

バナバ人とは誰か

——強制移住の記憶と怒りの集合的表出

風間計博

<要旨>

本稿の目的は、外在的な差異が弁別の指標とはなり難い状況において、自他を弁別する人間の категорияがいかにかに生成するのか、怒りの集合的表出と歴史記憶の結びつきを軸として考察することである。

事例としてとりあげるバナバ人は、良質の燐鉱石を産出した中部太平洋の隆起サンゴ礁、バナバ島に第二次世界大戦時まで居住していた人々である。20世紀初頭、バナバ島は英国によって植民地化され、住民の反対にもかかわらず、燐鉱石採掘が強行された。そして、太平洋戦争が勃発すると、島を占領した日本軍によって、バナバ人は故郷の島を追われることになった。第二次世界大戦後の1945年、人々は、燐鉱石採掘の拡大を目指す英国によって、半ば強制的にフィジー諸島のランビ島に移住させられた。さらに、脱植民地化を経て、故郷のバナバ島はキリバス政府に領有され、バナバ人は今日まで帰還を果たせないまま、国境を隔てたフィジーのランビ島を拠点として生活している。

バナバ人は、故郷の島を支配するキリバス政府に対して批判的態度をとり、バナバ島の所有権およびキリバス人とは異なる固有のエスニシティを主張している。一方、キリバス政府は、バナバ島領有の正当性を主張し、バナバ人エスニシティの固有性を否定する。実際のところ、バナバ人とキリバス人の区分は曖昧であり、バナバ人を文化的・形質的にキリバス人と明確に弁別することは困難である。一方バナバ人は、ランビ島への移住後、半世紀以上にわたり、赤道直下のサンゴ島とは異なる、「高い島」の環境のなかで生活を続けてきた。ランビ島のバナバ人は、生業様式や言語等、新たな文化要素を摂取しながら、キリバス人との差異の記憶を刻み続けている。

こうしたなか、「バナバ人であること」を満たすには、自己認識の次元において、バナバ人の「血」を有し、歴史記憶を保持することが必要である。ただし、「血」の自認および歴史経験の知識は、バナバ人としての自己認識を生起させるには不十分である。これらを所与としたうえで、今日まで続く悲劇的经验を当事者として引き受け、怒りを伴って歴史記憶を想起することが、「バナバ人であること」の要件となっている。

キーワード：記憶、感情、エスニシティ、ディアスポラ、オセアニア島嶼部
KAZAMA Kazuhiro 京都大学大学院人間・環境学研究科

I 序——印象的な光景

本稿では、感情に結びついた歴史記憶が、いかに自他の排他的な人間のカテゴリーを生み出していくのか、バナバ人ディアスポラの数奇な歴史的足跡を辿りながら例証していきたい。そのとき、環境変化や歴史経験に応じて柔軟に変成するオセアニア島嶼部の人間観を視野に入れる必要が生じる。本題に入る前にまず、オセアニア島嶼部において私が目撃した、感情の集合的表出に関わる印象的な光景を紹介することから始める。

私が都内の出版社に勤務していた1992年、人類学を志すために大学院博士課程に入り直す決意をした頃の話である。理学部で生物学を専攻していた私が、遅まきながらいわゆる文転して、オセアニア島嶼部、とくにキリバス社会の研究に目を向け始めた時期であった。会社の夏休みを利用して、私はヴァヌアツに渡航し、北部ラガ（ペンテコスト島）に滞在しておられた吉岡政徳先生（神戸大学）の元を訪ねた。今更ながらご迷惑をおかけしたと反省しているが、人類学を専攻する前に、第一線の研究者がフィールドでどのような調査を行っているのか自分の目で見てみたかった。そして、キリバスにおいて数か月間の調査経験を有しておられる吉岡先生から、研究情報をお伺いしようと思ったのである。

どうにか辿りついた北部ラガの村落において、私と吉岡先生が歩いていたとき、突然の雨に見舞われた。女性たちが共同作業をしていたと思われる建物で、とりあえず雨宿りをするようになった。吉岡先生は、現地語で年配女性と短い会話を交わした。その直後、建物内の女性たちが一斉に耳も割れんばかりの大声で泣き出した。一体何が起こったのか、全く事情がつかめない私は狼狽した。しかも、女性たちは数分間泣き叫んだ後、呼吸を合わせたかのように、見事にぴたっと泣き止んだのである。後から吉岡先生にお伺いしたところによると、訃報を聞いたときの儀礼的な「泣き」とのことであった。

つぎに、大学院博士課程に在籍中、長期の現地調査を行っていた1995年、キリバスのタビテウエア環礁において遭遇した光景である。キリバスでは、頻繁に饗宴が開催されていた〔風間 2003a〕。同年8月、環礁最南端の村で開催されたカトリック教会の饗宴（*te toan Nei Maria*）の出し物として、各村対抗の踊りが行われた。私の滞在していた村では、饗宴の1か月も前から、踊りへの取り組みが盛り上がりを見せていた。踊りに熟達した年配女性による指導の下、主に20代の女性たちが、大空を舞う海鳥を模した集団舞踊の練習を連日熱心に行っていた。

ついに当日を迎えたカトリック教会集会所における饗宴は、女性たちにとって練習成果を披露するハレの舞台であった。いよいよ順番が回ってきて、村の女性たちが揃いの白いタンクトップ、赤い腰布と青いココヤシ葉のスカートを着用した出で立ちで集会所の中央に現れた。村人たちの手拍子と合唱によって踊りが始まった。その瞬間、1人の踊り子が興奮のあまり、目に涙を溢れんばかりにして震えだし、甲高い悲鳴をあげた。すると他の女性にも悲鳴が連鎖して、パンダナス葉葺きの集会所内に女性たちの悲鳴が響き渡り、合唱の声をかき消すほどだった。そして、踊り子たちは涙を流して忘我の境に入り、ついには2～3人が卒倒してしまったのである。

キリバスにおいて集会所での舞踊の際に、踊り子が激しく興奮して震え、悲鳴をあげて

泣き出す状況をしばしば目にすることがある。しかし、これほど派手に複数の女性たちが卒倒する場面に遭遇したのは、私にとってこのときだけである。

最後に、これから紹介するフィジー諸島ランビ島におけるバナバ人ディアスポラたちの集合的な怒り（2002年）の事例である〔風間 2003b〕。これら3例には、昂ぶった感情が同時に、あるいは連鎖的に人々の間で立ち現れるという共通点がある。ただし、バナバ人の事例は、歴史的悲劇の記憶が関わる点において、前の2つとはやや性質を異にする。バナバ人の特異な歴史経験に結びつく集団的な怒りの事例をとりあげるのに先立ち、感情と歴史記憶との関係について概観し、議論に関わる問題の所在を示しておく。

II 記憶と感情

1 感情と文化

感情を人類学の議論の俎上に載せるにあたって、私は、西欧近代的な自然と文化の二分法および心身二元論を批判する立場をとる〔風間 2008〕。かねてより、文化人類学者は、西欧近代由来の概念や世界観を相対化する試みを行ってきた。そこでは必然的に、現代世界において圧倒的な支配力を誇る自然科学的思考から距離をとることになる。つまり、感情を考えるときに、個人の脳に生起する電気生理的な現象に還元しないことが肝要である。

動物の外界に対する反応や行動の理解を目指す神経生理学者は、脳に電極を刺して電位を計測する。同様に、認知科学者は、fMRI（機能的核磁気共鳴映像法）を用いて、人間の脳内血流量を測定する等の手法を用いる。また心理学者は、実験的に人間の感情理解を試みる。これらの分野において、被験者の感情や実験動物の行動は、機械論的な刺激反応系モデルによって理解される。

外部刺激は、電位の変化として末端の受容器から神経系を伝達し、中枢である脳に達する。そして逆方向に、中枢から発した命令は、末端まで電気的あるいは内分泌的に伝達される。命令を受けて、例えば顔面の筋肉が運動し、血管が収縮し、発汗作用が促される。こうした生理学的反応として、感情は表出するものと捉えられる。感情は、物理的に計測可能な現象としてのみ把握されるのである。

また心理学において、脳脊髄のなかでも大脳は特別な位置を占め、あらゆる思考の中心であり、心の器として措定される。こうした大脳中心主義は、脳以外の身体部位を軽視することになる。これは、西欧近代的な心身二元論に符合するものである。

