九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

Tupy or not tupy, that is the question : 独立後のブラジルにおけるコロニアル言説

古谷, 嘉章
九州大学比較社会文化研究科国際社会文化専攻・欧米社会講座

https://doi.org/10.15017/8568

出版情報：比較社会文化. 2, pp.1-13, 1996-02-20. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン：
権利関係：

『比較社会文化』第2巻（1996）1～13頁
Bulletin of the Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University
vol.2 (1996), pp.1～13

Tupy or not tupy, that is the question.[1]

― 独立後のブラジルにおけるコロニアル言説 ―

古　谷　嘉　章*

キーワード: ポストコロニアル批判，コロニアル言説，ブラジル，インディオ

1．ポストコロニアル批判と人類学

Saidの *Orientalism*（1978）に始まるポストコロニアル批判（Postcolonial criticism）が人類学に対して提起している問題は小さくない．ポストコロニアル批判が西洋中心主義に対する異議申し立てであり，正典（canon）の権威に疑義を呈するポストモダニズムの姿勢を共有し，知と権力の関係を不可分のものと見るポスト構造主義の戦略に依拠していることについては，ほぼ共通の了解があると思われる．しかし，より具体的な議論における「ポストコロニアル批判」という語の用法は一様ではない．[2]したがって，まず始めに，本論文では，どのような意味で，その言葉を使用するのかについて明らかにしておく．

ポストコロニアル批判とは，何をどのように問題にするかというひとつのパースペクティヴである．そこで考察の対象とすべきだとされるのは，つぎのようなプロセスである．不均等な権力の配置のなかで，権力をもつ集団の利益に一致する言説が，ある特定の立場からの言説ではなく不偏不党の言説として語られ，普遍的真理を語るものとしての地位を獲得する．その言説によって差別された地位を割り振られている人々は，その言説内部で与えられた自分自身についての表象を真実として受け入れざるをえない．彼らは，その言説の偏向性を是正することができないばかりか，それを問題にする可能性すら封じられている．何故ならば，そのような異議申し立ては，普遍的・客観的な真理に対して異議を唱えることになり，しかもそれ以前に，その言説が，それを問題視することを予め許さないかたちで構成されているからである．その言説の内部では「まともに語る」ならば，それはその当の言説に同意し，その再生産に加担することにならざるをえないのである．そのようにして，その言説が再生産されつづけることによって，その言説を真実の知識とするような現実がつくりだされ，その言説とそれを支える力の不均衡が再生産されつづけ，その不均衡は隠蔽されつづける．理想的にはそのように働く言説がコロニアル言説（colonial discourse）であり，植民地支配を可能にした言説は，その典型的なものである．しかし，以下に述べるような理由によって，それは一国が他国を植民地化するという歴史的状況に限定されるものではない．

そのようなコロニアル言説の「コロニアル言説性」を明るみに出し，その言説によって抑圧され無力化されている人々の側からの抵抗の可能性について考えることが，ポストコロニアル批判の提起している重要な問題である．しかもその際に，それを論ずる自らの位置（positionality）をも自覚的に考察の対象に含めることが，ポストコロニアル批判に共有されたアプローチだという点を確認しておきたい．一言で言えば，いかに客観的不偏不党・普遍の立場から語ろうとも，それは常に既に一定の位置から語ることにならざるをえないのだということを，自らの発言がその一部をなす言説に対しても確認することが必要なのである．したがって，Bourdieu（1977）が指摘しているように，「客観化を客観化する」という作業が不可欠になる．

さらに，ここで三つの点に注意を喚起したい．第一に，コロニアル言説は，現実を一定のしかたで体験させるだけでなく，その言説を妥当なものとするような現実を生み出す．第二に，コロニアル言説は，現実には一枚岩的に首尾一貫しているわけではなく，その内部に矛盾を内包している．第三に，それが自己完結的に閉じているのではなく，具体的なプロジェクトとして実施され，その実施の場面でその言説を貫徹できない様々な事態が生ずるし，その言説

＊国際社会文化専攻・欧米社会講座

自体が内包する矛盾も露呈する．その接点においてコロニアル言説に対抗するどのような戦略が可能なのか．そして人類学が対象としてきた人々が，多くの場合そのような言説によって抑圧され無力化されてきた人々であるならば，そのような無力化のプロセスと抵抗のプロセスを視野におさめること，そして，その二つのプロセスが人類学とどのように節合しているのか，しうるのかを問いなおしていくことが，ポストコロニアル批判からの問題提起を受けて人類学を再想像していくひとつの道であると考えられる．

2．本論文の目的

以上のような基本的認識の下に，本論文は，ブラジルが1822年に政治的に独立した後のインディオについての言説をコロニアル言説としてとらえることから出発し，つぎの二つの点を指摘する．第一に，コロニアル言説としてのインディオについての言説が，どのようにしてインディオに対する差別と支配を予め正当化し，しかもその言説によって支えられた社会的不平等に対するインディオからの抵抗を封じてきたのか．第二に，その言説との関係のなかでブラジル人類学がどのようなものとして自らを形作ってきたのか．そして，以上の二点を，ブラジルのインディオとブラジル人類学の特殊性に還元して議論を閉じるのではなく，それを前述のような人類学の課題とどのように接続することができるのかをさぐるのが本論文の最終的な目的である．

3．カヤポー，1989

1989年２月，ブラジル北部のトランスアマゾニカ・ハイウェイ沿いの町アルタミラで開催された，シングー川流域のダム建設に反対するインディオの集会は，マスメディアによって報道され，世界の関心を呼んだ．その抗議集会は，世界銀行がダム建設への資金供与を中止するという成果を生んだが，それ以上に注目されるのは，つぎの二つの点である．第一に，カヤポー（Kayapó）を始めとするブラジルのインディオが部族を越えて連帯したことであり，それは，1980年に結成された「先住民族連合」（União das Nações Indígenas = UNI）の第一回の大会でもあった．つまり，ブラジルの先住民が，「政治的に自らを代表＝代弁する権利」を行使し，それを世界に向けて表明する機会となったのである．第二に，反対運動が報道されることを予め想定して，外の人々がインディオについて抱いている「好戦的」という本質主義的イメージを巧みに利用しつつ，マスメディアで流されるインディオの表象を戦略的な自己演出によってコントロールしたことである．しかもそれは，1980年代後半以来，カヤポーの人々が，ヴィデオを利用して，自らの文化を意識的に記録し，他の部族との情報交換に役立て，ブラジル社会との交渉の経過なども記録しというかたちで，現代的テクノロジーを用いて「自らを表象する力」を獲得あるいは回復してきたプロセスのハイライトともいうべき出来事だったのである（Turner 1991, Tassara, org. 1991）．

ここで確認すべきことは，カヤポーの実践が，政治的代表性と表象という二つの意味において，representationを自らの手に取り戻す，self-representaitonの実践だということ，そして，それが長い間ブラジルの先住民から奪われてきたことである．カヤポーにヴィデオ撮影の技術を伝授したブラジルの人類学者は，世間のもつ「一般的インディオ」のイメージを代表するのは，いまやカヤポーになったと述べる（Tassara, org. 1991:113）．しかし，ブラジルの先住民のすべてがカヤポーのように将来に希望をもてる状況にあるわけではない．例えばヤノマミ（Yanomami）の窮状は，多くの人の知るところであろう．[3]したがって，「自らを政治的に代表する権利」と「自らを表象する権利」を奪うことを可能にしてきた言説について検討することは，それがどのように回復されうるのかを構想するために重要な意味をもつ．そしてそれは，ブラジルにおいて長い間，インディオについての言説のなかで「一般的インディオ」のイメージを代表してきた「トゥピ」（Tupi）という表象が，どのようにしてその権利を剥奪されていたのかを検討する作業になる．

