

先住民の知的遺産についての文化人類学的研究
ーオーストラリア、カナダ、日本の比較からー

(課題番号16520502)

平成16年度～平成19年度 科学研究費補助金

(基盤研究 (C))

研究成果報告書



平成20年(2008年)3月

研究代表者 窪田幸子

(広島大学・大学院総合科学研究科・准教授)

目 次

はじめに	i
【研究組織】	iv
【研究経費】	iv
【研究発表】	iv
オーストラリア国家と先住民	1
先住民をめぐるパラドックス	1 3
地域博物館における知識の秘匿と開示	2 4
カナダの先住民メディアにみる先住民知識	4 2
Art and Indigenous people in the Post-modern Era	5 3
Indigenous Knowledge and its Importance— Cycads in northeastern Arnhem Land, Australia —	7 2
Indigenous peoples, Nation-state and Identity	8 5

はじめに

1 本研究の目的とその意味

各国の先住民をめぐる状況は20世紀末になって大幅に変化してきた。国連の「国際先住民年」（1993年）などをきっかけとして、世界での先住民にかかわる認識はおおきく転換した。筆者が1985年度より調査を行ってきているオーストラリア、2000年より比較調査をおこなっているカナダのような、移民によって成立した国家に包摂された先住民は、これまでの植民地化の歴史の中で抑圧され、主流社会への同化を余儀なくされてきた。しかし、1970年代になってそれぞれの社会の中での先住民の地位、認識、主流社会からの彼らへの視線は大きく変化し、彼らの権利を大幅に認める措置が多方面でとられるようになってきている。このような中で、「先住民の知識(Indigenous Knowledge)」をめぐる、彼らの伝統的な文化的知的遺産の権利の所在を問う動きが各国で顕在化してきた。この時期は主流社会が自然、文化環境、その開発をめぐる多様な問題を抱え込むようになった時期とも重なった。こうした中で先住民の知的遺産には、単に象徴的な意味合いだけでなく、環境利用についての代替的な知識としての期待の視線もうまれている。それは、日本におけるアイヌをめぐる今日的動きとも無縁ではない。2003年に動き出したイオルプロジェクトは、アイヌの伝統的な環境利用の知識を再生しようとするものであり、彼らの知的遺産への視線と彼らの社会的立場に大きな影響を与える可能性が考えられる。このような動向は、周縁的に見えながら、植民地化という歴史を経、ポストコロニアル状況にある先住民社会をさらに全体的に理解し、その絡み合った歴史的背景とともに現在の社会的状況を把握し、今後の彼らの社会の展開を見通すための中心的な視点を与えるものである。この研究では、「先住民知識」をめぐるオーストラリア、カナダ、そして日本の状況を、1) 国際社会における先住民、2) 歴史の刻印をうけた先住民、3) 環境開発と先住民という三つの視点からその具体的状況を比較の視点から明らかにする。

国連の「国際先住民の10年」の終結の年（2003年）をへて、国民国家と先住民の関係のあり方は大きな注目をあつめつつある。国家における先住民の現状と地位、権利、その対応を解明する研究が求められているとあってよい。また一方、環境、自然、文化をめぐる先住民の知識という問題は、多様な環境開発問題に向き合う我々にとって地域の知識をどう活かすのかという問題群とつながるものであり、人文科学からの

学問的貢献が求められる現代的な分野であることは間違いない。この研究は、この二つの分野両方を含める視座を提示する。このような研究はこれまでには少なく、今後大きな注目を集めることになると予想される分野であり、文化人類学的視点からこの問題を考えていくという視点は独創的かつ意義深い。また、最終的にはジェンダーの視点から知識の問題をからめ先住民社会を考えることを目標としてきた。

本研究は、日本国内の関連分野の研究者との共同研究体制により、先住民知識、知的遺産、環境、自然資源、ジェンダーをキーワードとした比較の視点から、さらなる共同研究の可能性を探ってきた。一方で、海外の研究者と連携し、先住民の自然に関する知識をとりまく問題について活発に議論を交わし、問題意識も共有し、将来的には国際共同研究を目指している。

2 研究の経緯

この研究の前提となる研究として、筆者は代表者として、科学研究費補助金基盤(C)(2)をうけ、平成12年度から平成15年度まで、「ポスト・コロニアル状況における先住民社会の研究」(1000千円、1100千円、1000千円、500千円)の研究を行った。

この研究では、オーストラリアのアボリジニ社会とカナダのイヌイット社会という国民国家の枠組みの中で植民地化を経験した独自の経験を持つ社会をとりあげた。

(1) ミッションの遺産、(2) 社会福祉の影響と生業変化、(3) 先住民としての権利主張の伸張という3つの柱をたて、これらの歴史的背景を明らかにすることを目的とし、それを通じて、植民地体験の諸相の具体的内容を明らかにしようとするものであった。筆者は1985年以降調査を行ってきているアボリジニ社会において、ジェンダーの視点から大きな変化を経験してきた彼らの社会の現在を考察してきた。しかし、そこに歴史的深度の影響という視点を取りこむことで、より明確に全体像に迫ることができると思うことができた。この二つの社会は、入植の時期、母体に共通性が見られ、双方ともが狩猟採集社会であり、移動を基礎とする社会であったことなどに共通性がある。しかし、現在の社会の諸相を見るとその状況は決して単純ではなく、多様な差異もみられる。このような両社会の比較は、社会全体の実態の理解に寄与すると考えられた。

研究の一年目は、植民地経験を記録した旅行記、日誌のマイクロフィルムを購入し、そこに記載された植民地経験をデータベース化する予定であった。しかし購入を考えていたマイクロフィルムがすでに研究協力関係にある昭和女子大に存在していることがわかり、そのフィルムを利用することとした。当該大学への出張を重ね、資料の検

討を開始した。一年目の作業の大半はこれにかけられ、当時のオーストラリア、カナダの植民地状況の大枠を捉えることには成功した。しかし、当初筆者が期待していたこまかな先住民との日常的な関係についての記述はすくなく、データベースとしては不十分なものしか構築できなかつた。2年目は、カナダにおいて補充調査をおこない、女性の植民地経験について聞き取りを行った。同時にイヌイト文化研究所での資料収集も平行しておこなつた。3年目には、オーストラリアでの補充調査および、先住民研究所での資料収集をおこなつた。この二年間の補充調査と一年目に行った文献の調査により、それぞれの社会の歴史的な経緯の差が、現在の彼らの社会適応の形の差につながっていることが見えてきた。特に、先住民の女性の歴史的経験の佐賀現在の彼らの生活にも大きな影を落としていることが明らかになった。そして、それぞれの社会において行なっている権利主張のありようは、そのような歴史的背景の差と強い関係性があることも同時に指摘することができた。そうした政治的な主張の中では、彼らの知的遺産、先住民の遺産についての権利が主張される。そこには、またジェンダーの立場がかかわってくる。このように、これまでのこの研究を通じて、先住民社会の現在を全体として理解するために、この先住民の「知的遺産」という視点が重要であり、有効であることに気づかされることになったのである。

本研究では、世界における先住民的知識への注目という社会的背景の中でその利用とそれをめぐる問題点を明らかにすることを目的としてきたが。そのために、特にオーストラリア、カナダ、および日本における(1)先住民知識、伝統的文化遺産をめぐる議論、(2)自然資源、環境開発と先住民との関係についての問題、という二本の柱をたてて研究をおこなつてきた。まず、初年度には、先住民知識にかかわる、各国での言説を整理し、現状を把握した。2年度目には、オーストラリアでの調査および、日本での調査を行なうとともに、資料の収集検討をあわせておこない、それぞれの先住民知識にかかわる現状を把握した。3年度目には、特に先住民的知識の展示とそのグローバル化に注目して研究を展開した。フランスでの先住民芸術が集めた注目、そして日本で展開中のアイヌの環境プロジェクトにかかわり、国際的な場面での先住民の知的遺産についての状況の調査、研究を行った。そして、研究の最終年度には、これまでに蓄積した先住民知識、特に文化、芸術などの文化遺産をめぐる動きについての情報を整理し研究成果にまとめた。そして、本研究のもう一つの柱としていた、自然資源、環境開発にかかわる動きについてのオーストラリアでの調査を行なつた。具体的には、北部熱帯地域での環境利用プロジェクトにおいて、どのように先住民の知識が取り入れられ、生かされているのかについての調査をおこない、関係研究者との意見交換もおこなつた。これまでも研究に基づいて、成果は随時出版してきたが(研究発表を参照)、全体としての成果は、現在論文集として、成果出版にむけて執

筆編集中である。

【研究組織】

研究代表者 窪田幸子 広島大学大学院・総合科学研究科・准教授

【研究経費】

	直接経費(円)	間接経費(円)	合計(円)
平成16年度	600,000	0	600,000
平成17年度	600,000	0	600,000
平成18年度	1,100,000	0	1,100,000
平成19年度	1,200,000	360,000	1,560,000
総計	3,500,000	360,000	3,860,000

【研究発表】

窪田幸子 平成17年 『アボリジニ社会のジェンダー人類学—先住民・女性・社会変化』世界思想社

窪田幸子 平成17年 「ジェンダーを生きる」朝倉尚ほか編『21世紀の教養4・制度と生活世界』培風館

窪田幸子 平成17年 「先住民社会の変化と女性」スチュアート・ヘンリ編『文化人類学研究』放送大学 169-186.

Kubota, Sachiko 平成17年 Singular Usage but Multiple Utility- Cycads in Northeastern Arnhem Land, Australia, In Masui, T. & Saroj Aungsumalin eds. Multiply Useful Plants - Uses and Usefulness, Head Office of the Project on "Distribution and Sharing of Resources in Symbolic and Ecological Systems: Integrative Model-building in Anthropology.

窪田幸子 平成17年 「進化する民族誌・先住民」山下晋司編『文化人類学入門—古典と現代をつなぐ20のモデル』弘文堂、92-104.

窪田幸子 平成17年 「「ファースト・ピープルズ」をめぐるパラドックス」前川・棚橋編『ファーストピープル』明石書店、59-77.

窪田幸子 平成18年 「博物館の公開性をめぐる論理のアポリア—アボリジニの実践と調査者の関与」『文化人類学』70(4) 484-502頁。

窪田幸子 平成18年 「キリスト教とアボリジニの葬送儀礼—変化と持続の文化的タクティクス」杉本良男編『キリスト教と文明化の人類学的研究』国立民族学博物館調査報告62、131-149頁。

窪田幸子 平成18年 「神話と土地をめぐる地域の語りとその変化—オーストラリア・ヨルング女性と先住権原」田中雅一・松田素二編『ミクロ人類学』191-214頁、世界思想社。

窪田幸子 平成19年 「ジェンダー視点と社会問題の交錯—オーストラリア・アボリジニ」宇田川・中谷編『ジェンダー人類学を読む—地域別・テーマ別基本文献レビュー』pp.195-212、世界思想社

窪田幸子 平成19年 「アボリジニ美術の変貌—文化資源をめぐる相互構築」山下晋司編『資源化する文化：資源人類学02』pp.181-208、弘文堂。

Kubota, Sachiko 平成20年 Planning the Local Museum: Anthropology and Art in

the Post-modern Era, People and Culture in Oceania Vol. 23, pp. 53-72, The Japanese Society for Oceanic Studies.

オーストラリア国家と先住民

1 歴史的背景

20世紀最後のオリンピックとなった2000年のシドニー・オリンピック。この大会では、オーストラリアの先住民であるアボリジニが大きくクローズアップされる場面が目立った。聖火の最初のランナーはアボリジニで、しかも中央砂漠のアボリジニの聖地であるエアーズロックから出発した。オリンピック・スタジアムで聖火を点灯した聖火最終ランナーも、金メダル候補の陸上短距離選手、アボリジニ出身のキャシー・フリーマンであった。そして大掛かりなショー形式の開会式でも、先住民の存在は強く印象付けられたのである。開会式では、オーストラリアに世界の各大陸からやってきた移民の人々、それによって成立している国オーストラリア、として多文化多民族の国という側面が強調された。しかし、その基本に流れていたメッセージは、もともこの大陸に暮らしていた先住民アボリジニ、その人々と到来してきた人々との融和、アボリジニが歓迎するオリンピック、というものであった。多様なアボリジニの地域的多様性にもよく配慮されたプレゼンテーションで、各地の代表的な音楽や踊り、装飾のパターンがちりばめられていたが、特に注目されるのは、アボリジニは大地の精霊を呼び起こすことができる人々で、彼らが歌と踊りでオリンピック・スタジアムの土地の精霊を呼び起こし、集まった人々を歓迎し、オリンピックの無事な開催を祈る、というストーリーがとられた点であった。

「国連世界の先住民年」(1993年)、「国連世界の先住民の10年」(1994—2003年)における国連の問題提起をひとつのきっかけとして、国民国家と先住民の関係のあり方は世界的注目を集め、先住民の地位、権利、国家の彼らへの対応は国際的な関心事となった。この中で、世界の先住民の立場は、大きく変化してきたといつてよい。オリンピックでの先住民のクローズアップはこのような時代的文脈の中でおきてきたことである。オーストラリアは先住民の権利回復において先進的な国のひとつである、という対外的メッセージがこめられていたともいえるだろう。実際の政治の文脈では、オーストラリアでのアボリジニの権利回復の動きはこの頃、鈍りをみせていた。そのため、このオリンピックの開会式には、対外的パフォーマンスであるとの批判も集まったのであった。