計測による感情把握の方法は、人間を含めた動物の身体を機械論的に捉える思考を顕現している。さらに、生態学的次元において動物の行動に機械論を当てはめると、最適採餌戦略や繁殖戦略といった、合目的的な社会生物学の概念が導出されることになる。このような機械論的動物観を、生物学還元論と名づけておく。

ハリスの文化唯物論への極端な嫌悪をみれば、人間の営みについての合目的的な説明原理に対する、文化人類学者の否定的姿勢は明らかである〔板橋 1988; cf. ハリス 1987〕。そして、文化人類学者による生物学還元論批判の延長線上に、感情を動物的な自然と

して捉えるのではなく、文化的側面を強調する文化主義的潮流が見出される。例えば、1980年代に隆盛した、フェミニズムや文化人類学における感情研究をあげることができる [Rosaldo 1980; Abu-Lughod & Lutz 1990; Lutz & White 1986]。文化主義的な論調に従えば、感情は無媒介の自然ではありえない。文化的な介在によって構築された事象として理解されるべきである。そして、中心に据えられた理性の対極として劣位に置かれた、動物的な感情概念の解体を目指すことになる。こうして、文化主義者が生物学還元論を否定する論理を進めることにより、いわば文化還元論というべき極端な見方に至る。しかし、文化還元論には、見落とせない瑕疵がある。

第一に、感情を分析するときに、往々にして感情に関わる現地語の語彙や概念のみに依拠してしまうという方法論的問題がある。文化相対主義的にいえば、感情は文化によって異なる立ち現れ方をし、異なる意味を担うことになる。こうして、文化的事象としての感情を理解する結果、感情の文化的隔絶へと誤って導くことになる。すなわち、極端な一元論的立場である文化還元論をとる限り、文化的他者間における相互の感情理解を説明することはできなくなる。

しかし、言語が全く通じない相手との対面状況を想定したとき、ある程度まで、相互に相手の感情状態を感知し類推できるはずである。この対面的な状況を理解するには、文化的隔絶を超えた、人間の共通性を想定する必要が生じる。仮に、文化主義者が主張を緩めて相対主義的思考を放棄すれば、文化的他者間の対面状況における感情理解を認めることが可能になる。同時に、その代償として一元論的立場は瓦解し、自然と文化の二元論を認める必要が生じるのである。

第二に、文化還元論が、動物に対する人間の超越性を前提にしているという問題である。文化主義者が、感情の劣位性を転倒させるためには、感情を文化的次元に引き上げなければならない。しかし、感情の地位を上昇させる試みは、文化が上位に置かれているという前提によって可能となる。感情の劣位性は、その自然的・動物的な性質に起因する。ここに、自然に対する文化の絶対的優越性を含意しながら、人間を動物から切り離し、神の似姿である人間を超越的位置に据えるという、根深いヨーロッパ的思考を看取できる。

これに関連して、文化主義者の姿勢は、大腦のみを射程に入れてそれ以外の身体部位を無視するという、先述した大腦中心主義に繋がる点も看過できない。感情の文化論的還元は、大腦において生起する心的表象として感情を捉えることを意味する¹。不可視の心的表象である感情は、結果として身体的な反応を引き起こし、可視化するわけである。この思考は、デカルト的心身二元論に通じる。帰結として、「生物学嫌い (biophobia)」の文化主義者は、生物学還元論を拒絶しながら、皮肉にも、神経科学や心理学における大腦中心主義に近接するという、アポリアに陥ってしまうのである [風間 2008]。

私の目指す方向性は、生物学還元論を批判すると同時に、文化還元論への陥穽を回避することである。このとき、群居性霊長類として進化してきた存在として人間を捉え、身体性を捨象することなく、「表情を帯びた身振り」として感情の把握を目指す必要があるだ

1 私は基本的に、反表象主義を強調する立場に同意する [菅原 (編) 2013]。ただし、後述するように記憶を扱う場合、心的表象を無視することは困難であると考えられる。

ろう [菅原 2002]。

2 歴史記憶と感情

いずれの還元論にも陥らない立場をとるにあたって、記憶という事象が鍵となるだろう。ブロックは、記憶を2つに大別する議論を行った。ひとつは心理学的記憶であり、個人的表象として捉えることができる。もうひとつは、人類学・歴史学的記憶であり、人々によって共有された表象である [Bloch 1998]。両者を接合し、感情に結びつけて議論することが、心身二元論的な陥穽を乗り越える方途となる。

本稿でとりあげるバナバ人の歴史記憶は、世代を超えて伝達された歴史経験の知識として、人々に共有された人類学・歴史学的表象に対応する。ただし、単なる引き出しにしまわれた情報としてのみ、記憶を捉えるのは不十分である。

虐殺や強制移住等の苦難の歴史経験を直接知らない世代の人々が、まさに自分の身に降りかかった出来事のように、激しい感情とリアリティを伴って、過去の経験を語る事例が世界各地で数多く見出せる。ここに、コンピュータ・メモリーのような情報ではなく、過去の物語としての記憶が感情に結合する事象を視野に収める必要が生じる。

心理学者のヴォルカンは、北米先住民ナヴァホの100年以上昔に起こった「ロング・ウォーク」についての現実味を帯びた語り、自分たちが生まれる前の虐殺を熱く語るイスラエル・パレスチナ会議の場面といった、世代を超えた心的トラウマの事例をとりあげている。この現象は、「時間の崩壊」と名づけられている [ヴォルカン 1999]。崩壊という表現が、直線的な時間観念を前提としている点に留意すべきである。しかし、むしろ西欧近代的な時間観念を解体しうる契機として、この現象を理解することが可能だろう。歴史記憶は、往々にして直線的な時間から逸脱し、反復された「今ここ」において、感情を伴って繰り返し再生産されていくのである。

文化人類学者のマジェオは、歴史記憶——彼女の表現によれば文化的記憶——を2つの様態に便宜上区分している [Mageo 2001a]²。ひとつの極が集団間記憶 (inter-group memory) であり、もう一方の極が集団内記憶 (intra-group memory) である。両者は単純に弁別することはできず、覆い重なりながら相互浸透するものと考えた方がよい。集団間記憶として、記念碑、共同墓地、博物館展示、文書や教科書、記念式典といった、外部装置を介した明示的な (explicit) 記憶があげられる。これは、近代国家や諸集団が対外的に自らの歴史的正当性を示すときに表明し、成員に真実として植え付け、感情的反応を喚起させる記憶である。

集団間記憶やそれに直結する儀式は、明らかに集団内記憶の形成に影響する。ただし、マジェオによると、集団内記憶は通常、識閥下の暗示的 (implicit) な記憶を含むという。

2 さらにマジェオは、ロラン・バルトの映画論を援用し、文化的記憶を三層に分けて、最深奥に想起的な (evocative) 「第三の意味」を措定している [Mageo 2001b: 59]。これは、文化的アイデンティティに直結する明示的な記憶と、象徴的に暗示される不明瞭な記憶との矛盾を通して喚起される触知困難な記憶であり、読み取るには、間テクスト的な解釈が要請されるという。マジェオは、サモアにおける憑依譚の解釈において、人々が認めたがらず、通常は意識されない「第三の意味」の抽出を試みている。本稿では、第二層と第三層を区分せずに、集団内記憶として扱う。

これは、自覚し難く矛盾を孕み、断片化した半忘却状態にある。明示的な記憶においては否定されるべき、抑圧されたものであるという。テキストの行間に仄かに浮かび上がり、あるいは夢において立ち現れる類いの記憶である。こうした暗示的記憶は、主として親密圏において表出し、人々の感覚や感情、身体に結びつくものと考えられる。

議論を先取りして言うならば、これから紹介する事例は、バナバ人たちの識閥下にある集団内記憶が、人々の身体に顕れた怒りとして集合的に表出した現象である。これより以下、バナバ人の歴史経験を紹介した上で、「バナバ人とは誰か」という問いを軸として、歴史記憶と感情について考えていくことになる。自他のカテゴリーの弁別を問うなかで、歴史記憶が焦点化し、過去の悲劇的経験が集合的に想起されるのである。