4．独立後のブラジルにおけるインディオについての言説

インディオについての言説は，植民地時代から独立後も連続している．それは，インディオという表象のコントロールを通して，支配の対象としてインディオを作り出し，その支配を自明なものとする言説である．しかし他方で，独立前と独立後のインディオについての言説を分かつ断絶が存在し，それは奇妙な逆転を含んでいる．植民地時代のポルトガル王室によるインディオの位置について見解は，状況によって揺れ動き首尾一貫していたとは言い難い．そこでは，インディオの奴隷化は「正義の戦争」（guerra justa）における捕虜の場合のみ容認するとする政策と，「戦争」は主権国家間のみで行われうるとする前提の帰結として，奴隷化の必要条件としてインディオに対して国家主権が認められることすらあった．しかし，独立後は，インディオ国家（nation）の主権は原理的に否定され，インディオはブラジル国家の主権に従属する存在，つまりブラジル帝国の臣民と規定される．しかし，それは十全な権利をもつ市

民としてではない．市民という地位はあくまでも目標であり，現実のインディオはその目標に至る過渡的状態とされ，将来その目標に到達したとしたら，それはもうインディオではないとされる．要するに，暴力による物理的抹殺，同化による文化的消滅，いずれによるにせよ，「消滅したか，するはずの存在」というのが，独立した国民国家ブラジルが，言説上インディオに与えた地位だったのである．

他方，言説のうえで予め消滅したインディオを流用（appropriate）するための言説が発明される．それは，ナショナリズムの言説である．そのなかでブラジルの支配者層が，ヨーロッパ植民地主義に対抗するために先住民への同一化を通じて自らを再定義するやり方に，ひとつの逆転を見てとることができる．しばしば指摘されているように，解放のイデオロギーとしてのナショナリズムと抑圧のイデオロギーとしてのナショナリズムは表裏一体のものである．ナショナリズムが「植民地主義に対する抵抗のもっとも重要な場」であることに疑問の余地はなく，それは植民地解放闘争を支える代表的イデオロギーであるが，他方，それは「植民地主義が自らを再生産する力のもっとも顕著な証明」ともなり，植民地から独立した国家というかたちをとって「しばしば最悪の植民地体制にひけをとらないほど抑圧的な植民地主義のクローンが数多く生み出されてきたのである」（Dirks, ed. 1992:15）．この点に注意を払うならば，コロニアル言説という用語を植民地国家のみならず，独立後の国民国家についても使用することの妥当性は明らかであろうし，それを否定することは，平等な市民からなる国民というレトリックによってコロニアル言説が自らの「コロニアル言説性」を隠蔽する作業に加担してしまうことになるだろう．

ラテンアメリカ諸国においては，例えば20世紀中葉のアフリカ諸国の独立の場合のように，独立後におけるナショナリズムの言説のなかで「植民地化以前の伝統の回復」というレトリックを用いることが原理的に不可能であった．そのかわりに「インディオ性」（Indianness）を流用する例は枚挙にいとまがない（Urban and Sherzer, eds. 1991）．ブラジルもその例にもれない．そのナショナリズムの言説は，ヨーロッパの植民地主義から独立を達成した主体としての，ブラジル民族＝国民という「我々」を事後的に構築するために，先住民インディオという表象を流用し，同時に，インディオが自らを表象する道を封じる．そのためには，先住民は「我々ブラジル人の一部」とされると同時に，「我々ブラジル人」とは違う文化をもつかぎりは「我々」ではない．そして定義上インディオであるかぎりは，違う文化をもつはずであり，違う文化をもちつつ「我々の一部」をなすことは原理的に不可能とされる．ここに見られるのは，同質性を想像することの上に成立する「想像の共同体」（Anderson 1983）にとっての内部的差異という一般的問題に対する解答である．インディオは，「我々」にとっての鏡なのである．[4]鏡に映った自己像としてのインディオのなかに，「我々」は自らのアイデンティティを見出す．しかし，それは鏡像であるから左右が逆転しており，それと同様に，インディオは「反転した我々」であることによって「我々」を定義するのである．あるブラジル人人類学者の言葉を借りれば，インディオはブラジル人にとって「我々の他者」（our Others）とされたのである（Ramos 1990）．言い換えれば，「我々」にとって，「我々が何であるか」を定義するために特別な関心をいだかざるをえない対象であると同時に，「我々」が自由に利用しうる権利をもつ他者とされたのである．

このように「我々の他者としてのインディオ」を利用する言説の基本様式を提供したのが，19世紀半ばのブラジル文学を支配したインディアニズモ（Indianismo）であった．詩ではGonçalves Dias，小説ではAlencarに代表されるインディアニズモは，インディオをロマン主義的に賛美し，語りうる対象としてのインディオを創出し，インディオと白人との「霊的結合」を起源とするブラジルの建国神話を創りあげ，インディオをブラジルへと編入する様式を発明した．Alencarのインディアニズモ三部作のひとつである『グアラニ族』（*O Guarani*）（1857）[5]では，インディオの勇敢な戦士であり若き首長でもあるPeriが，最終的にはキリスト教に改宗し，ポルトガル貴族の娘である金髪の白人Ceci（Cecilia）と結ばれることを描いて，キリスト教と先住民文化の融合が暗示される．また別の代表作である『イラセマ』（*Iracema*）（1865）では，タバジャラ族の王女であるIracemaが，部族の掟に背いてポルトガル軍士官であるMartinを窮地から救い，二人の間に息子が生まれ，新しいブラジル人の誕生が示される．しかしそのようにして新しいブラジルとブラジル人が誕生する過程は，同時に先住民文化の消滅として語られる．つまりインディオ文化は，ブラジル文化へと解消するという条件の下でのみ賞賛されたのである．

インディアニズモ文学は，実在のインディオ社会の描写から隔絶し，西洋内部で流通したインディオについての言説を素材として成り立っていた．Alencarは，『グアラニ族』を事実無根であると批判されたために，『イラセマ』では大量の註を付けているが，そこで参照されているのは，当時始まりつつあったインディオを対象とする民族学的研究ではなく，インディオをめぐる伝説についての16～17世紀の文献である（Driver 1942:98-99）．またGonçalves Diasは，1859年に北部ブラジルの奥地の鉱物資源探査団の一員として「民族学的」調査を行なったが，彼が公表した二つの民族学的論文は，いずれも文献に基づくものであ

る（Melatti 1984:5）．このように，インディオを対象とする人類学の先駆者ともいうべき仕事をしたにもかかわらず，彼の詩で賞揚されるのは，「トゥピ」と総称される，中世ポルトガル騎士の美徳をそなえたロマン主義的インディオなのである（Cassiano 1964，Haberly 1983）．このことは，彼自身がポルトガル人の父とインディオの母の間の庶子であり，詩人としての大成功にもかかわらず，終始マージナルな存在としての自意識に苛まれていたことを考慮すると興味深い．彼には，自らのアイデンティティの拠り所としてインディオを理想化せざるをえない個人的理由もあったのである．しかし，そこから彼の混血の庶子としての心の痛みを差し引いたところに，支配的言説としてのインディアニズモは成立していた．痛みを欠いていたからこそ，上流階層のなかに名字を「インディオ風」のものに変える者が少なくなかったというほどに，インディアニズモは一世を風靡しえたのである．

このようにインディアニズモ文学においては，「消えゆく雄々しいインディオの魂がブラジル人の精神のなかに生き続ける」というレトリックが用いられ，インディオは「魂・精神」として表象されることによって，実在の指示対象をもたない自由に操作できる表象となったのである．それに対して，現実に肉体をもって生存しているインディオは，消滅しているはずの存在であるから，反論の機会を予め封じられている．こうして，一方で，「絶滅」あるいは「同化」によって，インディオは消滅を運命づけられているという言説が成立し，他方で，そのように消滅するインディオから，まるで臓器移植のように，魂を取り出してブラジル人の精神のなかに植え付ける言説が成立したのである．「インディオの魂」のレトリックは，それ以降，その都度その意味内容を変えつつ，ブラジル文化，ブラジル民族についての言説のなかで繰り返し利用されることになる．