オーストラリアの先住民であるアボリジニは、18世紀末に始まるイギリスによる植民地化によって、大きな生活の変化を経験してきた。オーストラリアへの入植は1788年にはじまるが、この国が連邦として成立するのは1901年のことであり、アボリジニの人々が、オーストラリアの市民と認められ、国勢調査の統計に加えられるようになるのは1967年のことである。このことが象徴するように、彼らがオーストラリアという国民国家の枠組みのなかに位置づけられるようになるのは、20世紀に入ってからのことであった。こう

して国家の中に組み込まれたアボリジニの人々への当初の視線は、社会問題としてのアボリジニというものであった。対先住民政策は20世紀初頭の保護主義から1940年代の同化主義へと変化した。そこでは一貫して野蛮な先住民をどのように扱うか、どのように主流社会に取り込むか、に心がくばられた。こうした流れが大きく変化するののは、1960年代の終わりからのことである。アボリジニは、この時期になってその権利が明確に認められ、決して主流社会にまぎれて溶け込んでしまう存在ではないと見られるようになった。対アボリジニ政策も1970年代になって自主決定・自主管理(self-determination and self-management)政策へと変化していった。このころは、オーストラリアは年の連邦成立100年を控え、共和制への移行の議論も盛んであり、国家的アイデンティティが模索されていた時期でもあった。イギリスからの移民の国オーストラリアが文化的な「オーストラリアらしさ」を模索したとき、先住民であるアボリジニの独自の文化がオーストラリア文化の一部として注目されるという流れがあったのである。つまり、アボリジニ文化をオーストラリア国家の文化資源と認める流れであった。

このような対アボリジニ政策、そして彼らへの視線の変化は、アボリジニの人々がより広い意味での開発にさらされる機会も増加することも意味した。そうしたなかで、権利回復運動もひろがりを見せる。その主張の中心となったのは先住民の権利、先住権であった。1960年代の末ごろから外部からの開発に反対する形で、かれらは自分たちの先住権を主張し、自らの文化においては土地との独自の精神的結びつきがすべての基礎であることを主張し、それが次第にオーストラリア全体社会で認知されるようになってゆく。そして、この動きは20世紀の終わりには、オーストラリア全土においてアボリジニの先住権を広く認めることにつながっていった。オリンピックの開会式に象徴的に示されたように、現在のオーストラリアにおいて、アボリジニの人々が土地との神話的で独自の強い結びつきを持つ、ということは広く受け入れられている認識である。こうした理解は、1970年代からのアボリジニによる先住権請求運動をへてオーストラリアの人々の広く共有された認識として広まった〔窪田2003、2004〕。

以上のような歴史的経過を推進した原動力は、いったい何だったのかを問うことが必要である。確かにオーストラリア外の国際社会での先住民の権利回復をめぐる動きの進行の影響も無視できないが、国内で先住民の権利要求運動が大きな経済的意味を担うようになっていったことが大きかったのではないだろうか。簡言すれば、先住権の主張が土地という経済に大きくかかわるものであったことが重要だということである。アボリジニにとってばかりではなく、オーストラリアの国民経済にとっても大きな意味をもつ経済的な重要性があることが認識されたゆえに、先住民の権利主張は世論から大きな興味と注目をもって迎えられたことは間違いない。オーストラリアという新しい移民国家において、文化的な独自性を持つ先住民アボリジニという意味合いだけでなく、アボリジニと土地とのつながりが法的に認知されることによって国家にとつ

て経済的に無視できない存在となった。そして、アボリジニの社会にとっては内部的には団結することによって利益を享受できる集団としてまとまる動機があり、外部からは、利権を持ちうる集団として認知されるという双方の経済的な理由によって、アボリジニの各集団は、凝集性を持つようになっていったと考えられる。つまり、オーストラリアにとっての文化的な資源としてのアボリジニという「先住民族」についての認知は、この一連の流れの中で経済的な資源としての価値が見出されることで、より明確なまとまりを持つようになっていったのである。

彼らはこれまで開発や調査などの外部からの介入者がどのように彼らを見ており、彼らにどのような期待や要求があるのかに敏感に反応し、抵抗し、交渉する中で、自らの神話の語りのありようを調整し、融通を利かせ、その語りのあり方を変えてきている。そしてそのことは、彼らの「民族」としてのまとまりのありように影響を与えてきたと考えられる。つまり、土地とのつながりを神話で主張することで、彼らは、「アボリジニ」というまとまりを主張することになる。そのことが対外的には経済的な意味をうみ、「アボリジニ」というまとまりへの認知をさらに実態的なものとしたという側面が考えられるのである。この論文では、現在のオーストラリアという近代国民国家の中にあるアボリジニの人々の経験と現状をその内側から考察することを通じて、オーストラリア国家内での「民族」の創生という視点から先住民の存在を考えてみることにしたい。

2 アボリジニの人々と土地権

北東アーネムランドに位置する筆者の調査地は、ヨルング(Yolngu)と自称する人々の暮らす地域である(地図1)。彼らの居住域は、4万平方キロメートルほどの地域に広がっており、その人口は、約五千人といわれ、約50の父系出自集団(クラン)にわかれる。ヨルングは基本的な生活様式、世界観、神話、儀礼、親族組織、言語を共有する。彼らの最も基本的な単位はクランで、言語(方言)、神話、聖地、聖地を含む領域、それをあらわす絵画や歌や踊りなどの所有母体である。結婚相手は異なるクランの出身者でなくてはならない。したがって、儀礼に参加するのも、神話を語るのも、親族関係も、婚姻関係もすべてが、クランを基本として決められる。このように、ヨルングの社会生活は、クランによってコントロールされているといえる [Murphy 1991, Keen 1994]。

クランはそれぞれの領域について神話的なつながりを根拠とした権利をもつ。クラン以外のメンバーが、他のクランの領域に入る場合、狩猟採集をおこなったり、その地域を通ったりする事は問題とならないが、聖地を訪れたり、そこに居住したりする事はメンバーの了解なしにはできない。ただし、クランに属する個人とクランの土地とは単純に一対一対応とは限らず、母方クランや母方祖母クランの土地や神話への権利などがある。このようにクランをつなぐ親族関係によってさらに複雑に絡み合った権利形態となったものが、ヨルング

地域の土地と人々との関係とってよいだろう。

彼らの土地とのつながりは、そのクランが所有する儀礼、その儀礼で踊り歌われる神話をあらわす歌、神話を表現した絵画、砂の彫刻などであらわされている。こうした、儀礼、儀礼で表現される歌と踊りそして絵画もクランによって所有されるものである。このようにヨルングの人々にとって大地とは、神話や儀礼を通じて自らのものと意識されるような存在なのである [窪田 2000 a]。キリスト教のミッションは、この地域に1920年代から布教の基地として複数の町を建設した。ヨルングの人々が白人との日常的な接触を経験するようになるのは、この時期以降であり、その後、彼らの社会には加速度的に大量の物質文化が白人社会から流入してゆくことになる。

ヨルング地域は、オーストラリアで初めてのアボリジニによる土地訴訟が起こされた地域として有名である [Wells 1986]。この裁判をきっかけにアボリジニの独自の土地とのつながりのあり方が、オーストラリア主流社会に広く認知されるようになっていったと考える著者の立場については別に論じた [窪田 2003]。そこで述べたように、先住民の土地権の認知の広がりには、いくつかの歴史的な出来事とその時々の制度や装置のありようが複合的に働きあつた結果であることがわかる。ここでは簡単にその概略を述べることにしよう。

1951年にすでに保護区指定がされていたアーネムランドのヨルング地域にあるイルカラの町近郊(地図1)でボーキサイトが発見され、開発が決定された。自由な開発は許されない保護区にもかかわらず、ミッション上層部と鉱山会社と政府というアボリジニを除いた三者間での話し合いでこの決定がなされた。1962年からヨルングの人々は抗議行動を開始した。ミッションの主任監督を動かし、ミッション上層部やマスコミ、政治家たちに訴えた [Wells 1986]。政治家による公開聴聞会も開かれた [Williams 1986]。このような動きにもかかわらず開発は継続され、そのため1968年になって、イルカラのヨルングたちは訴訟に踏み切り、1970年に裁判所で審議が行われた。

この訴訟は、アボリジニの主張する「土地権」は、オーストラリアの現行法のもとでは判断不能であるとして棄却された。しかし、アボリジニの土地との関係についての調査が必要であると指摘され、王立委員会が召集された。この王立委員会の調査報告が1977年のオーストラリアで初めてアボリジニの土地権を認める法律、アボリジニ土地権法(北部特別州)(Aboriginal Land Rights Act(NT))につながり、これによってそれまで保護区(Aboriginal Reserve)であったアーネムランドは、アボリジニの土地(Aboriginal Land)としてアボリジニの人々が権利を持つ土地となったのである。

この裁判とそれに続く調査は、アボリジニの人々と土地とのつながりの独自性についての一般的な了解に大きな影響を持ったと考えられる [窪田 2003]。政治家による調査や議論だけでなく、アボリジニの土地権をめぐる話題がマスコミを通じて広く伝えられ、多くの南部の人々も興味をもつようになった。先に強調したように、土地というオーストラリアの経済的利益にかかわることで

あったからこそ、一般の人々の興味を引いたということも無視できない点である。さらに、アボリジニの人々の土地との神話的、精神的なつながりの強さ、その所有関係をめぐって彼らの複雑な親族関係にもとづく規則があることなどが、白人主流社会には強い印象を持って知られることになった。しかし、それは白人社会側に理解されやすいような形でのアボリジニと土地とのつながりについて了解であった。そこには面的な土地領有のイメージがあらわれてくる。アボリジニは彼らの文化に根ざした数万年もの歴史があり、白人の価値観とは異なる大地との精神的紐帯を彼らは持っているのだ、というようなアボリジニ文化についての新しい白人社会によるいわばステレオタイプ化された理解のパターンが広がっていったのである。この一連の事件を通じて、アボリジニの精神的支柱としての土地という一般的な了解が、その後オーストラリア全体におけるアボリジニの精神世界についての認識の基礎となっていった [窪田 2003、2004]。

1997年の法律は州法であり、北部特別州に限って認められた土地権であった。それがより広く、オーストラリア全体で認められるようになるのはさらに後のことである。1992年にオーストラリア連邦高等裁判所において、先住権 (Native title to land) を認める判決が出された。これは北部クィーンズランド州の小さな島で起こされていた土地訴訟に対する評定で、訴訟を起こしていた部族の代表者の名前をとって、通称『マボ判決』として名高い判決となった。それは、白人が入植してきた時点でオーストラリアは無主の地 (Terra Nullis) であった、とするそれまでの見解をくつがえし、アボリジニの人々の先住権を条件付きながら認める内容であったためである。この判決に基づいて連邦議会は1993年に「先住権原法 (Native Title Act)」を成立させ、土地審判所を設置し、先住権確認申請を受け付け、その調整を行うこととなった。これによって、北部特別州だけでなく、オーストラリア全土のアボリジニの人々が、自分たちの部族の土地についての権利を回復承認される可能性が出てきたのである。

さらに、1996年には、クィーンズランド州の先住民であるウィックとタイオレの人々が主張していた牧場のリース地に対する先住権原を認める最高裁によるウィック判決がだされた [Farley 1997]。1993年のマボ判決に対しても、アボリジニに寛容すぎるものであるという批判はあったが、さらにこの1996年の判決については、牧場農場主など、オーストラリアでは一般的な土地についての長期利用占有権を保障された土地借用者 (Lease holder) を中心に大きな反発があった。リースの形で借りている土地についても先住権が認められると、借用者が何らかの補償を行わなくてはならない可能性が出てきたためである。このときにまでにオーストラリアの政権は労働党政権から自由党連立政権に変わっていた。首相であるハワードは、ウィック判決はいきすぎであるとして、1998年に対抗案 (ten-point plan) を閣議提出した。ここには牧場リース地には先住権を認めない、先住権申請の期日を限る日没条項の追加などの項目がふくまれ、先住権原の認定の可能性を限定した。このようにオー

ストラリアでは、20世紀末にアボリジニの土地権原の認定の拡大と制限をめぐるせめぎあいと議論が続き、全国で大きな注目を集めたのである。

アボリジニのコミュニティから提出された土地権原申請は、先住権原法に基づいて設立された土地審判書にだされ、ここで審査が行われる。2003年1月までの段階で、総計1541件の先住権申請が提出されている。その多くは地域が重なり合い、申請が出されている範囲は国土全体の87パーセントにおよぶという。そこでは弁護士とともに人類学者もその調査と証言に大きくかかわっている。この審議によって各々の申請が認められるか、退けられるかが決まるのであり、結果によっては経済にも大きな影響をもたらすことになる。「アボリジニの神話的土地との紐帯が土地権の拠り所である」というステレオタイプな認識が共有されているがゆえに、このような人類学者が関与するような申請と審議の制度が成立しているともいえるだろう。その一方で聖地の新たな創出や、証言の虚偽など、経済にかかわる土地権であるがゆえの新たな問題もあらわれてきているのである [たとえば Kenny 1996]。

3 アーネムランドでの土地と神話の語り

前節でのべたように、アーネムランドでは、1920年代以降にメソジスト派がミッションの町を建設していった。対アボリジニ政策が保護政策から同化政策に移っていくこの時期、アボリジニの人々の保護と自立、オーストラリア主流社会への同化を目指して、各地でミッションによるアボリジニ社会への介入が行われたが、この地域も例外ではなかった。アーネムランドは、オーストラリアの北部特別州の最北部の海岸地域に広がる約15万平方キロメートルの地域である。ここはアボリジニの土地であり、外部者は許可なく入ることができない。ユーカリ属が卓越した疎林、岩場、沼地が混在する平原が続き、大きな川が蛇行する。気候は熱帯気候で年間を通じて日中温度は30度を下回ることはない。

