



文化の流用に主体性を編み込む先住民—ニュージ ーランド先住民マオリの歌と踊りをめぐる事例から—

土井, 冬樹

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2022-03-25

(Date of Publication)

2024-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第8223号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1008223>

※ 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

文化の流用に主体性を編み込む先住民

—ニュージーランド先住民マオリの歌と踊りをめぐる事例から—

2022年1月

神戸大学大学院国際文化学研究科

土井冬樹

目次

序章 先住民文化の流用	1
1. 文化の流用とその問題	3
2. 文化の流用の指摘：文化は誰のものか	7
3. 本論の立場と方法論	16
第1部 人とモノの関係：文化の流用に対する先住民の希求	28
第1章 文化の流用の展開	29
1. 国際法の対象から主体へ.....	29
2. 先住民の権利を認める国際的な動き	33
3. 博物館による先住民文化の領有と流用	39
4. 先住民の文化的・知的財産と知的所有権.....	52
5. まとめ	60
第2章 マオリの文化的・知的財産との関係	64
1 ニュージーランドとマオリ社会の概要	64
2 マオリとニュージーランドの歴史.....	68
3. マオリの文化的財産の流用と和解	84
4. カイツィアキタンガ：保護と管理の論理.....	91
5. まとめ：第1部の考察にかえて.....	106
第2部 マオリの歌と踊り	111
第3章 都市の地元マオリ：都市化した地域の先住民	114
1. 都市マオリ	115
2. テ・アラワ・イウィ：都市的環境としてのロトルアに居住するマオリ	121
3. ロトルアの地元マオリの日常的実践.....	128
4. まとめ	137
第4章 カパハカの形成と隆盛	141
1. マオリにとっての歌と踊り	141

2. 儀礼で用いられる歌と踊り	144
3. ミッションナリー、観光、王室訪問の影響.....	146
4. アクション・ソングのはじまり	151
5. マオリ文化同好会	152
6. テ・マタツィニ全国カパハカ大会.....	154
7. まとめ	161
第5章 ニュージーランドのカパハカグループの実践：テ・マタラエ・イ・オレフ	165
1. カパハカグループ：テ・マタラエ・イ・オレフ	165
2. マタラエグループの練習.....	167
3. 全国カパハカ大会本番	175
4. カパハカ大会以外のマタラエグループの活動	177
5. マタラエグループメンバーの語り.....	177
6. まとめ	181
7. 第2部の考察	182
第3部 歌と踊りの利用とマオリの主体性	190
第6章 オーストラリアのカパハカグループの実践：マナワ・マイ・タフィツィ	191
1. マオリのオーストラリアへの移住.....	191
2. マナワ・マイ・タフィツィ	207
3. 演目に見るマナワグループ	223
4. 考察.....	234
第7章 二文化主義における実践：マオリと非マオリが協働するハカ	243
1. ニュージーランドの二文化主義	243
2. 小学校でのカパハカ	247
3. ニュージーランドの警察.....	262
4. 考察.....	271
終章 文化の流用に主体性を編み込むマオリ	279
1. マオリと文化的・知的財産との関係.....	279

2. カパハカをマオリ文化に編み込む	282
3. 他者をマオリ文化に編み込む	286
4. 文化の流用に主体性を編み込む	290
引用文献	292
本論における主要なマオリ語語彙（50音順）	319
謝辞	324

凡例

・本文中のマオリ語の表記について。

現地でのマオリ語の表記は、10子音（h, k, m, n, ng, p, r, t, w, wh）と5母音（a, e, i, o, u）からなっている。母音は、短母音と長母音があり、長母音はマカロンがつく（ā, ē, ī, ō, ū）。母音の発音は日本語と同じである。子音も基本的にはローマ字読みと同じだが、本論では断りがない限り、ngの音はnga「ンガ」などとし、whの音はwha「ファ」（whは基本はfの音と同じになる）とする。なお、本来であれば、マオリ（Māori）は「マーオリ」と表記するのが正確だが、煩雑さを避けるため、カタカナでは短母音と長母音とを区別しない。しかし、初出の単語についてはアルファベットでマオリ語表記を付し、そこでは短母音と長母音とを区別して記す。マオリ語は筆者が主に調査した北島の中央北部の地域で見られる表記を用い、発音の仕方も、特別な理由がない限りその地域のものを用いた。

本論では、マオリ語が多数出てくるが、これまでのマオリ語表記とは異なる部分がある。日本では、慣例的にtiを「ティ」、tuを「トゥ」と表記してきた。しかし、本論では、tiは「ツイ」、tuは「ツ」と表記する。マオリの歌と踊りの歌詞に関わる場面で、tiを「ティ」、tuを「トゥ」と発音するのは英語的な発音であり、tiは「ツイ」、tuは「ツ」と発音するようにいわれており、その違いを明確に示すためである。

序章 先住民文化の流用

現代社会では、先住民文化の表象が巷に溢れている。ニュージーランドに行くと、まず空港で先住民マオリの彫刻が旅行者を迎え入れる。オーストラリアではアボリジニの絵画やデザインが公的な場所に使われているのを見ることができる。日本のエスニック雑貨店では、北アメリカ先住民のココペリの人形やドリームキャッチャーを買うこともできる。こうしたことが世界中で起こっている。このような表象について、表象の主体、使用の正当性、著作権などの問題がしばしば議論の対象となる。それは、「流用」という概念で議論されてきた現象である。

「先住民」については、1980年代から議論が盛んに行われるようになってきた。先住民とは、ヨーロッパならびにその他の国々が植民地政策を推進し、植民地経営を開始した当初、その地域に元々住んでいた集団とその子孫のことをいう。植民地支配の過程で、劣勢な社会的・法的な状況に置かれてきた歴史を持ち、現在も自らを先住民と認識しており、植民地支配が及んだ当時の人々の子孫として歴史的連続性がある（スチュアート 2009: 18-19）。現在の国際社会の文脈では、とくに社会的に阻害され、自己の文化が十全に主張できない状況にあることが先住民の条件として重視されるようになり、アフリカやアジア地域の少数者も先住民として認められ、権利主張が展開されている（窪田 2009: 4-5）。

本論で議論の対象とする先住民は、そのなかでも、アメリカやカナダ、オーストラリアやニュージーランドのように、移民によって国家が作られ、その人たちが多数派となっている入植社会国家において、入植以前からそこに住んでいて、阻害された状況のなかから権利回復の自己主張をはじめ、失われていた人権を主張するために人種差別への抵抗運動を展開してきた人々である（窪田 2009: 2）。かれらの抵抗運動は、それまで抑圧され剥奪された歴史を取り戻すことを目指したものであり、その過程で先住民は自らの文化に自覚的になり、その復興や復権を求めた。そして、他者が先住民の文化を商品化しその利益を独占すること、先住民の文化を国家の象徴として一方的に取り上げることなどを厳しく批判するようになった。ニュージーランドの先住民マオリは、デンマークのゲーム会社がマオリ語をゲームで使うことを拒否した。コマーシャルでマオリの踊りが利用されることも批判した。オーストラリアの先住民アボリジニや北アメリカの先住民ホピは、自分たちの神聖な儀礼の写真が書籍に掲載されて出版されたことに抗議し、のちに問題の写真は本から取り除かれた。先住民たちは、他者による文化の利用を文化の流用であるとして抗議

し、その批判は正当的なものとして聞き入れられるようになってきているのである。

他者による先住民の文化や財産の利用や搾取は、植民地時代にはごく当たり前に行われていた。先住民の暮らしていた土地は、誰のものでもないものと認識されて取り上げられ、先住民の遺骨や文化的財産は研究資料として持ち去られた。先住民の権利は剥奪されてきていたわけだが、その後の先住民運動の結果、状況は改善し、国際連合への働きかけなどを通じて、過去の文化の利用や搾取が問題として認知されるようになってきた。現在、先住民政策が最も進んでいるとされるアメリカ、カナダ、オーストラリア、ニュージーランドでは、過去の過ちを謝罪し、和解を目指した動きが進められている。「和解」とは、公的な論理や裁判では裁定しきれない問題を扱うもので、法律的にはすでに決着済みとされる過去の出来事が、集団間の対立の原因になっているような場合に、なんとかして社会的合意に至ろうとする試みである（窪田 2021: 68）。

植民地状況において、先住民の土地の領有や財産の搾取は、宗主国の法律に基づいて行われたことであり、違法であったわけではなく、法に照らして正当とされていた。しかし、近年、先住民の権利が拡大していくなかで、それらは過ちであったとみなされるケースが現れてきている。過去の過ちを正し、和解を目指す国際的な動きのなかで、先住民の文化を法的に守ろうとする努力も続けられてきた。しかし、そもそも西洋的な法的枠組みでは、価値体系の異なる先住民の文化を保護できないことがしばしば指摘されている。過去の文化の流用の事例は和解を目指す動きのなかで解決が見られている一方、先住民の権利を認める現在の状況において、これまで見過ごされていたことが改めて文化の流用として批判されることも増え、問題は収束を見ない状況にある。

本論では、人類学的な知見に基づいて先住民文化の流用について考える。ニュージーランドの先住民マオリに注目し、まず流用の事例とそれへの対応、和解のあり方を整理する。そのうえで、本論で目指すのは、現在も行われている文化の流用が、先住民マオリにとってどのように問題なのか、マオリはいかなる論理に基づいて流用を批判しているのか、あるいは他者による文化の利用が許容される場合、それがどのような社会的文脈で起きているのかを議論し、先住民の文化の所有、維持や保護といった文化の流用に関わる諸問題とその和解や流用を回避するための交渉のあり方を明らかにすることである。そして、西洋的な認識枠組みで議論されがちな文化の所有や保護について批判的に再検討し、文化の流用について他者が利用しないことで解決しようとしたこれまでの議論に対して、流用ではない文化の利用と発展を可能にする別様の解決のあり方を示すことを目的とす

る。

1. 文化の流用とその問題

1-1. 文化の流用とは

本論は、文化の流用（cultural appropriation）を議論の出発点とする。文化の流用には、研究者によって複数の定義があるが、広義としては、ある文化をその文化の外部の人が用いることや（Young 2005: 136）、知的財産、文化表現や作品、歴史や知識を他文化から取ることであろう（Ziff & Rao 1997: 1）。この定義に従った場合、文化の流用の実践は四つに分類できるとロジャーは述べる。「文化の交換」、「文化の影響」、「文化の搾取」、そして「文化の移入」である（Roger 2006: 474）。

「文化の交換」とは、象徴、製作物、様式、儀礼、技術をほぼ同等の権力を持つ文化の間で互恵的に交換することを指す。例としては単語やフレーズを互いに共有していることや、宗教的信条や実践の影響などである（Roger 2006: 478）。「文化の影響」とは、統合されるか植民地化された文化に支配的な文化の要素が影響を与えることを指す。支配的な文化の側が強制し、従属した文化の側は選ぶことができず従うしかない状況下での影響を含む。例えば支配的な文化の言語を強制することなどがその代表的な事例である（Roger 2006: 479-483）。「文化の搾取」とは、多くの研究で言及される流用のもっとも一般的なパターンで、支配されている側の文化の要素を支配している側が取り上げて消費することを指す。西洋の音楽家が先住民の音楽を使い、その経済的な利益の分配を何もしないようなことが例としてあげられる。またこれには、博物館の展示やオリンピックの開会式などにみられるような、支配する側が植民地化された文化を一方的に良いものとして取り上げ、それを受容しているように見せる表象行為も含まれる（Roger 2006: 486-490）。そして、「文化の移入」とは、支配被支配の関係ではなく、歴史的な文化の相互影響やグローバル化の状況において、文化要素が相互に流用されることを指す。文化が単一の民族に属すものであるという視点を疑問視し、文化の流用は、歴史的に行われてきた文化形成の過程であるとする視点である（Roger 2006: 491）。ロジャーはこの四つを挙げながら、「文化の交換」、「影響」、「搾取」は、異なる文化があることを前提として文化を国家や民族などに当てはめているが、その操作自体が問題含みであると指摘する。そして、現代において、文化の境界は多様で重なり合っていると述べ、「文化の移入」の形式が重要であ

ると述べている (Roger 2006: 491)。

「文化の移入」を重要とする態度にみられるような、文化とはそもそも互いに影響を与えるものだから、文化の流用を問題として取り上げることはないとする論者は他にもみられる。かれらは、文化の流用とは自分のものではない文化を用いることとされているが、そもそも「自分の文化」「他者の文化」とは何かということの問題とし、混淆化やクレオール化など異なる文化が混ざり合っている状態を指摘している (Roger 2006: 491; Schneider 2003: 215; Ziff & Rao 1997: 4-5)。そして、「オリジナル」や「もともと誰々の」文化というものはこの世の中にはあり得ず、流用は人類の発展のなかに常に起こり続けてきたことであるとする (Schneider 2003: 217)。

一方で、文化の流用を「文化の搾取」に限定する意味合いで捉え、「文化の移入」のように文化の混淆化や相互影響を賞賛する研究に異議を唱えるものとする立場もある

(Brown 2003: 5)。そうした研究は、とくに先住民の文化に注目したものに多い。例えばブラウンは、文化の流用を、本来のモノからイメージや意味、実践などを引きが剥がして、別のところへ移動させて利用するという一連の作業の一側面を捉えたものであるとし、そのうち、文化の流用が問題の射程とするのは、文化要素が政治的に弱いところから強いところへ移動したときであるとしている (Brown 2005: 44)。その反対、つまり政治的に強いところの文化要素が弱いところで違った形で利用される場合には、まったく違った評価が下される。ありあわせのものでやりくりするブリコラージュの実践はそのよい例といえるだろう (cf. レヴィ＝ストロース 1976)。例えば、マダガスカルでは、ゴムタイヤが銃や漁網に、細引がサメ網漁に、 Condom が懐中電灯の防水のために、本来の用途とはかけ離れた用途に利用されている (飯田 2010)。異なる文化の所産を自分たちの生活に合わせ、それを発展させるために用いているのである。またセルトーは、支配される側が、支配者のいうことに従いながら、その言説を利用して「なんとかやっていく」ブリコラージュの実践を捉え、日常的な抵抗が行われていることを指摘している (セルトー 1987)。こうした、政治的に弱い立場の人々による強者の言説やモノの利用は、文化の流用の問題としては取り上げられてこず、むしろ、抵抗の実践として賞賛されてきた (Brown 2005: 44)。

先住民を対象に文化の流用を議論する多くの研究は、ブラウンと類似した立場から行われている。それらによると、文化の流用の対象は有形無形のモノが含まれることがわかる。有形のモノとしては、儀礼に必要な文化的財産 (cf. Cotton & Merito 2017; Kuprecht

2014; Webster 1995)、人骨や副葬品 (cf. Aranui 2020a; 2020b; Brown 2003; Hole 2007; Kuprecht 2014; Kolig 1986; Simpson 1994)、石碑や遺跡 (cf. Andrews & Corletta 1995; Coggins 1969; 2002; McVicker 2003) などがあり、無形のモノとしては、歌や踊り (cf. Gardiner 2007; Hyland 2009; Lai 2010; Wilson 2020)、言語 (cf. Waikato 2005; ワイカト 2008)、薬草などの固有の知識 (Mathur 2003; Oguamanam 2006; Robinson Raven & Hunter 2018; South 2013) などがある。なお、本論では「文化の流用」を議論の中心とするが、そのときに流用される対象は、上記にあるような有形無形のモノである。流用される文化は、意味の網の目といったような価値体系や意味体系のことではない。ユネスコの無形文化遺産の保護に関する条約では、全ての文化的行動が保護の対象となるわけではなく、美的にそして概念的に精緻化されたもので、実利的なものよりも伝統的で意味が付与されたものが保護の対象になるとしている (Kurin 2004: 69)。本論では、有形の文化的財産もそれ自体に神聖性などが宿るものとして流用される文化に含める点で (詳細は第1部で議論する) ユネスコの条約とは異なる立場を取るが、全ての文化的行動をとりあげて「文化」としていない点では重なる部分がある。なお、意味の網の目という意味での文化との混在を避けるため、「文化の流用」はそうした事象全体を表すものとして用い、流用される文化を示す時にはおもにカタカナの「モノ」を用いる。このモノは上記したような「流用される文化」に含まれる有形無形の文化的・知的財産を指すものとする。こうした先住民の有形無形の文化的・知的財産は、西洋起源の法律に基づく所有権や著作権、特許などの知的所有権の法的枠組みでは保護の対象とならない場合が多く、ほとんどは法的な保護下に置かれていないため、容易に流用の対象となってしまうのである (Brown 2003: 224-225; Oguamanam 2006: 194-195; Robinson, Raven & Hunter 2018: 206; Ziff & Rao 1997: 14-15)。

1-2. 文化の流用の問題

文化の流用の問題は、先行研究によると、おもに四つに整理できる。まず一つ目は、流用されている文化が帰属するコミュニティ、すなわちソースコミュニティ (Peers & Brown 2005: 2)¹に神聖なものや重要なものだと考えられているモノを、かれらの許可を得ずにむげに扱うことで、文化そのものやモノそれ自体の文化的価値を傷つける恐れがあることで

¹ ピアーズとブラウンは、ソースコミュニティを博物館との関係において議論し、ソースコミュニティとは博物館によってモノを収集された集団と、その集団の子孫の両者を指すとする (Peers & Brown 2005: 2)。本論では、収集、搾取、領有、流用の主体として博物館のみを位置付けないが、文化の流用の文脈においてモノを流用された集団と共通点は多く、ピアーズらの述べるソースコミュニティは本論においても有効な概念といえる。

ある (Brown 2005: 44; Ziff & Rao 1997: 8)。二つ目は、ソースコミュニティを文化的・精神的に傷つけることである (Brown 2005: 44; Brown & Nicholas 2012: 309; Coombe 1993: 278; Young 2005: 135)。多くの先住民は、西洋人がアート、歌、土地などと分けて個別のものとして理解するモノ全てが、世界全体を構成する要素として絡み合っているため、分離して理解するべきではないと考えている (Churchill 1991: 284; Daes 1993: para. 31; Oguamanam 2006: 219)。また、こうした世界を構成するそれぞれのモノは、人や歴史とも不可分なものであるとされている場合もある² (Carrier 1998; Weiner 1985)。そのため、本来の文化的文脈にない方法で個別の文化要素を用いることは、それらとつながりのあるかれらの土地を傷つけ、先祖を軽視することにつながるのである (Lai 2014: 47; ワイカト 2008: 226)。問題の三つ目は、正当な経済的利益の分配がなされないことである。先住民の文化的・知的財産は、ある特定のモノの製作者が誰かわからない場合が多く、知的所有権などの法的枠組みによって保護されていない。法的には著作者が不明ということになっているため、それを利用して経済的利益を分配しなくて良いとする結果、先住民の文化は経済的に搾取の対象になる (Brown 2005: 44; George 2010: 387; Ziff & Rao 1997: 8)。そして四つ目は、文化の流用が、先住民の主権や自己決定権、自立性や主体性を剥奪することである (Coleman 2001: 397; Gertner 2019: 876; Ziff & Rao 1997: 8)。自身がカナダの先住民でもあるトッドは、文化の流用を以下のように説明している。

私にとって、流用とは文化の自立性を侵犯することである。文化の自立性はある人の起源となるもので、その文化のなかで伝えられた歴史に対する重要な権利であり、外部から調整されたものではない。流用は、誰か別の人が他者のイメージや物語、経験や夢を自分のものとして話し、語り、定義し、説明し、表象し、使い、用いるときに生じる。流用はまた、誰か別の人があなたの経験のエキスパートになったときに生じるものでもある (Todd 1990: 24)。

このように、トッドは流用が個人や先住民全体の主体性や自立性を奪うものであること

² キャリアーは、メラネシアの所有の概念における、人とモノの関係を以下のように説明している。「(所有の) 対象は、排他的な所有の概念にあるように、現在の所有者がそれらに対して持つ権力によって決まるのではない。かわりに、以前の所持者が対象に対する権利を持つのである。たとえそれが彼/彼女の手を離れた後であってもである。もしその権利が拒否されれば、(現在の保有者は) 死ぬことさえある。言い換えれば、メラネシアでは、ある対象は過去の所持者との長い関係性が付与されているのである」 (Carrier 1998: 87; 括弧内筆者)。

を強調している。そのため、文化の流用は政治的な問題であり、それを批判することもまた政治的な事柄であると考えられている（Oguamanam 2006: 3; Ziff & Rao 1997: 8: 20）。

文化の流用とは、あるコミュニティに帰属するモノを外部の人が用いることの中なかでも、とくに立場の弱い者の文化要素が権力の強い者によって利用されることであった。そして、その問題は、文化的価値を傷つけ、ソースコミュニティに文化的・精神的被害を及ぼし、その経済的利益を不当に奪い、主権や自立性、主体性を剥奪することにつながることであった。

2. 文化の流用の指摘：文化は誰のものか

「他者の文化を用いる」という定義にあるように、文化の流用の前提となっているのは、ある文化が「特定の人々のもの」とされていることである。流用を批判する時には、流用の対象とされているモノを「自分のものである」と述べることになり、当該文化に対する所有権のようなものが仄めかされる。文化の流用は1970年代以降の先住民の権利回復運動の中なかで問題視されるようになったことから、ここでは、近代的な西洋的な所有の概念を整理し、文化を所有することがどのように考えられてきたのか概観する。

2-1. 私的な所有・知的所有

まず、西洋的な私的な所有権から所有の概念を整理しておきたい。所有権は、ローマ法で法として整備された私的所有権に端を発し、ジョン・ロックが労働という概念を付け加えることで完成した概念である（Kuprecht 2012: 36）。ロックは、神が人に与えた自然は、誰もが生活のために使用・消費する権利を有するが、自然物は誰も排他的支配権を持っていない自然状態にあると述べ、あるものが誰かのために使われる時、あるいは誰かに利益をもたらす時、それは誰かのものである必要があると論じた（Locke 1960: para. 26）。ロックは、人が誰にも所有されていない自然状態のものを私的に所有するようになることを以下のように説明する。

人は、その身体自体を所有している。だから、かれの体を用いた労働や手を用いた仕事は、かれの所有物だということができるだろう。自然が提供したなにがしかをかれが取り除いた時、そしてそれを保持した時、かれはかれが持っている何かに労

働を加え混合させたことになり、すなわちそれをかれの所有物にするのである
(Locke 1960: para. 27)。

自然状態にあったものは人の労働によって切り取られ、切り取られた時に私的な所有物になるというのがロックの議論である。自然状態にあるものを切り取る作業が労働であり、ロックは、ドングリを拾うこと、りんごをとること、鹿を殺すことなどを例に挙げているが、とくに論じたかったのは土地を耕すことについてであった (Locke 1960: para. 28)。ロックは自然状態にある土地を開墾し、作物を植え、その土地を有効活用する限りにおいて、その土地は開墾者の、すなわち労働を加えた人の私的所有の対象になると考えた (Locke 1960: para. 32)。今村によれば、ロックの所有権論は、どのようにして私的所有が生じてきたのかを説明し、私的所有を正当化する議論であるという (今村 2011: 12)。こうした考えに基づく私的所有権は所有者が所有しているものに対して持つ権利であり、所有者は、所有物を自分の望むように使うことができる (Singer 2000: 2-3)。ロックに端を発する所有権の考えには、使用・消費・譲渡・処分・相続の権利が含まれる (今村 2011: 10)。同時にそれは、所有者に対して排他的に所有物を使う権利を保護するものでもあり、他者の利用を妨げることを保証する (Baron 2013: 90)。

ロックは人とモノの関係から所有を考えたと、所有は人と人によって認められるとする考えもある (Baron 2013: 59)。権利の束 (bundle of rights) という考え方は (Maine 1917: 105)、他者に対して、他者が自分の所有物を侵さないこと、つまり、盗んだり壊したりしないという関係性が生じる結果私的所有が可能になっているとする議論である (Penner 1996: 712)。権利の束の議論は、所有者が所有物に対して絶対的な権利を持つことを説明できないとする批判はあるが (Singer 2000: 207)、いずれにしてもこれらの私的所有をめぐる議論では、ある所有物の合法的な所有はそれをいかに所有するようになったかという行為過程、つまり労働に求められ、その所有者に対して排他的に所有物を使う権利を保護するものと考えられてきた (Baron 2013: 90)。そして、もしその権利を脅かす違反があれば、賠償金として金銭を支払う、という枠組みが作られた (Kuprecht 2012: 36)。

18世紀に、ウィリアム・ブラックストーン (William Blackstone) によってこの考えが知的財産に適用され、知的所有権が成立した (Anderson & Geismar 2017: 4)。知的所有権では、知的労働を投下した者がその知識を所有する。西洋的な知的所有権、とくに著作権の

理念系は以下のように説明される。Aがオリジナルに作った歌詞とメロディはその作り手Aに帰属する。少なくともそこから数十年の間は著作権法によって権利は保護され、著作物によって得られる経済的利益はAに還元される。そのメロディを勝手に他者が使用した場合は盗作として訴えることができる。つまり著作者に排他的な所有権が認められるのである。ここから明らかになるように、知的所有権では、誰がオリジナルの知的財産を生み出したのか、ロックの言葉を借りれば、誰がその知識を作り出すための労働を行なったのが問題となる（Coombe 1993: 251-252; Lai 2014: 59; Strathern 1996: 524-525）。

この知的所有権の議論は誰が知的財産を作成したか、という労働観を基準に所有者の所有権を認めるとする議論であった。一方でストラザーンは、所有主体と所有を考えるうえで、誰の知的労働を知的労働と認めるのか、すなわち人々がいかに他者の知的労働を切断し、所有主体を作り出しているのかどうかに注目する視点を重視した（Strathern 1996）。C型肝炎のウイルスの特定には12年の歳月がかけられたが、C型肝炎のウイルスそれ自体は自然のものであるため、所有の対象にはなりえなかった。一方、特定したウイルスを判別するために作られた血液検査キットは、特許を取得するのに十分な知的労働が認められるものであった。その血液検査キットを作成するために知的労働をした人々は、厳密にはウイルスを特定するために12年の間作業した全ての科学者たち、そしてその作業を支えた過去の多くの科学者たちも含まれるはずだが、特許取得時に検査キットの発明者とされたのはそのうちほんのわずかな人々であった（Strathern 1996: 523-524）。それをもって、ストラザーンは、所有とは、人々の関係のネットワークを切り取り、そこに属していない人々を排除することであるとまとめている（Strathern 1996: 524）。

西洋的な所有権は、労働によって何かを自然状態から切り取ってそれを私的な所有物にし、それに対する絶対的な権利を認めるものであった。労働によって所有することを正当化するという、個人とモノの関係を捉えた概念であり、知的所有権も同様の概念に支えられていた。また、ストラザーンは、知的労働を行った主体を作り出すために、影響を与えた人々のネットワークから一定の人々が切り取られ、人とモノの関係の一部のみが取り上げられていることを示した。つまり、モノの所有は、自然状態にあるモノに労働を加えて切り取るだけでなく、それに関わってきた人々の関連やネットワークも切断するという、二つの意味において切り取ることによって成立すると考えられているといえる。

しかし、先に述べたように、先住民の文化的・知的財産には、こうした私的で排他的な所有のモデルは適用できなかった。先住民のモノは、代々継承されてきたものであり、著

作者が不明なことが多いためである。そのため、西洋的な考えにおいては誰のものでもない公共物（public domain）だと考えられてきた。その問題を乗り越え先住民の所有を考えるために、集団を所有主体とする考えが生じてきた。

2-2. 集団的所有

先住民にとって所有は、多くの場合集団的で、共同的なものと考えられている（Brown & Nicholas 2012: 309）。土地の所有も集団的で、例えば森は村や部族の人全員の狩猟場と考えられていた。しかし、西洋では、先に述べたように労働投下による土地の私的所有が前提であった。基本的には農業による労働によって土地が所有されると考えられており、所有は個人の私的なものに限られていた。そのため、農地とされていない先住民の土地は、私的所有者のいない「無主地」とされた（Cavallar 2008: 206）。

こうした集団的に所有する先住民の土地や知識を「無主」であるとして西洋が領有し流用する実践³は、世界各地で生じた先住民運動や、それと並行して行われた国際的な先住民に対する権利の拡大が進んだ1970年代以降、搾取の実践であるとして批判の対象となった（South 2013: 341）。さらに、先住民の権利拡大運動のなかで、所有権は政治的な主権の考えと深く結びつくようになり、人権によって定められ、市民の権利として認められるものと考えられた（Anderson & Geismar 2017: 5）。こうしたことを背景に、集団的所有権の議論が進められた。とくに、先住民の権利回復運動の結果、土地に対する集団的な権利が認められ、オーストラリアやニュージーランドでは土地の返還や、慣習法による土地の管理を認めるようになった⁴（Brown 2003: 209; 深山 2012: 73-92）。詳細は第1部で述べるが、文化的財産も先住民コミュニティに返還されるようになった。こうした集団的な所有の議論は、有形のモノだけではなく、無形のモノも含み込もうとする試みが続けられている。

知的所有権は、その知識や技術、作品を生み出した個人にその所有権を一定期間認めるものであったため、作り手が明確でないか、長い間語り継がれてきた知識は保護の対象とされていなかった。しかし、詳細は第1章で述べるが、国連人権委員会差別撤廃・少数者保

³ 領有も流用もappropriationの訳語にあてられている。本稿では、領有は他者のものを自分のものとする事、流用は、他者のものを自分のものとしそれを何かしら別の方法で用いる事/表現すること、と区別する。

⁴ オーストラリアの1992年のマボ判決や、ニュージーランドの1975年以降のワイタンギ審判所（詳細は第2章）の数々の判決や勧告などが知られている。

護小委員会の先住民に関する作業部会が1982年から「先住民族の権利に関する宣言

(Declaration on the Rights of Indigenous Peoples)」の草案の作成をはじめ、国際連合が1993年の「世界の先住民の国際年」、1995～2004年の「世界の先住民の国際の10年」などを宣言する過程で、1992年の「生物多様性条約」や1993年の「先住民族の文化的・知的財産権についてのマタアツア宣言」など、先住民の文化的・知的財産を保護するための議論が進められた。この流れを受けて、WIPO (World Intellectual Property Office: 世界知的財産機関) は2000年に、知的財産と遺伝資源、伝統的知識と民俗に関する政府間委員会

(Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore) を組織した。そして、固有の知識や文化を保護するために、伝統的知識 (Traditional Knowledge)、伝統的な文化的表現 (Traditional Cultural Expression)、そして無形文化遺産 (Intangible Cultural Heritage) という枠組みを用意し、それら三つの文化を資源とする枠組みを発展させ、所有の形式で保護する枠組みを作り出そうとした (Anderson & Geismar 2017: 11)。またユネスコ (UNESCO) も2003年、「無形文化遺産の保護に関する条約」を採択し、国際組織による伝統的知識、文化的表現、無形文化に対する保護政策が展開されるようになってきた (Kurin 2004)。

WIPOの政府間委員会の第20回会議 (2007年) の第3条で、伝統知識は以下のように定義された。

伝統的な知識は伝統的な文脈における知的活動によるもので、伝統的な知識体系の一部を形成するノウハウ、技術、開発、実践、学びなどを指す。さらに、知識は先住民のあるいはローカルなコミュニティの伝統的な生活様式を体現するものであり、世代によって継承されてきたものである。技術的な側面に制限されるものではなく、農業、環境、製薬の知識や、遺伝資源に関わる知識を含む (WIPO/GRTKF/IC/12/5(c))。

また、同委員会の第9回会議 (2006年) の第1条で、伝統的な文化的表現は以下のように定義された。

- (1) 口頭表現：物語、叙事詩、伝説、詩、などなど、その他の語り；単語、印、名前、象徴

- (2) 音楽的表現：歌や楽器での音楽
- (3) 動作による表現：ダンス、遊び、儀式、儀礼、その他のパフォーマンス（道具の有無は問わない）
- (4) 有形の表現：アート制作、とくに描き方、デザイン、色の付け方（ボディペイントを含む）、彫刻、彫像、陶器、テラコッタ、モザイク、木工品、金物、装飾品、カゴ、刺繍、織物、ガラス製品、カーペット、衣装、手作りのもの、楽器、建築様式など（WIPO/GRTKF/IC/9/4）

こうして、これまで認められてこなかった伝統的知識や伝統的な文化的表現は、それらを作り出し、現代にまで継承してきた人々の所有物として、集団による所有の形式で保護しようとする枠組みの作成が目指された。先にも述べた通り、これらは現在、国際的にも各国において議論の途上にあり、集団的な所有権を確固たるものとして法的に認めている例は少ない（Kurin 2004: 67）。ただ、この枠組みを用いて先住民や政府が権利の主張を展開できるようになってきたことは事実である（cf. 中空 2019）。

WIPOは無形のモノを保護する枠組みとして所有権を念頭に置きつつ、従来の私的な所有権の枠組みを拡大して、集団的な所有を考慮するようになってきた。しかし、所有主体を拡大しようとする試みの一方で、西洋的な（知的）所有権の概念、すなわちあるモノを排他的に所有するという考えからは変化していないことには注視すべきである（cf. Agrawal & Ostrom 2001: 509; Ostrom 2003）。つまり、現在もなお、先住民の伝統的な知識や文化的表現は、西洋的な枠組みにおいて理解される傾向があるといえる。これについては、第1章と第2章で詳細に論じる。

2-3. 民族的境界

集団的所有権の可能性が議論されるようになってきた流れは上で整理した通りだが、その「集団」とは一体誰なのだろうか。文化の流用を語るうえでは、その文化を担っている人やソースコミュニティ、内部者、外部者とは一体誰かという問題に向き合わなければならない（Ziff & Rao 1997: 3）。しかし、この作業は注意深く進める必要がある。安易に外部者や内部者を設定しようとする、誰がどの文化に帰属しているのか、本質主義的に、一方的に決めてしまうことになるからである（Matthes 2016: 345-346; Schneider 2003: 218）。

この問題は、文化を政治化する動き（Hokowhita 2014: 292; Mazer 2011: 51）に注目する研究で扱われる。国民国家統合の過程で、人々は文化を対象化してきた。それは、伝統の創造、文化の発明、文化の客体化、文化の体系化などといった事象として捉えられてきた（Handler & Linnekin 1984; Sissons 1993; Wagner 1981; 太田 1993; ホブズボウム&レンジャー 1992）。これらの議論は、国家や国民、あるいは民族としてのアイデンティティ獲得の方策として、それまで焦点を当ててこられなかった文化的事象が伝統として「発見」され、国民や民族を象徴づけるものとして体系化されることを明らかにした。文化を体系化する必要性は、集団が国家や民族として集まるとき、かれらを一つにまとめ、また他者との違いを明確にするために、伝統や価値観が一致していることが求められたからであると考えられている（Handler & Linnekin 1984: 277; cf. アンダーソン 2007）。

ハンドラーとリネキンはケベックでの事例を取り上げた。ケベックの住民は、1760年にイギリスによって侵攻を受けたことから、自分たちはかれらとは違う民族であるという認識を持っていた。しかし、自分たちは民族であると認識していたものの、何が自分たちの文化なのかは答えられなかった。そのため、専門家が民族文化や伝統を発見、あるいは創造する必要性が出てきた（Handler 1984: 279）。その結果、フォークダンスや民族芸能品がイベントや博物館で人々の目に触れるようになった。ケベック市民はそれらと自らのアイデンティティを結びつけ、それらを「私の文化」として認識するようになり、自分のケベックらしさを「伝統」のなかに見出すようになった（Handler & Linnekin 1984: 279-280）。こうした文化の体系化、文化の創造の事象は、国民国家の設立や民族の自立に際して活発になり、その内部者と外部者の境界が強く意識されるようになった。オーストラリアの白豪主義を論じたガッサン・ハージは、こうして創り上げられた「私の国家」という考えによって、国家やその領土がまさに所有物のように排他的に所有され、他者の存在を排除しようとしていたことを指摘している（Hage 1998: 42-47）。

植民地支配を受けた経験を持つ先住民は、同化政策によって自文化とのつながりが弱まったが、第二次世界大戦後、各地で起こった先住民復権運動によって、文化と個人のアイデンティティは強く結びつくようになっていった。これについては、第1章と第2章で詳しく論ずるが、流用された文化的・知的財産の返還や、その管理保護の方法をめぐる議論のなかで、先住民と非先住民、内部者と外部者の境界が明確化された。

ニュージーランドでは、1970年代から先住民運動が活発に行われ、民族的境界が学問の世界に影響を与えた。マオリに出自を持つ研究者たちは、1970年代から国立大学に次々と

「マオリ学 (Māori Studies) 部」を創設した。マオリ学は、マオリがマオリを研究する学問とされ、マオリ文化や言語を研究対象の中心とした。1970年中頃から、マオリの研究者たちは、マオリ研究をしている西洋系の人類学者を排斥し (伊藤 2007: 159-192)、同時代的な研究よりも、歴史的な研究を行い、「正当な伝統」たるマオリ文化の再構築を目指してきた (Webster 1998: 127-128)。マオリ学の動きには、マオリのことはマオリが行い、その他の研究者を排除するという明確な意図があり (Harrison 1999; Meiji 2009)、マオリ以外による研究は、自分たちのものであるマオリ社会の重要な要素を奪われる可能性があると考えられた (Meiji 2009: 346-347)。マオリは現在と過去、そして未来について自分たちを語る知識は、自分たちのものであるとして、「自分たちはマオリだからマオリのことを研究できる」とする論理を作り出したのである (Meiji 2009: 340-350)。このように、ナショナリズムや先住民運動のなかで、政治的に、民族文化にアクセス可能な内部者と外部者の境界が明確にされた。こうして、文化の出自があるとされる民族集団によってその文化は所有されるとする認識が広がった。

2-4. 文化の出自と混淆

政治的に創られた文化は、その文化と関係を持つ集団を明確に定めた。そして、他でもないかれらを象徴する、純粋で真正なものとして伝統が創造された。一方、人類学ではポストコロニアリズムの議論のなかで、文化の混淆への注目が強まった。先にも述べた通り、文化の流用の議論のなかには文化の混淆やクレオール化を指摘する研究者がいる

(Roger 2006: 491; Schneider 2003: 215; Ziff & Rao 1997: 4-5)。かれらは、文化の出自をたどると、「現地の文化」と考えられてきたものも混淆しており、古から続く真正なものではないことを明らかにしてきた。

バリ島を題材に観光をとりあげた山下は、ケチャが1930年代、欧米との接触によって新しく創り出されたものであることを紹介している。バリの芸能として今日有名なケチャの原型は、トランス儀礼の際の男性によるコーラスであった。このコーラスに深い感銘を受けたドイツの画家シュペースは、バリの人々とともに、ケチャのコーラスをラーマヤナ物語に結びつけ、一個のスペクタクルに仕立て上げた (山下 1999: 51-54)。これをもって、山下は、バリの伝統芸能といわれるものは、20世紀前半の植民地状況におけるバリと欧米との出会いのなかで新しく創り出されたクレオール文化とあって良いものとまとめている (山下 1999: 55-56)。

また、ハンソンは、ニュージーランドの先住民マオリをめぐって文化の創造を議論した。彼は、『マオリを創る：文化の発明とその論理（The making of the Maori: Culture invention and its logic）』と題した論文で、現代を生きるマオリたちが伝統的だと考えているマオリの最高神イオの信仰は、1900年以降になってから聞かれるようになった話であり、西洋との接触後に創られた神であることを明らかにした（Hanson 1989: 892-893）。また、現在ニュージーランドに住むマオリの先祖の多くは1350年ごろに、大船団を組織してハワイキ（Hawaiki:マオリが元々住んでいたとされる島）から渡ってきたという伝承も、人類学者がマオリの系譜を聞いて回ったところ多くが14～27代前までに遡れるため、それを計算して弾き出された年代が共通しているだけであって、大船団であった必然性はないと論じている（Hanson 1989: 891-892）。そして、マオリの信じる「伝統的」な宗教観や言い伝えは、現実的には西洋文化との接触の結果生じたものであり、混淆してできたものであると結論づけている（Hanson 1989: 898-899）。

ある文化の出自がいくつかの文化にまたがっていることが自明である場合、その文化は「他者との違いを明確にし人々をひとつにまとめる」というナショナリズム的な文化の対象化の目的（Handler & Linekin 1984: 277）を果たせなくなる。詳しくは次節で取り上げるが、ハンソンの行った文化が混淆しているという指摘は、マオリ文化がマオリを象徴する真正なものではないことを示すことになるを受け取られ、ひいてはマオリという民族がないという主張になりうるものとされた⁵（Levine 1991: 446; Webster 1998: 231）。では、西洋的な影響もみられるマオリ文化の利用を流用だと批判する「マオリの文化は私たちのもの」とする主張は、どのように可能になるのだろうか。本論の目的は、現在も行われている文化の流用が、先住民マオリにとってどのように問題なのか、マオリはいかなる論理に基づいて流用を批判しているのか、あるいは他者による文化の利用が許容される場合、それがどのような社会的文脈で起きているのかを議論し、先住民の文化の所有、維持や保護といった文化の流用に関わる諸問題とその和解や流用を回避するための交渉のあり方を明らかにすることである。同時に、西洋的な影響が見られるマオリ文化をどのように「私たちの文化」としているのかについても考える。

⁵ ハンソンの論文は、真正なマオリ文化を偽物と提示しているとして批判された。詳しくは次節で述べる。

3. 本論の立場と方法論

3-1. 誰が流用を批判するのか

文化の流用は、誰がそれを流用だと判断し、誰が問題視するのだろうか。シュナイダーは、文化の流用を語るうえで重要な問いは、誰が、何を、どこから、あるいは誰から流用したのか、であると述べる (Schneider 2003: 218)。ブラウンは、アメリカ先住民ホピの儀礼の写真が人類学者の本に掲載されたことを流用として取り上げたが (Brown 2003: 40-42)、シュナイダーの意見に従えば、この事例は、人類学者が、ホピの儀礼を、ホピから流用した、と整理できる。たしかに、その本が売れたとしても経済的な利益はホピの人々に分配されないだろう。かれらの儀礼のあり方を記録し、それを出版することで不特定多数の人に許可なく見せる行為は、ホピの人々の自立性や文化に関わる主体性を奪っているともいえる。

しかし、ソースコミュニティに対して文化的・精神的な被害が及んでいるかどうかは、ホピの儀礼の写真を用いた、という事実だけでは判断し難い。ある利用が文化的・精神的な被害となっているという証拠は、利用された結果から客観的に示すことは難しいからである (Nguyen & Strohl 2019: 985)。写真を掲載するという事象だけでは、ホピから許可を得たのか、また誰から得たのかが不明であるため、それを流用だと断定することはできない。博物館とホピが共同して企画した展示の図録に同じような写真が掲載されたとしても、それは文化の流用といわれまいであろう (cf. Nguyen & Strohl 2019: 983)。流用の問題を語るうえで、誰が、何を、どこから、あるいは誰から流用したのか、という問い立ては、すでに文化の流用であるとされた行為について、何が問題だったのかを観察者が知ろうとするときには有効だが、ある事象 (e.g. 写真が本に掲載されていること) が文化の流用かどうかを判断するのには有効ではない。許可を得たのか、誰が文化的・精神的な被害を受けているのかといった過程や結果を度外視しているからである。

3-2. 学問的立場

他者の文化を使うという意味での文化の流用は、それを問題として取り上げる立場もあれば、人類の発展のなかでは当然のことであり、文化は混淆して変化するものであるという立場もあった。この二つの立場の違いは、学問的な立場の違いに起因していると考えられる。後者の立場は、ポストコロニアリズム論のなかで生じたものといえるだろう。

コロニアルな人類学は、サルベージ人類学と呼ばれることもあるように、「かれら」の過去の「本当の姿」を作り出すことに力を注いできた（清水 1999: 569）。そうした人類学的な立場は、サイドの『オリエンタリズム』（サイド 1993a; 1993b）などをきっかけとするポストコロニアル論のなかで批判され、変容してきた。

サイドのオリエンタリズム批判は人類学に直接向けられたものではなかったが、西洋の人々がオリエント（東方、中東）の人々を他者として規定し、時間概念を超越した本質主義的なイメージの中にオリエントを閉じ込めているという批判は、人類学にも当てはまるものであった（Carrier 1992: 195）。また、オリエンタリズムな思考は支配と非支配という力関係から生み出されるものであり、支配者の側が、真正なものの存在を確信して他者の他者性を本質主義的に強調するとして批判された、と吉岡はまとめる（吉岡 2005: 154-155）。しかし、支配被支配という政治的な強者と弱者の関係だけを見ようとすると、政治的に強者である者の語りは常にオリエンタリズムの批判を受け、逆に、弱者の語りは常に正当化されるという結果を生み出してしまうと述べ、「政治的に正しいかどうか」が議論の行き着く先となり、政治的弱者が勝者になるだけだ、とオリエンタリズム批判の問題点を指摘する（吉岡 2005: 157-158）。オリエンタリズムの批判、そしてその問題点を乗り越えようとした人類学は、自己と他者、西洋と非西洋といった二分法を批判し、両者が混淆してきた姿を捉えようとする方向に議論が進んだ（吉岡 2005: 189-190）。

オセアニアを研究しているニコラス・トーマスは、エキゾティシズムに基づいた研究は対象の人々の歴史的な文化変容の過程を度外視しているとし（Thomas 1991: 312）、西洋と非西洋の文化の交換や相互作用を含む歴史的な変化の過程、すなわち歴史をもつれあい注目する必要性を述べた（Thomas 1991: 317; 吉岡 2005: 145-149）。また、クリフォードも、世界を56年間巡業し、カリフォルニアにいたチェコ移民が発明した「ハワイアン・ギター」を用い、「もっとも真正な伝統的ハワイアン音楽」を世界に紹介してきたモアイ・ファミリーなどを事例としながら、土着とされる文化や人々も、他の場所へと旅し、さまざまな地域の文化を取り入れており、そうした旅が交差することで現在の多くの現象が作り出されていると指摘し、異種混淆に目を向ける必要性を指摘した（クリフォード 2002: 27-64）。

しかし、文化は混淆し構築されていくというポストコロニアルな人類学的言説は、先住民の権力や意志を剥奪し挫く可能性があるものとして、先住民に批判された。オセアニア地域ではカスタム論をめぐる論争が知られている。

カスタムとは、メラネシア地域で用いられているピジン語で、伝統や慣習を指す概念である。このピジン語の伝統概念は、独立への動きが活発になるなかで登場してきたといわれており、西洋と対立する伝統という政治的な性質を帯びた概念として検討されることになった（吉岡 2005: 187）。1982年、キージングとトンキンソン編による『マンカインド誌（Mankind）』の特集号『伝統文化の再創造：島嶼メラネシアにおけるカスタムの政治学（Reinventing traditional culture: The politics of KASTOM in Island Melanesia）』がその先鞭をつけた。この特集は吉岡によれば二つの特徴を持っていた。ひとつは、伝統は創造されるという認識を持っていたことである。もうひとつは、創造された伝統、すなわちカスタムが、メラネシアの政治的な動きのなかでどう用いられているのかを探るという姿勢を持っていたことである。しかし、伝統（カスタム）が政治的文脈で再創造されるという捉え方の背後には、かつてあった生きられた真正な伝統と、新たに政治的な文脈において創造された非真正な伝統という区分があった。そして、現在のカスタムに基づく言説が非真正であるとする指摘が、島嶼のエリートたちから大きな批判を受けることになった（吉岡 2005: 187-188）。その例として挙げられるのが、キージングの1989年の著作、『過去を創造する：現代太平洋の慣習とアイデンティティ（Creating the past: Custom and identity in the contemporary Pacific）』（Keesing 1989）に対する、ハワイの先住民運動の活動家であり研究者でもあったトラスクの反論である（Trask 1991）。キージングは当時の太平洋諸島国家で語られる伝統概念が、ナショナリズムや国家内でのマイノリティの闘争などの文脈において、文化や人々を象徴するものとして政治的に創造された非真正なものだと述べた（Keesing 1989）。それに対して、トラスクは、キージングのことを「自分の帰属していないところへ侵入してくる無礼な白人」と評し、先住民の存在をなきものにしようとする学問的な植民地主義を実践していると批判した（Trask 1991: 160）。

また、先に述べた、マオリのイオ信仰と大船団で移住したという伝承は西洋との接触以後に創り出されたものだと指摘したハンソンの論文も、マオリに問題として取り上げられ批判された。ハンソンの論文はニューヨークタイムズの科学部門のページで取り上げられ、その4日後、ニュージーランドのウェリントンのドミニオン誌は、「アメリカの学者曰くマオリ文化は"発明"された（US expert says Maori culture "invented"）」と見出しを打ってこの論文を紹介した。この見出しだけでも、文化復興期で、土地の返還や主権について争っているマオリにとっては大きな脅威とうつつた（Levine 1991: 446; Webster 1998: 231）。ハンソンの論文は、マオリが文化復権運動をしている最中に、マオリの文化が創ら

れたとする論文を発表したことになり、先住民が主張しようとしている固有の文化を「偽物」とし、運動を妨げる可能性があったことが問題とされた（Levine 1991; Linnekin 1991）。

ハンソンやキージングの議論は、ナショナリズム的な伝統の創造の議論と異種混淆を意識したポストコロニアリズムの学問的潮流のなかで行われたものであったといえる。それに対する先住民からの批判は、人類学的な議論が暴き出す「真実」が、誰のためになるのかを問いかけたものであった。そして、ポストコロニアリズムに基づく人類学的研究を批判した先住民研究者らは、脱植民地化した方法論を模索するようになった。「脱植民地化」は、政府機関を明け渡す公的な過程と見做されていたが、ここでいう脱植民地化は文化的、言語的、心理的に植民地権力から脱することである（Smith 2012: 101）。マオリの研究者は、1990年代から、マオリを対象とした研究の脱植民地化した研究手法であり研究倫理として、「カウパパ・マオリ理論（Kaupapa Māori Theory）」を構築した。

3-3. カウパパ・マオリ理論：マオリを対象にした研究手法

カウパパ・マオリ理論とは、マオリ研究者が西洋主流社会の学問理論とは異なる、自分たち独自の理論として構築したものである。マオリ研究者は、これを脱植民地化した研究方法として位置付け、重視している。カウパパ・マオリ理論は、支配的な言説に抵抗する先住民運動の過程で構築されてきた研究手法である（Bishop 1999: 2）。カウパパ・マオリ理論のカウパパ（kaupapa）には原理、計画、哲学や戦略などの意味があり、マオリの哲学的な世界、信仰や価値観、世界観やその用いられ方と深く関わっている。つまり、カウパパ・マオリは、端的に言えば「マオリのやり方」ということになる（Pihama 2015: 7）。

そもそも、これまで行われてきた研究は植民地的だった、というのがカウパパ・マオリ論者のよって立つところである。テ・アウェコツクは、研究とは知識を集めるものであるとし、これまでの研究では、集められた知識はその知識自体を豊かにするためではなく、支配や権力など別のものに応用するために集められていた、と批判する（Te Awēkotuku 1991: 13）。マフイカも、知識を集めそれを自分のものだと主張する西洋の研究者たちが、マオリの理解とは全く異なる方法でマオリの生活や経験について議論することで、マオリたちは力を弱められてきたとしている（R. Mahuika 2015: 35）。つまり、これまでの研究は西洋による知識の搾取だったと論じているのである。テ・アウェコツクらの批判は、サイードのオリエンタリズムでの主張に重なるが、その批判を乗り越えるための議論

であったポストコロニアル理論についても、カウパパ・マオリ論者は否定的である。ポストコロニアル理論は、非先住民の研究者が、コロニアルの服を捨ててポストコロニアルという服に着替えただけであり、研究者の特権を刻み込むための権力を持つようとしている点是不変である、とカウパパ・マオリ論者は批判する。なぜなら、ポストコロニアルの言説は先住民によって決められたわけではなく、マオリの学び方や関心ごとによって決められたわけでもないからであり、マオリの声が無視された、西洋研究者による西洋中心の理論的枠組みでしかないからである (N. Mahuika 2015: 66; Smith 2012: 25)。

カウパパ・マオリ理論に基づく研究は、変化への希望と可能性に満ちたものであり、マオリに対して肯定的な変化を生み出すことが期待されている。そのため、研究の利用、有用性、そして誰のための議論かという所有権の所在は重要な問題であり (Moewaka-Barnes 2015: 31)、カウパパ・マオリ理論に基づく研究はマオリによって、マオリのために、マオリとともに行われる研究だとされる (L. T. Smith 2015: 48)。しかし、これは西洋的な概念を完全に追いやることを意図しているわけではない。重要なのは、マオリ自身に力を与え、新しい可能性を開き、過去、現在、未来のアイデンティティと生活についてマオリ自身の方法で、マオリの目線から、マオリの目的のために決め、研究することであるという (R. Mahuika 2015: 43; Smith 2012: 29, 41)。

カウパパ・マオリ理論が示す研究倫理は、インフォームドコンセントを取るといったこと以上に、研究を行うこと自体に関わっている。そして、研究を行ううえで望まれる関係性を作るためにファカファナウガタンガ (whakawhanaungatanga) の重要性が指摘されている (L. T. Smith 2015: 52)。ファカファナウガタンガは家族になることや互いを知ること、つながりや関わりを持つようになることを意味する。つまり、調査をする際には参与することが重要であり、コミュニティや家族の一員として知識を形成するというマオリの学び方に基づいて研究がなされるべきだとされているのである (Bishop 1999: 3)。これは、人類学的な参与観察の調査と重なる部分があるが、同視するのは的確ではない。人類学的な参与観察では、得たデータを元に人類学者がそれを考察の対象とするが、カウパパ・マオリ理論での参与 (ファカファナウガタンガ) は、他者との関係の構築であるとともにマオリの文化的価値観を学ぶ方法でもあり、同時にそれは、誰のための研究で、誰に貢献すべきか、誰がその研究を動かし誰が利益を得るのかなどを規定するものとされている (L. T. Smith 2015: 49)。つまり、カウパパ・マオリ理論における参与は、情報を集める方法だけでなく、これまで述べてきたように情報や研究に対する調査対象者のマオリ

りの主権と主体性、そしてマオリ文化全体の文化的文脈を尊重する姿勢を身につける過程なのである。スミスは、研究倫理として確立したものではないが、マオリ研究者が常に気をつけていることとして、以下の七要素を示している。

- ・人々への敬意を持つこと (Aroha ki te tangata) 。
- ・顔を見ること。自分の存在を対面の場所に引き出すこと (Kanohi kitea) 。
- ・見て、聞いて……話すこと⁶ (Titiro whakarongo ... korero) 。
- ・人々と共有し、受け入れ、寛容であること (Manaakia ki te tangata) 。
- ・注意深くあること (Kia tupato) 。
- ・人のマナ (mana: 霊的な威信、権威) を踏みにじらないこと (Kaua e takahi te mana o te tangata) 。
- ・謙虚であって、自分の知識をひけらかさないこと (Kia mahaki) 。

(Smith 2012: 124: マオリ語訳は原文の英語訳より。マナの説明は筆者)

このように、カウパパ・マオリ理論では、参与が、調査法以上に、研究の仕方やその成果のあり方を学び規定するものとして位置付けられている。こうした文化的な制約を用いることから、マオリに関する研究はカウパパ・マオリ理論に基づくべきであると考えられており、カウパパ・マオリ理論に基づく研究はマオリによって担われると考えられている (L. T. Smith 2015: 50)。しかし、完全に他者を排したわけではない。グラハム・スミスは、非マオリが研究に関わる場合は、以下のモデルに基づくことが重要になると述べる。

- ・ツィアキ・モデル：権威のあるマオリが研究を導き調整するもの (ツィアキ (tiaki) : 保護する、管理する) 。
- ・ファンガイ・モデル：研究者がコミュニティかファナウ (拡大家族) に受け入れられるもの (ファンガイ (whāngai) : 養子になる) 。
- ・権力を共有するモデル：研究者がコミュニティに研究の重要な支援と発展について協力を求めるもの。
- ・成果がマオリを助けるモデル：マオリの肯定的な利益を一番に考える研究で、マオリが知りたいと思っている情報を提供するようにデザインされたもの (Smith

⁶ マオリ語の諺のひとつであり、何かを話すよりも先に、謙虚に状況を見て、聞いて学び、何が確で、いつそれをいうのがよいのかじっくり考えることを意味する。

1992: 括弧内筆者)。

グラハム・スミスが提示したのは、非マオリがマオリに関わる研究をしようとするときに重要なことである。これら四つに共通する本質的な要求は、研究者がマオリのコミュニティになんらかの貢献をすることと、マオリの価値観に基づいて研究を行うことである。つまり、カウパパ・マオリ理論では研究者が主体となって研究を遂行するのではなく、研究者がコミュニティの一員としてマオリの考えを学び、マオリの哲学に基づいて研究を遂行することを求めているのである。

3-4. 本論の立場と方法論

人類学は、オリエンタリズム批判によって、異種混淆を主なテーマとするポストコロニアリズムの研究に移行した。しかし、マオリに出自を持つ研究者たちは、ポストコロニアリズムも結局は西洋中心主義的な理論であると批判し、脱植民主義的な方法論を構築した。マオリ研究は、マオリの倫理や哲学を反映したカウパパ・マオリ理論に基づいて行われるべきであり、マオリに対して肯定的な変化を生み出す研究が行われることが期待されている。

筆者は、いうまでもなく日本人であり、マオリの先祖を持つわけではない。そのため、リンダ・ツヒワイ・スミスがいうマオリによって行われる研究としてのカウパパ・マオリ理論を実践することは叶わない。一方で、筆者はグラハム・スミスが示したファンガイ・モデルに当てはめられる。ニュージーランドで、筆者がもっとも長い期間滞在しているロトルアの家ホストファザーは、「お前は俺のファンガイ（養子）だ」といって、筆者のフィールドノートに「証拠」としてその発言を書いてくれた。それ以降、筆者はホストファザーのことを父、ホストマザーのことを母と呼び、他の兄弟たちと合計して12ヶ月間、ともに生活をしてきた。しかし、先に述べた通り、ファンガイ・モデルに当てはめられるかといって、筆者は自分の持っているマオリに関する知識へのアクセス権と、それを思うように開示する権利を持っているとはいえない。グラハム・スミスがいうのは、ファンガイ（養子）になることで、マオリとしての見識を高め、カウパパ・マオリ理論の示す倫理観を理解し、カウパパ・マオリ論者が批判するような搾取的な研究から距離をとった研究遂行が可能となる、ということであった。ファンガイ（養子）になることは、マオリの権利主張から解放され自由に研究できることを意味するのではなく、マオリの権利主張

と歩を共にしながら研究することができることを意味していると考えられるのである。

こうした立場を取ろうとすることについて、筆者ではなくマオリ研究者が研究をすれば良いのではないかという批判はありうる。筆者は、日本人である筆者がこうした立場を取りながら研究をすることに価値がないとは考えていない。詳しくは第1章と第2章で示すが、序章でもすでに示したようにマオリ研究者だけでなく、先住民の研究者たちはこれまで流用を批判する論文を著してきている。それらは、流用を批判し権利主張を行うことを狙ったものといえる。しかし、本論で筆者が取り組むのは、流用の和解や流用を回避することである。つまり、流用を批判する以上に、流用の問題を解決しようとする様を追う。こうした視点は、権利主張を行い権利拡大を目指す先住民の研究者の視野とは異なる。筆者の立場からは、権利主張が行われ、それが認められていくという全体の流れを俯瞰してみることができる。また、ニュージーランドにおいて西洋系の人類学者が排斥されてきたことは述べた通りだが、筆者の歴史的・政治的な立場はそれとは異なる。ホストファザーは、「これまで、パケハ (pākehā: ヨーロッパ系ニュージーランド人) の研究者はマオリの色々なものを奪っていった。そして何も返さなかった。それがパケハの研究者だ。でもユキ (筆者) はパケハではないでしょう。だから研究をしても大丈夫だ」と話していた。ファンガイ・モデルの適用について議論したように、彼は筆者がどのような研究をしても良いということを書いたわけではないと考えられるが、西洋系の人類学者と日本人人類学者である筆者は、これまでの歴史的・政治的な状況において異なる存在であるといえるだろう。そのうえで、文化の流用の和解や回避、すなわちある事柄が文化の流用ではないと議論することは、支配者であるパケハによる流用の隠蔽とは異なる議論の可能性を持つ。こうした点で、筆者が文化の流用とその和解や回避というテーマで研究をすることには意義があると考えられる。

では、本論では具体的にどのような議論を行うのか。まず、議論の前提となる文化の流用であるが、本論ではシュナイダーの立場をとらない。誰が、何を、どこから、あるいは誰から流用したのかを中心的な問いとするシュナイダーの提案は、すでに文化の流用として批判されているものを分析するうえでは有効ではありそうだが、何が流用なのかを判断することはできなかった。その問い立てにしたがって、マオリに代わって研究者がある事象を流用であると示すのは、それ自体が文化を語る主体性を奪い取ることに繋がってしまう。そのため、マオリがどのように語るのかをありのままに提示する必要があるだろう。ここでは、文化の流用を語るうえで、語り手を主語に設定し、「誰が、何を、どこか

ら、あるいは誰によって流用されたと考え、被害を受けたと感じるか」という問い立てをする。

これに基づいて、ここでは三つの研究上の問いを掲げ、それぞれの問いの問題の所在を示す。

- (1) マオリと文化的・知的財産との関係はどのようなものか。
- (2) マオリは他者による歌と踊りの流用を批判してきたが、西洋的な文化の影響もある歌と踊りをどのようにマオリ文化のモノとしているのか。
- (3) マオリの歌と踊りが、それらが帰属するとされる集団以外の人によって踊られ、許容される時、どのように文化の流用の問題は回避されているのか。

- (1) マオリと文化的・知的財産との関係はどのようなものか。

文化の流用を考えるうえでは、まず「文化」とされる有形無形の文化的・知的財産の所在がどこにあるのかが問題であった。そして、その所在は、文化の流用が他者の文化を使うと定義されることから、所有の概念による説明を試みた。これまで整理してきたように、先住民の権利が拡大していくなかで、モノの所有主体は個人だけでなく集団を含むようになった。しかし、土地や有形の文化的財産については慣習的な管理や集団的所有が認められてきていることに対して、無形の文化的・知的財産を保護する枠組みとしては所有権を念頭にした方法が考えられており、いまだ議論の途上にある。私的所有という概念は、ロックのいう自然状態から対象となる何かを切り離し、排他的に所有するという形式で議論されてきた。ところが、そもそもマオリを含む先住民の文化では、西洋人がアート、歌、土地などと分けて個別のものと理解する要素の全てが渾然一体となっており、分割できないものとされている (Churchill 1991: 284; Mead 1994: 5; Oguamanam 2006: 219)。ロックは土地を耕すことで自然状態から切り取って私的に排他的に所有するようになると議論したが、マオリの土地の利用の観念でも、人は他の動物と同じように、土地にある資源を使う権利を持っているとは考えられているが、人自身が土地に属しているのであって、土地の資源を人が所有することはないと考えられている (Marsden & Henare 2003: 67)。つまり、切り取って排他的に所有するという概念は、少なくとも伝統的にはマオリに共有されていない。そのため、文化的・知的財産の所在を考えるうえで、西洋的な所有という考えを相対化し、マオリがマオリとモノとの関係をどのように捉えているのか、所

有ではないモノとの関係の論理を探る。

(2) マオリは他者による歌と踊りの流用を批判してきたが、西洋的な文化の影響もある歌と踊りをどのようにマオリ文化のモノとしているのか。

ハンソンは現在マオリに語り継がれている宗教的な教えやマオリの移住の語りは、西洋的な影響を受けたものであると指摘した。これは、マオリの研究者からは批判されたものの、マオリ文化とされるものに西洋的な文化の影響があることを否定することは難しい。本論で扱うマオリの歌と踊りの歴史的な形成の背景は第4章で述べるが、ここにも西洋的な文化の影響が歴史的な事実として語られている。文化の出自が複数にまたがっている場合、それはある特定の民族を象徴する真正なものではないことを示すと考えられていた。そのため、マオリはどのように西洋的な影響を受けたものをマオリ文化のモノと主張することが可能となっているのか議論する。

(3) マオリの歌と踊りが、それらが帰属するとされる集団以外の人によって踊られ、許容される時、どのように文化の流用の問題は回避されているのか。

現代、マオリの歌と踊りは、それらが帰属するとされる集団以外の人によって踊られる場合がある。ある文化的モノが帰属するとされる集団以外の人によって利用された場合、それは文化の流用になりうる。しかし、こうした実践は、マオリの部族の間にも、マオリと非マオリの間にも見られるものであり、それは文化の流用として批判されていないことがある。では、なぜそれは文化の流用とされていないのだろうか。文化の流用の問題を回避している論理を検討する。

以上の三つの問いを軸に、本論では先住民の文化の所有、維持や保護、利用と発展といった文化の流用に関わる諸問題について考察する。そして、西洋的な認識枠組みを適用して展開されてきた文化の所有や保護についての議論を批判的に再検討し、文化の流用について排他的な権利を付与することで和解を目指そうとしてきたこれまでの議論を再考する。

3-5. 本論の構成

本論は、上の三つの問いに準じて、3部構成をとる。

第1部は、「人とモノの関係：文化の流用をめぐる先住民の希求」と題し、文化の流用をめぐる先行研究を整理しながら、先住民とモノとの関係性を確認し、文化の流用に際して先住民が何を求めてきたのかをまとめる。

第1章では、文化の流用の出発点として、植民地主義下において、先住民の人権や主権が認められてこなかったことをまとめる。そして、第二次世界大戦後、世界人権宣言を皮切りに、原住民とされてきた人たちが先住民として見直され、かれらの権利が拡大していく状況を整理する。次に、そうした国際的な状況に合わせて変化していく先住民の立場を、博物館を舞台に論じる。そして、先住民の文化的・知的財産が、流用の文脈でどのように議論され、和解が目指されているのか整理する。

文化の流用やその和解の状況は、国家ごとの法律や先住民政策によって大きく異なる。本論では、先住民政策がとくに進んでいるとされるニュージーランドで、比較的強い権利を獲得した先住民マオリに注目する。第2章では、マオリの歴史、そしてニュージーランドの植民地史を整理し、マオリの権利が剥奪されてから、先住民運動を通してそれが回復していく様子を整理する。その後、博物館や展示において、マオリがどのように扱われてきたのかまとめる。そして、マオリとモノとの関係をマオリ固有の概念に基づいて説明し、それが無形の文化的・知的財産にどのように適用されるのか説明する。

第2部は、「マオリの歌と踊り」と題し、歌と踊りの形成過程を歴史的に説明しながら、現代社会を生きるマオリが、それらとどう関わっているのかを民族誌的に示す。

第3章では、まず、西洋主流のニュージーランド社会で生きるマオリの生活を外観する。そして、マオリ文化を維持しようとする人々のなかで、歌と踊りが重要な役割を担っていることを指摘する。第4章では、現在人気の文化的実践のひとつとなっているマオリの歌と踊りについて、その形成過程を西洋接触期以前から歴史的に示し、西洋の影響を大きく受けたものであることを示すと同時に、マオリが歌と踊りを通して文化を守ろうとしてきた活動を外観する。第5章では、現在に視点を戻し、マオリの歌と踊りに関わる人々が、どのような活動をし、どのような経験をしているのかを民族誌的に記述する。そして、マオリが西洋的な文化の影響のある歌と踊りをマオリ文化のモノとしていく論理を考察する。

第3部は、「歌と踊りの利用とマオリの主体性」と題し、歌と踊りが帰属しているとされる人以外によって演じられていることを記述する。

第6章では、オーストラリアへ移住したマオリが、異なる部族集団から寄り集まって組織した歌と踊りに関わるグループに注目する。そして、マオリの伝統的な居住地でない場所

で、異なる部族集団どうしが、どのように互いの文化の流用を避け、尊重しながら、歌と踊りを実践しているのかを記述する。第7章では、再びニュージーランドに視線を戻し、マオリとパケハ（ヨーロッパ系ニュージーランド人）を尊重する二文化主義のなか、小学校でマオリ非マオリ関係なくマオリの歌と踊りが教育されていることと、警察官がマオリの踊りを踊るようになったことを議論する。他者の文化の利用を批判するマオリは、なぜ非マオリに踊りを教えるのか。そして、二文化主義の名のもとに文化を流用しているとする指摘もあるなか、なぜ警察官が踊るマオリの踊りは文化の流用だと批判されていないのかを考察する。

そして、終章では、第1部から第3部までの議論をまとめて、上記の研究上の問いにそれぞれ答えながら、西洋的な所有では語れないマオリのモノとの関係のあり方、そして新しい文化要素をマオリ文化のモノとする論理を説明し、文化の所有、維持や保護といった文化の流用に関わる諸問題とその和解や回避について述べる。最後には、流用ではない文化の利用と発展の可能性について考察する。これまでの文化の流用の議論は、流用を問題と捉え、その和解を目指すことで議論を収束させてきた。しかし、第1部で示すように、その視点は流用の問題を所有権の問題に収束させており、西洋的な枠組みを用いることで問題解決を図ってきた。本論では、人とモノとの関係を、排他性を軸に静的に捉えてきた所有の考えを相対化し、文化の変容が文化を保護することを意味する視点を示す。そして、西洋的な排他的な所有権の概念を当てはめる和解で済ますのではなく、マオリの文化的文脈に基づいた和解とその先にある許容される文化との関わり方の可能性を示す。それは、人類学的に所有や人とモノとの関係を問い直すだけでなく、マオリに対しても、マオリの概念とそれに基づく実践の可能性を照らすものになるはずである。

第1部 人とモノの関係：文化の流用に対する先住民の希求

第1部は、人とモノの関係と題して、研究上の問いの一つ目、「マオリと文化的・知的財産との関係はどのようなものか」を考える。19世紀初頭より始まるニュージーランドへの入植により、多くの植民地と同様に、ニュージーランドの先住民マオリの文化は抑圧され、マオリは迫害されてきた。1960年代以降、マイノリティの世界的な権利獲得を目指す動きのなかでマオリも先住民運動を展開し、権利回復と文化復興を目指した。その結果、1980年代ごろにはマオリの人権や先住民としての権利が認知されはじめた。マオリ文化は現在も再構築の途上にあるとあってよい。一方、ニュージーランドの文化のひとつとして認知されるようになったマオリの文化は、改めて搾取の対象になる可能性を持っている。グローバル化し情報化した現代社会において、「ローカルな」自然的、文化的、技術的な資源という概念はもはや通用しない（Cleveland & Murray 1997: 477）。マオリの文化は、ニュージーランド国内外関係なく、非マオリによっても使われている。マオリの伝統的なタトゥーの模様を勝手に模したアクセサリーが作られたり、マオリの踊りが勝手にCMに起用されたりすることが簡単に行われている。マオリ語が商品名に用いられることも、伝統的な彫刻が土産物として売られることもある。マオリの文化は、マオリではない人によっても利用され、場合によっては流用されているのである。

第1部では、植民地主義下において、現在先住民と呼ばれる「土着の人々」の権利が剥奪されていたことを述べ、それが第二次世界大戦後、回復してきた状況を整理する。そのうえで、文化の流用を批判する先住民が、当該先住民文化や文化的・知的財産（モノ）とどのように関わっているのか、そして先住民が流用を批判し何を希求してきたのかを議論する。第1章では国際的な視野で先住民の権利と文化の流用と和解の状況を説明する。一方で、文化の流用は、国際的な状況だけでなく、国内での法制度や先住民との関係が大きく影響している。第2章では、先住民が積極的に権利回復運動を行いかなりの程度成功したとされているニュージーランドの先住民マオリに着目し、ニュージーランドでの文化の流用の状況と和解を目指す動きのなかでの特殊性を示す。そして、マオリ文化の流用の問題を捉え、マオリがマオリの文化的・知的財産とどのような関係を持とうとしているのかを記述する。

第1章 文化の流用の展開

本論では「先住民と文化の流用」という問題を中心に考える。まず出発点として、先住民の権利拡大の歴史的過程をまとめておく必要がある。現在先住民とされる人々は、長い間所有権を持たない者、あるいは人権や主権のない存在として扱われてきた。かれらの有形無形の文化的財産の他者による利用が流用であるとして問題になったのは、かれらが先住民として認められるようになる経緯と重なる。本章では、まず先住民の権利が認知されていく流れを詳しく議論する。その後、博物館による文化的財産の領有と流用について整理し、次に、先住民の薬草の知識などを含む知的財産に関する流用の議論をまとめる。そのうえで、先住民の有形無形の文化的財産を保護するためにどのような施策が取られてきたのか整理する。なお、領有も流用も、英語ではappropriationと説明されるが、ここでは領有は他者のものを自分のものとする、流用は、他者のものを自分のものとしそれを何かしらの方法で表現したり表象したりすること、と区別する。

1. 国際法の対象から主体へ

西洋の人々にとっての大航海時代の到来は、「発見」された土地に住む土着の人々（以降、便宜的に原住民と記す⁷）にとっては先祖伝来の土地の略奪のはじまりであった。西洋諸国は、新しい土地を次々と「発見」し、その土地に住んでいた人に暴力を振るい土地を領有（appropriate）した。その動機づけとなったのは、土地、労働力、そのほか文化的・物質的なモノといった資源の領有であった（Williams 1983: 5）。さらに、西洋人はこの搾取の過程を経て、その土地に住む原住民が西洋的な価値体系を身につけることを期待し、必要があればそれを叩き込もうとしていた。国際法と植民地形成の歴史を研究するウィリアムズは、領有は同化と相互補完的に機能していた、と述べる（Williams 1983: 5）。こうした植民地主義と共犯関係にあるとされているのが、国際法学者たちである（Cavallar 2008: 181）。国際法は文明化の使命に基づき、原住民を支配し、変えるためというプロジェクトによって動かされてきたという（Anghie 2006: 739）。ここでは、多くの国際法学者たちに参照されているヴィトリア、グロティウス、ヴァッテルと、土地の領有について私的

⁷ 現在先住民と呼ばれる人々は、かつて土着民、野蛮人、未開人などさまざまな呼び名があてられてきた。先住民としての地位を獲得する以前以後を明確に区別して議論するため、蔑称という批判も考えられるが、便宜的に、時代背景に沿って、先住民としての認知を獲得する以前の「土着の人々」を原住民と記す。

所有などの重要な指摘を行ったロックに注目しながら、植民地主義のなかで原住民の権利がいかに取り上げられてきたのかまとめる。

1493年にアメリカ大陸を「発見」したスペインは、キリスト教布教の使命を果たすため、ローマ教皇が全世界の支配権を持っているという中世キリスト教の理論にのっとり、自国が新世界を支配するとする法的基盤を整えた (Anghie 1996: 323; Williams 1983: 11)。その後、教皇からアメリカ支配の権利を委譲されたスペインは、アメリカに対する主権を獲得した (Anghie 2006: 742)。そして、エンコミエンダ制⁸を取り入れ、アメリカン・インディアン (以降、インディアンと記す⁹) のキリスト教化と文明化を条件にインディアンに労働を賦役することを可能にした (Williams 1983: 38)。一方、スペインの神学者であり、現代の国際法の基礎を作ったとされるフランシスコ・デ・ヴィトリア

(Francisco de Vitoria, 1486-1546) は、ローマ教皇の権力によるアメリカ支配を批判的に捉えた。そして、別の方法でスペインのアメリカ植民地化を正当化した (Marks 1991: 1; Williams 1983: 64, 68; 小坂田 2017: 19)。

ヴィトリアは、インディアンはキリスト教徒ではないが、自然法¹⁰に基づく権利を持っているため、所有権や主権を持つ自由な存在であるとし (Vitoria 1557: para. 322, cited in Anghie 1996: 324)、教皇の権限に基づくアメリカ支配を否定した (Williams 1983: 64)。しかし、インディアンが、かれらと同じく自然法に基づく権利を持ったスペイン人の意思や行動を妨げることがあれば、その肅清のためにスペイン人による侵略と支配は正義の名のもとに行われると唱えた (Williams 1983: 71-82; 小坂田 2017: 19-25)。自然法に基づく権利によってスペイン人に保障されるのは、交通と通商の自由、インディアンの資源の領有¹¹であった。また、こうした道理を理解できるようになるために、インディアンに対しては文明化と称されたキリスト教化が義務であるとも考えられていた (Cavallar 2008: 189;

⁸ スペイン人入植者に対して、入植した功績として一定地域のインディアンの支配を委託するという植民地支配制度。

⁹ 註1と同様、現在ネイティヴ・アメリカンと呼ばれる集団のことを、時代背景を明確に示すため、便宜的にインディアンと記す。

¹⁰ 自然法は、正義に基づいて、全ての人々活動はモラルによって拘束されているという原則に基づく考え方である (Anghie 1999: 11)

¹¹ 例えば山や川で行われる金の採集は、インディアンにもスペイン人にも許可されるものであって、両者が自由に行えるべきとされた (Vitoria 1917: 153, cited in Williams 1983: 82)。こうした行為を、ウィリアムズは、インディアンが集团的に所持し共有するものをスペイン人が正當的に領有する (appropriate) ことを認めるものであった、とまとめている (Williams 1983: 81)。

Williams 1983: 79-82)。つまり、ヴィトリアは、スペイン人の自由な土地への侵入と通商の自由、インディアンが集団的に保有している富の共有、そしてキリスト教の布教を妨げ拒否したとき、スペイン人は合法的に武力をもってインディアンを支配できる、と述べたのである (Williams 1983: 83; 小坂田 2017: 19-25)。そして、インディアンの人間性は認めるものの、西洋社会と比べて非文明的で、暴力的で、後進的であるため、「問題」があれば西洋的な国際法のもと、普遍的な秩序に基づいた統治が必要であるとした (Anghie 2006: 742-743)。アンジーは、ヴィトリアの議論が文化と主権の関わりについて示唆的であったと述べる。ヴィトリアは、スペインのような西洋文明は普遍的であり主権の全ての権利を享受することができるが、インディアンのような文化は普遍性を持たず、よって主権も持たないと考えていたという (Anghie 2006: 744)。こうした、西洋は文明的で主権を持つが、非西洋は非文明的で主権を持たないという考えは、とくに19世紀から20世紀初頭にかけての植民地経営に引き継がれていった (Marks 1991: 2; Orakhelashvili 2006: 327; Williams 1983: 10-11)。

ヴィトリアの死後、西洋的な国際法¹²の発展に寄与したとされるヒューゴ・グロティウス (Hugo Grotius, 1583-1645) は、キリスト教の布教や原住民を文明化するといった西洋人の義務は認められず、それによる植民地化は正当的ではないとした (Cavallar 2008: 193; Rabkin 1997: 296)。しかし、それは西洋諸国による植民地化を否定するものではなかった。グロティウスは、原住民を含め全ての存在が主権を持ち、人々はそれを守る (self-defence) 権利を持つと考えた。そして、それが脅かされたときには脅かした存在を罰する権利があるとした。さらに主権国家の国内での平和を保つためには、国民を服従させることが重要であると述べ、西洋による非西洋地域の支配を肯定した (Rabkin 1997: 298-300)。グロティウスの植民地化を正当化する議論はこれだけに終わらない。グロティウスは、西洋人が到達した場所に、誰も利用しておらず何も生産していない土地があった場合、それを欲する人がいればその人の所有地になるべきであると述べ、のちにロックやヴァッテルによって引き継がれる、西洋の農業形態に基づく所有の議論を展開した。彼は、植民者が土地を占有することが有益であると考えた限りにおいて、土地を占有することは自然法において認められると考えたのである (Cavallar 2008: 197)。

ロックは、グロティウスの考えをさらに発展させ (Cavallar 2008: 204)、人間は土地を

¹² 国際法は普遍的に存在していたわけではなく、西洋諸国が各地を植民地にする過程で普遍的になったものである (Anghie 1999)。この段階では、まだ普遍性を獲得していなかったと考えられるため、西洋の国際法という言葉を使う。

耕作する自然法上の義務を持つと述べた (Cavallar 2008: 197)。ロックによれば、人は、神に与えられた土地を耕さなくてはならず、人が耕し、植え、改良し、耕作し、その生産物を使うことのできる限りの土地は、その人の私的な所有物なのである (Locke 1960: para. 32)。神が人に土地を与え、人はそれを耕さねばならないというロックの自然法には、キリスト教の影響が強く見えるが (cf. Seliger 1963: 344)、この主張は、キリスト教を布教する使命に基づく植民地化には反対したヴァッテルによっても取り入れられた (Cavallar 2008: 206; Rabkin 1997: 302; 小坂田 2017: 25)。

ヴァッテル (Emmerich de Vattel, 1714-1767) は、グロティウスとロックによる耕作とその利用を主とする土地の私的所有の議論をさらに発展させ、国家の主権について議論した。彼は、耕作することは土地の所有の基盤となるが、それだけでは国家がその土地に対する支配権を持つことを説明できないとし、土地所有と主権的な権限を一体化して考える方法として、国家を一人の人格として捉える視点を提示した (Mueser 2018: 7-8)。そうすることで、主権国家が領土を所有し、その支配権をもつ主体と見なされるようになった (Mueser 2018: 13)。加えて、森や草原を狩猟場としている原住民は、西洋的な農耕に基づく所有の観念によればその土地を最大限有効活用しているとはいえないため、厳密な意味で狩猟場を所有しているわけではなく、そこを行き来しているだけの不確かな占有ではない、とヴァッテルは断定した。そして、ペルーやメキシコ、アメリカの植民は至って合法的に行われたと結論した (Cavallar 2008: 206; Tully 1993: 149)。

ヴァイトリアにしるヴァッテルにしる、彼らは自然法の効力を認めており、原住民も権利を持つと考えていた。しかし、19世紀から20世紀初頭に、実証主義派¹³が国際法の議論の中心となった。主要な国際法学者らは厳格な人種・文化の基準を用い、文明化されている社会には主権があり、文明化されていない社会には主権がないとした (Anghie 1999: 29)。そして、文明化されていない原住民は国際法の主体たる国家の地位を有しておらず、その土地は「無主地」と見做されるという見解を繰り返した (小坂田 2017: 28)。たとえば、1894年に出版された『国際法要論 (Chapters on the Principles of International Law)』の著者であるウェストレイク (Westlake) は、耕されるべき土地、採掘されるべき鉱物、発展されるべき通商、楽しむべき娯楽、満たされるべき好奇心があるところには、西洋人の流入は止められないと述べ、国際法は文明化された諸国家の相互の利益のための規制であり、文明化されていない原住民の主権は国際法において考慮されないとした

¹³ 社会のあるところには法律があり、法律のないところには社会はない、という法学者の考え方。実証主義派は、社会の概念を用いて非西洋社会を国際法の対象から排除するように努めた (Anghie 1999: 17: 29)。

(Westlake 1894: 136, 142-143)。こうして、原住民は、国際法の枠外においやられ、法的人格がないとされたため、侵略と搾取の対象となった (Anghie 2006: 745)。この流れとは反対に、帝國的な権力が原住民のチーフと条約を結ぶことができると主張することもあった。これは原住民に主権を与えることを意味したが、権利や財産、主権を西洋人に移譲させるために一時的に与えたものにすぎなかった (Anghie 2006: 745)。

総じて、植民地時代、原住民は非文明的で権利を持たない存在と捉えられてきたといえる。西洋の国際法の中で考えられていた西洋人と原住民の関係は、不平等条約の締結や、服従、植民地化や併合を含む、西洋人による原住民の支配であった (Orakhelashvili 2006: 327)。

2. 先住民の権利を認める国際的な動き

原住民 (native) や野蛮人 (savage) と呼ばれていた人々の立場は、第二次世界大戦を終えて大きく変化した。国際連合は、1948年に世界人権宣言を採択し、全ての人に人権があることを示した。これによって、これまで主権や人権を持たないとされてきた原住民に対しても権利が拡大されるべきだと考えられた。1949年に、国際連合は初めて原住民の問題に言及し、アメリカ先住民について調査をする小委員会を組織した。この調査はアメリカの抵抗によって中止に追い込まれたが、その後の冷戦下で、先住民の権利の見直しが進められた (Barsh 1986: 370)。国際労働機関は、1957年に、ラテンアメリカでの労働差別に関する報告への対応として、第107号「先住民と部族民 (Indigenous and Tribal Populations)」を採択した。これによって、先住民は他の人々に比べ、社会的、経済的、文化的に劣位に置かれたため、あるべき権利による恩恵の享受が妨げられていることを前提に、かれらの保護と統合を目指すことが明示された (Barsh 1986: 370)。

1966年には、国際的な規約として、「経済的、社会的および文化的権利に関する国際規約 (社会権規約またはA規約)」および「市民的及び政治的権利に関する国際規約 (自由権規約またはB規約)」が策定され、少数者に対して具体的な施策が定められた (スチュアート 2009: 22-23)。「市民的及び政治的権利に関する国際規約」の27条は「少数民族の保護」と題され、以下のように記されている。

種族的、宗教的又は言語的少数民族が存在する国において、当該少数民族に属する

者は、その集団の他の構成員とともに自己の文化を享有し、自己の宗教を信仰しかつ実践し又は自己の言語を使用する権利を否定されない。

さらに、1971年、国連経済社会理事会は、国連人権委員会差別撤廃・少数者保護小委員会が先住民の実態を調査し、様々な問題を是正する措置を提案することを決議1589 (L) によって認めた (小坂田 2017: 32)。主権を持たないとされてきた原住民は、国際的な動きのなかで、権利を持つ先住民として認知されるようになっていったのである。

こうした一連の流れは、世界各地で行われた先住民やマイノリティによる運動の影響を少なからず受けていたと考えられる。第二次世界大戦の前後、原住民やマイノリティは、国内におかれている立場に不満を持ち、国家や国際社会に働きかけた。例えば、ニュージーランドでは、先住民マオリの政治的なリーダーであったアピラナ・ンガタが、第一次および第二次世界大戦でマオリの積極的な戦争参加を支持した。彼は、ニュージーランドがイギリスの植民地になるときに締結したワイタング条約¹⁴に基づけば、マオリもイギリス人と同じ市民権を持っていると指摘した。そして、ニュージーランド市民として戦争に協力することで条約を尊重し、市民としての存在感を示すことができれば、ニュージーランドの主流派であるヨーロッパ系移民と平等な立場を獲得できるようになると考えた

(Ngata 1943; Rankin 2020: 110-112)。彼の呼びかけに応じて第一次・第二次世界大戦に参加したマオリの兵士たちは約3600名にのぼった。かれらは第28マオリ大隊として、ギリシア、クレタ島、リビヤ、エジプト、チュニジア、イタリアなどに赴いた (Cody 1956)。彼らが残した功績によって、第28マオリ大隊はマオリだけでなく、ニュージーランドの国家アイデンティティにも影響を及ぼすものとなり、主流社会においてマオリに対する認識を改めるきっかけとなった (Riseman 2014: 905)。アメリカでは、第二次世界大戦で兵士となった「黒人」や原住民が、兵役を通じて「白人」社会の一員となり、その考え方や生活様式を身につけていった。さらに、公民権や国民平等という原則に関する知識も得た

(スチュアート 1999: 168)。退役原住民の間では、軍隊で経験した平等な扱いを原動力として、先住民としての権利を確立させる機運が高まった。また意識の高揚と相まって、退役軍人援護法によって支給される大学教育資金を使って進学する人も出てきた。その中の一部は法的な知識を身につけ、これまで反故にされてきた条約の履行を法的な手段を駆使して政府に迫った (スチュアート 1999: 168-169; 2009: 22-23)。このように先住民を含む

¹⁴ 第2章で詳述。

マイノリティの意識が変容していったことが、公民権運動や数々の先住民運動のきっかけとなり、それが国際的に人権を拡大する後押しとなった。

先住民の権利を拡大する動きとともに、政治的権利として先住民の主権や自決権に着目する議論も進んだ。これまでに述べてきた通り、18～20世紀初頭にかけて国際法的な主権は非西洋地域を効率よく支配するために操作されてきた。しかし、第一次世界大戦後、国際連盟は委任統治システムに基づいて、管理組織や公共組織の仕組み、運営の技術や統制の方法を非西洋地域に広め、非西洋地域にも主権を作り出し、自己統治できるように準備していた（Anghie 2006: 746-747）。その結果、第三世界では、反植民地や反支配を主張するために西洋由来の国際法や法律の概念を用い、脱植民地化を成し遂げた。西洋による支配を目的としていた国際法は、非西洋諸国の独立に寄与するようになったのである

（Koskenniemi 2011: 14）。しかし、植民地に住む入植者たちは独立を獲得しても、先住民たちの独立や自立が達成されたわけではなかった（Thomas 1999: 11）。こうした背景にあって、国連人権委員会差別撤廃・少数者保護小委員会は1982年に先住民に関する作業部会を設置した。そして、「先住民の権利に関する国際連合宣言（Declaration on the Rights of Indigenous Peoples）」の草案作成が進められた。当時特任調査員をしていたマルティネス＝コボ（José Martínez Cobo）は、彼の最終調査報告書の中で先住民が自決権を持つことの重要性を指摘している。

先住民が基本的な権利を享受し、かれら自身の未来を決めるための基本的な前提条件として、多くの形式の自決権が認識されなければならない。

自決権は経済、社会、文化、政治を含む様々なレベルにおいて存在している。自決権は、本質的に、先住民による自由な選択の行使の場を用意する。先住民は、その内部および外部に対して、この原則の趣旨を作成しなければならない。それは、必ずしもかれらが生活している国から脱退し、主権主体としての地位を確立する権利を含む必要はない。この権利は実際には、国家内部において、個人あるいは集団が、違う存在であることや違う存在であると考えられる権利を含む、様々な形式での自治を意味し得る（Martínez Cobo 1983, paras.580-581）。

先住民の自決権を認める方針は示されたものの、多くの国は、先住民の独立を恐れ、完全な自決権を認めることに難色を示した。その妥協案として、先住民に、新しい国を作る

権利はないが、国家内での自治権を認めるとする特別な権利を認めることになったという (Barsh 1994: 35-36)。国家内において先住民が自決権を持つという考えは、1989年の国際労働機関 (ILO) の第169号条約で明文化され、先住民は、先住民内部の問題、国家の政策決定過程、土地の利用や開発のコントロールについて集団的権利を持つことが認められた (Barsh 1994: 43)。先の草案は1993年に完成したが、先住民の権利の拡大に難色を示す諸国家との交渉の必要性から、その年に採択されることはなかった。国際連合は、1993年を「世界の先住民の国際年」、1995～2004年を「世界の先住民の国際の10年」とし、2007年ようやく「先住民の権利に関する国際連合宣言」を採択した。こうした一連の出来事によって、諸国家は先住民の権利をまったく無視することが難しくなり、先住民の権利や利益の保護に一定の配慮を示すようになってきた (小坂田 2017: 262; スチュアート 2009: 16)。アメリカのコロラド大学教授で、国連の先住民の権利に関する特別報告者に任命されていたジェームズ・アナヤは、2009年に「先住民の人権と基本的自由に関する特別報告者報告」を提出し、国家や企業は、開発の際に先住民と協議する義務があると述べた (Anaya 2009)。これは、政府や企業の思惑に対して先住民が完全な拒否権を持つことを意味しないが、先住民の健康や利益にそぐわない場合、それらの決定に対抗して自らを守ることができるようにするためのものと考えられている (Anaya & Puig 2017: 437-438)。こうして、先住民を保護する国際的な努力は、単なる基準の作成から、先住民の自己発展のための実践的なプログラムの作成に至り、先住民の権利はかなりの程度拡大し、運用されるようになってきた (Barsh 1994: 34)。

世界的に先住民の権利が拡大していくなかで、先住民の文化的・知的財産に関する国際的な議論も進んだ。その初期の議論で重要だとされているものが、1993年の「先住民の文化的・知的財産権についてのマタアツア宣言 (The Mataatua Declaration on Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples)」である (Kuprecht 2014: 1; 常本 2005: 28-29)。この宣言は、先住民作業部会によって開催された第1回先住民の文化的・知的財産権に関する国際会議で採択されたものである。14カ国から150人以上の先住民が集まり、先住民の知識と価値、生物多様性とバイオテクノロジー、慣習的環境管理、芸術、音楽、言語や物質的または精神的な文化の形態などを含む事項について討議した。

マタアツア宣言は、前文と1条から4条までの条文で構成されている。前文において、「世界の先住民が自己決定権を持ち、その権利行使において自身の文化的・知的所有権の排他的所有者として認められるべきである」と宣言するとともに、「先住民はその伝統

的知識を管理する能力を持つが、この知識を定義し管理する基本的権利が国際社会によって保障されるという条件で、この知識を全人類に提供する用意がある」と述べる。

第1条「先住民に対する勧告」は10項目で構成されている。まず、先住民に対して、自らの文化に自覚的になる必要があると述べ、先住民は、文化的・知的財産が何であるのか定義し（第1項）、先住民の文化的・知的財産は現行の知的財産法では保護されないことを踏まえ（第2項）、外部者が記録などをするときの倫理コードを作成すること（第3項）が提唱されている。そして、先住民の固有の知識を維持・発展させるために（第6項）、教育・研究施設の建設（第4項）、土地の返還などを求めること（第5項）、法律や文化の利用に関して評価する適切な団体を組織すること（第8項）などが記されている。

第2条「国家や国際組織に対する勧告」は、14項目で構成されている。国家や国際組織は、政策や実践を発展させるにあたって、先住民の文化的・知的財産が現行の知的財産法では保護されないことを踏まえ（第3項）、先住民が自らの知識を保護し統制する権利を持つことを認知し（第1～2項）、先住民と協働して文化的・知的財産の保護枠組みを作成しなければならない（第5項）とする。そして生物多様性と慣習的な環境管理について、伝統的な植物が先住民の管理対象であることを認知し（第7項）、伝統的な植物や薬の研究、そしてその商品化は適切な先住民の管理と合意のもと行われなければならない（第7, 9, 11項）とした。博物館や研究施設などに保存されている人骨、埋葬品、そのほか文化的財産については、何を所有しているかをその伝統的な保有者に知らせ（第13項）、返還すること（第12項）、あるいは返還を申し出ること（第14項）が記されている。

第3条「国際連合への勧告」は、5項目で構成され、国連への先住民の参加を強化し（第1項）、国家が先住民の文化的・知的所有権を侵害する行為をしないか監視すること（第3項）などが述べられた。最後の第4条「まとめ」では、これらの勧告を履行するにあたって国連、国家や国際組織が先住民により充実した基盤を提供しなければならないことが改めて強調されている。

2007年に採択された「先住民の権利に関する国際連合宣言」には、先住民の教育や労働、社会保障などにおいて差別されないとされる人権を保障するものに加えて、マタアツア宣言での内容に似て、先住民の知識やモノに言及した条文がある。第11条「文化的伝統

と慣習の権利」¹⁵と第12条「宗教的伝統と慣習の権利、遺骨の返還」¹⁶では、先住民の文化的伝統や慣習について認め、それに関わる文化的、知的、宗教的な有形無形を含む財産の原状回復、および博物館や研究施設に収められた遺骨や儀式用具の返還あるいはそれらへのアクセスを可能にすることが明記されている。また、第31条「遺産に対する知的所有権」¹⁷では、先住民が文化的・知的・宗教的財産について知的所有権を保持し、管理、保護、発展させる権利を有するとしている。第25条「土地や領域、資源との精神的つながり」¹⁸、第26条「土地や領域、資源に対する権利」¹⁹、第27条「土地や領域、資源に関する

¹⁵ 第11条「文化的伝統と慣習の権利」

1. 先住民は、自らの文化的伝統と慣習を実践しかつ再活性化する権利を有する。これには、考古学および歴史的な遺跡、加工品、意匠、儀式、技術、視覚芸術および舞台芸術、そして文学のような過去、現在および未来にわたる自らの文化的表現を維持し、保護し、かつ発展させる権利が含まれる。
2. 国家は、その自由で事前の情報に基づく合意なしに、また彼/女らの法律、伝統および慣習に違反して奪取されたその文化的、知的、宗教的およびスピリチュアル（霊的、超自然的）な財産に関して、先住民と連携して策定された効果的な仕組みを通じた、原状回復を含む救済を与える。

¹⁶ 第12条「宗教的伝統と慣習の権利、遺骨の返還」

1. 先住民は、自らの精神および宗教的伝統、慣習、そして儀式を表現し、実践し、発展させ、教育する権利を有し、その宗教的および文化的な遺跡を維持し、保護し、そして私的にそこに立ち入る権利を有し、儀式用具を使用し管理する権利を有し、遺骨の返還に対する権利を有する。
2. 国家は、関係する先住民と連携して公平で透明性のある効果的措置を通じて、儀式用具と遺骨のアクセス（到達もしくは入手し、利用する）および/または返還を可能にするよう努める。