ここでインディアニズモ文学における黒人の位置についてふれておこう．そこでは，「本来的に勇敢で独立自尊」の神話的インディオに対置される「植民地化された人種の現実を奴隷労働を通じて表象している」黒人は登場しない（Brookshaw 1986:22）．このように，インディオについての言説には，つねに暗黙の鏡像として黒人奴隷についての言説が影を落としている．一言でいえば，黒人奴隷制というトラウマを想起させる黒人は，ブラジル（人）を定義する言説から端的に排除されるべきものだったのである．ブラジル文化のなかで黒人に位置を与えるためには，1933年出版のFreyreの『大邸宅と奴隷小屋』に代表される，ブラジル文化についての新しい言説の登場を待たなくてはならなかった．

インディアニズモが言説の上でインディオの消滅を宣言したとしても，インディオは，ブラジルの政治的独立と同時に消滅したわけではもちろんない．しかし，生身のインディオは，インディオについての言説にとって不要で邪魔な存在になってゆくのである．ここで，二つのことを確認しておきたい．

第一に，レトリカルな汎用性をもつインディオの二分法が，19世紀以降確立される．この二分法で区別されているインディオの二つのカテゴリーは，「インディオについての言説」の上の存在である．しかし，それだからこそ必要に応じて，実在のインディオ社会にいかようにも適用しうる汎用性をもっていたのである．一方は，インディアニズモ文学のなかで，ブラジルの自己イメージを構築するために利用された「トゥピ」（Tupi）であり，他方は，トゥピの敵とされている「タプヤ」（Tapuia）である．前者は，植民地化プロジェクトと問題なく節合されうる「よきインディオ」であるが，既に雄々しく玉砕してしまっており，「魂」としてのみブラジル人の「精神」の内で生き続けているか，同化の道を歩んでインディオとしては消滅しつつあるはずのものである．後者は，植民地化プロジェクトにいまだに抵抗しているがゆえに抹消すべき「悪しきインディオ」であり，武力をもって抹殺されるはずのものである．このようにして，現存するインディオの多様性の上に，「インディオにとっての二つの消滅のしかた」を上書きしたのが，独立後のブラジルにおけるコロニアル言説である．

このようにインディオを「良きインディオ」と「悪しきインディオ」に分ける二分法は，ブラジルだけの専売特許ではない．Hulme（1986）によれば，Wallersteinに倣って彼が「拡大されたカリブ地方」（the extended Caribbean）とよぶ（ブラジル北部海岸を含む）地域についての言説の内部では，獰猛な食人種カリブと善良なアラワクという言説的存在にそってコロニアル言説が構築されていた．そこでも西洋による植民地化に反抗的なインディオは自動的に前者であり，協力的なインディオは自動的に後者なのである．それが歴史的事実と対応しているか否かは問題ではない．それが西洋の言説において真実とされることによって，植民地化の実践がそうしたものとして体験されることが可能になったことが重要なのである．

第二に，19世紀に入ると，インディオをめぐる言説のなかで，「労働力としてのインディオ」に代わって「インディオの土地」というテーマがはっきりと支配的になる．この移行が黒人奴隷による代替によって可能になったことは，言うまでもない．特に1889年の共和制樹立以降の近代的インディオ問題の核心にあるのは土地問題である．労働力＝身体が必要とされていたかぎりでは，脅威と労働力の二分法は，前者を後者に変換するために機能していた．そこでは，身体を労働力として徴用した残りの魂は，インディアニズモ的に徴用されていたと言えるだろう．しかし，

いまや必要なのは，インディオの身体ではなくてインディオの住んでいる土地であり，それを開発するためにはインディオが障害となるのである．つまり，このテーマの移行は，また同時に「脅威としてのインディオ」から「障害としてのインディオ」へのテーマの移行でもあった．そして土地の「有効利用」のために，インディオが障害となっていくなかで，近代国民国家内部での「インディオの土地」という問題がクローズアップされてくる．そして，土地問題にとって重要な意味をもつのが，近代国民国家のなかでインディオの社会的身分をどのようなものと規定するかという問題である．

5．近代的インディオ問題

19世紀半ばにアマゾン地方において，インディオや奴隷をも巻き込んだカバナージェンとよばれる民衆反乱が鎮圧されると，新生ブラジル帝国にとってインディオは重大な軍事的脅威ではなくなる（Maybury-Lewis 1991:218; Gomes 1988:59）．軍事的脅威でなくなったことと，インディアニズモにおけるロマン主義的理想化とは無関係ではないだろう．しかし，公的な領域において「問題ではなかった」ことは，「消滅しているはずの，あるいは，するはずのインディオ」という言説のもつ力のよい例証となる．実際には，「消滅」を現実化するための作業が着々と遂行されていたのに，それは隠蔽されていたのである．そしてその言説が「問題なく」真実としてあてはまるような現実が実現されつつあったのである．

しかし，19世紀末に，黒人奴隷制が廃止され共和制が樹立されるといった社会的大変動のなかで，近代的問題としてのインディオが公的な言説のなかに登場してくる．南部諸州におけるコーヒー栽培の開拓前線の拡大，ヨーロッパ移民の入植，鉄道網の敷設の結果として，それまで比較的孤立していたインディオとの間に衝突が頻発し，インディオの殺戮が横行する．この新種のインディオ問題は，はっきりと近代的性格をおびている．いまやインディオが直面しているのは，資本主義的近代化のイデオロギーをもつ近代国家であり，それに沿った具体的な開発プロジェクトであった．

この種の近代的インディオ問題をめぐる利害の対立が顕在化した論争の発端のひとつは，1908年にウィーンで開催された「第16回国際アメリカニスト会議」であった．その席上でボヘミア＝チェコ人の青年が，ブラジル南部の入植地域で奴隷化・暴行・暗殺の犠牲になってインディオが大量に殺戮されているという趣旨の糾弾を行い，会議の名において抗議することを提案したのである（Gagliardi 1989: 69-70）．この提案は，「政治にかかわることで科学的会議にはなじまない」（ibid.:71）との理由で却下されたが，この糾弾は新聞にも報道されひろく論議を巻き起こすことになった．ここで，つぎのことを確認しておきたい．第一に，19世紀末からブラジルは南部へヨーロッパ移民の入植を誘致しており，入植地域の不穏な社会状況が公表されることは国益に反するものと受け止められたこと．第二に，糾弾が外国人によって国際会議の場でなされたことがブラジル人のナショナリズムを刺激したこと．そして第三に，上述の提案却下の根拠とされている科学主義が，危急の社会問題に対して，政治的な事柄であるとして放置する態度を表明していることである．

近代的インディオ問題をめぐる論争のなかでは，進歩を妨害するインディオは抹殺されるべきだとする開拓最前線の利益を代弁する極論のほかにも，進歩への障害となるインディオは必然的に消滅する運命にあるという科学者による進化主義的な見解，修道会によるカトリシズムへの改宗を通じて文明化すべきであるとする見解，さらに「秩序ある進歩」を標榜する「実証主義者」たちによる，徐々にインディオを進歩へと導くことが国家の使命であり，そのための機関を設置すべきであるとする見解が対立する．ここで1889年に成立したブラジル共和制と軍隊における「実証主義」（positivismo）の重要性について触れておく必要があろう．Conteに始まる「実証主義」は，19世紀末のブラジルにおいて，科学的進歩を実現するための哲学および技術として，知識階級殊に軍隊の内部で大きな影響力をもち，「実証主義者」たちは，軍を通じて国家が強力に指導力を発揮することを近代化の理想的方法と考えていたのである．

