心の強い彼女は、絵を買いにきたかと思えば、長時間座り込んで質問ばかりするアジア人に興味をもったようだった。しかもそのアジア人は頼めばせつせと酒やら食事やらを運んでくるものだから、目ざといマリンは世話人を買って出たのだろう。「イマンパに一緒に行くか」と誘ってくれたのも、イマンパ・コミュニティの住民たちに私のことを紹介してくれたのもマリンであった。このマリンとの関係から、私は調査範囲を複数のアボリジニ・コミュニティにまで広げていった。

町の一角から調査範囲を広げていくことができたのは、現地で借用していた自動車のおかげでもある。私はみんなに「タクシー運転手」とからかわれるほど、たくさんのアボリジニを乗せて一日中動きまわっていた。私が彼らの行動を広範囲にわたって調査できた要因の一つは、移動を好むアボリジニたちが私の車に関心を示したからである。路上に通いはじめてからしばらくして、車に乗っていつもの場所にむかった日、車の窓から手を振ると、その場にいた人びとは興奮気味に駆け寄り「これはお前の車か?」「車を買ったのか?」と矢継ぎ早に質問した。そして、数分後には、私は3人のアボリジニ女性を乗せて町に繰り出していた。その日から毎日、車に求められるまま乗せて、誘導される方向にわけもわからないまま向かうということを繰り返した。走行距離は1日平均300 kmで、遠出した時には1日1000 km以上を走ることもあった。こうした移動の中で、彼らが見事に狩りを成功させる場面に立ち会うことができたし、飲酒規制をかわして巧みに酒を手に入れるプロセスをみることもできた。そして、この移動のプロセス自体が彼らが私に教えてくれようとしていた「アナング・ウェイ」であった。

調査期間中、私はほとんどの時間を誰かと一緒に過ごした。彼らが絵を描くという時はそばで（長時間の運転に疲れ果てて寝転びながら）眺め、誰かが出かけたという時は車を走

らせた。彼らが酒を飲んでいる時は、フィールドノートを書いたり、日中気になったことを確認したり、こちらから何かを頼むことはほとんどなく、言われるがまま動くように心がけた。ただし、酒だけは飲まなかった。これは、酒を勧められることが一度もなかったからというのもあるが、その他に、車の運転手として最低の安全は確保したかったからということと、彼らの酒の扱いを少し離れた位置から眺めたかったからである。飲酒するとその場の仲間意識が高まったかもしれないが、特定の酒飲みたちとの連帯を強めることで、他の人たちから疎まれることも避けたかった。調査中、私の車で出かけた人たちが、絵を売って稼ぎ、酒をたらふく飲んで泥酔状態で帰ってくることを「よくない」と言う人たちもいた。不満を募らせた人たちの中には、私を「デビル」と呼んで、イマンパ・コミュニティへの出入りを禁じるようにいう人も現れた。こうした反応を避けるために、私はできるだけ「健全」なタクシー運転手としてふるまい、酒飲み以外の人たちとの関係を保つように心がけた。酒飲みたちも、私が「酒ばかり飲んでる連中と一緒に町に出かけるなと怒られた」といえば、少し残念そうな顔をして「そうか。わかった。」と言ってくれた（そして、次の日にはまた誘ってくれた）。

切り替えの早い酒飲みたちと、溜息をつきつつ見守ってくれたイマンパ・コミュニティの家族のおかげで、私はデビルと言われることがあっても、調査を続けることができた。トラブルが起きる度に注意されたが、決定的な決裂にいたらなかった理由として、本調査の半分ほどの期間、同行した4歳の息子（2014年7月当時）が緩衝材になっていたことがあげられる。息子は私が想像していた以上にみなに歓迎された。息子はイマンパ・コミュニティに暮らすことが決まるとすぐに「ウイトバ」というアボリジニの名前を与えられた。ウイトバは、マリンの亡き父の名前である。私には息子より先に村に暮らした期間があったが、その間も「コンカー（*kungka*：女の子の呼称）」と呼ばれるだけで、名前は与えられなかった。半年後に私も「ニャルヤ」という名前が与えられたが、依然としてイマンパ・コミュニティでは、息子が私たちを代表する存在であった。ウイトバがいる期間は、私たちのもとにはたえず子どもたちが集まってきて、自ずと付き合いの幅が広がった。子どもたちはとんちんかんなことばかりする私たちを面白がり、世話をし、言葉や物語、自分たちのルールを教えてくれた。こうして子どもたちと一緒に遊びに行く時間も増え、トラブルばかり起こすランマな人びと以外の様々な人たちと交流する機会も増えていった。そうした時間のなかで「デビル」という印象も幾分和らいだようであった。このように本論文は、トラブルをもたらす不吉な存在でありながら、子供たちに倣って正しくふるまおうとする、両義的な調査者の立場

から書かれたものである。

#### 四 本論文の構成

本論文は、オーストラリア中央砂漠におけるアナングの飲酒をめぐる一連の過程とそこに立ち現れるアナング・ウェイと呼ばれる思考の道筋に関する人類学的研究である。飲酒が規制されているアナングが織りなす酒にまつわる行為の束の分析を通じて、ポスト植民地状況を生きるオーストラリア先住民アボリジニの非構造的な思考法を読み解く。本論文は、序論につづく第一章から第七章を三部構成とし、結論として終章をおいている。

第Ⅰ部では、オーストラリア植民地主義と先住民アボリジニの関係を、北部準州の飲酒政策や中央砂漠の白人による開拓といったアボリジニの歴史的経験から論じる。第Ⅰ部の課題は、入植にともなう社会変化へのアボリジニの反応や取り組みの分析を通じて、植民地主流社会とアボリジニの関係が複雑に交錯するポスト植民地状況を示し、オーストラリアにおけるアボリジニの現代的生活の一端を描き出すことである。

第一章では、アボリジニの生活に大きな影響を与えた北部準州緊急措置法の成立と経緯を概観したのち、その項目のひとつであるアボリジニへの飲酒規制に関する新聞記事の内容を分析・検討する。ここでは飲酒規制の緩和をめぐる「アボリジニ」と「白人」という人種のカテゴリーをこえた複数のカテゴリーの対立的な図式が生まれていることを示す。

第二章では、北部準州の中でも飲酒状況が最も深刻なことで知られる中央砂漠のアボリジニを対象として、アボリジニと白人入植者との関係の歴史展開を概観する。1970年代、グローバルな先住民ネットワークとの交流や、観光や牧場開発に抗する土地権運動を通じてオーストラリア先住民として実体化したアボリジニが、主流化に付随した現代的問題に対して多様な人間関係や実践を繰り広げ、その内部に様々な軋轢や困難を抱えていることを示す。

第Ⅱ部では、中央砂漠において「アナング」を自称／他称とする人びとに焦点をあて、その場と状況に応じて紡ぎ出される思考、そこに生み出される互酬性や人間関係を、主に飲酒との関連から記述する。第Ⅱ部の目的は、アナングの人びととアナング・ウェイの基本的な概要を説明することで、従来の研究が描き出した西洋文明とは異なるアナング独自の社会

秩序や親族体系を、彼らの即興的な思考のあり方から捉え直す足がかりを作ることである。

第三章では、アナングの互酬性や人間関係の構築を移動性に注目して論じる。狩猟採集に基づく移動生活を送っていたアナングは、アボリジニ・コミュニティを拠点とした生活を営むようになったが、自動車の普及や交通状況の改善に付随して移動性はさらに拡張している。この移動性の拡張が「アナング」というカテゴリー形成にいかに関係しているのかを考察する。

第四章では、アナング・ウェイとはいかなるものかを、アナングの飲酒をめぐるトラブルへの対応から論じる。酒が入植者によって持ち込まれてから、酒との付き合いを模索してきたアナングの歴史を概観したうえで、飲酒トラブルに対応する過程で彼らが紡ぎ出してきたアナング・ウェイの代表的な説明を提示する。

第Ⅲ部では、飲酒を規制されるアナングが酒を手に入れる過程を、①酒の資金を稼ぐ、②酒を獲得する、③酒を分配する、の三段階に分けて検討し、そこで織りなされるアナング・ウェイを論じる。ここでの課題は、飲酒をめぐる一連の過程で、行政の管理や主流社会の規範、それを内包する自らの規範の隙間を縫うように進行するアナングの思考の道筋を描き出すことである。

第五章では、アナングの酒の資金源となっている生活給付金を利用したキャンバス（アボリジニ・アート）販売を取り上げる。アナングのキャンバス販売は、個人的な経済活動ではなく、画材道具や食料、車の乗り合いなど、集団内のものやサービスのやりとりを介して成し遂げられる。この互酬的な人間関係は、アボリジニの分配規則というよりは、その場その場の分配の創意工夫によって結ばれていることを示す。

第六章では、アナングが酒を獲得する過程を、彼らのクルージングや互酬性に注目して論じる。都市で酒屋への入店が拒まれるアナングは、酒を転売してくれる「協力者」を介して酒を入手する。「協力者」を探し出す過程は一見すると狩猟活動のようにもみえるが、アナングにとっては「狩り」ではなく「単なるタブレット（錠剤）の回収」である。彼らは酒を「毒」や「タブレット」と言い分けることで禁酒主義的な規範と自らの行為の矛盾やそこに生じるジレンマに対応していることを示す。

第七章では、獲得した酒の分配を、アナングの嫉妬の概念に着目して論じる。酒は居合わせたメンバーのあいだでは積極的ではないにしろ、諍いの起こらない程度に分けられる。しかし、その場に居合わせないメンバーに酒が残されることはほとんどない。分配を期待する



不在者からの嫉妬を「災いの種」と忌み嫌う人びとは、酒宴の場で過剰に酒を飲んだ人物を厳しく咎めることで、不在者との関係に折り合いをつけていることを示す。

結論にあたる終章では、序論で述べた本論文の問題意識に立ち戻り、民族誌的記述から明らかになった点を総合的に考察し、アナングの飲酒をめぐる一連の過程に浮かび上がるアナング・ウェイの特徴を描き出す。

## 第 I 部 オーストラリア植民地主義と先住民アボリジニ

第 I 部では、オーストラリア植民地主義と先住民アボリジニの関係を、主に北部準州の飲酒政策の展開や中央砂漠における開発や土地権運動の事例を取り上げながら考察する。ここでは、近代化の大きな影響にさらされたアボリジニの社会変化に対する反応や取り組みを検討することを通して、植民地主流社会とアボリジニの関係が複雑に交錯するオーストラリアのポスト植民地状況の一端を提示したい。

### 第一章 飲酒政策とアボリジニ

2007 年、オーストラリア北部準州では人種差別ともとれるようなアボリジニへの介入政策（北部準州緊急措置法）が発表された。介入政策はアボリジニを救うことを建前とした福祉改革であるが、アボリジニの自治を後進させ、国民国家の枠組みの中でアボリジニを周縁化させるような内容に多くのアボリジニたちが反発し、オーストラリア連邦政府とアボリジニ社会の対立が先鋭化した。現在では「問題について語る権利」を当事者に戻そうとする活動が展開され、ローカルな政治が各地で盛り上がりを見せている。

しかし、飲酒規制をめぐるのは、アボリジニ社会において弱者である女性や子供たちが再び暴力や虐待にさらされるという危機感から、いかなる事情であっても緩和されるべきではないという声が大きく、全面的に制限される状況が続いている。本章では、アボリジニの酒との付き合い方や国家介入が発表されるまでの歴史的経緯をふまえながら、今日の飲酒規制をめぐる議論について新聞記事を中心に分析し、今日の北部準州のアボリジニを取り囲む政治的状況がいかなるものかを示したい。

なお、対象とする新聞記事は北部準州を流通エリアとしている以下の三紙である。①オーストラリアで発行部数の最も多い右派（保守）の全国紙 *The Australian*（以下 AU）、②北部準州の北部を中心に流通する左派（リベラル）のタブロイド判地方紙 *The Northern Territory News*（以下 NTN と略す）、③飲酒問題が深刻化している中央部のキャサリンからアリススプリングスに流通する左派（リベラル）のタブロイド判地方紙 *The Centralia Advocate*（以下 CA）。これら三紙を選択するにあたって、論調に偏りがでないように配慮した。分析対象の時期は介入政策が発表された 2007 年 6 月 21 日から 2013 年 7 月 13 日までである。

## 一 酒とアボリジニ

アボリジニ社会に酒が持ち込まれたのは 1788 年、南西沿岸部を皮切りにはじまった英国系白人によるオーストラリアへの入植以降である。白人入植以前のアボリジニ社会には、酒を飲む習慣はなかったといわれている<sup>11</sup>。18 世紀、英国でおきた産業革命は、酒の大量生産を可能にした。英国の非植民地であったオーストラリアでも酒が大量流通した。

英国からオーストラリアに持ち込まれた酒はアボリジニのあいだにも広まった。入植当時、白人開拓地には飲酒規制はなく、酒は際限なく持ち込まれていた。酒は白人入植者たちのあいだで貨幣代わりに使われ、アボリジニとのあいだでも物々交換の道具になった<sup>12</sup>。ただし、入植の障害となる害獣と同様に扱われることもあったアボリジニは白人入植者と対等には扱われなかった。アボリジニとの物々交換では、入植者が酒と引き換えにアボリジニ女性との性交渉や労働力の提供をアボリジニ側に求めたという記録もある。また、公衆の場で泥酔して大騒ぎを起こすアボリジニの姿は、白人入植者の差別的な視線をより一層強める結果となったともいわれている [Saggers and Gray 1998]。

19 世紀に入ると白人入植地において飲酒の害悪が問題視されるようになる。大量の酒を飲む白人の労働者たちのアルコール関連の暴力や治安の低下、過度な飲酒による生活の荒廃や健康障害が取り沙汰され、植民地政府による酒の管理がはじまった。この飲酒の規制は、イギリス本土における、労働者階級の教育や健康、娯楽趣味を改善させようとする父権主義的な関心と過度の飲酒を減少させようとする試みに影響を受けたものであった<sup>13</sup>。

だが、その対象となったのは白人だけでアボリジニは含まれなかった。当時、人間とみなされていなかったアボリジニには関心が向けられず、放置される状態であった。入植以降、アボリジニは白人によって各地に追いやられ殺戮され、また、持ち込まれた伝染病によって人口を大量に減らしていた。彼らの生活は甚大な被害を受け、壊滅的な打撃をうけていた。この頃、アボリジニは死に絶えていく民族という見かたが一般的であった [小山 1988]。

アボリジニたちの悲惨な状況が問題視されるようになったのは、19 世紀の終わりから 20 世紀に差し掛かる頃である。入植者のなかにはアボリジニに対する扱いや人種差別のひどさを無視することができなくなる者も現れ、アボリジニの置かれる境遇があまりに悲惨であると指摘するようになった。アボリジニにも人道的なあつかいが必要であるという理解が広まり、保護隔離政策がとられるようになると、アボリジニは強制的に保護区に移され、

その行動は保護官の監視下に置かれるようになった。その後、白人との混血が進むと同化政策へと移行し、白人への同化のための教育が施されていった。

一方、同化主義政策が推し進められた南部沿岸部に対して、北部から中央にかけての過酷な環境のため入植者たちにとって利用価値が低く長く放置される状態にあった地域では、狩猟採集や儀礼といった伝統的な生活が残っていたことから「手つかずの」アボリジニの生活を保護しようとする動きが大きくなった。20世紀に入るとキリスト教ミッションが中心となってアボリジニの保護区の設定に乗り出した。保護区ではアボリジニは「伝統」的な生活を送ることが求められ、酒を飲むことは禁じられた。この北部から中央にかけての一角は1911年に北部準州として連邦政府の管轄に置かれたが<sup>14</sup>、実際に統括していたのはキリスト教ミッションや牧場、セツルメントの施設主であり、生活変化は比較的穏やかなものであった [Saggers and Gray 1998 : 63]。

北部準州のアボリジニ社会の生活が大きく転回したのは1960年代、先住民の権利回復運動が起きてからである。アボリジニは当時、当たり前に行われていた差別的扱いに対する抗議運動を展開した。この抗議運動はマスコミを通じて注目を集めるようになった。次第にアボリジニに対する差別的対応を改めるべきだという世論が拡大していき、1967年の国民投票によって国勢調査の対象となることが決定した。アボリジニは正式なオーストラリア市民としての権利を得ることになった。さらに1976年には北部準州でアボリジニ土地権法が成立し、準州の約50%がアボリジニ信託領となった。連邦政府もまた対アボリジニ政策を自律自営政策へと転じ、アボリジニは先住民として、そしてオーストラリア市民として生きる道が保障されるようになった。

だが、急激な社会変化は皮肉にもアボリジニの暮らしに新たな影を落とした。それまで酒を禁じられていたアボリジニであったが、先住民権利回復に並行して禁酒法が段階的に廃止されていくと、自由に酒を飲めるようになった。その喜びは「citizen!」という乾杯のかけ声が当時流行したことからもみてとれる。ただ、喜びとは裏腹に、一部のアボリジニ・コミュニティではアルコール関連の健康被害が増加し、アルコール依存が社会問題として取り上げられるようになった [Brady 2004 : 58-59]。

ハドソン [Hudson 2011] は、飲酒状況と対アボリジニ政策の変化にともなう負のサイクルとの関連を指摘した。ハドソンのいう負のサイクルとは次のようである。1970年アボリジニの平等賃金の適用や牧場への機械導入により、牧場で働いていた多くのアボリジニが解雇され、雇用機会を失った。また1960年代後半から1970年にかけてアボリジニの土

地権は立法化され、連邦政府は伝統的な土地（故地）にアボリジニを戻すための財源を産み出したが、1976年制定された北部準州アボリジニ土地権利法（Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976: ALRA）はアボリジニ・コミュニティによる土地所有を認めるもので、個人への分割や売買・譲渡は認められずビジネスや経済の発展にはつながらなかった。さらにアボリジニの生徒を差異化するアボリジニのための「文化的」な学校教育は機能せず、その多くが英語だけでなく現地の言語教育にも失敗し、就労の安定化は図れなかった。アボリジニ・コミュニティの運営はアボリジニ自身に委ねられたが、実際、大半の役職は非先住民か南部出身のアボリジニが占めた。住民の多くが失業手当も含め何らかの給付金に頼って暮らしており、「コミュニティ開発雇用プロジェクト（CDEP）<sup>15</sup>」の賃金を受け取るために一定時間就労する人々も余暇で飲酒が十分可能であった。給付金に頼って暮らす人々が作り出す飲酒環境はアルコール依存を加速させ、かつて家族の世話をおこない模範的な役割を果たした人々でさえその渦にのみこまれた。北部準州アボリジニ社会の一部の地域ではアルコール依存の治療サービスを利用することが地理的に容易ではなかったため、一旦アルコール依存になると断酒は困難であった [Hudson 2011: 4-5]。

もちろんアボリジニ・コミュニティの中には自主的に禁酒をおこなうところもあれば、酒とうまく距離をとっている地域もあった<sup>16</sup>。だが、一旦負のサイクルに巻き込まれてしまった地域では、酒飲みたちの多くが自傷他害のトラブルを引き起こし、状況は悪化の一途をたどった。ブレイディによると、1960年代前半、全州でアボリジニの有罪判決の要因は酒関連のトラブルが最多であった [Brady 2004: 57]。

こうした状況をうけ、1974年、アボリジニの精神、社会的な健康に関するワークショップが計画され、1976年にはアボリジニと酒に関して国内初の会議が開かれた。同年、連邦政府管轄のアボリジニ問題に関する常任委員会（the House of Representatives Standing Committee on Aboriginal Affairs: HRSCAA）は、アボリジニの人々と酒に関する問題を調査する小委員会を設置した。とはいえ、当時のウィットラム労働党政権はアボリジニのコミュニティにおけるあらゆる判断をアボリジニたちに委ねる方針であり、「アルコール依存からアボリジニの人々を救う」ことよりもアボリジニの自律を優先していた。また、このHRSCAAに提出されたアボリジニの意見の大半は、酒への対応はアボリジニ自身が最もよく知っている、というものであった。アボリジニ・コミュニティのリーダーの多くが、アボリジニは非アボリジニと異なる枠組みで飲酒問題に取り組むと主張した。アボリジニ活動家もアボリジニの過度な飲酒の要因として社会的、歴史的な剥奪をあげ、アボリジニの飲酒

状況を非先住民のアルコール依存症と区別して捉えた [HRSCAA 1976-1977 : 5]。

だが、これらの飲酒政策が十分な成果をあげたとはいいがたい。HRSCAA はアルコールクス・アノニマス (Alcoholics Anonymous : AA<sup>17</sup>) が辺境のアボリジニには都市ほど効果が期待できないという報告があるにもかかわらず、AA を政府指定のリハビリセンターとして推薦し続け、断酒を試みるアボリジニに雇用プログラムやサービスへの参加を強制するだけでなく、就業訓練を義務化した。また、HRSCAA はアボリジニのリーダーたちが地方の酒の販売所に分別ある対応を要請できるとし、十分な検討なしに彼らに酒の管理を委ね、有効性が疑問視されていたコミュニティ管理型住居プログラムに予算を費やした。さらにウィットラム労働党政権が新設したアボリジニ問題担当省 (The Department of Aboriginal Affairs : DAA) も多額の予算を飲酒関連のプログラムにつきこんだ。数年後、プログラム有効性審査では、費用がかかる居住センターの利用は短期的で、利用者は結局もとの環境に戻されていることが明らかになった。しかし、一旦はじまったプログラムには毎年莫大な予算が投資され続けた [Brady 2004 : 66-67]。

## 二 アボリジニの飲酒への国家介入

1970年代以降、オーストラリア国家はアボリジニ社会の負のサイクルに対して、彼らの日常的な実践への理解を欠いた状態であっても、基本的にはアボリジニの自律が優先するかたちで政策を展開していたといえる。ところが、1990年代、新自由主義にのっとり経済の立て直しを目指すハワード保守党連立政権が成立すると、対アボリジニ政策は大きく方向転換し、ハワード政権はアボリジニを「主流化」するという建前のもとアボリジニ関連事業を次々縮小していった。

主流化とは、政治的経済的に主流社会から取り残されているアボリジニとの格差を解消しようとする動きである。1990年代、政権についたハワード保守連立政権はアボリジニの主流化を目指して、対アボリジニ政策を大きく改変した。またハワード保守党政権はアボリジニに対する不正義を国家の歴史として認めたキーティング前首相のオーストラリア歴史観を強く批判した。これは「歴史戦争」とも呼ばれ、世論も巻き込んだの大きな議論に発展した。1995年に政権についたハワード保守連立内閣はアボリジニへの公式謝罪も拒否し、アボリジニの歴史に否定的な姿勢をとった。

さらに、2007年、ハワード保守連立政権は「北部準州緊急措置 (Northern Territory

Emergency Response)」を公表した。この法案は、オーストラリアで最も多くのアボリジニが居住する北部準州<sup>18</sup>において施行された連邦政府によるアボリジニへの福祉改革である。1975年に制定された人種差別撤廃条約の一時停止や、アボリジニ・コミュニティの5年間の強制的リース、入域制限制度の廃止、警察の常駐、生活給付金の一部凍結、酒類・ポルノの禁止といった内容を含み、後に「介入政策」と呼ばれるようになる。この北部準州緊急措置法では飲酒規制が定められ<sup>19</sup>、ほとんどのアボリジニ・コミュニティ<sup>20</sup>で酒の所有、供給、輸送が禁じられた。また連邦政府は、入域にアボリジニ評議会の許可が必要であったアボリジニ・コミュニティ内に警察官を強制配置し、違法行為やトラブルへのモニタリングが実施された。

この北部準州緊急措置の発端は、マスコミがアボリジニの子どもたちへの性的虐待を取り上げたことであった [Wild & Anderson 2007]。ABC (Australian Broadcasting Corporation : オーストラリア国営放送) の『レイトライン』という番組は、2006年5月に北部準州の中央砂漠に位置するアボリジニ・コミュニティで、小児性愛者がアボリジニの少女との性交渉の代価としてガソリン遊びに用いるガソリンを取引しているという衝撃的な内容を取り上げた。この報道をきっかけに、オーストラリア全土で「アボリジニの子どもたちを救え」という感情的な議論が過熱した。

北部準州緊急措置成立までの過程をみると、アボリジニの主流化を推し進めた連邦政府の強硬な態度が窺える。北部準州政府が2007年4月30日、アボリジニ・コミュニティでの調査に基づいて作成したレポート『小さな子供は神聖である (Little Children are Sacred)』を公開し、その中で現地中心の解決を目指す提案を示したのに対し、連邦政府は北部準州政府からレポートを受け取って2カ月もたたない2007年6月21日「アボリジニの子どもたちを虐待から養護し、よりよい未来を築くための北部準州緊急対策」を告知し、北部準州政府の提案の大半を却下した。労働党率いる北部準州政府(当時)の提案は現地中心に解決を図ろうとするものであったが、ハワード率いる連邦政府は中央集権化を推し進める計画を示した。こうした連邦政府の姿勢に人類学者やマスコミ、先住民団体から批判が続いたが、北部準州緊急措置は2007年8月に連邦議会での承認を得て成立した。

北部準州緊急措置に対する動揺がどのように各地に波及していったかは、各メディアの報道から捉えることができる。例えば、連邦首都キャンベラに拠点をもち、オーストラリア全土で販売されている『ナショナル・インディジナス・タイムス (National Indigenous Times)』では、8月9日号の一面で『オーストラリアの最も大切なアイコンである土地権の

未来が白い手の中へ』という見出しで、第二面の目次にすぐ続く第三面で「北部準州報告者は連邦政府によって『裏切られた』と大見出しに書かれ、この特集記事はこの法案が「人種法」であることを問題にした。アリススプリングスでは、2007年8月15日にアボリジニを主要な構成員として16名の話者が集まり、市街地の公園で100名前後の観衆やメディア取材陣の前で反対集会を開催し、政府の報告書をシュレッダーにかけて焚書するという象徴的な行為を行った [飯嶋 2010 : 49]。

アボリジニ・コミュニティの人々の意見を取りまとめた準州政府の法案のほとんどを退けたハワード政権の強硬な姿勢に、アボリジニをはじめマスコミや人類学者たちからも批判が噴出した [Altman & Hinkson (eds.) 2007]。特に1975年に制定された人種差別撤廃条約の一時停止やアボリジニ・コミュニティへの入域許可制の廃止、アボリジニ・コミュニティ地域の5年間の強制的リースといった内容に非難が集中した。北部準州緊急措置は2008年に運用がはじまっているが、自由を制限された状況にアボリジニからの不満が高まっており、都市に流出するアボリジニも増加しているといわれた。またアボリジニへの人権侵害であり、人種差別撤廃条約に違反するとの批判もおきた [窪田 2009 : 100]。

北部準州アボリジニ社会への介入を強行したハワード保守連立政権に対して、当時の労働党準州政府は反発を強めた。だが、この対立関係は長くは続かなかった。2007年12月に行われた連邦選挙で保守党は政権を失い、ラッド労働党政権が成立したからである。2008年2月、議会がはじまるとラッド労働党政権は「盗まれた世代 (Stolen Generation) <sup>21)</sup>」への公式謝罪をおこない、北部準州緊急措置についての見直しをおこなうことを公言した。さらに2008年10月、ラッド労働党政権はアボリジニと協議しながら正当な関係を築いていくことと北部準州緊急措置のもとで一時的に停止されていた人種差別撤廃条約の再開を宣言した。2009年6月から8月にかけて、北部準州緊急措置の今後の方向性についてアボリジニ・コミュニティとの協議を重ね、2010年6月、人種差別撤廃条約の再開を連邦議会に通した。ラッド労働党政権は、ハワード政権とは違ってアボリジニへの柔和な姿勢を示したのである。

しかし、北部準州緊急措置については、アボリジニ・コミュニティの状況が解決しておらず依然として深刻であることを理由に、介入自体は中断せずアボリジニ社会の危機に長期的に取り組んでいく方針を打ち出した。ただし、今後の取り組みについては、北部準州アボリジニや準州政府と連携していくことが前提とされたため、準州政府も連邦政府への歩み寄りをみせた。



2011 年に入ると、ラッドからギラードに党首を変えた労働党政権は、ヘンダーソン労働党準州政府<sup>22)</sup>と協力体制を築いていく。ギラード労働党政権と労働党準州政府は、準州側が指名したアボリジニ・コミュニティ出身のアボリジニたちで構成される顧問グループとともに『北部準州緊急措置の評価調書 (Northern Territory Emergency Response Evaluation)』を作成した。この評価に基づいて作成された改正案は、北部準州緊急措置の大きな枠組みをそのまま継承していた。依然として北部準州アボリジニ社会への介入を続けようとするギラード労働党政権と、それに追従するヘンダーソン労働党準州政府に対して、アボリジニのスポークスマンや国連や国際人権 NGO アムネスティといった国際機関から批判の声が高まった。このように北部準州緊急措置の継続の是非は、北部準州にとどまらず、連邦政府、アボリジニのスポークスマン、国際機関をも巻き込んだ大きな論争へと発展していった。

### 三 国家介入をめぐる論争

国際機関を巻き込むまで大きくなった論争は、たとえアボリジニの権利を擁護する意見であったとしても、北部準州のアボリジニたちから必ずしも歓迎されたわけではなかった。2011 年 4 月の介入政策に関する一連のツイート<sup>23)</sup>騒動からその様子が見えてくる。このツイート騒動は、シドニー在住のアボリジニで法学博士であるラリッサ・ベーレント教授が、当時北部準州のアボリジニ問題に関する顧問会議の議長をつとめていた中央オーストラリアのコミュニティ、イエンデム (Yuendumu) 出身のベス・プライスを批判するツイートをしたことをきっかけに起きた。介入政策に反対するベーレント教授は ABC テレビジョンの番組に出演していたプライスが介入政策を支持すると発言したことに憤慨し、プライスに関して「きっと馬とのセックスを見せる見世物」をみる方が不快じゃないという辛辣なツイートをした。

このツイートはプライスへの中傷とみなされ、中央オーストラリアを中心に大きな波紋を呼んだ。2011 年 4 月 28 日の『The Australian (以下、AU に省略)』の記事「ベーレントに抗議する嘆願書が提案される」(AU 2011 年 4 月 28 日 : 2 面) では、アボリジニ・コミュニティの人々が起こしたベーレント教授への抗議運動と、それを機に高まったアボリジニ・コミュニティに暮らすアボリジニから都市のアボリジニへの非難の声が取り上げられている。プライスを擁護する中央オーストラリアの数百名のアボリジニたちは、署名の入った公開状を北部準州会議に提出し、「白人と都市のアボリジニ」がプライスを侮辱したこ

とを非難した。アボリジニ・コミュニティ、ハースツ・ブラフ (Haasts Bluff) 出身で北部準州のアボリジニの政治家の代表格ともいえるアリソン・アンダーソン<sup>24</sup>もこの抗議運動に加わった。アンダーソンは、ベーレント教授のツイートでプライスが辱められたことを次のように非難した。

「私たちはニューサウスウェールズ州のアボリジニの言語も話せないような誰かがベス・プライスのような伝統的な法に従って生きている女性を中傷することが不愉快だ。(中略) 彼ら(プライスを擁護する中央オーストラリアの数百名のアボリジニたち)は本当に不愉快に感じている。彼らが伝えようとしていることは、ベスには中央オーストラリアに住むアボリジニのために語る権利があるということだ。」(AU 2011年4月28日:2面) .

記事の中でアンダーソンは、ベーレント教授が中央オーストラリアのアボリジニの代弁者のように話すべきではないと意見している。ベーレント教授のツイートをきっかけに、都市のエリートアボリジニを、介入政策の当事者である北部準州の73のコミュニティに住むアボリジニと差異化する動きが、アボリジニ・コミュニティを中心に広まっていった。ワルピリ (Worlpiri) の人々が提出した「私たちよりも私たちのことを知っていると思っている人々への公開状」という親書は、プライスのワルピリを代表して語る権利を尊重するように求めている。その内容は次の通りである。

「ベス・ヌンガライ (Nungarrayi) (=ベス・プライス) は私たちの一人である。彼女はここイエンデムに生まれ、ここで育った。私たちはみんな彼女の家族だ。白人やシドニーやアリススプリングスのような町のアボリジニが、ベスを中傷したり、彼女のこと嘘をいったりするのを聞くと私たちは悲しく、怒りを感じる。彼女を中傷するということは、私たちのことを侮辱するのと同じことだ。」(AU 2011年4月28日:2面)

この擁護の手紙には121名のワルピリの人々の署名がされたが、アンダーソンによるとハーマンズバーグ (Hermannsburg) やドッカー・リバー (Docker River)、パプニヤ (Papunya) といった他のコミュニティを加えると、少なくとも800名以上の署名が集まるという。こうした記事の内容からアボリジニ社会の問題について「誰が語るか」という議

論が前景化したことがわかる。この場合、ベス・プライスにはアボリジニ・コミュニティの人びとのことを「語る権利」があった。プライスはイエンデムに生まれ、13歳で子どもを産んだ。夫からの家庭内暴力に苦しみ、19歳になると教師になるためにアボリジニ・コミュニティを離れた。ただその後も言語の教育や翻訳に携わり、アボリジニ・コミュニティの発展のために尽力した人物であった。

一方、ベレントはシドニー生まれのアボリジニの言語を話すことができない都市のアボリジニであった。ハーバード法科大学院を修了し、カナダの先住民組織で勤務した経歴をもつ。こうした両者の差異が介入政策にかかわる議論の場で強調され、アボリジニの中に存在する「語る権利」を持つ者と持たない者の差異が強調されていった。

この騒動以降、「語る権利」を持つとされるプライスやアンダーソンは、アボリジニ・コミュニティに権限を取り戻すことを目指して、準州野党の自由党と手を結んだ。彼女たちは、連邦政府による介入政策の成果を評価する一方で、長期的にはアボリジニ・コミュニティの人びとが主体となって問題に取り組む必要があると訴えた。こうした彼女たちの主張は、「ブッシュに権限を取り戻す (return power to the bush)」をスローガンとする準州自由党の方針と一致した。アンダーソンとプライスは、2011年11月自由党に入党することで、連邦政府と連携するヘンダーソン労働党準州政府に対抗し、2012年北部準州選挙を前に、これまで選挙に参加してこなかったアボリジニ・コミュニティに暮らすアボリジニたちに向けて、自らの権限の回復を呼びかけていった。

こうした野党の動きに対して、与党であるヘンダーソン労働党準州政府は、ギラード労働党政権との結びつきを強めていった。2011年7月、北部準州の飲酒マネージメントプラン「もうたくさんだ (Enough is Enough)」を発表した労働党準州政府は、その課題として、アボリジニだけでなく白人も含めた問題のある飲酒者の取り締まりと、リハビリの義務化を掲げ、オーストラリア全土の平均より1.5倍高い北部準州のアルコール消費量を、2030年までに平均値にまで下げることが目標として示した。ヘンダーソンは、このプランの遂行にあたり、連邦政府から多額の資金援助を得られるとし、2011年11月、『北部準州緊急措置の評価調査』に基づいて作成された改正案「より強い未来 (Stronger Future)」を発表し、2012年6月、議会を通過させた。「より強い未来」の目的は、北部準州アボリジニの学校出席率の低下、アルコール依存、劣悪な住環境、低い雇用率の改善と経済向上であり、北部準州の公共事業の修正と改善を目指して、北部準州アボリジニ、準州政府、連邦政府が協同していくことが強調された。つまり、与党であった労働党も、野党の自由党と同様に、アボリ

ジニ・コミュニティに暮らすアボリジニの意見を汲み取る意向を示していたといえる。

しかし、実際のプラン内容は、北部準州緊急措置の骨組みをそのまま 2022 年まで延期するというものだったため、コミュニティのアボリジニたちの支持を得ることはできなかった。結果として、アンダーソンやプライスを含む 5 名のアボリジニ候補者たちは浮遊票であった多くのコミュニティのアボリジニの票を獲得し、これに後押しされた自由党は 2012 年 8 月、北部準州選挙で労働党に圧勝した。これは実に 11 年ぶりの自由党の政権奪取であった<sup>25</sup>。この政権交代は 2008 年以降、協力体制を築いてきた連邦政府と準州政府の関係を大きく覆す転機となると同時に、コミュニティ出身のアボリジニに語る権利があることを示す出来事となった。

#### 四 飲酒規制緩和をめぐる意見の錯綜

しかし、飲酒規制については、緩和すべきという意見もあれば、規制を緩和すると再び悲惨な状況になるという意見もあり、各アボリジニ・コミュニティの判断に委ねるという流れにはならなかった。北部準州緊急措置が発表された当時から、飲酒規制に反対する意見は最も少なかった。その理由に、飲酒トラブルに悩まされてきたアボリジニたちが「規制もやむなし」という状況に置かれていたことがあげられる。酒が蔓延するアボリジニ・コミュニティでは、泥酔した人からの暴力や虐待が日常化していた。その矛先となっていたアボリジニの女性たちからは批判どころか、「規制されて本当に助かった」という喜びの声もあがった。アボリジニ政治家アリソン・アンダーソンは、「コミュニティで伝統的に暮らす女性たちの大部分は北部準州への介入によって、酒の消費や酒関連の暴力が減少し、食卓に並ぶ食料が増えたと話している」と伝えている（AU 2008 年 12 月 1 日：4 面）。

北部準州アボリジニ社会の飲酒状況は、他の地域に比べてもかなり大きな差異が認められた。ブレイディによると、アボリジニのアルコール依存者は男女とも平均 35 歳で、飲酒による健康被害はオーストラリアで先住民と非先住民の平均寿命が 17 年もの差があった。2000 年以降は、北部準州では一人当たりの酒の消費量や販売量が増加しており、酒関連の疾病での入院加療も右肩上がりであった。こうした状況から飲酒規制に異論を唱える人々は少なく、むしろ「仕方がない」といった意見が大多数で、中には治安維持のため村への警察介入を歓迎する人々もいたという [Brady 2007 : 59]。

アボリジニだけを対象とする飲酒規制に「人種差別」と批判する声もあがったが、大きな論争には発展しなかった。2007年から2012年の記事をもみても、大半が飲酒規制を肯定的に捉えており、話題の中心はその成果や問題点、今後の課題に関するものである〔平野2014:12〕。コミュニティ内での飲酒規制をめぐる記事を以下の表1に示したが、緩和要求に関するものは、2012年4月のララキア（Larrakia）におけるコミュニティ近郊の酒販売店の設立を求める嘆願（Northern Territory News（以下NTNに省略）2012年4月17日：6面、2012年4月24日：5面）のみである。

表1 新聞記事にみるアボリジニ・コミュニティ内での飲酒許可をめぐる対立

記事	日付 (面)	新聞	内容	緩和支持者名（人種 26)	緩和不支持者名（人種）
1	2012/ 04/17 (6)	NTN	アボリジニ組織はダーウィンに酒が飲めるキャンプをつくるべきだと主張。ララキアのリーダーイエナ・エルドリッジは「これは私たちの意見ではなく、荒野に暮らす人びと自身の声」と話す。	ララキアのリーダー イエナ・エルドリッジ (アボリジニ)	
2	2012/ 04/24 (5)	NTN	ララキアの前長官ポリーン・ババンは多くの人々が町に流出するのを避けるため、コミュニティ近郊に酒販売店を設立するように求めた。ババンによるとララキアの人々はフェンスで囲われた酒場を街中につくることには反対しているという。	ララキアの前長官ポ リーン・ババン（アボ リジニ）	
3	2012/ 10/09 (12)	NTN	準州政府首相がアボリジニ・コミュニティでの飲酒規制を撤廃すると発表する。アボリジニ活動家ノエル・ピアソンはもしコミュニティでの飲酒が許可されたら大惨事が起きると話す。	自由党準州政府首相 テリー・ミルズ（白人）	活動家ノエル・ピアソン (アボリジニ)
4	2012/ 10/09 (4)	NTN	アボリジニ・コミュニティの飲酒規制の解除をめぐって準州政府の議員ナイジェル・スカーリヨンとミルズ首相の意見が対立する。	自由党準州政府首相 テリー・ミルズ（白人）	連邦自由党議員ナイジ ェル・スカーリヨン（白 人）

5	2012/ 10/10 (6)	NTN	準州政府ミルズ首相は、飲酒を再開するかどうかはコミュニティの判断に委ねるべきと話す。アボリジニの人類学者、活動家、議員らは反発。	自由党準州政府首相 テリー・ミルズ(白人)	人類学者、活動家、自由党準州政府議員(アボリジニ)
6	2012/ 10/11 (4)	NTN	アボリジニ司法判事スー・ゴードンはミルズ首相の方針をコミュニティに大惨事をもたらすものと批判。		司法判事スー・ゴードン (アボリジニ)
7	2012/ 10/12 (4)	CA	中央オーストラリア土地評議会は自由党準州政府ミルズ首相に、コミュニティの飲酒規制を解除すると大惨事になると抗議した。		中央オーストラリア土地評議会
8	2012/ 10/12 (4)	NTN	飲酒規制緩和への反対が増えている。アルコール管理の専門医であるジョン・ボッフアはミルズ首相に規制撤廃の決定を延期するように迫った。		医師ジョン・ボッフア <sup>27)</sup> (白人)
9	2012/ 10/13 (12)	NTN	伝統的土地所有者 (traditional owners) は、酒販売店がコミュニティに与える影響に関する調査結果が来年の中頃にでるので、それまでコミュニティに飲酒許可を下すのを待つように準州政府を説得した。		伝統的土地所有者たち (アボリジニ)
10	2012/ 10/15 (1)	AU	自由党準州政府ミルズ首相が、飲酒規制についてよそ者の声の壁でアボリジニの人々の声がかき消されていると批判。アボリジニ議員らもこれに同調。	自由党準州政府首相 テリー・ミルズ(白人) 自由党準州政府議員 アリソン・アンダーソン、 ベス・プライス、 フランシス・ザビエル、 ゲイリー・ヒギンズ (アボリジニ)	
11	2012/ 10/16 (7)	NTN	北部準州で最も尊敬されるアボリジニのリーダーの一人であるエディ・ロバートソンは、コミュニティ内での飲酒を許可する方針に反対		エディ・ロバートソン (アボリジニ)

			した。		
12	2012/ 10/18 (12)	NTN	コミュニティ内での飲酒許可に反対する人が増えている。アボリジニ NGO 団体は来年の調査結果がでるまで決定を下すのを待つべきと話す。		アボリジニ NGO 団体
13	2012/ 10/18 (12)	NTN	アボリジニ活動家ミック・ゴードは飲酒規制の廃止を支持。現地の人々がしたいようにするべきと主張。	活動家ミック・ゴード (アボリジニ)	
14	2012/ 10/26 (8)	CA	中央オーストラリア州は、コミュニティでの飲酒規制を解除するかどうかの最終決定を延期するように自由党準州政府に要請した。		アリススプリングスの パークリーショア 会議 長バーブ・ショウ (アボ リジニ)  中央オーストラリア土 地評議会会長デビッド・ ロス (アボリジニ)
15	2012/ 10/30 (12)	NTN	ティウイ出身のアボリジニ政治家フランシス・ザビエルは、ティウイをはじめ他のコミュニティの人々にも決定権を与えるべきだと主張。	自由党準州政府議員 フランシス・ザビエル (アボリジニ)	
16	2012/ 10/31 (9)	NTN	北部準州中から集まったアボリジニのリーダーらがダーウィンで酒に関するサミットを開催。		
17	2012/ 11/01 (5)	NTN	自由党準州政府のアボリジニ議員ラリッサ・リーはコミュニティ内での飲酒許可を認めることが正しい方向であると議会で熱のこもった演説をした。	自由党準州政府議員 ラリッサ・リー (アボ リジニ)	
18	2012/ 11/08 (7)	NTN	暴力行為や交通事故が多発したので、コミュニティの社交クラブで強い度数の酒が禁じられる可能性がある。		
19	2012/ 11/08 (7)	NTN	コミュニティ内での飲酒を許可するという準	自由党準州政府首相	労働党政府アボリジニ

	11/09 (11)		州政府の方針に対して、賛成意見は出なくなっている。	テリー・ミルズ (白人)	問題担当省ジェニー・マックリン大臣 (白人) 連邦自由党議員ナイジェル・スカーリヨン (白人)
20	2012/ 11/27 (3)	CA	中央オーストラリアのアボリジニの飲酒問題ユニットのアイリーン・ホーサンは、コミュニティの人々が主体となって飲酒問題への取り組みを進めていけるように飲酒マネージメントプランを整えるべきと話した。	中央オーストラリアのアボリジニの飲酒問題担当ユニット、アイリーン・ホーサン (アボリジニ)	
21	2013/ 02/06 (1)	AU	労働党政府ギラード首相は、コミュニティにおける飲酒規制を解除すると「酒の川 (the rivers of grog)」が再び流れ出すと準州政府の動きに反対。		労働党政府首相ジュリア・ギラード (白人)

表1「新聞記事にみるアボリジニ・コミュニティ内での飲酒許可をめぐる対立」によると、アボリジニ・コミュニティでの飲酒規制の緩和について議論が盛り上がりを見せたのは、2012年8月の北部準州選挙で自由党が勝利し、ブッシュに権限を取り戻す動きが活発化してからである。自由党準州政府が、飲酒規制の緩和についてアボリジニ・コミュニティの判断に委ねることを公言し、ティウイ (Tiwi) やギウ (Nguiu) の社交クラブの开店時間の拡大が許可されると (NTN 2012年10月9日: 4面、12面)、自由党準州政府への批判の声が相次いだ。アボリジニの活動家ノエル・ピアソンは「コミュニティに酒を再導入したら完全に失敗する」 (NTN 2012年10月9日: 12面) と訴え、アボリジニの人類学者マーシャ・ラントンは、「酒が戻ってきて喜ぶのは男性の小集団だけ」 (NTN 2012年10月10日: 6面) と指摘した。アボリジニ治安判事スー・ゴードンは「酒の再開は、コミュニティに暮らす女性や子供たちにとって大災害である」「準州では、飲酒支持派の大きな声だけが通って、女性や子供たちの願いはただ無視されている」と非難した (NTN 2012年10月11日: 4面)。

こうした批判に対し、自由党準州政府ミルズ首相は拒否の姿勢を示した。2014年10月15日、全国紙『*The Australian*』は、ミルズ首相の「飲酒規制についてコミュニティに暮



らすアボリジニの声が、アウトサイダーたち (outsiders) の「声の壁 wall of sound」にかき消されている」という訴えを報じた (AU 2012 年 10 月 1 日 : 1 面)。先住民問題の指針を表明するインタビューでミルズ首相はアウトサイダーの「声の壁」について次のように述べている。

「コメンテーターやサービス、『アボリジニ産業 (the Aboriginal industry)』に携わる人たちは、アボリジニの人びとが声をあげようとする、大声を出して黙らせるという罪を犯す。(中略) コメンテーターやサービス供給者、土地評議会など大きなアボリジニ組織が、コミュニティの人たちよりも討論や権力、システムにより多くの注意を払っているあいだは、両者のあいだの隔たりは解消されないだろう。」 (AU 2012 年 10 月 1 日 : 1 面)

このようにミルズ首相は、白人だけでなくアボリジニも含めて部外者を「アウトサイダーたち (outsiders)」とみなし、当事者ではない人びとが意見することを強く批判した。さらに「議論に参加しようとしている伝統的な人たち (traditional people) のことを大変気の毒に思う。彼らは議論から閉めだされている。」と訴え、規制緩和を求めるアボリジニたちの主張を擁護した。

こうしたミルズ首相の見解に、問題について語る権利がある「伝統的なアボリジニ」といわれるアリソン・アンダーソンやベス・プライスら 4 名のアボリジニ自由党議員<sup>28</sup>が賛同の意を示している。自由党準州政府に入閣したアンダーソンは、規制緩和に反対する人類学者のラントンに対して「ラントンはいつも「私」「私たち」という言葉を使うけれど、私たちは彼女に代弁者になってほしくない。」「それは彼女の役割ではない。私たちは自分たちで話すことができる。」と語った<sup>29</sup> (AU 2012 年 10 月 15 日 : 1 面)。同じく自由党員で、北部準州選挙で活躍したプライスは、「酒とともに生きなければならないのはコミュニティの人びとだ。後始末をして埋葬しなければならないのも彼らなのだ。コミュニティの人びとが酒をどう扱うか決めるべきだ。」と訴えた (AU 2012 年 10 月 15 日 : 1 面)。また、社交クラブの开店時間が拡大されたティウィで、「伝統的なティウィの人 (a traditional Tiwiman)」と称される自由党議員フランシス・ザビエル・マラランプイ (Maralampui) <sup>30</sup>は、「酒の扱いは自由に選択されるべきだ」と訴えた (NTN 2012 年 10 月 30 日 : 12 面)。マラランプイは、規制を緩和することで飲酒問題を解決しようとするティウィのやり方は、「アウトサイダーには理解しがたい」と話した。ティウィの人びとは不健康、高い自殺率、教育水準

の低下、自尊心の低下、慢性的な失業状態に苦しんでいるが、こうした状況にありながら、社交クラブにアルコール度数の高い酒の販売を求める内側の論理は外部社会にいる「アウトサイダーたち」にはわからないのだという。

北部準州の州都ダーウィンでは、酒に関するサミットが開催され、各地からアボリジニのリーダーたちが集まり、話し合いがもたれた（NTN 2012年10月31日：9面）。その場では、アボリジニ・コミュニティ内での飲酒を認めることが正しい方向性だというアボリジニ自由党議員ラリッサ・リーによる熱のこもった演説も聞かれた。しかし、11月初旬に社交クラブの开店後に暴力事件や交通事故が多発しているという報告が相次ぐと、飲酒規制の緩和を支持する側は次第に勢いを失っていった（NTN 2012年11月9日：11面）。

## 五 新たなカテゴリーの形成と対立

以上、2007年以降、新聞で報道されてきたアボリジニへの飲酒規制の緩和をめぐる対立から、アボリジニと白人の諸相を検討してきた。飲酒規制の緩和を支持する人びとと支持しない人びとの意見の対立を下記の表2「アボリジニ・コミュニティ内での飲酒許可をめぐる対立」に整理してみると、どちらの側にもアボリジニと白人が混在していることがわかる。

表2 アボリジニ・コミュニティ内での飲酒許可をめぐる対立

緩和支持者名（人種）	緩和不支持者名（人種）
ララキアのリーダー、イエナ・エルドリッジ（アボリジニ）	活動家、ノエル・ピアソン（アボリジニ）
ララキアの前リーダー、ポリーン・ババン（アボリジニ）	人類学者、マーシャ・ラントン（アボリジニ）
自由党準州政府議員、アリソン・アンダーソン（アボリジニ）	中央オーストラリア土地評議会議長、デイビッド・ロス（アボリジニ）
自由党準州政府議員、ベス・プライス（アボリジニ）	伝統的なオーナーたち（アボリジニ）
自由党準州政府議員、フランシス・ザビエル（アボリジニ）	アボリジニのリーダー、エディ・ロバートソン（アボリジニ）
自由党準州政府議員、ラリッサ・リー（アボリジニ）	アボリジニ NGO 団体（アボリジニ）
中央オーストラリアアボリジニアルコール問題ユニット、アイリーン・ホーサン（アボリジニ）	アリススプリングス・バークリースェア会議長、バーブ・シヨウ（アボリジニ）
自由党準州政府首相、テリー・ミルズ（白人）	前治安判事、スー・ゴードン（アボリジニ）
自由党準州政府議員、ゲイリー・ヒギンズ（白人）	

	連邦自由党議員、ナイジェル・スカーリヨン（白人） 医師、ジョン・ブッフア（白人） 労働党政府アボリジニ問題担当省大臣、ジェニー・マックリン（白人） 労働党政権党首ジュリア・ギラード（白人）
--	---

まず緩和支持側のアボリジニは自由党準州政府首相ジャイルズ以外、全員が北部準州のアボリジニ・コミュニティ出身者で強い発言力をもつリーダーたちであり、自由党準州議員である4名は2012年の北部準州選挙で自由党を勝利に導くほど多くのアボリジニ・コミュニティに暮らす人びとの票を獲得した。緩和を支持する側の白人も全員が自由党員で、連邦野党の自由党党首アボットを除くとすべてが自由党準州政府の議員である。つまり、緩和支持側の大半は、アボリジニ・コミュニティに暮らす人びとに支持されているアボリジニのリーダーたちと準州自由党に属する白人政治家で構成されていることがわかる。

