

ジョン・ウェインに処女を奪われたインディアン

—— シャーマン・アレクシーにおける記憶化される歴史（2）——

長 岡 真 吾

1 「記憶の場」としての小説

拙論「記憶化される歴史 —— シャーマン・アレクシーにおける歴史と虚構」において私は、何らかの政治的な意図とともに小説が歴史を表象しようとする場合には、虚構と現実の境界と呼ぶべき文学的領域において、ある微妙で特殊な意味作用が生成されうることについて論じた⁴¹。虚構と現実、という単純な二項対立がいまだに有効な前提となりうるかどうかという認識論的問題はあるにせよ、小説があからさまにその虚構性について自己言及しながら、しかし同時に、虚構性の枠組みのなかに自らを閉じてしまうのではなく、現実の歴史へと戦略的に開いていくことは依然として可能である。その典型的な例として、アレクシーの短編「トーマス・ビルズ・ザ・ファイアの審判」を取り上げた。この作品は、トーマスという二十年間も沈黙を守ってきた主人公が、突如として声を発するようになったという理由だけで逮捕され、裁判にかけられるところから始まる。トーマスの裁判記録からの抜粋ならびにその結果を報じた新聞記事が本短編のほとんどを占め、最後は、「二期連続の終身刑」という有罪を宣告されたトーマスが刑務所に送られていく場面で終わる。こうした純然たる小説の枠のなかに込められているのは、しかし、現実の歴史を「証言」しようとする声である。裁判記録においてトーマスが証人になる場面では、極めて小説的な虚構が可視化される。すなわち、トーマスは、語る時点から一世紀以上も昔の三人の証人になりかわって、それぞれの本人として証言するのである。しかも、トーマス側の証人として最初に召喚されるのは「馬」である。トーマス自らが証言台に立ち、一頭の「馬」として、また「1858年」に「800頭」の馬が殺戮された事件の「目撃者」として、「自己体験」を語る。後の二人の証人も、「1858年」の夏に、ジョージ・ライト大佐率いる合衆国陸軍とスポケーン族インディアンとの戦争において戦死したインディアン戦士たちである。こうした、存在しえない「証人」たち本人としてトーマスが行う証言が虚構であることに議論の余地はない。小説という虚構の枠のなかに込められた、更に虚

構の内枠である。しかし、史実とされている事象と注意深く照らし合わせてみれば、二重の虚構の枠のなかで語られている内容そのものは、限りなく事実に近いことが判明してくる。それは単に記録としての歴史と整合性を保っているだけでなく、作者アレクシーが属する土地に語り継がれてきた、そして、今も繰り返して語られている現代の記憶と一致する。この点において、「トーマス・ビルズ・ザ・ファイアの審判」という虚構は、その最も内側の枠において、それ自身を取り巻く外側の現実へと直接に開かれ、繋がっている。私は、こうした虚構ゆえの特質が可能にしていることとは、次の三点に集約することができると考えた。

(1) 遠く離れた過去が現在への直接の因果関係として意識され、過去と現在の両方が同時に異化される。

(2) 過去の人物と現在の人物が、「証言」する行為を介して、相互に依拠しつつ「証人」としての立場を回復する。また、そうすることによって、現在の聞き手の立場をも回復する。

(3) 記録に抑圧され記憶と剥離した歴史を、語る行為によって現在に再び記憶化することを可能にし、「記憶の意志」をもって歴史を現代史の一部として再構築する。

この三点を踏まえ、本稿では、アレクシーの別の短編「ディア・ジョン・ウェイン」を中心にして、小説がその虚構性ゆえに歴史と記憶との相互関連を可能にする媒介として機能しうること、そして、小説という虚構が「記憶する主体」となる特定の共同体にあっては仮想現実的な実体を伴った「記憶の場」としても機能しうることをさらに明らかにしようとする。その上で、「ディア・ジョン・ウェイン」には「トーマス・ビルズ・ザ・ファイアの審判」とは異なる「記憶の意志」が、虚構性を効果的に利用しながら示されていることにも着目する。

「記憶の場」や「記憶の意志」とは、フランスの歴史学者ピエール・ノラが一九八四年から八年をかけて編纂した「記憶の場」全七巻のうち、第一部の冒頭に掲載された序文「記憶と歴史のはざまに」において使った言葉である。ノラの歴史観において注目すべきは、第一に、記憶と一体化していた「集団的記憶」としての歴史が崩壊し、歴史は多種多様な媒体として偏在する記録に取って代われ、その結果、記憶の有り様も、記録に基づいて決定されるようになったという認識である。ノラは、こうした記憶を「歴史化された記憶」と呼び、

社会共同体が維持してきた「集団的記憶」の要請を受けなくなった時代にあつては、各個人が「記憶への意志」をもっていわば自らの記憶を選択／構成しなければならないという特質を指摘する。

すなわち、この歴史化された記憶は、われわれにとっては外部から来たものであり、それがもはや社会的に実践されていないがゆえに、個々の義務として内面化するのである。記憶から歴史への移行のゆえに、諸集団は、みずからの歴史を再活性化することによってみずからのアイデンティティを定義し直さねばならなくなっている。個々人は、記憶の義務により、自分自身についての歴史家とならざるをえない。(ノラ 25)