III 強制移住の歴史

1 バナバ人の歴史経験

バナバ [Banaba] 島（現キリバス [Kiribati] 領）は、中部太平洋に位置する絶海の隆起サンゴ礁である。山も川もない、低い台地状の島である。いずれの大陸からも遠隔の地にある小島であり、19世紀末までキリスト教宣教師や僅かな航海者を除き、ヨーロッパ人の関心を引くことはほとんどなかった。

島の歴史は、ニュージーランド人技師アルバート・エリスが、燐鉱石を産出する近隣のナウル島との地質学的類似性に目を付けて、1900年にバナバ島を訪問したことを契機として大きく展開する³。目論見通り、エリスはバナバ島の内陸部において純度の高い燐鉱石を発見した。そして、間髪入れず、バナバ島の「王」との間に詐欺的な契約を交わした。しかし、そもそもバナバ島に王などいなかった。彼を案内したのは島に複数いる首長の1人であった。首長は、ヨーロッパ人の文字を読み書きできず、また燐鉱石が何であるのかも、契約という概念も理解していなかった。ポリネシア人の不十分な通訳を介して、何やら文字の書かれた紙にバツ（×）印を書き加えただけだった。この契約が、今日に続く悲劇的歴史の始まりとなった。

翌1901年に採掘が開始された。燐鉱石は、主にオーストラリアやニュージーランドへ農業用肥料として輸出された。そして、燐鉱石会社の働きかけにより、英国はバナバ島を保護領に組み込んだ。さらに1916年、保護領はギルバート・エリス諸島植民地（GEIC: Gilbert Ellis Islands Colony）となった。燐鉱石会社（後に英国燐鉱石委員会 [BPC: British Phosphate Commissioners]）は、燐鉱石採掘のために、植民地のキリバス人やツヴァル人、さらには中国人等の労働者を導入した。つい数年前まで、世界から完全に見放されていたバナバ島は、一瞬にして太平洋島嶼部随一の近代的な設備を有する島に生まれ変わったのである。同時に、バナバ人は自らの島に住みながら、文字通り少数派になった。

採掘範囲が徐々に拡大していくにつれ、バナバ人は自分たちの土地が荒れ果てていく姿を目の当たりにし、事の重大さに気づくようになる。人々は、土地提供の金額交渉におい

3 本稿におけるバナバ島の歴史に関する基本情報は、英国の太平洋における燐鉱石採掘史 [Williams 1971; Williams & Macdonald 1985]、キリバス・ツヴァル近代史 [Macdonald 1982] に依拠している。

て強硬な姿勢をとり、土地リース契約を拒絶する等、採掘に反発して抵抗を強めていった。しかし、英国燐鉱石委員会は、新たな法に則って土地の強制収用に踏み切り、1930年代には、採掘予定地の住民を排除して採掘範囲を拡大していった。

こうした状況下、第二次世界大戦が勃発して、バナバ島の歴史は、さらなる転換期を迎える。1942年、東進する日本軍がバナバ島に侵攻し、一挙に占領したのである。侵攻前、ヨーロッパ人は早々に逃げ去った。絶海のバナバ島で日本軍は補給路を断たれ、極度の食料不足に陥った。残された住民や労働者の一部は、些細な理由で殺害された。1943年、最終的に日本軍は、住民を島外の3か所（タラワ、ナウル、コシャエ）に強制退去させた。

第二次世界大戦終了後、疎開させられていたバナバ人は、帰郷を希望していた。しかし、英国燐鉱石委員会は、人々が島に戻った場合、採掘事業の進行に支障を来すことを懸念した。そして、詐欺的な誘導によって人々の帰郷を阻止した。バナバ人たちに対して、日本軍の爆撃により島は荒れ果ててしまい、戻ることはできないと虚偽の説明を行った。結局、バナバ島から2,400キロ離れた、フィジー諸島のランビ（Rabi）島へ人々を移送したのである。1945年12月15日、バナバ人と配偶者や友人のキリバス人300人を含む1,003人の一団がランビ島に上陸した。

バナバ人をランビ島へ移送するに当たり、英国側は、戦争による島の荒廃という予期せぬ出来事のためと説明した。しかし、バナバ人の島からの排除は、戦前から計画されていた。英国燐鉱石委員会は、1940年代初頭、ココヤシ・プランテーション経営が行われていたランビ島をバナバ人の移住地として、燐鉱石の利益によって密かに購入していた。日本軍による強制退去および戦後の混乱の機に乗じて、バナバ人を首尾よく厄介払いしたものと解釈できる。

ランビ島到着後、新たな苦難が次々と移住者を襲った。船に乗る前、人々は、自分たちが住む予定である瀟洒な住宅の写真を見せられていた。しかし、実際にはランビ島に住宅など全くなく、屋外の軍用テント住まいを余儀なくされた。同じ熱帯のオセアニア島嶼域にありながらも、赤道直下の隆起サンゴ礁と、赤道からかなり南下した火山島——いわゆる「高い島」——では、降雨量や気温、土壌等の自然条件が全く異なる。移住者は、ランビ島における雨季の寒さに震え、病気が蔓延して、高齢者からは死者が出たという。バナバ島において人々は、数十年間にわたり、商品に依存した生活に浸っていた。しかし、移住当初のランビ島には商店もなかった。人々は食料獲得のために、イモ栽培などの新たな生業技術を習得せざるをえなかった。また現金を得るためにコブラ生産を始めた。移住から2年後、またしても英国燐鉱石委員会の作為によって正確な情報がもたらされることなく、人々はランビ島に定住することを決定した。そして、燐鉱石基金からの年金や採掘料を得ながら、新たな環境に順応した生活を徐々に作りあげていった。

1970年、ランビ島を含むフィジーが独立し、バナバ人はフィジー国民になる。一方、バナバ人による反対は無視されて、1979年、バナバ島を領有したままキリバスは独立する。こうして、バナバ人は、故郷の島からツヴァル挟んで分断されてしまった。キリバス独立の年は、バナバ島の燐鉱石採掘が終了した年でもある。燐鉱石採掘の終了は、故郷の

土地の荒廃、さらに人々の現金収入源だった採掘料や年金収入の途絶を意味していた。

2 歴史記憶の伝達

私が2001年と2002年にランビ島を訪問したときに寄宿した家族には、バナバ島生まれの年配女性N（2002年時点で79歳、1923年バナバ島生まれ）がいた⁴。脚は多少不自由だったが、頭は明晰でいつも手工芸品の製作などを行っていた。彼女の父親は、バナバ人である。母親は、キリバスのマラケイ島生まれのキリバス人だったが、バナバ人に養取されたという。Nは、幼くしてキリバス人の少年と婚約し（*kabaebae*）、第二次世界大戦期にバナバ島で結婚した。

彼女は戦時中、バナバ島からナウルへの強制退去を経験している。日本兵に銃剣を突き付けられ、片言の日本語で「オンナ、ビョウキ」と言いながら命乞いした経験について、身振りを交えて私に語った。当時、彼女は妊娠しており、移送先のナウルで長女を出産している。その後、キリバスに渡航して10年以上居住し、1957年、キリバス人の夫や子ども3人とともに、ランビ島へ自主的に移住した。バナバ人のランビ島への移住について、1945年の第一陣ばかりが強調されているが、実はN夫妻のように、今日に至るまで断続的にキリバスからランビ島への移入が起こっている。なお、キリバス人の夫は1997年にランビ島で死亡している。N本人も2005年に亡くなった。

年配女性Nの子どものうち、1人はナウル、2人はキリバス、残り2人はランビ島で生まれている。ランビ島で同居していた二女（50歳、キリバス生まれ）は、フィジー人の医師と結婚し2子をもうけた。兄（二女の長男）はフィジーの金鉱山の町で働いていたが、2013年現在、ランビ島に戻っているという。弟（同二男）は、英国軍に入隊して英国籍を取得した。2013年時点、母であるNの二女は、英国に渡り、孫の世話をしていた。ちなみに、弟の妻も英国軍で働くフィジー人だという。

ランビ島生まれのNの二男（45歳）は、キリバス人の妻とともに、父（Nの夫）の土地を相続するためにキリバスの首都へ移住し、卸売会社の役員として働いていた。二男の息子と3人の娘はランビ島生まれだが、2000年代半ば、キリバスに渡航して安定した職（教員、銀行員、通信会社社員）に就いていた⁵。このように年配女性Nの子どもや孫たちは、父方のキリバスの土地を相続し、フィジーとキリバスの二国をまたいで生活している。