次に緩和不支持側をみると、活動家ノエル・ピアソンや人類学者マーシャ・ラントンのような国家政策にも大きな影響をもたらすような、いわゆるアボリジニのスポークスマンらが含まれている。政治的に高い影響力をもつ彼らの発言は新聞紙面でも頻繁に取り上げられている。緩和不支持側の白人はというと、ジョン・ボッフア医師以外はすべて労働党員である。特に連邦側の労働党議員が目立つ。このことから緩和不支持側は、その大半が連邦政府に情報や見解を示す役割を担うアボリジニのスポークスマンと労働党の白人政治家たちで構成されているといえるだろう。

飲酒規制の緩和に関する意見は不支持から支持へ転じる者がいるように決して固定されるものではないが、表2では緩和支持側が北部準州のアボリジニのリーダーと自由党準州政府という北部準州内での結びつきが強いこと、他方、不支持側は労働党政権の白人議員やアボリジニのスポークスマンといった連邦色が強いことが示された。

両者の対立が深まった背景には、2007年の北部準州緊急措置があげられる。2007年の連邦政府の北部準州アボリジニ社会への介入を機に、アボリジニの飲酒問題は国家が取り組むべき課題となった。それ以前はもめごとがあったとしてもローカルなレベルで対処されるような衝突や軋轢に留まっていた。

ところが、アボリジニの飲酒が国家課題となったことから、大半が白人で構成される連邦政府やアボリジニのスポークスマンらが積極的に関与しはじめ、彼らの意見が紙面で取り

上げられるようになった。つまり、ローカルな文脈を共有していない外部社会の人びとの議論への参入が緩和不支持においてアボリジニと白人が入り混じる状況を生み出したといえる。

他方、外部社会の人びとが次々と意見する状況に反発した北部準州のアボリジニのリーダーたちはアボリジニ・コミュニティに権限を取り戻すことを目指して、2012年の準州選挙を前に自由党の白人党首と手を結んだ。こうして緩和支持派においてもアボリジニと白人が入り混じる状況が生み出された。飲酒規制の緩和をめぐる議論から示し出されたのは、「アボリジニ」「白人」というカテゴリーでは捉えきれない両者の複雑な交錯であった。

さらに、飲酒規制の見直しをめぐるアボリジニと白人が入り混じる状況では、「アボリジニ」「白人」ではないカテゴリーが強調されている。特に紙面上で目立ったのは白人の自由党準州政府ミルズ首相が用いる「コミュニティ (communities)」と「アウトサイダーたち (outsiders)」というカテゴリーであった。ミルズ首相はオーストラリア西部で農業を営む両親のもとに生まれ、セント・パトリック大学卒業後はパースの私立学校で教職についた。その後、家族とともに北部準州に移り住み、キリスト教系のプライベートスクールの校長となった。このようなミルズ首相の生い立ちをみてもアボリジニとの特別な接点はみられない。だがミルズ首相は、アボリジニ・コミュニティの人びとからの人気の高かったアボリジニの議員たちを自由党政権に取り込み、アボリジニ・コミュニティ側に寄り添うような発言を繰り返した。ミルズ首相は自身を「アボリジニ・コミュニティ」側に位置づけると同時に、白人で構成される連邦政府や連邦政府側に立つアボリジニのスポークスマンたちを「アウトサイダーたち」にいうカテゴリーに囲い込み糾弾した。連邦政府による関与が強まった飲酒規制の緩和をめぐる議論の場では、人種のカテゴリーではなく「コミュニティ」と「アウトサイダーたち」の差異が強調されたのであった。

ただし、ここで注意すべきは、ミルズ首相が強調した「コミュニティ」「アウトサイダーたち」のカテゴリーと、先述したツイート騒動でアボリジニ・コミュニティに暮らすアボリジニたちが強調した「私たち (we)」と「アウトサイダーたち (outsiders)」というカテゴリーの意味するところが異なるかもしれない点である。両者は一見すると同意に扱われているが、ミルズ首相のいう「コミュニティ」と「アウトサイダーたち」は、アボリジニ・コミュニティに暮らす人であるか否かで区別されているのに対して、ツイート騒動で強調された「私たち」と「アウトサイダーたち」では「語る権利があるとされる者」と「語る権利がないとされる者」が区別されている。こうしたカテゴリーに含意される微妙な意味合いの

差異を等閑視して、画一的なカテゴリーに一義的に囲い込み、近代の支配装置に組み込むことは、ポスト植民地状況における同一性の政治の問題を呼び起こすだろう。

画一的なカテゴリーでは囲い込まれない多様な人びとの思考やその道筋を理解するためには、それらのカテゴリーが形成された具体的なプロセスを、日常的な生活の場における人びとの創造性や臨機応変な対応に注目して読み解いていく必要がある。

ここで分析対象としたのは新聞記事で取り上げられるような政治家や発言力のある人びとの見解が中心であり、アボリジニ・コミュニティに暮らす雑多な人びとの意見や態度には触れていない。続く第二章では、北部準州において最も飲酒状況が深刻であることで知られる中央砂漠のアボリジニの歴史展開から、入植者による開拓や観光開発のもとでどのようなアボリジニの対応が展開されたかを検討していく。

## 第二章 オーストラリア中央砂漠小史

アボリジニたちと一緒に出かけると、よく語られる言葉がある。「ここは、私たちのカントリーだ。小さな頃からずっと旅をしてきた。だからわかるんだよ。」2014年8月6日、4人のアボリジニに頼まれて、「ミンコッパ (*mingkulpa*)」と呼ばれる噛みタバコの原材料となる植物を探しに出かけた。舗装されたハイウェイを延々と走っていると、突然、何の案内もないところで「ブッシュに入れ」と言われる。道はずれることを躊躇する私に、同乗者たちは「ブッシュロードをたどれ」と矢継ぎ早にいう。だが、目の前に広がるのは、幹をよじらせて通行の邪魔をする低木と、その合間を覆って視界を遮るひざ丈ほどの高さの枯れ草で、ブッシュロードなるものを見つけない。「あっちだ」「こっちだ」という声に翻弄されて、ついには枯れ草の中に潜む大岩に車の下部をぶつけた。ドンという不気味な音に続いてキーキーという擦れ音が鳴り響く。「気をつけて走りなさい！」と後部座席の女性たちに注意されるが、どこをどう気をつけていいのかよくわからない。進むことも戻ることもできずに動揺する私に、助手席に座っていたトビー（80代男性）は「よく見なさい。そのうちわかるようになる。」とまっすぐにブッシュを眺めながら言った。(2014年8月6日、フィールドノートより)

調査地である中央砂漠で出会ったアボリジニたちは、自分たちが幼い頃から旅を続けてきた土地のことを「カントリー」と呼んでいる。オーストラリア内陸部は砂漠という過酷な環境や厳しい気候から白人入植者にとって利用価値が低く、長く放置される状態にあったが、アボリジニにとっては生活に必要なものはすべてカントリーで手に入れることができた。水場がどこにあるのか、目当てのものをどこで狩猟採集できるのかは地図で示されるのではなく、「その場所」を通った時に「よく見ていればわかる」と説明された。彼らは一見すると何もないようなブッシュに明らかな手がかりを見出しているようだった。それは誰かが通ったであろう車のタイヤの跡だったり、踏み固められた枯れ草や放置されたたき火の跡だったりした。こうした痕跡は「アボリジニが残したもの」であり、「決して白人のものではない」と断言された。彼らに言わせると「白人連中はこんなところは通らない」のである。

彼らとともに過ごす日常は、カントリーに残る痕跡に沿って進むこと、そして注意深く新たな手がかりを見つけることの連続であった。それは都市の生活でも同様で、彼らは標識や

看板ではなく、道を通りながらいつも何かの手がかりを探しているようであった。

その手がかりをみつけることは私には難しかった。そのため上述のエピソードのように、失敗して彼らを苛立たせることも多かった。その都度彼らは「よくみることを」教えてくれた。これは絶えず動きながら手がかりをもとに新たな道を切り開くような行程であった。このような行程を歩んできた彼らは、白人入植によって急速に変わっていく中央砂漠の景観の中に、何をみて、何を手掛かりに、どのような生活を築いてきたのだろうか。

本章では、北部準州のなかでも飲酒状況が深刻なことで知られる中央砂漠の歴史を概観する。第一節では、オーストラリアにおける白人入植以降のアボリジニの生活変化を示し、第二節では、20世紀初頭に中央砂漠にやってきた開拓民や宣教師らとアボリジニとの関係構築の過程を概観する。第三節では、中央砂漠で展開された白人による開拓や観光開発、それに抗するアボリジニの土地権運動の経緯を説明する。最後に第四節では、グローバルな先住民ネットワークとの交流や土地権運動をへてオーストラリア先住民として実体化したアボリジニの現代的な問題への多様な取り組みを示す。

## 一 オーストラリアの植民地化

1788年南部東海岸、現在のシドニーの南からにはじまった英国系白人によるオーストラリアへの入植は、その後ホバート、ブリズベン、パース、ポート・フィリップ（のちのメルボルン）、アデレードへと続いた。これらの入植は、アボリジニ社会に甚大な被害を与えた。病気や殺戮によって、1860年頃までに、アボリジニの人口は入植開始時の推定40万人から8万人にまで減少したといわれている。入植の進んだ南部地方では、アボリジニの社会崩壊、周辺民としての存在が社会問題となるようになり、1860年から1911年にかけて、植民地（州）ごとに保護隔離主義がとられるようになった。保護隔離政策とは白人が必要としない土地にアボリジニを隔離し、保護するという政策である。アボリジニは下等で、高度な文明に適応させようとする努力はむだであり、隔離して保護下に置くことにより、安らかな死を与え、白人の純血を守ることができるという考えに基づいたものであった〔窪田2005: 28; Bullivant 1984〕。保護隔離政策のもと、アボリジニを1カ所に集めて住ませ、白人監督官のもとで強制的な生活が強られる地域も多かった。

英国人による入植がはじまった沿岸部に対して、地理的、環境的条件の厳しい北部から中央部にかけては長く手つかずであった。南部のアボリジニはすでに社会崩壊し、救いようが

ないが、中央部にはまだ入植によって崩壊させられていない、純血のアボリジニがいる、として、彼らの保護と教育が目指された [Harris 1990 ; 窪田 2009]。中央砂漠の一带も入植者たちには利用価値が低く長く放置された状態であったが、20 世紀初頭、開拓の波は避けがたく及ぶことになる。

## 二 白人入植者との接触

### 開拓民とディンゴ狩り

広漠とした大陸中央部のアウトバックを含む地域では、アボリジニは狩猟採集をしながら、季節ごとに移動生活を繰り返す生活をおくっていた。中央砂漠において、アボリジニが白人入植者と接触する機会となったのはディンゴ（あるいはワイルド・ドッグ）と呼ばれる野犬の駆逐<sup>31</sup>である。1900 年代に入ると宗主国の英国からオーストラリアに対する羊毛輸出の要請が高まった。これを受け、生活条件の厳しさからそれまで未開発だった中央砂漠においても牧場開拓が進められるようになった。開拓がはじまってまもなく、牧場主たちはディンゴが羊や牛といった家畜を襲う被害に頭を抱えるようになった<sup>32</sup>。この被害を減らすために、州政府はディンゴの皮と引き換えに報奨金を与えると発表し、ディンゴの駆除を推奨した。1912 年には、南オーストラリア州で「野犬法 (Wild Dogs Act)」というディンゴ駆逐に関する条例が制定されている<sup>33</sup>。

ディンゴ狩りの報奨金を目当てに集まってきたのが通称「ドッガー (dogger)」と呼ばれるディンゴの皮を扱う白人のブッシュマンたちである。土地に不慣れなドッガーたちは、土地を熟知し高い狩猟能力をもつアボリジニを利用して、ディンゴ狩りを行うようになった。ドッガーはディンゴの皮を受け取る代わりに砂糖や小麦粉、タバコなどをアボリジニに与えた。アボリジニたちははじめて手にする西洋の品々にすぐに魅了されていった<sup>34</sup>。アボリジニは、西洋の品物を求めて、ディンゴ狩りを積極的におこなうようになった。スタナーは、数多くのアボリジニが西洋の物品を目当てにドッガーとともに行動していると記録している [Stanner 1965]。H. H. Finlayson は「ディンゴの皮は貨幣の一種であった」という記述を残している [Rowse 1998 : 60]。1933 年、人類学者ティンデルは、中央砂漠での調査に際して、ドッガーがアボリジニを連れていってしまうので、調査に同行してくれるアボリジニをみつけることができないかもしれないと嘆いていたほどである<sup>35</sup> [Tindale 1933 : 567]。調査地でも「あの頃はみんなディンゴ狩りをしていて、高値で売れたらしい」



と語られる。このことから、ディンゴ狩りはアボリジニにとって白人との出会いであり、西洋文明がもたらす様々な物品にアボリジニが魅かれていく契機となっていたことがうかがえる。

### キリスト教ミッションとの関わり

1930年代になると、ドッガーとアボリジニの接触に懸念を示す人びとも現れた。彼らが心配したのは、教養のない低俗なドッガーたちによって大陸に残された「最期の先住民」たちが汚されるということであった<sup>36</sup>。ハーマンズバーグ(Hermannsburg)の宣教師たちは、1930年に人類学者エルキン、1933年には人類学者ティンデルのもとに相談を訪れている。宣教師らは長老派ミッションの牧師ジェームス・ロバート・ビーティー・ラブ(James Robert Beattie Love)と医師チャールズ・ダグッド(Charles Duguid)を探し出し、この地域にミッションを設立するようにアボリジニ保護委員会や南オーストラリア州政府に働きかけるように求めた。こうした動きを受けて、1936年、アナバラ(Ernabella)に長老派ミッションが設立された。アナバラのミッションに課せられた使命は、土地を不法に占領しアボリジニを搾取しているドッガーたちを追い払うことであった[Duguid 1963: 52]。

ところが1940年代、長老派ミッションはアボリジニたちがキリスト教の福音の教えに必ずしも関心を示さないという問題に直面した。すでに西洋の物品に慣れ親しんでいたアボリジニたちをひきつけるには、ミッションストアの商品を充実させるほかなかった。そこでミッションはアボリジニからディンゴの皮を買い取り、彼らはその売り上げで店内の商品を購入できるようにした。1946年、ミッションは853のディンゴの皮、3171のカンガルーの皮を買い取ったという記録が残されている。

しかし、ミッションは、こうした懸命な努力にもかかわらず、ドッガーたちの活動を完全におさえこむことはできなかった。1940年代、ドッガーたちはディンゴの生息地を囲むようにして土地の賃貸借契約をすすめ、表向きの牧畜業をはじめた。ドッガーたちは敷地内に井戸を掘り、数百から数千頭の羊や山羊を飼育した<sup>37</sup>。人類学者で写真家のマウントフォードは、リザーブ内にあるラクダの水場はすべて、ドッガーたちによって作られたものであり、ドッガーたちはアボリジニ女性と婚姻関係を結びながら、法を破って開拓を進めていると記述している[Mountford 1940: 1069]。

### アボリジニ経済の発展

ドッカーによる牧畜業の進展にともない、羊毛の工芸品が中央砂漠のアボリジニの経済の基盤となっていった。1948年、アナベラのミッションではクラフトルームが開かれ、アボリジニ女性たちによって羊毛の工芸品が制作された。1958年、アナベラでは、ディンゴや羊の皮の売買が続けられており、それらの保管のためにさらなる対策が必要とされた。

ディンゴ狩りや羊飼いの仕事は、アボリジニの移動生活にもうまく適合した。アボリジニは、星の配置や風の流れからいつ頃ディンゴが子犬を産むのかを知っていた。それは冬の雨が降る時期であり、ちょうどブッシュが食糧で満たされる時期であった。ディンゴの子犬が産まれる時期になると、アボリジニは羊の毛を刈り上げ、その分の賃金をもらって旅に出た。アボリジニはこの旅の期間を「ホリデイズ (*holidays*)」と呼び、ミッション側もホリデイズを認めていた<sup>38</sup> [Harney 1969 : 158]。アボリジニのホリデイズは、子供たちにカントリーを見せるという意味でも重要な旅であった。アボリジニはホリデイズの間ディンゴ狩りをしながら、次のシーズンまで旅を続けることができた。

1950年代後半になると、中央砂漠にある巨大な一枚岩の「ウルル (*Uluru*)」が人気の観光地として発展をとげ、アボリジニの仕事もベッドメイクから調理補助まで多様さを増していった。アリススプリングスとウルル間を走るハイウェイの整備工事もアボリジニに多くの仕事をもたらした。平日は観光関連の仕事をし、週末にディンゴ狩りにいくといったアボリジニの生活スタイルがウルル周辺でよく見られるようになった。

1960年代に入る頃には、アボリジニは商品の売買のしくみを完全に把握していたため、もはや牧畜業やミッションに存在していたような白人の「ボス (*boss*)」はいないも同然であった。アボリジニはディンゴの皮を誰に売り、何を受け取るのか、かなりの範囲で選択できるようになっていた。ディンゴの数は変わらず増加しており、報奨金はますます高騰していった。一部ではアボリジニがディンゴの子犬を手に入れて自分たちで繁殖させているのでは、という皮肉がでるほどであった [Sheppard 2004 : 39]。ヤングはこの時期を「アボリジニのフロンティア経済の確立の時期」と呼んでいる [Young 2010]。

こうしたアボリジニのフロンティア経済の確立に大きな影響を与えたのは、ドッカーとキリスト教ミッションがもたらしたディンゴ狩りや羊追い、工芸品制作といった仕事であった。アボリジニは白人が持ち込んだ様々な仕事を従来の生活に組み込みながら、独自の経済的基盤を築き上げていったのである。

### 三 入植者による開発とアボリジニの土地権運動

ところが、1950年代後半から60年代にかけて、牧場開発や世界遺産ウルル周辺の観光地化は、アボリジニを取り巻く政治的、社会的状況に急激な変化をもたらした。1950年に入り国立公園に指定されたウルルの周辺では、白人観光客がテント・キャンプをするようになり、ウルルから約90 km離れたカーティン・スプリングス (Curtin Springs) では観光客向けのツアーが定期的開催されるようになった。ウルルに隣接するカタ・ジュタ (Kata Tjuta) は、1958年にエアーズ・ロック・マウント・オルガ国立公園の造成のために国立公園に加えられた。同年、最初の常設宿泊施設が建設され、新しい滑走路が開かれると、次々にツアーグループが訪れた。アボリジニは観光客が自分たちのカントリーを訪れることに気乗りはしていなかったが、狩猟採集をおこなったり、親戚を訪ねたり、儀式に参加したりと、普段通りカントリーをめぐる旅を続けていた。

1964年、牧師への補助金が廃止されると、ミッション近郊に集まっていた多くのアボリジニがウルル周辺に移り住むようになった。ウルル近郊のアボリジニ人口の増加を嫌った観光業者は政府に圧力をかけ、ウルルからおよそ230 km離れたところにカルトゥカチャラ (Kaltukatjara : 別称ドッカー・リバー (Docker River)) を設立した。カルトゥカチャラはアボリジニをウルルから遠ざけるために設立されたアボリジニのための入植地であった。1970年代に入ると、ウルル周辺のアボリジニの集住を嫌がる傾向はさらに強まり、アボリジニは迫害を受け続けた。

1970年代、アボリジニは自分たちのカントリーを取り戻すための土地権運動をはじめた。この土地権運動は、1966年のオーストラリア北部のウェーブ・ヒル牧場のアボリジニのグリーンジ (Gurindji) の牧場労働者らによるストライキに刺激を受けている。ヴィンセント・リングア率いるアボリジニの牧場労働者グループは、白人労働者に比べて低い賃金と劣悪な労働条件に抗議した。当時、同化政策のもと、アボリジニは公民権や投票券ももたず、最低賃金の定めもなく、社会保障の対象にもなっていなかった。アボリジニの牧夫たちは、給料と労働条件の改善を求めて、約一年にわたり牧場労働を拒否した。この要求内容が、次第に自己決定権と土地権へと発展していった [窪田 2005 : 34]。グリーンジのウェーブ・ヒルでのストライキに触発された中央砂漠のアボリジニは、カルトゥカチャラを離れてウルルに戻った。その後の10年間、ウルル、カタ・ジュタの伝統的土地所有者であることを主張するアボリジニは自らを「アナング (Anangu)」と名乗って開拓によるカントリーのバランス体系の破壊に懸念を表明し、カントリーの土地権の返還を政府に働きかけた。

この土地権運動を後押ししたのが、1960年代に南部からはじまったアボリジニの市民権運動であった。1967年の国民投票では、アボリジニを国勢調査の対象とすることが決定され、投票券などオーストラリア市民としての権利を得ることになった。オーストラリア全土で、白豪主義から、移民文化への統合する動きが進むと、アボリジニについても、混血を含めて全員がオーストラリア市民として同等の権利と利益を享受することが認める方針に変化していった。1972年、アボリジニの土地権に理解を示したウィットラム労働党政権が成立し、対アボリジニ政策を同化主義的な政策から自律自営政策へと転換した。これにともない、アボリジニの市民権の回復し、二級市民として同化政策の対象であったアボリジニは対等な市民として認められるようになった。このアボリジニの市民権運動の成果は、アナングの土地権運動を大きく進展させた。

さらに北部準州では、1976年、「アボリジニ土地権（ノーザンテリトリー）法（Aboriginal Land Rights (NT) Act 1976）」が成立した。北部準州内の約50%がアボリジニの自由保有地となり、各地でアボリジニ・コミュニティが次々と設立された。アボリジニ・コミュニティでは、インフラの整備、家屋の供給がおこなわれ、学校、スーパーマーケット、病院といった施設が整えられた。このアボリジニの土地権の承認とともにアボリジニの慣習法がオーストラリアの法制度に組み込まれ、聖地の保存や伝統文化の維持などが法制度によって保障されるようになった [竹田・森・永野 2010 : 75]。

アボリジニ土地権（ノーザンテリトリー）法は先住民の土地の権利を認め、先住民が土地を取り戻し、自らの資源を管理するための手続きを定めるものであった。これにより1979年、アナングは中央土地評議会を通じて土地の権利を主張することに成功した。トゥイー判事長官は104名のウルルの伝統的土地所有者と57名のカタ・ジュタの土地所有者を認めた。この時権利が認められたのは国立公園の北と東側だけでウルルとカタ・ジュタの権利は認められなかったが、6年後の1985年には国立公園の所有権がアナングに返還された。さらに1985年10月26日、オーストラリア総督は国立公園内のアボリジニ・コミュニティ「ムティジュル(Mutitjulu)」の楕円形の返還式典で公園の権利証書をアナングに返還した。その見返りにアナングは自分たちの土地を99年間、オーストラリア国立公園野生生物局（現在はパークス・オーストラリア）に賃貸すると発表した。運営委員会は1985年12月に設立され、現在もアナングとパークス・オーストラリアが共同でウルル・カタジュタ国立公園を運営している。これら一連の過程は中央砂漠においてアボリジニと白人との境界を少なくとも言説レベルにおいて二極化し、その対立的な図式が強調される出来事となった。

#### 四 アボリジニの「問題」への取り組み

1970年代、ウルルとカタ・ジュタの伝統的土地所有者として結束したアナングは、土地権運動を通じて自分たちの土地を白人から奪回した。これはアナングにとって自分たちの存在が主流社会において認められるととても大きな出来事だった。ただ一方で、先住民の権利要求のプロセスでは、アボリジニは主流社会の制度や論理を受け入れざるを得ず、結果として、アボリジニの主流化<sup>39</sup>を助長するというパラドクスが生まれた。このパラドクスはアナングを含めて中央砂漠一帯のアボリジニの暮らしに暗い影を落とした。

中央砂漠では環境保護団体によるディンゴ売買への不買運動がはじまり、アボリジニの経済的基盤となっていたディンゴ狩りは低迷の一途をたどった。牧畜業では、市民権を得たアボリジニの平等賃金化が進み、賃上げに耐え切れなくなった事業主から解雇され仕事を失うアボリジニが続出した。同時期、北部準州ではアボリジニも生活給付金の受給対象者となることが決まり、中央砂漠ではアボリジニの生活給付金への依存が次第に強まっていった。自律自営政策のもとでアボリジニ・コミュニティの運営はアボリジニに委ねられると、管理を手伝ってくれた白人スタッフは去っていき、アボリジニ・コミュニティの機能はほとんど停止した。さらに、酒や薬物、シンナーなど蔓延し、過度な使用がアボリジニ社会の問題として取り沙汰されるようになった。

当時のウィットラム労働党政権はこれらの問題を把握していたが、自律自営政策ではアボリジニ・コミュニティのあらゆる判断をアボリジニに委ねる方針であり、問題への介入よりもアボリジニの自律が優先された。また、アボリジニ・コミュニティのリーダーたちも白人とは異なるやり方で自分たちの問題に取り組むと主張した。アボリジニのあいだでは西洋文明に関心が向かいつつも、自分たちの文化が失われていく危機感が広まり「自分たちのやり方とは何か」という議論が重ねられるようになった。1973年にはダーウィンで「文化とアイデンティティ」というワークショップが開かれ、各地のアボリジニのリーダーのあいだでいかに自分たちの文化を守っていくかについて話し合われた。1970年代後半には、グローバルな先住民グループとの交流が盛んとなり、国連フォーラムで出会った海外の先住民やマイノリティの人びとと互いの故地を訪れるといった交流が行われるようになった。

こうした議論を機に、1980年代にはこれまでほとんど声をあげることがなかったアボリジニ女性たちが様々な問題への取り組みに参加するようになった。なかでも中央砂漠で活

発に活動したのが 1980 年に設立されたナガチャチャラ・ピチャンチャチャラ・ヤンクンチャチャラ女性評議会 (The Ngaanyatjarra, Pitjantjatjara and Yankunytjatjara Women's Council、以後 NPY 女性評議会とする) と呼ばれるアドボカシー団体である。NPY 女性評議会は、70 年代後半から 80 年代前半にかけて、土地の権利、政策、文化問題についての話し合いにおいて、アナング女性たちが発言権と代表権を持つ必要性が問われたことを受けて設立された。NPY 女性評議会は女性の法律、権威、文化にもとづいて、全てのアナングに健康、社会、文化サービスを提供することを目的に活動している。活動の範囲は、西オーストラリア州、南オーストラリア州、北部準州の 3 つの州にまたがっており、その総面積は 35 万平方キロメートルにも及ぶ。NPY 女性評議会の中心的なアクターはアナング女性である。現在、NPY 女性評議会は、NPY 地域のアボリジニを対象とした人的サービスを提供する組織としてリーダー的役割を担っている。

NPY 女性評議会の活動やグローバルな先住民ネットワークとの交流は、飲酒問題への取り組みをさらに活発化した。1989 年には、カナダ先住民やアメリカ先住民の取り組みに刺激を受けたアボリジニが、テナントクリークで「グログ撲滅 Beat the Grog<sup>40</sup>」を掲げた禁酒キャンペーンをはじめた [Saggers 1998 : 95]。このキャンペーンは、カナダ先住民やアメリカ先住民との連携がメディアで話題となり、さらなる盛り上がりを見せた。キャンペーンの参加者はコミュニティ出身のアボリジニに留まらず、非政府組織や現地の観光業界の企業主<sup>41</sup>も積極的にキャンペーンを支援した。

1990 年代には、アボリジニ女性を中心とした抗議運動が中央砂漠で連続して行われた。1990 年 7 月には、中央砂漠東部のコミュニティ出身のアボリジニ女性数百人が自分たちのカントリーに大量に持ち込まれる酒の流入ルートをつきとめることを目的に郊外の街道で行進をおこない、酒の流入ルートの探索を行った。この抗議運動では、アボリジニ女性たちが公衆の場でスピーチを行い、酒類販売の免許所有者にむけて NPY 女性評議会を通して意見書を提出した。

さらに 1993 年 3 月にはアリススプリングスで大規模な抗議パレードが行われた。このパレードに参加した中央砂漠のハーマンズバーグ出身のアボリジニ女性 30 名は、アリススプリングスのデリカデッセンの外で酒類の販売許可の取り下げに同意するように店舗側に迫った。その一か月後には、アボリジニ・コミュニティ出身の約 300 名のアボリジニ女性と子供たちが「グログ反対行進 (march against grog)」と掲げてアリススプリングスの公道を歩いた。男性中心の政治が進められるアボリジニ社会において、女性はその伝統的な役

割をこえて飲酒への批判を行うのは容易なことではなかったため、女性たちは子供たちの安全や高齢者の介護を前面に押し出して、アボリジニ・コミュニティの未来のために酒を断つように訴えた [Brady 2004]。

1991年4月には、カナダ先住民がアリススプリングスの会議に参加し、自分たちの村で行われているアルコール依存への取り組みの成果を映像で流した。この「The Honour of All」と呼ばれる映像は中央オーストラリアのTV局で放送され、数百人ものアボリジニに人びとに視聴された。この放送を機に、アボリジニたちはカナダ先住民の着想に強い感銘を受け、その村への訪問を願うようになったといわれる [Brady 2004 : 75]。

1992年には、カナダ先住民のプログラムを参考にした「アボリジニのための居住型断酒施設 Central Australian Aboriginal Alcohol Programmes Unit (CAAAPU)」が設立された。アルコールクス・アノニマス (Alcoholics Anonymous : AA) など白人由来のプログラムに懐疑的だったアボリジニは、自分たちのやり方を模索する過程でカナダ先住民の施設の調査、視察をおこなった。カナダ先住民との共通性を見出したアボリジニは、カナダ先住民から多くの知識を得て、自分たちの禁酒プログラムを作成した。

ただし、アボリジニのなかにはカナダ先住民のやり方を取り込むことに反発する者もいた。CAAAPUのプログラムの大半がカナダ先住民式であったことに対して、「私たちはこれまでも自分たちのやり方でやってきたのであり、カナダ先住民が私たちに何をすべきかを教える必要はない」という不満の声も聞かれた。開会式でも、本来アボリジニのやり方で行われるはずのスモーキング・セレモニー (smoking ceremony) <sup>42</sup>がカナダ先住民式で行われたことから、カナダ先住民による「文化的のっとり」が懸念され、1994年にはプログラム自体が打ち切りとなった [Rowse 1996]。

アボリジニのなかには禁酒運動そのものに反発を示す者もいた。こうした意見に基づいて準州政府によって新たに打ち出されたのが、1996年の「飲酒プログラムとともにある準州の暮らし (Territory's Living with Alcohol Program)」と呼ばれる指針であった。この指針では飲酒プログラムのもとで酒と付き合いしていくことが目標とされ、密売酒の流通や交通事故、大騒ぎを防ぐための手段として、多くの店舗に酒販売の許可が与えられた [Hunter Clarence 1996]。

また、アボリジニ女性を中心とした抗議運動も必ずしも成果をおさめたわけではなかった。相変わらず酒を飲み続ける者に対して、アボリジニ女性たちはアボリジニ・コミュニティではじまったナイトパトロールの効果に期待したが、パトロール隊が飲酒者と親族関係

にあったため、暴力やトラブルの見逃しが横行し結局のところさしたる効果は得られなかった [Brady 2004 : 84-85]。

このようにアボリジニの現代的な問題をめぐって内部の人間関係はより複雑さを増している。主流社会の侵入に加えて、グローバルな先住民やアボリジニ女性の議論への参加は、アボリジニの取り組みに多様性をもたらした。このような複数のアクターの関係が錯綜するローカルな脈絡において、「自分たちのやり方」をめぐって内的なせめぎ合いや葛藤が生み出されたといえる。

## 五 社会変化と「自分たちのやり方」

以上、本章では、白人入植にともなう社会変化のなかで、アボリジニが何をみて、何を手掛かりに、どのような生活を築いてきたのかを、中央砂漠の歴史展開を中心に概観してきた。これらの歴史展開から示されたことは、彼らが白人入植者や北部のアボリジニ、グローバルな先住民など外部社会から様々な影響を受け、新しい資源をみつけては積極的に利用してきたということである。言い換えると、土地権運動を機に前景化されたアボリジニにとっての「自分たちのやり方」は、外部社会による搾取や迫害に抗するために状況対応的に示された外部社会との境界の現れであり、そのカテゴリー上の区分を少なくとも言説レベルで示すことが肝要だったのではないかという可能性を示唆するものである。

こうした文脈で考えると、本章で紹介した中央砂漠小史を、西洋文明への抵抗や先住民のエージェンシーと捉えることで見逃されてしまう側面もあるように思われる。中央砂漠のアボリジニの生活は、決して「伝統」の維持と再生産にのみに向かっていない。むしろ彼らの生活は、外部社会からもたらされる様々な資源をその場その場で活用しながら柔軟に変化するものであった。

もちろん、1970年代の土地権運動以降、アボリジニの人びとは話し合いを重ね、他者とは異なる「自分たちのやり方」を築き上げており、彼ら独自の文化や社会がないといたいわけではない。ただ、ここで注目したいのは、彼らが、先住民として実体化してからも外来物を排除するというよりは、積極的にアクセスを重ねているということ、そして、酒や薬物など現代的問題の要因となっている物質もその延長上にあるということである。

行政による管理、禁酒主義的な規範の浸透、それに付随するアボリジニの内的葛藤が進行している今日でもアボリジニの酒へのアクセスが盛んに行われている現状をふまえると、



体系化された秩序や論理の隙間を縫っていくような即興的、突発的な思考が、「酒はよくない」という外的かつ内的規範を前に完全に損なわれてしまったとは考えにくい。ここには、社会秩序や人間関係に還元されるアボリジニ像とは異なる、体系の構築／脱構築を繰り返しながら急激な変化を闊達に生き抜く人びとの姿をみることができるのではないか。そして、ここに、彼らがポスト植民地状況を生き抜いてきた手がかりを見出すことができるのではないか。続く第Ⅱ部では、アナングの人びとに焦点をあて、この点についてさらに検証を進めたい。

## 第Ⅱ部 アナングの人びとと飲酒

第Ⅰ部ではオーストラリアのポスト植民地主義とアボリジニの今日的状況の一端を提示した。中央砂漠のアボリジニの土地権運動ではアボリジニと白人というカテゴリーの二極化が進んだものの、アボリジニの「問題」への取り組みではその内部に意見の多様性が増していき、アボリジニと白人という対立的な図式では説明できないような複数のアクターのあいだのせめぎ合いや折衝が生じていた。そこでみられたのは、その場と状況に応じて必要な資源にアクセスし、「自分たちのやり方」を生成・変性・解体していく人びとの姿であった。

第Ⅱ部では、中央砂漠に暮らすアボリジニのなかでも、北部準州緊急措置の重点対象地域となり、飲酒状況が深刻なことでも知られるアナングの人びとに焦点をあて、彼らが示す「自分たちのやり方」とはいかなるものかを、イマンパ・コミュニティの事例を中心に論じる。ここでは、彼らがアナングと名乗るようになった歴史を主に酒との関わり方の変遷から描き出し、従来の研究で前提的な見方となってきた社会秩序や規範に還元されるようなアボリジニ像とは異なるアナングの姿を提示したい。

まず第三章では、アナングの人びとについて、背景となる概要を述べたうえで、近代化の大きな影響にさらされたアナングの社会変化とその反応や取り組みを提示する。第四章では、こうした背景のもと、彼らが白人とは異なる道筋として示す「アナング・ウェイ」を取り上げ、その主だった説明について具体的に記述する。

### 第三章 アナングの人びと

#### 一 はじめに

アナングの人びととは誰か。NPY 女性評議会が出版した『Ngangkari Work – Anangu Way』[2003]には、アナングとは「中央と西部砂漠のアボリジニの人びと」あるいは「西部砂漠の言葉話すアボリジニの人びと」と記載されている。アナングの定義は一定していないが、言語や地域に結びつけられて説明されることが多い。しかし、調査地では「アナング」というカテゴリーが必ずしも方言（地域）集団に結びつけられて語られていないようであった。次のエピソードはそれを示している。

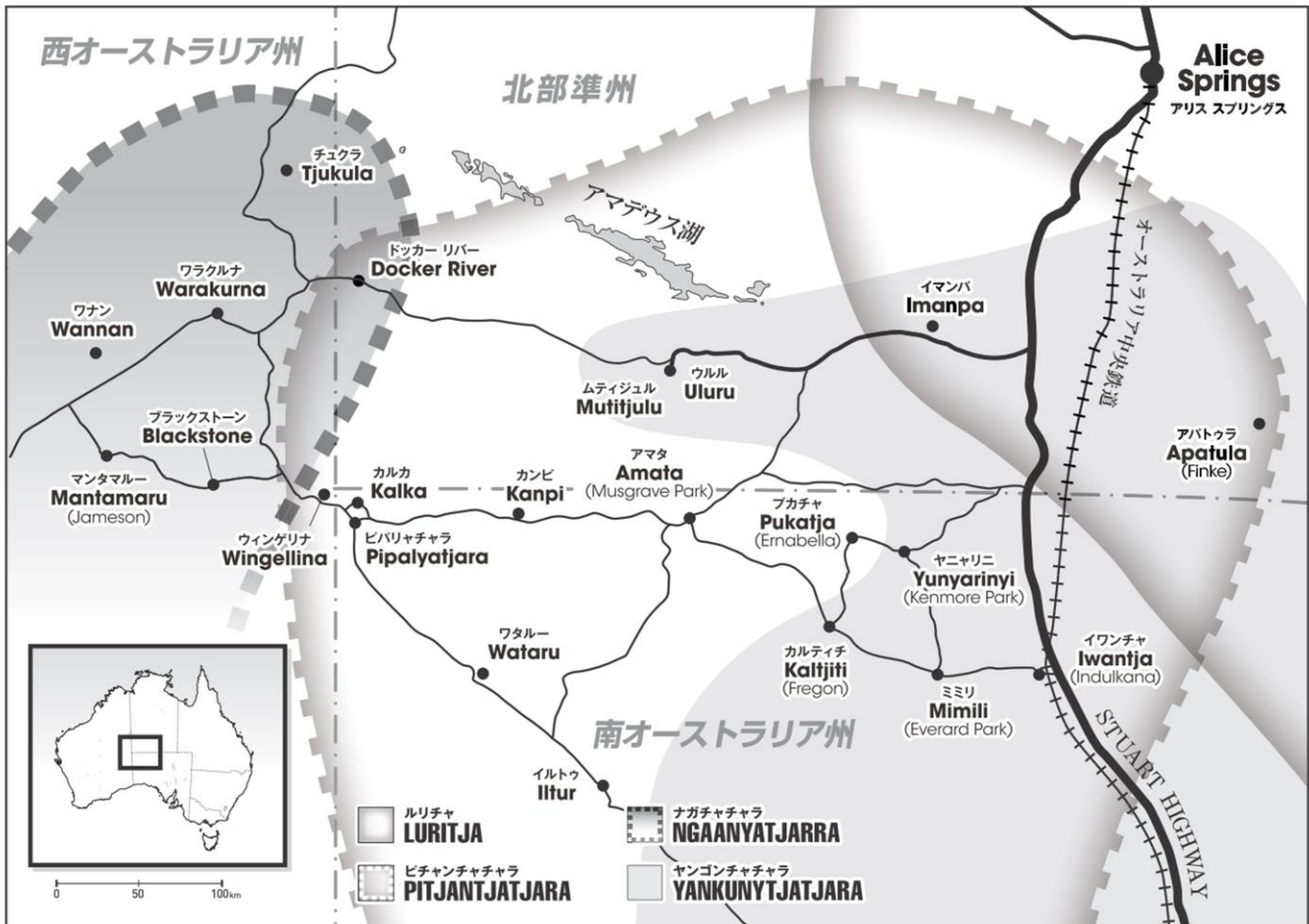
ある屋下がり、イマンパ・コミュニティの家屋の中でトビーがTVの前のマットレスに横たわりながら、いつものようにTV番組をみていた。80歳を過ぎたトビーの定位はTVの前で、チャンネルは大抵ICTV (Indigenous community television) <sup>43</sup>に合わせてあった。村で最高齢のトビーは、「ナンガリ (*ngangkari*: 伝統的治療者)」としても知られ、若い頃からオーストラリア各地、時には海外も飛び回ってきたという人物である。私がかたわらに座ると、トビーは画面を眺めながら、様々な物語を聞かせてくれた。「私はずっと旅してきた。どこにでも行った。あらゆるところで働いたよ。それはたくさん働いた。遠いところも歩き回った。どこにいてもアナングがいるから大丈夫なんだ。」トビーのいう「どこにでも」はかなり広い範囲を指すようだった。アナングが中央砂漠をこえて存在することに疑問をもった私が「遠いところに行ってもアナングはいるの？例えば、ダーウィンにいても？」と聞くと、トビーは「そうだよ」と頷きながら、TVに映るアボリジニ俳優を指差し「彼も多分家族だ。いい奴にちがいない」と言い切った。「あの人と知り合いなの？会ったことがあるの？」と不思議がる私に、トビーは「ないよ」とほほ笑んだ。

会ったこともないアボリジニ俳優を「アナング」と言い切るトビーの説明をうまく消化できないでいた私は、後日、トビーの娘マーガレットにも同じ質問をした。するとマーガレットは「そうよ」と力強くうなづき、トビーの言葉に同意を示した。「トビーの言う通りだわ。私たちの家族はいたるところにいるのよ。アナング・ウェイは、白人たちのやり方とは違うものなの。白人たちはダーウィンやシドニーに行ったら家族がいないでしょう。でもアナングはどこにでも家族がいる。だからどこにいても大丈夫なの。アナングは家族をととても大切にするのよ。」

トビーやマーガレットのいう「アナング」はとても信頼のおける人びとを指すようであった。そこには、直接的な家族関係がない人物も含まれるが、白人とは明確に区別されているようであった。TVの中のアボリジニ男性も取り込んでしまうような「アナング」というカテゴリーはいかなるものなのか。この問いを出発点に、本章でまず既存の民族誌的資料から、「アナング」カテゴリーがどのような歴史的経緯で形成され、いかなる役割を果たしてきたのかを検討する。さらに、狩猟採集に基づく移動生活がアボリジニ・コミュニティ・ベースの生活へと移行する中で、アナングの人びとの関係がいかに築かれ、どのような自治が行わ

れてきたのかを、イマンパ・コミュニティの事例を通して明らかにする。

## 二 アナングの起源と定着



地図3 中央砂漠の言語集団の分布とアボリジニ・コミュニティの位置 (Google Map をもとに筆者作成)

アナングとは、元はピチャンチャチャラ (Pitjantjatjara) とヤンクンチャチャラ (Yankunytjatjara) の言葉で「人間 (man)」「体 (body)」を意味し、現在は中央オーストラリアに暮らすアボリジニの自称/他称として広く用いられている。中央オーストラリアには、北部準州、西オーストラリア州、南オーストラリア州をまたぐ約 60 万km<sup>2</sup>の広大な砂漠地帯 (Gibson Desert や Great Victoria Desert、Great Sandy、Little Sandy Deserts を含む) があり、その一帯にはおよそ 7400 人のアボリジニが暮らしているといわれている。現在、この砂漠地帯にはワティ (Wati : The Western Desert Language) と呼ばれる地域集団<sup>44</sup>が領域を持っており、それはさらに約 20 の方言集団に細分化される<sup>45</sup>。その中でも

東部に暮らすピチャンチャチャラ (Pitjantjatjara)、ヤンクンチャチャラ (Yankunytjatjara)、ナガチャチャラ (Ngaatjatjarra)、ルリチャ (Luritja) といった複数の方言集団が「アナング」として知られており、その人口は約 4000 人といわれる。

ただし、冒頭のエピソードでも語られたように、トビーやマーガレットにとって、アナングはどこにでもいるのであり、現地の文脈ではアナングのカテゴリーが、必ずしもこれらの方言集団と一致するというわけではないようである。上述の 4 つの方言集団は、中央砂漠東部の方言集団の分布（地図 3）が示すように、部分的に折り重なっていて境界は不明瞭である。それぞれの言語（方言）も類似しているため、互いに理解可能であり、複数の方言を話せるという人も多い。彼らは広漠な砂漠地帯を頻繁に移動しており、ひとところに留まっているというわけでもない。こうしたとらえどころのない雑多な人びとを「アナング」として定義づける場合、外部から見て最も明確にアナングの枠組みを示すものは、言語体系であるかもしれない。

しかし、本章で注目したいのは、言語体系に基づいた区分ではなく、トビーやマーガレットからみた「アナング」とは誰かである。なぜ彼らにとってアナングはどこにでも存在するのか。この問いを明らかにするために、まずアナングの起源を振り返りたい。

アナングという呼称が一般的に知られるようになったのは、1970 年代、土地権運動がはじまった頃である。1976 年に北部準州でアボリジニ土地権 (NT) 法 (Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976) が可決され、北部準州の土地の半分がアボリジニに返還された。これを機に土地の返還を求める活動が南オーストラリア州、西オーストラリア州にも拡大された。1981 年、南オーストラリア州で可決された法案は、「アナング・ピチャンチャチャラ・ヤンクンチャチャラ土地権法 (Anangu Pitjantjatjara Yankunytjatjara Land Rights Act 1981)」と名付けられている。このように白人との交渉が展開していくなかで「アナング」という自称及び他称が、白人と区別するかたちで用いられるようになった。

アナングという呼称は、現在でもいたるところで使用されている。例えば、ウルルやカタ・ジュタなど中央砂漠の主要な観光地の案内において、この地域のアボリジニの名称は「アナング」と表示され、観光客に向けてアナングの伝統的な文化や慣習が説明される。筆者の調査地であるイマンパ・コミュニティでは、白人の居住地が「ワイバラ・エリア (walypara area)」であるのに対し、アボリジニが暮らすエリアは「アナング・エリア (anangu area)」と呼ばれており、彼らにとっても日常生活の中で馴染みの深い呼称となっている<sup>46</sup>(地図 4)。また、アナング同士の諍いが起きた際には、相手を「あいつはアナングではない」「都市の

犬だ」といって侮蔑することによって、「私たちアナング」が強調されることもある。「アナング」というカテゴリーは、白人との差異を含意して日常生活で幅広く使用されている。

1970年代から80年代にかけての「アナング」の広まりと定着の過程は、人類学研究の対象の呼称の変遷にもみてとれる。アボリジニに関する初期研究では、「Aborigines」あるいは、方言集団の呼称が使用される傾向にあった（例えば Elkin の『Australian Aborigines』 [1943 (1938)]）。中央砂漠においても同様である。例えば、当該地域ではローズの著作『The wind of change in central Australia: The Aborigines at Angas Downs』 [Rose 1965] があげられる。しかし、「Aborigines」という呼称に差別的な意味合いが含まれていることが指摘されてからは、公文書などでは使用頻度が減り、1990年代からは「Australian Indigenous People」や「Aboriginals」という表記が使われるようになった。それにともない「Aboriginals」という表記を選ぶ研究者が増えている。

一方、ある特定の地域調査においては方言（地域）集団が対象とされることが多い。当該地域でいえば、オーストラリア南部から中央にかけて調査をおこなった初期の人類学者ティンデルがよく知られている。ティンデルは、この地域のアボリジニを「ピチャンチャラ (Pitjandjara)」という名称で呼び、その社会組織や儀礼について調査した [Tindale 1933, 1935 など]。ピチャンチャラとは、人びとがよく使う「ピチャチャ (pitjantja : going/coming の意味)」という単語と「チャラ (-tjara : having の意味)」という単語から構成されており<sup>47</sup>、当時の開拓民が、この地域に暮らしていたアボリジニに与えた呼称と言われている。その他、中央砂漠のアボリジニの方言集団の生活を描き出した民族誌として Winifred の『The People in Between: The Pitjantjatjara People of Ernabella』 [Winifred 1978] があげられる。

ところが、中央砂漠ではこれらの方言集団を対象とする研究は1970年代から80年代をピークに減少している。この理由としては、中央砂漠で起きた大干ばつや牧場開拓、ミッション設立などの影響を受けて人々が大きく移動し言語（方言）が混ざり合ってしまったこと、そして土地権運動の過程でアナングという呼称が定着していったことなどがあげられる。

アナングという呼称が人類学の研究で用いられるようになったのは1990年代に入ってからである。中央砂漠のアボリジニに関しては、1990年代よりアナング表記が増加している。近年であれば、中央砂漠に位置するアナベラ (Ernabella) を取り上げたヤングの論稿 [Young 2010] や『Growing Up in Central Australia』 [Eickelkamp 2011] 中の複数の論文も「アナング」を呼称して採用している。

こうした中央砂漠のアボリジニの呼称の変遷からわかることは、白人とのあいだで起きた土地権運動を契機に、主流社会を生きる先住民としての「アナング」カテゴリーが形成され、自称／他称として定着していったということである。

### 三 アナングと方言集団

従来の研究では、アナングの人びとはどのように描き出されてきたのだろうか。これまでの中央砂漠のアボリジニに関する研究では、ピチャンチャチャラという方言集団に関して現存する資料が比較的多い。ここでは、ピチャンチャチャラの人類学的著作で明らかにされた婚姻規則や社会組織に照らしながら、アナングというカテゴリーについて考えてみたい。

ティンデルの民族誌はピチャンチャチャラ社会組織について、以下のような説明をしている。ピチャンチャチャラは細かな父系出自集団から成り、父系出自集団は研究者らによってクラン (clan) と呼ばれている (現地語では「クラン」に該当する言葉も、政治的もしくは社会的な統一体や協議体にあたる言葉も存在しない)。クランは、トーテムの祖先を共有する集合体である。父方の祖先から受け継がれてきた土地にまつわる物語がクランの基礎となっており、それらは儀礼の歌や踊り、絵、言語を通して共有される。現地語にはクランに該当する言葉はないが、各成員は集団としてのトーテム名で呼ばれることがある。

トーテムをめぐる物語は「チュクルパ (*tjukurpa*)」と呼ばれ、アナングの生活と社会の基盤となっていると言われる。チュクルパは、祖先的存在であるチュカリチャ (*tjukaritja*) が世界を創造したときの創造期を指しており、これらが信仰、法、道徳的システムを生み出したという。アボリジニ独自の精神世界を表す神話は「dreamtime」または「dreaming」という言葉がよく使われるが、ピチャンチャチャラには「dream」が意味する非現実的な事象にあてはまる単語はなく、チュクルパは「法 (law)」と訳されることが多い。チュクルパは正しさや間違いなど、規範を示すものでもあり、人々は与えられた土地について、法を守り、土地のための儀礼を行う義務を負っている。

これらの物語に関する重要な秘密を知ることができるのは、2度の割礼儀礼を行った成人男性 (full man) だけである。子供たちは幼い頃から秘密を学びはじめるが、深い秘密については知らされず、トーテムに関係する場所に近づくことも禁じられる。こうした禁忌はクランの年長の少女たちにも共有される。少女たちは、将来他のクランに取り込まれるため、自身のクランの秘密も一部しか知らされない。また、婚出してからも、夫側のクランの物語

はほとんど共有されない。男性たちの秘密を探るような行為があった場合は、厳しく罰せられる [Tindale 1972 : 223]。

ティンデルによると、この地域のクランには近隣の地域集団にみられるような半族 (moiety) の単位はみられない。彼らの婚姻規則で特徴的なのは、交互の世代に異なる役割があるという認識が持たれていることである。この図 1 はティンデルが作成したピチャンチャチャラの親族体系である [Tindale 1972 : 255]。この図にみられるように、ピチャンチャチャラには *nganandaruka* と *tjanamiltjan* という交互に現れる二つの世代がある。*nganandaruka* は自分自身の世代、*tjanamiltjan* がその上かその下の世代を指す。つまり、祖父母や孫の世代は *nganandaruka* となる。他の周辺の地域集団と違って、ピチャンチャチャラは世代ごとに固有の名称を持っていないことが特徴的である。

これらの世代の単位は婚姻において重要な役割を果たす。ピチャンチャチャラの通常の婚姻規則は母方交叉イトコ婚で、男性自己からみて母方祖母の男兄弟の娘の娘である *kuri* との結婚が優先される。それがかなわない場合は、男性は父の姉妹の娘、あるいは母の兄弟の娘を妻として迎えることもできる (ただしこの場合、結婚できるのは自身より年下の女性だけで、年上の *kukuru* や *kankuru* との結婚は禁じられた)。男性は世代で言えば *nganandaruka* とだけ結婚が許され、*tjanamiltjan* との結婚は許されない。こうした通常の結婚が難しい場合は、前の *nganandaruka* 世代の年上の女性か、自分のより 2 世代下の若い女性との結婚が許された。