近代化の障害として出現したインディオ問題をめぐる論争で焦点となっていた問題を，Souza Limaは，(1)インディオと白人の間の衝突を終息させ奥地への入植を可能にすること，(2)「蛮行」（savagery）を一掃すること，(3)国民国家の内部でインディオに役割を与えることとまとめている（1991:244）．ここで確認しておくべきことは，インディオ問題とは，インディオとブラジル社会との接点で初めて発生する問題であること，そして，それはブラジル社会の側にとっての問題だという点である．つまり，インディオ問題の解決とは，近代化の障害を除去することなのであり，ブラジル社会の近代化がインディオ社会側にとって何を意味するかは副次的な問題なのである．この論争において対立していたのは，インディオの消滅のしかたについてであり，恭順によるにせよ，討伐によるにせよ，消滅する運命にあることは常識とされていた．そして同様に常識とされていたのは，ブラジルは（経済的に）進歩し近代化されなければならず，その近代化のモデルはヨーロッパの近代化以外ではありえないとする思想である．一言で言えば，

進化主義・進歩主義が共有された暗黙の前提だったのであり，問題の焦点は，その前提と「消滅していたはずのインディオ」との関係をどのように調整するのかという点だったのである．

このようなインディオ問題に対する解決策として，利害を異にする様々な「対立しあう言説」（Souza Lima 1991: 237）のせめぎあいの所産として，1910年に連邦政府機関として（1918年以降「インディオ保護局」（SPI）とよばれることになる）「インディオ保護および国家労働者配置局」（SPILTN）が設立される．これは，その名称にも明らかなように，共和制を支えていた二つの柱とも言うべきもの，すなわち資本主義的経済発展と，共和主義のリベラリズム的建前とを調停する方策であり，保護しつつ徐々に「文明化」することを通じて，近代化に寄与する生産的労働力へとインディオを変換していく責任が国家の手に委ねられた．それによって，修道会によるキリスト教化を通じての文明化という従来の路線が根本的に変更され，「インディオの文明化」は国家のプロジェクトになる．しかし，そのような国家のインディオ政策は決して一枚岩的な首尾一貫性をもっていたわけではなく，それ自体が矛盾をはらんでいた．

国家によるインディオ政策について次の点を確認しておきたい．まず，誰がインディオであるのかを「科学的基準」によって国家が定める．つまり，インディオは自らが何であるのかを国家に決めてもらうことになる．しかもその際に，遺伝学的に先住民の子孫である個人をインディオと認定し，そのような個人からなる社会をインディオ社会と認定するという「科学的論理」に基づいている（da Cunha 1987）．そのようにインディオを定義した上で，国家がインディオの土地として画定した国有地の可処分権ではなく使用権を当該のインディオ集団に認める．つまり，土地への権利に関するかぎり，個人的にインディオであることは不可能である．しかるのちに，直ちにインディオを，未成年者と同様に「完全な法的当事者能力をもたない者」（relativamente incapaz）と新民法（1916年制定）において規定することによって，SPIを通じて国家が「保護者」としての権利を行使すると定めている（Gagliardi 1989: 248）．この「保護」（tutela）の方針は基本的に，現行憲法（1988）で改正されるまで変更されなかった．

以上のような政策について，いくつか注目すべき点がある．まず第一に，土地に対する権利であるが，インディオの土地に対する権利が認められたのは，これが初めてではない．植民地時代からほぼ一貫して，その権利は，少なくとも法制上は認められていたのであるが，しかし同時に，ほぼ一貫して蹂躙されつづけてきたのである（Ribeiro 1982，da Cunha 1987，da Cunha,org.1992）．したがって，少しでも経済的価値のある土地であれば，物理的暴力から法律上の詐欺行為にいたるまであらゆる手段に訴えて，インディオが権利をもつ土地を強奪しようとする人々が存在する現実を前にして，法文上で権利を認めることだけでは，現実には何の効力も持ち得ないのである．

注目すべき第二の点は，土地に対する固有の権利の根拠となる「インディオであること」の内容を科学（すなわち人類学）を根拠として国家が定め，その土地に対する権利と市民権の間にtrade-off関係が設定されていること，つまり「インディオであること」と「政治的主体として自らを代表すること」が両立する可能性が予め排除されていることである．da Cunha（1987,1992）が指摘するように，国家がインディオの土地に対して特別な保護を与えることと，インディオが法的に市民としての十全な権利をもつこととはまったく別の問題である．にもかかわらず，後者を否定することが前者の前提となるという言説のなかに，前述の二つのrepresentationの間の互いに補強しあう関係をみることができる．つまり，他者から与えられた自己表象を受け入れれば，そこからの「当然の」帰結として，他者によって政治的に代弁してもらうことを甘受せねばならない．他方，他者から与えられた自己表象を拒否するのであれば，法的に国家の特別の保護を受けることは「当然」できないのである．このレトリックが効果を発揮するのは，インディオを被保護者の地位から「解放」（emancipar）し，十全な市民権を与えることを推進することが，その土地を開発のために収用可能な状態に「解放」することを意味するという点においてである．

しかし，国家の政策の上で，インディオの運命がそのように規定されたことは，すべてのインディオが直ちにそのような運命を甘受するということを意味しない．重要なことは，言説の上でインディオは，そのようなものであるはずの，そのようなものになるはずの存在とされたという点である．さらにまた，この政策について注目すべき点は，インディオ保護と資本主義的近代化を進化主義によって媒介して両立させようとする試みは，それ自体が矛盾を孕んでいるということである．そしてそのような言説にもとづいて具体的なプロジェクトが実施されるとき，その言説の矛盾が露呈することになる．

1910年に設立されてから，組織的腐敗を理由に1967年に廃止されるまで存続したSPIの歴史において，国境防衛のためのインディオの動員を目的とした第二次大戦期をのぞけば，その政策の基調をなしたものは，文字通りには「宥和」を意味するpacificaçãoとよばれるイデオロギーである．その具体的内容は，それまでブラジル社会と敵対的関係にあったか孤立して定常的な関係になかったインディオの集団と積極的に平和裏に接触して，そこに安定的関係を

築いて保護しようとするものであり，SPIの初代長官となったRondon将軍が19世紀末から1910年代にかけて指揮したブラジル西部奥地での電信線敷設の際のインディオ対策に範をとったものである．前述の人道主義的進歩主義を体現したこの政策は，初期には，「必要とあらばインディオに殺されても，決して殺すな」（Morrer se preciso for, matar nunca.）というスローガンに代表される活動によって一定の効果を収めた（Gagliardi 1989）．

確かに，平和裏に接触するいうpacificaçãoの局面においては，一方的な殺戮を阻止し，いくつもの部族を絶滅の危機から救うという大きな成果をあげた．しかし，言わば「武装解除」することによって当面の脅威を解消することに成功したならば，仮に係員の駐在所を設置した場合ですら，その後の保護（proteção）の局面においては，インディオ社会が資本主義の餌食となるのを食い止めることはできなかった．つまり前述の「インディオの二つの消滅の仕方」のうち一方を封じて他方に道を開くだけのことしかできなかったと言ってよい．このような結果は，ある程度までは，インディオ問題の設定のされかたのなかに既に含まれていた．近代化にとっての障害を除去することが目的であるならば，pacificaçãoは解決の終点であって始点ではない．逆説的であるが，抗議する「タプヤ」である限りにおいて，インディオは「問題」としてであれ現実に存在し，何らかの対処を必要とする存在なのであるが，そうでなくなれば，もはや存在しないのであるから，何もする必要がないのである．結論を先取りして言えば，インディオ自身に歴史を作り出す能動的行為の主体となる権利を禁じている限り，どれほど人道主義的であっても，その政策には限界があることを，SPIの活動の歴史から読み取ることができる．