オーストラリアの他地域への入植が暴力的なイメージで語られることが多いのと比べて、アーネムランドのこの地域への入植はキリスト教ミッションを主体とした20世紀に入ってからのものであり、その経験は独自であった [窪田 2000b]。ヨルング地域には、1931年にミリングンビ(Milingimbi)、1935年にイルカラ(Yirrkala)、そして1942年にガリウィンク(Galiwin'ku)の町が布教活動の拠点として建設される。それまで狩猟採集の生活を送っていたヨルングの人々は、次第にこうしたミッションの拠点に集住した。特にこの地域ではその集住がスムーズだったといわれる [Keen 1994]。町ではアボリジニの保護を目的として、教育、布教、医療が実践された。経済的な自立を目指して産業が模索され、技術指導が行われた。このようにこの地域の入植の歴史は平和的であるという意味で独自であり、そのことが現在のヨルングの人々に与えた影響は大きい。1970年代に入り、アボリジニ政策は自主決定・自主管理にかわり、ミッションは町の経営から手をひいた。現在は

アボリジニによる自治がおこなわれ、それぞれ千人から2千人の人口を抱える町になっている。

イルカラとガリウィングの町は同じヨルング文化圏にある。物質文化、生活様式はもちろん、言語、神話儀礼、社会組織を共有し、儀礼や婚姻関係によって密接な関係がある。ミッションの運営方針も共通しており、入植後の歴史的経験にも共通性があったといえる。このようにこの二つの町では歴史的文化的背景が共有されている。それにもかかわらず、変化に対応して組みかえられる神話の表現や語りには、その有り様に差が見られるのである。

1) イルカラでの語り

イルカラでは、人々は1960年代から70年代のはじめにかけて土地訴訟、それに続く裁判、ヒヤリングなどを通じ、外部社会の考え方に集中的に触れ、そこで自分たちの主張を説明をし、相手に理解させる努力をするという経験を持った。何人ものアボリジニが証言をし、ミッションの管理者や政治家をはじめとする外部者に自分たちの土地との精神的つながりについて説明することを経験した。さらに、裁判で敗訴が決まり、鉱山会社が操業を始めるのにもなって、イルカラのすぐそばにはゴープという鉱山町が建設された。ここには多くの白人労働者とその家族が居住するようになった。町には、幼稚園、小中高等学校、病院、ショッピングセンター、ホテル、レストラン、パブ、スポーツセンター、各種の政府機関の出張所などが建設され、1000人ほどの白人人口が居住する。国内線の大型旅客機が離発着する空港もでき、一般の観光客もこの地を訪れるようになった。イルカラのヨルングたちも小中高校、賃金労働、買い物、病院、役所、パブなどを利用するため、日常的にゴープを訪れるようになっている。ここでは自由に酒が入手できるため、一日中ここで過ごすヨルングも多い。こうした中で白人たちとの軋轢も頻発しており、この町でのアボリジニに対する白人たちの視線は全体的に批判的である。このように、イルカラのヨルングは、裁判と調査が終わったのちも、多くの雑多な白人たちとの対応が日常化した状況に置かれてきたことになる。

こうした状況への対応として、イルカラでは女性の樹皮画製作が見られるようになったことについては他稿で紹介した [窪田 1996、2004]。イルカラでも1930年代までは、ガリウィングと同様、神話をあらかず樹皮画は神聖なものとして、男性だけが描くことができ、女性や子供にはみせてはいけないとされていたことが報告されている。公開してよいものでも女性はその制作に手を貸すことがあるだけだったという [Morphy 1991]。ところが1992年の調査の時には、販売のために集められている樹皮画の半数以上が女性によるものであった。しかもその大部分がクランの神話に関係する絵画であった。イルカラの女性は複数のクランの男性樹皮画家が、1960年代に娘に教えはじめたのをきっかけとして、1970年代から樹皮画を描くようになったといわれている [Morphy 1991]。

女性の樹皮画家は樹皮画を父または父の兄弟から学んだと語る。彼女らは

「私はいつも、父が樹皮画を描くときに隣にすわりただ見ていました。私の男兄弟は儀礼や樹皮画に興味をもたず、絵に興味をもったのは私と姉妹だけだったのです。多分父はそれで、私たちに教えることに決めたのだと思います」「若い男が飲酒に走り、儀礼に興味をもたず、芸術に熱心ではないために、それまで男にしか樹皮画を教えようとしなかった年長の男たちが気持ちをかえ、娘に教える者が現れ始めたのでしょうか。そしてその結果、徐々に女性が樹皮画家として男にとって替わるようになったのです」などと説明した。

それだけではなく、イルカラでは、多くの女性画家が、自分の制作した樹皮画を手に、絵の各部位を示しながらその絵に描かれたクランの神話を語った。女性が自分のクランの神話を知っていることを隠すことなく堂々と自信に満ちて、絵の内容やその絵に現れている聖地の様子を詳しく具体的に説明する彼女らの姿は、ガリウインクでは全くみられないことであつた。それに加えて、説明は大変明快で論理的であつたことが特筆される。イルカラでは樹皮画に描かれたものの背景にある神話内容について、その具体的な土地とのつながりが説明された。イルカラの画家たちの説明は、より「説明的」であり、それは男性も女性も同様であつた。以下は女性樹皮画家による自分の作品の説明の例である。

「この絵は、私のAクランの神話。父が描き方を教えてくれた。これは雷の神。そらでウーメラをふるわせ、雷をおこす。彼の尿は、雨となって大地に落ちる。彼はここから東南の方向にあるNという海の地域にいて、そこが私たちAクランの聖地。そこに雨が降ったのがワンガルの時代のできごとだった。これはそれをあらわしている。」

このような具体的で論理的な説明は、ガリウインクでは男性樹皮画家からも聞かれないものだった。しかも、筆者と人々との関係はむしろイルカラの方がうすく、この事例の場合、初対面の相手であつた。語りの違いは、外部の彼らの神話や絵画の表現を知らない者への説明になれているか、いないかにあるといえるだろう。歴史的経験のなかで、イルカラでは外部者に対する「わかりやすい」説明とその語りが期待されてきた結果、論理的な語り方が一般化するとともに、ジェンダーの枠組みをゆるませるような変化がおきたことが指摘できる。

2) ガリウインクの語りとその変化

1942年にガリウインクの町が建設されてから、彼らは定住化、キリスト教、学校教育、賃金労働、貨幣経済などの新しい制度に組み込まれることになり、ミッションの白人との接触も日常化した。ヨルングたちは新しい多彩な物質文化に触れることになった。20世紀後半に彼らが経験してきた社会変化は非常に大きいものであつたといえる。しかしその後はイルカラのように大きな開発も裁判もなく、白人の町が近隣に建設されることもなかった。社会変化は大きいものであつたが、相対的にいうとイルカラと比してガリウインクでは、外部社会との接触の度合いは低く、「伝統的」な要素が多く見られるといえる。

例えば儀礼や神話にかかわる男女の枠組みについての建前は維持されている。神話はクランによって所有され、そのクランのメンバーだけが特定の神話を踊り、歌うことができる。踊りや歌を他のクランの人間が許可なく使うことはありえない。それだけでなく、神話の絵を表す樹皮画の内容もクランの所有である。樹皮画は儀礼の中で開示され男子の教育に使われ、神話継承の役割を果たす。こうした樹皮画は、現在では現金収入手段という意味合いもあるのだが、樹皮画を描く権利はクランの年長の男性のみに認められるとする慣習はつづいている。樹皮画の内容の説明は大変断片的で、ストーリーの形をとる語りはほとんど出会わなかった。「魚。デュワ(半族の)魚。」「星、モーニングスター(明けの明星)」などといった形の記述的語りが多かった。秘密の樹皮画についての聞き取りをしているのではないので、語ることをはばかっているわけではなく、こちらが複数の質問を繰り返していくことによって、ようやくストーリーとしてのまとまりをとってゆくような語りが一般的であった。

ところが数年後、こうした神話の語り方に明らかな変化が見られるようになった[窪田 2004]。それは1996年のことである。1993年に成立した先住権原法は、当初、その成立以前に土地権が認定されていた北部特別州ではあまり影響がないものと考えられていた。特に広大な土地が彼らの権利のある土地として認められているアーネムランドに暮らすヨルングの人々にとっては関係のないものと思われたのである。ところが、1996年に調査地を訪れた私は、人々の語りが大きく変わっていることに気づくことになった。女性たちもふくめて多くのヨルングの人々神話にかかわる場所について、丁寧に説明的に語るようになったのである。これはガリウィングで行われた海域権にかかわる声明とのかかわりが大きい。

詳しい経緯については別稿で述べたので繰り返すことはしないが[窪田 2004]、1994年にアラフラ海についてのヨルングの権益を主張する声明が出された。これは先住権原法によって、土地だけではなく海域についても先住権が認められる可能性が出てきたためである。海域権が認められれば、漁業経営、リクリエーション施設の運営、海洋鉱脈の試掘などの外部からの開発活動による補償金の獲得の可能性が生まれ、クラン内部での分配によって、各個人が経済的な可能性を期待できる状況が生まれたのである。この声明のために何度も大きな集会が開かれ、申請に持ち込むための可能性を探るため、土地委員会の調査者によるヒヤリングが繰り返された。そこでは、潮流の渦巻く河口、潮が引くと現れる岩場や砂洲、海中の地形などのかれらの海域の具体的な場所についての神話的紐帯についての説明が繰り返されたのである。

また、1990年代になって、ガリウィングのヨルングの人々の外部社会との接触の度合いの変化も大きな要因と考えられる。ヨルングの人々が一番近い都会へ出かけることは1980年代に比して日常化し、電話、テレビなどのコミュニケーションツールの発達も目覚ましい。南部の都市部や外国で開催される展覧会や多様な企画に招待される人々も機会も増えた。こうした機会はヨルングの人々が自分たちに向けられる外部社会からの期待についての認知を広げ

ることにつながったといえる。このような状況の複合的な結果として、ガリウインクでも神話と聖地について、外部者にわかりやすい語りが、女性も含めて共有されるようになってきたと考えることができるのである。

4 結論

ヨルング地域では、1970年代のイルカラでの初めての土地権訴訟、そして、1990年代のガリウインクでの海域権についての声明、と政治的な動きが続き、外部社会に対してヨルングの人々は自己の土地との神話的つながりをわかりやすく説明する必要にせまられてきた。イルカラのヨルングたちは、早い時期にオーストラリア国民国家のルールに触れ、自分たちがその枠組みの中にあることを自覚し、また同時に、白人社会との日常的な接触を通じて自分たちへの外部からの期待のありようも知ることとなった。

その結果としてイルカラでは、神話が論理的、合理的に説明されるようになり、女性たちが神話を描く樹皮画の分野に乗り出すという結果を生んだ。大きな変化の中で、男と女というそれまでのジェンダー枠組みが緩み、女性たちはこのことを消極的に利用して、樹皮画製作というそれまで閉じられていた領分に乗り出した、と分析することが可能である。

一方、ガリウインクにおいては1980年代には神話についての男女の枠組みは強く維持され、ナラティブな神話の語りはほとんど見られなかった。それが先住権原法のもと海域についての権利主張および調査の機会を経て、外部に対する説明的な語りが共有されるようになった。このような変化は、声明をまとめる経緯によってだけおきたものではなく、オーストラリア社会全体におけるアボリジニへの視線の変化も影響していると考えられる。

イルカラの訴訟と裁判、その後続く王立委員会の調査の流れの中で、オーストラリア全体でアボリジニの精神的な土地とのつながりについての新たな、いわばステレオタイプ的な理解が共有されるようになっていった。「大地と神秘的な強いつながりをもつ自然に親しいアボリジニ」というイメージはいささか表面的なものではあったけれども、現在ではオーストラリアの白人主流社会に広く流通している認識であり、その後のアボリジニと白人との関係に大きな影響を持つものとなった。このような認識の共有の上で抱かれるようになった独自の土地とのつながりという精神文化のイメージには、オーストラリア社会から国家的な文化的資源であり、経済的資源としての注目が寄せられるようになった。イルカラでも、ガリウインクでも、ヨルングの人々はそれぞれに、このような外部社会が彼らをどのように見ているか、何を期待しているかに敏感に反応することで、外部社会と交渉し、適応し、神話の語りや外部社会に対する行動を組み替えてきた。この過程は複合的で錯綜したプロセスをたどるものであったと考えるほうがいい。一つには、彼らの先住権の主張の高まりによって、アボリジニと土地という経済的に重要なものとの強いつながりが強調され、法的に認知されるようになったというプロセスである。そしてこのことは、ア

ボリジニが土地所有の主体として認定され、交渉相手として認められることにつながり、アボリジニ文化が単に文化的な価値のみでなく、経済的な資源として価値をもつことが確認されることになった。そしてこのプロセスのさらにもう一つの面として、20世紀末にオーストラリアに住む先住民が、みずからを「先住民族」として新たな強いまとまりのもとに意識化していくことを促進したという過程を概観することができるのである。

付記 本稿は、国立民族学博物館で開催されたシンポジウム「20世紀の民族」で発表した原稿に大幅に加筆訂正したものである。御質問、コメントをいただいた各位に心からお礼申し上げます。なお、この論考は、文部省科学研究費補助金・特定領域研究『資源の分配と共有に関する人類学的統合領域の構築』（総括代表・内堀基光・東京外語大学教授）計画班「文化資源の生成と利用」（代表者・山下晋司・東京大学大学院教授）の成果の一部であることを申し添える。