ピチャンチャチャラにはこうしたクランの他に、居住集団構成が別にあるといわれている。ティンデルは日常的に居住をともにするような地域集団をホルド (horde) と呼んだ [Tindale 1972 : 257]。ホルドは狩猟採集地の権利を保有している集団を意味する。ホルドの成員は出自によって決定され、子供は父親のホルドに帰属する。ホルドは外婚制をとり、女性は婚姻によって自分のホルドを離れ、夫のホルドに入る。ホルドは接合的な集団で、何らかの理由で一時的に訪問した人々も追加されることがあり、それらの人々は時間の経過とともにその一員となることもある。ティンデルによると、1933 年当時、ピチャンチャチャラには約 30 のホルドが確認されており、ホルドの平均的なサイズは約 20 人 (少なければ 10 人、多ければ 50 人) であったという [Tindale 1972 : 224]。

ただし、ホルドの存在については定かでないことも多い。ティンデル自身、ホルドは非常に変動の激しく、当時の調査においてもその正確な数を把握することは困難であったと記述している [Tindale 1972 : 224]。ホルドは、ラドクリフ＝ブラウンの論文「オースト



ラリア諸部族の社会組織」[Radcliffe-Brown 1930a、1930b] でアボリジニの居住集団として定義されており、これは「父方居住バンド」が狩猟採集民族の社会組織の基本形態であるとしたスチュワードの議論の延長にあった [Steward 1955]。ラドクリフ＝ブラウンは初期から、クランとホルドという概念を用いており、これを発展させて、ホルド概念を完成させ、その構成の規則を普遍的なものとした [Radcliff-Brown 1918]。しかし、その後、ホルドは必ずしもオーストラリア全土に普遍的なものではない、という報告が続き、ピチャンチャチャラに近隣するワルピリ族を調査したメギットも、ホルドが存在していないことを裏付けるデータを報告している [Meggitt 1962、窪田 2005 : 69-71]。

以上のようにティンデルは、ピチャンチャチャラの社会組織の詳細を描き出した。それは、白人社会とは異なる独自の体系をもつピチャンチャチャラの世界であった。しかし、ティンデルは 1970 年代に入り、中央砂漠に急激な変化にともない方言集団の社会組織の揺らぎが見られることを指摘している。その指摘とは、中央砂漠の複数の方言集団について、言語体系で区別されているが、異種間の婚姻関係もあり、方言集団が文化的に明確なまとまりを示す集合体と一致するというわけではないというものであった [Tindale 1972:221、254]。

実際に今日、アナングのあいだでは、ピチャンチャチャラやヤンクンチャチャラ、ナガチャチャラ、ルリチャといったカテゴリーは、方言の種類として語られることがあっても、婚姻規則や社会組織との関連で言及されることはほとんどない（婚姻に関しては、家系を気にする人も一定数いるが、規則に従った婚姻関係が必ず結ばれるというわけでもない）。そうした意味でも、彼らにとって自称／他称としてより定着しているのは「アナング」といえる。

### アナングとチュクルパ

アナングに関する説明でよく言及されるのはチュクルパである。「アナングはみんなチュクルパを知っている」と語られることもある。「チュクルパ」とは、言説レベルでは、彼らの世界を支える宗教的な観念である。「チュクルパ」は「ストーリー」、「法」、「私たちの道」と言い換えられることもある。チュクルパは記述されるものではなく、明確に定義づけられるものはない。それは本を読んで学ぶという類のものではなく、歌、踊り、語りや絵画など、身体を使って表現される。

チュクルパは、他の地域で語られる「ドリーミング」や「ドリーム・タイム」とは異なるものと説明される。それは、夢や幻想ではなく、実在するものとして捉えられる。チュクル

パを知りたければ、「カントリー (*ngura*)」に注意をむける必要があると語られる。それは「静かに。よくみて、よくきくこと」「カントリーに注意深くあること」である。カントリーに注意を傾けていれば、それは知らされるという記述もある。カントリーは生きていて、人間、動植物などあらゆるものを生み出す。カントリーはあらゆる生命の起源で、「チュクルパ」はそこからやってくると説明される。

『Tjukurpa Pulkatjara: The Power of the Law』 [Tregenza 2010] によると、アナングにはそれぞれカントリーを「世話する (*kanyintjaku*)」義務が課せられている。カントリーを世話すると、チュクルパは守られ、世界を維持することができる。先祖の道をたどる旅を通して、人びとは何度でもチュクルパに触れ、チュクルパを聴き、チュクルパを感じることができるという。

また、チュクルパは、犯してはならない「法」であり、「正しい道」であり、アナングの「文化」を支える基盤となっているとも説明される。例えば、ものを独占したり、貯め込んだりすることは「間違った道」であり、そういう振る舞いはよくないことを引き起こすと警戒される。特に白人由来のもの、現金や酒、ペトロール<sup>48</sup>、砂糖やジャンクフードなどの食べ物、アナングを惑わし人びとを「間違った道」に導くと考えられている。

以上のようにチュクルパは、生きるために必要な知識・情報・物語の束であるが、その説明は一様ではなく体系をなすものではない。ただ、アナングのあいだでチュクルパについて共通して語られるのは、それが白人の論理とは異なるものであり、白人入植によってチュクルパが失われつつあるということである。

1970年代には、チュクルパを復活させる動きとして、アナングのアウトステーション運動が展開された。クームスによると、アウトステーション運動は「白人社会との接触によって生み出された複雑な問題に対する反応」 [Coombs 1974 : 135] であった。クームスは、白人開拓民の居住区の近隣に留まるアボリジニが増加するにともない、西洋の物資をめぐる異なるクランや言語集団のあいだで軋轢や衝突が生じるようになったと記述している [Coombs 1974 : 136]。こうした部族間の衝突をおさめるために、自らのカントリーに戻ることを呼びかけがはじまった。このアウトステーション運動にともない各地にアウトステーションが設けられた。高い移動性をもつアナングは、他の部族とのあいだの資源をめぐる衝突から逃れるために、あるいは、新たな資源を求めてアウトステーション間の移動を繰り返した。John Tregenza [1979 : 3] は当時のアナングの動きを、「白人によるアボリジニの問題への介入に対する拒絶」であったと記述している。

中央砂漠では1974年のアナバラ・コミュニティを皮切りに次々にアボリジニ・コミュニティが設立された。今日ではアナングのカントリーには、13のアボリジニ・コミュニティが存在する。これらのアボリジニ・コミュニティではアナングの慣習法にもとづく自治がおこなわれている。次にイマンパ・コミュニティの歴史展開を振り返りながら、アナングがアボリジニ・コミュニティでいかなる自治が行ってきたのかを概観したい。

#### 四 アナングの現在—イマンパ・コミュニティの事例

##### イマンパ・コミュニティの設立

イマンパ・コミュニティは、中央砂漠のアナングたちが暮らすアボリジニ・コミュニティのひとつである。イマンパ・コミュニティが位置する砂漠地帯は、かつて放牧が盛んな地域であった。アンガス・ダウンス (Angas Downs) と呼ばれるこの牧畜場の歴史については、1962年にアンガス・ダウンスで調査をおこなった人類学者フレデリック・ジョージ・ゴッドフリー・ローズ (Frederick George Godfrey Rose) [1965] が詳述している。

1927年、牧畜のための土地を探して南オーストラリア州から中央砂漠に訪れたウィリアム・リドル (William Liddle) は、水場のあるこの土地にアンガス・ダウンスという牧畜場を設立した。リドルの息子たちは、羊毛を町に運びだすためにラクダの交通路となっていたマウント・エベネザまで牧畜地を開拓していった。

同じ頃、中央砂漠で起こった大干ばつの影響を受けたアナングたちは食料や水を求めて、アリスプリングからウルル周辺に点在していた白人のホームステッドやキャンプ地に移動していった。この頃より、アンガス・ダウンスにも各方面からやってきたアナングが留まるようになった。

アナングは、アンガス・ダウンスで白人たちとディンゴの頭皮の取引を頻繁に行っていた。当時の政府は、牧畜の障害となるディンゴを駆逐するために、ディンゴの頭皮に懸賞金をかけていた。ディンゴの頭皮の取引は物々交換であり、アナングたちが西洋の物品に触れる機会にもなった。

1930年代には、新しい牧畜場がアンガス・ダウンス周辺に次々設立され、それぞれの牧畜場をつなぐ道も開かれた。それらの道は1940年代、ウルルに向かう道として使用されるようになり、さらに整備が進められた。

1949年には、マウント・エベネザにも本格的なステーションが設立された。マウント・

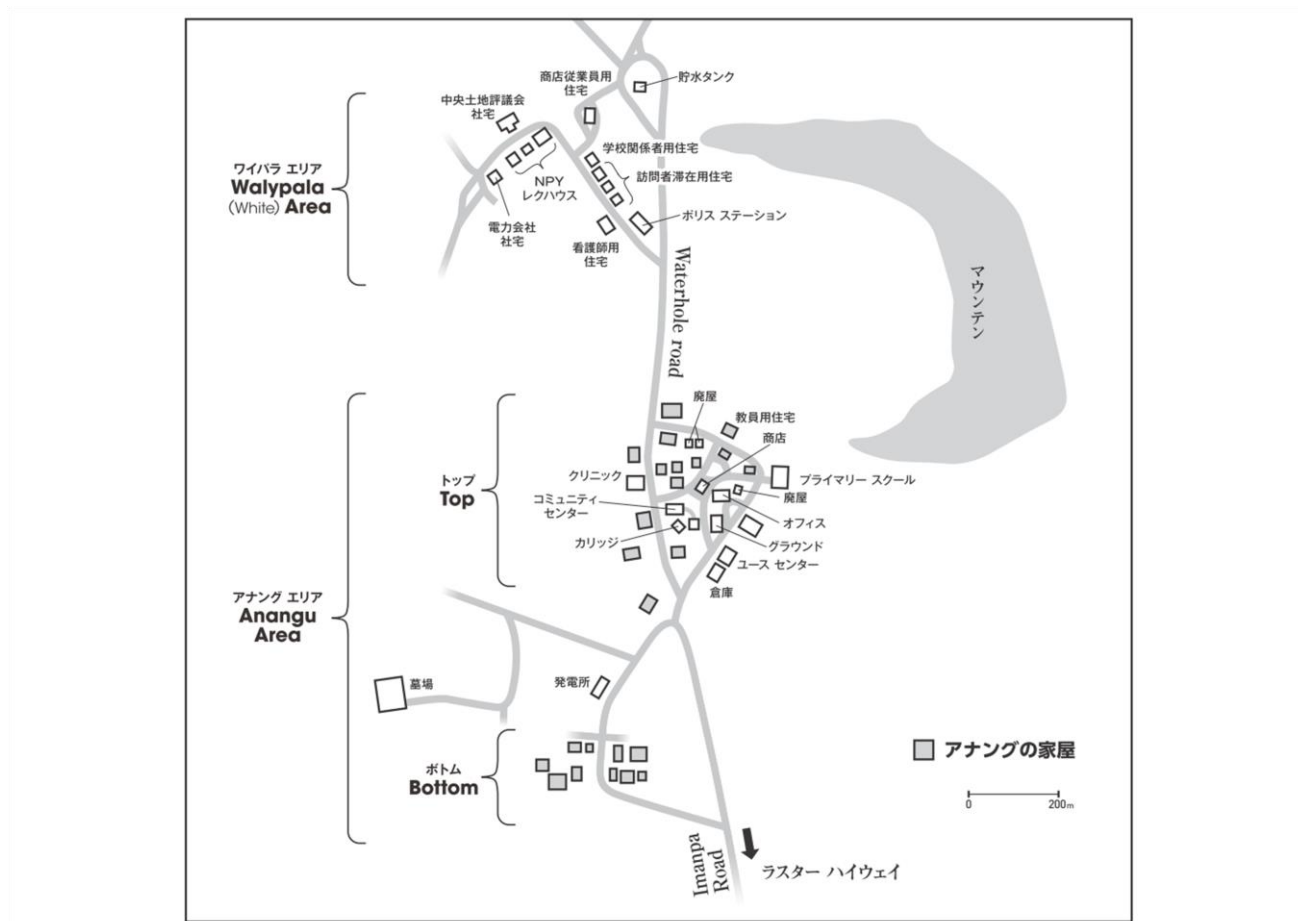
エベネザを設立したのは、白人男性リドルとアボリジニ女性のあいだに生まれたウィリアム・ハーロルド (William Harold) である。彼はアンガス・ダウンスで、はじめて牧畜のための土地リースを許可された混血児であった。1952年、牧畜家テッドクノース (Ted Kunoth) はハーロルドからアンガス・ダウンスを買い上げ、1953年には、マウント・エベネザを経由してアリススプリングスからアンガス・ダウンスまで直接行き来できるルートを開いた。

マウント・エベネザにウルルに向かう観光客が立ち寄るようになると、遊動的な狩猟採集の生活を送っていたアナングはマウント・エベネザ近郊に集住し、家畜追いや道路整備の作業を手伝ったり、工芸品の制作・販売を行ったりするようになった。

マウント・エベネザ周辺にキャンプするようになったアナングは、習慣的に酒を飲むようになっていた。マウント・エベネザの所有主でもあったクノースは、アナングが起こす泥酔騒ぎに頭を抱え、アナングの居をステーションや高速道路から離れた場所に設けることを申し出た。1978年、アナングの聖地である山のふもとに彼らの居住地となるコミュニティを設立した。これが現在の「イマンパ・コミュニティ」である。

イマンパ・コミュニティが設立されると、マウント・エベネザ周辺に移ってきたアナングだけでなく、マウント・エベネザを聖地としながら遠方に出ていったアナングもイマンパ・コミュニティに戻ってともに居住するようになった。様々な方言集団の集住地となったイマンパ・コミュニティでは、「自分たちのやり方」について話し合いをもとに自治生活が営まれるようになったのである。以下では、イマンパ・コミュニティにおけるアナングの生活の詳細を示す。

## イマンパ・コミュニティの現在



地図4 イマンパ・コミュニティ全図（Google Mapをもとに筆者作成）

イマンパ・コミュニティの入り口を過ぎると、「アナング・エリア」が広がる（地図4）。アナング・エリアには、季節によって大きな変動があるが、およそ180人のアナングたちが暮らしている。アナング・エリアはさらに「トップ」と「ボトム」というエリアに分かれ、トップにはマウント・エベネザを聖地としてきた「伝統的所有者（*traditional owner*）」のルーツを持つアナングが、ボトムには白人牧畜家との混血のアナング（皮膚の色から「ブラウン（*brown*）」と称されることもある）をルーツを持つアナングが居住している。

トップとボトムから約1.5km離れたところには「ワイパラ・エリア」と呼ばれる白人スタッフのための居住区が広がる。イマンパ・コミュニティには原則アナングしか居住できないが、コミュニティの自治をサポートするための白人スタッフの滞在は許されている。白人スタッフの大半は年単位で入れ替わり、定着率は高くない。調査時（2014年度）ワイパラ・

エリアに居住する白人は約 10 名であった。

イマンパ・コミュニティの中心はトップであり、14 軒のアナングの家屋のほかに商店、町役場、学校、病院といった公共建築物が建ち並ぶ。ボトムには 7 軒のアナングの家屋、ワイパラ・エリアには警察所や白人スタッフの住居がある。その他、周辺には発電所や浄水タンク、下水処理場、墓場、ゴミ捨て場などがあり、インフラは整っている。

2008 年から施行されている北部準州緊急措置のもと、イマンパ・コミュニティでは住環境の改善がはかられている。彼らの住居は 2LDK から 4LDK で、温冷の給水設備、水栓トイレ、シャワールーム、システムキッチン、冷房、各部屋には扇風機が完備されている。各戸の設備はほぼ同じだが、塗装用ペンキの色は居住者の好みで選択されており様々である。各戸は居住者の名前で区別されず、「パープルの家」「ブルーの家」というように色彩で区別される。

家屋の使用方法は様々で、家具や電化製品が所狭しと置かれている家屋もあれば、室内はがらんとした状態でほとんどの時間を屋外で過ごしている場合もある。いずれの家屋にも来訪者用のマットレスが複数枚置かれている。子供が暮らす家では屋外にたくさんの遊具が置かれ、トランポリンやプールなどが設置されることもある。どの家でもたくさんの犬が放し飼いされており、それぞれに名前が付けられている。住居の状態は変化に富んでおり、ひどく汚れて雑然としていることもあれば、突然片づけられたり、レイアウトが一転したりすることもある。

イマンパ・コミュニティ内の電気や給水の利用方法は、プリペイドカード式前払いシステムである。使用状況は生活スタイルによって大きく異なり、屋外でたき火を起こすためほとんど電気を使用しない家屋もある。住居に置かれる家電も様々だが、屋外で過ごす家でも TV や冷蔵庫の設置率は高い。洗濯機の設置はまれで、あったとしても故障している場合が多い。その場合、衣類は汚れがひどくなると手洗いされる。公共施設に設置してある洗濯機は共有されるが、使用頻度が高いためかこちらもよく故障している。

通信について、電話機を置いている家屋は少なく、用事がある場合は町役場の電話にかけて伝言してもらおう（コミュニティ内の伝言はスピーカー放送か口伝え）。町役場に伝言を残すことはできるが、町役場の電話を使つての私用電話は禁じられている（実際には、隙を見て使用する人多数）。私用で電話をかける場合は商店内に設置してある公衆電話を利用する。若者を中心にスマートフォンの所有率が高まっているが、イマンパ・コミュニティには電波が届いていないため、主に音楽の保存やゲームのために使われる。電波の届く町中では通話

可能だが、残高不足で使用できないことも多い（その場合は公衆電話を使用する。スマホは残高不足の状態であっても、かかってきたコールを受信することはできる）。ネット環境は整っておらず、公共施設内のパソコンでのみネット利用可である（ネットも私的な利用は原則不可）。

現金収入は、雇用労働による賃金収入、アボリジニ・アートの製作販売による収入、生活給付金、年金によっている。雇用労働については2007年より北部準州緊急措置のもと、「コミュニティの発展のための雇用プログラム（Community Development Employment Program：通称 CDEP）が開始され、多くの賃金労働がこのプログラムに基づいたものである。内容は、道路舗装や住宅や設備のリフォーム、施設の掃除や植生などコミュニティ運営に関するもので多岐にわたる。賃金は銀行に振り込まれ、現金の引き出しは商店内に設置されるATM1台で行われる。給料日は人だかりができ、現金切れで使用中止になることもある。

生活給付金は現金支給ではなく、ベイシックカードに課金されるシステムで指定の店舗でのみ利用できる。イマンパ・コミュニティ内の商店はベイシックカードが利用可能である。

商店には日用品や食品、衣類、電化製品などが売られており品揃えはよいが、タバコや酒は取り扱われていない。価格は都市に比べて全体的に割高で、特に清涼飲料や菓子類は2～3倍以上の価格である。他方、野菜やフルーツなど健康的な食品の価格は安く設定されている。商店は以前、無断の持ち出しによって閉店に追い込まれたことがあり、現在では白人スタッフが仕入れから販売までの管理を行っている。アナングが従業員として働くこともあるが、定着せず入れ替わりは激しい。商店の収支や売上高について白人スタッフが定期的に報告会を開いており、品ぞろえや価格設定について話し合う場が設けられている（商店会議ではホットドックや水などが無料提供され、住民たちは集まってくるが、この場において住民からの意見は特に出ない）。

学校は5歳～12歳まではイマンパ・スクール（Imanpa School）で、それ以降はナガチャチャラ・カリッジのイマンパ分校（Nyangatjatjara College - Imanpa Secondary Campus）に進学する。極めて少数だが都市のカリッジに進学する者もいる。イマンパ・スクールには白人教師1名とアナングの助手2名が働いている。学校で使用される言語は英語である。調査時、イマンパ・スクールには子供たちは約20人通学しており出席率は高かった。一方、カレッジの出席率は低い。特にアナングの若い男性たちは成人儀礼にむけてコミュニティ

の外に出かけていくことも多く、その過程で都市に留まり飲酒や薬物を覚えることも多いという。

診療所には白人の看護師とアナンゴの助手が勤務している。看護師は患者の様態を確認し、電話で医師に相談しながら処置おこなう。医療費は無料である。定期的に医師の回診があり、要観察者には呼び出しがかかる。検査や継続的な治療が必要な場合は、都市アリススプリングスの病院にかかる（遠隔のコミュニティ出身の患者は都市のアボリジニ・ホステルに無料で宿泊できるサービスもある）。緊急時には、救急車でアリススプリングスまで搬送するか、途中にあるエルダング空港で小型飛行機に乗り換える。あるいは、ドクターヘリが利用されることもある。イマンパ・コミュニティの医療サービスは整っているといえる。

イマンパ・コミュニティではキリスト教を信仰する者が多い。コミュニティ内には教会がないが、1970年代よりキリスト教ルター派の牧師が2週間おきに訪れ、礼拝が行われてきた。イマンパ・コミュニティには、アナベラやフィンクなどミッションが盛んに支援を行ってきた地域から移ってきた人が多く、ルター派や長老派の信徒が多い。イマンパ・コミュニティでは以前から教会の設立を望む声が多数あがっている（2017年10月、南オーストラリア州の St John's Lutheran Church の寄付を受けて、トップ・エリアに念願の教会が設立された）。

イマンパ・コミュニティでの暮らしは、都市に比べて「静か」「ハッピー」、時に「退屈」と表現される。子供たちは朝8時には学校に登校し、大人たちも同じ頃（季節によれば早朝）に仕事へ向かう。仕事のない人たちは朝食をとった後、シャワーを浴びたり家の軒下に集まって絵を描いたりする。町役場の前に集まって世間話をする人たちもいる。仕事に出かけた人々も12時頃には一旦帰宅する。日差しの厳しいイマンパでは屋外での労働は午前中だけのことも多い。午後は大抵どこかでカードギャンブルがはじまり、多い時は十数名が円陣を組む。コミュニティセンターで音楽活動する若者たちもいる。

夕方になると、車に乗り合わせてイマンパ・コミュニティから15分ほどのところにあるマウント・エベネザ（地図2）にも頻繁に出かけていく。マウント・エベネザは、イマンパ・コミュニティが所有するロードハウスである。ロードハウス内には小さな商店とバー、レストラン、アートギャラリーがあり、隣にはキャラバンパークや簡易の宿泊施設、ガソリンスタンドも併設されている。北部準州緊急措置によりイマンパ・コミュニティ内での飲酒は禁じられているため、マウント・エベネザが晩餐を楽しむ場所となっている。バーでは食事を1品頼むとアルコール飲料を最大4缶まで購入することができる。マウント・エベネザのギ



ャラリーでは、絵の買取も行われているため、アナングは日中描いた絵を売り、マウント・エベネザで酒を飲みながら TV を眺めたり、音楽を聴いたり、ビリヤードをしたりして家族とともに時間を過ごす。そして、閉店する 20 時頃に一斉にイマンパ・コミュニティに戻る。

生活給付金や現金が入ると、約 270 km 離れた都市のアリススプリングスに訪れる人も多い。イマンパからアリススプリングスや周辺のコミュニティまでの移動は、自家用車かブッシュ・バス（週 2 回運行）を利用する。医療や公的な手続きのために出かけて行って、用事を済ませた後もそのまましばらく都市の家族のもとに滞在し続ける者もいる。また、葬式や儀礼、家族との面会といった理由で、あるいは特に理由もなく、都市や別のアボリジニ・コミュニティを行き来する人もいる。期間は数日のこともあれば、数カ月にわたり戻ってこないこともある。出かける際の持ち物は毛布と財布くらい（女性であればキャンバスや絵の具、筆は必携）でかなりの軽装備だが、必要なものは滞在先の家族や行先で出会った人びとからその都度、調達する。

狩猟採集は毎日ではないが、週末や季節がよければ行われる。どこかに出かける途中で獲物を見つけて偶発的に行われることも多い。現在では、自動車（ブッシュに入る時は 4WD が好まれる）にライフルをつんで複数名で狩りにでかける。ライフルはカンガルーやエミューに用いられる。大トカゲなどは足元に転がっている大きな石を投げつけて仕留める。持ち帰った獲物は近しい親族に分配される。ただし、狩猟採集の収穫物が彼らの生活を支えているわけではなく、日常的な食料は商店で購入される。

以上、イマンパ・コミュニティの現代的な生活から示されることは、チュクルパの復活を目指して自らのカントリーに戻ったアナングが、必ずしも西洋的な生活様式を排除し、「伝統」に回帰しているわけでないということである。むしろ、これまで培ってきた生活の思考を基盤にしつつ、西洋の物資や論理を柔軟に受け入れて新たな生活を築き上げているようにみえる。

## アナングの自治

ではアナングの生活は、どのように意志決定のもとで築かれてきたのだろうか。アナングは定期的にかかれるミーティングでの話し合いに基づいて自治を展開している。それはいわゆる組織的なトップダウンの話し合いではない。イマンパ・コミュニティでは、運営の実質的な権限はアナング男性たちにあり、コミュニティが抱える様々な課題について通常、月に 1 回のコミュニティ会議で話し合われる。ミーティングに参加するのは主に男性であっ

たが、そこにいたるまでに話し合いが重ねられており、そういった意味で女性たちの意見も反映されている。

ミーティングで出た意見を取りまとめるのが、イマンパ・コミュニティのマクドネル地方評議会オフィスである。マクドネル地方評議会とは、2008年に設立されたアナングの統治機構で、中央砂漠の13のアボリジニ・コミュニティの運営（ユラーラーとアリススプリングスは除く）を統括する。マクドネル地方評議会は中央砂漠のアボリジニ・コミュニティに暮らす約7000人（2014年居住者人口統計）のアナングをサービスの対象としており、職員約80%がアナングで構成されている。

イマンパ・コミュニティでは2008年に議長として選抜されたアボリジニ女性ターニャ・ラッキー（当時29歳）が白人スタッフのサポートを受けながら、町役場で公共施設やサービスの管理の責任を負っている。都市のカリッジを卒業し語学の堪能な彼女は、提出レポートなどを作成する役割を担っているが、ターニャいわく、コミュニティの管理について実質的な権限はもたない。

各コミュニティでまとめられたレポートは、マクドネル地方評議会に集約され、連邦政府に報告される。マクドネル地方評議会は、アボリジニ・コミュニティと政府の双方向のコミュニケーションを図ることを目的に掲げており、そういった点では、アナングの自治を支える機関といえるかもしれない。

しかし実際のアナングの話し合いはアボリジニ・コミュニティの範疇に留まるものではなく、もっと広義な意味をもつ。なぜならアナングは必ずしも一つのアボリジニ・コミュニティに定住しているわけではなく、コミュニティ間を頻繁に移動しているからである。彼らにとってアボリジニ・コミュニティは公的サービスの窓口として重要な意味を持つが、その場所は彼らに定住を強いるものではない<sup>49</sup>。アナングはカントリーを移動しながら話し合い、話し合うためにまた移動する。移動することによって広大な中央砂漠の情報の束を紡いでいくのである。

特に主流社会とのあいだに軋轢や事件が発生すると、いたるところで話し合いがおこなわれる。アボリジニ・コミュニティやブッシュ、都市でのミーティングの開催が決まると、その度にアナングの大移動が起こる。こうした動きは中央砂漠を越えて、オーストラリア全土、さらにはグローバルな先住民との交流にまで発展している。主流化の波が押し寄せる激動の時代にトビーが「自分たちの文化」を議論するために数多くのミーティングに参加してきたように、アナングは行く先々で自分たちと同じような境遇に会っている人びとと、白人

とは異なる道筋について幾度にもわたる話し合いを重ねてきた。この円環的ともいえる時間の流れにともに居るといった感覚が、必ずしも方言（地域）集団に留まらない、包括的なアナング・カテゴリーを形成してきたと考えられる。

## 五 小括

本章では、アナングというカテゴリーの形成過程をみてきた。その過程からわかったことは、アナングが必ずしも方言（地域）集団に一致しないということである。アナングというカテゴリーの起源は1970年代の土地権運動であり、カントリーを取り戻すために、白人とは異なる生き方をしている者同士が連携した。土地権運動を機に自称／他称となった「アナング」は複数の方言集団の集合体と一般的に説明されるが、それらは言語的な区分であり現地の文脈とのあいだにずれが生じていた。

このずれの原因を、中央砂漠の歴史展開から読み解くことができる。近代化の影響をうけて方言集団が混ざり合う集住生活をはじめると、限られた西洋の物資をめぐる集団間のトラブルが多発した。そうした中、チュクルパの喪失が懸念され、西洋文明から距離をとることを目的としたアウトステーション運動が展開された。カントリーに戻って争いのない平穏な暮らしを求める人びとが、自治の許される新たな居住地で雑多な人びととともに暮らしていくために「自分たちの文化」が繰り返し話し合われた。

話し合いのとめどない時間はアボリジニ・コミュニティに留まらず、中央砂漠、オーストラリア全土、さらにはグローバルな先住民とのあいだにまで進行していった。この白人とは異なる道筋を模索する人びとのあいだに流れていく円環的な時間が、白人とは異なる道筋に共感し、連携しあえる人間関係を包括するような「アナング」カテゴリーの形成に結びついた可能性がある。

## 第四章 アナング・ウェイであること

### 一 はじめに

第三章では、「アナング」カテゴリーが、白人の論理とは異なる道筋を共有できるような人間関係を包括している可能性があることを指摘した。第四章では、アナングが語る自分たちの道筋—アナング・ウェイ—がいかなるものかを、アナングの酒との関わり方の変遷や今日的な対処のあり方から論じる。

アナングの飲酒をめぐるトラブルへの対応を分析対象とするのは、西洋文明の象徴の代表格である酒との付き合い方において、アナング・ウェイが最も如実に示されるからである。とりわけ、アナングの自治が許されるアボリジニ・コミュニティの生活では、アナング・ウェイに沿って物事が進められる。アナングにとって、アナング・ウェイであることを許される空間にいるということは「ハッピー」なことだと表現される。

アナングは、都市からアボリジニ・コミュニティに戻ってくる途上、とても陽気だ。理由は大抵、酒を飲んでいるためでもあるが、酩酊状態という言葉で片づけられないような、カントリーへの安心感や解放感がそこにある。都市アリススプリングスからイマンパ・コミュニティへ戻る車内の様子は次のようである。

「イマンパはハッピー・カントリーだ。商店はあるし、クリニックもあるし、ロードハウスに行ったら酒も飲める。アリス（アリススプリングスの略称）は警官も酔っ払いも多すぎて好きじゃない。なあ、ウイトバ、お前もイマンパが好きか？お前もイマンパの人間だろ？ハッピー・カントリーのな！」ジェフェリー（50代男性）は、助手席に座る私の息子ウイトバを後ろから覗き込み、陽気に語りかけた。イマンパへ戻る車中、アリススプリングスで手に入れたワインを飲み始めたジェフェリーはすっかり気分がよくなっているようだった。何度も同じ質問が繰り返されたのち、ようやくウイトバが「イマンパから来た」と小声でこたえと、同乗していたマリんとテレナも喜んで「ほら、ウイトバがイマンパから来たって言ったよ！イマンパの人間だ！愛しているよー！さあ、一緒にハッピー・カントリーに帰ろう！」と大きな声をあげた。ジェフェリーは、ワインをあおりながら、今度は私に話しかける。「コンカー（*kunka*: 若い女性の呼称）、なあ音楽をかけてくれ！いつものだ。そう、チャーリープライドのCD！

「Crystal Chandeliers」！おれの曲だ！もっと音量をあげてくれ！もっと！」車の中に大音量の音楽が流れ出すと、3人は声をはりあげて歌いはじめた。(2014年7月24日のフィールドノートより)

イマンパ・コミュニティでは、アナングの多くがイマンパ・コミュニティを「ハッピー・カントリー」と呼んでいる。「イマンパには商店もあってクリニックもあって、近くのロードハウスでは酒も飲める...」というお馴染みの口上から、彼らがイマンパ・コミュニティにとっても深い愛着を持っていることが伝わってくる。この「ハッピー・カントリー」で、人びとは近代国家に包摂されつつも、紆余曲折しながら自分たちの道筋に沿って新たな生活を切り開いてきた。ここでは、イマンパ・コミュニティとその周辺におけるアナングの酒との付き合い方の変遷と現状から、いかなるアナング・ウェイが織りなされてきたのかを読み解いていくことにする。

## 二 アナングの酒の歴史

### 介入政策以前のイマンパの飲酒

1978年に設立されたイマンパ・コミュニティだが、アナングの人びとと酒の歴史はそれ以上に長い。イマンパ近郊に暮らすアナングと酒との関わりには、「マウント・エベネザ (Mt. Ebenezar)」(地図2)と呼ばれるロードハウスの設立が大きく関わってくる。

1949年に、白人開拓民とアナング女性のあいだに生まれた混血児ウィリアム・ハーロルドは、交易の中継地としてマウント・エベネザにステーションを設立した。マウント・エベネザは、この地域で唯一アナングに酒類を販売するロードハウスとなった。アナングはマウント・エベネザ周辺に集住している頃から、仕事終わりにロードハウスで酒を購入し、集団で飲酒することが習慣となっており、その頃から酒がらみのトラブルが頻発したといわれる。酒を飲んで騒ぐアナングを嫌がった白人開拓民たちが、アナングとの住み分けを希望しイマンパ・コミュニティの設立に至ったという逸話もあるほどである。

1978年、マウント・エベネザから約18km離れた聖地である山のふもとにイマンパ・コミュニティは設立され、アナングたちがイマンパ・コミュニティに居を移した。ところが、集住地が移動してからも、マウント・エベネザでのアナングの飲酒状況は変わらず、トラブルが相次いだ。これを受けて、酒委員会 (Liquor Commission) はマウント・エベネザに対し

て持ち帰りの酒類販売許可を取り下げようとする動きを起こした。こうした動きに対して、アナングはイマンパ・コミュニティ内で酒が飲めるようにクラブを開くことを提案し、酒委員会に助言を求めた。しかしこの要請は却下された。

イマンパ・コミュニティ内にクラブを開くことを断念したアナングは、1987年、マウント・エベネザを買い取る方向に向かい、それは成功した。この時購入資金に充てられたのは、イマンパの商店の利益や、コミュニティの「チャックイン (chuck-in)」制度で集められた寄付であった(商店は教会の援助を受けて設立されており、その利益はコミュニティサービスの向上や維持のために利用される予定であった)[Tangentyere Council 1991:97-98]。銀行から借り入れした\$500,000の融資は、イマンパ・コミュニティが立ち上げた株式会社「Lisanote Pty Ltd」に振り込まれ、Lisanote Pty Ltdがマウント・エベネザの所有主となった。イマンパ・コミュニティが政府の支援を受けることなくマウント・エベネザを買い取って運営をはじめたという話は、現在でもアナングのあいだで語り草になっている。その物語を揚々と語る人びとの様子に、彼らがそのことを非常に誇りに思っていることが伝わってくる。

イマンパ・コミュニティがマウント・エベネザを購入した目的は以下の3点であった。1点目は酒類販売を自分たちで管理すること、2点目は経済的な自立を果たすこと、3点目はアンガス・ダウンスの牧畜場を買い取るための資金を作ることであった。

マウント・エベネザの運営に際して、アナングは新たな規則を定めた。イマンパ・コミュニティが雇用する白人管理人に対して、酒の売上を気にせず、食事や工芸品の販売によって観光バスを呼び寄せるように指示した。また、自分たちにも持ち帰りの酒を6缶までにするという制限をもうけ、遅い時間帯、儀礼やコミュニティでのイベントがある時には、酒類を販売しないことを決めた。さらに、家族から酒を買うように頻繁に求められる非飲酒者のために、酒を購入したくない人たちの名前のリストも作成した。これにより非飲酒者は家族から酒の購入代行を求められることがなくなった[Pitjantjatjara Council 1990:39]。これは家族からの要求を断ることに社会的な気づまりを感じるアナング社会に特徴的なルールで、「求められても酒を買わない」という個人の権利を具体化した現象ともいえる。

アナングはマウント・エベネザの所有主となったことで、アナング・ウェイに沿ってマウント・エベネザを運営していくことが可能になった。しかし、そうしたやり方は、近隣のロードハウス(地図2)の自由主義経済によってすぐに揺るがされた。1988年、イマンパから西に約100kmに位置するロードハウス「カーティン・スプリングス (Curtin Springs)」

は、それまでの規制を変更し、アナングたちに持ち帰りのビールを大量に販売しはじめた。1989年には、東に約60 kmに位置する「エルダンダ (Erldunda)」も、酒の持ち帰り販売を開始した。

イマンパ・コミュニティやピチャンチャチャラ評議会は酒委員会に対して、「周辺のロードハウスが持ち帰りの酒類販売をはじめたせいで、自分たちの試みは無駄になってしまった」と抗議した。しかし、「マウント・エベネザも酒の販売許可を有している」という理由でそれは却下され、アナングの抗議活動自体も長くは続かなかった [Rae 1989]。こうしてマウント・エベネザが酒類の市場を独占した時代は終わり、酒類販売が加速する中で酒をめぐるトラブルがますます増加していった<sup>50</sup>。

1990年に入り、アナングは酒以外にも数多くの問題に直面した。自動車の普及に伴い、ガソリンを使用したシンナー吸引が若者たちのあいだで広まった。1994年、アングス・ダウンズ牧畜場を買い取ったことで膨らんだ多額の借金はコミュニティの財政を圧迫した。アナングは財政状況や管理体制にほとんど関心を示さず、イマンパ・コミュニティやマウント・エベネザ内の商店では商品の無断の持ち出しが横行し、白人スタッフとのあいだに軋轢が生じた<sup>51</sup>。若者たちは都市に出て行き、イマンパ・コミュニティには子供や高齢者ばかりが残された。世話人や働き手がなくなったイマンパ・コミュニティはもはや居住区としての機能を果たさず、政府役人に「なすすべ無し」といわれるような状態に陥ったのである。

## 介入以降のイマンパの飲酒

マウント・エベネザの買取が成立してから、アナングは自分たちのやり方に沿った運営を目指したが、自由主義経済の浸透やめまぐるしい生活環境の変化の影響を受けて、マウント・エベネザでの飲酒のコントロールは困難を極めた。当時のイマンパ・コミュニティの状況を、ゲリー（50代男性）は小さなスーツケースに収められたたくさんの写真を見せながら次のように話した。

「この頃はイマンパ・ストアも潰れて、商品は何もなくなったし、酔っ払いやシンナーを吸ってる連中がそこら中を歩き回っていた。夜なんか外に出れたもんじゃない。ああいう奴らはおびえているから近づいたら石を投げてくることだってあるんだ。夜は狂った連中が車を運転しているからとても危険だ。でも、警官がやってきて、ナイトパト

ロールをはじめたんだ。すると狂った連中がいなくなってね。それで随分静かになったよ。」(2015年7月29日のフィールドノートより)

イマンパ・コミュニティに警官が配置されるようになったのは、介入政策が開始された2007年以降である。それ以前の生活は、ゲリーが「あの頃は本当にひどかった」と語るように、住民にとっても悲惨な記憶となっているようであった。

こうした状況を改善させたのは皮肉にも国家が決定した北部準州緊急措置であった。北部準州緊急措置について、イマンパ・コミュニティは2007年12月に提出した報告書「The Intervention and beyond」の中で一方的な介入だと非難している。特に、イマンパ・コミュニティは5つの政策重点コミュニティのうちの1つにあげられたことを「不名誉で心外である」と強く抗議した。ただし、2人の警察官がイマンパ・コミュニティに駐在するようになったことには歓迎の意が示された。住民からは「警官が滞在するための駐在所や、暴力から一時的に避難できるようなシェルターをコミュニティの中に作ってほしい」というさらなる要望もあがった。

2008年には、イマンパを含む中央砂漠の13のアボリジニ・コミュニティを包括するマクドネル地方議会(MacDonnell Regional Council)が設立された。以降、問題解決にむけてコミュニティ単位の取り組みを展開された。イマンパ・コミュニティでは、アナング女性ターニャ・ラッキー(当時29歳)が議長に就任した。女性議長の誕生であったが、これは立候補ではなくコミュニティ会議による推薦だった。ターニャは大学を卒業した学識豊かな女性であったが、このことについて「男たちが面倒なことを私に押し付けてただけ」「実質的な権力は男たちにある」と後に語っている。実際にターニャが担っているのは行政手続きなど事務的な仕事であり、コミュニティ運営に大きく反映されるのは、成人男性で構成されるコミュニティ会議の意見であった。

北部準州緊急措置が施行されてから、イマンパ・コミュニティ内での酒のやりとりは一切禁じられた。これには反対の声はあがらず、むしろアナングはマウント・エベネザの飲酒規制に積極的に取り組んだ。2009年5月、彼らはマウント・エベネザで持ち帰りできる酒の数量を最大6缶から4缶(アルコール度数に関わらず)に減らすことを決めた。不買者リストには、素行が悪く飲酒を禁じられている人物のほか、酒を飲むのが望ましくない人物の名前もあげられるようになった。リストにあげられるのは近しい親族や長い付き合いの仲間のため、リストを管理する者は厳しく首尾一貫した人物でなければならなかったが、幸い



イマンパ・コミュニティにはそれに該当するような厳格なリーダーたちがおり（女性も含む）、彼／彼女らがその役割を担った。その他、イマンパ・コミュニティ会議は、アナングがマウント・エベネザのダイニングルームを使わないこと、ロードハウスを離れてビールを飲むことなどを決めた。これはアナングがロードハウス滞在中の観光客にビールをねだらないようにするためであった。さらに、南オーストラリア州のアナング・ピチャンチャチャラ・ヤンクンチャチャラランド（通称 APY ランド）出身のアナングには酒を売らないという規制も課した。これらの規則は総じてうまく機能し、マウント・エベネザやイマンパ・コミュニティの治安は改善の方向に向かった。

ところが、これらの規制が集客力を低下させてしまい、マウント・エベネザの売上高に影響を及ぼした。2000 年代後半までに、マウント・エベネザの経営は悪化し、売上金のすべてが借金の返済にあてられるようになった。当初目的としていた経済基盤を固めることも難航し、さらに世界的な経済危機による観光客層の変化にも苦しめられた。旅行消費額の大きい外国人旅行者の訪問が減少し、マウント・エベネザを訪れるのはキャンピングカーで旅するような、旅行消費額の少ないオーストラリア人観光客ばかりであった。2012 年 3 月、マウント・エベネザは経営破綻しついに閉店してしまう。

アナングはマウント・エベネザの復活を目指し、ナガチャチャラ評議会（アボリジニの福祉に関連した活動をおこなうアボリジニ組織）と連携することを決め、運営形態を一新した。イマンパ・コミュニティはその土地と建物の所有主であったが、業務には参加せず、ナガチャチャラ評議会に業務委託することになった。マウント・エベネザの所有権は業務が軌道にのれば、イマンパ・コミュニティに戻されることになっていた。ナガチャチャラ評議会はマウント・エベネザの管理人を新たに雇いなおし、酒類のライセンスも引き継いだ。こうした改革により、2013 年 10 月、1 年半ぶりにマウント・エベネザは再開された。

イマンパ・コミュニティは、マウント・エベネザの所有権を引き続きナガチャチャラ評議会に委託し、そのリース代を借金返済に充てた。イマンパ・コミュニティはマウント・エベネザの運営に実質的な権限はもたなかったが、コミュニティに雇われた白人管理人はアナングと協働して業務を進めた。白人管理人はアナングの同意を得て、酒類の持ち帰り販売を中止し、代わりにマウント・エベネザ内で食事 1 品を頼むと、酒類を購入できるというルールをもうけた（最大 4 缶まで。観光客も含めてすべての顧客に適用）。ただ、こうした改革が実施されてからも、マウント・エベネザの経営を軌道にのせることは容易でなく経営難が続いている（2017 年 10 月、マウント・エベネザは再び破産して現在閉鎖中である）。

以上のように、介入政策以降、マウント・エベネザはアナングの取り組みによって一時的に快方に向かったが、世界的な経済危機や観光客層の変化の影響を受けて、結果として経済的に破綻してしまった。この経営破綻は、新自由主義的な見方だとアナングの怠慢や不道徳が引き起こした末路として、いわゆる自己責任論に収斂されがちである。しかし、実際にはそうではない。アナングたちがその場その場で講じてきた対策の障害となったのは、アナングの飲酒に対する行政介入とそれを無視して進行する資本主義経済、すなわち「酒を飲むな」と言いながら「酒を提供する」という植民地主流社会の二重の拘束であった。両者はアナングにとって矛盾する拘束であるが、主流社会では容易に看過される。これはポスト植民地状況がもたらしたアナングの困難ともいえるだろう。

### 三 酒との付き合い方とアナング・ウェイ

この主流社会の矛盾した二重の拘束のもとで、アナングはどのように酒と付き合っているのだろうか。ここでは今日的なアナングの飲酒の対置されるパターンとして、マウント・エベネザの飲酒と都市アリスプリングスでの飲酒を提示し、酒との付き合い方についてアナングのあいだで何が重視されているのかを考察したい。

#### 1 マウント・エベネザでの飲酒

アナングによって運営されるマウント・エベネザは、彼らにとって最も身近なロードハウスであり、マウント・エベネザの酒のルールは、彼らの酒への姿勢や考え方が大きく反映されている。マウント・エベネザの歴史でも触れたように、アナングはトラブル抑止するように積極的に酒の扱いについて話し合い、状況に応じてルール改変を行ってきた。マウント・エベネザでの飲酒は、娯楽やリラクスの意味合いが強く、安全に飲酒できる場所としてアナングに広く親しまれている。

マウント・エベネザの経営は決して良好とはいえないが、夕暮れになると、それを感じさせないほどアナングでにぎわう。イマンパ・コミュニティに暮らす人の中で酒を全く飲まないのは私の知っている限り、子供たちを除いて 2 人だけである。大半の人びとが毎日のように酒を飲み、マウント・エベネザにやってくる。マウント・エベネザでは 1 フードをオーダーすれば 1 日 4 缶までアルコール飲料を購入することが許されている。夕暮れ時、人びとは車に乗り合わせ、マウント・エベネザにやってくる。そして日中に仕上げたキャンバス

をギャラリーで買い取ってもらい、そのままバーに流れ込む。バーでは、揚げたてのポテトをつまみながらビール（ほとんどが VB という同じ銘柄）を飲む。マウント・エベネザには子どもたちも連れられてくるので賑やかである。ジュークボックスで音楽かけながらビリヤードを楽しむ人もいる。偶然居合わせた観光客と勝負することもある。そして 20 時、店が閉まる時間になると、何台もの車が連なってほぼ一斉に帰路につくのである。

マウント・エベネザには、イマンパ・コミュニティの議長を務めるターニャも時々酒を飲みに来る。オフィスで働く彼女は、イマンパ・コミュニティに暮らす人びとが起こすトラブルへの対応や、家族からの度重なる要求によく溜息をついている。「毎日色んなことが起きるし、頼まれ事ばかりだから本当に疲れる」と顔を曇らせていることも多い。たくさんの子供を、服役中の家族の代わりに預かって世話しているターニャは、家に帰ると家事、育児でも忙しい。だが、そんな彼女も「今日は金曜日だからお酒でも飲んでリラックスするわ」とマウント・エベネザに来てきてビールを飲んで寛ぐことがある。連日のトラブルに辟易しているターニャのような人にとっても、マウント・エベネザは落ち着いて酒を飲むことができる憩いの場である。

このことから、マウント・エベネザは、アナングにとってトラブルに巻き込まれることのない、家族が集う平穏な飲酒空間であることがわかる。仮にトラブルが起きたとしても大事になる前に速やかに対処される。つまり、マウント・エベネザであれば飲酒をしても、アナング・ウェイからはずれていくことがなく、「ハッピー」な時間を過ごすことができるのである。

しかし、そうといっても、アナングの都市への流入が避けられないのが実状である。都市での飲酒は、マウント・エベネザの飲酒とは異なりトラブルと切り離せない。

## 2 アリススプリングスでの飲酒

トラブル要素が強調される飲酒にはヴァリエーションがあるが、その代表格はアリススプリングスでの飲酒である。たとえ飲酒が許されているといっても 1 日 4 缶までしか飲むことができないマウント・エベネザにアナングたちは留まってはいる。イマンパ・コミュニティにいても「ここは退屈」あるいは「静かすぎる」といって外へ出かけていく人が多い。どこかで大量の酒を飲んで、ひどく酔っぱらった状態で帰ってくる人がいると「連中はアリススプリングスに行っていたにちがいない」と囁かれる。静かなイマンパでは、大騒ぎをする酔っ払いの存在は煙たがられ、あからさまに眉をひそめる人もいる。

こうした騒がしい飲酒者に対して放たれるのが「ランマになるな (*waya rama*)」という言葉である。「ランマ (*rama*)」とは、*mad* や *crazy* とも言い換えられる、いわゆる常軌を逸した状態をさす。私の同行者たちは「ランマになるな (*waya rama*)」というセリフをしょっちゅう投げかけられていた。当時、私はイマンパきっての「逸脱者 (*rama rama*)」で「トラブルメーカー」と揶揄されるマリンとテレナと特に親しくしていた。彼女たちは私をイマンパに招いてくれた恩人であり、よく世話を焼いてくれる「姉」である<sup>52</sup>。彼女たちのおかげでイマンパに入ることを許され、彼女たちの家族の家に滞在できるようになった。彼女たちの世話になっていた私は、彼女たちが連れてくる仲間を車に乗せて、言われるがままアリススプリングスに行っては戻ることを繰り返していた。

しかし、アリススプリングスから泥酔したマリンやテレナを連れ帰ると、滞在先の家人は決して良い顔はしなかった。このことで彼女たちは家人と度々衝突しており、私も家人から「アリスにイマンパの人々を連れて行かないように。」「アリスから狂った人々 (*rama people*) をイマンパに連れて帰ってきてはならない。」と注意を受けていた。

そんな気まずい状況のなかマリンに誘われた私は、渋々出かけていったアリススプリングスで大きなトラブルに遭遇した。それはマリンが引き起こした障害事件であり、アナングのあいだで「間違った道 (*wrong way*)」をいわれるような出来事であった。

#### 【事例 間違った道】

2014年8月11日、アリススプリングスに滞在中のテレナが迎えにきてくれというので、マリンと3人の家族を連れて、アリススプリングスに出かけた。アリススプリングスまでは3時間以上の道のりであった。アリススプリングスにつくと、テレナを探すとって、間髪いれず、あちらこちらを走らされる。しばらくするとマリンが、テレナではなく酒を探していることがわかってきた。長時間の運転、ひっきりなしの要求に疲弊しきっていた私は口論の末、とうとうマリンたちから離脱することを決めた。彼らに下車してもらい、平常心を取り戻したかったからだ。マリンたちの行動パターンはすでに把握していた。一旦離れても、いつもの場所に行けばまたいつでも合流できると確信してマリンたちに別れをつげた。

2014年8月12日、いつもの場所に向かうが誰もいなかった。心当たりを探してみようと町中をうろうろしていると、イマンパのみんなに出会った。そのなかの一人、リチャードは手を振りながら駆け寄ってきて、興奮気味に「マリンがプリズン (*prison*)

(実際には拘置所に留置されていた)に入った」と語った。他のみんなも続いて、「マリンは昨晚、町で酒を飲んでいて、従妹のモリーンの太腿(実際には足の甲だった)をナイフで刺したって」「マリンはクリスマスまでは出てこないだろう」「土曜日にマリンに面会にいこう」と高揚気味に話した。

2014年8月16日、アリススプリングスにいるはずのテレナを探してみるが、結局彼女はみつからなかった。テレナがこの時すでにアリススプリングスを離れて、他のコミュニティに向かっていたことは後で知った。これまで色々と世話を焼いてくれた姉たちがいなくなって途方にくれた私は、一旦イマンパ・コミュニティに戻ることにした。これまで散々注意されていたこともあり、マリンの逮捕がイマンパの人びとにどう捉えられるのか気がかりだったからだ。

イマンパ・コミュニティに戻ると、マリンの事件はすでに知れ渡っているようだった。滞在先の家人の1人であるマリッサ(20代女性、ターニヤの妹)はため息まじりに次のように話した。「彼女たちは普段はよい人たちなのに、アリスにいくと狂ってしまう。あなたもこれでわかったでしょう。これが間違った道なのよ。」(2014年8月11日のフィールドノートより)

マリンの逮捕はアナングたちをひどく落胆させた。それは、マリンが断酒施設から出てきて2か月もたたないうちに再び事件を起こしたからである。この落胆は、彼女が再び「ランマ(*rama*)」になってしまったこと、そして、危険なアリスに行ってしまったことに向かった。もちろん逮捕されてしまったことも話題になったが、アナングのあいだでは犯罪歴・前科は必ずしも社会的信頼を損なうものではない。そうというよりは、「ランマになること」は大変嫌がられ非難され人びとをがっかりさせる。