¹⁷ 第31条「遺産に対する知的財産権」

1. 先住民は、人的・遺伝的資源、種子、薬、動物相・植物相の特性についての知識、口承伝統、文学、意匠、スポーツおよび伝統的競技、ならびに視覚芸術および舞台芸術を含む、自らの文化遺産および伝統的文化表現ならびに科学、技術、および文化的表現を保持し、管理し、保護し、発展させる権利を有する。先住民はまた、このような文化遺産、伝統的知識、伝統的文化表現に関する自らの知的財産を保持し、管理し、保護し、発展させる権利を有する。
2. 国家は、先住民と連携して、これらの権利の行使を承認しかつ保護するために効果的な措置をとる。

¹⁸ 第25条「土地や領域、資源との精神的つながり」

先住民は、自らが伝統的に所有もしくはその他の方法で占有または使用してきた土地、領域、水域および沿岸海域、その他の資源との自らの独特な精神的つながりを維持し、強化する権利を有し、これに関する未来の世代に対するその責任を保持する権利を有する。

¹⁹ 第26条「土地や領域、資源に対する権利」

1. 先住民は、自らが伝統的に所有し、占有し、またはその他の方法で使用し、もしくは取得してきた土地や領域、資源に対する権利を有する。
2. 先住民は、自らが、伝統的な所有権もしくはその他の伝統的な占有または使用により所有し、あるいはその他の方法で取得した土地や領域、資源を所有し、使用し、開発し、管理する権利を有する。
3. 国家は、これらの土地と領域、資源に対する法的承認および保護を与える。そのような承認は、関係する先住民の慣習、伝統、および土地保有制度を十分に尊重してなされる。

権利の承認」²⁰および第28条「土地や領域、資源の回復と補償を受ける権利」²¹では、先住民が所有し、あるいは他の方法で占有または使用してきた土地と領域、資源に対する先住民の権利を認め、それらが自由で事前の情報提供に基づく合意なくして没収、収奪、占有、使用されまたは損害を与えられたものに対して、原状回復を含む公正で正当な救済を受ける権利を有するとした。

植民地期にほとんどないものとされていた原住民の権利は、第二次世界大戦後から拡大してきた。権利を持たないとされた原住民は、その土地に居住し、固有の文化を持つ権利主体として、すなわち先住民として認められるようになった。そして、植民地期に行われた土地の領有は反省されるべき歴史とされ、「先住民の権利に関する国際連合宣言」では返還あるいは補償の対象とされた。先住民を保護する国際的な努力は、単に人権を尊重するといった基準の作成から、先住民の自己発展のための実践的なプログラムの作成に至り、実際に運用されるようになってきたのである。それに関わって、先住民の有形無形の文化的財産の所在も明確になった。博物館が人骨や埋葬品などを収蔵していることや、各地で生じている先住民の知識の流用が問題として認識されるようになったといえる。次節では、博物館に着目して文化的財産の領有と流用の議論を整理する。

3. 博物館による先住民文化の領有と流用

大航海時代以降、「異文化」との接触が進行するにつれて、西洋社会は多くの未知の事物と接することになった。18世紀のヨーロッパでは、新たな世界を認識し理解する方法として、モノをその本来の意味から切り離し、目に見える特徴だけを基準にして分類し、並べ、知ろうとした。それが、博物学である（吉田 1999: 20）。博物学の実践は、ヨーロッ

²⁰ 第27条「土地や資源、領域に関する権利の承認」

国家は、関係する先住民族と連携して、伝統的に所有もしくは他の方法で占有または使用されたものを含む先住民族の土地と領域、資源に関する権利を承認し裁定するために、公平、独立、中立で公開された透明性のある手続きを、先住民族の法律や慣習、および土地保有制度を十分に尊重しつつ設立し、かつ実施する。先住民族はこの手続きに参加する権利を有する。

²¹ 第28条「土地や領域、資源の回復と補償を受ける権利」

1. 先住民族は、自らが伝統的に所有し、または占有もしくは使用してきた土地、領域および資源であって、その自由で事前の情報に基づいた合意なくして没収、収奪、占有、使用され、または損害を与えられたものに対して、原状回復を含む手段により、またはそれが可能でなければ正当、公正かつ衡平な補償の手段により救済を受ける権利を有する。

2. 関係する民族による自由な別段の合意がなければ、補償は、質、規模および法的地位において同等の土地、領域および資源の形態、または金銭的な賠償、もしくはその他の適切な救済の形をとらなければならない。

パを頂点として世界を分類し、序列化する方法として具体化された（吉田 1999: 20）。そしてそれは、奴隷貿易を代表的な事例とするような、西洋による非西洋の政治的・経済的支配を正当化する論理のなかで、当然のこととして受け入れられていた（吉田 1999: 29-30）。

3-1. 文化的財産の領有

植民地化や、文明化とキリスト教化の使命、西洋科学の研究の対象としての原住民という考え方は、原住民の重要な文化的財産の領有を正当化してきた。以下では、それを顕著に物語っている三つの例を示す。

一つ目は、カナダのポトラッチ儀礼の禁止をめぐる行われた、文化的財産の領有である。ポトラッチは、カナダのブリティッシュ・コロンビア州のファースト・ネイションズによって行われている儀礼で、結婚や名付けの儀礼、葬式など様々な重要な行事に伴って行われる大掛かりな祝宴である。ポトラッチでは、祝宴を開き、歌や踊りの披露のほか、もっとも重要な部分として来客に贈り物を贈呈する。このポトラッチに甚大な影響を及ぼしたのは、1870年代にブリティッシュ・コロンビア州に来たミッシヨナリーだった。

ミッシヨナリーは、ポトラッチに参加している人々が礼拝に来ないことを理由に植民地当局に働きかけ、1885年にポトラッチを禁止する法律を制定させた。法律は当初無視されていたが、1895年の改定で、ポトラッチ儀礼を行った者、そしてそれを黙認したとみなされる者には2ヶ月以上6年以下の懲役に処すことが決められ、拘束力を持つものとして認知されるようになった（Kupurecht 2014: 15）。1921年、この地域に住むファースト・ネイションズであるクワクワカワクの人々を中心に、ポトラッチのために300~400人が集まった。このことがミッシヨンに告げられると、地位の高い45人のチーフやその妻が、歌や踊りをしたこと、スピーチをしたこと、贈り物をもらったことといった罪によって逮捕された。ポトラッチ儀礼に用いる贈り物をインディアン局に渡せば投獄しないという交換条件が出され、かれらは贈り物を手離した。しかし、罪があると認められた人たちは変わらずに投獄され、クワクワカワクの人々はチーフと贈り物を失った（Webster 1995: 138）。当局が没収したこれらの贈り物はオタワのヴィクトリア博物館やトロントのロイヤルオンタリオ博物館、ニューヨークのアメリカン・インディアン博物館などに収蔵された（Webster 1995: 138）。

二つ目の例は、中南米で行われたマヤ文明の遺産の領有である。1841年『中央アメリ

カ、チアパス、ユカタンの旅での出来事 (Incidents of Travel in Central America Chiapas Yucatan)』がジョン・ロイド・ステファン (John Lloyd Stephens) によって出版された。彼は、著作のイラストレーターを務めたフレデリック・キャザーウッド (Frederick Catherwood) とともにホンジュラスのコパンを訪れたとき、マヤ文明の遺跡の素晴らしさに惚れ込んだという。そして、その土地を購入することもせずに、彫刻などを盗んでアメリカに持ち帰り、展覧会を開いた (Hudson 2021: 15-16)。その後、アメリカでは多くの人々がこの本に触発されてマヤ文明への興味を湧かせた。

1885年、マヤ文明に興味を持っていたアメリカ骨董学会とハーバード大学のピーボディ考古学・民族学博物館は、エドワード・トンプソン (Edward H. Thompson) をマヤ文明の調査に任命し、ユカタン半島に派遣した。1895年、トンプソンは、セノーテ (供犠の泉とも呼ばれる、石灰岩帯にできた天然の泉) を含むチチェン・イツァの広大な土地を購入した。彼はセノーテから金や銀の細工、翡翠、その他多くの民族誌的に価値のあるものをすくい上げた (Andrew & Corletta 1995: 103)。トンプソンの活動は、メキシコのナショナリストや考古学者によって批判されていたが、彼は1904～1911年の間も精力的に活動し、セノーテから引き上げたものをボストンに送り、それらをピーボディ考古学・民族学博物館に収蔵した (Coggins 2002: 98-99)。

エドワード・トンプソンのあと、1920～1930年代には、フィールド博物館のキュレーターであったエリック・トンプソン (Eric Thompson) がマヤ文明の遺跡をアメリカに持ち帰った。彼は、私有地での発掘を禁止する法律が国会を通過する前に掘り出そうと、イギリス領ホンジュラス (現ベリーズ) のコロサルで発掘調査をした。大英博物館の派遣団は、良いものがあれば持ち帰ろうとしてトンプソンの元を訪れたが、トンプソンはとくに綺麗な柄の花瓶などに灰と泥で表面を汚し、自分が博物館に持って帰るために取っておいたという (McVicker 2003: 144)。発掘して見つけたものは自分のもの、あるいは宗主国のものとする考えが当然のように受け取られていることがわかる。

こうしてマヤ文明の遺跡や文化的財産はピーボディ考古学・民族学博物館やフィールド博物館を中心にアメリカの博物館に収蔵された。それは第二次世界大戦後も終わらなかった。コギンズは、1960年代になっても行われていたマヤ文明の遺跡、とくに石碑が泥棒によって持ち去られていることを報告している (Coggins 1969)。マヤの石碑は、宗教的あるいは儀礼的に中心であった場所に置かれた重要なものであった。石碑は数トンはあるとされているが、泥棒はそれをバラバラに切り刻むことで運び出していた (Coggins 1969:

94)。そして、おもにアメリカの博物館がそれらの石碑を購入し収蔵した (Coggins 1969: 94-98)。

三つ目の事例は、ニュージーランドで行われた部族のアイデンティティと誇りに関わる旗の領有である。ニュージーランドの北島中央北部を領土とするツホエ (Tūhoe) 部族の首長ツタカンガハウ (Tutakangahau) は、当時の首相リチャード・セドン (Richard Seddon) がマウンガポハツ村 (Maungapōhātu) を1894年訪れた際に、イギリス君主との平和的な関係性の証として、旗を要求した。そして、ユニオンジャックの旗に、ツタカンガハウが選んだ「一つの法/二つの民族に/マウンガポハツ (Kotahi Te Ture/Mo Nga Iwi E Rua/Maungapohatu)」の言葉が書かれた旗が贈られた。それはマウンガポハツ・フラッグ (Maungapōhātu Flag) として、1897年までマウンガポハツの村の集会場で使われていたという (Cotton & Merito 2017: 246)。

マウンガポハツ出身のルア・ケナナ (Rua Kēnana) は、新興宗教であるリングアツ (Ringatū)²²の2代目を自主的に名乗り²³、1907年にマウンガポハツに宗教村を作った²⁴。当時この地域では政府による土地の不当な購入が著しく、これによって購入を止められると期待してのことだった²⁵。ところが、ルアは自らをトフンガ (tohunga: マオリの伝統的な知恵者、呪術者、司祭) と名乗って活動していたため、人々を扇動しているとして政府から危険視されるようになっていた。ルアは、1908年に当時の首相ジョセフ・ワード (Joseph Ward) と対面し、マオリとヨーロッパ系ニュージーランド人が同じ法の元に生きるというマウンガポハツ・フラッグの言葉を尊重することを確認したが、第一次世界大戦での軍の徴兵に信者を従わせないなどのことをしたため、1916年に住民を扇動したとして警察に逮捕された (Rangiwai 2017: 168-173)。そのときに、扇動の証拠として、警視総監のクレン (Cullen) はマウンガポハツ・フラッグを持っていった。その後、ルアは扇動の罪については無罪だが、「モラル的反抗 (moral resistance)」として有罪とされ、12ヶ月

²² 1860年代の土地戦争 (第2章で詳述する) の間にできた、キリスト教とマオリの信仰が混ざった宗教で、テ・コオツィ (Te Kooti) によって作られた。北島の西海岸から中央北部にかけて信仰されている。

²³ テ・コオツィは後継者を作らなかったため、ルアは自主的に名乗りをあげた。ルアの周りにいた人々は彼についていったが、ツホエと隣接したテ・ファクトヘア (Te whakatōhea) など他の地域での知名度や影響力はテ・コオツィほどではなかった (Rangiwai 2017: 167)。

²⁴ この宗教村は、のちに経済的に破綻し、1930年代に崩壊した (Rangiwai 2017: 174)。

²⁵ 1908年、ルアは政府による土地の購入を止め、短期間の貸し出しを行うことで決着した。しかし、のちにマオリの政治家アピラナ・ンガタ (第2章で述べる) の主導によって政府側の土地の搾取が再び始まった (Webster 2017: 166)。

の労働と18ヶ月の投獄の刑に処された。1918年にルアは出所したが、旗が返還されることはなかった。クレンは1930年まで旗を所持し、その後オークランド戦争記念博物館に寄贈した (Cotton & Merito 2017: 246)。

これらの事例に象徴されるように、文化的財産は植民地的な権力によって暴力的に領有されていた。それらは、発掘され、あるいは収奪されたあと、それをした人の所有物とされ、私的なコレクションになるか博物館に売られ、あるいは寄贈された。博物館は、本質的にこうした領有の実践のうえに成り立つ施設であった (Pearce 1994: 125)。こうした文脈と、さらに西洋からもたらされた病気で著しく人口を減らしていた先住民とその文化を記録し保存するという使命とが相まって、かれらの人骨も盗掘され領有された。

3-2. 人骨の領有

文化的財産が領有されるのとほぼ時を同じくして、先住民の墓は、学術的な調査・研究のためという名目で各地で盗掘の被害にあった。アメリカで20世紀になっても行われていたネイティヴ・アメリカンの墓への冒涇の中で、近年でもっともひどい例とされているのは、イリノイ州のレウイストン (Lewiston) にあるディクソン・マウンズ博物館 (Dickson Mounds Museum) による盗掘と展示である (Simpson 1994: 27)。その土地の墓は1927年に地元の考古学者であったダン・ディクソン (Don Dickson) によって発見された。彼はその後、墓地のツアーやレクチャーを行なうようになった。1945年にその土地はイリノイ州に売られ、博物館が建てられた。墓地には1000~3000体の遺骨があるとされ、そのうち237の墓が暴かれて、陶器や装身具、各種道具や武器と共に遺骨が掘り出された。人骨や副葬品は博物館で長いこと展示されていたが、1990年にネイティヴ・アメリカンが展示をやめるように運動を始めた。それを受けて、同年末にイリノイ州はその墓地を閉鎖するように命令した (Simpson 1994: 27)。

このような暴力的な墓の盗掘やその展示の事例はそのほかにも多く報告されている (Brown 2003; Kupurecht 2014; 松島・木村 2019)。人骨の領有の暴力性は、ネイティヴ・アメリカンのポーニー族のウォルター・エコホークが、「白人の墓を暴けば逮捕されるが、インディアンの墓を暴けばPhDが取れる」と皮肉をこめていうように (Echo-Hawk 1996, cited in Kupurecht 2014: 9)、先住民の尊厳は考慮されず、科学的な学術研究のために正当化されてきた。以下、数多い盗掘の事例を、ニュージーランドの事例に基づき具体的にまとめるとめる。

イギリスの入植が始まってから、銃や病原菌の流入によってマオリの人口は10万や20万近くから4万人台まで落ち込んでいた。そのため、マオリは「死にゆく民族」と認識されるようになり、科学者は人骨を含むモノを集めて、その文化などを保存しなければならないと考えるようになっていた (Aranui 2020b: 406)。19世紀中頃にマオリの人骨収集は最盛期を迎え、最終的に約900体の遺骨が海外に持ち出された (O'Hara 2020: 449)。

オーストリア出身のアンドレアス・ライシェック (Andreas Reischek, 1845-1902) は、1877~1889年までニュージーランドに住み、ニュージーランドの鳥の分類を詳細に行なった自然科学者である (Westerskov 1980)。同時に、彼は民族誌的なモノの収集家でもあった。ニュージーランドからは、約1万4000点の収集物をヨーロッパに送ったとされており、そのうち人骨を含む民族誌的資料は453点であった (O'Hara 2020: 438-439)。これらの収集物のいくつかは、マオリから贈り物として渡されたものや、不当に買い叩いたわけではなく購入したものであったが、墓からの盗掘品や人のいなくなった村に侵入し許可なく持ち去ったものも多かった。とくに1879年から1880年に北島に滞在していた時、彼は精力的に遺物や遺骨、装飾品を収集するために墓地への侵入を繰り返したという (Kolig 1986: 58-59)。

ライシェックがとくに批判されるのは、彼がニュージーランド北島の西海岸にあるハミルトン地域のカフィア (Kawhia) で、2体のミイラを盗掘したためである (Kolig 2009: 59)。ライシェックは墓や捨てられた村などの神聖な場所からモノや遺骨をとっていかないように現地のマオリからきつく言われていたが、それにもかかわらず盗掘を繰り返した。地域から出ていくようにと古老に言われても、その場に残って収集を続けたという。彼はその後、自分のしていることが本当に危険なことを招き、マオリに襲われて命を落とす可能性があることを理解した。そのうえで、カフィアからミイラを2体盗み出して、それを荷物に隠したままニュージーランドを出国したのである (Aranui 2020b: 408-409)。ライシェックの収集活動は、彼一人で行われたわけではなかった。ライシェックがカフィアで盗掘して手に入れた2体のミイラは、彼の説明によれば「(お金のために民族と宗教的原則を捨て去った) 先住民の案内」で連れて行ってもらった鍾乳洞で見つけたものだったという。そして彼は、他のマオリに見つからないように、夜のうちにそれを運び出した (Firth 1931: 96)。ライシェックのほかにも、自然学者のウォルター・バラ (Walter Buller, 1838-1906)、旅行者のジョン・カーン・ビッドウィル (John Carne Bidwill, 1815-1853) など、同じように墓荒らしをおこなった者がいた (Hole 2007: 11)。

人骨の収集は個人で行われたものだけではなかった。1850～1870年代にかけて、ニュージーランドの三大都市である、オークランド、ウェリントン、クライストチャーチにそれぞれ博物館ができると、それらは独自にマオリの民族資料や人骨の収集を進めた。1860年代から1930年代まで、世界中の博物館や大学、医療機関がニュージーランドの博物館に連絡を取り、マオリやモリオリ（Moriiori）²⁶の人骨などを要求したという。オークランド博物館は60以上のマオリの人骨を海外に送り出しているが、海外機関からの要求に追いつけないこともあった。ニュージーランドを離れた人骨の多くは、この三つの博物館を経由していたとされている（Aranui 2020b: 405）。

マオリの墓はこのように体系的に暴かれていったが、ニュージーランドでの盗掘は19世紀末頃には収束していった。その理由として、ホールは、体系的な墓荒らしの結果、荒らされていない墓が少なくなっていたことに加え、マオリが、墓をこれ以上荒らされないように別の場所に埋葬し直したため、盗掘するべき場所がわからなくなったこと、さらに、マオリが滅びゆかないことが明らかになってきて、科学のために滅びゆく民族の標本を集めるという正当化が不適切なものになってきたことを挙げている（Hole 2007: 13）。

先にあげたウォルター・エコホークの「白人の墓を暴けば逮捕されるが、インディアン

の墓を暴けばPhDが取れる」という発言に示される先住民の権利の無視と剥奪と同様、ライシェックをはじめとする盗掘家たちが行ったのは、マオリの人権を完全に無視した行為であった。コリグは、墓地に押し入り、遺骨でフルートや魚の釣り針を作ることがマオリ社会において相手の尊厳を最大限に傷つける行為であったと述べ、ライシェックら盗掘家が行ったことは、マオリの慣習法を冒すものであったと指摘している（Kolig 1986: 61）。ライシェック自身、自らがマオリの文化を冒瀆していることには気が付いていたが

（O'Hara 2020: 440）、富や名声、そして人類学的な調査のため、収集を続けていたという（Kolig 1986: 59-61）。そしてこれらは、各地の博物館に収蔵され、展示されただけでなく、かつて人が何を食べ、どのように生活していたのかを知るために、さらに、西洋人の優越と先住民の劣等を示すための根拠として、測定、解体され、時には粉碎されて研究に用いられた（Houghton 1980: 12-16; Seidemann 2004: 551-553）。先住民の自己決定の機会を奪い、かれらの文化や権利を考慮しなかった18～20世紀初頭における文化的財産や人骨の領有は、当時の研究倫理や学問的思考において正当化されていた。

²⁶ チャタム島に居住する先住民のグループ。

3-3. 展示における流用—ハリル・ウィキトリアとプリミティヴィズム展—

博物館は、モノを収集し展示する西洋人の権力を示す一方で（吉田 1999: 20）、展示される対象となった先住民の存在を過去のものとし、あるいは絶滅していくものとしてロマン化する装置でもあった（McCarthy 2005: 60）。こうした博物館の展示の実践を、ミッシェル・エイムスやジェームズ・クリフォードは流用の概念を使って分析している（Ames 1992: 3; Clifford 1988: 189-214; クリフォード 2003: 245-272）。ここではその指摘に沿う形で、展示におけるモノの流用がどのように行われていたのかを整理したい。

1863年、「ハリル・ウィキトリア (hariru wikitoria!: 勝利の握手)」と題されたマオリ文化の展覧会がイギリスで行われた。キュレーターのウィリアム・ジェンキンス (William Jenkins) は、イギリス人の視覚的興味を引くために、顔に刺青のある13人のマオリを選出してニュージーランドから連れていった。かれらは、当時イギリスで読まれていたチャールズ・デイヴィス (Charles Davis) のマオリの民族誌的記述にそった歌や踊りを実践し、伝統的な民族衣装として腰蓑やマントなどを着るように指示されていた。連れてこられたマオリたちはすでにキリスト教に改宗していたが、エキゾチックな存在として表象され、展覧会の時間外でのみいつものような西洋的な服を着て過ごすことができたという (Harple 1996: 295-297)。この展覧会は、イギリス帝国の拡大と文明化の使命を支持し、植民者である観客を喜ばせ、満足させるためのものとして準備されていた (Harple 1996: 301-302)。こうして、国際展示において、マオリ自身や、マオリの編み物、彫刻は、消えゆく人々の民族誌的な記録として展示され、同時にニュージーランドを象徴し、植民地化の成功を讃えるものとして流用されていた (McCarthy 2005: 63-64)。博物館や展覧会における先住民の表象に関して、先住民が自己決定を行使できる場は極めて限定的であった (McCarthy 2005: 60)。

こうした展示のあり方が厳しく批判されたのは、1984年にニューヨーク近代美術館で開催された「20世紀美術におけるプリミティヴィズム：部族的なるものとモダンなるものとの親縁性」（以下、プリミティヴィズム展と記す）という展示においてだった。この展示をめぐる論争は、すでにクリフォード (Clifford 1988: 189-214; クリフォード 2003: 245-272) や吉田 (吉田 1999: 121-170) に詳しくまとめられているので、ここでは本論に関係のある部分のみをまとめるにとどめる。

1900年以来、非西洋の民族がつくるモノは一般に、民族誌的標本として分類されてきた (クリフォード 2003: 255)。しかし、ピカソらシュールレアリズムの一派は民族誌的標本

に芸術性を見出し、それらから影響を受け、プリミティヴィズムと呼ばれる芸術スタイルを生み出した。プリミティヴィズム展のキュレーターであったルービンは、プリミティヴな造形を、モダン・アーティストたちが「発見」した西洋的な文脈において理解したいとし（Rubin 1984: 1）、ピカソなどシュールレアリズムの一派の作品と「プリミティヴ・アート」を併置した。つまり、ピカソの絵とアフリカの仮面とが隣り合わせに展示された。モダン・アートの作品と、それに影響を与えた、あるいはそれと類似したプリミティヴ・アートの作品とを併置することで、この両者のあいだにある造形上、あるいは構想上の共通性—ルービンに言わせれば親縁性—を浮かび上がらせようとする試みであった（吉田 1999: 123-124）。

プリミティヴィズム展について、クリフォードは、モダニズムの最も問題含みな性質が表現されていると述べ、他者性を流用²⁷し、非西洋の芸術を自らの西洋的なイメージに合わせて構成し、普遍的非歴史的な「人類」の能力を発見することが目指されていると批判している（Clifford 1988: 193）。クリフォードは、この展覧会そのものを流用と捉えつつ、そこで示されているのは世界を収集しようとする西洋近代のあきることのない欲望と権力、そして芸術とは普遍的なものではなく変化する西洋文化的範疇のひとつであるということだと指摘する（Clifford 1988: 196）。

また、マクエヴェリーは、ルービンが西洋の作品にはその制作年代を明記した一方で、プリミティヴな作品にはいっさいそうしたことを付していないことを問題とした。

ニューヨーク近代美術館は西洋の作品にその制作年代を付す一方で、プリミティヴな造形を、歴史のないあいまいな時間のなかに押しやり、純真無垢な、エデンの園の産物であるかのように取り扱った。もちろん、それらの作品の正確な制作年代が知られていないのは事実である。しかし、何世紀というおおまかな時代表記でも理解は大いに助けられただろう。……プリミティヴな人々の側のコンテクスト、意味付け、内容と意図（作品の制作年代、機能、宗教的・神話的なつながり、それがおかれた環境など）を徹底的に捨象することで、かれらはプリミティヴな人々を真つ当な人間として、一個の文化的存在としてとりあつかうことなく終わった

（McEvilley 1984: 59）

²⁷ 原文では"appropriating or redeeming otherness"（Clifford 1988: 193）とある。訳書『文化の窮状』では、「他者性を領有し救済すること」（クリフォード 2003: 249）とあるが、ここでは、そのモノにある元々の文脈を廃し、展示のための異なる文脈に位置づけた行為であることから、流用と訳した。

このように、ニューヨーク近代美術館では、部族的なモノを芸術として扱うことが、その本来の文化的コンテクストを排除することを意味していた（クリフォード 2003: 257）。クリフォードやマクエヴェリーの批判にのっとなって、プリミティヴィズム展では非西洋のモノが西洋的な文脈に無闇に再配置されていた、と解釈すれば、そこにおける非西洋の人々の意思の所在を認められないという意味で、1世紀以上前に行われた帝国主義的な展覧会と構図は大きく変わらないものであったといえよう。しかし、非西洋のモノが西洋的な文脈に流用され展示されることが、このように多くの学者によって批判の対象となり、議論を呼んだことは画期的であった。1981年にはカナダの展覧会「遺産：カナダの北西海岸インディアン・アートの継続する伝統（The Legacy: Continuing Traditions of Canadian Northwest Coast Indian Art）」でも、先住民のアートを、その文脈の外において展示するのは道義に反すると論じられており（Ames 1992: 71）、博物館の展示の実践に、国際社会の動きや先住民運動の影響が反映され、文化的財産に対する先住民の権利が尊重されるようになってきていたことが窺える。

3-4. 返還と博物館における先住民の主体性

近年、コレクションや知識を集める側と集められる側の二者間にある非対称的な関係を廃し、先住民の意思やモノとのつながりを中心において、博物館とソース・コミュニティとが互恵的な関係を結ぶ方法が模索されるようになった。そうした動きは、脱植民地化した博物館的实践や、先住民化した博物館的实践として注目を集めている（Cotton & Merito 2017; Schorch, McCarthy & Hakiwai 2016: 50）。

アメリカの南西部に居住してきたネイティヴ・アメリカンのズニは、かれらの精霊の偶像であるアハユーダ（Ahayu:da）の返還を求めて、20世紀初頭から動き始めていた。かれらの精霊アハユーダは、英語では戦争の神（War God）として讃えられていると説明されるが、ズニにとってその存在は戦争に関わるものでも神として象徴されるものではなく、世界全体を象徴し、世界のバランスを保つための重要な存在であるという（Colwell 2017: 22）。そのアハユーダは、野外の重要な場所に祀られていたが、19世紀の終わりから20世紀にかけて盗まれ、競売にかけられ、世界各地に売りに出された（Colwell 2017: 34-36）。その返還運動が1970年代からはじまり、ズニの人々は博物館のキュレーターと話し合いを重ねた。ズニは宗教的・文化的な理由によってアハユーダの返還を求めたわけだ

が、博物館のスタッフは、ズニが返還を求めているのはそれが高く売れるからであって、博物館で保管することこそ正義であると考え返還を渋った（Colwell 2017: 40-41）。ズニは、ネイティブ・アメリカンの中でも返還運動を最も成功させた集団のひとつであったが、それでも1990年までに、アメリカの博物館に収蔵されているアハユーダの20%しか返還を実現できなかった（Colwell 2017: 46-47）。残りのアハユーダの返還は、1990年の新しい法制定を待つこととなった。

先に述べた、1921年に収奪されたポトラッチ儀礼の贈り物は、1975年にそれらを保管する博物館を建設することを条件にクワクワカワクの人々に返還された（Webster 1995: 140）。ポトラッチの重要な宝物は、最終的にバンクーバー島に新しくできた二つの部族博物館に収められた。二つの部族博物館に収蔵されることになったのは、返還される文化的財産を継承する集団としてどの集団が適切かという議論が行われたためである。モノの返還と部族博物館の設置は、過去とのつながりを象徴する現在進行形の部族政治の場として、そして先住民の固有の歴史を物語る場として文化の中心となった（Clifford 1997: 211-212）。

アメリカでは1990年11月16日、アメリカ先住民墓地保存・返還法（Native American Graves Protection and Repatriation Act、以下NAGPRAと記す）が制定された。NAGPRAは、博物館と州政府、そして適切なネイティブ・アメリカンの集団との相談のうえ、まず、収蔵されている文化的遺産、神聖なモノ、葬儀の副葬品、そして遺骨のリストを作成し、それらの適切な保有者が証明されれば、所属するべき部族や子孫に返還するという法律である（Brown 2003: 17-20; Kuprecht 2012: 38; Simpson 1994: 31）。ここで問題となったのは、誰がその遺骨やモノと文化的なつながりのある適切な保有者なのかどうかであり、ネイティブ・アメリカンや先住ハワイアンは、今を生きているかれらがどのようにそれらのモノと関係しているのか証明することが求められた（Kuprecht 2012: 38）。

例えば、キャピタル・リーフ国立公園（Capitol Reef National Park）で発見された盾は、当初、その所有者や所有集団が誰だったか、調査ではわからなかった。放射性炭素年代測定の結果300～500年前のものと推定されたが、その時代、国立公園のあたりには複数のグループが入れ替わりで居住していたため、考古学的な調査ではどのグループのものかはつきりしなかった。またその盾と同じ模様のものがほかになかったため、それと比較して文化的つながりのある集団を見つけることもできなかった（Threedy 2009: 98-101）。その議論に終止符を打ったのは、ナバホ出身のジョン・ホリデイ（John Holiday）であった。ジョ

ンは、その盾は神聖な儀礼のためのものであり、彼の9世代前の「たくさんの白い毛の羊 (Many Goat White Hair)」によって作られたものだと言った。ナバホがアメリカ軍に囲まれている時、その盾は「少し苦い水の人 (Little Bitter Water Person)」とジョンの祖父である「縄と呼ばれた人 (Man Called Rope)」によって管理されていた。管理していた二人は盾の安全を考えて、「名前のない山 (Mountain With No Name [Henry Mountains])」と「白い顔の山 (Mountain With White Face [Boulder Mountain])」のあたりに隠し、それから盾はなくなったのだという (Threedy 2009: 110)。こうして、ナバホの主張が他の主張の中でもっとも文化的つながりが強くあると判断され、この盾はナバホに返還されることとなった (Threedy 2009: 102-103)。

こうした文化的つながりに基づく所有の主張は、少なくとも西洋的な所有の主張とは大きく異なる (Kuprecht 2014: 57)。バーカンとブッシュはそのことについて、NAGPRAの枠組みでは、何が本当にネイティブ・アメリカンのものなのかや、何が正しいのかを議論する以上に²⁸、先住民と西洋的な文化において互いに許容できることとは何かという解決策を考えることが重要であるとする。そのうえで、NAGPRAの真の目的は、ネイティブ・アメリカンと先住ハワイアンに、かれらのアイデンティティ形成に重要な自身のアイデンティティ、歴史、宗教的、精神的、神話的遺産を自らでコントロールする能力を返還することだという (Barkan & Bush 2002: 5-6)。つまり、NAGPRAは、文化的遺産に対する所有権についてよりも、先住民の人権と主体性を再考し尊重する法律であって、かれらの自己決定権を認めるためのものなのである (Kuprecht 2012: 53)。こうして、世界的な先住民の権利拡大に重なって、20世紀後半から先住民の主体性や自己決定が重要な問題として認識され、それが法的に保障されることでモノの返還が行われるようになってきた。

博物館は、先住民が主体性を持つ場として洗練されてきている。クリフォードは、部族博物館のワークショップなどで地元の先住民に伝統的な知識が教えられていることや、そこに他地域の人々が関わって、汎先住民としての帰属意識が作られてきていることを指摘している (Clifford 2013: 241)。それを象徴的に表現している現地のやりとりを抜き出したい。

メコリャク (アラスカ、ヌニヴァク島にある街) の母に電話をした。「お母さん、私今度カヤックを縫うの」。電話越しに母の悲鳴が聞こえた。「あなたはやり方を

²⁸ 共通の墓地から掘りだされた人骨や副葬品が、別々の博物館に収蔵され、それらがNAGPRAの結果別々の人々に返還される例もあるという (Brown & Bruchac 2006: 198-201)。

知らないでしょう」。父の、ピーター・スミスが電話に出たので、私は言った。「お父さん、私今度カヤックを縫うの」。父は、「沈んじゃうぞ」とエスキモー語で言い、そして笑いはじめた。「お父さん、私は博物館でやるの。完成したら博物館に収蔵されるの」というと、「それならいい、縫ってごらん。博物館なら沈まないね」と父は言った (Clifford 2013: 242)

ここで象徴的なのは、かつては生活をするうえで必要だった知識と実践が、生活には直結しないが、かれらを象徴する伝統的な知識となっている点である。クリフォードはこれを、パフォーマンスとしての伝統、もしくは元々あった文脈から新たな文脈への接合あるいは翻訳と呼んでいる (クリフォード 2020: 272-274)。部族博物館は先住民の知識を司り、新しい先住民らしさの構築に一役買う場として、先住民によって運営されるようになってきている。

先住民の自己決定の場としての博物館やコレクションのあり方は、近年のデジタル化のなかにも生かされている。神聖なモノの無闇なデジタル化は誰でもアクセス可能になるという観点から流用を招きかねないが、情報の公開範囲を事前に定めることで、例えばジェンダーによって秘匿にされるべき情報を保護しながらアーカイブすることで、公共のためというより、特定のコミュニティのためのデータベースという博物館のあり方が可能となってきた。また、携帯電話やスマートフォンの登場によって、自らが写真を撮ってアーカイブ化することが可能となり、先住民が自身でコレクションを作り出すこともできるようになってきている (Geismar 2012; Thorner 2010)。植民地権力による先住民文化の領有と流用のうえに成り立っていた博物館は、先住民の権利を尊重し、博物館と先住民の間で、先住民の意志にのっとして伝統を再交渉する場になってきているのである (Clifford 2013: 241-242)。

3-5. まとめ

博物館の実践に象徴されるように、先住民の文化的財産の領有は植民地時代から脈々と続いていた。それは、文明化のため、学術的調査のために、という理由で正当化されていた。しかし、先住民が自身の権利に自覚的になる1970年代から様子は変わりはじめた。先住民は自らのモノにたいする自己決定を希求し、文化的財産の返還や部族博物館が実現するようになった。これまで領有されたものが、博物館の展示の文脈に置き換えられること

で流用されてきたが、近年の部族博物館や博物館のデジタル化のプロジェクトは、それとは違った博物館の実践の可能性を開いている。博物館による領有と展示における流用に対する和解の方法は、人骨や文化的財産の利用や所在について先住民の主体性に基づく裁量を認めることが有効だと考えられるようになってきているといえる (cf. Ames 1992: 70-88)。

4. 先住民の文化的・知的財産と知的所有権

有形の文化的財産はコミュニティに返還されるか、先住民を主体として管理運営される博物館などに保存されることで一応の和解をみてきた。ここまでは、有形の文化的財産について議論してきたが、無形の文化的・知的財産も領有され流用されてきた。具体的には、固有の知といわれるその土地で継承されている知識や、植物や薬草に関する伝統的な知識、言語、歌や踊り、儀礼、彫刻などのパターンやシンボルなど（だがそれらに限定されないモノ）が流用の対象となってきた。ここでは、こうした無形の文化的・知的財産をめぐって、どのような流用があり何が問題とされたのか、そして無形のモノの場合いかなる和解が目指されてきたのか整理する。

4-1. 植物や薬草の知識

薬草の知識を含む固有の知識は、従来の特許法の中ではだれもが自由に使える「人類共有の財産」とされていた。先住民によって共同的に利用されていた土地が、西洋的な眼差しでは誰もその土地に労働を投下しておらず、すなわち誰のものでもない「無主地」と認識されていたように (Cavallar 2008: 206)、作り手がはっきりしない文化的な知識も公共的なものとされ、誰のものでもなく、つまり誰もが使えるモノであると考えられていた。結果、先住民などが保持する知識を製薬会社が利用し、新薬を開発した。新薬は著作権や特許という制度で守られ、製薬会社に莫大な利益を生み出した。一方で、知識を提供した人々に利益が還元されることはなかった (South 2013: 341; 中空 2019: 34-35)。

1970年代から世界各地で生じた先住民運動やそれと並行して行われた国際的な先住民に対する認知が進み、先住民の知識が「無主」であるとする西洋的な所有の概念にのっとった理解とそのうえでの流用は、搾取の実践として批判の対象となった。薬草や植物に関する知識の流用は、とくに、バイオパイラシー (biopiracy: 生物資源への海賊行為) であるとして、資源提供国の研究機関やNGOなどが異議申し立てを行う例が1990年代以降相次い

だ。その結果、1992年の生物多様性条約のような、「もともとの所有者」へ適切に利益を還元するための国際的ルールが作られるようになった。そして条約のルールに則して、資源収集活動を行う科学者と「在来知の所有者」との間に利益配分契約が結ばれるようになった（South 2013: 341; 中空 2019: 35）。それでも、1990年から2000年までの間にアメリカ特許庁から取得された薬草由来の762の特許のうち、45%がインドの「伝統医療」で用いられている知識を元にしたものだという報告がある（USBB 2010, cited in 中空 2019: 37）。これらの特許から生み出された利益が正当に配分されているのかどうかはわからないが、薬草に関するインドの伝統的な知識がこれだけ他者によって利用されているという事は、それだけ流用に曝される可能性が多いといえる。

インドでは、知識の領有と流用に抗するために、「インドの知識を流用した」製薬特許の無効化運動が展開された（中空 2019: 37）。事例をひとつ用いて具体的に説明しよう。熱帯植物のニームから取れるオイルが殺菌効果を持つとするアメリカのW.R.グレイス&カンパニー（W.R.Grace & Company）の「発見」に、ヨーロッパ特許庁は特許を認めた。しかし、インド政府とインドの科学産業研究審議会（Council of Scientific and Industrial Research）はその結論に疑義をかけた。インド側は、それがインドの伝統的知識であると主張したのである。そして、その知識が伝統的知識として知られていて、今も実践されていることを示すと、ヨーロッパ特許庁はその記録と証明に基づき、W.R.グレイス&カンパニーの「発見」は新しいものではなかったとして、1997年、その特許を取り下げることにした（Mathur 2003: 4478）。このようなインドの国家機関の活動は、2002年にインドで制定された国家生物多様性法（National Biodiversity Act）によってますます顕著になった（中空 2019: 38）。

国家生物多様性法を可決すると、インドは、特許が承認されてからそれを無効化させるという受動的な動きから、固有の知を保護するために積極的に集団的な知識の所有権を主張する方針に舵を切った。そして、国内の価値ある生物資源や人々の知識をデータベース化し、それが誰のものなのかを明確に定めようとする取り組みが政府主導で進められた。インドの伝統的医療形態のひとつであるアーユルヴェーダのサンスクリット語で書かれた経典をソフトウェアによって自動で翻訳し、特許の対象となりそうな薬草や製法を特定するという取り組みで、アーユルヴェーダを近代科学や国際法と関連づける試みであった（中空 2019: 32-34）。知識を近代科学や国際法に「翻訳」することで（中空 2019: 38）、集団的な所有権の枠組みに固有の知を落とし込み、「知識のもともとの所有者」の経済的

利益を守ろうとする実践であった。

「知識のもともとの所有者」に対する適切な還元という命題は、特定の資源に対して「(知的) 労働を投下してきた=権利をもつ主体」という構図が、自明のものと捉えられていることを示している。すなわち、科学者が収集する植物は、単なる「自然」ではなく、そこに何世代にも渡る少数民族や先住民、治療者の「労働」が折り込まれているのであり、だからこそ、かれらは植物や「在来知」から経済的恩恵を受ける「権利」を有する、という前提である(中空 2019: 35)。ここで用いられているのは、知的所有権の議論であるが、それは従来的な私的なものとしての知的所有権ではなく、集団的な所有権を考慮したものだ。

所有権は、先にも述べた通り、ローマ法で法として整備された私的所有権に端を発し、ジョン・ロックが労働という概念を付け加えることで完成した概念である(Kuprecht 2012: 36)。ロックは、神が人に与えた自然は、誰もが生活のために使用・消費する権利を有するが、それは誰も自然物に対する排他的支配権を持っていない自然状態にあり、誰かのために使われる時、あるいはその人に利益をもたらす時、それは誰かのものである必要があると論じた(Locke 1960, para. 26)。こうした考えに基づく私的所有権は所有者が所有しているものに対して持つ権利であり、所有者は、所有物を自分の望むようにどうしても使うことを保障する(Singer 2000: 2-3)。同時にそれは、所有者に対して排他的に所有物を使う権利を保護するものでもあり、他者の利用を妨げる権利を持つ(Baron 2014: 90)。私的所有をめぐる議論では、ある所有物の合法的な所有はそれをいかに所有するようになったかという行為過程、つまり労働に求められ、違反があれば賠償金として金銭を支払う、という枠組みが作られている(Kuprecht 2012: 36)。

西洋的な私的な知的所有権は、ある知識とその製品に対する個人の絶対的な権利であり、誰が作り上げたかわからない知識は保護の対象とはされなかった(Brown & Nicholas 2012: 309; Oguamanam 2006: 6)。しかし、先住民にとっての所有の認識は集団的で、共同的であり、西洋的な所有の考えとは相入れなかった(Brown & Nicholas 2012: 309)。そこで、在来知を作り上げただけでなく、現在までそれを維持してきたことを労働とみなすようになった(中空 2019: 35)。そして、そうした労働を投下してきた、ある先住民や治療者たちという複数形で語られる主体の利益を保護するために、私的ではない集団的な知的財産の所有が考えられるようになった(Oguamanam 2006: 6)。先住民の所有のあり方を尊重し、それをモノについての資格(Kuprecht 2012: 37-38)、あるいはそれらをコント

ロールする権利 (Bresk 2018: 349-350) と捉えることで、集団的な所有権の可能性が議論されてきた (Agrawal & Ostrom 2001: 509; Ostrom 2003)。

集団的な所有のあり方は文化的所有と称されることもあり、有形無形のモノに適用されるようになった。前述したNAGPRAはそれを法的に取り入れた初期の例だとされている。NAGPRAの枠組みにおいては、モノの所有権を主張し返還を求めるのが集団であっただけでなく、先に述べた通り、西洋的な所有とは異なる論理でモノの返還が進められていた

(Kuprecht 2012: 38)。マタアツア宣言や生物多様性条約、先住民の権利に関する国際連合宣言などでも、現行の知的所有権法では、先住民の有形無形の文化的・知的財産を保護できないことを認知し、先住民の保護管理の可能性をさぐることが目指されている (e.g. マタアツア宣言第2条、先住民の権利に関する国際連合宣言第31条)。薬草の知識をめぐって生じてきた集団的な知的所有権の枠組みは、知識を作り出すことだけでなく、それを維持・継承してきたことを労働と見なす点で、これまでとは異なるものであったといえる。

このように、先住民の文化的・知的財産は、博物館での領有や流用の事例と比べて、より経済との関連で注目されてきた (Oguamanam 2006: 196)。そして、知的所有権の議論や法律を援用することで、利益の分配を実現し、和解に至ってきた。こうした和解のあり方は、先住民の権利を押し広げることで、民族的自立を支持し、搾取を是正できる点で重要であるとされている (Brush 1993: 660)。

4-2. 無形の文化的財産

ここまで、知的所有権の枠組みで保護する/される先住民の知的財産についてまとめてきたが、法学者のオグアマンは、製薬に関する植物の遺伝資源を軸とした集団的な知的所有権の議論は、生物多様性の保護と先住民の経済的な利益の分配ばかりが考えられてしまい (Oguamanam 2006: 196-197)、伝統的医療の詳細やそれが行われる文脈、すなわち当該文化の健康、治療、そして信仰システムに関する概念の理解という方向性が無視されているか、ほとんど考えられていないと指摘している (Oguamanam 2006: 12)。

固有の知識の流用については、知的所有権に基づく保護が適用されてきた。西洋的な知的所有権、とくに著作権の理念系は以下のとおりである。Aがオリジナルに作った歌詞とメロディはその作り手Aに帰属する。少なくともそこから数十年の間は著作権法によって歌は守られ、それによって得られる経済的利益はAに還元される。そのメロディを勝手に

他者が使用した場合、それを盗作として訴えることができる一方で、他者の利用は使用料が払われれば認められることもある。つまりその著作者に排他的な所有権が認められる

(Coombe 1993: 251-252; Lai 2014: 59)。前項では、作り出すための労働だけではなく、維持継承することも労働と認められるようになってきたことを整理した。その点で、先住民の利益を保護するための柔軟な施策として一定の評価はできるが、それらはあくまでも知的所有権に準じた保護の方針であり、オグアマナムやほかの研究者は、流用の問題を経済的利益の分配に矮小化していると指摘している。

ブラウンとニコラスは、西洋的な知的所有権と先住民の知的財産との関係性を比較して、知的所有権の枠組みを適用し和解したと見なすことを批判的に見ている。そして、西洋的な知的所有権は私的なもので、モノや技術を保護の対象とし、それらから生じる経済的利益を保護するものであるが、先住民の知的財産は慣習法や文化の中に位置づけられており、個人的なものではなく集団の社会関係の中に成立するものであると述べ、その考えにのっとると、保護の対象となるべきなのは経済的な側面だけではなく、文化的・精神的な側面に及ぶと指摘する (Brown & Nicholas 2012: 309)。インドの伝統的な知識の流用に對して知的所有権を用いることで和解する過程を示した中空も、アーユルヴェーダの実践者たちが未来に向けて知識そのものを維持していく必要があると考えていることを述べ、経済的な側面だけでは語れない所有のあり方を示唆している (中空 2019: 156-220, 232-233)。知的財産の保護の問題が文化的・精神的な側面にまで及ぶのは、西洋人がアート、歌、土地などと分けて個別のものとして理解するモノが、先住民にとっては渾然一体となった世界であり、分割できないものとされているからである (Churchill 1991: 284; Daes 1993: para. 31; Mead 1994: 5; Oguamanam 2006: 219)。先住民の文化では、有形無形のモノが複雑に不可分の状態で絡み合っていると考えられている。そのため、ある特定の知識に絡む実践は多くの文化的なモノと強く関係しているのであって、実践や信仰などと切り離し可能なその知識単体で存在するわけではない。つまり、文化の流用の和解を考えるうえで、ある知識を経済的に保護するという仕組みだけでは、文化的・精神的な側面を保護することにつながらず、解決されない問題があるというのである。

ここでは、先住民の文化的・知的財産が、使用料さえ払えば誰でも使えるというわけではないものとして考えられている例を紹介する。これまで、薬草と薬に関する知識は知的所有権を適用することで和解したと考えられてきたことを示したが、オーストラリアの先住民アボリジニは、薬草の知識の流用を、経済的な利益の保護ではない理由で問題として

取り上げた。

オーストラリア固有の植物であるシダレトベラ (*Pittosporum angustifolium*) は、クイーンズランドのアボリジニのクランであるイエレンダリ (Yirendali) の人々には、グンビ・グンビ (Gumbi Gumbi) という名で知られている。かれらは、グンビグンビを薬用植物として、風邪薬や湿疹を抑えるために利用している (Robinson, Raven & Hunter 2018: 192)。その知識を用いてクイーンズランド州の製薬会社は薬を作り、特許を取得したという。これは、典型的な流用の例といえる (Robinson, Raven & Hunter 2018: 194-198)。しかし、そこで問題とされたのは、上の例であげてきたような経済的な利益の分配ではなかった。イエレンダリの人々にとって、シダレトベラは、単なる薬用植物以上の意味があったからである。かれらに伝わるドリーミング (アボリジニの神話的語り) では、以下のようにイエレンダリの人々の創造が語られている。

パライレの入り江—パライレ川の水が流れ込んで水溜りになる場所—は、儀礼的なブッシュの薬、グンビ・グンビと結びついて、イエレンダリの人々が創られた場所である。この話は、そのグンビ・グンビの精霊の物語だ。水溜りのそばにグンビ・グンビの女性の精霊が一人で住んでいた。ある日、彼女が食べ物を探していると、男性のブッシュの精霊と出会った。かれらは恋に落ちた。のちに、グンビ・グンビの女性の精霊は妊娠し、子どもを産んだ。その子どもは種のきやからこぼれ出た。それが、モンガブラの、そしてイエレンダリの人々の誕生なのだ (Constable & Love 2015: 34)。

シダレトベラは、神話語り (ドリーミング) においてイエレンダリの人々の先祖となる精霊であり、神聖な存在であった。そのため、この植物の特性を用いて特許を申請し、シダレトベラを独占、所有することは、重大な文化的侮辱に値すると考えられているのである (Robinson, Raven & Hunter 2018: 194)。

製薬をめぐる先住民の知識の利用について、経済的な利益の分配を求める主張は、集団的な知的所有権の枠組みを用いて和解の可能性が探られてきたが、ここでは文化的な意味合いで知識の利用が問題となっていた。つまり、文化の流用に対する先住民の怒りは、必ずしも経済的利益の分配が行われないことのみ向けられているわけではないのである (Brown 2003: 38)。経済的な分配も、文化の流用の大きな問題のひとつではあるが、序

章でも示した通り、文化の流用の問題はほかにも3点挙げられた。多くの研究者が述べているように、先住民の文化は様々なものが絡み合っている。そのため、ある知識が不用意に、不適格な方法で用いられれば、それは文化そのもの、そしてその文化に帰属する人々の文化的・精神的な健康を阻害することになるのである（Brown & Nicholas 2012: 309; Coombe 1993: 278）。

経済的利益の分配の要求ではなく、自らの文化の保護を訴える事例は他にもある。1980年代初頭、ニューエイジ運動が活発になると、ネイティブ・アメリカンのホピの人々は、自分たちの文化が他者に流用されていることを気にしはじめた。ニューエイジの活動家たちが、ホピの伝統的な宗教的知識を本などで得て、それを実践するようになったからである。かれらは、ホピの宗教的な場所に定期的に出向くようになっていた。公共地にあるネイティブ・アメリカンの神聖な場所をニューエイジの活動家が占拠してしまうような状況も起こっており、非先住民に対して立ち入りを禁止するようにホピの人々から政府へ要求が出されるまでになった（Brown 2003: 21-22）。1993年には、ホピに関する本を書いたトーマス・マイル（Thomas Mails）が、ネイティブ・アメリカンのスピリチュアリティに関するワークショップ行おうとしていた。20人のホピの代表はそれを止めに入った。代表の一人は、「宗教的な知識は、それを行って良いと認められた人々によって、厳しい宗教的な基準に基づいてのみ共有されるべき」と述べた（Brown 2003: 22-23）。同じように、ニューエイジの活動家の被害に晒されているミシシッピ州のチップewa（Chippewa）の一人は、以下のように話す。

私たちはたくさんのもを文化の内部に保持している。それらは本質的にスピリチュアルなものである。それらは私たちのためにあるものであって、ただそこら辺の道を歩いている人のためのものではない。それらは私たちのものであって売りものではない。それらは、私たちの秘密であって、私たちをつなぎ合わせ、他の人と私たちを区別するアイデンティティなのだと思う。……それは私たちの文化の統一性のために必須なことであるし、だから私たちが民族として生き残るために必須のものである。……スピリチュアリティは私たちの文化の基礎にある。もしそれが奪われたら、私たちの文化は解体されるだろう。もし文化が解体されれば、「このような私たち」は存在しなくなるだろう。これは、文化の存在をなくすという意味で、虐殺的な行為である（Churchill 1991: 41）。

それだけ、他者による文化の流用が、当該文化に所属する人々に大きな被害を及ぼすものと考えられているのである。

さらに、ホピは博物館に収蔵されている民族誌的な写真やフィールドノート、日記やオーディオの記録などの返還を求めている。宗教的な知識は性別や年齢によっては秘匿にされるべきものもあるにもかかわらず、ホピを調査し写真を大量に残したヴォス（Voth）や音楽を記録したデンスモア（Densmore）によって、それらは公にされてしまった。神聖なモノの写真や重要な歌の記録が公共空間に存在していることそれ自体が、ホピの人々を傷つける原因となっているのである（Brown 2003: 40-42）。

オーストラリアでは、ノーザンテリトリーのアボリジニのグループ、ピチャンチャジャラ（Pitjantjatjara）を調べていたマウントフォード（Mountford）の出版物をめぐって議論が起こった。マウントフォードは調査の際、儀礼の写真や絵の写真を撮っていたが、ピチャンチャジャラの人々は、知るべきではない人、つまり、子ども、女性、そして成人していない男性に見られないようにしてもらおうという取り決めのうえで撮影などの許可を出していた。しかし、1930～1940年代にかけての調査の後、1976年にマウントフォードが出版した本には、公にされるべきではない多くの写真が載せられていた。ピチャンチャジャラの人々はそれを見つけると、信用を傷つけたとして、マウントフォードを相手に裁判を起こした。判事は、出版物は機知に富んだ素晴らしいものだと評した一方、こうした物事を暴いてしまうことがピチャンチャジャラの人々に深刻なダメージを与えてしまうとも述べ、結果、マウントフォードの死後、彼の出版本からはピチャンチャジャラが選んだ写真が省かれることとなった（Antons 2009; Brown 2003: 33-34）。

先に述べたインドのアーユルヴェーダの知識に対する知的所有権の適用の事例は、インドの人々が西洋的な法的枠組みに合わせて知識のあり方を翻訳し、その保有者を確定していく実践であった。そうすることで、経済的な利益の分配に関して一定の和解の可能性が議論されていた。一方で、知的所有権の枠組みにのっとった先住民の文化的・知的財産の保護は、モノの価値を経済的な流通のなかにばかり見出してしまうとの批判もあった

（Robinson, Raven & Hunter 2018: 206）。この節でまとめたように、先住民は経済的利益に還元されない文化の保護を訴えている場合があるからである。こうした先住民の文化の保護は、それに関わる知識が、人々の文化、歴史、哲学、宗教や信仰、そしてアイデンティティや世界観を具体化したものであるため重要であると考えられている（Oguamanam

2006: 219)。一方で、その所有者や発明者は明確に設定されておらず、また経済的な利益の分配が妨げられているというような明確な批判点がなく、その利用が文化的・精神的な被害となっていることを示す客観的な証拠を提示しづらいため (Nguyen & Strohl 2019: 985)、西洋的な知的所有権で保護される事例は少ない。加えて、ホピのニューエイジの事例をはじめ、儀礼の写真を用いた書籍の出版などの文化の流用は、表現の自由の文脈で正当性を主張することができ、法的に禁止の対象とするのは難しい (Brown 2003: 40)。そのため、先住民の知識のあり方を踏まえ、それを保護するためには、かれら自身がどのように知識を保護しようとしているのかを探求する必要があるとされている (Brown 2003: 224-225; Oguamanam 2006: 194-195; Robinson, Raven & Hunter 2018: 206)。

4-3. まとめ

本節では、先住民の無形の文化的・知的財産の流用とその和解について整理した。製薬に関わる知識の流用は、主に経済的な利益の分配が主な争点で、集団的所有権を適用し、分配の仕組みを作ることで和解に至っていると考えられていた。一方で、文化的・知的財産の流用の問題は、経済的な利益の分配ではなかった。神話上の先祖を他者が領有しようとする事、自らの宗教や文化を他者が語る事、秘匿とされるべき情報が他者によって勝手に開示されてしまう事などは、経済的な問題ではなく文化的な意味合いで流用を問題としていた。先住民の文化は様々なモノが絡み合っているとされており、そのため、ある知識が不用意に、不適格な方法で用いられれば、それは文化そのものの健康を阻害することになるという。文化的な意味合いで流用が問題となる場合、その和解の方法は経済的な利益の分配の場合と比べて単純ではないとされていた。先住民が自らの文化を排他的に所有するという方向で和解の可能性が探られているが、表現の自由で他者の権利が守られることもあるため解決をみていない。そのため、まずは先住民自身がどのように知識を保護しようとしているのか探究する必要がある、とされている。

5. まとめ

15世紀末から西洋諸国の人々は、「発見」した土地に移住し、そこを支配するための論理を西洋の国際法を軸に作り上げた。その結果、狩猟採集をしていた原住民は、その土地を所有しているとはいえないとされ、それらの土地は誰の土地でもない無主地とされた。

ロックやヴァッテルは、その土地を耕すという労働を注ぎ込んだ者がその土地を所有し、排他的な権利を持つとする労働所有権論を展開し、西洋移住者の土地の所有を正当化した。こうして、「合法的」に新世界に住む人々の主権を奪い、土地を奪い、征服し、植民地としていった。

国際連合は、第2次世界大戦後から、無視されてきた原住民の権利を拡大していった。その結果、権利を持たないとされてきた原住民は、自己決定権を認められた先住民へと読み替えられるようになった。そして、1993年の「世界の先住民の国際年」、1995～2004年の「世界の先住民の国際の10年」を経て、2007年に「先住民の権利に関する国連宣言」が出されると、諸国家は先住民の権利を無視することは難しくなった。

各地で起こっていた先住民運動の影響と国際情勢の変化は、博物館の実践にも少なからず変化を迫った。博物館は、本質的に他者のモノを領有し、そのモノの本来の意味を切り落とし、それを過去に位置付け、その所有者である他者をロマン化する植民地主義的な機関だった。入植地では疫病や戦争の結果先住民の数が激減したため、かれらは「滅びゆく民族」と捉えられ、入植者や西洋人研究者は民族や文化を保存するために収集に躍起になった。そして、植民地的な暴力と学問的な探究のために文化的財産は領有され、数多くの墓が暴かれて人骨や副葬品が持ち去られた。

国際連合が先住民の権利を認める流れを作り、同時に先住民運動が影響力を持つようになると、NAGPRAを代表とするような博物館のモノがソースコミュニティに返還される仕組みが作られるようになった。また、領有したモノを展示してきた博物館は、ソースコミュニティの主体性を意識し、モノの管理や利用について連携するようになった。先住民に対する支配と権力を代表してきた博物館においては、西洋的な権力が一方的に先住民を表象してきた歴史が反省され、西洋と先住民の文化において互いに許容できる実践を模索し、これまでの問題を解決しようとする動きが見られるようになってきた。

一方、無形の文化的・知的財産の流用の問題は、博物館にある有形のモノとは異なる和解の道筋が示されてきた。薬草や薬に関する固有の知識は、産業国家の製薬会社によって流用された。製薬会社は先住民の固有の知識を用いて製作した薬で特許を取得し、莫大な利益を得たが、その利益はソースコミュニティには分配されなかった。そこで、生物多様性条約をはじめとする「もともとの知識の所有者」に利益を還元する仕組みづくりが行われるようになった。その過程では、著作者がいて、その人が投資した知的労働に基づいてその個人の私的な所有を認めるという西洋的な知的所有権に見られる労働とその所有主体

の関係に変化がみられた。そして、先住民の固有の知に対しては、ある知識を維持存続してきたことを労働と認め、その集団的な所有を認めるようになった。集団的な所有権が認められるようになってくると、インドでは、特許を無効化する運動に続き、自らの伝統的な知識を近代的・西洋的知の体系に翻訳し、それを流用から保護しようとした。こうして、知識の流用に対して、もともとその知識を所有していると考えられる集団に正当な経済的分配が行われるように対策したことで、流用の問題の和解に至った。

しかし、先住民は無形の文化的・知的財産の流用に対して、経済的利益の分配だけを求めてきたわけではなかった。かれらの知識や文化的なモノは、それぞれアートや薬草の知識などと分けられるものではなく、不可分で渾然一体となった世界そのものであった。そのため、オーストラリアのアボリジニのイエレンダリの人々は、かれらの薬草の知識を用いた薬が特許を取得したことについて、神聖な植物を独占し所有しようとしたことを批判した。経済的な利益の享受が妨げられたことよりも、かれらの文化が侮辱されていることを問題として取り上げたのである。しかし、現段階では、文化が傷つけられることを理由にした文化の流用の批判への有効な対応は実現されていない。ホピのスピリチュアルな文化はホピのものであるといった主張にもある通り、先住民は、集団的な知的所有権のような排他性を主張しているようにも見える。しかし、法的にはそもそも著作権不明のため著作権などを適用することはできず、他者による利用も表現の自由が保証されているため、ホピに対して排他的な所有権を認めるわけにはいかないとされている。

植民地時代において主体性も主権も剥奪された人々は、自らの権利を主張し、それを回復してきた。それまで一方的に博物館に領有され流用されてきた有形のモノは、先住民と西洋人が協働することで、返還されるなどの和解を見てきた。一方、無形の文化的・知的財産を対象にした例では、先住民が集団的な排他的権利を主張するという方向で問題の解決が模索され、経済的利益の分配を軸に和解が成立してきた。しかし、先住民が問題としたのは経済的な問題だけでなく、他者があるモノを用いることで文化的価値が傷つけられることにも及んでいた。こうした他者による文化の流用は、表現の自由の観点などから制限することが難しいとされ、先住民の主張を汲んで解決するのは難しいとされている。そのため、先住民自身がどのように知識を保護しようとしているのか探究する必要がある、とされている。

次章では、先住民の権利の拡大を比較的独自に行ってきたニュージーランドの歴史と先住民との関わりを見ながら、先住民マオリの有形無形の文化的・知的財産をめぐる領有と

流用の事例を追う。そして、マオリたちは有形無形のモノといかなる関わりを求めているのか、和解がどのように目指されているのか議論する。

第2章 マオリの文化的・知的財産との関係

前章では、先住民の土地や文化に対する領有や流用、そして権利の拡大についての歴史を見てきた。ここでは、先住民との関係を比較的独自に構築してきたアオテアロア・ニュージーランド（Aotearoa New Zealand: 以下、ニュージーランドと記す）²⁹の状況を見るために、植民の歴史や先住民運動の過程を外観する。その後、マオリを中心に、博物館との関係性の変化や無形の文化的・知的財産の流用とその和解をめぐる議論を整理する。

1 ニュージーランドとマオリ社会の概要

1-1. ニュージーランド社会の概要

ニュージーランドは、北島（Te Ika a Māui/North Island）と南島（Te Wai Pounamu/South Island）、スチュアート島（Rakiura/Stewart Island）、そしてその他の小さな島々によって構成されるオセアニア地域の国家である（図2-1）。南緯34～47度に位置し、南北に約1500キロにわたって細長く伸びている。総面積は約26万8000平方キロメートルで、日本の国土の約4分の3である。ほぼ全土に渡って西岸海洋性気候で温帯に属し、夏は涼しく冬は極寒にはならない気候であるが、北島と南島では気温差が大きいなど地域による差がある。インド・オーストラリアプレートと太平洋プレートの上であり、地震は比較的頻繁に起こっている。北島では火山活動が活発で、中央北部のロトルアには間欠泉や温泉がある。北島の中央にあるニュージーランド最大の湖、タウポ湖は、世界最大級の噴火のひとつであるオルアヌイ噴火によってできたされたカルデラに形成されている。南島には山脈があり、最高峰のアオラキ山（クック山）の3274メートルを中心に、3000メートルを越す山々が東西を分断している。山々の頂上付近には氷河が形成される。

2018年の国勢調査によると、ニュージーランドの人口は約470万人である。自らをマオリであるとした人口は77万5836人で、全人口の約16.5%に相当する。主流派を構成するヨーロッパ系ニュージーランド人（以降、特別な理由がない限りマオリ語のパケハ（Pākehā）を用いる）は約330万人で全人口の70.2%、アジア系は約70万人で15.1%、太平

²⁹ アオテアロアは後述の通り、ニュージーランドの土地に対するマオリ語の呼び名である。近年、マオリの権利の復興と二文化主義政策に基づいて英語ではAotearoa New Zealandと記すことが論文などでも増えているが、日本ではその呼び名が定着していないことから、ここでは特別な理由がない限り通称のニュージーランドを用いる。



図2-1. ニュージーランドの北島、南島、スチュアート島（Google mapより筆者作成）

洋諸島系が約38万人で8.1%と続く³⁰。全人口の平均年齢が37.4歳であるのに対し、マオリの平均年齢は25.4歳であり、若年層の割合が相対的に多いといえる（Stats New Zealand 2018）。

³⁰ ニュージーランドの国勢調査における民族的アイデンティティは、自己申告制で、複数選択が可能である。一人が複数の帰属する民族集団を回答できるため、人口比を合計すると100%を超える。例えば、マオリとパケハを親に持つ子どもは、マオリとパケハ両方を帰属する民族集団として回答できる。

行政区（Region）は、北島に九つ、南島に七つある。それぞれの行政区が地方機関を管轄している。地方機関は、53の地区（District）と13の市（City）、チャタム島である。首都はウェリントン（Wellington）で、国会議事堂があり、政治の中心となっている。しかし、経済の中心はオークランド（Auckland）である。

公用語は英語とマオリ語とニュージーランド手話である。英語話者が圧倒的に多く、マオリ語話者は、総人口の3.3%、全マオリ人口でも19.7%にとどまっている（Stats New Zealand 2018）。

ニュージーランドは、成文憲法を持たない立憲君主制で、イギリス国王、すなわちエリザベス2世を国家元首とし、その代理である総督（Governor General）がおかれているが、国家元首も総督も象徴的・儀礼的な役割を担っているに過ぎない。イギリス国王は議会の中の王と呼ばれ、真の主権者は国民であるとされている。代議院（House of Representatives）がニュージーランドの立法府で、一院制議会制度を採用している。定員は120人で、任期は3年である。国民党と労働党が2大政党で、選挙は小選挙区比例代表併用制³¹が採用されている。有権者は18歳以上のニュージーランド市民と永住権保持者である。一票の格差を是正するため、それぞれの選挙区に所属する人口の格差は上下5%に調整される。その関係で選挙区は可変的であり、人口の変動によって増えたり減ったり、境界が変更されたりする。2020年の段階で、選挙区は65の一般選挙区と7のマオリ選挙区があった。マオリの子孫のみ、どちらの選挙区で投票するかを決めることができ、基本的に5年ごとにマオリ選挙区か一般選挙区かを選択する。マオリ選挙区で投票する人口によって、マオリ選挙区は増減する（Electoral Commission Te Kaitiaki Take Kōwhiri n.d.）。

1-2. マオリ社会の概要

マオリがニュージーランドにやってきたのは、考古学的には945年頃といわれている（Buck 1952: 5-6）。かれらはポリネシアの島々から渡ってきたとされており、言い伝えではハワイキ（Hawaiki）という島³²にもともとは住んでいたのだという。しかし、ハワイキで人口が増加し、食料をめぐる争いやその報復が絶えなくなると、そこから抜け出すためにニュージーランドへ移住する人が出てきた。

³¹ 政党の議員総数は政党表によって決定される。例えば、政党票を25%獲得していた場合、その政党は30議席を確保し、小選挙区での当選者が20人であれば比例代表として党名簿の上位10名が、小選挙区での当選者が7名であれば比例代表として党名簿の上位23名が当選する。

³² タヒチやクック諸島周辺とされている。

アオテアロアをはじめて見つけたマオリは、クペ (Kupe) という男性とされている (Buck 1952: 5-8)。彼は、自分と同じカヌーに乗っている人たちに、「土地があるところには必ず雲できるから、雲があるところを探せ」と伝えていた。クペの妻、ヒネ・テ・アパランギ (Hine-te-aparangi) は、雲を見つけると「雲だ！ 雲だ！ (He ao! He ao!)」と叫んだという。そこから、アオテアロア、すなわち長い白い雲という名前がその土地につけられた (Reed 1999: 98-99; アルパーズ 1982: 201-202)。クペは一度ハワイキに戻って仲間たちに土地を見つけたことを伝え、移住の準備を整えてアオテアロアに旅立った。その後、ハワイキの各地から、カヌー (waka: ワカ) に乗ってアオテアロアに移住する人々が出てきた。なかでも、1350年頃、ほとんど同時期にハワイキを出たという八つのカヌーである、アオテア (Aotea)、クラハウポ (Kurahaupō)、マタアツア (Mataatua)、タインヌイ (Tainui)、トコマル (Tokomaru)、テ・アラワ (Te Arawa)、タキツィム (Takitimu)、ホロウタ (Horouta) がよく知られている (Metge 1976: 2)。

かれらは、アオテアロアに着くと、到着した海岸から山や川などを境目に自らの領土を決めていった。例えばタキツィム・ワカに乗っていた人々はアオテアロアの北島の東海岸、マタアツア・ワカの人々は北島の中央北部の海岸、テ・アラワ・ワカの人々は北島のマケツ海岸から中央内陸部、タインヌイ・ワカの人々は北島の西海岸といった形である。そのため、カヌーを意味するワカ (waka) は、領土を保有するマオリの大きな社会集団をさす言葉としても用いられている。

マオリの社会集団は、ワカのもとで3層構造になっており、カヌーに乗ってきた集団の子孫であるワカ (waka) >部族に相当するイウィ (iwi) >準部族に相当するハプ (hapū) >拡大家族に相当するファナウ (whānau) となっている。それぞれの集団は共通の先祖をもつ親族集団でもある。マオリは、系譜 (whakapapa: ファカパパ) を双系にたどることができるため、ある個人は複数のハプやイウィ、ワカに属していることが普通である。

ワカがある程度決められた領土を持つように、イウィやハプも領土を持つが、それは必ずしも固定的ではなかった。しかし、概ね川や尾根などの地理的特徴にもとづいて境界は定められていた (Metge 1976: 12)。マオリは、そうした土地に対して強い執着や感情を抱いていたことが、さまざまな研究で強調されている。レイモンド・ファースは、マオリが単なる経済的価値以上の感情を土地に対して持っていたことを以下のように示している。

マオリは、食料資源としての豊かさや即時的な価値では説明のつかない情念で、土

地それ自体に大きな尊敬の念を抱いており、先祖が暮らしていた土地に対して非常に強い愛情を持っていた。先人たちが生活し、戦い、そして埋葬された土地は、かれらにとってもっとも深い感情を抱く対象であった (Firth 1929: 360)。

また、ミッジは次のように記している。

マオリは、土地を単なる食料や原料を獲得する資源としてだけではなく、かれらの先祖とつながる永遠のものと捉えていた。有名な諺に、「人は絶えるが、土地は残る (toitū te whenua, kua ngaro te tangata)」というものがある。部族のマナ (mana: 霊的な威信、権威) はその土地に結びついていた。部族の歴史や歌の中では土地の自然的特徴が言及され、それら全ては名前を持っていた。部族の男たちは、自分たちの神聖な墓や、マラエ (marae: 伝統的な集会場) を守るために戦い死ぬことを厭わなかった (Metge 1976: 13: マナとマラエの補足は筆者)。

土地はマオリにとって食料確保のためのみならず、先祖とつながる場所であると同時に、自分たちの威信や歴史そのものでもあった。このように考えられているため、現在でも、マオリの多くは自分の伝統的な居住地として、自分の属するイウィやハプの土地、マラエ (伝統的な集会場) やウルパ (urupa: 墓地) の場所を重要なものとしている。一方で、マオリのうち13万6422人 (全マオリ人口の約17.6%) は、国勢調査で自分の所属するイウィを知らないと回答している。さらに、自分の所属するワカはわかるがイウィはわからない人は5万7249人、自分の出身地域はわかるがどのマオリの社会集団に属すかわからない人は7383人おり、合計すると20万1054人 (全マオリ人口の約25.9%) は、自分の所属するイウィがわからない状態にある (Stats New Zealand 2018)。西洋主流社会のなかで、マオリの生活が変わってきていることがうかがえるが、この点については第3章で詳述する。

2 マオリとニュージーランドの歴史

ここでは、マオリと西洋人との接触の歴史を概説する。とくに、ニュージーランドが植民地となる契機となったワイタンギ条約、そして植民地経営の過程で行われた権利の剥奪

の経緯、第二次世界大戦後の文化復興とその後に着目し、マオリの主権がどのように回復されてきたのかに焦点を置く。そうすることで、ニュージーランドの先住民政策と、先住民の立場の特徴を示したい。

2-1. 西洋との接触初期

マオリは、パ (pā) と呼ばれる村を形成して生活していた。村の中央部に集会場 (マラエ) があり、その周辺を居住区とし、全体を柵で囲った。柵の外側に農耕地を置き、その外にブッシュがあるのが一般的なモデルであるといわれている。海辺に住むマオリは海で漁をし、内陸のマオリは川や湖で漁をした。また、鳥は重要なタンパク源であった。ブッシュは、鳥を狩ったり木の実や薬用植物、食用のシダの根などを採集したりする重要な場所であった。農耕地では、ニュージーランドに移住する際に持ってこられたクマラ

(kumara: さつまいも)、タロ、ヤムを栽培していた (Salmond 1991: 269)。

こうしたマオリの生活を大きく変化させたのが、西洋人の到来であった。アベル・タスマンは、1642年、西洋人として初めてニュージーランドを「発見」した。タスマン一行は、マオリとの接触を試みたものの、戦闘用のカヌーに乗ったマオリの団に数名の船員が殺されたため、ニュージーランドに住む人は敵であるとして引き返し、上陸することはなかった (Belich 1996: 119-120)。その後、改めてニュージーランドを「発見」、上陸し、マオリと接触した西洋人は、1769年にやってきたジェームズ・クックらだった。クックらは、ニュージーランドの北島の東海岸にある、現在ギズボーンと呼ばれる付近にはじめに上陸した。

クックの航海によって、ニュージーランドとマオリの存在が西洋に伝えられた。イギリスは初め流刑地とすることを考えたが、マオリが凶暴すぎて危ないと判断し、それを取りやめた。1797年に、アングリカン教会とメソジスト教会がオセアニア地域のミッション活動を始めたが、ミッションナリーがニュージーランドへ来たのは1814年のことであった

(Belich 1996: 129)。最初の宣教師はサミュエル・マースデン (Samuel Marsden) で、ニュージーランドの北島の北方のベイ・オブ・アイランズに教会を建設した。彼は、その地域のマオリであるルアタラ (Ruatarua) ³³がキリスト教に興味を持ったので教会を建設することができたと述べており、ニュージーランドの歴史を記したベリッチは、ミッションナリーの到来について、マオリが強い決定権を持っていたと指摘している (Belich 1996: 143-
³³ ルアタラは捕鯨船に乗ってシドニーへ2回渡り、1809年にはロンドンにも訪れるなど、西洋の人々との交流が比較的密であった (Belich 1996: 141-143)。

144)。ニュージーランドの「発見」以降、麻や木材の購入、捕鯨船の補給地として、主にオーストラリアのシドニーを含むニュー・サウス・ウェールズから人々がニュージーランドを訪れていたが、ミッションが建設されてからそれは大きく加速した (Belich 1996: 134)。

1818年から1830年代まで、ニュージーランドで行われた最大の戦争であるマスケット銃戦争が勃発した。この戦いのきっかけは、1807-1808年に、北島の北方を領土とする部族 (イウイ) であるンガプヒ (Ngāpuhi) とンガツイ・ファツア (Ngāti Whatua) が戦って、後者が勝ったことであった。その後、ンガプヒの首長の一人ホンギ・ヒカ (Hongi Hika) は、マースデンの教会の活動を支持し、イギリス国王へニュージーランド王として謁見を果たすなど、西洋の力を使いながら自分の権力を高めた。イギリス国王との謁見の帰り道、シドニーで王からの贈り物を400~500丁のマスケット銃に変えたホンギは、1821年に帰国すると、ンガツイ・ファツアに復讐を果たした。そして、さらに南下してオークランド地域のンガツイ・パオア (Ngāti Paoa)、コロマンデル半島の付け根付近のンガツイ・ロア (Ngāti Roa)、ワイカト・タイヌイ地域のワイカト (Waikato)、ベイ・オブ・プレンティのテ・アラワ (Te Arawa) に攻撃を仕掛け、勝利を取めた (Belich 1996: 159-160)。

この戦いの過程で、ワイカト・イウイは、ンガプヒに抗するために武器を手に入れた。そして、同じタイヌイ・ワカに属する、ンガツイ・トア (Ngāti Toa)、ンガツイ・マル (Ngāti Maru)、ンガツイ・ラウカワ (Ngāti Raukawa) の各部族に攻め入った。これらの部族はまだ西洋との接触が多くなくマスケット銃を持っていなかったため、軍備拡張を急いだ。戦う準備ができると、ワイカトに土地を追われたンガツイ・マルとンガツイ・ラウカワは北島の東海岸に侵攻した。テ・ラウパラハ (Te Rauparaha) が率いるンガツイ・トアは、ワイカトに住処を追われてから南へ逃げ、北島の南部の大部分を占領すると、さらに南島に渡ってナイタフ (Ngai Tahu)³⁴を攻めた (Belich 1996: 163-164)。

マスケット銃戦争で特徴的なのは、戦いに勝った部族が、負けた部族の土地や資源を手に入れたり支配したりすることを目的とはしていなかった点である。とくにンガツイ・ファツアに復讐を果たしその後他の地域へ攻め入ったンガプヒの首長ホンギにみられるように、かれらは勝って、マナ (霊的な威信、権威) を獲得することを目的としていた³⁵

³⁴ ナイタフの方言ではngaのgの音が抜けるため、ンガイタフとは記していない。

³⁵ 後述する土地戦争 (1860年代) では、植民地政府軍が勝ったマオリの土地や主権を奪うことが目的とされており、マスケット銃戦争とは対照的である。

(Belich 1996: 160: 163)。これらの戦いは、軍力が拮抗すると回数が減り、1830年代には終結したとされている (Belich 1996: 163-164)。

教会が建てられたベイ・オブ・アイランズには、その後捕鯨船も頻繁に訪れるようになり、定住者も増えた。また、逃げ出した水夫やオーストラリアのニュー・サウス・ウェールズから犯罪者が難民として入ってくるケースもあった。そうした人々が荒くれ者として振る舞うことが増えるなか、ニュージーランドには当時法律も政府もなかったため、定住したイギリス人がシドニーの政府に保護を訴えた。すると、北島の北方地域のマオリの首長もそれに便乗した (Chamerovzow 1848: 19)。また、入植を試みるフランスからの脅威もあり、マオリの13人の首長は、イギリスのジョージ王4世に保護を求めた (平松, 申 & マクリン 2000: 18)。その結果、1833年、ニュー・サウス・ウェールズから、イギリス政府で初めての駐ニュージーランド弁務官としてジェームズ・バズビー (James Busby) が派遣された。

バズビーは、1835年、自宅のあった北島北部のワイタンギ (Waitangi) にンガプヒ部族の13人の首長を集め、「ニュージーランドマオリ部族連合 (He Wakaminenga o Nga Hapu o Niu Tireni/The Confederation of the United Tribes of New Zealand)」の独立宣言をまとめた。その宣言では、マオリの領域の主権と土地の所有が明記され、イギリス君主に首長の独立の保護を委任するという内容で、イギリスはこれを承認した (Jones 2016: 6-7)。これはフランスの植民地介入を牽制し、イギリスがニュージーランドを保護下に置くために準備したものだった。当時、イギリスはまだニュージーランドを植民地化する予定はなく、保護下に置くことで帝国の権益を非公式な形でニュージーランドに及ぼすことを狙っていた (Armitage 2005: 13-14; Belich 1996: 181)。しかし、イギリスから移住したエドワード・ウェイクフィールド (Edward Gibbon Wakefield) は、1837年ニュージーランド協会 (New Zealand Association: のちのニュージーランド会社 [New Zealand Company]) を立ち上げ、ウェリントン周辺の土地をマオリから買収して、イギリスからの移民団を組織するという民間による植民地化を進めた。イギリス政府はこの民間による行動に焦燥感を強め、ニュージーランドを正式に植民地とする方針を固めた (Belich 1996: 183-184)。

2-2. ワイタンギ条約

ワイタンギ条約 (Te Waitangi Treaty/Te Tiriti o Waitangi) は1840年に、イギリス君主とマオリの首長たちによって締結された、ニュージーランドを正式に植民地化する条約であ

る。バズビーと、1939年にニュージーランド領事に就任したウィリアム・ホブソン (William Hobson) らを中心に考案された。条約文の作成において本国と相談していたホブソンは、ニュージーランドはすでに1835年に独立宣言をしており、イギリスはそれを認めているから、自治領として、マオリの権利をある程度認めた上でイギリスの傘下に入れるのがよいということを確認していた。南島については、そもそも独立宣言が北島の部族連合（実際は北島の北方の首長たちに限られているが）によって調印されたもので、南島は含まれていなかったこと、またホブソンたちは南島にマオリはいるとは考えていたもののほとんど接触はできておらず、いても少数であると考えていたことから、無主地であるとし、発見した権利に基づいてその領有を主張することになった (Chamerozow 1848: 87-92)。

条約文が完成すると、宣教師のヘンリー・ウィリアムズ (Henry Williams) がそれをマオリ語に翻訳し、英語版とマオリ語版のワイタング条約が用意された。英語版の条約文は以下のようになっている。

第1条

ニュージーランド部族連合の首長並びに連合のメンバーになっていない個別の無所属の首長は、先の連合あるいは無所属の首長がそれぞれ行使あるいは所持する、あるいは、行使もしくは所持していると考えられるかれらの領域に対する唯一の主権について、主権の権利と権力全てを無条件でイングランド女王に譲渡する。

第2条

イングランドの女王は、首長とニュージーランドの部族、そして家族や個人について、かれらが共同あるいは個人で長い間所有し、同様の所有を維持したいと願うかかれらの土地、不動産、森、漁場、そのほかの所有物の完全な排他的で譲渡不可能な所有を認め、それを保証する。ただし、部族連合の首長、ならびに無所属の首長は、土地の所有者が、所有者と君主によって任命された代理人によって合意された価格で譲渡する可能性のある土地について、独占的先買権を陛下に譲渡する。

第3条

イングランド女王陛下がニュージーランド原住民 (Native of New Zealand) に王族

の保護を拡大することを考慮して、かれらにイギリス人に与えられる全ての権利と特権を付与する。

つまり、英語版の条約文では、マオリの主権がイギリス君主に譲渡されるが（第1条）、そのかわりに部族の財産は保証され、売るときには君主にしか売れないこと（第2条）、そしてイギリス人と同等の市民権が与えられること（第3条）が明示されていた（Durie 1998: 177）。しかし、同時に作成されたマオリ語版の翻訳にはいくつか問題があり、また英語版の条約文との相違点もあった。

まず第1条で、マオリの首長がイギリス君主に譲渡する「主権 (sovereignty)」は、「カワナタンガ (kawanantanga)」と訳された。これは、英語のガバナーシップ (governorship) のマオリ語読みであり、当時のマオリたちには共通理解のない、新しく、意味のわからない単語であった（Durie 1998: 3; Kawharu 1977: 5）。第2条の「完全な排他的で譲渡不可能な所有」は、「ツィノ・ランガツイラタンガ (tino ranagtiratanga)」が保証されると訳された。これは、土地や森、そのほかの所有物に対して、首長 (rangatira: ランガツイラ) の権利が保証されるとマオリには理解された。ランガツイラタンガは、意味が不明のカワナタンガよりも強く明確な意味を持っていたのである（Durie 1998: 177）。そのため、第1条で何を諦めるのか (i.e. カワナタンガ) が不明確であっても、ランガツイラタンガ（首長の権利）を保持できるなら良いと首長たちは考えたと言われている（Kawharu 1977: 5-6）。

さらに、マオリ語版では、第2条の英語版の「そのほかの所有物」に「タオンガ (taonga)」の語があてられた。タオンガは、英語の意味する物質的な所有物を遥かに超えた意味を持っており、言語のような文化的財産、子どものような社会的財産、さらに川や鳥などを含む環境的な財産などのすべてを含むものであった（Durie 1998: 23）。つまり、マオリ語版では土地や村、全てのタオンガ (taonga: 有形無形の文化的に価値のある重要なもの) に対する首長の権限の行使が認められていると読めた。カファルは、もし第1条でカワナタンガの代わりにランガツイラタンガの語が使用されていたならば、首長たちが条約に調印することはなく、誰もランガツイラタンガを譲渡することに説得されることなかっただろうと述べている（Kawharu 1977: 6）。

このように、英語版では主権の譲渡が明記された第1条が最も重要な条文であったことに対し、マオリ語版では、首長の権利が保証される第2条が重要な条文だと考えられていた。

ワイタング条約に対する理解とそれが意味するところは、英語版とマオリ語版で全く違っていたのである。それが、1970年代に始まる復権運動や文化復興運動の起爆剤となった。これについては詳しく後述する。

2-3. 植民地化の本格化

ワイタング条約で保証されていたマオリの土地に関する権利は、しかし、発行後すぐに無視されることになる。そして、植民地政府は同化政策を通して、マオリを「文明化」することを目指し始めた。ワイタング条約を反故にした同化政策はいくつもの形で展開されていたが、ここではとくに土地をめぐる政策、学校教育やマオリの文化的な活動を律した政策を中心に論ずることとする。

1840年以降入植者が増えたが、政府はかれらが住まう土地を準備することができなかつたため、一時期ワイタング条約の第2条で定められた政府の持つ先買権を放棄し、個人的な土地の売買を認めていた。マオリにとっても、その方が土地の値段が高くできるので好都合だった。しかし、1846～1853年の間に、当時ニューージーランドの総督であったジョージ・グレイ（Sir George Gray）と、土地買いのドナルド・マクリン（Donald McLean）は先買権を取り戻し、全国土の約半分にあたる3260万エーカー（13万1927平方キロメートル）以上の土地を、平均よりも安い値段で買い上げた（Belich 1996: 225）。このときに、南島のほとんどの土地は買い占められた（Gilling 1994: 121）。

先祖や歴史と深く関わった土地を買い占められ、力を失っていくことに危機感を覚えたマオリたちは、1850年代から土地不売運動を始めるようになった。はじめ、土地不売運動は北島中央西部のタラナキで始められたが、のちに広まって、部族（イウィ）の枠を超えた汎マオリの活動となった（Belich 1996: 232）。またほとんど同時期の汎マオリの運動として、マオリ王擁立運動（Kīngitanga: キングタンガ）も生じた。イギリスの植民地政府に対抗するためにマオリにも王を擁立しようとする動きで、1854年、部族の垣根を超えた話し合いが行われ、マスケット戦争で有名な将軍となったワイカトのポタウ・テ・フェロフェロ（Potatau Te Wherohero）がマオリの王として選ばれた。マオリ王はワイカト出身者であったため、ワイカトの土地は王の土地（King country）と呼ばれるようになった。マオリという呼称は1801年から使われていたが、これらは、マオリという総称に基づいてマオリが汎マオリとして実践するようになった初期の事例である（Belich 1996: 232-233）。

しかし、植民地政府の暴力的な土地の収奪は止まらなかった。マオリの慣習において土

地は共同所有であったため、政府が先買権を行使した場合でも個人的な土地のやりとりが認められた場合でも、買われようとしている土地の所有者が誰かはつきりしないことは多く、ある土地を売った売っていないという抗争が起こることがあった。また、マオリの土地不売運動の結果、土地を売ろうとしないマオリに対して、パケハが強制的に土地を買い取るといったことも生じていた。こうした土地購入の過程で齟齬が生じ、マオリが抵抗すると、ニュージーランド植民地政府は懲罰部隊と称して軍を派遣した。1860年には、タラナキに軍が派遣され、マオリとパケハの間で戦争がおこった（Gilling 1994: 122）。1863年に、ニュージーランド植民法（New Zealand Settlements Act 1863）が可決され、反乱に対する罰として土地の押収が法的に認められるようになると（Ward 1974: 169）、土地購入をめぐる争いは各地で激化した。1860～1861年にはタラナキ、1863～1864年にはワイカト³⁶、1864～1872年にはニュージーランド各地で大規模な戦争が行われた。この一連の戦争は土地戦争（あるいはニュージーランド戦争）と呼ばれている。必ずしも政府対マオリの構図ではなく、一部のマオリは部族内の分断を避けるために政府軍に加担したため、連合軍とマオリの争いであった。連合軍は次々と各地のマオリを制圧し、政府はその土地を取り上げた（Belich 1996: 229-230）。この戦争の結果、330万エーカー（約1万3152平方キロメートル。概ね長野県全域の広さ）の土地がマオリから没収された（Ward 1974: 333）。

土地戦争をきっかけに、1862年に原住民土地法（Native Land Act）が制定された。この法律には三つの目的があった。まずワイタングイ条約にある権利をマオリの首長がもつことを確認すること、次にイギリス君主が先買権を持つことを確認すること、三つ目に、土地の所有権の仕組みをイギリス化することでマオリに同化をせまり、文明化することである。そして、もしそれが果たされれば政府の持つ先買権を撤回する準備をすることとされた。ここでいう土地の所有権のイギリス化とは、共同所有だった土地をブロックに分けて、そこに個別の所有者を登録するというものだった。次の世代が生まれた場合は、最初に分けられた土地をさらに次世代で分配することとされており、所有者は所有する土地が細分化されたため土地を開発することもまともにできなくなった（Gilling 1994: 122-

123）。こうして、マオリが保有していた土地のほとんどは政府に不当に買取・収奪され

（表2-1）、残されたわずかな土地もほとんど使えないような状況に追い込まれた。マオリの土地や物質的資源の保持は英語版のワイタングイ条約でも保証されていたにもかかわらず

³⁶ マオリ王の存在は広く共有されており、ワイカトでの戦争のために、北島の中心的な26の部族のうち、15の部族が王のために軍隊を派遣した（Belich 1996: 232）。

ず、締結後直後から条約は事実上反故にされており、効力を持たなかった（Sullivan 2016: 135）。実際に、1877年には最高判事のジェームズ・プレndergas（James Prendergas）は、ワイタング条約を無意味なものとして捉えていたという（Belich 1996: 193）。

表2-1. マオリの土地の推移

年	面積（エーカー）	全土地中の割合（%）
1840	66,400,000	99.3
1852	34,000,000	50.9
1860	21,400,000	32.0
1891	11,079,000	16.6
1911	7,137,205	10.7
1920	4,787,686	7.2
1936	4,028,903	6.0
1975	3,000,000	4.5
1986	2,626,091	3.9
1996	3,743,686	5.6

出典：平松, 申 & マクリン 2000: 147

植民地政府の介入は学校教育にも及んだ。マオリに対する学校教育は、1844年の原住民信託条例（Native Trust Ordinance）によって、ミッション校への援助という形ではじまった。その後、1867年の原住民学校法（Native Schools Act 1867）によって、原住民学校が設立された。それが1969年に廃止されるまでのおよそ100年間、原住民学校ではマオリ語の使用を禁止し、英語のみによる教育が展開された。マオリ語を話した場合は、定規で指を叩くなど厳しい罰が与えられ³⁷、反省文を書かされたという（Metge 1976: 35; 伊藤 2007: 74-77）。この同化政策の影響は現在も続いており、調査中も、40～50代でマオリ語が話せない人や流暢ではない人は、「自分の親たちはマオリ語で話していたけど、私に話しかける時はいつも英語だった。みんな罰が厳しかったから、自分の子どもにはマオリ語を覚えてもらいたくないと思っていたんだよ」と話した。

このほかにも、マオリの知識者であり呪術者、司祭でもあるトフンガ（tohunga）の迫害があった。トフンガはマオリの信仰の実践には欠かせない存在であるだけでなく、その存

³⁷ この罰を受けた結果、指が斜めに曲ってしまった人の話を筆者は聞いたことがある。

在自体がタブ（神聖性、禁忌）とされるほど神聖で重要な役割を持つと考えられていた。しかし、かれらは、周りのマオりにパケハ（ヨーロッパ系ニュージーランド人）を信じさせず、子どもが学校に行くのをとめ、病気の治療と偽って村から金銭や食べ物を巻き上げているとされた（Voyce 1989: 102-103）。さらに、村々を回って病原菌を広め、人々を貧困に追いやっていると批判の対象となり、1894年の犯罪規定法（Criminal Code Act 1894）で取締りの対象になった。続いて1907年にはトフンガ抑止法（Tohunga Suppression Act 1907）が制定され、トフンガの実践はさらに制限されるようになった（Voyce 1989: 104-108）。

抑圧や同化の政策が採られる一方で、マオリの政治への参加は早い段階から認められていた。1867年には、国会にマオリ議席が設置された。マオリ議席は、マオリのみが投票して決めることのできるマオリのための議席であり、当初国会の全76議席に対して4議席（5%）設けられていた。当時の人口比は、パケハ22万人に対してマオリが4〜5万人（約18%）であったため、割合としてはかなり小さいものであったが、マオリの声が直接政府に反映される仕組みが作られたことを意味した（Xanthakia & O'Sullivan 2009: 191）。これによって、マオリの政治家が登場した。とくに、19世紀末から20世紀前半にかけて、アピラナ・ンガタ（Sir Apirana Ngata）を中心に政治家が勢力的に活動した。

ンガタは、政治家としてだけでなく、マオリ文化を維持し、文化を記録する運動家として、また人類学者としても活躍したことで知られている。1874年に北島の東海岸のンガツイ・ポロウ部族の子どもとして生まれた彼は、アングリカン教会の影響を強く受けて、幼い頃からマオリ語やマオリ文化について学ぶ傍ら、教会のトップでもあるイギリス女王やニュージーランド政府に対する忠誠心を教えられて育った（King 1988: 9）。その後、政治学の修士号と法学の学士号をそれぞれ1894年と1897年に取得し、同年1897年にヤング・マオリ党を結成して政界で活躍した（King 1988: 14-17）。彼は、土地を有効活用するために農業や林業を展開することを広めたのみならず、第一次・第二次世界大戦への派兵を通じた、マオリの権利向上、権利獲得のために動いたことでも知られている（Rankin 2020: 110-112; Stafford & Williams 2008: 123）。ンガタが活躍した20世紀初頭から1930年代ごろまでは、マオリの文化復興の第1期とも呼ばれている（Stafford & Williams 2008: 123; Webster 1998: 25）。

2-4. マオリの都市への移住と先住民運動

第1期文化復興とは呼ばれているものの、20世紀に入ってからマオリの文化は衰退を経験してきた。それは二つの世界大戦を終えてさらに加速した。

土地を奪われたマオリは、食糧生産と確保が難しくなり、貨幣経済への参入を余儀なくされた。それが、マオリの言語や文化的実践の抑圧と重なって、マオリの文化を大きく衰退させるきっかけとなった。現金獲得が必要になったマオリたちは、世界大戦前後で労働力を必要とした政府の移住政策も相まって都市へ移住した (Mead 2016: 240)。これまでの国勢調査をまとめたプールによると、1926年の段階では、マオリの全人口のうち都市に居住する割合はわずか16%であったが、その後、1945年には26%、1966年には62%、そして1986年には79%にまで膨れ上がっている (Pool 1991: 123, 154, 197)。都市への移住は、村に住むマオリの伝統的な共同体の崩壊を意味した。抑圧政策のなかでも人々の生活実践のなかで継承されていた言語や文化は、これによって大きなダメージを受けた。言語状況を見るととくに顕著で、マオリ語を流暢に話せる人は、1930年代にはマオリの全人口の96.6%だったが、1960年代には20%台にまで落ち込んだ (May, Hill & Tikiwai 2006: 2)。