引用文献

- Farley, R. 1997 Wik - The way forward, Watson C. ed. Land, Rights, Laws : Issues of Native Title no. 13 Native Title Research Unit.
- Keen, Ian 1994 Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion, Oxford University Press, New York.
- Kenny, Chris 1996 Women's Business, Duffy & Snellgrove, Potts Points, NSW.
- Morphy, H. 1991 Ancestral Connections, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wells, E. 1982 Reward and Punishment in Arnhem land 1962-1963, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.
- Williams, N. 1986 Yolngu and Their Land, Stanford University Press and Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.
- 窪田幸子 1996 「女が神話を語る日—オーストラリア、ヨルング社会の現在」 スチュアート・ヘンリ 編『採集狩猟民の現在—生業文化の変容と再生』言叢社、五三—一二四。
- 窪田幸子 2000 a 「自然・神話・人間—オーストラリア北部アボリジニの世界」 松井健編『自然観の人類学』溶樹書林、九七—一二九。
- 窪田幸子 2000 b 「オーストラリア・アボリジニとキリスト教ミッションの半世紀—北東アーネムランド・ヨロンゴの記憶」『国立民族学博物館別冊』二一号、八七—一〇七。
- 窪田幸子 2003 「この土地は私のものではない、この土地は私そのもの—オーストラリア先住民の権利回復の背景」 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』連携研究成果報告書六、大阪：地域研究企画交流センター

窪田幸子 2004(印刷中)「クランと土地をめぐる地域の語りとその変化—オーストラリア・ヨルング女性と先住権原」田中雅一・松田素二編『ミクロ人類学』世界思想社

先住民をめぐるパラドックス

1 はじめに

現在のオーストラリアでは、先住民であるアボリジニはなにかと耳目を集める存在である。そのアボリジニの代表的なイメージとしてマスコミなどに頻繁にあらわれるのは、辺境の地にくらすアボリジニの人々である。混血しておらず、黒褐色の肌と縮れた頭髪、がっしりとした風貌、手足が長くすらりとした体型の彼らは、いわゆる「典型的なアボリジニ」としてイメージされる。人だけでなくかれらの音楽や踊り、絵画などの芸術作品、神話世界など、文化要素についても同様である。辺境のアボリジニは、「伝統的」な生活と文化を色濃く残す人々とされ、オーストラリアの「先住民」の典型的なイメージを担っていると言えるだろう。

筆者が調査をおこなっているのは、そうした辺境のひとつであるアーネムランド地域である。しかし、ここに暮らす彼らに対して、オーストラリアの「先住民」としての視線が注がれるようになったのは、それほど古いことではない。彼らは長い間、先住民(indigenous)ではなく、土着民(native)として、野蛮な人々との視線を浴びてきた。

オーストラリアの入植者とアボリジニの接触のイメージは、圧倒的に優位に立つ入植者が劣等とみなされていたアボリジニの土地を暴力的に占有し、アボリジニの生活の場を奪った一方、文化を剥奪され、周縁化されたアボリジニの人々の社会は崩壊していった、というストーリーに代表されるだろう。しかしこの入植のストーリーは、アーネムランドという辺境の地にはあまり適切には当てはまらない[McKenzie 1976]。この大陸北端の地では、入植者との接触の時期が遅く、加えて暴力的な入植はほとんど行われなかった。それは、この地域を本格的に開発し、生活の場を築こうとする動きはほとんどなかったためでもある。20世紀になってから最初に入植してきたのは、アボリジニの保護を目的としたミッシヨナリーであったし、また1930年代にはここが保護区となったことも大きな影響がある。こうした事情のため、ほかの地域で19世紀にしばしば起きたような大量殺戮や人口激減、搾取、それによる伝統文化の喪失、下層/周辺民化、貧困などをアーネムランドのアボリジニは、経ほとんど験することもなかった。彼らに対する「野蛮な土着民」との視線は南でも北でも同様であったが、歴史的経験は異なっていたのである。そのことによって、この地では「伝統的」な文化伝統が維持される度合いが相対的に強くなった[窪田2000]。

このようにアーネムランドでは、歴史的経験が特異であり、それゆえに混血が少なく、独自の文化が維持された。その結果、現在の社会的文脈の中で「伝統的」な先住民らしい先住民のいるところ、と認識され、注目を浴びるよう

なったといえる。つまり、その経緯は、彼ら自身の努力や主張によってこのような認知が生まれたというよりも、外から一方的な視線の変化であったというよりよい。辺境のアーネムランドに暮らす彼らは、外部からの視線の変化の中で、野蛮人から先住民へと変化させられていったといえるのである。

ところで、オーストラリアの文脈では、彼らは先住民 *indigenous* であるが、ファースト・ピープルと呼ばれる場面は少ない。それは、この言葉は北米大陸で主に使われ始めた用語であるためである。しかし、国際的な先住民の権利回復の流れの中で、先住民を意味する言葉として広く流用されるようになったといえる。国際的な先住民に対して共有されるようになった理解を象徴するような名称といってもよい。その意味では、オーストラリアの辺境の先住民は、20世紀の終わりに確かにファースト・ピープルと見られるようになった、ということができるのである。

本論では、辺境のアボリジニの人々がどのような経緯をとおって、国際的な意味でのファースト・ピープルとなっていたのか、歴史的に概観する。そして、国際社会での政治、経済的グローバリゼーションの動きのなかにあって、オーストラリアの辺境の地に暮らす先住民である彼らがあらたに抱えるようになった困難について考察することとしよう。

2 アーネムランドの成立から先住権の主張へ

このオーストラリア大陸の北海岸に位置する亜熱帯の湿潤なアーネムランドが今のような環境になり、人々がここで半定住的な狩猟採集の生活をはじめたのは、今から2000年前ごろと考えられている。16、17世紀以降、この大陸以外の地域の人々との散発的な接触は知られているものの、彼らの生活が大きく変わり始めるのは20世紀にはいつてからのことであった。19世紀の終わり、オーストラリアの南部では、イギリス系白人の入植により、アボリジニの人々はその生活基盤を失い、社会の周縁下層民となり、社会問題となっていた。そして、南部の困難な状況の一方で、北部にはまだ手つかずの、無垢で野蛮な、ほおっておけば南部と同じように入植に毒されてしまうであろうアボリジニがいる、という認識が共有されるようになっていた[Dewar 1995]。なかでも特にキリスト教ミッションはその救済に積極的に動き出した。1912年にはミッション間での話し合いがもたれ、北部海岸地域の区域割りの話し合いがおこなわれ、北部の各地でミッション活動が展開されていく[Harris 1990]。

当時のオーストラリアでは、基本的にはアボリジニを野蛮で下等な民族であるとする見方が優勢であった。アボリジニをどのように同化していくかについての議論が繰り返された中で、彼らには同化にいたるために時間的空間的猶予を与えることが必要であるとして、1931年に「伝統的な」アボリジニの保護管理のためにその居住地域であるアーネムランドが保護区に指定された。

調査地をはじめとして、東アーネムランドで展開されたミッション活動は、おおむねアボリジニ文化に親和的なものであったという特徴が指摘できる[窪

田 2000]。ミッシヨナリーは、強制的に白人の価値観を押し付けるのではなく、アボリジニ文化を理解しようとする態度を見せた。そのうえで神の福音と文明をアボリジニたちに届けようとしたのである。寄宿舎制度もとらず、英語を強制することもなく、アボリジニの言語を学ぶミッシヨナリーも多かった。伝統儀礼も一概に禁止することもなく、一夫一婦を奨励したものの、複婚を厳禁することもなかった。こうしたことは、ミッシヨンのアボリジニ文化への友好的な態度を象徴的に表しているといえるだろう。その結果として、調査地をはじめとする東アーネムランドのミッシヨンでは、アボリジニとミッシヨンの白人スタッフの間には友好的な人間関係が築かれた。ただし、両者の関係は対等なものとはいえず、ミッシヨンのスタッフは保護的であり、アボリジニは一方向的に依存的であるという関係の不均等さは存在した[Kubota 2003]。

こうしたミッシヨナリーとの友好な関係を基礎として、アーネムランドではアボリジニによるオーストラリアではじめての土地訴訟がおきた。これは1951年に政府が鉱山会社に対して出したアーネムランド北東部のボーキサイト鉱山の開発許可へのアボリジニ側からの異議申し立てであった。この訴訟は、このあとに続くことになる一連のアボリジニの先住権主張のごく初期の動きとして意味が大きい。この裁判そのものは1971年に結審し、アボリジニ側の敗訴に終わるのだが、この時に同時にアボリジニの土地とのつながりの独自性を調査する王立委員会が招集された。その4年後に出されたこの委員会の報告書に基づき、1976年アボリジニ土地権法（北部特別州）が成立した。このことの意味も重要である。北部準州に限定的なものではあったが、アボリジニの土地権を認める法律がはじめて成立したのである。この法律に基づき、土地委員会（Land Council）が設立され、アーネムランドを含め保護区は、アボリジニ自身が権利をもつアボリジニの土地（Aboriginal Land）となった。この訴訟から、裁判、法律制定までの動きは、マスコミを巻き込んで展開され、オーストラリア全体の注目を集めた。土地と鉱山開発という経済的価値の高いものをめぐる訴訟であったこともおおきかっただろう。こうして、アボリジニが一般オーストラリア白人とはことなる独自の文化として、大地との精神的紐帯をもつという理解が共有されるようになっていったのである[窪田 2003]。

1967年の国民投票により、アボリジニは国勢調査に加えられることになり、オーストラリアでの市民権をえる。1970年代にはアボリジニ政策は自立自営政策に変わる。この時期はアボリジニの権利を拡大する施策が次々ととられていった時代であった。南部では先住民の権利回復運動が活発に展開されていった。一方、アーネムランドでは、ミッシヨンは徐々に町の経営から手を引いていった。そしてアボリジニは、最低賃金法、社会福祉などにより直接現金収入を得るようになり、大きな社会経済的変化を経験することになった。それまでのミッシヨンを主体とした開発に比べ、規模の大きな経済的インパクトも大きい援助が導入され、町のインフラ整備も進んでいった。しかし、「自立」や「権利」という言葉が口にされるようになりながらも、ここでは、基本的にはそれまでと同じようにミッシヨンを中心とした保護的で白人に依存的な生活が続

けられた。経済の急激は、彼らの生活を混乱させ、アボリジニ自身による自治も、多くの困難にぶつかり、町の各機関でのアボリジニ自身による運営は一足とびに成立することはなく、それを目指しての模索が始められた時期といえるだろう。

3 1980年代のアーネムランドとオーストラリア

1980年代は、アーネムランドでは70年代に始まった動きが継続して展開されていった時期と見ることができる。しかし、オーストラリア全体で見ると、この時代は次の1990年代におきる大きな変化への準備期間と位置づけることができるのかもしれない。オーストラリアでのアボリジニへの認知は拡大し、そのあり方も変わっていった。これを特に象徴的にあらわしているのが、芸術分野での変化だろう。

ミッションの時代から、アボリジニの製作する絵画や彫刻、カゴや袋などの美術工芸品は、貨幣収入の手段の一つとして注目され、その制作が奨励されてきた。全国的組織として先住民アート・ボードが作られ、美術工芸品の買い上げと販売に力を注いできた。しかし、その視線は、基本的には「芸術品」としてのものではなく、「みやげ物」もしくは「工芸品」として扱われていたと言っただけでよい。少なくとも、アボリジニの絵画を美術画廊で扱う動きは一般的ではなかった。ところが、1980年代、アボリジニの作品は一転して芸術品として認知されるようになっていったのである。特に、1988年にニューヨークのアジアセンターで開催された『ドリーミング展』のインパクトは大きかった[Myers 2003]。その後、国際的な芸術の場面でアボリジニの作品が取り上げられる場面が増え、オーストラリア国内でもアボリジニの作品を芸術作品として取り上げるギャラリーや美術館の企画が見られるようになったのである。『ドリーミング展』は、この大きな転換のシンボリックな展覧会であったと位置づけられる。

国内において、アボリジニ的なものが国の象徴的で代表的なシンボルとして用いられる場面も増加した。たとえば1988年にキャンベラに新しく建設された国会議事堂の正面玄関にも、アボリジニの中央砂漠の絵のモチーフを使ったタイル画がはめこまれた。それ以外にも空港や役所などの公の建物にアボリジニのデザインが使われることがこの時期増加した。人々はアボリジニを象徴するものを、「オーストラリアらしさ」を現すものとして受け入れたのである。このように1980年代は、アボリジニ文化の認知に大きな変化があった時代であったことは確かである。

しかし、辺境の地のアーネムランドでは、まだそのようなオーストラリア全体での変化を直接に感じることはなかった。1985年に最初に調査にはいった私がアーネムランドで出会ったのは、四輪駆動に乗り、モーターボートを使い、ライフルで狩猟しながら、学校に通い、雇用労働につき、町の小さなスーパーで買い物もする、という生活を送る人々だった。彼らは、ほとんど混血しておらず、言語、社会組織、狩猟採集の技術、儀礼など、独自の文化を維持し続け

ており、主流社会から隔絶された環境で暮らしていた。上下水道、電気、道路、住宅、学校、店など基本的な設備は整ってはいたものの、全体としてのインフラの整備は今日に比べると進んでいなかった。都会とをむすぶ軽飛行機の便数は少なく、町を走る車の数も今よりも少なかった。電話は通じておらず、無線とラジオ電話だけが唯一の外部との連絡手段だった。衛星が打ち上げられる以前で、テレビの傍受もできず、人々は同じビデオを繰り返し見ていた。コンピューターは町に数台あるだけで、使える人もほとんどいない状態だった。