「ランマになること」はアリススプリングスに結びつけて語られることが多い。マリッサによると、その理由はアリススプリングスが「たくさんの「蛇(*snake*)」<sup>53</sup>が集まってくるとても危ないところ」だからである。「蛇(*snake*)」はイマンパにもどこにも潜んでいるけれど、とりわけアリスにはたくさんいる」という。無数の蛇に巣くうアリススプリングスでは、行動に細心の注意が求められる。でなければ、マリンのように酒を飲みすぎて泥酔し、周囲への注意が損なって「忍び寄る蛇に噛まれて台無しになってしまう」こともある。

この事件の後しばらく私は都市に出かけるのを控え、イマンパ・コミュニティ近郊で過ごすようになった。イマンパ・コミュニティで大人しく過ごす私にアナングは「それはよいこ

とだ (*palya*)」と声をかけてくれた。アリススプリングスに行くことが「間違っただ」と語られるのとは対照的に、イマンパ・コミュニティにいることは「よいこと」であり「ハッピー」なことだと喜ばれた。

以上、2つの事例からいえることは、「ランマにならないこと」が酒との付き合い方で重視されていることである。一見するとマリンが「ランマになった」のは都市に行ってしまったことに関連づけられているようにみえるかもしれない。しかし、これは単なる場所の問題ではなく、都市にいくとアナング・ウェイが白人の論理に追いやられてしまうというところに問題がある。例えば、マウント・エベネザのようにアナング・ウェイが円環的に織りなされる空間で酒を飲んでも、アナングがランマになることはほとんどないが、アリススプリングスのように西洋の論理が支配する空間で酒を飲むと、ランマになってしまいがちである。これは、ランマになることが、アナング・ウェイの道筋からはずれてしまうことと深く関連していることを意味する。

白人の論理に支配される都市でアナング・ウェイを見失いランマになってしまうと、マリンの事件のように「間違っただ」と嘆かれる。互酬関係のもとで生きるアナングにとって「間違っただ」と捉えられるような行為は慎まなければならない。アナング・ウェイを注意深く辿ってさえいれば「間違っただ」に向かうことはないが、「白人の毒」である酒を、都市という白人の論理に支配される空間で飲みはじめると、アナング・ウェイはすぐさまに白人の論理に追いやられ消え去ってしまう。だからこそ、アナングにとって「アナング・ウェイである」ことを強く意識しておくことが、酒を飲むうえで極めて重要になってくるのである。

#### 四 アナング・ウェイの4つの説明

では「アナング・ウェイである」とはどういった状態を意味するのだろうか。アナング・ウェイは、白人の論理とは明確に区別されるものだが、それ自体の説明は体系化されていない。イマンパ・コミュニティの最長老トビーによると、それは「年配者から教えられる」ものである。トビーは続けて説明した。

「アナング・ウェイを知りたければ、年配の女性たちに従いなさい。彼女たちが動けば、あなたもすばやく動く。彼女たちが起きれば、あなたもすばやく起きる。そうやっ

と一緒に行動しているうちにわかってくるものだ。」(2014年8月9日のフィールドノートより)

このトビーの言葉に従うと、幾度となく繰り返される生活の応答のなかで自ずと学ばれるのが「アナング・ウェイ」のようである。

アナング・ウェイに関する出版物は複数ある。『Anangu Way』[H.A.L.T. 1991:4]では、アナング・ウェイについて明言されていないが、アナング文化については「スピリチュアルな知識で意思決定を下し、幸福を維持するために利用される霊的資源」と記述されている。『Ngagkari Work – Anangu Way』[Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation 2003]では、アナング・ウェイの4つの目的について次の通り記載されている。①非アナングの医療従事者とアナングのナンガリ(伝統的治療者)の間の協力と理解を促進するために、伝統的治療者の役割と実践についての情報を提供すること、②現代のアナング生活の中で伝統的治療者の実践が持つ大きな価値と重要性についての理解を促進すること、③資金提供団体や地元組織の間で、支払いや輸送の問題を含めた伝統的治療者を支援する方法についての議論を促進すること、④自分の声で伝統的治療者の話をする。いずれの書籍の内容も、アナング・ウェイに関するアナングたちの異なるバージョンの語りや絵画の集積であり、健康や病気に関する話題が中心である。その趣旨は、白人のやり方と異なるアナング・ウェイへの理解や尊重を求めるというものである。これらの出版物はアナングの語りを現地語も併記して丁寧に記述しているが、そこにはアナング・ウェイを学ぶのに欠かすことができない、ともに過ごす時間が欠如してしまっている。

本節では、トビーの言葉にならって、アナング・ウェイとはどのようなものかを、調査地で寝食をともにしていたアナングたちの語りに基づいて説明したい。ただ、まず断っておかねばならないのは、私がアナング・ウェイとは何かを「トラブルメーカー」と呼ばれる女性たちから教わるが多かったということである。彼女たちは生粋のトラブルメーカーだが、カントリーのことをよく知っている人物でもあった。それは周囲も認めるところで、長老トビーも「アナング・ウェイを彼女たちから学ばばいい」と言ってくれた。ほかの家人も、マリンもテレナは「酒が絡むとクレージーだが、このカントリーのことを十分に理解している」人物と評価していた。そうした意味で、大酒飲みの彼女たちが教えてくれたアナング・ウェイは、決してアナングの「異端者」によるものではない。

とはいえ、彼女たちといると「間違っただとは何か」を知らされるが多かったのも事実である。私はそれを、周囲の人びとの彼女たちに対する小言から学んだ。都市にコミュニティにと活動的に過ごす彼女たちは、広範な家族ネットワークを自由に行き来し、そのふるまいに対する評価も一通りではなかった。ここで扱うアナング・ウェイは、トラブルメーカーやその仲間、彼女たちを非難する家人、イマンパの長老など、異なる立場にある人びとの見解を束ねたものであり、それ自体はアナング社会全体を代表するものではないが、アナング・ウェイの一端を示すものではある。ここでは、これをすれば「アナング・ウェイである」といわれることの多い4つの説明—世話をする、分け合う、クルージング、そのままにしておく—を記述する。

## 1 世話をする

アナングはよく「世話をするのが私たちのやり方」と語る。誰が誰の世話をしているのかが、様々な場面で頻繁に確認される。マリンやテレナは他者に対して私を紹介する際、「私たちが彼女を世話しているし、彼女は私たちのことを世話してくれている」という世話の関係を相手に伝えることもあった。世話の関係に組み込まれていることはコミュニティでの生活において非常に重要なことであった。私がイマンパ・コミュニティに滞在できるようになったのも、マリンとテレナが私の世話人を買ってでてくれたからだ。後日、マリッシャから聞かされた。(マリンとテレナがあまりにもたくさんの頼み事をしてくるのに腹が立った私が、「彼女たちは私のことを「奴隷」と思っているにちがいない！」と口走ったことに対して、マリッシャは「それはあなたの世話をしているからよ。彼女たちはあなたのためにイマンパへの特別なドアを開いたでしょう」とたしなめることもあった)。

この「世話をする」という行為は、白人の論理とは異なるものと認識されている。マーガレットはその違いを次のように話す。

「白人たちは自分の家族の面倒しかみない。それもとても少ない人数だけ。でも、アナングはそうではない。たくさんの人の世話をする。アナングの家族は白人の家族よりもずっと大きい。だから、私たちはどこにいても助けてもらえる。私たちは白人の世話もする。この前、ブッシュで行方不明者の死体がみつかったでしょう。それは白人の観光客だった。捜索には報奨金もかけられた。だけど、白人たちは探すことをあきらめて



しまった。家族じゃないからよ。でもアナングはあきらめないで数カ月のあいだ探し続けた。本当に長い期間忘れないで探していた。そして、ついにその死体をアナングが見つけたのよ。なのに、白人は報奨金を支払わないって。本当に連中は狂っているわ！ランマ！」

このマーガレットの語りにあるように、アナングの世話をみる対象は広範に及んでいる。その範囲には白人が含まれることもある。この世話の関係は相互に循環するものである。それにもかかわらず、報奨金を支払おうとしない白人の態度にマーガレットは腹をたてていたのである。

世話の関係には、人間だけでなく、カントリーやそこに住まう自然種も含まれる。イマンパ・コミュニティ近郊では、牧場開発と大量の牛の侵入によって、大地が踏み荒らされ、多くの植生が失われてしまった。このことに落胆したアナングは、カントリーの生命系のバランスを取り戻すためにフェンスを設置し、牛の侵入を阻止した。アナングはこのことを「私たちはカントリーの世話をしている」と誇らしく語る。

アナング社会で生きることが、世話の関係に位置づけられることであったように、世話の循環を保つことがアナングにとって非常に重要なことだと説明される。それゆえ世話の関係が保たれなかった場合には、激しい非難にさらされることもある。

#### 【事例 追い出されるテレナ】

調査開始時、テレナは私の下宿先とは異なる家屋に暮らしていたが、ある時から私の下宿先に移り住み、一緒に寝起きするようになった。テレナは日中、もとい家て家族と一緒にキャンバスを描き、夕方になるとロードハウスでキャンバスを売って、その金で酒を飲み、夜更けに下宿先へと帰ってきた。下宿先の家には幼い子供が多く、家事・育児を居住者がそれぞれ分担していた（私も日中は家事・育児を手伝っていた）。しかし、テレナは家人が出払った頃に起きてきて、家人が寝静まるころに家に戻るといふ生活を送っていた。彼女は、キャンバスの売上もほとんどすべて出先で使いきってしまうため、家人のために持ち帰られるのは、冷めたフライドポテトくらいであった。

そんなある日、車でいつものように帰宅すると、家のゲートを遮るかたちで、家人の車が置かれており、私たちの車はアップライトで急に照らされた。突然の出来事に驚いた私たちは、別の場所に車を停めて降車し、身を縮こませゲートの脇から家の中に入る

うとした。すると、家人は大きな声でテレナを呼び止め、罵倒しはじめた。「酒ばかり飲んで、家族のために何をしない奴はごみだ！この家から出て行け！」テレナは弁明をしている様子であったが、30分ほどの口論の末、自分のマットレスだけ持たされ、追い出されてしまった。()

事例のように、住居や食事を周囲に頼るばかりで、世話をみることを怠った者は、家から追い出されてしまうこともある（なかにはコミュニティから追い出された者もいる）。テレナは、他の家族に絵の具や筆を提供したり、ロードハウスで食べ物を分け与えたりしていたが、滞在している家の家人に対する世話を怠ってしまっていたのだった。この日を限りにテレナは、この家の出入りも禁じられた（ただし、出入り禁止になってから1週間後には、他の家族にまみれながら少し気まずい表情で家に入ってきていた。家人はそれに気づいていたが、見てみぬふりをして咎めることはなかった）。

## 2 分け合う

分け合うことは、世話をすることと密接に関係する。マリリンが「求められることは面倒臭いけれど、与えることは愛しているということ」と話したように、他者の要求に対して応答し分け与えることが、人間関係を維持するための重要なファクターとなっている。傷害事件をおこしたマリリンは、約4年間の服役と3カ月の断酒プログラムを修了し、家族のもとに戻ると、それまで使用、保持していた衣類、日用品や電化製品（車の荷台がいっぱいになるほどの量）を1日もたたないうちに、ほとんどすべての品物を家族に分け与えた。マリリンの手元に残ったのは、キャンバスと携帯電話、現金やキャッシュカード、ベイシックカード、IDなどが入った財布、出所後の生活のために購入した数枚の新品の衣類だけであった。

普段の生活においても、衣類や靴、食料、日用品はもちろんのこと、長距離ドライブには欠かせないCDやUSB、携帯電話、大きいものでは自動車もシャッフルされることがある。これらは、状況や品物にもよるが、近い家族のあいだでは特に断りなくシェアされる。しかし、近い家族以外で、相手の了解なしに勝手にものを持ち出すのは「盗み」であり「間違った道」と捉えられる。不特定の人びとが出入りする都市では、盗みを警戒して、玄関口のドアの鍵をかけられることもよくある（施錠について、イマンパ・コミュニティでは夜間を除いて家屋に鍵をかける必要はないが、都市では「マッド・ピープル (*mad people*)」が

そこら中にいるから鍵を閉めなければいけないと説明された)。

狩猟採集活動で得られるカンガルーやエミューといった動物の肉やブッシュタッカー（ブッシュに育つ果実や木の実、幼虫など）は、カントリーから与えられる恵みであり、食すると「健康」が保たれるという（一方白人の食べ物は害を与えるものばかりと言われる）。人間は、カントリーから食糧を分け与えてもらうかわりに、カントリーの世話をしなければならぬ。ブッシュで調達された食糧はほとんど蓄蔵されることはなく、大抵の場合、即日分配され、数日のうちに消費される。

一方、分け合わない行為、例えば、蓄蔵や現金との交換は「間違っただ道」と捉えられる。アリススプリングスでは、アナングに対して噛みタバコの原料を売るビジネスが展開しているが、このビジネスに対してマーガレットは、「アナングがもののやりとりをビジネスにするのは本当によくはないことよ。分け合うことが私たちのやり方なのに…」と憂いでいた。彼女は友人宅に噛みタバコを求めに行く際、現金以外の衣類や雑貨といった交換財を必ず準備する。

アナングのあいだでビジネスを展開することは「間違っただ道」である。以前、イマンパ・コミュニティでもタバコ 1 本を 2 ドル（200 円）で売るというビジネスが広まったことがあったが、しばらくして反対の声があがり、今ではおこなわれていない。このビジネスの発端は、マウント・エベネザの白人スタッフがアナングにあまりにも頻繁にタバコをねだられるため、苦肉の策としてはじめたタバコのばら売りであった。オーストラリアは煙草税が非常に高く、マウント・エベネザでは 20 本入りの煙草 1 箱が約 30 ドル（約 3000 円：1 本単価 150 円）である。これを 1 本 200 円でばら売りすると 1 本につき 50 円の利益が出る。イマンパ・コミュニティではタバコの販売が規制されているため、煙草のばら売りビジネスへの需要はきわめて高かった。一時期、私もアナングに勧められて煙草のバラ売りをしたことがあったが飛ぶように売れた。ただ、早朝や深夜にも起こされたのですぐやめてしまった。煙草売りは「私たちのやり方」ではないという反対の声があがったのは、それからしばらくしてからのことであった。

### 3 クルージング

クルージングは、主に車での移動を意味する。アナングとともに生活していると、その移動力に驚かされるばかりであった。都市や近隣のアボリジニ・コミュニティ、ブッシュで頼

まれるがまま車を走らせると 1 週間で約 3000 km の距離を走ることもあった。「近所のロードハウスにキャンバスを売りにいく」、「家族に会いに近隣のコミュニティに行く」など狩猟、採集、葬式、儀礼、買い物、通院など様々な理由でひっきりなしに出かけていく（ただし、「酒を飲みに行く」とはほとんどいわない。酒を飲みに行く時は「そろそろ「タブレット（*tablet*: 錠剤）」が必要だ」といった表現をする）。逆に訪問者を受け入れることも常であり、儀礼やミーティングのたびにたくさんのアナングたちがイマンパを訪れた。

クルージングの目的が明確に示されることもあるが、目的が果たされないことも多く、予定通りいったかどうかはさほど気にされない。その様子を見てみると、目的を果たすことが彼らの目的ではなく、クルージング自体が目的なのではないかと思えるほどであった。それほど彼らの生活はクルージングで形づくられていた。

アナングにとって、クルージングは情報・知識・物語を産出し流通する仕掛けとなっている。クルージングは、「そこに何かがあるはず」「誰かがいるはず」といった期待や予想のもとでブッシュや町のなかを走行しつづける一見場当たりの行動だが、多くの場合、蓄積された情報や経験、知識に基づいて行われていた。クルージングと情報交換との関係は以下の通りである。

#### 【事例 ブッシュ・タイヤの「採集」】

ある日、クマとその妻ネリーが「私たちのやり方を見せてやろう」と下宿先にやってきた。「これからブッシュに行くから車を出して」という。クマは「車のタイヤがパンクしてしまったから、ブッシュに放置されている故障車のタイヤをとりに行きたい」と話す。「ブッシュにタイヤを取りに行く... こういうのを「ピッキング ブッシュ・タイヤ」というんだよ。ブッシュタッカーじゃなくてブッシュ・タイヤを「採集」するんだ！」とあって 2 人は笑っている。2 人はこうした言葉遊びをよく教えてくれる。

本当に故障車があるのかと怪しむ私に「大丈夫。場所はわかっている」という。アナングは常にカントリーを行ったり来たりしているから、ブッシュのどこに何があるかもわかるのだという。1 時間ほど車を走らせ、クマの指示通りハイウェイを外れてブッシュのなかに入ると、比較的新しい故障車 1 台がとまっていた。それはハイウェイからは決して見えない茂みの中で、しかし、何台もの車が通ってきたであろうブッシュロードの途上にあった。故障車の内部には何も残されていなかった。すでに一部の部品も外されているようだったが、幸いタイヤは残されていた。クマらは手際よくタイヤを外

すと私の車に積みこみ、ロードハウスでタイヤに空気を入れてイマンパに持ち帰った。

(2014年8月31日のフィールドノートより)

アナングは、出入りする家族とのあいだで常に情報交換をおこなっている。クマたちがブッシュ・タイヤを取りに出かけたのは、故障車の情報を、訪問者から教えてもらったからであった。イマンパ・コミュニティやその周辺では携帯電話を介した通信はできないため口頭での情報交換が主だが、移動性のきわめて高い人びとのあいだで情報はあらゆる方向で、素早く拡散、共有される。クルージングは単なる移動ではなく、情報の流通システムであり、人びとの集合的知識に影響を及ぼすものである。

この集合的知識は常に更新される。上述のエピソードで、クマがイマンパ・コミュニティに持ち帰ったタイヤはパンクしていて、結局使い物にならなかった。しかし後日、彼らはタイヤを譲ってもいいという人がいるという情報を得て、再び出かけていった。必要なものを調達するために常に情報がアップデートされる。情報のアップデートには不断のコミュニケーションが必要不可欠であり、それは移動を通じて維持される。

移動はカントリーを知ることでもある。アナングたちはクルージングしながら、いつもカントリーの景観の変化に注意を払っていた。茂みのなかに潜むカンガルーや岩陰に張り付くオオトカゲ、薪になりそうな枯れ木やゆっくり寛げそうな木陰、子供の遊び場になりそうな水場など、クルージングをしながら発見する。これらの出来事は、家族や親族のあいだで嬉々として語られ情報の束に追加される。見つけたいものや手に入れたいものがあれば、この情報の束を辿っていけばよいのである。

情報の束には、先祖たちが通った道の物語も含まれる。先祖たちの道を辿れば、アナングのこれまで蓄積されてきた膨大な量の知識や物語と繋がるのが可能である。トビーが、年配者に従えばアナング・ウェイがわかるようになると説明したように、先人の通った道はアナングにとって語り継がれるべき知識体系であり、よく通るブッシュロードには、「キアヌ・ウェイ」や「ウィトバ・ウェイ」といった人名が当てられていることもある。先祖の道をたどることはアナングの歴史に触れることであり、それ自体が楽しみや癒しで、いやなことであってもクルージングに出かけると「気分がよくなる」と説明される。

#### 4 そのままにしておく

「ランマになるなよ！そのままにしておけ！（*waya rama! wantinyi!*）」というのは、日常生活で頻繁に耳にするアナングの口癖のひとつである。親が危ないことをしている子供を叱る時に投げかけられる言葉でもあるが、大人同士の会話でも繰り返し放たれる。その含意は、厄介事に首を突っ込みそうになったり、周囲からよからぬ誘惑をされそうになったりしても「そのままにしておきなさい」という注意喚起である。調査をはじめてすぐ、私はこの言葉を耳にした。2014年6月30日、頼まれるがまま酒の運び屋をしていた私は、イマンパ・コミュニティのオピニオンリーダー的存在であるマーガレット・スミス（50代女性・マリンの姉）に呼び出されはじめて注意を受けた。

#### 【事例 巻き込まれることへの注意】

昼下がり、マーガレットから電話で呼び出された。すでに私の電話番号はイマンパの人びとのあいだで知られており、頻繁に呼び出しのコールがかかってくるようになっていたが、マーガレットから電話がかかってくるのは珍しかった。マーガレットは、私と一緒に過ごしていたマリンたちの姉であったが、NPY 女性評議会の議長を務め、ワークショップを切り盛りするなど、どこことなく「違う」雰囲気を持つ人物だった。そんなマーガレットからの電話に慌ててみると、「ミーティングがあるから NPY 女性評議会の事務所に連れて行ってほしい」と頼まれた。車で迎えに行くと、すでにマーガレットは玄関口のイスに腰かけていた。マーガレットが助手席に乗り込んでくると、車の中に石鹸のよい香りが広がる。このいつもと違う空気の流れに少し緊張する。車を走らせるとしばらくして、マーガレットは静かに話しはじめた。「チカ、狂った連中に頼まれても、酒を買わないで。」「酒は彼らを殺すものだから。」予想していなかった話の展開に焦った私が「みんなと一緒にいたいし…。頼まれると断ることができないし…。」としどろもどろで答えると、マーガレットは少し表情を陰しくして「警察に捕まるから酒を買うことができないと言いなさい！」といった。マーガレットは続けた。「私はいつもはっきりと NO という。赤ちゃんのミルクとかは買ってあげるけど、酒は NO だ！」「ランマになったらだめ！何を言われても放っておきなさい！」「もっと強くなりなさい！」（2014年6月30日のフィールドノートより）

このマーガレットの注意からわかるように、アナングのあいだでは他者に誘われるがまま行動することは状況によっては「よくない」と認識される。特に「アリススプリング

スに行こう」とか、「いつもの場所（いつも酒宴が開かれる場所）に連れていってくれ」といった飲酒を連想させるような誘いや要求は「そのままにしておきなさい」と注意される。

私もそうであったように、ひとたび酒を飲む集団の輪の中にはいると、互酬的な関係に組み込まれるため抜け出しにくい。マリリンが「与えることが愛すること」といったように、相手の要求に応じることによって親密性が確認される関係においては、誘いや要求を断ることはなおさら難しい。アリススプリングスに出かけた人がしばらく帰ってこない、「きっと酒飲みたちと一緒にいるだろう」と噂される。これは酒への渴望だけでなく、世話の関係を大切にすればするほど、「間違っただ道」に引き込まれていくというパラドックスがあるからである。そうした状況において「そのままにしておくこと」の重要性がより強調されるのである。

## 五 小括

以上、アナングの酒との付き合い方の変遷や今日的な生活の状況を、イマンパ・コミュニティの事例を中心に分析してきた。本章で明らかになったことは、行政による管理と資本主義経済という主流社会の二重の拘束の中にある状況において、「アナング・ウェイである」ことが酒とうまく付き合っていくうえで極めて重要視されているということである。なかでも繰り返し説明されるのが、世話をする、分け合う、クルージング、そのままにしておくことで、これらは白人が決して行わないといわれる行為である。これはつまり、アナング・ウェイが、主流社会の論理との差異が明瞭に区分されることで、より鮮明に浮かび上がってくる道筋であるということの意味する。

この点を踏まえると、アナング・ウェイを何か体系だった論理や規範として捉えると見逃してしまう側面があるだろう。彼らの酒の歴史をみても、主流社会の二重の拘束に対して、同化や抵抗に向かうわけではなかった。むしろ、主流社会の拘束を受け入れながら、「アナング・ウェイであること」の重要性が繰り返し語られた。このような語りをとめどなく蓄積し循環することこそが、主流社会の論理が支配する世界で生き抜くアナング・ウェイのようにもみえるのである。

もちろん、主流社会の論理によって結果的にアナング・ウェイが追いやられてしまうこともあるだろうし、トラブルの山積する現状が楽観視されていいわけでもない。ただ、ここで注目したいのは、彼らが主流社会に包摂されつつ、話し合いを通して様々なアナング・ウェイ

イの語りを蓄積してきたこと、そして、それらを手掛かりに新たな道筋を切り開いてきたことである。日常の生活において、世話をする、分け合う、クルージング、そのままにしておくといった行為があらゆる場面で重ねられている現状をふまえると、アナング・ウェイが近代システム論の前に完全に失われてしまったとは考えにくい。もしアナング・ウェイであることが現代社会を生き抜く方法であるとするならば、主流社会の論理が支配的な都市空間においてアナング・ウェイはより一層注意深く迎えられるはずである。

第Ⅲ部では、アナングにとって常に危険がつきまとう都市アリススプリングスにおける飲酒をめぐる一連の過程を取り上げる。酒の資金を稼ぐ、酒を獲得する、分配するという3局面を描きながら、アナング・ウェイがいかなるものかをさらに詳しく検証する。



### 第Ⅲ部 飲酒をめぐる一連の過程にみるアナング・ウェイ

第Ⅱ部では、中央砂漠のアナングの人びとと飲酒との関わりについて概観した。1970年代の土地権運動を通じてオーストラリア先住民として実体化した「アナング」は、主流化に付随して飲酒をめぐる新たな苦難にさらされた。国際的な先住民の議論や国家介入、さらにはアナング内部の多様性も合わさって問題がさらに複雑化していく中で、アナングは酒と付き合い方として「アナング・ウェイである」ことを重要視するようになった。

第Ⅲ部では、アナングが様々な規制のもとで酒を手に入れる過程を、①酒の資金を稼ぐ、②酒を獲得する、③酒を分配する、の三段階に分けて描き出し、そこに立ち現れるアナング・ウェイとはいかなるものかを論じる。まず第五章において、アナングがキャンバス販売を通じて酒の資金を稼ぎだすプロセスを微視的に記述する。そこでは、行政による福祉政策と生活給付金の使途制限へのアナングの対応が示される。

第六章では、都市の取り締まりをかいくぐって、アナングが酒を獲得していくプロセスを記述し、飲酒規制へのアナングの対応を示す。続く第七章では、酒宴の場でどのように酒が分配されるのかを描き、分配を期待する不在者への分配不履行とそこに生まれる嫉妬への対応を分析する。各章の分析を通して、第Ⅲ部では、ポスト植民地状況を生き抜くアナングの思考の道筋が明らかにされる。

## 第五章 酒の資金を稼ぐ

### 一 はじめに

本章では、酒の入手に欠かすことのできないアナングの現金収入について取り上げる。今日、アナングは、国家による福祉改革の一環で生活給付金に使途制限を課せられており、生活給付金を酒の購入にあてることができない。しかし、そうした制限をものともせず、彼らは相変わらず酒を楽しんでいる。はたしてどのようにして酒の資金源を得ているのだろうか。

北部準州緊急措置は10項目にわたる福祉改革<sup>54</sup>をうたったもので、アボリジニの自治権を一時停止するなど干渉主義的ともとられかねない内容が含まれていたことから、後に「強制介入 (intervention)」とも呼ばれている。その中で経済面への介入としてアボリ

ジニたちに衝撃を与えたのが、生活給付金の使途制限である。これは酒、ポルノなどの資金源になっていた生活給付金の使用範囲を管理することを目的としており、現金支給されていた生活給付金はカード課金制となったことで利用店舗が制限されるようになった。その内容は、生活に直接関わるものであったため、アボリジニの多くが反発を示した。国家によるトップダウンの介入は「植民地主義の再来」ともいわれ、研究者やメディアも巻き込んだ大きな議論が起こった [Altman, J. & M. Hinkson 2007]。

ところが大きな論争とは裏腹に、使途制限が開始されて10年、アボリジニ・コミュニティの生活の場では不満の声は聞かれない。イマンパ・コミュニティにおいても、アナングは使途制限を課せられているが、生活給付金から現金を生み出すことが可能であり、制限は彼らの消費活動に大きな支障をもたらしていない<sup>55</sup>。

中央砂漠において、生活給付金から現金を得るための主な手段となっているのは「キャンバス販売 (*selling canvas*)」である。キャンバス販売とは、アボリジニ・アートの販売のことを指す。アナングは生活給付金でキャンバス地を購入し、絵を描き、観光客に売ることによって現金を得ることができる。その様子は一見すると、キャンバスを利用して現金を獲得するという個人レベルの経済活動のようである。しかし、その過程を追っていくと、キャンバス販売を構成するあらゆる要素が社会関係の網の目の中にあり、その要素の一つ一つが集団内で繰り返される分配行為に下支えされていることが伺える。

本章では、オーストラリア北部準州における対アボリジニの福祉改革と生活給付金の使途制限の概略を示し、使途制限された生活給付金を利用したキャンバス販売がいかんにして可能かを検討する。

## 二 生活給付金の使途制限

2007年6月、連邦政府により発表された北部準州緊急措置、その項目の一つとして施行されたのが、生活給付金の使途制限である。その目的は、生活給付金が酒やタバコ、ポルノグラフィの資金源となることを防ぎ、適正な使用がなされることであった。これにより給付金の受給方法が見直され、口座振込から「ベーシックカード (*basics card*)」課金制へと変更となった。ベーシックカードに課金された生活給付金は、連邦政府が認可した店でしか使用できない。ベーシックカードの導入により、給付金で酒類、タバコ、ポルノグラフィやジャンクフードを購入することは実質不可能になった。イマンパ・コミュニティでは

2007年9月から運用がはじまり、現在も継続されている<sup>56</sup>。

こうした福祉改革に対して、アナングたちが強い不満を示していたことが、2007年12月、住民によって作成された家族住宅地域サービス先住民省担当大臣宛の報告書<sup>57</sup>からも伺える。成人人口（18歳以上）の9割近くがベイシックスカードを所有しているイマンパ・コミュニティでは、ベイシックスカードの用途制限がはじまったことで多くの人々が生活の変化を強いられることになった。報告書には、新しいシステムについていけず、疎外され戸惑う人々が、恥、怒り、絶望の感情を抱いていると記されている。また、多くの人びとがアボリジニという理由だけで、子どもを世話できない人としてみなされていることに不公平を感じているという記述も見られる。

しかし、現在では、ベイシックスカードは見かけない日がないほど生活に根付いており、廃止を求める声も聞かれない。ベイシックスカードに課金される生活給付金のほとんどが、生活用品や食料品にあてられており、中でもかならずといっていいほど購入されるのが絵画用のキャンバス地である。女性たちの多くが、ベイシックスカードで新しいキャンバス地を購入し、そこに絵を描き、販売することで、継続的に現金収入を得ている。このキャンバス販売は、イマンパ・コミュニティに限らず中央砂漠一帯で中高年女性を中心に広く展開している。

### 三 生活給付金を利用したキャンバス販売

#### 1 キャンバスとアボリジニ・アート

「キャンバス」とは一般的にはアボリジニ・アートと呼ばれる絵画のことを指す。アボリジニ・アートはオーストラリアの観光業を支える一大産業でもある。今では先住民アートの代表として知名度の高いアボリジニ・アートだが、その歴史は浅い。オーストラリアの北部地域には、樹皮画と呼ばれるユーカリの樹皮をキャンバスとして描く絵画、彫刻、さらに楽器やカゴなど、もともと彼らの儀礼や生活で使用されていたものがあり、ある程度流通もしていた [窪田 2016 : 118]。ところが、中央砂漠は生活条件が厳しく、生活は北部に比べてより遊動的であり、その用いる道具は種類も少なく、ブーメランや木皿くらいであり、そのまま販売できるようなものはほとんどなかった。

中央砂漠で新たなアートの動きが現れたのは、1970年代<sup>58</sup>以降である。その発信地は西部に位置するアボリジニの町パパニアであった。1971年、この町の学校教師であったジェ

フリー・ロバート・バートン (Geoffrey Robert Bardon) が、アボリジニ男性たちが落ちていた板切れに描く絵画<sup>59</sup>に出会い、そのすばらしさから商品化の可能性を見出した。バートンはアボリジニたちにその絵をキャンバスにアクリル絵の具で描いてみるように提案した。自分たちの絵が売れ、収入につながることに喜んだアボリジニの間で、点描で描くこのスタイルがゆっくりと共有されていった。バートンはパプアニアにアートセンターを立ち上げ、商品を流通に乗せた [Bardon 1979]。その後、西砂漠地域の広い範囲で、このスタイルの抽象的にみえる図像的絵画が広く波及していき、「西砂漠のアートムーブメント」<sup>60</sup>と呼ばれる大きな動きの始まりになった。

当初、アクリル点描画はアートというよりは西洋の技術を使った安価な土産物であるとして、オーストラリア国内では見向きもされなかった。アクリル点描画はもともとその社会にあった伝統のある「本物」ではなく、新しい手法の「にせもの」であり、価値が低いと見られた。しかし、1980年代に入りアメリカやヨーロッパでアボリジニ・アートの展覧会が開催されるようになると、国外で高い評価を得るようになる。このような国外における視線の変化が、オーストラリア国内での評価につながったとマイヤーは指摘している [Myers 2002]。オーストラリア国内でもアクリル点描画への関心が高まり、展覧会も盛んに開催されるようになり、アボリジニのつくる「もの」に対して、「芸術」としての視線が定着するようになっていった [窪田 2011a : 258]。

1990年代半ばには、アボリジニ・アートのオークション市場が成立し、市場は構造的に変化した。世界的なオークション会社であるサザビーズは、1996年にアボリジニ専門のオークションを開始し、ついで、ドイチャーメンジス、クリスティーズなどの会社が相次いでこの分野に参入した。オークションでのアボリジニ作品の落札価格は高騰し、注目を集めるようになっていった。特に2000年代になると、ローバー・トーマス (Rover Thomas) やエミリー・カーマ・ングワレイ (Emily Kame Kngwarreye) の絵画が高額で競り落とされるようになった。彼らの絵画はアヴァンギャルド芸術のような抽象的な表現で、1990年代に主に落札されていた砂漠の点描画とは、表現が全く異なっていた。その評価は国内外で急激に高まり、1億円に届く高額で取引されるようになった [窪田 2011]。

国内外に認められるようになったアボリジニ・アートはその経済的な可能性にも注目が集まり、連邦政府による対アボリジニ政策の一つにもあげられた。特に遠隔地のアボリジニ・コミュニティの再生事業として活用され、1990年から2006年にかけて中央砂漠では少なくとも10以上のアボリジニ・アートの組織が設立された [McCulloch 2006 : 14]。

そのひとつが、本章で取り上げる「イマンパ・アーツ」である。

これまで数多くの研究者がアボリジニ・アートに関する議論を展開しているが、そのほとんどがアボリジニたちの作り出す作品を「アート」として位置づけている<sup>61</sup> [例えば、窪田 2011、2014、Myers 2002]。イマンパ・コミュニティに暮らすアナングが描く「キャンバス」も、「アート」として美術市場に流通し売買されているが、アナング社会の中では、「アート」というよりは、観光客向けの土産物、あるいは、生活のための交換財（多くの場合、カードギャンブルの賭け金）として扱われる傾向にある。「キャンバス」のラインナップは、上述した著名なアーティストたちの作品とは異なり、観光土産としての安価で手軽なものが中心であり、観光客向けに同じサイズ、同じデザインを大量に描くという側面から、彼女たちの絵は、時に「クイック・ペインティング」と揶揄されることもある。彼女たち自身も自分たちの絵を「アート」ではなく「キャンバス」と呼ぶことから、イマンパ・コミュニティと美術市場とのあいだで、認識のズレがあることが窺える。

イマンパ・コミュニティでアナングたちが描くキャンバスの多くは「イマンパ・アーツ・ギャラリー (Imanpa Arts Gallery)」に買い取られる。イマンパ・アーツ・ギャラリーは 2005 年、イマンパに暮らすアナングたちによって、イマンパから 17 キロ離れたロードハウス<sup>62</sup>、マウント・エベネザ内に開設された。住民たちのほとんどが、イマンパ・アートアーティストとして登録<sup>63</sup>されている。マウント・エベネザの事業主もイマンパに暮らすアナングたちであり、イマンパ・アーツ・ギャラリーで販売された絵画の売上や併設されているレストランの収益はイマンパ・コミュニティに還元される仕組みになっている<sup>64</sup>。ただし、その規模は小さく運営状況も厳しいため、儲けはほとんどない。

イマンパ・アーツ・ギャラリーには、大規模なアートセンターに常駐するようなコーディネーターやデッサンの専任講師はいないが、特に求める声もあがっていない。イマンパ・アーツ・ギャラリー内には観光客に見えるように、ガラス張りの広々とした作業室があるが、昼食付のアルバイトで雇われている者を除いて、普段そこで絵を描く者はいない。若者たちは屋外で年配者たちが絵を描いたり売ったりする姿を眺めながら、それを習得していく。イマンパに暮らすアナングたちにとって、イマンパ・アーツ・ギャラリーは最も身近な販売店といえるだろうが、彼女たちの行動範囲はそこに留まらない。頻繁に移動する彼女たちは他に絵が売れる場所があれば迷わずそちらに向かう。

## 2 生活給付金でキャンバスを購入する

キャンバス販売は、まずキャンバス地を手に入れるところからはじまる。イマンパ内の商店では 30 cm×40 cmのキャンバス地が 15 ドル（約 1500 円）で販売されている。ただし、置いてあるサイズは 1 パターンのみである。少し離れたマウント・エベネザ内にあるイマンパ・アーツ・ギャラリーまで行けば指定したサイズにキャンバス地を切り売りしてくれる。イマンパ・コミュニティ内の商店とイマンパ・アーツ・ギャラリーではキャンバス地 1 cm<sup>2</sup>当たりの価格は同じだが、イマンパ・アーツ・ギャラリーの大きなキャンバス地だと様々な形に切り分けることができ使い勝手もよいため、こちらの方が人気である。都市の画材屋まで行くと、イマンパ・コミュニティの商店やイマンパ・アーツ・ギャラリーの半額以下の価格でキャンバス地が手に入り、キャンバス地のサイズや色、絵の具の種類もかなり充実しているが<sup>65</sup>彼らがキャンバス地をわざわざ都市まで買いに行くことはない。それよりは都市に出かける時についでに購入するか、そうでなければ近くのイマンパ・アーツ・ギャラリーで購入する者が多い。

キャンバス地の入手方法は、現金やベイシックカードで購入する、あるいは近い家族に譲ってもらうなど様々である。様々な制限のあるベイシックカードだが、画材用品の購入には制限がないため給付金が入ると飲食物などと一緒に買い足す人が多い。

イマンパ・コミュニティでは、キャンバス販売で生活している人の多くが、生活給付金も受け取っている。受給額は給付金の種類や条件により異なるが、22 歳以上が受給可能な新出発手当（Newstart Allowance）だと、単身者は 2 週間おきに 4 万円ほど受け取れる。新出発手当の受給者は、社会保障サービスを所管する行政機関センターリンク（Centre Link）で定期的に収入管理（Income Management）を受け、職業を斡旋される。そのため、受給者は基本的に何らかの仕事についてはいるが、出かけたまま戻ってこないなど、なかなか継続しないのが現状である。筆者の姉<sup>66</sup>にあたるアボリジニ女性テレナ（当時 45 歳）もその 1 人で、生活給付金を受け取り、コミュニティ内の学校の掃除の仕事に従事している。頻繁に移動をくり返すテレナは、掃除の仕事に行かないことがあっても、絵はキャンバス地さえあれば毎日描く<sup>67</sup>。テレナの生活給付金の使い道は大抵の場合以下のようなものである。

#### 【事例 テレナの場合】

テレナは生活給付金が入る数日前から「もうすぐ生活給付金が入ってくる。入ってきたらアリス（都市アリススプリングスの通称）に行こう」と幾度も誘ってくる。都市で新しい服を買うのだという。靴もなくなったし、サンダルもないから<sup>68</sup>、K-Mart（大型

ショッピングセンターの名称)に買って買い物したいという。うれしそうに話すテレナだが、実際に都市を訪れたとしても、テレナの思い描いていたような買い物が実現されることはほとんどない。ベイシックカードに給付金が入金されるとすぐにイマンパやマウント・エベネザの商店で使ってしまうからだ。

受給日の朝、テレナは商店で食料品を大量に購入し、段ボール箱いっぱいの食料品をもって近しい家族たちが集ういつもの場所に向かう。分配するために向かうというよりは、普段どおり足を運ぶといった様子だ。テレナは姉妹の家に寝泊りしており、そこらに無造作に置かれている食品を、誰に断るといってもなく食べて暮らしている。同じように、テレナが食料品の入った段ボールを置いておくと一緒に暮らしている家族が食べたり持ち去ったりして、しばらくすると空箱になっている。テレナのもとに残るのは、自分用に取り分けていた飲料やわずかな食料品であるが、それも知らぬ間になくなっていく。ただし、テレナは給付金の全てを食料品や日用品だけに使い切ってしまうわけではない。一部をキャンバスや絵の具にあてている。

ある日のテレナの生活給付金の収支を表 1 にまとめた。テレナは 230 ドルの生活給付金のうち約 50 ドルで食料品や日用品を購入し、その後は絵を描いて過ごした。夕方になると家族と一緒に近くのロードハウス「マウント・エベネザ」に向かい、そこで手持ちのキャンバスを売り、新たなキャンバス地と絵の具を購入する。テレナはこれらの画材用品を食料品とはちがって大事そうに手さげ袋にしまう。次にレストランに向かい、ビールとフライドポテトを頼んだ。これはレストランで最も安価で、定番の組み合わせだ。アルコール飲料にはベイシックカードを使用できないため、この時の会計はキャンバスを売って儲けた現金で支払われた。テレナが夕食をとるのを眺めていると、今度はベイシックカードでチキン&チップスとサンドイッチを購入した。チキン&チップスは家族への持ち帰りで、サンドイッチは私にという。ポテトを分けてくれることはよくあるが、サンドイッチを買い与えてくれることは珍しい。懐があたたかい時は唐突にネックレスや帽子をプレゼントしてくれることもある。

次の日、テレナはまたイマンパの商店で食料品を購入する。テレナの申告に基づくので正確な金額は定かではないが、2 日後には残高が 25 ドルとなった。この時点でテレナは、金を求めてきた自分の娘にベイシックカードを渡してしまう。娘はカードの暗証番号を尋ねることもない。イマンパではベイシックカードを含めてあらゆるカード類の行き来は珍しいことではなく、みな近しい家族のカードの暗証番号は覚えてい

るようである。

ベイシックカードを渡したことで、テレナの生活給付金は実質 0 ドルとなった。給付金を使い切ったテレナは、別段困る様子もなく家族に食事を分けてもらったり、手持ちの絵を売ったりしながら次の給付金を待つのである。(2015 年 2 月 15 日のワールドノートより)

表 3 テレナの給付金の使い道 (筆者作成。テレナの申告による。)

2015 年 2 月 5 日に課金された生活給付金の総額 230 ドル<sup>69</sup>

日にち	購入物品	支出	購入場所	残高
2/5	日用品、食料品	50 ドル	イマンパ・ストア	180 ドル
2/5	絵の具、キャンバス地 食事(筆者に 10 ドルのサンドイッチ)	60 ドル 20 ドル	マウント・エベネザ	100 ドル
2/6	食料品	30 ドル	イマンパ・ストア	70 ドル
2/6	食料品	10 ドル	イマンパ・ストア	60 ドル
2/6	食料品	20 ドル	マウント・エベネザ	40 ドル
2/7	食料品	15 ドル	イマンパ・ストア	25 ドル
2/7	現金を求めてきた自分の娘に、ベイシックカードを渡している。	—	—	実質 0 ドル

表 3「テレナの給付金の使い道」に示したように、テレナは給付金をわずか 2、3 日で使い切る。そのほとんどが日用品や食料にあてられ、それらの多くが近しい家族たちにわたっていく。その中で買い主の手元に残される数少ない品物がキャンバスである。もし生活給付金を使い切ってしまうと、手持ちのキャンバスさえあれば売って現金を手に入れることができる。生活給付金でいくらかキャンバス地を購入しておけば、絵が仕上がった時点でイマンパ・アーツ・ギャラリーが買い取ってくれる。もし観光客に言い値で売ることができれば、イマンパ・アーツ・ギャラリーで買い取ってもらうより高額の現金を得る可能性もある。つまり、キャンバス地さえあれば、彼女たちの現金収入が途絶えることはほとんどない。

現金収入につながるキャンバスを、彼女たちは非常に大切に扱う。特に新しいキャンバス地を手に入れると常にそばにおき、人の目につかないように持ち歩く。どこにいくにも



ほとんど荷物を持たない人たちが、キャンバス地だけは袋に入れたり服の袖に入れたりして、なくさないように注意を払いながら持ち歩く。

しかし、彼女たちが給付金すべてを使ってキャンバス地を買うことは決してない。テレナがキャンバス地や絵の具の購入にあてたのは生活給付金の一部だけである。絵の具やキャンバス地など画材用品は必要になれば、その都度手持ちの現金で買い足される。もし手持ちの現金がなければ、人に頼んで分けてもらうか、それが断られれば絵を描かずに次の生活給付金の受給日を待ちながら過ごす。

### 3 キャンバス地に絵を描く

キャンバス地を手に入れた人々が単独で絵を描くこともまずない。彼女たちはキャンバス地があってもその他の道具を持ち合わせていないことがほとんどである。たとえ給付金が十分にあったとしても、画材道具をきちんと揃えるようなことはしない。画材道具が揃っていないなくても彼女たちは別段気にする様子もなく、キャンバス地を持って「いつもの場所 (*same place*)」<sup>70</sup>にむかう。

いつもの場所では、女性たちが地べたに座っておしゃべりをしながら絵を描いたり、食事を作ったり何か作業をして過ごす。男性たちは女性のように座りこんで作業することはないが、イスに腰かけて食事をとったり、家を出たり入ったりウロウロしている。男性たちは女性たちの輪に入ることもなく、何をすることもなくただそこにいる。周りには、たくさんの子供たちが走り回っている。残飯を狙って10匹ほどの犬が近くに寝そべっている。女性たちのおしゃべり、悪さをする子供たちへの怒声、置いてあった食べ物を食べてしまった犬への罵声でいつもの場所はいつもにぎやかである。誰かが絵を描き始めると自然と人が集まってきて、場はさらに拡大していく。筆者がよく出入りしていた場には少ない時には5、6人、多い時には20名近くの人が集まっていた。しかし、大人数でいたと思っても、しばらくして訪れると、誰もいなくなっていることもよくある。

キャンバス地を手に入れた人は、いつもの場所に集まって絵を描く。絵の描き手はまちまちで、毎日描く人もいれば、たまにだけ描くという人もいる。キャンバス地に描かれるのは、「チュクルパ (*tjukurpa*)」と言われる土地にまつわる物語や、彼らのカントリー (*ngura*) に生息する「ブッシュ・メディスン (*bush medicine*)」「ブッシュタッカー (*bush tucker*)」とよばれる植物、トカゲや蛇といった生き物たちなどである。デザインの選択方法については「観光客によく売れるから」と売上を意識した発言が聞かれることもあるが、「描くイメ

ージは頭の中に浮かんでくる」と説明されることもあり、一様ではない。描き始めると、深く集中して中座することはほとんどない。制作にかかる時間は、大きさにもよるが、20 cm×20 cmだと1枚1時間程度である。描き終わると、キャンバスを日向に置き、石などで固定して乾かす。日差しの強い中央砂漠では、瞬く間に絵の具は乾く。

画材道具は基本的に持ち寄りである。いつもの場所に行くと、大抵、誰かが持ってきた絵の具や筆、水入れなど画材一式が揃っている。絵を描いている間、これらの画材道具は特に断りなく共有される。そのため、もし絵の具や筆など持ち合わせていなくても、そこにいけば絵を描くことが可能である。もしこれらの画材道具が足りなくなったら、ベイシックスカードに残金のある人や現金を持っている人によって適宜買い足される。

いつもの場所に行けば、画材だけでなく食事にもありつける。誰かが肉を持ち込むと即座にたき火で焼かれ、そこにいる人たちが自分たちのタイミングで食べる。また、複数の人が出入りするこれらの場では雑談の中から様々な情報を得ることができるし、村の外に出かける時に車に乗せてくれといった交渉もされる。モノやヒトが頻繁に行き交う場所にいると、生活に必要なありとあらゆるものを享受できる。ただし、いつも物資が充実しているわけではなく、貧しい時も多い。人々の経済状況はキャンバス地に描かれる絵を見たら一目瞭然である。物資が充実している時は絵の具も豊富で絵の色彩も豊かであるが、貧しい時は絵の具も不足しておりキャンバスは実にシンプルな仕上がりとなる。

いつもの場所でのやりとりは一方方向ではなく、双方向が前提となっている。いつもの場所にいると何かを求められることが頻繁にある。受け手はこうした要求に対して何らかの応答をすることが求められる。例えば、食事など求められたら手元にあるものをその場で分ける。食事に関してはたいていの場合、断られることなく分配される。何も持っていない人は与えてもらう代わりに部屋の掃除や子どもの世話をを行うことが求められる。与えてもらうばかりで何も返さない人は「人間の屑 (*rubbish people*)」と罵倒されることもある。

#### 4 キャンバスを売る

夕暮れ時、絵を描き上げた人びとは、それを売りに出かけようとする。絵はイマンパ内で売ることができないため、ギャラリーに卸しに行くか、あるいは観光客相手に売りにいかねばならない。アボリジニ・コミュニティに入るには住民以外は入域許可を持った者しか立ち入れないため、イマンパ・コミュニティに観光客が訪れることはまずない。そのため17キロ離れたイマンパ・アーツ・ギャラリーや、観光客が集まる近隣のロードハウス、250キロ

ほど離れた都市アリススプリングスや観光地ウルルに出かけていく必要がある。

アボリジニたちは、かつては歩いてどこまでも移動したと言われている<sup>71</sup>。しかし、今日の移動手段は徒歩から車へと移行している。イマンパ・コミュニティに暮らす人びとも以前はマウント・エベネザまで歩いていったそうだが、今は徒歩で行くものはいない。むしろ幹線道路を徒歩で移動している旅行者をみかけて「見る！おかしなやつがいるぞ！」と囁き立てることがあるくらいである。広大な土地の中の辺境のアボリジニ・コミュニティ、砂漠という厳しい気候、そして高い移動性を示すアナングたちの生活に自動車はすっかりなじんだ。1980年代後半に安価な大衆車が取引されるようになると、移動手段としての車の利用がアナング社会で急速に広まった。

ただ、イマンパ・コミュニティでは、車の所有率は決して高くない。滞在中、その所有率は10%にも届かないことの方が多く、人口180名に対して10数台ほど動く車があればよい方だった。イマンパ・コミュニティで車を常時所有しているのは常勤職についている人たちがほとんどだが、そうでない人々も企業からの土地リース代など数万～数十万の臨時収入<sup>72</sup>が入ると車を購入する。だが、たとえ自家用車を購入したとしても、10万円から20万円ほどの安価な中古車を購入する人がほとんどなので、中央砂漠の長距離走に耐えきれないのか数カ月、ひどい時には数週間で廃車となる。イマンパ・コミュニティには100台近い廃車が、使える部品などはすべて取り外された状態で放置されている。また自家用車があったとしてもガス欠で動かないことも日常茶飯事で、イマンパ・コミュニティで移動可能な自家用車は10台よりさらに少ないということもある。

限られた自家用車に誰が乗り込むか、毎日夕暮れ時になると座席をめぐってどことなくざわつく。日中「いつもの場所」でキャンバスを仕上げた人たちは、大抵の場合、夕方、絵を売りにいくからである。だが、車に乗り込みたいのは絵を販売したい人だけではない。夕暮れにマウント・エベネザのバーで1杯ビールを飲みたいと思っている人たちや日中のカードギャンブルの勝者たちも同様である。現金を持っていなくてもとりあえずマウント・エベネザに連れていってくれ、という人も多い。

外に出かけたい人たちは、日中絵を描いている時から車の所有者に「夕方になったらロードハウスに連れていってくれ」と繰り返し頼む。車を所有していた筆者もいつもの場所にいるといろんな人にひっきりなしに乗せてくれと求められた。頻回な要求に嫌気がさし、家の中に潜んでいても状況は変わらず、やはりいろんな人が次々に訪れては「5時になったらロードハウスにいくよね」と確認してくる。そして、大抵5時になっていないのに「さあ、い

こう」と誘われるのである。

誰がどの車に乗り込むかは、集まっているメンバーのあいだである程度交渉がすんでいる。そのため、交渉時も本人だけではなく「私と A と B を乗せてくれ」というように求めてくる。このメンバーは突然変更されることもあるが、単独になることはなく、大抵の場合、複数人である。この車に同乗するメンバーがそこからの行動の基本単位となる。そのメンバーは一緒に車に乗り込み、絵を売ったり、食事をとったり酒を飲んだりして、トラブルがおこらなければ一緒に帰路につく<sup>73</sup>。