このようなマオリ語やマオリ文化の危機的状況に直面し、1960～1970年代に、マオリのエリートは先住民運動を引き起こした。第1章で明らかにした通り、戦争への参加とその後の補償によって、先住民やマイノリティの意識は変容していた。それが、アメリカでは公民権運動として結実したが、その影響を受けて、ニュージーランドではマオリが「ブラウン・パワー」と称して立ち上がった。

オークランドではンガ・タマトア (Ngā Tamatoa: 若き戦士たち)、ウェリントンではテ・レオ・マオリ団体 (Te Reo Māori Society) といった大学生を中心とした運動グループが組織された。かれらは、1972年、3万人の署名を集めてマオリ語の学習やメディアにおけるマオリ語使用の必要性などを訴えた他、パケハ中心の社会を批判し、義務教育におけるマオリ独自のカリキュラムの導入、マオリ語学習の機会保証、マオリ語によるラジオ放送枠の拡大などを求めた (Middleton 2010: 148; 内藤 2009: 485)。

政治意識を高揚させるマオリの学生を中心にした動きは次第に全国に影響を及ぼし、マオリ社会全体に歴史的な抑圧と文化の衰退を認識させる契機となった。1975年、北島北部のホキアングのテ・ララワ (Te Rarawa) 部族出身のフィーナ・クーパー (Whina Cooper) は、当時も続いていた政府によるマオリの土地の購入を止める必要があると考えた。彼女は、多くの人の注目を集めるためにインパクトのある行動を起こそうと考え、北島を縦断

するヒコイ (hikoi: 歩く)、あるいはランド・マーチ (Land March) を企画した。50人のコアメンバーを中心に、北島の最北の町テ・ハプア (Te Hapua) から、首都ウェリントンまで、途中25のマラエに宿泊しながら歩き通した。ランド・マーチにはマオリだけではなくパケハ (ヨーロッパ系ニュージーランド人) も参加しており、その数は総勢3~4万人にもなったといわれている。9月14日にランド・マーチをはじめ、10月13日に首都ウェリントンに到着した。そして、6万人の署名とともに権利請願書 (Memorial Rights) を当時の首相であったビル・ローリング (Bill Rowling) に手渡した。請願書は、マオリの土地を取り上げる法を撤廃し、マオリ自らがマオリの土地を管理できるようにしてほしいという要求を訴えるものだった (Durie 1998: 124)。このほかにも、70~80年代にかけて、モツヌイ事例と呼ばれる環境汚染に対する申し立てや、オークランドのバスティオン岬で地元のマオリであるンガツィ・ファツア・オ・オラケイ (Ngāti Whatua o Orakei) による土地売却反対のための506日間の座り込みなど、マオリによるさまざまな抗議活動が起きた (Durie 1998: 124-125)。

こうしたマオリの先住民運動を受けて、1975年、国はワイタンギ条約法 (Treaty of Waitangi Act 1975) を制定した。この法律では、英語版とマオリ語版のワイタンギ条約の相違を認めただけでなく、ワイタンギ条約の法的拘束力も認めた。政府は、ワイタンギ条約を違反していないかどうかを審判するワイタンギ審判所 (Waitangi Tribunal) を設置し、マオリの訴えの受け口とした。1975年当時は進行形で起こっている違反事例しか扱えなかったが、1985年の改正を経て、1840年の締結時まで遡って、条約に違反した事例について訴訟が行えるようになった。これに基づいて、マオリは自らの部族の歴史を紐解き、いつ、どのように土地が奪われたか示すことで、土地の不当な売買や収奪を暴き、その返還を要求してきた (Barcham 1998)。1997年の段階ですでに633件の申告があり (Durie 1998: 185)、2021年の時点では142件の報告書が提出されている (Waitangi Tribunal HP n.d.)。

ワイタンギ条約の法的拘束力が認められると、マオリは土地権や政治的な権利のみならず、自文化の復興にも着手するようになった。先に述べた通り、英語版のワイタンギ条約で、イギリス君主が保証することになっていた「土地、不動産、森、漁場、そのほかの所有物」は、マオリ語版では「土地、村、タオンガ (taonga)」を保証すると記してあった。マオリ語の「タオンガ」とは、有形の所有物に限らず、文化や伝統などのことも指す、というのが現在のマオリが同意するところである (Durie 1998: 23; Kolig 2000: 239)。マ

オリたちは、自分たちの先祖が署名したマオリ語版の条約文章に基づき、土地の返還のみならず言語や文化の抑圧政策に対しても抗し、自らも自文化に自覚的になって文化の復興を目指した。こうして、主に土地権を焦点に行われた復権運動は、マオリ文化全般の復興運動、すなわちマオリ・ルネッサンスをも引き起こした。

復権運動とマオリ・ルネッサンスに引っ張られて、1970～1980年代に、さまざまな変化が起こった。まず、マオリ語が公用語として認められ、さらにマオリ語を教育言語とする教育システムが構築された (Spoonly & Meares 2011: 42)。マオリ語の復興は、1980年代の早いうちから始められた。その代表的なものが、保育園でマオリ語教育を行う、コハンガ・レオ運動である。1980年代末までにコハンガ・レオ (kōhanga reo: マオリ保育園、字義的には「言葉の巣」) とクラ・カウパパ・マオリ (kura kaupapa Māori: マオリ語を教育言語とする学校) の推進者が中心となり、マオリの社会と文化の復興を目指した。こうした活動を引っ張ったのは、学校でマオリ語を話すことが禁じられ、マオリ語を「失った」と捉える世代の人たちであった (Meiji 2006: 921)。かれらの尽力により、1985年までには416園、1996年までには765園のコハンガ・レオが全国に設立された (Moon 2009: 26)。また、クラ・カウパパ・マオリとワナンガ (wānanga: マオリの専門学校) が1989年の教育法改正で正式に認められ、国がマオリ語復興とマオリ教育に前向きであることがはっきりと示された (Moon 2009: 27)。

この時期には、マオリのモコ (moko: 刺青、タトゥー) の復興も行われた。世界中で、刺青は刑務所やギャングと関係付けられている。ニュージーランドでも、マオリの彫師によるモコの断絶後、精巧なデザインではなかったにしろ、刺青はギャングが施すものとなっていた (秦 2011: 58)。しかし、モコは土地権回復などの運動を進めるマオリの運動家たちによっても顔に入れられるようになった。そのため、その運動に賛成の意を示すことと合わせて、モコがマオリの間に広がり始めた。政治的な主張において、モコは強力に、また直感的にマオリや、マオリの権利・文化を主張するものとして認識されるようになっていった (秦 2011: 58-59)。その後、モコを復興するために各地でマオリ向けの勉強会も開かれた。これは、ギャングと結びついた刺青の印象を払拭し、モコと「素行の悪いマオリ」を結びつかせないための努力であった。最終的に、酒やドラッグ、ギャングなどという負のイメージとモコを切り離し、マオリは肯定的な印象を与える文化的財産としてモコを復興するに至った (秦 2012: 115)。

本論で扱うマオリの歌と踊りの状況もこの時期に大きく変わった。詳しくは第4章で後述

するが、マオリの歌や踊りはそれまで部族の中での大会や、何かの儀式・儀礼の時に披露されてきただけであったが、1972年から国の下部組織の主催で歌と踊りの大会が開催されるようになった。

経済・社会的状況の変化も大きかった。マオリと主流社会との間の数々の格差を抑えるために、1980年代は失業率を減らし、生活水準を上げ、ニュージーランド全体の経済状態の改善が目指された。しかし成果を得られず、マオリの失業率は大きく変わらなかった。そこでマオリの教育に重点が置かれた。1993年から2004年までに、マオリの専門学校生は2万7000人から8万5000人に増え、技術職につくマオリが大幅に増加し、マオリの経営者や大学教員、技術者も増え、平均所得はその分増加した（Moon 2009: 31, 34）。

政治的には、マオリ議席に変化が見られた。マオリ議席は、先に述べたように、マオリのみが投票して決めることのできるマオリのための議席であり、1867年に認められたときは、全76議席に対して4議席設けられていた。それが、1993年の選挙法改正によって投票システムが小選挙区比例代表併用制へ変更されたことで、固定的なマオリ議席はなくなり、マオリ有権者名簿に登録したマオリの人数に応じてマオリ議席の数が決められるようになった（Xanthakia & O'Sullivan 2009: 191-192）。その結果、1996年マオリ議席は5議席に増え、さらに2002年には7議席になった。2002年の一般選挙では、マオリ議席だけでなく比例代表で選ばれたマオリ議員も現れ、全体で20人のマオリ議員が選出された（Moon 2009: 32）。マオリ党以外の政党でも、マオリからの票を集めようとマオリを比例代表に挙げていることもあり、2009年の時点では、国会に占めるマオリの割合は人口比を少し上回る16.9%に達した（Xanthakia & O'Sullivan 2009: 192）。

2-5. ニュージーランドの二文化主義

これまでまとめてきたように、ニュージーランドは20世紀後半にかけてマオリの権利を容認するようになっていった。ここでは、ニュージーランドの概説の最後に、ニュージーランドのマイノリティに対する政策の変化についてまとめておきたい。ニュージーランドのマイノリティに対する政策は、同化政策から、統合政策、多文化主義政策を経て二文化主義という流れになっている。同化政策については既に述べてきた通り、土地の収奪や英語教育に代表されるものである。その後の統合政策は、1960年代に展開されるようになった政策である。統合政策への移行のきっかけは、ハン・レポートであった。

ハン・レポートの執筆者であるハンは、1960年にマオリ省（Department of Maori

Affairs) の長官代理に抜擢され、マオリとパケハの人口、土地の所有と所有者、住宅、教育、労働、健康、法律の違い、犯罪やその他の問題について調査を行った (Hill 2009: 90-91)。報告書の議論をまとめたヒルによれば、ハンは報告のなかで、同化をマオリ文化を完全になくし合併すること、統合をマオリ文化を区別した形で残しながら、マオリとパケハの要素を合わせてひとつの国を形成することとして区別し、統合政策を主張した (Hill 2009: 93)。こうして、1960年代にハン・レポートに基づいた統合政策が実施され、法律的、政治的、社会的、経済的に完全な平等を実現することが目指された。しかし、それも結局はパケハが決める平等にすぎないと批判された (Williams 2019: 39)。ハンはマオリが茶色い肌のパケハになることを信じ、マオリが西洋的な世界に適合すべきだと考えていたとヒルは指摘し、統合政策も言葉を変えただけで、その実態は同化政策であったと指摘する (Hill 2009: 93-95)。

1972年に、ニュージーランドは国の公式政策として「共生」主義に転換した。そして、マオリ文化だけでなく、諸エスニック集団をそれぞれ異なる文化集団として認める方針を打ち出した (平松, 申 & マクリン 2000: 45)。多文化主義的な態度が示されたわけだが、この姿勢は、もともとニュージーランドに住んでいて、ワイタンギ条約を結んだパートナーであるマオリの存在を軽視していると批判された。そして、マオリにより正当な権利を保証すべきとして見直されることとなった。こうした議論の方向性を打ち出したのがワイタンギ審判所であった。

ワイタンギ審判所は、前述の通り、ワイタンギ条約に法的効果があることを認めた1975年のワイタンギ条約法によって設置された、ワイタンギ条約の違反に関するマオリの訴えを調査する審判所である。審判所は、訴訟の調査を報告書として出版し、原告と政府の条約調停室との間で交渉を行う上での的確な対応が取れるように助言する (Terruhn 2019: 9)。二文化主義を示唆する提言がなされたのは、マオリ語を公用語にすべきという訴え (Wai 11) に関する報告書においてであった。そこでは、マオリ語を公用語にするなら、そのほかのニュージーランドに住む民族の言語、すなわちサモア語やトンガ語、中国語も公用語にしなければならないのではないか、という議論があった。それに対して、ワイタンギ審判所は以下のように答えている。

私たちは、マオリがこの国にいる多種多様な民族集団のうちのひとつであるということを受け入れない。私たちは、マオリがたったひとつ、イギリス君主との間に条

約を結んだ少数者であることを思い出す必要がある。近年この国に移住してきた他の移民集団は、ワイタンギ条約に基づいてマオリに享受される権利を求めることはできない (Waitangi Tribunal 1989: 27-28)。

ワイタンギ審判所のこの報告書は1986年に初版が出版されている。この報告書を受けて、1987年マオリ語法 (Maori Language Act 1987) によってマオリ語は公用語となり、さらにマオリ語のみによる教育機関の設置が進んだ。こうしてニュージーランドは、マオリを多種多様な民族集団のひとつとしてではなく、条約のパートナーである特別な民族として認め、二文化主義の態度を取るようになった。二文化主義 (Biculturalism) では、マオリとパケハの文化それぞれを尊重し、国家的なアイデンティティの象徴とする。ニュージーランドには、二文化主義を採用するという特別な法律などはないが、様々な実践や言説から実質二文化主義を履行しているとされている (Terruhn 2019: 8)。

ニュージーランドの二文化主義には、主に二つの方向性があるという。ひとつは、象徴的な二文化主義であり、二文化主義に基づいてマオリとパケハをニュージーランドのアイデンティティの中心的な表象とするものである。もうひとつは資源に関わる二文化主義で、資源をマオリの望むように分配するものである (Sibley & Liu 2004: 88)。後者の資源に関わる部分では、1991年資源管理法 (Resource Management Act 1991) などで、ある土地を開発するにはその土地を伝統的な領域として保持しているマオリの部族との話し合いの場を設け、マオリの世界観を考慮にいれなければならないことが決められた³⁸ (cf. 神山 2013)。また、2004年のマオリ漁業法 (Maori Fisheries Act 2004) ではマオリがニュージーランド全漁場の3割を保持することが保証されるなど、法整備が進んでいる (Hayward 2004: 30)。

象徴的な二文化主義は多くのところで見ることができる。もっとも代表的な例は、国歌がマオリ語と英語で書かれていることである。また、図書館や裁判所、役所などの案内板にはマオリ語と英語が併記されているし、多くの学校の入学式や卒業式ではマオリ語の歌が歌われる (Mazer 2011: 43)。また、マオリの文化的表現や世界観の利用、マオリ語の単語のニュージーランド英語への組み入れ、公的行事におけるマオリの儀礼の手順の導入などといった象徴的利用もされている (Albury 2015: 7-8; Terruhn 2019: 14)。

³⁸ マオリの世界観を考慮に入れるが、必ずしもそれが全て尊重されるわけではない。神山は、資源管理法に基づいてマオリが開発を抗議した例のうち、認められないものもあったことを示している (神山 2013)。

マオリに対する国家の姿勢は、同化政策から二文化主義に転換した。植民地化直後は、マオリに対する抑圧や土地の略奪などが盛んに行われたが、1970年代以降、マオリの先住民運動を受けて、ニュージーランドはマオリの主権やマオリ文化の重要性を認知するようになった。それが、二文化主義という形で表明されている。もちろん、批判がないわけではない。文化的な二文化主義はかなりの面で達成されてきていると評価されているが、経済格差が依然大きいことや重要性は認知されているもののマオリの主権の行使が議論されていないことなどが指摘されている（Terruhn 2019: 14; Williams 2019: 42-43）。二文化主義を標榜してマオリ文化を流用しているとする研究も少なくないが（cf. Jackson 1997: 31; Lai 2010: 32; Thomas 1995: 111）、その問題については第7章で議論する。

3. マオリの文化的財産の流用と和解

ワイタング条約法が制定されてから、ワイタング審判所を通して数々の申し立てが行われてきた。その多くは、土地権に関わることであったが、ニュージーランド政府はマオリに対して土地の返還や賠償金の支払いを行うことで、過去の略奪や不当な買い占めに対する和解を行ってきた（Sullivan 2016: 126; 深山 2012）。また、おもに漁業を対象とした海岸の利用については、前述の通り経済的利益の分配がなされるように法整備が進んでいる。このように、経済的利益の分配の側面から見た不動産の領有については、利益を分配する仕組みを作ることで補償しある程度和解が成立してきている。本節では、文化的財産に関わる流用に焦点を絞り、先住民マオリの視点からその問題点と和解の可能性をさぐり、かれらと文化的財産との関係性をみる。

3-1. テ・マオリ展

第1章で整理した、ニューヨーク近代美術館のプリミティヴィズム展が開催された1984年には、マオリの展示会、テ・マオリ展がアメリカで開催された。テ・マオリ展は、1970年代中頃、ニューヨークのメトロポリタン美術館のダグラス・ニュートン（Douglas Newton）、エヴリン・ホール（Evelyn A. J. Hall）、ジョン・フリード（John Friede）と、ニューヨークのニュージーランド総領事であったポール・コットン（Paul Cotton）らが構想したものである（Green 1984: 15）。メトロポリタン美術館とアメリカ芸術連合（American Federation of the Arts）がアメリカを代表し、エリザベス二世ニュージーラン

ド芸術評議会 (Queen Elizabeth II Arts Council of New Zealand)、ニューヨークのニュージーランド領事館がニュージーランドを代表して交渉を進めた。1981年に開催が決定されてからは、内務省や外務省、上記の評議会に加えて、マオリ南太平洋芸術評議会 (Maori and South Pacific Arts Council) やマオリ女王³⁹などのマオリを含むメンバーによって組織されたテ・マオリ管理委員会 ('Te Maori' Management Committee) がニュージーランドを代表した (Mead 1986: 10)。この展示にマオリが直接関わったのは、先住民運動でニュージーランドにおいてマオリの存在感が強くなっていたこと、そしてワイタング条約法がマオリの主張やその重要性に法的根拠を与えたことなどが関係していた (Butler 1996: 39-40)。マオリのモノを出品し展示するにあたっては、最終的にマオリの主要な部族のほとんどが関わることとなり、テ・マオリ展はマオリの合意に基づいたはじめてのマオリ芸術の国際展示となった (Mead 1986: 15)。

マオリが参加するテ・マオリ管理委員会が開催に関わったことで、マオリの主体性は、さまざまな合意形成の過程で尊重された。この展示に使われたモノのほとんどは博物館やギャラリーの所蔵であったため、マオリはそれらを法的に所有していたわけではなかったが、精神的な所有者 (spiritual owners) とみなされた (Harple 1996: 297)。そして、モノの精神的な所有者として、マオリはコレクションの管理の仕方、そして展示の仕方について大きな発言権を持った (Harple 1996: 297-298)。アメリカ芸術連合から派遣されたキュレーターであるキャロル・オビソ (Carol O'Biso) は、選ばれた展示物をニュージーランド各地の博物館から受け取る際に、ほとんど毎回その土地のマオリの代表者が立ち会って儀礼が執り行われたと述べている (O'Biso 1987: 48)。また、展示会はマオリの慣習に従って開場されるべきだと考えられた (Mead 1986: 13; O'Biso 1987: 67)。そのため、全てのテ・マオリ展の会場にマオリが出向いて、タップ (tapu: 神聖性、禁忌) を取り除き、関係者によるコレクションの保護を保証するために早朝の儀式が催された (Harple 1996: 299)。さらに、この展示ではアメリカの展示物の賠償方針についても交渉された。もともとの賠償制度では、損失/買取条項 (loss/buy-back clause) があり、コレクションが紛失あるいは損壊した場合、アメリカの博物館がそれを買取することでその損失に対する賠償金とすることになっていた。この条項では、賠償金が支払われた場合、コレクションの所有権は支払った博物館に移行し、修復できた場合は、博物館がそれをオークションで売る権利を持つことになっていたという (O'Biso 1987: 98-99)。しかし、マオリにとって、かれ

³⁹ 当時マオリ王の座にいたのは女性だった。

らの文化的財産は先祖そのものであり（O’Biso 1987: 74）、その所有権は他の誰にも移譲されるべきではないと考えられていた。そのため、もしマオリの先祖がそのように扱われれば、先祖のマナ（霊的な威信、権威）が破壊されるとして、この条項は反対された。議論の末、テ・マオリ展については、修復後、所有者が返還を拒まない限りにおいて返還し、損壊した際に受け取った金額を修復者に支払うという条項が適用されることとなった⁴⁰（O’Biso 1987: 99-100）。

テ・マオリ展では、前章で示したマオリ文化が西洋的な目線で選ばれ翻訳されて展示された1863年のハ rilル・ウィキトリアとは異なり、マオリが展示を作り出す中心的な存在となっていた。先住民運動を経て、マオリのマオリ文化に対する主体性が認められてきていたことが大きく影響していたことがわかる。そうした意味で、テ・マオリ展はこれまでの博物館の一方的な流用を伴う表象の実践とは異なり、先住民の主体性が認められたものであったとされている（Aranui 2020a: 21; Paterson 2009: 126）。

この展覧会は、マオリのみならず、先住民の文化表象一般に対して大きな変革を及ぼす一石を投じたといわれる（Haple 1996: 297）。西洋の博物学では、博物館の収蔵品は博物館の所有物であり、その元の持ち主の代わりに博物館の学芸員が表象することが当然のことと考えられていた。しかし、テ・マオリ展では、先住民の博物学的実践を認め、元の持ち主が展示品の保護管理の仕方を決め、かれらがモノの解釈を行うという、先住民と収蔵品との精神的なつながりを尊重するあり方が示された。そしてそれは、その後あるべき博物館のあり方として目指されるようになってきた（McCarthy, Dorfman, Hakiwai & Twomey 2013: 6）。このような変化は、先住民の主体性が認められ、促進されるようになっていった政治的な流れに重なっている。そしてこの変化は、博物館に収められた遺骨や文化的財産の返還と地続きであった。

3-2. 返還と博物館における先住民の主体性

不当に収集されてきたマオリの遺骨や文化的財産の返還は、テ・マオリ展の準備をきっかけとしてはじめたといわれている（Aranui 2020a: 22; Tapsell 2003; 2016: 202; 2020: 260）。テ・マオリ展の準備のために、マオリの古老たちは博物館に数多く収蔵された自

⁴⁰ この条項は、主権国家かその代理人の所有物の場合のみ適用されるという条件が付されていたため、一般的な場合には適用されないものだった。テ・マオリ管理委員会はこの条項を受け入れたが、オビソは、修復したモノを返還先の元の所有者が買い戻すということは、そのモノの所有者が一度アメリカ側に移譲されていることを意味するとし、テ・マオリ管理委員会の対応に「驚いた」としている（O’Biso 1987: 100）。

分たちの先祖やタオンガ（有形無形の文化的に価値のある重要なもの）と初めて対面した。墓に眠っていると信じられていた先祖の遺骨が盗掘され、博物館に収蔵されていることはマオリに大きな衝撃を与えた（Aranui 2018: 52; Tapsell 2016: 202）。

例えば、ニュージーランド北島の北方地域を領土とするテ・ロロア（Te Roroa）部族の古老たちは、テ・マオリ展の準備に関わっている際、オークランド博物館でかれらの土地から持ち去られた棺を目にした。その棺は非常に神聖なものであって、公共の目に触れられるべきではないと考えられていた。そのため、収蔵庫で見つけた古老たちは戸惑ったという。古老たちはその後、その棺の中に入れられていたはずのかれらの先祖たちがどこにいるのかも問題にした。テ・マオリ展が1987年に終わると、その3ヶ月後、かれらは先祖の遺骨もオークランド博物館に収蔵されていることを発見した。古老たちはマオリ省の大臣と話し合い、その結果、遺骨と棺、そして副葬品は、1988年にテ・ロロアのコミュニティに返還された（Tapsell 2016: 202-203）。第1章で述べたように、ネイティヴ・アメリカンのズニはアハユーダの返還を求めていたが、1990年のNAGPRA成立以前ではあまり成功しなかった。それに対し、ニュージーランドでは、博物館の収蔵品に対するマオリの権利が比較的容易に認められた。返還の作業がスムーズに進んだのは、展示やコレクションの管理の仕方にマオリの主体性を認めるテ・マオリ展の成功があったからだと考えられている（Tapsell 2016: 202-203; 2020: 260）。

マオリによる先祖の遺骨の返還の要求は、国内のみならず国外にも及んだ。マオリによる遺骨返還の要求を調査し、実際に返還計画に関わっているアラヌイによれば、国境を跨いだ最初の返還の要求は、カフィアの墓の洞窟からライシェックによって盗掘されたツパハウ（Tupāhau）のミイラを対象にしたものだった（Aranui 2018: 45-46）。ツパハウの体は、ライシェックがカフィアの洞窟から盗掘してから、オーストリアのウィーン博物館に収蔵されていた。ライシェックの盗掘と博物館への収蔵は、かれの日記を元に1930年に出版された『マオリ土地の過去：80年代のニュージーランド（Yesterdays in Maoriland: New Zealand in the Eighties）』によって、公然の事実として知られており、マオリの間では返還されるべきという声が高まっていた（O'Hara 2020: 439-441）。第二次世界大戦中、ウィーンの陥落後、第28マオリ大隊が取りに行く作戦も立てられていたが、やむなく中止となり、その後、戦後処理の賠償という形式での返還の可能性も模索されたが、ミイラの盗掘と戦争との関わりがないことから叶わなかった（O'Hara 2020: 442-444）。そののち、マオリ女王を介した交渉が続けられ、1985年ようやく返還が実現した（O'Hara 2020:

447)。

また、こうした返還の要求は、モノに対する認識を変化させる契機にもなった。テ・マオリ展とそれに続く返還の要求によって、博物館の収蔵品は単なる骨董品や芸術品から、マオリにとっての重要な宝物（タオンガ）へと変化した（McCarthy 2007: 2）。モノに対する認識の変化は博物館に大きな影響を及ぼしたが、マオリにも影響した。それを象徴的に示しているのは、北島の北方地域を領土とする部族ンガプヒ（Ngāpuhi）のリーダーであるグラハム・ラティマー（Sir Graham Latimer）が、イギリスのオークションで売られることになっていたモコモカイ（mokomokai: 刺青の入った頭を保存したもの）を取り戻そうとした事例である（Aranui 2020a: 22）。

マオリ社会では、大切な人が亡くなると、頭を胴体から切り落とし保存した⁴¹。保存された頭はモコモカイと呼ばれ、故人を思い出すためや忘れないため、そして自らの気持ちを癒すために大事にされた。争いの後、敵の頭でモコモカイを作ることもあったが、それはその時うけた傷や勝利を覚えておくため、また敵との和平交渉の際に利用するために作られたもので、村の入り口などに飾られた（Robley 1896: 132-134）。モコモカイには多くの場合刺青が施されていた。マオリは、顔や体に刺青を入れる習慣があったが、とくに顔の刺青は重要な意味を持っていた。その人の存在が重要であればあるだけ刺青の数は増え、チーフやトフンガ（呪術者、知恵者、司祭）は、ほとんど隙間なく顔全体に刺青を入れていた。これらの刺青はその人個人にのみ与えられるものであり、刺青を見ればそれが誰かわかったという。

モコモカイは、西洋社会と接触するようになると商品的価値を帯びるものとなっていった。西洋人は、精巧な刺青の入ったモコモカイの「芸術性」とそれ自体のエキゾティックさを高く評価した。西洋の博物館や個人のコレクターに高く売れたので、利益獲得のため、また芸術的な作品としてニュージーランドへ訪れた商人たちからの需要は高まっていた（Belich 1996: 133; Hole 2007: 7）。1820年代にマスケット銃戦争が始まると、モコモカイは、マオリとパケハの間で、マスケット銃と交換するための商品として用いられるよう

⁴¹ 保存することに決められた頭は、体とは別の場所に埋葬され、数日後掘り出されると、残った肉片を取り除きながら蒸し焼きにし、日光で乾かして、燻製にして保存された（Robley 1896: 148）。このように保存されたのはチーフだけでなく、女性や子どもを含んでいた。作成されたモコモカイは、丁寧な彫刻の施された箱に大事にしまわれた。厳しいタブーによって管理され、神聖な儀式の間しか外に出されることはなかったという（Gilbert 2000: 67; Robley 1896: 144）。重要なものであったため、争いがあると敵の村から保存された頭を奪うこともあり、そうすることでマオリはマナ（霊的な威信、権威）を獲得していたという（Hole 2007: 6）。

になった (Hole 2007: 9-10; Palmer & Tano 2004: 5)。マスケツト銃の必要性が増すと、マオリは奴隷の頭を切り落として、それに刺青を施して売られるようになった (Palmer & Tano 2004: 5, Robely 1896: 169-171)。また、精巧な刺青の模様があると高く売れたため、普通生前にしか行わない刺青の彫り込みを死後になって行うことも増えた (Charlier, Huynh-Charlier, Brun, Champagnat, Laquay & Hervé 2014: 377)⁴²。こうした事例では、マスケツト銃の必要性から、マオリがモコモカイを積極的に商品として扱うようになっていたことが窺える。ただ、モコモカイは村の入り口に飾られていたため盗みやすく、窃盗されることも多々あった。盗みを繰り返す生首商人たちが、恨みをかったマオリの集団に相次いで殺されたため、モコモカイを対象としたマオリと西洋人のやりとりは、1831年4月16日、シドニーの植民地局が売買を禁止する令を出したことで終結した (Robely 1896: 177-181)。

この歴史からは、モコモカイは略奪の対象でもあったものの、マオリによって多くの数の頭が商品としてマスケツト銃と交換されていたことも事実であることがわかる。一度は商品ともされたモコモカイだが、1980年代にそれが「タオンガ」として認識しなおされるようになった。その象徴的な出来事が、グラハム・ラティマーのモコモカイの返還要求であった。

1988年、イギリスのボンナム・オークション・ハウスは、ナンシー・ウェラー・ポリーによって出品されたモコモカイを売ろうとしていた。そのことを知ったグラハム・ラティマーは、頭の販売を阻止しようとした。ラティマーは「重要な人物の体であって、マオリの慣習に則って埋葬したい。そもそも、死んだ人間の体の一部をもし人が所持しているならば、それは埋められるべきであろう」と主張した。それに対して、ボンナムのスタッフは、「これは状態のいい頭であって、それを買うのに十分なお金を持っている人が購入するだけ。つまり、これは交換のための商品であって、人ではない」としていた (Harrison 2002: 132-133)。先住民の人権が認められておらず、収集されたことで芸術品として、そして売買の対象となる「もの」としての価値が公然と表明されていたことがわかる。ラティマーはオークションの前日、1988年5月19日に、ニュージーランドの裁判所に管理者権限 (administration rights) を申請し、それが受理されたことで、法的に商品とされることになるマオリの先祖 (すなわちオークションのモコモカイ) の保護者となった。それに

⁴² フランスの博物館が所蔵していた19のモコモカイのうち、死後の刺青が施されていたものは12だったという (Charlier, Huynh-Charlier, Brun, Champagnat, Laquay & Hervé 2014: 378)。それだけ、モコモカイが当時「商品」として扱われていたということである。

基づいてイギリスの高等法院に働きかけ、オークションでの頭の売買を中止させた。その後、出品者との交渉の末、モコモカイはニュージーランドに連れ帰られることとなり、出品者には贈り物として、翡翠でできたマオリの武器が、正式な儀式にのっとり贈られることとなった（Harrison 2002: 135）。

こうして、盗掘された遺骨だけでなく、盗まれあるいは売り買いの対象ともなっていたモコモカイも含めた返還運動が展開されるようになった。1980年代から2000年代にかけては、個別の部族（イウィ）や個人が中心となって返還運動が行われていたが、2003年からは、ニュージーランドで唯一の国立博物館であるテ・パパ・トンガレワ（Te Papa Tongarewa: 以降テ・パパと記す）が中心となって、カラंगा・アオテアロア返還計画（Karanaga Aotearoa Repatriation Project）⁴³が始まり、組織的に国内外の遺骨やモコモカイの返還要求活動が展開されるようになった（Aranui 2020a: 22）。これによって、2017年までに420体の遺骨が海外から返還されている（Breske 2018: 365）。2018年にはさらに、ニュージーランド返還研究ネットワーク（Kaihurahura Whakahoki Kōiwi Tūpuna o Aotearoa）が組織され、ニュージーランド国内の遺骨の大部分を保有する19の博物館とひとつの大学が関わって共同で研究を行い、返還先の特定、そしてイウィ（部族）やハプ（準部族）に対する返還が進められている（Aranui 2020a: 22-23）。

マオリの遺骨やモコモカイ、そのほかの文化的財産は、芸術品や研究資料とみなされていたが、とくにテ・マオリ展を境にマオリに問題視されるようになり（Aranui 2020a: 22; Hole 2007: 15; Tapsell 2003: 302-303）、それらは骨董品からマオリにとって重要な宝物（タオンガ）としてマオリによっても博物館によってもみなされるようになった（McCarthy 2007: 2）。それは、博物館に収蔵されていたモノが今を生きる人々と切り離され、「過去」に閉じ込められるものではなく、「今」を生きるコミュニティの人々と強く関わっていることを明示した。アラヌイはそのつながりの強さを以下のように説明している。

部族に骨を返還するとき、詳細にどのコミュニティから彼が盗掘されたのかを判別するのは非常に困難であった。しかし、コミュニティの人と話していると、（博物館の収集記録に残されていた）かれの名前Parawhiti（パラフィツイ）は間違ったスペリングで、本当の名前はParawhāiti（パラファイツィ）であったことがわかつ

た。おかげで私はどこから彼が連れてこられたのか判別することができた。コミュ

⁴³ カラंगा（karanga）は呼びかけの意味で、カラंगा・アオテアロアは、ニュージーランドの呼びかけ、あるいはニュージーランドへの呼びかけといった意味になる。

ニティの人々は、資料などを読んだわけではなかったが、その先祖がどこから盗られたのかはつきりわかっていたのである（しかし、その遺骨が盗掘されていたことは知らなかった）。そして、コミュニティの先祖たちがかつて村に暖かく迎え入れた人が、裏で隠れて先祖を盗んで去っていったことを知って怒りを覚えていた（Aranui 2018: 52: 括弧内他ページから筆者の補足）。

テ・マオリ展の事例も、返還の事例も、博物館に収蔵されたタオンガが、そのソースコミュニティといまも強くつながっていること、そしてマオリ文化が今も生きた文化であって、マオリたちが過去とのつながりを今も強く維持していることを示している（Aranui 2018; 2020: 21; Schorch, McCarthy & Hakiwai 2016: 62）。そのため、返還や展示、タオンガの管理のあり方をめぐって、そのモノと関わりを持っているマオリの集団的な主体性を認め、マオリと博物館が協働することが重要だと考えられるようになってきている（Aranui 2018; Tapsell 2003: 307-308）。

博物館が領有し収蔵したモノを巡っては、返還や、博物館とマオリが協働するという方法が和解のあり方として定着してきたといえる。この返還や協働という形で行われるマオリの主体性に基づくモノの管理は、カイツィアキタンガ（kaitiakitanga）として認知され、認められるようになってきた（McCarthy, Dorfman, Hakiwai & Twomey 2013: 5; Tapsell 2016. p.207）。

4. カイツィアキタンガ：保護と管理の論理

これまで、有形の文化的財産の流用とその問題を整理し、その和解のあり方としてマオリのカイツィアキタンガが認められていることを示した。ここでは、カイツィアキタンガについて説明し、それが有形の文化的財産だけではなく、環境や無形の文化的・知的財産にも適用されていることをまとめ、マオリとモノとの関係性を明らかにする。

4-1. カイツィアキタンガとは

カイツィアキタンガについて、マルステンとヘナレは以下のように説明している。

ツィアキ（tiaki）は、基本的には守るを意味するが、文脈によって他にもさまざま

な似た意味の言葉として説明できる。そのため、ツィアキは、維持する、保護する、保持する、育てる、守る、かくまう、見守るなどの意味をもつ。接頭辞のカイ (kai) は動作の主体を表す。だから、カイツィアキ (kaitiaki) は、保護者、管理人、番人、守り人、保持者、保護者 (親)、守護者などの意味になる。接尾語のタンガ (tanga) は前の言葉を名詞にするから、保護、保存、維持、促進、守護などの意味になる (Marsden & Henare 2003: 67)。

カイツィアキタンガは、英語ではガーディアンシップ (guardianship) やスチュワードシップ (stewardship) と訳されることが多いが、その意味合いは西洋人が想像するよりはるかに広いという。マルスデンとヘナレは、スチュワードシップの英語の定義は「他者の財産を守ること」とあるが、マオリ文化では、土地や水、森、漁場などは全て共同所有であり部族の権利のもとにあるため、他者の財産を守るという考えは、カイツィアキタンガを適切に説明するものではないと述べる。そして、マオリの間では、土地や自然資源について、人も他の動物と同じように、地球の資源を使う権利を持っているが、人自体が地球に属するものであって、地球の資源を人が所有することはないと考えられていると説明する。そのため、カイツィアキタンガの保護と管理のあり方は西洋的な概念における保護や管理とは異なるのである (Marsden & Henare 2003: 67)。

カファルは、カイツィアキタンガは資源管理 (resource management)、資源運営 (resource administration)、持続可能な開発なども訳することができるが、その資源には人や有形無形のモノが含まれているとする (Kawharu 2000: 349-351)。カイツィアキタンガが有するこうしたいくつかの保護や管理の方針は、特定の文脈に基づいて選び取られるが、カイツィアキタンガの根底にある考えは、将来の世代に対して持続可能な、経済的、文化的基盤を提供することであるという (Kawharu 2003: 293)。西洋的な「持続可能な開発」に概念的には非常に近いが、カイツィアキタンガの場合、カイツィアキとそのモノとの関係が、過去から続いていることが、カイツィアキタンガに基づく実践を行う条件となる (Kawharu 2003: 294)。例えば土地についていえば、その土地に代々住んでいて、今も住み続けている人はカイツィアキとして土地の管理をすることができるが、そこから離れ、つながりをほとんど失った場合、責任の一部は保持しうるが、カイツィアキとしての立場を主張することはできなくなるという。カファルは、離れる期間のことを明示していないが、これは少なくとも、その場から離れるという一時的なものではない。筆者は調査

中、「だいたい3世代その土地と関わりを持たなければ、いろいろな権利はなくなる」という語りを数回聞いたことがある。マオリの慣習的な土地との関わりを説明するときには、アヒカ（Ahikā: 燃える火/火を燃やす）という言葉が使われていた。ここでいう火を燃やすは、土地やその土地で暮らす人々とのつながりを強く持っている状態のことを指す。そのため、土地を離れ、そこに住む人々とも関わりを持たなくなることは火を絶やすことであり、そうすれば土地への権利、すなわちそこでの生活や環境に対する全ての権利を失うという。カファルも、それを念頭に土地から離れればカイツィアキとしての立場を失う、と述べていると考えられる。

また、カイツィアキが管理する範囲はモノそれ自体だけではなく、精神的心理的な側面にまで及ぶ。そのためカイツィアキタンガを理解するためには、マナ（mana: 霊的な威信、権威）やタブ（tapu: 神聖性、禁忌）、ファカパパ（whakapapa: 系譜）といった様々なマオリの鍵概念の理解が必須であるといわれている（Bair 2002: 72; Kawharu 2000: 359; 2003: 293-294）。マナはあるモノが正しく利用されないことによって傷つく恐れがあるため、文化的モノの利用における文化的文脈の真正性を維持することが重要となる。タブは神聖性や禁忌を意味し、それを侵すこと自体が良くないことである。そしてファカパパは、マナとタブを維持する理由を説明する。マオリの世界観において、全てのものは父なる空の神ランギヌイ（Ranginui）と母なる大地の神パパツアヌク（Papatūānuku）から生まれたものである。世界の全てのものはファカパパ（系譜）によって繋がっている。そのため、カイツィアキタンガは、有形無形のモノ、人や自然環境、動植物すべての「親族」に対する義務だと考えられているという（Waitangi Tribunal 2011a: 22-23）。

4-2. 環境に対するカイツィアキタンガ

カイツィアキタンガは、特定の文脈において資源管理や持続可能な開発などの異なる保護や管理の方針を持つ。では、具体的にどのような場面で、どのような方針が示されるのだろうか。

マオリのカイツィアキタンガの考えは、環境保護や持続可能な開発と関わって議論されることが多い。1975年のワイタンギ条約法に基づいて、その後のいくつかの法律には、ワイタンギ条約の原則を参照する法律が増えたからである。環境法（Environment Act 1986）、国有企業法（State-Owned Enterprises Act 1986）、保護法（Conservation Act 1987）、資源管理法（Resource Management Act 1991）などがその例であり、それらの法

律は、意思決定の過程で条約の原則を考慮に入れるか認知する必要があるとしている

(Hayward 2004: 30)。ここでいう条約の原則とは、とくにワイタンギ条約の第2条がマオリに認めているツィノ・ランガツィラタンガ (tino rangatiratanga) の行使、すなわち、マオリに関わるものをマオリが主体的に決める権利のことであり、資源の利用に関わって、マオリとの協働や事前の相談、マオリの自己決定などを含むという (Hayward 2004: 33-40)。こうした法的な整備があることから、マオリのカイツィアキタンガの考えは、環境保護や持続可能な開発と関わって議論されてきた (Blair 2002; Harmsworth & Awatere 2013; Stephenson 2002; Walker, Ataria, Hughey, Park & Katene 2021; Walker, Wehi, Nelson, Beggs & Whaanga 2019; Watene 2016; White, Bidois, Mohi & McGrath 2020)。

これらの研究では、西洋的な科学の知識に基づいてこれまで行われてきた自然資源の利用を批判的に検討し、とくに経済的利益が優先されがちな資源運営に対して (Walker, Ataria, Hughey, Park & Katene 2021: 3)、より広く文化や社会、そこに住む人々や他の動植物などとの関係といった全体的な視野を持つ資源管理・運営の仕方として、そしてマオリと協働するかマオリの主体性を認めた資源管理・運営のあり方としてカイツィアキタンガに注目し、それに基づいた管理モデルの作成やその可能性が議論されている。そもそも、マオリの創世神話に基づけば自然資源とみなされるものも人間も、みな父なる空の神ランギヌイと母なる大地の神パバツアヌクから生まれたものであり、系譜 (ファカパバ) によって世界の全てのものは繋がっている (Harmsworth & Awatere 2013: 275; Walker, Wehi, Nelson, Beggs & Whaanga 2019: 2; Watene 2016: 292)。そのため、それを利用する人が、それを保護し、管理し、育て、維持するのは「自然の中にいる親族」に対するマオリの責務なのだという (Walker, Wehi, Nelson, Beggs & Whaanga 2019: 4-6)。さらに、自然資源の状態が良くないこと (e.g. 川が汚染されていること) は、マオリに対して精神的被害を及ぼすものでもあるため (Walker, Wehi, Nelson, Beggs & Whaanga 2019: 4-6; White, Bidois, Mohi & McGrath 2020: 64)、西洋科学における環境保護ではなく、より広い視野を持つカイツィアキタンガに基づいたアプローチが重要とされている (Walker, Ataria, Hughey, Park & Katene 2021: 3)。

ホワイトらは、ニュージーランドの北島の中央北部に位置するロトルアで、水の利用をめぐって地元のマオリがカイツィアキ (保護者、管理者) としての責任を果たす場面を調査した。タニファ湧水 (Taniwha Springs) とアワホウ川 (Awahou Stream) 周辺の土地は、1966年にロトルア地方行政に買い取られ、地域の人々への水の供給のために使われて

きた。それについて、現行の行いを地元のマオリと調整し、かれらのカイツィアキタンガを認める形で水を管理する方法を模索するようになった。このプログラムは具体的には2017年に始まることとなったが、地元のマオリのハプ（準部族）である、ンガツィ・ランギウェウエヒ（Ngāti Rangiwewehi）の成員は、川の快適さ、環境的な側面、食料資源としての能力、精神的な関わり、持続可能性、そして経済的な必要性を考慮した方向で利用を考えるべきとした（White, Bidois, Mohi & McGrath 2020: 64-66）。そして、3年の間に、西洋科学者と地元のマオリとの間で3回の会合が開かれ、水の利用に関わって「水に関わる神話や歴史をどのように尊重すべきか」「住民への水の供給を確保しながら川の健康を損ねないためにはどのような管理が可能か」などが議論され（White, Bidois, Mohi & McGrath 2020: 68）、最終的に現在の90%の範囲までの水は流れている必要があるが、余剰分の水はロトルア地方行政区が住民のために使って良いと結論した（White, Bidois, Mohi & McGrath 2020: 73）。

この一連のプログラムの中では、地元のマオリの小学生がマオリの古老たちとアワハウ川を見に行き、そこに関わる歴史を聞いたりカイツィアキとしての活動を学んだりすることで世代を超えた知識の共有ができたことだけでなく、マオリの主体性を持った水の利用や管理の仕方を実践に組み込むことができていたとして、ホワイトらはこのプログラムを肯定的に評価している（White, Bidois, Mohi & McGrath 2020: 73-75）。このように、環境をめぐるカイツィアキタンガは、マオリの世界観を重視した持続可能な開発・管理の方法を模索するものであると同時に、その世界観を次世代へ伝えるという持続可能性も狙ったものであったと捉えることができる。

4-3. 無形の文化的・知的財産に対するカイツィアキタンガ

では、無形文化の利用について、カイツィアキタンガはどのように捉えられているだろうか。

これまで、有形の文化的財産の流用とその和解に関わる返還の実践までの流れを追って、マオリの主体性が発揮できるようになってきたことを確認した。ここでは、本論の中心的テーマとして取り上げる、無形の文化的・知的財産に関して、何が流用として問題とされ、カイツィアキとしてマオリが何を求めているのかを明らかにする。

4-3-1. ハカ・カ・マテの流用

2000年に、ニュージーランドのラグビーのナショナルチームであるオール・ブラックスが、マオリの部族（イウイ）のンガツィ・トア・ランガツィラ（Ngāti Toa Rangatira: 以下、通称に倣ってンガツィ・トアと記す）に伝わる踊りであるハカ・カ・マテ（Haka Ka Mate）を試合前に演じていることが問題として取り上げられた。

ハカ・カ・マテは、ニュージーランドの北島の南部、首都ウェリントンや周辺のポリルアなどを領土とするンガツィ・トアの人々の間で継承されている踊りである。マスケット銃戦争で土地を追われたンガツィ・トアの人々は、首長テ・ラウパラハの主導の元、新しい土地を手に入れるために奮闘していた。ハカ・カ・マテは、そのときの闘争の間に作られたものだとされている。

テ・ラウパラハ（Te Rauparaha）は、別のイウイとの争いに勝つために、自身の所属するンガツィ・トアと同盟を結んでくれる人々を探しに各地を渡っていた。テ・ラパ（Te Rapa）に着くと、テ・ラウパラハはその村の首長テ・ヘウヘウ（Te Heuheu）に、敵対する準部族（ハブ）であるンガツィ・テ・アホ（Ngāti Te Aho）の戦士たちが迫ってきていることを伝えられた。テ・ラウパラハは、テ・ヘウヘウの助言に従って、ロトアイラ湖のほとりに住む親戚のテ・ファレランギ（Te Wharerangi）に助けを乞うた。彼を受け入れたテ・ファレランギは、敵対する集団が近くにきたことを知り、テ・ラウパラハに、サツマイモを貯蔵する穴の中に隠れるように告げた。敵は村に入ると、呪術を使ってテ・ラウパラハを探したが、テ・ラウパラハの隠れたサツマイモ貯蔵庫の穴の上には、テ・ファレランギの妻テ・ランギコアエア（Te Rangikoaea）が座っていた。食と女性の力（noa: ノア。禁忌を取り除くこと）によって呪術は遮られ、テ・ラウパラハは見つからずに生きのびることができた（The Origin of Ka Mate n.d.）。

ハカ・カ・マテは、そのときのテ・ラウパラハのことを語る歌とともに踊られる。歌詞では、穴に隠れている間「死ぬかもしれない」と思っていたこと、そして敵が遠ざかっていくのを聞きながら「生きられる」と思ったこと、そして穴から這い出してテ・ファレランギやテ・ランギコアエアのおかげで生き延びることができ、太陽の光を再び浴びること

のできた喜びが歌われている (The Origin of Ka Mate n.d.)。

文化復権運動により自分たちの文化に対する権利に意識的になっていたンガツィ・トアの人々は、ハカ・カ・マテは自分たちの先祖であるテ・ラウパラハが書いたものであり、自分たちの親族集団の歴史であり踊りであると主張した。そして、それはンガツィ・トアの文化的財産であるから、他者は踊るべきではないとして、訴訟しようとする動きがあり議論となった (Gardiner 2007: 101-102)。しかし、テ・ラウパラハは1849年に亡くなっており、彼が作った踊りは著作権による保護の対象とはならなかった⁴⁴。また知的所有権の何らかの法律に当てはめた場合、ハカ・カ・マテを演じるための使用料を得られる可能性があったが、それではハカ・カ・マテを商品のように扱うことになってしまうので良くないという意見がンガツィ・トアの人々の間でも中心を占め、この訴訟が行われることはなかった (Gardiner 2007: 101-102)。訴訟は行われなかったが、無形の文化的・知的財産とそれを保護するあり方について、マオリがカイツィアキとしての責任を果たそうとしていたことが読み取れる。知的所有権を用いて法的に保護しようとする事自体がハカ・カ・マテを傷つけるものだと考えられていたことは注目に値する。つまり、西洋的な枠組みにおける権利や保護の方法は、マオリにとって正しい保護の手続きとは考えられなかったのである。

ハカを利用したコマーシャルも批判的となった。イタリアの車会社フィアット (Fiat) は、イタリア人の女性がハカらしきものを踊るコマーシャルを放映し、それが問題となった。コマーシャルでは、黒い服を着た女性の集団が、公道に集まって、ハカ・カ・マテに似た音と振り付け⁴⁵でそれらしきものを演じた。コマーシャルの間鳴り響く群衆のざわめきは、ラグビーの試合前の雰囲気をもっていた。ハカらしきものの最後には舌を突き出すフェテロ (whetero) をした女性たちが映り、コマーシャルの最後には、女性が車に乗り込んで後ろを見ると、幼い子供が舌を突き出し、それを女性が見て笑うという流れになっている (“Italians drive ahead with Car Mate haka” 2006)。

フィアットは、広告チームにハカを用いたコマーシャルの作成を依頼した。広告チームは、ニュージーランド外務貿易省 (Ministry of Foreign Affairs and Trade) やトイ・マオリ・アオテアロア (Toi Māori Aotearoa: 国内外のマオリ芸術とそこから生じる利益の管理

⁴⁴ ニュージーランドの著作権法では、著作権が保護する期間は著作時期あるいは著作者の死後から50年間とされている。

⁴⁵ 声も振り付けもハカ・カ・マテを意識していることは明白だが、ハカ・カ・マテのそれとは明確に違うものである。

を行う独立機関)からの勧めを受けて、オール・ブラックスの新しいハカ⁴⁶を書いたことで有名なマオリ・アーティストであるデリック・ラーデリ (Derek Lardelli) に連絡して、フィアットの広告に用いるハカの作成を依頼した。制作期間は2日間という依頼だったが、デリックは少なくとも数週間はかかるとして断った。その際、デリックはマオリが権利の問題に厳しいから、文化的な助言を誰かに依頼するといいと警告した。広告制作を予定通りの日程で遂行したかったフィアット側はイタリア在住のマオリに協力を仰ぐも断られたため、ローマに住むイタリア人の振付師に依頼しコマーシャルを作成した (“‘No time’ for Maori” 2006)。そして、女性がハカ・カ・マテらしきものを男性のように踊る広告が完成したのである。

このコマーシャルは、複数のマオリから「女性が踊るためのハカを作ってもらったべきだった」、「このコマーシャルの目的にあったハカをマオリに依頼すべきだった」と非難された。つまり、ンガツィ・トアの歴史を語るハカ・カ・マテが商業的な目的で使われていたこと、そして女性がハカ・カ・マテを踊っていることが問題とされた (“Italians drive ahead with Car Mate haka” 2006; Lai 2014: 42-43)。ニュージーランド大使館からも公式に抗議するメッセージが伝えられたが、それにも関わらずこのコマーシャルは放映されることとなり、マオリとマオリ文化に対する敬意のなさが浮き彫りになった (Wilson 2020: 538)。

この二つの事例からは、歌と踊りの流用が問題として取り上げられた理由が三つあげられる。一つ目は、踊りを商品として扱うべきではない、とマオリが考えていることである。二つ目は、文化的文脈からの逸脱に関わる問題である。フィアットの例では、女性がハカ・カ・マテとみられるものを演じたことが問題だった。ハカ・カ・マテはハカ・タパラヒ (haka taparahi: 道具を持たないハカ) の一つで、本来女性が中心になって踊られるべきものではないとされるのみならず (Armstrong 1964: 124)、とくに男性の首長であるテ・ラウパラハのことを表象するハカ・カ・マテは女性が中心になるべきではないとされた (“Italians drive ahead with Car Mate haka” 2006)。そして三つ目は、特定の親族集団のために作られた歌と踊りは、その親族集団の歴史を表現するものであるため、その親族集

⁴⁶ オール・ブラックスは2000年にンガツィ・トアから申し立てがあったことを受け、新たにオールブラックス用のハカを作成することにした。そうしてできたのが、カパ・オ・パンゴ (Kapa O Pango: 黒の集団) と呼ばれるハカである。カパ・オ・パンゴはマオリ語で黒の集団を意味し、文字通りオール・ブラックスのことを指す。この新しいハカは、2005年に初披露されたが、マオリにもパケハにも歓迎され、流用だと批判されることはなかった。これを作成したのがデリック・ラーデリであった (Gardiner 2007: 107-115)。

団以外の同じ歴史を共有しそれを伝える責任を持たない人に踊ってもらいたくない、とマオリに考えられていることである。マオリは以上の3点について歌と踊りの流用を問題視していたといえる。

4-3-2. マオリの刺青の流用

2018年、マオリの女性が顎に施すモコ・カウアエ (moko kauae) の刺青を、パケハの女性が入れていることが大きな問題となった。サリー・アンダーソン (Sally Anderson) はライフコーチとして働いており、自身のウェブサイトセッションに参加した人たちとの写真を載せたところ、マオリから、マオリ文化を人々の注目を集め販売促進のために使っているとして批判を受けた (Martin 2018)。

サリーの夫はマオリであり、顔全体にモコ (マオリの刺青) を入れている。彼は、サリーにモコ・カウアエを入れるように2年半近く説得したという。夫は、「みんなが思う以上に彼女はマオリらしい人で、純粋な心を持っている」とサリーを庇ったが、批判は止まらなかった。各地の大学の講師や教授も、「モコ・カウアエはマオリの女性に施されるものであって、それ以外の用い方は認められない」「白人の女性がモコ・カウアエを入れるのを許してもらえるのを待とうとしているのは許せることではない。マオリの女性たちは、そのタオンガの権利を主張するために何世代もかけてきた」と話した (Martin 2018)。

モコ (マオリの刺青) は、マオリにとってとても重要なものだと考えられている。1826年、イギリスを訪れたマオリの首長テ・ペヒ (Te Pehi) は、滞在中、イギリス人にモコをスケッチされていた。彼は、その際、彼の刺青が厳密にコピーされなければならないと話し、彫られたモコの線をたどりながら、兄弟や息子の名前を次々と上げ、モコが単なる美的な模様なのではなく、記憶や歴史が織り込まれた意味のある模様であることを示した

(Robely 1896: 13-16)。テ・アウェコツクは、マオリにとって刺青は、先祖からの贈り物であり、注意深く、尊敬を持って、感謝して扱われるべきであり、乱用や搾取、商品化の対象となるべきものではないとしている (Te Awekotuku 2002: 253)。この事例もハカの場合と同様、マオリの刺青を、マオリの文化的文脈から逸脱して用いていること、文化的他者であり、マオリの歴史を背負っていない人が用いることが問題とされたといえよう。

4-3-3. マオリ語の流用

マオリは、他者によるマオリ語の使用を拒否したことがある。デンマークの玩具会社レゴ (Lego) は、バイオニクル (Bionicle) というゲームでマオリ語を使用しようとした。そのゲームでは、マタ・ヌイと呼ばれる想像上の島で、マクタと呼ばれる悪魔に囚われたトフンガたちを、トアと呼ばれる6人のヒーローが助け出す、というストーリーで、個人名や場所の名前にマオリ語が多用されていた。これに対して、法律家のマウイ・ソロモンらは、このゲームにおけるマオリ語の使用停止を訴えた (Griggs 2001)。

この事例を分析したタニア・ワイカトは、ゲームに使用された単語は、タブ (神聖性、禁忌) に関連しており、それ自体に精神的な含蓄があることを指摘した。そのうえで、文化的な表現や伝統的知識の側面がタブになればなるほど、それらを品位の低下から保護するためにより大きな義務が課せられることになり、もしその義務を果たさなければ、マオリたちは精神的に重大な被害を受けることになると説明する。そのため、子どもの玩具にそうした言葉を使用することは完全に不適切である、と述べている (ワイカト 2008: 226)。

4-3-4. 無形の文化的・知的財産をめぐるカイツィアキタンガ

ここで示した事例はどれも少なからず経済活動と関わった文化の流用であったが、マオリは著作権の問題とも、経済的な利益の分配の文脈とも異なった視点から流用を批判していた。コマーシャルでマオリの踊りが利用されたことやゲームでマオリ語が利用されることについて、マオリは経済的な利益の分配を要求することもできたはずだが、それをしなかった。むしろ、オール・ブラックスがハカ・カ・マテを演じることを問題とした事例では、その踊りが経済的な商品として扱われる可能性をふまえて、訴訟を取りやめていた。マオリが求めていたのは、経済的な利益の分配ではなく、踊りや言語などの無形の文化的・知的財産が文化的に正しく用いられるべきということだったのである。つまり、誰かがマオリ文化を無作法に利用することでソースコミュニティであるマオリとその文化に被害が及ぶとする、文化的な側面で文化の流用を問題としていた。

国連人権委員会差別撤廃・少数者保護小委員会で特任調査委員をしていたデイスは、西洋人がアート、歌、土地などと分けて個別のものとして理解するモノは、先住民にとっては世界全体を構成する要素として絡み合ったものと考えられており、分離して理解すべきものではないと説明する (Daes 1993, para 31)。マオリに出自を持つ研究者や他の研究

者も、同じことを指摘している（Churchill 1991: 284; Mead 1994: 5; Oguamanamu 2006: 219）。つまり、マオリの文化は、有形無形のモノが複雑に不可分な状態で絡み合っていると理解されてきた。例えば、ハカ・カ・マテは、単なる歌と踊りではなく、先祖のテ・ラウパラハ、ンガツイ・トアの歴史、ンガツイ・トアのアイデンティティと関わるものとみなされていた。ハカ・カ・マテが敬意を持って踊られないとき、それはかれらの先祖や部族の歴史を冒瀆することを意味する。歌や土地、歴史などのあらゆる文化要素が絡み合っているため、文化的文脈に正しくない方法で歌や踊り、言語を用いれば、そのモノの価値を損なわせるだけでなく、それと関わりのあるかれらの土地や先祖をも傷つけることにつながると考えられているのである（Lai 2014: 47; Mead 1994: 5）。

マオリの間でマタウランガ（matauranga: 知識）などの無形の知的財産は、西洋的な意味で所有されることはないという。むしろ、マオリは自身のことを有形無形の文化的財産を先祖から受け取った一時的な保有者だとしか考えておらず、その役割は自分が受け取った知識を保護し、次の世代に引き渡すことだと考えている。それに関わる保護や管理の概念がカイツィアキタンガなのである（Waikato 2005: 353）。ワイカトは、先のバイオニクルのゲームの事例で、マオリがマオリ語の使用の停止を求めたのは、カイツィアキタンガ、すなわちその知識を保護し、次の世代に正しい状態で引き渡すための主張として説明するのが良いだろうと結論する（Waikato 2005: 353）。

西洋的な所有の概念では、所有権とは所有者が所有しているものに対して持つ権利であり、所有者は、所有物を自分の望むようにどうとでも使うことができる。その使用を他者から排除することも、誰かに相続することもでき、さらに誰かが勝手に取っていくことを妨げることも保証される（Singer 2000: 2-3）。また、著作権のような排他的な所有権では、経済的な利益の享受を妨げられない範囲での展示やコピーの作成は規制の対象とはならない（Lai 2014: 59）。一方カイツィアキタンガは、たしかに所有のような側面を持ち合わせるが、同時に所有ではないモノとの関わり方を含んでいる。カイツィアキタンガの場合は、テ・マオリ展の事例で見たように展示の仕方、レプリカの制作、さらには、テレビでの報道や商品化の仕方などについてもマオリと協議しなければならないと考えられている（Lai 2014: 232）。

このように、カイツィアキタンガには、西洋の所有の概念にはないモノとの関わり方が含み込まれている。それは、カファルが述べるように、カイツィアキタンガがそのモノに宿るマナ（霊的な威信、権威）やタブ（神聖性、禁忌）を保護、管理、維持するためのもの

のだからである (Kawharu 2000: 359; 2003: 293-294)。無形の文化的・知的財産に関わるカイツィアキタンガとは、マナとタブを保護、管理するために、文化的な文脈における利用の不適切さを指摘し、それを修正し、正しさを維持しようとする実践、すなわち、モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持するための実践なのである

(Waikato 2005: 353)。つまり、ゲームでの言語の使用停止の要求やハカのコマーシャルの起用への抗議は、経済的な利益を狙ったマオリによるマオリ文化の排他的な所有・利用の主張ではなく、カイツィアキタンガに基づく批判、すなわちマナとタブを保護し維持するための行動だったといえる (cf. Lai 2014: 47)。

4-3-5. Wai 262：ワイタンギ審判所の報告書

マナとタブを維持しようとする無形の文化的・知的財産に関わるカイツィアキタンガは、環境に対するカイツィアキタンガほど法的には認められていない。しかし、ワイタンギ審判所は文化的・知的財産に関する報告書であるWai 262を2011年に提出し、それを認めるための土台を作った。

Wai 262に関わる問題は、マオリの知識やそれと関わるモノや環境を、誰が所有しコントロールするのかというもので、ワイタンギ審判所に申告したのは、ニュージーランドの六つのイウィー—ンガツィ・クリ (Ngāti Kuri)、ンガツィ・ワイ (Ngāti Wai)、テ・ララワ (Te Rarawa)、ンガツィ・カフグヌ (Ngāti Kahungunu)、ンガツィ・ポロウ (Ngāti Porou)、ンガツィ・コアタ (Ngāti Koata) —であった。具体的には以下の3点についてその利用とアクセスの権利の所在が問われた。一つ目は、マタウランガ・マオリ

(mātauranga Māori: 伝統的な文化や知識を含むマオリの世界観)、二つ目は伝統的な作品や文化的表現⁴⁷、そして三つ目はマタウランガ・マオリに重要な影響を及ぼす固有の動植物と、この国全体の環境についてである⁴⁸ (Waitangi Tribunal 2011a: 17)。

この申告の背景にあるのは、現代の複雑で、近代化し、グローバル化した状況のなかで、マオリの言語、象徴、物語、歌、踊りなどが、それらと伝統的につながりのない人々によって利用され商品化されているということであり、マオリの統合的な文化とアイデン

⁴⁷ 伝統的な作品や文化的表現には、博物館に収蔵されるようなモノやその他の芸術作品、パフォーマンスなどが含まれる。序章で示したWIPOによる定義を参照されたい。

⁴⁸ 前述の通り環境、動植物もマオリの「自然の中にいる親族」であり、有形無形のモノを含めたそれらが不当に扱われることはマオリにとって精神的被害を及ぼすものとなる。そのため、マオリの知識と有形無形の作品、自然環境は並列されて「マオリの文化」として語られている。

ティティであるタオンガ（有形無形の重要なモノ）を管理する権限が、現実的にはマオリに認められていないとされたことであった（Waitangi Tribunal 2011a: 17）。ワイタンギ審判所は、この申告を「（もしいるなら）誰がマオリ文化を所有しそれをコントロールするのか」に関するものと捉え（Waitangi Tribunal 2011a: 17）、これまでの報告書の中でも最も重要なものの一つと位置付けている（Sullivan & Tuffery-Huria 2014: 409）。背景となっている問題、そして誰がマオリ文化を所有しコントロールするのかを問おうとしていることから、Wai 262は文化の流用を問題とした報告であるといつて差し支えないだろう。

Wai 262の報告書で議論の対象となったのはマオリのタオンガであり、有形のモノ（土地、水、植物、野生のもの、文化的な作品など）と無形のモノ（言語、アイデンティティや文化、マオリの知識それ自体など）を含んでいる。報告書の1章では、文化的・知的財産について、ニュージーランドの知的所有権法とマオリのカイツィアキタンガとの関係性とその違いを論じている。2章では動植物に対する知識、3～4章では環境に対するマオリのシステムと文化的な景観の管理について、5章ではマオリ語、6章ではマタウランガ・マオリを扱う組織である博物館や図書館などが、教育、科学、芸術、文化についてどのような責任を持っているのか、そして7章ではマオリの伝統的な治癒・治療について論じている。

本論ととくに関わりのある、無形の文化的・知的財産について整理された1章では、文化的・知的財産が以下の3種類に分けられた。

- ・マタウランガ・マオリ（mātauranga Māori）：マオリの知識と訳せるが、何が知られているか（what is known）だけではなく、どのように知られるか（how it is known）を含んだ概念であり、世界を受け止め理解する方法と、そうした理解を支える考え方や価値観のことを意味する。そのなかには、植物や食べ物の使い方、薬、儀礼、環境との付き合い方、その他彫刻やモコ、歌、踊り、葬式など多くのものが含まれる。

- ・タオンガ作品（taonga works）：祖先とのつながりを想起させるマタウランガ・マオリの表現である作品。

- ・タオンガ参照作品（taonga-derived works）：先祖とのつながりを持たないが、マタウランガ・マオリからインスピレーションを得た作品（Sullivan & Tuffery-Huria 2014: 404; Waitangi Tribunal 2011a: 22-23, 56）。

ハカやモコについて論じている報告書の1章では、知的所有権法が非常に限られたカイツィアキの権利しか認めていないとして、カイツィアキがマタウランガ・マオリ、タオンガ作品、タオンガ参照作品の誠意のない公共での使用を法的に止められる仕組みを作る必要があると政府に勧告した。その法的枠組みは、マタウランガ・マオリ、タオンガ作品の利用について（ただしタオンガ参照作品は除く）、カイツィアキが相談を受ける権利を持つか、合意がなければ利用できないとする方向性を持つべきことが示された。そして、知的所有権と、それに含まれないカイツィアキタンガに基づくマオリの文化的義務とのバランスを取れるように法律を考えるべきであるとした（Waitangi Tribunal 2011a: 56-57）。また、マタウランガ・マオリの保護は、マオリとイギリス君主（Crown: 実質的にはニュージーランド政府）両者の共有の責任であって、どちらか一方でもかければそれは達成できないとし、文化と遺産、教育、科学と研究と技術の3方面にわたって、マオリとイギリス君主がパートナーシップを結ぶことが重要であると結論した（Waitangi Tribunal 2011c: 584）。

Wai 262を詳細に分析した法学者のライは、ワイタンギ審判所のWai 262の報告で重要なのは、土地権の訴訟のように過去の過ちを正そうとするのみならず、未来についてどうするかを議論したことであると述べる（Lai 2014: 232）。政府とマオリのパートナーシップの必要性を訴え、とくにカイツィアキタンガの重要性を認めたことは画期的であったとし、マオリの主体性に基づく有形無形の文化的・知的財産の保護と管理に関わるカイツィアキタンガは、ワイタンギ条約の2条にあるタオンガに関わるツィノ・ランガツィラタンガ（tino rangatiratanga: 首長の権限、マオリの自己決定）と同等のものと見るのが妥当だという（Lai 2014: 232）。現段階では、マタウランガ・マオリなどの利用に関わる明確な法律はできていないが、特許と商標登録については、マオリの助言委員会が組織され、登録内容がマオリの文化の流用でないかどうかを確認するようになった（Wilson 2020: 542）。文化の利用に関わってマナとタブを維持するカイツィアキの存在が認められるようになってきていることがわかる。

また、Wai 262で重要なのは、マオリのカイツィアキタンガを認めることと、排他的な権利を与えることとを同一視していないことである。ワイタンギ審判所は、「マタウランガ・マオリの周りに法律の壁を築いてしまうのは、その首を絞めることになるだろう」（Waitangi Tribunal 2011b: 92）と述べている。とくにタオンガ参照作品は、非マオリにもマオリ文化の使用を許可することで、マオリ文化を存続するといった形でマオリの利益に

つながるとしており、マタウランガ・マオリはマオリが排他的に所有するモノとして扱うべきではないと考えているという (Frankel 2014: 208)。繰り返しになるが、カイツィアキタンガは、西洋の所有の概念とは異なり、文化的モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持するための実践であり、そのモノに宿るマナ (霊的な威信、権威) やタブ (神聖性、禁忌) を管理、維持するものなのである。

4-4. ハカに関わるマナとタブの維持

ここで改めて、ハカの流用の事例と、その何が問題とされていたのかを明らかにし、カイツィアキとしてマオリやングァツィ・トアの人たちが何を主張したのかを示したい。

オール・ブラックスとコマーシャルによるハカ・カ・マテの利用を批判した事例から、問題とされた点は三つに整理できた。一つ目は、商業的な目的でハカが利用されること、二つ目は、文化的文脈における正しさから逸脱すること、そして三つ目は、ハカが特定の親族集団の歴史を表現するものであるために、その歴史に関わる人以外によって踊られることであった。こうした問題を修正し、ハカに関わるマナとタブを維持しようとしたカイツィアキはどのように奮闘してきたのだろうか。

ングァツィ・トアは、2000年にハカ・カ・マテを著作権法によって保護することを画策したが、すでに著作者の死後100年以上経過していて保護の対象外となっていた。2009年には、ハカ・カ・マテの歌詞と振り付けを商標登録して、他者による商業的な利用を止めようとする動きもあった。しかし、多くの土産物を扱う会社がハカ・カ・マテを利用した商品を多数製作しており、そうした点から、ハカ・カ・マテの歌詞は他と区別できる固有のものではなく、「ニュージーランドのもの」と認識されているため、商標として登録する独特性はないとして登録できなかった (Sullivan & Tuffery-Huria 2014: 407-408)。

2012年になって、ングァツィ・トアは、ニュージーランド政府 (Crown) とハカの利用に関わる証書 (deed of settlement) を交わすことで、ハカ・カ・マテをングァツィ・トアのタオングァだと認めること、ハカ・カ・マテとングァツィ・トアの人々の間に文化的、歴史的、精神的、伝統的つながりがあることを認め、ングァツィ・トアをハカ・カ・マテのカイツィアキとして認めることなどが承認された (Sullivan & Tuffery-Huria 2014: 407-408)。そして、その証書とWai 262の報告に基づいて、2014年に、ハカ・カ・マテ帰属法 (Haka Ka Mate Attribution Act 2014) が制定された (Sullivan & Tuffery-Huria 2014: 407-408; Wilson 2020: 543-545)。

ハカ・カ・マテ帰属法では、ハカ・カ・マテの歌詞、振り付けの一部分でも、商業利用や出版、公共での報道や映画などで使う場合は、ンガツィ・トアの人々に報告しなければならないこと、当該製品・作品には、著作者としてンガツィ・トアの首長であるテ・ラウパラハの名前を必ず入れることが定められた。しかし、ハカ・カ・マテのパフォーマンス、教育的利用、そのほかイベントの報告書や批判、レビュー、また非営利目的の報道についてはその限りではないとされた（Wilson 2020: 545-546）。そのため、法的な拘束力は非常に限定的といえる。この法律では、オール・ブラックスや観光、さらに様々なコマーシャルや広告でのハカ・カ・マテの利用を止めることはできず、またもともと国内法であるため外国での様々な利用には対応できない状況には変わりがないとされている。つまり、現行のニュージーランドの法律では、文化的に正しくないと考えられているハカ・カ・マテの利用を、ンガツィ・トア部族の主体性に基づいて禁止することはできないままなのである（Sweetman & Zemke 2019: 705-706; Sullivan & Tuffery-Huria 2014: 408; Wilson 2020: 548）。

ハカ・カ・マテに対する権利の主張は、過程を見ると排他的な権利を求めるような流れもあるが、先にも述べた通り、カイツィアキタンガは排他的権利を求めるものではない。そのため、歌や踊りをめぐって、マオリが排他的な所有権を求めていると考えるのは尚早である。ニュージーランド王立バレエ団は、マオリとともに舞台を作り、マオリとパケハがハカを演じた例もある（Frankel & Ricardson 2009: 281）。また、ンガツィ・トアの人々が問題としたことを受けてオール・ブラックスが新しく作成したハカであるカパ・オ・パング（Kapa o Pango）は、多くの人々に好意的に受け止められた（Gardiner 2007: 108-115）。つまり、ハカ・カ・マテの場合は他者が利用することで傷つけられるとされたハカのマナとタブは、別の場面で別のハカが演じられるときには維持されていると考えられていることになる。本論ではこのような一見するとダブルスタンダードにもみえるカイツィアキタンガの考えを具体的に紐解いていく。

5. まとめ：第1部の考察にかえて

5-1. 第2章の議論のまとめ

本章では、植民地化する際に締結したワイタング条約に基づいて、比較的独自に先住民との関係を発展させてきたニュージーランドを対象に、文化の流用やその和解の形成の過

程を整理した。そして、その作業を通じて、先住民マオリとモノとの関係を明らかにしてきた。

西洋との接触初期において、マオリは比較的強い主権を持った存在として描かれていた。とくに、ミッシヨナリーの来訪は、その土地の首長ルアタラがいなければなし得なかったといわれるほどに、マオリが自分たちの状況を管理する権利を持っていたのである。また、イギリスも、1835年には部族連合としてニュージーランドの独立を支持する形を取り、アメリカ大陸での暴力的な植民地化とは様子が異なっていた。しかし、1840年にワイタング条約を締結し、ニュージーランドが正式に植民地になると状況は一変した。英語版のワイタング条約では、マオリが土地や森、その他の所有物に対する権利を保持することが明記されていたが、条約は締結直後から法的拘束力のないものとして反故にされた。そして、ニュージーランドの植民地政府は、土地を買いやすくするために土地法を新たに制定するなどして、一方的な土地の買い占めと収奪を進めた。その過程では、軍隊を用いた物理的な暴力を伴う土地の強奪も含まれていた。さらに、マオリを文明化するためにマオリの宗教的指導者であるトフンガを抑圧する法を制定するのみならず、学校教育においてはマオリ語の使用を禁止するなどして徹底的にマオリ文化を抑圧し、同化を強めた。

第二次世界大戦を終えて、多くのマオリが都市へ移住し、大学教育を受けるようになると、マオリが不当に抑圧されてきた歴史が明らかとなり、復権運動がはじまった。その過程では、英語版とマオリ語版のワイタング条約で、内容に違いがあったことが重要な争点となった。そして、ニュージーランド政府はマオリの土地を不当に収奪したのみならず、言語や文化を含むタオンガに対するマオリの権利を保証するべきだったが、同化を強いることで条約の履行に失敗してきたと糾弾した。

こうした運動を受けて、ニュージーランド政府は1975年にワイタング条約法を制定し、ワイタング条約の法的拘束力を認めた。そして、条約を違反したかどうか審議するワイタング審判所を設立し、マオリからの申告の受け口を作った。1985年には、1840年まで遡って条約を違反したかどうか審議し、必要があれば可能な形で政府がマオリに対して賠償することになった。こうして、ニュージーランドにおいて、無視されてきたマオリの主権が認められるようになってきた。それに伴い、政府は土地の返還を行ったのみならず、マオリの文化存続に対する責任を意識するようになり、マオリ語の公用語化やマオリ語を教育言語とした教育システムの確立などを進めてきた。こうしてニュージーランドは、パケ

ハの文化だけではなく、マオリの文化をも尊重する二文化主義を掲げるようになった。また、その間、マオリは文化復興運動を展開し、伝統的な刺青や芸能、言語など文化一般の復興を精力的に行った。

先住民のモノとの関係が大きく変わったのは、1984年に行われたテ・マオリ展がきっかけだった。第1章に記した通り、マオリの人骨や文化的財産は植民地的・学問的暴力によって領有された。そして、領有されたモノに対するマオリの権利はないものとして、一方的に展示され研究されてきた。しかし、テ・マオリ展では、先住民運動の最中、マオリも博物館関係者もマオリの権利に敏感であったため、マオリの主体性を尊重し、かれらをコレクションの精神的所有者に位置付けた。そのため、マオリは展示の仕方やコレクションの管理の仕方に積極的に関与することができた。また、この展覧会の準備期間を通して、マオリは、初めて博物館に収蔵されている数多のモノを見た。自分と直接的に関係のある先祖や公共の場に晒されるべきではない重要なモノが博物館に収蔵されていることを知ったマオリは、それらのモノの返還を要求するようになった。その要求は、2000年以降外国の博物館に対しても勢力的に行われるようになり、現在テ・パパ国立博物館を中心に組織的に遺骨や文化的財産の返還が進められている。こうして、博物館のコレクションはソースコミュニティとは切り離されているという植民地主義的な博物館の実践はもはや許容されなくなり、それらは今もマオリとつながりのある文化的財産であることが明示され、尊重されるようになった。経緯は異なるものの、第1章での整理に似て、博物館のコレクションとマオリのつながりが認められ、マオリの主体性に基づいてモノの管理や返還が行われるようになっていったことがわかる。ニュージーランドでは、博物館とその収蔵品に対するマオリのカイツィアキタンガを認める形で、有形の文化的財産の領有と流用をめぐる問題の和解が目指されるようになった。

5-2. カイツィアキタンガの議論のまとめ

カイツィアキタンガは、保護、保存、維持、促進、守護などの意味とされ、その根本にあるのは、将来の世代に対して持続可能な、経済的、文化的基盤を提供することであった。他の先住民と同じように、マオリの世界観においても、西洋人がアート、歌、土地などと分けて個別のものとして理解するモノは、渾然一体となった世界そのものであり、分割できないものであった。そして、マオリの場合、それらは全て系譜（ファカパパ）によってつながり合っているものと考えられていた。山や川といった自然資源や、有形無形

の文化的財産、そしてマオリ自身も、すべて大地の母パツアヌクと空の父ランギヌイとつながる系譜を持っていた。そのため、マオリは土地を含む有形無形の文化的財産を所有するのではなく、有形無形の「親族」を守るための責務を持っていると考えていた。そして、先祖から受け継いだ「親族」を保護し、次の世代に引き渡すことが現在を生きる人々の役割であり、それを正しく実践することがカイツィアキタンガだと考えられていた。環境資源に対するカイツィアキタンガは持続可能な開発の姿勢に似ている部分があったが、無形の文化的財産との関わり方は、西洋の知的所有権とは大きく異なっていた。

マオリの無形の文化的・知的財産の流用は、踊り、刺青、そしてマオリ語などにみられた。それらの流用の事例で、マオリが問題としたのは、文化的・知的財産が正しい認識なしに利用されることで、自分たちの先祖から伝わったものが歪んで次の世代に伝えられてしまう可能性のあることだった。つまり、カイツィアキタンガに基づいた批判は、必ずしも経済的利益が正当に分配されないことに対する批判ではなかった。ここで特徴的なのは、文化の流用を批判したマオリが、第1章で整理したような知的財産権に似た排他的な権利を要求したのではなく、ワイタンギ条約に基づいてカイツィアキとしての権利を求めたことであった。マオリは、カイツィアキとして、モノのマナとタブを保護、管理するために、文化的な文脈における利用の不適切さを指摘し、それを修正し、正しさを維持しようとしていたのである。そのため、カイツィアキタンガとは、モノのマナとタブを維持すること、すなわち、モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持するための実践であると考えられた。

本論ではマオリの歌と踊りを主な対象に議論する。ンガツィ・トアの人々に限らず、多くのマオリたちが、モコ（刺青）やハカなどのような文化的なシンボルや表現が、飾りやエンターテインメントとして利用されると、批判の声をあげてきた（Meijl 2009: 342）。一方で、前述の通り、ハカの実践をマオリが排他的に所有しようとするのがカイツィアキタンガではない。ニュージーランド王立バレエ団がマオリとともに舞台を作り、マオリとパケハがハカを演じた例もある。こうした事例は、マオリのマオリ文化に対する排他的な権利をどのように認めるかという議論とは異なり、カイツィアキタンガの考えにおいて、マナとタブの維持、すなわち文化的モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性の維持とはどのように考えられているのかという関心を引き起こす。

ここで重要なのは、カイツィアキとしての責任を主張するのは、必ずしも運動家やエリート層に限られるわけではないということである。テ・マオリ展に関わった古老や、タ

ニファ湧水とアワハウ川の利用に関する話し合いに参加していた人は、マオリの一般の人々である。また、筆者が調査をしている時も、カイツィアキやカイツィアキタンガという言葉は、日常的に聞かれるものであった。そのため、本論ではカイツィアキとしての責任やカイツィアキタンガを、運動家やエリート層の主張としてではなく、広くマオリの間で共有された考えとして扱う。そのうえで、個別具体的な状況や社会的文脈において、どのようなカイツィアキタンガが実践されているのかどうかを議論する。

第2部 マオリの歌と踊り

第2部は、マオリの歌と踊りと題して、研究上の問いの二つ目、「マオリは他者による歌と踊りの流用を批判してきたが、西洋的な文化の影響もある歌と踊りをどのようにマオリ文化のモノとしているのか」を考える。現代的なマオリの歌と踊りの上演形式であるカパハカ（kapa haka）を紹介し、マオリが歴史的に、そして現代的にどのようにカパハカと関わっているのかに注目する。その関わりの諸側面のうち、とくに、マオリが文化の流用を批判するうえで前提とするカイツィアキタンガ（kaitiakitanga: 保護、管理）に基づく関係が、どのような実践と論理に基づいて形成されているのかを議論する。

序章と第1章では、文化の流用を議論する準備として、所有の概念を整理した。西洋起源の私的所有の概念は、先住民に権利が拡大されていく過程で、集団に所有主体性を認める集団的所有を許容するように広げられていった。しかし、これらはいくまで西洋的な所有の概念を基盤としており、排他的な所有が前提となっていた。その結果、経済的な利益の分配に関しては和解が進められたが、文化的な価値を損なうことやソースコミュニティに文化的・精神的被害を及ぼすといった流用の問題については対応が進められていなかった。第2章では、ニュージーランド国内の事例に絞り、マオリが博物館の流用と争い、展示の仕方にもマオリの主体性を発揮するようになってきていることを述べた。モノの法的な所有者は博物館であっても、精神的な所有者はマオリだと考えられており、マオリはカイツィアキ（kaitiaki: 保護者、管理者）として振る舞うことが許容されるようになっていった。マオリは、系譜的なつながり（whakapapa: ファカパパ）のある「親族」に対してカイツィアキとしての義務があると考えており、それは有形無形の文化的・知的財産（モノ）を含んでいた。そしてマオリは、カイツィアキタンガの実践に基づいて、モノのマナとタプの維持、すなわち、モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持しようとしていた。

文化の流用をめぐって、文化を管理し保護するという議論が成り立つためには、そのモノの所在が明らかでなければならず、その議論を突き詰めると文化的境界を設定することにつながるとハリソンは指摘している（Harrison 1999）。その議論を踏襲したメイジルは、これまで整理してきたような文化的・知的財産の保護と管理の議論の中で、マオリと非マオリの民族的境界が生成され強調されてきたことを論じている（Meijl 2009: 342）。マオリの文化的・知的財産に関わる保護管理の主張は、マオリと非マオリ、内部者と外部

者という区分を作り出すための政治的な戦略として捉えられるという。そして、内部者であるマオリは、様々なモノと系譜でつながっているため、マオリの伝統、慣習、信条を利用、再生産、使用することが可能であり、なおかつそれに貢献できる存在と考えられているとメイジルは述べる。一方で、外部者とされた非マオリは、マオリのモノと系譜的なつながりはなく、マオリのモノの守護者である先祖からの啓示が欠けているため、神聖なモノを冒瀆し、汚す存在だと考えられている (Meiji 2009: 351-352)。

これは、マオリ研究者の間で頻繁に議論されている脱植民地化の議論とも強く関わっている。『脱植民地化する方法論 (Decolonizing methodology)』を著したリンダ・ツヒワイ・スミスを筆頭に、西洋的な哲学を用いて西洋人が行う研究は搾取的で、ソースコミュニティの知の体系に肯定的な影響を及ぼさないことが批判されてきた (Smith 2012: 1; N. Mahuika 2015: 66; Moewaka-Barnes 2015: 31; Te Awekotuku 1991: 13)。マオリ研究者が議論する脱植民地化した調査・研究方法は、カウパパ・マオリ論 (Kaupapa Māori Theory) と呼ばれ、マオリのやり方に基づいて、マオリが、マオリのことを、マオリのために調査する研究と位置付けられている (G. Smith 2015: 19; L. T. Smith 2015: 48; Pihama 2015: 7-9; R. Mahuika 2015: 43)。そして、マオリを対象として研究する西洋系の人類学者はマオリ研究から排除されてきた (伊藤 2007: 159-192)。このように、現在のニュージーランドではマオリの文化的モノとの関わり (e.g. マオリの文化や思想の研究) を内部者と外部者で明確に区分し、外部者を排除する傾向が少なからず見られる。先住民運動から一貫して、マオリは、マオリの主体性に焦点をおき、マオリがマオリのために何かするという再帰的な活動のベクトルを期待し求めている。その過程で、民族的な境界が明確にされてきたのである。

しかし、序章で議論した通り、文化の出自をたどるとそれは混淆している可能性があり、ある文化的・知的財産が正当的にマオリのものであるとする主張が難しくなることが考えられた。第2部では、カイツィアキタンガの考えに基づく実践を議論するうえで、混淆した無形文化を、マオリがどのようにマオリの文化的なモノと捉えているのかに着目する。具体的には、マオリの歌と踊り西洋文化との接触によってカパハカとして構築されていく過程を明らかにし、それに対してマオリがなぜ混淆したモノについてさえもカイツィアキである必要があると考えているのかを議論する。

第3章では、大多数のマオリが暮らしている都市的環境でのマオリの生活を紹介し、現代社会の中でマオリがどのようにマオリ文化と関わりを持っているのか確認し、そのなかで

歌と踊りの立ち位置を示す。第4章では、植民地化のなかでマオリの歌と踊りが対象化され、復興され再形成されていく過程を見ながら、歌と踊りに新しい意味合いが付与されていく歴史を確認する。そして第5章で、歌と踊りに取り組むグループの活動をフィールドワークのデータに則して記し、マオリとマオリの歌と踊りの関わり合いを明らかにする。

第3章 都市の地元マオリ：都市化した地域の先住民

近年、マオリを扱った研究では都市マオリへの注目が高い。都市マオリとは、都市へ移住したマオリのことで、自分の所属するイウィ（iwi: 部族）や伝統的に居住してきた土地といったマオリの文化的実践に必要不可欠とされるものから物理的にも精神的にも離れた人々のことを指す。かれらは、マオリの文化的実践に参加できず、不安定なアイデンティティしか持っていないことがこれまでの研究で指摘されてきた。また、それを乗り越えて今までにない、新しいマオリとしてのアイデンティティを作り上げてきたことも報告されている（Borell 2005; Meijl 2006; 深山 2012）。現在、マオリ人口のうち85%が都市で生活していることから、こうした研究の重要性が窺える。

しかし、都市マオリの研究は、都市で生活するマオリの同時代的な状況について明らかにしてきた一方で、都市マオリと対照的な存在を「部族マオリ」や「伝統的なマオリ」と呼び、移住していない、田舎の部族の故郷に住み続けているマオリとして理想化し、かつ本質化して語ってきた傾向がある。そして、都市に住んでいるのは移住したマオリであり、伝統的なマオリは農村に住む、という二項対立的な図式を前提にしてきた。たしかに、都市で生活するマオリの人口は第二次世界大戦前後の都市への移住政策などによって急増したが（Mead 2016: 240; Pool 1991）、都市に暮らしているマオリ全員が、移住して、伝統的な居住地から離れたマオリというわけではない。都市には、もともとそこに暮らしていて、イウィ（部族）の居住地がそこにあるマオリがいる。かれらは都市に住んでいるが、それは自分たちの元来の居住地が都市になってしまったからである。また、都市に移住した場合でも、マオリは系譜（whakapapa: ファカパパ）を双系に辿ることができるため、移住したマオリが移住先を地元とするマオリと結婚した場合、子孫はその土地とのつながりを持つ。つまり、ある人が移住したという事実は、その子孫が現在居住している土地と伝統的なつながりを持っていないことの証明にはならない。これまでの研究では、こうした都市化した地域に系譜的なつながりを持つ「地元のマオリ」（以降、都市の地元マオリと称する）の存在が見落とされていたのである。都市マオリは、物理的にも精神的にも伝統的な居住地やマオリの文化的実践から離れてしまったため、カファルによればカイツイアキ（保護者、管理者）としての立場にない可能性があるが（Kawharu 2003: 294: 第2章を参照のこと）、都市の地元マオリがおり、都市に住んでいても、伝統的な居住地との関係やマオリとしての文化的実践などを維持していることが明らかになれば、かれらがそ

れらに対してカイツィアキであることを示すことになる。

本章では、都市の地元マオリの存在と、都市的環境におけるかれらの日常的なマオリ文化との関わりを明らかにすることを目的とする。そして、それらを通じて、かれらの生活の中で歌と踊りがどのような立場にあるのかを示したい。議論の対象とする地域は、ニュージーランドの北島の中央北部にある都市ロトルアである。ロトルアは、ニュージーランドで最初に観光化が進んだ地域であり、現在でもマオリの先住民観光施設が多く集まった場所である。詳細は後述するが、マオリの人口比は約40.1%で、全国平均の約16.5%と比べてはるかにマオリの割合が多い。筆者は、2013年から2020年まで、断続的に計12ヶ月間、ロトルアのマオリの家族の家に滞在させてもらい、共に生活しながら調査を行った。

以下では、まず、都市マオリについての先行研究から都市においてマオリの文化的実践が難しくなっている状況を整理し、それを批判する形で、都市の地元マオリの現状と文化的実践の内容を明らかにする。そのうえで、都市の地元マオリが、都市的環境の中で、どのようにマオリ文化との接続可能性を維持しているのかを探る。

1. 都市マオリ

1990年代から、伝統的な親族集団や土地、文化との関係をほとんど失い、マオリ・ルネッサンスの本流に乗ることのできない存在として都市マオリが注目を集めるようになった。それ以前からマオリの都市への移住は行われていたが、1970年代からしばらくの間、マオリの同時代的な研究は多くなかったため、都市を対象にした研究はほとんど行われていなかった。同時代的な研究が行われなかったおもな理由は二つある。一つは1970年代から、各大学にマオリによるマオリ研究を行うマオリ学部が設置されたためである。マオリ・ルネッサンスで文化復興のイデオロギーの中核を担うようになったマオリ学部は、「伝統的」なマオリ文化の再構築とその正統化に力を注いだ。その結果、同時代的にマオリ社会の実態を明らかにすることを目的としたフィールドワークは励行されなくなった。もう一つは、マオリの政治運動の影響を受け、マオリ文化に人類学的アプローチを試みる研究者が、実質的に同時代的なマオリ研究から排除されたためである。その結果、多くの人類学者たちは歴史研究に移行せざるを得なかった。こうして、伝統的な、あるいは歴史的なマオリの姿が調査されてきたのである。この時期は、同時代的なマオリ社会に関する研究

と民族誌的記述の「空白」ともいわれている（Webster 1998: 155-188; 伊藤 2007: 193-216）。

しかし、その間に、マオリをめぐるニュージーランドの政治的、経済的、文化的状況は大きく変化した。そこで注目されるようになったのが、都市マオリの存在である。先住民運動やマオリ・ルネッサンス、またそれに呼応して各地域で展開した、イウイ（部族）を政治的に組織化していくという再部族化（retribalisation）を扱った研究（Barcham 1998; Moon 2009; Sissons 2004; 青柳 1999; 内藤 1999）は現代を生きる都市マオリを中心に据えたという点で、マオリ研究の転換点であったといえる。これらの研究の出発点は、ワイタングィ審判所が設立されて、土地の返還や賠償金の支払いなどを行うために、誰がその受領者になるのかという議論が始まったことにある。受領者は、部族（イウイ）ということになったが、マオリ社会では誰がイウイの構成員なのかはつきりとはしていなかった。そのため、マオリ個人の出自を明確にし、部族の構成員として登録することで、賠償金やその運用後の分配が正当に行われるようにすることを意図した、再部族化の動きがはじまった。しかし、都市に移住したマオリは、自分の出自が不明確で、所属するイウイを特定できないことが少なくなかった。こうして、親族集団とのつながりを失い、再部族化の流れに乗ることができない都市マオリの存在が焦点化された。

1-1. 都市への移住

マオリは、伝統的に重層的な親族集団の中に身を置いている。それが、ワカ（waka: カヌー。同じカヌーに乗って移住した人々の子孫集団）、イウイ（iwi: 部族）、ハプ（hapū: 準部族）、ファナウ（whānau: 拡大家族）というそれぞれ異なる範囲の親族集団である。ワカとは、マオリの祖先たちが、元々のマオリの居住地であったハワイキ（Hawaiki）⁴⁹から初めてニュージーランドに到来した時に、同じカヌーの船団に所属していた一団の子孫のことを指す。マオリの社会組織の中では最も大きな単位となる。その下部の親族集団として、大きい順にイウイ、ハプ、ファナウがある。すべての親族集団は系譜的につながっており、ある個人はファナウ、ハプ、イウイを辿り最終的にはハワイキからニュージーランドへ移住した際のカヌーの乗組員、さらにはマオリの神々にまで遡ることができる。この系譜はファカパパ（whakapapa）と呼ばれ、マオリのアイデンティティ、すなわち自分が誰で、どこから来たのかを証明するものとなる。また、ファカパパは単に神話的な系譜や先

⁴⁹ 場所は明確ではないが東ポリネシアの島、あるいは諸島群と考えられている。

祖との血縁上のつながりを証明するだけでなく、祖先から受け継いだ土地、山々、河川といった領域や歴史的な出来事などを一体化する役割も持っているといわれる（内藤 1999: 44）。第2章でも記した通り、マオリは土地や河川ともファカパパを共有している（Waitangi Tribunal 2011a: 22-23; Watene 2016: 292）。そして、土地はマオリにとって食料確保のためのみならず、先祖とつながる場所であると同時に、自分たちの威信や歴史そのものと考えられていた（Firth 1929: 360; Metge 1976: 13）。伝統的にはマオリは、同じファカパパを共有する親族集団で、マラエ（marae: 伝統的な集会場）を中心とする村に居住してきたとされている（Salmond 1991: 269）。

土地や親族と強く結びついていたマオリは、都市へ移住することでそれらから離れることとなった。1840年からの国勢調査をまとめたプールは、1926年の段階では、マオリの全人口のうちわずか16%しか都市には居住していなかったが、その後、都市に住むマオリ人口の割合は増加し、1945年には26%、1966年には62%、そして1986年には79%にまで膨れ上がったと述べている（Pool 1991: 123, 154, 197）。2018年に行われた国勢調査では、全マオリ人口約77万人のうち85%が都市で生活していると報告されている（Stats New Zealand 2018）。

都市で生活するマオリの増加傾向からは、都市への移住が盛んになったのが第二次世界大戦後であることがわかる。これは、労働省が都市の基幹産業に多くの労働力を集めるために、地方に住むマオリに都市での就労を奨励したためである。このとき地方のマオリのコミュニティは、増え始めた人口に農業生産が追いつかず経済が停滞する一方、貨幣経済の浸透によって現金収入の必要性も高まっていた。マオリ自身の地方脱出願望に加えて、戦時体制の社会的圧力が後押ししたことで、都市に働き口を求める移住が本格化していった（Mead 2016: 240; 内藤 1999: 45）。

都市への移住が進むと、別々のワカやイウィに所属するマオリが一堂に会することとなった。かれらが都市で出会い、結婚することで、都市で生まれた子どもは都市を「ホーム」としながら、同時に都市とは離れた別の場所に、両親の親族集団が伝統的に居住してきた「故地」を持つようになっていた。第1世代の移住者の都市生まれの子どもたち（第2世代）は、親の故郷やそこにいる親族集団との関係をすっかり失っていたわけではなかったといわれている（Metge 1964: 138）。しかし、移住したマオリが2世代目、3世代目となっていくと、自らの出身イウィがわからないとする人々は増えていった。1991年の国勢調査で、はじめてマオリに対して出身イウィを回答する質問項目が設定されたが、マオリ