さて、年配女性Nの歴史記憶に関する興味深い点として、自ら体験していない「12月15日（*tebui ma nimaua ni Ritemba*）」の上陸やその後の苦難について、あたかも自身が経験したかのように、リアルに語っていたことがあげられる。今日、ランビ島住民の大半は、ランビ島生まれの第二・第三世代であり、バナバ島の生活経験や土地収奪、強制退去を直接的に経験していない者ばかりである。

4 以下、人物の年齢は、2002年時点のものである。

5 二男は、停年退職後もタラワに住んでいたが、2013年6月に病死した。また、通信会社で働いていた二男の娘の1人は、2013年8月末、歯科衛生士の夫（キリバス人）や幼い子ども2人とともに、ニュージラランドへ移住したという。

悲劇的歴史の直接経験者が徐々にいなくなる状況において、毎年「12月15日」には、ランビ島で記念式典やスポーツ大会等の祭典が開催されている。また教育の現場では、バナバ人の歴史が教えられるほか、ランビ島上陸記念の石碑が海岸に建立されている〔風間2012a〕。石碑は1995年に上陸50周年を記念して建てられ、除幕式にはフィジーの大統領カミセセマラが列席したと碑銘にある。さらに、神話的始祖からランビ島移住に至る歌劇が創作され、ランビ島のみならず、日本を含む海外でも演じられてきた。こうした歌劇が、ランビ島に住むバナバ人たちの情緒的なつながりに、大きく影響を与えているという指摘がある〔Hermann 2004, 2005, 2011; Kempf 2004〕。

石碑等の記憶装置や式典、書物や教育を通じて、マジェオのいう明示的な集団間記憶が形成され、世代を超えた人々に共有されている。さらに、世帯内での身振りを伴う断片的語りや歌劇などにより、集団内記憶が構築されていると考えることが可能である。

3 キリバスおよびフィジーとの関係

バナバ人の歴史経験は、結果として、キリバスおよびフィジーという2つの国家における特殊な政治的位置をランビ島の人々に附与した。

1970年代中葉、英国植民地からの独立に向けて、新たなキリバス国家の体制が準備されていた。この頃、バナバ人は、新興国キリバスからバナバ島を分離すること、また燐鉱石の利益を積み立てた基金を自分たちに返還することを強く要求していた。人々は、バナバ島とランビ島という2つの小さな島を領土とする、フィジーの自由連合国になろうと構想したのである。同じく燐鉱石の島である近隣のナウルは独立し、一時期、世界一豊かといわれたほどの経済的繁栄を誇っていた。ナウルの成功を横目にして、バナバ人が独立を目論んだのは不思議なことではない。

しかし英国は、バナバ人の要求に応えた場合、新興国キリバスが資源も産業もないまま経済的に立ち行かなくなるという現実問題を懸念した。最終的に、バナバ島のキリバスからの分離を認めず、小規模な人口のバナバ人をフィジー国家の下に置くことを選択した。キリバス国家の経済的保障を優先したのである。英国の裁定により、バナバ島の領有権と燐鉱石売却益の積立基金の両方とも、キリバス政府が独立時に掌握することになった。故郷と金を奪われたバナバ人は、今日に至るまでキリバス政府に強く反発し続けている。

一方、ランビ島議員のうち1人は、キリバス国会への参加が認められている。興味深いことに、国籍がフィジーであったとしても、当該のランビ島議員はキリバスの国会議員として処遇されるのである。また、国籍にかかわらず、バナバ人はキリバス入国時の査証は不要であり、キリバスに居住することが可能であるという。

つぎに、フィジーにおけるバナバ人の位置づけを見てみる。英国植民地期より、バナバ人によるランビ島の自治は法的に保障されてきた。ランビ島移住初期から、バナバ人はフィジー国民を自認しており、独自のエスニック・マイノリティとしての権利保障を求めてきた。一方、学生の奨学金や就職等、フィジー系住民が優遇される現況に対して、不満の声をバナバ人からしばしば聞くことがある。

バナバ人は、フィジー系住民によるタウケイ（Taukei）運動（土地奪還運動）や、度重

なるクーデタ、政治的混乱に伴うインド系住民の国外脱出を目の当たりにしてきた。フィジー系住民による移民排斥の動きに反応し、バナバ人の将来的な処遇に対する不安の声を聞くこともある。政変の度に憲法改正が議論され、バナバ人に対する旧来の法的保障自体が反故にされるのではないかと、ランビ島から追放されるのではないかと恐れているのである。

また先述のように、採掘終了時に年金や採掘料収入が途絶した。加えて、ランビ島政府が運営していた事業の失敗、バナバ人基金運用の失敗等、島政府の財政は危機的状況にあるという。産業もないランビ島は困窮化し、バナバ人はフィジー国内で最貧のエスニック・マイノリティのひとつとされる [Kumar *et al.* 2006]。

こうした苦境のなか、ランビ島とバナバ島の独立というバナバ人の希望は、1970年代から依然変わっていない。しかし、内陸部が荒廃したバナバ島の埋め戻しも未だ実現しておらず、バナバ島の領有権と燐鉱石基金をキリバス政府が手放す見込みも全くない。バナバ人国家独立の可能性は、現実的には困難を極めているといつてよい。

IV 集合的な怒りの表出

ランビ島におけるバナバ人ディアスポラの集合的な怒りは、2002年、小型自動車の供与をめぐるキリバス国会での質疑が直接の契機となって引き起こされた⁶。先述の通り、1人のランビ島議員がキリバス国会に出席していた。

当時、ランビ島で生産された農作物をキリバスに輸出する計画が立案されるなど、キリバス政府とランビ島政府の間で、公的な次元での交流が試みられていた。この事業には、農作物の生産に適していないサンゴ島のキリバス側にも、現金収入源の少ないランビ島側にもメリットがあった⁷。こうしたなか、キリバス人官僚がランビ島を訪問し、その際に小型の四輪駆動車が手土産とされたようである。

国会において、キリバスからランビ島へ四輪駆動車1台の供与をめぐって、タビテウエア・ノース選出の議員から政府に質問がなされた。「キリバスの離島では、自動車が足りていない。それにもかかわらず、なぜフィジーのランビ島に援助するのか」「ランビ島民はフィジー人である。バナバ人とはいったい誰か」「バナバ島はキリバスのものである」といった発言内容だったという。これに対して、バナバ人議員は冷静に対応したと、ランビ島では語られていた。彼は、怒り (*unun*) と心の痛み (*maraki nano*) を抑え、静かに反論したという。議員はキリバスから帰国した後、ランビ島各村を巡回して報告会を開催した。このキリバス国会に関する報告が、バナバ人たちの激しい怒りを惹起させたのである。

報告会の翌朝、先述の年配女性Nは、極度に興奮して国会質疑のこと、キリバス政府批判を延々と話し続けた。小さな食事のテーブルに私と対面して座っていたが、食事が全

6 バナバ人の怒りに関する事例と分析 (本稿IV・V章) は、別稿 [風間 2003b] において詳述している。

7 実際には、一度だけ貨物船を運航したが、思うようにランビ島で農作物が集まらなかった。輸送コストを考えると採算が合わず、計画は簡単に頓挫してしまったという。

く進まない。後に控えている若者もいたため、とりあえず話を止めて食事を促さざるを得なかった。食事の後、年配女性 N の二女が、訪ねてきた近所の女性とキリバス国会答弁の話を始めた。口論のような激しく早口の会話の間、彼女は興奮のあまり声が上ずり、涙を浮かべて話し続けていた。

国会報告や関連する問題が、集落のあちこちで話題にされ、2～3日の間、興奮した異様な雰囲気にもまれていた。また、キリバス在住の N の二男は、自宅で国会中継を聞いていたという。この質疑を耳にした二男が、怒りのあまりラジオを壁に叩きつけて破壊したと N は語っていた。