キャンバスを売る話に戻ろう。キャンバスの売り方は様々だが、イマンパ・コミュニティに暮らす人びとにとって、最も身近な絵の販売先はマウント・エベネザのイマンパ・アーツ・ギャラリーである。以下の表 4「キャンバスの販売価格と買取価格」にまとめたように、ギャラリーは、例えば 20 cm×40 cmの絵なら 20 ドル（約 2000 円）、40 cm×40 cmの絵なら 40 ドル（約 4000 円）で買い取る<sup>74</sup>。これより大きいサイズのキャンバスが作成されることもあるが、当時は観光客によく売れる上記の 2 パターンのキャンバスが作成されることが多かった。

キャンバスの取扱店	販売		買取
イマンパ商店	1 パターンのみ <sup>75</sup>	30×40 約 1500 円	なし
マウント・エベネザ内の イマンパ・アーツ・ギャ ラリー	複数のパターンあり (オーダーによる切 り売りも可能)	20×40 約 1000 円 40×40 約 2000 円	あり (規格にあわせて変動) 例： 20×40 → 約 2000 円 30×40 → 約 3000 円 40×40 → 約 4000 円
アリススプリングス市内 の画材道具屋	複数のパターンあり (オーダーによる切 り売りも可能)	40×40 約 500 円 40×80 約 1000 円	なし

表 4 キャンバスの販売価格と買取価格 (単位は cm) (筆者作成)

買い取り価格は描かれている絵の出来栄ではなく、キャンバスの大きさに比例して決まる。マウント・エベネザのオーナーがキャンバスを確認して、基準に達しているかどうかを判定する。もし汚れがあったり、タッチが雑であったりすれば買い取りを断られることも

ある。また、ギャラリーに同じようなデザインやサイズの絵が余っている場合や、オーナーが都市に出かけてしまっている場合も買い取ってもらえない。

買い取りしてもらえないとわかった時、キャンバスを手を持った人々は抗議をしたり、いらだったりすることはないが、幾分がっかりした様子を見せる。キャンバスがあっても買い取ってもらえないと現金を手にはできない。これはマウント・エベネザにいても何も飲めない、食べられないことを意味する。マウント・エベネザにはたくさんの観光客が立ち寄るので直接キャンバスを売るという手もあるが、アーティストから観光客への直売は厳しく禁じられている。もし不正が発覚したら、3か月のマウント・エベネザ出入り禁止および買い取り中止となる。そこかしこにスタッフの目があり発覚した際の罰則も厳しいため、マウント・エベネザ内でのキャンバスの直売は極力避けられる。

しかし、キャンバスを売らないまま大人しく帰路につくこともない。しばらくするとすぐ違う場所に移動しようという声があがる。この時、行先として最も多く提案されるのがマウント・エベネザから約50キロ離れた隣のロードハウス「エルダンダ」である。

エルダンダはマウント・エベネザより規模が大きく、店やレストラン、キャラバンパークに加えてエミューパークも併設されており、観光バスがよく立ち寄る。エルダンダにはアートギャラリーはなく絵を買い取ってもらえるわけではないが、休憩中の観光客を相手に直売することができる。契約上、イマンパ・アーティストはイマンパ・アーツ・ギャラリーにしか絵を売ってはいけないことになっているが、ひとたび監視の目を離れると、その規則は守られない。イマンパ・アーツ・ギャラリー側もそうした違反があることを把握しているようだが、現行犯でなければそれら違反行為が咎められることはほとんどなく、暗黙の了解となっている。

エルダンダで観光客に直売すると、マウント・エベネザの卸値より高値で売れることもあり、またエルダンダのバーでは酒が安価に飲めることから、マウント・エベネザに立ち寄らず、エルダンダに直接向かう者もいる。ただ、イマンパ・コミュニティからエルダンダはマウント・エベネザよりも遠く、ガソリン代が高くつくため、エルダンダに向かうのはより難しい。ガス欠と常に隣あわせのアナングの車ではマウント・エベネザまで行けても、エルダンダまで辿りつけるか定かではない。向かってみたものの途中でガス欠になり立ち往生している車をよくみかけるが、手を振ってくる人たちは大体知った顔である。

エルダンダに移動したい人たちは、まず乗せてくれそうな車の所有者に頼みにいく。応じてもらえないと、今度は観光客に声をかけはじめる。マウント・エベネザにはエルダンダ方

面に向かう観光客がよく休憩しているからだ。交渉時、彼らは単独行動することなく、複数名、少なくとも2人で交渉する。座席に余裕がない場合は、無理な体勢になっても荷台や足元の隙間になんとかして潜り込む。目的地にたどりつくためとはいえ、限られた車のスペースに入り込むのはなかなか骨の折れる仕事のようにみえる。だが、彼らは交渉を繰り返し、たえずし詰め状態になったとしても集団で移動することを選択する。

無事にエルダンダに移動した人々は、観光客をみかけると我先にとキャンバスを売りにむかう。この時、集団で移動しても、特に協力しあうことはない。むしろ絵に関心を示す観光客がいると、そこに一斉に近づいていき自分のキャンバスを並べ、「こっちにもキャンバスはある」と声をかける。キャンバスを売る場においては、キャンバスを描く時とは対照的に他のメンバーが競合相手となりうる。

キャンバスが売れた者は、売上金を手にそそくさと食べ物を買ったり、酒を飲みバーへ向かったりする。キャンバス1枚程度の売上金では、他の人に求められても応じることはほとんどない。だが、少額の硬貨であれば、すんなりと与えることが多く、現金を持っていない者も硬貨を乞うてまわり小銭をかき集めて、多少の食事や酒を楽しむことが可能である。キャンバス販売に成功して多額の現金を手に入れた場合<sup>76</sup>は一気に羽振りがよくなり、大半の金を使い切るまでにぎやかな酒宴が延々と続く。そして、酔いがすっかりまわると、どこかで小競り合いがはじまり、最後には集団を巻き込んでの乱闘に発展することもある。こんな日はつらい帰路を想像して、思わず溜息が出そうになる。

ある日、酒宴の場で乱闘がおきた。仲たがいの人々は言い争いを続け、なかなか車に乗ろうとしない。よくあることだが、これにはなかなか慣れなかった。しびれを切らして、車内で一緒に待っていたアナング女性ネリーに「こんなことばかりなのに、どうしてみんな一緒に行動するの?」と思わず尋ねたことがある。すると彼女はすぐさまに平然と「だって私たちは家族だから」と答えたのである。

#### 四 キャンバス販売を支える相互扶助

以上、今日のアナングはキャンバス販売を通して、用途制限のある生活給付金から現金を得られる状況にあることがわかる。ここでは、冒頭の問題に戻り、アナングがどのように酒の資金を稼いでいるのかを、アナング・ウェイに注目して考えてみたい。

まず用途制限された生活給付金をキャンバス販売に活用することができるのは、制限が

課せられた生活給付金でもキャンバスを購入することが可能だからである。キャンバスは使途制限の対象に入っておらず、アナングたちがよく通う商店のほとんどが商品としてキャンバスを扱っている<sup>77</sup>。キャンバスは彼女たちにとって身近なものであり、生活給付金で購入する対象となりやすかったことは容易に想像できる。加えて、アナングの描くキャンバスは観光客に人気でよく売れる。キャンバスが世界的に評価の高いアボリジニ・アートであることも需要を高める要因の一つだろう。さらに人気の観光地であるウルルの周辺で、鮮やか衣類に身を包んだアナング女性たちが色彩豊かなキャンバスを売る姿は観光客の目をひく。アナングたちもまた、観光バスの到着に合わせてキャンバス販売に出かける。観光客が毎日入れ替わる環境下で、キャンバスを売ることはそれほど難しいことではない。

しかし、これだけでキャンバス販売が可能になるわけではない。無地のキャンバスはそのままの状態では売れるわけではなく、人々は無地のキャンバスに絵を描き、コミュニティに外に売りに出かける必要がある。そのプロセスは個人によるものではなく、集団の営みである。そこでは集団内のモノのやりとりが繰り返される。

この欠かすことのできない集団内のモノのやりとりは、人類学者ピーターソンのいう「デマンド・シェアリング (Demand Sharing)」[Peterson 1993] を想起させるものである。ピーターソンは、アボリジニ社会に特徴的なモノのやりとりを「デマンド・シェアリング」と名付けた。金や物をくれと要求する行為は、相手の反応を試し、それによって関係を判断し、その関係性を実体化させていくという結果につながる。けっして資源をもった者にみさかいなく金を無心するというのではなく、各個人は要求できる相手をわきまえており、基本的に親族間でおこなわれるという。これらのモノのやりとりは複数のアボリジニ社会で指摘されており、それぞれ類似した特徴をもつ [Sansom 1980, Martin 1995, Schwab 1995 など]。

ここで、キャンバス販売のプロセスにみられるモノのやりとりの特徴を、デマンド・シェアリングの特徴と照らしてみよう。以下の表 5 は、ニューサウスウェールズ州のウラジェリ集団を調査したマクドナルド [Macdonald 2000: 92-101, 大野 2010] がデマンド・シェアリングの特徴についてまとめたものである。

表 5 デマンド・シェアリングの特徴 [Macdonald 2000, 大野 2010]

1	ある「特定の相手」に対して分配を要求する権利はだれにでもある。
---	---------------------------------

2	正当な権利をもつ相手に要求されれば、分配しなければならない。
3	このシステムを呼ぶのに「分け与え」という英語がつかわれるが、気前のよさや利他主義の意味合いはない。
4	要求されたら、与えるのは社会的義務である。
5	自発的に与える行為はまれであり、奨励されない。
6	デマンド・シェアリングは私的所有の欠如でもなく、共同所有のシステムでもない。
7	もらう者が要求する責任を負う。持てる者が提供するのではない。
8	さぼることや怠けることは奨励されない。
9	分配行為の重点は、関係を築くことである
10	資源のコントロールが権力の獲得や維持に通じる。
11	個人の自主性は尊重される。
12	よって、分配の拒否やその結果の争いごとはめずらしくない。
13	分配ルールはアボリジニ以外に通用しないと認識されている。
14	知識に関しては、上記の分配ルールに従わない。

キャンパス販売のプロセスにみられるモノのやりとりの特徴を、上記の表 5 に照らしてみると、多くがキャンパス販売をしている人々の行動と重なっているとわかる。例えば、テレナが娘にベイシックスカード自体を手渡した場面では、これらの特徴がはっきりとあらわれる。テレナの娘にとってテレナに対する要求は当然のことであり、テレナもまた娘からの要求を当然のこととして受けとめる。母と娘の関係以外でも、親族関係にある者とのあいだでは「求められたら分配する」というルールが成立するが、近しい親族関係であればあるほど、より成立しやすい。一方、テレナがいつもの場所に持ち込んだ食料品がいつの間にかなくなってしまう場面では非言語的な要求が見られる。そこでは要求することが省かれているようにもみえるが、それはこの時いつもの場所にいたのが普段から一緒に暮らす近しい家族だったからである。少し距離のある家族との間であれば、人々はモノを持ち去る前に必ず声をかける。モノを無断で持ち出すのは「盗み」であり、そういった行為にはしる者は煙たがられいつもの場所から締め出されることもある。

こうした分配行為は、アボリジニ社会に限らず、即時的リターンシステム (immediate-return system) をもつ狩猟採集社会でも広く確認されている [Woodburn 1982]。長年、



東アフリカの狩猟採集民 Hadza の調査をおこなってきたウッドバーンは、狩猟採集社会は、たんに不平等がないとか、序列がないということではなく、平等が強く主張される社会であると、強い意思による平等の積極的な達成であると論じた。アボリジニ社会では、高齢者と若者、妻と夫といった家内活動の範囲において階層性が指摘されているが、「世話をする」という言葉が介在されることで平等イデオロギーが受容されているという [Myers 1986]。こうした平等社会の議論は、伝統的な社会に向けたロマンを伴って、これまで多くの人類学者の関心を集めてきた。

ところが、近年、福祉政策や貨幣経済の浸透による変化も報告されている。デマンド・シェアリングに関しては、オースティン・ブロス [Austin-Broos 2006] が、社会保障制度が広まる中で現金や物品、交通手段の提供などが社会関係を試すだけに循環するものになっていると指摘している。オースティン・ブ羅斯は中央砂漠のアランタ社会の事例をあげて、もはや土地や神話にまつわる知識を通じた権威関係の生産は消え去り、相手と自分との近さと力関係をテストするためだけにそれらが循環していると論じている。今日のアナング社会も、狩猟採集の頻度が減り、生活給付金に依存する暮らしが営まれている点でオースティン・ブ羅斯の事例に重なる。普段の生活でより目立つのも階層的な授与ではなく、ともに絵を描いたり売ったりする人々のあいだで取り交わされるモノのやりとりである。

ただし、事例からもわかるように、すべての場面でデマンド・シェアリングが成立するわけではなく、キャンバス販売の過程で交わされるやりとりにおいては、分配されやすいものと分配されにくいものが存在している。分配されやすいのは絵の具や筆、食料といった日用品や移動サービスなどである。これらはいつもの場所では頻繁にやりとりされており、日常生活全般を支えている。これらのモノが人々のあいだに流通するなかで、キャンバスは描かれ、売ることが可能になる。こうしたモノのやりとりがあることを期待して道具をそろえずにいつもの場所にむかう人々の姿もよくみかけられる。

一方、キャンバス地やキャンバス販売の売上金は求められても分配が嫌がられることが多い。福祉政策をきっかけに生活給付金で酒が購入できなくなったアナングにとって、現金収入は酒を手に入れるための貴重な資金源となっており、実際にキャンバス販売で得られた現金の大半が酒につき込まれている。そうした事情もあり、キャンバスや現金への要求はほとんど応じられることはなく、応じたとしてもその範囲はごく親しい家族に限られている。現金やキャンバスはカードギャンブルの場においてよくやりとりされているが、それは分配されているのではなく、現金はそのまま賭け金に、キャンバス地は賭け金が尽きた場合

に現金を得るための取引の材料として使用されるにすぎない。つまり、アナングのあいだでは現金やキャンバス地に関しては上述のようなデマンド・シェアリングがほとんど成立していないといえる。

こうしたデマンド・シェアリングの不成立は、アナングの社会崩壊、あるいは西洋の物質への依存という病理に収束される傾向にある。しかし実際には、アナングの関係は破壊されているわけでもなく、キャンバス地や現金が分配されにくいといっても分け合う行為自体は減退しているわけでもない。かりにデマンド・シェアリングのような分配規則があったとして、その放棄が常態化しているならば、アナングの互酬関係の持続は困難になるはずである。しかし、アナングのあいだでは相変わらず分配や助け合いを前提とした生活が営まれている。こうした状況をふまえると、現金やキャンバス地の分配不履行を文化喪失に還元してしまうのは短絡的すぎる。酒の資金を稼ぐアナングの分配不履行を理解するうえで重要なことは、これまでの分配規則や秩序、社会関係の維持に回収されない、アナングの分け合う行為にみられる臨機応変な対応を読み解くことだろう。

アナングは現金やキャンバスを分け合わなくても、それ以外の食料や絵の具、車の乗り合いなどを頻繁にやりとりしていた。キャンバス販売の過程では、キャンバスや現金への要求に応じなかった人びとも、購入した食料や日用品の分配を拒むことはほとんどなかった。また酒への要求を拒んだとしても、おつりとして戻ってきた少額の硬貨はすんなりと分け与えた。十分な酒を入手できた場合には積極的にではないがある程度は分け合われた。現金やキャンバスが分配されにくいといっても、個人の蓄財が進むわけではなく、大抵の場合それらはすぐに消費され、そこに新たなモノのやりとりが展開された<sup>78</sup>。キャンバス販売の過程では、たとえ現金やキャンバスが分け与えられなくても、その場その場の分配の工夫によって居合わせた人々の関係は不満の出ない程度に維持された。このような一連の分配や助け合いは、アナングにとって完全とはいわないまでも相互に納得のいく行為であり、大きな齟齬が生じていないことから「アナング・ウェイである」と考えられる。

こうした分配や助け合いが、彼らの暮らしの基盤となっていることは、テレナやネリーの言動にも見て取れる。テレナはいつも現金を手に入れることに懸命だが、それでも当然のようにみんなが集う場所に向かい、集団で行動することを選択した。そして、給付金が入るとその大部分を食料品に使用しその多くを集団内で分配した。テレナがもし生活給付金を使ってできる限り多くのキャンバス地を購入し、自分ための絵の具や画材道具を準備すれば、高額な現金を手に入れることができるかもしれない。しかし、彼女はそれを選択しなかった。

ネリーもテレナと同様に、どんな時でもアナングとともにいることを選択した。たとえキャンバスや現金が十分に分け与えられなくても、あるいは、酒をめぐるグループ内でトラブルが頻発したとしても、「私たちは家族だから」という理由で単独行動をとることはなかった。それらの選択にテレナたちにとっての「アナング・ウェイ」が浮かび上がる。

以上のことから示されるのは、アナングが体系化した分配規則をもたず、かといって白人の論理に同化する方向にも向かわないということである。彼らは、アナング・ウェイを定型化しないことで、現金やキャンバス地の分配の不履行に柔軟に対応した。さらに、個人の収入管理を進める福祉政策には、キャンバス販売を通じてモノの循環を生み出すことで個人の蓄財や利益の追求といった「間違った道」に迷いこまないように対応していた。こうしたアナングの対応は、アナングのあいだの共感や相互理解のもとで成り立つものである。こうした共感や相互理解のうえに織りなされるアナングの人間関係や即興的で創造的な分配行為、それらを生み出すデマンド・シェアリングとは異なる非構造的な思考の流れに、酒の資金を稼ぐアナング・ウェイを捉えることができる。

## 五 小括

本章では、酒の資金を稼ぐ主な手段となっているキャンバス販売を分析した。用途制限された生活給付金を利用したキャンバス販売を可能にする複数の要素として、生活給付金でキャンバスの購入が可能であることやアボリジニ・アートの人気、観光地に近い立地、そして、絵を描き、売りにいくという一連のプロセスを支えるモノのやりとりを示した。これらの要素が相互に作用しあう動きの中でキャンバス販売は成し遂げられ、同時にキャンバス販売をおこなう人々の互酬的な関係も生み出されている。

もちろん、みながそろって人間関係を優先する行動ばかりをとるわけではない。事例にもあるように、人々が現金やキャンバスに固執する姿もみられる。生活給付金で購入されたキャンバスは簡単には分け与えられず、現金への要求も通らないことの方が多い。これらの動きをみると、パイン [Paine 1977] のいうように「福祉植民地主義 (welfare colonialism)」の影響ともとれるし、先住民社会の弱体化という捉え方もできるだろう。国家によるアボリジニへの関与をめぐる議論では、植民地主義批判が長らくその中心となってきた。福祉政策がアボリジニ社会に与える影響としてモラル・エコノミーの価値体系の崩壊が描かれることが多いが、アボリジニ社会に対する国家介入の歴史を考えると、それも当然のことだろう。

しかし、福祉植民地主義の影響を受けて衰退の一途を辿ってきたかのように見えるアナングの分け合う行為は、キャンパス販売の一連の過程をみると、必ずしも破壊されているわけではなかった。むしろ、キャンパス販売を通してモノのやりとりは活発に行われており、現金やキャンパス地の分配不履行も、食料や絵画用品、小銭など様々な代替品の分け与えによって補われ、アナングのあいだに決定的な軋轢や不和をもたらしていなかった。そこにみられたのは、福祉政策による管理や分配ルールに沿いながら隙間を縫っていくようなアナングの柔軟な対応であり、アナング・ウェイであった。

こうしたポスト植民地状況を生きる人びとの思考を読み解くことで、これまで「近代の犠牲者」という一義的なカテゴリーに囲い込まれてきた人びとの多様性や創造性を照らし出すことができるだろう。続く第六章では酒を獲得する過程を検証する。

## 第六章 酒を獲得する

### 一 はじめに

2014年6月17日、アリススプリングスの路上で絵を描いていたマリンは、ショッピングバッグの中からワインの空き瓶をちらりとのぞかせた。「このワイン、買ってきて。」とこちらを見る。この日はじめて、私は特別な「頼み事」をされた。マリんと2回目に会った日のことである。「どうして自分で買いにいかないの？」と聞くと、「買えないのよ。ライセンスがないから。」とマリンは悲しそうな顔をしてみせる。そばに座って絵を描いていたクノース（30代女性）も顔をあげ、少し表情をしかめて私をみつめた。「警官はいつも私たちを怪しんで追い払うのよ。ここは私たちの場所だったのに今は警察が支配しているの。ねえ、私たちのことをいじめないで。」（2014年6月17日のフィールドノートより）

北部準州では1970年代よりアボリジニ・コミュニティでの貧困、酒や薬物への依存、暴力、育児放棄、虐待などの連鎖が問題視されてきた。とくに2006年、アボリジニ・コミュニティにおける児童虐待が大きく報じられると、「アボリジニの子どもたちを救え」という感情的な議論が新聞や雑誌を中心に盛り上がった。これを受けて連邦政府は2007年、北部準州緊急措置法を発表し、福祉改革の一環として北部準州のアボリジニ・コミュニティでの飲酒を禁じた。これによりコミュニティ内で酒を飲めなくなったアボリジニたちが近隣の都市に流入し、治安悪化を懸念した都市でも飲酒規制の強化が図られるようになった。

私がマリンやクノースと出会った都市アリススプリングスでも飲酒規制がしかれている。その内容は、酒の販売時間の短縮や屋外での飲酒禁止、酒屋の店頭配置された警官による客のIDカードの確認などである。対象は観光客や住民を含むすべての人びとで、アボリジニに限定されているわけではない。しかし、酒屋の入口でIDカードの提示を求められ入店を制されるのも、騒ぎを起こしてすぐに通報されるのも大抵、辺境のアボリジニ・コミュニティから訪れていると思いきアボリジニたちであり、警官や住民から彼らに注がれる監視の目は明らかに厳しい。

先住民政策の先進国といわれるオーストラリアにおいて、「人種差別」とも見られかねないアボリジニへの飲酒規制に反発の声があがることは想像に難くない。だが、実際には一部

の抗議活動を除いて、アボリジニからの批判はさほど聞かれない。子供たちの未来に不安を募らせ、飲酒規制の強化をやむなしと受け入れている人が圧倒的に多数派である。ところが、そうした反応に矛盾して、都市の郊外、川辺の茂み、アボリジニの集住区タウンキャンプを訪ねると、マリンやクノースのように取り締まりをかわして酒を楽しむアボリジニの姿がいたるところで見られるのである。

北部準州ではアボリジニ・コミュニティ内への酒の持ち込みは禁じられているが、それ以外にも都市やロードハウスで酒をめぐる様々な規制が展開されている。上述のアリススプリングスでは、アナングは酒屋への入店が許されていない。そのため、冒頭のエピソードのように、協力してくれる人物を経由して酒を獲得している。本章では、都市アリススプリングスにおいてアナングが酒を獲得する過程を協力者との関係に注目して記述し、そこに立ち現れるアナング・ウェイについて論じる。

## 二 都市の飲酒規制

### 1 アボリジニと酒

今日のオーストラリアでは、アボリジニの過剰飲酒やそれに関連する暴力や虐待事件が度々紙面をにぎわしており、それらは国家が取り組むべき重要課題の一つにあげられている [平野 2014]。アボリジニの飲酒が問題視されるようになったのは 1970 年代後半で、北部準州で本格的な国家介入がはじまったのは 2007 年以降である。今では「酒におぼれるアボリジニ」というイメージが広まっているが、アボリジニが酒を飲むようになったのはそれほど遠い過去の話ではない。

白人入植以前のアボリジニ社会には飲酒習慣はなかったといわれている。1788 年の入植を機に、白人たちによって多量の酒がオーストラリア大陸に持ち込まれ、アボリジニと白人が接触するなかで急速に酒が広がっていった。ただ、入植が進まなかった中央砂漠に本格的に酒が出回りだしたのは第二次世界大戦以降である。

1960 年代アボリジニの権利が回復していく中で、アボリジニの酒の消費量は増加の一途をたどった。例えば、ベケットはアボリジニたちが退屈しのぎや楽しみとして酒を飲む姿を描き、飲酒はアボリジニの社会化の機会となっていると論じている [Beckett 1964]。イマンパでも生活給付金が入ると酒をたくさん購入して、荒野に集まってみんなで酒をたらふく飲んだという昔話をよく耳にする。かつての酒宴を思い出し、互いの武勇伝や失態を語

る人々の表情は明るく楽しそうだ。ところが、今日の都市で酒浸りになっている人びとのことに話が及ぶと、途端に厳しい表情となり「連中は狂っているよ」と呟く。

アボリジニの飲酒問題はオーストラリア各地で取り沙汰されているが、とりわけ世間の注目を集めてきたのが中央砂漠のアボリジニの飲酒状況である。2007年、連邦政府は北部準州のアボリジニに対する強制介入を発表したが、そのきっかけとなったのは、中央砂漠のアボリジニ・コミュニティで子どもたちがひどい虐待を受けているという2006年のTV報道であった。オーストラリア全土で「アボリジニの子どもたちを救え」という声が高まると、連邦政府は北部準州緊急措置を発表し、北部準州の73のアボリジニ・コミュニティで飲酒が禁じられた（ただし、介入政策以前から自主的に飲酒規制を設けているアボリジニ・コミュニティもあった）。

この法案は適用されるとアボリジニ・コミュニティの生活状況は次第に改善されていった。ただし、アボリジニ・コミュニティからアリススプリングスに出かけていくアボリジニが増加したように、アボリジニ・コミュニティへの取り締まりは根本的な解決にはなっておらず、飲酒者の移動を促しただけだという指摘もある[Hudson 2011: viii]。こうしたアボリジニの動きに対して、酒がらみのトラブルが頻発することに不安を高めたアリススプリングスの住民はアリススプリングス市議会に訴え、2012年、アリススプリングス内の飲酒規制の強化が発表された。

## 2 都市アリススプリングス

アリススプリングスは北部準州では州都ダーウィンに次ぐ第二の都市で、中央砂漠では最大の都市である。ただ、最大の都市とはいっても人口は約28000人(The Australian Bureau of Statistics 2015)で、シドニーやメルボルンなどに比べれば、随分こじんまりしており、車で一周しても1時間はかからないだろう。とはいえ、大きなショッピングモールや映画館、バーやカジノが揃うアリススプリングスは中央砂漠のオアシス的な存在で、ここにくれば生活に必要なものはほとんど手に入る。

アリススプリングスは1860年代にオーストラリアの南北の流通を支える都市として開かれた。それより以前は広漠な砂漠にアボリジニ(アランタ族)が暮らしていた。白人の開拓者らによって電信局が設立され、周辺に牧畜業が展開されると、アボリジニは郊外へ追いやられ、数多くの白人の労働者で賑わう町になった。

当時、狩猟採集に基づいた移動生活を営んでいたアボリジニは、西洋が持ち込んだ様々な

物品に魅かれてアリススプリングスの周辺に集住するようになった。それまでもキリスト教の宣教師や牧畜業者との交流は行われていたが、その範囲は限られたものであった。

1950年代に大干ばつが続くと、アボリジニのあいだで食料不足が深刻化し、物資の豊かな都市への集住が加速した。アボリジニは入域許可なしにアリススプリングスに入ること禁じられていたが、仕事や物資を求めてアリススプリングスに訪れる人びとが増え、アリススプリングス周辺にはアボリジニの野営キャンプが広がっていった。

アリススプリングスへの入域許可制は戦後、人種差別撤廃条約が制定されると廃止された。これを機に、アリススプリングス市内にアボリジニ居住区「タウンキャンプ」が次々に設立されていった。現在、アリススプリングスには16のタウンキャンプが存在し、約270軒の家屋が建ち並ぶ。加えて、郊外にはアボリジニの高齢者や障害者の支援住宅として約80軒のフラット<sup>79</sup>が点在している。アリススプリングスに居住するアボリジニは約1200人といわれ、周辺のアボリジニ・コミュニティから一時的に訪れているアボリジニを含めると、その数は2000人ほどに膨らむという（ただし、季節やイベントによって人口はかなり大きく変動する）。一時滞在中のアボリジニは町で買い物をしたり、家族の家に訪問したり、路上で絵を描いて売ったり、木陰に集まって家族とともに時間を過ごしている。

アリススプリングスには観光客がたくさん訪れる。1970年代、ウルルが観光地として成功しはじめると、アリススプリングスはウルルへのゲートシティとしても栄えるようになった。

### 3 アリススプリングスの飲酒規制

アリススプリングスの中心街にはパブやレストランが軒を連ね、観光客で賑わっている。中央砂漠の厳しい日差しと乾燥を避けて冷えたビールを注ぎ込む観光客の様子からは、アリススプリングスの飲酒規制は想像しがたい。だが、アリススプリングスの飲酒規制は、オーストラリアの他の都市に比べるとかなり厳しい。アリススプリングスでは公園や公道での飲酒は禁じられている。家や庭などの私的空間や、ホテル、レストランなどの許可がおりている場所では飲酒は可能であるが、それ以外の公共の場、例えば、トッド川の河原での飲酒は禁じられている。酒屋は月曜から金曜の午後2時から午後9時、土祝の午前10時から午後9時は開いているが、日曜は終日閉店している。開店中の酒屋の店頭には常に警察官が立っており、入店時には警察官にIDカード（運転免許証やパスポート、年齢を証明できるカードなど）を提示しなければならない。また、市中ではかなり頻繁にパトロールが実施



されている。

こうしたアリススプリングスの飲酒規制に対して反対する声もある。アリススプリングスでは、これまでも飲酒規制の強化が幾度も見送られてきた。その理由は次の2点である。1点目は、アルコール産業からの反対である。砂漠のオアシスであるアリススプリングスでは、酒は数少ない娯楽である。アルコール産業は飲酒規制が強化されることで酒の消費量が押さえられ売上が減ってしまうことに懸念を示した。2点目に、観光業者からの反対である。観光業者は、アリススプリングスは治安が悪いという風評に頭を抱えていたが、一方で飲酒に厳しい土地というイメージが観光に与える影響を懸念し、飲酒規制の強化ではなく警察による治安の維持を求めている。

これらの理由から飲酒規制の強化が見送られてきたアリススプリングスであったが、2007年の介入政策以降、アボリジニが酒を求めて都市に流入すると、不安を強めた住民たちの働きかけが、飲酒規制の強化を後押しした。それは、北部準州緊急措置の一連の騒動によって植え付けられた「中央砂漠は治安が悪い」という印象を払拭したい業界側の目論見とも一致した。

アリススプリングスの飲酒規制が強化されてから酒関連のトラブルで逮捕されるアボリジニが急増し、アリススプリングス刑務所の囚人の約86%がアボリジニという報告もみられる<sup>80</sup>。飲酒規制の強化は治安改善に一定の効果をあげていると評価される一方で、アボリジニの不当な逮捕や暴力、拘留死など新たな問題を生み出しているという批判も出ている。

### 三 酒の獲得と協力者

次にイマンパ・コミュニティ<sup>81</sup>からアリススプリングスに訪れたアナングが、飲酒規制をかいくぐる手口を見ていこう。

#### 1 集団を編成する

イマンパ・コミュニティからアリススプリングスまでの距離は約270 kmで、車で片道3時間ほどである。アナングは少しまとまった現金を手に入れるとイマンパ・コミュニティからアリススプリングスへ出かけていく。目的は、買い物や家族との面会、病院への受診など、様々である。ただし、「酒を飲みに行く」といってアリススプリングスに出かけていく者はいない。実際に酒を飲みに行くとしても、それをあけっぴろげに語れる雰囲気ではないから

である（詳しくは [平野 2016]）。特に飲酒者は公前で「酒」という言葉を使用することを避ける。彼らが代わりに使用するのは「タブレット (*tablet*)」という隠語である。「タブレット」は西洋由来の「錠剤」を意味しており、アナングの伝統的治療である「ブッシュ・メディスン (*bush medicine*)」とは明確に区別される。アナングは酒を探しに行く際、「そろそろ頭が痛くなってきたから、「タブレット」を調達しにいこう」という。

アナングにとって、酒が最も安価にたくさん入手できるのはアリススプリングスである。アリススプリングスではワインやジン、ウィスキーなど辺境のロードハウスでは取り扱いが少ない酒を手に入れることもできる。町の中にはたくさんの観光客が行き交っているので、描いたキャンバスもよく売れる<sup>82</sup>。言い値で買ってくれる観光客も多いので、イマンパ・アーツ・ギャラリーに卸すよりも多額の現金が稼げる。こうして稼いだ現金の多くが酒の資金となる。

イマンパ・コミュニティからアリススプリングスへの移動手段は、自家用車か、ハイウェイ・バス（通称「ブッシュ・バス」）である。自家用車だと近い家族が数名乗り合わせるが、ブッシュ・バス利用だと単独の場合も多い<sup>83</sup>。ただし、アリススプリングスに到着するとすぐに滞在中の家族に合流して小集団を編成する。

アリススプリングスを移動していると、道中ひっきりなしに家族に出くわす。アリススプリングスには、アナングが常に出たり入ったりしているからである。なかでも家族と出会える可能性が高いのは「いつもの場所 (*same place*)」である。イマンパ・コミュニティ内と同様に、アリススプリングスにも不特定多数のアナングが出入りするいつもの場所がある。そこにむかうとアリススプリングスに滞在中の家族に出会える可能性が高い。いつもの場所にはいつも決まった人がいるわけではなく、メンバーの流動性は極めて高い。

アリススプリングスで家族が携帯電話で連絡をとりあうことはあまりない（近年は携帯使用率が増加傾向にある）。私の周囲では、若者の携帯電話の所持率は高かったが、中年層以上は携帯電話を所持しておらず、公衆電話の利用率が高かった。携帯電話を所有していても、充電切れやクレジット切れ、紛失といった理由でつながらないことが頻繁にあった（基本的に通話のみ。筆者の周りに連絡のために SNS を利用する者はいない。日常での英語の使用率は高いのに対し、識字率は高くない印象）。人探しをする際は、町中をクルージングし、出会った家族に尋ねて回る。アナングは常に情報交換しているため、情報の拡散スピードは非常に速い。

アリススプリングスでの過ごし方は一様ではないが、それぞれ用事をすませた後は、いつ

もの場所に戻って過ごすことが多い。女性たちは路上に座り込んでキャンバスを描き、男性たちはその周辺で何をするでもなくウロウロしている。男性は女性が仕上げた絵を売りにかけたり、買って来たソーセージや肉を公衆の BBQ エリアで焼いて食べたり、カードギャンブルに興じたりしている。女性も絵が仕上がるとそこに参加する。

いつもの場所ではゆったりとした平穏な時間が流れる。しかし、酒屋が開店する 14 時が近づくと、そわそわ落ち着かない雰囲気になる<sup>84</sup>。絵を描いている女性たちは時計を持っている私に何度も「いま何時だ？」と尋ねてくる。そして口々に「チャドネイ (シャルドネ)」とつぶやき、目が合うとにやりと笑う。そろそろ酒を探しにいく時間だとわかる。

### 【事例 酒を探しにいく】

2014 年 7 月 1 日、週末にアリスプリングス・ショーというビッグイベントをひかえ、町全体が明らかににぎわっている。「いつもの場所」には 10 名以上のアナングが集まっていた。みなショーがあるからやってきたという。午前中に集まってきた女性たちは、いつものように輪になって絵を描き、子どもたちは茂みの中を走り回っている。男性たちはどこかに行ったと思ったらまたふらりと戻ってくる。道路を横行する車や人の動きは速いが、ここではイマンパ・コミュニティと変わらないゆっくりとした時間が過ぎていく。

いつまでも続きそうな静かな時間だが、アリスプリングスでは 14 時を迎える頃に、時の流れが変わることがよくある。この日も 14 時をすぎると、マリナが、乾かしていたキャンバスをいそいそと丸めて手提げカバンにしまい、「車を出せ」と目配せしてきた。続いて、マリナとよく一緒に行動をとともにする 2 名の女性、テレナとジェニーもキャンバスをしまい立ちあがった。この 3 人はイマンパで「代表的トラブルメーカー (ランマ *rama*)」と揶揄される女性たちだ。

私が運転席に乗り込むと、当然のようにマリナは助手席、テレナとジェニーは後部座席に乗り込んできた。もう一つ残っている座席に男性が乗り込もうとするが、後部座席に座っているテレナが大声を出して追い払っている。結局、その男性は渋々残り、マリナが指名したマリナの兄デニス (40 代男性) が乗り込んできた。

乗車する人たち以外は特に顔をあげることもなく、そのまま絵を描き続けている。行き先は具体的に告げられることはなく、マリナは「示す方向に行け」という。出発すると酒を手に入れるまで運転し続けることになる。「今日はいつ帰れるかな」という思い

が頭の中を駆け巡るが、それをかき消しながら車を走らせる。酒の調達は数時間に及ぶことがほとんどで、先の見通しもないまま運転し続けることは私にとってとても骨の折れることであった。(2014年7月1日のフィールドノートより)

## 2 「協力者」のもとに向かう

アリススプリングスでは、原則、屋外での飲酒が禁じられている。だが、アリススプリングスの住民や、ホテルに宿泊中の観光客は、酒屋で酒を買うことができる。住民や観光客にとっては、屋外での飲酒禁止は別段大きな障害にはならない。

ところが、周辺のアボリジニ・コミュニティから訪れるアナングにとっては、この規制が大きな障害となる。アボリジニ・コミュニティからやってくるアナングの多くが、家族に暮らすタウンキャンプやアボリジニ集合住宅に滞在するが、こうしたアボリジニの居住区は全面的に飲酒禁止だからである。アリススプリングスでは、2005年、アボリジニが運営するタウンキャンプ管理組合タンゲンチャラ評議会 (Tangentyre Council)<sup>85</sup>がタウンキャンプやアボリジニ集合住宅などアボリジニの居住区における禁酒を決定した。こうしたアボリジニ居住区の禁酒ルールは周知されており、酒屋に入店しようとするアボリジニはすぐに警官に止められ、「どこで酒を飲むのか」と職務質問される。結果的にアボリジニ居住区に滞在しているアボリジニは、冒頭のエピソードにあったように、警官に追い払われてしまうのである。

とはいえ、怪しまれるのをわかっていて酒屋の前に立つ警官に向かっていくのはすでに泥酔した人たちくらいで、多くの場合、警官がいると酒屋には近づかない。たとえ酒屋に入店できなくても、バーやクラブに行けば誰にとがめられることもなく酒を飲むことができる。アリススプリングスには、アボリジニがよく通うバーやクラブ<sup>86</sup>があり、いつも大賑わいである。

しかし、バーやクラブで酒を飲むと「高くつく」と不満をいう人もいる。そんな人たちは、茂みの中や家屋のバックヤードに輪を作って酒を飲む。暗がりの中をよくよく見ると、相当の人数がそこに座っている。そこで飲まれる酒の大半が「協力者」を介して違法に入手されたものだ。酒屋に入ることができない人々は、酒を買うことができる人に頼んで酒を買ってきてもらう。

「協力者」は、アリススプリングスに居住するアボリジニの家族であったり、白人の友人であったり、懇意にしてくれる観光客など多岐にわたる。アナングも酒を求める際には酒の

購入を代行してくれる、あるいは転売してくれる人々のもとに向かう。しかし、酒購入の代行、横流しは違法行為のため、誰でも協力者にはなってくれるわけではない。アナングは、自身の知人や家族の知人など様々なつながりに頼って協力者探しを行う。

#### 【事例 協力者とのやりとり】

マリンに向かう場所を尋ねると「今から示す」といって行先を指さす。マリンと行動するうちに、指さす方向でなんとなくどこに行こうとしているのか想像がつくようになった。マリンはいつも酒を購入するタウンキャンプの「プライベート・セリング (*private selling*)」に向かうようである。

タウンキャンプのプライベート・セリングは、一見ただの家屋である。マリンは「オレンジ色の家」の前で車を停めるように言ってくる。デニスやテレナやジェニー、マリンから数枚の紙幣を受け取ると下車し、玄関口のイスに腰かけているアボリジニ男性に声をかけた。彼はデニスから紙幣を受け取ると、家の中に入っていく。

その様子をなんとなく眺めていると、マリンに目をふせておくように注意される。タウンキャンプにアボリジニ以外の人間が出入りすることは極めて珍しいので、私はとても目立っているようだった。ただ、「じろじろ見るな」と怒られるのは、プライベート・セリングでのやりとりだけで、それ以外は特に注意を受けることはなかった。

しばらくすると、デニスは2本の「チャドネイ (シャルドネ・白)」を抱えて戻ってきた。聞けば「1本 20ドル」とのこと。同じ銘柄の白ワインは酒屋では約10ドルで購入できる。約2倍の値段だ。随分高くふっかけてくるものだと思ったが、4人は別段不服そうでもなかった。

車を走らせると早速、1本の白ワインが開けられ、それぞれが手持ちの水のペッドボトルに白ワインを混ぜこんでいく。デニスはペッドボトルを持ち合わせていなかったようで、私の飲みかけの水のボトルをくれと言ってきた。「まだほとんど飲んでいないのに…」と心の中でつぶやきながら、渋々手渡す。すると、デニスはそれを遠慮なく受け取り、窓をあけて水を捨てはじめた。3分の1ほどになるまで捨てると、デニスはそこに白ワインを継ぎ足す。いくらかこぼしているのか、狭い車内に一気に酒のにおいが充満した。

マリンは半分ほど残ったワインボトルを手提げカバンにしまうと、「いつもの場所」に戻るようについてくる。開けていないもう一本のワインは「いつもの場所」で絵を描

き続けていた女性が頼んだものらしい。いつもの場所に戻ると、すぐに数名のアナング男性に車を囲まれた。マリンらは下車することなく、窓を開けてワインを頼んでいたらしい女性を大声で呼んだ。女性がやってくる間も、男性たちは開いた窓から「酒を少し分けてくれ」「車に乗せてくれ」とひっきりなしに声をかけてくる。マリンたちはぶ然とした表情でそれを拒否し、近づいてきた女性にワインを渡すとすぐに窓をしめて「車を出せ」という合図を出す。資金さえあれば、酒探しは1回では終わらない。市中をクルージングしながら、再び酒を獲得する機会をうかがうのである。

「プライベート・セリング」と呼ばれる酒の転売商たちは、アリススプリングスのタウンキャンプやフラットなどの個人宅に暮らしている。プライベート・セリングには、大抵の場合、白ワインが数本ストックされており、それらが市場価格の約2倍で転売される。価格は固定ではなく、イベントなどでアリススプリングスに多くのアボリジニが集まる繁盛期は、需要が供給を上回るため、価格が2.5倍から3倍に跳ね上がることもある。

プライベート・セリングについては不明な点が多い。禁酒のタウンキャンプ内に暮らすアボリジニは、本来、酒を購入できないはずだが、家屋内に一定の酒をストックしているようであった。彼らの友人や家族が密かに酒を運び込んでいるという話も聞くが、マリンに聞いても詳細は「知らない」という。

プライベート・セリングをしているのは「家族」だという。しかし、そのやりとりはいつもの場所で一緒に過ごすような家族とはちがって、さほど親しげではなくビジネスライクである。ただ、プライベート・セリングが酒の転売をビジネスにしているかという点、在庫切れの場合も多く、ビジネスとして成り立っているようにもみえない。アリススプリングスでは酒屋の入り口で警官が出入りする客の様子を監視しているため、毎日酒を大量に仕入れるとかなり不審がられる。酒屋で酒を大量に入手して転売するのは困難であろうことは容易に想像できる（アリススプリングスはこじんまりした町なので、警官ともすぐ顔見知りになってしまう）。プライベート・セリングは仕入れが不安定なので、行けば必ず酒を購入できる、というわけではない。また、プライベート・セリングは誰にでも等しく開かれている場所ではない。プライベート・セリングの住民と個人的なつながりをもった者がいなければ閉じられた場所になる。上述した「オレンジの家」は、デニスが懇意にしているプライベート・セリングであった。マリンがデニスを乗車メンバーに選んだのは、プライベート・セリングとのつながりがあったからだと考えられる。

プライベート・セリングに限らず、協力者との交渉では、個人的なつながりがあるかどうか重視される。マリンやデニスの協力者であるケイティ<sup>87</sup>は、ジェニーの娘でアリススプリングス在住である。彼女は白人男性を父親にもつ混血のアボリジニであり、酒屋への入店が可能であった。ケイティは酒の転売について以下のように話した。

「誰にでも酒を買ってあげるわけじゃないわ。子供の世話もしないといけないし（ケイティには1歳になる子供がいる）、頼まれる度を買っていたら、きりがないでしょう。私が酒を買うのは、イマンパの人たちだけよ。彼らは私の家族だからね。でも、テレナには買わない。彼女は飲むとおかしくなってトラブルを起こすから。この前も、夜中に酔っぱらって大暴れしてとても困ったわ。マリンやデニスは大丈夫。彼らは酒を飲んでも人を困らせることをしない。ママ（ジェニー）はちょっと困った人だけど、ママだから仕方ないわね。」

ケイティはイマンパ・コミュニティ出身者だけに酒を買ってあげるという。しかし実際には、イマンパ・コミュニティ出身者全員に同じような対応をするのではなく、その範囲は親交のある人に限られている。トラブルを起こされた場合には、テレナのように距離を置き、協力を求められても断っている。一方で、母親のジェニーには寛容さを見せる。

ケイティがプライベート・セリングと異なるのは、現金を支払ってから酒を受け取るまでの工程である。プライベート・セリングでは現金支払いを済ませてからストックの酒（在庫にあるものが渡される）を受け取るのに対して、ケイティはアナングから現金を預かり、彼らが求める銘柄を酒屋に買いに行く。もしセールで価格が安くなっていたら、気をきかせて頼まれていた数量より多くの酒を買ってきてくれる。家の冷蔵庫にワインを冷やしている場合は、それを市場価格と同じ値段で彼らに譲り渡す（高値で売らない）。つまり、プライベート・セリングは利潤が発生するのに対して、ケイティは酒の購入代行に金銭的な見返りを求めている。

ただし、ケイティはプライベート・セリングに比べて協力の頻度が低い。ケイティは小さな子どもがいるから都合がつかないと頼みを断ったり、留守にしたりすることも多い。一方、プライベート・セリングのようなビジネスライクな関係においては、値段は高くつくが酒が手に入る可能性は高い。

このように協力者の性格によって酒を獲得できる確率は変わってくるが、行先の優先順

位が明確にあるということはない。行先の選択において、獲得率が高いプライベート・セリングが重視されるというわけでもなく、家族に会いに行く、タバコをもらう、置いてある荷物を取りに行く、といった様々な用事をすませる途中に、その時一番寄りやすいところに立ち寄るといったことが多い。

### 3 断られたら、次へいく

ケイティのような個人的に親しい協力者はもちろん、プライベート・セリングでもイベント時や訪問回数が増えた時など、在庫がないと転売を断られることがよくある。そんな時も相手に対してしつこく要求し続けたり食い下がったりすることはない。たいていの場合、あっさりとして了解し、次に向かう。

別の協力者のあてがあればそちらに向かう。もし全てで断られてしまった場合は、協力者にあてがありそうな家族を探しに行く。クルージングしながら目当ての人物に出会えば声をかけ、新たなメンバーとして迎え入れる。もし座席がなければ既存のメンバーと入れ替えることもある。そうした指揮は基本的に助手席に座る人物がおこなう。

酒探しが難航した際に、新たなメンバーとして歓迎されるのは、協力者のコネクションをたくさん持つ人たち、つまり、アリススプリングスで酒浸りの毎日を送る「マッド・ピープル (*mad people*)」と呼ばれる人々で、彼らはアボリジニ・コミュニティの中では煙たがられるが、アリススプリングスで酒を獲得する際にはとても頼りにされる。マッド・ピープルならいくらかでも協力者のコネクションがあるからである。

マッド・ピープルを探しに行く時はまず「いつもの道 (*same way*)」に向かう。「いつもの道」はアナングがアリススプリングスで決まって通る通りのことで、ここを通れば必ずといっていいほど家族に会える。目的地への最短ルートが他にあっても、いつもの道を通るように指示される。反対に、家族にみつきたくない時はいつもの道避けるように言われる。いつもの道を行ったり来たりしながら通行人や車を観察し、マッド・ピープルがいないかどうかを確認する。

しかし、アナングはただ酒を手に入れるためにクルージングしているのではなく、煙草をもらいにいたり、絵を売りにいたり、買い物をしたり、様々な用事をこなしていく。誰かに会う度に情報交換が行われ、その都度行先が変わる。こうして家族・親族ネットワークを辿ってクルージングを続けるうちに協力者がみつき、酒を手に入るチャンスを掴むことができる。



無事に酒を手に入れた後も、現金さえあれば、十分な量の酒が手に入るまでクルージングは続けられる。酒を飲みながらクルージングを続けるので、泥酔したメンバー間で小競り合いがはじまることもよくある。殴り合いのケンカに発展することもあるが、誰かが止めに入るということはなく、大事にならなければそのまま放っておかれることが多い。

#### 四 協力関係を開く

以上、アナングが飲酒規制のもとで酒を獲得する一連の過程を概観した。次に協力者との連携構築やクルージングの分析を通して、酒の獲得過程に立ち現れるアナング・ウェイについて論じたい。

##### 1 酒の転売をめぐるアナングと協力者の関係

上述の事例から、飲酒規制のもとで酒を獲得するには、「協力者」の存在が欠かせないことがわかる。現在、アリススプリングスでは、辺境のアボリジニ・コミュニティから訪れるアボリジニは酒屋に入店することができず、酒を持ち帰って飲むことができない。これは、人種差別とも言われかねない待遇であるが、トラブルを減らしたいというアボリジニ側の要望とも重なっており、アボリジニのあいだでも時折不満が吐かれる程度で、基本的に容認されている。酒を求めるアナングも、抗議運動を起こしたりせず、酒の転売や購入代行を請け負ってくれる協力者をみつけ、酒の転売をしてもらっている。

アナングの「協力者」とは、プライベート・セリングと呼ばれる転売商や、ケイティのような混血のアボリジニ、生活の中で交流が生まれた非先住民の友人、路上で知り合った観光客などを指す。協力者の中には、プライベート・セリングのように転売することで利益を得ている詳細不明の協力者もいるが、顔のみえる協力者の大半は、アナングの深刻な飲酒状況を憂いながらも、酒屋に入店できないアナングの現状に同情的であった。彼らは金銭的な利益が発生しなくても酒の転売や購入代行の頼みに応じてくれる。

こうした協力者をアナングは「家族」と呼んでいる。アナングは、酒屋に入店できる「非アナング」の協力者を、「家族」として自らの社会的ネットワークに組み込み、互酬関係を構築していた。こうしたアナングと協力者との関係は、川崎 [2013] が論じた、アボリジニが親族関係にない人びとのあいだで育む「フレンズ」という特別な関係とも重なる。アナングにとって、「家族」への転売の要求は世話の関係に基づくものであり、負い目感情を抱く

ものではない。アナングは、協力者への酒の転売要求を、家族間の世話の関係に位置づけることによって、負い目感情を持たずに、アナング・ウェイに沿って酒の獲得への足掛かりを得ているといえる。

ただし、状況によっては協力者が簡単にみつからないこともある。プライベート・セリングが特定のアナングにしか開かれなかったり、ケイティが「誰にでも買ってあげるわけじゃない」と語ったりするように、協力者は連携の範囲は限定する傾向にある。これは、転売への協力が、協力者に様々な負担やリスクをもたらすからである。ケイティのようにはじめは快く協力していた人が、トラブルに巻き込まれたことで門戸を狭めていくのは珍しいケースではない。「あの人は協力してくれる」といった噂がアナングのあいだで広がると、かなり頻繁に声をかけられるようになるため、協力者は転売する対象を決めておかないと際限ない要求に頭を抱えてしまうことがある。また、協力者の家には酔っ払いの来訪者も増え、騒ぎに巻き込まれることもある。こうした理由から、協力者の中には、多忙を理由に訪問に応答しなくなったり、アナングを嫌がって追い払ったりするような人もいた。

大野 [2010] が示したように、デマンド・シェアリングはアボリジニにとって社会関係を維持・再生産する行為だが、その輪の中にいない人たちにとっては、度重なる要求は「物乞い」や怠慢な態度にうつることがある。結果として両者のあいだに齟齬が生じ、協力関係が破綻することも多い。このことは、アナングの協力者にもあてはまる。