を祖先とすると回答した者のうち22.1%が自分のイウィを知らないと回答したという（内藤 1999: 53）。現在では、マオリのうち13万6422人（マオリの総人口の17.6%）が国勢調査で自分の所属するイウィがわからないと回答している。さらに、所属するワカはわかるがイウィはわからない人が5万7249人、自分の親や先祖の出身地域はわかるけれどどのマオリの社会集団に属すかわからない人が7383人おり、合計すると20万1054人（マオリの総人口の25.9%）は、自分の所属するイウィがわからない状態にある（Stats New Zealand 2018）。また、自分の出身イウィはわかっている、その親族の顔は知らないという人や、ほとんど会ったことのない親族が多く故地は居心地が悪いという人も多いという（青柳 1999: 68-70; Gagné 2013: 67）。

こうして都市へ移住したマオリの子孫たちは、それまで継承してきた祖先との縦のつながり、親族集団との横のつながり、そして土地とのつながりを、伝統的な居住地から離れることで失っていったとされている。マオリの文化資源における権利とアイデンティティとの関係について論じたライは、マオリとしての経験は多様化し、伝統的知識を得ることはもはや当然ではなくなったと指摘し、多くのマオリはすでに自分の祖先の部族と関係を持っていないし、マオリ文化と考えられるものの実践も行っていない、と述べている（Lai 2010: 28）。都市で生活することによって、マオリたちは親族集団や土地とのつながりを失っただけでなく、自らの文化の実践やそれに関する知識も失っている傾向にあるということである。

1-2. 都市マオリ

都市マオリの典型的なイメージは、親族集団や土地とのつながりを失い、文化に関する知識もほとんど失ってしまったマオリである。しかし、都市マオリはマオリでいることを諦めたわけではない。

メイジルは、伝統的な集会場（マラエ）に設置された、パソコンの技術などの専門的な知識・技術を教える訓練所で調査した。そして、「マラエでの活動に参加できる人がマオリである」という、マラエを中心としたマオリ・アイデンティティに疑問を呈する都市マオリたちについて論じている（Meijl 2006）。現在でも集会が開かれたり葬儀が行われたりするマラエは、伝統的な知識や慣習に基づいた行動が求められる場所であり、マオリの文化的実践の中心といわれている。しかし訓練所に来る若い都市マオリたちはそのような伝統的な知識や慣習をほとんど知らないという。メイジルはこうした現実から、マラエを

中心としたマオリ・アイデンティティはスローガンであって、理想的なマオリのためのアイデンティティモデルであるが、現在のマオリを的確に表してはいない、と指摘する (Meijl 2006: 919)。

この指摘の的確さは、以下の事例によく表れている。訓練所で指導を務めるマオリの人々は、現地のコミュニティ出身者であるという。かれらの多くは、学校でマオリ語を話してはいけなかった状況で育ったため、必ずしもマオリ語を得意としているわけではない。「マオリ語が話せず、マラエでの儀礼に参加できない者は本物のマオリではない」という信念を持っているが、自分たちはマオリ語を「失ってしまった」のである。そのため、今の若い人たちには、マオリ語やマオリ文化を学ぶ機会を作ってやり、マオリであることを教えなくてはいけないと考えている (Meijl 2006: 921)。しかし、訓練所に来ている若い都市マオリたちは、専門的な知識を得るために訓練所に来ているのであって、マオリ文化を学ぶことが目的ではない。そしてなにより、訓練生たちは、マオリ語の能力がなく儀礼実践の知識がなくても、「黒い肌を持っているから」や「両親がマオリで、マオリの子として生まれたから」自分はマオリなのだと考えている。つまり、マオリ語がわからなくても、儀礼に参加できなくても、普段から当然のようにマオリなのである。そうした理由から、「マオリになるために必要なマオリ文化の授業」には積極的に参加しないという (Meijl 2006: 925)。

メイジルはこうした状況を分析して、マオリ社会の中で重要だとされてきた、マラエでの儀礼を中心とする伝統的な知識の保持や慣習の実践は、個人のアイデンティティに必須なものではなくなった、と述べる。そして、マオリの文化は次世代に必然的に伝承されるものでもなくなった、とまとめている (Meijl 2006: 927)。

メイジルの研究からは、訓練生と指導者という世代の違いによって「マオリ像」にズレがあることがわかる。指導者たちが、知識や実践がなければマオリでないと考える一方、訓練生たちは、自分の出自と外見、自己同定のみでマオリとしてのアイデンティティを構成している。そのため、マオリ文化とされるものの維持・継承については、それほど積極的でない傾向にあるのである。

深山も都市マオリのアイデンティティ状況について論じている。ニュージーランドの最大都市オークランドの近郊にあるパパクラで調査をした深山は、都市マオリの10代の若者が、「伝統的なマオリ」ではない、オルタナティブなマオリ像を持ち、自分たちを多様に位置付けていることを報告している (深山 2012: 223-240)。マラエやファナウとの関係を

持ち、マオリ語を話し、土地とのつながりもある「伝統的なマオリ」のようなマオリは、「ハードコア・マオリ」と呼ばれる。かれらは、マオリのことなら何でも知っており、マオリとしてどうすれば正しいかを知っている存在だと考えられている。それとは別に喫煙や飲酒をする「不良マオリ」や、外見を気にせずあまり教育を受けていない「お気楽マオリ」などもいるという。そして、教育をしっかり受けているが、マオリの伝統的な食べ物を食べず、マオリの歌や踊り、言語を習わない人たちを「パケハ化したマオリ（かっこつけマオリ）」と位置づける。また、安定した家庭環境で学校にきちんと通い、喫煙や飲酒などをしないいい子なマオリを「プラスチック・マオリ」と呼ぶ。都市の10代の若者は、このようにマオリを五つに分類しているという。深山はその五つを、さらに大きな二つの枠組み、すなわち、マオリらしいマオリとパケハ化したマオリに分類している。そして、前者には「ハードコア・マオリ」「不良マオリ」「お気楽マオリ」、後者には「パケハ化したマオリ（かっこつけマオリ）」「プラスチック・マオリ」が当てはまると整理している（深山 2012: 235-236）。

深山は、「伝統的なマオリ」としてのアイデンティティを構成するファカパパ（系譜）やマオリ語の知識などは、生得的な血縁や、当事者自身が選択できないという意味で準生得的ともいえる家庭環境に大きく左右されることを指摘している。一方で、マオリらしいマオリとしての「不良マオリ」や「お気楽マオリ」のアイデンティティは、それぞれ独特な振る舞い、気質、装い、嗜好性などの諸要素から構成されており、都市の10代の若者にも相対的にアクセスが容易であるという。そのため、「伝統的なマオリ」とはされないマオリ語が話せない若者たちも、自らを後者の二つのタイプのマオリと位置付けることで、マオリとしてのアイデンティティを確保していると述べる（深山 2012: 237-238）。深山も、メイジルと同様、マオリ文化とされるものの維持・継承を捨象した形で構成されるマオリ・アイデンティティを強調しているといえよう。

上記のように、都市マオリ研究では、アイデンティティ・ポリティクスの問題と絡めながら、マオリの伝統的な知識の保有や慣習の実践の有無を取り扱い、現代マオリの多層性を指摘してきた。しかし、都市マオリ研究者は、都市へ移住したマオリに見られる伝統的なマオリとの違いを明らかにする一方で、「部族マオリ」「伝統的なマオリ」については、文化を維持・継承している存在として一枚岩的に語る傾向があった。

例えば、深山は、著書の中で、特定の親族集団に限定されない、汎部族的な都市マラエの建設について扱い、地元マオリと移住マオリの交渉を論じている（深山 2012: 193-

221)。その点では、地元マオリの存在を認識していると考えられる。しかし、文化の維持やアイデンティティについては、移住マオリを中心に論じている。移住したマオリは文化を衰退させたが、親族集団の伝統的な土地に居住しているマオリは「伝統的」であり、マオリの知識や慣習も維持・継承していると想定している可能性がある。メイジルも、指導者の中にはマオリ語を話す人も「失ってしまった」人もいることまで報告しているものの、言語を「失ってしまった」人もマラエでの儀礼に長く参加してきたため、その手順を知っているとし (Meiji 2006: 921)、「伝統的なマオリ」として一括りにしてしまっている。つまり、都市の地元マオリの多様性は議論の対象外となってきたのである。このように、これまでの都市に住むマオリを対象とした研究は、移住することによって都市で生活するようになったマオリのみを対象としてきた。そのため、都市化した地域に昔から住み続けてきたマオリの存在は見落とされてきたのである。

次節では、国勢調査の数値データから、都市化した地域に伝統的なつながりを持つ都市の地元マオリの存在を明らかにする。そのうえで、フィールドワークのデータをもとにこれらの生活の実態について述べていきたい。

2. テ・アラワ・イウィ：都市的環境としてのロトルアに居住するマオリ

2-1. ニュージーランドの都市と都市的環境としてのロトルア

そもそも、85%のマオリが都市に住んでいるというのが、その都市とは一体どのようなところなのだろうか。ニュージーランド統計局で採用されている都市の定義を引いてみると、1000人以上を抱える区域が都市 (urban area)、それ未満が地方 (rural) とされている。都市の区分は、それぞれの都市区域の人口に伴って、以下のように分けられている。

- ・ 主要都市 (major urban area) —10万人以上
- ・ 大都市 (large urban area) —3万人以上10万人未満
- ・ 中都市 (medium urban area) —1万人以上3万人未満
- ・ 小都市 (small urban area) —1000人以上1万人未満 (Stats New Zealand 2017: 15)

2018年の国勢調査を行う際には、都市は178、地方は400あるとされた (Stats New

Zealand 2017: 16)。

しかし、分析をする上で都市を定義する際、それは単に人口規模や人口密度だけでは不十分であるという指摘もある。藤田によれば、デンマークは200人以上であれば都市として認められる一方で、日本では3万人以上の規模でなければ都市として認定されない（藤田 1987: 5）。そのため、ニュージーランドの統計で都市とされているから、というだけでは、分析上ある都市を都市的環境であるとするべきではない。では、都市的環境とはどのように定義されるのだろうか。

南太平洋の諸島部の都市を調査した吉岡は、『〈都市的なもの〉の現在：文化人類学的考察』（関根（編） 2004）を引きながらさらに議論を発展させ、都市を都市たらしめるものとは、異質性の存在を許容し、周囲と比べてより都市に近い要素（e.g. 周囲は非舗装道路だがここは舗装道路である、周囲には木造の平屋の建物ばかりだがここにはコンクリートのビルがある、など）を持っていることだと述べている（吉岡 2016: 38）。これらの要素を持っているかどうかで、その地域が都市的環境かどうか判断できる、ということである。

では、ロトルアとはどのような場所であろうか。吉岡の述べた都市を都市たらしめる要素、つまり異質性を許容し、周囲と比べて都市に近い要素をもっているということはあるだろうか。ロトルアは、ニュージーランドの北島の中央北部にあり（図3-1）、ニュージーランドの都市分類によれば、大都市に当てはまる。人口は7万1877人で、そのうちマオリ人口の割合は約40.1%、2万8839人である（Stats New Zealand 2018）。マオリ人口比の全国平均が約16.5%であることからすると、マオリが比較的集住している場所といえることができる。マオリの他に、パケハ（pākehā: ヨーロッパ系ニュージーランド人）（人口比約63.3%）やアジア系移民（人口比約9.5%）、太平洋諸島民（人口比約5.4%）が居住している（Stats New Zealand 2018）。ロトルアは主要な観光地の一つであるため多くの外国人が集まる場所でもある。また、ロトルアを中心とする周辺地域一帯をまとめる地域議会（District Council）が設置されているなど政治的機能も備えている。主要都市であるオークランドやウェリントンなどと比べれば規模は小さいものの、異質性を許容し、周囲と比べて都市に近い要素も持っているため、ロトルアは都市的環境であるといってよいと考える。

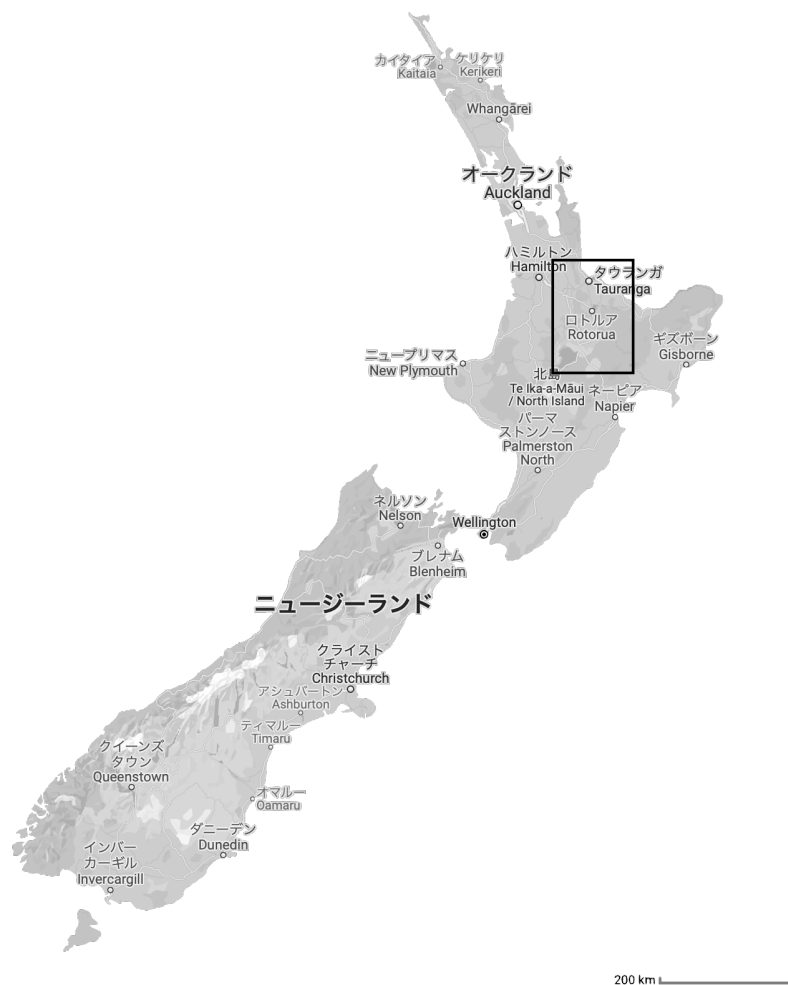


図3-1. ロトルアの場所

2-2. テ・アラワ・ワカの起源

ロトルア周辺は、伝統的にテ・アラワ・イウィ (Te Arawa Iwi) の人々の居住地となってきた。そのため、テ・アラワ・イウィに帰属する人々がロトルアに居住していれば、かれらを都市の地元マオリと見ることができるが、ここではまず、テ・アラワ・イウィの成員がロトルアにどのようにして居住することになったのか、その歴史を文献から整理しておこう。

テ・アラワ・ワカ (Te Arawa Waka) は、1350年ごろにハワイキ (Hawaiki: マオリがニュージーランドに移住する前に住んでいた太平洋の島) からニュージーランドへ移住したワカのうちの一つである。ハワイキでは食糧不足や復讐の応酬があり、首長の Houmaitawhiti とその息子 Tamatekapua は Kupe が見つけた土地、アオテアロアへの移住を決めた。首長の Houmaitawhiti はハワイキに残ったか一緒に来たか諸説あるようだが、テ・アラワのカヌーは首長の息子の Tamatekapua

アをリーダーとして、ニュージーランドの北島、中央北部のマケツ海岸に上陸した (Stafford 2016: 1-19)。少なくとも30人は乗っていたという (Stafford 2016: 19)。

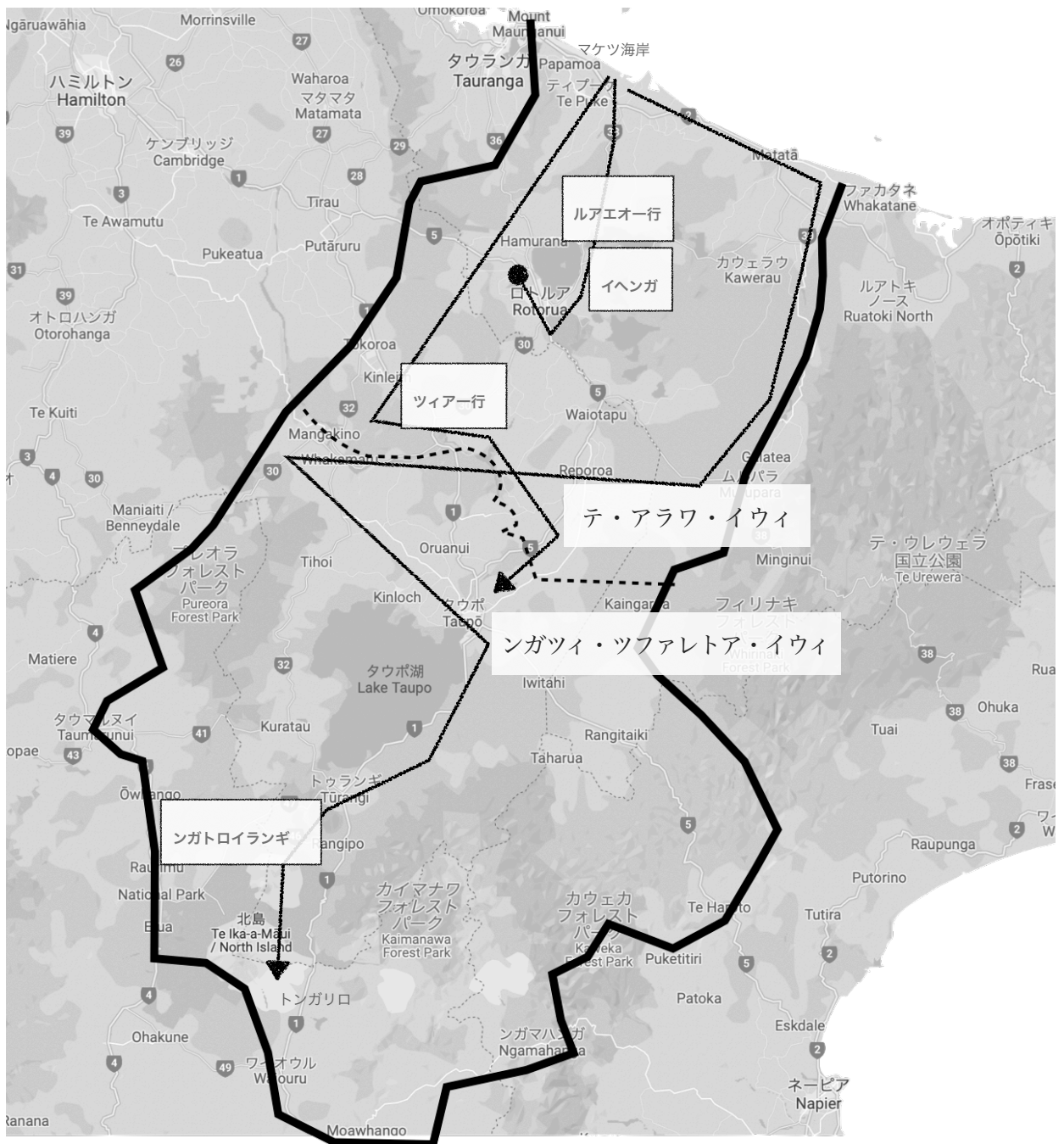
テ・アラワのカヌーを率いた首長タマテカプアは、ハワイキを出発する頃、仲間のルアエオ (Ruao) の妻ファカオツイランギ (Whakaotirangi) のことが気に入っていた。そのため、出発直前にルアエオに「斧を家の窓辺に置いてきてしまったから取りに行ってくれないか」と頼んだという。そしてルアエオが斧を取りに行っている間に、首長タマテカプアは彼の妻をカヌーに乗せてアオテアロアを目指して出発した (Stafford 2016: 14)。妻を連れて行かれたルアエオは怒って、自分でカヌーを作り仲間を連れて首長タマテカプアを追いかけた。タマテカプアたちがアオテアロアのマケツ海岸に着いた直後にルアエオたちもそこに到着し、ルアエオはすぐにタマテカプアに戦いを挑んだ。ルアエオはタマテカプアを地面に投げ倒し勝利した。そして、自分の妻を奪った仕返しに、タマテカプアの顔に害虫を塗りつけたという。ルアエオはその非礼の詫びとして自分の妻を諦め、タマテカプアのそばにファカオツイランギを置いておくことにした (Stafford 2016: 18-19)。

以下、内陸に入っていった二つのグループと二人の経路を示す。概要は図3-2に示した通りである。まず、ルアエオ一行が、タマテカプアと喧嘩をしてマケツ海岸での居場所がなかったため、早々にそこを出ていくこととした。ルアエオと彼を支持するほかの数人 (ツアロトルア (Tuarotorua)、マルプンガヌイ (Marupunganui)、ツアング (Tuanga)、カワツツ (Kawatutu)) は、マケツ海岸からロトルアへほぼ直線に南下するルートで内陸に入っていった。そして、ルアエオはツィケツィケ (Tiketike) とアワホウ (Awahou) に住み、マルプンガヌイとその息子のツアロトルアは最初はテ・ンガエ (Te Ngae) に、その後カワハ (Kawaha) とンゴンゴタハ (Ngongotaha) の間に居を構えた。カワツツはンゴンゴタハ谷 (Ngongotaha valley) に住んだ (Stafford 2016: 20-21)。

ルアエオがマケツ海岸を出てから、次にツィア (Tia) 一行が内陸に入っていった。ルアエオとは異なり、南西方面に向かったツィア一行は、ワイカト川 (Waikato river) にぶつかったから、川沿いに南下し、タウポ湖の湖畔に住んだ。

ンガトロイランギはマケツ海岸から海岸沿いを東に進み、タラウェラ川 (Tarawera river) にぶつかったから南下して、ルアワヒア (Ruawahia) に到達した。それからさらに進み、タウポでツィア一行と会ってから、トンガリロ (Tongariro) まで南下した (Stafford 2016: 21-23)。

テ・アラワを率いた首長タマテカプアは自分の息子たちは、マケツ海岸に残っていた。



20 km

図3-2. テ・アラワ・ワカの領土とそれぞれの道筋
(Google mapとTe Puni Kōkiri (n.d.) より筆者作成)

あるとき、父タマテカプアと次男カフマタモモエ (Kahutamamomoe) は、誰がどの畑を所有しているのかで揉めていた。周りの仲間は次男カフマタモモエにその権利があると主張したため、機嫌を悪くした父タマテカプアは、アオテアロアに移住する時に一度立ち寄り、自分の死に場所と決めていたモエハウ (Moehau: コロマンデル半島の先) に移住し

た。その後、タマテカプアのもう一人の息子で長男のツホロマタカカ (Tuhoromatakaka) と次男カフマタモモエが喧嘩をして、負けた長男ツホロマタカカは父を追って、家族を連れてモエハウに移住した。

モエハウで首長タマテカプアも長男ツホロマタカカも死んだ後、ツホロマタカカの子どものイヘンガ (Ihenga) は、父の言いつけを守ってマケツへ戻り、カフマタモモエに自分の父が死んだことを告げ、そのための儀礼を取り行ってもらった (Stafford 2016: 24-32)。カフマタモモエの娘、ヒネテカカラ (Hinetekakara) と結婚したイヘンガは、息子のタマイフトロア (Tamaihutoroa) が生まれると、「自分の子どものために土地を探しにいけ」と叔父のカフマタモモエに言われ、旅に出ることにした (Stafford 2016: 31-32)。

イヘンガは、テ・アラワ・ワカの人々が領地とした各地を旅し、名前をつけた人として知られている。例えばある山を振り返ったときに、モア (Moa: 翼のない鳥。タンパク源としてマオリに狩られ絶滅した) の顎の骨に見えたため、そこをテ・カウアエ (Te Kauae: 顎) と名付けたほか、喉が渴いているときに、女性から瓢箪に入った水をもらったところをンゴンゴタハ (Ngongotaha: ngongo=飲む、taha=瓢箪) と名付けた。そのほかにも、ロトルア湖の湖畔をカヌーで移動しながら、ウェリウエリ (Weriweri)、コプ (Kopu)、テ・アワハウ (Te Awahou)、プヒルア (Puhirua) などと各地の地名をつけていった。そして、彼とその家族はンゴンゴタハのパラワイ (Parawai) に居住した (Stafford 2016: 33-42)。

こうして、テ・アラワ・ワカの始祖であるタマテカプアの一行は、北端をマケツ海岸、南端をトンガリロとする領土をテ・アラワ・ワカの土地とした。そして、概ねワイカト川が入り込むところを境にして、北がテ・アラワ・イウイ、南がンガツイ・ツファレットア・イウイ (Ngāti Tuwharetoa Iwi) となった。テ・アラワ・イウイの領土には、現在、都市としてロトルアがある。テ・アラワ・イウイの人々の系譜は、遡るとタマテカプアの一行の誰かにつながるものであり、現在ロトルア周辺に居住するテ・アラワ・イウイの人々は、土地との伝統的なつながりを持っている地元のマオリといえるだろう。

2-3. ロトルアに居住するテ・アラワ・イウイ

では、現在どのような出自を持ったマオリがロトルアに住んでいるのだろうか。国勢調査では、マオリに対して自らの出身イウイ (部族) を回答する蘭がある。テ・アラワの場合、イウイ (部族) とハプ (準部族) の境が明確ではないことがあるため、一般的にはハ

プを回答する⁵⁰。

表3-1に示した通り、テ・アラワ・ワカを構成するイウィとハプに出自を持つとする国勢調査の回答は8万166件あった。テ・アラワ・ワカのうち、タウポの周辺を領土とし、ロトルア周辺を伝統的な居住地としないイウィであるンガツィ・ツファレットアを除く、テ・アラワ・イウィを構成するハプに出自を持つとした国勢調査の回答は3万5718件である。これが、ニュージーランド全土に居住するテ・アラワ・イウィの構成員による回答ということになる。

先に述べた通り、ロトルアに居住するマオリ人口は2万8839人である。かれらの所属するイウィを答えた国勢調査の回答は5万3475件だった⁵¹。そのうち、テ・アラワ・イウィに所属するロトルア在住のマオリの回答は1万398件であった（Stats New Zealand 2018）。かれらは、テ・アラワ・イウィに所属しているから伝統的にロトルア周辺を地元としてきたマオリであり、現在も都市になったロトルアで生活している。つまり、都市の地元のマオリであるといえる。ロトルアの都市の地元マオリによる回答は、ロトルア在住のマオリの約19.4%を占める。ロトルア在住のマオリのうち12.3%は所属するイウィがわからないと答えた者で、残る68.3%はテ・アラワ・イウィの領地の外部から移住したマオリである。移住してきたマオリのうち最も割合が大きいのはロトルア以外のベイ・オブ・プレンティ地域からで約18.0%、ついでノースランドとオークランド地域から約10.0%となっている（Stats New Zealand 2018）。

表3-1. ロトルア在住のマオリ

	マオリ人口 (人)	マオリ (回答数-件)	テ・アラワ・ワカ (回答数-件)	テ・アラワ・イ ウィ (回答数-件)
全国	775,836	1,286,103	80,166	35,718
ロトルア在住	28,839	53,475	38,298	10,398

出典：Stats New Zealand (2018)より筆者作成

⁵⁰ ワイタングィ審判所の勧告に基づく返還や補償の手続きは、上記の通り通例イウィに対して行われるが、テ・アラワの場合は、2008年のテ・アラワのイウィとハプ連携団体との和解法（Affiliate Te Arawa Iwi and Hapu claim settlement Act 2008）にもある通り、イウィとハプが混在することが多い。本稿では便宜的に、テ・アラワ・イウィがあり、その構成ハプとしてンガツィ・ファカウエ（Ngāti Whakaue）やンガツィ・ピキアオ（Ngāti Pūkiao）があることとする。なお、国勢調査での集計では、ンガツィ・ファカウエ（テ・アラワ）（Ngāti Whakaue (Te Arawa)）と記されている。

⁵¹ テ・アラワ・ワカに属するイウィを出自に持つとする回答数であり、実際の人数よりも多くなる。ある一人が、テ・アラワ・ワカに属する二つのイウィに出自を持っていれば、その個人は二人分として数えられるため。

テ・アラワ・イウィのデータからは、イウィの成員のうち約71%は伝統的な領地から他に移住していったが、領地に居住し続けてきた人たちがいることもわかる。つまり、伝統的にロトルア周辺を居住地としてきたマオリの一部は、今もそこに住み続けている。かれらはロトルアという都市で生活しているが、それは都市へ移住した結果ではなく、伝統的に生活してきた地域が都市化したため都市に住むようになったといえる。移住していないという点からすれば、かれらを「伝統的なマオリ」と捉えることもできる。しかし、「住む場所が変わっていないのだから、伝統的な生活を続けられている」とはいえない。都市で生活している地元マオリたちもまた、圧倒的な都市化、西洋化の中でその生活を変化させてきた。そのことから、伝統的に居住してきた土地に住み続けているマオリのコミュニティも、結果的には都市へ移住した人々と同じような状況になっていったとの指摘もある（Keiha & Moon 2008: 6）。筆者の調査では、ケイハとムーンの指摘の通り、伝統的な生活を続けているとはいえない状況にあったが、都市マオリとも異なる状況が見られた。

3. ロトルアの地元マオリの日常実践

本節では、筆者を滞在させてくれた家族の生活を追いながら、都市の地元マオリのファナウ（拡大家族）の生活の一例を示す。その際、参照点として、「マオリの文化的アイデンティティに密接な関係があると考えられる特徴の質的尺度」の7項目を用いる（Borell 2005: 32-33; Durie 1998: 57-58）。これは、都市マオリの不安定なアイデンティティを問題として捉えたマオリ出自の研究者たちが、現代的なマオリの価値観とアイデンティティの状況を調査するためにつくったもので、マッセイ大学が1994年から行っている「テ・ホエ・ヌク・ロア（Te Hoe Nuku Roa）」という、マオリ世帯調査に採用された。

- (1) 自分をマオリと認めるか（マオリとしての自己同定）。
- (2) 系譜（ファカパパ）の知識があるか。
- (3) 集会場（マラエ）での活動に参加しているか。
- (4) 拡大家族（ファナウ）と関わっているか。
- (5) 伝統的な土地とのつながりはあるか。
- (6) 他のマオリとの関わりはあるか。
- (7) マオリ語が使えるか。

上記の7項目が、マオリとしての価値観やアイデンティティの状況を如実に示すものと捉えられてきた。なお、マオリの諺の一つに、「フィリア・テ・タンガタ (Whiria te tangata)」というものがある。「人々を織り込むとか編み込むっていう意味で、人々を人や文化と編み込んでつなぎ合わせて、一体となること、することを意味する」(20代男性Ba)という。つまり、人々がつながりマオリ文化に編み込まれていく過程で、上の7項目が重要な要素だと考えられているものといえる。筆者は、調査地のマオリがどれほどマオリであるかどうかの議論は行わない。しかし、少なくともこれらの要素がマオリとして生きる上で重要な土台を形作っているものとみなし、参照点としてこれに基づいて調査地の人々の実践を描き出したい。

3-1. 親族との関わりと出自

イウィ(部族)やハプ(準部族)を明示することは避けるが、筆者が関わっているファナウの概況を簡単に示してから、日常的な実践について記述していきたい。ここでは、(2)マオリとしての出自・系譜の知識を持っているか、と(4)拡大家族と関わりがあるかについて整理する。

調査したファナウは4世代で構成されている。調査中に亡くなったファナウの最年長だった男性は80代で、その人が存命であれば5世代だったことになる。彼は、テ・アラワ・ワカの領地に隣接する、マタアツア・ワカからロトルアに移住し、ロトルア周辺を地元とするテ・アラワ・ワカ出身の女性と結婚した。そのため、このファナウはテ・アラワ・ワカの他に、マタアツア・ワカに通じる系譜(ファカパパ)も有しており、そのワカの領地にも伝統的なつながりを持っている。しかし日常的にはロトルアに居住している。

現在存命の第1世代(最年長だった男性の子ども)は6人おり、50~60代である。そのうち5人がロトルアに住んでいる。かれらの子どもたち(第2世代)は10~40代で18人おり、その子どもである第3世代は0~20代で16人いる。第4世代はまだ一人だけである。第2世代はほとんどがロトルアに住んでおり、親と共に生活している人も多い。結婚して家を出た場合であってもロトルア市内に新居を探すため、ほとんどの拡大家族とは車で15分もあれば互いに行き来することができる。ある30代の女性は、「私らは離れて暮らすことができないのさ。寂しがりやだからね」(30代女性M)と冗談っぽく話した。第1世代の男性は、「俺たちはつながりが強いからな。娘が大学でタウランガ(ロトルアの北60キロの都市。

車で約1時間)に行っていた時も、毎週末帰ってきていたし毎日電話をしていたよ。つながりが強すぎるから、反対に家族と離れたときは不安になるものなんだ」(60代男性D)と語った。

この拡大家族の構成員の多くはロトルアにとどまる傾向にあるといえる。第2世代のメンバーの中には、会計士や土木業など、ロトルア以外でも働ける仕事についている者もいるが、ロトルアにとどまることを選択している。さらに、この拡大家族は観光施設をロトルアで運営している。「おかげで拡大家族の人たちに仕事を提供することができる。わざわざ仕事を探しに遠いところへ行かなくても大丈夫だ」(60代男性R)と観光施設の従業員は語った。この拡大家族は多くの人が近くに住んでいるため、仕事があるときに子どもを預けたりみんなで集まって遊びに行ったりすることもしばしばであった。密な交流があることで、拡大家族の結束は高まり、まとまりを持った社会集団として機能していた。

第1世代で唯一ロトルアを離れた人とその家族はオークランド(ロトルアから北に230キロの都市。車で約3時間)に住んでいるが、その娘はこの拡大家族の成員の多くが関わっている歌と踊りのグループに所属しており、練習に参加するためにほとんど毎週末ロトルアを訪れていた。それに合わせて家族も一緒に来るが多かったため、比較的密な関係を維持していた。また、第2世代の一人はロトルアに隣接するファカタネ(ロトルアから東に80キロの都市。車で約1時間)に居住しているが、かれらも歌と踊りのグループに参加しており、週末になるとロトルアの家に戻ってきていた。歌と踊りのグループが、拡大家族のメンバーが地元で頻繁に戻り、密な関係を維持する要因になっているといえる。

一方で、別の故地に住む親族とは、ロトルアでの拡大家族内の関係ほど密ではなかった。しかし、少なくとも第2世代の人たちまでは関係を失ったわけではなく、フイ(hui:親族集団の会議)があるとその地へ出向き、また歌と踊りの全国大会の折に会うと親しげに話しており、互いの状況についても気にしあっているようであった。

3-2. 土地との関わり

ここでは、(5) 伝統的な土地とのつながりについて論じる。

都市へ移住したマオリと都市の地元マオリの最大の相違点は、後者は、伝統的にその部族が居住してきた土地に住んでいる、ということである。前述の通り、マオリと土地の間には深い関係がある。例えば、マオリは自分たちのことをタンガタ・フェヌア(tangata whenua)と呼ぶことがあるが、これは「土地の人」という意味である。対パケハの文脈で

使われればニュージーランドの先住民という意味になるが、マオリの文脈でいえば、その土地に根ざした人のことであり、領地とのつながりを持っている者のことを指す。調査中、拡大家族の60代男性Dが土地に関わる有名なことわざを教えてくれた。

Toitu te whenua, whatungarongaro te tangata (人は消えども土地は残る)

「生きていくためにはお金が必要だろう？ だけど、死にまったらお金はあの世に持っていけない。でも土地はずっと残る。俺たちは、死んだら先祖代々が眠っているその土地に埋められる。だから、永遠にそこに居られるのさ」(60代男性D)と説明していた。だからこそ、土地は大切なのだという。また、こうも話していた。

「俺たちは子どもが生まれると、切ったへその緒を自分の祖先たちが代々眠っているウルパ(墓地)に埋める。そうやって生まれた時から精神的な土地とのつながりを作るんだ」(60代男性D、30代女性C)

こうしてマオリは生まれたその時から、土地とのつながりを持つようになるのである。それを実践しているこの拡大家族のメンバーは、今も土地との強い結びつきを維持しているといえるだろう。

さらに、それぞれのイウィ(部族)やハプ(準部族)が保有する領土には、ワヒ・タブ(wāhi tapu)と呼ばれる聖域・禁域がある。ある場所が禁域として認定されるのは、そこでなにか歴史的に重要な出来事があったためである。例えば、先祖が水汲みに使っていた場所や殺された場所、そういったところが禁域になるという。つまり、部族の土地には、その土地のマオリの歴史が編み込まれているのである。

聖域・禁域へは、立ち入りが控えられるか、注意して行動しなければならないことがある。そこに住む人々は、それらを伝えていくなかで、土地にかかわる歴史を学び、土地や祖先とのつながりを認識していくのである。調査した拡大家族は観光業を営んでいるが、その仕事場は先祖が居住していたとされる場所にあり、禁域とされる泉がある。かつて自分たちの先祖が使っていた泉なのだという。従業員である拡大家族のメンバーはその泉が禁域であることや、なぜそうなっているのかも知っている。こうして、自分と土地との関係を知り、つながりを確認するのである。

また、第1世代の男性は、「休みの日に遊びに行くときも、できるだけ俺たちの土地に子どもたちを連れて行ってやりたいと思っている」（60代男性D）と語る。いつでもここがどんな場所であるかを伝えるわけではないといいつつ、以下のように言葉を続けた。

「もう少し大人になった時、自分の土地だったと気がついてくれれば嬉しいし、かれらに子どもができた時にそこに同じように連れて行ってもらいたい。そうでもしないと、俺たちはこの西洋主流のニュージーランド社会の中で、自分たちの起源を忘れてしまう」（60代男性D）

部族が伝統的に居住してきた土地に住んでいることで、調査した拡大家族は土地に関わる親族集団の歴史を伝える機会を比較的多く持っていることがわかる。かれらは、土地との結びつきを維持しながら、土地や歴史を次の世代へ伝えていこうとしているのである。

3-3. タンギハンガ（葬式）

ここでは（3）伝統的な集会場（マラエ）での活動に参加しているか、（6）他のマオリと関わりがあるかについてまとめる。

拡大家族のメンバーは、イウィやハプを通してほとんどロトルア中の人と親族関係があるため、訪問者として、あるいは親族側として、少なくとも2ヶ月に1度ほどは葬式

（tangihanga: タンギハンガ）に関わっていた。葬式は、拡大家族のメンバー曰く「もっとも重要なマオリ文化の実践」であり、マオリ文化の重要な要素が集約されているという。

マオリの葬式は、基本的には3日かけて行われる。故人は棺にいれられ、集会場（マラエ）のもっとも大きな建物である先祖の家（wharetupuna: ファレツプナ）に安置される。葬式の間故人は一人にならないように親族が必ずだれか一人はそばにいるように過ごす。そして、4日目の朝に故人は先祖の家から担ぎ出されて、墓地に埋葬される。

タンギハンガでは、日が出ている間、1時間ごとに訪問者（manuhiri: マヌヒリ）を先祖の家に招いた。訪問者は儀礼的手順に従い、女性のカラंगा（karanga: 呼びかけ）に合わせてマラエの敷地に入り、靴を脱いで先祖の家に入る。先祖の家は先祖そのものであると考えられており、靴や帽子を脱ぐことが規範になっている。中に入ると親族側に古老が並んで座っている。かれらはイウィの長老たちで、葬式があると声かけられるという。葬式の手順やマオリの文化的な規範（tikanga: ツイカンガ）を熟知していることが求められ

る重要な立場である。

訪問者が全員先祖の家に入ると、親族側（tangata whenua: タンガタ・フェヌア）の古老がまず話し始めた。先祖やマオリの神々に挨拶し、集まった人たちに挨拶する。挨拶が終わると親族側の人たちはワイアタ（waiata: 歌）を歌う。挨拶をするということはその人の気持ちをさらけ出すことであり、周りからの呪術にかけられる可能性があるため、歌を歌ってそれを遮るという慣習なのだという。

親族側の挨拶が終わると、今度は訪問者側の挨拶が始まる。訪問者の一団が故人とどのように関係がある人たちなのか、どんな思い出があるのかなどが語られた。そしてコハ（koha: 贈り物）を渡す。伝統的には食料を渡していたが、近年は現金のことが多いという。話し終わるとワイアタを歌う。その後、再び親族側の人たちが挨拶をし、ワイアタを歌う。テ・アラワの人々は挨拶を交互に行い、親族側が最初と最後に挨拶する決まりになっている。訪問者側の挨拶がそのあとに続かなければ挨拶のやりとりはこれで終わり、訪問者と親族側の人々は全員がホンギ（hongī: 鼻を押し付けあう挨拶）をする。ほとんどが知り合いであり、ホンギをするたびに会話をするため、それなりの時間がかかる。

全員とホンギを終えると、訪問者たちは先祖の家を出て、水で軽く手を洗って頭に水滴を振りかける⁵²。死者との接触はタブ（禁忌）であるため、水で清めるという規範である。その後、食堂（wharekai: ファレカイ）へ移動する。食堂には100～300人近くが食事をとれるスペースがあり、長方形の建物の長辺にそって長机が並べられている。そこで席について、故人の親族が準備するご飯を食べる。親族側が食事を提供することはもてなしと感謝のために重要なことと考えられている。またそれを受け取り食べるところまでが儀礼を構成しているため、訪問者側もそれを断ることはない。次の訪問者のグループが食堂を訪れるまでにはそこを立ち去るのが望ましく、概ね1時間しない間に退出する。

親族側は、この葬式の3日間は、料理とその片付けに忙しくなる。料理は時々によって違うが、おもにじゃがいもとクレソン、ベーコンボーンズを煮込むポイルアップやハンギ（hangi: マオリの伝統的な蒸し料理⁵³）、魚料理⁵⁴、トーストやコーヒー、紅茶を振る舞う。故人の直近の親族は先祖の家にいることが多いが、その他の拡大家族や近い準部族

⁵² 墓地から出るときも同じことをする。

⁵³ おもに、じゃがいも、クマラ（さつまいも）、ラム肉、鶏肉が蒸される。

⁵⁴ 生魚（row fish: ローフィッシュ）が通称の、白身の刺身とネギとココナツミルクなどを混ぜたものや、燻製した魚。

の人はおもに食堂で調理をする。葬式の期間は、子どもも大人も学校や仕事を休んで手伝いに来ることも少なくなく、拡大家族が総出で調理を手伝う。そして、概ね大量のじゃがいもの皮を剥いたりその他の野菜を刻んだりする作業に追われる。訪問者が去った後には使用済みの皿を洗って、テーブルを綺麗にし、食器を並べ直す。

葬式を手伝う拡大家族のメンバーは以下のように話す。

「タンギ（葬式）の手伝いは拡大家族の義務みたいなものだよ。手伝いに行かないと、あとあとお前はあのとき来なかったと言われることになる。そういうことをずっと繰り返していれば、いざ自分のタンギの時には誰もきてくれない。周りの目もあるし、だからみんな行くんだ」（30代男性O）

「実際きたら、いろんな家族のメンバーに会えるし、いつもは会えない人とも会えるから。タンギは悲しいことだけど、でも重要な機会でもあるよね」（30代男性H）

葬式それ自体が重要なマオリの実践であることと、それが人々が集まる機会になっていると考えられていることがわかる。

3日目の夜には、送り出し（poroporoaki: ポロポロアキ）が行われる。日が暮れると、棺が安置された先祖の家の中やその目の前の広場で、2時間近くにわたって歌や踊りが披露された。その親族集団のメンバーが構成する歌と踊りグループが主体になることが多いが、グループメンバーではない親族も次々と前に立つ。ここで演じられる歌と踊りは、その地域で伝統的に伝えられてきた曲目が半数ほどを占めるが、歌と踊りのグループが独自に作成した新しいものも頻繁に演じられる。

その夜は、可能な人たちは先祖の家に泊まり、翌朝、数人が早くに起きて墓地（urupa: ウルパ）に穴を掘った。法律で約180センチメートル以上の深さの穴に埋葬しなければならないと定められており、深さを測りながらスコップで掘る。穴の準備ができると、故人を先祖の家から担ぎ出す。その際にも、親族の人々によってハカが踊られた。

墓地では、親族のメンバーが改めて挨拶をして、参列者は一人ずつ穴の横に積み上げられた土を一握り握って棺に被せていった。全員がそれを済ませると、スコップで穴を埋め、葬式は終了した。

葬式では、示してきたように拡大家族の成員も、イウィやハプの成員も関わっており、それが伝統的な集会場で行われる。調査した拡大家族も葬式への参加は「義務みたいなもの」とし、深く関わっていた。

3-4. 学校、言語、アイデンティティ

ここでは、(7) マオリ語を話せるかについてまとめる。

子どものいく学校の選択は、マオリ社会の中で重要な選択の一つである。ニュージーランドの学校には、英語教育をする一般学校（メインストリーム校）とマオリ語教育を行うマオリ・イマージョン校があるからである。イマージョン校に通うとマオリ語教育とマオリ哲学に基づく価値観を学ぶことになる。しかし、イマージョン校に入学するためには、日常のマオリ語が話せることが前提となっている。そのため、家でマオリ語を使用しているか、コハンガ・レオ（kōhanga reo: マオリ語を使用する保育園）に通っていたかが重要になる。

統計によると、ロトルアに居住しているマオリのマオリ語話者率は26.7%である（Stats New Zealand 2018）。一方で、調査した拡大家族のマオリ語話者率は73%（41人中30人）であった。この違いはどこから生まれるのだろうか。拡大家族のメンバーからよく聞かされたのは、「気を抜けば、私たちはすぐにパケハ（ヨーロッパ系ニュージーランド人）になってしまう」という話だった。

「普段、生活をする中でどれくらいマオリ文化と関わる機会がある？ テレビをつければ英語の番組、街に出ても店員さんとは英語で会話する。生活だって昔とはちがう。電気の通った家に住んで、食べ物はスーパーに買いに行く。だから、マオリ文化は、意識的に伝えていこうとしないと伝わっていかない」（60代男性D）

この語りに象徴されるように、かれらは文化の伝承に常に意識的になる必要があると考えている。そうでなければ、パケハになってしまう、つまり、マオリの価値観を失いパケハと同じように考えるようになってしまう、と気にしているのである。マオリの価値観を失うということはマオリ文化の喪失に関わることであったが、拡大家族のメンバーがとくに気にしていたのはマオリ語の教育であった。

「言葉のニュアンスがわかっていないと、その文化の本当のところはわからない。
だから、マオリであるならマオリ語を話せることが大切」 (60代男性D)

そう語る第1世代の男性は、幼い子どもたちに話しかける時は常にマオリ語を用いていた。家にはだいたいいつも10歳以下の子どもがいる。週末になると拡大家族のメンバーが集まるため、幼い子どもたちが10人近くになることも少なくなかった。そうしたときも、この拡大家族のメンバーの多くはマオリ語で話し合い、子どもにもマオリ語で話しかけていた。「外に出ればそこはパケハワールド（白人の世界）だが、家の中はマオリワールドにできる」 (20代男性B) と男性メンバーの一人は誇らしげに話した。

拡大家族の一人が語っていた通り、現代のニュージーランド社会で、日常生活のほとんどをマオリ語のみで過ごすことは難しい。しかし、調査した拡大家族では、拡大家族のメンバーが多く集まって小さな社会を作り上げ、子どもの生活環境を囲い込むことで、マオリ語で自然に生活できる空間を作り出していた。生まれた時からマオリ語で育てられるため、拡大家族の中には第一言語がマオリ語である人が多かった。マオリ的な生活環境に閉じ込められることで、子どもはマオリ社会を自然と学びながら成長していたのである。拡大家族の多くの子どもたちは家でマオリ語の会話をしており、コハンガ・レオやイマージョン校に通っていた。親は、マオリ語で育ってきた子どもたちは、小学生になると一度は英語を学ばせるために一般学校に通わせるという。その後の選択は比較的自由で、子ども自身が選ぶことがある。

一方で、こうしたマオリ語を第一言語とする人たちはロトルア全体を見れば多数派ではない。調査した拡大家族の中にもマオリ語が話せない人はいた。

「マオリ語を話せるやつは、だいたい子どもの時からマオリ語で育ってきた人だ。
俺の親はマオリ語が話せないから、マオリ語で育ってきたわけじゃない」 (20代男性R)

彼の親は、「自分の親が学校に行っていた時は、学校でマオリ語を話すのは禁じられていた。マオリ語を話すと厳しく罰せられていたんだ。だから、親同士が家でマオリ語を話すことはあっても、俺たちには英語でしか話しかけなかった」 (50代男性J) と話した。そのため、マオリ語を習得することはなく、その子どももマオリ語を話せないのである。

20代男性Rと同様、彼の妹や弟もマオリ語はわからないという。「マオリ語も勉強しようと思ったけど、語順も英語と違うし単語も違うしで断念した」（20代女性C）と残念そうに話した。しかし、かれらの周りでは、いとこたちがよくマオリ語で話している。男性Rは、その会話の輪に入ることができないとき、自分のことを偽物のマオリだと思ふことがあると話した。

「両親がマオリだから俺もマオリだよ。マオリなんだけど、やっぱりいとこたちがマオリ語で話しているときにその輪に入れないと、偽物なのかなっていう気持ちになる」（20代男性R）

そう語った彼は、拡大家族が集まる時にもその家を訪れることはほとんどなかった。それも、この疎外感が影響している可能性がある。一方で、マオリ語が話せない第2世代の中高校生たちは、学校でマオリの歌と踊りに取り組むグループに参加していた。

「マオリ語は話せないけど、カパハカ（マオリの歌と踊り）はマオリ語が話せなくてもできるよ。ぼくはやっぱりマオリだし。カパハカしたいなって思った」（10代男性K）

マオリ語が話せない人は一般学校に通っていたが、一般学校にもマオリの歌と踊りに取り組むグループがあった。拡大家族の成員のうち学校に通っている全員が学校の歌と踊りのグループに所属していた。マオリ語ができるかどうかを気にせず「マオリになれる場」として、歌と踊りが機能しているようである。小中高、あるいは大人のカパハカグループに関わっている人、関わったことのある人（既に引退した人）は、拡大家族41人中30人で、歌と踊りの実践が文化的活動の中でそれなりに重要な位置にあるといえそうである。

4. まとめ

本章では、都市化した地域にもともと住む地元のマオリを都市の地元マオリとよび、かれらの生活について述べてきた。都市マオリ研究では、移住したマオリは伝統的に居住してきた土地や親族から離れたことで慣習に関する知識を失い、「伝統的」なマオリのあり

方に執着せずに、新しいアイデンティティを構築していると報告されてきた。しかし、都市マオリ研究者は都市マオリについての理解を深める一方で、その反対の存在、つまり移住していないマオリに大きな注目を寄せてこなかった。本章ではそれらを批判的に検討し、都市の地元マオリ、すなわち都市化した地域に伝統的に居住してきたマオリの存在を指摘した。

ニュージーランドの北島の中央北部の都市ロトルアは、ニュージーランド統計局の分類上大都市であるだけでなく、都市的環境も備わった場所であった。ロトルアは伝統的に、テ・アラワ・ワカの中でも、テ・アラワ・イウィの人々が居住してきた場所であった。ロトルアに住むマオリのうち、2割近くの人々はテ・アラワ・イウィに所属すると回答しており、かれらは、都市の地元マオリであると考えられた。そのうえで、本章ではフィールドワークのデータに基づいて、ロトルアに居住する都市の地元マオリの実践を描いた。

ここで議論をまとめる前に、調査した拡大家族のマオリ社会のなかでの立ち位置を確認し、その一般性を示しておきたい。記述した拡大家族は、マオリ語を話す割合がロトルアの平均よりも遥かに高く、また歌と踊りのグループに関わっていることもあり、それによってマオリの文化的実践にも多く参加している可能性があった。また、そもそもロトルアがマオリの集住地域であるため、比較的マオリがマオリとして生活しやすい場であるということも加味しなければならない。一方で、ロトルアでは歌と踊りの大人の大会に21グループが参加しており、ニュージーランドの別の地域と比べてもグループの数は多い。これだけでマオリの文化的実践が盛んに行われている指標になるとはいえないが、この拡大家族と似たように文化と密に関わっている人々が多いことが推測できる。また、ロトルア以上にマオリが集住している地域は他にもあり、マオリの人口割合が60%を越す地域もある。そのため、この拡大家族の実践や現状は、都市マオリと比べれば、マオリ語話者率が多いことや土地とのつながりが強いという点で、はるかにマオリ文化と接触しているといえるが、ロトルアに住むマオリやその他の地域の都市の地元マオリという観点から見れば、一般的とまではいえなくとも、特殊な事例と呼ぶほど稀ではないと考えられる。こうしたことから、調査した拡大家族の実践は、都市の地元マオリの特徴として提示することができるだろう。

現在の西洋主流のニュージーランド社会で、マオリとしての文化的実践の維持や継承が困難であることは明白である。都市マオリたちは、移住した先で、土地との関係を失い、言語や文化の実践の維持や継承がしづらい状況にあることから、それらに基づかないマオ

りとしてのアイデンティティを構築している、と報告されてきた。では、都市の地元マオリはその状況とどのように異なるのだろうか。現代的なマオリの価値観とアイデンティティの状況を測る指標であった、(1) マオリとしての自己同定、(2) マオリの出自や系譜の知識、(3) 集会場での活動への参加、(4) 拡大家族の成員との関わり、(5) 伝統的な土地とのつながり、(6) 他のマオリとの関わり、(7) マオリ語の能力、に基づいてもう一度調査した拡大家族の実践や現状を整理してみよう。

拡大家族の直近の先祖は、ロトルア周辺へ移住したマオリであった。しかし彼は、ロトルア周辺を地元とする女性と結婚したため、その子孫にとってロトルアは「自分たちの伝統的な居住地」であった(2)。かれらは、先祖が暮らしてきた土地で仕事を始めたり、積極的に関係のある土地へ子どもたちを連れて遊びに行ったりしていた。それは、土地とのつながりを意識し、マオリとしての価値観を維持するためであった(5)。また、子育ての段階から子どもがパケハ的な価値観にとらわれてしまわないよう(1)、マオリの文化や言語の維持や継承を意識していた(7)。マオリの文化でもっとも重要な儀礼と考えられている伝統的な集会場での葬式へも頻繁に参加しており(3・6)、調査した拡大家族は、日常的に強い意識を持ってマオリの文化や慣習の維持・継承を試みている人々であった。その実践が可能なのは、拡大家族のメンバーの多くが比較的近くに住み、密な関係を保っているのみならず(4)、自分たちの伝統的な居住地に住んでいたからであったといえよう。こうして、調査した拡大家族はマオリ文化との関わりを強く維持しようとしていた。

拡大家族のメンバーは、マオリ文化を意識して生活しなければ、現代ニュージーランド社会でマオリ文化はすぐに失われてしまうものであり、マオリは「すぐにパケハになってしまう」と考えていた。そのため、上記で挙げたようなマオリ文化と積極的に関わる努力を続けていた。一方で、拡大家族の中にもマオリ語がわからない人がいた。かれらは「自分はマオリだ」と考えていながら、いとこたちのマオリ語の会話に入ることができず、偽物のマオリのような気がするという不安を感じていた。こうした一枚岩では語れないマオリ文化との関わりを持つ拡大家族のメンバーたちが、比較的平等に関わっているマオリの文化的実践が歌と踊りであった。

歌と踊りは、遠方に住む拡大家族メンバーがロトルアに帰ってくる機会を作り出していた。歌と踊りのグループは葬式の過程にあった送り出し(ポロポロアキ)の際には中心的な存在となっていた。さらに、マオリ語が流暢ではない人たちも歌と踊りに親しんでいた。つまり歌と踊りは、現代のマオリ社会において、親族集団の関わりを深め、マオリ語

のレベルに関わらず、マオリ文化を学び実践することを促進するものとして機能しているといえそうである。その実際の状況についての詳細は第5章で議論することとし、次章では、そのマオリの歌と踊りがどのようなものなのか、現代の形式になるまでの歴史的過程を示す。

第4章 カパハカの形成と隆盛

前章で明らかにしたように、都市的環境において「意識していなければすぐパケハ (pākehā: ヨーロッパ系ニュージーランド人) になってしまう」と述べるマオリは、言語や文化、親族集団や土地との関係を維持するための実践を行っていた。そのなかで、歌と踊りは、人々のつながりを維持し、マオリ語の能力にかかわらずマオリ文化との接続を可能にしている実践の一つであることが指摘できた。

本章では、歴史的な視点から、現代のマオリの歌と踊りの形成過程を整理する。そもそも、マオリにとって歌と踊りは何であったのか、植民地化はどう影響したのか、そして、西洋的なものをいかに受容し、どのように取り込まれながら現代において人気のある文化的実践としての立場を築いたのかを明らかにする。

1. マオリにとっての歌と踊り

マオリの踊りは、常に演者が歌いながら踊る⁵⁵。そして、その歌詞を表現するための振り付けがつけられる。つまり、歌と踊りは表裏一体であり、手、足、脚、体、声、舌、目、それら全ての動きを使って、挑戦や歓迎、喜び、軽蔑や侮蔑の歌詞を伝えるものとされる (Armstrong 1964: 119; Hokowhitu 2014: 273)。ある踊りの一節には、このようにも説明されている。

ハカとは言葉のメッセージであり (Ko te haka he kupu kōrero)

心に刻むものであり (He mea whakairo e te ngākau)

口を伝って表現するものであり (He mea whakapuaki e te māngai)

体によって立ち現れるものである (He mea whakatū e te tīnana)

(Armstrong 1964: 119; Kāretu 1993: 22-24)

マオリの踊りの起源は、太陽であるタマ・ヌイ・テ・ラ (Tama Nui Te Rā) と関係している。タマ・ヌイ・テ・ラは、二人の女性と結婚した。一人は、冬のヒネ・タクルア

(Hine Takurua: 冬の女性)、もう一人は夏のヒネ・ラウマツィ (Hine Raumati: 夏の女性)

⁵⁵ 本稿では踊りの説明をしていても歌の歌い方や歌詞について言及することが多々ある。それはマオリの踊りでは、演者が絶えず自分で歌いながら踊るからである。

だった。タマ・ヌイ・テ・ラ（太陽）とヒネ・ラウマツィ（夏の女性）との間にできた子がタネロレ（Tānerore）である。タネロレは、夏の暑い日に砂浜や路上にみられる陽炎であり、マオリは、陽炎の揺らめきは、タネロレが母のヒネ・ラウマツィに踊って姿を見せられているのだと考えたという（Best 1976: 93; Ka'ai-Mahuta 2008: 167; Kāretu 1993: 24）。タネロレのこの動きは、マオリの歌や踊りをする際に欠かせない要素として組み込まれている。それがウィリ（wiri: 震え、震える）と呼ばれる動作で、手の平を素早く回転させる。どんな歌や踊りでも、演者は手を回転させ続けなければならない。踊りの起源であるタネロレを表象し、その存在に敬意を示すためである⁵⁶。

マオリにとって、歌と踊りは、西洋的な意味での歌や踊りとは異なる意味合いを持つ。例えば、一般的にダンス（dance）と説明されるハカ（haka）は、リズムに乗った動きの連続として英語で定義づけられる「ダンス」にはおさまらない。ハカの表現には、言葉と動作が劇のような様相で嵌め込まれているからである（Hyland 2019: 259）。また、引用部にある通り、ハカは言語的なメッセージであり、多分に歌の要素を含んでいる。文字を持たなかったマオリにとって、歌と踊りが歴史を伝える手段であったため（Best 1976: 185）、言葉と振り付けが連動した、ストーリー仕立ての歌と踊りがつくられるようになったと考えられる。つまり、ハカはリズムに乗った動きの連続のみでは説明できない、詩や、歌、踊り、劇や歴史などが混ざり合い統合したモノであるといえる。

このような歌と踊りは、歓待儀礼や葬式など、様々な場面で演じられる。とても感情的で、他のどんなマオリ文化の側面よりも情熱や激しさを表現するものであるといわれており、それを演じるおもな目的は尊敬や敬意を表明するため、世の中に対する挑戦や反抗のため、また近年では、先住民のアイデンティティを表象するため、先住民の主体性の表現とその獲得のためだとされている（Armstrong 1964: 119; Hyland 2019: 259; Sweetman & Zemke 2019: 702）。

上記の通りハカの起源はタネロレにあるわけだが、歌と踊りが集団によって初めて演じられたのは、ツイニラウ（Tinirau）の妻たちによってだったとされている。ツイニラウは、自分の子どもツフルフル（Tuhuruhuru）が生まれると、著名なトフンガ（Tohunga: 呪術者、知恵者、司祭）に名付けの儀礼をしてもらおうと考え、遠く離れた村からカエ

（Kae）を呼んだ。無事に儀礼が終わると、ツイニラウは礼として、自分のペットであり友人でもあるクジラ、ツツヌイ（Tutunui）の肉を少し切り取って司祭カエに食べさせた。そ

⁵⁶ また、ウィリの動作はマウリ（mauri: 生命力）を表現するものでもある。

れはとろけるような美味しさだった。いよいよ司祭のカエが家に帰るときがきた。ツイニラウは立派な司祭に相応しいカヌーを用意してそれで帰ってもらおうと思っていたが、司祭カエはクジラのツツヌイに乗って帰ることを希望した。そういうことなら、とツイニラウはクジラのペット、ツツヌイを呼び、カエを村まで送ってくれるように頼んだ。

司祭のカエは、自分の村のそばの浜辺に近づくと、降りろと合図するツツヌイに呪文をかけて浜に打ち上がるように仕向けた。そして、浜に打ち上がり息絶えたツツヌイを村のみんなで食べたのだった。ツイニラウは、ツツヌイの帰りを待っていたが、どれほど待っても帰ってこず気にしていた。そして、しばらくして、自分の飼っていたクジラは司祭のカエによって食べられてしまったことを知ったのだった。

戦士たちで攻めていくとカエに逃げられるかもしれないと思ったツイニラウは、カエを見つけ出すために、自分の妻を含む40人の女性たちを送った。そのメンバーには、ヒネ・テ・イワイワ (Hine Te Iwaiwa)、ラウ・カタ・ウリ (Rau Kata Uri)、ラウ・カタ・メア (Rau Kata Mea) などがいた。それぞれ、編み物の神、音楽の神、笑いの神とされている。このほかにも、この集団で派遣された人々はみな、何かしら芸術やエンターテインメントの神だったとされている。彼女たちは、カエの顔を知らなかったが、歯に隙間があることだけツイニラウから聞いていた。だから、村々を回って歌と踊りで人々を楽しませ、みんなを笑わせて歯を見ることで、カエを特定して村に連れ帰ろうとしていた。彼女たちはある村に辿り着き、歌と踊りを披露した。しかし、その村の一人の男性が最後までどうしても笑わなかった。そこで、最後に少し卑猥で過激なハカ (歌詞4-1) を踊ってみせると、ようやく村人全員が笑った⁵⁷。笑わなかった最後の一人の歯に隙間があるのを彼女たちは見逃さなかった。それが司祭のカエだったのである。彼女たちは呪術を使って人々を寝かせると、カエを連れてツイニラウの待つ村に帰った。そして、司祭のカエは、彼が食べたクジラのツツヌイの仇として、ツイニラウに殺された (Armstrong 1964: 121; Best 1976: 93-95; Kāretu 1993: 15-16; Reed 1999: 91-95)。この時の歌と踊りが、初めて集団によって演じられたものであるといわれている。

現在、マオリの歌と踊りは、全国大会を中心に盛り上がりを見せている。全国大会では、このヒネ・テ・イワイワらにちなんで、男女20人ずつの40人の集団でマオリの歌と踊

⁵⁷ これは、人々を笑わせるために卑猥な表現を用いたものであり、ハカや、その他のマオリの歌と踊りが本質的に卑猥なものであるわけではない。

りを演じる。舞台上で演じられるマオリの歌と踊りは、現在カパハカ (kapa haka) ⁵⁸と呼ばれて親しまれている。一連の歌と踊りを一定のプログラムにまとめ、舞台芸術として構成したものがカパハカで、文字通りに直訳すると、カパは列やグループ、ハカは踊りを意味するため「列になって踊る踊り」や「グループでの踊り」になる。最近ではマオリの歌と踊りの総称としても用いられている。カパハカと呼ばれる踊りがあるわけではなく、あくまでもマオリの歌と踊りの上演形式、あるいはその総称である。

歌詞4-1. ヒネ・テ・イワイワらによって演じられたハカの歌詞

マオリ語	訳
E ako au ki te haka	私は踊りを教わった
E ako au ki te ringaringa	私は手の動きを教わった
E ako au ki te whewhera	私は広げることを学んだ
E! Kāore te whewhera	いや、広げることじゃないよ
E ako au ki te kōwhiti	私は動かし方を学んだ
E! Kāore te kōwhiti	いや、動かし方じゃないよ
E kōwhiti nuku, e kōwhiti rangi	下に、上に
E kōwhiti puapua, e kōwhiti werewere	私のを動かして、動きを止めて
E hanahana a tinaku. . . e!	あなたのであたたためてよ

出典：Best 1976: 93; Kāretu 1993: 15-16

2. 儀礼で用いられる歌と踊り

現在のカパハカの基礎には、マオリの歓待儀礼にはじまる様々な儀礼や、来訪者 (manuhiri: マヌヒリ) のもてなしのために行われていた歌と踊りがある。ここでは、マオリの踊りがウォーダンス (戦いの前の踊り) として知られるようになるきっかけ (cf. Banks 1962: 30; Beaglehole 1955: 169) となった儀礼を紹介しながら、植民地化以前、どのような文脈で歌や踊りが踊られていたのか、アームストロングの著書『マオリの遊びと踊り (Maori games and hakas)』 (Armstrong 1964) より説明する。

村に初めて訪れる人がくると、ウェロ (wero: 挑戦) からはじまる、ポフィリ (pōwhiri) という儀礼が行われた。これは来訪者が友好的な目的で訪れたのか、敵対的な理由で訪れたのかを確かめるために行われていたものである (Armstrong 1964: 76)。

⁵⁸ カパ・ハカと記すこともできるが、マオリ語でもkapa hakaとまとめられることがあること、そして頻出単語であるため、本稿では「カパハカ」と記す。

まず、村の見張り番が来訪者（マヌヒリ）を見つけると、男たちに声をかける。男たちは武装して村の前に列を作る。彼らはこの儀礼で、来訪者に対してタンガタ・フェヌア（tangata whenua: 土地の人、現地人）として振る舞う。列の中から一人がラカウ・ファカアラ（rākau whakaara: 挑戦のための槍）を持って相手のグループに近づく。彼は相手が誰であるのかを確認し、さらに平和的な目的で来たのかを確認するために、自分のグループと相手のグループの間に槍を横にして置く。彼が村の前の列に戻ると、次の人が同じような槍を持って相手の武装具合などを確認する。そして三番目の、一番重要な役回りの者が槍を持って相手に近づき、槍を置くと、自分のタイアハ（taiaha: 装飾を施した、槍と棍棒が一体化した武器）を使って複雑な動きを見せる。それが終わると来訪者に背を向けて自分の列の方へ走る（Armstrong 1964: 76）。

来訪者は走っていく彼を追いかけ、捕まえた場合そこで擬似的な戦いをする。捕まると自体は迎える側にとっては悪いことの兆候とされており、あまり望ましくないという。うまく逃げ帰ってくると、来訪者は現地人の前で地面に膝をつく。すると現地人は武器を持ったままハカ・ペルペル（haka peruperu: 武器を持って踊る、力を見せつけるような猛々しい踊り）を踊る。踊り終わると今度は来訪者がハカ・ペルペルを踊る。それも終わると、ようやく村の中心部、マラエ（集会場）へ向かう道が開かれ、女性によるカラंगा（karanga: 呼びかけ）によって村の中へ導かれる。

マラエへ着くと、そこで迎える側（タンガタ・フェヌア）も来訪者（マヌヒリ）もファイコレロ（whaikōrero: スピーチ）をする。自分たちが何者で、どういう目的で来たのかなどを正確に伝える。複数人が話すことがあり、何時間にもわたって行われることもあった。発言のあとには、毎回ワイアタ（waiata: 歌）が歌われる。このワイアタは、話し手が様々な情報を開示した結果魂を防御できなくなり、他者からの呪術にかけられてしまうため、その魂を守るために歌われるものだという。話し手は、タイアハや杖を持っている場合、それを自分と訪問者の間に垂直に構えることで魂を守ることもある。両者のファイコレロが終わると、ホンギという、鼻を押しつけ合う挨拶が行われ、村の者も来訪者たちも揃って食事をとる。マオリたちには、「同じ釜の飯を食った仲」が重要という考え方があり、同じ場所で同じ食事をとることで友好を示すのだという。これで来訪者たち（マヌヒリ）のタブ（tapu: 神聖性、禁忌）が洗われ、歓待儀礼は終わりとなる（Armstrong 1964: 76-77）。

ポフィリやウェロの形式には地域や部族による違いがあり、一つの絶対的な例はない

(cf. Salmond 1976: 132-137)。しかしいずれのケースでも歌と踊りは欠かせないものであった。

3. ミッションナリー、観光、王室訪問の影響

歌と踊りはマオリの文化的実践と伝統的に深く結びついたものであったが、西洋との接触以降、大きく影響を受けて変容してきたことが知られている。ここでは特に大きな影響を与えたとされている、ミッションナリー、観光、そして王室訪問の三つの出来事を整理する。

3-1. ミッションナリーによる制限

1814年、初めてのキリスト教ミッションがベイ・オブ・アイランズに設立された。設立を指示し、その教会で仕事をしたのは、英国国教会を基盤とするチャーチ・ミッションナリーのマースデンであった。彼は、マオリが娯楽や戦いの文脈で歌や踊りをするとともにしばしば遭遇した (Youngerman 1974: 84)。そして、早いうちからそれらを禁止するよう働きかけた。ミッションナリーのメンバーが歌詞の中身を正確に把握していたとは思われないが、内容が卑猥であるとして禁止したのである。また、許可した場合でも、当時の宣教師たちには原始的に感じられた音楽を西洋的な音楽にしようとしたため、マオリの伝統的な歌は失われる傾向にあった (McLean 1965: 299)。

3-2. 観光化の影響

1860年代には、儀礼のために演じられてきた歌と踊りを、観光のために演じる場面が現れた。1860年代の土地戦争の間、ロトルア周辺に住むテ・アラワ・イウィに属するマオリは、部族内での争いを避けるために全員が政府軍の側に立って参戦した。そのため、ロトルアは政府軍にとって安全な場所となった。主要な港であったタウランガからロトルアまでの道が整備されると、政府軍の兵士はロトルアに滞在する機会が増加した。そして、評判が各地に広がることで、ロトルアはニュージーランドの最初の観光地となった (Tahana, Te O Kahurangi, Simmons & Fairweather, 2000: 13)。パケハは、ロトルアが主要な港から遠いため、住むのには適さない場所と考えていたが、温泉や当時世界の8番目の不思議とまでいわれた「ピンクと白のテラス (Pink & White Terrace)」と呼ばれる水の流れる大きな

段丘があり、注目を集めた。また、マオリの文化に興味を持つ人も増え、多くの観光客がやってきた (Tahana, Te O Kahurangi, Simmons & Fairweather 2000: 22; Weed 1912: 8-10)。歌と踊りを見せる観光ショーが始まったのは、1960年代だった。1862年に、21人のマオリがマオリの歌と踊りを見せるためにオーストラリアとイギリスへツアーに連れて行かれたが、かれらが戻ってくると、ピンクと白のテラスを見に来た観光客を相手に観光ショーを始めたのである (Te Awekotuku 1981: 157)。

この頃の観光の運営は、テ・アラワ・イウィ (部族) に属するハプ (準部族) である、ンガツィ・ツホウランギ (Ngāti Tuhourangi) の人々が独占的に行っていた。ロトルアの観光の歴史についてまとめたテ・アウエコックは、ピンクと白のテラスへの案内や、場内での写真撮影・スケッチをするための課金システムの導入、歌と踊りのショーなどはほぼ全てンガツィ・ツホウランギの人たちが自分たちで取り仕切り運営していたと述べている

(Te Awekotuku 1981: 45-63)。コミュニティ・ベースの観光は、近年のエコ・ツーリズムや持続可能な観光で注目を集め、自らのアイデンティティを高め、民族的な自決権の獲得として描かれることが多い (cf. Hinch 2004)。確かに、ンガツィ・ツホウランギが主体的に運営することで、植民者による搾取の対象にならなかったといえる。しかし、それまでの生業形態をほとんど失い、金銭に依存する西洋経済に巻き込まれることになったという点において (Te Awekotuku 1981: 49)、植民地化の影響は大きかったといえるだろう。

観光の発展を経て、マオリの歌と踊りはガイドブックを通して表象されることとなった。ロトルア周辺を紹介した最初のガイドブックH.G.では以下のように説明されている。

ほんの少しだけダンスが踊られる。しかし、それはジェスチャーと、音と表情で構成されていて、それぞれは素晴らしいのだが、同じくらい意味のわからないものだった (Te Awekotuku 1981: 52)。

また、別のガイドブックでは次のように紹介されている。

ヒネミヒという彫刻の施された家で、観光客である紳士の方々の視線を浴びながら、ハカ、すなわちマオリのダンスが演じられる。訪れる価値はあるが、それは踊りを見るためではない。踊りは、野蛮な人々というイメージから想像できるものでしかなく、文明化された人々の繊細な感覚を何も理解していないのである

(Spencer 1885: 9, cited in Te Awekotuku 1981: 82)。

こうした表現はそのほかのガイドブックや旅の記録にも記されているという。テ・アウェコックは、ビクトリア朝の時代にあった皮肉な言い回しなのかもしれないと述べ (Te Awekotuku 1981: 83)、マオリの踊りを単なる野蛮な踊りとして表象しようとしていたかどうかについての評価を留保している。こうした言い回しによって、観光客は「どんな野蛮さなのか」に興味を持ったかもしれないが、実際にどのような影響を観光客やマオリに及ぼしていたかは計り知れないところがある。多くの観光地で議論されるようにステレオタイプを増幅させ、植民地主義の観念を再生産した可能性も大いに考えられる (cf. d'Hautesserre 2004)。しかし、いずれにしても、それだけ歌と踊りが注目されるようになっていたことは間違いない。

それでは、観光はマオリの歌と踊りにどのような変化をもたらしたのだろうか。マオリたちが行っていた観光ショーでは、ほとんどの場合ハカが行われていると記述されているが、当時、歌と踊りで用いられる調べは詠唱 (chanting) 形式であった。詠唱はマオリの伝統的な歌の様式だが、ガイドブックの記述にあるように西洋人には「理解できないもの」であった。マオリに伝わる歌は、西洋人が思うようなハーモニーのあるものではなく、一定のリズムの単旋律音楽 (モノフォニー) で、たびたび音が上がったたり下がったりするようなだけのものだった (Armstrong 1964: 72-73; McLean 1964: 47)。人類学者のエルスドン・ベストは、「イギリス人の耳にとって、このタイプの歌は何の憧憬にも値しない。ただただモノトーンで調子外れのものだと感じるだけだ」 (Best 1976: 187) と評している。マオリの伝統的な音楽は西洋人には理解されず、楽しませることはできなかったため、マオリたちは、観光客のニーズに合わせて、賛美歌のメロディにマオリ語の歌詞をつけるという形で、西洋風のメロディやハーモニーを取り入れていった (Armstrong 1964: 72)。

その後、マオリの歌と踊りは、観光の文脈においてニュージーランドを代表するエンターテイメントとしての地位を築いた。マオリ村の観光地として早くから栄えたロトルア南部のファカレワレワ (Whakarewarewa) では、英語を話せるマオリがガイドとして村を案内し、村の各所で歌と踊りを紹介した。もっとも人気のあったガイド、マケレツイ

(Makereti) によるファカレワレワでのツアーは昼間に行われ、夕方になると彼女はファカレワレワやロトルア市内でコンサートの上演を行った。コンサートでは、ハカや棒を投

げ合う遊びが披露され、マケレツィの姉のペラの率いるポイダンサー⁵⁹たちも登場したという (Diamond 2007: 55)。1906年の11月から翌年の4月まで、ニュージーランドの南島のクライストチャーチで国際展覧会が開かれ、会期中500人のマオリがその会場に滞在し、歌と踊りを観客たちに見せたという (Diamond 2007: 59-60)。こうして、マオリの歌と踊りは西洋風のメロディを取り入れながら、とくに観光客などの非マオリを楽しませるものとして確立していった。

3-3. 王室訪問

1800年代後半から続いたイギリス王室のニュージーランド訪問もまた、マオリの歌や踊りに大きな影響を及ぼしたと考えられている。王室訪問の際には歓迎のためにマオリが歌と踊りを披露したが、それはのちに客人を迎える以上の意味をマオリたちにもたらした。

1870年に、エディンバラ公が王室では初めてロトルアを訪れた。土地戦争の最中だったため、通常の儀礼は行われなかったが、900人ほどのテ・アラワ部族の人々がエディンバラ公を見に集まったという。エディンバラ公は、ロトルア湖のほとりにあるマオリの村オヒネムツ (Ohinemutu) に泊まって、そこで歌や踊りを楽しんだとされている (Stafford 1977: 53)。

マオリの歌と踊りにもっとも大きな衝撃を与えたといわれているのは、1901年5月14日の、コンウォール公とヨーク公によるロトルア訪問である。この時も王室の前で歌と踊りが披露されたが、ロトルアのマオリだけでなく、国中からたくさんのマオリの部族が訪れた。かれらは2週間前からロトルアに集まり、朝から晩までリハーサルに取り組んだという。土地戦争で最後まで政府と敵対していたワイカト地域のタイヌイ・ワカの人々は誰一人としてこなかったが (Diamond 2007: 41-42)、それでもマオリの全人口の10パーセント (約4500人 (Stats New Zealand 2018)) が集まったといわれている (Gardiner 2007: 55)。そして、ロトルア中心部にあるアラワ公園で何千人ものマオリが、王室への忠誠心を見せるために歌と踊りを競った (Gardiner 2007: 54-55; Stafford 1977: 53-54)。これは、多くのマオリにとって、かつては敵対していた部族とも一つの場所に集まって踊りを披露しようという稀有な体験だったことは間違いない。観光とは切り離された文脈で⁶⁰、また

⁵⁹ ポイは、ボールに紐をつけた道具である。ポイダンスでは、そのポイを回して踊る。詳細は後述する。

⁶⁰ 観光ショーはほとんどロトルアでしか行われていなかったため、集まった多くの人々にとって新しい経験だったと考えられる。

歓待の儀礼とも異なる文脈で、歌と踊りを披露しその出来を競い合うという新しい意味合いがマオリたちの間で萌芽的に共有された機会だったのである（Gardiner 2007: 55; Te Awekotuku 1981: 161）。

また、この機会に広くマオリ一般に新しい踊りのレパートリーが付け加えられた可能性もあるという。現在では、マオリの女性の踊りといえばポイダンスとされているが、テ・アウェコックによれば、1901年までのロトルアの観光ショーでポイダンスが踊られていたという記録はない（Te Awekotuku 1981: 162）。そして、この1901年の大イベントの際にも、ポイダンスを演じたのは4グループだけだった（Paringatai 2004: 192-195）。ポイダンスの出自の細かいことは実はよくわかっておらず、西洋接触以前からあるとは考えられているものの、ジェームズ・クックをはじめとする初期の接触の記録では言及されていない（Youngerman 1974: 94）。ポイダンスの記録はほとんど残されていないが、ポイのボールそれ自体は子どもの遊び道具として、また飾り物として作られており、博物館にも収集されていた（Best 1976: 101-103; Te Awekotuku 1981: 162-163）。ニュージーランドのオタゴ大学でポイの歴史について修士論文を執筆したパリングタイは、太平洋諸島のジャグリングに似たボール遊びがポイ遊びの前身であり、それが単なる遊びから踊りのレパートリーとして広く認知されたのが1901年のこのイベントであったとしている（Paringatai 2004: 40-73, 140-206）。それ以降は、すでに述べた通りマケレツィたちがロトルアでポイダンスを披露するようになるなど、マオリ一般に共有されるようになっていく。この祭典を通じて、別の地域の踊りが広くマオリ全体に広がった可能性を指摘できるという（Te Awekotuku 1981: 162）。

このように、観光開発や王室訪問という19世紀後半から20世紀初期の歴史的な出来事が互いに影響しながら、儀礼で踊られていたマオリの歌と踊りは、観光客や訪問者を楽しませるためにハーモニーを用いたメロディを取り入れ、他地域の踊りをも内包する芸能となっていく。さらに、観光や競い合うという経験から、その出来栄を気にする態度も作られていった。これらの変化の根源は、西洋からの来訪者を楽しませるためという文脈で生じたものである。しかしその変化の過程で、マオリ内部では、観光や儀礼とは異なる文脈で、歌と踊りを披露し競い合うという新しい意味合いが共有されるようになっていった。

4. アクション・ソングのはじまり

カパハカは観光の文脈で確実な地位を築いていったが、植民地主義による同化政策や抑圧政策がマオリの芸能への取り組みに否定的な影響を及ぼしていたことは間違いない。20世紀初頭、とくに若い世代のマオリの間で、マオリ音楽から離れ西洋音楽へと傾倒する流れが進んでいた⁶¹ (Armstrong 1964: 104; Thomas 2007: 234)。さらに、キリスト教の布教の影響で、歌と踊りに取り組まない部族も出てくるようになっていた (Kāretu 1993: 35)。その状況を問題視したのが、マオリで初めて二つの大学で学位を取得し政治家となった、アピラナ・ンガタであった。

ンガタは、前述の通り、1874年に北島の西海岸を領土としているイウィ (部族)、ンガツイ・ポロウ (Ngāti Porou) に生まれた。政治学の修士号と法学の学士号をそれぞれ1894年と1897年に取得し、1897年にヤング・マオリ党を結成して政界で活躍する傍ら、人類学者としてマオリの歌を数多く記録したことでも知られている。彼の多くある功績のうちの 하나가、新しいマオリの踊りのジャンルを作り上げたことだった。

ンガタは、若者が伝統的なマオリ文化から離れていくことを危惧し、かれらの興味を引きつけるべくギターと、複雑な旋律とハーモニーを用いたアクション・ソングと呼ばれる踊りを作り出した (Armstrong 1964: 103-104)。アームストロングによれば、もともとマオリの歌と踊りのなかには、ハカ・ワイアタ (haka waiata) と呼ばれる、未婚の女子や少年たちが楽しむ目的で踊られるものがあつた (Armstrong 1964: 103)。これは、現在よく知られるハカの猛々しいイメージとは違い、メッセージを込めた歌に、数パターンの振りをつけたものである。アクション・ソングはそのハカ・ワイアタに着想をえたものであつたという (Youngerman 1974: 93)。ンガタは、古い形式のマオリの歌と踊りに若者が興味を持っていないことにたいして、古いものを後世に残すためには歌と踊りを含めた「古いもの」自体が時代に合わせて変化しなければならないと考えていた (Ngata 1928: 7)。つまり、伝統的なモノフォニーの詠唱形式の歌と踊りをただ維持するのではなく、時代に合わせた新しい形式が必要だと考えたのである。こうしてできたのがアクション・ソングであつた。アクション・ソングは、ギターを伴奏に、複雑な節回しに男女混成のハーモニーをつけ、メッセージ性の高い歌詞をのせて歌い、軽やかな振りをつけたものである。音楽性だけではなく、ハカ・ワイアタとアクション・ソングは振り付けにも違いがあつた。ハ

⁶¹ 20世紀初頭はワルツが流行っていた。そのため、第一次世界大戦以降に歌われるようになったマオリの曲にもワルツ調を取り入れたものが多かったという (Thomas 2007:)

カ・ワイアタでは、基本の6パターンの動きを、リズムカルに、美しく演じることが求められたが、その振り付け自体にはそれほど意味はなかった。一方ンガタのアクション・ソングでは、歌詞に沿って、その言葉を意味する振り付けをつけるようにした (Armstrong 1964: 103)。

はじめてアクション・ソングが踊られたのは、ンガタの所属していたヤング・マオリ党の1908年の定例会議の時だった。しかし、ンガタの新しい試みに年長者たちは理解を示さず、大きな反響はなかった。代表的なコンサート集団であったロトルア・マオリ・コンサート・パーティでも、アクション・ソングは上演プログラムに取り入れられていなかった (Armstrong 1964: 103)。

転機が訪れたのは、第一次世界大戦の出兵に関わる資金集めのための全国ツアーだった。1917年、第一次世界大戦にマオリの兵隊の出兵に要する資金を集めるために、ンガタはコンサート・グループを連れて全国ツアーを行った。その際、アクション・ソングを披露すると、爆発的な人気が出て各地で踊られるようになったという (Armstrong 1964: 104; Te Ao Hou 1954: 27)。アクション・ソングは、人々に魅力的なものとして受け入れられ、またマオリの伝統的な歌い方を用いないにしても、マオリがする踊りとして広く受容されたのである。

西洋的なメロディを取り入れたンガタのアクション・ソングは、「イギリス文化の効果的な採用」 (Ngata 1928: 8-9) であったといえる。ンガタは、マオリの頑固で古風な文化的要素は、必要に応じて時代に合うように変更された形で保存されるべきだと考えていた (Ngata 1928: 7)。そのため、マオリの文化を維持するために、その時代に合わせた道具を使い、文化を更新しながら、なおかつ伝統的なものを保持させようとしたのである。そして、ンガタの思惑通りに事は進んだ。

5. マオリ文化同好会

1930年代になると、アクション・ソングやポイダンス、ハカといった歌と踊りに取り組む、マオリ文化同好会が全国各地で設立されるようになった。初期のマオリ文化同好会の一つに、1936年にできたウェリントンのンガツイ・ポネケ・ヤング・マオリ・クラブ (Ngāti Pōneke Young Māori Club) がある。もともと単にンガツイ・ポネケと名乗っていたが、「若い人によりマオリ文化に興味を持ってもらいたいため」、同好会の名称にヤン

グ・マオリとつけたという (Strum 1955: 29)。文化同好会が、文化の維持や保存を目指して組織されていたことがわかる。文化同好会には、民族的出自に関わらず、マオリでもパケハ (ヨーロッパ系ニュージーランド人) でも、活動に興味のある人なら誰でも参加することができた。そして、マオリとパケハの相互理解も文化同好会の重要な目的としていた (Te Ao Hou 1964b: 34)。同様の目的を掲げた文化同好会は、首都のウェリントンだけでなく、内陸のハミルトンでも、1933年に創設されている (Te Ao Hou 1964b: 34)。マオリ文化同好会の活動を通して、儀礼の時に用いられてきた歌と踊りは、若者にマオリ文化を教え、伝えるために取り組まれるようになった。また、こうした文化同好会では歌と踊り以外に、ピウピウという、マオリが伝統的に着用していた植物の繊維で作るスカートのような衣服を作ったり、彫刻を学んだりすることもあった (Te Ao Hou 1966: 36-37)。

ロトルアのコンサート・パーティは観光の現場で踊る集団であったが、文化同好会はむしろ、自分たちで楽しむことや、マオリ文化に触れ学ぶという目的が強かった。それまでマオリ文化に興味を持ってこなかった若者たちは、1917年以降アクション・ソングの人気が出たことにより、それまで興味を示してこなかったマオリの歌と踊りを学ぼうとする機運が高まっていった。ンガタの当初の目的通り、アクション・ソングが若者たちをマオリ文化に引き込むきっかけとなり、同好会結成の基盤を作ったといえる。

第二次世界大戦後から1960年代にかけて、新しいマオリ文化同好会が続々とつくられていった。当時発行されていたマオリの情報を載せた雑誌テ・アオ・ハウ (Te Ao Hou: 新世界) には、1964年から1965年にかけて、17の同好会から送られた紹介文が記載されている (Te Ao Hou 1964a: 41-42; 1964b: 34; 1965a: 51; 1965b: 3; 1965c: 40-41)。設立された同好会の中には地域の踊りの大会のために結成したと設立理由を述べているものもあり、実際の同好会の総数は17には留まらないと推測できる。分布を見ると、北島ではオークランドやウェリントン、ハミルトン、ロトルア、ファカタネ、ギズボーン、南島ではピクトン、クライストチャーチ、ダニーデンと、広い範囲で同好会が設立されていたことがわかる。傾向としては都市に設立されたものが多いが、地方にもあり、ニュージーランド全体で文化同好会の活動が行われていたことを示している。

同好会の活動の概要は戦前のものとほとんど変わらず、マオリやパケハなど出自に関係なく誰でもメンバーになることができた。ただ、戦前の同好会ではマオリとパケハの相互理解のため、という色合いも強かったことに対し、戦後につくられた同好会は、マオリ文化に触れるためという目的がより強くなっている。例えば、ダニーデンのアライ・テ・ウ

ル・マオリ同好会 (Arai Te Uru Māori Club) やオークランドのタマキ・マオリ文化同好会 (The Tāmaki Māori Culture Group) は、メンバー資格をマオリに閉じてはいないものの、「マオリ文化に接する機会の少ない子どもたちにそれを伝えていくことが目的」であると、マオリ文化を学ぶための同好会であることを明示している (Te Ao Hou 1965a: 51 1965b: 40-41)。

同好会が多数設立されたこと、そしてマオリ文化を学ぶためという目的を掲げるようになったことの理由の一つに、マオリ文化の衰退があげられる。衰退を招いた原因の一つは、第二次世界大戦以後、多くのマオリたちが都市へと移住していったことである。すでに述べた通り、マオリの全人口のうち都市に住む割合は、1926年には16%だったのが、1986年には79%にまで膨れ上がっていた (Pool 1991: 123, 197)。また、マオリ語話者の数も激減していた。前章で述べたように、多くのマオリが伝統的な生活空間を離れ、文化の実践の継承や確固たるマオリとしてのアイデンティティ形成に困難を見出すようになってきた (Meiji 2006; 深山 2012)。そうした社会状況において、マオリ文化とつながる機会を作るために文化同好会が多数設立されたのだと考えられる。また、同好会が大きな都市だけではなく、ニュージーランドの各地で結成されていたことは注目に値する。文化の衰退は、必ずしも大都市だけの問題ではなかったことを示唆している。

文化同好会の活動が活発になると、それぞれの地域ごとに、歌と踊りを見せ合う大会が催されるようになっていた。東海岸のギズボーンでは1951年から大会が開催されていた。大会の開催理由は、決してフイ (hui: 親族集団の集まりや会議) や教会の集まりに付属したのではなく、マオリ文化を守るためという明確な目的があったという (Fowler 1962: 28-29)。他にも、少なくともロトルア、ワイララバ、ファカタネ、ハミルトンでマオリの歌や踊りの大会が行われていた (Te Ao Hou 1964a: 41-42; 1965c: 40-41; 1966: 36-40)。こうした活動が、次節で扱う1972年から始まる全国カパハカ大会の基盤となったのである。

6. テ・マタツィニ全国カパハカ大会

6-1. 開催から現在までの歴史

マオリの歌と踊りの全国大会は1972年から始まった。当時は、「ニュージーランド・ポリネシアン・フェスティバル (New Zealand Polynesian Festival)」と呼ばれる大会だった。1991年に「アオテアロア・マオリ伝統芸能大会 (Aotearoa Traditional Maori

Performing Arts Festival) 」と変わり、2004年から、現在の「テ・マタツィニ全国カパハカ大会 (Te Matatini National Kapa Haka Festival) 」になった。本稿では、特段の断りがない限り、全ての大会を通称して全国カパハカ大会と称する。現在、全国カパハカ大会は、ニュージーランドの12地域とオーストラリアを1地域とする全13地域でグループが競い合い、勝ち残ったグループが本大会に参加できるシステムになっている。本大会では、地域別大会を勝ち抜いたグループが、さらに3日間の予選を行い、4日目に決勝を行う。

カパハカとは、「列になって踊る踊り」や「グループでの踊り」であり、一連の歌と踊りを上演するマオリの舞台芸術の形式である。全国カパハカ大会は、そのカパハカを競い合う大会である。大会では、上演時間が25分間と決められ、舞台はじめ (whakaeke: ファカエケ)、詠唱 (mōteatea: モテアテア)、ポイダンス (poi)、アクション・ソング

(waiata-ā-ringa: ワИАタ・ア・リング)、ハカ (haka)、舞台締め (whakawātea: ファカワテア) の六つを演じる。詠唱とハカはいわば伝統的なマオリの歌い方を踏襲したものである。アクション・ソングはすでに述べたように、西洋風のメロディに合わせて踊られる。ポイダンスは、マオリの伝統的な歌い方、すなわちモノフォニーの歌に合わせて踊ることもあれば、西洋風のメロディに合わせるときもある。舞台はじめと締めは、ハカ、アクション・ソング、ポイダンスを混ぜ合わせて作られるもので、特別に指定された形式はない。これとは別に、グループの選択によってはワイアタ・ツイラ (waiata tira) を演じる。これを演じることを選択すると上演時間は5分延長されて30分になる。ワイアタ・ツイラは、西洋風のメロディに合わせた歌で、振り付けは基本的にはない。

全国カパハカ大会の実施の計画は、1964年からマオリ目的基金委員会 (Maori Purposes Fund Board) によって進められていた (Gardiner 2007: 90; Richards & Ryan 2004: 99) 。この委員会は、マオリの美術工芸を奨励し、さらにマオリ語を保護することを目的に1934年に設立された組織である。全国カパハカ大会の計画はスポンサーが集まらずなかなか進まなかったが、5年後の1969年、国家開発会議 (National Development Conference) によって、観光宣伝庁 (Tourist and Publicity Department)、マオリ太平洋諸島省 (Maori and Pacific Island Affairs Department)、そしてニュージーランドマオリ美術工芸協会 (New Zealand Maori Arts and Crafts Institute) の三つの組織に大会が開催されるべきという意見書が提出された。その後議論の末、観光開発評議会 (Tourism Development Council) の下部組織にあたるポリネシアン・エンターテイメント委員会 (Polynesian Entertainment sub-Committee) が主催して大会が開催されることになった。当初の開催の目的は、「観光の

対象となるべく演技のレベルを上げるため、また部族における伝統的な歌や踊りに関わる活動を促進するため」とされた (Kāretu 1993: 80)。こうして、「ニュージーランド・ポリネシアン・フェスティバル」の開催が決定した。

1972年の第1回大会には、マオリの17グループとポリネシア地域諸島民の6グループが参加し (Te Ao Hou 1973: 62)、5000人の観客が集まった (Richards & Ryan 2004: 101)。この時に参加したマオリのグループはマオリ文化同好会の面々であった。その後、全国カパハカ大会は隔年で開催されるようになり、年々参加グループが増加していった。1979年には19のマオリのグループが、1986年には26のマオリのグループが参加している。その年には、観客も1万1000人と、開催当初の2倍以上の集客を集めた (Richards & Ryan 2004: 103, 107)。

大会へ参加するグループが増えてきたため、1986年の大会から地域別大会での予選がルールに加えられた。このルールによって、各地域で予選大会を開催し、そこで勝ち残ったグループだけが全国大会への参加資格を獲得できるようになった。参加できるグループの数は、予選に参加するグループの数によって決められた (Richards & Ryan 2004: 108)。つまり、1986年の26グループは、地域別大会で勝ち残ったグループであり、地域別大会も含めた参加グループはより多かったと推測できる。

大会がマオリの歌と踊りの復興と発展に大いに寄与していることは明らかであったが、マオリ語の維持存続には懸念が示されていた。マオリ語のエキスパートとして知られ、当時全国カパハカ大会の会長を務めていたカレツは、1990年には踊りの洗練さはかなりのものになっていたと評価している。一方で、振り付けにばかり目が向けられて歌詞の言い回しに間違いがあることや、マオリ語が正しく発音できていないという問題があった。カレツは、踊りにおいて動きはもちろん大切だが、言葉、すなわち何を伝えるのか、ということの方がより重要であると述べ、言語を維持していく必要性を訴えた (Kāretu 1993: 83-84)。「20年前であれば、これはパフォーマンス・アーツだから、マオリ語は大事じゃないって言うことができた」という語りを、2010年代にウェリントンでインタビュー調査を行ったピハマらは記録している (Pihama, Tipene & Skipper 2014: 27)。当時は、それだけカパハカと言語は別のものだと考えられていたといえる。それは、都市へ移住したマオリたちがマオリ文化を学ぶために同好会を設立したことと関わっていた可能性がある。マオリ語の話者が激減していたことを考えれば、マオリ文化同好会は、言語は話せなくとも、マオリ文化に触れマオリ文化を知ることができる場所になっていたと推測できる。都市生