年配女性 N は早口でまくし立てていたため、細かい内容は聞き取り難かった。理解しえた話の要点は、以下の通りであった。

- 1) キリバス政府の金の多くは、バナバ島燐鉱石基金から得たものである。自動車 1 台の供与では済まない。しかも、パジェロという話だったが、贈られた自動車は小型車だった。私たちの大きい体には窮屈だ。在フィジー・キリバス高等弁務官は公用車としてパジェロに乗っている。なぜそれを渡さないのか。
- 2) キリバスの議員は「ランビ島への援助を行わない」という法 (*tua*) を提案したという。さらに、「バナバ人とは誰か」と問い、その存在を否定し、「バナバ島はキリバスのものである」と主張した。
- 3) キリバス政府は、バナバ島沿岸部の燐鉱石未採掘地の調査を行った。もし最後まで採掘を行ったら、バナバ島は完全に破壊されてしまう。そして、燐鉱石の利益を再びキリバス政府に奪われてしまう。

自動車の供与という友好的な出来事がキリバス国会で非難され、過去の歴史記憶と現在の不満がないまぜになって、一気にランビ島に住むバナバ人たちの怒りを引き起こした。ここで、キリバス国会議員の「バナバ人とは誰か」という問いへの答えを検討しながら、バナバ人たちの怒りと歴史記憶のあり方を考えてみたい。なお、キリバス人によるこの問いは、バナバ人の存在自体の否定を含意しており、人々にとってきわめて強い侮辱の言葉として受け止められている。

V バナバ人とは誰か

1 曖昧な境界

「バナバ人とは誰か」という問いに対し、とくにキリバス人との関係において、明快な解答を出すことはできない⁸。言語をとりあげても、ランビ島におけるバナバ人の母語は、英語やフィジー語の単語が混入したキリバス語である。バナバ人の歌や踊り、神話等もキリバスのものと共通する。

ただし、バナバ人エリート層の一部は、元来、バナバ人には独自の文化・言語があったことを強調してきた [風間 20012b]。その主張によれば、キリスト教宣教師がキリバス語

版の聖書によって布教したため、バナバ語はキリバス語に置換されたという。「聖書の言葉は強い」という表現を、私はしばしば聞いた。ただし、仮に異なっていなくても、近縁の言語であったからこそ、容易に取り入れられたと考えることが可能だろう。

一方、隆起サンゴ礁のバナバ島は、キリバスの環礁やリーフ島とは物理的に形状が異なる。淡水を得る方法や生業様式において、両者間に差異があったのは確かである。またバナバ島は、キリバス諸島から約 400 キロ離れた孤島であるため、文化的固有性が生じたと類推することは可能である。つまり、バナバ人文化の固有性をどこまで認めるか、キリバス人と差異の程度をいかに評価するか、きわめて恣意的な判断に委ねざるをえない。

少なくとも、外見によって、バナバ人とキリバス人とを弁別することは不可能である。理由として今日、あらゆるバナバ人は「混血」(*aba-kaati* ハーフ・カースト、*ai-tera* 半分)であり、「真の(完全な)」バナバ人(*bon te I-Banaba*)はいないといわれるためである。さらに、全てのバナバ人には、必ずキリバス人の親族がいるという説明がなされる。

かつて、燐鉱石採掘時のバナバ島において、多くの労働者が島外から導入され、バナバ人は数の上で少数派となった。こうしたなか、バナバ人と出稼ぎに来たキリバス人との通婚や養子縁組が頻繁に行われた。言語が不自由なく通じ、外見も同じような相手だからこそ、縁組が活発に行われたと考えられる。

ここで、簡単な集合論を用いて、バナバ人(B)とキリバス人(K)との二者関係を見てみる。通常、キリバス人は、「非バナバ人かつキリバス人($\bar{B} \cap K$)」の領域にある。「バナバ人かつキリバス人($B \cap K$)」という交叉領域は、「混血」バナバ人である。さらに、「バナバ人かつ非キリバス人($B \cap \bar{K}$)」である「真の」バナバ人は、今日存在しおらず空集合($\emptyset$)となる。

バナバ人は、キリバス人と同等に相対するバナバ人カテゴリーを想定している。しかし、論理的に言えば、現在のあらゆるバナバ人は「混血」である以上、バナバ系キリバス人とも言い換えられる。つまりバナバ人は、ツヴァル系、中国系、ヨーロッパ系等、多様な「血(*rara*)」を含むキリバス人全体の部分集合($B \subset K$)でしかないのである。

歴史的変遷に沿って、バナバ人には多様な「混血」が起こってきた。バナバ島在住時には、キリバス人のみならず、労働者として来た近隣のツヴァル人やマーシャル諸島人との通婚がなされた。中国人や日本人、ヨーロッパ人の男性との間に子どもをもうけたバナバ人女性もいた。さらに、ランビ島に移住して後、就職や就学機会を求めて、フィジーの都市部に出て行く者が現れた。ランビ島外のフィジーでは、バナバ人は完全な少数者である。当然、フィジー系住民と通婚するようになった。また数は比較的少ないものの、インド系住民との通婚も見られる。

8 当初、私は、バナバ人とキリバス人の区分は明瞭であり、言語的にもかなり異なるものと想定していた。両者の区分がきわめて曖昧だとわかったのは、2000年のことである。私は、同年7月から8月にかけてキリバスに渡航する際、経由地であるフィジーに立ち寄った。当時、フィジーの首都スヴァにある国会は暴徒に占拠され、政治的混乱状態にあった。キリバス政府は、スヴァの南太平洋大学に通うキリバス人学生を帰国させる措置をとっていた。混乱を回避すべく、多くのキリバス人が、ナンディ国際空港近辺に集まってきていた。そのなかに、ランビ島出身のバナバ人もいた。バナバ人女性は、キリバス人たちと行動をともにし、外見もキリバス人と変わることなく、キリバス語を普通に話していたのであった。

こうしてバナバ人は、接触した多くのエスニシティの「血」を取り込み、歴史的に多様化してきた。バナバ人の出生地や生育地、「血」等を指標として見た場合、バナバ人を一義的に定義づけることは困難であり、多配列分類によって捉えるしかない。

2 バナバ人とバナバ島民

「バナバ人とは誰か」という問いに対する答えの難しさは、人々の母語であるキリバス語やフィジーのリンガ・フランカである英語における、国籍やエスニシティ、帰属や出身を示す表現の特徴にも起因している。

フィジーの新聞記事、あるいはランビ島の日常的文脈において、一般にバナバ人という表現を聞くことはほとんどない。むしろ、フィジー国内の文脈では、ランビ島民（英語：Rabi Islanders、キリバス語：*kain Rabi*）という表現が使われる⁹。

一方、歴史的・政治的文脈において、バナバ人（英語：Banabans、キリバス語：*te I-Banaba*）という表現が使用される。英国植民地期に制定されたランビ島の土地や居住に関わる法律にも、英語でバナバ人と表記されている。また、キリバス語において、バナバ人と互換可能な表現として、バナバ島民（*kain Banaba*）の語が使用されることも普通にある。これらの表現は、エスニックなバナバ人および、居住地や出自を表すバナバ島民のいずれとも理解可能である。

さらに例をあげると、キリバス語で日本人を言い表すとき、日本人（*te I-Tiaban*）あるいは日本出身者（*kain Tiaban*）と表現する。また通常、キリバスのタビテウエア島民（*kain Tabiteuea*）という表現が用いられるが、タビテウエア人（*te I-Tabiteuea*）と言っても通じるだろう。つまり、キリバス語における人間の帰属や出自を示す言語表現には、国民、エスニシティ、島民（出身者）の次元が、明瞭に区分されことなく重なり合うのである。ここで、ツヴァル系バナバ人、すなわち「バナバ人かつツヴァル人（ $B \cap T$ ）」を考えてみる。この領域にいる人物は、自らバナバ人と自称すると同時に、ツヴァル人とも自称しうる。この場合、ツヴァル人カテゴリーは、フィジー人や中国人、日本人等とも互換可能である。ところが、キリバス人との「混血」バナバ人（ $B \cap K$ ）は、バナバ人と自称しても、決してキリバス人と自称することはない。つまり、バナバ人がキリバス人と言うとき、自己とは補集合の関係（ $\bar{B} \cap K$ ）にある、非自己と捉えられる。キリバス人は、バナバ人にとって排他的な他者と見なされており、バナバ人と同時に名乗ることはできないのである。

しかし興味深いことに、バナバ人は、キリバスに帰属する個別の島について、出身島を自称する。例えば、「父親はバナバ島民（バナバ人）とマラケイ島民、母親はタビテウエア島民とトラワ島民」などと自己紹介する。キリバス人であると自称することはないにもかかわらず、キリバスの下位にある島の出自については、抵抗感を示すことはない。すな