## 2 協力者の共有

上述の理由から、協力者の関係には不確かさが含まれており、協力者がみつかるかどうかは、その日その時の偶然性に賭けるという状況が生みだされる。しかし、偶然性に賭けるといっても、都市でアナングが酒を獲得できずに泣き寝入りするということはほとんどなかった（私の経験では獲得率は100%）。それは、酒の獲得が十分な経験による裏付けのもとで行われていたからである。

アナングは協力を断られた場合にも、相手に対して不満を述べることはなく、その場を離れて、新たな協力者を探しに行った。それは自分に協力者のコネクションがなくても、同行者の中に協力者となつがっている者がいれば、酒を獲得する可能性があったからである。つまり、新たな協力者を見つけ出すのに重要なことは、アナング間での「協力者の共有」である。事例では、マリンはデニスに乗車メンバーに指名した。これはデニスが、普段から都市に滞在していて、多数の協力者コネクションを持つ人物だったからである。デニスを指名す

ることで、マリンは自身に協力者のあてがなくても協力者に辿りつく可能性を切り開くことができる。

協力者の共有は、アナングにとって「分け合う」、あるいは「世話をする」ことにもつながる。これは、オスティン＝ブロスが記述するように [cf. Austin-Broos 2006]、「Xのために～する」ことで愛情がはかられるという関係にも埋め込まれるかもしれない。ただし、アナングの協力者の共有が、西洋文明の象徴ともいえる酒の獲得を目的としていることを考えると、社会秩序の維持・再生産の議論には簡単に結びつけることはできないだろう。今日、アボリジニに対する「酒はよくない」という禁酒主義的な規範が高まり、それに付随してアナング自身の内的葛藤も高まっている。このような状況において、酒の獲得に結びつくような行為は「間違った道」として捉えられてもおかしくない。

だが実際には、「協力者の共有」はさほど大きな問題となっていない。その理由は、アナングの「そのままにしておく」という姿勢にある。マリンたちが午後2時に酒探しに出かけても、あるいは酒をめぐって小競り合いが起きても、アナングは積極的に干渉することはなかった。第四章で示したように、こうした他者への不干渉はトラブルに巻き込まれないためにアナングに求められる姿勢でもある。つまり翻せば、他者への不干渉が「酒はよくない」という規範が行使されることを妨げるというパラドックスを生んでいるともいえる。そこに、酒の獲得のための「協力者の共有」というアナング・ウェイが入り込む余地が生まれるのである。

### 3 酒を「狩る」

アナングは酒だけではなく色んなやりとりを繰り返しながら、マッド・ピーブルのような協力者のコネクションを持つ人物を探し回るのだが、事前に連絡を入れて待ち合わせるということはほとんどない。通信機器がそれほど広まっていない状況において、アナングは「いつもの場所」「いつもの道」といった家族がよく集まる場所を巡りながらメンバーを探す。道中に出会う家族とのあいだで情報交換をおこなうことで、人の出入りが激しいアリススプリングスであっても、お目当ての人物の居場所をつかむことが可能になる。アナングはクルージングを続けながら情報更新し、それに合わせて行先を変えながら、酒を獲得するチャンスが訪れるのを待つ。

こうしたアナングの協力者探しの方法は、近代化された社会では曖昧で不安定なもの

して捉えられがちであるが、アナングにとってそれは不安をもたらすものではない。彼らは「いつもの場所」や「いつもの道」を通るように、アリススプリングスのどこにいけば会いたい人に辿りつけるのかを経験あるいは情報からよく把握していた。そうした手がかりをもとに、アナングはクルージングを続ける。クルージングは必要なものに近づくのに欠かせない営みである。

クルージングはアナングにとって娯楽の要素もある。一旦酒の獲得に出発すると、延々とクルージングが続けられるのは、必ずしも酒を手に入れたいからだけではない。家族に出くわしたり、タバコをもらったり、CDを交換したり、食料を分けてもらったり...「何か」が起きることに期待して続けられるクルージングは、アナングにとってちょうどよい気晴らしでありレジャー要素も強い。

このようにアナングが酒を求めて小集団を形成し、離合集散を繰り返しながら、ひたすらクルージングし「何か」が起きることを期待する様子は、食糧を求めてブッシュに狩りに出かけるアボリジニたちの姿を彷彿とさせる。その酒の獲得行為は、ウッドバーンが示した以下の狩猟採集民の食物分配の特徴 [1982] を想起させるものである。

1. 社会集合は柔軟性に富み、その人的構成は常に変化している。
2. 諸個人は誰とともに住み、誰とともに狩猟採集を行なうのか、誰と交易と交換をおこなうか、だれと儀礼をおこなうかなどについて、個人的に選択することができる。
3. 生存に必要な諸資源へアクセスするために特定の他者に依存することはない。
4. 人々の関係は分配や相互依存を強調する一方、長期にわたって特定の他者と特別な関係を維持したり、特定の他者に依存することはない。[Woodburn 1982:434, 岸上 2003]

これら狩猟採集民の行動パターンは、アナングの酒の獲得過程にみられる行動、例えば、酒探しに出かけるメンバーの編成や指名の仕方、協力者の共有や協力者との関係などと多くの部分で重なっている。ピーターソン [Peterson 1991:67] は、辺境のアボリジニ・コミュニティの多くが近代国民国家にすっかり包摂され、人々は生業としての狩猟採集を放棄してしまったのは事実だが、アボリジニが狩猟採集民でなくなったとはいえないと指摘している。アナングも同様で、飲酒規制によりアクセスが複雑になった酒を対象として「狩り」を行っているようにもみえるかもしれない。

だが、ここで注意を払うべきは、酒は、カンガルーやエミューといった彼らのカントリー

由来の獲物とは異なり、それ自体に文化的・社会的な価値が与えられないという点である。西洋文明によって持ち込まれた「白人の毒」である酒は、アナングのあいだで「狩り」の対象とは語られない。むしろ彼らは、酒を「タブレット（錠剤）」と言い換えて、ビール片手に「頭が痛いからタブレットを服用しているだけ」と嘯くこともある。この点をふまえると、アナングが酒を「狩る」という見方は、必ずしも現状を捉えているとはいえない。それは、「伝統的」な狩猟採集民の行動パターンを今日のアナングの酒の獲得にあてはめるだけの作業になってしまうだろう<sup>88</sup>。

今日的なアナングの酒の獲得を理解するうえで重要なのは、狩猟採集の行動パターンとの差異を見極めることである。例えば、アナングが「毒」や「タブレット」という酒の用語を使い分ける背景には、酒の獲得をめぐる一連の行動を安易に「狩り」に例えることができないというアナングの深刻な飲酒事情がある。アナングは、飲酒を「タブレットの服用」と言い換えることによって、伝統的な狩猟採集のやり方を引き受けつつも、両者に連続性を持たせないように注意を払っている。このような即興的で創造的な思考の道筋は、政府の管理や規制のもとで西洋由来の物質を手に入れる人びとによって織りなされるアナング・ウェイといえる。

さらにマリンが酒を獲得した過程にも、同様の思考の道筋がみられる。マリンは酒の獲得に向かう際、必ずといっていいほど助手席に座り、行先やメンバーの再編の指揮をとっていた。その様子はまさに「狩り」を彷彿とさせるものであった。だが、この酒の獲得過程を狩猟に照らして考えると、マリンが指揮をとることは過去の記述に矛盾していた。アナング女性は基本的に採集に従事し、男性が狩猟を担っており、中央砂漠で好まれる赤カンガルーは伝統的には男性が槍で捕まえてきたといわれている [Bryce 1992 : 34]。さらに、これまでの狩猟採集研究の議論においても「狩りの主体＝男性」という通説があり、「狩りの主体＝女性」という見方は主流ではない。

だがここで注目すべきは、アナング女性の西洋文明の取り込みと環境適応である。アナング女性は、かつて槍の使用を禁じられており、狩猟には参加していなかったといわれるが、白人社会からライフルや狩猟犬が導入された頃から、狩猟への参加が目撃されている。中央砂漠では、アナング女性たちが狩猟犬を使って仕留めた赤カンガルーをキャンプに持って帰ってくる姿が確認されており、近年はライフルで赤カンガルーを撃っているという記録も残っている [Bryce 1992 : 34]<sup>89</sup>。実際の会話の中でも、アナング女性たちがカンガルーを仕留めたという話がよく聞かれる。マリンの姉マーガレット（50歳女性）は、20代の

頃から車を運転しカンガルーをライフルで撃っていたと話す。「狩りの仕方は母親から教えてもらった」というマーガレットの発言から、それが最近はじまった話でないことがわかる。アナング女性が狩りに参加した理由について、マーガレットは次のように語る。

「この辺りは、男がビジネス（儀礼）で長く土地を離れるから、その間、女が狩りをしていたのよ。昔はディンゴを狩ることもあったわ。ディンゴは皮を売るだけで食べてはいないけどね。」（2019年2月23日のフィールドノートより）

このマーガレットの語りに従えば、マリンのように女性が酒を「狩る」主体となることは現地の文脈において、それほど違和感のあることではない。だとすれば重要なのは、アナングが長年にわたって築き上げてきた採捕様式を「伝統」として定型化しないことで、酒の獲得に柔軟に活用してきたという点である。この点に、中央砂漠の激しい環境の変化に創造的に対応してきたアナングの非構造的な思考の道筋が垣間見られる。

以上、酒の獲得過程にみられるアナングの諸行為は、主流社会の管理や取り締まりのもとで、これまでの狩猟採集生活で培われてきたやり方を基盤に、状況判断的に織りなされてきた営みとして捉えることができる。そして、そこに、都市の飲酒規制、主流社会の規範、さらにはそれを内在化する自らの規範の隙間をぬっていくアナング・ウェイを捉えることができるのである。

## 五 小括

これまでのアボリジニ研究では、主流社会とは異なる独自の秩序や規則が描き出されてきた。そこで捉えられたのは、植民地状況に置かれながらも失われていなかったアボリジニの文化や社会であった。ところが、アナングの飲酒をめぐる一連の過程に着目すると、ポスト植民地状況に生きるアナングは、これまで議論されてきた秩序や規則に留まらないような行為を繰り返しているようにみえた。

本章では、アナングの酒の獲得過程を取り上げ、そこに立ち現れるアナング・ウェイについて論じてきた。それは「アボリジニ文化」という一義的なカテゴリーに囲い込まれないアナングの多様性や創造性を示すためであった。

都市の酒屋で酒を購入することが困難なアナングは酒を手に入れるために、協力者と連

携するしかなかった。協力者を見つける行程で、アナングはクルージングを続けながら、家族・親族とのあいだで情報交換し、その情報を手掛かりに協力者へと近づいていった。アナングは、1人の協力者に依存するのではなく、アナング間の「協力者の共有」をはかることで酒の獲得の可能性を開けていた。これらの過程から、次の二点が明らかになった。

ひとつは、協力者とアナングの関係である。酒の獲得過程を通して、協力者が酒屋の入店が拒まれるアナングの待遇に同情的であるのに対し、アナングにとって重要なのは協力者と「世話の関係」にあることであった。アナングは協力者を「家族」に位置づけることで世話の関係に取り込み、負い目感情を抱くことはなく要求を重ねた。これは外部社会の協力者との互酬的关系を生み出すアナング・ウェイであった。

ただし、結果として、アナング・ウェイを共有していない協力者とのあいだには齟齬が生じ、関係が断たれることもあった。アナングと協力者との関係は状況に応じて臨機応変に形成されるものあると同時に、不確かさを含むものであった。

そうした不確かさを補うアナング・ウェイとして、二点目にあげられるのが、これまで築き上げられてきた狩猟採集様式の活用の方法である。アナングは「協力者の共有」を行うために、協力者のコネクションを持つマッド・ピープルを都市で探し出さなければならない。マッド・ピープルを探し出すために、アナングはクルージングを続けながら情報収集する。こうした一連の過程は、まさに狩猟採集活動の特徴に重なるものであった。だが、「酒はよくない」という規範の中で、アナングが酒の獲得を狩猟採集に結びつけることは決してなかった。そこには、酒の獲得に「伝統的」な狩猟採集様式を活用しつつ、両者の持続性を持たせないことで成し遂げられるアナング・ウェイを捉えることができた。

このように、ポスト植民地状況を生きるアナングは、外部社会の協力者や自らの狩猟採集様式などその場その場でアクセスできる資源を即興的に活用して、酒の獲得を可能している。これらの動きは、主流社会が目論んだ飲酒の管理化に反するものであり、アナングにとっても皮肉にことに「アナング・ウェイである」ことが「酒はよくない」という自分たちの語りを無化するような例として位置づけられるかもしれない。こうした人間関係の複雑な問題が最も先鋭化されるのが分配の場面だろう。つづく第7章では、アナングたちが手に入れた酒をいかに分配するのかを分析、記述しながら、この点について明確にしていく。

## 第七章 酒を分配する

### 一 はじめに

本章では、飲酒規制をかいくぐって手にした酒を、その後、アナングのあいだでどのように分け合っていくかを検討する。その分け合い方は、表面的にはアボリジニに特徴的な経済活動のパターンとして知られるデマンド・シェアリング (Demand Sharing) [Peterson 1993] との類似が指摘できるように思われる。しかし、本章で注目するのはそのしくみや規則ではなく、デマンド・シェアリングでは説明できないような、酒の分配をめぐるせめぎ合いや葛藤、それに対するアナングの対応とそこに浮かび上がる思考の道筋である。

デマンド・シェアリングとは、端的に言えば、「要求による共有」のことで、要求という行為の社会的意味を重く見る考え方である。ピーターソンによれば、ある人が誰かにモノを要求するのは、その人が困窮しているからというだけではなく、むしろ両者の社会関係を常に生産し、維持するためであるという。あるいは、そうした相互関係を要求したり、すでにある社会関係を実体化させたりするための場合もある。こうした態度は、平等主義的な社会秩序の中心であり、所有や、所有から生まれる不平等から先住民を引き離しているという [Peterson 1999]。

こうしたデマンド・シェアリングについても、2000年代に入り、オーストラリア国家によるアボリジニ社会への福祉政策をはじめとする介入が少なくない影響を与え、再編がなされているとの指摘もある。たとえば、大野 [2010] は、人間関係を維持するために、貨幣や物品がデマンド・シェアリング的に活用されていることをみとめながらも、都市部や地方町の生活の場では、個人の所有の概念が次第に広まりつつあると指摘する。こうした議論は、近代化によって徐々に浸透した資本主義的な貨幣経済に対するアボリジニの対応に焦点を当てたものである。ただ、飲酒問題など現代的問題を理由に国家から直接介入を受けるアボリジニが、その内部に抱える新たな苦難にいかに対応しているかについては、いまだ十分に検討されていない。

オーストラリア北部準州では、2007年から北部準州緊急措置、後に介入政策とも呼ばれるようになるアボリジニへの福祉改革が施行され、中央砂漠のアナングもその管理下にある。飲酒規制はその一項目として開始されたものだが、それにより、アナングは酒屋で酒を購入することが制限されている。アナングの、特に酒を好んで飲む人びとにとっては、酒が



希少価値の高いものになっているともいえる。さらに、酒の資金源となっていた生活給付金にも用途制限が課され、酒の入手は容易ではなくなっている。こうした状況において彼らは、多くは酒宴の場において、様々な苦勞をして手に入れた酒を、個別的にはある程度の出し惜しみはあるが、かなり鷹揚に分配している。ただし、その場に居合わせたメンバーで酒を消費してしまう傾向にあるため、分配を期待する不在者とのあいだに軋轢が生じているようである。

本章では、酒の分配をめぐる軋轢や緊張へのアナングの対応とそこで紡ぎ出されるアナング・ウェイを、彼らの人間関係や嫉妬の概念に注目して検討したい。

## 二 飲酒する場所と分配方法

アナングの酒の入手ルートは、大きく分けると二種類ある。ロードハウスのバーやレストランなど店舗内で酒を飲む場合と、都市で転売してもらった酒を飲む場合である。それぞれの条件が異なるので、どちらのルートで酒を得るかにより、分配のあり方も大きく異なってくる。以下では、アナングの飲酒を特徴づける2つの飲酒パターンをみていく。

### 1 店舗内で酒を飲む場合

バーやクラブなど店舗内で酒を購入する場合として、ここでは、イマンパ・コミュニティから約17km離れたところに位置するロードハウス「マウント・エベネザ(Mount Ebenezer)」の事例を取り上げる。マウント・エベネザは調査地のアナングにとって最も身近な酒場である。

マウント・エベネザはイマンパ・コミュニティが運営するロードハウスである。マウント・エベネザにはバーやストアが併設されており、アナングはよくここで過ごす。ビリヤードを楽しむ者もいれば、大きなTVに映し出されるオーストラリアン・フットボールの試合を熱心に観戦する者もいる。マウント・エベネザには観光バスもよく立ち寄る。「イマンパ・アーツ・ギャラリー (Imanpa Arts Gallery)」にはアナングが描いたアボリジニ・アートが展示・販売されており、レストランやバーは観光客でにぎわっている。

日中はイマンパ・コミュニティでキャンバスを描いた人々も、夕暮れ時になるとマウント・エベネザへ車で移動してくる。1台に乗り込むのは4~6人(多い時は荷台にも乗り込み10名ほど)で、メンバーは近しい家族の中からその都度編成される。イマンパ・コミュニ

ニティには動く車が数台しかない上、多くの人が出かけたがるので、車に乗り込めるかどうかはその時々交渉による。

キャンバスを描き上げた女性たちはマウント・エベネザにつくと、イマンパ・アーツ・ギャラリーに絵を売りにいく。白人のマネージャーがいれば、彼女たちの絵を買い取ってくれる。得られる金額はキャンバスの枚数によってまちまちであるが、たいていの場合、AUD40～60（4000～6000円）、多くてもAUD100（約10000円）ほどである（ギャラリーの売上に応じて、買取の枚数に上限がつくこともよくある）。彼女たちは現金を受け取ると、新たなキャンバスや絵の具など必要物品を購入し、残った現金を手にバーにむかう。

マウント・エベネザのバーには、アナングが自ら定めた酒のルールがある。注文できる酒は1日4缶まで、初回注文時にはフードメニュー1品を必ず頼まなければならない。つまり、酒だけ飲むことはできない。カウンターにはルールが明記されており、これらは観光客にも適用される。バーカウンターでは、店員が注文者の名前を確認しノートに記入する。店員は注文の度に酒の本数をカウントしていき、4缶まで達すると販売を断る、というシステムである。

現金を手にしたアナングは、それぞれが個別に酒と食事を購入し、好きな場所に着席すると飲み始める。バーで注文される酒はほとんどがビール（VBという銘柄が人気。1缶約550円。都市に比べるとかなり割高）で、付け合わせの1品は大抵、最も安い山盛りのフライドポテト（800円）である。アナングは「外なら絵を描きながら酒を飲める」あるいは単に「気分がいい」といった理由で屋外席を選択することが多く、結果的に屋内は観光客、屋外はアナングというように分かれることが多い。席に着くと、アナングは自分の購入した分だけを飲み、基本的に分配は行わない。それぞれは近くに座るが特に干渉しあうこともなく、各々のペースで静かに酒を飲み続ける。

マウント・エベネザのバーは20時には閉まる。閉店間際になるとお土産のポテトやジュースを購入し、みな手にした現金のほとんどを使いきって再び集団で帰路につく。4缶程度なら酩酊することもなく、ほどよく陽気である。以下に、酒飲みとして知られるテレナの飲酒の様子を紹介する。

#### 【事例 テレナ（50代女性）の酒の購入】

この日のテレナの所持金はポケットに入ったコイン数枚程度であったが、悲壮感はない。テレナはすでに5枚のキャンバスを仕上げていたからである。ギャラリーで買

い取ってもらえれば、5枚のキャンバスは100ドルになる。

エベネザにつくと、テレナは椅子に腰かけ、持っていたキャンバスの裏に名前を書き込んだ。一緒に車に乗ってきたアナング女性たちもマネージャーが訪れるのをじっと待っている。4時すぎ、マウント・エベネザに現れたマネージャーは「今日は2枚しか買わないよ。」とはっきりした口調で言い放った。すべてを買い取ってもらえないわけだが、みな別段驚く様子もない。テレナはキャンバスと交換に40ドルを手渡され、そのお金で新しいキャンバスと絵の具を購入した。他の女性たちも順番にキャンバスを買い取ってもらっている。

テレナは残った現金を手にそのままバーカウンターに向かい、備え付けのベルを鳴らして気づいた白人の女性スタッフに軽く手を振った。長く勤めているその女性スタッフはお金を受け取ると、テレナの名前を聞くこともなくノートに「Terena」と書き込み、冷えたビールの蓋を開けてから手渡した。フライドポテトは揚げたてが後で運ばれてくるので、番号付きの引き換え券だけが渡される。

テレナは適当なイスに腰かけ、私に隣に座るようにいった。テレナは残りのキャンバスを指先で優しくなでながら「買うか？」と声をかけてきた。「ここで売ったらペナルティーでしょう（マウント・エベネザでは直売は禁じられている）」という「そうだ」とニヤリと笑った。このやりとりを何回繰り返すのだろうと思わず笑ってしまう。私が苦笑するのを気にする様子もなく、テレナは続けてお決まりの文句をいった。

テレナ 「これ（残りのキャンバス）を売りにエルダング（約50km離れた隣のロードハウス）にいこうか。...今から。」

筆者 「今からだと遅すぎるし、この時間だと観光客はもう来ないよ。」

テレナ 「じゃあ、明日。」

筆者 「OK。明日ね。」

テレナ 「明日はこれに絵を描くよ。」

テレナは、袖の中にしまっていた新しいキャンバス地をちらつかせた。熱々のフライドポテトが届くと、ケチャップと塩をたっぷりかけて勧めてくれる。テレナはポテトにはそれほど手をつけず、またカウンターに新しいビールを買いにいった。その後もTVを眺めたり、たまに家族と会話をしたりしながら3時間ほどかけてゆっくりと4缶目のビールまで飲み切った。残ったポテトは持ち帰り用のBOXに入れて持ち帰る。家で待つ子供たちが少しくつまむこともあるが、冷めたポテトは多くの場合10数匹いる飼い

犬たちのエサになる。ほろ酔いのテレナは家に戻ると、マットレスに毛布をひいて横たわった。そして、「おやすみ」というと特に寝支度をすることなく、そのまま眠りについた。

[テレナ（50代女性）の事例]

表6 マウント・エベネザ滞在時のテレナの収支（1AUD=100JPY）（筆者作成）

内訳	収 入 (AUD)	支 出 (AUD)
現金	6	
キャンバス売上（2枚分）	40	
キャンバス（20 cm×40 cm）		10
ビール×4 缶		22.0
フライドポテト×1 皿		7
合計	46	39
	残高	7

こうした晚餐はテレナに限ったものではなく、マウント・エベネザと一緒にやってきた女性たちのほとんどが同じような夜を過ごす。マウント・エベネザにやってくる車は1台だけではなく、夕暮れ時になると数台の車がマウント・エベネザ前に連なる。キャンバスを売って、現金を手にした人びとは、バーカウンターでそれぞれにビールを購入する。購入されたビールが分配されることはなく、「1口だけ頂戴」と求められても拒否する場合がほとんどである。トイレに立つ時は、信頼のおける人物にビールを預けてからいく。みな各々のペースで酒を飲む。閉店が近くなるといずれかの車に乗りあって、帰路につく。イマンパ・コミュニティまで歩いて帰る者はいない。

こうして和やかな晚餐がおこなわれる日もあれば、酒が飲めない日もある。現金もキャンバスもすべて底をついてしまう場合や、描き上げたキャンバスがあってもギャラリーが在庫超過で買取を中止してしまう場合がある。貯金をしている人はほとんどおらず、現金収入がなくなると次の生活給付金の支給日（2週間後）まで、家族の世話になるしかない。たとえ生活給付金が残っていても、商店で生活用品や食料品を買うことはできるが、酒を買うことはできない。そのため、キャンバスの買取がない日はマウント・エベネザのバーは閑散と

して静まり返る。

## 2 都市で酒を転売してもらう場合

次に酒の転売ルートが最も発展している都市アリススプリングスの事例をとりあげる。

アリススプリングスは、イマンパから 270 kmほど離れた場所に位置する都市である。オーストラリア最大の観光地ウルルにむかう観光客が降り立つゲートシティではあるが、車で 1 周しても 1 時間ほどのこじんまりした都市である。砂漠の中のオアシスのような場所でここに来れば大方のものは手に入る。観光客向けのレストランやクラブ、カジノも立ち並び、娯楽施設も多い。

アナングは現金が入ったら、様々な理由をいってアリススプリングスに出かけていくが、理由がなんであれ、大抵の場合酒を飲んでいる。バーやクラブといった飲酒が許可された場所もあるが、協力者を介して安価に大量の酒を手に入れ、茂みや車内、家屋のバックヤードなどで分け合って飲むことの方が多い。以下にあげる事例は、アナングがイマンパ・コミュニティからアリススプリングスに訪れ、酒を飲みはじめるまでの行程である。

### 【事例 クマ（50 代男性）、フェリス（20 代女性）、ブルース（40 代男性）の分配】

イマンパ・コミュニティに滞在していると、クマがやってきて「アリススプリングスに行こう」と誘ってきた。クマは大の酒好きで、私が「アリススプリングスに連れて行ってはいけない」とよく注意される人物の 1 人である。少し怪訝な顔をしてみせると、「裁判所から呼び出しがかかっているからだよ。」と手に握りしめていた用紙を見せてくる。確かに裁判所から呼び出しがかかっているようだ。先日、酔っぱらったクマはマウント・エベネザのバーでケンカをして、椅子を窓に叩きつけフレームごと破壊したのだ。「あの件で？」ときくと「そう、そう」と大きく頷いた。現金の持ち合わせがあるのかと怪しむ私に「金はフェリスが持っているから」とクマは続ける。どうやらクマの娘のフェリスも一緒に行くらしい。フェリスの銀行口座にアルバイト代が振り込まれたが、肝心のキャッシュカードを紛失してしまったので（ブッシュで酔っぱらった際に落としてしまったとのこと）、アリススプリングスの銀行で再発行の手続きをしなければならない、という。結局、日帰りという条件（この頃、私は「アリススプリングスに行くなら日帰りにしなさい」と下宿先の家人から頻繁に注意を受けていた）で、私は自分の息子とクマと娘フェリス、フェリスの夫であるブルースをアリススプリングスに

連れていくことになった。

アリススプリングスにつくと、フェリスは早速「銀行に行ってください」という。キャッシュカードの再発行の手続きをすませるのに 2 時間待った。フェリスにはブルースが付き添い、クマは何をするというわけでもなく、私と息子と一緒に車内に留まり、ひたすら音楽を聴いていた。

フェリスが無事に銀行から現金を引き出すと、ケンタッキーフライドチキンに寄ってほしいという。フェリスは AUD 10 ほどのセットをドライブスルーで購入した。チキンは 3 人で分け合っている。フェリスは後部座席でチキンを頬張りながら「次は中古品の店に向かって」という。中古店で、フェリスはリュックサックとキリストと聖母マリアの肖像画を購入 (AUD50) した。次に「Ashley Street の例の家に向かって」という。そこにはクマの古い知人で、酒の購入を代行してくれる人物の家がある。その家はよくあるタイプの一軒家で市街地から車で 10 分ほど離れた住宅街に位置する。

知人宅の前に停車すると、3 人は揃って下車し門を通過して中に入っていった。私も何度か来たことはあるが、いつも外で待つように言われるため、この知人の姿をはっきり見たことはない。しばらくすると、ガレージから SUV 車が出て行き、同時に 3 人が戻ってきた。「もう少し待ってくれ」とクマが声をかけてくる。どうやら交渉は成立したようだ。

30 分ほど待つと、さっき出て行った SUV 車がガレージに戻ってきた。3 人は再び下車して、家の中に入って行く。しばらくすると周囲を気にしながらクマが 24 缶入りのビール 2 箱 (AUD108 相当) を抱えてやってきて、いそいそと車の中に運び込んだ。クマらは車内でビールの箱をあけて、よく冷えた大量のビール缶を買ったばかりのリュックサックに移し替えている。ほぼ同じタイミングでプシュっというおなじみの音が立て続けに聞こえてきた。振り向くと 3 人ともすでに飲み始めている。

ビールを飲み始めたクマに「今から裁判所に行くんじゃないの？お酒なんか飲んで大丈夫？」ときくと、「次でいい」「ウィトバ (息子のアボリジニ名) も疲れているだろう。イマンパに帰ろう。」という。フェリスは「これをウィトバに」「おやつを買ってあげて」と 20 ドル紙幣をくれた。ブルースもビールを片手におどけてみせ上機嫌である。

イマンパに戻る道中、3 人は延々とビールを飲み続けた。フェリスたちは、ビールを飲み終える度に空き缶を窓から外に投げ捨てている。なぜ空き缶をブッシュに捨てるのかと尋ねると、「空き缶をロードハウスのごみ箱にまとめて捨てると、警察に通報さ

れてしまうからだ」と教えてくれる。帰路の車内は大変賑やかだ。酒が進むにつれて音楽は大音量となり、それぞれのお気に入りの曲（アナング・ソング）が繰り返し流された。大合唱したかと思うと、「愛している！」と口々に叫ぶ。3人が代わる代わる「トイレ！」といい、その度にタバコを吸うものだから、なかなか先に進めない。

アリススプリングスを発って4時間、ようやくイマンパ・コミュニティが近づいてきた頃、リュックサックの中に残された酒が随分減っていることに気づいたフェリスが（バックをのぞくと48缶が18缶になっていた）、父親であるクマにむかって「飲みすぎだ！」と抗議しはじめた。さきほどまで陽気に飲んでいたのがウソのような激しい抗議である。「家でネリー（フェリスの母親）が待っているのに！」「クマは狂っている！」と大声で泣きながら、クマを非難し続ける。知らないふりをするクマに、今度はブルースが「いい加減にしろ！俺はナイフを持っているんだぞ！」とポケットに手をいれてすごむ。「ケンカするなら降りてくれ」というと一旦鎮まるが、しばらくするとクマが新しい缶を開けてのみはじめたため、口論が再開した。フェリスもブルースも新しい缶を開けてビールを飲みながら、イマンパ・コミュニティの自宅に帰るまで延々と罵り合いは続いた。（2017年3月20日のフィールドノートより）

この時の酒の代金はフェリスが支払い、クマの知人を介して手に入れた。購入者はフェリスだが彼女は酒の分配を仕切るわけでもなく、クマやブルースもフェリスに断りを入れることもなく、それぞれのタイミングで酒を飲み進める。フェリスたちがそうしたように、多くの場合、大量の酒はすぐにショッピングバックなどの大きなカバンに移され、足元や後部座席の下部などできるだけ外から見えにくい場所に隠される。メンバーは飲みたければそれぞれがカバンから酒を取り出していく。途中で離脱する者は、別の袋にいくらか酒を移しとっていくことはあるが、この時も資金を出した者が分配を指示することはない（このように集団ごとに取り分けて、あとはそれぞれ好きなように消費していくスタイルは、カンガルーや牛、エミューなどの肉の分配にもよく似ている）。分配される酒の本数は状況判断的で、その場のメンバーのあいだで「ちょうどよい（*palya*）」と思われる数だけ配分される。

酒が手に入ると即座に飲み始める（ビールはもちろん、白ワインも飲み物は冷えているうちに一気に飲む）。酒が十分手に入るまではひたすらと町をクルージングするが、酒を手に入れてしまえば、当初の目的（例えば裁判所に行く、買い物をする、家族に会うなど）が果たせていなくても、すんなりとイマンパ・コミュニティに帰ることが決まる。大量に酒を入

手した時は、飲むスピードが速いこともあってか、酩酊するのも速い。楽しい酒宴で終わることもあるが、酒の底がつきかけると、飲みすぎた人物への抗議が引き金となって激しい口論や殴り合いに発展することもある。トラブルの原因は多くの場合、特定の個人による過剰消費だが、あらかじめ酒が人数分に分配されるということはない。

このように、大量の酒を分けて飲むというやり方は、「平穩だけど退屈」と形容される近隣のロードハウスでの飲酒とは対照的なものである。ロードハウスのバーでは各自がカウンターで開封済みの酒を1缶ずつ購入するため分配行為自体が行われないが、都市での協力者を介した酒の調達では、通常大量に手に入れた酒は集団内で分配される。ここで重要なのは、前者がイマンパ・コミュニティで話し合われた飲酒ルールに基づく穏やかな晚餐であるのに対して、後者は状況対応的な分配に基づくトラブルと切り離せない酒宴であることである。これには、酒の分配の不履行とそれにもなう「嫉妬 (*jealous*)」の発生が大きく関わっている。次節ではアナングの「嫉妬」の思考様式と酒の分配不履行との関係を考えてみたい。

### 三 「嫉妬」がもたらす災い

アナングがマウント・エベネザのバーで酒を購入する場合と、協力者による転売を通して酒を大量に入手する場合とでは分配のあり方が大きく異なる。これは、酒の入手のプロセスが大きく異なるからである。

表7 酒の入手と分配（筆者作成）

	入手ルート	入手の仕方	購入者	飲酒の様子	分配の有無
①	バーで注文	自分たちの飲酒ルールに基づき酒（開封済）を1缶ずつ購入	個人	各自が購入した酒を飲む	分配されない（求められても断る）
②	協力者を介して購入	協力者による転売を通して、酒（未開封）を大量に購入	個人あるいは複数名	大量買った酒を複数名で飲む	状況対応的に分配される

表7の①「バーで注文」では、日中絵を描き上げたアナングが、マウント・エベネザでキャンバスを買い取ってもらい、多くの場合、数缶のビールが飲めるくらいの現金を受け取る。その後、個人がそれぞれのタイミングでバーカウンターに行き、白人スタッフによって開封



されたビールを1缶ずつ購入する。このようにマウント・エベネザでは、酒が少量ずつしか渡されないので、特定の人物が大量の酒を所有するという状況にはならない。

ここで重要なのは、マウント・エベネザのギャラリーの買取システムやバーのルールが、アナングが話し合っ作り出したルールであるということである。マウント・エベネザでの時間が平穏なのは、アナングが「間違った道」に向かわないようにアナング・ウェイに沿った取り決めが人びとのあいだで共有されているからである。例えば、ギャラリーの買取価格はキャンバスのサイズによって決まり、個人の技量や作品の出来栄に左右されない。そのため、買取日に描く上げたキャンバスを持っていきさえすれば、集団のメンバーはほぼ間違いなく同時に現金を手に入れることができる。持ち込んだキャンバスの枚数が異なり収入に差が出たとしても、バーで提供される酒の本数には上限があるので、人々が飲む酒の量にはさほど大きな差がでない。それゆえマウント・エベネザでは特別に優遇される者はおらず、財や酒が特定の個人に集中することもない。安定した酒の供給が行われるマウント・エベネザでは、相手に分配を要求するような状況も起こりにくい。

このようにマウント・エベネザのギャラリーやバーのシステムには、アナングのあいだで嫉妬が発生する要素が極めて少ない。アナングは、自分たちのやり方で運営するマウント・エベネザやイマンパ・コミュニティといった空間を「ハッピー・カントリー」と呼び誇らしく語る。

ところが、テレナの発言にも見られるように、アナングはいつもどこか違う場所へ出かけるチャンスをかかっている。そんな人々の間でよく交わされるのは、マウント・エベネザは「いいところだけど、退屈」という言葉である。アナングの中には、マウント・エベネザでの平穏で安定した晩餐が過ごせるとしても、あるいはトラブルに巻き込まれるリスクを負ったとしても都市に出かけていく人が相当数いる。

一方、表7の②「協力者を介して購入」をみると、酒の分配に際して購入者が本数を直接指示するわけではなく、その場や状況にあわせて変則的に分配されていく。上述の事例では、フェリスが資金を出していたが、クマやブルースはそれを気にする様子もなく、次々と酒を消費していき、フェリスもその行動を咎めることはなかった。

だが、消費を咎めないということは見境なく飲んでよい、ということではない。アナングにとって分配は「厄介だけれど、与えることが相手を愛すること」と語られる。だからこそ、その場の文脈にそぐわないような酒の分配や消費が行われると、すぐさまに非難の対象となり「間違った道だ」と厳しく咎められる。アナングのあいだで起きるトラブルの多くが「嫉

妬 (*jealous*)」が原因と説明され、よからぬ嫉妬を生まないように注意深くあることが求められる。

富、威信、序列の平等が強く求められるアボリジニ社会において、財が個人に集中した場合に生み出される「嫉妬 (*jealous*)」は災いの種と忌み嫌われる [Peterson 2013: 175]。また、嫉妬はパートナーによって放置されたことに対する爆発的な怒り、暴力および報復をもたらすものといわれる [Frost 2014 ; Lloyd 2014]。こうした嫉妬への対応として、感情が揺れ動くような場面では、分配の論理が破られないように相互監視が行われたり、分配の論理に反するような場面では、嫉妬が生じないようにごまかしたり嘘をついたりといった工夫がされることもある [Burbank 2014]。

アナングのあいだでも嫉妬は忌み嫌われ、発生要因は慎重に取り除かれる。だが、酒の分配をめぐるのは、かなり頻繁に嫉妬が生じてしまう。なぜなら酒宴の場での酒の消費が速く、その場に居合わせなかったメンバーへの分配の不履行が起こりがちだからである。酒を十分な量調達したとしても、調達した場所、あるいは道中でほとんど消費しつくされてしまう。その要因としては、酒が他の動植物に比べて、局所的にしか入手できない資源で、かつ生理的に依存性の高い属性をもつことがあげられる。こうした酒の属性によって、本来なら分配が期待される人びとにまで酒が行きわたらないという状況が生まれると考えられる。

嫉妬がもたらす災難を嫌う人々は、酒宴の場で過剰に酒を飲んでしまった人物の行為を強く咎める。事例で示したように、フェリス、ブルース、クマは、自分たちが手に入れた酒を、意識的か無意識か、ほとんど飲み干してしまうわけだが、彼らがそれをよしとすることはなかった。このケースでは、フェリスやブルースが、過度に酒を消費したクマを、「自分たちの酒を奪った」という理由ではなく「家族が待っているのに酒を残そうとしなかった」という理由で咎めている。このことから、フェリスやブルースの暴言は、母親であるネリーに酒を残そうとしないクマの逸脱行為への抗議であり、イマンパでフェリスらの帰りを待つネリーの「嫉妬」を回避するための手段であったと考えられる。

以上のことからみえてくるのは、イマンパ・コミュニティへの帰路、突如としてはじまった口論が、個人主義的な所有欲求や酒への渴望からだけではなく、その場に居合わせない人びとへの分配の不履行とそれともなう嫉妬の発生を避けるために起きているかもしれないということである。次節では、酒の分配の不履行と嫉妬への対応とそこにみられるアナング・ウェイについて、アボリジニ社会の平等規範や分配規則に照らして考察したい。

#### 四 酒の分配不履行とアナング・ウェイ

平等規範はアボリジニに限らず、さまざまな様式を営む人類の社会のいたるところに見られる特徴であり、ほかの霊長類と人類との分水嶺である可能性も含めて検討がなされている（例えば、野生霊長類の調査をおこなったフリードは主著『政治的社会の進化』で、人類社会の決定的な特徴として分配の開始をあげ、それが、霊長類社会における個体の優位性を突き崩すきっかけになったと考察している [Fried 1967]）。

19世紀半ば、初期の人類学は、人間社会の色々な制度の起源を探り、人類学の太古の姿の復元とその後の発展の跡づけを目的としていた。そのとき、文明からもっとも遠い、いわゆる「未開社会」の人びとに想定されたのが平等であった。人類学草創期の代表的学者の一人であるルイス・H・モーガンが、『古代社会』において人類の発展を「野蛮」「未開」「文明」の三段階に分けたように、平等は文明が未発達な社会の一般的性質とされたのである。

20世紀に入り、モーガンらの初期進化主義人類学が「机上の論理」として批判されて早々に後退した後も、平等論は社会進化のスタンダードとして人類学会に長く君臨している [寺嶋 2011]。その意味ではあらゆる人類社会において重要な役割を果たしているものともいえるが、なかでもよく取り上げられるのは、狩猟採集民社会における顕著な平等主義 (egalitarianism) であろう。たとえば、ウッドバーン [Woodburn 1982] によると、こうした平等主義は、「個人の自律性 (personal autonomy)」を重んじる社会原理の上で成立するとする。そこで強調されるのは、所有物や土地への権利が平等で、特定の集団への帰属、特定の個人との依存関係に拘束されない、自由なアクセサビリティである。

元来の生業パターンとしては狩猟採集民に分類されるアボリジニについても、当然のことながら、様々な民族誌で、平等主義的社会として報告されている [Altman 1987、Tonkinson 1978、Gould 1969、Hiatt 1987、Sackett 1978 e.g.]。たとえば、中央砂漠のピントゥピ族を調査したメイヤース [Myers 1986] は、ピントゥピの人々が個人の自律性を極めて重要視しながら、それが自分の利益だけを追求した独りよがりのものにならないのは、人々が互いにつながり、結びついていることが社会生活の全般を律する基盤となっているからだと指摘する。関係を築くことを重んじる社会生活では、単に不平等がないとか、序列がないというのではなく、平等であることが強く主張されるのである。

「デマンド・シェアリング (Demand Sharing)」もまた、中央砂漠の辺境のアボリジニ・コミュニティを調査したピーターソン [Peterson 1993] によって、やはり、平等規範を

基盤として交わされるモノのやりとりがアボリジニに特徴的な経済活動であるとして提出されたものである。これは、けっして資源をもった者にみさかいなく金を無心するということではない。各個人は要求できる相手をわきまえており、基本的に親族間の関係が決まった間柄でおこなわれる分配行為である。こうした社会関係のなかで、人々は「求められると分配する」という社会的義務を負う。こうした分配行為は、複数のアボリジニ社会で指摘されており、それぞれ類似した特徴を持つ [Sansom 1980、Martin 1995、Schwab 1995 e.g.]。

ところが、一部の地域において、もはやそうした分配規則も平等規範も成立していないという声がアボリジニの中からもあがっている。それは西洋の物質文化への依存により、家族をおごなりにし、個人の利益追求を最優先し、独りよがりになる者が増えたという嘆きでもある。たとえば、人類学者のサットン [Sutton 2007] は、自律自営政策の失敗がアボリジニ社会の崩壊を招き、女性や子供たちを苦しめているとして、これまでのアボリジニ政策やそれを理論的な立場から支持してきた人類学者を批判した。こうしたサットンの主張は、マーシャ・ラントンやノエル・ピアソンといった先鋭的なアボリジニ運動家たちをはじめ、ローカルの人々からも高い支持を得てきているようでもある。こうした文化喪失や社会崩壊の問題で、とりわけ、中心に置かれてきたのがアボリジニの飲酒者たちである。酒に溺れたアボリジニのあいだでは分配規則や平等規範はもはや正常には機能していないという言説は、オーストラリアにおいて一般的でもある。そして、そこに現れるのが、「近代化によって文化を破壊された気の毒なアボリジニ」であった。

しかし、アナングの酒の分配過程をみると必ずしも分配行為が喪失しているわけではない。本章の事例で示したように、酒宴の場では多くの場合、積極的とは言わないまでもかろうじて分配は成立していた。上述の事例では、ビール代を支払ったのはフェリスであるが、クマやステーキはフェリスと「世話の関係」にあるため、かなりの量のビールを消費していた。アナングが「求められるのは厄介だけど、渡すことは相手を愛すること」と口をそろえて語るように、分配は相手との親密性を確かめる行為でもある。酒は決して積極的にはないが、居合わせたメンバーのあいだで不和が生じない程度に分け与えられていた。

ただ、アナングの酒の分配がデマンド・シェアリングの持続を示すかということ、そういうわけでもない。なぜなら酒の分配の場合、居合わせたメンバーのあいだでは分配は成立するものの、酒宴の場で酒が消費しつくされてしまうため、分配を期待する不在者とのあいだで極めて高い確率で分配の不履行が生じるからである。酒以外の食糧は必ずといっていいほ

どアボリジニ・コミュニティに持ち帰られるのに対して、酒はほとんど持ち帰られない。さらに都市では、現金も酒に使い込まれてしまいがちである。これは言い換えると、酒宴のメンバーのあいだでは分配も世話の関係も成立するが、その場に居合わせなかった人にとってはいずれも成立しないということである。こうした現状をふまえると、アナングの酒の分配はデマンド・シェアリングにはあてはまらない。

この両者の不一致を理解するうえで興味深いのは、分配不履行に対するアナングの対応である。分配不履行をめぐる困難に直面するアナングは、分配の不履行を解消する方向（分配規則を維持する方向）に向かうのではなく、不在者の嫉妬を解消する方向（災いが起きないようにする方向）に向かう。ここには、酒についての分配規則や平等規範の維持をはかろうとするアナングの姿はみられない。彼らが、それより重視しているのは、災いの種となる「嫉妬」を取り去る、あるいは少しでも和らげることである。この点をふまえると、「秩序や規則を重んじる」アボリジニ像自体を問い直す必要も出てくるだろう。

アナングの不在者の嫉妬を解消する方法は、飲みすぎた者への激しい抗議であった。上述の事例ではフェリスが酒を飲みすぎたクマに「家族が待っているのに」と非難を浴びせた。それは口論となり、時に大騒ぎに発展した。こうした騒ぎは、真偽は別として、自分の利益のためではなく、酒を分け与えられない不在者のために起こされ、「世話をする」ことの延長に位置づけられる傾向にある。そのため、日常的な騒動はアナングの表情を曇らせるような「困ったこと」にはなるが、「間違っただ」と断言されるまでにはいたらない（そこまで大事にはならない）。

以上のことから明らかになるのは、酒を飲み続けている大半のアナングにとって、分配規則や平等規範といった「伝統的」な体系の維持はそれほど重視されていないということである。むしろ、それらを脱構築することによって、目の前の困難に臨機応変に対処しているように見える。その対応とは、状況判断的に酒を分け合い、飲みすぎる者がいると不在の家族のために叱責して、嫉妬によるよからぬ災いを避けようとする営みである。こうした酒の分配をめぐる一連の過程にみてとれるのは、酒に溢れた環境の中を人間関係の辻褃合わせて生き抜こうとする人びとが織りなすアナング・ウェイである

## 五 小括

以上、アナングの酒の分配過程を検討してきた。上述の事例から示されたことは、酒はそ

の場に居合わせたメンバーのあいだでは、決して積極的ではないものの、軋轢が生じない程度に分け合われること、そして、その場に居合わせないメンバーへの分配不履行については、酒宴の場で飲みすぎた人物を激しく非難することによって嫉妬の発生を防ぐことであった。言い換えると、これらの行為は、酒を楽しみながら、突発的に周囲の人びととの関係にも折り合いをつけていこうという非構造的な思考に沿ったものであった。

こうした文脈で考えると、本章で紹介した事例は、酒の分配をめぐるアナングの一連の行為を、先住民文化の崩壊と捉えることで見逃されてしまう側面もあることを示唆しているように思われる。アナングは、決して「伝統的」な秩序や規則の維持・再生産に向かっていくばかりではない。むしろ、彼らはそうした体系だった論理を脱構築しながら、酒をめぐる内部のせめぎ合いや軋轢に柔軟に対応しているようにみえる。

もちろん、そういった行為がごまかしや嘘で、結果的に個人の利益につながっているということはあるだろうし、彼らの暴言や暴力を神秘化したいわけでもない。ただ、ここで注目したいのは、彼らが普段から秩序や規則に縛られているというよりは、分配や世話の関係を場面や状況に応じ即興的に使い分けているということ、そして、酒をめぐる諍いや騒動がそうした日常の延長にあるということである。

諍いや騒動の後も少なからず人間関係が保たれていることや、アナングの生活のあらゆる局面がその人間関係によって支えられている現状をふまえると、アナングがこれまで培ってきた分配や世話の関係という思考の道筋が、酒への渴望や個人主義を拡張する西洋文明を前に完全に損なわれてしまっているとは考えにくい。ここには、分配規則や平等規範を維持・再生産する方向と異なる、西洋文明がもたらした新たな苦境を状況対応的にかいくぐろうとする人びとの姿をみることができる。それは、西洋文明や先住民文化が複雑に交錯するポスト植民地状況に身をおいて、酒の分配不履行やそれに付随する諍いや騒動そのものを、他者とともに生きているための資源に転換する方法にほかならないのである。

## 結論

## 終章

本論文で試みたのは、中央砂漠の辺境のアボリジニ・コミュニティに暮らすアナングのありふれた飲酒行為、とりわけ、酒の資金を稼ぐ、酒を獲得する、そして、分配するという過程を描き出し、それをアナング・ウェイという彼らの生活の中にある思考の道筋に注目して論じることであった。これらの分析・検討を通じて明らかになったのは、ポスト植民地状況において、アナング・ウェイに沿って生きるアナングの姿であった。

本章では、以下の課題、すなわち、①オーストラリアにおいて、植民地主義とアボリジニの関係はどのような変遷をたどってきたか、②ポスト植民地状況にあるアボリジニが生きる手がかりとしている生活の思考とはいかなるものか、それはどのような人間関係を生み出してきたのか、③飲酒をめぐる一連の過程において、その思考はいかなる役割を果たしてきたのか、という三点に沿って、序章で掲げた目的が果たされたかどうか、確認していく作業をすることにする。

以下では、本論文の各章でそれぞれ論じた課題に対する考察結果を、序章で述べた先行研究の議論を参照しながら整理する。それらを踏まえて、現代的生活に立ち現れる彼らの思考の道筋を、アナング・ウェイとして提示し、その特徴を示す。

### 一 各章の概要

#### 第 I 部 オーストラリア植民地主義と先住民アボリジニ

第 I 部では、オーストラリアにおける植民地主義と先住民との関係を、アボリジニに対する飲酒政策や中央砂漠の開発の展開から検討した。第 I 部の課題は、従来の研究で対立的な図式で理解される傾向にあった植民地主義と先住民の関係を、政治的抑圧や経済的搾取へのアボリジニの反応や取り組みから検証しなおすことであった。

##### (一) 飲酒政策とアボリジニ

オーストラリアにおいて、アボリジニへの飲酒政策の歴史は、主流社会におけるアボリジ

ニの位置づけの変化を如実に表すものであった。白人入植を機にオーストラリア大陸に持ち込まれた酒は、アボリジニにとってはじめて経験した西洋由来のアルコール飲料であった。飲酒についての慣習や文化をもたなかったアボリジニは、酒に溺れるか、酒との付き合い方を一方的に押し付けられるかという選択肢しかないと考えられてきた。

70年代よりアボリジニに対する自律自営政策を展開した国家は、アボリジニ社会の混乱を把握しながらもアボリジニのやり方にまかせるという方針から積極的に関わることはなかった。ところが、北部準州では、TV報道を機に「アボリジニの子供たちを救え」という世論が高まると、2007年、連邦政府は十分な現地調査を行わないまま、強制的な介入を決定した。これらは、アボリジニが植民地主義的抑圧を受け続けていることを示す出来事であった。

この植民地主義的抑圧をめぐる議論は、「誰に語るべき権利があるのか」というさらなる複雑な問題をアボリジニ社会内部に引き起こした。介入政策後、現地に暮らすアボリジニの当事者に権限を戻そうとする動きが認められたにもかかわらず、飲酒規制だけは、「再び被害者がでる」という理由から「制限を緩めたい」という当事者の意見は翻意され、「よそ者」によって管理される状態が続いた。そこに現れたのは、「白人」と「アボリジニ」という人種のカテゴリーには還元できない、当事者を含意する「コミュニティ」と部外者である「アウトサイダー」というカテゴリーとその対立的な図式であった。

## (二) 植民地主義とアボリジニの交錯

第二章では、オーストラリアのなかでも飲酒問題が深刻なことで知られ、介入政策のきっかけともなった中央砂漠に焦点をしばり、開拓ともなう経済的搾取や政治的排除などの困難に直面するアボリジニと入植者との関係を歴史的過程から考察した。

中央砂漠に暮らすアボリジニは、白人との接触以降、変化する社会の中でディンゴ狩りや家畜追い、観光客向けの工芸品制作といった外部社会から持ち込まれた仕事を活用して、経済的な基盤を形づくってきた。キリスト教ミッションによる開拓は相互敬愛的であり、友好関係にあったとされる。