Ribeiro（1982:192）が指摘するように，SPIの同化政策が無視していた二つのファクターとして，インディオ社会が自らのアイデンティティと自律性を守るため変化に抗して戦う強い意志をもっていたことと，ブラジル社会（殊に開発前線）がインディオを受け入れる能力を欠いていたことがあげられる．事実，1960年代から本格化し，1964年のクーデターで成立した軍事政権の経済優先政策の下で拡大した大規模な開発政策に直面して，インディオは公的な問題とされることさえなく，当時既に機能不全に侵されていたSPIにほとんど何も期待することはできなかったし，SPIに代わって1967年に設置された国家機関であるFUNAI（国立インディオ基金）も，SPIが抱えていた問題（資金不足，人材不足，法律執行上の権威の不足）を克服することはできなかった（Ribeiro 1982，Maybury-Lewis 1991，Baines 1991）．

6．モデルニズモ，あるいは「食人の栄養学」

社会学を講ずるために新設のサンパウロ大学に赴任する予定のLévi = Straussに向かって，パリ駐在のブラジル大使は，「インディオですって？悲しいことに，先生，連中が皆いなくなってもう随分になります．……インディオのことは期待なさらないように．もう一人も見つかりますまいから……」（レヴィ＝ストロース 1977:70）と告げた．他方，Lévi = Straussにブラジル行きを勧めたフランスの高等師範学校長は，「サン・パウロの近郊には，インディオが沢山住んでいる．君は週末にはインディオのところへ出かけられますよ」と助言した（ibid.:67）．

高等師範学校長にとっては，ブラジルの大都会の近郊には当然インディオがいるはずだったし，ブラジルの外交官にとっては，ブラジルのインディオは消滅しているはずだったのである．どちらの助言も正しくなかった．当時，サンパウロの郊外には，週末にフィールドワークができるようなインディオは既にいなかったが，ブラジルのインディオが絶滅していたわけではなかったからである．そして1937年にLévi = Straussはブラジルに赴任する．彼のインディオ観については，1955年出版の『悲しき熱帯』という書名が雄弁に語っている．それは，ブラジル大使の見解を将来予想としては正しいと認め，高等師範学校長の認識が奥地に関しては正しいと認めるものだった．ボロロ族やナンビクワラ族を前にして，pacificação後のインディオ社会を見つめる彼のまなざしは，失われゆくものへの愛惜のまなざしである．彼は，まだ絶滅せずにいる「純粋なインディオ」を求めて奥地へと旅をし，ついに「私の野蛮人」（ibid.:223）を発見するが，彼は，自らのまなざしが，人類学という学問の普遍的で透明なまなざしであることを疑っていない．しかしそれがRosaldo（1993:68-87）のいう「帝国主義的ノスタルジア」（Imperialist nostalgia）に彩られたものであることは，いまや疑いの余地はない．彼はインディオの消滅に直接に手を貸したわけではない．しかし，pacificaçãoによって民族学の対象は消滅するとする姿勢は，「消滅するインディオ」という言説に手を貸すものである．

それに対して，高等師範学校長のまなざしは，やや誇張して言えば，ブラジルをインディオの国としてとらえるフランスのまなざし，言い換えれば，非西洋世界を西洋と隔絶した異質性として認識するまなざしと言うことができる．それによれば，独立したブラジルにどれほどの白人がいようと，それは「インディオの国」なのである．

他方，駐仏ブラジル大使の現実認識は，インディオについての独立後の言説のもっとも純粋な表現と言える．それは「インディオの国」としてブラジルを規定しようとする

西洋に対して，インディオは「残念ながら」消滅してしまったので，いまやブラジルは「インディオの国ではない」と反論する．これはまた暗黙のうちに，「帝国主義的ノスタルジア」のポーズを共有することによって，植民地化を遂行したヨーロッパの側に自己を位置付ける姿勢である．ここにも独立の前後で連続したコロニアル言説を見て取れる．しかし，ブラジルの知識人はブラジルにいる限りは，近代的インディオ問題が表面化していたこの時期に，彼のように直截に「インディオの消滅」を語ることはできなかったはずである．彼の表現が直截であるのは，おそらく，彼が長くヨーロッパに駐在していたために，ブラジルの知識階級を悩ませてきた以下のようなディレンマを忘却しうるとの幻想を抱くことができたせいだろう．

Roberto Schwarzは，ブラジルの知識階級が国内の社会状況に合わないヨーロッパの最新思想，つまり「場違いな思想」（idéias fora do lugar）を導入しつづけ，他方，外国依存による居心地の悪さを克服しようとして，あらゆる外来品を排除しさえすればブラジル本来の真髄が残るという「引き算のナショナリズム」（nacionalismo de subtração）を繰り返しもちだしてきたことを指摘している（Schwarz 1977,1987,1992）．しかし現実には，それは解決策とはなりえない．ブルジョア知識人の存立基盤は，経済的にも学術的にもヨーロッパからの輸入品であり，それを排斥することは，自らを「ブラジル」から排斥することを意味するからである．それが彼らの直面していたディレンマである．

1920～30年代のサンパウロやリオデジャネイロを舞台とした文芸運動であるモデルニズモ（Modernismo）は，そうしたディレンマを回避しえないと認識した上で，それを悲劇的宿命として嘆くのではなく，それをアクロバティックに超越してしまおうとする独自の解決策を提示する．ブラジルのモデルニズモの目的は，ひとつには文芸上の革新であり，旧弊なアカデミズムの形式主義を批判し，それを乗り越える新しい形式と内容をもつ文学・芸術を求める試みという点において，ヨーロッパのアヴァンギャルド運動とシンクロナイズしていた．しかし，同時にそれは「ブラジル性」「ブラジル国民文化」を見出すことをめざすナショナリスティックな運動でもあった．独立100周年を期して文化的にも植民地的状況から独立を果たすことが重要課題と考えられていたのである．

この二つの目的が結びつく論理的必然性はないが，モデルニズモの賛同者たちにそれを必然的結びつきと思わせる歴史的コンテクストが，当時のブラジル先進地域の大都市には存在していた．それ以前には，混血や奴隷制のために二流品として出来上がってしまったブラジルの運命を嘆くしかないという桎梏が知識人を支配していた．[6]そのような悲観主義に対して，少なくとも（コーヒー産業を牽引車として）近代化が着々と進んでいるかに見えた東南部の先進地域では，植民地的過去と絶縁して，「ブラジルはこれから創られるのだ」という未来志向的な青写真を現実的なものと感じさせる環境が出現していたのである．

そうしたプロブレマティークに対するモデルニズモからの解答は一様ではない．[7]その代表者のひとりであるOswald de Andradeは，1928年に発表した『食人宣言』（Manifesto antropófago）のなかで「食人主義」（Antropofagia）という解答を与える．「食人主義」とは，インディオが白人を食ってしまったように，ブラジルはヨーロッパ文化を食うことによって吸収・消化してきたという主張である．それは，独立以来知識階級を悩ませてきた問題，つまり，永久にオリジナルと肩を並べることはできないヨーロッパの模造品としてのブラジルという否定的自己評価を，一挙に肯定的自己評価へと変換するために，白人を食ってしまったインディオへと自己同一化してみせるという戦略である．この「食人主義」の戦略は，教化・文明化を植民地化の負の遺産としてとらえ，それを清算することによって脱植民地化を図ろうとする点において，前述の「引き算のナショナリズム」と問題意識を共有している．しかし，現実としての異種混淆状態は清算することが不可能であると認識し，それを積極的に再評価するために，本来のインディオが既に「異種混淆」の範を示していたのであり，それが「食人主義」なのだと主張する．そこで賞揚されるのは「異種混淆性」（hybridity）であり，外来の要素は消化吸収されることによって，もはや借り物ではなくブラジルの一部を構成しているとされる．そしてその手法は，将来にわたっても有効とされることによって，「食人種」たるブラジル人は，近代化の果実を先進国の模倣という意識なしに貪ることができ，しかし身体に悪いものは，吐き出すか，すでに食べてしまったのなら排泄することができるのである．まさに「自分のものにして，自分に都合の良いように使う」という言葉通りの意味でのappropriationがその戦略なのである．