町の各機関に働く白人の数は現在よりも多く、それぞれの機関の責任者はまだ白人で、アボリジニ化が模索されつづけていた。例えば学校では校長以下、白人の教員スタッフが圧倒的で、アボリジニは低学年のクラスで補助教員として働いていたが、正式資格を持つものはほんの数名という状態だった。そのほかの機関でもアボリジニに運営を任そうとしてうまくいかない、という状態が続いていた。この町でアボリジニがはじめて小学校の校長になるのは1990年のことである。

このような状態にあったアーネムランドで、人々が外部の主流社会からの自分たちへの視線を意識していることがわかるような語りに出会うことはなかった。彼らにとって、外部白人社会とは、ミッションの白人であり、この町に直接入ってくる外部者に限られていたといえるだろう。そして、彼らの自己意識も、「アボリジニ」ではなく「ヨルング」であったし、日常的には、自分の所属するクランと自分たちの親族関係がなによりも重要な日常的话题であった。

1988年はオーストラリアにとって最初の移民から200年の記念祭がおこなわれた年であった。このとき、オーストラリア全体のアボリジニの人々が終結し、お祝いに沸き立つ白人たちに抗議行動として、シドニーで服喪の行進をおこなった。この200年はアボリジニにとっては、迫害と殺戮の歴史であって、お祝いではなく喪に服すべきであるとの主張であった。調査地の町からも何人かの踊り手がこの行進に参加した。帰ってきた一人に、何をしに行っていたのかとたずねたところ、彼は、建国のお祝いに行ってきたのだと答えたのである。このことが示すのは、当時のアーネムランドと南部の温度差であろう。1980年代のアーネムランドでは、情報の流通は現在に比べてかなり限定されたものであり、南部のアボリジニ社会や、外部白人社会との知識の差は、現在に比べて大変に大きかったことがわかる。外部からこの地域の人々を典型的なアボリジニである、と見る視線はすでにあった。しかし彼らの中では、先住民であり「ファースト・ピープル」であるという自己認識は、この頃はまだ共有されていなかったと言えるだろう。

4 1990年からの変化と辺境地域

1) 国際的先住民の動きとオーストラリア

次に続く、1990年代は、先住民という概念によって大きな変化が表面化した

時代だったといえるだろう。そして、そのことが直接にアーネムランドという辺境の地に影響を与えるようになったのである。

1993 年は国連による世界先住民年であった。そして、一年をおいて、1995 年からの 10 年間は、世界先住民の 10 年とされた。90 年代に、世界の先住民をめぐっては多様な変化がみられる。各国における先住民の権利回復運動は 1970 年代にはそれぞれ活発化していた。たとえば、ハワイではハワイアン・ルネッサンスがあり、北欧のサーミ議会が最初に結成されたのもその頃のことだった。そして、それらをまとめるような形で、国際的に先住民に力を与えるような組織化への決定が国連においてされるのは、1990 年のことであったのである[上村 1992]。

オーストラリアにおいても、南部での権利回復運動は長い歴史があった。1965 年には Freedom Ride とよばれるバスによる権利主張のデモンストレーション運動[Curthoys 2002]、1972 年のアボリジニ・テント大使館の設立[Dow 2000]など、不当なアボリジニへの扱いに対する抗議活動は 60 年代からあった。北部の権利主張の動きも、グリーンジの牧場労働者たちによるストライキ、ヨルングによる土地権訴訟などいずれも 1960 年代にはじまっている。このように、先住権の主張は全国的に次第に高まって言ったのである。しかし、それまで限定的に土地権を認めることはあったが、アボリジニの「先住権」を集団として認める動きはなかったのである。

1993 年に出された最高裁によるマボ判決は、オーストラリアにおいて初めてアボリジニの先住権を認めたものであった。アボリジニを先住民として、正しく権利のあるものとした。これはつまり、彼らをファースト・ピープルと認める判決であったといえる。この判決に基づき、翌年に先住権原法が成立した。この裁判は、1982 年にエディー・マボを代表者として、クイーンズランドのマレー諸島について土地権訴訟が起こされていたもので、それに対する判断であった。それまでオーストラリア政府は、アボリジニの土地権の概念は、イギリスの慣習法の概念の外にあるとの態度で、基本的にオーストラリアは無主地であるとの判断をしていた。それを一転、アボリジニの先住権を認める画期的な判断であったのである。これをきっかけとしてアボリジニの権利回復を求める動きは全国的に盛り上がりを見せる。こうして、90 年代、アボリジニの地位は大きく変化したのである。

これは、国連の動き、各国での先住民への対応など、国際的な風潮の追い風を受けての動きであったことは間違いないだろう。しかし、同時にオーストラリア独自の事情も手伝っていたと考えられる。一つは、当時の政府が労働党政権であったことである。少数者の権利を保護、重視する政策が展開される中で先住民の権利への認知も進んでいったのであった。また、オーストラリアは連邦成立 100 年である 2001 年を目前にしていた。それにむけて、共和制の導入も視野に入れ、新たなオーストラリア像を全体が模索されていた。そして、新たなオーストラリア像の成立には、先住民の問題はどうしても解決しなくてはならない重要な案件であったのである。

この頃はアボリジニの話題がニュースに登場しない日はなかったといわれるほど、アボリジニの話題が世論をわかせていたといわれる。土地権、先住権の問題だけでなく、監獄死問題、盗まれた世代問題があった。前者は、アボリジニの異常に高い拘留率と、監獄での死亡率の高さが問題となったものである。死因の明確でない監獄死が社会問題となり、王立調査委員会が組織され、報告書が1991年にだされた。そして、後者は、アボリジニの主に混血の子供たちの親からの引き離し問題であった。同化政策の下、アボリジニを白人社会に同化させるため、混血の子供を中心に、アボリジニの家族から強制的に引き離し、キリスト教の寄宿舎や白人家庭で育て、同化させようとした。その対象となった子供たちのアイデンティティの問題、精神的な外傷などが社会問題となり、王立調査委員会が組織されたのである。この報告書がだされたのは1997年のことであった。

1992年には、和解委員会(The Council for Aboriginal Reconciliation)が招集された。こうした多様な問題をはらむアボリジニとオーストラリア主流社会との関係ではあるが、それをなんとか乗り越え、アボリジニがこうむってきた社会的不利益と現在について、全体社会がよりよく理解し、ともに新しいオーストラリアを築こうという意図の下に10年計画で行われた。その最終提案書の提出が、和解週間と位置づけられた5月末に行われ、その翌日の5月28日に「和解行進(people's walk for reconciliation)」が委員会から呼びかけられた。「コロボリー2000」と名づけられたこの企画は、アボリジニの人々についての理解と謝罪の気持ちを示し、和解の達成を示し、ともに新しいオーストラリアを築くことをめざして、シドニーハーバースブリッジを歩いて渡る企画だった。これには、2万人から5万人といわれる参加者があり、橋は朝9時から2時まで満杯になったという。このようにたくさんの人が集まり、盛り上がりを見せた企画は大成功であったとともに、先住民としてのアボリジニへの理解が広がっていたことを示す出来事であったといえる。

2) アーネムランドの技術革新と語りの変化

1990年代には、調査地のインフラ環境も大きく変化した。道路の整備画進み、町内の道は、ほとんど舗装された。住居は、連邦成立2001年を目指して、アボリジニの住環境改善の目標がたてられ、町では建築ラッシュが続いた。住居は、それまでのそっけない四角い箱形のプレハブのものから変化し、アボリジニのニーズを反映させたものやデザインに凝ったものが現れた。町役場、幼稚園、成人学校などの公共建築も改装されたり、新築された。上下水道、発電の設備も充実した。各家には、ソーラーシステムが完備され、電気による湯沸しと両用されるシステムが整った。

人々の移動も増加した。飛行機は日常的な乗り物になった。ダーウィンとゴープという都会に気軽に買い物に出掛ける人も増え、儀礼のために軽飛行機をチャーターすることも一般的になった。自家用車の購入にローンを組む人もあられ、車の数が増加した。また、本土との交通にフェリーを使い、車をメイ

ンランドに乗り入れることも頻繁に行われるようになった。

技術と情報の革新的変化もめざましい。1990年に衛星があげられ、テレビは日常的な存在になった。電話も通じ、町からさらに離れた小さな村でも通話が可能にあった。コンピューターは、家庭にはまだほとんど入っていないが、役場や学校、病院など町の職場では、必須の道具になった。さらに1990年代末には、インターネットを使う者が現れてきた。クレジットカードも多くのアボリジニが持つようになった。当初は、しばしば町に出かけることがある人たちに限られていたが、1998年に、この町の店でもクレジットカードが使えるようになり、所有者が増加したのである。

人々の英語力も上達した。多くの若い世代のアボリジニは、ピジン英語でなく、ごく普通の標準的なオーストラリア英語を話す。専門的教育を受けたものも増え、学校教師、看護婦、役人なども増えた。全国の政治に参画するものも現れるようになった。

外部との接触の頻度も増加した。それとともにアボリジニへの視線は変化した。かつては、多くのホテルやレストラン、バーなどはアボリジニを拒否した。タクシーもアボリジニを乗車拒否するものが多かった。アボリジニは、飲んだくれ、すぐにけんかをし、施設や設備を壊したり、面倒を起こす、と理解されていた。しかし現在では、大きなホテルでもアボリジニを泊めるところは多い。タクシーで乗車拒否にあうこともめったにない。あるホテルの支配人は、アボリジニを泊めても、かつてのようにホテルの部屋がひどく荒らされるような無理な行動をとることがなくなったと語っていた。アボリジニの人々が、技術革新や経済的变化の結果、外部主流社会の装置や制度に適応するようになった姿が見て取れる。

しかしその一方で、アーネムランドの町では、伝統的なクランの生活、儀礼などの伝統的な価値は維持され続けている。つまり、上述したような新たな技術を利用し、変化を取り入れての生活を伝統の枠組みの中でおこなわなくてはならない日常を彼らは生きているのである。アーネムランドの生活では、70年代・80年代に比べて、折り合いをつけなくてはいけない部分が増加したともいえるのである。

こうした中で、調査地での語りにも変化がみられるようになった。ひとつは、芸術にかかわる変化である。先にも述べたように、1980年代からアボリジニの美術工芸品をめぐる状況には変化が見られるようになっていた。しかし、調査地では、当時、美術工芸品センターが機能していなかったこともあって、その影響は直接には入ってきていなかった。しかし1990年代になると、多くの展覧会が組織されるようになり、調査地からもシドニーやアデレード、メルボルンなどの南部の都会や、海外へ展覧会のために出かける者が現れるようになった。人々が、自分たちの絵画や彫刻を、価値あるものとしてみている視線を彼らは理解することとなったのである。

1996年、短期の調査に戻っていた私に、アボリジニの家族の二〇代の若者がアトランタはどこにあるのかを訪ねた。アメリカにあると答えながら、なぜそ

んなことを聞くのかいぶかしがる私に、彼は、「従兄弟が行っているんだ。オリンピックの閉会式で踊りにね。僕たちはオーストラリアの、アボリジニの代表だから。」と答えたのだった。

2000年のシドニーオリンピックの開会式では、多民族国家オーストラリアの歴史を現すようなストーリーが取られ、その中でアボリジニに大きな重点がおかれたことはよく知られている。その中でも主役的な役割として、村の長老役を演じたのは、調査地の隣町の辺境のアボリジニであった。このとき、彼以外にも多数の人々がアーネムランド地域から開会式に参加するために招待され、踊った。帰ってきた彼らの語りからは、自分たちの踊りがもっとも「アボリジニらしい」ものであると明確に意識していることを伺うことができた。

もうひとつは、土地にかかわる語りである。1990年代後半、調査地では海の権利にかかわる語りが増加した。1994年には父系クランの代表者たちが、オーストラリア政府に対して公式に海に対する権益を主張した。そのために政府機関からのヒヤリングが幾度も行われた。こうした一連の動きの中で、女性を含めた調査地の人々が土地にかかわる神話を日常的に語るようになり、その文化的特性を根拠として、父系クランの権利を主張する場面が増加したのである[窪田 2004]。これは外部社会に対して自己の文化をわかりやすく説明するという新たな変化であった。彼らが自己の文化的独自性への外部者の視線を理解し、それを主張することが自己のアイデンティティの維持に役立つことを理解することになったことを示している。

5 終わりに—国際的先住民とアボリジニ

以上のように整理してみると、オーストラリアでの国内的なアボリジニの権利伸張は、国際的な先住民をめぐる状況と連動して展開してきたことがわかる。その結果、2000年までには、アボリジニについての認知は、1970年代とは比べ物にならないほど変化し、彼らの文化的独自性についての理解が増大したといえる。1990年代には、国内外でのアボリジニ権利についての認知の広がりにも重なるような形で、アーネムランドでも経済が進展し、技術革新も著しくすすんだ。

それに対応するようにアボリジニの人々への視線も大きく変わってきたことは指摘してきたとおりである。アーネムランドでは、あらたな技術、システムが加速度的に導入された。その結果現在では、伝統的な儀礼や狩猟採集の生活と近代的なハイテク機器を使いこなす日常が並存している。大きな技術革新、経済変化、外部との関係の変化に見舞われた中であって、彼らは主体的に変化に対応し、新たな変化を自分たちの日常に取り込んでいると読むことも可能であろう。

しかし、今回みてきた変化は、国際的な先住民、ファースト・ピープルという範疇にまとめられていく過程とも読み解くことができるのではないだろうか。それと重なって起きたインフラや技術レベルの変化とそれへの柔軟な対応

も、主流白人社会への同化と見ることも可能かもしれない。「主体的に変化をとりいれている」という語り方で、見えなくなってしまうものがあると指摘することが重要なかもしれない。

アーネムランドは決して楽園ではない。大きく変化する社会の中で、主流社会の論理に翻弄され、その論理に乗ることで、困難を乗り越えていこうとしている人々の日常がそこにはある。調査地では、子供たちの多くが学校教育への適応に苦勞する。そして、高等教育をうけることが必要であることを理解しながらも、そのためには、白人の論理に乗っての学習をこなさなくてはならないことの苦惱をかかえる。また、高等教育を受けるには、都会に出なくてはならない。そこでもまた彼らは外部社会とのギャップの中で苦惱する。そしてさらに、こうして教育をある程度うけても、アーネムランドでは、将来の展開は見えにくく、生活の見通しもたたない。かといって、アーネムランドをでて、都市に暮らすことも彼らには困難な選択である。

辺境のアーネムランドに暮らすアボリジニの人々は、オーストラリア全体社会におけるアボリジニへの認知の変化を背景として、主流社会の論理に適応し、技術を手にするようになってきた。その結果として、彼らの前には選択肢がみえるようになった。しかし、それらの選択肢はいずれも外部の主流社会の論理の中にあるものである。そう考えると、ファースト・ピープルという枠組みそのものも、外部主流社会の論理であり、かれらは、ファースト・ピープルになることで、大きな流れに絡みとられているという現実もあることを、われわれは見逃してはならないだろう。

文献

Curthoys, Ann 2002 Freedom Ride: A freedom rider remembers, Allen & Unwin, Crows Nest, NSW.