活では言語の習得は必要に迫られないため比較的優先度が低く、歌と踊りを通してマオリ文化に親しみ楽しい時間を過ごすことが目指されていたとしても不自然ではないだろう。

全国カパハカ大会の委員会は、マオリ語の正確さを審査対象にすることで、カパハカグループに言語の重要性を意識させ、言語の存続に対する懸念を振り払おうとした。それまでは、ステージで演じられる六つの演目を審査対象としており、その総合得点がグループの得点となっていた。つまり、言語の正確さは審査対象とはなっていなかった。それが2013年に言語が審査対象となると発表され、2015年の全国カパハカ大会から実現することとなった（“Te Reo now an aggregate item” 2013）。言語の審査は、言葉選び、発音、内容の良し悪しによって評価される（Te Matatini Society Incorporated 2015: 28）。筆者は審査員から返ってきた審査評をみたことがあるが、言い回しや単語が正しいか、母音の発音が正しいか（e.g. “e”を「イ」ではなく「エ」と言っているか）、母音の長短が明確か（e.g. “ā”が「ア」ではなく「アー」になっているか）、英語の発音になっていないか（e.g. “Ti”が「ティ」ではなく「ツイ」になっているか）などが問われていた。

カパハカ大会は現在も規模を拡大し続けている。1998年には33グループが参加し、2万人の観客が訪れた（Richards & Ryan 2004: 109）。2004年には、財政の厳しさから組織改革の必要性が指摘され、全国カパハカ大会を開催する組織は「テ・マタツィニ社団法人（Te Matatini Society Incorporated）」として独立した。2018年の地域別大会では全部で159グループ、6006人の踊り手が参加した⁶²（表4-1）。各地域別大会の観客を合わせると全体では5万3726人が訪れたという（Te Matatini Society Incorporated 2018: 32-33）。続く、2019年の全国カパハカ大会にはそのうちから46チーム、1840人の踊り手が参加した。チケットは4万1997枚が売れ、4日間の大会期間中、ラジオやテレビ、インターネットの生放送で大会を観戦していた人の数は135万人を超えたという（Te Matatini Society Incorporated 2019: 28）。大会の進行を務めるアナウンサーの言葉を借りると、「テ・マタツィニ（全国カパハカ大会）は1年の中で唯一マオリが主役になれる日。マオリにとっての唯一の祭日」なのである。

現在、全国カパハカ大会を主催しているテ・マタツィニ社団法人は、大会の開催の目的を「カパハカを育み、発展させ、また守るため」としている（Te Matatini Society

⁶² 2020年にも地域別大会はいくつか開催されたが、新型コロナウイルスの蔓延に伴い中止となった場所も多いため、ここでは2018年のデータを最新のものとして提示している。なお、全国カパハカ大会の本大会は2021年に開催の予定であったが、これも新型コロナウイルスの蔓延によって中止となり、2022年1月現在、2023年に開催が予定されている。

表4-1. 2018年の地域別大会の地域ごとの参加グループ数の内訳

地域名	参加グループ数	地域名	参加グループ数
アオテア (Aotea)	9	タマキ・マカウラウ (Tāmaki Makaurau)	19
マタアツア (Mātaatua)	18	テ・アラワ (Te Arawa)	21
ンガツィ・カフグヌ (Ngāti Kahugunu)	14	テ・タウ・イフ (Te Tau Ihu)	4
ランギタネ (Rangitāne)	6	テ・ファンガヌイ・ア・タラ (Te Whanganui ā Tara)	9
タイヌイ (Tainui)	15	ワイタハ (Waitaha)	11
タイラフィツィ (Tairāwhiti)	17	テ・フェヌア・モエモエア (Te Whenua Moemoeā)	6
タイトケラウ (Taitokerau)	9		

出典：Te Matatini Society Incorporated (2018: 32) より筆者作成

Incorporated 2013: 7) 。その理由はふたつある。ひとつは、カパハカがマオリの伝統的な親族集団と個人の繋がりを作り出すものであり、参加する人々や集団をマオリ文化の中に投げ入れるものだからである。もうひとつは、カパハカはマオリ社会に良い影響を与えるもので、マオリ語の復興と持続可能性を実現しており、マオリ文化とその遺産を現在と将来の世代に残していくために必要だからである (Te Matatini Society Incorporated 2013: 1; 2017: 8) 。

6-2. 全国カパハカ大会の審査とプログラム

全国カパハカ大会は、本選と地域別で行われる予選で構成される。予選は、12に分けたニュージーランドの地域とオーストラリアを含む、全13の地域で行われる。参加グループの数によって本選に進める上位グループの数変動する (表4-2) 。1グループの踊り手は40人までで、同じ性別のメンバーは24人以下でなければならない。基本的には、男女それぞれ20名ずつが舞台上がる。上演時間は25分以内だが、ワイアタ・ツィラを演じることを選択したグループは30分以内となる。

大会では、各グループの演技が審査され、優勝グループなどが決められる。審査員は、全国カパハカ大会の場合27人で、ひとり1~2の項目を審査する。順位に関わる審査の対象は六つの審査対象演目とマオリ語である。筆者が見たことのある審査評によれば、おもに

演技が揃っていたか、道具を落とさなかったかというような審美的な視点で審査が行われていた。その他に、衣装や新曲、リーダーの良さなど10の審査対象があるが、その得点は順位には影響しない（表4-3）。審査対象の項目にあるとおり、全国カパハカ大会では多くの場合ほとんどの演目が新しく作られる。伝統的に歌い継がれてきた歌と踊りがそのまま演じられる機会は少なく、それらを織り交ぜながらまったく新しいものが毎大会ごとに作り出されているのである。

六つの審査対象演目の踊りの特徴は以下の通りである。フィールドワークのデータから記述する。

・ファカエケ/舞台はじめ (whakaeke)

そのグループの舞台のはじめに踊られる踊りである。英語では入場 (entry) と訳されるが、舞台袖から踊り始めなくてはならないわけではなく、舞台の左右、真ん中どこからでも踊り始められる。グループの最初の演技であるため、自分たちを印象付けるための踊りがなされる。グループのことや部族の歴史を表現する歌詞が用いられることが多く、多くのグループが舞台を広く使い、隊形移動や大道具を駆使する演技を見せる。歌と踊りのスタイルは後述するハカに似たものが多い。

・モテアテア/詠唱 (mōteatea: マオリの伝統的な曲調の歌)

モテアテアでは、決められた振り付けを伴

表4-2. 本選への出場可能グループ数

地域別予選の参加数	本選出場可能数
2-4	1
5-8	2
9-12	3
13-16	4
17-20	5
21以上	6

出典：Te Matatini Society Incorporated
(2020: 7)より筆者作成

表4-3. 審査対象の項目

順位に影響する項目	順位に影響しない項目
舞台はじめ	ワイアタ・ツイラ (オプション)
詠唱	男性リーダー
手踊り	女性リーダー
ポイ	衣装
ハカ	詠唱の新曲
舞台締め	手踊りの新曲
マオリ語	ポイの新曲
	ハカの新曲
	新曲
	作詞

出典：Te Matatini Society Incorporated
(2020: 6)より筆者作成

わず、歌だけが歌われる。歌に和声は取り入れられず、モノトーンでモノフォニーであり、歌詞を読み上げるかのように歌うのが特徴である。詠唱と訳されることが多く、伝統的とされるマオリの曲調である。全員で揃えた振り付けはつけられないのが普通で、歌詞に合わせて個人個人が思い思いの振りをいれる。文化的な文脈では、儀礼の場で誰かがスピーチを行ったあとに歌われるのがモテアテアである。

・ワイアタ・ア・リング/手踊り（アクション・ソング）（waiata ā ringa: 西洋風のメロディに振りをつけた手踊り）

手踊りの歌は、先に述べた通り、男女混声のハーモニーのある歌で、ギターの伴奏がつけられる。男女4列の隊形で、女性が前2列で男性が後2列に並ぶことが多い。手には何も持たず、歌詞に合わせて作られた振り付けで踊る。20世紀初頭に創られた新しい踊りの形式である。

・ポイ（poi: 女性を中心としたポイを使った踊り）

ポイと呼ばれる、紐の先にボールを取り付けたものを使いながら踊る。女性が主体となる踊りである。用いられる歌は詠唱のような形式のものもあれば、ギターを伴奏に華やかに歌が歌われることもある。ポイにはショートポイとロングポイの二つがある。ショートポイは、20～50センチの長さの紐で作られ、基本的に演者の指先から肘までの長さで作る。ロングポイになると1メートル以上のものが使われる。特にロングポイを片手に二つずつ持ち、合計四つのポイを同時に回すのは難しい技の一つである。ポイのボール部分には、黄色などの色をつけるグループもあるが、おもに白いビニールでスポンジなどを包んだものが使われる。それを回すことで視覚的な楽しみを与えられるほか、手や腕、肩などに当てて音を出し、リズム楽器のような役割も果たす。ポイダンスの時は、たいてい男女4列になり、前2列の女性がポイを使いながら歌い、男性は後2列で歌う。

・ハカ（haka: 男性を中心とした力強い踊り）

戦いの踊りといわれることの多い、力強い踊りである。詠唱形式の歌を激しく歌う。男性が唯一前列になる踊りである。ハカは、字義通りには踊りのことを指すが、近年、特に男性が中心となって踊る踊りを指すことが増えている。ハカには道具を持つものと持たないものとで正確には名前が異なり、前者をハカ・ペルペル（haka peruperu）、後者をハ

カ・タパラヒ (haka taparahi) と呼ぶ。ハカ・ペルペルの場合、男性全員がタイアハ (taiaha: 装飾を施した、槍と棍棒が一体化した武器) やパツ (patu: 木や骨、翡翠で作られる細長い扇形の棍棒) などを持つ。ハカ・タパラヒの場合でも、テンポを決め、進行を務めるリーダーはタイアハやパツを持つことがある。女性は後ろで列を作り、女性用のハカの振り付けを踊りながら男性と共に歌う。

・ファカワテア/舞台締め (whakawātea)

舞台の締めとなる踊りである。英語では退場 (exit) と訳される。しかし、舞台を出ていくわけではなく、舞台上で終えることが多い。ここでも隊形移動が頻繁に使われる。舞台はじめとの違いは、こちらの方が様々な踊りの形態を用いることがある点である。ギター伴奏を用いた歌で手踊りやポイダンスの形式で踊ることもあれば、ハカのような形式で演じることもある。

7. まとめ

本章の目的は、植民地化によるマオリの歌や踊りの変容の歴史を明らかにし、カパハカの文化の出自を示しながら、それがどのようにマオリと関わるものとして形成されてきたのかを記述することだった。

西洋と接触する以前、マオリにとって歌と踊りは儀礼と一体化したものであったのと同様に、ハカ・ワイアタのように楽しむため、楽しませるためのものとして取り組まれていた。しかし、ニュージーランドが「発見」され、キリスト教のミッションが訪れるようになると、マオリの歌と踊りは原始的でいかがわしいものだと考えられ禁止された。ロトルア周辺では、1860年代からピンクと白のテラスの人気により観光が盛んになり、マオリの歌や踊りに新たな変化が生じた。観光シーンでは、マオリの伝統的な歌い方は西洋の観光客には理解されず、踊りも野蛮なものだと表現された。その結果、現地のマオリたちは賛美歌のメロディに合わせて歌うなど、西洋的なメロディを取り入れるようになった。こうして、西洋との接触以降、マオリの歌と踊りは変容してきた。

一方で、植民地支配の象徴的な出来事の一つである王室訪問は、結果を見れば現在のマオリの歌と踊りの発展に寄与した部分を指摘できた。王室訪問は、それまで互いに見せ合うことや、良さを競い合うことが中心ではなかった歌と踊りの実践を、そういうものとし

て認識させる契機となったのである。また、現在マオリの女性の踊りといえばポイダンスとされるが、それがマオリの間に普及したきっかけもこの王室訪問にあったと考えられている。

マオリの歌と踊りの転機は、20世紀初頭にあった。当時、植民地化の影響は歌と踊りだけではなく、人々の生活スタイルにも及び、マオリ文化は廃れていく兆しを見せつつあった。それを問題視したアピラナ・ンガタは、マオリ文化に求心力を持たせるべく、西洋風のメロディを採用したマオリの踊りを創り出した。はじめ、長老たちには受け入れられなかったが、第一次世界大戦へのマオリ出兵のための資金を募るコンサート・ツアーを通して、広くマオリたちに認められた。

西洋風のメロディを取り入れ、ギターを伴奏に用いる歌と踊りの実践は、マオリ文化とは到底呼べないのではないかと考える人もいるかもしれない。しかし、ンガタは、マオリの頑固で古風な文化要素は、必要に応じて時代に合うように変更された形で保存されるべきだと考えていた (Ngata 1928: 7)。それが、彼が作り出したアクション・ソングである。ンガタによれば、西洋風のメロディを用いたことは、同化政策の成功を象徴するものではなく、「イギリス文化の効果的な採用」 (Ngata 1928: 8-9) であった。ンガタは、マオリの文化を維持するために、その時代に合わせた道具を使い、文化を更新しながらなおかつ伝統的なものを保持させようとしたのである。西洋風のメロディ取り入れたことを、マオリ文化それ自体が西洋化したと西洋を中心に評価するのは、マオリの主体性を削ぎ落とす分析の仕方である。歴史的経緯をふまえれば、王室訪問や第一次世界大戦に関わるツアーなど、植民地の影響を大きく受けた場面はあるが、マオリはそれらを利用しながら、自分たちの主体性を維持、回復し、西洋風のメロディを取り入れた「マオリの歌と踊り」を作り上げようとしたと見るのが妥当であろう。1900年代初頭のこの時期は第1期文化復興と呼ばれることがあるように (Stafford & Williams 2008: 123; Webster 1998: 25)、マオリの文化を可視化し、対象化して他から囲い込む状況がこの時からすでにみられている。その傾向は、アクション・ソングがマオリ文化に浸透し、同好会の設立やそれに伴うマオリ文化の維持・存続に貢献することによってさらに顕著になってきた。

アクション・ソングを中心に組織されたマオリ文化同好会は、マオリ自身に力を与え、新しい可能性を開くことが追求された活動であった。マオリ文化同好会は、伝統文化離れが危惧された若者にマオリ文化を教える場、そしてマオリとパケハ相互の文化理解の場として1930年代に設立され始めた。マオリ文化に興味を示してこなかった若者たちも、西洋

風のメロディを取り入れたアクション・ソングによってその魅力に取り憑かれていったと考えられる。

第二次世界大戦前の文化同好会は、パケハにもその門戸は開かれており、文化の共有や交流が目指されている部分があった。しかし、第二次世界大戦以降マオリの都市への移住が進むと、文化同好会はマオリが文化を学ぶ場、マオリがマオリと接触する場へと意味合いを変化させていった。都市への移住が進み、言語の衰退や文化的アイデンティティの喪失といったマオリ文化の「危機」が見受けられ、マオリの文化的アイデンティティを強める必要性が意識されるなかで、マオリのための組織づくりが進んでいったといえる。マオリ文化は、村で様々な儀礼や生活の場を通して当然のものとして学ぶ、というより、学ぼうとしなければ学べないものになっていたのである。そして、マオリ文化に触れ学ぼうえで、歌と踊りは大きな役割を果たすようになってきていた。

マオリがマオリのために行う実践としての歌と踊りの活動は、全国カパハカ大会のはじまりによってさらに加速した。それまで、地域ごとに行っていた文化同好会の大会が、全国大会となり、今ではグループに参加して、舞台上でカパハカを演じる人が6000人を超えている。これはマオリの総人口のおよそ1%である。これに加えて、第7章で後述するが、現在では小学校や中高生の全国カパハカ大会も開催されており、カパハカはもはや無視することのできない重要な実践の一つになっている。大会の開催目的は、観光のためにパフォーマンスを磨くことから、マオリ文化を繋ぎ止めるカパハカを維持存続、発展させるためと変わった。さらに、それまで重視されてこなかったマオリ語を大会の審査対象とすることで、カパハカを通してマオリ語を維持しようとする活動も見られる。カパハカは文化復興のためのツールのひとつへと成長したのである。

野蛮な実践とみなされていたマオリの歌と踊り⁶³は、ンガタのいうように西洋の文化を取り入れ時代とともに発展しながら、マオリ文化の維持と保護を目指したものと変化した。それは、パケハとの文化交流をも可能にしたが、都市への移住が活発になり、マオリ文化の存続が重視されるようになると、マオリのためのマオリ文化に触れる場所、マオリ文化を維持存続するための実践として再構築された。こうして、マオリに資するものとしてのカパハカが、先住民運動の時期と重なって定着していった。

次章では、現代のカパハカグループの活動をフィールドワークのデータから記述し、テ・マツィニ社団法人がいう、カパハカは「マオリの伝統的な親族集団と個人のつなが

⁶³ 観光の現場で西洋的なメロディを取り入れるといったようなことから、マオリの歌と踊りは「野蛮」で「理解されない」ものという視点は、ある程度当時のマオリの間にも内面化されていたものだったと推測できる。

りを作り出すものであり、参加する人々や集団をマオリ文化の中に投げ入れるもの」や、「マオリ社会に良い影響を与えるもので、マオリ語の復興と持続可能性を実現しており、マオリ文化とその遺産を現在と将来の世代に残していくため」のもの（Te Matatini Society Incorporated 2013: 1; 2017: 8）という説明が、実際の現場でどのように行われているのかについて記述する。そして、西洋的な影響のあるカパハカをマオリ文化として取り込んでいく実践と論理を分析する。

第5章 ニュージーランドのカパハカグループの実践：テ・マタラ エ・イ・オレフ

マオリにとって歌と踊りは神話的世界から続く、重要な文化的実践であった。それは、西洋接触以後ミSSIONナリーによる禁止や観光による変容を経験した。さらに、マオリの若者の伝統文化離れもあり文化の衰退が予期されたが、アピラナ・ンガタがアクション・ソング（手踊り）という新しい踊りの形式を創り出すことで、状況は大きく変化した。20世紀初頭は第1期文化復興ともよばれ、マオリの歌と踊りは、文化復興の文脈でマオリがマオリのために行う実践として発展していった。20世紀中頃には文化同好会の活動が活発になり、1972年からは全国カパハカ大会が開催されるようになった。当初、観光のために踊りを洗練するという目的が掲げられたが、現在では、マオリ文化の復興に貢献するカパハカを育み発展させるために大会は続けられている。

カパハカは、その成立の過程で西洋の文化要素を取り入れた一方で、マオリの文化を復興するものとして期待されている。本章では、マオリ文化の復興に貢献するとされるカパハカの具体的な実践を、フィールドワークのデータを元に探り、西洋の文化要素を取り入れ複数の文化の出自をもつカパハカがどのようにマオリ文化のモノ（有形無形の文化的・知的財産）として取り込まれているのか分析する。

1. カパハカグループ：テ・マタラエ・イ・オレフ

1-1. カパハカグループとは

カパハカグループは、カパハカに取り組むグループである。保育園、小学校、中高等学校⁶⁴、大人（14歳以上）のグループがあり、エンターテインメントのため年齢制限を設けないものもある。ここでは、特に全国カパハカ大会に参加する大人のグループを対象に論じる。

大人のグループは、2018年の地域別大会の段階で159グループあった。イウィ（iwi: 部族）やハプ（hapū: 準部族）を基盤とするカパハカグループが多い。これまで述べてきた通り、マオリの歌と踊りは親族集団の歴史を伝えるものであった。カパハカでもそのグループの基盤となっている親族集団の人々の歴史や先祖を題材としたものを演じることが多

⁶⁴ セカンダリースクール（Secondary school）をここでは中高等学校と訳している。中高等学校は9年生（13歳）から13年生（17歳）までが所属する。

い。そのため、同じ系譜を共有した人々がメンバーになることが多いのである。一方で、都市型のグループもある。都市型のグループのメンバーは、必ずしも系譜に基づかず、同じ学校の卒業生や、その地域に住んでいる人、あるいは広く公募してオーディションをするなどの形式でグループを組織する。

カパハカの踊り方は、地域によって異なる。例えばタカヒ (takahi: 足踏み、スタンピング) は、カパハカを踊る間ほとんどずっと行われる動作だが、足の踏み方が地域によって違う。足全体をあげる地域、つま先だけでタップする地域、踵でリズムをとる地域などがある。また、脚の開き方や腰の落とし方も違う。概ね、西海岸は脚をあまり開かず腰も落とさないが、東海岸では腰を落とせば落とすほどかっこいいといわれることもあるようで、膝の角度が直角になるくらい腰を落とす。都市型のグループでは、様々な地域から人が集まるため、そのグループが作り上げた独自の形式で踊るといふ。

全国カパハカ大会のルールでは、一度地域別大会に参加した場合次の地域別大会までグループを変えることはできないことになっている。しかしそれ以上に、系譜でつながっている人々と組織しているグループを簡単には変えない、あるいは変えられない場合が多いという。家族や親族でバラバラのグループに属すこともあり、そうすることで「自分たちは複数の出身を持っているでしょう。だからこうして自分のファナウ (whānau: 拡大家族) とイウイやハプとのつながりを保っているんだ」(20代女性K) と話す人もいた。グループに所属すること自体が、拡大家族やそれより大きな親族集団との関係を維持する役割を持っていると考えられていることがわかる。

1-2. テ・マタラエ・イ・オレフ

テ・マタラエ・イ・オレフ (Te Mātārae I Ōrehu: 以下マタラエグループと記す) は、ニュージーランドの北島中央北部の都市ロトルアを拠点に活動するカパハカグループである。イウイ (部族) を基盤としたグループで、男女それぞれ25人ずつのメンバーの大多数はテ・アラワ (Te Arawa) の出身である。ハプ (準部族) の単位で出身を見てみると、リーダーの出身であるンガツィ・ピキアオ (Ngāti Pikiao) が全体の3分の1を占めている。そして、それ以外のテ・アラワ・イウイに属するハプ出身者が残りの大半を占める。少数だが、テ・アラワ・イウイに隣接する部族のワイカト (Waikato) やツホエ (Tuhoe) 出身のメンバーもいる。メンバーは50人だが、大会で舞台上がれるのは40人で、10人は補欠のような形である。マタラエグループは1994年から活動を始め、2000年と2011年には全国

カパハカ大会で優勝した。その他の大会でも常に好成績を残しており、代表的なカパハカグループのひとつである。

マタラエグループの大会のための練習は本番の3～5ヶ月前から始まる。毎大会ごとに歌や踊りを新しく作るため、その期間中はほとんど毎週末練習を行い、新しく歌詞を覚え、振り付けや隊形などを作り上げる。練習場所は自分たちの伝統的な集会場（marae: マラエ）と市内の小学校の体育館だった。

筆者は、2014年12月中旬から始まった全国カパハカ大会のための練習に、2015年1月17日～3月1日の間に11回、一緒に踊ったりベビーシッターをしたりしながら参加し、参与観察を行った。さらに3月4日～3月8日の全国カパハカ大会の間、グループと同行した。また、2017年、2018年、2019年、2020年にそれぞれ1ヶ月ずつほど大会前の練習の参与観察を行い、大会本番にはグループの公式カメラマンとして同行し調査を実施した。以下では、マタラエグループの基本的な活動を記述する。

2. マタラエグループの練習

2-1. 練習の流れ

市内の体育館で行われる場合、練習は朝9時から始まる。マオリ語が特に達者なメンバーが祈り（karakia: カラキア）をし、リーダーが今日の練習内容を説明する。その後、10時ごろまで全員で準備体操をする。それから歌や踊りの練習をはじめ、1時ごろに1時間の昼休憩を挟んで、午後5時まで練習する。昼休みには、近くのショッピングモールに昼食を食べに行くか、持ってきている人は体育館で弁当を食べる。練習の最後には、その日の総括をリーダーがして、祈り（カラキア）をして締められる。

伝統的な集会場での練習は少々異なる。練習の始まりと終わりに祈りがあるのは変わらないが、集会場で練習を行う場合、金曜日の夜に前泊し、日曜日まで2泊2日の日程で練習が行われる。まず、金曜日の夜にメンバーが集まり、先祖の家（wharetupuna: ファレツプナ）⁶⁵と呼ばれる集会場で一番大きな建物の中に布団を敷き詰めて全員が一緒に眠る。朝は7時半ごろに起床し、先祖の家の横にある食堂（wharekai: ファレカイ）にて朝食を作る。食事の準備は当番制になっている。歌詞の指導は先祖の家で行われるが、踊りの練習は前庭で行う。昼食や夕食も当番で準備することになっている。夕食後も、先祖の家に

⁶⁵ 集会場で一番大きな建物で、儀礼の中心の場となる。地域によっては、大きな家（wharenuī: ファレヌイ）と呼ぶこともある。第3章で述べたように、先祖そのものだとされている。

戻って練習の続きをする。そして、切りのついたところで、10時ごろまでには各々就寝となる。

2-2. 歌詞とマオリ語

練習は基本的に歌詞を学ぶところから始まる。メロディのある歌の場合、メロディを付けながら歌うが、舞台はじめやハカ、詠唱などは詠唱形式で、私たちが思うような歌のメロディはない。音の上がり下がりはあるけれども、基本的にはリズムや言葉の区切り方が重要となる。そのため、歌詞を覚える際にはどこにリズムがくるのか、印刷された歌詞カードに点を打ち込みながら練習する光景が見られる。

歌詞で発音を間違えると減点になるため、練習では発音の矯正が丁寧に行われていた。現在のマオリのマオリ語の発音には、英語の発音が影響していることが少なくない。英語で話している中にマオリ語の単語が入るとき、英語の発音に引っ張られて、例えば、マラエ (marae) が「マライ」と発音されるといったことがある。それが定着してしまうと、マオリ語を話していてもマラエを「マライ」と発音してしまう。そのため、カパハカを練習するときには、母音の発音が正しいか (e.g. “e”を「イ」ではなく「エ」と言っているか)、母音の長短が明確か (e.g. “ā”が「ア」ではなく「アー」になっているか)、英語の発音になっていないか (e.g. “ti”が「ティ」ではなく「ツイ」になっているか) がとくに指摘される。

また、歌詞を覚える上でもう一つ重要なことは、その歌のストーリーを理解することである。その歌の意味や物語を説明することはファカマラマ (whakamārama) と呼ばれる。マタラエグループの踊る演目の歌詞は、ほとんど全て親族集団の歴史や近年亡くなった人を含む先祖について書かれたものであるが、カパハカを踊る上ではそこに感情をのせることがとても大切なことだと考えられている。元リーダーの息子で、2018年からグループを率いるようになったメンバーは以下のように話す。

「カパハカの歌はとてもパワフルでしょう。パワフルだから、歌詞に命を与えることができるんだよ。それで、歌詞は、ツプナ (tupuna: 先祖) のストーリーな訳でしょう。だから、ツプナと、ツプナの物語に命を与えるんだ」 (20代男性T)

歌と踊りは単なる歌や踊りなのではなく、歌詞に書かれている先祖と歴史に命を吹き込

む作業でもあるのだという。そのためにも感情は重要で、悲しみや怒りを抱いて歌うことが求められる。「自分の先祖の歴史を歌うときにはやはり気持ちがこもるし、そういう歌は好き」（30代女性R）と語る踊り手がいることや、練習や本番の舞台上で涙を流す人が多いことから、これは、単なる思想ではなく、踊り手たちの実際の感覚と一致しているといえるだろう。

2-3. 振り付け

歌詞を覚えると、そのあと振り付けをつける。先に述べた手を細かく回転させるウィリ（wiri: 震え）とタカヒ（足踏み）は、全ての振りに関わる基本だが、カパハカの振りの種類は大きく分けて4種類ある。

- (1) フリースタイルと呼ばれる、特定の振り付けはつけないが自分で何かやって良いもの。おもに詠唱で用いられる。
- (2) ポイを用いた振り付け。おもにポイダンスで用いられ、舞台締めに使われることもある。
- (3) 手に何も持たずにする振り付け。ハカと手踊りとで雰囲気は異なる。おもに、舞台はじめ、手踊り、ハカ、舞台締めで用いられる。
- (4) 手に武器を持ってする振り付け。おもに舞台はじめ、ハカ、舞台締めで用いられる。

1番目のフリースタイルでは、振り付けが指導されることはほとんどない。歌詞に適合した振りをつけることと、振りを入れすぎて何を強調したいか見失わないようにと指摘があるだけである。基本的には、歌詞の意味に合わせて手を胸に置く、両腕を広げる、片腕の肘から先をあげるといった動作が取られる。

2番目のポイの振り付けは、おもに女性陣で考える。とくにポイの利用に長けた人たちが事前に振りを考えて、練習の場でそれを伝えながら振り入れをする。ポイはスポンジとビニールなどで作ったボールに紐をつけたものである。ポイダンスではそれを回しながら腕や体に当てる。どのタイミングで当てるかが決まっているため、自ずと回す速さ、回転数が一致する。振りでは、ポイを回しながら、腕を前に突き出したり、肘を起点に上下に動かしたりする。歌詞次第では横に寝そべったり座ったりしてポイを使うこともある。

3番目の手の振りは、基本的な振り付けのパターンがすでにあり、歌詞に合わせてそれを

割り当てていく。基本的な振り付けがうまく当てはまらないときには新しい振りも考えるが、突拍子もなく新しいものではなく、基本的な振りと連続性があるような動きが取り入れられる。一般的な動作は、両腕で太ももを叩く、胸を叩く、両腕を前に突き出す、肘を曲げて手を上にあげる、片腕を胸の前に置きもう一方の腕の肘から先をあげる、両手を胸の前に置く、片腕ずつ前に突き出す、前に突き出した腕を左右に揺らすなどである。例えば、「心」という歌詞を歌うときには手を胸の前に、「人々」「みなさん」など多くの人をいうときは腕を前に突き出して左から右に振る、「いらっしやい」「やってきた」などをいうときには片腕を胸の前にもう一方の腕の肘から上をあげる、といったような形である程度決まった動作がある。ハカと手踊りでは、その激しさに違いがある。例えば、ハカでは太ももや胸を思い切り叩き、踊り終わった後には赤く指の形が残るほどだが、手踊りでは軽く叩くくらいである。

4番目の武器を用いた振りには、1.2～1.5メートルほどのタイアハ (taiaha: 装飾を施した、槍と棍棒が一体化した武器) や30～60センチほどのパツ (patu: 木や骨、翡翠で作られる細長い扇形の棍棒) などが用いられる。振り付けは、考える人の武器の使い方に関する知識によってかなり異なる。武器の使い方に詳しい人が振り付けを行う場合、振りは複雑になるが、そうでない場合はシンプルな振り付けになる。武器を高く掲げる、武器を持って腕を開閉する、武器を振り下ろすといった動作が基本的な振りである。マタラエグループは、特に複雑な振りをつけることで知られている。これは、グループの創始者の一人でありリーダーを務めていた男性が、映画やテレビドラマでマオリの武器の扱いを監修するほどマウ・ラカウ (mau rākau: 武器の使い方) に長けているためである。振りはおもに彼の指導のもとでつけられ、武器を左右に持ち替えながらぐるぐる回す、回してから突き刺す、といった複雑な動きを早いテンポで行うことが多い。武器を使うときには、実際に戦うときに用いられる動きが取り入れられることがあった。そのときには、ある動きが戦いの中でどのように使われるのかがリーダーによって実演され、メンバーはその動きを練習しながら振りを覚えていた。

振り付けが一通り決まると、グループ全体で確認しながら体に覚え込ませる作業をする。マオリ文化には、伝統的に年長者と年少者がペアを組んで、面倒を見たり新しいことを教えたりするツアカナ＝テイナ (tuakana-teina: 年長者と年少者) という慣習がある。カパハカの練習でも、ツアカナ＝テイナが採用され、二人一組で教え合う。また、全体を2グループに分けて互いに振り付けや隊形移動をチェックして練習を重ねる。特徴的なのは、

間違いを修正するとき、間違っただけを名指しで指摘しないことであった。例えば5歩で前に移動するとき、右足から一歩目を踏み出すことになっていたとする。そのときにあるメンバーが左足から一歩目を踏み出していた場合、その人が間違っていることを伝えるのではなく、「この時はどっちの足が一歩目だったか。右足か、左足か？」とグループ全体に確認していた。

本番前になると、1日に何度もプログラムを最初から最後まで通しで練習した。そのなかで、細かい振りや隊形移動などが修正されていく。修正や変更は本番直前まで続けられることも特徴の一つである。本番の2時間前に振り付けや立ち位置が変わることも頻繁にあった。

2-4. カパハカの演目の例：ヒネモアとツタネカイの話

それでは、実際のカパハカの演目の歌詞の事例をとりあげ、それにまつわる歴史を見てみよう。ここで取り上げるのは、2013年にマタラエグループが演じたポイダンスの題材となった、テ・アラワの人々に伝わる歴史的な話である。以下、スタッフオードの「ロトルアのロマンティック・パスト (Romantic past of Rotorua)」 (Stafford 1977) から引用する。

ツタネカイ (Tutanekai) はロトルア湖の中にある島、モコイアに住むしがいないマオリの戦士だった。ヒネモア (Hinemoa) はロトルア湖の湖畔に住んでいた。彼女はチーフの娘で、美しく、多くの男たちが求婚していた。ツタネカイもヒネモアに心を寄せる一人だったが、身分が低かったので、催しものがあってもなかなか話しかけることはできないままだった。ところで、ヒネモアは、実はツタネカイのことが気になっていた。しかし、自分になんて見向きもしてくれないのではないかと心配で、彼女もまた話しかけられずにいた。

あるとき、ツタネカイはついに我慢ができずヒネモアに思いを告げた。ヒネモアは、自分たちが両思いだったと知って喜び、すぐに承諾した。ツタネカイは、「自分の島へ戻るから、湖を渡る時に道しるべになるようにフルートを吹いて待っている」と告げて島に帰っていった。しかし、あまりに地位が違いすぎる二人の結婚は、親によって反対されてしまう。

ヒネモアはカヌーを使ってツタネカイの島へ渡るつもりだったが、反対した親がカ

ヌーを全部岸辺から引き揚げしまったため、使うことができなかった。ヒネモアはツタネカイのことを忘れることができず、毎晩水辺にでて彼のことを思っていた。すると、遠くから、ツタネカイの奏でる綺麗なフルートの音色が聞こえてくるのだった。

毎晩のようにそうしてフルートの音を聞いているうちに、ヒネモアはついに耐えきれなくなった。なんとか自分の部族の村を抜け出して、ツタネカイの所へ行こうと決心したのである。ヒネモアは「食料庫に泥棒が入った」と嘘をついて、村の戦士たちを食料庫へ向かわせると、瓢箪をいくつも首に巻いて冷たい湖に入っていった。

その夜も、ツタネカイはフルートを吹いていたが、喉が渴いたので、従者に水をとってくるように頼んだ。従者が水を取りに家を出て、すぐ下にある入り江に水を汲みに降りると、温泉が湧いているところになにやら人影があった。すると、その人影から声をかけられた。

「そこの従者よ。その水は誰に持って行くものか？」

従者は「我が主人、ツタネカイへ」と答えた。するとその人影が、水を飲ませてくれと頼むので、それならと瓢箪に汲んだ水を渡した。すると、軽く一飲みしてすぐに瓢箪をかち割ってしまった。

あまりに無礼な振る舞いに驚いた従者は、飛んで帰ってツタネカイにそのことを伝えた。するとツタネカイはすぐさま戦いの準備をして、自分の浴場にむかった。

「私の瓢箪を割ったのはどこの誰か？」

すると、温泉から立ち上がる湯気の中から人影がでてきた。それは、なんとヒネモアだった。ヒネモアは何も服を着ていなかったので、ツタネカイはすぐに自分が巻いていたマントを外してヒネモアにかけてやった。

こうして二人は結婚することになり、ヒネモアがいなくなって騒然としていた彼女の部族も、のちに二人の結婚を認め、二人は幸せに過ごしたのだった。

上記の歴史を題材に、2013年にマタラエグループが演じたポイダンスの歌詞が以下のようなものである（歌詞5-1）。

歌詞5-1. ヒネモアとツタネカイ

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

食べ物のカカヒ — カカヒってなに？
 いや、鳩だ — それだそれ！
 クマラ（さつまいも）を添えて
 後ろ側がちょっとうまくいっていない
 前に押して
 そこにおいて

~~~~~

月が輝いている！

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

月が昇った  
 湖は穏やか  
 呼び声が聞こえる  
 娯楽のための小屋から

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

体が見える  
 体を揺らして  
 腰を動かして  
 貴女とっても綺麗だ

~~~~~  
 ~~~~~

(女性)  
 男たち、あなたの力を見せてごらん

~~~~~  
 ~~~~~

(男性)  
 女たち、どんな力が見たいんだ

~~~~~  
 ~~~~~

(女性)  
 男たち、ハカをしてみせて

~~~~~  
 ~~~~~

(男性)  
 女たち、ポイを回して、回して

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

(女性)
 ほら今度は男たちの番だよ
 ハカをしてよ
 飛び跳ねてよ
 顔をしかめて、ブカナをしてよ

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

(男性)  
 ポイを回して女たち  
 ポイを回して  
 回して  
 ああ綺麗だなあ

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

(男性)
 いつみても思うのだけれど
 彼女はぼくのことを好きじゃないかも

~~~~~  
 ~~~~~  
 ~~~~~

(女性)  
 いつみても思うのだけれど  
 彼は私のこと好きじゃないかも

██████  
██████████  
██████████  
██████████  
██████████

(男性)  
ねえ、こっちを見てよ  
ぼくはもう死にそうだ  
貴女はぼくのほうを  
見てくれないかもしれない

██████  
██████  
██████████  
██████████  
██████████  
██████████

(女性)  
見て  
聞いて  
私の愛を  
貴方に  
大きな愛を寄せているの

██████  
██████████  
██████████  
██████████  
██████████

(男性)  
私の心の  
女性よ  
私たちは同時に  
互いの気持ちに驚いた

██████  
██████████  
██████████  
██████████  
██████████

(女性)  
夜に私はカヌーを漕いで  
モコイアに行くよ、心の人よ  
フルートの音が  
私たちを繋ぎ合わせてくれる (導いてくれる)

████████████████████  
████████████████████████████████████████  
██████████████████  
██████████████████████████████████████  
██████████████████████████████████████  
██████████████████████████████████████  
██████████████████████████████████████  
██████████████████████████████████████  
██████████████████████████████████████

心臓がバクバクしている  
私の愛は家で待っている貴方のために  
私の愛する人の方へ向かって  
權が先に進ませる  
空の雲まで届きそうな  
波立つロトルア湖の水  
そうして私は立った  
ワイキミヒアに (モコイア島の温泉)

██████  
██████████  
██████████  
██████████  
██████████

(男性ソロ)  
ああヒネモア  
私のヒネモア  
私の愛は  
永遠に続くよ

██████████  
██████████  
██████████████████  
██████████  
██████████████████

(女性ソロ)  
私の愛する人  
私の気持ちはいっぱい  
私の愛は  
ツタネカイに永遠に

██████████  
██████████

(両者) ずっと  
永遠に...

出典：マタラエグループ提供の歌詞より。訳は筆者

以上のように、カパハカの歌詞ではヒネモアとツタネカイの歴史を、男女交互の声かけや甘い言葉を取り交わすことで表現している。舞台上では、はじめ女性が前列、男性が後

列だが、女性を囲むようにして男性がハカらしい動きを見せ、互いに魅了しあっていく様子が踊られる。その後、女性の列の間に男性が割って入って互いの愛を伝える場面が表現される。ヒネモアが湖を渡っていく様子を示す時には、ヒネモア役の女性は小道具の瓢箪を首にかけた。彼女を中心にして他の女性は寝そべり、湖上を進むヒネモアの波紋を表現した。それから、従者の瓢箪をもらってかち割り、ツタネカイと再会する場面が描かれた。そして、ツタネカイ役の男性が、歌いながらマント (korowai: コロワイ) をヒネモアの肩にかけるまでが演じられた。単なる歌と踊りではなく、歴史を物語るために劇のような要素が入っているのがわかる。

### 3. 全国カパハカ大会本番

近年の全国カパハカ大会は、4日間の日程で行われる。初めの3日間で地域別大会を勝ち抜いた全てのグループがパフォーマンスを行う。1日ごとに順位が決められ、それぞれの上位3グループ、合わせて9グループが最終日にもう一度舞台に立ち、その中から優勝グループが選ばれる。大会のはじまる前日に歓待儀礼 (pōwhiri: ポフィリ) が行われるので、それに合わせて参加グループは会場に向かい、合計で5泊6日の宿泊となった。

大会が北島で行われるときは、グループでバスを一台貸し切って、踊りに使う武器やギターを積み、メンバーを乗せて会場近くにあるモーターへ向かう。出発前には全員が集まって、積み込む道具の確認をしてから安全に移動できるように祈り (カラキア) をして出発した。移動中は、バスの中でそれぞれ話し合っているが、途中からギターを持ち出して、人気の歌やマオリのポップソング、過去にグループで歌った曲や別のグループの歌などを歌い続けた。

大会の歓待儀礼に間に合う時間に会場に着けるときは、そのまま儀礼に参加する。大会の歓待儀礼は、マオリの伝統的な集会場で行われるものと同じ手順で行われる。まず開催地を地元とするマオリの部族が呼びかけ (karanga: カランガ) をして他地域からの参加者を会場に招き入れる。会場に人々が入るまでの間、開催地のカパハカグループによって、歓迎のための手踊りやハカが演じられる。それから、開催地の大会幹事が挨拶を行い、その挨拶のサポートのための歌 (waiata: ワイアタ) が開催地のグループによって歌われる。それから、開催地を除く12の予選地域から代表がそれぞれ挨拶し、その度にその地域のグループが歌を歌う。それが全て終わると弁当などなにかしら食べるものが配られて解散と

なる。

メンバーはモーターにチェックインをして荷物を整理すると、駐車場などで練習をはじめた。舞台リハーサルの時間が近づくと全員がバスに乗って会場へ移動し、係員から当日の動きについて説明を受ける。控え室に待機し、時間がくると舞台に向かう。リハーサルは15分間で、主に舞台での雰囲気をつくり立ち位置を確認するために行う。マタラエグループは、隊形移動の多い舞台はじめを軽めに演じ、その後、それぞれの演目の立ち位置を確認した。リハーサルが終わって再び練習を始めるときに、舞台の感触がどうだったか、広さをどう感じたか、声がどれくらい響いていたのかなどを話し合っただけで感覚を共有していた。

大会期間中、大会本部から割り当てられた体育館での1日3時間ほどの練習のほかは、メンバーは思い思いに過ごしていた。会場に行って他のグループの舞台を直接見る人や、テレビでの生放送を見る人、ジムにいったり道具の手入れをしたりする人などがいた。同じ予選地区出身のグループが舞台に立つときだけは、多くのメンバーが実際に会場を訪れて客席で観覧した。舞台が終わると、多くのメンバーは観客側から行うハカ・タウトコ (haka tautoko: お返しのためのハカ) をした。

舞台に立つ当日は、本番の4～5時間ほど前から準備を始めた。男性も女性も髪型を整え、刺青 (moko: モコ) のペイントをいれる。刺青に使われていた色に似ているという深緑色のインクで、筆やすでに模様が刻まれた型を使って描く。女性は顎の下にモコ・カウアエ (moko kauae: 女性の顎に施す刺青) を互いに描き合う。男性は、顔全体の刺青のほかに、臀部と太腿にプホロ (puhoro: 脚に施す刺青) をつける。顔の刺青は、基本の模様は型でつけても、細部は個人個人が鏡を見ながら筆などを使って自分の満足できる形にしていた。衣装と刺青の準備に2時間くらいかけていた。

準備ができると、全員で体育館へ移動して、最後の通し練習を1時間ほどかけておこなった。大きな声は出さず、囁くような声で歌詞を歌いながら踊った。ここで振り付けや立ち位置に変更があることもあった。入念な確認を終えてから、会場に向かう。控え室に入ってから、各々で集中したり緊張したりしている様子だった。移動の間に崩れた刺青のペイントの直しや、イメージトレーニングをしながら時間を過ごしていた。舞台裏にいく10分ほど前になると、みんなを集めてリーダーが檄を飛ばした。

「肩にはツプナ (先祖) が乗っているんだ。先祖と一緒に舞台に立つ。だから誇り

を持って。もう今までできうる限りの失敗は全てやった。それに気をつければ間違えることもない。俺たちは一つだ。恐れることはない」 (60代男性W)

その後、数分におよぶ祈りを行って、舞台に臨んだ。

舞台を終えると、メンバーは緊張から一気に解き放たれた様子だった。控え室に戻るとおのおの記念写真を撮った。その後グループ写真を撮影し、バスに乗ってモーテルに戻った。最終日のパフォーマンスのあとは、モーテルに戻ってからすぐに打ち上げが始まった。大会に向けて禁酒するメンバーも多く、この日は解禁日として朝までモーテルやクラブで飲み明かした。そして翌日バスに乗ってロトルアに帰郷した。

#### 4. カパハカ大会以外のマタラエグループの活動

カパハカ大会への参加以外に、多くのカパハカグループは、地域で行われる儀礼、おもに葬式 (tangihanga: タンギハンガ) に参加する。葬式は3日間行われるが、その最終日にポロポロアキ (poroporoaki) と呼ばれる送り出しが行われる。そこでは何十曲という歌と踊りが故人やその親族集団に送られる。親族集団を基盤に組織されたマタラエグループは、歌と踊りを演じる際、中心的な役割を果たしていた。

送り出し (ポロポロアキ) は、葬式の最終日の夜に行われる。日が暮れると、棺が安置された先祖の家 (ファレツプナ) のなか、建物の目の前の広場で2時間近くにわたって歌と踊りが披露された。ここで演じられる歌と踊りは、その地域で伝統的に演じられてきた曲目が半数ほどと、カパハカグループが大会で演じたことのある曲目が半数ほどであった。知っている曲があればグループのメンバーでなくても、式に参加している親族集団が列に混ざって演じていた。

翌日、棺を集会場から墓地に移動するが、その際もグループをおもとする参列者たちによってハカが演じられた。カパハカグループは単にカパハカ大会に特化したグループではなく、親族集団のメンバーとしてマオリの文化的文脈のなかに位置づけられた実践も行っているのである。

#### 5. マタラエグループメンバーの語り

## 5-1. カパハカをすることについて

「どうしてグループに入ったのか」。練習の休憩中にそう尋ねると、観光施設で働いていたメンバーは、次のように答えた。

「それまでは、小学校から中高等学校まで（カパハカの）グループに入っていて、だから、カパハカをするってのは、とっても当たり前のことだったんだよ。それで、中高等学校が終わって、そのまま大人のグループに入ったって感じかな」（20代男性H）

ロトルアにはいくつかの大きなグループがあるが、その中でもマタラエグループを選んだのは「リーダーが自分の叔父で、声をかけてもらったから」（20代男性H）だという。このような人は多く、血縁関係を軸にグループが組織されていることがわかる。先に述べたように、別の都市へ移住した親族も、練習のたびに帰ってくるため、カパハカの練習は親族の集まる機会にもなっている。一方で、中高等学校のカパハカグループに所属しているときに、マタラエグループのメンバーが指導していて、「今女性陣が足りないから入らないかと誘ってもらったのでに入った」（30代女性S）という人もいた。グループには、ンガツィ・ピキアオ出身やテ・アラワ出身でないメンバーもあり、必ずしもメンバーシップを親族集団に閉じてはいないことがわかる。ただ、かれらに対して、ンガツィ・ピキアオに出自を持つメンバーのひとは、「マタラエはピキアオのグループだから、ピキアオじゃない人たちは、ピキアオの歌い方、ピキアオの体の使い方を学んでやっているんだ」（30代女性R）と話す。メンバーシップは閉じられているわけではないが、グループの根幹はンガツィ・ピキアオにあることがメンバーに共有されているといえるだろう。

マタラエグループのメンバーは総じて、ほとんどが幼い頃からカパハカをしている人たちである。長い事カパハカに取り組んできているため、かれらはカパハカを踊る事をごく当然のことと考えているようだった。しかし、カパハカはプロフェッショナルではなく、メンバーは全員何らかの仕事をしている。普段仕事をしながら、毎週末の休みを潰して練習を続けるのは簡単なことではない。それでもカパハカを続ける理由を、あるメンバーは以下のように話した。

「そりゃ好きじゃないとやっていけないよ。練習は大変だし。でもカパハカは、

知ってるだろうけどほら、マオリの歴史とか伝説とかを元に作っているだろ。だから、カパハカをやることでマオリのことをより知ることができるんだよ。そういうことも含めて好きなんだ」 (30代男性W)

また、マオリ文化の実践のひとつとして取り組んでいるという答えもあった。

「私がマオリで、カパハカがマオリ文化だから (カパハカをやっている)。文化といっても、そのほんの一部分だけだね。でもマオリらしいもののひとつだし」 (20代女性R)

一方で、「カパハカはただのパフォーマンス、ただの踊りだ」という人もいた。これは一見、「カパハカは文化」と答えた人たちの意見と相違するようにも聞こえる。しかし、話を聞いていくと、視点が少し違うだけであるということがわかる。

「カパハカ自体はただのパフォーマンス。何回も同じ踊りを練習して、舞台上いかに格好よく踊るかが問題になる。でも、もっと大事なのはカパハカを覚える過程なんだよ。カパハカの歌詞はマオリの神話とか歴史をもとにしているだろう？ だからカパハカを覚えるときに、そういう歴史とかを知る事ができるんだ。それで俺たちはもっと自分たちのことをよく知るようになる。それが大事なんだよ」 (20代男性B)

こうした発言からは、マタラエグループのメンバーがカパハカを踊れるようになること以上に、カパハカを介して得られるものに重点を置いていることが伝わってくる。また、別のメンバーは以下のように語り、カパハカが文化を維持するために重要だと指摘した。

「カパハカはパケハが来て以降のものだよ。パケハがきて、おれたちの文化は弱くなっていった。カパハカはその文化を守り伝えていく方法なのさ。歌とか踊りを踊ることで、まず言語が残るだろ。それから、その内容で歴史を知る。自分たちがどこからきたのかを知ること、知っていることはとても大切なことさ。それから、自然や人を尊敬することを学んでいく。そうやって、おれたちはカパハカを使って文



化を守っているんだ」 (20代男性T)

カパハカは、マオリの歌と踊りであるのと同時に、マオリ文化を次世代につなぐための手段でもあると認識されている。メンバーは文化的な実践として、そして、文化的な空間に身を置くために、また文化や歴史を維持し学ぶためにカパハカに取り組んでいるのである。

## 5-2. 次世代への影響

「俺は、もう生まれた時からずっとカパハカを見て育っている。それで、保育園に入る前から周りの人が踊っているのを見て、見よう見まねで踊っていた」 (30代男性O)

こうした語りがあるように、マオリの子どもは、幼い頃からカパハカとの関わりがはじまっている。マオリ語を教育言語とする教育システムが構築され、保育園でもカパハカが教えられるからという理由もあるが、家庭環境も大きく関わっている。

カパハカに取り組む親を持つ子どもにとって、歌と踊りに関わる経験は物心がつく前から始まることが多い。なぜなら、カパハカの練習に参加するときに、親がほとんど生まれたばかりの子どもでも連れてくるからである。ニュージーランドの法律では、14歳未満の子どもを家にひとりで置いていくことはできない。他に子どもの世話をする人がいない場合は、練習に連れてくるしかないのである。一方で、子どもを練習に連れてきたいという親の考えもある。

「わたしらは今、簡単にパケハになれるけれど、マオリでいることは難しい。特に子どもたちにとってはね。だからわたしらはカパハカをするんだよ」 (40代女性S)

「パケハになる」というのは、調査中によく聞かれる言葉だった。この言葉の意味は、「マオリらしい価値観を持っていないこと」であるという。マオリらしい価値観とは、多くの場合ファナウ（拡大家族）やイウィ（部族）との関わりを大切にすること、礼儀作法

を知っていることなどを指すと考えられていた。上述のように、親がグループに所属していることで、その子どもはカパハカに触れることができ、さらにマオリの人たちの集まりに何度も参加することになる。そうしてマオリらしい環境に身を投じることで、「パケハではないマオリ」になると考えているのである。この語りからは、面倒を見るために子どもを連れてこないといけないという事情以上に、子どもを連れてくる積極的な理由が見えてくる。

カパハカに連れてこられる子どもたちは、0～13歳と幅が広い。0～3歳くらいでまだ年上の子と走り回れない子は、親に抱っこされて練習に混じることもあれば、練習場の片隅であやされながら練習をじっと見つめていることもある。体育館に響き渡るハカの叫び声と足踏みのリズムを子守唄に眠る子どもたちも多い。そんなかれらは、練習しているメンバーを真似て、棒を持って振り回し、舌をべーっと出して見せたり、足踏みにあわせて体を揺らしたりする。それは、カパハカの練習場にいる時ばかりではない。家にいても、ふとしたときに箒をもって踊ろうとしたり、ポイを振り回したり、ハカの振り付けを真似て踊ったりする。

練習中にはメンバーの親しい友人や、かつてのグループメンバーもしばしば練習場を訪れた。かつてのメンバーや拡大家族が来た時は休憩の時に挨拶をするが、年長者が訪れた時には、練習をいったん中断して、全員がその訪問者とキスやホンギ（hongī: 鼻を押し付けあう挨拶）で挨拶をした。遊びに行っている子どもたちも呼ばれて挨拶をしていた。

「子どもたちはこうやって、ファナウのメンバーを知ることができるし、かれらを尊敬することを学ぶんだ」（20代女性C）と、あるメンバーは話していた。

## 6. まとめ

本章では、カパハカグループの活動を見ることで、「マオリの伝統的な親族集団と個人の繋がりを作り出すものであり、参加する人々や集団をマオリ文化の中に投げ入れるもの」や、「マオリ社会に良い影響を与えるもので、マオリ語の復興と持続可能性を実現しており、マオリ文化とその遺産を現在と将来の世代に残していくため」のもの（Te Matatini Society Incorporated 2013: 1; 2017: 8）と説明されるカパハカの個別具体的な実践を明らかにしてきた。

「カパハカはただの踊り」という言葉にあるように、全国カパハカ大会に向けたカパハ

カの練習は、とても競技的なものであった。大会に向けて、何度も同じプログラムを繰り返し体に教え込ませることや、動きが揃っていたかや失敗していないかが評価される審査基準がそれを象徴している。一方で、カパハカの学び、そしてカパハカを学ぶ場は、マオリ文化で重要とされるものが編み込まれていた。

カパハカを学ぶ過程では、歌詞の題材となった歴史や先祖のことが伝えられていた。カパハカの練習は、マオリの伝統的な集会場であるマラエで行われることもあり、メンバーと土地や集会場との結びつきを強固にしていた。また、マオリ語を学ぶ重要な機会でもあった。振り付けを通して、言葉に合った動作を学び、マオリの武術も教わっていた。練習のために遠いところに住む親族が帰ってくることで、親族集団の密な関係を維持することが可能になっていた。また、次世代を担う子どもたちにとって、親がカパハカを学んでいる場所は、マオリ文化に入り込む格好の場所であった。

このように、テ・マツィニ社団法人が説明するカパハカの説明の通り、カパハカはマオリ文化と深く結びついたものであり、参加者とマオリ文化とのつながりを強固にするものであった。

## 7. 第2部の考察

第2部では、現代的なマオリの歌と踊りの上演形式であるカパハカが、歴史的にどのように構築されてきたのかを整理し、加えてマオリが現在どのようにカパハカと関わっているのかを具体的な日常の実践や練習の場から明らかにした。序章で述べたように、「文化が流用されている」という主張の基礎には、「その文化は自分たちのものである」という感覚があると考えられる。しかし、第1部で議論したように、マオリは必ずしも西洋的な所有の概念にのっとなって流用を批判しているわけではなかった。むしろ、モノのマナ (mana: 霊的な威信、権威) とタップ (tapu: 真正性、禁忌) を維持するカイツィアキタンガ

(kaitiakitanga: 保護、管理) に基づいた主張を行っていた。第2部では、文化の出自が複数にまたがり、真正なマオリ文化ではないとされる可能性もあるカパハカの実践に、マオリの考えるマナとタップは宿っているのか、マオリは西洋的な文化の影響を受けたカパハカにもカイツィアキ (kaitiaki: 保護者、管理者) としての責任を持つのか、ということを議論することを目的とした。

第3章では、カイツィアキタンガに基づく保護や管理を主張するマオリが、現在どのよう

な生活をしており、歌と踊りといかに関わっているのか確認した。現在、マオリ人口の85%は都市で生活しているが、かれらは都市で生活しているからといって、マオリ文化と完全に分離した生活をしているわけではなかった。調査した都市の地元マオリは、自身の土地や歴史、先祖と密な関係を保つ努力をしていた。そして、現代のニュージーランド社会の中で、マオリ文化との関係を維持するための方法として、歌と踊りの実践は一般的に取り組みられるものようであった。また、第2章で示したように、カイツィアキとカイツィアキタンガの対象となるモノの間には、継続的な関係が必要であるとされているが

(Kawharu 2003: 294)、調査した都市の地元マオリはその継続性を維持していた。そのため、カパハカで踊られる部族の歴史や先祖を表現する者として相応しい関係性をもっていると考えられた。

第4章では、カパハカの成立過程を追った。カパハカは、マオリ文化と西洋文化が混ざり合ったものであった。カパハカには詠唱やハカ、ポイダンスといった伝統的なマオリの歌や踊りの形式を用いているものがある一方で、手踊り（アクション・ソング）やその他の歌と踊りにはギターを用いたハーモニーのあるメロディが採用されていた。また、第5章で取り上げたカパハカは単なる踊り、という発言にもあるように、カパハカを何度も練習しその完成度を上げるという行為も、競技的なものであり、マオリ文化のものとは捉えられていないようであった。採点する際にも踊りがいかにそろっていたかどうかといった舞台上での演技が評価の対象となっており、練習は、失敗をしないように何度も同じプログラムを繰り返す、競技的な取り組みであった。

しかし、それをもってカパハカがマオリ的な実践ではないとか、混淆したものであって純なマオリ文化ではないとかといった議論をすることは適切ではない。カパハカにおいて、西洋的な文化の影響は歴史的にも自明なことであり、それは実践者にも共有されていた。そのため、それによってカパハカはマオリの文化ではないと指摘することにほとんど意味はない。そもそも、西洋的な文化の影響がどのようなものだったのかを再評価する必要もある。手踊りを考案したンガタは、西洋的なメロディを採用したことを、マオリの文化を維持するために、その時代に合わせた道具を使い、文化を更新しながらなおかつ伝統的なものを保持させるための、「イギリス文化の効果的な採用」と捉えていた。また、語りにもあったように、カパハカはパケハの到来以降マオリ文化が衰退していく過程で、文化を復興するために作られたと考えられていた。つまり、歌と踊りが西洋的な影響を受けて変容したというよりも、植民地支配によって衰退したマオリ文化を復興するために、

マオリの主体性に基づいて西洋的な要素を取り入れ、変容を自らもたらしたと理解する方が的確であろう。

ただ、芸能形態の変化の過程における主体性を捉えてカパハカをマオリ文化の一部とみなすのが本論の目的ではない。カパハカを主語に据えて、カパハカがマオリ文化かどうかを判断するのは、日本人研究者である筆者がすべきことではないからである。加えて、ギターを用いることや舞台上で演じること、カパハカの競技的な側面などは、カパハカに主体的に取り入れられたが依然として西洋的な要素と考えられており、それ自体はマオリの文化要素とはされていない。むしろ、ここでは、そうした西洋的な要素の混在が自明でありながらも、カパハカがマオリの文化の一部と考えられている論理を探りたい。マオリ文化だけでなく西洋的な文化をも含み込んだカパハカを、現在のマオリはカイツィアキタンガ（保護、管理）の対象にしているのだろうか。もししているとすれば、それはどのような論理に基づいているのだろうか。ここでは、カパハカを主語に据えてカパハカがマオリ文化かどうかを問うのではなく、人を主語に据え、マオリがカパハカをマオリ文化としていつているのかという動的な過程に注目して、第5章のフィールドワークのデータに基づいて分析する。

#### 7-1. カパハカと文化的実践の重なり合い

カパハカを構成する歌と踊りや、全国カパハカ大会での見せ方には多分に西洋文化の影響が見てとれたが、一方で、カパハカはマオリ文化の一部に強く結びつけられて実践されていた。ここでは、カパハカがどのようにマオリ社会と関係しているのか分析するために、第3章第3節で示した、現代的なマオリの価値観とアイデンティティの状況を調査するための7要素を再度参照する。

- (1) 自分をマオリと認めるか（マオリとしての自己同定）。
- (2) 系譜（ファカパパ）の知識があるか。
- (3) 集会場（マラエ）での活動に参加しているか。
- (4) 拡大家族（ファナウ）と関わっているか。
- (5) 伝統的な土地とのつながりはあるか。
- (6) 他のマオリとの関わりはあるか。
- (7) マオリ語が使えるか。（Borell 2005: 32-33; Durie 1998: 57-58）

カパハカの練習は、しばしば伝統的な集会場で行われていた(3, 5)。現在都市で生活することが多いマオリは、集会場に行ったことのない人も増えてきている。文化的な断絶が危惧されるなかで、マタラエグループのメンバーは、カパハカの活動を通して集会場に宿泊し、集会場での生活のルールや過ごし方になじむ機会を持っていたといえる。また、集会場で行われる葬式に参加することで、その実践はさらに深められていた。さらに、現メンバーだけではなく、メンバーの家族、とくに幼い子どもにとっても、カパハカは多くのマオリと触れ合い、マオリ文化にも触れ、ルールや規範を学んでいく重要な機会のひとつとなっていた。

カパハカを通じた言語の学習も確認できた(7)。歌詞を覚える過程では、正しい発音を学び、言語に触れる機会となっていた。グループのメンバーが集まることで、マオリ語によるコミュニケーションを取る場も作られていた。また、カパハカを学ぶ上で重要なのは、踊りを踊れるようになること以上に部族の歴史や先祖のことを知ることと考えられていた(2)。都市に移住してバラバラに居住する拡大家族のメンバーは、カパハカの練習のために頻繁に集まり、結束を維持していた(4)。さらに、イウィやハプを基盤としたカパハカグループは、拡大家族のメンバーだけではなく、広く他のマオリと関わりを持つ機会にもなっていた(6)。そして、メンバーは、「簡単にパケハになれるけれど、マオリでいることは難しい。……だからわたしらはカパハカをするんだよ」や自分が「マオリで、カパハカがマオリ文化だから」カパハカをすると話していた(1)。

このように、カパハカは、親族集団のつながりを維持し、集会場での活動や葬式といった重要な文化的実践に参加する機会をつくるのと同時に、マオリ語や部族の歴史などに触れ、それらを学ぶ文化的実践そのものでもあった。カパハカに参加しているメンバーは、カパハカを通してマオリ文化を構成する重要な活動を実践することができていたのである。また、カパハカは、その実践者をマオリの文化的実践に引き込むだけではなかった。神話的語りを体現する動作があるだけでなく、先祖や歴史に生命を吹き込むという発言にあるように、カパハカそれ自体もマオリの歴史や親族集団、文化的な要素と切り離すことのできないものと考えられていた。

## 7-2. マオリ文化に編み込む

ここで、所有の議論に立ち戻ろう。西洋的な所有は、モノに対する排他的な権利を認め

るものであった。このとき、有形物も知的財産も所有者によって自然状態から切り取られたものとして想定されていた。一方で、マオリを含む多くの先住民の文化では、西洋人がアート、歌、土地などと分けて個別のものとして理解するモノは、渾然一体となった世界そのものであり、分割できないものだと言われている（Churchill 1991: 284; Daes 1993, para. 31; Mead 1994: 5; Oguamanam 2006: 219）。つまり、有形無形のモノは複雑に、不可分な状態で絡み合っているのである。フィールドワークのデータからも明らかになったように、カパハカは単なる歌と踊りである以上に、親族や部族の歴史、また文化的実践の中に編み込まれた文化的意味を持つものであった。

第3章で述べたように、マオリの諺の一つには「人々を編み込む（フィリア・テ・タンガタ）」というものがある。人々を人や文化と編み込んで繋ぎ合わせ、一体となること/することを意味する。これは、カパハカとマオリやマオリ文化との間でも行われていたことであつたといえよう。つまり、カパハカは、他のマオリの文化要素とともに編み込まれ、一本の縄<sup>66</sup>になることで、分離不可能な渾然一体となったマオリの世界を構成する一部とされていたのである。

西洋的な所有の概念が、自然状態からあるものを切り取るというモデルであることに対して、マオリは、カパハカをその他の文化要素とともに編み込んでいた。つまり、マオリは、カパハカを他のものから切り離すのとは逆に、カパハカを他のマオリ文化とともに編み込み、つなぎ合わせることでマオリ文化に帰属させてきたのである。マタラエグループの場合それは、単に一般的なマオリ文化ではなく、ロトルア周辺に居住してきたテ・アラワ・イウィのハブ（準部族）であるンガツィ・ピキアオに帰属するものとされていたため、ピキアオ出身でない人はピキアオのやり方を学ばなくてはならないと考えられていた。マオリの土地利用の観念では、人自体が土地に属するのであつて、利用することはできるが、土地の資源を人が所有することはないと考えられていた（Marsden & Henare 2003: 67）。それと同様に、ピキアオのやり方を学びその文化に所属することで、かれらの文化

---

<sup>66</sup> ここでの縄のメタファーは、マオリの神話に由来する。「人々を編み込む」を説明した20代男性Baは、編み込む（whiri）を説明するときに、マオリの神話の一つにある、マウイ（Maui）という半神半人が太陽を捕まえる話をつかった。その頃、太陽はいまの何倍ものスピードで動いており、人々は一つの作業を終わらせる間もなく暗くなるので、とても生活しづらかったという。そのうちマウイは、太陽を捕まえてゆっくり進むように言い聞かせようと思いついた。そして、太陽を捕まえるために、兄弟たちと草を編み込んで縄をつくり、縄の先に武器をくくりつけた。太陽が大地から出てくるところに待ち伏せし、太陽が出てくると、兄弟たちは武器を投げて縄を引っ張り、太陽が昇るのを抑えた。マウイはその間に太陽に上り、殴りつけ、空をゆっくり進むように言い聞かせたという（Reed 1999: 41-44）。この話で出てくる、草で縄を編むというのが編み込む（whiri）のイメージであり、「人々を編み込む」はそのようにして人々や文化を編み込んで縄を作るようなものだ、と彼は説明した。

に編み込まれたカパハカを利用することはできるが、カパハカをほかの文化要素から切り離して所有しているわけではないといえる。

カパハカには、西洋起源の文化要素が混在していたが、そうしたものがあつたとしても、カパハカは親族集団の歴史や先祖、現在を生きる人々の文化的実践などとともに編み込まれ、マオリ文化の一部となつていた。そのため、カパハカがマオリの文化的文脈と異なるやり方で用いられれば、カパハカと、それに関わるマオリの文化要素やそれらが渾然一体となつたマオリの世界そのものが傷つく可能性があつた。そうした危険を招かないために、マオリはカパハカに対してカイツィアキ（保護者、管理者）としての責任を果たす必要があると考えているのである。第3部では、この点を掘り下げて議論する。

### 7-3. まとめ

第2部では、現代的なマオリの歌と踊りの上演形式であるカパハカが、歴史的にどのように構築されてきたのかを整理したうえで、マオリが現在どのように関わっているのかを具体的な日常の実践や練習の場から明らかにした。

第3章では、まず、現代のニュージーランド社会で生活するマオリの状況を、都市の地元マオリから明らかにした。筆者が調査したロトルアの拡大家族は、都市へ移住して、マオリ文化や土地、親族との関係を喪失したとされている都市マオリとは異なり、先祖の伝統的な居住地の周辺に現在も住んでいる人々であつた。親族集団のメンバーは比較的近くに住んでいたため頻りに集まっており、強固な繋がりを維持していた。伝統的な集会場へ訪れるほか、マオリ語話者も多く、マオリの文化的実践と積極的に関わっている人々であつた。しかし、かれらは「何も意識せずに生活していればすぐにパケハになってしまう」と考えており、マオリの文化的実践とのつながりを意識的に作り出し、その維持存続に努めていた。その努力の一環が、マオリの歌と踊りの実践であつた。

第4章では、マオリの歌と踊りが、現在のカパハカとして成立するまでの歴史的な過程を明らかにした。マオリの歌と踊りは、もともと歓待儀礼や葬式などの儀礼の文脈で演じられていた。それが、植民地時代から抑圧され、あるいは変容を余儀なくされた。さらに、生活が変わっていく中で、マオリの若者の伝統文化離れも著しく、マオリ文化の衰退が危惧されていた。20世紀初頭、マオリに出自を持つ政治家のアピラナ・ンガタは、マオリ文化を現代的な文脈の中で保存できるように、若者の気を引けるアクション・ソングという新しい踊りの形態を作り出した。これは、マオリの伝統的なモノトーンでモノフォニーの



詠唱形式の歌ではなく、西洋的なハーモニーのある旋律を取り入れて踊るというものであった。初めは受け入れられなかったが、のちにマオリ社会に受け入れられると、爆発的な人気を博した。

20世紀中頃には、アクション・ソングを中心に、歌と踊りを実践するマオリ文化同好会が各地で設立された。はじめはマオリとパケハの相互理解を目指したものもあったが、第二次世界大戦後からは、マオリ文化との接触が困難になってきたマオリに対して、マオリと出会い、マオリ文化に触れる場所として文化同好会が機能するようになった。

各地で設立されていた文化同好会は、地域ごとに歌と踊りを競い合う大会を開催するようになった。それが、1972年から全国カパハカ大会としてまとめられるようになった。大会に参加するグループは、第1回大会には17グループだったが、2018年の段階で、159グループにまで数を増やした。カパハカは現在マオリに人気の文化的実践となっていることが指摘できた。

第5章では、カパハカグループの具体的な実践を現地調査のデータから見ることで、現在のマオリがどのようにカパハカと関わっているのかを明らかにした。「カパハカはただの踊り」という発言や、大会では審美的な視点で審査されることに象徴されるように、全国カパハカ大会は競技的な側面を有していた。一方で、カパハカを学ぶ場面では、参加者はマオリ文化と強く結びついた実践をしていた。カパハカは、親族集団のメンバーが集まる機会になるだけでなく、集会場に宿泊し、マオリ語を使い、親族集団の歴史や先祖のことを知る機会になっていた。カパハカの実践は、次世代を担う子どもたちにとって、自然とマオリ文化に触れる機会にもなっており、「子どもにマオリ文化を伝えるためにカパハカをしている」と話すグループのメンバーもいた。カパハカは、それだけマオリ文化を復興し、維持存続するものとして期待されていたといえる。

第2部の考察部では、マオリの価値観やアイデンティティを構成する重要な7要素を参照し、「人々を編み込む」というマオリの諺にならって、カパハカがマオリ文化に編み込まれていることを指摘した。マオリは、カパハカを他のものから切り離して排他的に所有しているのではなく、むしろほかの文化要素とともに編み込んで、一本の縄にして、つなぎ合わせていたのである。そのため、西洋起源の文化要素の影響があったとしても、カパハカはマオリとマオリの文化要素とのつながりを強く持っていた。マオリ文化と強く結びついているために、カパハカの利用は文化的文脈に沿う必要があるものとされ、マオリはカイツイアキとして保護管理の対象としていたと考察した。

カパハカを誰かが流用することは、編み込んで作り上げた縄を切り刻んだりほつれさせたりする行為であるため、批判されていると考えられる。第3部では、第2部で見えてきた状況とは異なるマオリの歌と踊りの実践に焦点を当てる。そして、作り上げた縄に対して、マオリがどのようにカイツィアキとして振る舞い、管理、保護しているのかを議論する。

### 第3部 歌と踊りの利用とマオリの主体性

第3部は、歌と踊りの利用とマオリの主体性と題して、研究上の三つ目の問い、「マオリの歌と踊りが、それらが帰属するとされる集団以外の人によって踊られ、許容されるとき、どのように文化の流用の問題は回避されているのか」を考える。ここでは、パケハ（pākehā: ヨーロッパ系ニュージーランド人）や非マオリ、あるいは特定の歌と踊りと系譜的なつながりのないマオリが歌と踊りに関わる事例を取り上げる。これらの事例は、どれもその形式だけを見れば流用といわれかねない状況にあるが、そうした批判はされていない。マオリ文化に編み込まれた歌と踊りは、特定の親族集団に排他的に利用されるものではなく、その利用をめぐる、ある程度開かれたものであると考えられる。本部を構成する第6章と第7章では、さまざまな地域、状況、環境などの異なる社会的文脈において、マオリがどのようにカイツィアキ（kaitiaki: 保護者、管理者）として振る舞っているのか、フィールドワークのデータに基づいて明らかにする。カイツィアキタンガに基づく実践を分析することで、マオリとモノの関わり、そして文化の利用をめぐるダイナミクスを考察することを目的とする。

第6章では、オーストラリアへ移住し、異なる部族集団から寄せ集まったマオリたちが組織するカパハカグループに注目する。マオリの伝統的な居住地でない場所で、異なる親族集団の構成員どうしが、どのように互いの文化の流用を避け、尊重しながら、ひとつのグループとして歌と踊りを実践しているのかを記述する。第7章では、再びニュージーランドに視線を戻し、マオリとパケハの文化をそれぞれ尊重する二文化主義のなか、小学校の授業でカパハカが教えられていることと、警察官がマオリの踊りを踊るようになったことを議論する。二文化主義の名のもとに文化を流用しているとする指摘もあるが、マオリとパケハが一緒になってマオリの歌と踊りを演じる小学生と警察官の実践は許容されているのだろうか。許容されているとすれば、その実践はどのように流用の批判を免れるものになっているのだろうか。

## 第6章 オーストラリアのカパハカグループの実践：マナワ・マイ・タフィツィ

本章では、ニュージーランドからオーストラリアへ移住したマオリたちが組織するカパハカグループをとりあげる。第2部では、イウィ（部族）ごとに踊り方が異なることや、カパハカがイウィやハプ（準部族）などの親族集団の歴史を表現するものであることを述べてきた。そのため、親族集団の非正員がむやみにある親族集団のハカを演じるとき、それは流用として問題になりえた。ここで疑問となるのが、オーストラリアに移住したマオリたちが、どのようにカパハカと接しているのかどうかである。移住先では自分と同じ親族集団出身者が多数いるとは限らない。必然的に、複数の親族集団の複合体としてグループを組織することになる。その場合、誰の先祖のことを歌うのか、どこの親族集団の踊り方をするのかといった問題が生じると考えられる。筆者は、オーストラリアの西海岸、パース（図6-1）で活動するカパハカグループ、マナワ・マイ・タフィツィ（Manawa Mai Tawhiti（遠くから来た心）：以下、マナワグループと記す）のメンバーの間で調査を行った。本章ではまず、故地を離れただけでなくニュージーランドからも離れた移民マオリたちが、マオリ文化とつながりのない土地でどのようにカパハカに参加し、マオリ文化と関わっているのかに着目する。その後、歌と踊りを演じるという観点から、対非先住民の文脈ではなく、マオリ内部のイウィやハプの間での文化の流用と呼ばれるような事態とどのように対峙しているのかを記述する。

### 1. マオリのオーストラリアへの移住

ここではオーストラリアのカパハカグループを議論するにあたって、まず、オーストラリアへ移住したマオリの全体像を掴む。次に、マナワグループのメンバーに焦点を合わせながら、パースに居住するマオリの移住先での経験、そしてマナワグループへ入るまでの経緯を記述する。マナワグループの詳細は、本章第2節で紹介する。

#### 1-1. オーストラリアへ移住したマオリ

2001年の段階で、国外に拠点を置くニュージーランド生まれの人は約46万人であった。そのうちの36万人、すなわち、ニュージーランド国外で生活するニュージーランド生まれ

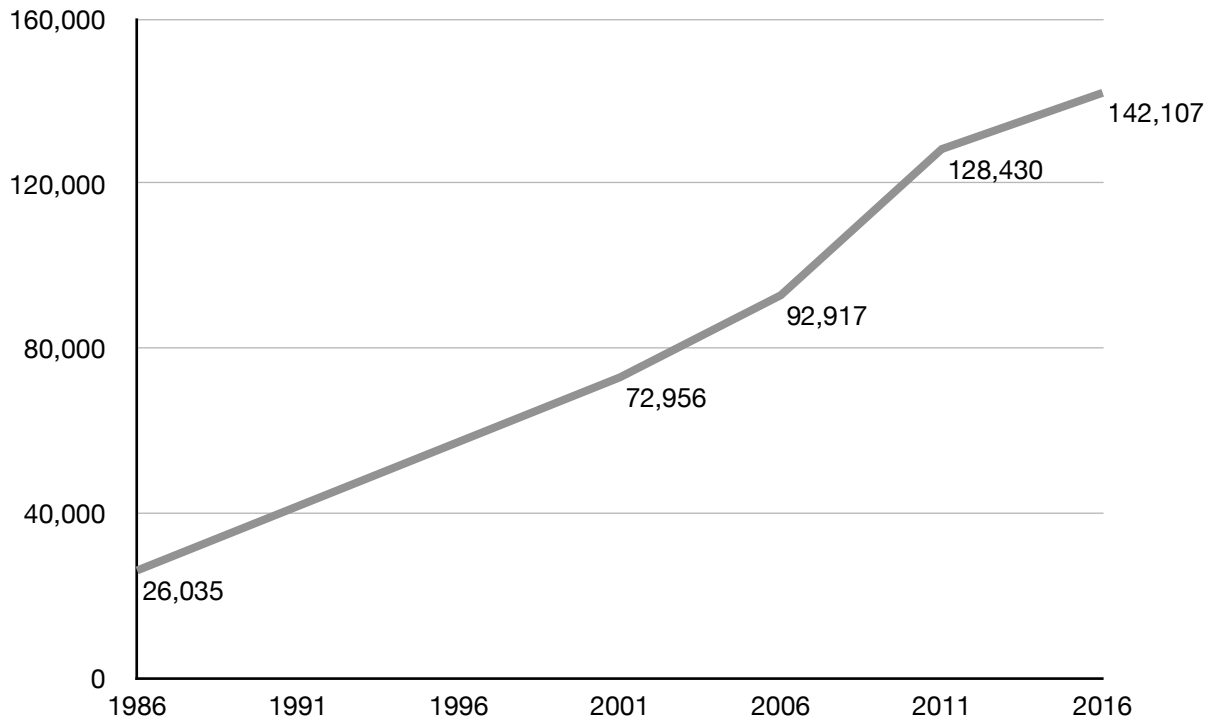


図6-1. オーストラリア全図とパースの場所 (Google mapより筆者作成)

の人口の77%がオーストラリアで生活していた (Bryant & Law 2005: 61)。もともと、ニュージーランド市民は、自由にオーストラリアで労働することができ、永住権保持者と同等の社会保障を受けることができたため、オーストラリアはニュージーランド人にとって人気の移住先だった。2001年にオーストラリアの移民政策が変更され、ニュージーランド人は労働はできるが社会保障を受けられなくなった。これによってニュージーランドからの移民の流出が抑えられるかと期待されたが (Birrell & Rapson 2001: 61)、オーストラリアは、現在もニュージーランド出身者やマオリにとって人気の移住先である (表6-1)。

では、マオリの場合はどうであろうか。オーストラリアの国勢調査には、所属する民族集団を回答するものがないが、各地からの移民の増加を受けて、先祖が誰かを答える回答欄が1986年に導入された (Hamer 2007: 17; 2008b: 157)。2011年のオーストラリアの国勢調査の情報を用いたククタイとパワーは、ニュージーランドを含む全マオリ人口の約16%

表6-1. オーストラリア在住のマオリ人口



出典：1986年と2001年の人口はHamer(2008b: 160)、2006～2016年は Australian Bureau of Statistics (2016)を参照。グラフは筆者作成。

がオーストラリアに居住していると報告している (Kukutai & Pawar 2013: 16-17)。データが公表されている最新の2016年の国勢調査に基づく、オーストラリアに居住しているニュージーランド生まれの人は、オーストラリアの全体で51万8466人である。そのうち、マオリを先祖に持つと回答した人は14万2107人にのぼった (Australian Bureau of Statistics 2016)。すなわち、ニュージーランドからの移民のうちおおよそ27.4%がマオリであるといえる<sup>67</sup>。オーストラリア在住のマオリのうち、両親共がオーストラリア生まれであると答えたのは7283人であった (Australian Bureau of Statistics 2016)。かれらは移民の第3世代またはそれ以降だと考えられ、イギリスがヨーロッパ経済共同体 (EEC) に加盟する際に生じた1970年代のニュージーランドの不況の頃に移住した人たちの子孫だとされている (Kukutai & Pawar 2013: 21)。

オーストラリアに居住するマオリを調査したハマーは、マオリの移住の動機は、ニュージーランドのファナウ (whānau: 拡大家族) の中での生きづらさやパケハ (ヨーロッパ系ニュージーランド人) からの偏見から逃げたいというネガティブな理由も一部には見られるが、一番大きな理由は経済的なチャンスを求めたことであると指摘する (Hamer 2007:

<sup>67</sup> ニュージーランド生まれでオーストラリアに在住している人を母数に計算した。マオリを先祖に持つと回答した人は、オーストラリア生まれの可能性もあり、正確な割合とはいえないため、おおよそとした。

xii)。収入の平均を見てみると、2018年のニュージーランドの国勢調査の結果では、マオリの年収が2万4300ニュージーランドドル（Stats New Zealand 2018）であるのに対して、オーストラリア在住のマオリの平均年収は、2011年では4万5103オーストラリアドルで（Kukutai & Pawar 2013: 66）、ニュージーランドのマオリに比べて約1.8倍であり<sup>68</sup>、経済的な理由によってオーストラリアへの移住が行われていることがわかる<sup>69</sup>。しかし、移民マオリは、他の太平洋諸島民と異なり、故郷への送金はほとんど行わない。代わりに、経済的に困窮している親戚がいる場合は、オーストラリアへの移住を勧め、仕事が見つかるまで家を解放する傾向があるという（Hamer 2007: 77）。

オーストラリア在住のマオリを調査した研究はある程度限られている。1840年のニュージーランド成立前からあったマオリとオーストラリアの交流を論じた歴史的な研究（Kamira 2010; Standfield & Stevens 2019）、オーストラリア在住のマオリの政治的経済的状况について論じたもの（Hamer 2007; 2008a; 2008b; 2009; 2011; 2017; Kukutai & Pawar 2013）、そして言語やスポーツ、マオリのアイデンティティについて論じたもの（Bergin 2002; Hamer 2007）などがあるが、そのうちオーストラリア在住のマオリの文化とコミュニティ、そしてカパハカに注目して行われた研究は、ハマー（Hamer 2007）に限られる。以下では、ハマーの報告に基づきながら、オーストラリア在住のマオリとカパハカについて記述する。ハマーの報告は、ニュージーランドのマオリ省（Te Puni Kōkiri）の依頼を受けて、オーストラリア在住のマオリ1205人からアンケートを回収し、さらに実際にオーストラリアの各地を回って幅広くインタビュー調査を行ったものである。

オーストラリアに移住したマオリの言語的知識や文化的知識は衰退していく傾向にあるという（Hamer 2007: 79-122）。ハマーが調査した1205人のうち、半数以上は、カパハカやマオリ語などマオリ文化と関わりのある活動に参加していないと回答した（Hamer 2007: 105）。オーストラリアでもマオリテレビは視聴可能であるし、インターネットでマオリ語のラジオ放送を聞くこともできる。しかし、ニュージーランドと違い国家的にマオリ語を推進しているわけではないため、個人の意志がよほど強くない限り言語は失われていく傾向にあるという。マオリ語教室がコミュニティレベルで開かれていることもある

<sup>68</sup> オーストラリアドルはニュージーランドドルに比べて7%程度値段が高いため、ニュージーランドドルに換算した場合、オーストラリアとニュージーランドでの年収の違いは約1.9倍である。

<sup>69</sup> オーストラリア全体の平均収入と比べると、マオリの平均年収は約2000ドル低い。なお、マオリの移民第1世代とそれ以降のマオリの平均年収は、前者は4万5634ドルであるのに対し、後者は4万1981ドルで、4000ドル近い開きがある。パケハの移民の場合、平均年収は5万1772ドルであった（Kukutai & Pawar 2013: 66）。

が、出身地域によって方言が違うため、自分とは違う地域出身者からは言語を学びたくないとして参加しない人も多い (Hamer 2007: 95-101)。

文化的知識について、ハマーはツイカンガ (tikanga: マオリの文化的な規範、慣習) の喪失を議論した。例えば葬式 (tangihanga: タンギハンガ) は、多くのオーストラリア在住のマオリが重要な儀礼だと認識しているものの、手順がわからない人が少なくないという (Hamer 2007: 92)。その原因の一つは年長者 (kaumātua: カウマツア) が少なく、知識を維持していく共同体の中心が欠けているためである (Hamer 2007: 105)。また、オーストラリアにいるために、ニュージーランドの場合と同じようにツイカンガを実践できない状況も示されている。第3章で述べた通り、マオリには子どもが生まれると、その子どもと系譜的つながり (whakapapa: ファカパパ) のある土地に臍の緒を埋める慣習がある。オーストラリア在住のマオリも同じように臍の緒を埋めるという。しかし、オーストラリアには先祖とつながりのある土地がない。そのため家の敷地に埋めることが多いが、ある時点で家を売って引っ越してしまえば、その土地とのつながりを断ち切ることになってしまう。ハマーは、オーストラリア在住のマオリには、ツイカンガを実践するうえで重要な伝統的な集会場 (marae: マラエ) や伝統的な土地といった資源とのアクセスに制約があるため、ツイカンガの実行が妨げられるケースは多い、と報告している (Hamer 2007: 106)。オーストラリアで文化や言語が衰退していく傾向にある理由として、こうした様々な制約、共同体とその中心となる存在の欠如、そして異なるイウィやワカの知識を受け入れたくないという心性があげられるとまとめることができる。

マオリが集まる共同体として、カパハカはオーストラリアではどのように機能しているのだろうか。マオリが文化的な活動をしたと思った時に一番に思いつくのはカパハカであり、100人以上のマオリが住むところには大抵カパハカをするコミュニティグループがあるとハマーは述べる (Hamer 2007: 105)。これらの多くは全国カパハカ大会に参加するためのグループではなく、スポーツやレクリエーションなどをするグループの活動のひとつとしてカパハカをしているという。ハマーの調査した1205人のうち270人がカパハカをしていると回答した (Hamer 2007: 105)。22.4%のマオリがカパハカに関わっているのであるから、オーストラリア在住のマオリにとってカパハカはある程度人気のある活動で、比較的多くのマオリが集まる場所だといってよいだろう。しかし、カパハカのレベルはニュージーランドと比べると低く、それに失望し、参加をやめる人も少なくないという。また、異なるイウィの集まりのために、ツイカンガの正しい運用についてカパハカグループの中



で議論が起こり、グループが分裂し消滅することも頻繁に起こる。オーストラリア在住のマオリの組織は、できてはすぐ潰れるという特徴があるとハマーは指摘する (Hamer 2007: 106-107)。オーストラリアでは、イウィの違いを乗り越えて、汎マオリとして活動しようとする傾向があるものの<sup>70</sup>、それが実際に長期にわたってうまく運用されている事例は少ないという。ハマーはその原因を以下のように分析している。

オーストラリア在住のマオリは、ニュージーランドのマオリと比べて社会的文化的な秩序が整っていない。かれらは新しい土地で一緒になったのであり、誰でもマラエ委員会を始められ、誰でもカパハカグループを作れるし、意見の不一致を理由にグループを去って別の新しいカウパパ (kaupapa: 目的) に着手することもできる。オーストラリア在住のマオリコミュニティの組織はこのように、カウパパを土台とした不確かな集まりになっている。一方ニュージーランドでは、主流な社会組織はファカパパ (系譜) を土台としており、入れ替わりのないメンバーで組織されている (Hamer 2007: 122: 括弧内筆者)。

ニュージーランドでは、何をするにも血縁が組織の基盤を成しているため、知識を持っている人、尊敬されるべき人が自明な場合が多い。結果、カパハカグループを運営するにもなにか活動をするにもまとまりが強く、結束も固くなる。しかし、オーストラリア在住のマオリの間では、何か活動をするにもその前提となる集団がないため、人々が自由に集結と分離を繰り返している、というのがハマーの指摘である。ハマーはその原因としてニュージーランドで再部族化が進んだことをあげている。それがイウィへの所属意識とそれぞれの違いを明確化したため、オーストラリアにおいてイウィの枠を超えて協働することに抵抗を作り出している可能性があるという (Hamer 2007: 81)。第5章で見てきた通り、カパハカグループは親族集団と密接に関わっていた。親族集団の歴史や先祖を表現するだけではなく、葬式に参加するなど、親族集団の成員間の結びつきを強化するものでも

<sup>70</sup> 汎マオリを意識している象徴として、ハマーはオーストラリア在住のマオリが組織する集団の名前を挙げている。以下、グループの名前と活動地域を示す。Te Whānau Tahī (ひとつの家族、アリススプリングス)、Te Huinga Waka (カヌーの集まり、シドニー)、Ngā Hau e Whā (四つの風、ウロンゴンとニューキャッスル)、Te Tirairaka o Ngā Hau e Whā (四つの風のファンテイル、ケアンズ)、Te Whānau Whānui (広い拡大家族、アデレード)、He Iwi Kotahi Tātou (私たちはひとつのまとまった集団、シドニー)、Ngā Waka e Whitu (七つのカヌー —七つのカヌーがニュージーランドに来たという伝説を元にして—、セントラルコースト)、Te Whānau a Iwi (人々の家族、ボーウェン)。すでになくなってしまったグループとしては、Te Wairua o Ngā Hau e Whā (四つの風の魂、タウンシヴェラ)、Te Kotahitanga (ひとつ、ケアンズ) (Hamer 2007: 120)。

あった。また、マタラエグループのカパハカはピキアオの文化に編み込まれていると捉えられており、他の地域から来た人たちはそのやり方を学ぶことが期待されていた。しかし、オーストラリアでは、その土地で伝統的に生活してきたマオリがおらず、他地域から来たマオリが尊重すべきやり方がない。カパハカの実践が親族集団と関わりの深いものであればあるほど、尊重すべき親族集団のやり方が自明のものではないオーストラリア在住のマオリにとって、結束を維持することが難しくなっている様子がハマーの報告からうかがえる。

しかし、ハマーの報告は2007年のものであり、管見の限りそれ以降これほどまでに細かい調査は行われていない。当時のオーストラリアで、全国カパハカ大会に参加するカパハカグループはふたつしかなかったようだが（Hamer 2007: 106）、現在は7グループある。オーストラリア在住のマオリの人口も、当時の約1.5倍になっている。そのため、今日のオーストラリア在住のマオリの状況は、ハマーの調査時と大きく変化してきている可能性がある。カパハカグループの詳細を記述する前に、筆者が調査を行なったグループメンバーへの聞き取りから、移住の経緯とマオリ文化との関わりの変化についてまとめ、オーストラリアにおけるマオリとマオリ文化の位置付けを確認する。

## 1-2. マナワグループメンバーのパスへの移住とマオリ文化との関わり

パスは、オーストラリアの西側にある西オーストラリア州の州都である。194万3858人が居住し、そのうちマオリを先祖に持つと回答した人口は2万879人であった。本章では、そのうち50人程度を占めるマナワグループのメンバーを中心に議論する。かれらは、どこから、なぜパスへ移住することにしたのか、なぜマナワグループに加入しようと思ったのか、いく人かのメンバーに焦点を合わせて記述する。

### 1-2-1. ミルズ（42歳女性）とネット（44歳男性）夫婦

ミルズとネットは、2000年、二人が20代後半のときに、二人の子どもを連れてオーストラリアに移住した。ミルズは警察として、ネットは乳製品の製造工場でエンジニアとして働いている。ミルズはニュージーランドの北島の西海岸のタイヌイ・ワカのンガツィ・マニアポト（Ngāti Maniapoto）に出自を持つ父と、北島の中央北部のテ・アラワ（Te Arawa）のンガツィ・ファイアオ（Ngāti Whaiao）に出自のある母を持つ。夫のネットは北島東海岸のマタアツア・ワカ、テ・ファナウ・ア・アパヌイ（Te Whānau a Apanui）に出

自を持つ父と、タイヌイ・ワカのワイカト（Waikato）に出自のある母を持つ。

二人は、ニュージーランドにいる時は、ネットの実家のそばにある東海岸のワイハウ・ベイに居住していた。ワイハウ・ベイに住んでいる時は、ネットがエンジニアとして働いており、ミルズはパートをしながら概ね主婦をしていた。移住を決めたのはネットだったという。観光のためにパースにきて、それですっかり惚れ込んでしまったとネットは話した。パースにきて驚いたのは、給料が高いことだった。

「ニュージーランドにいる時、フォークリフトを運転していたら1時間18ドルだった。でもこっちで、ほとんど全く同じ仕事をして、時給は26ドル。初めての仕事で、給料もらったときは、驚いてまじで？ って言っちゃったね。なんだ不満かって聞かれたから、いやいや最高だよって。だから、こっちに引っ越して暮らしは楽になった」

ミルズは、ニュージーランドが好きだったから離れたくないと思っていた。また、子どもをコハンガ・レオ（kōhanga reo: マオリ語を教育言語とする保育園）でのマオリの教育から引き離すのももったいないと思っていたという。二人の子どもたちは、オーストラリアにきた時は4歳と6歳だったが、ニュージーランドにいるときにはコハンガ・レオに通っており、ある程度のマオリ語も話していたという。ミルズは、「あの頃はまだコハンガ・レオは主流じゃなくて、周りの人にどうしてそんなところに通わせているのっていわれていた」と話す。

「私自身は、マオリ語をそんなに話せるわけじゃない。マラエによくいっていたから、みんながなんと言っているかは大体わかるんだけどね。ニュージーランドにずっといたら話せるようになっていたかもしれない。けど、オーストラリアにきたら英語しか聞かないからね。

子どもたちもそうだよ。コハンガに行っていた時は、家でもマオリ語を話していたけど、こっちにきて二人ともレオ（reo: 言語。ここではマオリ語のこと）を失った。維持させようとしたけどやっぱり無理だったね。ただ、あの子どもたちは自分がマオリだってことを知っていて、それを誇りに思っている。それだけで十分」

オーストラリアへ移住してから、ミルズは、マオリとしての文化的知識を持っているか以前に、自らをマオリだと自覚しているかどうかの方が重要だと感じるようになったという。彼女にとって、ハカを踊れることやマオリ語が話せるかどうかは、もちろんできるにこしたことはないが、オプションの一つと捉えるのが妥当で、マオリであるという自己認識があることがもっとも重要なことだということだった。

ネットのマオリ文化に対する考えは、オーストラリアに来てから変わった、とミルズはいう。二人はタッチラグビーやラグビーが好きなスポーツ夫婦である。マナワグループに入ったのは、オーストラリアに来て15年近くがたった、2015年のことだった。二人がマナワグループと出会ったのは、ミルズの親しい友人の葬式の時だった。ミルズは、パースにカパハカグループがあったことさえ知らなかったという。しかし、歌に聞き惚れ、自分もそこに入りたいと考えるようになった。当初、ネットはそれほどカパハカにもマオリ文化にも興味はなかったという。しかし、ミルズが勧めて加入すると、とくに熱中したのはネットだった。

「私はもともとハカが結構好きだった。まあ、私がホーム（ニュージーランド）にいた時はまだカパハカという名前も出てきていない時期だったけど。だから、ここで、カパハカという単語を初めて聞いたときは、え？ って思ったよ。まあ、なにしろ私はそういうのが好きだった。けど、ネットは違ってね。彼は、ニュージーランドにいる時からそんなにマオリ文化に興味は持っていなかった。子どもをコハンガに入れようといったのも私だったし。

けど、私が誘って二人でマナワグループに行ったとき、かれはすっかりハマってしまっ。それからマオリ語のクラスもインターネットで受けるようになった。いまじゃあマオリのことに興味がなかったことを認めないとは思うけど、彼はマナワグループに入ってから変わったね」