ノラを、記憶と歴史の一体化が失われたことを嘆く「時代遅れの」歴史家にすぎないと見なす批判は歴然としてあるにせよ¹⁹、少なくともアレクシーを始めとするアメリカ先住民の文学活動を考える際には、依然として有効な指摘であるといわざるをえない。それは、一方では白人マジョリティの社会が、コンピュータ・ネットワークの普及により、飛躍的に記録量と記録の種類が増え、また、個人の帰属意識がネットワークの発達により多様になってきていることが、ノラの一九八四年の歴史認識を、いわば事後の予言とみなすことのできる形で結果的に証明しているからである。他方では、アレクシーの小説においては、こうしたテクノロジーの発展による記録と記憶の剥離を背景に、過去の(ステレオタイプ的な伝統ではない)歴史と現在における個人の存在とを直接に結びつける物語によって、「みずからのアイデンティティを定義し直」そうとしているように思われるからである。すなわち、アレクシーの小説が、記録(歴史化された記憶)と記憶の関係性について示唆しているのは、記録は現在に声を与えられることによってのみ(再)記憶化されうるものであり、記憶はそのようにして現在に更新されなにかぎり、記録のなかへと一掃されてしまう危険性をもつという特質である。「記憶がもはや遍在しなくなった時、個々人の意識が記憶を引き受けるという決心をしない限り——それは孤独な決定であるが——、記憶はどこにも存在しなくなる。記憶は、集団によって担われなくなると、自分自身を記憶と一体化してくれるような個々人に宿ろうとする」(ノラ 26-27)。ノラは「歴史とは、われわれが自分自身をそこに置いておこなう想像である」(ノラ 37)として、「そのことは明らかに文学の喪を意味する」(同)と見なしたが、少なくともアレクシーの小説にあっては、「喪」どころ

か「自分自身を記憶と一体化してくれるような個々人に宿」った記憶を登場人物として可視化させることによって、集団的記憶への意志を覚醒させると同時に、「自分自身をそこに置いて行う想像」を読者全般にたいして可能にしているのではないだろうか。ただし、そうした可能性は、常に国民国家が前提してきた意味でのナショナルな記憶の権威を体現しようとする力への異議申し立てを含んでおり、ある一定の選別／排他意識、あるいは自己のアイデンティティの固有性／個性を探索しようとする意志への覚醒も同時に込められているだろう。こうしたある意味で相反する方向性を兼ね備えた「記憶への呼びかけ」が、具体的な作品中でどのように結実しているかを以下に検証する。

2 人類学者とネイティブ

『世界一タフなインディアン』(2000年)は、発表されてからその評価が様々なに分かれてきた短編集である。代表的な例はジョイス・キャロル・オーツの書評に見られるように、収録されている短編の質が「均等ではない」とされ、なかでも「ディア・ジョン・ウェイン」は「貧弱な短編」の筆頭に上がるものであると評された。「ある文化人類学者——「ハーヴァード大学応用土着民族研究分野オーエンズ名誉講師」⁽⁹⁾——が尊大な態度で118歳のスポケーン族インディアンの女性にインタビューをすると、その女性は俳優ジョン・ウェインとの、あまり本当らしいとは思われない情事を回想する」という物語であるとオーツはまとめている。しかし、この短編を、前述した「ナショナルな記憶」と「私的記憶」という対立のなかで読み直した場合、まったく別の側面が見えてくるように思われる。

まず短編としての「ディア・ジョン・ウェイン」の外郭を確認してみよう。全体としてはオーツの要約にあるとおり、ハーヴァード大学の研究者がインディアンの女性にインタビューをするという形式の物語である。最初と最後の最も外枠にあたる箇所は三人称の語りになっており、「語りの現在」を明確にする役割と同時に、特に結末部はテーマ論的な問題を提起する役割も果たしている。また、途中で四カ所ばかり同じく三人称の視点からの語りが断続的に入り、これは主として回想部分になっている。

冒頭部は「以下の筆記録はあるインタビューを編集した[adapt]したものである。そのインタビューは、2052年2月28日ワシントン州スポケーン市にある<テカウイサ退職者コミュニティ>のラウンジで行われた」(189)となっているが、すでにアレクシーに頻繁に用いられる手法が明確に示されている。「2052

年」という日付からもわかるように、これは発表時点よりも未来の出来事であり、したがって虚構性への自己言及がなされている点である。それ以外にも、この年号は後になって様々な意味合いを帯びてくる。

この短編が備えているもう一つの特徴は極めてアレクシー的なユーモアである。全編を通してアレクシーに頻繁に見られる種類の誇張や風刺があからさまに示されている。たとえば、インタビューを行うスペンサー・コックスは目下「ヨーロッパの古典的な社交ダンスが土着民族のパウワウに与えた影響について真剣かつ深遠なる研究」(193)に取り組んでいる設定になっている。コックスは先住民を対象とする白人研究者のカリカチュアとして描かれ、その研究のことを自ら「革命的なテキスト」とであると自負する。彼がインタビューにおいて前提しているのは、無知のインディアン女性対アカデミズムの専門家、すなわち未開対文明の遭遇という図式である。しかし、インタビューを受けるエッタ・ジョーゼフは、そうした図式をことごとく破壊するばかりか、インタビュー／インタビューイーの立場さえも最初から逆転させていく。前半部において特に顕著な例は、まず、エッタ・ジョーゼフが自己紹介をする場面である。自己紹介をするならばまず自分の方からすべきであると白人の文化的価値観を刺激してスペンサーに先に自己紹介をさせた後で、エッタは次のように自分のことを紹介する。

- A わたしの名前はエッタ・ジョーゼフ。ワシントン州ウエルピニットのスポケーン・インディアン・リザヴェーションで、1934年のクリスマスの日に生まれた。118歳にしてスポケーン族インディアンの最後の生き残りだ。
- Q えっ、本当ですか？最後の方だったとはまったく知りませんでした。
- A ああ、実際のところは最後じゃないんだよ。わたしらの部族は何千人といるからね。でも、そういったほうがもっとロマンチックじゃろう？
- Q ええ、とても愉快です。アイロニー、すなわち現代の土着民にみられる顕著な特徴ですよ。はい、わかりました。では、そろそろ正式に始めたいと思いますが……
- A スペンサー、あんたは実際にはなにをしてる人なんだね。
- Q わたしは文化人類学者です。人類学者というのは……
- A 人類学者がなにかは知っているよ。
- Q はいはい、もちろんご存じですよ。…… (190)