そこに決定的に欠如しているのは，インディオに倣って「食人」を行おうとするブラジル人の側に，何を食べて何を吐き出すか（あるいは排泄するか）について，主体的取捨選択が保証されていないという現実についての認識である．つまりコロニアル言説のなかでは，従属する以外の形の主体形成が，植民地側の人々にとって困難であることと，その困難の原因についての問題意識，つまりポストコロニアル批判の視点が「食人主義」には欠けている．それが欠けてしまう理由は，それが問題になりそうな局面では，「食人主義」は植民地化する側の主体へと自己同一化するからである．したがって，認識の欠如というよりは，認識の拒

否とみるべきかもしれない．きわめてアクロバティックな戦術と言わねばならないだろう．

しかもアクロバットはそれにとどまらない．奇妙なことに，「食人主義」において「白人を食うことによってその文化を消化吸収した食人種」のモデルとされているのは，「トゥピ」であり，『食人宣言』の冒頭には，「Tupy or not tupy, that is the question.」というフレーズが掲げられている．それはShakespeareの有名な台詞のパロディであり，しかも，それはポルトガル語の「宣言」の冒頭に英語で書かれている．そこに既に，彼の「流用」(appropriation）の戦略が明らかである．前述のように，19世紀のインディアニズモにおいて「トゥピ」は，「消滅することによって，魂としてブラジル民族の精神のなかに生き続けるインディオ」であった．それに対して，「食人主義」の「トゥピ」は，「魂」の意味内容においては変化しているが，「魂」のレトリックそのものは連続している．「食人主義」が賞賛しているのは，言わば「トゥピ的精神」であり，その「トゥピ」はインディオである必要さえない．ブラジル人は，その精神を共有しているはずだからである．このレトリックによって，「インディオの純粋な魂」と「ブラジル人の異種混淆の身体」の合体が可能になる．そうであるがゆえに，コーヒー農園主の裕福な家系の一員でありながら，Oswaldは，ブラジル社会が「インディオを食いものにしつつある」なかで自らが「インディオを食う者」の位置にあることを自覚する必要を感じずにすむのである．

「食人主義」にかぎらず，モデルニズモは近代的インディオ問題を問題にしないことによって，コロニアル言説の内部にとどまる．インディオは消滅しているはずであり，それゆえにその「魂」を如何様にも流用できるのである．言い換えれば，自己を表象する機会を予め失われていることによって，インディオは語られうる対象となってきたのである．他方，近代的インディオ問題に登場するインディオは，「タプヤ」として抹殺されるか，あるいは同化されることによって消滅が予め決定されている．

7．ブラジル人類学にとってのインディオ

ブラジルのある人類学者は，欧米では人類学が帝国建設(Empire-building）に貢献してきたのに対して，ブラジルの人類学は国民建設（nation-building）を目指してきたと指摘している（Ramos 1990）．事実，ブラジルの社会科学は，植民地であったことに起因する難題を明るみに出して理解することを役割として誕生し，人類学の場合も，それを生み出した母胎のひとつは，モデルニズモから引き継いだ「ブラジル民族とは何か」というテーマである（Ramos 1990，Melatti 1984）．したがって，人類学もまた，前述のブラジル知識人のディレンマを共有し，それを克服しようとする試みでありつづけた．

インディオを対象とするブラジル人類学は，19世紀後半から20世紀初頭にかけてのドイツ人をはじめとするヨーロッパ人が中心となって進化主義・伝播主義を理論的枠組とする調査研究を行った時期を経て，1930年代後半に大学教育が整備されるなかで本格的に制度として誕生し，職業的人類学者が養成されるようになる．Lévi＝Straussがサンパウロ大学に招聘されたのも，その一環である．その後，機能主義と文化変容論を支配的パラダイムとした時期の後，現在につながる教育研究体制が1960年頃に各地に整備される．その頃から，インディオ社会と周囲の社会の間の「民族間コンフリクト」(fricção interétnica)を主要なテーマとする調査研究が本格化し，それはブラジル人類学の特徴のひとつとなった（Melatti 1984）．

ブラジル人類学は，ときには政府のインディオ政策に積極的に協力してきた．例えば，1950～54年には，長らく沈滞していたSPIの責任あるポストに多数の人類学者が登用されて積極的に協力した（Ribeiro 1982:147）．また他方で，政府のインディオ政策を批判してもきた．つまりブラジル人類学の政府の施策への関り方は，当然のことながら一様ではなかったのである．しかし，政府のインディオ政策に協力的であるにせよ批判的であるにせよ，それは一貫して「我々の他者としてのインディオ」という言説の内部にありつづけてきたと言える．「帝国建設」のための人類学は，基本的に国外で(典型的には自国の植民地で）フィールドワークを行ってきた．それに対して，ブラジルでは，インディオ研究に限らず，フィールドワークは，ほとんどつねに国内で行われ，しかも１～２年フィールドに連続して滞在するよりは，短期の調査を繰り返すというパターンが一般的だった．部分的には，その帰結であるが，field-in-the-backyard syndrome とでもいうべき状況，つまり調査対象の人々と距離をおきにくく，しかも長年にわたって関係をもちつづけざるをえない状況が生じ，ブラジルでは人類学は，つねに学術研究であると同時に政治的コミットメントであらざるをえなかったと，ヤノマミを調査してきた人類学者は述べている（Ramos 1990）．

自国以外でフィールドワークがなされる場合，そこには二種類の「距離」が介在する．一方は，人類学者が学術的言説の生産と消費にたずさわる場とフィールドとの物理的「距離」であり，他方は，フィールドワークと民族誌生産という二つの実践の間の言わば認識論的「距離」である．人類学者は，多くの場合，この二つの「距離」を意識的あるいは無意識的に操作することによって，人類学を実践してきたのである．それに対して，そのような「距離」を維持することがほとんど不可能であることが，Ramosの指

摘しているブラジル人類学の「特質」なのである．それを「特質」として指摘することは，自国内のインディオとの特殊な関係を特権化してしまっている危険があるが，それもまた「我々の他者」に対する選択の余地のない関心の現れであろう．しかし，ここで考えなければならないのは，それを「ブラジル的人類学」の特殊性として矮小化するのではなく，それが人類学の実践にとってどのような課題を提起しているのかという問題である．

ここで再び上述の「距離」の問題に立ち返るならば，いまやそのような「距離」が存在しえない状況になっていることを認識する必要があるだろう．そしてそれがまさに，ポストコロニアル批判が提起している論点でもある．つまり，いまや学術的言説の内部で読み語る立場とフィールドワークをする立場とを切り離して，一方の立場をとるときに他方を隠蔽することを，フィールドの人々が許さない．そして地理的距離は，自国に戻った人類学者を，フィールドの人々の異議申し立てからもはや護ってはくれないのである．これはまさに「オリエンタリズム」を可能にした「距離」のフィクションの崩壊に他ならず，「オリエンタリズム」によって隠蔽されていた力の不均衡がそのとき露見する．ブラジルのインディオは，私を含めて非ブラジル人の人類学者である我々にとって，そしてだれにとっても，いまや「我々の他者」となっているのである．それは，我々用に自由に利用できる他者という意味においてではなく，我々が「距離」のフィクションを盾に無関係をよそおうことができない他者という意味においてである．これは解答ではなくて課題である．ここでその解答を示せるわけではない．しかし少なくとも，我々が普遍の名の下に彼らを代弁する権利をもちえないことを認識し，歴史をつくりだす能動的行為の主体となる権利を彼らがもつことをはっきりと認識することが，その不可欠の第一歩であろう．