ところが、その後世界遺産となるウルルやその近郊が観光資源として注目を集めるようになると、彼らは入植者たちによって自分たちの土地を追い出され、生活の変化を余儀なくされた。アボリジニにとって、自分たちが維持してきた旧来のやり方を否定し、開発を推し進める入植者の態度や姿勢は受け入れがたいものであった。



1970年代に入り、南部ではじまった市民権運動や北部ではじまった土地権運動に影響を受けた中央砂漠のアボリジニは、観光地や牧場の開発を進める植民地主流社会に抗する土地返還運動を開始した。この土地権運動は、植民地主流社会と先住民アボリジニを二極化するものであった。

だが、主流化以降、新たな困難に直面するようになったアボリジニの取り組みは、一義的に囲い込めるものではない。グローバルな先住民との交流を通じて、アボリジニ内部に多様な意見や態度を含みこむようになり、「自分たちのやり方」をめぐってせめぎ合いや対立が生じている。これらの歴史展開から明らかになったのは、オーストラリアにおけるポスト植民地状況における植民地主流社会とアボリジニの関係の錯綜であった。

## 第Ⅱ部 アナングの人びとと飲酒

第Ⅱ部では、ポスト植民地状況におかれるアボリジニの具体的な対象として中央砂漠のアナングの人びとを取り上げ、近代国家に包摂される彼らの生活の中にある思考法、そこから生み出される人間関係について検討した。さらに、近代化の進展とともに飲酒にまつわる様々な苦難に対峙するようになったアナングが、自らが歩むべき道として強調した「アナング・ウェイ」について、調査地であるイマンパ・コミュニティの事例を中心に考察した。ここでの課題は、社会組織や婚姻規則に特徴づけられてきたアボリジニの「伝統的」な共同体を、ポスト植民地主義の不安定な社会、経済、政治状況の変遷過程から捉え直すことであった。

### (一) アナングの人びと

「アナング」というカテゴリーが、中央砂漠に暮らすアボリジニの自称／他称として使われるようになったのは、1970年代、土地権運動がはじまった頃である。アナングは、一般的にピチャンチャチャラやヤンクンチャチャラ、ナガチャチャラ、ルリチャといった複数の方言集団によって構成されると説明された。中央砂漠のアボリジニに関する初期研究では、これらの言語集団の親族組織、クラン、神話世界、儀礼の分析が重ねられてきた。

しかし、従来議論されてきたのが言語集団に固有の文化や社会であったのに対して、現地の文脈における今日のアナングのカテゴリーは、方言集団を超えて広がっていくという点に特徴があった。近代国家の中で周辺化されてきたアナングは、互いの出自よりも「自分た

ちのやり方（アナング・ウェイ）」を共感しあえる相手かどうか意識を向けていた。

アナング・ウェイは、中央砂漠の開発が進み西洋文明の侵入が加速すると、それまでの区分に還元できないような先住民意識を醸成していった。狩猟採集に基づいた移動生活を送ってきた人びとの流動性はすでに高かったが、自動車の普及や交通状況の改善にともない、移動の範囲をそれまで以上に拡張していった。1980年代には公共サービスの窓口としてアボリジニ・コミュニティが次々に設立されたが、これらのコミュニティは定住生活を進めるというよりはむしろ、彼らの移動生活を支える拠点となった。さらに、土地権運動が本格化すると各地で集会が催され、儀式や交易、情報交換を通じて、それまでの方言集団のカテゴリーを超えた信頼関係が結ばれるようになった。彼らは、植民地主流社会を生き抜く過程で、土地や場所と強い結びつきをもつ人間—アナング—というカテゴリーを生み出し、状況対応的な連携構築を繰り返しているのがであった。

## （二）アナング・ウェイであること

第四章では、アナング・ウェイとはいかなるものかについて、イマンパ・コミュニティ周辺の飲酒の歴史を中心に考察した。白人入植以降、酒をめぐる様々なトラブルに直面していたアナングは、アナング・ウェイであることの重要性を強調するようになった。

アナング・ウェイとは、「正しい道」「私たちのやり方」「法」とも呼ばれる生活の思考や道筋であった。アナング・ウェイは、知識・情報・物語—食料資源の入手、民族表象、アイデンティティの維持、世界観の再生産、社会関係の維持・再生産、健康の維持など—の束であり、体系化されたルールではなかった。それは、ともに生活を過ごす中で自ずと理解されるものであると説明された。

このアナング・ウェイにアナングが価値をおいている理由は、白人のやり方より自分たちのやり方の方がうまくやれるという自負があったからである。1980年代、様々な苦難を経験したアナングは、これ以上悪い状況に陥らないように、自分たちのやり方を「アナング・ウェイ」と呼んで評価するようになった。

アナング・ウェイは、酒や薬物、シンナーなど西洋由来の依存性物質をコントロールできない状況に対処するための航海術として示されることが多かった。アナング・ウェイは体系だった規則ではないが、それを特徴づける主な側面として、以下の四つがあげられた。それは、(1) 世話をする、(2) 分け合う、(3) クルージングを行う、(4) そのままにしておく、といった物事の筋道であり、白人の論理とは明確に区別されていた。これらの側面に共感す

ることによって生み出される互酬的な人間関係が、ポスト植民地状況を生きるうえでの生活基盤となっている可能性を示した。

### 第Ⅲ部 飲酒をめぐる一連の過程にみるアナング・ウェイ

第Ⅲ部では、飲酒をめぐる一連の過程で織りなされるアナング・ウェイを、彼らの人間関係や互酬性、分配、移動のあり方に着目して明らかにした。国家によって管理されるアナングは、アナング・ウェイに沿って土地や資源にアクセスしながら新しい道を切り開いてきた。そんなアナングにとって、とりわけ付き合い方が難しかったのが酒であった。酒は日常的な気晴らし、娯楽であると同時に、近代文化の象徴で回避されるべき「白人の毒」であったからである。このような両義性をもつ酒を、アナングはどのようにして生活に取り込んでいったのだろうか。第五章から第七章では、アナングが様々な規制をかわして酒を飲むまでのプロセスを、(一) 酒の資金を稼ぐ、(二) 酒を獲得する、(三) 酒を分配する、の三段階に分けて示し、その中に立ち現れるアナング・ウェイのあり方を描き出した。第Ⅲ部の課題は、「問題」であることが前提とされてきたアナングの酒の入手を、彼らの現代的思考に注目して再検証することであった。

#### (一) 酒の資金を稼ぐ

キャンパスの制作、販売の工程から明らかになったのは、アボリジニ・アートの売上の大半が、酒の資金源となっていることであった。酒を入手するのに現金収入は欠かせない。第五章で示したように、9割近くのアナングが受給する生活給付金は、酒の資金源となっているという理由から、2007年の介入政策によって用途制限が課せられた。そのため、生活給付金を利用したキャンパス販売が、現金収入を得る主な手段となっていた。酒を購入できなくなった人びとは、生活給付金でキャンバス地を購入し、絵を描き、観光客に販売して現金を稼いでいた。彼らが描く物語のモチーフは「アボリジニ・アート」として観光客に絶大な人気を誇っており、彼らにとって高額の現金を稼ぐチャンスにもなった。それゆえ、販売時には競合シトラブルに発展することもあった。

だが、キャンバス販売に向かう人びとが、必ずしも経済的合理性に向かうというわけではなかった。キャンバス販売は、画材道具や食料、車の乗り合いなど、家族・親族間で様々なものやサービスのやりとりを介して成し遂げられた。それは個人的な活動ではなく、相互扶

助の再現にもつながっていた。また、アナングが何より熱心にキャンバス販売を行う理由は、カントリーの物語のイメージを創造し、描くことの楽しみであった。この楽しみは、アナングの文化の担い手であるという自負にも関係しているようであった。すなわち、生活給付金に用途制限が課されるという政府の取り締まりは、キャンバス販売を通して、楽しみや自負を生み出す先住民の創作活動に変換され、社会関係を維持、再生産しながら、酒の資金源を獲得する仕掛けとなっていたのであった。

福祉政策をかいくぐる過程にみられるアナング・ウェイを理解する上で重要なことは、アナングのキャンバス販売を、酒の資金源を得るためだけの資本主義経済に一足飛びに還元してはならないことである。それは、アナングのキャンバス販売が、ただ酒を飲みたいがゆえに行われているという短絡的な理解にすぎない。アナングは、国家システムからの脱却に拘泥するわけでもなく、生活給付金を使って酒を購入する権利を主張するわけでもなかった。そうではなく、生活給付金やアボリジニ・アートをアナング・ウェイに沿って活用し、家族・親族との互酬関係を保ちながら福祉政策がもたらす変化に柔軟に対応していったのであった。

## (二) 酒を獲得する

第六章では、都市で取り締まりの対象となっているアナングの酒の獲得過程を明らかにし、その取り締まりへの対処をクルージングと呼ばれる移動の観点から考察した。アナングの酒の獲得は、「友達」「親切な観光客」「プライベート・セリング」といった酒屋に自由に入出りできる様々なアクターから支援を得ることによって成立するものであった。都市を訪れたアナングが、飲酒規制のもとで酒を獲得する過程を整理すると次のようになる。

都市で酒屋への入店を拒まれるアナングは、現金を持っていても直接酒を購入することができない。そのため、酒を転売してくれる「協力者」を探して酒を入手していた。だが、誰に協力を求めるかは、大抵の場合、その時折の状況に委ねられ、事前に約束が交わされているわけではなかった。かりに協力者のもとにたどりついたとしても、違法行為である転売は、協力者にとってリスクや負担が大きいため、状況によっては頼みに応じてもらえないこともあった。ここで重要なのは、酒の獲得が、その時の協力者の反応に賭けるという臨機応変な行為であるという点であった。

転売を断られたアナングは、1人の協力者に固執することなく、クルージングを再開した。これは、他の協力者を見つけるための情報を、都市のどこかにいるであろう家族・親族から

得るためであった。アナングは、支援をする側／される側といった硬直的な関係性をもつよりも、家族・親族とのあいだで、協力者の情報や酒を入手するルートが知らされることを期待してクルージングを続けた。アナングは、クルージングを重ねることで、いずれのアクターにも完全に依存せず、またいずれのアクターからも完全に独立しないかたちで、複数のアクターのあいだを動きまわり、支援の循環を生み出していくことで酒を獲得していた。このように離合集散しながら協力関係の可能性を開き、その場その場の状況に対応して酒を得る行為は、狩猟採集活動を想起させるものであった。

ただし、収穫物である酒が獲物などと違って文化的、社会的な価値を持たない点で狩猟採集とは異なった。アナングは、酒に対して「タブレット (*tablet*)」という隠語を使用し、酒の獲得を狩猟採集活動の延長上に位置づけることはなかった。アナングは、酒を西洋由来の薬物に見立て「ただタブレット (薬) を服用しているだけ」と表現することで、「酒はよくない」という内なる規範と自身の獲得行為のあいだのズレを解消し、酒の獲得をめぐる葛藤やせめぎ合いに対処していたのである。

### (三) 酒を分配する

第七章では、アナングが獲得した酒をどのように分け合うのかを、嫉妬の概念に着目して検討した。従来の研究では、資本主義経済の流入によって、社会関係を生産し、維持するという分配行為の価値体系が崩壊することが予想されてきた。その最たるが白人が持ち込んだ酒である。ところが、実際の酒宴の場では、アナングのあいだで、ある程度の出し惜しみがあるとしても、分配を保とうとする動きが頻繁に観察された。都市で酒を手に入れたアナングは、基本的に「求められれば与える」方向に向かい、その場に居合わせたメンバーに積極的にではないにしても酒を分け与えていた。こうした酒の分配は、ピーターソンが「デマンド・シェアリング」と呼ぶアボリジニ独自の経済活動の特徴と類似していた。

だが、ここで重要なことは、デマンド・シェアリングとアナングの酒の分配の相違点であった。デマンド・シェアリングに基づく、狩猟採集で得られた獲得物は「特定の相手」に分け与える社会的義務が働くのに対して、酒の場合は、その場に居合わせたメンバー以外にはほとんど分配されることはなかった。中央砂漠では、酒は厳しい取り締まりのもとで局所的な資源となっていた。さらに酩酊作用と高い依存性をもつことも相まって、消費スピードがはやく、その他の食糧と違ってコミュニティに持って帰られることはほとんどなかった。酒は、仲間内で分け与えられても、それ以外の人びととのあいだでは分配が滞りがちであっ

た。

こうした分配の不履行は、分配を期待している人びとの嫉妬を生み、争い事をもたらす。そのため、アナングは分配の不履行による嫉妬の発生を「災いの種」といって回避する傾向にあった。彼らは酒宴の場においても、酒の配分でできるかぎり嫉妬を生じさせないようにつとめていた。酒が尽きてくると、過剰に酒を飲んでしまった者への非難がはじめた。そこで強調されたのは、仲間内での配分の不平等というよりも、コミュニティで待っている家族、すなわち、分配が期待されるであろう不在者への酒の配分ができなくなってしまったことへの不満や憤りであった。

不在者への分配の不履行を咎めたり、罵ったりする行為は、時に近代法に抵触し「トラブル」を巻き起こすこともあったが、不在者への親愛を示す行為として寛容に受け入れられる傾向にあった。つまり、アナングは個人の所有の権利を主張するのではなく、酒の過剰消費や独占を咎めるというやり方で平等らしさを生み出し、分配を期待する家族・親族との関係に折り合いをつけていたのであった。

このように、アナングの飲酒行為は、法的規制が課せられる中、さまざまな変化を遂げてきた。北部準州では、それぞれの地域で飲酒規制が独自に展開されていたが、2007年の介入政策によってすべてのアボリジニ・コミュニティに対する規制が実施されると、それに付随するかたちで、イマンパ・コミュニティ近郊のロードハウスの酒の取り扱いもさらに厳しくなった。酒を求めて都市に出かけていく人びとは、都市に広がる社会的ネットワークを利用して飲酒規制をかわして、大量の酒を手に入れることが可能であった。入手した酒は仲間内では分け合われたが、酒の消費が進むうちに騒ぎが起きて、時に警察沙汰になることもあった。

先行研究では、こうしたアクシデンタルな出来事に注目が集まり、騒ぎを起こす飲酒者は「近代化の犠牲者」や「変化への不適應者」というカテゴリーに囲い込まれてきた。特に介入政策にともない、アボリジニ社会の危機に注目が集めるようになってから、アボリジニを擁護する立場の人びとによって、こうした見方が強調される傾向にあった。

しかし、酒の入手の三局面—酒の資金を得る、酒を獲得する、酒を分配する—をみると、人びとが積極的にトラブルを容認しているわけでも、放置しているわけでもなかった。彼らはいずれの場面でもアナング・ウェイに沿って進んでいくことで、周囲あるいは自身が抱えるジレンマや葛藤にどうにか折り合いをつけていたことがわかった。そこに立ち現れるの

は、西洋文明への同化や抵抗では説明できないような、状況対応的に目の前の困難をやりぬくアナングの姿であった。本論文が描き出してきた飲酒をめぐる一連の過程では、近代の管理や内在化された規範の隙間をぬうようにアナング・ウェイがいたるところで紡ぎ出されてきたのである。この点について、つづく第二節でより詳細に検討したい。

## 二 ポスト植民地状況を生きる

### 1 酒の入手と「問題」言説

本論文では、人類学における飲酒研究のように、飲酒行為を「問題」とみなすことを前提とせず、アナング・ウェイに沿って酒を手に入れる人びとの一連の行為を記述、分析してきた。本節では、そうすることで政府の管理、さらには主流社会の規範、あるいはそれを自らも内包する規範にその場その場に対応するようなアナングの思考法のいかなる側面に新たな光を当てることができたのかを振り返りたい。

序章で述べたように、酒は、数多くの研究者によって、アボリジニ社会に「問題」をもたらすものと捉えられてきた。本論文で取り上げたアナングの飲酒も、否定的に語られることがほとんどであった。アナングの生活給付金に依存した生活や、キャンパス販売の売上が酒の資金源となっていること、酒を求めて都市に出かけてしまうこと、それにもなう育児放棄や儀礼への不参加、酩酊と暴力、大騒ぎの末の不法行為や逮捕、長期間にわたる服役、断酒の難しさと再犯率の高さなど、あらゆる生活の負の側面が酒との関連で取り沙汰されてきた。

研究者だけでなく、アナングの大半も酒に反対していた。中央砂漠では、飲酒に反対するアナングの声も大きかった。アナング自体が酒を「問題」とみなし、取り締まりの強化を求めている。「酒はよくない」というアナングの声は高まり、その影響力は日々増していった（第一章）。結果として、アナングの飲酒行為への監視は強化され、アナングの服役率は上昇した。そこまでしてアナングは自分たちの先住民文化を守ろうとしているかのようにみえるかもしれない。

しかし、実際にはそうではなかった。ここで重要なのは、研究者が先住民社会の危機を訴えたのに対して、アナングが「アナング・ウェイである」ことを訴えた点であった。アナングが重要視したのは、「伝統的」な先住民文化を守ることではなく、その場その場の自分た

ちのやり方、道筋に沿うことであった。酒を飲むまでのアナングの一連の行動は、現地の文脈において、必ずしも「問題」とみなされていなかったのである。

アナングにとっての道筋とは、例えば「世話をする」という説明であった。酒を飲むまでの過程は、世話をすることの連続である。例えば、キャンパス販売は、家族の相互扶助が生まれる場であった。その過程では人やもののやりとりが頻繁に交わされ、相互の関係が維持されていた。また、都市で酒の獲得を目論むアナングは、クルージングを通じて自分たちの代わりに酒を購入してくれる「協力者」を探しだした。その際、家族や親族のあいだで頻繁に情報交換をおこない、「協力者」が見つかった場合には仲間内でそのネットワークを共有していた。さらに、彼らは手に入れた酒をその場に居合わせたメンバーとのあいだで分配した。酒はすぐに消費されてしまうため、配分が行き届かないことも多く揉め事も起きやすいが、不在者に対する配分の不履行を咎める行為は、家族への親愛の意を示す行為として寛容に受け止められる傾向にあった。つまり、これら飲酒をめぐる一連の過程は、アナングの「世話をする (*kanyintjaku*)」という説明を再生産する機会となっていたのである。

ただし、アナングのあいだの「世話をすること」の説明は、従来の研究で議論されてきた世話の論理とは異なった。「世話をすること」の説明はアボリジニ社会に広く見られるもので、狩猟採集の時代からアボリジニの生活基盤であり続けてきたことが指摘されている [Myers 1986]。今日でもアボリジニは様々なモノを自らの生活に取り込み、社会関係の維持・再生産を果たしているという報告は多数ある [cf. Peterson 2013]。これらの報告から、彼らにとって重要なのは、「世話をする」という秩序の再生産であったかのようにみえる。

しかし、第Ⅲ部で描いてきたように、アナングが西洋文明の象徴である酒を自分たちの生活に組み込んでいることを考えると、彼らが世話の秩序に縛られるような存在であるとはいいきれなかった。むしろ彼らは、酒の資金を稼ぐ、酒を獲得する、酒を分配するという酒の入手の三局面をアナング・ウェイに沿って進行することで、互酬関係の生成と解体を都合よく繰り返し酒の入手を成し遂げていた。つまり、「酒はよくない」という規範の中にあっても必ずしもそれに従うのではなく、臨機応変な連携構築を重ねていくことで酒の「問題」言説をかいくぐっていたのである。

こうした酒の入手の全体像は、従来の「問題」に焦点をあてる研究枠組みでは十分に捉えきれないものであった。ルーム [Room 1984] は、飲酒の社会的連帯を強める効果を強調した初期研究を批判するにあたり、「問題のデフレーション」を指摘した。これに続いて、ヒースは主流社会の問題とは異なる、現地の文脈から「問題」と意味づけられた飲酒に着目



し、「問題飲酒」の枠組みを打ち出した [Heath 1987]。これらの研究は、現地の文脈に寄り添うものであったが、いずれも暴力や虐待、育児放棄といった「問題」の側面を切り取って分析しているため、アボリジニの飲酒実践を全体として理解することは難しい。その意味で、飲酒の「問題」を前提とした枠組みは、序章ですでに示したように、アナングの飲酒実践を理解するうえで部分的にしか有用でなかったのである。

## 2 飲酒規制に反対しない

本論文の事例で示したように、飲酒をめぐる一連の過程は、いわばアナング・ウェイに沿って生成・変性・解体された行為の束であり、アナングのあいだで必ずしも「問題」とみなされているわけではなかった。だが、酒を入手するアナングたちが、自分たちの行動の「正しさ」を主張するかというと、そういうわけでもなかった。なぜなら政府の厳重な取り締まりによって、アナングの飲酒行為は「問題」と名付けられた領域に日々囲いこまれているからである。特に介入政策以降、酒の否定的な側面はより強調されるようになった。

もちろん現在の北部準州において、近代法はアナングの生活世界の全体を秩序づけるものではない。そのため、介入政策をはじめとする様々な飲酒規制を、アナングの飲酒行為に安易に結びつけることには注意が必要である。しかし、第一章で論じたように、アナングの飲酒行為が、国家の法制度上、違法と合法に分離されるようになった点にも留意しなければならない。介入政策を機に、アボリジニ・コミュニティの自治権はサスペンドされ、アナングたちの日常は法規制の網の目のなかに置かれるようになった。今日、介入政策はアナングの飲酒行為に介在し、そのあり方を規定する大きな要因になっている。例えば、アナングは、警察や周囲の目を意識して「酒」という言葉は極力使わずに「薬」という隠語を使用しているし、酒の扱いや空き缶の処理にも細心の注意を払っていた。これらのことから、アナングが、酒の手に入れるという自らの行為を「問題」として認識しているようにもみえた。

これらの点をふまえると、現代アナング社会の酒の入手過程は、上述のようにアナング・ウェイからはずれるものではないが、国家法上の違法行為という点で、アナングにとって「問題」を意識せざるをえない行為となっていることがわかる。酒を手にするアナングたちは、警察にいつ検挙されるかわからないリスクを負っていた。こうした状況において、アナングの飲酒者は、先行研究が論じてきたように、また、第一章で論じたように、国家との関係において「抑圧される」あるいは「抵抗する」存在と捉えられるかもしれない。

しかし、ここで重要なのは、「抑圧」あるいは「抵抗」の起因となっているはずの飲酒規制に、彼らが反対していないことである。アナングの中には自らの飲酒行為の正当性を主張するどころか、飲酒の障害になるであろう規制に積極的に支持を示す者もいる。なぜアナングの飲酒者は、飲酒規制に反対しない、あるいは支持するのだろうか。

この問いに答えるのに注目すべきは、アナングの飲酒者によるポリティクスの回避であった。アナングのなかには、飲酒規制について「白人が私たちをいじめている」と語る者もいるが（これは、観光客に酒の転売をお願いする時の常套句でもある）、表立って飲酒規制に反対の意を示す者はいなかった。実際には、飲酒規制の政治的な動向を気にかけている人はほとんどいないのが現状である。

第一章でとりあげたように、飲酒規制には、開始当初から批判の声はほとんどあがらず、その後大きな反対運動も展開されなかった。むしろメディアを通じて発信されたのは、アボリジニ女性たちを中心とする飲酒規制を歓迎する声であった。イマンパ・コミュニティでも警察官の駐在は喜ばれ、コミュニティ内のパトロールや、周辺のロードハウスの規制が自主的に強化された。つまり、アナング社会では、個人の心情は別として、飲酒規制は「やむなし」という見解がかなりの範囲で共有されていたといっていよう。

こうしたアボリジニ社会の見解の産出過程について、従来の研究では、政治的に対立を先鋭化しないで、次第に総意をかたちづくっていくような意思決定のあり方が議論されてきた。保莉 [2004 : 78] が「繋がり綱目」と表現したように、そこには多数決によって集約されたり、権力者によって決定されたりするような「中心」は存在しない。リーダーシップに消極的なアボリジニ社会では、定式化された汎用性のある規範や道徳は存在せず、知識がある地点から放射線状に流通していくことはないと言われる。たしかに、アナングの意思決定のプロセスも、情報交換や議論、交渉に十分な時間を尽くし、人びとの知識・意見・物語を可能性の束として同時に保持・維持していくといったものであり、アボリジニ社会において広く確認されているようなプロセスをふむ。

だが、「酒はよくない」という集団の総意が自ずと定まってきたものだとしても、唯一の「正しい」説明として確定されているわけではなかった。アナング社会では「酒はよくない」という語りが数多く蓄積されており、広く一般的合意も得られていたが、酒の獲得が日常的に行われているように、イマンパ・コミュニティでは、実際にそうした語りに従順に従っている者などめったにいないのが現状であった。イマンパ・コミュニティでは夕方になると、人びとが街やロードハウスに酒を飲みに行くのがおなじみの光景であった。結局のところ、

「酒はよくない」という一つの説明でコミュニティ全体を統治することは不可能であり、その時々に変換され共有される酒の語りに従って、人びとの行動は展開された。このような、それぞれの場で重ねられていく語りのバージョンの中から都合のよい語りを選択して酒を飲み続けることにアナング・ウェイを捉えることができるだろう。

以上のことを踏まえると、アナングの飲酒行為は、「抑圧」や「抵抗」といった国家との単純な対置だけでは説明できない。彼らの飲酒行為は、法制度の是非をめぐるポリティクスへと収斂していくわけではなく、まさにその基調をなすのは、議論や交渉の持続とその場の文脈に応じた場当たりのみえる語りの選択であった。言い換えれば、アナング社会における飲酒行為は、権力や政策のカウンターとして実体化するものではなく、全体の総意を即興的にずらしていくことによって展開可能になるものであった。

ただし、アナングがその場その場の語りのバージョンを状況対応的に選択して酒を手に入れていると捉えた際、アナングの行動のほとんどが相互扶助により成立するものだとすれば、彼らがいかに「酒はよくない」という集団の総意に従わないでいられるのかという問題が残される。以下では、アナングの「そのままにしておく」という観点から、この問題を考察していきたい。

### 3 他者への不干渉と飲酒

本論文で取り上げてきたように、イマンパ・コミュニティに暮らすアナングの大半が「酒をよくない」といいながら、介入政策以降も酒を飲み続けていた。彼らは、日中、キャンバスに自らのカントリーにまつわる物語を描き、カントリーやそこに住まう多様な自然物との繋がりを産出する一方で、夕方になるとキャンバスの売上を手にとり酒を飲みに出かけるという「お決まり」の行程を共有していた。

第五章で示したように、キャンバス制作・販売は、彼らの先住民アイデンティティを高める活動であると同時に、それを損なわせる「白人の毒」の調達資金を生み出す活動でもあった。こうした行動は、一見すると、本来なら交わるはずのない先住民文化と西洋文明の交差であり、彼らの「酒はよくない」という語りにも相反するものだが、彼らにとって矛盾としては扱われないことが多い。なぜなら、彼らにとって、キャンバスを売って、酒を買うというプロセスはアナング・ウェイに沿うものだからである。

とはいえ「酒はよくない」と強く主張する人びとのなかには、結局、酒を飲みに出かけて

しまう者たちに苦言を呈する者も少なからずいた。置いていかれた人びとは、置いていった人びとの不義理に憤り、「あいつらはキャンバスを売った金で酒ばかり飲んで狂った連中だ」と批判することはよくあった。こうした不義理を重ねると愛想を尽かされ縁切りにも発展しかねない。

だが、大抵の場合、たいした問題にはならなかった。それは、彼らは酒を飲みにでかける者を「そのままにしておく (*wantinyi*)」からである。不満が吐かれる程度で他者の行動への介入に向かう者はいなかった。第四章で示したように、アナングの日常生活では、他者にとっての「ボス」にならないこと、そのまま放っておくことが「正しい道」と判断された。

こうした他者に干渉しない態度に、狩猟採集民の社会的原理としての「個人の自律性 (*personal autonomy*)」を捉えることもできるだろう。メイヤース [Myers 1986] は、ピントウピの事例から、アボリジニ社会において個人の自律性が極めて重要視されることを示した。そして、コミュニティ全体を統治する制度を定めないことや、他者からの管理や権威に一定の距離をとることが、個人と個々の家族の自律や行動の自由、平等主義に結びつくと指摘した。

ただし、現代アナング社会では、近代国家の管理は否応なくアナングの行動を制限しており、そうした意味でアナングの自律性が保たれているとはいいがたい。そうというよりも、「そのままにしておく」という説明は、意図的ではないにせよ、飲酒を見逃すという選択を広げる重要なファクターとなっているのである。

「そのままにしておく」ことができないような大きなトラブルが発生した場合でも、人間関係に不満をもった者が葛藤の原因になっている人びとから離れて、別のバンドに身を寄せて暮らすことによって社会的軋轢に対処することが可能であった。アナング社会のような流動性の高いバンド社会では人の移住や移入が頻繁にあり、個人は自在に居住を変えることができる。こうした移動や離合集散が、臨機応変な語りの選択の自由を保証していた。インゴルドは、狩猟採集社会において個人の自律性は決して他者との関係性によって減退させられたり、妥協させられたりするものではないと指摘している [Ingold 1999: 409]。もちろんアナング社会において「酒はよくない」という語りが他の語りに比べて「相対的な権威」をもつことは看過できない事象であるが、アナング社会の流動性の持続を考えると、そうした権威は必ずしも飲酒者の行動を規定するものにはなりえないのである。

以上のように、アナング社会では、他者への不干渉が認められているゆえ、特定の個人に権威が与えられることはなく、繋がりや網目のなかでその都度進むべき方向が定められて

いくことがわかった。こうした「中心のない」世界は個人の自律性と一体化しており、結果として人びとの行動に選択の幅を与えている。ここには、見方を変えると、他者に干渉しないというアナンクの生活の論理が守られれば守られるほど、「酒はよくない」という言説を唯一の「正しい」説明として受け入れ行使することを妨げてしまうというパラドックスが生じていた。ここに、アナンク・ウェイが発揮される余地がうまれたと考えられる。

これまで社会秩序の再編の議論はアボリジニ研究で広く展開されており、その多くが、社会秩序が今日まで持続していることを指摘してきた。しかし、その研究対象は絵画や工芸の制作、権利運動といった肯定的な諸活動に留まっており、飲酒実践のような現代的な問題については十分に検討されてこなかった。秩序の再編ばかりに注目してきた従来の議論に、本論文が新たに示すことができる点は、社会秩序の再編のパラドックス、すなわち、「酒はよくない」という新たな秩序が、他者に干渉しないという説明によって無化されてしまうというような、秩序の構築／脱構築の連鎖であった。他者への不干渉の説明が、たとえ飲酒という「白人の毒」を受け入れる選択を広げるものであっても、アナンクにとって国家とのポリティクス以上の価値をもつのは、多様なヴァリエーションの語りを保ち、可能性の束をなるべく開いておくことが社会的に重視されていたからである。

上述の議論をふまえると、「個人の選択への他者の不干渉」は、「世話をする」という秩序と同様に飲酒をめぐる一連の過程を支えるものであり、それが批判されないという意味で、ある種の公共的な意味をなしていると捉えることができる。ただし、アナンク社会において他者の行動を規定するような権力が存在しないということは、相互扶助が不可欠である酒の入手過程それ自体に常に不確実性が付きまとうということを意味する。酒を求める人びとはこの不確実性にどのように対処していたのだろうか。この問いに答える手がかりとなったのが、第六章で取り上げたアナンクの「クルージング」であった。

#### 4 アナンク・ウェイとクルージング

飲酒規制のある都市で、酒屋への入店も制されるアナンクたちは、友人や観光客、プライベート・セリングといった協力者の支援のもとで、酒を手に入れる。協力者探しは、いま必要と思った時に実行されるもので、目の前の他者に賭けるような融通性に満ちたものであった。そのプロセスはアナンクたちによってもはっきりと説明されない、「その時になればわかる」といった類のものである。

しかし、ここで注意を払うべきは、アナングたちが酒の獲得を「不確かなもの」とは捉えていないことである。彼らは、その都度協力者を見つけ酒を転売してもらうが、それは十分な経験による裏付けのもとで行われていた。市場ルートとは異なる遊動的なやり方は、近代化された社会では曖昧で不安定なものとして捉えられがちである。しかし、それは彼らにとって決して不安をもたらすものではなかった。彼らは、中央砂漠にどれほどの観光客が訪れ、自分たちのキャンパスがいかほどで売れ、どこにいけば酒が手に入るのかをよく把握していた。それゆえ、毎日酒を飲む習慣があっても、手にした酒を保存したり貯蔵したりしなかった。むしろ、仲間内では不和の生じない程度に分け与え、即座に消費したのである。

これらの行動の根幹にあったのは、移動していれば自ずと必要なものが手に入るという「クルージング」への期待であった。クルージングは家族との面会や買い物、儀礼など様々な理由で繰り返されるが、酒の獲得においては、キャンパスを買ってくれる顧客や酒を転売してくれる協力者を見つけるといった場面で、とりわけ重要なファクターとなった。アナングにとって、いつ、どこで、誰に、協力してもらえるかは、相手の便宜や都合によって大きく左右されるものであった。そのため、アナングはこの不確実性を前提として、状況が許す限り、クルージングを続けていた。クルージングを通じて離合集散を重ね、協力者に関する情報やコネクションなど必要な資源にアクセスした。これは、クルージングが、アナングにとってネットワークを通じて数多くの人びとやカントリーを結びつける活動であると同時に、酒を獲得する可能性を開く活動となっていることを示していた。

また、酒の入手を理解するうえで、クルージングがアナングにとって娯楽の要素をもつことも注目に値する。かつてアナングは狩猟採集に基づいた移動生活を送っていたが、中央砂漠の開発はアナングの暮らしに急激な変化をもたらした。アボリジニ・コミュニティが設立され、インフラが整い、生活給付金が支給され、好きなものを商店で購入するようになった。狩猟採集活動は今日も継続されているが、生業活動というよりは不定期におこなわれるレジャー活動に近い。そうしたなかでアナングのより日常的な娯楽となっているのが飲酒であった。第五章で示したようにイマンパ・コミュニティでは、アナングが日中キャンパスを描き、夕方に近郊のロードハウスで絵を買い取ってもらって、併設されたバーで酒を飲むという定番の流れがある。しかし、イマンパ・コミュニティやロードハウスについて「トラブルはないけど退屈」と呟く者がいたように、住民の多くが、何かにつけ家族とともにコミュニティの外へと出かけていった。介入政策を機にコミュニティやロードハウスでの飲酒が制限されると、都市に出かけていく人が後を絶たなかったように、クルージングを基調とす

る酒の獲得は、アナングにとって何よりの気晴らしであり、ちょうどよい退屈しのぎとなっていたのである。

以上のことから明らかになったのは、酒の入手にはクルージングが不可欠であり、なおかつ、クルージングそれ自体がアナングを惹きつけてやまない行為であるということであった。取り締まりが強化され、アクセスがより複雑となった酒は、クルージングをおこなうのに最適な資源となった。さらに、酒の入手は保存や蓄財に頼るものではなく、遊動的な食糧調達のプロセス—少人数でバンドを構成して、食糧資源にアクセスし、調達した資源を集団内で分配すること—に大きな価値が置かれていた。これらの点は、アナングにとって酒が「狩猟活動」の対象になっている可能性を示唆するものであった。

しかし、ここで注意を払うべきは、狩猟採集の対象がカンガルーやエミューといったブッシュ由来の食糧であるのに対して、クルージングの主な対象は酒やタバコ、現金など西洋由来の物質であった点である。これらの西洋由来の物質には、ブッシュ由来の食糧のような文化的、社会的な価値は与えられていなかった。むしろ、「白人の毒」と呼ばれる酒は、飲酒者のあいだでは「タブレット (*tablet*)」と言い換えられ、飲酒は「頭が痛いから、「タブレット」を服用しているだけ」と表現された。酒の隠喩である「タブレット (錠剤)」は、アナング社会で伝統的治療薬として使用されてきた「ブッシュ・メディスン (*bush medicine*)」とは明確に区別された。彼らは酒を狩猟採集の対象とみなさず、クルージングを通じてのみ得られるものとして扱った。

こうした用語の使い分けからみえてくるのは、クルージングが、伝統的な狩猟採集のやり方を引き受けつつも、連続性を持たない行為であったということである。それは、西洋由来の物質を手に入れるために編み出された航海術であり、政府の管理や規制をかいくぐる過程でその場その場の感覚に従って続けられる移動であった。このような点をふまえると、クルージングは、これまでの狩猟採集生活で培われてきたやり方を基盤に主流社会の管理や取り締まりから逃れる営みとして捉えることもできる。そして、そこには、ポスト植民地状況を生き抜くためのアナング・ウェイが立ち現れるのであった。

## 5 ポスト植民地状況を生きる

近代国家に包摂されるアナングが、都市の路上においてカントリーにまつわる物語をキャンバスに描き観光客に売って、取り締まりをかわして酒を手に入れる理由は、彼らの社会

が崩壊したからでも文化を失ってしまったからでもなかった。また、彼らが取り締まりをかいくぐり酒宴の場で大騒ぎをしながら酒をあおる理由は、国家権力や現行の福祉政策に対する日常的抵抗でもなかった。主流社会の論理に従えば、アナングのような人びとは容易に排除されるか、あるいは病理化されて近代医療の対象となってしまう。

しかしアナングは、不安定ながらも「自分たちのやり方」を認められ、そこに生まれる互酬関係を利用して酒を飲み続けている。その関係の範囲は、衣食住を共有する家族、キャンパス販売をおこなう仲間、絵を買ってくれる観光客やギャラリーの店主、酒の転売をしてくれる友達、なかにはお世話になった断酒施設のスタッフや警官と多様であった。アナングは助け合える仲間を見つけ、協働を通じて、その時必要な資源を手に入れていた。この互酬性は社会的義務というよりは、自分たちのやり方に沿って進みながら、自身にとっても利点となるような関係を場当たりの築いていくようなものであった。そこには、近代の管理、主流社会の規範、それを内在化する自らの規範をやりすぎず人びとの特有の思考の道筋があった。

アナングは、自分たちのやり方—世話をする、分け合う、クルージングをする、そのままにしておく、といった道筋—を辿りながら、臨機応変に互酬的な関係を結んだり、あるいは断ち切ったりして、主流社会の論理や内包された規範との関係で生み出されるせめぎ合いや葛藤を減らすように動いていた。それは一つの体系をなすものではなく、その場で創られては消えていくような思考であった。しかし、そこに間違いなく共通するのは白人の論理ではないということであった。

入植化以降、白人の論理が浸透した中央砂漠では、グローバルな議論を経由しながらアボリジニ内部の多様化が増してゆき、より複雑な問題が提起されている。そんな中で主流化を目指す動き、あるいは先住民文化の表象に向かう動きも少なからずあった。

しかし、アナングは、そうした安定性を確立し強固なものにしていこうとする方向ばかりに向かうわけではなかった。そのような制度化や規律化、あるいは酒の供給の安定化を追求していく方向とは異なる回路で、「頭が痛いからタブレットを服用しているだけ」といって酒を手に入れて消費するようなくみを築いていた。その回路とは、その場その場の状況に合わせて語りを選択し互酬的な関係を開きながら「何かが起きる」ことに期待して、酒を手に入れるまでクルージングをし続ける方向にほかならない。このポスト植民地状況を生きるアナングが、カントリーに残された様々な痕跡を手掛かりとし織りなしていくような思考の道筋を、ここではアナング・ウェイと名付けたのである。



## 6 結語

本論文では、飲酒規制の中にあるアナングが、酒の資金を稼ぎ、酒を手に入れ、分配する過程を描き出すことを通じて、ポスト植民地状況を生き抜くアナングのやり方を明らかにしてきた。その成果を一言でいうとすれば、何かを見つけるために動き回る、その一見場当たりの彼らの行為に垣間見られる思考に着目することの重要性の発見であった。

調査をはじめた際の違和感、それは都市の路上で展開されていた危機と呼ばれる危機らしからぬアナングの生活であった。そこには、従来の研究で描かれてきたのとは矛盾するような現象がみられた。アナングの行動に巻き込まれるなかで、「危機とは何か」と問い直すことに関心が向かっていった。

酒を求めてさまようアナングとつきあっていると彼らの文化はやはり崩壊してしまったのではないかと思うことの連続ではあった。「私たちのやり方を教えてやるからおいで」と言われてついていくと最後は泥酔して大騒ぎに巻き込まれた。「酒のことばかりで何も教えてくれない！騙された！」と地団太を踏む日もあった。一緒に過ごしていたアナングの酒飲みたちは「トラブルメーカー」と批判されることも多く、近代法の論理に従えば、違法行為を繰り返す反社会的な存在で、ふきだまりにいるような人びととみなされがちであった。

しかし、彼らは「トラブルメーカー」「厄介者」と非難されることがあっても、アナング社会から出ていくわけでも、排除されるわけでもなく、その場その場で互酬関係を創り出しては離れるということを繰り返していた。彼らはいつも必要な「何か」を探していて、探し出すためにクルージングを続け、その反復のなかで「何か」をかなえていった。そこに目を見張るようなたくましさ、生命力があった。厳しい管理、内在化された規範の中に身を置きながら、伝統でも近代でも使える資源は何でも活用して、目の前の苦難をどうにかしていく力強さ、その基盤となっていたのがアナング・ウェイであった。彼らは私を騙していたのではなく、まさにアナング・ウェイを体現してみせてくれていたのだ。

社会問題、度重なる苦境、白人の論理の浸透、そこに生じるジレンマや葛藤、もはや抑圧や抵抗といった主流社会との関係では説明しきれないような支配の内在化。そんな近代化の負の遺産の隙間をぬうように現れたのが、いま・ここを生き抜くために、即興的に生み出されては壊されるような思考であった。それは社会組織や婚姻規則を重んじる共同体の議論からはみえてこない、体系をなさない非構造的なやり方であり、インゴルトのいう「徒歩

旅行」—現代の大都市社会に住む人びとが、さまざまに連結された要素が組み立てられて出来ている環境に自分たちのいることをはっきりと自覚しつつ、自らの道を縫うように歩み続け、歩みながら小道を辿ること [インゴルド 2014:123]—を想起させるものであった。

アナングの置かれる環境が自分たちとは異なるやり方や論理を強いられるものならば、アナング・ウェイはアボリジニの世界だけでなく、近代化の猛威に否応なしにさらされるマイノリティや弱者といわれる人びと、さらには私たちの世界のどこかしこにも存在する思考かもしれない。この新たな問いの検証は今後の課題にしたい。

## 注

1 2000年代に入り、自らを先住民だと主張する集団が増加していることから、「先住民」の定義に揺れが生じている。本論文で扱うオーストラリアは、先住民というカテゴリーが社会的に定着しており、先住民を「ネーション」と位置づけて、特定の権利を原則的に認めていたイギリスの旧植民地であることから、ここでは「先住民」というカテゴリー名を採用する。

2 裁判で求められる「アボリジニの伝統」とは、「イギリス統治が始まった時点での生活」が先住民の「伝統的な過去」であるという極めて本質主義的な文化観が司法によって提示されている [大野 2010:82]。

3 もっともその批判が間違っている、という指摘については出口 [2007]。

4 日本においては、1990年代以降、松山 [2006]、鈴木 [1995]、上橋 [2009]、栗田 [2011]、山内 [2014] らが、都市や地方で暮らすアボリジニに焦点をあて、いわゆるステレオタイプではないアボリジニの多様な生き方と歴史観を描いている。

5 例えば、窪田 [2005] が、男性中心のアボリジニ社会の中で二次的な存在として知られる女性たちが創造的な変化を生み出す過程を描いたように、構築主義的視点に基づく議論では変化する社会の中で独自に生活を再編していく先住民の主体的な姿が描かれてきた。これは、白人社会への同化か、衰退かの二択しかないと考えられていたアボリジニ社会の内側に生じた大きな変化のうねりを照らし出すものであった。

6 ルームの論証には、オーストラリア人類学ではベケット (Beckett)、サケット (Sackett)、サージェント (Sargent) が反応を示した。特にベケットは自身の民族誌 [Beckett 1964] でアボリジニの過剰飲酒の否定的側面を見落としていたことを認めた。

7 「問題飲酒」の概念を手がかりにした研究として、ウガンダ東部のパドラを調査した梅屋 [2007] は酒浸りの生活を送るエリートたちの事例をとりあげ、近代化がもたらした病が妖術で説明されていると指摘する。これは、妖術が近代化の中で息づくという皮肉であり、ポスト植民地状況にあるアフリカ諸社会のエリートの実態を示すものである。

8 ピントゥピ社会では平等主義は強調されるが、階層性が存在するという点で、ウッドバーンが示した「平等主義社会 (egalitarian society)」 [Woodburn 1982]、すなわち、一般的に個人が特定の集団や土地、所有物に縛られることなく、階層的な社会組織や社会的地位をもたず、チーフやヘッドマンといった政治的リーダーも存在しないような狩猟採集社会、とは異なる特徴をもつ。

9 デマンド・シェアリングの特徴は、モースが『贈与論』 [1973] の中で無文字社会の分配行為として示した、贈り物を受け取った側が負い目を感じ、適当な時間の間隔において必ず贈り物を送り返すという特徴とは対照的であった。

10 そのほか、近代化に対応してゆくアボリジニの社会のダイナミズムを捉えた研究として、マクドナルドの論考 [Macdonald 2000] があげられる。ニューサウスウェールズ州西部で調査をおこなったマクドナルドは、宗教的生活を行わなくなった人びとのあいだで機能する権力やリーダーシップのあり方を記述した。当該地域では、アボリジニ組織に勤める人びとが「世話をする役割 (looking after role)」 [Macdonald 2000 : 100] を担っている。権力を有する人びとは、会議や選挙において支援を必要とするが、そういった場では、世話をしてもらう側の人びとの「承認」を集めなければならない。一方、世話をしてもらう側の人びとは、噂話や悪口を通して評議を破綻させることができる。そのため、権力をもつ人びとは、たとえ自分たちの権力が不平等に基づくものであっても、その権力を使って不均衡を解消することで、不平等な関係を作り出さないようにする義務を負うのである。

11 オーストラリアにはアボリジニ社会には酒が存在していなかったという通説あるが、ブレイディら [1991] によると入植以前にも南西部、北部のアボリジニが飲酒していたことを示す資料が残されている。こうした資料では、彼らが植物を発酵させ、アルコールを生成していたこと、北部沿岸では近隣諸島とのやりとりを通じて酒を入手していたことが記されている。しかし、酒を量産し、保存する技術を持たなかったため、習慣的飲酒にはならなかった。アボリジニが酒を飲用しはじめた時期は定かではないが、いずれにせよ入植以前のアボリジニの飲酒機会は限定されており、非日常的なものに留まっていたといえる。

12 入植直後は、アボリジニにとって酒は身近なものではなかった。ニューサウスウェールズ州初代総裁アーサー・フィリップは捉えたアボリジニ男性に酒を勧めたが、男性は酒を断ったという記録が残されている [Langton 1993 : 201]。ところが、白人によって大量の酒がオーストラリア大陸に持ち込まれるようになると、アボリジニ社会にも酒が広まり飲酒の機会が増えていった。

13 欧州において、「非禁酒的 (wet)」な地中海沿岸の国々 (ワインが習慣的であり、アルコール消費量は多いものの、中毒状態をもたらす可能性が少ない地域) と、イギリスのような「禁酒的 (dry)」な北ヨーロッパの国々 (ビールあるいはスピリッツ (ウイスキーなどの蒸留酒類) が定番の酒であり、アルコール消費量が全体にはより少ないが、中毒をもたらす可能性がどちらかといえば高く、アルコールへのアクセスがより厳密に規制されてきた地域) という伝統的な「ヨーロッパ人の飲酒パターン」を取り巻く議論が存在する。ただし、これらの二分法の妥当性を再検証する研究もみられる (ジェイン、バレンタイン、ホロウェイ 2019 : 6-7)。

14 北部準州は、トップエンドと呼ばれるオーストラリア大陸の最北部から広漠とした大陸中央部のアウトバックを含む地域である。1788年、オーストラリアへの入植は南部東海岸、現在のシドニーの南からはじまった。その後、入植はホバート、ブリズベン、パース、ポート・フィリップ (のちのメルボルン)、アデレードへと続いた。ただし、北部から内陸部にあたる地域は、砂漠という過酷な環境や熱帯という厳しい気候にあるため、入植者たちにとって利用価値が低く、長く放置された状態にあった。1901年、オーストラリア連邦が成立し、各植民地を核として今日の州ができあがった。現在の北部準州にあたる地域は、当時、南オーストラリア州の一部であったが、1911年、連邦政府に返還され、以降連邦政府の直轄地となった。1978年、北部準州は連邦政府から準州としての地位を認められ、自治権を得た。連邦国家であるオーストラリアにおいて、「準州 (territory)」は「州 (state)」とは異なり、連邦憲法によっては立法権や自治権が保障されておらず、連

邦政府からの政治介入を受ける余地を比較的多く残している [塩原 2014:1]。

15 コミュニティ開発雇用プロジェクト (CDEP) とは、雇用機会のほとんどないアボリジニ・コミュニティで雇用を創出するための財源を指す。1976年に導入された。アボリジニ・コミュニティのインフラ整備・維持・補修、保健衛生や学校教育の場での補助要員、アートセンターやコミュニティセンターの事務要員など、技術習得と雇用の場を提供することによって福祉依存型の生活からの脱却を支援するとともに、コミュニティ経済の活性化を図るものであった [竹田・森・永野 2010]。

16 たとえば、ケリーとコワリツェン [Kelly and Kowalyszyn 2003] は、オーストラリアの人里離れた僻地のアボリジニ・コミュニティにおける家族問題とアルコールの関連性を議論するうえで、アボリジニの飲酒文化に関して広く信じられてきた知見に異議を唱え、オーストラリアのアボリジニの大半は過度に飲酒しないことを示している。しかしながら、深刻なアルコール問題を抱える少数のアボリジニにとっては、アボリジニ家庭の家族構造や価値観、義務が独特の形で家族問題とアルコール問題の関連に直面し経験されてきたことを指摘した。

17 アルコホーリクス・アノニマス (Alcoholic Anonymous : AA) とは、名前を名乗らないアルコール依存症者たちという意味である。名乗らないといっても秘密結社のようなものではなく、アルコール依存という社会的に重い課題を負うものが、性ではなく名のみを名乗ることによって、社会的な立場から切り離してこの課題に取り組もうとしたものである。世界全体の AA のメンバーは 200 万人、あるいはそれ以上と推定され、世界のおよそ 150 か国でグループミーティングが行われている。AA がはじまったのは 1935 年、2 人のアルコール依存症者が、米国オハイオ州で出会ったことがきっかけであった。1 人はすでに断酒していたが、アルコール依存症者としての体験をもう一人と分かり合うことにより、もう一人に断酒に踏み切らせ、そして継続する力を提供することができた。AA では集団で断酒を誓うのではなく、皆の話を聞き、自分のことを話す。話題は飲酒中のこと、強い飲酒要求、断酒後の出来事、職場での悩み、子供時代のことなどであり、注目すべきは、断酒成功の体験談という形をとっていないことである。成功の体験談は、勝者がその立場から、自らの努力や工夫を他に提供するものであるが、AA で語られる体験談は「飲まないアル中」であるメンバーによって語られるために「勝者の語り」になりえない。正直であることが強調されるが、アルコール依存症という病気についての体験知として、また、病気を抱えつつも飲まないで生きていくこと—回復—が可能であるという実例として、体験談のもつ力が保たれるよう促す仕組みである [アルコホーリクス・アノニマス 2003、葛西 2010]。

18 2013 年の統計によると、北部準州人口約 20 万人のうち約 30%がアボリジニである。

19 1964 年、北部準州のアボリジニに対する飲酒規制が廃止されてから 2007 年に飲酒規制が再開されるまで、アボリジニ・コミュニティにおける酒の取り扱いはアボリジニ自身の判断に委ねられていた。都市部で実施されていた飲酒マネジメントプランも、白人を含めたすべてのアルコール依存症者を対象としており、アボリジニに限定されたものではなかった。多くのアボリジニ・コミュニティやタウンキャンプでは、様々な度合いで自主的な飲酒規制が設けられており、酒関連の深刻な問題を抱えていたのは、都市部や一部のアボリジニ・コミュニティであったという記述もある [Kelly and Lowalyszyn 2003]。