マオリ語が話せなくても、カパハカをやったことがなくても、グループに入って、マオリ文化と接することができるのが、マナワグループのいいところだとミルズは考えていた。

「マナワグループは本当にミックス。いろんな人たちがいる。とてもオープンだか

ら、誰にでも扉を開いている」

#### 1-2-2. レア（34歳女性）

レアは、タイヌイ・ワカのワイカトに出自を持つ。彼女は、2002年に高校を卒業して、2003年にオーストラリアへ移住した。初めは、育ての親である叔母と兄がいるシドニーへ行ったという。そこで2週間ほど過ごしたからパースに来た。

「その時には、まるで姉妹のように育つたところがパースに住んでいた。ほかにもファナウ（拡大家族）のメンバーがたくさんいたから、パースにしようと思って移った」

レアの祖母は、ネットの祖母と姉妹だった。そのため、レアが幼いうちに母を亡くした時、レアの妹はネットたちに養子として迎えられた。レアの妹は当時ネットたちとパースで生活していたので、レアもそこに移り住んだ。

「そのうち、叔父、叔母、いとも兄も、兄の妻も、父もパースに越してきた。いまはみんなバラバラで、ブリスベンに行ったりシドニーに行ったり、ニュージーランドへ帰ったりしているけど。今ここに残っているのは、私とネットたちと、私の父だけ」

レアはいま結婚してネットたちとは別に暮らしている。2児の母で、9歳の娘と5歳の息子がいる。

レアは。オーストラリアに来る前は、学校でカパハカを習っており、大人のカパハカグループで練習などをしていたが、大会に参加したことはなかったという。そして、オーストラリアに来てからもカパハカは見てはいたが、自分がしようとは思っていなかった。

「私はこっちに越してから、17年間（15年間の間違いか）、ポイすら触っていなかったんだよ」

レアがマナワグループへ参加したのは2017年だった。そのきっかけを作ったのは、息子

だったという。

「彼はいま5歳なんだけど、2歳の時にモアナの映画（『モアナと伝説の海』ディズニー、アメリカ、2016年）<sup>71</sup>が上映された。ちょうどその頃、私はホーム（ニュージーランド）でのファナウ・リュニオン（親族集団の大々的な集まり）の計画を進めていた。ホームに戻ってリュニオンに参加した時、いとこたちが歌を歌ったり、ハカをちょっとやって見せたりしていた。そしたら、息子はもう、それに虜になっちゃって。まるで、もうテ・アオ・マオリ（te ao Māori: マオリの世界）を知っているかのようで。まるでニュージーランドで生まれたかのように、そこでいろいろ（マオリのことを）学んで取り込んでいっていた。

パースに帰ってきた時、彼は、ハカをしながら、「ママ、みて、モアナ、モアナ。マウイ、モアナ」とか「カツテイヒ（ka tu te ihi: 力を沸き上がらせろ（ハカの歌詞）」とかっていうのをやっていたんだよ。2歳の子が！ それで私は、カパハカグループを探さなくちゃと思った」

子どもにマオリのことを知ってほしい、マオリのことを伝えたいという気持ちが、彼女のマナワグループへの加入を決定づけたといえるだろう。

### 1-2-3. ファナウ・ポロとヒネ（28歳女性）

ファナウ・ポロ（ポロ家）は、東海岸のギズボーンに居住するホロウタ・ワカのンガツイ・ポロウ・イウイ（Ngāti Porou）の人々である。ポロ家の成員はパースにかなりの数がかいているというが（そのうち筆者が出会ったのは3家族）、その中で、最初にパースへ来たのは、マナワグループの女性メンバーであるヒネの叔父だった。彼は、2006年に妻とともにパースへ越してきて、金鉱で働いた。彼が就業の機会がたくさんあることや給料が良いことをニュージーランドの拡大家族に伝えていると、2008年、ヒネの父が移住を決めた。初めの半年ほどは叔父の家に住んでいたという。ヒネの母も、父が移住すると追いかけてきた。ヒネの父はその後警察官として働き始め、パースに自分の家を借りるようになった。ヒネの一家だけでなく、「パースに住んでいるポロ家はみんなまず俺の家に来たんだ。それから仕事を探してみんな自立していった」とヒネの叔父は話した。

---

<sup>71</sup> 作中で、登場人物がハカを演じるシーンがある。

両親がパースへ移住したのは、ヒネの高校最後の年だった。ヒネは高校を卒業してからなんとなく生活していたが、同じ毎日に飽きてきたという。

「毎週末友達と会って、飲んでってやっていて、なんか飽きてきたなと思ったの。それで、人生ちょっと変えたいなと思って、両親を追いかけてパースに来ることにした」

パースにきて仕事を見つけるまでには4ヶ月ほどかかったというが、現在は銀行員として働いている。

ヒネの父は、マナワグループを設立した一人である。しかし、ヒネ自身ははじめマナワグループに入らなかった。小学校から高校までずっとカパハカをやってきて、「もういいかなと思っていた」という。もう一つ、入らなかった理由を、「マナワグループのパフォーマンスの技術がそれほど高くなくて、ここには入らなくていいかなとも思っていた」と冗談ぽく話した。しかし、2013年に父が亡くなり、少しでも父の存在を感じたいと思ってマナワグループに加入したという。

「いまでは、マナワグループに入って、自分らしくいられるからいいなあと思っているよ」

#### 1-2-4. パラタ (27歳男性)

パラタは、テ・アラワ・ワカのンガツイ・ツファレットア・イウイ (Ngāti Tūwharetoa) に出自を持つ。2017年から2019年までの地域別大会と全国大会の時にマナワグループのチューターをした。彼は、2008年に高校を卒業してオーストラリアへの移住を決めた。

パラタの父は、パラタが幼いうちにオーストラリアへ移住し、パースから車で7時間ほど東に行ったところにある、カルグーリーという街の金鉱で仕事をしていた。ニュージーランドに残っていたパラタは、彼の祖父とともに生活していた。その生活の中で、マオリの知識や慣習を教えてもらっていたという。

「コロ (koro: 祖父) が亡くなって、俺が13歳か14歳くらいの時、マラエに行ったら、叔父や叔母が俺に聞いてくるんだよね。マラエで、あれどうしたらいいと思

うってアドバイスを求めてくるんだ」

パラタのマオリの知識や慣習に対する造詣の深さがうかがえる事例である。彼は、マナワグループの中でも、マオリ文化の説明などをすると、メンバーから「コロありがとう」と挨拶をされていた。メンバーも、彼のマオリ文化に関する知識の深さに敬意を持っているのである。

彼は、2008年に高校を卒業し、単なる休暇のつもりで、父に会いにオーストラリアへきたという。そこで、オーストラリアの方が仕事もありそうだし少し働いてみようかと思って働いてみた。

「そしたら、一週間で2000ドルくらいの給料をもらったんだよ。それで、あ、ここに残ろうって思った。それで、はじめは2年間ここにいていったんだ。それで2年後には、あと5年いて、それで5年後にまたあと5年って行ってここまで残っている」

この発言からもみて取れるように、ニュージーランドに帰る気持ちはずっと持っているようだが、まだその時期ではないと考えているようだった。ニュージーランドに帰るのを思いとどまらせているのは、マナワグループかもしれない、とパラタは話す。

彼は、マナワグループが創設された当初からグループに関わっている。カルグーリーで朝散歩をしながら歌っていると、マオリのおじさんに声をかけられたという。そして、そのままマナワグループの歌を作るようになった。彼が18歳くらいの時だった。

「あのときは、でもよかったんだよ。自分が書きたいこと書いて、はいこれ歌ってていえばよかったから。だけど、チューターみたいな、こんな重たい仕事をやるうとは思っていなかったな」

2014年にチューターとして関わっていたが、それに疲れて2年ほどマナワグループでの活動を休んでいた。2015年にはニュージーランドに帰る準備ができていたが、ちょうどそのときにマナワグループに問題が生じて<sup>72</sup>、もう少し面倒をみなくてはいけない、と思った

---

<sup>72</sup> 詳細は次節。



という。とくに、その時は、グループ運営のノウハウが数人にだけ握られていて、かれらが抜けてしまったらグループが潰れるところだったという。

「だから、そういうノウハウをもう少しグループ内に分散させて、誰かが抜けるってなったときに、そのままグループが潰れないようにしないとと思った」

この発言からは、パラタがオーストラリア在住のマオリの組織の潰れやすいという特徴を認識しているかのようにも見える。2019年には、彼がある程度思い描いていたような状態になったこと、またチューターを始めたことで恋人との時間が削られてしまったため、パラタはチューターを退いた。

「パースに家も建てたし。ニュージーランドに帰るのは8年後かな」

#### 1-2-5. ハーシュ（23歳女性）

ハーシュは、マタアツア・ワカのテ・ファカトヘア・イウイ（Te Whakatōhea）に出自を持つ。2008年、まだ中学生のうちに30代半ばだった両親に連れられてオーストラリアに来た。高校を卒業してから不動産屋に勤めていた。母は46歳で西オーストラリアの教育省公務員として働いており、父は48歳でトラックドライバーをしている。

ハーシュは、北島の北東海岸のオポツィキの小学校に通っていた。マオリが町の住人の53.6%を占めるオポツィキでは、ごく普通に町でマオリ語が飛び交う。リングツと呼ばれるマオリの宗教を実践している地域である。学校もマオリのイマージョンコース<sup>73</sup>に通っており、「マオリの生活をして、マオリの空気を吸って生きていた」と彼女はニュージーランドでの生活を振り返る。

パースに来ると、周りのみんなが英語しか話さないこと、カパハカやマオリを知らないことに衝撃を受けたという。パースではずっとネットボールをしていた。移住して4年後に、一緒にパースに移住した仲の良い祖母を亡くし、彼女は心の支えを失ってしまった気がしていた。

「スポーツはしていたけど、スポーツは単なるスポーツ。どこでもできるし、そこ

<sup>73</sup> マオリ語を教育言語として用いるコース。クラ・カウパパはその学校自体がマオリ語を教育言語とするものだが、イマージョンコースは一般学校に併設されるコースである。詳細は次章で扱う。

にワイルア (wairua: 魂) はないでしょう。スポーツは、スポーツのためだけって感じ。それで、どうしたら自分の活力を取り戻せるかと考えながら自分の過去を振り返っていて、カパハカを思い出した。昔は学校でもどこでもカパハカをやっていて、今の私にもカパハカが必要なんだって気がついた」

そして、パースにあるカパハカグループをインターネットで検索して、マナワグループを見つけたのだという。マナワグループに加入したのは2016年だった。

「移住して7年間、マオリタンガ (Māoritanga: マオリらしさ、マオリらしいもの) なしで生きて来ていたなんて自分が信じられない。でもマナワグループに入って、私はまた私になれたって思ったの。だって、私は本当にハカが好きだし、それが私だもの。カパハカは私がやるものでも趣味でもなんでもなく、私を私なんだって思わせてくれるもので、ストレスを解放する方法でもあるし、ホームを感じる方法でもある」

#### 1-2-6. まとめ

メンバーはニュージーランドでの生活の行き詰まりや、新しいチャンスを求めて家族や親族を頼ってオーストラリアへ移住してきていた。ハマーの報告にあったように、経済的なチャンスを求めて移住するケースも少なくなかった。

表6-2は、2019年の全国カパハカ大会の舞台に立ったメンバーの情報である。これを見てもわかるように、メンバーは、ニュージーランドの各地から集まっている。北島の東海岸のホロウタ・ワカから11人、その南に領土を持つタキツィム・ワカから5人、中央北部の海岸沿いを領土とするマタアツア・ワカから4人、その南側の内陸を領土とするテ・アラワ・ワカからは10人、北島の西側を領土とするタイヌイ・ワカから9人、そして北島の北部を領土とするンガトキマタファオルア・ワカからひとり、という構成であった。マナワグループは、それだけ様々なワカやイウィの歴史が混ざる場所なのである。

ほとんどのメンバーは、移住してすぐにマナワグループに加入したわけではないようである。メンバーは、移住後マオリ文化にほとんど触れる機会がないことに驚きはするものの、スポーツクラブに参加している場合が多かった。しかし、親族の死などをきっかけにふとマオリ文化が恋しいと思うようになってマナワグループに参加していた。また、子ど

もがいる場合には、マオリのことを伝えたいと思ってカパハカに取り組む人もいた。こうしてみると、確かに各地から来た人々が、カパハカをするという目的をもってマナワグループに参加しており、ハマーの指摘の通りカウパパベースの組織だということがわかる。

表6-2. メンバーの出身イウィ、年齢、オーストラリアへの移住年代とマナワでの活動年数

| 名前 | 出身                                                                | 年齢       | 移住年    | 活動年数 |
|----|-------------------------------------------------------------------|----------|--------|------|
| 1  | ンガトキマタファオルア - ンガプヒ                                                | 20代 (女性) | 2009年  | 3年   |
| 2  | M<br>ワイカト - ンガツィ・マニアポト、<br>テ・アラワ - ンガツィ・ファイアオ                     | 40代 (女性) | 2000年  | 3年   |
| 3  | ワイカト                                                              | 40代 (女性) | 不詳     | 8年   |
| 4  | ワイカト                                                              | 30代 (女性) | 2000年  | 4年   |
| 5  | L<br>ワイカト                                                         | 30代 (女性) | 2003年  | 2年   |
| 6  | N<br>ワイカト                                                         | 20代 (女性) | 2008年  | 1年   |
| 7  | S<br>ワイカト                                                         | 40代 (男性) | 不詳     | 8年   |
| 8  | ワイカト                                                              | 10代 (男性) | 不詳     | 2年   |
| 9  | ワイカト                                                              | 20代 (男性) | 2016年  | 1年   |
| 10 | T<br>ワイカト                                                         | 20代 (女性) | 2018年  | 1年   |
| 11 | マタアツア - ファナウ・ア・アパヌ<br>イ、マタアツア - ファカトヘア                            | 20代 (男性) | 2008年  | 1年   |
| 12 | L<br>マタアツア - ファナウ・ア・アパヌ<br>イ、マタアツア - ファカトヘア                       | 20代 (女性) | 2008年  | 4年   |
| 13 | N<br>マタアツア - ファナウ・ア・アパヌイ                                          | 40代 (男性) | 2000年  | 3年   |
| 14 | H<br>マタアツア - ツホエ、クック諸島                                            | 20代 (女性) | 2011年  | 4年   |
| 15 | N<br>ホロウタ - ンガツィ・ポロウ、マタア<br>ツア - ファカトヘア、テ・アラワ - ツ<br>ファレットア、マニアポト | 40代 (女性) | 2008年  | 7年   |
| 16 | ホロウタ - ンガツィ・ポロウ、タキ<br>ツィム - ンガツィ・カフグヌ、テ・ア<br>ラワ - ツファレットア、マニアポト   | 30代 (男性) | 不詳     | 4年   |
| 17 | ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                                                   | 30代 (女性) | 不詳     | 4年   |
| 18 | D<br>ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                                              | 30代 (男性) | 2010年  | 9年   |
| 19 | E<br>ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                                              | 50代 (女性) | 2009年  | 10年  |
| 20 | H<br>ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                                              | 20代 (女性) | 2009年  | 5年   |
| 21 | ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                                                   | 30代 (女性) | 2000年代 | 7年   |
| 22 | M<br>ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                                              | 40代 (男性) | 2008年  | 7年   |

|    |   |                                   |          |        |     |
|----|---|-----------------------------------|----------|--------|-----|
| 23 | R | ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                   | 50代 (女性) | 2008年  | 10年 |
| 24 |   | ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                   | 20代 (女性) | 2009年  | 9年  |
| 25 |   | ホロウタ - ンガツィ・ポロウ                   | 10代 (男性) | 2008年  | 2年  |
| 26 |   | テ・アラワ - テ・アラワ                     | 20代 (女性) | 2007年  | 4年  |
| 27 | D | テ・アラワ - テ・アラワ                     | 50代 (女性) | (季節労働) | 2年  |
| 28 | M | テ・アラワ - テ・アラワ                     | 30代 (男性) | 2000年代 | 4年  |
| 29 |   | テ・アラワ - ツファレトア                    | 20代 (女性) | 2012年  | 2年  |
| 30 | R | テ・アラワ - ツファレトア                    | 20代 (女性) | 2011年  | 2年  |
| 31 | R | テ・アラワ - ツファレトア                    | 20代 (男性) | 2008年  | 10年 |
| 32 |   | テ・アラワ - ツファレトア                    | 20代 (男性) | 2000年  | 2年  |
| 33 |   | テ・アラワ - ツファレトア                    | 30代 (女性) | 2003年  | —   |
| 34 | H | タキツィム - ンガツィ・カフグヌ<br>(オーストラリア生まれ) | 20代 (女性) | —      | 2年  |
| 35 | D | タキツィム - ンガツィ・カフグヌ                 | 20代 (男性) | 2014年  | 1年  |
| 36 | R | タキツィム - ンガツィ・カフグヌ                 | 20代 (女性) | 2010年  | 4年  |
| 37 | T | タキツィム - ンガツィ・カフグヌ                 | 40代 (男性) | 2013年  | 4年  |
| 38 |   | タキツィム - ンガツィ・カフグヌ                 | 50代 (女性) | 1990年代 | 2年  |
| 39 | S | — (不詳)                            | 30代 (男性) | 2007年  | 10年 |

出典：筆者作成

\*"—"は詳細不明、あるいは該当なし

## 2. マナワ・マイ・タフィツィ

2020年（オーストラリアで行われた一番最近のカパハカの地域別予選）の段階で、オーストラリアには、移住したマオリが組織するカパハカグループが七つある。ケアンズ

(1)、シドニー (3)、ブリスベン (1)、メルボルン (1)、パース (1) にあり、マナワグループはそのうちのひとつで、パースを拠点に活動している。第7章で扱う学校の先生が、マナワグループのチューターをやっている姪を筆者に紹介してくれたことで調査が可能となった。筆者は2018年8月からこのグループの調査を開始した。ちょうど、2019年の全国大会に向けた練習がはじまる時であった。調査期間は2018年の8月～11月と、2018年の12月～2019年2月、2019年7月の約6ヶ月間である。その間、筆者はメンバーのひとりとして練習に関わった。2019年の全国カパハカ大会の舞台に立ったメンバーは39人で、表6-2にあげた通り、10代のメンバーがふたり、20～30代が大半を占め、40～50代のメンバーは

11人であった。

## 2-1. マナワグループの歴史

マナワグループは、2009年、ニュージーランドの北島、東海岸のイウィであるンガツィ・ポロウの人々を中心に結成された。当時パースのマオリの間では、ンガツィ・ポロウの人々をンガツィと呼ぶほど、ンガツィ・ポロウ出身者が多くいたという<sup>74</sup>。2011年の全国カパハカ大会がンガツィ・ポロウの故郷であるギズボーンで開催されることをうけて、この機会に故郷に帰ろうという目的のもとマナワグループは結成された。2010年の地域別大会を通過し、2011年の全国大会に参加した。パースに戻ると、その後の方針を巡ってグループ内で問題が起き、多くのメンバーがマナワグループから脱退した。

その後は細々と活動し、メンバーもンガツィ・ポロウに限らず広くマオリに声をかけるようになった。2013年にグループの設立に関わり、さらに歌や踊りを作ってきた中心的な存在、ホネが亡くなった。翌年の2014年の地域別大会の折には、彼を偲んで、かつてのメンバーがグループに戻ってきた。その年に、その地域別大会を勝ち抜き、2015年にクライストチャーチでの全国カパハカ大会に参加した。

2016年、オーストラリアの地域別大会の会場にパースが選ばれたので、会場設営などをグループをあげて行った。しかし、予選を通過することは叶わず2017年の全国大会は見送ることとなった。その間に、2015年にクライストチャーチへ行った際、複数のメンバーがグループの旅費を着服していたことが明らかになり、大問題となった。問題を追及されたメンバーがグループを去っただけではなく、愛想をつかせて脱退したメンバーも多かった。

現在、マナワグループに参加しているメンバーは、半数近くがこの問題の後に入ったメンバーである。当時を知るミルズは、問題があった時のことを以下のように回想した。

「そのときは、グループの中がバラバラだった。若い女の子たちとか、オールドスクール系の人たちとかで固まっていて、その間でほとんど交流もなかったような気がする。問題があってオールドスクール系の人たちがごっそり抜けちゃって、2018

---

<sup>74</sup> ンガツィ (ngāti) は、イウィやハブの名前の前につけられる一般的な接頭辞、あるいは敬称である。Ngāti Kahugunu、Ngāti Raukawa、Ngāti Whātuaなど多くのイウィやハブで使われているため、イウィの呼称として定着することは一般的ではない。それだけンガツィ・ポロウの人々が多かったことが窺える。理由は不明だが、筆者は、第二次世界大戦後、都市への移住者の中でもンガツィ・ポロウが多く、移住することに対する抵抗感や不安が低かったのではないかと推測している。

年の予選のためのマスター（参加希望者の顔合わせ）には、7人しか集まらなかった」（40代女性M）

さらに、その騒動の結果、パラタが新しいチューターとして着任することとなったが、まだ若いなどといった理由から信頼できない、とグループに戻ることを拒んだ人もいたという。「負けるために予選の舞台に立つのは恥ずかしいと思っていたんでしょ」と残存していたメンバーは話す。

7人で始まった2018年のキャンペーンでは、新参加者を募り、また解体されたバンバリー（パースから車で3時間の南側の街）を拠点にしていたグループのメンバーを抱合することでグループを立て直し、地域別大会の舞台に立った。この大会で各部門のトロフィーを総なめにし、新しいチューターは圧倒的な信頼を勝ち取った。予選を勝ち抜いたマナワグループは、2019年の全国カパハカ大会に向けて準備を進め、ウェリントンで舞台に立った。2020年の地域別大会では、チューターは変わったもののメンバーの大きな入れ替わりはなかった。地域別大会での結果は2位で、再び全国大会への切符を手にした。

この歴史を通して明らかになるように、カパハカグループのメンバーはこれまでかなり入れ替わってきた。調査時、活動当初からいるメンバーは、パラタを含めふたりだけだった。パラタは、「これまでマナワグループに参加したメンバーは合計すれば250人はいる」と話し、出入りの激しさを強調した。パラタ自身、グループにずっと関わってきてはいるものの、メンバーとしては舞台に立ったり立たなかったり、参加したり抜けたりを繰り返している。

グループから一定期間抜ける理由は、カパハカからの休憩や、個人的な忙しさであるという。半年以上、ほとんど毎週カパハカのことだけを考える生活から距離を置きたいと考える人は少なくない。カパハカのために、それまでやってきたスポーツなどを諦めることもあり、そうした活動とバランスを取ろうとするメンバーは多い。また、子育てや仕事の忙しさを理由に抜ける人もいる。2016年にチューターをしていて、その後子育てで抜けていた男性は、2019年にチューターとして戻ってきている。そうしたメンバーは、「マナワグループはいつもここにある。参加したいと思った時にいつもいて、腕を広げて迎え入れてくれる」と話し、マナワグループが、メンバーの出入りの激しさを許容しながら、マオリ文化と接触する機会を維持し常にアクセス可能であり続けていることを称賛した。マナワグループは、ハマーの述べていたようなすぐに潰れてしまうカパハカグループ像には当

てはならず、メンバーの入れ替わりを経験しつつも12年近く着実に活動を続けてきているのである。

## 2-2. マナワグループの練習風景

現地では、それぞれの大会に向けた練習や練習期間をキャンペーンと称するため、ここでもそれを採用する。マナワグループのキャンペーンは、大会が開催される前年の8月頃からはじまる。2018年は7月末に、参加希望者による顔合わせ（マスター）があった。そこで、今後の練習予定が決められて、8月から本格的な練習が始まった。1回目の練習には、人の出入りがあったが、全体で45名ほどが参加した。メンバーとして参加したのは30名ほどで、このほかに、ご飯を作りに来てくれたメンバーの親族と、家族や親族だがカパハカには参加しない人が5名、加えてメンバーの子どもたちが10名参加した。この時、メンバーとして参加し、歌詞を学んでいた人のうち、10名程度は途中で脱落し、あるいは全国カパハカ大会の舞台に立つメンバーの選考で外された。最終的には40人がメンバーとして最後まで練習を行い、大会直前にひとりが抜けて39人で大会に臨んだ。

練習は基本的に隔週で、土曜日の朝9時～日曜日の夕方まで、泊まりがけで行われた。参加者は、居住地によっては4時間近く運転して練習に参加することになるため、毎週末の練習はできるだけ避けているという。パースの南北の郊外に居住している人が多いため、移動の負担をわけ全員が参加しやすくなるように、練習会場をパース南部のアーマデイル（Armadale）と、北部のウォーウィック（Warwick）に用意し、交互に場所を使っていた。練習会場は高校の体育館やパフォーマンス・アーツ教室で、メンバーの卒業生や関係者が話をつけ、週末に貸しきって使う。1回の施設使用料は、アーマデイルのセシル・アンドリュー高校では200オーストラリアドル（約1万6000円）、ウォーウィック高校では300オーストラリアドル（約2万4000円）で、メンバーは練習毎に会場費として5オーストラリアドルを持ってくる決まりとなっていた。足りない分はグループのプール金から支払われる。

練習のための食事は、メンバーで準備する。グループは、1チーム約10人で構成される4チームにわかれ、1日目の昼、夜、二日目の朝、昼の食事、そして、皿洗い、体育館の片付け、トイレやシャワー室の掃除をそれぞれ当番制で行った。食事はそれぞれのチームで献立を考え、食材をメンバーが持ち寄って練習会場で準備する。「チームごとで競争はしない。安めの材料を使う。手の込んだものは作らない」という3原則で、できるだけメンバー

の負担にならないように念押しされていた。目安としては、一人10ドル（約800円）くらいで済むように、ということになっていた。調理道具はグループ所有のものを用い、体育館に備え付けの簡易キッチンとグループ所有の大きいガスコンロで調理した。食事のメニューは、典型的な例は表6-3に示した通りで、必ずしもマオリの伝統的な調理法で調理されたものを食べるわけではなかった<sup>75</sup>。メンバーは、「持ち回りで食事を作ったりみんなで揃って食べたりするのはマラエ（marae: 伝統的な集会場）でやっていることと同じ」と話し、食べる過程にあるマオリとしての経験を強調した。

表6-3. マナワグループの食事情

| 1日目昼                                 | 1日目夜          | 2日目朝                                  | 2日目昼                                   |
|--------------------------------------|---------------|---------------------------------------|----------------------------------------|
| サンドウィッチ                              | ラザニアなど重ためなもの  | マラエでもよくある典型的な朝食                       | サンドウィッチ                                |
| 食材                                   | 食材            | 食材                                    | 食材                                     |
| パン、ハム、チーズ、チキン、トマト、バター、マヨネーズ、サラダ、フルーツ | ラザニア、サラダ、フルーツ | パン、ベーコン、卵焼き、ビーンズ（豆のトマト煮込みのようなもの）、フルーツ | 朝食の残り、パン、ハム、チーズ、トマト、バター、マヨネーズ、サラダ、フルーツ |

出典：筆者作成

### 2-2-1. 歌詞を教える

ここでは、マナワグループの練習の様子を記述する。

8月の練習の初めには、まずパテレ（pātere: 詠唱（モテアテア）の一種<sup>76</sup>）を習った。チューターが考えた歌詞が、テーブルクロスとして使う模造紙大の紙に手書きされる。マオリ語に堪能ではない人が多いため、マオリ語の歌詞の下に1行ずつ英語訳が付されていた。

「これがあれば、どんなことを今自分が言っているのかわかるし、忘れてもすぐに参照できるでしょう」（20代男性P、チューター）

カパハカに必須とされる感情表現を支えるためであると同時に、マオリ語がわかる人とわからない人との間の理解の差を作り出さないためであるという。

<sup>75</sup> ニュージーランドでも、毎食マオリの伝統的な調理法で調理した食事が出ることはほとんどない。

<sup>76</sup> パテレは、詠唱（モテアテア）の中でも、感情の起伏を表現し、明るめに力を込めて歌うものである。



歌を教えるときは、どのカパハカグループでも同じように、まずどんな歌なのか、この歌詞が何を物語っているのかが説明された（whakamārama: ファカマラマ）。英語訳があって、歌詞の意味がわかっていることと、歌詞が何を物語っているかわかっていることとは意味合いが異なる。例えばパテレの歌詞は、マナワグループ設立10年という節目であったため、これまでのマナワグループの歴史を振り返るものだった。そのため、設立当初から1年ずつ1番、2番と歌詞が続くが、それを教えるときには、その年に活動していたメンバーが、そのときに誰がいて、どんなことがあったか、グループ内がどんな雰囲気だったのかということ話を話した。特に、マナワグループの中心メンバーが亡くなった年の歌詞を伝えるときには、その人がどんな人物であったのか、知り合いや親族のメンバーから思い出話を聞いた。涙するメンバーの話を聞きながら、踊り手はかれらの感情を歌に乗せられるように気持ちを作っていくことが求められた。

チューターが前に出て歌詞の説明をし、メロディを一旦聞かせると、メンバーは全員立たせられる。立って歌詞を覚え、覚えた歌詞は常に全力で歌うように指導された。

「おれたちはニュージーランドのグループと違っていつもカパハカに触れているわけじゃない。いつもマオリ語に触れているわけでもない。だから、練習するときはいつも、本気でやらないとダメだ」（20代男性P、チューター）

このように、オーストラリアで活動しているカパハカグループとしての劣等感が顔を見せられている場面もあった。また、ここでは声を枯らして喉を強くすることや、大きな声で歌うこと、マオリ語で歌うことに慣れることも目指されていた。

振り付けを考えると、歌詞に合った振り付けをメンバーがそれぞれ出し合って決めていった。例えば、ハカを作る時には、男性陣で集まってハカを歌いながら、「こんなのはどうだ」「いやこっちがいい」というように振りをつけていった。

これら一連の過程が、全ての演目に共通して行われた。ひとつの演目が出来上がると、それを忘れないように練習のとき必ず1回は通すようにしており、それを積み重ねることで、ワイアタ・ツィラを含む全体の七つの演目を完成させた。歌詞を全員が覚えた時や、振り付け込みで演目が完成すると、それを録音するか録画してFacebookのグループページに投稿していた。これについては後述するが、そうすることで、個人練習などに役立てていた。

## 2-2-2. 2019年2月2日～3日の練習

練習の時間や全体の流れを説明するために、以下に、大会本番の3週間前の練習の様子を記述する。この週はパース北部のウォーウィック高校での練習で、仕事のため来られなかったメンバー3名を除いた37名が参加し、メンバーの家族が5名練習を見に来ていた。それに加えて、2日目には、かつてのメンバーが4人練習を見に訪れた。

### 2月2日

9:00 集合。バスケット部が学校の体育館をまだ使っているため、外に集合する。全員が揃うと、はじめに祈り（カラキア）をする。喉を温める目的も兼ねて、ワイアタ・ツイラを練習する。音程の指導と、tihi（ツイヒ）やkahu（カフ）という言葉、ti-hi-（ツイーヒー）と歌うか、tihi-（ツイヒー）とするかなど細かいところを確認する。

10:30 バスケット部の練習が終わったので、館内に移動する。荷物の移動などをするため休憩を兼ねる。

11:00 ワイアタ・ツイラを歌う際の列の並び方、歌っている間に移動するか否かなどを確認する。15分後くらいから、舞台はじめ（whakaeke: ファカエケ）の歌詞の変更を練習する。全員で丸くなって、先日Facebookにあげられた変更を含む歌詞カードを各々スマートフォンや紙で見ながら、チューターの見本に合わせて読み上げる。途中早口になる部分は苦戦し、10分間早口部分のみを練習し続けた。歌詞を変更した部分を何度も空でいえるように練習してから、列に並んで実際に舞台はじめを行う。歌詞の変更部分に差し掛かる前に、「そのやる気のない舞台はじめはなんだ」とチューターから叱責を受け、何度も繰り返しやることとなった。

12:15 舞台はじめの練習中にランチを作るチームは練習を抜けてサンドウィッチの具材の準備を始めていた。そして、この時間から昼の1時間休憩になった。全員が体育館と併設されたキッチン前に並んで各々好みの具材をパンの間に挟んだ。それから目の前のリビングのような空間に並べられた椅子と机に向かい、仲間たちと語らいながら時間を過ごした。

13:15 午後の練習が始まる。舞台はじめの歌詞の変更を復習してから、そのほかの演目の歌詞変更を確認し、空でいえるようになるまで何度も練習した。舞台はじめは、先ほどやったものの時間が経つとできなくなってしまう、再び歌詞を正しく発音できるように30分ほど時間をとって練習した。その後振り付け込みの練習を行った。

15:30 休憩を挟んで、ポイダンスの変更を行った。変更は振り付けやメロディにまで及び、新しい振り付けや陣形を考えるために2時間ほどを費やした。

18:00 午後の練習を終えて、夕食を食べる。これも30分ほど前から夕食を作るチームは練習を抜けて、持参のBBQの機械でソーセージやチキンカツを焼いた。夕食を1時間で食べて、夜の練習を始める。

19:00 特に音程に焦点を合わせてワイアタ・ツイラを復習する。それを終えてから、確認のために最初から最後まで通しで練習した。途中何度もストップが入ったため、踊り終えたのは21時になってからだった。

21:00 祈りをして練習を締める。家が近くにあるからと帰る人が半数近くいた。学校に泊まる人たちはマットレスを準備して、各々シャワーを浴びたり夜食をマクドナルドに買いに行ったりする。体育館の電気が消されたのは23:30になってからだった。

2月3日

6:00 朝食を作るグループが朝食を作り始めていた。ベーコン、卵焼き、トーストとビーンズのよくある朝食のメニューが作られる。学校に泊まらなかったメンバーも7時ごろには学校に来て、皆と一緒に朝食を食べる。

8:30 館内に集合し、祈りをしてから今日の練習を始める。

はじめに、昨日の変更箇所の確認のために舞台はじめを何度かやった。

それから、演目の理解をより深めるために、食事当番のチームに分かれて、希望する演目の歌詞を元に寸劇を作ることになった。寸劇ではマオリ語は一つも使わないよ

うにという指示があり、チームのメンバーはそれぞれマオリ語の単語が英語でどんな意味なのか、それをどう劇の一部に変換するかを話し合った。

10:30 1時間半の制作時間を終えて、それぞれのチームが寸劇を披露する。ちょうどこの時間に練習を見に来たかつてのメンバーは、歌詞の内容を知って涙していた。

11:30 100%の力でプログラムを通しで演じた。その後昼食を食べる。朝食の残り野菜などを挟むサンドウィッチだった。キッチンはまだ使わないので皿洗いをしたチームが全部を掃除して片付けた。

13:30 午後の練習が始まる。ワイアタ・ツイラの和音の練習からはじめた。なかなかきめられた音程で歌うことができず、2時間かけて全体を調音した。

15:30 全体の立ち位置や陣形変更を確認するための通しを行う。陣形変形の際には、何歩後ろに下がるかなど細かいことを確認する。

17:00 立ち位置などの確認を終えたあと、全力で最初から最後までを通す。

17:30 館内の片付けをする。モップや掃除機をかけてから、全員で集合して、この週末の練習の総括と、今後の予定を話し合った。最後に祈りをして18:15に練習を終えた。

### 2-2-3. 非公式の練習

上に述べたようなマナワグループの練習は基本的に隔週で行われるが、歌詞を覚えるために各自家で練習することはもちろん、練習のない週末に、自主的に近くに住んでいるメンバーで集まって頻繁に練習していた。これを可能にしていたのがマナワグループのFacebookページにアップされた動画であった。

マナワグループのFacebookページは広報用のパブリックページ（誰でも参加できる）と、新旧を含むグループメンバー用のプライベートページ（情報を見るために登録申請が必要）、さらに現在のキャンペーンに参加しているメンバーのみに限られるシークレットページ（招待した人しか見られず、Facebookで検索しても探せない）に分けられている。

広報用のパブリックページは、2019年の段階で1500人以上の人が加入しており、情報を見ることができるようになっていた。このページは、主にマナワグループのファンドレイジング（資金集め）の情報や、キャンペーンが始まるときに新規メンバーの募集などを告知するために使われている。新旧のグループメンバー用のプライベートページは、100人程度のメンバーで、昨今のマナワグループのファンドレイジングでのパフォーマンスの様子を共有するためや、ファンドレイジングに協力してくれる人を募るために用いられる。そのほか、冗談めいた投稿も頻繁に行われている。そして、キャンペーンに参加している人しか参加できないシークレットページには、そのキャンペーンに参加するメンバー、すなわち40人程度だけが登録される。ページには、キャンペーンで使われる演目の歌詞や、練習のときに撮ったビデオが共有される。自主練習をするときには、メンバーのリズムや音程を統一するために、できるだけそれらのビデオを参照にすることが勧められる。

筆者のホストとなってくれた家族は、家庭での個人練習に加えて、近くに住んでいるメンバーに声をかけた自主練習も頻繁に企画していた。ミルズとネットは、キャンペーン中、家で筋肉トレーニングをしていた。舞台上で踊りきる体力をつけること、そして舞台上引き締まった体を見せることが目的だった。個人練習では、毎日の筋肉トレーニングをしながら歌を歌ったり、仕事から帰ってきてまず歌詞を思い出すために歌ったりを繰り返した。トレーニングをしながら歌うのは、息を切らしながらも歌えるように呼吸のコントロールを可能にするためだった。

「実際に舞台上に立ったら、もしかしたらこれ以上に息が切れているかもしれない。その中でもちゃんと歌えるように上手に呼吸する練習でもあるし、自分で呼吸のタイミングを掴んでおく練習にもなる」（40代男性N）

練習のない週末には、近くに住んでいるメンバーに声をかけて、家に呼んで練習した。自主練習の参加者はいつも5～15人くらいの人数だった。それぞれが集まって、振り付けについて確認したり、ポイの難しい動きのやり方を練習したりした。振り付けが決められていない詠唱については、様々な動きのレパートリーをメンバーの間で共有していた。たとえば、歌詞に出てくる「タリンガ（taringa: 耳）」を表現するときに、ミルズは耳に手を当てる動作をして見せた。

「でも、これをやっている人ってたくさんいるから、みんなで同じことをしているみたいでおかしい気がしているんだよね」 (40代女性M)

それについて、若手だが、カパハカにはより長く関わっていたハーシュは以下のように返答した。

「わざわざ耳に手を当てなくても、顔をぐーってゆっくり横に向かせていくだけで、観客には十分強調できていると思うよ」 (20代女性H)

このようなことがあったので、パテレの歌詞を思い出しながら、この一節のなかでどの言葉を重視するのか、それをどのように表現するのか、といったことを共有していた。こうしたことを繰り返していくなかで、マナワグループのメンバーは相互に踊りの技術を高めていた。

非公式の練習は、参加者で食事を持ち寄ったりBBQをしたりして、練習だけでなく、メンバー同士の親睦を深める過程でもあった。特に、新しくグループに入った人は、非公式の練習に参加することで周りの人と距離を縮めていっているようであった。グループのメンバーは、こうしたマナワグループの活動を通して、出身部族の違いを超えた「マナワ・ファナウ」となっていくのだと語った。

「こういうことを通して、私たちの結束はもっと強くなるし、ファナウになっていく」 (40代女性M、40代男性S)

「マナワグループでは5%がファカタエタエ (whakataetae: 競争や大会) で95%はファカファナウガタンガ (whakawhanaungatanga: 家族になること)。でも、ニュージーランドのグループは95%がファカタエタエで5%がファカウアナウガタンガ」 (20代女性H)

### 2-3. マナワグループの活動

マナワグループのおもな活動は上記のようなカパハカ大会への参加のための練習である。しかし、それだけでなく、オーストラリアの別の場所で開催される地域別大会や、

ニュージーランドで開催される全国カパハカ大会に参加する旅費や滞在費を工面するため、ファンレイジング（資金集め）を頻繁に行っている。また、パースで活動するマオリのグループとして、パース在住のマオリが亡くなった際には葬式に参加し、歌と踊りを演じている。ここでは、マナワグループが移民のマオリ集団の中で果たしている役割と、カパハカの活動を可能にするための資金調達について説明しておきたい。

### 2-3-1. パースでのタンギハンガ（葬式）

第3章で述べた通り、ニュージーランドにおいて、マオリの葬式（tangihanga: タンギハンガ）は伝統的な集会場（marae: マラエ）で、最低でも3日かけて行われる。日中の間は1時間ごとに弔問者を迎え入れる。男性女性を含めたイウィやハプのカウマツア

（kaumatua: 長老、老人）と家族が迎え、先祖の家（wharetupuna: ファレツプナ）で訪問者とかれらの間でスピーチと歌のやりとりをする。その後、全員とホンギをしてから、訪問客は食堂（wharekai: ファレカイ）に移動して食事を食べて帰っていく。最終日の夜には、送り出し（poroporoaki: ポロポロアキ）が行われ、遅くまで歌と踊りが披露され、翌日故人はウルパ（urupa: 墓地）に埋葬される。

オーストラリアでマオリが葬式をするにあたって、大きく異なる点はいくつかある。まず、オーストラリアには伝統的な集会場がないため、葬式の会場は個人宅か葬儀屋になる。個人宅の場合は棺を3日間家に置き、ニュージーランドで行われる場合の手順にそってタンギハンガを行う。しかし、パースは暑いこともあって、最終日だけ棺を家に安置する場合もある。日中に訪問客があることは稀で、夕方や夜になってから故人の友人などを含めて、スピーチや思い出話などをする時間が作られ、そのあと食事をする。個人宅に棺を置くスペースがない場合、棺は葬儀屋に預けたままにする。家には故人がいないまま、親戚や知り合いを迎え、スピーチや会食が行われる。最終日だけ、家族や知り合いが葬儀屋に集まって棺を囲む。筆者が関わった例では、棺を車に乗せて、故人が生前好きだった浜辺に連れて行って、そこで親戚一同集まって少しお酒を飲むということもしたが、「これができるのは葬儀屋がマオリのタンギ（葬式）をよく知っていたから。そういうところじゃない葬儀屋だったらこんなことまではしてくれない」とミルズは話した。葬儀会社によって「サービス」は異なるようである。

葬式の後には、オーストラリアに墓を買って埋葬する場合と、ニュージーランドに棺ごと遺体を送る場合とがある。ニュージーランドに遺体を送る場合、移送には9000ドル（約75

万円)以上必要だという<sup>77</sup>。高額のため、場合によってはニュージーランドの親族からの助けも得ながら移送費を工面する。できるだけ親族の皆が眠るニュージーランドの墓地に埋葬したいと多くの人は話すが、どうしても移送費が工面できない場合は、ニュージーランドに送るのを諦める。「パースの墓地なら、1000ドル(約8万円)ほどで埋葬できることもある」という。ニュージーランドに移送する場合は、ポロポロアキの翌日、棺を飛行場に運び、祈り(カラキア)をして送り出す。オーストラリアの家族も共にニュージーランドに戻り、地元の親族たちとともに、集会場で再度葬式を行うか、そのまま墓地に埋葬する。

マナワグループは、そうした葬儀のプロセスの中で、ニュージーランドのカパハカグループと同じように、送り出し(ポロポロアキ)で歌と踊りを演じるために参加することが多かった。マナワグループのメンバーは、パースに在住する多くのマオリと部族の関係者としてつながりを持っており、葬式の情報は比較的すぐにメンバーの元に届いた。すると、送り出しのために集まれる人は何時に、どこどこに集合するように、という告知がFacebookに投稿される。投稿を見たメンバーはいけるかどうかを回答し、当日会場にむかう。故人の出身部族によって、その日に演じる歌と踊りの種類が決められる。できるだけ、故人の出身部族に関わる演目が選ばれる。葬式のやり方も、故人のものにできるだけ合わせるといふ。メンバーの一人はこのように話した。

「私自身がタイヌイ出身だからといって、そのやり方でタンギ(葬式)をするわけにはいかないよ。相手を敬わなくっちゃいけないから。やっぱりそっちの人たちの手順でやらないといけないと思う」(40代女性M)

2018年10月、筆者はマナワグループのメンバーの叔父の妻の葬式に参加した。故人はンガツイ・カフグヌ(Ngāti Kahugunu)出身で、タイヌイ出身の夫と生活していた。マナワグループのメンバーは、マナワグループの正装である青いグループTシャツに、男性は黒ズボンに黒い靴、女性は黒スカートに黒い靴を着用して集まった。閑静な住宅地に、数十台もの車が止められた。25人ほどのマナワグループのメンバーと、親族関係にあたると思われる人たちが10人ほど来ていた。

伝統的な集会場で行われるような女性のカラंगा(karanga:よびかけ)は行われず、男

---

<sup>77</sup> 通常、大人がひとりパースとニュージーランドを移動する場合片道500ドル(約4万円)ほどである。



性が祈り（カラキア）をして訪問客を家の中に招き入れた。家ではすでに、棺をおいた部屋を中心に身内が10人ほど肩を寄せて集まっていた。招き入れられた人々はリビングを外から埋めて、二重三重の輪を作った。

先に、故人の家族と付き合いが深く、マオリ語に達者なタイヌイ出身者が遺族側（タンガタ・フェヌア）を代表して挨拶した。その後、マナワグループのチューターであるパラタが挨拶をした。挨拶に続いて、マナワグループは、タイヌイに関係がある歌としてマオリ王の孫が生まれたことを祝福する歌<sup>78</sup>、そして、ンガツィ・カフグヌに伝わる歌を含む手踊りのメドレー<sup>79</sup>を演じた。家族や親戚の人々は、マオリの歌、とくに自分たちの出身のイウィの歌を久しぶりに聞きながら、その懐かしさといまの寂しさで涙を流していた。パラタがメンバーからそれぞれ集めたコハ（koha: 贈り物。葬式の場合は現金であることが多い）を渡して、マナワグループからの挨拶が終わった。その返答を先程のタイヌイ出身者が行い、挨拶が終わってから全員がホンギ（hongi: 鼻を押し付けあう挨拶）を交わして終わった。このあと、マナワグループのメンバーは、ジャガイモやかぼちゃ、豚肉のステーキなどニュージーランドの集会場の食堂でも出てきそうな食事を振る舞われて、それを食してから家路についた。

### 2-3-2. ファンドレイジング（資金集め）

カパハカ大会に参加するための滞在費は膨大なものになる。マナワグループの会計をしていたミルズは、2019年の全国カパハカ大会に向けて、滞在費だけで合計4万ドル（約330万円）必要になる、と話した。この金額は、ニュージーランドでの1週間の宿泊費と食費、運転手付きバスのチャーター代である。宿泊費と食費については、メンバーの40人前後のほかに、メンバーの家族や親族（子供や親など）、それから給仕をしてくれる人の分も含まれていた。親族をたくさん連れてくる人と連れてこない人では不公平になるので、親族は最大5人までという制限が作られた。また滞在費とは別に、2019年の大会の時には、パスからニュージーランドへ行く片道切符を、ひとり500ドル（約4万円）支払うことになっていた。ニュージーランドに帰国したあとは思い思いの休日の過ごし方があるため、帰りのチケットはグループとしては購入しなかった。

---

<sup>78</sup> マオリ王は、1850年代のマオリ王擁立運動以降、タイヌイの人が引き継いでいる。そのため、マオリ王に関する歌はタイヌイの人たちと関わるものである。

<sup>79</sup> 詳細は本章で後述する。

このように、膨大なお金をメンバーが一人一人払うと、練習場の施設使用料と練習時の食事代、片道の飛行機代を含めて、ひとり、1回のキャンペーンで、少なくとも2300ドル（約20万円）支払わなければならないことになる。実質は、テ・マツィニ社団法人から1万5000ドルの寄付があるため負担は少し小さくなるが、それでも、毎回の練習のための移動費や食費、会場代などを支払うことを考えれば、負担は軽いにこしたことはない。そのために行われるのがファンドレイジングである。

マナワグループは、2019年の大会のキャンペーンで、主に以下の5種類のファンドレイジングを行った。

#### (1) 現金のファンドレイジング

1口20ドルのチケットを250枚作り、それを親戚や仕事仲間を買ってもらうことでファンドレイジングを行った。いわば、募金に似た形式である。

#### (2) くじ：ラッフル

ラッフルは、もっとも簡単で一般的に行われるファンドレイジングの方法である。仕組みは宝くじに似ている。マナワグループは一口10ドルのくじを1000口つくった。したがって、売り上げは1万ドルで、そのうちから、1等1500ドル、2等1000ドル、3等500ドル、4～7等250ドル、8～10等200ドル、11～14等100ドルの賞金を出した。合計して6500ドルを賞金としたため、3500ドルのファンドレイジングとなった。

#### (3) クイズナイト

クイズナイトは、賞品付きでおこなうクイズ大会である。クイズ大会の会場では、席代を取り、アルコールなどの飲み物を販売する。入場料は一人20ドル、あるいは8人までのグループで140ドルだった。8人席を10テーブル準備して、ほとんど満席だったという。賞品は、メンバーが提供することとなっており、マオリの絵や彫刻、宝くじやお菓子の詰め合わせ、ジンやウィスキーなどが集められた。筆者は、クイズナイトの企画と実施の間ちょうど日本に帰国している時期であったため、詳細を見られてはいないが、1500ドル近い売り上げだったと聞いた。

#### (4) 出店：ソーセージサンドウィッチ売り

パースの郊外にあるバニング（Bunning）というホームセンターでは、ほとんど毎週ファンレイジングのための出店がある。このバニングでは、誰でも年間3回まで、出店を申請することができる。グループの知り合いが働いていることから比較的頼みやすく、マナワグループは12月に2回、1月に1回バニングで店を出した。

売りに出したのは、通称ソーセージ・シズル（Sausage sizzle）と呼ばれる、ソーセージのサンドウィッチのようなものである。ソーセージ・シズルは、日本の1斤10枚切りのパン以上に薄くきられた一枚の食パンにバターを塗り、フランクフルト用のソーセージを挟んで炒めた玉ねぎをトッピングする。ケチャップとマスタードを添えるとかなり美味しくなる。それを、ひとつ2.5ドル（約200円）で売り、350mlの飲料を1.5ドル（約120円）で売った。この3回分の売り上げが概ね1500ドルだった。

#### (5) 出張パフォーマンス

出張パフォーマンスは、通称ギグス（gigs）と呼ばれている。ニュージーランド人の結婚式や21歳の誕生パーティ<sup>80</sup>、50歳や60歳の誕生祝いや国際イベントなどに声をかけてもらい、そこに出向く。2017年までは1回500ドル（約4万円）で受けていたが、地域別大会で優勝したことを踏まえて、2018年から1回1000ドル（約8万円）に引き上げたという。

出張パフォーマンスの依頼は、マナワグループのメールアドレスを通して行われる。依頼があると、依頼の内容、パフォーマンスの目的（結婚式や21歳の誕生パーティなど）、場所や時間、参加人数（上限がある場合）、上演する演目などがFacebookのグループページに投稿される。参加できる人はそこに返事をして当日集まる。出張パフォーマンスで演じる演目は、マナワグループが独自に全国カパハカ大会のために作成したものではなく、マオリの間で広く知れ渡っている有名な歌と踊りである。出張パフォーマンスのために練習をすることはほとんどなく、マオリなら誰でも知っていて誰でもできると考えられているものが演じられる<sup>81</sup>。当日は立ち位置や演目の順序などを確認するだけで本番に臨む。

衣装は全国カパハカ大会の本番とほぼ同じものに替えるが、タ・モコ（tā moko: 顔に入れるマオリの刺青）のペイントを入れるかどうかは、それだけの時間的余裕があるとき

<sup>80</sup> 成人式のようなもので、21歳になると公式なパーティを開き、21st キーと呼ばれる彫刻や髪飾りなどが送られる。ニュージーランドではマラエで開催されることがほとんどで、関係者たちが歌や踊りを披露することが多い。

<sup>81</sup> しかし、筆者を含め、これまでカパハカの経験がほとんどないメンバーも参加する。そういったメンバーは、非公式の練習の際に教えてもらったり、Facebookのグループページに保存されているビデオから学んだりする。

と、パフォーマンスが概ね15分以上に及ぶときに限られていた。

出張パフォーマンスは、前年から続けている分も含めて全体で2万ドル（約160万円）近く集まったため、余剰は来年以降の繰越金としてとっておくこととなり、2019年のマナワグループのニュージーランドでの滞在費のためのファンドレイジングは完了した。

### 3. 演目に見るマナワグループ

ここでは、葬式（タンギハンガ）、出張パフォーマンス、そして、カパハカ大会の三つの領域にわたって、マナワグループがどのような演目を演じ、作り出しているのかを議論する。一般的にはイウィやハプの歴史をそれぞれのスタイルで演じるカパハカの形式が、複数のイウィ出身者が寄せ集まって組織されたマナワグループにおいて、どのように調整され、正当化されているのかを探る。

#### 3-1. 葬式

葬式では、すでに述べてきた通り、歌と踊りを演じる送り出し（ポロポロアキ）が行われる。ニュージーランドでは、送り出しは近い親族集団や故人のイウィと関係のあるカパハカグループが中心となることが多い。そこで演じられるのは、イウィやハプに伝わる歌やカパハカグループが作ったもの—イウィやハプの歴史を歌ったものや死者を悼む歌—であった。一方、マナワグループは、多様な地域出身者の葬式に参加する。パースで亡くなるマオリは、ニュージーランドの各地から来ているからである。そこで、マナワグループが演じたのは、手踊りメドレー1・2であった。

マナワグループはニュージーランド各地のワカやイウィの代表的な手踊りの曲をメドレーにした演目をふたつ持っている。ひとつは結成直後に作られた、マオリの間で有名な踊りをつなげたメドレーである。3曲分がひとつのメドレーとなっており、うち2曲はマオリの間で有名なもの、もう1曲は東海岸のンガツィ・カフグヌに伝わるものである。もうひとつは、パラタがチューターになってから作ったもので、北島のおもなワカやイウィの踊りを7曲つなげたものである。西海岸のタイヌイ・ワカから2曲、北方のンガプヒ・イウィ、中央北海岸のマタアツア・ワカ、東海岸のタキツィム・ワカから1曲ずつ、それから特定のイウィに基づかない有名な2曲がつけられている。「いろんなところからきた私たちがそれぞれのメンバーの出身イウィを代表できるように」このメドレーは作られたとい

う。

これらのメドレーが葬式の文脈で演じられるとき、それは各地から来たパース在住のマオリのそれぞれの部族を讃えるものになる。一般的に、送り出しの際には、故人のイウィやハプに関係する歌と踊りを演じることで、故人のことを悼む。つまり、故人と何かしら関係のある歌と踊りが演じられることが儀礼的手順として期待されているといえる。パース在住のマオリの葬式のために全ての地域の歌と踊りを学ぶことは到底できないが、各地の踊りの一部をメドレーとしてつなぎ合わせることで、マナワグループはそれを一定程度可能にしていた。つまり、手踊りメドレーがあることで、各地から来た故人と関係する演目を演じることができるようになっていたのである。

葬式では、どこ出身の誰のためのものかによって、ふたつのうちどちらのメドレーを演じるかが決められる。新しく作られた、より各地の部族を横断しているメドレー2が多く踊られるが、出身部族と演目とが合致する場合にはメドレー1も踊られる。それに加えて、故人の出身イウィと関わる歌と踊りがあればそれを演じる。例えば、先に述べた葬式の事例で歌われたマオリ王の孫の誕生を祝った歌は、マタアツア・ワカのカパハカグループが作成したものである。そのため、故人がマタアツア・ワカ出身者か、マオリ王が居住しているタイヌイ・ワカ出身者であった場合に歌われる。このように、葬式では、故人との関係において演目が決められているのである。

ミルズは、マナワグループの葬式への関与について、次のように話していた。

「私たちはここでいろんな人と会って、ただの友達以上の、それこそ家族のような関係になっていく。誰かの子どもがなくなってタンギ（葬式）があった時に、かれらはンガプヒ（Ngāpuhi: オークランド周辺のイウィ）出身だったんだけど、それを尊重するためにやっぱりンガプヒの手順に従ってタンギをした。私たちはみんなひっくるまってマオリだけど、やっぱりそういう時にはちゃんと（出身部族を）尊重してあげたい。でも同時にそうしていくことで全体的なマオリ（we can be whole Māori）になっていけるんだと思う」（40代女性M）

このように、葬式では、故人を尊重するという立場から、演じ手の出身にかかわらず、別のイウィの歌を歌うことが求められている、とマナワグループは捉えていた。また、実際、聞き手もそのようにしてもらうことで、自分たちの歌を歌ってもらえてうれしかった

と話していることもあった。メドレーという方法を用いることで、広くさまざまなワカやイウィをカバーするというマナワグループの戦略は、ニュージーランドから離れ、自分の出身地の伝統的な歌と踊りに触れる機会が限られている移民マオリたちの間では十分受け入れられ、場合によっては求められているものであったことがうかがえる。

### 3-2. 出張パフォーマンス

出張パフォーマンスの時にマナワグループが演じる演目は、どこかのイウィやハプで伝統的に演じられてきたものでないことが多い。それよりも、多くの人に関わるテーマを歌ったものを選ぶ。例えば、ポイダンスを演じる時には、第二次世界大戦で活躍した第28マオリ大隊に参加した兵士の家族の気持ちを歌ったものが用いられる。第28マオリ大隊は、ニュージーランド全国からマオリの兵士が集められたという経緯があり、多くのマオリに関わるだけでなく、その存在はニュージーランドの歴史においても英雄的な存在である。そのためこの演目は、多くのマオリやニュージーランド出身者に対して歌うのに適切だと考えられている。

ハカを演じる時は、ほとんどの場合ハカ・カ・マテ (Haka Ka Mate) か、ツィカ・トヌ (Tika Tonu) が選ばれる。ツィカ・トヌは「悩んでも、辛くても、正しく生きろ」というメッセージの歌詞で、その起源は、ニュージーランド北島の東海岸のンガツィ・カフグヌにある。しかし、ニュージーランドでも、とくに結婚式や21歳の誕生パーティなどの節目のときにはよく演じられる<sup>82</sup>。汎用性のあるメッセージが歌われたものであり、文化的手順に大きな間違いがなければ演じることができると捉えられているようである。一方、ハカ・カ・マテは、汎用性のあるメッセージではなく、ンガツィ・トアの先祖の一人であるテ・ラウパラハの歴史を歌ったものである。しかし、オール・ブラックスが演じることで世界中で知られるハカになった。そのため、ハカ・カ・マテを演じるのは外部の人に喜ばれるからであるといえる。普段、出張パフォーマンスで二つのハカを演じる時は、ツィカ・トヌを演じてからハカ・カ・マテをする。すると、ハカ・カ・マテになった時に観客から歓声上がる。それだけ有名であり、多くの人々が求めているものだということがわかる。こうした理由から、ハカ・カ・マテは踊るべき演目として共有されていると考えるのが適当であろう。

具体例として、2019年1月26日～28日に行われた、オーストラリアデーのためのイベント

<sup>82</sup> 筆者は、調査地のロトルアで、テ・アラワ (Te Arawa) 出身の人の結婚式で、テ・アラワ出身の人がツィカ・トヌを演じているのを見たことがある。

の事例を示す。この期間中、パース中心街では催し物があり、アボリジニや日本人、中国人の踊りなどを披露するステージが用意されていた。マナワグループもそこに招待されてパフォーマンスを行った。その際のマナワグループのプログラムは、次の通りであった。

- ・アタアフア：神への愛を歌う歌。
- ・メドレー1：マオリの間で有名な手踊りのメドレー。
- ・カウポイ：第28マオリ大隊の歌。
- ・ツィカ・トヌ、ハカ・カ・マテ：「正しく生きろ」というメッセージを込めたハカ、オール・ブラックスが踊ることで有名で人気のあるハカ。
- ・メドレー2：各地のワカやイウィの間に伝わる手踊りのメドレー。

メドレー1と2を除いて、マオリたちの中で伝統的に歌われてきたもの以上に、一般的に多くの人に当てはまる内容の歌詞を選んでいることがわかる。

マナワグループが各地のハカや歌を演じることは、葬式の場面でも述べた通りである。出張パフォーマンスでも、相手がマオリである場合は、その人を称えてその人の出身地のものを演じることがある。そして、それは多くの場合好意的に受け取られる。しかし、筆者は一度だけ、相手の出身地の踊りをマナワグループが演じた際に、違和感が表明された場面に立ち会ったことがある。それは、マオリ王がパースにきた時のことだった。

マオリ王は定期的にオーストラリアの都市に訪れ、そこに移住したマオリと触れ合う会を開催している。2019年にはパースを訪れた。マナワグループにはマオリ王と出身を同じにするタイヌイ・ワカ出身のメンバーも多く、マオリ王の訪問に際して、ワイカトのハカをすることがすぐに決められた。多くのマナワグループのメンバーはすでにそのハカを知っていたが、マオリ王と対面する前に何度か練習をした。そして、マオリ王を前にしてそのハカをすると、終わったあとにマオリ王からコメントがあった。

「テ・タイラフィツイ（Te Tairāwhiti: 北島の西海岸一帯の地域を指すマオリ語。ンガツイ・ポロウの故郷）のグループが我々タイヌイのハカをやってくれているのはなんだか面白いことだが、光栄に思う」

この発言には、本来であれば、タイヌイのハカはタイヌイの人以外踊るべきではないと

いうマオリ王の考えが滲んでいるといえる。ニュージーランドで普段から伝統的な文脈でマオリの歌や踊りに触れているマオリ王にとっては違和感を感じずにはいられなかった、ということであろう。普段、ニュージーランドであれば、マオリ王が各地の伝統的な集会場（マラエ）を訪れるときには、その土地の人々（タンガタ・フェヌア）のハカが演じられる。マオリ王を歓迎するために、マオリ王の出身地のタイヌイのハカが演じられることはまずないといって良い。先にも述べた通り、ハカは親族集団の先祖のことを歌うものであり、その子孫である自分たちを示す自己紹介のような意味合いもあるからである。

しかし、オーストラリアで、マオリは土地の人（タンガタ・フェヌア）ではなく、その土地のマオリを象徴する伝統的なハカはない。マナワグループの起源を辿れば、ンガツィ・ポロウのハカをすることも可能かもしれなかったが、現在のグループの部族構成ではンガツィ・ポロウの占める割合は決して大きなものではない。オーストラリアという伝統的にはマオリの見知らぬ土地で、自分たちを正しく表象するものでも、相手と関係するものでもないハカを演じることは正当ではないと考えられた。反対に、タイヌイ・ワカ出身者はおり、タイヌイ・ワカのハカはマオリ王との関係も深い。結果、マオリ王への敬意を示すために、タイヌイのハカをすることが採用されたのである。ただ、マオリ王はそれに違和感を感じたようではあったが、「光栄に思う」と発言できたことを考えれば、相手に敬意を示す方法としてこうした方法が受け入れ難いものではないこともうかがえる。

マナワグループはニュージーランドの各地から来た人のためにパフォーマンスをする上で、さまざまな地域の歌と踊りを演じるが、汎用性のあるメッセージや比較的普遍的なテーマを持ったものを用いることが多かった。そうすることで、他の親族集団の文化の流用を回避していたといえるだろう。また、出張パフォーマンスでは相手に敬意を示すために彼/彼女の出身イウィの歌と踊りを演じることがあったが、歌詞などを間違っておらず、文脈的に正しければ敬う方法として受け入れられることも明らかとなった。

### 3-3. 全国カパハカ大会に向けた2019年のマナワグループの演目

全国カパハカ大会やその地域別大会のために、マナワグループの演目の作詞を行ってきたパラタは、マナワグループは複数のイウィ出身者が集まったグループだから、歌詞を作る時には気をつけなければいけない、と話す。

「ニュージーランドではきつともっと簡単。マラエ（集会場）にいる時に目の前の



柱<sup>83</sup>を見たら、そうだこれについて書こうなんてことができる。でも、ここにいたらそういうわけにはいかないから難しい。ここでは、みんなの気持ちが入られるものを書かなくちゃいけないからね。例えばテ・アラワのグループだったら、テ・アラワのことを書ける。そしたら踊り手もみんな感情を込めて演じられる。けど、ここで俺の出身地のツファレットアのことを書いても、出身が違う人は気持ちを込めることができないでしょう。だから、ちゃんとみんなに関係していて、感情を込められるような内容の歌詞を書かなくちゃいけない」 (20代男性P)

ニュージーランドのグループであれば、そのイウィの歴史は自分たちに関わるものであり、だからこそ感情をこめて歌うことができるが、出身地が違う人たちが集まっているマナワグループでは、それと同じ戦略で歌を作ることができないと考えられていた。どこかのイウィの歴史を歌うわけにはいかないマナワグループでは、何かしら自分たちが感情を共有できる共通点を探すことになる。そのため、パラタやその他のチューターも、汎マオリ、あるいは汎オーストラリア在住のマオリという視点で共通点を見出していた。

2019年の全国カパハカ大会でのマナワグループのテーマのひとつは、オーストラリアで亡くなったマオリたちの魂を連れてニュージーランドに帰ってくることだった。先に述べた通り、マオリがオーストラリアで亡くなった場合、遺体をニュージーランドに送ることもあればオーストラリアに埋葬することもある。オーストラリアの土地に埋葬されることは、土地とのつながりを重視し、自らのことをタンガタ・フェヌア（土地の人）と呼ぶマオリにとっては、代々先祖が眠る墓に入ることができない「孤独なこと」と語られる。メンバーの周りにも、やむなくオーストラリアに埋葬するしかなかった親族はおり、このテーマは多くのメンバーが共有できる内容だった。

このテーマにそって作られたのが舞台はじめである。舞台はじめは亡くなった人たちを思う場面からはじまる。そして、ニュージーランドにある生まれた土地に戻ることが叶わなかった人たちの魂を、グループが代表して「ニュージーランドに連れて帰ってきた。行くべきところへ行って平安に眠れ」と歌う。

先に述べた2月3日の練習のときには、メンバーを4組に分けて、それぞれがプログラムのうちから一つ演目を選び、セリフにマオリ語を含まない寸劇を作った。チームの一つは、この舞台はじめをもとに寸劇を演じた。練習を見にきていたメンバーの親族は、劇を通し

<sup>83</sup> マラエの先祖の家には柱があり、そこに先祖が彫り込まれているものがある。ここでいう「目の前の柱について書く」というのは、そこに彫られた先祖のことを歌う、という意味である。

てこの歌の意味を知って涙を流していた。舞台はじめのテーマがそれだけ広くパースに住むマオリに共有されるものであること、そして強い感情を掻き立てるものであることがうかがえる。

詠唱では、グループの10周年に際して、これまでの歴史を歌った。手踊りには、このキャンペーン中に亡くなったグループメンバーのことを偲ぶ踊りを演じた。歌詞の中では、故人の出身イウィであるンガツィ・ポロウの方言を取り入れながら、敬意と哀悼を表した。ポイダンスは月を女性に重ねながら、女性の一生とそのすばらしさを歌った。ハカは、「オーストラリアにはマラエがない。オーストラリアのマオリなんてマオリじゃないなんていうけれど、自分たちが集まっている場所がマラエで、自分たちはオーストラリアでもマオリとして生きている」というメッセージを伝えた。舞台締めでは、10年間で亡くなったグループの著名なメンバー4人を、ニュージーランドの出身地にそれぞれ送り届けて、マナワグループはパースに帰るという演目を披露してプログラムを締めた。

マナワグループのプログラムをテーマごとにみると、女性のこと全体を歌ったポイダンス、グループ自体のことを歌った詠唱、マナワグループのメンバーのことを歌った手踊りと舞台締め、そしてオーストラリア在住のマオリのことを歌った舞台はじめとハカに分けることができる。2019年が10年の節目ということもあり、かつてのグループメンバーを偲ぶ歌が多く作られたが、いずれにしてもニュージーランドのグループに見られたイウィの歴史を歌う内容の歌詞は用いられていない。むしろ、オーストラリア在住のマオリとしての共通項から歌詞が作られている。舞台はじめについてはすでに見たが、ここではもう一つ、ハカに着目しておきたい。

ハカのテーマは、「オーストラリアにマラエを建てるか建てないか議論になっているが、ニュージーランドのマオリはそれにごちゃごちゃ口をださないでくれ。私たちは自分たちの思うように自分たちらしく生きているのだから」というものであった。このハカを学ぶ以前、筆者は調査の中で「マナワグループそれ自体がマラエみたいなもの」という発言を聞いたことは一度しかなかった。しかし、歌詞を覚えるタイミングで、このハカを執筆したパラタが歌の意味を説明したことによって、メンバーの意識が大きく変わったように感じられた。パラタはハカの歌詞を教える時、以下のように説明した。

「オーストラリアはマオリの土地じゃないからマラエ（伝統的な集会場）は建てるべきじゃないとか、マオリはマラエがないと文化的実践が行えないからあったほう

がいいとか、いろんなマオリたちが議論している。でも、それを議論している大半の人はニュージーランドのマオリだ。でも俺たち自身のことを考えてみてほしい。マラエがないと文化的実践ができないとしたら、俺たちが今やっているのはなんだ。カパハカは十分文化的な実践じゃないか。ファナウ（拡大家族）で集まって、マオリ語を話して、マオリの歌と踊りをして。それで考えたんだ。俺たちに重要なのは、物体としてのマラエよりも、自分たちがマオリ文化を実践できる場所を自分たちで作り上げられるかどうかなんじゃないか。むしろ、そういうところをマラエと呼べるんじゃないかって。だから、今日はこの学校が俺たちにとってマラエだ。今度ネットの家でカパハカを練習するなら、そのときネットの家は俺たちにとってマラエだ。俺たちがマオリ文化を実践している場所はどこでもマラエなんだ」（20代男性P）

チューターのこのような歌の説明があつてから、メンバーの間では、マナワグループが自分たちのマラエであつて、自分たち自身が、マオリの文化的実践の中心であるという発言を聞くことが多くなった。それだけ、ハカの歌詞がメンバーによって共有できる主張であつたと考えられる。

マナワグループの2019年のプログラムは、グループに関係する人の死と悲しみについて歌うというニュージーランドのグループが行うものと同じことが行われていたが、その他にグループそれ自体の歴史の歌や、オーストラリアに住んでいるマオリを代表した主張を歌にしたものがあつた。こうしたテーマであれば、出身地域は異なっても、オーストラリアに住むマオリとして歌詞に感情を乗せることができる。この戦略がマナワグループの、あるいはオーストラリアのカパハカグループの特徴であり、こうすることで、ニュージーランド各地からきたメンバーの結束を維持し、感情のこもったパフォーマンスを可能にしているのである。

#### 3-4. 踊り方をめぐる語り

歌詞は、汎マオリ、汎オーストラリア在住のマオリを表現するものであることはわかってきた。では、地域ごとに違う踊り方を、マナワグループはどのように調整しているのだろうか。カパハカの踊り方は、ニュージーランドの中でもイウィによって異なる。男性は、東海岸のイウィでは脚を大きく開いて深く腰を落とすが、西海岸では腰を落とさず、

ほとんど立っているだけともいわれる。女性の場合も、東海岸のンガツィ・ポロウやマタアツア・ワカなどでは腰を大きく振りながらタカヒ (takahi: 足踏み、スタンピング) をするのに対し、内陸のテ・アラワや西海岸のタイヌイなどでは腰を振らない。自分の出身イウィやワカと異なるやり方 (ツィカンガ) を学びたくない、というマオリが多いことをハマーは指摘していたが、マナワのメンバーはそれとどのように向き合っているのだろうか。

マナワグループの女性のタカヒは、マナワグループを結成したンガツィ・ポロウの人々のスタイルが採用されている。タイヌイ出身のミルズは、マナワグループに入って、カパハカをほとんど20年ぶりに演じたという。「ポイの感覚を思い出すだけでも必死なのに、(腰の) スウィングもあって大混乱」(40代女性M) といいながら、家でも毎日練習していると話していた。腰のスウィングは、東海岸に特徴的な女性のタカヒの仕方で、足を踏むときに腰を振って、ピウピウ (piupiu: 干した麻の繊維を染めて作るスカート状の衣装) を広げる。西海岸出身のミルズにとってその動きは慣れないものである。また、スウィングについて、2007年にオーストラリアに移住したテ・アラワ出身のアンナ (20代女性) もはじめは慣れなかったと話した。

「はじめは私のする動きじゃないし恥ずかしかった。今ではもちろん普通にできるようになったけど。むしろ、みんなと違う動きをして、舞台上で目立ってしまう方が恥ずかしいし。

みんないろんなイウィからきているけど、ちゃんとひとつのグループに見えるように演じなくちゃいけないよね」(20代女性A)

慣れない動きであったが、マナワというグループで踊りを踊る以上はやらなければいけないことであり、今では自分の知っているやり方とは違う動きをすることを、否定的には捉えていなかった。

一方、レア (30代女性L) は、自分の出身部族とは違うスタイルを学ぶことをあまり嬉しいことだとは考えていなかった。2016年にオーストラリアへ移住したタイヌイ出身のクリス (20代女性C) も、ンガツィ・ポロウのスタイルで踊ることに違和感を感じていた。

「ポイは、ンガツィ・ポロウのスタイルでしょう。だから、なんか違う気がするん

だよ。なんていうか、マナワグループはンガツイ・ポロウのグループだし、仕方ないんだけど。当然なことなんだけど。ミルズとかレアとか、タイヌイから来ている人たちもいるじゃない。みんなどこから来たか私は知っているからさ。なんていうか。うん」 (20代女性C)

出身イウィとの踊り方の違いを受け入れている人がいる一方、その違いに違和感を感じ続けている人もいたようであった。それでも、マナワグループはンガツイ・ポロウから来た人たちがはじめたグループだから「文句を言うことじゃない」や、「ここに根を降ろさせてくれているんだから」という考えで自分を納得させようとしていた。クリスは、調査中マナワグループには関わり続けていたが、最終的に2019年の全国カパハカ大会の舞台に立つことはしなかった。

こうした、自分の出身イウィのスタイルからの乖離に対して否定的に捉えるメンバーはいるものの、全体としては、先にあげたタイヌイ出身の女性やテ・アラワ出身の女性の態度をとることが多かった。ミルズは、親戚関係にあるレアのことを以下のように語っていた。

「レアが、ンガツイ・ポロウのスタイルはあんまり学びたくないっていつていた。ワイカト出身だからって。でも、ここにいたらそんなことはいつていられないでしょう。もし、子どもにマオリの世界に触れてもらいたくないなら、それにカパハカをしたいなら、もっとオープンになっていないといけないよ」 (40代女性M)

別の、タイヌイ出身のツリア (20代女性T) は、ンガツイ・ポロウのスタイルを学ぶことを肯定的に捉えていた。

「違うのを学ぶのはいいよ。リフレッシュになる。私の気持ちはオープンだし、なんていうか、マオリタンガ (マオリらしさ、マオリのもの) としてなんでも学ぼうと思っているし、それはいいことだと思うから」 (20代女性T)

テ・アラワ出身のアンナは、出身のイウィにこだわる必要はないと考えている場面もあった。

「私たちは、私たちが誰であるかを表現すべきで、どこからきたのかを表現する必要はないと思うんだよね。このグループはとくにいろんなところから人が来ているから、なおさら」（20代女性A）

ンガツイ・ポロウ出身のヒネも、以下のように話す。

「ホーム（ニュージーランド）にいる時は、どこどこ出身の人はこうだ、という話し方をよくするけれど、私たちはそういう言い方をしない。大切なのは、どこ出身かではなく、私たちマオリが、マオリであるという誇りを表現できることだからね」（20代女性H）

女性の踊り方が、マナワグループの創立イウイであるンガツイ・ポロウのものを採用する一方、男性の踊り方（スタンスと呼ばれる）は2018年のキャンペーンの時に調整されたという。それまでは、チューターによって異なっていた、とパラタは話した。「チューターがタイヌイ出身だったらタイヌイのスタンス、ンガツイ・ポロウ出身だったそっちのスタンスという感じだった」（20代男性P）。違うイウイの踊り方を学ぶことについて、2019年から新しくチューターになったタイヌイ出身のショーンは、葬式にも触れながら良いことだと話した。

「他の人の踊りを学ぶことは、勉強だと思っている。こっちに来て、いろんな人のタンギ（葬式）に行くし、その時にちゃんとその人のやり方でできるのはいいことだし」（30代男性S）

別の踊り方を学ぶことを勉強と捉えるこの視点は、女性メンバーが語るオープンさにつながるものでもある。しかし、さまざまなスタンスを教えられる中で、最終的に自分の踊り方で踊る人が出てきてしまい、一時期、グループ内でさまざまなスタンスが並立したときがあったという。そのなかで導入されたのが、マナワ・スタンスであった。非公式練習でハカを練習している時に、ンガツイ・ポロウ出身のカーンがマナワグループ・スタンスのことを筆者に教えてくれた。

「俺たちはマナワ・スタンスっていうのを作ったんだよ。ンガツイ・ポロウは脚を広げて腰を落とすだろ。でも反対に、タイヌイはほとんど腰を落とさない。グループにはどっちのメンバーもいるから、それまでのハカはみんなの踊り方はバラバラで、外から見てみても綺麗じゃなかったんだよね。それで、2018年の地域別大会のときに、ンガツイ・ポロウとタイヌイの間をとって、中くらいまで脚を開いて腰を落とすってことに決めたんだ。そしたら、その大会で、グループ史上初めてハカで1位を獲ったんだよ。やっぱりグループがひとつにまとまるっていうのは大事だったんだな」 (30代男性K)

女性も男性も、マナワグループとしてのまとまりの中で踊ることが求められていることを自覚し、自分の出身イウイに固執しない表現の枠を獲得していた。自分の出身イウイと異なるスタイルで踊ることに抵抗感を持っている人はいたが、オーストラリアでカパハカに触れるためには仕方がないこととして違う踊り方をすることを受け入れている場合が多かった。様々な地域の踊り方を学ぶことについて、「マオリ文化全体を学んでいるってことだからいいことだと思っている」と多くの人考えていた。オーストラリアでカパハカをするためには仕方がないことという半ば諦めもありつつも、出身イウイに限らない汎マオリとしての自己を措定することで、「マオリ全体を学んでいる」や「勉強だと思っている」と肯定的に受け止めていた。

#### 4. 考察

ここまで、オーストラリアで活動しているカパハカグループ、マナワ・マイ・タフィツイの活動について、そしてかれらが何をどのように演じるのかについて記述してきた。以下では、移民コミュニティとしてのマナワグループについて検討する。そのうえで、文化の流用の観点から、事例を考察したい。

##### 4-1. オーストラリアのマオリ

オーストラリア在住のマオリの間で、マオリ文化と関わるマオリコミュニティについてまとめたハマーは、その特徴として、知識を維持・共有する共同体の不在によるツィカン

が（マオリの文化的な規範、慣習）の喪失と、イウィ（部族）の違いによる団結力の無さ、それに伴う入れ替わりや興亡の激しい組織という特徴を挙げた。

マナワグループは、12年活動が続けてきたカパハカグループである。それが、ハマーの指摘する興亡の激しいグループの反証になる期間活動していることになるかどうかは不明である。しかし、活動期間中に250人近くがメンバーとして参加し抜けていったことは、ハマーが指摘する通り、カウパパベースの、同じ活動目的を持った人々の組織特有の入れ替わりの激しさがあるといえよう。一方で、かつてのメンバーが亡くなった時にメンバーが戻ってくることや、「根を下ろさせてくれる」、「ファカファナウガタンガ（家族になること）が95%」といった語りからは、マナワグループが単にカパハカをしたいという目的だけを持って集まった集団である以上に、ファナウ（拡大家族）としてまとまろうとしている組織だといえるだろう。各地から集まったメンバーは、マナワグループに所属することで、移民マオリ同士で新たなファナウとしての関係をつむごうとしていたのである。

マナワグループが提供するマオリ文化との触れ合いは、ファナウとしてのつながりだけではなかった。みんながひとところに集まって同じ屋根の下で過ごすこと、当番制でご飯を作りそれを全員で食すことなども、伝統的な集会場での経験に沿ったマオリ文化の一部と考えられていた。そこでは、伝統的な調理法によるハンギ（hangi: マオリの蒸し料理）が振る舞われることなかったが、何を食べるかよりも、どのような環境で誰と食べるかが重視されているようだった。ハマーは、カパハカがオーストラリア在住のマオリにとって重要な、そしてもっともありふれたマオリ文化との接触の機会だとしたが、ここでいうマオリ文化はカパハカを踊ることだけではなく、カパハカに編み込まれたさまざまなマオリの文化的実践のことを指していたと考えられる。

しかし、マナワグループは単に参加者がカパハカをすることだけが目的ではなかった。マオリの文化的実践のなかでもっとも重要なものとされる葬式（タンギハンガ）で、マナワグループは、パースに移住したマオリたちのために、歌や踊りを演じて送り出し（ポロポロアキ）をする重要な役割を担っていた。マナワグループは、メンバーに閉じたマオリ文化との接触の機会だけではなく、パースのマオリ一般に対しても、マオリの文化的実践を提供する集団という位置付けを自らに課していたといえる。

マナワグループのメンバーは、マオリ文化に触れる機会が必要だと感じてグループに入ったと語る人が多かった。外国に移住したマオリにとって、マオリ文化に触れる場所としてカパハカグループが重要な位置にあることが指摘できる。これは、20世紀中頃に



ニュージーランドの各地で設立されたマオリ文化同好会の役割と重なる部分である。第二次世界大戦以降の文化同好会は、都市へ移住したマオリやその若者たちに、マオリ文化に触れる機会を作ることを目的に設立されていた。オーストラリアへ移住したマオリたちも、カパハカグループを通してマオリ文化に触れていた。さまざまなマオリの文化的実践が編み込まれたカパハカは、国内外問わずマオリ文化に触れるための重要な媒体となっていたのである。都市へ移住したマオリとオーストラリアへ移住したマオリの経験は、自分の故地や親族集団と離れるという点、そして、新しい場所で新しく出会った人々と集まり、マオリ文化へつながろうとする点で類似しているといえる。

ただしオーストラリア在住のマオリは、故地を離れ、伝統的にどのマオリの親族集団も文化的なつながりを持たない場所で生活している。そのため、第2部でみたような伝統的な土地とのつながりや、イウィやハプ、ファナウといった親族集団との関わりを強化するといったカパハカの役割は言及されなかった。そもそも、オーストラリアでは、土地とつながることはできない。そのため、自分たちが集まっている場所がマラエなのだという考えにあるように、カパハカを通して、文化的実践の場を形成していることのみが強調されていた。また、出自を持つ親族集団との関わりについても、「私たちはオープンになった」や「自分がどこから来たかよりも誰であるかが大事」という語りにみられるように、オーストラリアへ移住したマオリとして、すなわち汎マオリとしての意識を強化することを重視していた。その点では、集まった人々とファナウとしてのつながりを作る、という点が強調されていたといえる。

マナワグループは、単にオーストラリアに居住するマオリが歌と踊りに取り組む集まりではなかった。葬式を中心にパースに住むマオリコミュニティの中で活動していたのみならず、メンバー内でも拡大家族としてのつながりを作り出そうとしていた。そこでは、出身の親族集団との伝統的で文化的なつながりを強調する以上に、「オープン」で汎マオリ的な関わりが重視されていた。そのため、マナワグループは、単にオーストラリアに居住しているマオリというよりも、オーストラリアのマオリとしての集団となっていたといえる。ここでいうオーストラリアのマオリとは、それぞれの部族出身者がパースでより集まった状態ではなく、オーストラリアという環境に適応する価値観を共有したオーストラリアに固有のマオリ集団、という意味で、オーストラリア在住のマオリと区別している。

#### 4-2. マナワグループにみるカイツィアキタンガ

では、伝統的に土地や歴史と関わりの深い部族や準部族とは異なり、故地を離れ、オーストラリアのマオリとしてまとまっているマナワグループは、歌と踊りの利用やそれに関わる文化的文脈に対して、どのような態度を持っているのだろうか。伝統的な土地を離れることなどによってカイツィアキ（保護者、管理者）ではなくなるという考えもあるなかで、かれらがいかにカイツィアキタンガ（保護、管理）に基づいた実践を行っていたのか、ここでは考察したい。

他者によるハカの利用を拒否し非難してきたマオリは、（1）商業的な目的でハカが利用されること、（2）文化的文脈における正しさから逸脱すること、（3）ハカが特定の親族集団の歴史を表現するものであるためその歴史に関わる人以外によって踊られること、という3点を問題視し、カイツィアキタンガの考えに基づいてマナとタブ、すなわちモノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持しようとしてきた。

マナワグループは、マオリが組織するグループで、全国カパハカ大会にも参加するグループであり、商業的な目的でのハカの利用は行っていなかった（1）。ファンドレイジングのためのパフォーマンスはあったが、その目的はコマーシャルにおける利用などの資本主義的な商売とは異なるものであるため、ここでは議論しない。また、文化的文脈における正しさからの逸脱があったかという点、全国カパハカ大会を目指したグループであり、女性がすべきではない舌を出すフェテロをするといったようなレベルでの逸脱はなかった（2）。つまり、マナワグループに関わる流用の可能性は、歌と踊りで表現される親族集団の歴史と踊り手との関係にあるといえよう。ロトルアのマタラエグループのメンバーの発言にあったように、部族の外部の人は当該部族のやり方を学ぶものであって、マオリ内部であっても部族の違いを認識し、それを尊重することが求められていた。つまり、マオリであっても、部族や準部族の境界を超えたむやみな歌と踊りの利用は流用になりうるのである。

本章では、マナワグループのパフォーマンスを、葬式（タンギハンガ）、出張パフォーマンス、そして全国カパハカ大会の三つの場面から見た。それらの事例では、歌と踊りをめぐってふたつの方向性で文化の流用の可能性があった。ひとつは、伝統的に継承されてきた部族の先祖や歴史と深く関わりを持っている歌と踊りを、それとは関係のないマナワグループのメンバーが踊ることである。もうひとつは、マナワグループが全国カパハカ大会に向けて新たに歌と踊りを作成する過程で、他者の歴史を演じることである。

#### 4-2-1. 伝統的な歌と踊りとマナワグループ

マナワグループは、さまざまな地域のイウィやワカに伝わる曲をメドレーにして、葬式や出張パフォーマンスで演じていた。事象だけを見れば流用ともいわれかねない状況である。しかし、それらは流用として、間違っただけとして批判されることはなかった。それ以上に、敬意を表してくれたことに感謝する場面を見るが多かった。葬式では、もちろん葬式の場面ということもあるが、泣きながら感謝する人もいるほどだった。それだけ、故人に関わる歌と踊りを披露することは親族の人たちの感情に寄り添うものがあるということである。また、マオリ王は、グループとしては東海岸の部族ンガツィ・ポロウをルーツとするマナワグループのメンバーが、西海岸の部族であるワイカトの踊りをすることに違和感を口にしたが、それは文化的文脈に逸脱しない範囲で演じられたものとして、つまり、文化的文脈における正しさにおいて受け入れられていた。

マナワグループが作成した部族の踊りのメドレーは、まず「各地から集まったメンバーが自分の出身部族を表現できるように」という目的があった。ここでは、ニュージーランドの場合と同じように、部族に伝わる歌と踊りはその部族の歴史を表現するものであって、その部族の人によって踊られることでその人の出身を表明することになる、という論理が使われている。しかし、大きく異なるのは、それを演じる踊り手がバラバラの出身地から集まった人々であること、そして、それらがメドレーとして、複数の踊りをひとつにつなげているということであった。複数の踊りがひとつにつなげられているということは、複数の部族の歴史がひとつにまとめ上げられているということでもある。これに対して、ひとつひとつの部族の歴史に的確な敬意が払えていないという指摘はありうる。しかし、少なくともマナワグループの中では、「自分たちの出身のイウィにだけこだわってられない」「マオリ全体を学ぶつもりでいる」という発言にも現れているように、部族を横断した学びや表現に対して否定的な態度は持っていなかった。むしろ、複数の部族の歴史がひとつにまとめ上げられているのは、さまざまな地域から集まったマナワグループのメンバーを表現し、「マオリとしての私たち」を象徴するものとして肯定的に捉えられていた。同時にメドレーは、葬式や出張パフォーマンスで行われる時には、パフォーマンスの対象となる人や集団に対して、かれらの出身地域や出身部族を讃える方法となり、敬意を示す方法だと考えられていた。

踊りを通して他のイウィの歴史を表象する行為は、文化的正しさを踏まえることで許容

されていたといえるだろう。ここでいう文化的正しさには、いくつかの要素が輻輳的に絡み合っている。まず、前提にあるのは、オーストラリアの土地がマオリの伝統的な居住地ではなく、オーストラリアで過ごすにあたって尊重すべきマオリの歴史がないことである。オーストラリアでマオリの儀礼を行ううえでは、従うべき慣習がないため<sup>84</sup>、土地とタンガタ・フェヌア（土地の人、現地の人）と訪問者（マヌヒリ）の関係ではなく、誰が誰のためにその儀礼を行うのか、すなわち人と人との関係においてツイカンガが定められる、と考えられていたといえる。

ニュージーランドで葬式の送り出しが行われる場合、故人の属す親族集団の人々が、親族集団の歴史と関わる歌と踊りを披露する。オーストラリアでは、故人の属す親族集団が必ずしも多くいるわけではない。その環境でマナワグループが送り出しの責任を負うとき、マナワグループは故人に関係する歌と踊りを演じることが期待されると考えていた。

「相手を敬わなくっちゃいけないから、やっぱりそっちの人たちの手順でやらないといけないと思う」（40代女性M）という語りにあるように、故人の属す親族集団の歴史と関わる歌と踊りを演じることが重視されていたのである。そのため、マナワグループは、ンガプヒの人の葬儀であればンガプヒのやり方でンガプヒの演目を、タイヌイの人の葬儀であればタイヌイのやり方でタイヌイの演目を演じるようにしており、それが他者を尊重する上で重要なことと捉えていた。自分の出身イウィの踊りではなくても、故人に送るためにその人と関係する歌と踊りをマナワグループが演じることが、葬式の文脈の中で期待された役割であり、他者の気持ちを損ねたりかれらが保持するマナとタプを傷つけたりするものではないと考えられていた。

マオリ王との対面で、マナワグループはマオリ王の出身地であるタイヌイのハカを演じたが、これも葬式の事例と同じように考えることができる。ニュージーランドで行われる手順に従えば、マオリ王を迎えるときにはその土地の歌と踊りをするようになるが、先にも述べた通りオーストラリアを伝統的な居住地とするマオリはいない。そのため、先祖とのつながりを表象する自己紹介としてのハカは存在しえない。マナワグループを発足させたのはンガツイ・ポロウの人たちであったが、かれらは現在グループの3分の1ほどを占めるだけである。グループのルーツがンガツイ・ポロウであったとしても、現在それ以外の部族からきた人が多い中、先祖とは直接的に関係のないオーストラリアの土地で自己紹介の意味を持ちうるンガツイ・ポロウのハカを演じることが、自分たちの表象にもなり得

<sup>84</sup> 大々的な儀礼や催し物をするときには、常にオーストラリアの「土地の人」であるアボリジニを尊重する場面がある。ここではマオリ同士の関係を見たいためその議論は行わない。

ず、また現在いる土地を表象するものでもないため、文化的文脈からの逸脱になると考えられた。そのため、葬式の場合と同じように、出会う人を讃えその人に敬意を示すために、マオリ王が所属するタイヌイの人々のハカを演じたのである。

ニュージーランドでは、自分の親族集団の歴史や先祖と深い関わりのある土地に誰かが訪れるときは、その土地と自分たちを表象するために、自分たちと関わりのある歌と踊りを演じる。しかし、オーストラリアで、先祖と関わる土地がないため、マナワグループは人と人の関係で、すなわち相手が誰であるかで、自分たちの立場を決めていた。故人がワイカトの人であればマナワグループはワイカトの集団として、故人がンガツィ・ポロウ出身であれば、マナワグループはンガツィ・ポロウの集団として振る舞うことで、マオリの葬式における文化的文脈に従おうとしていたのである。そして、マナワグループがさまざまな地域の歌と踊りを演じることは、少なくともパースに住むマオリの人たちには受け入れられていた。つまり、かれらもオーストラリアのマオリとして、マオリの文化的実践に対してオープンな心を持っていたと考えられる。こうした社会的文脈において、マナワグループの行う実践は、文化の流用の問題を回避していた。

#### 4-2-2. 全国カパハカ大会に向けた新曲の作成

マナワグループ自身の演目は、ニュージーランドのグループとは異なり、部族の歴史や先祖のことを歌うことはなかった。それは、各地から集まったメンバー全員が演目に感情移入できるように、ある特定のイウィや地域に偏る内容の演目が避けられていたからである。代わりに、汎オーストラリア在住のマオリという文脈で歌詞が作られることが多く、メンバー全員が共感できることや、共有する歴史が歌われていた。また、ハカの歌詞には、オーストラリアにマラエを建設するかしないかという議論が沸き起こっていることに対して、その問題はオーストラリア在住のマオリが語るべきものとする政治的な主張も含まれていた。人々の移動の結果、グループの成員全員が共有できるものが、特定のイウィの歴史ではなくなったため、政治的な主張を行う演目が出てくるようになったといえるだろう。このように、特定のイウィの歴史ではなく、自分たちが共有する歴史や思い出、政治的主張などを取り上げることで、マナワグループは、他者の歴史を流用する可能性を回避していた。

踊り方はどうだろうか。マナワグループでは、女性陣は比較的東海岸の踊り方を取り入れており、男性陣はマナワグループ特有の脚の開き方、腰の落とし方を採用していた。メ

ンバーの多くは、出身地に限らずみんながファナウとして集まって活動していることがマナワグループの良いところだと話し、「私たちはオープンになった」「オープンになっていないといけない」と口を揃えた。オープンになるというのは、自分の出身イウィにこだわらず、汎マオリとしての自分を見つめようとするのであった。そうすることで、イウィの境界を超えてスタイルを学ぶことや、他地域の歌や踊りを学ぶことを肯定的に捉えており、同時にそれを正しいことと考えていた。

#### 4-3. まとめ

手踊りのメドレーは、各地からきた自分たちを表現するのと同時に、各地からきたパース在住のマオリを讃えることを可能にした。ニュージーランド国内とは異なる状況に対応する方法として採用されており、それはグループのメンバーだけでなく、パース在住のマオリにも受け入れられているものだった。マナワグループが全国カパハカ大会に向けて新しく演目を作成するときは、オーストラリアのマオリとして、自分たちの経験をもとに歌と踊りを作成しており、ニュージーランドの部族の歴史を流用することはなかった。マナワグループは、オーストラリアという地域的社会的文脈において歌と踊りに関わるマナとタブを維持するために独自の文化的交渉を行うことで実践の正しさを示し、またかれら自身に基づく経験を利用することで、マオリの部族間の流用を回避していたのである。

カイツィアキタンガは、状況や対象によって意味やそれに基づく実践が異なることは第2章で示した通りである。カファルによれば、その根本にある考えは、将来の世代に対して持続可能な、経済的、文化的基盤を提供することであった。そして、カイツィアキタンガに基づく実践を行うためにはそのモノとの系譜（whakapapa: ファカパパ）を持ち歴史的な関わり維持していることが条件とされており、その土地を離れることで責任の一部は保持するものの、土地に対するカイツィアキとしての権利は失うとされていた（Kawharu 2003: 293-294）。第2部で議論したように、歌と踊りは無形文化であるため、どこにいても実践できるものであるが、土地や部族などに関わる実践に編み込まれているため、部族や準部族がカイツィアキとして歌と踊りを管理していると考えられた。

マナワグループのメンバーは、歌と踊りに積極的に関わっている者として、そのマナとタブに気を配っていた。そのため、新たにカパハカの演目を作成する際には、ニュージーランドの部族の歴史を歌うことはせず、自分たちの経験をもとに歌と踊りを作成していた。そうすることで、部族や準部族のカイツィアキとの衝突を回避していたといえる。一

方で、マナワグループが想定するマナとタブを維持するための文脈は、ニュージーランドで想定されているそれとは異なる側面を持っていた。ニュージーランドであれば、土地と、土地の人と、訪問者という三者によって演じられる歌と踊り決められる。そこにこそ、土地と結びついた人々のマナ（霊的な威信、権威）が示されるからである。しかし、土地と土地の人という考えが消失するオーストラリアにおいては、歓迎する者と訪問者という人と人の関係性によって演じられる歌と踊りが決められていた。マオリ王が違和感を口にしたのは、その文脈の違いを感じたためであろう。また、筆者のニュージーランド在住のマオリの複数の友人は、「各地の手踊りをメドレーにするのは考えたことがない」と話した。ニュージーランドでは「考えられたことがない」ことが、パースにおけるマオリの生活の文脈と環境においては積極的に実践され受け入れられている。これは、伝統的にその土地で生活するマオリがいないオーストラリアという特殊な環境において、葬式などの文化的実践を行ううえで、持続可能な文化的基盤を提供するために必要だったからであるといえるだろう。