ここはインディアンが「消えゆく民族」であるというステレオタイプを逆手にとってスペンサーをからかう場面であるばかりか、この後に次第に明確になるように質問者の立場が逆転し始める箇所でもある。この後スペンサーは自分が「ハーヴァード大学応用土着民族研究分野オーエンズ名誉講師」であると述べ、「二〇世紀中葉から後半にかけてのネイティブ・アメリカン文化を中心に論じた一七冊の書籍や教科書の著者」であり、特に「ワシントン州の内地セイリッシュ語族」が専門であると更に自分のことを話していく(190)。「エッタ」とファーストネームで呼んでいいかと尋ねて一言で断られると、「儀礼尊重ですね。そうですね、土着民に顕著な特徴のもうひとつの例でした。儀式とか諸々の。理解していますよ。わたしもその中に加えていただいて光栄です」(同)と答えて、再び表面上の白人社会的礼儀正しさを表明しつつ、同時にエッタ・ジョーゼフを集合的な「土着民に顕著な特質」を示すいわば研究用のサンプル、あるいはレイ・チョウの言葉を借りれば「エスニックな標本」(Chow 28)としてしか見ていないことが誇張されて示されている。また、そうした姿勢は、スペンサーが前提しているのがある種の文化的境界であることをも一貫して示唆している。特に顕著にそれが表されている例は、スペンサーの母親がいったとする言葉(「書物は知識という家の扉を開ける鍵だ」)にたいしてエッタが「あんたのお母さんは本当にそんなことをいったのかい？」と反論すると、スペンサーがそれを自ら「嘘」であると認める場面である(192)。ここでのスペンサーは、自分が「嘘つき」であるという自責の念に耐えられず、なぜ自分を嘘つき呼ばわりするのかと逆にエッタを糾弾したあげく、エッタが自分をからかっているとわかると怒りのあまり一度は席を立つ。その直後に急に態度を変えて以下のようにいいながら戻ってくるのである。

Q ああ、そうだったんですね、わかりましたよ。わたしたちは部族特有の会話を実践していたわけですね、そうでしょうか？部外者が部族に直面する場合に悪意なくからかうことによって家族的または部族的な結束を強固なものにする、というあれですよね？ああ、なんて素晴らしいんだ、すっかり忘れていましたよ。

A あんたはいったい何の話をしているのかね？(193)

この後、スペンサーは続けて「土着文化」に特有の「からかい」を一般化して説明し、「それでわたしはあなたに侮辱されたことになったわけですが、それ

がオーラル・トラディションに不可欠の素晴らしい構成要素だということに気づかなかったのです。あなたは当然わたしを侮辱しなければならなかったわけですね。それがあなた方の伝統なのですから」(193)と嬉々として話すのである。それにたいしてエッタ・ジョーゼフは次のように応える。「やれやれ、やめとくれ、やめとくれ。オーラル・トラディションみたいなくだらない話はしないでくれ。あまりに原始的じゃないかい。まるでインディアンたちが裸で輪になって座って互いにブツブツとお話を語り合っているように聞こえちゃうよ」(193)。スペンサーはあくまでエッタ・ジョーゼフをステレオタイプに基づいた「土着民」のひとりとして見なし続ける一方で、自分を文明の側、あるいは外部の人間としてその間の境界線を極めて強固なもの、または解消されえないものとして前提し、再境界化している。そこには同時に「文化人類学者」であるスペンサーが、その「フィールドワーク」において無意識のうちに文化的境界線に執着する姿勢を読みとることができる。さらにエッタは、そうした境界線の根拠になっている「本」について次のように尋ねる。

- Q (……) インディアンのことが書いてある本はみんな、あんたがそんなにまで好きな本はみんな、一体どこから来てると思っているのかね？
- A えーと、もちろん、すべての書かれた言葉はオーラル・トラディションにその起源をもっています、でもわたしが見落としたのは……
- Q ちがう、ちがう、ちがう、あんな本はみんな誰かの嘘から始まったのさ。そしてその上にさらにほかの嘘が積み重ねられていったあげく、最後には一冊丸ごと嘘の詰まった本になって、それに誰かがエドワード・カーティスの写真をびしゃりと表紙に貼り付けて、よしできあがり、ってやったんだよ。(193)⁽⁴⁾

エッタ・ジョーゼフの指摘は、一方で意図的な誇張を含んでいることは明らかであるが、他方ではインディアン・ステレオタイプがどのようにして創造され、継承されていったかを揶揄し、また風刺していると考えられる。スペンサー自身の知識の根拠になっている「本」への執着を、たとえば次の例によって示されるような文脈に照らし合わせた場合、エッタ・ジョーゼフの言葉は、単なる風刺のための誇張にとどまらず、現実との密接な関わりをもっていることが明らかになる。

フランスの人類学者クロード・レヴィ＝ストロースは「アメリカ民族学局の

功績」と題されたエッセイのなかで以下のような回想をしている。1941年、後に『親族の基本構造』としてまとめられることになる研究のためにニューヨークを訪れていた彼は、ブロードウェイを下ったところに「政府刊行物の古本」を専門にしている本屋を見つける。そこで、アメリカ民族学局の『年次報告』が「多少ぼろぼろの状態ではあったとしても」一冊「二ドルか三ドル」で購入できることを発見して驚喜する (Lévi-Strauss *Structural* 49)。そしてその『年次報告』の「貴重さ」について、次のように述べている。

この発見にたいするわたしの感情を表現することなどとてもできない。アメリカ・インディアンについてのわれわれの知識のほとんどに相当する、こうした神聖なる何巻もの書物が、他の凡庸な本と一緒に並んで売られているなどということがありうるとは、よもや夢にも思わないことであった。わたしの気持ちのなかでは、これらの書物はむしろ権威ある過去に属するものであり、その過去ではこれらの書物はなかで語られている信念や習慣と一体化しているのである。それはまるでアメリカ・インディアンの様々な文化が突如として生き返り、それぞれの過去の時代とわたしとの間に書物——インディアンの文化がはっきりと絶滅する前に書かれて出版されたこれらの書物——が樹立してくれた物理的な接触によって、ほとんど触知できるようになったかのようにであった。(Lévi-Strauss *Structural* 50)。⁽⁵⁾