8．「ポストコロニアル食人主義」の戦略

1968年以来ヤノマミを調査してきたRamosが，前述のように，人類学が不可避的に政治的コミットメントを含意すると強調するとき，彼女の念頭にあるのがヤノマミ社会が近年おかれている悲惨な状況であることはまちがいない．そしてそこでは，「我々の他者」としての特別なコミットメントが現実に消滅の危機に晒されているヤノマミ社会を救出するために実効性があることも否定できない．ヤノマミのおかれている状況は，カヤポーとは残念ながら非常に異なり，緊急を要しているからである．

しかし，ヤノマミはカヤポーのようになれないのだろうか？別の言い方をすれば，どのようにしてカヤポーは，アルタミラでのような戦略を手に入れることができたのか？カヤポーは，つねに現在のようだったわけではない．Turner（1991:293）によれば，1960年代初頭に彼が初めてフィールドワークをしたとき，カヤポーの人々はSPIの駐在所と修道会を通じてブラジル社会に物質的に依存せざるをえない状況にあり，しかもそれに対するに有効な政治的戦略を見出せず，新しい社会的コンテクストのなかでの自文化のもつ政治的意味について明確な意識をもっていなかった．つまり「消滅するインディオ」という言説の内部に取り込まれて放置されていたのである．それに対して，1980年代以降には，カヤポーの人々が，周囲の社会さらには環境問題など世界的問題と自分たちとの関係を主体的に捉えなおし，自らの文化を客体化し，それを本質主義的ともいえるしかたで戦略的に活用するようになっているとTurnerは指摘する（Turner 1991，Tassara,org.1991）．要するに，新しい歴史的＝社会的コンテクストの下で，外部との関係を主体的に節合（articulate）しなおし，それに即して自らの文化に新たな意味付けをしたということである．

Thomas（1994:188）は，本質主義は，ある時と場において，それが他の具体的な戦略と結び付いたときには，政治的に生産的な戦略となりうることをマオリの例を引いて指摘する．ここで確認しておきたいが，具体的な歴史的＝社会的コンテクストにおける実践と切り離して，本質主義が本質的に正しいか誤りかを論ずるのは，あまり生産的な議論とは言えない．つまり異種混淆性についても，本質主義についても，どのようなコンテクストにおける誰の戦略なのかを不問にして，哲学的議論の対象にするのは不毛である．

では，カヤポーの戦略的本質主義は，他の戦略とどのように結び付いているのだろうか．カヤポーがヴィデオ撮影の技術を手に入れたことの意義は大きい．なぜならば，従来は写真にせよ映画やヴィデオにせよ，映像による彼ら自身の表象を奪われ続けてきたからである．しかし，ヴィデオを導入したという事実がよりいっそう重要性をもつのは，近代的技術を積極的に活用することが，彼ら自身の文化的アイデンティティの放棄を意味するのではなく，それと創造的なしかたで節合させられているという点においてである．ダム建設への抵抗は，カヤポーの文化との断絶のうえにではなく，そのコスモロジーを新しい状況に合わせて再定義するなかから導き出されてきたことであり，アルタミラ集会は，自然との相互依存を主題とする「伝統的トウモロコシ儀礼」のフレームのなかで演出されていた（Turner 1991，Tassara,org.1991）．またヴィデオは，彼らの文化を継承していく媒体としても利用されているのである．こうした状況は，伝統あるいは近代を本質主義的に固定化してとらえる伝統主義的あるいは近代主義的学問の

立場から見れば，理想的パターンからの逸脱と見えるであろう．カヤポーの実践では，結び付くはずのないものが結び付いているからである．しかし，そのような見方が唯一可能な見方であろうか？

García Canclini（1990）は，唯一の近代化の様式があるのではなく，さまざまな「近代（modernidad）への入り方」があるのだと指摘している．カヤポーの実践を，そのような「近代への入り方」のひとつと考えることができるというのが，本論文での私の主張である．それは確かに，インディオについての支配的言説が用意する，伝統から近代への直線的な移行を唯一の正しい道筋とする近代化のシナリオにある節合のしかたとは，明確にことなっている．しかし，その差異こそがまさに，カヤポーの実践に力を与えるものなのである．そこには，「自分たちの伝統的文化をまもりつづけるのか」あるいは「近代化の軍門に降るのか」という二者択一はない．自分たちの文化を生きつづけることに意識的に価値を認め，そのために，マスメディアや近代的技術を独創的なしかたで「流用」（appropriar）することによって，「近代的なるもの」と「伝統的なるもの」とを創造的に節合（articulate）し，それをつうじて現代カヤポー文化を創り出しているのである．仮に，それを「真正の文化」（authentic culture）ではないとして非難する人類学者がいるとしたら，それは，文化がつねにもつダイナミクスを理解していないことの証明になるだけである．

「人類学者たちにとってのほうが，かれらが研究している社会集団にとってよりも，近代性（modernidad）へと参入することが困難であるようだ」とGarcía Canclini（1990:229)は，皮肉っぽく書いている．おそらくカヤポーは，歴史をつくりだす能動的行為の主体として，伝統か近代かというシナリオと，伝統から近代へというシナリオに呪縛されている伝統主義者や近代化主義者の先を行っているのである．そしてその点に関してカヤポーは孤立しているわけではない．ダム建設反対に結集したのは，直接の被害を受けるわけではない人々も含めてインディオ3500人を代表する「先住民連合」である．その設立時の代表であったAilton Krenakという名のインディオは，「ブラジルはまさにインディオの墓場の上に建てられている」と喝破し，インディオを始めとする従来表に現れることを拒まれてきたものを知ることが，ブラジルを知ることになるのだと指摘し，ヤノマミの惨状について語りながら，「私はインディオのことを話しているのではなく，ブラジルのことを話しているのだ」と述べる（Tassara,org.1991:19,20,24)．ここで彼が糾弾しているのは，本論文で論じてきた，独立後のブラジルにおけるコロニアル言説にほかならない．

アルタミラ集会が明らかにしているのは，カヤポーを始めとするインディオたちが，ブラジルの独立後のインディオをめぐる言説が用意してきた位置である「消滅するトゥピ」になることを拒否し，「好戦的なタプヤ」として自己を表象することを選び，あるいは，「食人主義」の「トゥピ」の異種混淆の戦略を流用しつつも，「我々の他者」として代弁されることを拒んでいることである．なるほど，Oswaldの警句のごとく，「トゥピであるか，そうでないか，それが問題」なのである．彼に倣って，このカヤポーの戦略に戯れに名前をつけるとすれば，「ポストコロニアル食人主義」とでもよぶのが相応しいだろう．

註

（1）本稿は，日本民族学会第29回研究大会（1995.6.3，大阪大学）における分科会「ポストコロニアル批判と文化人類学の再想像」での発表原稿に大幅に加筆したものである．

（2）postcolonial，postcolonialityという語を題名に含む著作・論文集は近年数多く公刊されている．しかし，それぞれの論点に応じて，語の用法自体が様々である．それらはすべてpostcolonialityの視点からcolonial discourseを分析対象とする点において共通しているが，対象の特質を強調するか，分析者の位置（positionality）としての意味に強調点をおくかで，大きく区別できるように思われる．前者では，脱植民地化した社会が植民地体験を含んで構成されている点が分析の焦点となる．後者では，かつて植民地であった地域の人々の視座からの問題提起が重視されるが，その際に，例えばオーストラリアの白人の立場は，それに含まれるのか否かが議論の対象となることもある．McClintock（1991）は，あまりに多様なものに同一の語を用いることが議論を曖昧にする危険性を指摘する．確かにThomas(1994)の言うように，colonial discourseを一枚岩的に普遍的で貫徹したものとしてとらえるのではなく，特定の歴史的＝社会的コンテクストにおけるcolonial projectsへ注目することが重要である．