マナワグループは、マオリが伝統的な文化的つながりを持たないオーストラリアのパースという土地で、独自の方法で歌と踊り、そしてそれが関わるマオリの文化的実践を維持しようとしていた。そしてそれは、パース在住のマオリにとっては、モノの威信を損なわず、マナとタブを維持した実践として受け入れられており、マオリの部族間の文化の流用とは考えられていなかった。

## 第7章 二文化主義における実践：マオリと非マオリが協働するハカ

前章では、オーストラリアへ移住したマオリが組織するカパハカグループの活動について議論してきた。かれらには「地元の歴史」がなかったため、自らの手でオーストラリアのマオリとしての歴史を紡ぎ出していた。また、ニュージーランドから離れたことから、自分の出身に固執する形での文化的実践を行うのではなく、むしろ各地のイウィのやり方を知り、状況に合わせて選択的に実践することが必要なことだと考えていた。

前章の議論は、マオリが、マオリの親族集団間で文化の流用をどのように回避しているのかを議論したが、本章では、ニュージーランドに視点を戻し、二文化主義にのっとったハカの利用に注目する。第2章で述べた通り、ニュージーランドはマオリとパケハ

(pākehā: ヨーロッパ系ニュージーランド人) の文化を尊重する二文化主義を採用している。二文化主義のもと、小学校ではカパハカが教えられ、また警察学校ではハカが踊られるようになった。そのため、マオリの歌と踊りに、パケハや非マオリが関わるようになってきたのである。ここでは、まず、ニュージーランドの二文化主義的实践を批判的に検討した先行研究を整理する。そして、文化の流用という観点から、小学校でマオリと非マオリにカパハカを教えている実践をフィールドワークのデータから記述する。ついで、ニュージーランドの警察組織について述べたうえで、警察学校のハカに関わる実践の様相を記述する。最後に、他者による文化の流用を嫌うマオリが、自分たちの踊りを他者と共有しているように見える状況を検討する。そして、他者による文化の利用がどのように認められているのか、その論理を探り、マオリと非マオリが協働する文化のあり方の可能性を考察する。

### 1. ニュージーランドの二文化主義

#### 1-1. 二文化主義の成立

第2章で述べたとおり、ニュージーランドの先住民に対する政策は、同化政策から、統合政策、多文化主義政策を経て二文化主義に至った。ここでは二文化主義のはじまりとその運用について改めて記述する。そして、二文化主義の名のもとに行われる文化の利用が流用として批判される事例を整理する。



1972年に、ニュージーランドは公式政策として「共生」主義に転換した。そして、マオリ文化だけでなく、ニュージーランドへ移住した諸エスニック集団をそれぞれ民族として認める方針を打ち出した（平松, 申 & マクリン 2000: 45）。多文化主義的な態度が示されたわけだが、この姿勢は、もともとニュージーランドに住んでおり、植民地化の契機となったワイタンギ条約をイギリスと締結した条約のパートナーであるマオリの存在を軽視したものであるとして批判された。

ワイタンギ審判所は、ワイタンギ条約に法的効果があることを認めた1975年のワイタンギ条約法によって設置された、ワイタンギ条約の違反に関するマオリの訴えを調査する機関である。訴訟の調査を審判所の報告書として出版し、原告と政府の条約調停室との間で交渉を行ううえでの確な対応が取れるように助言するのがおもな役割である（Terruhn 2019: 9）。1975年当時は、同時代的に起こっているワイタンギ条約の違反行為についてしか訴訟を起こせなかったが、1985年の法改正を経て、マオリは1840年の条約締結時に遡って訴えを起こせるようになった。二文化主義を示唆する提言がなされたのは、マオリ語を公用語にすべきという訴え（Wai 11）に関する報告書においてであった。そこでは、マオリ語を公用語にするなら、そのほかのニュージーランドに住む民族の言語、すなわちサモア語やトンガ語、中国語も公用語にしなければならないのではないか、ということが議論されていた。ワイタンギ審判所は以下のように答えている。

私たちは、マオリがこの国にいる多種多様な民族集団のうちのひとつであるということを受け入れない。私たちは、マオリはたったひとつ、イギリス君主との間に条約を結んだ少数者であることを思い出す必要がある。近年この国に移住してきた他の移民集団は、ワイタンギ条約に基づいてマオリに享受されている権利を求めることはできない（Waitangi Tribunal 1989: 27-28）。

つまり、マオリは、ワイタンギ条約を締結した条約パートナーとして、他の民族とは異なる権利を持つことが明示されたのである。ワイタンギ審判所のこの報告書は1986年に初版が出版されている。この報告書を受けて、1987年マオリ語法（Māori Language Act 1987）によってマオリ語は公用語となり、さらにマオリ語のみによる教育機関の設置が進んだ。こうして、二文化主義を採用するという特別な法律があるわけではないものの、実質二文化主義に基づいた実践や政策をニュージーランドは行うようになった（Terruhn

2019: 8)。

## 1-2. 二文化主義の運営と文化の流用の批判

二文化主義では、マオリとパケハの文化それぞれを尊重し、国家的なアイデンティティの象徴とする。これにはおもにふたつの方向性があるとされている。ひとつは象徴的な二文化主義であり、二文化主義に基づいてマオリとパケハをニュージーランドのアイデンティティの中心的な表象とするものである。もうひとつは資源に関わる二文化主義で、資源をマオリの望むように分配するものである (Sibley & Liu 2004: 88)。後者の資源に関わる部分では、1991年資源管理法で、ある土地を開発する際には、その土地を伝統的な領域として保持しているマオリの部族を尊重し、少なくとも相談をしなければならないことが決められた。また、2004年のマオリ漁業法ではマオリがニュージーランド全漁場の3割を保持することが保証されるなど、法整備が進んでいる (Hayward 2004: 30)。これらは植民地化以降続いてきた土地の領有に対する和解の一部と見ることができる。

象徴的な二文化主義は多くのところで見ることができる。もっとも代表的な例は、国歌がマオリ語と英語で書かれていることである。また、図書館や裁判所、役所などの案内板にはマオリ語と英語が併記されているし、多くの学校の入学式や卒業式ではマオリ語の歌が歌われる (Mazer 2011: 43)。また、マオリの文化的表現や世界観の利用、マオリ語の単語のニュージーランド英語への組み入れ、公的行事におけるマオリの儀礼の手順の導入などといった象徴的利用もされている (Albury 2015: 7-8; Terruhn 2019: 14)。

文化的な二文化主義はかなりの面で達成されてきていると評価されている一方、二文化主義の名において行われるマオリ文化の利用が、文化の流用の際たる事例だとする指摘もある (Jackson 1997: 31; Lai 2010: 32; Thomas 1995: 111)。

文化の流用として指摘される例は、例えばマオリ語の使用である。マオリと非マオリは、両者ともにマオリ語の復興に肯定的な態度をとっているが、言語の獲得に対してはそうではない。マオリもパケハも、マオリ語が全ての人にとって重要な文化的遺産であることや、政府が儀礼の機会にマオリ語を使うべきということに対しては80%以上が「そう思う」と回答したが、パケハは自分がマオリ語を学ぶこと、そしてマオリも非マオリがマオリ語を学ぶことについては、しなくてよいという回答が80%以上を占めた (Albury 2015: 7)。しかし、マオリ語から借りられた単語はニュージーランド英語の中で頻繁に用いられている。たとえば、キアオラ (kia ora: こんにちは、お元気で、などを意味するマオリ語の

一般的な挨拶)、ハエレマイ (haere mai: ようこそ、こっちへいらっしやいの意味)、キアカハ (kia kaha: 強くあれ、負けるな、がんばれの意味) などがそれである。キアオラはニュージーランド航空の機内雑誌の名前になっており、ハエレマイはクライストチャーチの地震があった2011年、赤十字が使っていた。キアカハは、2013年にオーストラリアのスーパーマーケットがニュージーランドの商品の受け取りを拒否して返品した際、パッキンセイブ (ニュージーランドのスーパー) が作った広告に使われた。これらは、どれもマオリをターゲットにしたものではなく、国家的な特徴を示すものであり、ニュージーランドのアイデンティティとしてマオリ語が使われていることがわかる (Albury 2015: 7-8)。また、マオリが伝統的な彫刻や刺繍で用いるコファイファイ (kowhaiwhai) というパターンは、本のデザインや銀行の手帳、切手、公的な書類、建物や食器などに使われ、マオリのアートという範疇を超えて、国家の象徴として用いられてきた (Thomas 1995: 94)。また、マオリ文化の流用の最たる例のひとつとされているのは、ニュージーランドのラグビーのナショナル・チームであるオール・ブラックスが演じることで有名になったハカ・カ・マテである。これはオール・ブラックスが用いるだけでなく、国家を表象するものとして各所で利用されるようになってきている (Hokowhiti 2014: 277-278; Lai 2010: 32; 2014: 25-26)。

これらの研究は、植民国家が自分たちと宗主国を含むその他の国とを差異化するために、現地化あるいは先住民化する傾向があることを指摘する。ニュージーランドの場合、二文化主義の名のもとに、マオリ文化を国家的なバッジとして流用している (Thomas 1995: 111)。そうすることで、イギリスやオーストラリアなどの、旧宗主国や旧イギリス植民国家との差異化を図っているのだという。マオリに出自を持つ法律家のモアナ・ジャクソンは、パケハが外国でニュージーランド人であることを示すためにマオリの歌を歌うことを取り上げて、「どうして自分が誰であるかを知らしめるために自分の歌を歌わないのか。どうして彼は、自分の固有性を示すために私たち (マオリ) から何かを奪わなければいけないのか」と述べ、マオリの文化をニュージーランドの固有の文化として位置付けることを、植民地主義下における搾取と何も変わらない行為であると痛烈に批判している (Jackson 1997: 31)。

このように、ニュージーランドは二文化主義を謳ってマオリとパケハの文化を国家的アイデンティティに据えてきたわけだが、その実践もマオリ文化の流用だとして批判されてきた。本章で取り上げる小学校でのカパハカの教育も、ニュージーランド警察のハカも、

二文化主義的実践の例である。両事例ともマオリと非マオリがマオリ文化に関わっており、二文化主義を採用する結果生じた事例である。以下では、小学校や警察におけるハカの実践の具体的な内容を紹介し、マオリがパケハや非マオリの存在、そしてかれらに歌と踊りを教えることをどのように許容し、あるいは許容していないのかを、フィールドワークで得た情報から論ずる。

## 2. 小学校でのカパハカ

2021年、ニュージーランドの中高等学校（セカンダリースクール）<sup>85</sup>に新しい教育科目が導入されることになった。テ・アオ・ハカ（Te Ao Haka: ハカの世界）といい、マオリの歌と踊りを一定のプログラムにまとめたカパハカ（kapa haka）を学ぶ科目である。テ・アオ・ハカの採用は、カパハカの実践と知識が、マオリ語を教育言語とするマオリ・イマージョン学校<sup>86</sup>だけでなく、英語を教育言語とする一般学校<sup>87</sup>の現場でも正式に認められたことを意味する。そのため、ニュージーランドの教育システムが二文化主義的な平等に近づいたと評価されている（Wiltshire 2021）。

ただし、学校でのカパハカの教育は決して新しいことではなく、以前から行われてきたものである。マオリ・イマージョン学校ではこれまでもカパハカが必修として教えられてきたし、英語を教育言語とする一般学校のなかにも、マオリ文化を教えるためダンス科目の領域の一部として、あるいは卒業要件単位にはならない選択科目としてカパハカを教える学校があった。また、カパハカの教育は、一般学校の小学校でも行われてきた。カパハカはマオリ語で演じられるため、マオリ語の基礎的理解と能力がなければ、中高等学校のレベルで演じるのは難しい。そのため、小学校でカパハカを学んだ児童が中高等学校でき

---

<sup>85</sup> ニュージーランドは5～19歳まで教育は無償で受けられ、6～16歳までの教育が義務教育となっている。1年生（6歳）から8年生（12歳）までが小学校（Primary school）で、中高等学校（Secondary school）は9年生（13歳）から13年生（17歳）までが所属する。

<sup>86</sup> マオリ・イマージョン学校は、マオリ語を教育言語として教える学校で、1980年代からニュージーランド各地に設立された。現在は保育園から大学までマオリ語のみで入学し卒業できる教育システムが整っている（伊藤 2007）。

<sup>87</sup> 本稿では、英語を教育言語として教える学校（mainstream school）を一般学校と訳す。

らに学びを深めるという流れがある<sup>88</sup>。本節では、中高等学校でのカパハカ教育の基礎となり、カパハカの学習を深める動機となっていると考えられる小学校でのカパハカの教育に注目する。

## 2-1. 教育における二文化主義とカパハカの教育の必要性

教育における二文化主義は、ふたつの方向で準備されてきた。ひとつは、教育システムにおける二文化主義である。すでに述べた通り、1980年代にマオリ語が公用語化される前から、先住民運動の過程でマオリ語を教育言語として教える保育園が自主的に設立されはじめていた。マオリ語が公用語化されると、マオリ語を教育言語とする教育システムが整備された。その結果、英語で教育を行う一般学校とは別に、マオリ語を教育言語とするマオリ・イマージョン学校が各地で設立され、マオリ語で、マオリの哲学に基づく教育が行われるようになった（伊藤 2007）。もうひとつの方向性は、一般学校での教育における二文化主義である。一般学校は、英語で教育を行い、数学や理科、歴史などを教える。しかし、マオリの生徒はそこから脱落してしまうことが多いという。そのため、マオリの先住民の権利の主張としてではなく、マオリの児童生徒の学業不振への対応として、一般学校における教育の方法や内容に関する二文化主義的アプローチの重要性が指摘されるようになった。ここで問題の背景とされているのは、マオリの伝統文化離れと、それに伴う精神的不安定であった（Green 2017; Sissions 1993）。

第二次世界大戦後、仕事を求めたマオリの都市への移住が加速したが（Pool 1991: 197）、かれらは、都市で生活するなかで、マオリ文化と接触することの難しさを感じてきた（Meijl 2006）。現代社会において、マオリとしての経験は多様化し、伝統的知識を得ることはもはや当然のことではなくなったため、多くのマオリは自分の祖先の部族と関係を持っていないし、マオリ文化と考えられるものの実践も行っていない、とも考えられている（Lai 2010: 28）。第3章で述べたように、とくに都市に暮らすマオリにとって、マオリ文化は普段の生活で自然に身につくものというより、意識的に維持し学ぶものになってきているのである。

マオリのマオリ文化との関わりが希薄になったことは、個人の精神的安定などの健康状

---

<sup>88</sup> 筆者は、中高等学校のカパハカグループへの参加を明確に拒否された例を見たことはないが、加入する際の面談で、マオリ・イマージョン学校卒業生ではない生徒に対し、これまでカパハカをしたことがあるか、マオリ語はどの程度わかるか確認している場面を見たことがある。中高等学校でカパハカをする生徒は、ほぼ小学校でカパハカを習っている生徒に限られると良い。

態に不安定な影響を及ぼす可能性がある」とされている (Durie 1998: 58)。精神的不安定をめぐる問題で議論されるのは、高い自殺率や犯罪率である。マオリの人口比が16.5%であるのに対して、ニュージーランドの受刑者のうちマオリの割合は約52.7%を占め<sup>89</sup>、犯罪に及ぶ可能性が相対的に高いことが報告されている (Department of Corrections 2021)。また、マオリの自殺率は非マオリに比べて約2倍で (Baxter 2007: 126)、ともに社会的問題となっている。先住民の高い自殺率や犯罪の問題は、植民地化によって伝統的な生活の基盤を破壊され、西洋的な社会で生きることを強いられた結果、社会と同一化できず、大きなストレスを感じていることに起因するとされている。それを改善するために、自らが所属しているとされる文化的共同体の活動への参加が重要であると考えられている (Mark & Lyons 2010: 1757; Wexler 2009: 272)。

1867年から1969年までマオリに対する教育を担ってきた「原住民」学校では、マオリ文化は価値のないものとされ、マオリはそのことを内面化するように教え込まれてきた。それはしばしば、現代の学校教育でも行われているという (Gordon-Burns & Campbell 2014: 29-33)。そのことが問題視され、パケハとの違いを描きつつ、マオリ文化にどんな価値があるのか、マオリとはなんであるのか (あるいはなんであったのか) を意識できるように、教育の場においてもマオリ文化の再構築が行われてきた (Sissions 1993: 108)。その再構築には、マオリに出自を持つ児童生徒や教員の名前を正しく発音すること、マオリの土地の名前を正確に発音すること、教室のラベルにマオリ語を用いること、起立、着席など短い単語をマオリ語で全ての人ができるように教えることなどが含まれている (Green 2017: 259; Sissions 1993: 108)。そうすることで、学校をマオリの児童生徒にとって心地よい場所とすることが目指されてきた。実際に、マオリ語の名前やその他の単語を正しく発音することといった単純なステップが、マオリの児童生徒の自己認識、文化的アイデンティティ、そして、究極的には学習の意欲に大きく作用することが明らかとなっている (Green 2017: 259)。そのなかでも、マオリの歌と踊りであるカパハカは、マオリの児童生徒に積極的に働きかけ、肯定的な影響を及ぼすことが指摘されている (Paenga 2008; Whitinui 2007; 2008)。

テ・アオ・ハカの科目は、カパハカの学習を通して、生徒たちがマオリ文化を学習することを目的としている (New Zealand's National Certificates of Educational Achievement n.d.)。カパハカは、これまでも、マオリの児童生徒を伝統文化に触れさせることで、学業

---

<sup>89</sup> パケハは約30.6%、ついで太平洋諸島系が11.5%である (Prison facts and statistics 2021)。

不振や非行といった問題を改善する可能性のあるものとして期待されてきた。フィツィヌイ (Whitinui 2007; 2008) やパエンガ (Paenga 2008) は、ニュージーランドの中高等学校で、カパハカの学習がマオリの生徒へ及ぼす影響を調査した。マオリの生徒にとって、カパハカの授業は自分の言葉を使い、自分の文化に触れる数少ない時間であった。そのため、マオリの生徒はカパハカの学習を通してまずアイデンティティを確立し、自己評価を高め、それが学校へ行ったり勉強したりする動機になっているという (Whitinui 2007: 129)。マオリ語を話すことの出来ない人も、カパハカを学ぶことで、マオリ語の歌を歌えるようになり、ハカやポイダンスができるようになるため、カパハカはアイデンティティの形成に寄与すると考えられている (Paenga 2008: 75)。このように、カパハカは学校にマオリの生徒の居場所を作り、文化への帰属意識を育てることに貢献している。マオリの児童生徒に対するカパハカの学習の意義は、カパハカがマオリ文化に編み込まれたものであり、マオリのさまざまな文化的実践と関わり合ったものである、ということから理解できるものである。

一方、テ・アオ・ハカの科目が導入されたことによって、授業でカパハカを学ぶのは、制度上マオリだけに限られないものとなった。また、実のところ、この科目の導入以前にも非マオリに対するカパハカの教育は行われてきた。それはいったい何を求めたものなのであろうか。

アメリカで演劇プロデューサーとして活躍し、のちにニュージーランドのオークランド大学で博士号を取得した阪本は、教育学的な視点からカパハカを議論し、カパハカをグローバルな社会状況のなかで、民主主義あるいは平等主義教育を提供するものであると捉えた (Sakamoto 2014: 5)。彼は、マオリだけでなく非マオリもカパハカに参加している学校で教員にインタビューし、カパハカが「ニュージーランドに住む全ての人にとって、効果的にまた何も脅かすことなくマオリの世界を学ぶ媒介」 (Sakamoto 2014: i) になる可能性を指摘している (Sakamoto 2014: 206)。

第2部で、カパハカはマオリ文化の維持を可能にするものとして再構築され、文化復興の過程で人気のある文化的実践となってきたことを述べた。一方、学校教育の現場では、マオリだけでなく非マオリに対してもカパハカは教えられており、マオリの世界を学ぶ媒介となることが期待されている。しかし、マオリの世界を非マオリに伝えること、そのためにカパハカを用いることは、ある土地に根ざした歌と踊りを文化的他者が演じるという意味で、文化の流用の実践につながる可能性をほらむ。非マオリがマオリ文化に編み込まれ

たものであるカパハカに取り組むことは、どのように捉えられているのだろうか。

## 2-2. 小学校におけるカパハカの教育

筆者は、2017年7月から2018年6月にかけて、ニュージーランドの北島、ベイ・オブ・ブレンティ地域にあるA小学校で補助教員として働きながら、カパハカの教育に関わっていた。A小学校は一般学校ではあるものの、マオリ非マオリ関係なくカパハカを必修科目として学ぶ、比較的珍しい学校であった。児童がカパハカを学ぶのは3学期（7～9月）で、9月末には地域をあげた小学校のカパハカ大会が実施された。

A小学校には0年生（5歳）から8年生（13歳）までおり、児童数は142人だった。学校にはマオリ語のみで教育を行うマオリ・イマージョンクラス<sup>90</sup>も設置されていた。イマージョンクラスの児童数は17人で、マオリ語を母語とするか比較的理解できる児童であり、0年生から4年生までが同じ教室で学んでいた。このクラスの他のマオリ児童は、マオリ語を理解しないかいくつかの単語がわかるという状況だった。全校児童の90%はマオリで、他に、パケハ、インド系、アジア系、太平洋諸島出身者がいた。ここでは、二文化主義的実践について議論するため、本来であればマオリとパケハの関係を記述するべきかもしれないが、マオリ文化の流用という観点からは、マオリと非マオリの関係が重要なため、パケハやインド系などは、個人の出自が議論に関わらない限りは非マオリと記述する。教師は10人で、うち8人がマオリ、パケハとアジア系がひとりずつだった。

ニュージーランドの小学校は4学期制で、1学期10週間で構成されている。調査したA小学校は、8時45分が始業で14時30分に終業だった（表7-1）。教科ごとの時間割はなく、1時間目に国語と算数を行うなど、時間の区切り方は教師の裁量によっていた。ニュージーランドの一般の小学校の基本的な授業科目は、英語、算数、理科、体育、技術、芸術であるが、A小学校では、マオリ文化に触れる機会として、3学期を除いた全学期を通じて、1回30～45分のマオリ語の授業が週3回行われていた。その他、朝会ではマオリ語の祈り

（karakia: カラキア）をしてマオリ語の歌を歌い、訪問者があるときにはマオリの歓待儀礼（pōwhiri: ポフィリ）を行うなど、A小学校は一般学校ではあるものの、マオリの文化的志向の強い学校だった。

---

<sup>90</sup> マオリ・イマージョンクラスは、一般学校に設置されている、マオリ語のみで教育を行うクラスである。マオリ語を母語とする児童か、マオリ語を特に学ばせたいという親の希望がある児童が所属する。英語で教育を行う一般クラスや教員との交流も多いため、マオリ・イマージョン学校に比べて学校生活におけるマオリ語の使用率は相対的に低く、マオリ語を母語としない子どもも入学しやすい。



表7-1. A小学校の授業時間

|             |      |
|-------------|------|
| 8:45～10:40  | 1時間目 |
| 10:40～11:00 | 休み   |
| 11:00～12:30 | 2時間目 |
| 12:30～13:15 | 昼食   |
| 13:15～14:30 | 3時間目 |

出典：筆者作成

A小学校は、3学期末に開催される地域のカパハカ大会のために練習を行っていた。大会では低学年、中学年、高学年の部門でカパハカを競う。この大会は毎年開催されるが、2年に一度、全国カパハカ大会の小学生の部の地域予選を兼ねていた。全国カパハカ大会の小学生の部は、大人の大会と同様隔年で開催されている。参加母数が大きいため、全国大会のない年に地域別の予選大会が行われる。A小学校のあるベイ・オブ・プレンティ地域では3区画に分けて地域別の予選大会が開催されており、A小学校は東の区画に属す12校のうちのひとつだった。予選大会で、全国カパハカ大会に進出できるのは、高学年部門の上位2グループのみである。

A小学校は、五つのカパハカグループを組織しており、低学年のグループ（24人）、中学年のグループ（22人）、マオリ・イマージョンクラスのグループ（17人）、高学年のAグループ（27人）とBグループ（17人）があった<sup>91</sup>。プログラムの内容は、学年によって一定の傾向があった。低学年では、マオリ全般のことを歌った子ども用の、簡単なマオリ語の歌と踊りが選ばれていた。一方、高学年になると、地域の歴史をもとに新しく作られた歌と踊りを習っていた。中学年はその過渡期にあたり、マオリ全般のことを歌った長めの曲と地元のものそれぞれを演じた（表7-2）。プログラム全体の長さも、低学年では10～15分だが、中学年では15～20分、高学年になると20～25分と次第に長くなる。以下では、それぞれの学年で演じられたプログラムの内容を簡単に紹介する。

低学年は、マオリ新年を祝う歌をはじめの歌（waiata tira: ワイアタ・ツィラ）として歌った。その後、「自分たちは地元のこの小学校からきた」と伝える短めの舞台はじめ

<sup>91</sup> 必修科目だが、幼すぎて舞台に立ってられない、どうしてもやりたくないといった理由で参加しない児童もいるため、グループメンバーを全て足しても全校生徒の人数にはならない。

(whakaeke: ファカエケ) を演じ、学校の詠唱<sup>92</sup> (mōteatea: モテアテア) を披露した。手踊り (waiata a ringa/action song: ワИАタ・ア・リンガ/アクション・ソング) には、『上を向いて歩こう』（1963年、坂本九、日本）のメロディに、教員が独自に作成した「先祖代々大切にしてきたマオリ語をこれからも大切にしよう」という歌詞をつけた曲を踊った。ポイダンス (poi) は、ポイに慣れられるようにひとつだけ使って、回したり掴んだりする簡単な所作を子ども用の歌に合わせて演じた。歌詞は、「ポイを回せ、ポイを回せ、上に、さあ踊れ」というものだった。ハカ (haka) は学校のハカを演じた。学校の周りの山や川の名前を羅列し、土地を讃えるものだった。最後に、「ご老人たちがこれからも末長く生活できるように」というメッセージを舞台締め (whakawātea: ファカワテア) として歌って退場した。

中学年のグループは、「聖書にある三つの大切なこと、それは希望、信仰、そして愛」というマオリの間で有名な歌詞に、教員が独自に作成したメロディをつけたものをはじめの歌とした。舞台はじめには、1950年代に作詞作曲され、マオリの間だけではなくラグビーの応援歌として国民的に人気のある、「みんなで一つになろう」というメッセージを歌ったものが演じられた。詠唱では、地元で長く伝わる死者を悼むための曲を歌った。手踊りには、1936年に作詞作曲された、マオリの間で有名な曲が選ばれた。マオリが伝説上の島ハワイキから船に乗ってニュージーランドに渡ってきたことを歌ったものである。ポイダンスには、これもマオリの間で人気のある、「先祖からもらった愛、土地を大切にしよう」という歌詞が、ディズニー映画『モアナと伝説の海』（ディズニー、アメリカ、2016年）の主題歌のメロディに当てて歌われた。ハカでは低学年と同じく学校のハカを演じ、舞台締めは、マオリ語の教師が独自に作成した、「これで終わりです。これからも地元の先祖から貰い受けた宝物を大事にしていきます」といった内容の歌を披露した。

高学年のプログラムには、マオリ全般のことを歌ったものではなく、地元の土地や先祖の歴史を語るものが選ばれた。はじめの歌には、3年前に亡くなった校長の母を偲ぶ曲を歌った。舞台はじめでは、1860年代にあった土地戦争で植民地政府軍に土地を押し取られ、住処を出ていかなければならなかった地元の人々の歴史を表現した。詠唱では、ベイ・オブ・プレンティ地域のランドマークとなる重要な山や川の名前を挙げ、それに付随する有名な出来事を紹介する歌を披露した。手踊りには、地元で長く伝わる葬式のための曲が用いられた。戦いにいつて帰ってこない夫のことを思う女性のことが歌われている。もとも

---

<sup>92</sup> 校歌のようなもので、朝会のときに毎朝歌っている。

とは詠唱形式の歌だが、校長がそれにメロディとギターの伴奏をつけて、手踊り用の曲に仕上げたものであった。ポイダンスでは、部族の領地の境にあった食料が豊富に取れる村を巡って、隣接する部族と争いがあった歴史が歌われた。ハカでは、ベイ・オブ・プレンティ地域の沿岸部で信仰されているリングツ宗教<sup>93</sup>の教祖、テ・コオツィが、様々なところで祈りと祝福を人々に与え、植民地政府軍と戦うための準備をしろと回った歴史を表した。そして、最後の舞台締め演技では、「私たちはこの土地に生まれたマオリです。今日はどうもありがとう」といった内容の挨拶を歌にしたものが演じられた。手踊りに用いられた歌詞以外は全て、9月末の大会のために独自に作られたものであった。

このように、低学年の演目は、マオリ一般のことについて語る簡単な歌詞と振り付けで、マオリの歌と踊りに触れるのをおもな目的としていた。一方で、高学年の演目は、地元の歴史を表現した歌詞が用いられ、以下で明らかにするように、踊れるようになることと同様に、その歴史を知ることが重視されていた。

表7-2. 学年ごとの演目の内容の傾向

| 学年/演目             | 低学年   | 中学年   | 高学年 |
|-------------------|-------|-------|-----|
| はじまりの歌 (ワイアタ・ツイラ) | マオリ全般 | マオリ全般 | 地元  |
| 舞台はじめ (ファカエケ)     | マオリ全般 | マオリ全般 | 地元  |
| 詠唱 (モテアテア)        | 学校    | 地元    | 地元  |
| 手踊り (ワイアタ・ア・リング)  | マオリ全般 | マオリ全般 | 地元  |
| ポイダンス             | マオリ全般 | マオリ全般 | 地元  |
| ハカ                | 学校    | 学校    | 地元  |
| 締め (ファカワテア)       | マオリ全般 | マオリ全般 | 地元  |

(マオリ全般=マオリ全体に当てはめられる意味を持つ歌詞、  
学校=学校の歌や踊り、地元=地元の歴史などを歌ったもの)

出典：筆者作成

### 2-3. カパハカの練習時間と練習風景

A小学校が参加する地域別大会は9月末、すなわち3学期末に開催される。それに向けて、カパハカの練習は3学期が始まると同時に始まった。学期前半の練習は、低学年が1回45分を週3回、マオリ・イマージョンクラスは1回30分を週2回、中学年は1回1時間を週3回、高学年A/Bは1回1時間15分を週3回であった(表7-3)。しかし、この時間割だったのは3学期の前半だけだった。例えば中学年では、本番の1ヶ月前にはほぼ毎日90分の練習<sup>93</sup> 第2章に記した通り、リングツ宗教は、1860年代、ニュージーランドで起こっていた土地戦争の最中に興ったもので、教祖テ・コオツィによる聖書の解釈とマオリの伝統的宗教とが混ざり合った宗教である。

が行われるようになり、本番2週間前には1日中練習することもしばしばであった。また、高学年A/Bは、大会1ヶ月前から、1時間15分の練習を週3回から週5回に増やしただけでなく、放課後に2時間の練習を週2回追加した。さらに大会直前の週末には、マオリの伝統的な集会場であるマラエ（marae）で泊まり込みの全日練習を計5日行った。泊まり込みの場合、朝9時から夜9時まで練習し、長期休憩は昼食と夕食の1時間ずつのみのため、1日ほぼ10時間の練習となる。これらの練習時間を全て合計すると高学年A/Bの練習時間は100時間を超えていた（表7-4）。

表7-3. 3学期前半の全学年のカパハカの時間割

|             | 月                                           | 火                            | 水                                           | 木                            | 金                                           |
|-------------|---------------------------------------------|------------------------------|---------------------------------------------|------------------------------|---------------------------------------------|
| 8:45～10:40  |                                             |                              |                                             |                              |                                             |
| 11:00～12:30 | 中学年<br>11:00～12:00                          | イマージョン<br>クラス<br>11:30～12:00 | 中学年<br>11:00～12:00                          | イマージョン<br>クラス<br>11:30～12:00 | 中学年<br>11:00～12:00                          |
| 13:15～14:30 | 低学年<br>13:15～14:00<br>高学年A/B<br>13:15～14:30 |                              | 低学年<br>13:15～14:00<br>高学年A/B<br>13:15～14:30 |                              | 低学年<br>13:15～14:00<br>高学年A/B<br>13:15～14:30 |

出典：筆者作成

表7-4. 3学期の一週間ごとの高学年A/Bのカパハカの時間割

|      | 月           | 火           | 水                          | 木           | 金                          | 合計練習時間  |
|------|-------------|-------------|----------------------------|-------------|----------------------------|---------|
| 第1週  | 13:15～14:30 |             | 13:15～14:30                |             | 13:15～14:30                | 3h45m   |
| 第2週  | 13:15～14:30 |             | 13:15～14:30                |             | 13:15～14:30                | 3h45m   |
| 第3週  | 13:15～14:30 |             | 13:15～14:30                |             | 13:15～14:30                | 3h45m   |
| 第4週  | 13:15～14:30 |             | 13:15～14:30                |             | 13:15～14:30                | 3h45m   |
| 第5週  | 13:15～14:30 |             | 13:15～14:30                |             | 13:15～14:30                | 3h45m   |
| 第6週  | 13:15～14:30 | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 | 10h15m  |
| 第7週  | 13:15～14:30 | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 | 10h15m  |
| 第8週  | 13:15～14:30 | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 | 13:15～14:30 | 週末の泊まり込み                   | 7h + 週末 |
| 第9週  | 13:15～14:30 | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 | 13:15～14:30 | 週末の泊まり込み                   | 7h + 週末 |
| 第10週 | 全日練習        | 13:15～14:30 | 13:15～14:30<br>16:00～18:00 |             | 大会前日                       | 14h30m  |

出典：筆者作成

指導は、低学年は外部のチューターと低学年の担任がひとり、中学年とマオリ・イマー  
ジョンクラスはマオリ語の教師と外部のチューター、高学年A/Bは担任、校長と外部の  
チューターが担当した。指導者全員が、A小学校のある地域を伝統的な居住地としてきた  
マオリの部族（イウィ）の一員であった。全体に関わる外部のチューターはひとりのみ  
で、カパハカを教えるために、この時期限定で補助教員として雇われていた。高学年A/Bに  
だけは、校長の娘と息子も頻繁にきて指導していた。チューターや校長の娘、息子たちは  
みな、地域の大人のカパハカグループのメンバーで、いわば地元のカパハカエリートで  
あった。また、マオリ語の教師と低学年の担任のひとり、高学年の担任ひとりと校長は、  
かつてカパハカグループに所属していた経験があるため積極的にカパハカの教育に関わっ  
ていた。一方で、そのほかの6人の教師は、和を乱す児童を叱るなど補助的な役割を果たす  
のみだった。カパハカを経験してきていない学校の教師が踊りや演技の指導に直接関わら  
ない理由は、カパハカの歌詞を作成し教えるうえでマオリ語に堪能である必要があるこ  
と、カパハカはマオリ語とマオリの歴史に深く関わっておりそれに詳しい人でないと教え  
られないという認識があること、さらに隊形移動など舞台芸術として仕上げる際に幼い頃  
から慣れ親しんでいる経験が必要なこと、などであった。以下、具体的な例を挙げて指導  
の様子を紹介しよう。

新しい曲を教える時、チューターはその歌の背景についてまず説明する。例えば高学年  
Aグループに舞台はじめを教えたときは、「今ゴルフ場があるあたりに昔は村があった」  
と語りはじめた。町にある歴史的出来事を紹介する立て看板の内容にも触れながら、政府  
軍と戦いがあったこと、それに負けたこと、土地を追い出されて移住したことを説明し、  
「それでいまは土地を取り戻して、俺たちがその子孫としてここに暮らしている」とまと  
めた。児童たちは、自分の身近な遊び場や生活の場に先祖が生活していたこと、そしてそ  
の話が現在の自分に直接関わっていることを学んでいた。その後練習を続けるなかで、ど  
んな歴史のある歌だったか何度も繰り返し質問されることで、その曲が表現する歴史的な  
知識は着実に教え込まれていた。このように教える理由を、チューターは以下のように話  
す。

「カパハカをする時には感情を表現しなくちゃいけない。そのためには、どんなこ  
とがあったのか、自分たちが今何の歴史を表現しているのか、それがいまの自分た  
ちにどう関わっているのかをちゃんと知っておかなくちゃ」（20代男性、チュー

ターM)

背景の説明を終えると、歌詞カードを見せながら、歌詞とその意味を伝える。それからようやく歌を覚えるための練習が始まる。楽譜があるわけではなく、児童はチューターが一節歌ってみせたのをひたすら繰り返すことでリズムやメロディを覚えていく。恥ずかしくて笑いながら演技をする児童に対しては、歌われている感情を理解するように指導する。

「この歌詞の意味を覚えている人は？ これは、自分の旦那さんがいなくなって一人になってしまったおばあちゃんの気持ちを歌っている歌だよね。この中に、おじいちゃんはいないけどおばあちゃんだけ生きている人はいる？ そのおばあちゃんの気持ちを考えて」（40代女性、マオリ語教師K）

カパハカの練習は、歴史を教えるだけでなく、マオリ語を教える機会にもなっていた。カパハカのプログラム全体の歌詞は、低学年で700語、高学年では2000語ほどになる。その歌詞を、児童たちは単に誦んじれば良いわけではない。マオリ語の意味を理解して歌わなければ、チューターに注意されるからである。

カパハカには、特別な振りが決められていないフリースタイルと呼ばれる場面がある。その場面では、決められた振り付けはないが、歌の大事なところでは歌詞に合わせて振りを付けることが求められる。

「マウンガ (maunga: 山) というときに、下に手を出しているのはおかしいよ。マウンガってなんだっけ？ 山でしょう？ 山は上にあるんだから」（40代女性、マオリ語教師K）

適当な振りをつけてしまうと、チューターから言葉の意味と振り付けとを合わせるように注意される。児童はマオリ語を改めて学びながら歌と踊りの練習をするのである。こうして、絶えず、歌の背景とマオリ語の意味を頭に入れ直ししながら、児童たちはカパハカを学んでいた。

踊りの振り付けの基本であるウィリ (wiri: 手を左右に回転させる動き) も、常にやるよ

うに注意されていた。何度もウィリを注意していたチューターは、ウィリが体に馴染むようにと、児童の腕を前に伸ばさせ、10分ほどウィリをさせ続けることもあるほどの徹底ぶりだった。一方で、踊り全体の振りは、チューターが考えてやって見せるのを、児童たちは見様見真似で学んだ。基本的に、手の向きや腕を前に突き出すときに肘を伸ばすかどうかなどが細かく決まっていることは少なく、児童は低学年の時からカパハカを踊るなかで培ってきた方法で演じていた。しかし、動きを特に揃えたい場所があると、「考えてやるんじゃなくて、自然と体がそうやって動くようになるまで慣れさせる」とチューターは話し、指示した通りの動きができるようになるまで、同じ動作を何度も繰り返しやらせていた。こうした過程を経て、児童はカパハカ特有の所作を確実に身体化していった。

#### 2-4. 学習の期待と成果

マオリに出自を持つ校長は「カパハカの一番の目的は、マオリの文化的アイデンティティを育み、マオリであることを誇りに感じてもらうことだ」と語った。本節の冒頭で述べた通り、西洋主流社会のニュージーランドにおいてマオリ文化は周縁におかれており、ときにマオリであることの意義を見失って非行や犯罪、自殺に及ぶことが問題となっている。そうしたことを防ぐためにも、「マオリであることに自信を持つてほしい」と校長はいう。

カパハカの教育の重要性を強調する校長は、文化を直接体験する意義も大きいと話す。週末の泊まり込みの練習では、校長が強い繋がりを持っているTマラエ（マオリの伝統的な集会場）に宿泊した。練習の初日、「Tマラエに初めてきた人はいるか」とチューターが声をかけると、マオリと非マオリの児童10人程度が手を挙げた。そこで、Tマラエがこの地域のマオリの親族集団の集会場であること、ここでさまざまな儀礼が執り行われることが説明された。また、集会場の建物それ自体が先祖だとされおり、先祖の家

（wharetupuna: ファレツプナ）や食堂（wharekai: ファレカイ）にそれぞれ土地の先祖の名前が付けられていること、そしてその先祖にまつわる歴史などが紹介された。

マラエでは、建物の中に入るときには靴を脱がなければならない。建物自体が先祖を模しており、建物の中に入るとは、先祖の中に入ることと同義であると考えられているため、土足で踏み入るとは無礼なのだという。合宿のはじめのうちは、靴を履いたまま建物に入ることと叱られていた児童たちも、数回の合宿を通して、靴を脱ぐことを当然のこととして受け入れ、実践できるようになっていた。また、マラエでは大きな建物に布団を

敷き詰めて全員で雑魚寝をし、食事のときはみんなで手伝い、作った食事をみんなで分ける。マオリの儀礼でも、友好をしめし、「家族」(whānau: 拡大家族。ここでは仲間とほとんど同義)としての認知を得るために、食事を一緒にとることは重要な過程に位置づけられている。校長は以下のように話した。

「こういうことは、マオリの子のアイデンティティを育てるだけではなくて、パケハの子どもに対してもいい経験になる。マラエでの生活は、家の中で靴を履いて生活するとか、個室のベッドで寝るとか、そういうのとは全然違う。こういう経験を通して、マオリ文化やマオリの先祖、土地に対して敬意を持つこと、そしてそれらに対する正しい振る舞い方を学ぶことができる。この土地に住む限りは、そういうことを知っている必要があるだろう」(50代男性、校長)

教師やチューターは、マオリ文化を伝える側面とは別のカパハカの教育的価値も強調していた。それが、けじめやマルチタスク能力の向上である。

「マオリ文化を子どもたちに知ってもらうことも大切だけど、もっと基本的な、けじめ、リズム感、マルチタスク能力、教育者のいうことを聞くこと、そういうことを学んでもらうのにも役立っている」(20代男性、チューターM)

何度も同じことを繰り返し、怠ければチューターに叱られるカパハカの練習は、教室での授業よりも緊張感がある。また、歌を歌いながら足でリズムを取り、隊形移動をし、振り付けをしながら目を見開いたり舌を出したりして表情をつくるカパハカは、自分の体の隅々にまで神経を使うとともに、他の踊り手と合わせるために様々なことに気を使わなければならない。児童たちは、表情について叱られてそれを意識すると、次にはウィリがなっていないと注意されるという連鎖を繰り返しながら、体の使い方を学んでいた。

「カパハカは、スポーツみたいなものだよね。声を出して、体をどうやって動かすか考えて、汗かいてってするでしょ」(40代女性、マオリ語教師K)

こうした発言からは、体育のように、体の使い方やリズムに合わせて体を動かすこと、



さらにけじめなどを学ぶ場としてのカパハカが強調されており、マオリ文化を教える場としての機能が前面に出てきていない。「子どもたちは、結局カパハカをやっても、大会が終われば、一つ一つのアイテム（演目）の歴史とかは覚えていないことが多い」（20代男性、チューターM）という語りもあった。児童を相手にマオリの歴史を教えることだけを考えた教育は必ずしも成功するとはいえない。そのため、学校の教育課程に取り込まれる過程で、マオリ文化教育だけを売りにしないカパハカ教育の有効性が強調されるようになっていたといえる。

保護者のカパハカへの期待は、上記のふたつを横断していた。話を聞いた多くの保護者は、「カパハカを通して、マオリ文化に接し、文化を知ってほしい」と述べた。そうした親は、自分の子どもがカパハカを通して、以前はほとんど興味を示していなかったマオリのことに興味を持つようになったと話した。一方で、「ステージに立つことで子どもは自信を手にした」や、「以前よりいったことをきちんとやるようになった」など、マオリ文化だけに限られないカパハカを学んだ成果も感じ取っていた。

カパハカの学習を経て、マオリの児童は、自分がマオリの知識を持っていることに自信を持っているようだった。あるとき、マオリ語を話せるか、と尋ねた筆者に対して、「話せない」とその児童は答えたが、「でも自分はマオリだよ。カパハカもするし、マラエにも行ったことがある」と話した。カパハカ、そしてマラエに行ったという経験が自信につながっていることがわかる。また、パケハの児童にインタビューを行った際、その児童は筆者に対して、「私はマオリの血は一切持っていないけれど、マオリ語の発音だって他のマオリの友達とか大人とかと同じようにできるし、マオリと同じように考えることもできる。私は自分のことを半分マオリだと思っている」と話した。卒業後、彼女は地元の中高等学校へ進学し、そのカパハカグループに参加していた。マオリであっても非マオリであっても、カパハカを通してマオリ文化の知識を獲得し、文化的規範を身につけ、そのことに自信を持つようになっていた。

## 2-5. まとめ

カパハカは、教育における二文化主義を達成するため、そして、マオリのアイデンティティ構築を助け、マオリに対して学校を居心地の良い環境にするためにこれまで取り組まれてきた。そうしたことが評価され、また教育内容の二文化主義的平等を達成するために、カパハカの教育はテ・アオ・ハカとして中高等学校に導入された。本節では、そうし

た教育におけるカパハカをめぐる動きのなかで、中高等学校でカパハカを学ぶ基礎を作る、小学校の事例に注目した。

A小学校は、マオリに出自を持つ児童が90%近くを占めており、また校長もマオリであったため、比較的マオリの文化的実践が強く学校活動のなかに組み込まれていた。カパハカは必修科目として学ばれており、マオリだけでなく、パケハヤ、インド系、サモア系、アジア系を含む非マオリもカパハカに関わっていた。

カパハカを教える過程は、大人のカパハカグループと大きく変わりなく、歌の題材となっている歴史、歌詞、そして振り付けの順で教えられていた。これまで見てきた大人のカパハカグループとの違いは、感情をこめて踊ることをチューターが児童に繰り返し強調して説明していることだった。また、手を細かく回転させるウィリの動きやその他の基本的な動作を何度もさせて体に覚え込ませることも、子どもに教えるときの特徴といえるだろう。また、低学年や中学年に対しては、マオリの踊りを踊れるようになることが目的とされ、子どもの用の簡単な歌に合わせて簡単な振り付けの踊りを学んだり、マオリの間でよく知られている踊りを教わったりしていた。それが、高学年になると、チューターや教員が独自に作成した歌詞を学び、それまでと比較すると長い歌詞と難しい振り付けを学ぶようになっていた。

カパハカの教育は、マオリの児童に対して、文化的知識を少しでも獲得してマオリとしての自信を持つて欲しいという理由で取り組まれていた。この点は先行研究でも指摘のあった通りである。では、非マオリの児童に対してはどうだろうか。マオリの歴史を体現するカパハカを非マオリに教えることは、文化の流用を招く危険性を孕んでいるとも考えられた。しかし校長は、この土地に生きていく限り、地元のマオリの先祖のこと、歴史のことを学び、それを尊重する方法を学ばなければならないと考えており、非マオリに対してもカパハカを教えることを正しい実践だとしていた。また、教員やチューターは、カパハカをただマオリ文化を教えるためだけではなく、けじめをつけることを学び、マルチタスク能力を発展させるものといった、スポーツの一種としても捉えていた。一般学校の学校教育に取り込むうえで、単にマオリ文化を教えることだけにカパハカの価値を見出さず、非マオリにも通ずるカパハカの価値を取り上げている状況が伺える。

しかし、だからといって、学校教育の中で、カパハカがマオリの文化要素を捨象した単なるスポーツとして教えられていたか、というとそういうわけではなかった。保護者や児童自身が語るように、児童は少なからずマオリ文化を学び、マオリとして、あるいはマオ

リ文化に関わる者としての自分に自信を持っていた。それは、非マオリの児童についても同様のことがいえた。カパハカの学習を通して、児童は全体的にマオリ文化に触れ、没入する経験をしており、最終的には、さまざまなマオリ文化の要素と一緒に学んでいたことは間違いないといえるだろう。

### 3. ニュージーランドの警察

次に、マオリと非マオリが両者ともにマオリの歌と踊りに関わる事例として、ニュージーランド警察になるための教育を行うニュージーランド警察学校（Royal New Zealand Police College）に取り入れられたハカを取り上げる。

ニュージーランド警察学校は首都ウェリントンにある。警察学校へは、警察官志望者リストの登録者から一度に60～80人が新規採用者として選ばれて入学する。新規採用者のグループはウィングと呼ばれ、年間4ウィングが学校に入学する。4ヶ月のプログラムを修了すると警察として各々の任地に赴く。かれらは警察学校にいる4ヶ月の間に、銃の取り扱いや運転技術、また法律など基本的なことを学ぶ。加えて、二文化主義の精神に基づいて、マオリのことを学ぶためにマオリの伝統的な集会場（マラエ）を訪れ、さらにハカを学ぶ。

筆者は2018年の4月から5月にかけて警察学校で調査を実施した。筆者が調査したウィングの生徒は58人で、男性36人、女性22人だった。そのうちパケハは41人、マオリは7人であり、それ以外に中国出身者がふたり、サモア出身者、韓国出身者、ベトナム出身者、ミャンマー出身者、クック諸島出身者、スイス出身者、オーストラリア出身者、インド出身者がひとりずついた。前節と同じように、特別な理由がない限り、パケハを含めて非マオリと記述する。

#### 3-1. 警察の歴史と立場

1840年、ホブソンがニュージーランドに総督として着任したときに、オーストラリアのニュー・サウス・ウェールズから数人の警察が連れてこられた。かれらは1842年にニュー・サウス・ウェールズに戻った。その後、ニュージーランドでは、1846年に、武装警察が組織された。武装警察は、平和を維持し、強奪犯や放火犯など平和を乱す者を粛清する存在とされ、1860年代には土地戦争へ派遣もされた。土地戦争が終わると、武装警察

は、街や居住地では見回り、地方ではおもにマオリを武力で抑制する二つの役割を背負った (Hill 1986a; 1986b)。1886年、警察法 (Police Act 1886) が制定され、軍隊と完全に分離した警察 (Police Force) が組織された。その後、1958年の新法で警察 (Police) と改名され、現在に至る。

ニュージーランドでの受刑者数は、2021年6月の段階で8397人で、その民族構成は、マオリが53.1%、パケハが30.2%、太平洋諸島系が11.5%、アジア系が4.9%となっている (Department of Corrections 2021)。マオリの人口構成比は約16.5%であるから、受刑率は相対的に高いといえる。ここには、パケハ警察官の偏見も少なからず影響していると考えられており、近年、ニュージーランド警察は、偏見を取り去った二文化主義的な組織を目指した動きを展開している。

警察の民族多様性の促進と二文化主義の達成を目指した動きは、2000年代に強化されるようになった。2006年には、『2010年までの警察の戦略計画 (The Police strategic plan to 2010)』が発行された。戦略計画では、マオリとワイタンギ条約への積極的な関わり

(Commitment to Māori & The Treaty) が明示され、カウパパ・マオリ (kaupapa Māori: マオリのやり方) に対する警察のスタンスが表明された (Crawford 2008: 105-106)。マオリとワイタンギ条約への積極的な関わりは、以下のように定義づけられている。

私たちはタンガタ・フェヌア (tangata whenua: 土地の人) であるマオリに耳を傾け、ワイタンギ条約をニュージーランドの建国文書として認識することを約束する。マオリと協力することで、私たちは安全と治安を向上させる (New Zealand Police Ngā Pirihimana o Aotearoa 2006: 1)。

マオリとワイタンギ条約へのコミットメントに伴って、マオリとの連携を図るチームが警察内部に組織された。そして、警察のリーダーシップではなく、各地のマオリのリーダーと話し合いながら、マオリとの関係性のなかで問題を解決していく方法を探るようになってきた (Crawford 2008: 108-112)。

これに合わせて、警察組織内部の民族構成も見直された。2008年にはマオリを対象にしたリクルート戦略、テ・ハエレンガ (Te Haerenga: 道のり) が実施された。12人のマオリの警察官が、2008年3月17日～4月2日の間に、全国12カ所を回って説明会を行った。参加者を魅了するためにカパハカが用いられ、警官であってもマオリでいられること、警察が

マオリのための組織でもあることといったメッセージが伝えられた。効果は絶大で、警察官候補として100人のマオリの新規登録者を目指していたが、結果的には360人のマオリが将来警察官を希望すると登録した（Wehipeihana, Fisher, Spee, & Pipi 2010: 43-44）。それ以降、テ・ハエレンガは毎年行われている。

2019年の新規採用者の民族構成比は、マオリが19%、太平洋諸島系が11%、アジア系が16%となっている（Daniels-Shpall 2019: 28）。人口比よりも多くマイノリティが採用されており、民族構成比の格差を埋めようとしていることがわかる。2020年の6月の段階で、警察人口は14,172人であり、その民族構成は、パケハが68.2%、マオリが12%である（表7-5）。国家全体のマオリの人口比と比べると依然として割合は低いが、2013年の11%の段階から比べると改善されてきていることがわかる。

表7-5. 警察組織の民族構成（2013-2020）（2020年6月30日時点）

| 民族名                              | 2018年の国勢調査(%) | 2013 (%) | 2014 (%) | 2015 (%) | 2016 (%) | 2017 (%) | 2018 (%) | 2019 (%) | 2020 (%) |
|----------------------------------|---------------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|
| パケハ(New Zealand European/Pākehā) | 70.2          | 71.8     | 70.9     | 70.4     | 70.3     | 69.4     | 68.9     | 68.1     | 68.2     |
| マオリ(Māori)                       | 16.5          | 11.0     | 11.2     | 11.3     | 11.3     | 11.4     | 11.8     | 11.9     | 12.0     |
| 太平洋諸島系(Pacific peoples)          | 8.1           | 5.0      | 5.1      | 5.4      | 5.5      | 5.7      | 6.5      | 6.4      | 6.6      |
| アジア系(Asian peoples)              | 15.1          | 2.5      | 2.7      | 2.8      | 3.0      | 3.8      | 4.6      | 5.4      | 5.7      |
| ヨーロッパ人(European)                 | —             | 15.6     | 17.6     | 15.1     | 14.7     | 14.8     | 15.3     | 16.2     | 16.6     |
| その他                              | 1.7           | 0.7      | 0.5      | 0.6      | 0.6      | 0.6      | 0.7      | 0.9      | 1.0      |

出典：New Zealand Police Ngā Pirihimana Aotearoa（2020: 122）を参考に筆者作成

さらに、警察によるマオリへの偏見をなくすために、マオリの文化的な規則や価値観を学ぶ時間が警察学校のトレーニングに組み入れられた。入学式ではマオリの歓待儀礼（ポフィリ）で新入生が迎え入れられ、2009年からは卒業式でマオリの踊りハカをするようになった。2018年からは、マオリの伝統的な集会場（マラエ）で週末の宿泊プログラムが組まれ、警察学校の生徒はワイタング条約やマオリの価値観などを学ぶようになった（Daniels-Shpall 2019: 29-31）。

こうした変化の甲斐あって、あるいはそれにもかかわらず、ニュージーランド市民の警察への印象は、強く信頼しているが56-78%、あまり信頼していないが6-10%だったという (Daniels-Shpall 2019: 1)。マオリや、太平洋諸島系住民、アジア系の男性からの支持率が低く、特にマオリは加害者や被害者になる可能性が相対的に高いため、警察を信頼していないとされている (Daniels-Shpall 2019: 5)。また、マオリからの信頼のなさは、警察と植民地主義を重ねているからだとする指摘もある。警察は、その存在それ自体が法律を体現するものであり、法律はパケハをおもとする国会で作られるものである。植民地経営の過程でも、マオリを支配するうえで警察の役割は大きかった (Hill 2008: 39-40)。筆者は調査中、「警察は歴史的に、何もしていないマオリを捕まえて投獄してきた」という語りをしばしば聞くことがあった。このように、歴史的事実に基づいて警察に信頼を寄せない人もいるようである。

警察の組織全体としてマオリに対する偏見をなくそうとする努力はあるものの、依然、警察はマオリからの強い信頼を勝ち得ているとはいえない状況にある。そのような警察が、マオリの踊りであるハカを踊ることは、どのように捉えられているのだろうか。民族的多様性を獲得するための、また二文化主義を象徴するためのハカの導入は、流用と批判される可能性がないわけではないだろう。以下では、警察学校でのハカの教育を記述しながら、ハカと関わるマオリと非マオリの関係を見ていく。

### 3-2. 警察のハカの歌詞と練習

警察学校のハカは、2008年に学校の依頼を受けたタイヌイ・ワカ (Tainui Waka: 北島の西海岸ハミルトン周辺のワカ) 出身の政治家、ラフイ・パパ (Rahui Papa) によって書かれた (歌詞7-1)。前述のマオリを対象としたリクルート戦略、テ・ハエレンガの一環で作成されたものである。マオリ語で歌われ、マオリの形式でパフォーマンスが行われるが、歌詞は警察の活動や理念を象徴するものとなっている。初めて披露されたのは2009年だった (Police Haka, n.d.)。

歌詞7-1. 警察のハカ

|                                                 |                     |
|-------------------------------------------------|---------------------|
| Ko te urupounamu                                | 聞きたいことがある           |
| Ko te urupounamu                                | 知りたいことがある           |
| Ka ora te hapori i te aha rā                    | どうやったらこの社会はよくなるだろうか |
| I te kotahitanga o te iwi me te ture            | 人々とルールが一緒になることだ     |
| i a haha                                        | そうだ                 |
| Ki te kotahi te kākaho ka whati i te hau pūkeri | 1本だけのススキは強い風で倒れてしまう |
| Ki te kapuia                                    | でも集まっていれば倒れない       |
| (E) whai hua ko te motu whānui e                | この大きな島に価値があるのなら     |
| i a haha                                        | その通りだ               |
| Pātuki tahi manawa                              | 心を一つに鼓動させよう         |
| Huihui ngā mahara                               | 思いを集めよう             |
| Kia ū ngā kaupapa                               | 目的を達成しよう            |
| Aue! Ko te ora o ngā iwi e                      | そう、みんなの安全と元気のために    |
| Kuss ana, ana, ana hi                           | そうだ、そうだ、そうだ         |
| Kuss ana, ana, ana hi                           | そうだ、そうだ、そうだ         |

出典：原文 (Police Haka n.d.) と訳 (訳は筆者による)

ハカの練習は、卒業式の1週間前から始まり、卒業式当日までに、1～2時間の練習が合計5～6回行われた。筆者はそのうち4回の練習に参加した。それまでは他の授業で忙しいが、卒業1週間前に行われる最終試験が終わるといくつかの講習などを受けるだけとなり時間ができるため、この時期からハカを習うのだという。練習を率いるのは、同じウィングにいるマオリに出自を持つ生徒だった。まずは歌詞を覚え、マオリ語の発音を正確にできるように練習する。それから振りを覚え、声をしっかり出しながら隊形を組んで練習をする。振りは男女で違うため、女性の振り付けは女性のマオリが、男性の振り付けは男性のマオリが教えていた。

筆者が参加した1回目の練習は体育館で行われた。すでに歌詞は教えられていて、各自練習してきたようだった。はじめに、輪を作ってマオリの生徒が祈り (カラキア) をした。それからハカの歌詞を何度か歌った。ハカの練習を仕切っているマオリの生徒 (以降リーダーと記す) は、マオリ語が英語のように発音されている部分を訂正していた (e.g. motu がモトゥではモツ、tahiがツァヒではなくタヒなど)。その後、横4列になって、正面に立

つリーダーの振り付けを見ながら踊った。

「いつでも本気を出して声を出さないと、いざって時に大声を出すと頭が真っ白になってしまう。今は間違ってもいいから、大きな声で歌詞を歌いながら、体に振り付けを染み込ませよう」 (30代男性、リーダー)

リーダーはこのように声をかけて、全員が大きな声を出して踊るように指導した。1時間半の練習の最後には、また全員で輪を作ってハカを歌い、互いの振り付けを見ながら踊って終了した。

2回目に参加した練習は、ある講習が始まる前の空き時間に、空き教室で行われた。その教室は椅子と机が据え置き of 段床形式でハカを踊るには不向きだった。そのため、生徒たちは細かい振りの確認と質疑応答を行った。大半の生徒がこれまでハカに触れたことがないため、基本的な踊り方について質問が投げかけられた。リーダーを含むマオリの生徒は、他のカパハカグループなどと同じように振りはほとんどやってみせるだけだった。そのため、非マオリの生徒はハカのリズムと振りのタイミングがなかなかわからずにいたようであった。この練習の際には、足踏みと同時に腕を出すのか、足踏みのあとに腕を出すのかといった質問や、腕の外側を叩くのか内側を叩くのかなどが頻繁に聞かれていた。また、腕を前に出すとき肘を伸ばすのか、曲げる時はどれくらいの角度なのか、など振りの形を確かめていた。

一方、ハカを教えるマオリの生徒は、振り付けはもちろん教えるが、それだけでなくマオリの文化的知識を頻繁に伝えていた。質問されたときには振りの形やタイミングについて口頭で説明したが、自分たちから話すときにはそれらは説明せず、ハカを踊るうえで基本となるウィリ (wiri: 手を回転させる動き) や、プカナ (pūkana: 目を見開いて口をへの字にする)、フェテロ (whētero: 目を見開いて舌を出す) などに関わる神話的、歴史的意味を伝えていた。卒業式本番での踊りの隊形を決めるときも、隊形は三角形に決められたが、「マオリ語ではこの三角形の隊形はクルタオ (kurutao) と呼ばれている。戦闘をする時に、敵軍を二つに分けるために使われる形だ」 (30代男性、リーダー) と図を用いて説明していた。踊り方を伝えるだけでなく、踊りに含まれる文化的側面を伝えていたのである。

教室で踊りの細かいところや隊形が決められると、その後駐車場に出て通しの練習をし



た。講習を受けて、昼食を食べてから午後にもう一度大教室に集まって練習をした。

警察学校でハカを踊る機会は2回ある。一度目は、これまで殉職した警察官のための碑の前にした追悼式、そして二度目は卒業式である。追悼式は、卒業の証書と腕章が与えられてから行われた。石碑に彫られている一人一人の名前が読み上げられ、殉職した理由がまず説明された。マオリ語で行われる儀礼的な挨拶には、マオリの教師が英語訳をつけていた。そして、一人一人のことを説明したマオリの教師がリーダー役を務めてハカのはじめの言葉を歌い、生徒たちが続いて踊った。

卒業式は追悼式の翌々日だった。前日には卒業式の予行練習が行われた。予行練習が一通り終わると、会場で、誰がどこに立つのか、本番の流れはどうかなどを確認しながらハカを練習した。卒業式では、1時間におよぶ式を終え、生徒たちが帽子を投げ上げて一度退場してからハカが演じられた。「これから警察のハカが演じられます。警察のハカはKo Te Uru Pounamuという名前です」と紹介があつてから、マオリの儀礼的手順に沿ってハカの上演に至った。まず、女性の呼びかけ (karanga: カランガ) で、退場した生徒たちが場内に呼ばれた。全員で隊列を組むと、マオリやニュージーランド以外の地域出身者が、どこからきたのか、それぞれ自分の母語で挨拶をした。それが終わるとリーダーがスピーチ (whaikōrero: ファイコレロ) をして、来賓や先生、家族たちに感謝の意を表した。そして、マオリの慣習にしたがってスピーチのあとに歌 (waiata: ワイアタ) が歌われ、ハカが上演された。

### 3-3. 警察学校におけるハカ

「パケハの間では、マオリ文化はマオリのものなんだから、そっちで勝手にやっっていればいいという考え方がある。でも、組織ではそうはいかなくて、いつも最前線で正しいことをする必要がある。俺たちは一つの国なんだから、互いに文化を共有する必要があるし、そのことに感謝もできる」 (60代男性、マオリに出自を持つ教師A)

マオリに出自を持ち、ニュージーランド警察のマオリ対応責任者 (Māori

Responsiveness Manager) 94でもある警察学校の教師<sup>95</sup>Aは、警察学校でハカを踊ることには、警察官一人一人にとって、そして警察という組織にとってそれぞれ意味があると話した。上記の発言は、教師Aが組織という観点から、ハカをすることの重要性を話したものである。マオリ文化を共有することや、出自に関係なくマオリ文化に取り組むことが、ニュージーランドの組織として正しいことだと認識していることがわかる。警察学校にある六つの標語のうちのひとつが、マオリとワイタング条約への積極的な関わり

(Commitment to Māori & the Treaty) であることから、マオリに敬意を示し、ワイタング条約の精神を具体化しようとする警察学校の姿勢がうかがえる。

また、あるパケハの教師は、「このハカは、警察のために作られたものだから、ニュージーランドの組織として、警察の家族として、自分たちを表現することができるでしょう。それはとてもいいことだし、ニュージーランドの組織としてこういうことをするのは大切なことだと思う」と語り、マオリ文化との関係を表現できることの重要性を指摘した。さらに、教師Aは卒業式でハカを演じる手順がマオリの儀礼的手順を順守していることについて触れながら、「ここでもきちんとマオリ文化を尊重しているだろう」と話す。組織としてハカを持つことの重要性は、ワイタング条約やマオリ文化への積極的な関与を象徴するものとして位置付けられていた。

警察官一人一人にとってのハカの意味について、教師Aは、「ハカがテ・アオ・マオリ (te ao Māori : マオリの世界観) を知る入り口になる」と述べた。ニュージーランドにおけるマオリの検挙率は相対的に高く、刑務所の受刑者の半数以上がマオリである。そのため、「マオリは悪い人間」というステレオタイプがないわけでもないという。そのイメージを払拭するために、マオリの世界を少しでも知っていることが大切だと教師Aは話した。また、彼はマオリ語の発音の学びにつながることも大事なポイントだと指摘する。

「自分の名前を発音すらできない人の話は聞きたくはないだろう」と話し、マオリ語の発音ができることは、警察がマオリに対して示すべき最低限の敬意であるとした。ハカを学ぶことで、警察官はマオリの世界を学び、あるべき最低限の敬意を払えるようになる、と考えられているのである。

警察学校の生徒たちにとって、ハカに取り組む意味合いはそれぞれの立場によって異

---

94 マオリと警察組織とをつなぐ役割をもち、マオリに関連する問題やマオリと警察の関係の今後のあり方について責任を持つ役職。

95 警察学校の教師は、現場で働く警部 (inspector) でもある。

なっていた。マオリの生徒は、警察のハカだからといって特別に他のハカと異なることはなく、普段葬式や結婚式などで踊るものと変わらず、その踊りの背景や歴史を知り、そのうえで自分たちの気持ちを表現することが重要だと話した。

パケハの生徒にはハカに初めて取り組む人が多く、教師Aが述べたように、ハカがマオリ文化を知る機会になっていた。あるパケハの生徒は、ニュージーランドのラグビーナショナルチームであるオール・ブラックスが行うもの以外にハカがあることを知らなかった。「戦いに行く前に踊るものだけがハカではないのだと知った」と語る人や、ハカを学んだおかげでマオリ語の発音ができるようになったという人もいた。また、ハカの歌詞がどのような意味のものかよく知らないと話した一方で、特に殉職した警察官たちに敬意を示すために踊られたハカでは、「踊る前にマオリの教師が誰がどんな人たちだったのかを説明してくれて、そして自分たちがどうしていまハカを踊るのか話してくれたから、感情的になった」と話す人は多かった。自分たちの気持ちを表現するという点では、マオリの生徒たちと似た経験をしていた。

ニュージーランド以外の地域出身者は、ハカの重要性を文化的アイデンティティを獲得できる点だと述べた。例えば、スイス出身の生徒は、ハカが自分をニュージーランドとつなげてくれると話す。

「ニュージーランドにはたくさん民族がいるでしょう。東京なんかとは比べものにならないくらい。だから、みんながみんな、ニュージーランダーとしてのアイデンティティが強いわけじゃない。その点、ハカは私たちを一つにしてくれるし、私たちをニュージーランドとつなぎ合わせてくれる。マオリにとってはそれほど必要なことじゃないかもしれないけど、それ以外の人たちにとっては重要なことだと思う」（20代女性、スイス出身者）

この発言からは、彼女がハカをニュージーランドの文化として捉えていることがわかる。

ハカに取り組む生徒たちは、それぞれ解釈は異なるものの、ハカを踊ることに自分なりの意味を見出していた。教師Aが話していたように、マオリの文化を非マオリとも共有している事例といえる。マオリに出自を持つ教師Eは、マオリ文化が他者を排除しない文化の実践を可能にしていることを強調した。

「（警察のハカを非マオリも踊っていることは）テ・アオ・マオリ（マオリの世界）のすごいところだよ。多くの人がマオリの文化は内なる、閉じた文化だと思っている。でも実際のところ、多様な人々を横断していて、それでも同じ意味、価値を持っているんだ。俺は日本にいたことがあるけど、日本で俺はガイジンだった。いろんな活動に参加できるけど、ガイジンだから参加できないこともあった。でも、マオリ文化は誰でも中に取り込めるし、いや、取り込むようになってきたし、どんどん発展して、成長している」（30代男性、マオリに出自を持つ教師E）

#### 3-4. まとめ

植民地権力の象徴であった警察組織は、とくに2000年代から警察組織の民族構成の割合を問題とするようになった。そして、マオリとワイタング条約へのコミットメントを目標と原則の一つとして掲げ、警察のリーダーシップではなく、マオリと密な関係を築くことで問題を見つけ解決していく姿勢を重視するようになった。そして、マオリの新規採用者の増加を狙った動きのなかで、2008年に、警察はハカを組織に導入することにした。

警察のハカは、警察のために書かれたハカであったため、歌詞の内容は警察の活動や理念を象徴するものであった。ハカの練習はマオリの生徒が主導し、その過程では踊りの形を真似して覚えるのではなく、マオリ語の発音や、ハカを踊るうえで知るべき神話的・歴史的語りが伝えられていた。卒業式でハカを演じるときは、女性による呼びかけがあつてから、挨拶、スピーチ、ワイアタ、という過程を経てハカをしており、マオリの儀礼的手順が踏襲されていると評価されていた。

警察学校がハカを導入したのは、国家組織としてマオリとパケハの文化を共有するという二文化主義の実践に取り組む正しい姿である、とマオリに出自を持つ教師Aには考えられていた。また、儀礼的手順を踏むことから、マオリ文化を尊重していると評価されていた。パケハを含む非マオリの生徒にとって、ハカの学習はマオリの世界を知り、マオリ語を学ぶきっかけとなっており、ハカは二文化主義の単なる象徴を超えて、実践的な意味も持っていた。

## 4. 考察

第2章でまとめたように、他者によるハカの利用を拒否し非難してきたマオリは、(1) 商業的な目的でハカが利用されること、(2) 文化的文脈における正しさから逸脱すること、(3) ハカが特定の親族集団の歴史を表現するものであるためその歴史に関わる人以外によって踊られることという3点について文化の流用を批判していた。そして、カイツィアキタンガ（保護、管理）に基づいて、モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性の維持、すなわちモノのマナとタップを維持しようとしてきた。本章では、二文化主義を謳うニュージーランドにおいて、二文化主義の名のもとにマオリ文化を流用していると批判される事例があることを示したうえで、マオリの歌と踊りが小学校と警察学校で実践されている事例を記述した。これらふたつの事例は、文化の流用だとは考えられていなかったが、ここでは、どのようにそれらが流用でなかったのか、上記の3点を参照しながら考察したい。

#### 4-1. 小学校の事例

第4章で整理したように、カパハカは、その形成当初からマオリにマオリ文化を教えるものとして機能していた。しかし、一般学校でのカパハカの教育は、地元のマオリの歴史を、地元以外の地域出身者やパケハに教えるものであった。流用の可能性を孕む実践だと考えられるが、なぜ流用と批判されなかったのだろうか。

まず、この事例は、学校の活動であり、商業的な目的でカパハカを利用していたわけではなかった(1)。

では、(2) 踊りに関わる文化的文脈の正しさはどうだっただろうか。児童たちは、カパハカを通して、歌詞が物語る歴史的事実について学んでいた。カパハカが歌詞の題材とするのは、先祖や、今自分が住んでいるところに昔住んでいた人の話である。児童は、カパハカを学ぶことでかれらのことを知り、かれらを正しく尊重するようになることが期待されていた。さらに、歌や振り付けを覚える過程で、児童はマオリ語を身につけなければならなかった。パケハの児童にとって、マオリ語は当然他者の言語である。また、多くのマオリの児童にとっても、マオリ語は日常的なものではなかった。こうした学習者にとって、マオリ語の歌詞を単に暗記するだけでなく、意味を理解し、感情をのせて表現できるように練習することは、言語の習得に少なからず貢献するものであった。また、言語を流暢に話せることにはならなくても、児童は、マオリとしての自信、あるいはマオリのことを知っているという自信を獲得していた。

カパハカの教育で特徴的なもののひとつは、週末に行われる、伝統的な集会場（マラエ）での合宿である。集会場での宿泊は、必ずしもカパハカの演目を踊れるようになるうえで必要な過程ではない。しかし、A小学校の校長は、この過程がマオリ文化を教育するうえで重要なものと捉えていた。集会場での宿泊を通して、児童は、単に歌詞の歴史やマオリ語を学び、それを表現できるようになるだけでなく、先祖がマオリ文化の中でいかなる存在なのか、どのように敬意を払うべきなのか、マオリ社会のなかで重要なことと考えられている規範や規則は何かなどについて、経験をともなった学びをしていた。具体的には、建物に入るときに靴を脱がねばならないこと（先祖に対する敬意）や、全員で食べ物を共有すること（「家族（whānau: ファナウ）」の考え方）といった日常の実践であるが、それらがマオリの重要な考え方にのっとった文化的な規範として伝えられることで、マオリ文化に全体的に没入した学びにつながっていた。

こうした学びは、マオリの児童にも、パケハの児童にも影響を及ぼしていた。マオリの児童は、マオリ語は話せないが、カパハカをすることや集会場に訪れたことから、自分がマオリであると強く感じていた。また、パケハの児童は、自分のことを半分マオリであると述べ、それを誇りに思っていた。ニュージーランドの民族関係を分析し、とくにヨーロッパ系ニュージーランド人のアイデンティティについて論じたベルは、かれらがマオリとの相互関係を否定する傾向にあることを指摘している（Bell 1996: 145）。しかし、A小学校のパケハの児童はカパハカの学習を通して、ベルの議論とは異なる態度をマオリやマオリ文化に対して持つようになっていた。A学校はもともとマオリの文化的志向が強かったため、カパハカの教育だけがマオリ文化に対する理解を育んだと評価することは適当とはいえないが、集会場での滞在などカパハカの教育を中心に行われるマオリの文化的実践との触れ合いが多かったのも事実である。カパハカの教育は、マオリだけでなく非マオリの児童に対しても、マオリの文化的文脈を理解しようとする態度の形成に関与していたといえよう。

児童は、カパハカの教育を通して、カパハカを踊るための正しい身体動作はもちろん、歌詞の背景にある歴史的文化的知識を学習し、言語を習得し、さらに集会場での合宿を通してマオリの文化的文脈を学んでいた。歌詞の背景にある歴史を知り、カパハカを演じるうえで重要な動作であるウィリを徹底して覚えさせられていただけでなく、伝統的な集会場での過ごし方や、先祖に対する敬意の示し方なども学んでいた。そうしたことを徹底して教え込まれた児童が演じるカパハカは、文化的文脈から逸脱しているとはいえないであ

ろう。

次に、(3)異なる親族集団の歴史を表象することについて考えたい。チューターや、カパハカを教えていた教師は、全員が地域の地元のマオリであった。かれらは長くカパハカに関わってきた人々であり、マオリ語の知識や伝統的な集会場での振る舞い方を知っているなど、マオリ文化に造形の深い人々であった。そのため、かれらが、地元の歴史を踊ること、教えることは文化的には問題ないことと考えられる。

児童のなかには、地元出身のマオリも、地元以外からきたマオリも、非マオリもいた。地元出身者に対して地元の歴史を学んで欲しいと語ることは、マオリとしての自信や文化的アイデンティティの獲得が目指されていることから自然であり、また流用の可能性のあるものでもなかった。他方で、地元以外の地域出身のマオリや非マオリに対しても、この土地で生活する以上地元のことを知っていることは重要であるとされていた。A小学校の校長は、カパハカの教育を通して、児童が地域の「マオリ文化やマオリの先祖、土地に対して敬意を持つこと、そしてそれらに対する正しい振る舞い方を学ぶこと」を重要なことと話し、かれらが土地の先祖や歴史を表現することは問題のないこと、あるいは望まれることと考えていた。

A小学校でのカパハカの教育は、非マオリや地元出身ではないマオリにカパハカを教えることで、他者が親族の歴史を踊る状況を作り出していた。しかし、マオリだけでなく、パケハや非マオリであっても、その土地に生きる限り、マオリ文化やその土地のマオリの先祖のこと、地域の歴史を知る必要があると考えられていた。つまり、パケハや地元出身ではないマオリに対しても行われるカパハカの教育は、文化的文脈からの逸脱を生み出すものではなく、その土地で生きるうえで重要なマオリの文化や先祖、歴史を尊重する態度を養うことを狙ったものであった。そして、かれら全員にマオリ文化を学ぶ機会を作り、正しい振る舞いを身に付けさせることで、カパハカの、ひいては地元のマオリ文化のマナとタブを傷つけないようにすることが目指されていたのである。

二文化主義のもと、一般小学校で行われる非マオリも対象に含んだカパハカの教育は、ある土地に根ざした歌と踊りを文化的他者が演じる機会を作ってしまうという意味で文化の流用の可能性が考えられた。しかし、A小学校でのカパハカの教育は、全ての児童をマオリ文化に全体的に関わらせ文化的規範を身につけさせていた。文化的他者であった地元出身ではないマオリや非マオリをマオリ文化に編み込んでいたのである。そうすることができるカパハカの教育は、その土地で生きるために知らなければならないマオリのこと

を教える方法として、正しく、必要な実践だとされていた。

#### 4-2. 警察学校の事例

では、警察のハカの場合どうであっただろうか。植民地権力の象徴的な存在でもあった警察組織では、マオリの新規採用者を増やすため、そして国家組織であるという責任感から、象徴的な二文化主義としてハカを踊るようになった。この状況だけを捉えれば、二文化主義の名において、西洋的な組織である警察がハカを流用しているとして非難されてもおかしくはない。なぜなら、商業的な目的ではないにしろ、マオリ文化を売りに新規採用者を集め、マオリの部族の境界を気にせず、非マオリをも含みこんだ形でハカを踊っているからである。しかし、警察のハカは問題となっていないどころか、マオリに出自を持つ警察学校の教師は、文化を共有する正しい事例だと考えていた。ニュージーランドの一般社会でも問題とはされていない。つまり、警察のハカは広くマオリによって受け入れられていると考えることができる。では、警察のハカはどのように文化的に正しいのだろうか。これまでカイツィアキタンガ（保護、管理）の文脈で、他者による文化の利用を拒絶してきたマオリたちは、なぜ警察のハカを受け入れ、カイツィアキ（保護者、管理者）としてどのように非マオリの文化への参入を許容しているのだろうか。

警察のハカは、マオリの新規採用者を増やすためという目的で採用されたものであったが、それは警察組織の民族構成バランスを調整するためであった。つまり、警察のハカの採用は国家組織であるという責任感から生じたものであり、また象徴的な二文化主義に基づいたものであり、商業的な目的で行われているわけではなかった（1）。

では、（2）文化的文脈からの逸脱の問題はどうであろうか。警察のハカは、練習の段取りから順を追ってみると、丁寧にマオリに管理されていたことがわかる。練習は同じウィングにいるマオリによって指導されていた。振り付けも、動画から見様見真似で学ぶのではなく、マオリの生徒の指導のもと、マオリ語の発音や踊りに関わるマオリの文化的知識を教えられながら伝えられていた。その結果、マオリ語の発音や踊りの所作は完璧とまではいわないまでも、少なくともマオリ文化を侮辱するようなものにはなっていないと考えられていた。むしろ、マオリの伝統的な知識などを聞きマオリの世界を知ること、そして慣れない言語を正確に発音しようとすることは、マオリ文化を尊重することにつながっていたと考えられる。さらに、本番では、マオリの儀礼的な手順に従ってハカが演じられていた。すなわち、警察のハカはマオリの文化的な正しさを逸脱していなかったといえるだ



ろう。

また、警察のハカはマオリの親族集団の先祖たちを冒瀆する可能性を限りなく排除していた(3)。コマーシャルに流用されたことのあるハカ・カ・マテは、ンガツイ・トアの人々の歴史を語ったものであり、その親族集団以外の人踊ることが問題としてとりあげられた。しかし、ハカがある親族集団のものであるという問題は、警察のハカが、警察のために書かれたものであるため当てはまらなかった。警察のために書かれたものであるから、警察の他には何も表象しないのである。

マオリにとって、ハカは様々な歴史を伝えていくものであり、感情を込めて踊る踊りだった。パケハやニュージーランド以外の地域出身者にとってハカは、マオリ文化を学ぶ入り口で、ニュージーランドにアイデンティティを根付かせる国家的なアイコンであった。両者のハカに対する意見は相容れないが、ハカを演じる時には、非マオリもマオリの文化的手順に従い、マオリと同じように感情的になる経験をしていた。さらに、ハカにまつわる文化的な知識とともに踊り方を知ることで、単なる真似事や象徴的なハカの利用以上の意味を持ったものとして、すなわちマオリの世界を学ぶためのものとして警察学校の生徒に受け入れられていた。つまり、これまで確認したように、警察のハカの実践は、非マオリの参加者がいたとしても、マオリ文化のマナとタブは維持されていた、と捉えることができそうである。

#### 4-3. 文化の利用におけるマオリの主体性

本章の冒頭でまとめた通り、二文化主義の名のもとに行われるマオリ文化の利用が流用として批判される例がないわけではない。しかし、A小学校の事例でまとめた通り、二文化主義的实践に基づいた非マオリや地元出身ではないマオリに対するカパハカ教育は、文化の流用とは考えられておらず、むしろそうした児童を地元のマオリの文化に編み込む過程として、好意的に受け取られていた。ただし、地元のマオリの文化に編み込むのが可能であったのは、学校の校長やチューターなどが地元出身のマオリであったためである。では、もともとが西洋的な組織で、非マオリが圧倒的な多数を占める組織である警察では、どうであっただろうか。警察がハカを踊っている状況は、ともすれば国家組織によるマオリ文化の流用とも受け取られかねない。ところが、警察のハカの実践は、マオリの文化的文脈から外れずに行われており、文化の共有ともいわれていたように流用とは考えられていなかった。ここでは、そうした警察によるハカの利用が、文化のマナとタブを傷つけず

に可能となっていた背景を分析しておきたい。

警察学校では、マオリの生徒が非マオリの生徒に対してハカを教えていた。マオリに出自を持つ警察学校の教師Aは、警察のハカをマオリ文化の共有と述べたが、マオリと非マオリがハカに対して同等の主体性を持っていたとはいえない。むしろ、誰でもマオリ文化の中に取り込むようになってきたという教師Eの発言にあるように、マオリがハカに関わる実践を管理しながら、非マオリの生徒たちをマオリ文化に編み込んでいる、という方が適切であろう。つまり、非マオリの生徒は、マオリの主体性を尊重しながら、その管理のもとでマオリの文化的文脈に参加していた。参加者としてマオリの文化に編み込まれる受動的な存在であることで、マオリに実践の主導を明け渡していたのである。

ここでいう参加者である非マオリは、警察のハカの実践においてイニシアティブを取らない存在である。かれらは、マオリの慣習や文化に従って、その枠組みの中でハカを演じることが期待されていた。一方で、マオリは実践が正しく行われるように、カイツィアキ（保護者、管理者）として参加者の指導を含め注意を配っていた。マオリによる主導が認められているために、その実践は文化的文脈を外れることは少なく、ハカをとりまく実践が正しいものであり得ていた。こうした背景があることによって、警察のハカの実践はマオリのカイツィアキタンガを認めており、流用だと批判されなかったと考えられる。二文化主義における文化の共有は、マオリに主体性を認め、非マオリがイニシアティブを取らない参加者としてマオリ文化に参加することによって可能になっていたのである。

しかし、一方で参加者の認識にはばらつきがあった。スイス出身の生徒の発言にある通り、ハカはニュージーランドの文化と捉えられていた。ここでは、二文化主義の中にマオリとパケハの文化があり、ハカはマオリ文化に根付いているという認識は瓦解し、ニュージーランド文化にまとめられてしまっているといえる。これは、マオリのカイツィアキとしての役割が正確に果たせていないからか、ハカがすでにニュージーランドのアイコンとして認識されているからか、はたまた全く別のところに問題があるのかは今後議論の余地があるだろう<sup>96</sup>。

国家組織である警察はマオリとワイタングィ条約への積極的な関わりを果たすために、象徴的な二文化主義としてハカを採用していた。しかし、警察のハカは、二文化主義的な政治的正しさを象徴するものとしてだけでなく、二文化主義のもとで行われる正しい文化の共有の実践だと考えられていた。それを可能としていたのは、警察組織がマオリの主体

<sup>96</sup> 移民の文化認識の是非は興味深い事例ではあるが、文化を用いるという文化の流用の議論の本筋とはずれるためここでは議論を保留する。

性を最大限に尊重し、マオリの文化的文脈に参加する形式をとっていたからであった。そのため、マオリは参加者である非マオリに、マオリの文化的文脈に沿う形でハカを経験させることができ、ハカのマナとタブを維持することができていた。

つまり、カイツィアキタンガの考えに基づく実践においては、文化の流用の問題は他者の存在を排除し文化への参加を否定することによって解決されるのではなく、マオリの主体性に基づいてマオリが他者を文化に編み込み、文化への関わり方などを管理することによって形成されるものと考えられるのである。そのため、マオリによる管理が十全に行われていると考えられている限りにおいて、他者の参加も容認され、その実践は文化の流用の批判の対象とはならなかったのである。

## 終章 文化の流用に主体性を編み込むマオリ

本論では、ニュージーランドの先住民マオリの歌と踊りに関わる実践を多方面から記述し、文化の流用の観点から考察してきた。文化の流用は、ある文化をその文化の外部の人が用いることのなかでも、権力の弱い者の文化要素が権力の強い者によって利用されることと定義した。そして、文化の流用の問題とは、(1) そのモノの文化的価値を傷つけること、(2) ソースコミュニティへ文化的・精神的被害を及ぼすこと、(3) ソースコミュニティに経済的利益の分配をしないこと、そして(4) ソースコミュニティの主権や自立性、主体性を剥奪すること、と整理した。こうした文化の流用の定義とその問題点をもとに、本論では三つの問いを立て、各々について、第1部、第2部、第3部で議論した。本論では、それぞれの部ごとに考察を加え、その分析を続部で用いてきた。終章では部ごとの内容をあらためて整理し、三つの問いに対する考察を進めたい。そのうえで、西洋的な認識枠組みで議論されがちな文化の所有や保護について批判的に再検討し、文化の流用について排他的な権利を認めることで解決しようとしたこれまでの議論に対して、流用ではない文化の利用と発展を可能にする別様の解決のあり方を示す。本論での問いは以下の通りである。

- (1) マオリと文化的・知的財産との関係はどのようなものか。
- (2) マオリは他者による歌と踊りの流用を批判してきたが、西洋的な文化の影響もある歌と踊りをどのようにマオリ文化のモノとしているのか。
- (3) マオリの歌と踊りが、それらが帰属するとされる集団以外の人によって踊られ、許容されるとき、どのように文化の流用の問題は回避されているのか。

### 1. マオリと文化的・知的財産との関係

文化の流用は、他者が文化を利用することを前提に語られるものである。つまり、ある文化が誰かのものという前提があり、そこには所有の考えが仄めかされている。そこで、まず、序章では、西洋的な私的所有の概念を整理した。西洋的な私的所有は、ロックの労働所有権論にあるように、誰のものでもない自然状態にあるものに人が労働を投下し、ほかのものと切り離すことで、私的に、排他的に所有することが可能になると考えるもので

あった。その考えは、18世紀に知的労働にも適用されるようになり、著作権をはじめとする知的所有権が成立した。

こうした西洋的な所有の概念にのっとり、西洋の大航海時代以降、世界各地の土地や、有形無形の文化的・知的財産（モノ）は搾取され、領有と流用の対象となってきた。大航海時代に「発見」された「新大陸」へ流入した西洋人たちは、土着の人々を野蛮とみなし、かれらは文明化していない人々であるとした。そして、西洋の国際法を一方的に押し付け、その秩序を乱す行為がある場合、粛清することができるとし、そうした道理が理解できるように同化が目指された。さらに、原住民は農業を営んでいないことが多く、土地を開墾などしていなかったため、西洋的な意味では土地を所有しているとはいえないとして、西洋の移入者たちはその土地を領有することを正当化した。こうして、原住民の権利は剥奪され、土地は奪われていった。さらに、西洋人による暴力や西洋から持ち込まれた病気によって原住民の人口を激減したため、「滅びゆく民族」とされ、その記録を残すために西洋の研究者たちは、人骨や文化的財産の収集をはじめた。こうして、原住民とされた人たちは、土地、権利、財産を西洋人たちに奪われていった。

第二次世界大戦後、世界人権宣言を皮切りに、世界の全ての人々の権利が見直されるようになった。国際連合や国際労働機関などを中心に、植民地主義的な人種差別や原住民の権利の剥奪が問題となり、その是正が進められるなか、20世紀後半にかけて先住民の権利の拡大の議論が進んだ。こうした動きのなかで、所有主体として個人だけでなく、集団を認めるとする集団的所有の議論も進められた。そして、土地が返還されたり、慣習法による管理を認めたりすることで、植民地政府が行ってきた土地の領有の問題の和解が進められるようになった。

原住民のモノを領有し流用する植民地主義的な機関であった博物館では、先住民の権利が拡大する過程で、モノをソースコミュニティに返還するようになっていった。また、博物館自体が、ソースコミュニティと共同で展示を作ったり、モノを管理したりする動きもみられた。こうした流れは、博物館の脱植民地化と称され、博物館が行ってきた領有と流用の問題の和解であると同時に、それを回避する実践として捉えられた。

有形のモノの領有や流用が問題視され、その和解や問題の回避が目指されていくのに重なり、無形の文化的・知的財産の流用の問題も注目されるようになった。先住民の伝統的知識の流用は、とくに製薬業で顕著に見られた。製薬会社は、インドなどの固有の知識から得られた薬学的知識をもとに有効成分をつきとめ、薬を作ることで特許を取得して莫

大な利益を得た。一方で、固有の知識の「もともとの所有者」には利益が還元されなかった。この流用の問題を解決するため、知識を作り出したことだけでなく、その維持・継承をも労働とみなすことで、伝統的知識を現在保有している人たちを知識の所有主体と認めるようになった。こうして、先住民の固有の知に対する集団的所有が認められた。そして、経済的な利益の分配を保証するシステムが政策上、また実践の上でも整備されるようになった。

製薬をめぐる文化的・知的財産の流用の問題は、集団的所有を認めることで和解に近づいた。この集団的所有は、「もともとの所有者」が労働を投下したものを排他的に所有する、という形式で語られ、西洋的な所有の概念を拡大したものであった。そのため、無形の文化的・知的財産は、経済的な利益の分配を保証するという方向で和解が目指された。しかし、文化の流用の問題は経済的な利益の分配だけでなく、文化的価値に対する損害や、ソースコミュニティに対して文化的・精神的被害を加えることでもあった。こうした文化的な側面を問題とする文化の流用の実践は、表現の自由で保証されているなどといった理由で、排他的な所有権を付与することはできなかった。現在、文化的な側面で文化の流用を問題視する研究者たちは、先住民の知識のあり方を踏まえ、それを保護するためには、かれら自身がどのように知識を保護しようとしているのかを探求する必要があると述べている。文化の流用は、国際的な状況だけでなく、国家内での法制度や先住民との関係が大きく影響していると考えられる。そこで、本論では、先住民運動が精力的に行われ、かなりの権利を獲得したとされるニュージーランドの先住民マオリに着目した。

ニュージーランドの先住民は、1970年代から大々的な先住民運動をはじめ、ニュージーランド国内で比較的強い権利を獲得した。そして、ニュージーランドはマオリとパケハ（ヨーロッパ系ニュージーランド人）の文化をそれぞれ尊重する二文化主義を採用するようになり、世界でも先進的な先住民政策を展開している国となった。

そうしたなかであって、1984年にアメリカを巡回したテ・マオリ展では、博物館のキュレーターだけでなく、展示物の精神的な所有者として地元のマオリが深く関わった。そして、展示を開始するときにはマオリの儀礼を執り行うなど、マオリの主体性に基づいた展示が行われた。さらに、その期間中テ・マオリ展の準備の段階から関わっていたマオリたちは、博物館の収蔵庫にある文化的財産や遺骨と初めて対面した。テ・マオリ展が終わると、重要な文化的財産や遺骨の返還を求める活動が盛んになり、2000年代には、国外の博物館を対象とした遺骨返還プログラムが国立博物館を中心に展開された。そして、2018年

には主要な大学と博物館が共同して返還作業が進められている。有形のモノの領有の問題に対しては、世界的な流れと似て、マオリの主体性に基づくモノの管理が実現することで和解を見たといえるだろう。

マオリの主体性に基づくモノの保護や管理は、カイツィアキタンガという言葉で説明される。カイツィアキタンガは、保護、保存、維持、促進、守護などの意味とされ、その根本にあるのは、将来の世代に対して持続可能な、経済的、文化的基盤を提供することであった。カイツィアキタンガは、有形無形のモノや環境などを対象としたもので、それぞれによって異なる文脈の実践がなされるとされた。とくに無形の文化的・知的財産に関わる文脈では、モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持することで、モノのマナとタブを維持することと考えられていた。そして、マオリの歌と踊りに関わるマナとタブは、商業的な目的で利用しないこと、文化的文脈において正しく演じること、歌と踊りが特定の親族集団の歴史を表現するものであるために、その歴史に関わる人によって踊られること、の三つによって守られると分析できた。

マオリは、マオリ文化のモノとの関係を、西洋的な所有の概念ではなく、マオリ固有の考えにのっとって規定していた。カイツィアキタンガは、排他的な所有ではなく、その利用の方法などを管理しそのモノを将来に残すために保護や管理をする考えであった。マオリは自身のことをモノの所有者としてではなく、先祖からそれらを受け取った一時的な保有者だと考えており、その役割は自分が受け取った知識を保護管理し、次の世代に正しい状態で引き渡すことだった。そのため、マオリによる文化の流用の批判は、カイツィアキとしてマオリがその責務を果たすために行うものと考えられた。

## 2. カパハカをマオリ文化に編み込む

第2部では、西洋的な文化の影響もある歌と踊りを、マオリがどのようにマオリ文化のモノとし、カイツィアキタンガの対象にしているのかをテーマに議論した。

現在のニュージーランド社会を生きるマオリの姿として、近年は都市マオリと呼ばれる人々が注目されている。都市マオリとは、先祖との歴史的つながり、親族との横のつながり、そして文化的実践の知識を喪失した人々だと捉えられてきた。ただし、この議論は都市に居住するマオリの一面を捉えたものであり、都市に居住するマオリが全て都市マオリというわけではなかった。なぜなら、かつては都市ではなく、パケハの移住によってのち

に都市化した地域にもともと居住し続けてきたマオリもいるからである。本論ではそうした人々を都市の地元マオリと呼び、かれらの実践に注目した。

筆者が調査したマオリの拡大家族は、かれらの先祖が都市に移住したという一面を持ちながらも、都市を地元とするマオリの子孫であり、土地とのつながり、先祖とのつながり、拡大家族とのつながりを維持し、マオリの重要な文化的実践の知識の維持、マオリ語の継承などを実践していた。マオリの諺のひとつに、「人々を編み込む」というものがあるが、調査した拡大家族は、意識せずに生活していたらパケハになってしまうと感じており、都市的環境の中で、日々の生活をマオリの文化要素とともに編み込んで、意識的にマオリ文化やその重要な構成要素と関係を維持しようとしていた。そのなかで、マオリの歌と踊りであるカパハカへの参加は、マオリ文化とつながり、それを維持継承するための活動のひとつとして取り組まれていた。