当時の三ドルという金額はレヴィ＝ストロースにとって「同じ数の日にち分の食事」に値するものであったが、彼は「スティーヴンソンの『ズニ族インディアン』、ボアズとハントの『ツィムシアン族の神話』、ロスの『ギアナ・インディアン』」などの「素晴らしい出版物の価値に比べれば、とるに足らない」値段だとして、最終的に第一巻から第四八巻までの『年次報告』をほとんど全巻入手することに成功する。その二、三ヶ月後、レヴィ＝ストロースは、まさにアメリカ民族学局からワシントンに招待され、当時企画が進行中であった『南アメリカ・インディアン便覧[Handbook of South American Indians]』への寄稿を依頼されるのである(同)。このようなレヴィ＝ストロースの挿話を引用しても、彼の人類学における業績がエッタ・ジョーゼフがいうような「嘘」であることにはもちろんなるはずもない。しかし、ここで注目すべきは、スペンサーにおいて戯画化されているのとはほぼ同じといってよいような、レヴィ＝ストロースの、書かれた資料に対する絶対的な信頼と崇拜である。アメリカ民族

学局の『年次報告』を「アメリカ・インディアンについてのわれわれの知識のほとんどに相当する」と当然のごとく前提しているばかりか、それらを「神聖なる [sacrosanct]」書物だとさえ考えているのである。逆に、インディアン文化は「はっきりと絶滅」してしまっただけであり、それは、書かれた資料のなかでのみ「生き返り」また「触知できる」と感じられるがゆえに、かえって過去を温存した書物の方が「神聖」ということになっている。そこに欠落しているのは、アメリカのインディアンという存在が、「文化」という先行する書物によってあらかじめ意味を与えられている学問の対象ではなく、現実には過去から継続して生き続け時間とともに変化する生身の人間であるという認識である。確かに、インディアンの「純粋な」—— いわば「コロンブス以前」の —— 部族文化を研究対象としようとすれば、1941年の時点においてそれらはもはや完全な形では残存せず、したがって、各部族文化を記録として「保存」している書物のなかに見いださなければならないという不可避の事情はあるだろう。しかし、それにしてもすべてがヨーロッパ人の視点から解釈／翻訳を経た記録であるという問題性が結局のところ周縁化されている。

だからこそ、レヴィ＝ストロースがニューヨークで実際のインディアンに偶然に出会ったとき、彼は「時代を逆行していく」(Lévi-Strauss *The View* 266) 感覚にとらわれることになる。1941年のニューヨークが、フランスから来たばかりの人類学者にとって、ヨーロッパではすでに失われてしまった習慣や口頭伝承が温存されている過去のイメージと、地下鉄に代表されるような未来のイメージとの複雑な融合体であったというコンテキスト（後述するジェイムズ・クリフォードは、これをミハイル・バフチンの用語を使ってニューヨークの「クロノトープ」、すなわちその土地特有の時間が空間に現れているような時空間、と呼んでいる）のなかで、レヴィ＝ストロースは次のように書いている。

毎朝、ニューヨーク公立図書館のアメリカ部門の部屋に仕事にでかけるときも、同様に自分が時間を逆行するよう感じた。新古典派風の拱廊を天井に、古めかしいオークの羽目板の壁に挟まれたその場所で、わたしは、羽根の頭飾りをつけ、玉で飾った鹿革のジャケットを着たひとりのインディアンの側に座った（……）そのインディアンは、パーカーのペンでノートをとっているところだった。(Lévi-Strauss *The View* 266-267)

この遭遇によってレヴィ＝ストロースがエピファニーのごとく知覚するのは、インディアンをはじめとする「遺物 [relics]」が、「パーカーのペン」に象徴されるアメリカ特有の「大衆文化」によってまさに「攻撃され」ている現場であり、それらはやがて「押しつぶされ、埋もれていく」運命にあるという悲観である(267)。たとえそれがある意味では正鵠を得た洞察であるとしても、隣に座るインディアンを「遺物」と見るその姿勢には、やはり書かれた記録をすべての根拠に、またあらゆる前提としてしまう著名な人類学者の「信仰」が見て取れるのではないだろうか。その「信仰」はアレクシーが描くスペンサー・コックスのなかにパロディ化されていると見なすことが可能である。ジェイムズ・クリフォードは、レヴィ＝ストロースがある特定の場所が示す独特の諸相に魅せられて人類学的文化収集を続けていたことを指摘しながら、羽根飾りをつけたインディアンとの遭遇については、次のように述べている。

しかし、ひとりのニューヨークのネイティヴが1941年という時空間(クロノトープ)のなかで、格別の決まり悪さを感じながら座っている。これが、羽根飾りをつけパーカーのペンをもって公立図書館で研究するインディアンである。レヴィ＝ストロースにとって、インディアンは何よりも過去、すなわちアメリカ民族学局の貴重な『年次報告』のなかに記録されている「絶滅した」共同体、と結びついている。かの人類学者は自分が「時間を逆行する」と感じる。近代のニューヨークでは、インディアンは生き残りか、ある種場違いな [incongruous] パロディとしてのみ現れることが可能なのである。(Clifford 245)

『年次報告』のなかに記録された実体を指し示すだけの記号、「絶滅した」は、ずのものが現に隣に座っているという図式から導き出される「時間を逆行する」感覚や「生き残り」という意味付け、羽根飾りとパーカーのペンという、過去と現在の「不調和 [incongruous]」——こうした要素を眼前のインディアン個人に一方的に付与してしまうことは、クリフォードがいうように、その個人をあくまでレヴィ＝ストロースが想定するインディアン的なものの模倣、すなわちパロディとしてとらえていることにほかならない。エッタ・ジョーゼフが「嘘」だと糾弾するのは、そうした現前する生身の人物から個性性や現在性を無条件に剥奪していくその行為自体であり、また、本から本へと知識が蓄積していく間に、その知識の根拠となっている人間そのものが忘れられ疎外されて

いく、という自家撞着的な循環そのものである。スペンサーもレヴィ=ストロースも、眼前のインディアンをあくまで彼らが前提する過去のコンテクストからは切り離すことのできない「エスニックな標本」のように見なしている。スペンサーは虚構の登場人物であり、レヴィ=ストロースの挿話は半世紀も前の出来事だという反論があるかもしれない。しかし、1990年代のレイ・チョウは、まさに上記のクリフォードの考察を引用しつつ、「ネイティヴ」自身が「ネイティヴ」の境界線を越えようとする現代の人類学者は「いらだち」を覚えるという事例を紹介し、ネイティヴであることの「本物らしさ [authenticity]」が、当のネイティヴではなく、それを求めるネイティヴではない側によって生み出されていることをこう指摘している。