（3）近年の金採掘者（garimpeiro）や国家的な開発計画によるヤノマミ居住地域への侵入，それにともなう虐殺などについては，広く報道されている．Ramos（1984,1995）参照．

（4）Ramos（1991）は，ブラジル人の「鏡」としてのインディオという比喩を用いているが，そこでは，非インディオとしての我々ブラジル人を定義する点に強調がおかれている．

（5）『グアラニ』は，Antonio Carlos Gomesによってオペラ化され，1870年にミラノのスカラ座で初演され，19世紀におけるブラジルの国民的音楽の位置を占めるようになる．また繰り返し映画化もされ，無声映画時代だけで『グアラニ』は4種類，『イラセマ』は3種類が製作されたほか，前者はテレビ・シリーズの原作ともなった（Shohat and Stam 1994 : 242)．このようにインディアニズモのインディオは，様々な媒体によって反復されてきた．

（6）19世紀のブラジル知識人が「環境」と「混血」のゆえにブラジルの将来に悲観的だった経緯については，Ortiz（1985）が論じている．過去によってブラジルを定義するそうした悲観主義は，近代化し躍進するブラジルという自己イメージと齟齬をきたした．

（7）モデルニズモのブラジル人論として，他に代表的なものでは，1930年代の国粋主義を用意する「緑黄主義」（Verdeamarelismo）と，民俗学的研究を経てブラジル人類学の形成にもつながるMário de Andradeのものがある．モデルニズモの様々な流れは，同一のプロブレマティークに対する様々な解答と見ることができる．それについては，稿を改めて詳細に論じたいと考えている．Boaventura（1985），Morais（1978），Teles（1986）参照．

文　献

Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities*. London and New York : Verso.

Andrade, Oswald de
1991 *Pau-Brasil*. 5a.ed., São Paulo : Globo.

Baines, Stephen G.
1991 *"É a FUNAI que sabe"*. Belém : MPEG / CNPq / SCT/PR.

Barker, Francis, Peter Hulme, and Margaret Iversen, eds.
1994 *Colonial discourse / postcolonial theory*. Manchester and New York : Manchester University Press.

Bernd, Zilá
1994 The Construction and Deconstruction of Identity in Brazilian Literature. In *Latin American Identity and Construction of Difference*. Amaryll Chanady, ed. pp.86-103. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of the Theory of Practice*. Cambridge : Cambridge University Press.

Boaventura, Maria Eugenia
1985 *A Banguarda Antropofágica*. São Paulo : Ática.

Brito, Mário da Silva
1964 *História do Modernismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Brookshaw, David
1986 *Race and Color in Brazilian Literature*. Metuchen and London: The Scarecrow Press.

Cassiano, Ricardo
1964 *O Indianismo de Gonçalves Dias*. São Paulo : Conselho Estadual de Cultura.

Couto, Sérgio Alberto Frazão do
1989 *A Atual Constituição Explicada*. Belém : CEJUP.

da Cunha, Manuela Carneiro
1987 *Os direitos do índio*. São Paulo : Brasiliense.

da Cunha, Manuela Carneiro, org.
1992 *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo : EDUSP.

Dirks, Nicholas B., ed.
1992 *Colonialism and Culture*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.

Driver, David Miller
1942 *The Indian in Brazilian Literature*. New York : Hispanic Institute in the United States.

Fonseca, Maria Augusta
1990 *Oswald de Andrade, 1890-1954 : biografia*. São Paulo : Art Editora; Secretaria de Estado de Cultura.

Gagliardi, José Mauro
1989 *O indígena e a República*. São Paulo : HUITEC, EDUSP, Secretaria de Estado de Cultura de São Paulo.

García Canclini, Néstor
1990 *Culturas híbridas*. México,D.F. : Grijalbo.
1993 *Transforming Modernity*. Austin : the University of Texas Press.

Gomes, Mercio Pereira
1988 *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis : Vozes.

Haberly, David T.
1983 *Three Sad Races: Racial Identity and National Consciousness in Brazilian Literature*. Cambridge : Cambridge University Press.

Hulme, Peter
1986 *Colonial Encounters*. London and New York : Routledge.

レヴィ＝ストロース，クロード
1977 『悲しき熱帯』，川田順造訳，中央公論社．

Maybury-Lewis, David
1984 Demystifying the Second Conquest. In *Frontier Expansion In Amazonia*. Marianne Schmink and Charles H. Wood, eds. pp.127-134. Gainsville: University of Florida Press.
1991 Becoming Indian in Lowland South America. In *Nation-States and Indians in Latin America*. Greg Urban and Joel Sherzer,eds.pp.207-235. Austin : University of Texas Press.

McClintock, Anne
1994 The Angel of progress. In *Colonial Discourse / postcolonial theory*. Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen, eds. pp.253-266. Manchester and New York : Manchester University Press.

Melatti, Julio Cezar
1984 A Antropologia no Brasil : um Roteiro. *BIB*, n. 17. pp.3-52.

Morais, Eduardo Jardim
1978 *A Brasilidade modernista*. Rio de Janeiro : Graal.

Nunes, Zita
1994 Anthropology and race in Brazilian modernism. In *Colonial disourse / postcolonial theory*. Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iversen,eds. pp.115-125. Manchester and London : Manchester University Press.

Ortiz, Renato
1985 *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo : Brasiliense.

Ramos, Alcida Rita
1984 Frontier Expansion and Indian Peoples in the Brazilian Amazon. In *Frontier Expansion in Amazonia*. Marianne Schmink and Charles H. Wood, eds. Gainsville : University of Florida Press.
1990 Ethnology Brazilian Style, *Cultural Anthropology* 5 (4):452-472.
1991 A Hall of Mirrors. *Critique of Anthropology*, Vol. 11(2):155-169.
1995 *Sanumá Memories*. Madison : The University of Wisconsin Press.

Ribeiro, Darcy
1982 *Os Índios e a Civilização*. São Paulo : Vozes.
Rosaldo, Renato
1993 *Culture and Truth*. Boston : Beacon Press.
Said, Edward
1978 *Orientalism*. London : Routledge & Kegan Paul.
Schwarz, Roberto
1977 *Ao vencedor as batatas*. São Paulo : Duas Cidades.
1987 *Que horas são? : ensaios*. São Paulo : Companhia das Letras.
1992 *Misplaced Ideas*. London and New York : Verso.
Shohat, Ella and Robert Stam.
1994 *Unthinking Eurocentrism*. London and New York : Routledge.
Souza Lima, Antonio Carlos de
1991 On Indigenism and Nationality in Brazil. In *Nation-States and Indians in Latin America*. Greg Urban and Joel Sherzer, eds. pp.236-258. Austin : University of Texas Press.
Tassara, Eda, org.
1991 *O Índio / Ontem, Hoje, Amanhã*. São Paulo : EDUSP.
Teles, Gilberto Mendonça
1986 *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis : Vozes.
Thomas, Nicolas
1994 *Colonialism's Culture*. Princeton : Princeton University Press.
Turner, Terence
1991 Representing, Resisting, Rethinking : Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In *Colonial Situations*. George W. Stocking, Jr.,ed.pp.285-313. Madison: The University of Wisconsin Press.
Urban, Greg and Joel Sherzer, eds.
1991 *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin : University of Texas Press.