9 ここでいう「カーイン（*kain*）××」（××に島名が入る）とは、「××島の人」の意である。現住地とは無関係に、島出身者の系譜を引いており、潜在的に島の土地を相続しうる者を表す。一方、ある場所に現在いる人々を指示する場合もある。例えば、「車に乗っている人々（*kain te ka*）」、「集会所にいる人々（*kain te mwaneaba*）」などと表現する。本稿では「島民」または「出身者」と表記する。

わち、バナバ人はキリバス人と対等な関係にあり、同時に、バナバ島民はキリバスの各島民と同次元に置かれるのである。

実際に、バナバ人がキリバスに渡航して土地を相続する事例は、年配女性 N の二男において見られる。これは、決して例外ではない。他にもランビ島からタラワへ土地相続のために渡った者や、相続権のあるキリバス離島の土地を確認するために、ランビ島から海を渡って親族を訪ねていった男性もいた。逆に、キリバス人の親族がランビ島を来訪してしばらく滞在する事例が、2006 年の私の短い滞在中に複数回あった。これらの諸状況を勘案してまとめると、下記のことがわかる。

- 1) バナバ人を自称する者は、キリバス人であるという自認を拒絶すること。
- 2) バナバ人を自称する者は、バナバ島に加えて、キリバスの出身島を自認すること。
- 3) 「バナバ人であること」について、カテゴリーによる論理的な理解は困難であること。

この矛盾した問題を理解するには、別の角度から補助線を引く必要がある。

VI オセアニアのエスニシティ

1 ラマルク・モデルとメンデル・モデル

ブロックは、歴史と記憶を論じるなかで2つの対照的な事例として、北イエメンにおける預言者の子孫集団 (Sadah) と、中部フィリピン低地のペザントや都市住民 (Bicolano) を対置している [Bloch 1998: 72-77]。北イエメンでは、不変的な神の真実を入れる容器として人間は存在する。子孫集団の成員には、真実を体現する潜在的な能力が備わっている。彼らを取り囲むあらゆる個別的事象に、重要な意味が附与されることはない。つまり、歴史は重要な意味をもたない。対して、フィリピン低地における人間は、植民地権力やキリスト教等を含む、外部からもたらされた様々な歴史的出来事を受容して、常に自らを変転させる存在である [cf. Holland & Lave (eds.) 2001]。

この対照的な人間観を、「不変モデル」と「生成モデル」と仮に名づけておく¹⁰。不変モデルは、単系出自を強調する地中海からアフリカ・西アジアにかけて見られる。一方、生成モデルは、フィリピン等の東南アジア島嶼部やオセアニア島嶼部を含む、オーストロネシア語族 (Austronesian) の諸集団に当てはまる。オーストロネシア語族における人格 (personhood) のあり方は、生得的とは限らず、むしろ流動的であり、常に生成し (becoming)、変態 (metamorphosis) していくものと認識される。

同様の議論は、オセアニアのエスニシティや文化的アイデンティティを論じたりネキンらの著作においても見受けられる [Linnekin & Poyer 1990]。すなわち、オセアニアにおける人格は獲得的であり、「育ち」が重視される。もちろん、ある人物が親族集団に帰属

10 2つのモデルは過度に単純化されており、ブロックもマダガスカルのメリナ (Merina) を例として指摘するように、実際の人間のあり方は、当然ながら多様である。

するにあたり、出自や土地は重要であるが、帰属変更は状況に応じて柔軟になされる。これをリネキンらは、「ラマルク・モデル (Lamarckian model)」と呼んでいる¹¹。元来のエスニシティに相当する概念は、厳密に言えばオセアニアには当てはまらないという。

オセアニアにおいて人間は、他の人々との同所的な居住、土地での協働作業、共食、贈与交換、あるいは称号の獲得によって、親族集団に帰属し、社会的に位置づけられる。単純に出自のみで規定されることはない。これに対峙するのが「メンデル・モデル (Mendelian model)」であり、リネキンらによれば、血統を重視する西欧的エスニシティに符合する。

バナバ人も、生成モデルに合致し、ラマルクの性質を有する。かつてのバナバ島におけるキリバス人等との間の活発な養子縁組を見れば、明らかにラマルク的である。1945年12月15日、配偶者のみならず、友人のキリバス人も一緒にランビ島に上陸したことは、柔軟に外部者を取り込むという特徴を表している。

また、初上陸から20年後、ランビ島における「バナバ人コミュニティ」の成員要件が、「バナバ人土地法 (Banaban Lands Ordinance 1965)」において明文化された。そこでは、「混血」を含む「バナバ人の子孫またはバナバ人コミュニティに認められた者」というきわめて緩い規定がなされた。周囲から認められれば誰であれ、ランビ島での居住が可能なコミュニティ成員なのである。これらの例を見れば、当時のバナバ人が、自身とキリバス人との弁別に強く拘っていたようには見えない。

2 「血」の重要性

一方、先述したように、バナバ人の自己規定において、確かに「血」への言及が見られる。バナバ人はバナバ島の土地を所有しているために、採掘料や年金を受け取り、また燐鉱石採掘事業においても、キリバス人等の労働者よりも優遇された職を与えられていた。出自と土地所有により、一般的にバナバ人（島民）とキリバス人（諸島民）は区分されていたのである。

第二次世界大戦前に遡ると、バナバ島において1937年、燐鉱石資金による年金受給資格者の認定基準が設定された。認定基準を決めるにあたって、バナバ人の長老と英国人が話し合いをもった。認定基準は、近代西欧的な論理を取り込みながら、バナバ島の慣習法を明文化したものという。このとき、メンデル・モデルに類する、西欧的な血統主義が導入されたと解釈できる。バナバ人は、「血」によって年金を全額受給できる「完全な (full) バナバ人」、一部受給できる「混血 (half) バナバ人」に区分された [Silverman 1971: 140-143]。さらに、年金を全く受け取れない「非バナバ人のネイティヴ」というカテゴリーもあった。これは、キリバス人に相当すると考えられる。

ただし特筆すべき点として、実際の認定基準は、養子の位置づけを勘案すると、必ずし

11 議論の文脈は異なるが、生成モデルやラマルク・モデルに見られる流動的なオセアニアの人格の特徴は、人生儀礼や人間自体の再生産において、社会関係を内に取り込んでいくという、ストラザーンによって定式化されたメラネシアの人格に符合する [Strathern 1988]。ただし、ブロックとは異なり、リネキンやストラザーンの議論には非オーストロネシアンが含まれている。

もバナバ人の「血」が必須ではないことがあげられる。認定基準に従えば、キリバス人の子どもが「完全なバナバ人」夫妻の養子になった場合、「完全なバナバ人」と見なされる。そうした養子どうしが婚姻した場合、バナバ人の「血」が全く入っていないキリバス出自の夫妻の子どもは、「完全なバナバ人」となる。仮に、世代を超えてこうした婚姻が続いたならば、バナバ人の「血」を一滴も含まない「完全なバナバ人」が子子孫孫と続くことも、理屈の上では可能である。認定基準に従うと、バナバ島の出自は、厳密な「血」の有無により規定されていたわけではなかった。

現実問題として当時、キリバス人との婚姻や養子縁組の頻発により、個人を基準とした権利関係に混乱が生じたと考えられる。個人を権利義務の主体とする西欧近代的思考がバナバ島に導入され、受益者に関わる混乱を解消するために、血統主義的規定が明文化されたわけである。認定基準は、キリバス人とバナバ人とのエスニシティの峻別というよりも、土地からもたらされる経済的権利の受益者を明確化するため、バナバ島の出自を軸として設けられたように見受けられる。

さて一方、ヨーロッパ人によるエスニックな区分の導入は、植民地下において広く見られる。現地人を切り分ける分類に加えて、植民者であるヨーロッパ人は、「血」による自己規定と他者規定を行ったという〔清水 1998〕。清水のモデルによれば、「血」の扱いは、きわめて対照的である。ヨーロッパ人が自己規定する場合、「純粋」定義が採用される。すなわち、現地人の「血」が一滴たりとも入っていれば、「純粋」定義の基準から外れた非ヨーロッパ人とされる。逆に、他者規定には「混血」定義が用いられた。どれだけヨーロッパ人の「血」が入っていようとも、「混血」は現地人に近い存在として、ヨーロッパ人にとって他者（非自己）とされたのである。