たしかに我々は「現実の人々」を発見して彼らのために働くことを夢見る善き共産主義者のような振る舞いをしているかに見えはしても、実際には、次々とチャンネルを切り替えることに慣れてしまったずるい資本主義者のように生き、仕事をするのである。絶えずチャンネルを替えて様々に異なる「ローカル」な文化を眺め回しながら、我々は際限ない数の「ネイティヴ」を生み出していく。そのすべてが予想されたとおりの自動人形めいた特徴を備えており、そうした特徴は西洋の覇権を脱普遍化させるというよりも、むしろ西洋の覇権に備わった無限に置き換えるという変幻自在の能力をさらに強固なものにしているのである。「本物の」ネイティヴは、(……) 我々が掴もうとするほど後退していく。その一方で我々の機械は、本物ではない、不完全のネイティヴたちを次々に乱造する。彼らはもはや常にコピーでしかない。
(Chow 46) ⁽⁶⁾

「文化人類学者」スペンサーが絶えず「予想されたとおりの自動人形」のように眼前のエッタ・ジョーゼフを「置き換え」また、「オーラル・トラディション」を体現し、スペンサーの知識／記録に合致するインディアンらしさを備えた「コピー」を「乱造」しようとするのにたいして、エッタ・ジョーゼフはこともなげに「原始的」だと一蹴する。あるいは、最初から「スポケーン族インディアン最後の生き残りだ」とうそぶいて、相手の知識／記録をからかってみせる。さらにまた、「ヘミングウェイ、フォークナー、コンラッド」や「オーステイン、カフカ、ジェイムズ」など「あんたたち白人の本は、何百も、何千も、ぜんぶ読んだ」がゆえに「あんたがわたしを知っているよりも、もっと

ずっとわたしがあんたのことをわかっているのさ」といって書物への信仰を逆手にとってみせる(194)。そうしたユーモアの陰で同時に作用しているのは、逆にスペンサー自体の「本物らしさ」を希薄にしていく、いわば主客転倒の歴史的ブラック・ユーモアである。カリカチュアとしてのスペンサーが、たとえばレヴィ＝ストロースに似てくればくるほど、スペンサーは反対に「コピー」としての性格を露わにし、その結果むしろスペンサーのほうが「場違いな[incongruous]」人類学者の「パロディ」のように、あるいは、アメリカ民族学局の『年次報告』そのものを擬人化した「パロディ」であるかのように、映ってしまう。2052年という近未来でありながら、インタビューの録音用に相変わらず「カセット・テープレコーダー」を使用している点などは、なおさらその「パロディ」性を強化する細部であるといえるだろう。レイ・チョウが「西洋の学者が直面しているのは、ネイティヴがもはやその枠組みのなかに留まっていてはくれないという不愉快な事実である」(Chow 28)というとき、その「西洋の学者」は自分自身が「パロディ」になってしまっていることに気づかない。反対に「ネイティヴ」の側から見れば、「西洋の学者」がそのことに気づいてくれないばかりか、いつまでも(たとえば『年次報告』を規範とする)従来通りの「枠組みのなかに留まって」いること自体が「不愉快な事実」だといえるかもしれない。エッタ・ジョーゼフが結果的に暴露していくスペンサーの「パロディ」性は、彼女自身が小説の登場人物にすぎないという虚構性の枠組みに守られながらも、同時にレヴィ＝ストロースをはじめとする、小説の外に実在する「学者たち」の「パロディ」性をも露呈させることに繋がっている。それはまた、記録としての歴史が持った権威を、敵意ではなく、ユーモアによって書き換えようとする行為である。

3 ジョン＝イーサン＝インディアン

A わたしはジョン・ウェインに処女を奪われたんだよ。

(49秒間の沈黙)

Q 比喩的におっしゃっているんですね、もちろん。

A スペンサー、わたしゃ膣とペニスの話をしてるんだよ。

Q 比喩として？(195)

この引用は、1952年、エッタ・ジョーゼフが18歳のときに映画「搜索者」に

エキストラとして出演し、その際にジョン・ウェインと性関係を結んだことをスペンサーに告白する場面である⁽⁷⁾。「搜索者」(ジョン・フォード監督、1956年)は実在する映画であり、ジョン・ウェイン(1907~1979)は、アメリカ合衆国にとって「国民的英雄」とされている実在の映画俳優である。たとえばジョン・ウェインの伝記『デューク——ジョン・ウェインの生涯とその時代』(1985年)の裏表紙には、「彼は偉大なるアメリカン・ヒーローであり、ハリウッドの精髓たる男らしい[macho]スターである。勇敢にして、愛国心に富み、齒に衣を着せず、しかも礼儀正しい……ジョン・ウェインは出演した153本の映画を通じて真のアメリカ人を象徴した人物だったのである」と書かれている。また、彼が没したとき、ロスアンジェルス郡監理委員会は葬儀が終了するまで郡管轄の建物で半旗にするように指令を出し、全米の新聞は一斉に見出しで彼の死を報じた(Shepherd et al. 416-417)。当時のジミー・カーター大統領が発表した弔辞のなかで次のように述べたとされていることから、彼が合衆国にとって「真のアメリカ人」ととどまらず「ナショナル・メモリー」をも具現する人物としてみなされていたことがわかる。

彼は実物のその人自身よりも大きい存在でした。^{ヒーロー}英雄が枯渇した時代にあっても彼は本物[genuine article]でした。しかも、彼はひとりの英雄であるだけでなく、アメリカを偉大にした多くの特質を象徴する存在だったのである。あの無骨さ、あの不屈の独立精神、個人が身をもって示すべき勇氣——スクリーンの内外を問わず表されていたこうした特質は、我々の国民的性格の最良の部分を反映していたのです。(Shepherd et al. 417)