Dewar, Mickey 1995 The 'Black War' in Arnhem Land: Missionaries and the Yolngu 1908 — 1940. Canberra The Australian National University, North Australia Research Unit.

Dow, Corol 2000 Aboriginal Tent Embassy: Icon or Eyesore? Chronology 3 1999-2000, Parliament of Australia Parliamentary Library.

Harris, John 1990 One Blood: 200 years of Aboriginal Encounter with Christianity. Southerland NSW: Albatoross Books.

Kubota, Sachiko 2003 Legacies of the Mission: Christian Ideals and Gender, In Hayami, Tanabe and Tokita-Tanabe (eds.) Gender and Modernity. Kyoto University Press.

Myers, Fred 2003 Painting Culture: The Making of aboriginal High Art, Duke University Press.

McKenzie, Maisie 1976 Mission to Arnhem Lnad Adelaide: Rigby Limited.

上村英明 1992 『先住民族—「コロンブス」と戦う人々の歴史と現在』解放出版社

窪田幸子 2000 オーストラリア・アボリジニとキリスト教ミッションの半世紀—北東
アーネムランド・ヨロンゴの記憶』『国立民族学博物館研究報告別冊』21

号

2003 「この土地は私のものではない、この土地は私そのもの—オースト

ラ

リア先住民の権利回復の背景」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

2004 (印刷中) 「神話と土地をめぐる地域の語りとその変化—オーストラ

リ

ア・ヨロンゴ女性と先住権原」田中雅一・松田素二編『ミクロ人類学』世

界

思想社

地域博物館における知識の秘匿と開示

I はじめに

オーストラリアの人類学の歴史をみると、その当初から、応用人類学的色合いが強かったことがわかる。19世紀、アボリジニについての人類学的興味の興隆によって調査がさかんに行われるようになり、20世紀のはじめには科学的学問領域としての成立をみせる。そのころから、研究者はアボリジニについての政策や社会的な対応について積極的に提言を行ってきた。例えば、20世紀初頭には、文化人類学者のスペンサー(Sir B. Spencer)が連邦政府に対して、純潔のアボリジニの保護と、同化のための時間的猶予をあたえるために、ノーザンテリトリーの中にアボリジニが伝統的な生活を維持できるような大きな保護区をつくることを進言している[STONE 1974]。また、トムソン(D. Thomson)は、白人の都市にいるアボリジニを追い出し、本来彼らがいた場所を保護区として設定し、アボリジニをそこへ押し戻すべきとする隔離主義の主張をおこなっている[DEWAR 1995]。このような保護区を設立すべきとする人類学者の主張は中央砂漠やアーネムランドなどの保護区の形で実を結んだ。この時期、政府でも、人類学者のアドバイスを求め、アボリジニの状況を変えようとする動きもあらわれていた。例えば、1930年代の終わり、当時、アボリジニの担当であった内務大臣が、シドニー大学の文化人類学の教授であったエルキン(A. P. Elkin)にアボリジニ政策についての積極的な助言を求めている[HARRIS 1990]。エルキンは、アボリジニは白人と対等な人間であり、彼らが白人と平等に暮らせる未来が可能である、という考え方を政府に示している。こうした視点がアボリジニ政策の中に取り上げられようとする動きも現れてきていた。オーストラリアで初めての人類学部がシドニー大学に設立されたのは1925年のことであり、翌年からは、政府予算を得て、組織的な人類学調査が行われるようになった。このように政府と研究の関係は密なものがあったことがわかる。しかし、それでも基本的にいって、こうした応用人類学的かかわりは、先住民に対する統治や政策にかかわる提言という形であり、その際、ほとんどの研究者は、アボリジニの立場を重視する発言をしているものの、基本的には主流社会側に立っての発言であったといっていよう。

1980年代後半以降になって、オーストラリアでは人類学をはじめとする多様な研究分野において、研究者と調査地のかかわりのあり方は変化してきた。調査については、当該社会への直接的な見返りや、調査の具体的な問題意識、同義的問題が重視されるようになり、研究者は調査する社会の具体的なニーズを意識した調査を迫られることになってきた。同じように応用的ではあるが、かつてと比べて、アボリジニの側に立っての調査と発言が求められるようになってきたのであり、そうでない調査は行われにくくなったといえるだろう。このような社会的状況にあって、1985年以来継続して調査を行ってきた筆者が、あらためて自己と調査地とのかかわりを省みると、応用人類学的な調査を意図してきたわけでもなく、無意識であっても、自己の存在が彼らの

大きな変化に影響を与え、変化を推進するような結果となっている場面が多々あったことに気づかされる。それは、アボリジニの人々が調査というものを、客観的にとらえ、それとの対応を意識するようになってきていることによって、よりはっきりと見えるようになってきていることなのかもしれない。本稿では、調査地での長期にわたるアボリジニの人々のあるプロジェクトへの対応の経緯を、国際社会とオーストラリア社会の変化の文脈におき、さらにそ調査者である私のかかわりをそこにはめ込みながら、見ていくことにしたい。

II 調査地での博物館計画

国際的な場面において、オーストラリアの先住民であるアボリジニの人々の美術が注目を浴びるような状況が20世紀末から続いている。こうした国際的な場面での変化はオーストラリアの遠隔の地にある調査地にも大きな影響を与えてきた。オーストラリア北部、アーネムランドの北東部は、そのアボリジニ美術の代表的なもののひとつである樹皮画の制作地域であり、古くから活発に制作が行われてきた。調査地のアボリジニのコミュニティでは、筆者が調査を始めてからのこの20年近くのあいだに、地域博物館(Local Museum)と収蔵館(Keeping Place)の設立計画案が幾度も話題になり、議論され、結論にいたりず、実現しない、という顛末が繰り返されてきた。これは、樹皮画をはじめとする多くの美術工芸品や、儀礼具、生活用具を地元で展示収蔵する場所をつくらうという計画であった。特に、「アボリジニ美術」として、注目されるようになる中でこうした声は高まりをみせた。アボリジニの芸術は彼らの重要な文化であるのに、制作地ではそれを見ることのできる施設がない。地元で展示の場を作ることは彼らのアイデンティティの強化につながる、という考えにもとづいていた。この計画は外部主流社会からの働きかけであった。アボリジニの作品は、地元の文脈では儀礼に必須のものであり、独自の意味を持っている。そこには、外部白人社会とは異なる「もの」をめぐる状況があり、それに伴う問題が存在する。そのため博物館建設計画は、地元で議論を巻き起こすことになった。そして、その繰り返された論議の中に、外部者としての研究者の存在が大きくかかわってきたのであった。

地域博物館というテーマに注目することは、この論文で扱う中心的題材ではないものの、複数の重要な議論にかかわっていることは自覚している。人類学と美術(1)は、長く互いに影響を与えあってきた関係にある。西洋で成立した近代美術の概念が人類学にあたえてきた思想的影響は大きく、一方で、プリミティビズムにみられるように、西洋の近代美術は、長く人類学の成果を積極的にその言説に取り込み、利用してきたと言われる[MARCUS & MYERS 1995]。しかし、人類学へのポストモダン批判は、非時間的、絶対的な他者性を自明のものとする問題性を露呈させた[マーカス&フィッシャー 1989]。人類学は美術に対して安定した「プリミティブ」を供給できなくなったのである。しかし、それでいながら、美術の世界では現在もかわらず、「プリミティブ」のイメージを生産しつづげられている。こうした人類学と近代美術の関係性と齟齬は歴史的なものであり、かつ、現在ともにグローバル化、ポストモダン状況におかれている両者にとって、互いの存在はあらたな重要性を増している。地域博物

館は、こうした人類学と美術の新たな関係を取り結ぶ可能性を持つものといえるだろう。

また、地域博物館は、辺境の地であるアーネムランドに建てようとする計画である。そこを訪れる外部者はかぎられており、誰のために展示をおこなうのかという問題も重要である。なんのための博物館を作るのか、誰に見せるのか、「見せる」とはどういう意味を持つ行為なのか。そこには、アボリジニの人々と外部主流社会の人々がそれぞれ、開示・秘匿という行為をどのように考えているのか、そしてその延長に、博物館をどのようなものとしてとらえているのかについての差異が浮かび上がってくる。このように地域博物館は、外部主流社会の論理と地元の論理が絡みあう場でもある。

調査地のあるアーネムランドはオーストラリア大陸の再北部に位置する。アーネムランドの面積は、約 10 万平方キロメートル。1931 年にアボリジニの保護区となり、1978 年にアボリジニの土地となった地域である。この地域でははやくから白人による自由な入植は制限されていたことになる。調査地では、キリスト教ミッションを中心とした入植を経験した。その接触は相対的に穏やかで、定住は比較的スムーズに進んだと言われる[KEEN 1999]。このアーネムランドには全部で二万人近くのアボリジニが暮らしている。その中に位置する調査地は、アーネムランドの北東海岸部の 200 キロ四方ほどの地域である。ここにはヨルング (Yolungu) の人々約 5000 人が、メソジスト派ミッションが 1920 年代以降に建設したミリングンビ、イルカラ、ガリウインクなどの町を中心として居住している。オーストラリアの中でも特に遠隔地に位置するこの地域は、気候も亜熱帯に属し、白人の生活様式に適さなかったこともあって、白人の入植は遅れ、混血の割合も少なく、現在も彼らの言語や儀礼などの伝統文化が維持されている地域である。

筆者が調査の中心地としているガリウインクは、1942 年に建設された、人口 2000 人程度の町である。1970 年代にはいり、アボリジニに対する政策が自立自営政策にかわり、ミッションはこれらの町の運営から手を引いた。現在では、アーネムランド全体にこのようなミッションや政府が建設したセトルメントを基礎として発展してきたアボリジニの町が点在し、アボリジニの人々自身によって運営されている。それらの町にはいずれも、病院、学校、スーパーマーケット、町役場、発電所など、基本的な町の設備が整っており、設備の整った近代的な住居が立ち並ぶ。町は近隣の町や都市と軽飛行機の定期便で結ばれており、人々は日常的に四輪駆動車とモーターボートを移動手段としている。町によって差はあるが、大体 500 人から 2000 人規模で、そこで彼らは学校教育を受け、近代的設備を使い、雇用労働につき、政府が立てた設備の整ったプレハブの家で暮らし、マーケットから食品やさまざまな物品を購入するという、一見我々とかわらない、いわゆる近代的な生活を送っている。その一方で、4WDに乗ってライフルでカンガルーや鳥を狩猟し、海や森で採集を行い、言語や親族組織などの独自の文化を重視し、創世神話にもとづいた儀礼を続けているのである。

III 美術となったアボリジニ絵画

調査地で地域博物館の設立が議論されるようになる背景には、アーネムランドを取

り巻くオーストラリア全体社会の動きがある。まず、それを概観してみよう。

最初に述べたようにアーネムランド地域は、アボリジニの美術である樹皮画の生産地である。樹皮画とは、ユーカリの樹皮を平らにのぼし、そこに岩絵の具(オーカー)で描く絵画で、これ以外に、この地域では彫刻、儀礼用のポール、中空のユーカリの幹から作る管楽器のデジャリドゥ、カゴやマット、網袋、貝や木の実の首飾りなどがつくられ、販売される。現在のアボリジニの人々にとっては、重要な現金収入源となっている[窪田 1996]。アボリジニの美術工芸は、ミッションの時代から彼らの現金収入の道のひとつとして注目され奨励されていた。ミッションではかなり初期から美術工芸が経済的にある程度の成功をおさめていたことが知られているが、それは決して大きな規模のものではなかった[MORPHY 1983]。1940年代にはミッションでは、農場経営や水産業、林業などが試みられ、自営努力がすすめられた。アボリジニの美術工芸の振興はその中の一つの目玉であった。産業のほとんどは1970年代にミッションが町の経営から手を引くとともにとん挫し、現在も曲がりなりながらも続けられているのは、美術工芸産業だけである。この背景には、ミッション時代の成功に加えて、ほかの産業とは異なり、政府が全国的な組織が作り力を注いだことが大きいだろう。