20 例外として 100 のコミュニティのうち 8 か所だけが酒販売店を所有しており、そこでの酒販売は続けられた。

21 「盗まれた世代」とは、連邦政府・各州政府、キリスト教会などによって、幼少期にアボリジニの家族から強制的に引き離され、主流社会の養護施設や養家で育てられたアボリジニ、あるいは混血の人びとである。ラッド首相は、この強制的引き離しがアボリジニにもたらした精神的、身体的苦痛を認め、政府および国家の代表として議会で謝罪した。苦難や暴力、心の傷と結びつけられてきた盗まれた世代の今日的状況については、木村 [2018] に詳しい。

22 北部準州では 2001 年から 2012 年まで労働党政権が続いていた。2007 年介入政策当初は、クレア・マーティンが党首であったが 2007 年 11 月自ら引退を表明し、以降ポール・ヘンダーソンが党首となった。

23 ツイートとは、ソーシャルメディアの一種であるツイッター (twitter) への投稿である。

24 アリソン・アンダーソンは、北部準州のアボリジニ・コミュニティ、ハースト・ブラフに生まれた。学校教育を受けるためアリススプリングスに移るまでは、ハーマズバーグやパプニアといった町から離れたコミュニティで育った。大学でコミュニティ管理の学位を取得してから、政府機関や非政府組織で幅広い活動をおこなった。1999 年から 2004 年まで、ATSIC の評議員をつとめ、2005 年から 2009 年までは労働党議員として準州政府に入閣した。2009 年 4 月、当時のヘンダーソン労働党準州政府の方針に反発し、議員辞職し労働党を脱退した。以降、無所属で活動を続けていたが、2011 年に自由党に入党し、2012 年から自由党議員として準州政府に入閣している。

25 北部準州の政治の特色はオーストラリアの政党制度の特色と同じく 2 党制である。オーストラリアでは、農牧業という基本産業の構造によって大地主と賃金労働者という二つの層ができた。前者が為政者側につき保守的であるのに対し、後者は社会的な平等を求める立場をとる。そのバランス関係によって施政方針が決められているが、それが今日の自由党対労働党という政治形態に受け継がれている [小山・窪田 2002 : 2]。

26 人種の表記について、記事内の表現、あるいは自己表象が aborigine、aboriginal、indigenous の場合は「アボリジニ」、そうした表記のない場合は「白人」とした。

27 医師のジョン・ボッフアは、テナントクリークをはじめとする北部準州のヘルスサービスに 23 年間勤務し、先住民の健康問題、特に飲酒問題に取り組んできた。現在はアリススプリングスにある中央オーストラリアのアボリジニのためのヘルスカウンシルの議長を務めている。

28 2012 年の北部準州選挙で自由党は過半数をこえた 16 議席を獲得し、うち 4 名がアボリジニ自由党議員であった。4 名のアボリジニ自由党議員は、選挙区ナマジラ

(Namatjira) で当選したアリソン・アンダーソン、アーネム (Arnhem) で当選したラリッサ・リー、アラフラ (Arafura) で当選したフランシス・ザビエル・マラランパイ、スチュアート (Stuart) で当選したベス・プライスであった。

29 ラントン教授は「ただの言い回しを狙い撃ちする」というアンダーソンの発言に対して「私はブッシュの人々を代弁しているのではない。私は研究者として発言している。」と返答している。

30 フランシス・ザビエル・マラランパイはアボリジニ・コミュニティ、ギウ (Nguiu) で生まれた。「フランシスコ・ザビエル」という名は、バースト島にあるカトリック教会で与えられた。フランシスはティウィ島で初等教育と中等教育を受け、大学進学のためダーウィンへ移り、卒業後はギウにあるカトリック系女学校で教鞭をとった。1980 年には、ギウのコミュニティ会議の議長に選出され、以降、ATSIC の評議員、ティウィの地方議会議長を歴任した。主にアラフラの若者たちへの教育、就労の改善を目指して活動をおこなっている。

31 ディンゴは広義でいうところの野犬の一種といわれてきたが、生物分類学の研究者らが犬の仲間ではなく、オーストラリアの固有種であることを主張し、保全策についての見直しを求める動きが起こっている。

32 オーストラリアでは、ディンゴによる家畜被害が度々報告されており、ディンゴは牧場主たちの頭を悩ませる害獣として知られている。南東部ではディンゴが羊など家畜を襲う被害が相次ぎ、1885 年に 5320 km にも及ぶ「ディンゴ・フェンス」が設置された。茂みの

中から突如現れるディンゴに人間が襲われることもある。獰猛で神出鬼没なディンゴは人に飼いならされると一般的に言われている。ただし、アボリジニはディンゴと行動をともにしていたという記録も多数残されている。詳しくは平野 [2019] 参照。

<sup>33</sup> 1920年代にはこれに似た条例が北部準州や西オーストラリア州でも施行された [Gara 2005]。

<sup>34</sup> 白人との接触以前、アボリジニはディンゴを食べてはいたが、皮を衣類として身に着けることはなかった。皮の使用は、カンガルーの皮を水袋代わりにする程度であった [Young 2010]。

<sup>35</sup> ドッガーのジャック・アンダーソン (Jack Anderson) はディンゴ狩りの旅に 27 名のアボリジニを同行させた [Tindale 1933 : 621]

<sup>36</sup> こうした意見に反して、アボリジニたちはドッガーとの関係をそれほど否定的に語るわけでもないようである。ドッガーたちはディンゴ狩りの間、アボリジニたちと生活をともにし、中にはアボリジニ女性と結婚し、子供をもうける者もいた。Paddy De Conley や Harry Brumby のようにアボリジニの名前を与えられ、アボリジニの先祖として今も語られる者もいる。

<sup>37</sup> 家畜を守るためにフェンスが設置された地域もあったが、ディンゴの被害を防ぐことは難しく、結局、絶えず家畜の番をする必要があった。ロウズ [Rowse 1998] は、中央砂漠の Tempe Downs や Loves Creek、Henbury などの事例をあげ、こうした羊の世話やディンゴ狩りがアボリジニたちの経済活動に結びついたと指摘している。

<sup>38</sup> アボリジニたちが旅に出ている間、ミッションは彼らの生活に合わせてクラフトルームや学校を一時的に閉めるなど対応した [Young 2010 : 100]。

<sup>39</sup> 主流化とは、政治的経済的に主流社会から取り残されているアボリジニの人びととの格差を解消しようとする動きである。

<sup>40</sup> グログとはアルコール飲料全般のことを意味する。起源はラムを水やビールで割ったものである。オーストラリアでは、アルコール依存症者が飲むアルコール飲料を総じてグログと呼んでいる。

<sup>41</sup> 観光業界は、中央砂漠の観光シーズンである 3 月から 10 月の間、町からアボリジニの酔っ払いを追い払うために、グログ撲滅キャンペーンに参加したという見方もある [Langton 1993]。

<sup>42</sup> スモーキング・セレモニーとはアボリジニの伝統的な慣習であり、人の生死にまつわる行事で行われる儀礼である。自生の葉っぱに火を起こすことで悪い精霊を浄化し、近づけないようにする効果があるといわれている。

<sup>43</sup> ICTV (Indigenous community television) とは、オーストラリアの視聴者アクセス衛星テレビサービスの無料デジタルテレビチャンネルのことである。辺境の地に暮らすアボリジニのために、アボリジニによって制作されたテレビ番組が放送される。チャンネルを管理する ICTV Limited は、2001 年に設立された。Imparja Info Channel はオープンナローキャストのコミュニティ型チャンネルで、Pitjantjatjara Yankunytjatjara Media (PY メディア) や Warlpiri Media Association (PAW メディア) の先住民コンテンツを随時放送している。

<sup>44</sup> ワティとその周辺に暮らす他の地域集団の人々とは、形質的、外見的にはまったく変わらない。その中であって外部から見て最も明確に彼らの枠組みを示すものは、言語体系である。ワティは、北に位置するワルピリ (Warlpiri) や東に位置するアラント (Arrernte) といった近隣の地域集団の言語とは明確に異なる文法構造をもっている。彼らが独自の言語や文化を持ったのは、オーストラリアにおいて最も不毛の土地といわれる砂漠地帯で孤

立した生活を送ってきたからだといわれている [Tindale 1972 : 217]。

45 アボリジニは一枚岩ではなく、オーストラリア全体で入植のはじまった 1788 年頃には、約 600 の地域集団があったといわれ、集団間には文化的にも言語的にも、大きな違いが見られる。

46 イマンパ・コミュニティでは、住民が自らを「イマンパラ (Imanpala、イマンパの人の意)」と名乗ることもある。他のコミュニティでも、出身コミュニティの名称を名乗る現象は同様にみられる。特に、フッティの試合や音楽ライブなど、コミュニティ別のグループが輩出されるイベントが開催される場合には、出身コミュニティのカテゴリーが強調される。ただし、アナングのコミュニティ間の移動は頻繁なため、出身コミュニティのカテゴリーは、状況に応じて容易に変更される。

47 一方、以東のアボリジニたちはヤンゴンチャ (yankunytja : coming/going) という言葉を使ったため、ヤンクンチャチャラと呼ばれている。ピチャンチャチャラとヤンクンチャチャラの語彙や文法上の特徴は極めて似ているが同種のものではない。ピチャンチャチャラは西にいけばナガチャチャラに近づき、ヤンクンチャチャラは東へむかえばルリチャに近づくといった傾向が見られる [Goddard 1996 : iv]。

48 ペトロールとはガソリンを指す。当時、ガソリン吸引遊びがアボリジニの若者のあいだで蔓延し、現代的な社会問題のひとつにあげられた。

49 『Anangu Way』[1991] では、「コミュニティは、アナングにとって広大なカントリーに広がる複雑な社会関係の集合」と説明されている。

50 観光地ウルルまでの主要な交通路となっているラスターハイウェイ上のロードハウスは、観光客のニーズに寄り添い、飲酒規制に積極的ではない。ただし、カーティン・スプリングスについては、ラスターハイウェイでの酒類販売の抑制に力を注いできた「ナガチャチャラ・ピチャンチャチャラ・ヤンゴンチャチャラ女性評議会 (The Ngaanyatjarra, Pitjantjatjara and Yankunytjatjara Women's Council 通称 NPY Women's Council)」が、この件について被差別的なメカニズムが働いていると人種差別コミッショナーに申し出たことをきっかけに、1995 年、飲酒規制を再開し、現在も、複数のアボリジニ・コミュニティ住民に対して酒類販売を禁じている [Brady 2005 : 132]。

51 イマンパのコミュニティ会議は、白人管理者に対してこれまでの方針で運営を続けるように指示していたが、白人管理人側は他のコミュニティのクラブで培った自身の経験を自由に生かせないことに苛立ち、自分がただの管理人で何の権限も与えられないことに不満を訴えるということがあった。

52 ただし、これは筆者が彼女たちの社会組織に完全に組み込まれたという意味ではない。あくまで筆者が親しくつきあっている一部のアボリジニたちとの間で、限定的に共有される親族関係である。

53 「蛇」は彼らの物語のなかにも頻繁に現れる、きわめて強力で危険な存在である。ただし、物語の「蛇」は tjuta と呼ばれることが多いのに対して、アリススプリングスに現れる「蛇」は snake である。この使用の区別についてはさらなる検証が必要であろう。

54 窪田 [2009 : 110-111] を参照。

55 生活給付金の使途制限以降も生活変化が見られないのは調査地にかぎったことではなく、2010 年、北部準州の健康調査機関メンジースクール (Menzies School of Health

Research) が 60 のコミュニティで実施した調査においても、使途制限の前後で酒の消費パターンに変化がみられないという結果が示されている [The Stinger ; 6 May 2013]。

56 2012 年、ギラード労働党政権は介入政策の評価を行い、改正案「より強い未来 (Stronger Future)」を発表したが、その内容は介入政策の骨組みをそのままに 2022 年まで延期するというものだった。

57 'The Intervention and beyond: A submission to the Minister for Families, Housing, Community Services and Indigenous Affairs, The Hon. Jenny Macklin MP', Imanpa Community Council, Northern Territory, December 2007 参照。

58 キリスト教ミッションがアボリジニを定住させ、保護管理していた時代にすでに、美術工芸品の産業化は注目されており、アボリジニが作り、使っていたものを生かして、土産物にしようという試みは始められていた。連邦政府は、1971 年にアボリジニ・アート&クラフト会社 (Aboriginal Arts & Crafts Pty Ltd) を立ちあげ、1973 年にはウィットラム労働党政権下でオーストラリア・カウンシル内部にアボリジニ・アート委員会

(Aboriginal Arts Board) が組織された。アボリジニを社会経済的に平等な立場にする目的で、政府はアートに注目し、安定的な産業にするために後押しをはじめた [窪田 2014 : 248]。

59 アボリジニ男性たちが描いていた絵は、儀礼の時に地面に描く祖先の精霊の旅に関わる文様であった。彼らはその文様を身体装飾として施すこともあった。西砂漠の絵画は、見かけは、同心円や波線、U 字形など記号的なものがちりばめられ、点描で埋められるものだった。それらはキャンプ地、泉、旅の道筋、祖先の精霊などそれぞれが意味を持っていた。それらが組み合わされて抽象的にさえ見えるこれらの絵は、実は図像によってドリーミングを語る絵であった。

60 西砂漠のアートムーブメントが起こったのは、主に Pintupi, Lurija, Walpiri, Arrente, Anmatyerne などの集団である。アナングたちも関与していた可能性はあるが、現時点で定かではない。

61 中央砂漠にあるアボリジニ・コミュニティ「パプニヤ (Papunya)」や「イエンドウム (Yuendumu)」などアート活動の拠点となっているような大きなアートセンターに属する人々は自身を「アーティスト」と称し、作品を「アート」と呼ぶ。

62 ロードハウスとは、地方の幹線道路上にある休憩施設のことを指す。レストランをはじめ、バーや宿泊施設を併設しているところも多い。

63 2013 年に調査を開始当時は、主な描き手は女性たちで、男性の大半は少し手伝う程度で、描き手といえるのは 1 名だけであった (2017 年頃より、男性の描き手が増えてきている)。

女性たちは、基本的には、日中屋外に集まって絵の具や筆を貸し借りしながら、絵を描いており、仕上がった絵をギャラリーや観光客に売って日銭を稼いでいる。

64 マウント・エベネザの事業主はイマンパ・コミュニティだが、レストランやギャラリーで雇用されているスタッフはすべて非先住民である。イマンパたちはマウント・エベネザで働いていないが、しょっちゅうマウント・エベネザに出入りし、観光客ともよく交流している。

65 絵の具はイマンパ・ストアだと 1 カップ 5 ドル、マウント・エベネザだと 1 カップ 2 ドル、都市アリススプリングスだと 1 カップ 1 ドル。画材道具はいずれの商品も都市で買うのが最も安価である。

66 筆者がはじめてイマンパ・コミュニティを訪問した日、道中の車の中で酒を飲んですっかり泥酔したテレナとアボリジニ女性マリナが、突然筆者の「姉」になると言い出した。冗談かと思ったが、イマンパ・コミュニティについてからも彼女たちは私を「家族」とし



で紹介し、他の人々も筆者を親族呼称で呼ぶようになった。

67 キャンバス販売は、いわゆる賃金労働とも一線を画する。イマンパには、施設の掃除や植林作業、パトロール、教師アシスタントなどコミュニティ運営に関連した賃金労働があるが、経済状況の良し悪しにかかわらず、何かしらの理由（葬式への出席や壊れた車をなおしたい、家族と一緒にいたいといった理由で）で突然放棄されることもあるが、そうした行動が批判の対象となることはほとんどない。一方、キャンバス販売は移動しながらも続けられる。キャンバスさえあれば画材が多少不十分であっても中断されることない。

68 テレナに限らず、みなよく物を紛失する。「誰かがどこかに持って行ってしまった」というが、テレナの場合は泥酔した際にどこかに置き忘れていたことも多い。

69 テレナに支払われる生活給付金は2週間に500ドルほどだが、裁判所から請求されていた罰金が差し引かれたり、ブッシュ・バスの運賃が引き落とされたりしていたため、この時の課金額は230ドルとなっていた。

70 「いつもの場所」とは、軒下や幹線道路の脇、都市の茂みの中などあらゆるところに現れる、近い親族関係にある人たちが集まってなんとなく時間を過ごす場所のことである。いつもの場所がどこを指しているかは明確には示されない。その時の会話やシチュエーション、人間関係のあいだで推測される（「ほら、例の場所だ。わかるだろ？」といった具合に）。

いつもの場所にはよく見る顔ぶれがいるが、メンバーは固定ではなく、他のコミュニティや都市から訪れた家族たちも頻繁に出入りする。イマンパ内にはそういった場が複数あり、関係として近い遠いはあるが互いに行き来がある。いつもの場所は季節や天候、その時折の状況によりモノの配置やたき火の位置などが臨機応変に変更される。砂漠の厳しい日差しをよけて家屋の前の軒下にマットレスやブランケットをひき、その上で過ごす。夏は日陰にいるだけでカラッとした風が通り心地よい。冬は風よけを設置して、火をおこして暖をとると屋外でも快適である。

71 狩猟採集民族であるアボリジニにとって自分たちの土地を巡って祖先たちと交流することは、世界を維持するために不可欠な活動である。この「ドリーミング」とも呼ばれる倫理的実践をおこなうために以前、アボリジニたちは歩いてどこまでも移動した [保莉 2004 : 73]。

72 土地リース代などの収入をどのように配分するかは、その都度コミュニティの集会で話し合われる。集会に参加するのは基本的に男性で、女性である筆者は参加できないため、配分の仕方などは定かでないが、配当金が決まると世帯の代表者の銀行口座に振り込まれるようである。配分が話し合われる際には、周辺のコミュニティや都市から多くの親族が集まり一気に活気づく。話し合いは緊迫し、しばしば暴力沙汰が起きることから、集会所の外に警官が待機することもある。

73 道中トラブルが起きれば、メンバーはあっさりと再編成される。ただし、夜間や遠出していて他に車が通らない状況だと、泥酔して殴り合いのケンカになっても別れることはせず、どちらか車外に出るなどして距離を置く。しばらくすると再び乗り合わせるが、口論が再開するなど、なかなか沈静化は図られない。その場に居合わせたメンバーが積極的に介入することもない。

74 キャンバス1枚当たりの儲けは、キャンバスの購入価格と販売価格によって大きく変動する。例えば、アートギャラリーでキャンバス1枚（40 cm×20 cm）を10ドルで購入し、アートギャラリーに20ドルで買い取ってもらった場合は、10ドルの儲けとなる。観光客

に直接販売した場合は、40～50ドル程度が相場であるため、30ドル以上の儲けがでる。1日の儲けは日によって異なり、手持ちのキャンバスがあっても全く売れない日もあれば、数百ドル稼ぐ日もある。

75 マウント・エベネザは様々な画材道具を販売しており、キャンバスのサイズも選べるため、イマンパ住民の大半がマウント・エベネザに立ち寄ったついでに画材道具を購入する。画材の購入のためにイマンパの商店を利用する者はほとんどおらず、最低限の品揃えとなっている。

76 不思議なことに、絵がよく売れる時は全員の絵がまんべんなく売れる。彼女たちの絵のデザインなどに大差がないからという理由もあるが、何かのきっかけで観光客の購買意欲に火が付くと、観光客がどんどん集まり誰の絵でも飛ぶように売れる。

77 アボリジニの生活給付金依存を解消したい国家は、その経済的自立を進める手段としてアボリジニ・アートに期待し、手厚いサポートを行っている。

78 現金を消費する段階に入ると、モノのやりとりは途端にスムーズになる。キャンバスは仕上がるとすぐに売りに出され、キャンバスを売って手に入れた現金のほとんどがその日のうちに、あるいは、持ち越したとしても数日のあいだに消費される。この稼ぐと即座に使うという現金の消費の仕方も、頻繁にモノのやりとりが交わされることに関係していると考えられる。

79 2009年、タンゲンチャラ議会は、アリススプリングスに居住するアボリジニの住宅問題に取り組む組織として、Central Australian Affordable Housing（以下、CAAH）を設立した。CAAHは、アリススプリングスに約80軒のフラットを所有し、高齢者や透析患者、精神疾患を罹患する人々を対象に手頃な価格で提供している。

80 2011～2012年度の北部準州政府の統計によると、2007年以降、非先住民の囚人数は横ばいであるのに対し、アボリジニの囚人数は増加傾向にある。

81 イマンパは1978年に設立された北部準州の中央砂漠にある人口約170名の小さなアボリジニの居住区である。アリススプリングスとオーストラリア最大の観光地ウルルのちょうど真ん中のあたりに位置する。

82 イマンパではキャンバス売りが女性たちの主な生業となっている。別稿にて詳述。

83 自家用車は座席さえ確保できたら無一文でも乗れるが、ハイウェイバスは片道20ドル（約2000円）かかる。

84 14時頃にそわそわしはじめるのは平日（月～金）のみ。土曜日は酒屋の開店時間は10時～21時のため、土曜日は午前中からすでに落ち着かない雰囲気である。逆に日曜は酒屋が終日閉店のため、バーやクラブに向かうか、アボリジニ・コミュニティに戻っていく人も多い。

85 2009年、タンゲンチャラ議会は、アリススプリングスに居住するアボリジニの住宅問題に取り組む組織として、Central Australian Affordable Housing（以下、CAAH）を設立した。CAAHは、アリススプリングスに約80軒のフラットを所有し、高齢者や透析患者、精神疾患を罹患する人々を対象に手頃な価格で提供している。

86 「アニマルバー」とも呼ばれる。観光客が訪れるバーやクラブとは異なり、窓は鉄格子で囲われ、外からは見えにくい造りになっている。事故防止のため、机や椅子はコンクリートで固められている。

87 ケイティの父親は英国系白人、母親はイマンパ・コミュニティ出身のアナング女性である。父親が開拓のため訪れたマウント・エベネザでケイティの母親と出会い、2女をもうけた。ケイティは長女である。2女は幼少期に父方の祖父母に引き取られアデレードで育った。

ため、アボリジニ言語を話さない。ただ、しばしば両親に会いにイマンパ・コミュニティやマウント・エベネザに訪れていたこともあり、イマンパの人々との親交が深い。

<sup>88</sup> 小山 [1996 : 301] は、アボリジニが、狩猟採集社会の諸特徴を維持しながら、新たなアイデンティティを創造したことを例にあげ、彼らを「ポスト・フォレジャー（ポスト狩猟採集民）」と位置づけている。アナングの酒の獲得は狩猟採集の特徴を極めて強く保っているが、アイデンティティには取り込まれていない状況である。今後彼らが酒の獲得を文化表象することがあれば、ポスト狩猟採集社会における「酒を狩る」行為として考えることができるかもしれない。

<sup>89</sup> アナング女性は狩りにライフルを使用している。男性は女性の道具を使用することができるが、女性はチュクルパによって、槍や投槍器の使用が許されていない [Bryce 1992 : 12]。西洋から持ち込まれたライフルが、女性の狩りの参加を拡大したと考えられる。

## 参照文献

### 欧文献

Albrecht, P. G. E.

- 1974 The Social and Psychological Reasons for the Alcohol Problems among Aborigines, In *Better Health for Aborigines?* Hetzel, B. S., Lippmann, L. & Eggleston, E. (eds.), St Lucia, University of Queensland Press.

Altman, J. C.

- 1987 *Hunter-Gatherers Today: an Aboriginal economy in north Australia*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Altman, J. & Hinkson, M. (eds.)

- 2007 *Coercive Reconciliation: Stabilise, Normalise, Exit Aboriginal Australia*. North Carlton, Melbourne, Arena Publications Association.
- 2010 *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*. Sydney, University of New South Wales Press Ltd.

Austin-Broos, D.

- 2006 "Working for' and 'Working' among Western Arrernte in Central Australia." *Oceania* 76 (1): 1-15.

Bain, M. S.

- 1974 Alcohol Use and Traditional Social Control in Aboriginal Society, In *Better Health for Aborigines?* Hetzel, B.S., Lippmann, L. & Eggleston, E. (eds.): 45-52. St Lucia, University of Queensland Press.

Bardon, G.

- 1979 *Aboriginal art of the western desert*. Adelaide: Rigby.

Beckett, J.

- 1964 Aborigines, Alcohol and Assimilation, In *Aborigines Now: New perspectives in the Study of Aboriginal Communities*. Reay, M. (ed.), Sydney, Angus & Robertson.

Brady, M.

- 2004 *Indigenous Australia and Alcohol Policy: Meeting Difference with Indifference*.

- Sydney, University of New South Wales Press.
- 2005 *The grog book: strengthening Indigenous community action on alcohol*, revised edn, Department of Health and Ageing, Canberra.
- 2007 Alcohol Regulation and the Emergency Intervention: Not Exactly Best Practice In *Coercive Reconciliation: Stabilise, Normalise, Exit Aboriginal Australia*. North Carlton, Altman, J. & Hinkson, M. (eds.): 59-65. Melbourne, Arena Publications Association.
- 2017 *Teaching 'proper' drinking? clubs and pubs in Indigenous Australia*, Research monograph (Australian National University. Centre for Aboriginal Economic Policy Research): no. 39.
- Brady, M. & Palmer, K.
- 1984 *Alcohol in the Outback: A Study of Drinking in an Aboriginal Community*. Darwin, Australian National University, North Australia Research Unit.
- Brady M, Reid J, Trompf P
- 1991 Drug and alcohol use among Aboriginal people. In: *The health of Aboriginal Australia*. Marrickville, NSW: Harcourt Brace Jovanovich Group [Australia] Pty Ltd: 173-217.
- Bryce, S. (ed.)
- 1992 *Women's Gathering and Hunting in the Pitjantjatjara Homelands*, Institute for Aboriginal Development Inc.
- Bullivant, B. M.
- 1984 Pluralism, Cultural Maintenance and Evolution, Multilingual Matters, Clevedon, Avon, England.
- Burbank, V.
- 2014 "Envy and egalitarianism in Aboriginal Australia: An integrative approach", *The Australian Journal of Anthropology* 25: 1-21.
- Collmann, J.
- 1979 Social Order and the Exchange of Liquor: A Theory of Drinking among Australian Aborigines. *Journal of Anthropological Research* 32 (2): 208-24.
- Coombs, H. C.

- 1974 Decentralization trends among Aboriginal communities. *Search* 5 (4) (April).
- Cowlshaw, G.
- 1988 *Black, White or Brindle: Race in Rural Australia*. Sydney: Cambridge University Press.
- d'Abbs, P.
- 1990 *Responding to Aboriginal Substance Misuse: A Review of Programs Conducted by the Council for Aboriginal Alcohol Program Services*. Darwin, NT Drug and Alcohol Bureau.
- Douglas, M. (ed.)
- 1987 *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Duguid, C.
- 1963 *No dying race*, Rigby, Adelaide.
- Durkheim, E.
- 1952 *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by Spaulding, J. A. & Simpson, G. London, Routledge and Kegan Paul.
- Eickelkamp, U.
- 2011 *Growing Up in Central Australia: New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence*.
- Eckermann, A. K.
- 1977 The Binge: Some Aboriginal Views, Aboriginal View. *Aboriginal Health Worker* 1 (4): 49-55.
- Elkin, A. P.
- 1943 (1938) *The Australian Aborigines: how to understand them*, Angus & Robertson, Sydney.
- Frost, M.
- 2014 The three rules of being Aboriginal: Anxiety and violence in Central Australia. *Australian Aboriginal Studies* 1: 90-98.
- Gara, T.
- 2005 *Doggers in the north west*, History Matters, vol. 15, no.2, pp.8-10

Graves, T. D.

1967 Acculturation, Access and Alcohol in a Tri-ethnic Community, *American Anthropologist* 69: 306-21.

Goddard, C.

1996 *Pitjantjatjara/Yankunytjatjara to English Dictionary* Revised Second Edition, IAD Press, Alice Springs.

Gould, R. A.

1969 "Subsistence Behaviour among the Western Desert Aborigines of Australia" *Oceania* 39 (4): 253-274.

H.A.L.T (Healthy Aboriginal Life Team)

1991 *Anangu Way*, Alice Springs, Nganampa Health Council.

Harney, B.

1969 [1963] *To Ayers Rock and Beyond*, Rigby Ltd/Seal Books, Adelaide.

Harold W. Scheffler.

1978 *Australian Kin Classification, United States of America*, Cambridge University Press.

Harris, J.

1990 *One Blood: 200 years of Aboriginal Encounter with Christianity*, Albatross Books, Sutherland.

Heath, D. B.

1987 Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues *Annual Review of Anthropology* 16: 99-120.

Hiatt, L. R.

1987 "Aboriginal Political Life" In *Traditional Aboriginal Society*, edited by W. H. Edwards, South Melbourne: Macmillan: 174-188.

House of Representatives Standing Committee on Aboriginal Affairs (HRSCAA)

1976-1977 *House of Representatives Standing Committee on Aboriginal Affairs Reference: Alcohol Problems of Aborigines. Official Hansard Report*. Canberra, Australian Parliament.

Hudson, S.

- 2011 Alcohol Restriction in Indigenous Communities and Frontier Towns. *CIS Policy Monograph* 116. the Center for Independent Studies.
- Hunter, E.
- 1993 *Aboriginal Health and History*. Melbourne, Cambridge University Press.
- Kahn, M. W. H., Hunter, E., Heather, N. & Tebbutt, J. (eds.)
- 1990 Australian Aborigines and Alcohol: a Review. *Drug and Alcohol Review* 10: 351-66.
- Kamien, M.
- 1978 The Measurement of Alcohol Consumption in Australian Aborigines. *Community Health Studies* (3): 149-51.
- Langton, M.
- 1993 Rum, Seduction and Death: Aboriginality and Alcohol. *Oceania* 63 (3): 195-206.
- Lea, T.
- 2012 "Contemporary Anthropologies of Indigenous Australia." *Annual Review of Anthropologies* 41: pp.187-202.
- Levy, J. E. & Kunitz, S. J.
- 1971 Indian Reservations, Anomie, and Social Pathologies. *Southwest Journal of Anthropology* 27: 97-128.
- 1981 Economics and Political Factors Inhibiting the Use of Basic Research Findings in Indian Alcoholism Programs. *Journal of Studies on alcohol, Supplement* 9: 60-72.
- Lloyd, J.
- 2014 Violent and tragic events: The nature of domestic violence-related homicide cases in Central Australia, *Australian Aboriginal Studies* 1: 99-110.
- Macdonald, G.
- 2000 "Economies and personhood: demand sharing among the Wiradjuri of New South Wales." In *The social economy of sharing: resource allocation and modern hunter-gatherers, Senri Ethnological Series* (eds.) G.W. Wenzel, G. Hovelsrud-Broda & N. Kishigami. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Martin, D. F.



- 1995 *Money, Business and Culture: Issues for Aboriginal Economic Policy*. Discussion Paper 101. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research.
- McCulloch, A.
- 2006 *The New McCulloch's Encyclopedia of Australian Art*, Migunyah Press.
- McKenzie, D. (ed.)
- 1993 *Aboriginal Substance Use: Research Issues. Proceedings of a Joint Research Advisory Meeting, Canadian Centre on Substance Abuse and National Native Alcohol and Drug Abuse Program*. Ottawa, Canadian Centre on Substance Abuse.
- McKnight, D.
- 2002 *From Hunting to Drinking: the Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community*. New York, Routledge.
- Meggitt, M. J.
- 1962 *Desert People: A study of the Walbiri aborigines of central Australia*, Angus and Robertson, Sydney.
- Merlan, F.
- 1991 Women, productive roles, and monetisation of the 'service mode' in Aboriginal Australia: Perspective from Katherine, Northern Territory, *The Australian Journal of Anthropology* 2(3): 197-214.
- 1998 *Caging the Rainbow: Places, Politics, and Aborigines in an North Australian Town*. Honolulu: Hawai'i University Press.
- Moore, D.
- 1992 Beyond the Bottle: Introducing Anthropological Debate to Research into Aboriginal Alcohol Use. *Australian Journal of Social Issues* 27 (3): 173-93.
- Mountford, C. P.
- 1940 *Journal of an expedition to the north west of South Australia*, State Library of South Australia, Adelaide.
- Murphy, R. and J. Stewart
- 1956 Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation. *Economic*

*Development and Culture Change* 4: 335-355.

Musharbash, Y.

- 2008 *Yuendumu Everyday: Contemporary life in remote Aboriginal Australia*.  
Canberra: Aboriginal Studies Press.

Myers, F.

- 1986 *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, University of California Press; Revised edition (May 2, 1991).
- 1988 'Burning the truck and holding the country: property, time and the negotiation of identity among Pintupi Aborigines' in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds), *Hunter Gatherers Today*, Berg, Oxford: 52-74.
- 2002 *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*, Durham: NC. Duke University Press.

Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation

- 2003 *Ngangkari Work - Anangu Way: Traditional Healers of Central Australia*, Alice Springs, Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation.

Paine, R.

- 1977 The Path to Welfare Colonialism. In Paine, R. (ed.) *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. St John's: Memorial University of Newfoundland: 3-28.

Peterson, N.

- 1973 "Camp site location among Australian hunter-gatherers: archeological and ethnographic evidence for a key determinant" *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania* VIII (3): 173-93.
- 1991 "Studying man and man's nature: the history of the institutionalisation of Aboriginal anthropology" *Australian Aboriginal Studies* 2: 3-19.
- 1993 "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers." *American Anthropologist* 95 (4): 860-874.
- 1999 Hunter-Gatherers in First World Nation States: Bringing Anthropology Home. 『国立民族学博物館研究報告』 23 (4) : 847-861 (「近代国家の中の狩猟採集民—

- オーストラリアの人類学」) 保莉実訳、小山修三・窪田幸子編『多文化国家の先住民—オーストラリア・アボリジニの現在』世界思想社、2002、pp.261-283)。
- 2000 *Our Right to Take Responsibility*. Cairns, Qld: Noel Pearson and associates.
- 2013 “On the persistence of sharing: Personhood, asymmetrical reciprocity, and demand sharing in the Indigenous Australian domestic moral economy”, *Australian Journal of Anthropology*, The, vol. 24, no. 2: 166-176.
- Peterson, N and T. Matsumura (eds.)
- 1991 *Cash, Commoditisation and Changing Foragers* (Senri Ethnological Studies No.30). Osaka: National Museum of Ethnology.
- Pitjantjatjara Council Inc
- 1990 Submission to the Sessional Committee on the Use and Abuse of Alcohol by the Community, Legislative Assembly of the Northern Territory, Darwin.
- Povinelli, E.
- 2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham/London: Duke University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R.
- 1918 Notes on the Social Organization of Australian Tribes, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLBVIII.
- 1930a The social organization of Australian Tribes, part I , *Oceania*, 1(1): 34-63.
- 1930b The social organization of Australian Tribes, part II , *Oceania*, 1(3): 322-341.
- 1952 *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen and West.
- Rae, K. G.
- 1989 Application by Erldunda Motel Pty Ltd., Desert Oaks Motel before NT Racing, Gaming and Liquor Commission, Alice Springs, 14–17 March 1989.
- Room, R.
- 1984 Alcohol and Ethnography: a Case of Problem Deflation? *Current Anthropology* 25 (2): 169-78.
- Rose, F.
- 1965 *The wind of change in central Australia: The Aborigines at Angas Downs, 1962*. Berlin: Akademie Verlag.

Rowse, T.

1996 *Traditions for health: Studies in Aboriginal Reconstruction*, North Australia Research Unit: Australian National University.

1998 *White Flour, White Power: From rations to citizenship in Central Australia*, Cambridge University Press, UK.

Sackett, L.

1977 Liquor and the Law: Wiluna, Western Australia, In *Aborigines and Change*. Berndt, R.M. (ed.), Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

1988 Resisting Arrests: Drinking, Development and Discipline in a Desert Context. *Social Analysis* 24. December: 66-77.

Saggers, S. & Gray, D.

1998 *Dealing with Alcohol: Indigenous Usage in Australia, New Zealand and Canada*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sansom, B.

1980 *The Camp at Wallaby Cross: Aboriginal Fringe Dwellers in Darwin*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

1998 A Grammar of Exchange. I. Keen (ed.) *Being Black: Aboriginal Cultures in 'Settled' Australia*, Canberra: *Australian Institute of Aboriginal Studies*: 159-177.

Schwab, B.

1995 *The Calculus of Reciprocity: Principles and Implications of Aboriginal Sharing*. Discussion Paper 100. Centre for Aboriginal Economic Policy Research.

Sheppard, N.

2004 *Sojourn on Another Planet*, Nancy Sheppard, Collinswood, SA.

Spencer, B. & F. J. Gillen

1968 (1899) *The Native Tribes of Central Australia*. New York: New York Dover Publications.

Stanner, W. E. H.

1958 Continuity and change among the Aborigines', *Australian Journal of Science*, 21: 99-109.

1965 "Aboriginal territorial organization: estate, range domain and regime" *Oceania* 36 (1): 1-26.

1979 *White man got no dreaming: Essays 1938-1973*, The Australian National University Press, Canberra ACT.

Steward, J.

1955 *Theory of Culture Change: The methodology of multilineal evolution*, University of Illinois Press, Illinois.

Sutton, P.

2007 *The Politics of Suffering: Indigenous Australia and The End of the Liberal Consensus*. Melbourne: Melbourne University Publishing.

Tangentyere Council

1991 Submission concerning the distribution of alcohol in Central Australia, Submission to the Human Rights and Equal Opportunity Commission, January 1991.

Tindale, N. B.

1933a Journal of an anthropological expedition to the Mann and Musgrave ranges north west of South Australia May-July 1933 and a personal record of the anthropological expedition to Ernabella 1933, Manuscript, South Australia Museum, Adelaide.

1933b "Report on Field Trip", *Oceania* Sydney, 4: 101-105.

1935 "Initiation among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges, South Australia", *Oceania*, Sydney,6(2): 199-224.

1972 "The Pitjandjara" in *Hunter and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, M. G. Bicchieri (ed.), Waveland Press, Inc., United States of America: 217-268.

Tonkinson, R.

1978 *The Mardudjara Aborigines*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Trigger, D.

1997 Land Rights and the Reproduction of Aboriginal Culture in Australia's Gulf Country. *Social Analysis* 41 (3): 84-106.

Young, D.

- 2010 'Dingo scalping and the frontier economy in the north-west of South Australia'  
in I. Keen (ed.), *Indigenous Participation in Australia Economies*, ANU Press

Wild, R. & Anderson, P.

- 2007 Ampe Akelyernemane Meke Mekarle "Little Children are Sacred" Darwin.  
*Board of Inquiry into the Protection of Aboriginal Children from Sexual Abuse*.  
30 April 2007.

Wilson, W. T.

- 1986 *Too Little, Too Late: An Analysis of Federal Government Action on the  
Provision of Effective Preventive, Treatment, and Rehabilitative Services for  
Aboriginal Alcohol Abusers*. Canberra, Department of Aboriginal Affairs.

Winifred M. Hilliard.

- 1968 *The People in Between: The Pitjantjatjara People of Ernabella*. Hodder and  
Stoughton.

Woodburn, J. C.

- 1982 Egalitarian Societies. *Man*, 17: 431-451.

## 和文献

アルコールリクス・アノニマス

- 2003 『アルコールリクス・アノニマス—無名のアルコールリクたち』、AA 日本出版訳、  
博進堂。

飯嶋秀治

- 2010 「Before/After : Intervention—オーストラリア先住民への『介入』政策」『オー  
ストラリア先住民研究 国家・伝統・コミュニティと切り結ぶ日常の実践』、オー  
ストラリア先住民研究報告書編集委員会（編）：43—54、オーストラリア先住民  
研究報告書編集委員会。

ウィリアム, フット・ホワイト

- 2000 (1943) 『ストリート・コーナーソサエティ』、奥田 道大・有里 典三訳、有斐閣。

上橋菜穂子

- 2009 「都市アボリジニの先住民文化観光—「啓蒙」と「文化」のテキスト化—」『先住民』とはだれか』、窪田幸子・野林厚志（編）、pp.113-133、世界思想社。

梅屋潔

- 2007 「酒に憑かれた男たち—ウガンダ・パドラにおける『問題飲酒』と妖術の民族誌」『人間情報学研究』第12巻：17-40。

大野あきこ

- 2008 「伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち—アボリジニ社会の変化と連続性をめぐる—考察—」『オーストラリア研究』第21号：29-46。
- 2009 「『マルチカルチュラル』オーストラリアにおける人類学」『国立民族学博物館研究報告』33(3)：359-395。
- 2010 「文化的差異としてのデマンド・シェアリング—貨幣・商品・“生活保護”経済が再編する現代アボリジニの親族関係—」『オーストラリア研究』第23号：73-85。

葛西賢太

- 2010 「<もう一つの知>アルコール依存症者たちの体験とスピリチュアリティ」『現代思想』12号、pp.158-170、青土社。

鎌田真弓

- 2014 「オーストラリア・ネイションへの包摂」『オーストラリア先住民と日本—先住民学・交流・表象』、山内由里子編、pp.33-55、御茶の水書房。

川崎和也

- 2013 「オーストラリア・ティウィ社会とその変化に関する民族誌的研究—『つながり』の中の『個』の動態の分析から」（博士論文・広島大学）。

岸上伸啓

- 2003 「狩猟採集民社会における食物分配—諸研究の紹介と批判的検討」『国立民族学博物館研究報告』27(4)：725-752。
- 2007 『カナダ・イヌイットの食文化と社会変化』、世界思想社。

木村彩音

- 2018 「先住民社会における家族の分離と再構築—オーストラリア・アボリジニの「盗まれた世代」をめぐる歴史的展開から」『南方文化』44：127-139。

窪田幸子

- 2005 『アボリジニ社会のジェンダー人類学—先住民・女性・社会変化』、世界思想社。

- 2008 「「オーストラリアの長い沈黙」ののち—歴史とアボリジニのエイジェンシー」『文化人類学』73 (3) : 400-417。
- 2009 「オーストラリアにおける先住民政策の展開とアボリジニの実践」『「先住民」とはだれか』、窪田幸子・野林厚志 (編)、pp.90-112、世界思想社。
- 2011a 「グローバル化するアボリジニ絵画、ローカル化する『芸術』『ものの人類学』、床呂郁也、河合香吏編、pp.255-269、京都大学学術出版会。
- 2011b 「オーストラリア、都市アボリジニのアート—アイデンティティの闘争と抵抗、そして交渉—」『北方民族文化シンポジウム報告書』25 : 37-42。
- 2012 「マイノリティの宗教」『宗教の事典』、山折哲雄監修、pp.360-368、朝倉書店。
- 2014 「アボリジニの困難と現代アボリジニアートの希望」『オーストラリア先住民と日本—先住民学・交流・表象』、山内由理子編、pp.244-264、御茶の水書房。
- 2016 「アボリジニ・アートの『発見』」『ワンロード—現代アボリジニ・アートの世界』、窪田幸子監修、前田礼、小倉裕介、渡辺文菜編、pp.114-121、現代企画室。

窪田幸子、野林厚志 (編)

- 2009 『「先住民」とはだれか?』、世界思想社。

栗田梨津子

- 2011 「「本物の」アボリジニとは誰か—オーストラリア都市先住民のアイデンティティの揺れに着目して—」『神戸文化人類学研究』第4号 : 3-32。

小山修三

- 1996 「狩猟採集民社会研究の諸問題—第8回 CHAGS 会議の日本における開催の機会に」『民族学研究』61 (2) : 295-301。

小山修三・窪田幸子 (編)

- 2002 『多文化国家の先住民—オーストラリア・アボリジニの現在—』、世界思想社。

塩原良和

- 2014 「効率化の世界で、生きる場所を管理される人々—オーストラリアの先住民政策を事例に—」、SYNODOS<<http://synodos.jp/international/6664>> (2014年2月22日閲覧)。

鈴木清史

- 1995 『都市のアボリジニ—抑圧と伝統のはざままで—』、明石書店。

ティム・インゴルド



2014 『ラインズ一線の文化史』、左右社。

竹田いさみ、森健、永野隆行（編）

2007 『オーストラリア入門（第二版）』、東京大学出版会。

出口顕

2007 「E-P を読み直すーオカルトエコノミー論を越えて」『呪術化するモダニティー現代アフリカの宗教的実践から』、阿部年晴・小田亮・近藤英俊編、pp.151-178、風響社。

平野智佳子

2013 「北部準州アボリジニ社会における『先住民』『非先住民』ー『問題飲酒』の事例を通してー」『文化人類学』73（3）：725-752。

2015 「『アボリジニ』『白人』の対立というカテゴリー化の限界ーオーストラリア北部準州におけるアボリジニへの飲酒規制の緩和をめぐる意見の対立からー」『神戸文化人類学研究』第5号：3-27。

2016 「アボリジニコミュニティ出身者の集団意識ーオーストラリア北部準州アリススプリングスにおけるイマンパの事例から」『多配列思考の人類学ー差異と類似を読み解く』、白川千尋、石森大知、久保忠行編、pp.、pp.113-134、風響社。

2019 「人と関わりをもたない犬？ーオーストラリア先住民アボリジニとディンゴ」『犬からみた人類史』、大石高典・近藤祉秋・池田光穂編、pp.164-168、勉誠出版。

保莉 実

2004 『ラディカル・オーラル・ヒストリーーオーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』、御茶の水書房。

山内由理子

2014 「『出自性』と『関係性』ーシドニー南西部郊外における『先住民性』の展開」『文化人類学』、79 卷 2 号：124-142。

マーク・ジェイン、ジル・バレンタイン、サラ・L・ホロウェイ

2019 『アルコールと酔っぱらいの地理学ー秩序ある／なき空間を読み解く』、杉山和明、二村太郎、荒又美陽、成瀬厚共訳、明石書店。

松山利夫

2006 『ブラックフェラウェイーオーストラリア先住民アボリジナルの選択ー』、御茶の水書房。

丸山淳子

2010 『変化を生きぬくブッシュマン—開発政策と先住民運動のはざままで』、世界思想社。

モース, M.

1973 「贈与論—太古の社会における交換の諸形態と契機」『社会学と人類学 I』、有地  
亨ほか共訳、pp.219-400、弘文堂。

ラドクリフ=ブラウン

2002 『新版 未開社会における構造と機能』青柳まちこ訳、新泉社。

新聞等

*The Age*, 2006年6月24日。

*National Indigenous Times*, 2007年8月7日。

*The Stinger*, 2013年5月6日。

*The Australian*

*Northern Territory News*

## 謝辞

私がこれまで研究に取り組んでこられたのは、数多くの方々のご支援とご協力のおかげにほかなりません。

アボリジニの研究をはじめた私にその方向性を指南し、論文を編み上げる楽しさを示してくださったのは、博士前期課程・後期課程の指導教員となってくださった梅屋潔先生です。ややもすれば議論の単純化に向かってしまう私に、梅屋先生は複雑なことを複雑なままに理解することの重要性を根気強くご指導くださいました。本論文の執筆に際して、先生が与えてくださったご助言の数々は、どれも研究者として生きていくうえで非常に重要な指針となるものであったと深く感謝いたします。

多角的に研究を展開していくことの面白さと意義を、身をもって教えてくださったのは、博士前期課程 1 年次と後期課程 3 年次に指導教員となってくださった岡田浩樹先生です。博士論文執筆の終盤では、大変な激務の最中に本論文の最初から最後まで目を通してくださり、「手弁当に」といって数えきれないほどのコメントを持たせてくださいました。今後の本論文の研究展望が開かれていくとするならば、それは岡田先生のおかげといっても過言ではありません。

窪田幸子先生は、調査に際して関連するテーマを研究しておられる先生方との人脈を作ってくださいました。調査を終えてからは、中央砂漠から持ち帰ったデータをどのように読み解けばいいのか頭を抱える私に、本論文の原稿へのご指導を通じて示唆的なご助言を数多くくださいました。直接の指導学生ではなかったのにもかかわらず、様々な面で気にかけいただき、常に温かいご指導を賜ったことに心から謝意を表します。

齋藤剛先生、柴田佳子先生、石森大知先生は、フィールドでおこっていることを真摯に見つめ、そこに寄り添ってものを考えることの重要性を繰り返し教えてくださいました。時にその原点からはずれてしまうような私の危うい論述に、合同ゼミやコロキウムを通じていくつもの鋭いご指摘をくださいました。研究者としての基本的な姿勢をしっかりと丁寧に指導くださる先生方のもとで研究を続けてこられたことは何より幸せなことでした。

吉岡政徳先生はご退官されてからも博士論文の進捗状況を気にかけくださり、折々に「博士論文を書き進めるように」とお声かけくださいました。先生の力強いお言葉は常に私の心の中にあり、何かにつけ止まってしまうような重い筆を動かし続ける大きな力となりました。厳しくも温かく見守ってくださっている吉岡先生に感謝の念は尽きません。

看護師として働いていた私に文化人類学の扉を開くきっかけを与えてくださったのは、波平恵美子先生（お茶の水女子大学名誉教授）のご著書でした。ご厚意で参加させていただいた兵庫県立大学での波平先生の集中講義はかけがえのない学びの時間となりました。国立民族学博物館の岸上伸啓先生、野林厚志先生には発表の場において、先住民研究の視点からの確かつ有益なコメントを数多くいただきました。長島信弘先生（一橋大学名誉教授）にはウガンダでの調査に同行させていただき、研究者としての姿勢や信念について学ばせていただきました。

神戸大学大学院の先輩である久保忠行氏、山口隆子氏、前川真裕子氏、二宮健一氏、澤野美智子氏、野上恵美氏、土屋敦子氏には博士前期課程の頃から多くのご助言をいただきました。日々の研究では、院生仲間である神戸大学大学院の鈴木亜望氏、宮本佳和氏、土取俊輝氏、木村彩音氏、尤驍氏、濱口徹氏、荒木真歩氏、土井冬樹氏、矢野涼子氏、日本学術振興会特別研究員 PD の藤井真一氏に様々なかたちで刺激を与えていただきました。私が博士論文の行き詰まりや研究生活上の不安や焦りに押しつぶされずにいられたのも、院生室や宴会、プライベートでたわいもない語らいに付き合ってくれたみなさまのおかげです。

小山修三先生（国立民族学博物館名誉教授）を囲んでのオーストラリア研究旅行では、発表の場でメンバーの方々から数多くの的確なコメントいただきました。とくにアボリジニ研究の杉藤重信先生（相山女学園大学）や川崎和也氏（静岡大学）から本論文に関して発展的なご助言をいくつもいただきました。

本論文の内容は、日本文化人類学会、オーストラリア学会、日本オセアニア学会、多文化間精神医学会の研究大会での口頭発表にもとづいたものです。それぞれの会場では非常に有意義なコメントを数多く頂戴しました。

博士論文の調査は、日本学術振興会 2014～2015 年度科学研究費助成事業・特別研究員奨励費『『問題飲酒』の民族誌—オーストラリアの飲酒の法的規制とアボリジニの動態から』、2016 年度公益信託澁澤民族学振興基金・大学院生等に対する研究活動助成「オーストラリア北部準州におけるアボリジニの飲酒実践に関する人類学的研究」によって可能になりました。また、平成 29 年度～30 年度二国間交流事業・南アフリカ（NRF）との共同研究、平成 28 年度～32 年度 JSPS 研究拠点形成事業（A）先端拠点形成型「日欧亜におけるコミュニティの再生を目指す移住・多文化・福祉政策の研究拠点形成」に関連するプロジェクトへの参加によって本論文の議論をブラッシュアップすることができました。ここに記して謝意を表します。

博士論文はもちろん、私の人生そのものを彩り豊かなものにしてくれた調査地のみなさんにも心からの感謝を伝えたいと思います。トビー、マーガレット、ターニャ、マリッシャ、シーラ、ゲリー、マリン、テレナ、ネリー、クマ、息子と一緒に遊んでくれたたくさんの子どもたち。全員の名前をここであげることができないのですが、これまで関わりをもってくれたたくさんのアナングたちは私にとって何にも代えがたい大切な家族です。ある日突然現れた、得体の知れない日本からの来訪者を温かく迎え入れ、ともに生活してくれたことにはただただ感謝の念しかありません。

最後に生活全般を支えてくれている日本の家族、とりわけ、いくつになっても落ち着いたかない娘の行動を心配しつつも見守ってくれた両親、出産・育児と研究の両立ができるように全面的にサポートしてくれた義母、「チカちゃん、研究がんばれ」と明るく応援してくれていた亡き義父に心からの感謝を送りたいと思います。本当にありがとうございました。そして何より、行き当たりばったりでどこに行き着くのか予想のできない私の研究生活に並々ならぬ忍耐力で付き合い、日常のあらゆる苦楽をともにしてくれた最大の協力者である夫と息子にこの博士論文を捧げます。

平野智佳子