「アメリカン・ヒーロー」、「アメリカを偉大にした多くの特質を象徴する」、そしてまた、「国民的性格の最良の部分を反映」など、ジョン・ウェインをめぐる言説がアメリカ合衆国にとって公的な記憶と結びついていることを例証することはさほど困難ではない。しかし、エッタ・ジョーゼフの告白における「ジョン・ウェイン」が、こうした公的記憶を具現するジョン・ウェインと同一であると前提するならば、いくつかの興味深いコントラストが浮かび上がってくるように思われる。なによりも、「あの無骨さ、あの不屈の独立精神、個人が身をもって示すべき勇氣」というカーター大統領の言葉は、エッタ・ジョーゼフがエキストラで出演したという映画「搜索者」において、ジョン・ウェインが演じたイーサン・エドワーズの性格描写とぴったり一致するのである。『銀

魂と祝祭のアメリカ」におけるジョン・E・ボドナーによれば「中西部では今世紀はじめの四〇年間に於いて、開拓者と愛国者が公的記憶のシンボルとして中心的な役割を果たし」ており、特に1930年代以降の時代においては、「文化的指導者」にとって「開拓者のシンボルは、過去の開拓者をほとんど英雄に仕立てることによって、普通の人々がその地方の祖先を祝賀し、現在必要な刺激を得ることを可能にするための有効な手段であった。そして第一次大戦以後、さらに結局はヴェトナム反戦運動が高まり始める1960年代に至るまで、「ますます開拓者と愛国者の混合したシンボルに頼る」ようになっていったのである(ボドナー 212-213)。この1930年代から60年代というのは、まさにジョン・ウェインが「西部劇」のスターとして台頭してくる時代に合致する(最初の出世作である *The Big Trail* [1930] をはじめとして、30年代だけでも60本以上の映画に出演している)。映画「搜索者」は、俳優ジョン・ウェインの人生にとっては中期の、いわば名実共に「英雄」となっていた頃の出演作とってよい。そこで演じたイーサン・エドワーズは、まさにインディアンと戦って勝利・復讐する開拓者であり、したがって愛国者のイメージとも密接に結びついた文脈のなかで受容されてきたと考えることができるだろう。

映画「搜索者」は、南北戦争後の西部開拓地(モニュメント・ヴァレー)を主な舞台として、元南軍兵士であったイーサン・エドワーズが、戦後はじめて弟夫婦の家を訪れるところから始まる。ルーシー(年齢は10代半ばを過ぎた頃と推定)とデビー(7歳)という二人の姪からも歓迎されたのもつかの間、イーサンが留守の間に一家は「コマンチ族」の襲撃を受けてしまう⁶⁹⁾。その結果、弟夫婦は殺害され、姪たちは連れ去られる。かつてイーサンが見つけた、その後は弟夫婦の家で家族同然に育てられてきた孤児マーティン・ポーリー(チェロキー族の血が八分の一混じっている青年)らとともに搜索に出かけたイーサンは、まず変死体のルーシーを発見し、その後に「スカー[傷]」という名のインディアンがデビーを連れて部族ごと移動していることを突き止める。こうして合計七年間にわたって姪を探すとともに、復讐を果たすべくスカーを追い求める旅程が映画の大筋となっている。結末では、マーティンがデビーを「救出」する際にスカーを射殺し、イーサンはその頭の皮を剥ぎ取る。そして、「インディアン」姿のデビーを故郷に連れ帰るのである。

そうした表面上の「ハッピーエンド」とは裏腹に、「コマンチ族」に「囚われの身」となったデビーについて、追跡の途中からイーサンとマーティンでは意見が異なってくることはこの映画の筋における重要な要素である。スカーの

テントのなかでついにデビーを見つけた後、イーサンは彼女を連れ戻すことに否定的になる。14歳に成長したデビーは既に外見も言葉も「コマンチ族」の一員であるばかりでなく、スカーの妻のひとりとなっていたからである。そして異人種間性交渉をもって「コマンチ族」になったデビーはイーサンにとってもはや「白人」ではなくなり、殺害すべき対象へと意味合いを変えていく。一方で、「混血」のマーティンはあくまでデビーは昔のままであり、したがって救出するべきだと主張する。イーサンの変化について、スコット・B・ヴィッカーズは「ウェイン [イーサン] は、スカー酋長のインディアン性がデビーの血すら汚してしまったことを認めたのである。自分の土地をマーティンに譲渡するという遺言状を書いたとき、マーティンが『血の繋がった親族ならデビーがいるでしょう』と抗議すると、ウェインは『もはやそうじゃない。……彼女は若いインディアンの男 [buck] と今まで一緒に暮らしてきたんだから』と宣告する」と述べて、イーサンにとっては、インディアンのスカーと性交渉をもったことでデビーの白人性が失われてしまったという点を指摘している。そして、「デビーの血がインディアンとの性交渉によって汚されてしまったという問題」こそが映画「搜索者」の中心的主題であり、それゆえに「人種差別が性的なものに転化されてる [sexualization] ことと優生学が絶えずほのめかされていることを強調する」結果になっていると主張する (Vickers 39)。

イーサン・エドワーズは、しかし、インディアンとの性交渉によって白人の純粋性が損なわれてしまうとする強迫観念を体現する一方で、逆説的にも、すべての登場人物たちのなかでインディアン的なものをもっともよく具現する人物として描かれてもいる。「コマンチ族」の言葉を自在に操り、死んだ「コマンチ族」戦士の両眼を撃ち抜く場面や「ルック」がマーティンの「妻」になったことを解釈する場面などに代表されるように、その風習や習慣について詳しい知識をもっている。ルイス・オーエンズは、こうしたイーサン自身のインディアン性を例証しながら、外見、性質、過去の経緯などにおいてイーサンはスカーと奇妙な「ダブル」を形成していると指摘する⁹⁾。確かに、死亡したスカーの頭皮を剥ぎ取るという「インディアン的」な行為を進んで行うのはイーサンの方なのである（映画ではスカーが頭髪付きの頭皮をイーサンに示して威嚇する場面はあるものの、「コマンチ族」の誰かが実際に頭皮を剥ぐ場面はない）。オーエンズはジョン・ウェイン演じるイーサン・エドワーズのなかに「アメリカが五百年にわたって抱いてきたインディアンになりたいという欲望、インディアンと名付けられた空間を空からにしてあらためてそこを占有したいとする、無意識