カパハカは、マオリの儀礼などで演じられていた歌と踊りを基礎に作り上げられた舞台芸術である。マオリの歌と踊りは、歓待儀礼などで実践されてきているものであるが、西洋との接触の結果、ミッシヨナリーの抑圧や観光の影響によって変容してきた。さらに、20世紀初頭、マオリの若者は伝統的なモノトーンでモノフォニーのマオリの歌と踊りに興味を持たず、西洋的なハーモニーのある音楽に関心を持つようになっていた。植民地主義下における生活様式の変容が、マオリの伝統的な歌と踊りを衰退させつつあったのである。

マオリに出自を持つアピラナ・ンガタは、若者の興味を引くために、ギターの伴奏に合わせてハーモニーを取り入れた歌を歌いながら踊る、アクション・ソングという新しいマオリの踊りの形式を作り出した。アクション・ソングは多くのマオリを魅了し、アクション・ソングを基盤として、歌と踊りを学ぶマオリ文化同好会が多数組織された。19世紀後半から続いた王室の訪問の影響によって、歌と踊りは儀礼で演じられるものとしてだけでなく、完成度を競うようにもなっており、マオリ文化同好会は、地域ごとに歌と踊りの完成度を競う大会を開催するようになった。第二次世界大戦前には、マオリとパケハの相互理解も目的の一つに掲げていたマオリ文化同好会だったが、第二次世界大戦後、マオリの都市への移住が加速すると、マオリがマオリ文化を学ぶための場所として位置付けられるようになった。

マオリ文化同好会の活動が中心となり、1972年には、国の組織のひとつが主催して全国カパハカ大会が開催された。最初の大会には17グループが参加して歌と踊りの完成度を



競った。参加グループは増え続け、2018年には159グループ、6000人以上の人がステージに立った。大会での審査は、踊りが揃っていたか、間違いをしなかったか、といった競技的な側面からカパハカは評価されたが、一方で、カパハカは、マオリ文化を維持するためのものとして期待されていた。

カパハカの成立のきっかけとなり現在も人気のあるアクション・ソングは、西洋文化を多分に含み込んだものであった。さらに、「カパハカはただの踊り」と評されることもあり、全国カパハカ大会に向けたカパハカの練習は、競技的なものであった。大会に向けて、何度も同じプログラムを繰り返し体に教え込ませることや、動きが揃っていたかや失敗していないかが評価される審査基準が競技性を象徴しており、それらはカパハカにおけるマオリの文化的側面ではないものとされていた。では、西洋的な文化の影響も強いカパハカは、マオリ文化のモノということはできるのだろうか。もしできるとすれば、それはどのような論理に基づいているのだろうか。

第2部では、カパハカがどのようにマオリ社会と関わっているのか、現代的なマオリの価値観とアイデンティティの状況を測る7要素を参照に分析した。7要素とは次の通りである。(1) 自分をマオリと認めるか(マオリとしての自己同定)。(2) 系譜(ファカパ)の知識があるか。(3) 集会場(マラエ)での活動に参加しているか。(4) 拡大家族(ファナウ)と関わっているか。(5) 伝統的な土地とのつながりはあるか。(6) 他のマオリとの関わりはあるか。(7) マオリ語が使えるか。

カパハカの練習は、しばしば伝統的な集会場で行われていた(3,5)。現在都市で生活することが多いマオリは、集会場に行ったことのない人も増えてきている。文化的な断絶が危惧されるなかで、マタラエグループのメンバーは、カパハカの活動を通して集会場に宿泊し、集会場での生活のルールを知り、その過ごし方になじむ機会を持っていたといえる。また、集会場で行われる葬式に参加することで、その実践はさらに深められていた。さらに、現メンバーだけではなく、メンバーの家族、とくに若い子どもにとっても、カパハカは多くの親族集団と触れ合い、マオリ文化にも触れ、ルールや規範を学んでいく重要な機会のひとつとなっていた。

カパハカを通じた言語の学習も確認できた(7)。歌詞を覚える過程では、正しい発音を学び、言語に触れる機会となっていた。グループのメンバーが集まることで、マオリ語によるコミュニケーションを取る場も作られていた。また、カパハカを学ぶ過程では、歌詞の題材となった歴史や先祖のことがまず伝えられていた。カパハカは歴史や先祖の物語に

生命を吹き込むものとも考えられており、そうやって、部族の歴史や先祖のことを知ることが、カパハカの活動のなかでとくに重要なものと考えられていた(2)。都市に移住してバラバラに居住する拡大家族のメンバーは、カパハカの練習のために頻りに集まり、結束を維持していた(4)。さらに、イウィやハブを基盤としたカパハカグループは、拡大家族のメンバーだけではなく、広く他のマオリと関わりを持つ機会にもなっていた(6)。そして、メンバーは、「簡単にパケハになれるけれど、マオリでいることは難しい。……だからわたしらはカパハカをするんだよ」や自分が「マオリで、カパハカがマオリ文化だから」カパハカをすると話していた(1)。

このように、カパハカは、親族集団のつながりを維持し、集会場での活動や葬式といった重要な文化的実践に参加する機会を提供し、マオリ語や、部族の歴史などに触れ、学ぶ文化的実践となっていた。カパハカに参加しているメンバーは、カパハカを通してマオリ文化を構成する重要な活動を実践することができていたのである。また、カパハカは、その実践者をマオリの文化的実践に引き込むだけではなかった。神話的語りを体現する動作があるだけでなく、先祖や歴史に生命を吹き込むという発言にあるように、カパハカそれ自体もマオリの歴史や親族集団、文化的な要素と切り離すことのできないものなのである。

カパハカとその実践について、ここでは改めてマオリの諺のひとつにある「人々を編み込む」という考えを援用する。「人々を編み込む」とは、人々を人や文化とつなぎ合わせ編み込んで一体となること/することという考え方である。上で示したように、マオリは、カパハカとマオリの重要な文化要素を編み込んでいた。マオリは、カパハカを他のものから切り離して排他的に所有するのとは逆に、他のマオリの文化要素とともに編み込み、つなぎ合わせることでマオリ文化に帰属させてきたのである。マタラエグループの場合それは、単に一般的なマオリ文化ではなく、ロトルア周辺に居住してきたテ・アラワ・イウィのハブ(準部族)であるンガツイ・ピキアオに帰属するものとされていたため、「ピキアオ出身でない人はピキアオのやり方を学ばなくちゃいけない」と考えられていた。マオリの土地利用の観念では、人自体が土地に属するのであって、土地の資源を人が所有することはないと考えられているという。それと同様に、ピキアオのやり方を学びその文化に所属することで、かれらの文化に編み込まれたカパハカを利用したりカパハカに参加したりすることができるのであって、カパハカはほかの文化要素から切り離して排他的に所有されているわけではなかった。そのため、その土地にある歌と踊りの慣習を尊重し、それを

学ぶことが期待されていた。

西洋的な文化要素も含まれたカパハカは、マオリの文化要素とともに編み込まれ、土地や親族集団、多くの文化的実践などと密接に関わり合うマオリ文化の一部となっていた。西洋起源の文化要素が用いられていたとしても、カパハカは親族集団の歴史や土地とともに一本の縄として編み込まれ、それらと結びついたモノとされていたのである。そのため、マオリの文化的文脈と異なるやり方で用いられれば、それに関わるマオリの文化要素を傷つける可能性があるものとなっていた。そうした危険からカパハカやマオリ自身、マオリ文化を保護管理するために、西洋的な文化要素を含んでいたとしても、カパハカはカイツィアキタンガの対象とされているのである。

### 3. 他者をマオリ文化に編み込む

第3部では、マオリの歌と踊りは特定の親族集団によって踊られるべきといった規範から外れる事例を、オーストラリアにおける親族集団間、そしてニュージーランドの二文化主義下におけるマオリと非マオリの関係に注目して扱い、そのような場合に文化の流用がいかに捉えられているのか、どのように文化の流用を回避しているのかに注目した。

オーストラリアに移住したマオリが組織するカパハカグループでは、親族集団間で、ふたつの方向性で流用の可能性があった。ひとつは、葬式などの伝統的な文脈に関わるマオリの歌と踊りの利用で、複数の地域から集まったマオリが、他者の歌と踊りを演じることである。もうひとつは、全国カパハカ大会にむけて演目を作るときに、他者の歴史を流用してしまう可能性である。

オーストラリアに移住したマオリが集まってできたマナワグループは、「各地から集まったメンバーが自分の部族を表現できるように」という目的で、各地の部族の踊りをつなぎ合わせたメドレーを作成した。この根底にあるのは、部族に伝わる歌と踊りはその部族の歴史を表現するものであって、その部族の人によって踊られることでその人の出身を表明することになる、という考えである。ただしマナワグループは、そうした意味を持つ複数の踊りをメドレーとしてひとつにつなげていた。複数の踊りがひとつにつなげられている、ということは、複数の部族の歴史がひとつにまとめ上げられているということでもある。ひとつひとつの部族の歴史に的確な敬意が払えていないという指摘はありえ、事象だけを見れば流用ともいわれかねない状況である。しかし、少なくともマナワグループの

なかでは、「自分たちの出身のイウイにだけこだわってられない」「マオリ全体を学ぶつもりでいる」という発言にも現れているように、部族を横断した学びや表現に対して否定的な態度はなかった。むしろ、複数の部族の歴史がひとつにまとめあげられているのは、さまざまな地域から集まったマナワグループのメンバーを表現したメドレーになっていると、肯定的に捉えられていた。

さまざまな部族の踊りがつなぎ合わされたメドレーは、葬式や出張パフォーマンスで、故人や観客の部族の踊りを見せることを可能にしていた。かれらの出身部族の踊りを演じることは、敬意を示す方法のひとつと考えられていた。葬式の間では、故人を出身部族の踊りで送り出すという方法で敬意を表してくれたことについて、故人の親族がマナワグループに感謝する場面もみられた。マオリ王は、ンガツィ・ポロウ（東海岸の部族）をルーツとするマナワグループが、ワイカト（西海岸の部族、マオリ王の出身地）の踊りをするに違和感を感じたようだったが、それも文化的に逸脱しない範囲で演じられたものとして受け入れていた。

このような実践は、ニュージーランドとは異なる社会的文脈においてマナワグループが作り出したものであった。マオリが伝統的な居住地としてこなかったオーストラリアでは、土地と、土地の人（タンガタ・フェヌア）と訪問者（マヌヒリ）というマオリの伝統的な三者関係が成立しないため、マナワグループは人と人の関係に基づいて歌と踊りを演じていたのである。歌と踊りをめぐる文化的文脈だけではなく、マオリの葬式や歓待の儀礼の手順における正しさも影響しながら、マナワグループがさまざまなイウイの歌と踊りを演じることは正しいこととされていた。

マナワグループが全国カパハカ大会に向けて新たに作成した演目の歌詞は、特定の親族集団の歴史に触れない、という方法で流用の可能性を遠ざけていた。そして、オーストラリアのマオリとしての歴史を紡ぐことで、踊り手が感情を表現できるようにしていた。ニュージーランドのカパハカグループでは、別の地域出身者、別の親族集団出身者がグループに参加する場合、当該グループが帰属する部族や準部族の踊り方を学び、尊重することが期待されていた。一方、オーストラリアでは、オーストラリアを伝統的に地元とするマオリはいないため、尊重すべき特定の親族集団のやり方は存在しなかった。そのため、複数の地域から集まったメンバーは、マナワグループのルーツである東海岸の踊りのスタイルを取り入れるか、特定の親族集団のスタイルに基づかないマナワグループ独自のスタイルを作りだし、共有していた。

ニュージーランドでは、二文化主義に基づいてマオリとパケハの文化それぞれを尊重するようになっており、そのなかではパケハを含む非マオリがマオリ文化に関わる事例がみられるようになった。本論では、二文化主義に基づく文化の利用の事例を、小学校でのカパハカの教育と警察学校の生徒が踊るハカをもとに議論した。

二文化主義は、マオリとパケハの文化それぞれを尊重し、国家的なアイデンティティとしようとするものである。しかし、マオリ語の語彙やマオリの伝統的な文様が国家的なアイデンティティとして用いられるという二文化主義の名のもとに行われるマオリ文化の利用は、旧植民地が自国の独自性を獲得するために先住民の文化を搾取しているとする批判もあった。また、カパハカの場合、その歌詞で表現される歴史を当該親族集団以外が演じることは、マナとタブを傷つけるものと考えられていた。その点、マオリも非マオリもいる一般学校や警察学校でカパハカを教え演じることは、マナとタブを傷つける可能性を孕んでいるといえる。しかし、どちらの例も文化の流用とは考えられていなかった。では、どのような論理に基づいて、それらの実践は許容されていたのだろうか。

ベイ・オブ・プレンティ地域のA小学校は、英語をおもな教育言語とする一般学校であった。児童にはマオリも非マオリもいたが、校長がマオリであり、児童の90%がマオリで構成されていた。校長は、マオリの児童に、マオリであることを誇りに感じて欲しいと考えており、カパハカは必須科目として教えられていた。一方で、非マオリや地元出身ではないマオリが親族集団の歴史を表現することについては、その土地で生きていくうえでマオリの先祖や歴史を学ぶべきだと考えられていた。こうして児童は、カパハカを踊れるようになるだけでなく、カパハカを通してマオリ語に触れ、地元の先祖や歴史を学んでいた。さらに伝統的な集会場での合宿などを通して、マオリであっても非マオリであっても、マオリのことを知っていることに自信を持つようになっていた。このような学びを提供するカパハカを、非マオリや地元出身ではないマオリに対しても行うことは、流用ではなく正しいことだとされていた。なぜなら、カパハカを教えることで、かれら全員にマオリ文化を学ぶ機会を作り、正しい振る舞いを身に付けさせ、カパハカの、ひいては地元のマオリ文化のマナとタブを傷つけないようにすることが目指されていたからである。文化的他者であった地元出身ではないマオリや非マオリを地元のマオリ文化に編み込んでいたのである。

ニュージーランド警察のハカは、国家組織がマオリの文化を用いている例である。さらに踊り手のほとんどは非マオリであり、文化の流用の批判の対象となる可能性は十分にあ

と考えられた。しかし、その批判はないどころか、国家組織としても、またマオリ文化との関わり方にしても正しいことをしていると考えられていた。練習や卒業式で演じられるハカの手順を実際に見てみると、マオリが練習を指導していた。単なる踊りの形態模写にならないように、マオリの文化的知識が伝えられていただけでなく、ハカを卒業式で演じるときには儀礼的手順をふむことでマオリの文化的文脈からの逸脱を防いでいた。また、ハカは警察組織のために書かれたものであったため、マオリの他の親族集団のマナとタブを傷つける心配もなかった。マオリの主体性を認め、非マオリがイニシアティブを取らない参加者としてハカやマオリの文化的実践に編み込まれることで、警察は文化の流用を回避していたのである。

第3部では、三つの組織から方向性の異なる四つの利用について記した。各地からオーストラリアに来たマオリによって組織されていたマナワグループでは、特定の親族集団のマナとタブを傷つけないように、オーストラリアに来てからの自分たちの歴史を紡ぎ、独自の踊りのスタイルを作り出していた。一方、マナワグループは、とくに葬式において、マオリの部族を横断する形で作成した踊りのメドレーを演じていた。これは、ある親族集団の踊りを他集団が踊るものではあるが、故郷から離れ各地からマオリが集まっているオーストラリアという環境、そしてその環境において故人やその親族の文化的文脈を尊重するものになっているとして、流用とは考えられていなかった。ニュージーランドの小学校で、非マオリも含み込んでカバハカを教えることは、文化の流用ではなく、その土地で生きていくために重要なことと考えられ、むしろマオリ文化への尊重と誇りを育てるものと考えられていた。ニュージーランド警察のハカは、非マオリがハカを踊る事例であったが、踊りを教え演じる場面でマオリの主体性が認められ、それが尊重されていた。そうすることで、文化的文脈からの逸脱が回避されていたのである。さらに、警察のハカは警察のために書かれたものであったため、マオリの親族集団の歴史を表象することはなく、その意味でマナとタブを傷つけることはないと考えられていた。

このように、マオリとパケハ、あるいは非マオリがマオリの歌と踊りを演じる場面では、マオリの主体性に基づいて文化的文脈を尊重することが重要であった。文化的他者の存在がマオリの主体性に基づいて編み込まれることで、マオリはそれぞれの場面に応じてカイツィアキタンガを実践し、マナとタブを傷つけない方法をとることができていた。

#### 4. 文化の流用に主体性を編み込む

マオリは、他者による文化の流用を批判してきたが、マオリの文化を西洋的な意味で所有しているとは考えていなかった。かわりに、自らを有形無形の文化的・知的財産を先祖から受け取った一時的な保有者だと考え、自分が受け取った知識を保護するために文化的な文脈における利用の不適切さを指摘し、修正し、正しさを維持して、次の世代に引き渡す責任を持つと考えていた。この考えはカイツィアキタンガと呼ばれ、文化的文脈を無視した利用がモノのマナとタブを傷つけるとして文化の流用を批判し、モノの利用における文化的文脈の真正性とモノの神聖性を維持しようとするものであった。

カイツィアキタンガの対象は、必ずしも「伝統的」とされるモノだけではない。植民地化を経て、西洋的な文化要素の影響があったモノも、マオリの生活実践や文化要素とともに編み込まれ (whiri)、マオリ文化の一部となっていた。そのため、それが文化的文脈を逸して利用されれば、マオリ文化のマナとタブを傷つける可能性があると考えられていたからである。カイツィアキタンガのそうした側面は、あるモノを静的なものとして保護するのではなく、マナとタブが維持できる範囲での変化、変容、発展を認めていることも意味した。もともと儀礼の中で用いられてきたマオリの歌と踊りは、時代の変化のなかで、歴史的にマオリ文化を伝えるためのツールとして用いられてきており、それは、都市的環境で生活するマオリにとっても、また小学校で教える場合であっても同様であった。また、ニュージーランドとは異なり、伝統的にその土地を領土とするマオリがいないオーストラリアに移住したマオリは、オーストラリアのマオリとして、マオリの文化的実践に向かい合っていた。そこでは、マオリのやり方を用いながらも、新しい環境に適用できるように新しいモノ (e.g. 手踊りのメドレー) や新しい文脈 (e.g. 土地と土地の人と訪問者ではなく、人と人の関係に基づく選択) を作りだしていた。警察のハカは、二文化主義を象徴するためのものでもあった。このようにマナとタブが維持されていると考えられる範囲において、歌と踊りは様々な文脈で利用することができていたのである。こうした、変化や変容、発展の過程で重要なものとして見えてきたのは、マオリの主体性が担保されていることであった。

文化の流用を扱ってきたこれまでの研究では、文化の流用を問題としてとりあげ、それを抑止するための方法を議論してきた。土地や有形のモノの流用については、土地に対し慣習法による管理を認めたり、有形のモノに対する集団的な所有権を承認したりして流

用の問題を和解してきた。また、無形のモノについては、西洋的な所有の概念を一部用い、先住民が、当該先住民の文化的・知的財産を利用する排他的な権利を持つとし、その権利の保護を実現することが文化の流用の問題の解決と目されてきた。その結果、経済的な利益の分配については議論が進んだものの、経済活動と直接的に関わらないモノの流用に制限をつけることは難しく、モノそれ自体やソースコミュニティを文化的・精神的被害から保護する方法は見つけられてこなかった。つまり、西洋的な論理にのっとりた他者による文化の利用の否定は、文化の流用の問題の一側面を解決する方法にしかなり得なかった。本論では、文化の流用を西洋的な所有の概念から語るのではなく、マオリ自身がどのような論理にのっとり流用を批判し、何を求めているのかを明らかにしようとした。そして、何を問題としていて、どのように文化の流用の問題を避けているのかを示した。

調査したマオリたちが重視していたのは、排他的な文化の利用の権利を認められること以上に、どのようにカイツィアキであるマオリが納得する形でマオリ文化を利用するのかであった。文化的他者がマオリのモノに関わるとき、そこには文化の流用の危険性が潜在的にあるといえる。そうしたなかで、マオリは、自らのモノが利用されるとき、当事者として主体性が尊重されることを望み、文化の流用になりうる実践に主体性を編み込んでいた。そして、文化的他者をマオリ文化に編み込むことで、主体性を維持した形で利用の仕方を交渉し、マオリの異なる親族集団間、またマオリと非マオリの間での文化の流用の問題を回避していたのである。



## 引用文献

〈英語文献〉

- Agrawal, A. and Ostrom, E. (2001) 'Collective action, property rights, and decentralization in resource use in India and Nepal.', *Politics & Society*, 29(4), pp. 485–514.
- Albury, N.J. (2015) 'Your language or ours? Inclusion and exclusion of non-indigenous majorities in Māori and Sámi language revitalization policy', *Current Issues in Language Planning*, 16(3), pp. 315–334. doi:[10.1080/14664208.2015.984581](https://doi.org/10.1080/14664208.2015.984581).
- Ames, M.M. (1992) *Cannibal tours and glass boxes : the anthropology of museums*. Vancouver, Canada: UBC Press.
- Anaya, S.J. and Puig, S. (2017) 'Mitigating state sovereignty: The duty to consult with indigenous peoples.', *University of Toronto Law Journal*, 67(4), pp. 435–464. doi:[10.3138/utlj.67.1](https://doi.org/10.3138/utlj.67.1).
- Anderson, J. and Geismar, H. (2017) 'Introduction', in Anderson, J. and Geismar, H. (eds) *The Routledge companion to cultural property*. Abingdon, Oxon New York, NY: Routledge (Routledge companions), pp. 1–16.
- Andrews, A.P. and Corletta, R. (1995) 'A Brief History of Underwater Archaeology in the Maya Area', *Ancient Mesoamerica*, 6, pp. 101–117. doi:[10.1017/S0956536100002121](https://doi.org/10.1017/S0956536100002121).
- Anghie, A. (1996) 'Francisco de Vitoria and the colonial origins of international law', *Social & Legal Studies*, 5(3), pp. 321–336.
- Anghie, A. (1999) 'Finding the peripheries: Sovereignty and colonialism in nineteenth-century international law', *Harvard International Law Journal*, 40(1), pp. 1–80.
- Anghie, A. (2006) 'The evolution of international law: Colonial and postcolonial realities', *Third World Quarterly*, 27(5), pp. 739–753. doi:[10.1080/01436590600780011](https://doi.org/10.1080/01436590600780011).
- Antons, C. (2009) 'Foster v Mountford: cultural confidentiality in a changing Australia', in Kenyon, A.T., Richardson, M., and Ricketson, S. (eds) *Landmarks in Australian Intellectual Property Law*. Illustrated edition. Melbourne, Australia: Cambridge University Press, pp. 110–125.

- Aranui, A. (2018) 'The Importance of Working with Communities', in Förster, L. et al. (eds) *Provenienzforschung zu ethnografischen Sammlungen der Kolonialzeit: Positionen in der aktuellen Debatte*. Berlin, German: Centre for Anthropological Research on Museums and Heritage (CARMAH), pp. 45–54.
- Aranui, A. (2020a) 'Restitution or a Loss to Science? Understanding the Importance of Māori Ancestral Remains', *Museum and Society*, 18(1), pp. 19–29.
- Aranui, A. (2020b) 'Uses and abuses: Indigenous human remains and the development of European science: an Aotearoa/New Zealand case study', in Fforde, C., McKeown, C.T., and Keeler, H. (eds) *The Routledge Companion to indigenous repatriation: Return, reconcile, renew*. London, UK: Routledge, pp. 400–413.
- Armitage, D. (2005) 'The Contagion of Sovereignty: Declarations of Independence since 1776', *South African Historical Journal*, 52(1), pp. 1–18.  
doi:[10.1080/02582470509464861](https://doi.org/10.1080/02582470509464861).
- Armstrong, A. (1964) *Maori games and hakas : instructions, words, and actions*. Wellington, New Zealand: A. H. & A. W. Reed.
- Arneil, B. (1996) *John Locke and America : the defence of English colonialism*. Clarendon Press.
- Banks, J. (1962) *The Endeavour journal of Joseph Banks, 1768-1771*. Edited by J.C. Beaglehole. Sydney, Australia: Angus and Robertson.
- Barcham, M. (1998) 'The challenge of urban Maori: reconciling conceptions of indigeneity and social change', *Asia Pacific Viewpoint*, 39(3), pp. 303–314.  
doi:[10.1111/1467-8373.00071](https://doi.org/10.1111/1467-8373.00071).
- Barkan, E. and Bush, R. (2002) 'Introduction', in Barkan, E. and Bush, R. (eds) *Claiming the Stones, Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*. Los Angeles: Getty Publish Institute, pp. 1–15.
- Baron, J.B. (2014) 'Rescuing the Bundle-of-Rights Metaphor in Property Law', *University of Cincinnati Law Review*, 82(1), pp. 57–101.
- Barsh, R.L. (1986) 'Indigenous Peoples: An Emerging Object of International Law', *American Journal of International Law*, 80(2), pp. 369–385. doi:[10.2307/2201975](https://doi.org/10.2307/2201975).

- Barsh, R.L. (1994) 'Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International Law?', *Harvard Human Rights Journal*, 7, p. Indigenous Peoples in the 1990s.
- Baxter, J. (2007) 'Mental health: Psychiatric disorder and suicide', in Robson, B. and Harris, R. (eds) *Hauora: Māori Standards of Health IV. A study of the years 2000–2005*. Wellington, New Zealand: Te Rōpū Rangahau Hauora a Eru Pōmare, pp. 121–139.
- Beaglehole, J.C. (1955) *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery: Volume II: The Voyage of the Resolution and Adventure 1772-1775*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belich, J. (1996) *Making peoples : a history of the New Zealanders : from Polynesian settlement to the end of the nineteenth century*. Auckland, New Zealand: Allen Lane : Penguin Press.
- Bell, A. (1996) 'We're just New Zealander': Pakeha identity politics.', in Spoonley, P., Pearson, D.G., and Macpherson, C. (eds) *Nga patai : racism and ethnic relations in Aotearoa/New Zealand*. Dunmore Press, pp. 144–158.
- Bergin, P. (2002) 'Maori Sport and Cultural Identity in Australia', *The Australian Journal of Anthropology*, 13(3), pp. 257–269. doi:[10.1111/j.1835-9310.2002.tb00208.x](https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2002.tb00208.x).
- Best, E. (1976) *Games and pastimes of the Maori : an account of various exercises, games, and pastimes of the natives of New Zealand, as practised in former times ; including some information concerning their vocal and instrumental music*. Wellington, New Zealand: A.R. Shearer, Government printer.
- Birrell, B. and Rapson, V. (2001) 'New Zealanders in Australia: the end of an era?', *People and Place*, 9(1), pp. 61–74.
- Bishop, R. (1999) 'Kaupapa Maori Research: An indigenous approach to creating knowledge.', in Robertson, N. (ed.) *Māori and psychology: Research and practice*. Hamilton, New Zealand: University of Waikato, pp. 1–6.
- Bishop, R. (2003) 'Changing Power Relations in Education: Kaupapa Māori messages for "mainstream" education in Aotearoa/New Zealand', *Comparative Education*, 39(2), pp. 221–238. doi:[10.1080/03050060302555](https://doi.org/10.1080/03050060302555).
- Blair, N. (2002) 'Tamaki Kaitiakitanga in the concrete jungle', in Kawharu, M. (ed.) *Whenua: Managing Our Resources*. Auckland , New Zealand: Raupo Publishing, pp. 62–74.

- Borell, B. (2005) *Living in the City Ain't So Bad: Cultural Diversity of South Auckland Rangatahi*. Thesis. Massey University.
- Breske, A. (2018) 'Politics of Repatriation: Formalizing Indigenous Repatriation Policy', *International Journal of Cultural Property*, 25(3), pp. 347–373. doi:[10.1017/S0940739118000206](https://doi.org/10.1017/S0940739118000206).
- Brown, D. and Nicholas, G. (2012) 'Protecting indigenous cultural property in the age of digital democracy: Institutional and communal responses to Canadian First Nations and Māori heritage concerns', *Journal of Material Culture*, 17(3), pp. 307–324. doi:[10.1177/1359183512454065](https://doi.org/10.1177/1359183512454065).
- Brown, M.F. (2003) *Who Owns Native Culture?* Cambridge, London: Harvard University Press.
- Brown, M.F. (2005) 'Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property', *International Journal of Cultural Property*, 12, pp. 40–61. doi:[10.1017/S0940739105050010](https://doi.org/10.1017/S0940739105050010).
- Brown, M.F. and Bruchac, M. (2016) 'NAGPRA from the Middle Distance: Legal Puzzles and Unintended Consequences', in Merryman, J.H. (ed.) *Imperialism, art and restitution*. New York: Cambridge University Press, pp. 193–217.
- Brush, S.B. (1993) 'Indigenous Knowledge of Biological Resources and Intellectual Property Rights: The Role of Anthropology', *American Anthropologist*, 95(3), pp. 653–671. doi:[10.1525/aa.1993.95.3.02a00060](https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00060).
- Bryant, J. and Law, D. (2005) 'New Zealand's diaspora and overseas-born population', *New Zealand Population Review*, 31(2), pp. 57–71.
- Buck, P.H. (1952) *The coming of the Maori*. 2nd ed. Maori Purposes Fund Board.
- Butler, P.J. (1996) *Te Maori past and present : stories of Te Maori : a thesis presented in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Social Anthropology at Massey University*. Thesis. Massey University.
- Carrier, J.G. (1992) 'Occidentalism: the world turned upside-down', *American Ethnologist*, 19(2), pp. 195–212. doi:[10.1525/ae.1992.19.2.02a00010](https://doi.org/10.1525/ae.1992.19.2.02a00010).
- Cavallar, G. (2008) 'Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European colonialism and exploitation or true cosmopolitans', *Journal of the History of International Law*, 10(2), pp. 181–210.

- Chamerovzow, L.A. (1848) *The New Zealand question and the rights of Aborigines*. London, UK: T.C. Newby.
- Charlier, P. *et al.* (2014) 'Maori heads (mokomokai): the usefulness of a complete forensic analysis procedure', *Forensic Science, Medicine, and Pathology*, 10(3), pp. 371–379. doi:[10.1007/s12024-014-9556-5](https://doi.org/10.1007/s12024-014-9556-5).
- Churchill, W. (1991) 'Colonialism, Genocide and the Expropriation of Indigenous Spiritual Tradition in Contemporary Academia.', *Border/Lines*, 23, pp. 39–41.
- Cleveland, D.A. and Murray, S.C. (1997) 'The World's Crop Genetic Resources and the Rights of Indigenous Farmers', *Current Anthropology*, 38(4), pp. 477–516. doi:[10.1086/204641](https://doi.org/10.1086/204641).
- Clifford, J. (1988) *The predicament of culture : twentieth-century ethnography, literature, and art*. Harvard University Press.
- Clifford, J. (1997) *Routes : travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press.
- Clifford, J. (2013) *Returns : becoming indigenous in the twenty-first century*. Harvard University Press.
- Cody, J.F. (1956) *28 Maori Battalion: The official history of New Zealand in the Second World War 1939– 1945*. Wellington, New Zealand: Historical Publications Branch.
- Coggins, C. (1969) 'Illicit Traffic of Pre-Columbian Antiquities on JSTOR', *Art Journal*, 29(1), pp. 94–98.
- Coggins, C. (2002) 'Latin America, Native America, and the Politics of Culture', in Barkan, E. and Bush, R. (eds) *Claiming the Stones, Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*. Los Angeles: Getty Publish Institute, pp. 97–115.
- Coleman, E.B. (2001) 'Aboriginal Painting: Identity and Authenticity', *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59(4), pp. 385–402. doi:[10.1111/0021-8529.00040](https://doi.org/10.1111/0021-8529.00040).
- Colwell, C. (John S. (2017) *Plundered skulls and stolen spirits : inside the fight to reclaim native America's culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coombe, R.J. (1993) 'The Properties of Culture and the Politics of Possessing Identity: Native claims in the cultural appropriation controversy', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 6(2), pp. 249–286.

- Cotton, E. and Merito, E. (2017) 'Treaty of Waitangi and Tāmaki Paenga Hira Auckland War Memorial Museum', in Kawharu, M. (ed.) *Treaty on the Ground: Where we are headed, and why it matters*. Auckland, New Zealand: Massey University Press, pp. 233–253.
- Crawford, L. (2008) 'Rūātoki, the police and Māori responsiveness', in Kennan, D. (ed.) *Terror In Our Midst: Searching for Terrorism in Aotearoa New Zealand by Danny Keenan | Waterstones*. Wellington, New Zealand: Huia Publishers, pp. 95–112.
- Daes, E.-I. (1993) *Discrimination against indigenous peoples. Study on the protection of the cultural and intellectual property of indigenous peoples*. UN Doc E/CN.4/Sub.2/1993/28.
- Daniels-Shpall, A. (2019) *Strategies for (re) building community trust: A review of practices in the New Zealand police*. Wellington, New Zealand: Fulbright New Zealand.
- Diamond, P. (2007) *Makereti: Taking Māori to the World*. Auckland, New Zealand: Random House.
- Durie, M. (1998) *Te mana te kāwanatanga : the politics of Māori self-determination*. Oxford University Press.
- Firth, R.W. (1929) *Primitive economics of the New Zealand Maori*. G. Routledge.
- Firth, R.W. (1931) 'Maori Material in the Vienna Museum', *The Journal of the Polynesian Society*, 40(3), pp. 95–102.
- Fowler, L. (1955) 'Gisborne's Maori Competition.', in *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department, pp. 28–29.
- Frankel, S. (2014) "'Ka Mate Ka Mate" and the protection of traditional knowledge', in Ginsburg, J.C. and Dreyfuss, R.C. (eds) *Intellectual Property at the Edge: The Contested Contours of IP*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Intellectual Property and Information Law), pp. 193–214. doi:[10.1017/CBO9781139524070.016](https://doi.org/10.1017/CBO9781139524070.016).
- Frankel, S. and Ricardson, M. (2009) 'Cultural property and "the public domain": Case studies from New Zealand and Australia', in Antons, C. (ed.) *Traditional knowledge, traditional cultural expressions and intellectual property law in the Asia-Pacific region*. Alphen Aan Den Rijn, Netherlands: Kluwer Law International (Max Planck series on Asian intellectual property law ; v. 14), pp. 275–292.
- Gagné, N. (2013) *Being Māori in the city : indigenous everyday life in Auckland*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.

- Gardiner, W. (2007) *Haka: A Living Tradition*. 2nd edn. Auckland, New Zealand: Hachette Aotearoa New Zealand.
- Geismar, H. (2012) 'Museum + Digital = ?', in *Digital Anthropology*. Routledge.
- George, E.W. (2010) 'Intangible cultural heritage, ownership, copyrights, and tourism', *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 4(4), pp. 376–388. doi:[10.1108/17506181011081541](https://doi.org/10.1108/17506181011081541).
- Gertner, R.K. (2019) 'The impact of cultural appropriation on destination image, tourism, and hospitality', *Thunderbird International Business Review*, 61(6), pp. 873–877. doi:[10.1002/tie.22068](https://doi.org/10.1002/tie.22068).
- Gilling, B.D. (1994) 'Engine of destruction? An introduction to the history of the Maori Land Court.', *Victoria University of Wellington Law Review*, 24(2), pp. 115–139. doi:[10.3316/agispt.19945107](https://doi.org/10.3316/agispt.19945107).
- Gordon-Burns, D. and Campbell, L. (2014) 'Biculturalism in early childhood education in Aotearoa/New Zealand: A consideration of attitudes, policy, and practice', *He Kupu The Word*, 3(5), pp. 23–37.
- Green, R. (2017) 'Schools and the treaty: The courage to step up', in Kawharu, M. (ed.) *Treaty on the Ground: Where we are headed, and why it matters*. Auckland, New Zealand: Massey University Press, pp. 255–295.
- Green, W. (1984) 'Acknowledgements', in Mead, S.M. (ed.) *Te Maori : Maori art from New Zealand collections*. Auckland, New Zealand: Heinemann Publisher, pp. 15–17.
- Hamer, P. (2007) *Māori in Australia: Ngā Māori i Te Ao Moemoeā*. Wellington, New Zealand: Te Puni Kōkiri.
- Hamer, P. (2008a) 'Māori in Australia: voting rights and behaviour', *Policy Quarterly*, 4(3), pp. 22–29. doi:[10.26686/pq.v4i3.4268](https://doi.org/10.26686/pq.v4i3.4268).
- Hamer, P. (2008b) 'One in six? The rapid growth of the Māori population in Australia', *New Zealand Population Review*, 33(34), pp. 153–176.
- Hamer, P. (2009) 'Measuring Māori in Australia: Insights and obstacles', *Social Policy Journal of New Zealand*, 36, pp. 77–81.
- Hamer, P. (2011) 'The Split Totara: Te Reo Maori and trans-Tasman migration', *Te Reo*, 54, pp. 45–69. doi:[10.3316/informit.881688861924991](https://doi.org/10.3316/informit.881688861924991).

- Hamer, P. (2017) 'The electoral participation of Māori in Australia', *Political Science*, 69(2), pp. 175–193. doi:[10.1080/00323187.2017.1346546](https://doi.org/10.1080/00323187.2017.1346546).
- Handler, R. and Linnekin, J. (1984) 'Tradition, Genuine or Spurious', *The Journal of American Folklore*, 97(385), pp. 273–290.
- Hanson, A. (1989) 'The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic', *American Anthropologist*, 91(4), pp. 890–902. doi:[10.1525/aa.1989.91.4.02a00050](https://doi.org/10.1525/aa.1989.91.4.02a00050).
- Harmsworth, G.R. and Awatere, S. (2013) 'Indigenous Māori knowledge and perspectives of ecosystems', in Dymond, J.R. (ed.) *Ecosystem services in New Zealand: conditions and trends*. Lincoln, New Zealand: Manaaki Whenua Press, pp. 274–286.
- Harple, T.S. (1996) 'Considering the Maori in the Nineteenth and Twentieth Centuries: The Negotiation of Social Identity in Exhibitory Cultures', *Journal of Arts Management, Law and Society*, 25(4), pp. 292–305.
- Harrison, N. (2007) *Graham Latimer: a Biography*. Wellington, New Zealand
- Harrison, S. (1999) 'Cultural boundaries', *Anthropology Today*, 15(10), pp. 10–13.
- d'Hautesserre, A.-M. (2004) 'Postcolonialism, colonialism, and tourism', in Lew, A.A., Hall, C.M., and Williams, A.M. (eds) *A Companion to Tourism*. Victoria, Australia: Blackwell Publishing Ltd, pp. 246–257.
- Hayward, J. (2004) 'Flowing form the Treaty's words': The principles of the Treaty o Waitangi', in Hayward, J. and Wheen, N. (eds) *The Waitangi Tribunal: Te Roopu Whakamana i te Tiriti o Waitangi*. Wellington, New Zealand: Bridget Williams Books, pp. 29–40.
- Hill, R. (2008) 'Māori, Police and Coercion in New Zealand History', in Kennan, D. (ed.) *Terror In Our Midst: Searching for Terrorism in Aotearoa New Zealand by Danny Keenan | Waterstones*. Wellington, New Zealand: Huia Publishers, pp. 39–61.
- Hill, R.S. (1986a) *Policing the Colonial Frontier: The Theory and Practice of Coercive Social and Racial Control in New Zealand, 1767 - 1867*. Wellington, New Zealand: Historical Publications Branch, Dept. of Internal Affairs; Government Printer (History of policing in New Zealand).
- Hill, R.S. (1986b) *Policing the Colonial Frontier: The Theory and Practice of Coercive Social and Racial Control in New Zealand, 1767 - 1867*. Wellington, New Zealand: Historical



- Publications Branch, Dept. of Internal Affairs; Government Printer (History of policing in New Zealand).
- Hill, R.S. (2009) *Maori and the State: Crown–Maori Relations in New Zealand/Aotearoa, 1950–2000*. Wellington, New Zealand: Victoria University Press.
- Hinch, T.D. (2004) ‘Indigenous people and tourism’, in Lew, A.A., Hall, C.M., and Williams, A.M. (eds) *A Companion to Tourism*. Victoria, Australia: Blackwell Publishing Ltd, pp. 246–257.
- Hokowhitu, B. (2014) ‘Haka: Colonized Physicality, Body-logic and Embodied Sovereignty’, in Graham, L.R. and Penny, H.G. (eds) *Performing Indigeneity*. University of Nebraska Press (Global Histories and Contemporary Experiences), pp. 273–304. doi:[10.2307/j.ctt1d9nmw6.14](https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nmw6.14).
- Hole, B. (2007) ‘Playthings for the Foe: The Repatriation of Human Remains in New Zealand’, *Public Archaeology*, 6(1), pp. 5–27. doi:[10.1179/175355307X202848](https://doi.org/10.1179/175355307X202848).
- Houghton, P. (1980) *The first New Zealanders*. Hodder & Stoughton.
- Hudson, K.M. and Henderson, J.S. (2021) ‘Memories of the Maya: National Histories, Cultural Identities, and Academic Orthodoxy’, *AUC STUDIA TERRITORIALIA*, 21(1), pp. 11–44. doi:[10.14712/23363231.2021.8](https://doi.org/10.14712/23363231.2021.8).
- Hyland, N. (2019) ‘The message is Māori’, in Eckersall, P. and Grehan, H. (eds) *The Routledge Companion to Theatre and Politics*. 1st edn. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2019. | Series: Routledge theatre and performance companions: Routledge, pp. 257–260. doi:[10.4324/9780203731055-65](https://doi.org/10.4324/9780203731055-65).
- Jackson, M. (1997) ‘Intellectual Property Rights and Implications for Maori: An Interview with Moana Jackson’, in Pihama, L. et al. (eds) *Cultural and intellectual property rights: a series of readers examining critical issues in contemporary Māori society*. Auckland, New Zealand: Moko Productions (Economics, politics & colonisation, 2), pp. 30–31.
- Jones, C. (2017) *New treaty, new tradition: reconciling New Zealand and Māori Law*. Vancouver, Canada: UBC Press.
- Ka’ai-Mahuta, R. (2008) ‘The Impact of Language Loss on the Māori Performing Arts’, *Te Kaharoa*, 1(1), pp. 165–173. doi:[10.24135/tekaharoa.v1i1.139](https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v1i1.139).

- Ka'ai-Mahuta, R. (2011) 'The impact of colonisation on te reo Māori: A critical review of the State education system', *Te Kaharoa*, 4(1), pp. 195–225. doi:[10.24135/tekaharoa.v4i1.117](https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v4i1.117).
- Kamira, J. (2010) 'Maori in Sydney', *Sydney Journal*, 3(1), pp. 23–34. doi:[10.5130/sj.v3i1.1882](https://doi.org/10.5130/sj.v3i1.1882).
- Kāretu, T. (1993) *Haka! The Dance of a Noble People*. Auckland, New Zealand: Reed Books.
- Kawharu, I.H. (1977) *Maori land tenure : Studies of a changing institution*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Kawharu, M. (2000) 'Kaitiakitanga: A Maori anthropological perspective of the Maori socio-environmental ethic of resource management', *The Journal of the Polynesian Society*, 109(4), pp. 349–370.
- Kawharu, M. (2003) 'Indigenous governance in museums: a case study, the Auckland War Memorial Museum', in Fforde, C., Hubert, J., and Tumbull, P. (eds) *The Dead and their Possessions: The repatriation in principles, policy and practice*. London, UK: Routledge, pp. 311–320.
- Keesing, R.M. (1989) 'Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific', *The Contemporary Pacific*, 1(1/2), pp. 19–42.
- Keiha, P. and Moon, P. (2008) 'The Emergence and Evolution of Urban Māori Authorities: A Response to Māori Urbanisation', *Te Kaharoa*, 1(1), pp. 1–17. doi:[10.24135/tekaharoa.v1i1.132](https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v1i1.132).
- King, M. (1988) *Apirana Ngata : e tipu e rea*. Wellington, New Zealand. School Publications Branch, Dept. of Education.
- Kolig, E. (1986) 'Andreas Reischek and the Maori: Villainy or the Nineteenth-Century Scientific Ethos?', *Pacific Studies*, 10(1), pp. 55–78.
- Kolig, E. (2000) 'Of Condoms, Biculturalism, and Political Correctness. The Maori Renaissance and Cultural Politics in New Zealand', *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 46, pp. 231–252.
- Koskenniemi, M. (2011) *Histories of international law: dealing with eurocentrism*. Utrecht, Netherland: Universiteit Utrecht.

- Kukutai, T. and Pawar, S. (2013) *A Socio-demographic Profile of Māori living in Australia* (NIDEA Working Papers No 3). University of Waikato, National Institute of Demographic and Economic Analysis.
- Kuprecht, K. (2012) 'The Concept of "Cultural Affiliation" in NAGPRA: Its Potential and Limits in the Global Protection of Indigenous Cultural Property Rights', *International Journal of Cultural Property*, 19(1), pp. 33–63. doi:[10.1017/S0940739112000057](https://doi.org/10.1017/S0940739112000057).
- Kuprecht, K. (2014) *Indigenous Peoples' Cultural Property Claims: Repatriation and Beyond*. Lucerne, Switzerland: Springer International Publishing.  
doi:[10.1007/978-3-319-01655-9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-01655-9).
- Kurin, R. (2004) 'Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal', *Museum International*, 56(1–2), pp. 66–77. doi:[10.1111/j.1350-0775.2004.00459.x](https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00459.x).
- Lai, J.C. (2010) 'Māori Culture in the Modern World: Its Creation, Appropriation and Trade', *icall Working Paper*, 2. doi:[10.2139/ssrn.1961482](https://doi.org/10.2139/ssrn.1961482).
- Lai, J.C. (2014) *Indigenous cultural heritage and intellectual property rights : learning from the New Zealand experience?* Lucerne, Switzerland: Springer.
- Lawson-Te Aho, K. and Liu, J.H. (2010) 'Indigenous Suicide and Colonization: The Legacy of Violence and the Necessity of Self-Determination', *New Zealand*, 4(1), pp. 124–133.
- Levine, H.B. (1991) 'Comment on Hanson's "The Making of the Maori"', *American Anthropologist*, 93(2), pp. 444–446. doi:[10.1525/aa.1991.93.2.02a00110](https://doi.org/10.1525/aa.1991.93.2.02a00110).
- Linnekin, J. (1991) 'Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity', *American Anthropologist*, 93(2), pp. 446–449. doi:[10.1525/aa.1991.93.2.02a00120](https://doi.org/10.1525/aa.1991.93.2.02a00120).
- Locke, J. (1960) *Two treatises of government*. Edited by P. Laslett. Cambridge, UK: Cambridge University Press. doi:[10.2307/j.ctv19fvzzk](https://doi.org/10.2307/j.ctv19fvzzk).
- Mahuika, N. (2015) "'Closing the Gaps": From Postcolonialism to Kaupapa Māori and Beyond', in Pihama, L. et al. (eds) *Kaupapa rangahau: a reader : a collection of readings from the Kaupapa Māori Research workshop series*. 2nd edn. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute, pp. 63–75.
- Mahuika, R. (2015) 'Kaupapa Māori theory is critical and anticolonial', in Pihama, L. et al. (eds) *Kaupapa rangahau: a reader : a collection of readings from the Kaupapa Māori*

- Research workshop series*. 2nd edn. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute, pp. 34–45.
- Maine, H.S. (1917) *Ancient law*. London, UK: J.M. Dent , E.P. Dutton.
- Mark, G.T. and Lyons, A.C. (2010) ‘Maori healers’ views on wellbeing: The importance of mind, body, spirit, family and land’, *Social Science & Medicine*, 70(11), pp. 1756–1764. doi:[10.1016/j.socscimed.2010.02.001](https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.02.001).
- Marks, G.C. (1991) ‘Indigenous Peoples in International Law: The Significance of Francisco De Vitoria and Bartolome De Las Casas.’, *Australian Year Book of International Law*, 13, pp. 1–51.
- Marsden, M. and Henare, T.A. (2003) ‘Kaitiakitanga: a definitive introduction to the holistic world view of the Māori’, in Royal, T.A.C. (ed.) *The Woven Universe: Selected Writings of Rev. Maori Marsden*. Wellington, New Zealand: Estate of Rev. Maori Marsden., pp. 54–72.
- Martínez Cobo, J.R. (1983) *Study of the problem of discrimination against indigenous populations : final report (last part)*. E/CN.4/Sub.2/1993/28. Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities.
- Mathur, A. (2003) ‘Who Owns Traditional Knowledge?’, *Economic and Political Weekly*, 38(42), pp. 4471–4481.
- Matthes, E.H. and Department of Philosophy, Florida State University (2016) ‘Cultural Appropriation Without Cultural Essentialism?’, *Social Theory and Practice*, 42(2), pp. 343–366. doi:[10.5840/soctheorpract201642219](https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642219).
- May, S., Hill, R. and Tiakiwai, S. (2006) *Bilingual Education in Aotearoa/New Zealand. Key findings from Bilingual/Immersion Education: Indicators of Good Practice*. Wellington, New Zealand: Ministry of Education.
- Mazer, S. (2011) ‘Performing Māori: Kapa Haka on the Stage and on the Ground’, *Popular Entertainment Studies*, 2(1), pp. 41–53.
- McCarthy, C. (2005) ‘Objects of Empire? Displaying Maori at International Exhibitions, 1873-1924’, *Journal of New Zealand Literature*, 23(1), pp. 52–70.
- McCarthy, C. (2007) *Exhibiting Māori : a history of colonial cultures of display*. Wellington, New Zealand: Te Papa Press.

- McCarthy, C. *et al.* (2013) 'Mana Taonga: Connecting Communities with New Zealand Museums through Ancestral Māori Culture', *Museum International*, 65(1–4), pp. 5–15. doi:[10.1111/muse.12028](https://doi.org/10.1111/muse.12028).
- McEvelley, T. (1984) 'Doctor Lawyer Indian Chief', *Artforum*, November, pp. 54–61.
- McLean, M. (1964) 'A Preliminary Analysis of 87 Maori Chants', *Ethnomusicology*, 8(1), p. 41. doi:[10.2307/849771](https://doi.org/10.2307/849771).
- McLean, M. (1965) 'Song Loss and Social Context among the New Zealand Maori', *Ethnomusicology*, 9(3), pp. 296–304. doi:[10.2307/850240](https://doi.org/10.2307/850240).
- McVicker, D. (2003) 'A Tale of Two Thompsons: The Contributions of Edward H. Thompson and J. Eric S. Thompson to Anthropology at the Field Museum', *Fieldiana. Anthropology*, (36), pp. 139–152.
- Mead, A.T.P. (1994) 'Misappropriation of indigenous knowledge: The next wave of colonisation.', *Otago Bioethics Report*, 3(1), pp. 4–7.
- Mead, H.M. (1986) *Magnificent te Maori/Te Maori whakahirahira: He korero whakanui i te Maori*. Auckland, New Zealand: Heinemann.
- Mead, H.M. (2016) *Tikanga Māori: Living by Maori Values*. Wellington, New Zealand: Huia Publishers.
- Meijl, T. van (2006) 'Multiple identifications and the dialogical self: urban Maori youngsters and the cultural renaissance', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(4), pp. 917–933. doi:[10.1111/j.1467-9655.2006.00370.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00370.x).
- Meijl, T. van (2009) 'Māori Intellectual Property Rights and the Formation of Ethnic Boundaries', *International Journal of Cultural Property*, 16(3), pp. 341–355. doi:[10.1017/S0940739109990245](https://doi.org/10.1017/S0940739109990245).
- Meijl, T. van (2012) "'To Sing is to be Happy": The Dynamics of Contemporary Maori Musical Practices', in *Austronesian Soundscapes: Performing Arts in Oceania and Southeast Asia*. Amsterdam University Press, pp. 277–294. doi:[10.1515/9789048508112-017](https://doi.org/10.1515/9789048508112-017).
- Metge, J. (1976) *The Maoris of New Zealand : Rautahi*. Rev. ed. London, UK: Routledge & K. Paul.

- Middleton, J. (2010) 'Ka Rangona te Reo: The Development of Māori-language Television Broadcasting in Aotearoa New Zealand', *Te Kaharoa*, 3, pp. 146–176. doi:[10.24135/tekaharoa.v3i1.122](https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v3i1.122).
- Moewaka-Barnes, H. (2015) 'Kaupapa Māori: Explaining the ordinary', in Pihama, L. et al. (eds) *Kaupapa rangahau: a reader : a collection of readings from the Kaupapa Māori Research workshop series*. 2nd edn. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute, pp. 29–33.
- Moon, P. (2009) 'A Chequered Renaissance: The Evolution of Maori Society, 1984-2004', *Te Kaharoa*, 2(1), pp. 23–41. doi:[10.24135/tekaharoa.v2i1.123](https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v2i1.123).
- Mueser, B. (2018) 'The nation and property in Vattel's theory of territory', *Global Intellectual History*, 3(2), pp. 137–155. doi:[10.1080/23801883.2018.1450615](https://doi.org/10.1080/23801883.2018.1450615).
- New Zealand Police Ngā Pirihimana o Aotearoa (2006) *Policing with confidence, the New Zealand way: Strategic plan to 2010*. Wellington, New Zealand: New Zealand Police Ngā Pirihimana o Aotearoa.
- New Zealand Police Ngā Pirihimana o Aotearoa (2020) *Annual report 2019/2020*. Wellington, New Zealand: New Zealand Police Ngā Pirihimana o Aotearoa.
- Ngata, A.T. (1943) *The price of citizenship: Ngarimu V.C.* Wellington, New Zealand: Whitcombe & Tombs.
- Nguyen, C.T. and Strohl, M. (2019) 'Cultural appropriation and the intimacy of groups', *Philosophical Studies*, 176(4), pp. 981–1002. doi:[10.1007/s11098-018-1223-3](https://doi.org/10.1007/s11098-018-1223-3).
- O'Biso, C. (1987) *First light*. Auckland, New Zealand: Heinemann Publishers.
- Oguamanam, C. (2006) *International law and indigenous knowledge: intellectual property, plant biodiversity, and traditional medicine*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- O'Hara, C. (2020) 'The Andreas Reischek collection in Vienna and New Zealand's attempts at repatriation', in Fforde, C., McKeown, C.T., and Keeler, H. (eds) *The Routledge Companion to indigenous repatriation: Return, reconcile, renew*. London, UK: Routledge, pp. 438–451.
- Orakhelashvili, A. (2006) 'The Idea of European International Law', *European Journal of International Law*, 17(2), pp. 315–347. doi:[10.1093/ejil/chl004](https://doi.org/10.1093/ejil/chl004).

- Ostrom, E. (2003) 'How Types of Goods and Property Rights Jointly Affect Collective Action', *Journal of Theoretical Politics*, 15(3), pp. 239–270. doi:[10.1177/0951692803015003002](https://doi.org/10.1177/0951692803015003002).
- Paenga, M.D.T.A. (2008) *Te Māoritanga: wellbeing and identity. Kapa haka as a vehicle for Māori health promotion*. PhD Thesis. Auckland University of Technology.
- Palmer, C. and Tano, M.L. (2004) *Mokomokai: commercialization and desecralization*. Electric version. Denver, Colorado: International Institute for Indigenous Resource Management.
- Paterson, R.K. (2009) 'Taonga Maori Renaissance: Protecting the Cultural Heritage of Aotearoa/New Zealand', in Nafziger, J.A.R. and Nicgorski, A.M. (eds) *Cultural Heritage Issues: The Legacy of Conquest, Colonization and Commerce*. Leiden, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 107–134.
- Pearce, S.M. (1994) 'Thinking about things', in Pearce, S.M. (ed.) *Interpreting objects and collections*. London, UK: Routledge, pp. 137–144.
- Peers, L. and Brown, A.K. (2005) 'Introduction', in Peers, L. and Brown, A.K. (eds) *Museums and Source Communities: a Routledge Reader*. New York: Routledge, pp. 1–16.
- Penner, J.E. (1996) 'The Bundle of Rights Picture of Property', *UCLA Law Review*, 43(3), pp. 711–820.
- Pihama, L. (2015) 'Kaupapa Māori theory: Transforming theory in Aotearoa', in Pihama, L. et al. (eds) *Kaupapa rangahau: a reader : a collection of readings from the Kaupapa Māori Research workshop series*. 2nd edn. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute, pp. 5–15.
- Pihama, L., Tipene, J. and Skipper, H. (2014) *Ngā hua ā Tāne Rore: the benefits of kapa haka*. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute.
- Pool, D.I. (1991) *Te Iwi Maori : a New Zealand population past, present & projected*. Auckland, New Zealand: Auckland University Press.
- Rabkin, J. (1997) 'Grotius, Vattel, and Locke: An Older View of Liberalism and Nationality', *The Review of Politics*, 59(2), pp. 293–322. doi:[10.1017/S0034670500026644](https://doi.org/10.1017/S0034670500026644).
- Rangiwai, B. (2017) 'Maori Prophetic Movements as Sites of Political Resistance: A Critical Analysis', *Te Kaharoa*, 10(1), pp. 130–192. doi:[10.24135/tekaharoa.v10i1.160](https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v10i1.160).

- Rankin, A. (2020) *The price of citizenship? Māori, Fijian and Tongan soldiers under New Zealand command in the Second World War*. Doctoral Thesis. The University of Western Australia. doi:[10.26182/bq1p-re11](https://doi.org/10.26182/bq1p-re11).
- Reed, A.W. (1999) *Maori Myths and Legendary Tales*. Auckland, New Zealand: New Holland Publishers (NZ) Ltd.
- Richards, P. and Ryan, C. (2004) 'The Aotearoa Traditional Maori Performing Arts Festival 1972–2000. A Case Study of Cultural Event Maturation', *Journal of Tourism and Cultural Change*, 2(2), pp. 94–117. doi:[10.1080/14766820408668171](https://doi.org/10.1080/14766820408668171).
- Riseman, N. (2014) 'The Rise of Indigenous Military History: Indigenous military history', *History Compass*, 12(12), pp. 901–911. doi:[10.1111/hic3.12205](https://doi.org/10.1111/hic3.12205).
- Robinson, D., Raven, M. and Hunter, J. (2018) 'The limits of ABS laws: why Gumbi Gumbi and other bush foods and medicines need specific indigenous knowledge protections', in Lawson, C. and Adhikari, K. (eds) *Biodiversity, genetic resources and intellectual property: developments in access and benefit sharing*. New York: Routledge (Routledge research in intellectual property), pp. 185–207.
- Robley, M.-G. (1896) *Moko: or Maori tattooing*. London, UK: Chapman and Hall.
- Rogers, R.A. (2006) 'From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation', *Communication Theory*, 16(4), pp. 474–503. doi:[10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x).
- Sakamoto, H. (2014) *A Japanese Theatrical Producer's Encounter with Kapa Haka: Māori Performing Arts, Education, and a Democratic Community in the Making in Today's Aotearoa New Zealand*. PhD Thesis. Te Whare Wānanga o Tāmaki-Makaurau The University of Auckland.
- Salmond, A. (1976) *Hui: A Study Of Maori Ceremonial Gatherings*. 2nd edn. Auckland, New Zealand: Heinemann Reed.
- Salmond, A. (1991) *Two worlds : first meetings between Maori and Europeans, 1642-1772*. Auckland, New Zealand: Penguin Books Ltd.
- Schneider, A. (2003) 'On“appropriation”. A critical reappraisal of the concept and its application in global art practices', *Social Anthropology*, 11(2), pp. 215–229. doi:[10.1111/j.1469-8676.2003.tb00169.x](https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2003.tb00169.x).



- Schorch, P., McCarthy, C. and Hakiwai, A. (2016) 'Globalizing Māori Museology: Reconceptualizing Engagement, Knowledge, and Virtuality through Mana Taonga', *Museum Anthropology*, 39(1), pp. 48–69. doi:[10.1111/muan.12103](https://doi.org/10.1111/muan.12103).
- Seidemann, R.M. (2004) 'Bones of contention: comparative examination of law governing human remains from archaeological contexts in formerly colonial countries', *Louisiana Law Review*, 64(3), pp. 545–588.
- Seliger, M. (1963) 'Locke's Natural Law and the Foundation of Politics', *Journal of the History of Ideas*, 24(3), p. 337. doi:[10.2307/2708211](https://doi.org/10.2307/2708211).
- Sibley, C.G. and Liu, J.H. (2004) 'Attitudes towards biculturalism in New Zealand: Social dominance and Pakeha attitudes towards the general principles and resource-specific aspects of bicultural policy', *New Zealand Journal of Psychology*, 33(2), pp. 88–99.
- Simpson, M.G. (1994) 'A Grave Dilemma: Native Americans and Museums in the USA', *Journal of Museum Ethnography*, 6, pp. 25–37.
- Singer, J.W. (2000) *Entitlement: The Paradoxes of Property*. New Haven Conn.: Yale University Press.
- Sissons, J. (1993) 'The Systematisation of Tradition: Maori Culture as a Strategic Resource', *Oceania*, 64(2), pp. 97–116. doi:[10.1002/j.1834-4461.1993.tb02457.x](https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1993.tb02457.x).
- Sissons, J. (2004) 'Maori Tribalism and Post-Settler Nationhood in New Zealand', *Oceania*, 75(1), pp. 19–31.
- Smith, G. (2015) 'The dialectic relation of theory and practice in the development of Kaupapa Māori Praxis', in Pihama, L. et al. (eds) *Kaupapa rangahau: a reader : a collection of readings from the Kaupapa Māori Research workshop series*. 2nd edn. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute, pp. 17–27.
- Smith, G.H. (1992) 'Research Issues Related to Māori Education', in. Auckland, New Zealand: Research Unit for Māori Education, University of Auckland.
- Smith, L.T. (2012) *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. 2nd edn. Dunedin, New Zealand: Otago University Press.
- Smith, L.T. (2015) 'Kaupapa Māori Research: Some Kaupapa Māori Principles', in Pihama, L. et al. (eds) *Kaupapa rangahau: a reader : a collection of readings from the Kaupapa*

- Māori Research workshop series*. 2nd edn. Hamilton, New Zealand: Te Kotahi Research Institute, pp. 47–53.
- South, N. (2013) ‘The ‘corporate colonisation of nature’: Bio-prospecting, bio-piracy and the development of green criminology’, in White, R. (ed.) *Transnational Environmental Crime*. New York: Routledge, pp. 341–358.
- Spoonley, P. and Meares, C.L. (2011) ‘Laissez-Faire Multiculturalism and Relational Embeddedness: Ethnic Precincts in Auckland’, *Cosmopolitan Civil Societies: An Interdisciplinary Journal*, 3(1), pp. 42–64. doi:[10.5130/ccs.v3i1.1590](https://doi.org/10.5130/ccs.v3i1.1590).
- Stafford, D. (1977) *Romantic Past of Rotorua*. Wellington, New Zealand: Reed.
- Stafford, D. (2016) *Te Arawa*. Auckland, New Zealand: Oratia Books.
- Stafford, J. and Williams, M. (2008) ‘Apirana Turupa Ngata, 1874–1950’, *Kōtare : New Zealand Notes & Queries*, 7(2), pp. 123–131. doi:[10.26686/knznq.v7i2.668](https://doi.org/10.26686/knznq.v7i2.668).
- Standfield, R. and Stevens, M. (2019) ‘New Histories but Old Patterns: Kāi Tahu in Australia’, in Stead, V. and Altman, J. (eds) *Labour Lines and Colonial Power: Indigenous and Pacific Islander Labour Mobility in Australia*. Canberra, Australia: ANU Press and Aboriginal History Inc, pp. 103–131.
- Stats New Zealand (2017) *Statistical standard for geographic areas 2018*. Wellington, New Zealand: Stats New Zealand Tatauranga Aotearoa.
- Strathern, M. (1996) ‘Cutting the Network’, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3), pp. 517–535. doi:[10.2307/3034901](https://doi.org/10.2307/3034901).
- Strum, J.C. (1955) ‘The Ngatiponeke Young Maori Club’, in *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department, pp. 29–35.
- Sullivan, A. (2016) ‘The politics of reconciliation in New Zealand’, *Political Science*, 68(2), pp. 124–142. doi:[10.1177/0032318716676290](https://doi.org/10.1177/0032318716676290).
- Sullivan, B. and Tuffery-Huria, L. (2014) ‘New Zealand: Wai 262 report and after’, *Journal of Intellectual Property Law & Practice*, 9(5), pp. 403–410. doi:[10.1093/jiplp/jpu040](https://doi.org/10.1093/jiplp/jpu040).
- Sweetman, L.E. and Zemke, K. (2019) ‘Claiming Ka Mate: Māori Cultural Property and the Nation’s Stake’, in Gunderson, F., Lancefield, R.C., and Woods, B. (eds) *The Oxford Handbook of Musical Repatriation*. Oxford University Press, pp. 700–722. doi:[10.1093/oxfordhb/9780190659806.013.38](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190659806.013.38).

- Tahana, N. *et al.* (2000) 'Tourism and Maori development in Rotorua'. Available at: <https://hdl.handle.net/10182/119>.
- Tapsell, P. (2003) 'Partnership in museums: a tribal Maori response to repatriation', in Fforde, C., Hubert, J., and Tumbull, P. (eds) *The Dead and their Possessions: The repatriation in principles, policy and practice*. London, UK: Routledge, pp. 302–310.
- Tapsell, P. (2016) 'Museums as cemeteries: do the living really matter?', in Field, L., Watkins, J., and Gnecco, C. (eds) *Challenging the Dichotomy: The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*. Arizona: University of Arizona Press, pp. 197–218.
- Tapsell, P. (2020) 'When the living forget the dead: The cross-cultural complexity of implementing the return of museum-held ancestral remains', in Fforde, C., McKeown, C.T., and Keeler, H. (eds) *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation*. London, UK: Routledge, pp. 259–276.
- Tauroa, H., Tauroa, P. and Hanly, G. (1986) *Te Marae: A guide to customs & protocol*. Reprint. Birkenhead, Auckland: Reed Books.
- Te Ao Hou (1954) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1964a) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1964b) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1965a) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1965b) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1965c) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1966) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Ao Hou (1973) *Te Ao Hou*. Wellington, New Zealand: Maori Affairs Department.
- Te Awekotuku, N. (1981) *The sociocultural impact of tourism on the Te Arawa people of Rotorua, New Zealand*. PhD Thesis. University of Waikato.
- Te Awekotuku, N. (1991) *Mana wahine Maori: Selected writings on Maori women's art, culture, and politics*. Auckland, New Zealand: New Women's Press.
- Te Awekotuku, N. (2002) 'More than skin deep: Ta Moko today', in Barkan, E. and Bush, R. (eds) *Claiming the Stones, Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*. Los Angeles: Getty Publish Institute, pp. 243–254.

- Te Matatini Society Incorporated (2013) *Business Plan 2013-2016*. Wellington, New Zealand: Te Matatini Society Incorporated.
- Te Matatini Society Incorporated (2015) *Annual report 1 July 2014 to 30 June 2015*. Wellington, New Zealand: Te Matatini Society Incorporated.
- Te Matatini Society Incorporated (2017) *Te pītau whakarei: Strategic plan 2017-2027*. Wellington, New Zealand: Te Matatini Society Incorporated.
- Te Matatini Society Incorporated (2018) *Annual report 2017-2018*. Wellington, New Zealand: Te Matatini Society Incorporated.
- Te Matatini Society Incorporated (2019) *Annual report 1 July 2018 to 30 June 2019*. Wellington, New Zealand: Te Matatini Society Incorporated.
- Te Matatini Society Incorporated (2020) *Ngā ture o te whakataetae ā-motu: Competition rules for the Te Matatini National Festival*. Wellington, New Zealand: Te Matatini Society Incorporated.
- Terruhn, J. (2019) ‘Settler Colonialism and Biculturalism in Aotearoa/New Zealand’, in Ratuva, S. (ed.) *The Palgrave Handbook of Ethnicity*. Singapore: Springer Singapore, pp. 1–17. doi:[10.1007/978-981-13-0242-8\\_71-1](https://doi.org/10.1007/978-981-13-0242-8_71-1).
- Thomas, A. (2007) ‘“Pokarekare”: An Overlooked New Zealand Folksong?’, *Journal of Folklore Research: An International Journal of Folklore and Ethnomusicology*, 44(2–3), pp. 227–237. doi:[10.2979/JFR.2007.44.2-3.227](https://doi.org/10.2979/JFR.2007.44.2-3.227).
- Thomas, N. (1991) ‘Against Ethnography’, *Cultural Anthropology*, 6(3), pp. 306–322. doi:[10.1525/can.1991.6.3.02a00030](https://doi.org/10.1525/can.1991.6.3.02a00030).
- Thomas, N. (1995) ‘Kiss the Baby Goodbye: “Kowhaiwhai” and Aesthetics in Aotearoa New Zealand’, *Critical Inquiry*, 22(1), pp. 90–121. doi:[10.1086/448783](https://doi.org/10.1086/448783).
- Thomas, N. (1999) *Possessions: indigenous art, colonial culture*. New York: Thames and Hudson.
- Thorner, S.G. (2010) ‘Imagining an Indigital Interface: Ara Irititja Indigenizes the Technologies of Knowledge Management’, *Collections: A journal for Museums and Archives Professionals*, 6(3), pp. 125–146. doi:[10.1177/155019061000600303](https://doi.org/10.1177/155019061000600303).

- Threedy, D.L. (2009) 'Claiming the Shields: Law, Anthropology, and the Role of Storytelling in a NAGPRA Repatriation Case Study', *Journal of Land, Resources & Environmental Law*, 29(1), pp. 91–119.
- Todd, D.L. (1990) 'Notes on appropriation. Parallelogramme', *Parallelogramme*, 16(1), pp. 24–33.
- Trask, H.-K. (1991) 'Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle', *The Contemporary Pacific*, 3(1), pp. 159–167.
- Tully, J. (1993) *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press (Ideas in Context). doi:[10.1017/CBO9780511607882](https://doi.org/10.1017/CBO9780511607882).
- Voyce, M. (1989) 'MAORI HEALERS IN NEW ZEALAND: THE TOHUNGA SUPPRESSION ACT 1907', *Oceania*, 60(2), pp. 99–123. doi:[10.1002/j.1834-4461.1989.tb02347.x](https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1989.tb02347.x).
- Vrdoljak, A.F. (2008) *International Law, Museums and the Return of Cultural Objects*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waikato, T. (2005) 'He Kaitiaki Mātauranga: Building a protection regime for Maori traditional knowledge', *Yearbook of New Zealand Jurisprudence*, 8(2), pp. 344–410.
- Waitangi Tribunal (1989) *Report of the Waitangi Tribunal on the te reo Maori claim. Wai 11*. Wellington, New Zealand: Waitangi Tribunal, Dept. of Justice.
- Waitangi Tribunal (2011a) *Ko Aotearoa tēnei: a report into claims concerning New Zealand law and policy affecting Māori culture and identity. Wai 262. Te taumata tuarua. Volume 2. Te taumata tuarua. Volume 1*. Wellington, New Zealand: Legislation Direct.
- Waitangi Tribunal (2011b) *Ko Aotearoa tēnei: a report into claims concerning New Zealand law and policy affecting Māori culture and identity. Wai 262. Te taumata tuarua. Volume 2. Te taumata tuarua. Volume 2*. Wellington, New Zealand: Legislation Direct.
- Waitangi Tribunal (2011c) *Ko Aotearoa tēnei: te taumata tuatahi : a report into claims concerning New Zealand law and policy affecting Māori culture and identity*. Wellington, New Zealand: Legislation Direct.
- Walker, D.P. *et al.* (2021) 'Environmental and spatial planning with ngā Atua kaitiaki: A mātauranga Māori framework', *New Zealand Geographer*, 77(2), pp. 90–100. doi:[10.1111/nzg.12300](https://doi.org/10.1111/nzg.12300).

- Walker, E. *et al.* (2019) 'Kaitiakitanga, place and the urban restoration agenda', *New Zealand Journal of Ecology*, 43(3), pp. 1–8. doi:[10.20417/nzjecol.43.34](https://doi.org/10.20417/nzjecol.43.34).
- Ward, A. (1974) *A Show of Justice: Racial 'Amalgamation' in Nineteenth Century New Zealand*. Canberra, Australia: Australian National University Press.
- Watene, K. (2016) 'Valuing nature: Māori philosophy and the capability approach', *Oxford Development Studies*, 44(3), pp. 287–296. doi:[10.1080/13600818.2015.1124077](https://doi.org/10.1080/13600818.2015.1124077).
- Webster, G.C. (1995) 'The Potlatch Collection Repatriation', *University of British Columbia Law Review*, 1995, pp. 137–142.
- Webster, S.S. (1998) *Patrons of Maori culture: power, theory, and ideology in the Maori renaissance*. Dunedin, New Zealand: University of Otago Press.
- Weed, W.H. (1912) *Geysers...* Washington: Government Printing Office.
- Wehipeihana, N. *et al.* (2010) *Building diversity: understanding the factors that influence Māori to join Police*. Wellington, New Zealand: New Zealand Police.
- Westerskov, K.E. (1980) 'The Austrian Andreas Reischek's Ornithological Exploration and Collecting in New Zealand 1877 - 1889', *Otago German Studies*, 1, pp. 275–289. doi:[10.11157/ogs-vollid110](https://doi.org/10.11157/ogs-vollid110).
- Westlake, J. (1894) *Chapters on the Principles of International Law*. London, UK: Cambridge University Press.
- Wexler, L. (2009) 'The Importance of Identity, History, and Culture in the Wellbeing of Indigenous Youth', *The Journal of the History of Childhood and Youth*, 2(2), pp. 267–276. doi:[10.1353/hcy.0.0055](https://doi.org/10.1353/hcy.0.0055).
- White, P.A. *et al.* (2020) 'Kaitiaki flow and management regime in the spring-fed Awahou Stream, Lake Rotorua', *Journal of Hydrology*, 59(1), pp. 63–78.
- Whitinui, P. (2007) *The Indigenous Factor: Exploring Kapa Haka as a Culturally Responsive Learning Environment in Mainstream Secondary Schools*. PhD Thesis. University of Auckland.
- Whitinui, P. (2008) 'Kapa Haka counts: Improving participation levels of Māori students in mainstream secondary schools', *MAI Review*, 3, pp. 1–14.

- Williams, D.V. (2019) ‘The continuing impact of amalgamation, assimilation and integration policies’, *Journal of the Royal Society of New Zealand*, 49(sup1), pp. 34–47.  
doi:[10.1080/03036758.2019.1677252](https://doi.org/10.1080/03036758.2019.1677252).
- Williams, R.A. (1983) ‘The medieval and renaissance origins of the status of the american indian in western legal thought’, *Southern California Law Review*, 57(1), pp. 1–100.
- Wilson, I.T. (2020) ‘The Misappropriation of the Haka: Are the Current Legal Protections around Mātauranga Māori in Aotearoa New Zealand Sufficient?’, *Victoria University of Wellington Law Review*, 51(4), pp. 523–558. doi:[10.26686/vuwlr.v51i4.6698](https://doi.org/10.26686/vuwlr.v51i4.6698).
- WIPO (2006) *WIPO/GRTKF/IC/9/4*. Geneva: WIPO: Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore.
- WIPO (2007) *WIPO/GRTKF/IC/12/5(c)*. Geneva: WIPO: Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore.
- Xanthaki, A. and O’Sullivan, D. (2009) ‘Indigenous Participation in Elective Bodies: The Maori in New Zealand’, *International Journal on Minority and Group Rights*, 16(2), pp. 181–207. doi:[10.1163/157181109X427734](https://doi.org/10.1163/157181109X427734).
- Young, J.O. (2005) ‘Profound Offense and Cultural Appropriation’, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 63(2), pp. 135–146. doi:[10.1111/j.0021-8529.2005.00190.x](https://doi.org/10.1111/j.0021-8529.2005.00190.x).
- Youngerman, S. (1974) ‘Maori Dancing since the Eighteenth Century’, *Ethnomusicology*, 18(1), pp. 75–100. doi:[10.2307/850061](https://doi.org/10.2307/850061).
- Ziff, B.H. and Rao, P.V. (1997) ‘Introduction to cultural appropriation: A framework for analysis’, in Ziff, B.H. and Rao, P.V. (eds) *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. New Jersey: Rutgers University Press, pp. 1–27.

〈日本語文献〉

- 青柳まちこ (1999) 「漁業補償と都市のマオリたち：イウイをめぐる論争」 青柳清孝・松山利夫編 『先住民と都市：人類学の新しい地平』 青木書店 pp.59–77.
- アルパーズ, アントニー (1982) 『マオリ神話：南太平洋の神々と英雄たち』 (井上英明訳) サイマル出版会.

- アンダーソン, ベネディクト (2007) 『定本 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』  
(白石隆・白石さや訳)書籍工房早山.
- 飯田卓 (2010) 「ブリコラージュ実践の共同体: マダガスカル, ヴェズ漁村におけるグローバルなフローの流用 (<特集> 「グローバリゼーション」 を越えて)」 『文化人類学』  
75(1): 60–80.
- 伊藤泰信 (2007) 『先住民の知識人類学—ニュージーランド=マオリの知と社会に関するエスノグラフィ』世界思想社.
- 今村健一郎 (2011) 『労働と所有の哲学: ジョン・ロックから現代へ』昭和堂.
- 小坂田裕子 (2017) 『先住民族と国際法: 剥奪の歴史から権利の承認へ』信山社.
- 神山歩未 (2013) 「マオリの環境保護とマオリ・ポリティクス: 口頭伝承タニファをめぐって」 『日本オセアニア学会NEWSLETTER』 105: 10–19.
- 窪田幸子 (2009) 「普遍性と差異をめぐるポリティクス: 先住民の人類学的研究」野林厚志・窪田幸子編 『「先住民」とはだれか』世界思想社 pp.1–14.
- 窪田幸子 (2021) 「先住民族との和解にむけて: 謝罪、補償とトラウマの修復」 『アイヌ・先住民研究』 1: 67–82.
- クリフォード, ジェイムズ (2002) 『ルーツ: 20世紀後期の旅と翻訳』 (毛利嘉孝・有元健・柴山麻妃・島村奈生子・福住廉・遠藤水城訳)月曜社.
- クリフォード, ジェイムズ (2003) 『文化の窮状: 二十世紀の民族誌、文学、芸術』 (太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満・古谷嘉章・星埜守之訳)人文書院.
- クリフォード, ジェイムズ (2020) 『リターンズ: 二十一世紀に先住民になること』 (星埜守之訳)みすず書房.
- クリフォード, ジェイムズ・マーカス, ジョージ (1996) 『文化を書く』 (春日直樹・足羽與志子・橋本和也・多和田裕司・西川麦子・和邇悦子訳)紀伊國屋書店.
- サイド, エドワード (1993)a 『オリエンタリズム 下』 (今沢紀子訳)平凡社.
- サイド, エドワード (1993)b 『オリエンタリズム 上』 (今沢紀子訳)平凡社.
- 清水昭俊 (1999) 「忘却のかなたのマリノフスキー: 1930年代における文化接触研究」 『国立民族学博物館研究報告』 23(3): 543–634.
- 秦玲子 (2011) 「マオリのタトゥー、モコの断絶と復興: 彫師の語りを中心に」 『日本ニュージーランド学会誌』 18: 53–66.



- 秦玲子 (2012) 「コンタクト・ゾーンにおける実践：ニュージーランド・マオリのタトゥー  
「モコ」と世界の「Tattoo」」 『コンタクト・ゾーン』 5: 108-123.
- スチュアート ヘンリ (1999) 「都市のマオリ：その歴史と現状」 青柳清孝・松山利夫編 『先  
住民と都市：人類学の新しい地平』 青木書店 pp.163-179.
- スチュアート ヘンリ (2009) 「先住民の歴史と現状」 野林厚志・窪田幸子編 『「先住民」と  
はだれか』 世界思想社 pp.16-37.
- 関根康政編 (2004) 『〈都市的なるもの〉の現在：文化人類学的考察』 東京大学出版会.
- セルトー, ミッシェル (1987) 『日常の実戦のポイエティック』 (山田登世子訳) 国文社.
- 常本照樹 (2005) 「先住民族の文化と知的財産の国際的保障」 『知的財産法政策学研究』 8:  
13-36.
- 内藤暁子 (1999) 「都市のマオリ：その歴史と現状」 青柳清孝・松山利夫編 『先住民と都  
市：人類学の新しい地平』 青木書店 pp.41-58.
- 内藤暁子 (2009) 「先住民の権利回復運動とマオリ・ルネッサンス」 印東道子・梅崎昌裕・  
遠藤央・風間計博・窪田幸子・中澤港・吉岡政徳編 『オセアニア学』 京都大学学術  
出版会 pp.484-491.
- 平松紘・申恵丰・マクリン, ジェラルド, ポール (2000) 『ニュージーランド先住民マオリの  
人権と文化』 明石書店.
- 深山直子 (2012) 『現代マオリと「先住民の運動」—土地・海・都市そして環境』 風響社.
- 藤田弘夫 (1987) 「都市と国家:戦争・内乱・革命」 藤田弘夫・吉原直樹編 『都市・社会学と  
人類学からの接近』 ミネルヴァ書房 pp.2-21.
- ホブズボウム, エリック・レンジャー, テレンス編 (1992) 『創られた伝統』 (前川啓治・梶  
原景昭訳) 紀伊國屋書店.
- 松島泰勝・木村朗 (2019) 『大学による盗骨：研究利用され続ける琉球人・アイヌ遺骨』 耕  
文社.
- 山下晋司 (1999) 『バリ観光人類学のレッスン』 東京大学出版会.
- 吉岡政徳 (2005) 『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』  
風響社.
- 吉岡政徳 (2016) 『ゲマインシャフト都市—南太平洋の都市人類学』 風響社.
- 吉田憲司 (1999) 『文化の「発見」：驚異の部屋からヴァーチャル・ミュージアムまで』 岩  
波書店.

ワイカト, タニア (2008) 「ニュージーランドにおけるマオリの知的財産の保護」 (田上麻衣子, 翻訳者) 『知的財産法政策学研究』 19: 221–241.

〈ウェブサイト、新聞〉

Australian Bureau of Statistics (2016) *2016 Census*. Available at: <https://www.abs.gov.au/census> (Accessed: 24 January 2022).

Department of Corrections (2021) *Prison facts and statistics - June 2021*. Available at: [https://www.corrections.govt.nz/resources/statistics/quarterly\\_prison\\_statistics/prison\\_stats\\_june\\_2021](https://www.corrections.govt.nz/resources/statistics/quarterly_prison_statistics/prison_stats_june_2021) (Accessed: 31 October 2021).

Electoral Commission Te Kaitiaki Take Kōwhiri (no date) *Democracy in NZ, Elections*. Available at: <https://elections.nz/home/> (Accessed: 1 November 2021).

Griggs, K. (2001) ‘Maori take on hi-tech Lego toys’, 26 October. Available at: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/1619406.stm> (Accessed: 31 October 2021).

*Italians drive ahead with Car Mate haka [video clip]* (2006) *NZ Herald*. Available at: <https://www.nzherald.co.nz/kahu/italians-drive-ahead-with-car-mate-haka-video-clip/SN5FN3YTZDQZAJRP7DLCPKNZNI/> (Accessed: 31 October 2021).

Martin, G. (2018) *Pākehā woman with tā moko accused of cultural appropriation*, *NZ Herald*. Available at: <https://www.nzherald.co.nz/kahu/pakeha-woman-with-ta-moko-accused-of-cultural-appropriation/Z3GYQEA2IZY4HWAPYEVJFA2N3Y/> (Accessed: 31 October 2021).

New Zealand Police Ngā Pirihimana o Aotearoa (no date) *Police haka*, *New Zealand Police*. Available at: <https://www.police.govt.nz/about-us/maori-police/haka> (Accessed: 1 November 2021).

New Zealand’s National Certificates of Educational Achievement (no date) *Te Ao Haka | NCEA*. Available at: <https://ncea.education.govt.nz/arts/te-ao-haka?view=learning> (Accessed: 7 November 2021).

'No time' for Maori input into haka ad (2006) *NZ Herald*. Available at: <https://www.nzherald.co.nz/kahu/no-time-for-maori-input-into-haka-ad/JZGXR7R3OIXSCIJXWCZONWCAQ4/> (Accessed: 31 October 2021).

Stats New Zealand (2018) *2018 Census*. Available at: <https://www.stats.govt.nz/> (Accessed: 1 November 2021).

Te Puni Kōkiri (no date) *Te Arawa Waka | Te Kahui Mangai*. Te Puni Kokiri. Available at: <https://www.tkm.govt.nz/region/te-arawa-waka/> (Accessed: 31 October 2021).

*Te Reo now an aggregate item for Te Matatini* (no date) *Te Ao Māori News*. Available at: <https://www.teaomaori.news/te-reo-now-aggregate-item-te-matatini> (Accessed: 15 January 2022).

*The Origins of Ka Mate* (no date). Available at: <https://www.ngatittoa.iwi.nz/ka-mate/the-origins-of-ka-mate> (Accessed: 31 October 2021).

Wiltshire, L. (2021) *New Māori Performing Arts NCEA subject a step towards equity in education system*, *Stuff*. Available at: <https://www.stuff.co.nz/national/education/124003116/new-mori-performing-arts-ncea-subject-a-step-towards-equity-in-education-system> (Accessed: 26 October 2021).

本論における主要なマオリ語語彙（50音順）

アオテアロア Aotearoa

ニュージーランド

イウイ iwi

部族

ウイリ wiri

手を素早く回転させる動き

ウルパ urupa

墓、墓地

カイツィアキ kaitiaki

保護者、管理者

カイツィアキタンガ kaitiakitanga

保護、管理

カウパパ kaupapa

目的、原則

カウパパ・マオリ kaupapa Māori

マオリのやり方

カパハカ kapa haka

一連のマオリの歌と踊りを演じる舞台芸術、マオリの歌と踊りの総称

カラキア karakia

祈り

カラंगा karanga

呼びかけ、儀礼的な呼びかけ

キングタンガ kīngitanga

マオリ王擁立運動、マオリ王

コロワイ korowai

マント

タオンガ taonga

有形無形の文化的に価値のある重要なもの

タイアハ taiaha

装飾を施した、槍と棍棒が一体化した武器

タカヒ takahi

足踏み、スタンピング

タップ tapu

神聖性、禁忌

タンガタ tangata

人

タンガタ・フェヌア tangata whenua

土地の人、現地の人（マヌヒリの反対語）、先住民

タンギハンガ/タンギ tangihanga/tangi

葬式

ツイカンガ tikanga

マオリの文化的な規範、慣習

ツイノ・ランガツイラタンガ tino rangatiratanga

首長の権限、マオリの自己決定

ツプナ tupuna

先祖、祖先

トフンガ tohunga

呪術者、知恵者、司祭

ハカ haka

踊り、男性を中心とした力強い踊り（カパハカのプログラムのひとつ）

ハカ・タウトコ haka tautoko

お返しのためのハカ

パケハ pākehā

ヨーロッパ系ニュージーランド人、白人

パテレ pātere

モテアテア的一种（感情の起伏を表現し、明るめに力を込めて歌うもの）

パツ patu

木や骨、翡翠で作られる細長い扇形の棍棒

パパツアヌク Papatūānuku

母なる大地の神

ハプ hapū

準部族（イウイの下位集団）

ファイコレロ whaikōrero

スピーチ、儀礼的なスピーチ

ファカエケ whakaeke

舞台はじめ（カパハカのプログラムのひとつ）

ファカパパ whakapapa

系譜、系譜的な知識、系譜的なつながり

ファカウアナウンガタンガ whakawhanaungatanga

家族になること、家族のつながりを作ること、互いを知ること

ファカタエタエ whakataetae

競争、競技

ファカマラマ whakamārama

ある事柄を説明すること、教えること

ファカワテア whakawātea

舞台締め（カパハカのプログラムのひとつ）

ファナウ whānau

拡大家族（イウイの下位集団のハプの下位集団）

フイ hui

親族集団の集まりや会議

フィリ whiri

編み込む、織り込む（whiriaは変化型）

フェテロ whētero

目を見開いて舌を出す動作

フェヌア whenua

土地

プカナ pūkana

目を見開いて口をへの字にする動作

プホロ puhoro

脚に施す刺青

ポイ poi

ボールに紐をつけたもの、それを使った踊り（ポイダンス）（カパハカのプログラムのひとつ）

ポフィリ pōwhiri

歓待儀礼

ポロポロアキ poroporoaki

葬式での送り出し

ホンギ hongī

鼻を押し付けあう挨拶、マオリの伝統的な挨拶

マウリ mauri

生命力

マタウランガ/マタウランガ・マオリ mātauranga/mātaranga Māori

伝統的な文化や知識を含むマオリの世界観、知識

マナ mana

霊的な威信、権威

マヌヒリ manuhiri

訪問者、客

マラエ marae

伝統的な集会場

モコ moko

刺青

モコ・カウアエ moko kauae

女性が顎に彫る刺青

モテアテア mōteatea

詠唱形式の歌、マオリの伝統的な曲調の歌（カパハカのプログラムのひとつ）

ランガツイラ rangatira

首長

ランギヌイ Ranginui

父なる空の神

ワイアタ waiata

歌

ワイアタ・ア・リング waiata a ringa

アクション・ソング、手踊り、西洋風のメロディに振りをつけた手踊り

ワイアタ・ツイラ waiata tira

はじまりの歌（カパハカのプログラムのひとつ）

ワイルア wairua

魂

ワカ waka

カヌー、ニュージーランドに移住する際カヌーに乗ってきた人々の氏族集団・部族の  
集合、マオリの最上位の社会組織



## 謝辞

博士論文を書くまでに、私は、本当に多くの方々に支えていただきました。

博士前期課程の入学から博士論文を執筆するまで、一番近くでご指導くださったのが窪田幸子先生です。調査から戻ってもろくな報告もせず、論文を書いたと思えばおぼつかない日本語と拙い論理展開の私に、根気よく付き合ってくださいました。伝えるための文章の書き方から、フィールドワークのデータの提示の仕方、そして研究者としての姿勢など、本当にさまざまなことをご指導くださいました。テーマや議論の内容がしっかり見定まっていないうちの相談でも、いつも建設的な提案やコメントをしていただき、背中を押してくださいました。窪田先生のご指摘やコメントだけでなく、先生が見せてくださる姿勢そのものが今後の指針になるものと思っています。

貞好康志先生は、2021年3月末に窪田先生が神戸大学を退職なさったあと、私の指導教員となってくださいました。前期課程入学当初からアジア・太平洋文化論コースの先生として、コース内発表の際にはいつも厳しいコメントをくださっておりました。そうした厳しい側面と同時に、指導教員としてとても暖かく、論文の執筆を応援してくださいました。とくに、10日に1度の博論旬報では、毎回の進捗を報告するたびに、激励の言葉を返信してくださり、とても心強く思っておりました。

吉岡政徳先生は、前期課程の際に副指導教員を引き受けてくださいました。大学院生になってから初めての学術的な文章を吉岡先生のご指導のもとで書くことができたのは、その後の研究や執筆活動を進めるうえでとても貴重な経験でした。また、本論の第3章で議論した都市の地元マオリの議論の着想は、先生のご指導がきっかけでした。

アジア・太平洋文化論コースの萩原守先生、伊藤友美先生、谷川真一先生、また2021年3月に退職なさった王柯先生には、折々のコース発表やコロキアムの際に、厳しくも暖かいコメント、ご指導を多々いただきました。また、コロキアムは、地域文化論講座の先生方から幅広くコメントをいただける機会でもありました。とくに長志珠絵先生と寺内直子先生からは、重要なお助言と激励をいただきました。

文化人類学コースの岡田浩樹先生、梅屋潔先生、齋藤剛先生、大石侑香先生、下條尚志先生、また、2020年3月に退職された柴田佳子先生、同時期に異動された石森大知先生には、コース外である私を合同ゼミに混ぜていただき、多角的な視点から貴重なコメントをいただきました。先住民やマオリの議論にあまりにどっぷり浸かろうとしてしまう私を引

き上げ、文化人類学的研究として位置付けられるようにご指導くださいました。

神戸大学大学院の先輩、同輩、後輩の院生仲間たちである、平野智佳子氏、鈴木亜望氏、土取俊輝氏、宮本佳和氏、木村彩音氏、尤驍氏、濱口徹氏、荒木真歩氏、ベンヤミン・ウォルフス氏、新里勇生氏、団陽子氏、大城由希江氏、馬場綾香氏、平野惟氏、高旻成氏、矢野涼子氏、大谷晋平氏、松元実環氏、酒井萌乃氏には、日々の研究のなかでさまざまな刺激をもらい、議論や視点に磨きをかけることができました。

また、学部学生のときには、富山大学で竹内潔先生と藤本武先生にお世話になりました。人類学的フィールドワークをご指導いただき、フィールドワークとは何か、どうやってするものなのか、そして、それを元に文章を書くというのがどういうことなのか、懇切丁寧に教えてくださいました。富山大学で徹底的なフィールドワークの仕方を学べたことは、とても幸せなことだったと今でも感じています。また、富山大学では、先輩や同輩にも多く刺激を受けました。

小山修三先生を囲んだオーストラリア旅行研究では、発表の場をいただき、またご参加の皆様からは的確なコメントをいただきました。とくに、ニュージーランドでも研究を行っている杉藤重信先生や、私のいとこ弟子にあたる神山歩未氏からは、旅行研究の際にも、またそれ以外の場面でも、本論文と研究活動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、ニュージーランド学会、日本オセアニア学会、舞踊学会、日本文化人類学会の研究大会での口頭発表に基づいたものです。マオリ研究の大先輩である青柳まちこ先生、内藤暁子先生、伊藤泰信先生、深山直子先生、また人類学以外では阪本洋三先生に、機会があるたびにご助言やご指導いただきました。また、ニュージーランドの人類学会では、マオリ研究の大家のひとりであるトゥーン・ヴァン・メイジル先生とマオリやカパハカについて議論する機会をいただきました。一時勤務していたアジア太平洋無形文化遺産研究センターの野嶋洋子氏、センター主催のシンポジウムで出会ったファティマ・モリーナ氏にも、貴重なご意見をいただきました。

博士論文の調査は、調査地の方々の理解と協力と、本当にあたたかい気持ちによって成し得ました。2013年からずっと私を受け入れてくれているダラ・ツリプク・ラハルヒ氏をはじめとするラハルヒ家、またウェツィニ・ミタイ＝ンガタイ氏をはじめとするミタイ＝ンガタイ家には、ニュージーランドでの生活、そしてマオリ文化のなかで生きることについて、ときには怒られときには叱咤激励をいただきながらお世話になってきました。テ・マ

タラエ・イ・オレフの面々は、メンバーでもないのに付きまとう私を邪険にせず、いつも面倒を見てくれました。私を受け入れてくれた叔父ウェツィニ、息子のテ・ポ、常に背中を押してくれたロージーには感謝してもしきれません。調査中に亡くなったコロ・ミナとタレイには哀悼の意を。後藤義一氏をはじめとする小柳家、リチャード・ミタイ氏をはじめとするミタイ家、ケレン・カヒカ氏をはじめとするカヒカ家には、学校で働く同僚として、また友人として公私共にお世話になりました。また、この調査のきっかけをくださった神戸大学大学院の大久保史枝氏にも感謝しています。警察での調査は、アナル・ジョージ氏の協力によって可能になりました。オーストラリアでは、ホストファミリーとなってくれたゲイジ家、そして私を受け入れてくれたマナワ・マイ・タフィツィの面々、とくに私が調査するきっかけをとってくれたナイレ氏、そしてそれを快く受け入れてくれたチューターのホコ氏に感謝しています。到底全ての人を書き出すことはできませんが、英語もマオリ語もほとんど話せない頃から、あたたかく見守り、ともに生活をしてくれた家族、友人のみなさまには、深い感謝の念しかありません。

また、これらの調査は、2017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「ニュージーランド主流社会による先住民文化への参入と先住民の対応」、2018年度公益財団法人りそなアジア・オセアニア財団「文化的他者が取り組む先住民文化—ニュージーランド・マオリの伝統芸能への参加をめぐるダイナミクス—」、2019年度公益財団法人りそなアジア・オセアニア財団「自文化への参入を許容する論理—他者が参加するニュージーランド・マオリの民族芸能をめぐる—」によって可能になりました。

最後に、日本での生活を支えてくれた母、姉兄弟、そして父、両親の祖父母、いとこたちにはとてもお世話になりました。調査の途中で日本に帰るたびに、すべての親族の家を渡り歩いて生活していた私に愛想を尽かさず、最初からずっと応援してくれた家族、親族のみなさんには心からの感謝を送ります。

私の人生に関わってくださった先生方、マオリの家族、友人たち、先輩後輩、日本の家族のみなさん、本当に感謝しかありません。どうもありがとうございました。

土井冬樹