1971年に当時アボリジニについての管理を行っていた内務省が、アボリジナル・アーツ・アンド・クラフト社(Aboriginal Arts & Crafts Pty Ltd)を設立し、アボリジニの美術工芸の振興に力を入れ始めた。また1973年には政府にアボリジニ芸術局(Aboriginal Arts Board)が作られた。こうしたアボリジニ芸術の振興の動きは、1967年の国民投票の結果によって、アボリジニが市民権を得ることになり、それに伴ってアボリジニ関連事業に多くの予算がつけ込まれるようになったことによる[PETERSON 1983]。政府の省庁が企業へ資金を送ることにしたのは、アボリジニを中心とした産業立ち上げに直結するような機関への資本投資であった。ミッションと同様に、政府もアボリジニの美術工芸品が、将来的な経済的可能性を持つものと考えていたのである。こうして当時、各アボリジニの町にはアートセンターが開かれ、アートアドバイザーとして外部から白人が雇用された。1981年の段階で、14人の常勤、3人の非常勤のアートアドバイザーが芸術局によって雇用されていた[PETERSON 1983]。アドバイザーは、美術工芸に興味があったり、自分自身がアーティストであったりするものが雇われたケースも多かったが、必ずしも特別な資格を必要とするものではなかった。アートセンターの役割は、アボリジニの美術工芸品の制作を助け、その品質を管理し、国内外の美術館や画廊、土産物屋などにプロモーションし、流通を活発化させることにある。展覧会の企画立案もアートアドバイザーによることも多い。このようなアートセンターが機能するようになったことによって、美術工芸の流通が活発になり、美術工芸品としてアボリジニの作品が次第に流通し、評価され、地位を得ることに繋がっていったといえるだろう[COOKE 1983]。

モーフィーは、そもそもオーストラリアにおいてはアボリジニの作品を、美術と見る視点が欠如していたことを指摘している[MORPHY 1983]。西洋は、アフリカや南太平洋の人々の制作するものについて、「プリミティブ芸術」としてみいだしたが、しかし、進化主義的な視点からして、進化の最もおくれたところにあるアボリジニの制作するものを美術としてみることはなかったという。特にオーストラリア国内においては、美術館の

収集も1970年代までおこなわれることはなかったのである。1970年代にはいつから、後述する中央砂漠のアクリル絵画は注目をあつめるが、今度はこれは西洋との接触の結果としてあらわれた新しい商売用のものであって、「真の」アボリジニのものではないとされた。このように、アボリジニの制作するものは、長い間美術とは認められず、「お土産物」、工芸品として扱われてきたのであった[MORPHY 1980]。

このようなアボリジニ美術への視線が大きく変化するのは、1970年代末から80年代にかけてのことである。樹皮画よりもまず先に注目されるようになったのが中央砂漠西部のアクリル画であった。これは、1970年代はじめにパプニアというアボリジニの町の小学校の壁に、アボリジニの男性達が絵を描いたのをきっかけとしてはじまった美術の大きな動きである。これをうけて当時の小学校の美術教師が手助けし、アクリル絵の具を導入し、キャンバスに書いて絵画を流通させた[BARDON 1979, BARDON & BARDON 2004]。これは、それぞれの創世神話の物語を、点描と抽象文で表した絵画であったが、1970年代にはこの動きはパプニア以外のアボリジニに広がり、中央砂漠西部一帯にひろがる絵画のスタイルとして成立した。一方、アーネムランドの樹皮画もまた、この動きに乗って、独自のスタイルが注目されるようになっていった。

パプニアでは、1972年にパプニヤ・ツラ(Papunya Tula)という美術会社が立ち上げられ、販売の努力が始まった。しかし、当初は供給過剰がつづいたという。1972年に連邦の選挙によって労働党政権が成立し、国家的に芸術に力が入られるようになり、特にアボリジニにかかわっては影響が大きかった。1980年代に入るとパプニアをはじめとする中央砂漠西部のアクリル絵画への認知が広がり、展覧会の数も増加する。それまでとは異なり、樹皮画やアクリル画といったアボリジニの作品は、現代美術として認知されるようになったのである[MYERS 2000]。国内では、アボリジニの作品が美術として収集の対象になるのは、早くても1970年代になってからのことであったが、アクリル画の購入は1980年になってからようやく始められた。

マイヤーズは、こうした動きは、海外から始まったものであると指摘する[MYERS 1995]。特に、1988年にアジア・ソサイエティー・ギャラリーと南オーストラリア博物館によって企画され、アメリカ、ニューヨーク、シカゴ、ロサンゼルスで開催された「ドリーミング」展[SUTTON 1988]は、影響力が大きかったといわれる。この展覧会は、初めての大規模なアボリジニの「美術」を紹介する展覧会であった。大好評をくしたこの展覧会につづいて、その後世界で同様なアボリジニ美術への興味の増大がみられ、国際的な展覧会がつづいた。1993年には「アラチャラ:最初のオーストラリア人の美術」展がイギリス、ドイツ、デンマークで開かれた。1991年には日本でもアボリジニ美術の全体像を紹介する「アボリジニの美術—伝承と創造/オーストラリア大地の夢」展が京都、東京の国立近代美術館で開催されている[京都国立博物館 1991]。この頃になると、個人のコレクター、ディーラーもアボリジニの美術工芸の収集を熱心に展開しはじめた。国際的なアボリジニ美術市場が確立していったといえるだろう。アボリジニを、下等で劣った存在であるとしてきた主流白人社会に、アボリジニの文化への賞賛の視線がはじめてあらわれたことになったとの指摘もあるが[MYERS 1995]、確かに美術を中心としてアボリジニイメージはこの時期大きく変化した。そして現在では、ザビーズ(Sotheby's)をはじめとする国際オークションにも頻繁に登場するようになり、

投機目的の消費者も増加し、大きな産業となっている。2005年には、一枚100万豪ドルを超える記録も出た。こうした状況の中、北部準州やクィーンズランド州では、可能性の高い産業として特に力を入れておき、2000年に入ってからそれぞれ、州政府の中にアボリジニ美術の促進のための新しい部局を創設している。

このような動きに一定の影響を与えてきたと考えられるものの一つに、テルスタ全国アボリジニ美術賞(The Telsta National Aboriginal & Torres Strait Islander Art Award)がある。ノーザンテリトリー博物館・美術館(the Museum and Art Gallery of the Northern Territory; MAGNT)が、オーストラリアの電話通信会社テルスタのスポンサーを得て一年に一度行っているこの芸術祭は、2005年の今年で22回を数える。オーストラリア全土のアボリジニから、絵画や彫刻などの美術作品がよせられ、毎年2名の選出された審査員によって審査が行われる。そして、大賞(賞金4万豪ドル)と4つの部門賞(各4千豪ドル)が選ばれる。部門賞は、樹皮画、絵画、紙の絵画、立体美術の四部門である。昨年度はこれまでの受賞者や名のおったアーティストを含めて、500件を超えるエントリーがあったという。この中から第一次審査で一定数に作品は絞り込まれるのだが、これらは受賞作品とともにノーザンテリトリー博物館・美術館に3カ月ほど展示され、その後オーストラリア各地を巡回することが通例となっている。芸術祭を当初から担当してきた、ノーザンテリトリー博物館の学芸員ウエスト氏は、この芸術祭をはじめた1983年頃は、知名度もなく、アボリジニの美術への認知も低かったため、応募も少なく、人々の興味も低調で、スポンサーの確保が毎年の頭痛の種だったと語る。それにくらべて、現在では、アボリジニ美術の知名度はあがり、作品の価格も高騰し、一般社会の興味も高まった。この賞のオープニングは今では大きな国家的イベントになり、美術関係の重要人物が集まる。今ではダーウィンという北部の小さな町で行うのではなく、シドニーやキャンベラなどの都会で行うべきだという意見さえ聞こえてくるようになった。この賞をとりまく状況から見ても、アボリジニ美術への視線が大きく変化してきたことは間違いないといえるのである。

IV 主流博物館の遺物返還の動き

もうひとつの注目すべき社会的背景は、各主要都市にある主流博物館でのアボリジニへの遺物返還の動向である。これまで各主流博物館が収蔵庫に保持していたアボリジニの遺物(人骨を含む)を、地域社会に返還しようとする動きである。イギリスの博物館を含めて、オーストラリアの大都市にある主流博物館では、植民時代からアボリジニの人骨、さまざまな道具、絵画、儀礼用具などを広範に収集してきた。主流博物館は、植民地主義的な態度によって、長い間アボリジニの社会から一方的に儀礼具や絵画、生活用具、人骨をとりあげ、文化的文脈を無視して展示、収蔵してきた。これらを、それぞれがもとあった文化的文脈に戻そうという動きは、オーストラリアだけではなく、世界各地の先住民による返還運動と連動したものであったといえる[クリフォード 2002]。1980年代に、まずはじめに、人骨の集められた地域を同定し、その地域の子孫たちに返還する動きがはじまった。政治的な色合いが強かったこの動きは、古人骨の返還にまで及んだ。オーストラリア国立大学のソーン博士がかかわったマンゴ

一湖から出土された約三万年前の遺跡人骨の地域への返還は、そのもっとも極端な例といえるだろう。しかし、人骨は基本的に収集された地域の人々に返還されなくてはならない、という方針はすでに明確になっている[PARDOE 1996]。

これに続いて、各地域の重要な、部族外の人々には非公開の儀礼具などの返還運動がおきた。アデレードにある南オーストラリア博物館は、オーストラリア全土から収集した秘密のものをふくむ儀礼具のコレクションを持つ博物館の一つであったが、1980年代から1990年代のはじめにかけて、返還運動を率先して熱心に行った[ANDERSON 1990]。儀礼具の中でも秘密性の高いものは、参加が制限される儀礼で部族の成人男性にだけ公開される、先に述べたメモリアルで公開されたランガと同様の性質のものである。一般的に儀礼具は神話内容と強いつながりを持つとされ、石や木でつくられている。こうした秘密の儀礼具は、強い力を持つと考えられており、力のないとされる女性や子供、儀礼を受ける前の男性が見たり触れたりすれば、病気になるか、場合によっては死んでしまうとされる。

しかし、こうした返還の動きは必ずしもすんなりと受け入れられたわけではなかった。特に、秘密の儀礼具はそうで、そのコミュニティから引き離されてから、時間がたっており、その本来の持ち主のクランや部族が絶えている場合が多かった。そのため地域への受け入れには問題が多かったのである。受け入れの可能性や方法について、地域のアボリジニと博物館のスタッフは議論を重ねた。しかし、儀礼具の責任者の問題の解決は困難で、結論が出ない場合が多かった。南オーストラリア博物館では、一つの解決策の選択肢として特別収蔵室を作った。収蔵庫はカギがかかり、そのカギは地域の責任者たちと博物館の上級学芸員である男性のみがもつ。収蔵庫のなかには各地域ごとのロッカーがあり、このなかには儀礼具がおさめられる。そのロッカーのカギも、地域の責任者と上級学芸員だけが持つ、というシステムを作った。そうしたところ、博物館での管理維持を求めるアボリジニが多数あらわれたという。彼らは好きな時に博物館を訪れ、儀礼具をみることはできる。必要があって状況が整えば、その時点で返還が可能である。この特別収蔵庫を訪れ、収蔵庫のなかで儀礼を行うアボリジニもいるという。これらは、博物館とアボリジニの関係の転換を示す大きな変化であった[ANDERSON 1990]。

一方では、アボリジニの作品を美術として認め、評価が上がってきたことをうけて、そのすばらしい文化を地元の人々自身が見ることの出来る場を作り、彼らのアイデンティティの強化につなげなければならない、という議論が現れた。また一方では、アボリジニの遺骨や文化的重要物を一方的に収奪し、学問的に蓄積するという、博物館が行ってきた過去の不正義をただし、遺物を返還しようとする動きが起きた。そしてこの二つがあいまって返還したものを収蔵し、地元の人のために展示する地域博物館、収蔵館が必要ということになった。この意見は1970年代から繰り返され現れ[EDWARDS & STEWART 1980]、それが調査地での論議につながったのであった。

V アボリジニの作品と地域の文脈

このように現在では「美術」として扱われるようになったアボリジニの作品ではあるが、

アーネムランドの文脈では、全く異なる意味を持つ。アーネムランドの美術工芸品は、性別によって制作品目が分かれており、男性は、樹皮画、彫刻、デジャリドゥという管楽器、儀礼用ポールなどを作り、女性はカゴや貝の首飾りなどをつくる。このなかで、特に男性の制作する樹皮画や儀礼用のポールは、クランのものであり、決して個人だけのものとは考えられていない。

クランとは、この社会の基礎的な社会単位で、父系でたどる出自集団をいう。ヨルング地域全体で約 50 のクランが存在する。神話に登場する精霊達は、それぞれのクランの始祖に、聖地や土地、言語、神話を象徴する歌や踊りを授けられたとされる。この神話の精霊たちは永遠の命を持ち、世界の創世にかかわった者たちである。精霊たちはこのアーネムランドを旅して回り、彼らの旅の行動とその軌跡が現在の地形に現れているとされる。そして、精霊たちがそれぞれの土地を、クランの祖先に授けたとされる。その土地の成り立ちにかかわる語りそのものがそれぞれのクランの神話となり、その語りにあられる動物や植物がクランのトーテムとなる。彼らはこうした神話を儀礼で歌い、踊ることによって神話の時代を再現する。そして、同時に、神話の内容をあらわす文様や絵を、描くのである。つまり、ヨルングの男性たちの描く絵は、地域では、個人的な創作美術ではなく、個人の属するクランの神話をあらわしたものであり、そのあらわし方にもクランの縛りがある[MORPHY 1991]。