にはあるがしばしば明言されてきた憧れ」を見て取ることができるとする (Owens 105-106)。そして、イーサン・エドワーズこそ、インディアン的なものにたいするアメリカの一貫した両面価値的欲望を具現する存在であるとして、以下のように敷衍する。

アメリカの土着民族にたいしてアメリカが抱いている性的刺激を伴った嫌悪について語るべき際には、「探索者」におけるウェインの役柄は極めて重大である。イーサン・エドワーズが抱く異人種間性交渉への病的な恐怖のなかに、ジョン・スミスがポカホントスという名の少女にたいして初めて覚えた空想以来、白人とインディアンの関係を駈り立ててきた欲望の性愛論が歪んだ形で表象されているのを我々は目にするのである。(Owens 106)

4 ナショナル・メモリーを塗り替える「私の記憶」

こうした問題性を踏まえたくうえでエッタ・ジョーゼフの「告白」を考えた場合、「ジョン・ウェイン」とエッタとの性行為は必然的に様々に重層的な意味合いを帯びてくる。モニュメント・ヴァレーという西部劇において開拓の象徴となった場所は、同時にインディアンが消滅させられていった「空っぽ」の空間をも象徴している。その場所で「処女を失う」エッタが性交するのは、一方で異人種間性行為によって白人の血が汚されると恐れている「開拓者」であり、また事実上「コマンチ族」と行動形式や習慣を共有する「復讐者」でもある。さらに、「ジョン・ウェイン」が性交の最中に「自分の本当の名前はマリオンだ」ということによって、エッタは同時にイーサン＝ジョン＝マリオンのいわば三人と同時に性行為を行っていることになる。それが意味するのは、同じ一人の人物において複雑に多層化された虚構性である。ジョン・ウェインは、ロケ地でエッタに出会うときに「ジョン・ウェイン」であると自己紹介することによって、相対的に自ら「イーサン・エドワーズ」を虚構化している。その「人物」が映画という虚構におけるひとつの役柄に過ぎず、したがって「嘘」であるという保証を確認しているのである。それはまた、「探索者」が誇張するインディアンへの嫌悪感にたいしてエッタ自身がまったく無頓着でありイノセントであることによって、かえって補強されていることから明らかである。さらにまた「本当の名前はマリオンだ」(196)と名乗ることによって「ジョン・ウェイン」は自らの虚構性をも告白する(このモチーフは後で「息子たち」に「自分には維持すべきパブリック・イメージがあるんだ」(203)と述べる部分

で反復される)。「マリオン」と「ジョン」と「イーサン」の間にこうして浮かび上がる多層の虚構性が指し示すのは、それらの総体が、たとえばカーター大統領の弔辞における「アメリカを偉大にした多くの特質を象徴する存在だったのです。あの無骨さ、あの不屈の独立精神、個人が身をもって示すべき勇気…スクリーンの内外を問わず表されていたこうした特質は、我々の国民的性格の最良の部分を反映していたのです」という言葉の根拠となっているというアイロニーである。虚構のエッタ・ジョーゼフが行う「告白」は、ジョン・ウェインをめぐる公的記憶が多層の虚構性の上に成立しているということ、結果的に暴露する「証言」にもなっているのである。「もしそれがフィクションならば、本当のことであるほうがいい」(206)という撞着語法は、マリオン・ミッチェル・モリソンが、「イーサン・エドワーズ」の姿を通して、「ジョン・ウェイン」になっていった、現実の歴史的過程そのもののあり方を揶揄したものだと考えられはしないだろうか。そして、もしそのような虚構化が現実の「本物」として受け入れられているならば、エッタ・ジョーゼフが語る「ジョン・ウイエン」との情事が「本当のこと」として受け入れられない理由はどこにあることになるのだろうか。

「ディア・ジョン・ウェイン」におけるエッタの虚構の記憶は、「ジョン・ウェイン」の虚構性を浮き彫りにすることによって、もうひとつの虚構である映画「搜索者」の意味合いを書き換え、そしてさらに「開拓者と愛国者」が結びついたアメリカの公的記憶というより大きな「虚構」をも書き換える可能性を、それまでは決して「歴史」に上らなかった立場の人物の「証言」として描いている。人類学者のパロディであるスペンサーは、インタヴューのテープをどうしたらよいか、結末で迷う。「オーラル・トラディション」に依拠することによって「本当のこと」を確信してきた人類学者は、エッタが語る「オーラル・トラディション」の虚実について悩むといういわば自己矛盾にさらされることになる。彼が下した決断が結果としてこの短編が依拠する「記録」になったという設定は、アレクシー自身のひとつの創作上の回答であると考えられるだろう。一見取るに足らないと見なされがちな本短編は、実は「記録」に捕らわれること自体を逆手にとって、個人の「記憶」が国家の公的記憶をも塗り替える力を秘めていることを示した、「可笑しいことはとても真面目なこと」(193)の好例であるといえるのではないだろうか。