この規定をバナバ人に援用するならば、「バナバ人であること」には「混血」定義が用いられ、「血」の一滴が入っているだけでも、バナバ人と見なされる。また、バナバ人からみた他者であるキリバス人については、「純粋」定義が用いられる¹²。ヨーロッパ人とバナバ人を比較すると、自己規定と他者規定が逆転している。ここに、他者を柔軟に取り込んでいくバナバ人のラマルクの傾向と、人種主義的な排他性が根深いヨーロッパ人のメンデル的傾向との対照性を看取することが可能である。

3 「バナバ人であること」の自己否認

バナバ人が、ラマルク・モデルを基本としながら、植民地期に血統主義を部分的に取り入れて「混血」定義によって自己規定すること、キリバス人に対して「純粋」定義が適用されることを示した。ただし、この定式には、例外が認められる。具体的には、バナバ人の「血」を引きながらも、自ら「キリバス人であること」を選択し、名乗る者がいるのである。これは、ランビ島における「混血」バナバ人の自己規定とは相容れない。

2009 年、私はフィジーの首都スヴァにおいて、キリバス高等弁務官公邸に寄宿してい

12 ここで、キリバス人の「純粋」定義は、バナバ人の視点に立った、バナバ人との二者関係に限定される。キリバス人もバナバ人と同様、ヨーロッパ人やツヴァル人、中国人等との通婚関係を築いてきた。その子孫は、キリバス人カテゴリーに入るため、字義通りの「純粋」ではない。

た。そのとき、キリバス政府のある官僚が、フィジーを経由して韓国へ渡航する前に、公邸を来訪した。彼の母はバナバ人、父はキリバス人である。キョウダイやオイ・メイのなかには、バナバ人の「血」を引きながらも、キリバス国籍を有し、キリバス政府の要職に就く者が複数いた。彼自身は、幼少時にランビ島に住んだことがあり、牧師だった父の勤務先であるキリバス離島で生活した経験もある。

大変印象深かったエピソードがある。彼は、カヴァ飲みで幼馴染のバナバ人男性との会話中、「バナバ人などいない」と明言したのである。バナバ人男性は、とくに反論することなく静かに聞いていた。この発言は、エスニックなバナバ人の存在を明確に否定し、キリバスのバナバ島出身者という、エスニシティより下位の島民カテゴリーを採用したものである。まさに、キリバス政府の見解に則っている。この見解によれば、ランビ島に住む人々は、エスニックな次元では、キリバス人として捉えられることになる。キリバス政府官僚とはいえ、こうした主張が、バナバ人の「血」を引く者によって自ら表明されたのである。この表明を、キリバスの官僚という属性に基づいて、単なる道具論的な自己規定として片付けることはできない。以下の2点に絞って考えてみる。

まず通常、バナバ人の「血」を引く者が、バナバ人かキリバス人かを名乗る場合、補集合の関係として、二者択一せざるをえないことを再び指摘する必要がある。この名乗りは、エスノ・ナショナルな政治的対立を内包している。この官僚のように、キリバス人であることを選択する場合、自らの「血」を弁別基準とせずに、エスニックなバナバ人カテゴリーを排他的に否定するしかない。ランビ島におけるバナバ人コミュニティの成員として認められる基準の曖昧さや、キリバス人とバナバ人との近しくも複雑な関係とは裏腹に、同時にバナバ人でありキリバス人であるという名乗りは、現実的に困難である。

さらに重要なのは、ある人物がバナバ人の「血」を有し、歴史的記憶の知識をもつことは、「バナバ人であること」の必要条件でしかない点である。この官僚にとって、バナバ人の歴史経験は、集団間記憶で強調される知識情報でしかない。この場合、歴史記憶はバナバ人として自己規定する決定力をもたない。「バナバ人であること」を肯定するには、悲劇的な歴史記憶を自らの実存に直結する経験として捉え、集団内記憶として怒りとともに想起する潜在性が肝要なのである。怒りを伴う想起がなければ、バナバ人を自称する必然的理由は生じない。

ただし、バナバ人かキリバス人か、二者択一に自己規定せずに済みます方法もある。自らの父母や祖父母の出身島を列挙し、そのなかにバナバ島を含めればよいのである。このような表明により、出身島よりも上位カテゴリーに関する自己規定の表明を回避することが可能となる。

2000年代前半、年配女性Nの孫であるランビ島出身の若い女性がタラワに渡った。彼女は、キリバス独立記念日の催しのひとつである、ミス・キリバス・コンテストに出場し、見事に栄誉を獲得した。イベント冒頭で行われる自己紹介のとき、彼女は、父方のバナバ島に加えて、父母の出自に関係するキリバスの島名を列挙した。それに対して司会者は、「キリバスのバナバ島」という表現を用いて、彼女を観衆に紹介した。私には、司会者が「キリバスの」という修飾を敢えて付すことで、微妙な政治的問題に配慮したように

聞こえた。彼女の父親は、例の国会中継を聴いて、怒りのあまりラジオを壁に叩きつけて壊した、年配女性 N の二男その人であった。

VII バナバ人の生成

最後に、歴史経験を取り込みながら、バナバ人がいかに集合的に生成してきたのか、1) バナバ島での生活からランビ島移住まで、2) フィジーにおける新しい環境への順応過程の2点に着目してまとめてみる。

まず 1)、バナバ島における悲劇的な過去の出来事が基点となる。燐鉱石の発見から詐欺的契約を結ばされたことに端を発し、抵抗も虚しく土地は強制収用され、故郷の島は破壊された。第二次世界大戦が勃発して、日本軍にバナバ島は占領され、バナバ人たちは食料不足のなかで島から強制退去させられた。戦後、英国人に再び騙されて人々はフィジーのランビ島へ移送され、定着するに至った。さらに、キリバス独立時、バナバ島および燐鉱石基金がキリバス政府に与えられ、人々は国境により故郷の島から分断された。バナバ人たちの個別の歴史経験は多様であるが、苦難の歴史記憶は定型化され、記念碑や式典、歌劇等の外在的な記憶装置等を用いて今日まで語り継がれてきた。

一方、バナバ人の属性は、不変に保たれてきたわけではない。バナバ島における事物や外部者の取り込みを見落としてはならない。バナバ島では、キリバス人等との通婚や養子縁組が盛んに行われていた。バナバ人には、中国人やヨーロッパ人の父祖をもつ者もいる。また、燐鉱石の採掘とともに生活様式がドラスティックに変容し、商品経済と現金、キリスト教の実践や理念、西欧近代的知識をバナバ人たちは吸収していった〔風間 2012c〕。バナバ人は、大きく変動する歴史過程を自らのうちに摂取したのである。

つぎに 2)、ランビ島への移住後、バナバ人を取り巻く状況は、新たな局面を迎えた。隆起サンゴ礁である故郷バナバ島と、「高い島」であるランビ島の地質や気候条件は全く異なる。ランビ島では、新たな生業技術を習得する必要性が生じた。人々は、バナバ島にはなかったキャッサバやタロイモ、ヤムイモ等のイモ類の農耕を取り入れた。また、現金を獲得する手段として、コプラ生産を行うようになった。

カヴァ栽培も、1970 年代に導入されたと言われている。カヴァは高価格で取引されるため、絶好の換金作物である。同時に、人々の嗜好品として日々消費されている。このように、フィジーの土地に根差した生業技術や嗜好品の消費が、人々の日常生活に取り込まれている。今日に至るまで、ランビ島の環境のなかでともに生活するという日常経験が、バナバ人としての集合性を繰り返し構築してきた。

ランビ島外に出ると、フィジー系住民と必然的に接触することになる。このとき人々は、外見も言語も全く異なるフィジー人とバナバ人との差異を明瞭に見出すことになる。一方、フィジー系住民との通婚が行われるようになり、学校や職場での接触を通じてフィジー語に堪能な者も現れてきた。移住後 60 年以上を経るなか、日常生活にフィジーの文化要素が摂取され、フィジーに住むバナバ人とキリバスに住むキリバス人との間に新たな差異が生じている。こうした多様な経験を経て、バナバ人のあり方は変転し、今日でも複