注

- (1) 長岡真吾「記憶化される歴史——シャーマン・アレクシーにおける歴史と虚構」
鷺津浩子・森田孟編『イン・コンテクスト——Epistemological Frameworks : or,
New Approaches to Literary Texts』（「Epistemological Framework と英米文学」研
究会，2003年）
- (2) 谷川 稔「社会史の万華鏡——『記憶の場』の読み方・読まれ方」（岩波書店『思
想』911号，2000年5月）p. 5を参照。
- (3) 本稿では“indigenous”の訳語として「土着民」という日本語を当てた。合衆国で
使用される場合には「先住民」とほぼ同義になることが多いが，それぞれの土地に根
ざした人々を指し示す言葉として世界各地で使用されていることを考慮して「土着」
という言葉にした。
- (4) Edward Sheriff Curtis [1868-1952] はウィスコンシン州生まれの写真家。1900年，
モンタナ州のブラックフット族インディアンを撮影したことをきっかけに，シオドア・
ルーズヴェルト大統領からの支援も受けつつ，南西部，中央平原，太平洋岸北西部の
諸部族を撮影する。代表作は *The North American Indian* (1907)。生前は商業的な
成功にはつながらず無名のまま没するが，1970年代に再評価。批判点として，被写体
の部族民から「現代的」な要素を故意に排除して撮影したこと，撮影の時点ではすで
に一般的でなかった古い衣装や小道具を使用したこと，などがあげられている。たと
えば Alfred L. Bush and Lee Clark Mitchell, *The Photograph and the American
Indian* (Princeton: Princeton UP, 1994), p.298を参照。
- (5) これ以降のレイヴィストロースからの，そしてジェイムズ・クリフォードからの引
用は，直接・間接を問わずレイ・チョウの著作を通じて知ったものである。
- (6) レイ・チョウは「ネイティヴ」の「本物らしさ」をW・ベンヤミンが「複製技術
時代の芸術」で使用した「アウラ」の概念になぞらえて説明しているが，この議論と
関連すると思われるものとして次の例を挙げておく。オーストラリアの批評家ミーガ
ン・モリスは，アボリジニ性が「対話や想像，表象，解釈などを通して何度も繰り返
して作り変えられる，間主観性の一領域である」と主張するマーシャ・ラングストン
がまとめた「アボリジニ性」の文化的構築，あるいはテキスト上での構築に関する
三つの大きなカテゴリー」につけ加えて，「白人オーストラリア人が，誰かが語った
物語という媒介物と密接な関係をもつ場合，それは何かを学ぶ過程にもなり得る」と
して，媒介する物語が白人オーストラリア人のアボリジニにたいする意識を変えうる
可能性について言及している（モリス 14-15）。その可能性は，たとえば「ディア・
ジョン・ウィエン」を読むアメリカ合衆国の白人読者にとっても同じ可能性を開いて
いるといえる。また，モリスは以下のようなラングトンの言葉を引用しているが，こ
れはスペンサーをはじめとするステレオタイプ概念に依拠してインディアンを理解し
ようとする人々にも同様に当てはめることが可能であるように思われる。[「オースト

ラリア人とアボリジニとの]最も濃密な関係は、実際の間人同士の間ではなく、白人オーストラリア人とかれらの先祖が創り出したシンボルの間に築かれてしまっているからだ。オーストラリア人はアボリジニを知らないし、関係を持つともしない。かれらは先祖の植民者たちが語ったアボリジニに関する物語と関係を持つからだ]

[Marcia Langton, 'Well, I heard it on the radio and I saw it on the television...': An essay for the Australian Film Commission on the politics and aesthetics of filmmaking by and about Aboriginal people and things. (North Sydney: Australian Film Commission, 1993) p. 33]

- (7) エッタの告白の内容は少なくともジョン・ウェインの伝記的記録と照らし合わせた場合、整合性をもたないと思われる点がいくつかある。一例として、ウェインの三人目の妻であるピラーが長女アイッサ(1956年3月31日誕生)を身ごもったのは「搜索者」のロケ地に同行していたときのことでありとしている(Shepherd et al. 254-255)。
- (8) ジョン・フォード監督が映画制作において平原インディアンの部族間の差異を結果的に無視していたことについては、たとえば Ken Nolley, "The Representation of Conquest: John Ford and the Hollywood Indian, 1939-1964." Eds. Peter C. Rollins and John E. O'Connor. *Hollywood's Indian: The Portrayal of the Native American in Film* (Lexington: UP of Kentucky, 1998)を参照。Nolleyによれば「搜索者」で「コマンチ族」として描かれていたのは実際にはシャイアン族である(Nolley 79)。また、白人とインディアンそれぞれの死の映像化について比較されている部分は、性的欲望と人種の嫌悪感との歴史的表裏関係が「搜索者」のなかでどのように視覚化されているかにつながる議論となっている(Nolley 80-81)。
- (9) イーサンとスカーのダブルのもっとも典型的な例は、相手の言語を習得していることについて互いが皮肉を言い合う場面である。英語が堪能なスカーにたいしてイーサンは「誰がお前に教えたんだ」と尋ねるが、その直後に「コマンチ族」の言葉が堪能なイーサンにスカーはまったく同じ言葉を投げかける。Owens 105-106も参照のこと。

引用文献

(英語文献からの引用はすべて長岡訳。邦訳が併記されている場合はそれを参照したことを示す)

Alexie, Sherman. "Dear John Wayne." *The Toughest Indian in the World*. New York: Atlantic Monthly P, 2000.

ボドナー, ジョン・E 『鎮魂と祝祭のアメリカ——歴史の記憶と愛国主義』野村達朗, 藤本博, 木村英恵, 和田光弘, 久田由佳子訳, 青木書店, 一九九七年。

Clifford, James. *Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard UP, 1988.

Chow, Rey. *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural*

- Studies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1993. (レイ・チョウ『ディアスポラの知識人』本橋哲也訳, 青土社, 一九九八年)
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology Volume II*. trans. Monique Layton. London: Allen Lane, 1977.
- . *The View from Afar*. trans. Joachim Neugroschel and Phoebe Hoss. New York: Basic Books, 1985.
- モリス, ミーガン「同化を越えて——アボリジニ性／メディア・ヒストリー／パブリック・メモリー」中條献訳, 『思想』第八九〇号(一九九八年八月) pp. 5-34
- Oates, Joyce Carol. "Haunted by Salmon." *The New York Review of Books*, July 20, 2000.
- Owens, Louis. *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*. Norman: U of Oklahoma P, 1998.
- Shepherd, Donald, Robert Slatzer with Dave Grayson. *Duke: The Life and Times of John Wayne*. New York: Zebra Books, 1985. (ドナルド・シェパード, ロバート・スラッツァー, デイヴ・グレイソン『DUKE ジョン・ウェイン』高橋千尋訳, 近代映画社, 一九八九年)
- Vickers, Scott B. *native american identities: from Stereotype to Archetype in Art and Literature*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1998.