合的に生成しているのである。

本稿では、ランビ島における平穏な生活のなかで、外部者からみれば些細に見える出来ごとを契機として、バナバ人の歴史記憶が怒りとともに集合的に想起された事例をとりあげた。人々による、身を打ち震わせるほどの怒りは、きわめて激しいものであった。私は、このときまで、静穏なバナバ人の態度しか見てこなかったため、人びとの怒りに大きな衝撃を受けた。この事象は、まさに「バナバ人であること」が、生きた身体の上で顕在化した状況として理解することができる。

ランビ島のバナバ人は、外在的な記憶装置を通じて、直接の悲劇的経験をしていない世代に歴史記憶を植え付け、また機会あるごとに対外的に示してきた。一方、日常生活において、人々は静穏を保ち、時折、故郷の島や歴史経験に関して断片的に語るのみであった。そうした状況下、ランビ島で生活する人々が共有する怒りの潜在性、すなわち識閥下にある集団内記憶と不可分な感情の共有こそが、「バナバ人であること」を支えている。そして、感情を伴う集団内記憶を自らの歴史経験として引き受けることこそが、バナバ人としての自己を規定するのである。

ここまで、バナバ人の集合的な怒りの表出を素材にしながら、感情と歴史記憶に関する議論を展開してきた。数奇な歴史経験の記憶を共有するバナバ人は、きわめて特異な存在に見える。しかし同時に、「バナバ人であること」の立ち顕れ方は、オセアニアの生成的な人間観の様態を色濃く反映している点を指摘して、本稿を閉じたい。

<参考文献>

- 板橋作美 1988 「訳者あとがき——忌避すべき人類学者の謎」M. ハリス『食と文化の謎』岩波書店、pp.325-330。
- ヴォルカン、ヴァミク 1999 『誇りと憎悪——民族紛争の心理学』水谷驍訳、共同通信社。
- 風間計博 2003a 『窮乏の民族誌——中部太平洋・キリバス南部環礁の社会生活』大学教育出版。
- 2003b 「悲劇的歴史の記憶と血の共有——バナバ人とキリバス人の差異および連続性」山本真鳥・須藤健一・吉田集而編『オセアニアの国家統合と地域主義』JCAS 連携研究成果報告 6: 67-94。
- 2008 「人類学における生物性の諸相——身体と感情の解放に向けて」『社会人類学年報』34: 25-50。
- 2012a 「バナバ人ディアスポラによる二つの故郷の同一化——集合的記憶の操作による先住性の領有」風間計博・中野麻衣子・山口裕子・吉田匡興編『共在の論理と倫理——家族・民・まなざしの人類学』はる書房、pp.149-172。
- 2012b 「ディアスポラの公共圏の生成——バナバ人ナショナリズムを超えて」柄木田康之・須藤健一編『オセアニアと公共圏』昭和堂、pp.151-169。
- 2012c 「中部太平洋バナバ島における燐鉱石採掘への抵抗と敗北——近代世界への包摂と認識論的転換に関する試論」『歴史人類』40: 1-26。

- 清水昭俊 1998 「周辺民族と世界の構造」 清水昭俊編『周辺民族の現在』世界思想社、pp.15-63。
- 菅原和孝 2002 『感情の猿＝人』弘文堂。
- (編) 2013 『身体化の人類学』京都大学学術出版会。
- ハリス, マーヴィン 1987 『文化唯物論 上・下』長島信弘・鈴木洋一訳、早川書房。
- Abu-Lughod, L. & C. A. Lutz 1990 Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life. In *Language and the Politics of Emotion*, L. Abu-Lughod and C. A. Lutz eds., Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-23.
- Bloch, M. 1998 *How We Think They Think*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hermann, E. 2004 Emotions, Agency and Dis/Placed Self on the Banabans of Fiji. In *Shifting Images of Identity in the Pacific*, T. Van Meijl and J. Miedema eds., Leiden: KITLV Press, pp.191-217.
- 2005 Emotions and the Relevance of the Past. *History and Anthropology* 16(3): 275-291.
- 2011 Empathy, Ethnicity, and the Self among the Banabans in Fiji. In *The Anthropology of Empathy*, D. W. Hollan and C. J. Throop eds., pp.25-41, New York: Berghahn Books.
- Holland, D. & J. Lave eds. 2001 *History in Person*. Santa Fe, NH: School of American Research Press.
- Kempf, W. 2004 The Drama of Death as Narrative of Survival. In *Shifting Images of Identity in the Pacific*, T. Van Meijl & J. Miedema eds., pp.159-189, Leiden: KITLV Press.
- Kumar, S., T. Terubea, V.D. Nomae & A. Manepora'a 2006 Poverty and Deprivation amongst Ethnic Minorities in Fiji: The Case of Ni Solomoni and Rabi Islanders. *Fijian Studies* 4: 125-142.
- Linnekin J. & L. Poyer 1990 Introduction. In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, J. Linnekin and L. Poyer eds., Honolulu: University of Hawaii Press, pp1-16.
- Lutz, C. A. & G. White 1986 The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology* 15: 405-436.
- Macdonald, B. E. 1982 *Cinderellas of the Empire: Towards a History of Kiribati and Tuvalu*. Canberra: Australian National University Press.
- Mageo J. M. 2001a On Memory Genres: Tendencies in Cultural Remembering. In *Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific*, J. M. Mageo ed, Honolulu: University of Hawaii Press, pp.11-33.
- 2001b The Third Meaning in Cultural Memory: History, Identity, and Spirit Possession in Samoa. In *Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific*, J. M. Mageo ed, Honolulu: University of Hawaii Press, pp.58-79.
- Rosaldo, M. Z. 1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*.

- Cambridge: Cambridge University Press
- Silverman, M. G. 1971 *Disconcerting Issue: Meaning and Struggle in a Resettled Pacific Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, M. 1988 *The Gender of the Gift*. Berkley: University of California Press.
- Williams, M. 1971 *Three Islands*. Melbourne: The British Phosphate Commissioners.
- Williams, M. & B. E. Macdonald 1985 *The Phosphateers: The History of the British Phosphate Commissioners and Christmas Island Phosphate Commission*. Carlton: Melbourne University Press.

Collective Memory with Resentment: The Tragic History and Self-recognition of Banabans in Fiji

Kazuhiro KAZAMA

Keywords: memory, emotion, ethnicity, diaspora, Pacific Islands

080

The aim of this paper is to discuss Banaban self-recognition, namely how distinguish themselves from I-Kiribati (Kiribati people). The boundary between the Banaban and I-Kiribati categories is, in the cultural and physical senses, quite ambiguous. The critical points on the distinction are not external differences, but their recognition of 'blood' substance from the ancestors and of collective memory concerning their historical experiences.

Banabans were forced to evacuate from their homeland by Japanese Troops during World War II. In 1945, the British deceived Banabans into going to Rabi Island in the Fiji group, instead of returning to their home island, Banaba, where the land had been seriously ruined by phosphate mining carried out under the British colonial policy, since 1900.

Upon the independence of both Fiji and Kiribati in the 1970's, their resettled community in Rabi became completely separated from their homeland by national borders. Living on the Rabi Island, Banabans have aspired to go back to their home island until now. Also, they insist on their own property rights to the home island. Contrary to their assertion, the Kiribati national perspective is that the I-Kiribati category deservedly includes Banaban, and Banaba Island should be dealt with on the same basis as one of the Kiribati islands.

Actually, Banabans and I-Kiribati cannot be readily distinguished from one another by appearance, language and culture. Furthermore, all Banabans have I-Kiribati relatives in the Kiribati Islands through intermarriage and adoptions during the era of phosphate mining, and also they can

claim their inheritance rights on the land in the Kiribati group.

Notwithstanding the ambiguity, Banabans draw a sharp boundary between I-Kiribati and themselves, insisting that they belong to their own ethnicity. Additionally, another significant matter is that Banabans have a collective memory of their historical tragedy the ruination of their homeland and their forced migration to Fiji. It is possible to assume that they associate past tragedy with their presently impoverished lives on the resettled island. When a contingent event, which recalls their tragic history, occurs, Banabans are filled with bitter resentment.

For distinguishing Banaban from I-Kiribati, ‘blood’ recognition is nothing but a necessary requirement. Moreover, it is indispensable to ‘being Banaban’ that they retain the collective memory of a tragic history accompanied by resentment.