彼らの社会において現在も重要な意味を持つ儀礼では、各クランの神話を象徴する絵や彫刻、工芸品が使われる。例えば、成人儀礼を受ける少年の胸や、踊り手達の身体には、クランの聖地や神話に登場する動物や土地を表す絵が描かれる。儀礼場には、砂で神話の文様がつくられ、神話を象徴する彫刻が儀礼場に建てられる。儀礼の中心人物達は、羽根で飾った腕輪や頭飾りを身につけ、ポールや槍の彫刻を手にして、特別な儀礼用のカゴを首から下げたり、口に噛んだりして踊る。こうした絵の内容や彫刻やカゴは各クランの所有であり、儀礼のとき以外には人目にさらされることはない。秘密の彫刻は布などにくるんだうえで儀礼用のカゴに入れ、責任者がブッシュのある決まった場所に隠したり、土に埋めたりする。それ以外の儀礼の秘密の文様などは燃やされたり、壊されたりすることも多い。

現在美術として取引されるようになっている樹皮画は、もともとはこうした彼らの精神世界の文脈で、使用されていたものを基礎としているのである。絵画や文様は、ヨルングの人々にとって、自分のクランの土地と自分達とのつながりを示すものであり、クランのアイデンティティの象徴である。それを絵に書くことは土地や神話を正しく世話をすることを意味する。そうして世話をすることができるのは、成人儀礼をおえ、いくつもの儀礼を経た、そのクランの成人男性だけである。それは男たちの義務であり、責任なのだ。特に秘密の儀礼に関わるものは、クランのメンバー以外、儀礼を経た者以外は決して見てはいけないことが強調される。もちろん、販売される樹皮画には、公開できるレベルの絵が描かれているのであるが、このような精神性と連続したものであることは間違いない。

調査地域では、このような絵画や彫刻がかれらの精神文化の要であることを象徴的に示す事件がかつておきている。1957年の「適応化運動(Adjustment Movement)」とよばれるものがそれである[BERNDT 1962]。これはヨルング地域の主だったクランの

男性たちが、白人達とキリスト教を受け入れたことを公に表明するために結集しクランの秘密を公開した事件であった。ヨルングには、ランガとよばれる、クランの儀礼の中で、成人儀礼を済ませた男性たちだけの秘密として公開される彫刻があった。これは決して外部者や女子供に見せることのない、それぞれのクランの秘密である。これらの彫刻を、夜のうちに町の広場にもちだし、一同に建立したのである。この行動は、地域社会の文脈においては大きな変化を意味する行動であった。それを見た女性たちはショックを受け、ヒステリー状態になって倒れたり、パニックに陥る者もあり、町は大騒ぎとなったという。この建立されたランガは、『メモリアル』とよばれ、現在もそのままこの町の海岸ぶちにたっている。コンクリートで 1メートル四方ほどの大きさの土台に各クランのランガが 20 本ほど立てられている。土台には、この行動に賛同したクランの名前が刻まれ、キリスト教を受け入れ、クラン間での争いに終止符を打つ意味でこれを公開する、という趣旨の文章が刻まれているのを現在も読むことができる。ランガは木製のポール状で、それぞれが彫刻され、彩色されている。この事件は、ガリウィンク地域にいた指導力のつよいアボリジニのリーダーのもとで実現したものであった。バートはこの事件をアボリジニたちの白人社会への適応の試みと分析している [BERNDT 1962]。地域社会では、一時的に自分達の伝統儀礼をみずから制限する動きがおきたり、反対にこの事件の首謀者たちを批判する動きがあったりした。現在では大きな文化的変化のなかでの彼らのゆれを示す事件と解釈されている。白人主流社会への適応のなかで、自分達の秘密を明かし、それによって白人社会の知識と富の源を手に入れようとしたともいわれる。少なくともそこには、秘密のものの開示に大きな意味をおく彼らの独自の態度をみることができる。

事件から時間がたった現在、メモリアルは風化し色彩も薄れ、いくつかは壊れかけている。1957 年にはこの土台のまわりに立てかけられていたという樹皮画はなくなっている。現在ではヨルングの人々がこのメモリアルに注意を払うことはほとんどなく、まわりにはごみが散らばり、雑草に囲まれている。しかし、メモリアルは外部の主流社会の視点からすると、歴史的なモニュメントであり、美術である。そのため、地域博物館計画の際に必ずこのメモリアルの存在も議論の俎上にのぼるのである。

VI アーネムランドの地域博物館の展開

1 アートアドバイザーと博物館

それでは、調査地では具体的に地域博物館にかかわってどのような動きがあったのだろうか。本論の最初に述べた調査者、研究者の関与という視点をふまえつつ、整理してゆくことにしよう。

オーストラリアではすでに 1970 年代、アボリジニ芸術局 (Aboriginal Art Board) が力をいれて、遠隔にあるアボリジニの町に地域美術館や収蔵館を建設するうごきがあった。たとえば、アーネムランドの西に位置するティウィ島にも中央砂漠西部のイエンデムにもこのころ収蔵館がつくられている。アーネムランドでも 1970 年代後半に地域美術館の設立への動きが見られた [EDWARDS & STEWARD 1980]。このようにオーストラリア全体の動きがあったことがわかる。すでに触れたように、1970 年代に各コミュニティに

はアートセンターが設立され、アートアドバイザーが雇用され、美術工芸品の販売促進を行うようになっていた。アドバイザーたちの多くは、長くコミュニティに住み、アボリジニ樹皮画や彫刻を扱った。その中で、アボリジニ文化に理解を深めていく者も多かった。彼らは、しだいにアボリジニの精神世界を象徴するアボリジニ美術の美的な価値を認め、その背景にある精神文化に理解を示すようになっていった。こうしてアボリジニ文化を理解するようになったアドバイザーたちの中に、優れた美術をただ外に販売するのではなく地元の人たちのために残そうと考える人々が現れた。

そのもっとも早い動きのひとつがガリウインクの西約 100 キロにあるマニングリダのジョミ博物館であった。1980 年に当時のアートアドバイザーであったピーター・クック氏が、マニングリダ地域の神話に現れる泉を意味するジョミという言葉に冠した小さな博物館を開設した。マニングリダ地域の部族の代表的な樹皮画を中心に、儀礼具、狩猟具などが展示された。しかし彼がこの地を離れてのち、予算の問題もあって、ジョミ博物館は閉鎖された。

もうひとつは、東アーネムランドのガリウインクの東 150 キロ程にあるイルカラの博物館である。この博物館も 70 年代の終わりに当時のアートアドバイザーがアートセンターに併設したものである。各クランの代表的な絵画が展示され、その神話内容についての説明のパネルが配置された。イルカラではミッションとの友好的な関係を示すためにアボリジニたちが 60 年代に当時の教会の祭壇の両側に半族ごとの大きな樹皮画を描いた。この二枚も博物館に収蔵された。

筆者の調査地であるガリウインクにもこうした近隣地区の影響もあって、博物館建築の話はおきたという。当時のアートアドバイザーが博物館を作ることを提言したが、このとき結局建設には至らなかった。

1970 年代は、アボリジニによる町の自立自営が図られるようになった時期であり、しだいにミッションは町の経営から手をひき、ミッションのスタッフも町を去っていった。学校の教師や、看護婦、事務などの町のスタッフをアボリジニ化することをめざす動きの中で、白人のアートアドバイザーもそのアシスタントであったヨルングの男性に仕事の全体をまかせ、1983 年にガリウインクをさった。しかし、アートアドバイザーとなったヨルング男性は、不渡りの小切手を大量にだし、1984 年、センターの経営は破綻した(3)。

筆者は、1985 年、アートセンターが破綻した翌年に始めて調査地に入った。そして 1986 年から一年間の長期調査を行った。調査の初期に、筆者がまず行ったのは工芸品生産の調査であった。ヨルング語がまったくできなかったこともあり、具体的な「もの」に集中することにしたのである。英語のできない中年以上の女性たちとともに、網袋、マット、カゴなどの工芸品の材料をともにあつめ、彼女らから制作方法を学んだ。それを通じて、植物や技術についての言葉を学びつつ調査をおこなった。同時に彼らの販売方法や、収入についてもデータを集めた。比較として男性の作品についての調査・質問も行った。また、筆者はそのとき使われなくなっていたアートセンターの建物をしばしばオフィスとして使わせてもらうことになった。そして、残されていた情報も彼らの許可のもと、使用させてもらった。こうした私の行動から、彼らの多くが筆者をアートアドバイザーの候補者と考えようになったことは自然なこともであった。

アートセンターが閉鎖されて以降、ガリウイंकの人々は、近隣の町のアートセンターや都市のギャラリーに直接に作品を持ち込み、販売していた。筆者自身も町に出るときに販売を委託されたり、他の町にアドバイザーやギャラリー主に買い付けに来るように連絡することを依頼され、そんな役割も果たした。その後も長くアートセンターは軌道にのらず、毎年町の年間予算の議論が始まると、センターの再建とアドバイザーの雇用の問題がとりざたされ、試みはいくども繰り返された。幾人ものアートアドバイザーが雇われたが、ヨルングの人々との折り合いの悪さや経済的トラブルなど、様々な理由でいずれも長続きせず、1992年まで安定したアドバイザーのいない状態が続いた。アートアドバイザーは非常に微妙な仕事であり、誰にとっても安定して長期にわたってこの仕事を続けることは、難しいといつてよい。アーネムランドは遠隔地にあり、白人主流社会から隔絶している。1988年までは一般電話も通じず、連絡は無線のみという地域だった。子供の教育問題もある。そして、仕事の種類がアボリジニの文化に直結するものであり、かつ彼らの現金収入にかかわり、クランの政治にもかかわるために、やっかいな問題に巻き込まれる可能性が大きいのである。ヨルング社会はネポティズムの態度がはっきりみられ、そうした行動が期待される。筆者をアートアドバイザーにと考えるヨルングの人々の中にも、自分たちのクランと懇意にしている(クランの成員になっている)筆者が、その職につけば、自分たちにより有利な差配が望めるという希望を背景にしていることは間違いのないことであった。

アートアドバイザーの不在がつづいた1992年までの間、長期調査を終えた後も、筆者は少なくとも年に一度は調査地にもどり、数ヵ月後との滞在をくりかえしていた。この時期、筆者が調査地にあらわれると、人々は思い出したように、アートセンターの再建の話題を持ち出した。そして、アートセンターの議論が始まると、話はかならず地域博物館まで及んだ。そして「メモリアル」を何とかしなくてはならない、という話が繰り返し議論された。何度も話し合いがもたれ、筆者も同席を求められた。そこでアートセンター再建に向けての具体的なアドバイスをもとめられ、人々の希望を聞き取り、まとめ、書類にし、時には予算申請のための申請書を作る役割を担うということが幾度か繰り返された。

2 20世紀末のうごき

1993-94年の予算年に、ATSIC(アボリジニ・トレス海峡諸島民委員会。以下、先住民委員会)(4)は、アボリジニとトレス海峡民の文化遺産(人骨を含む)を保護し、地域へ返還することをめざして、予算を大幅に増額して計上した。これは、前節にのべた動きと連動したもので、これまで大学や博物館で収蔵されていたアボリジニの遺物を地域に戻すことが目的の一つにあった。先住民委員会は、このプログラムで、地域に返還された重要なものを収容するための収蔵館(Keeping Place)または、博物館を建設し、それを地域のセンターとして機能させ、主流博物館と地域の施設との関係を強化することによって、これらの施設が地域のアイデンティティの拠り所となること目標とするとした[DOBB 1996]。このように、1993-94年頃からは、主流博物館からの遺物の返還に対応する地域の博物館、または収蔵庫の建設に向けて積極的な援助がはかられていた。また、先住民委員会は、予算措置と同時に、各主流博物館に、地域博物

館を援助するシステムをおくようにとの要請をした。これはアボリジニの地方的な主体性を強めようとする政策とつながり、州立博物館の学芸員は、積極的にアボリジニ地域の地方博物館の設立を手助けすることが職務の一つとされた。学芸員によると、90年代後半になってアボリジニのコミュニティから博物館設立の希望が増加してきたという。このように、予算と制度の援助をうけて、各地で地域博物館計画がこの時期具体化していった。

こうした流れの中で、マニングリダは1996年に予算を得て、ずっと閉鎖されていたジョミ博物館が再開した。イルカラでは新しい博物館建物が増設され、開館された。イルカラの新しいギャラリーは、歴史的に重要な教会の内部に飾られていた二枚の巨大な樹皮画を展示できる、天井の高い建物が新築された。

ガリウインクでは、1993年にアートセンターの準備予算として2万ドルが獲得できることになり、町は、アートアドバイザーを公募した。このときまでにはアートセンターとして使われていたかつての建物は廃墟のようになっていたので、単にアドバイザーを雇うだけではなく、新しい建物の建設も必要だった。古い建物を修復して、新しいアートセンターがつくられ、アートアドバイザーも雇用された。アートアドバイザーは定着し、アートセンターの運営はしだいに軌道にのった。アートアドバイザーは途中で一度人物が変わるが、2004年までは比較的安定した運営となった。

この新しいアートセンターの建築の検討の際、その建物に併設する可能性も含めて、再び博物館の建設計画が議論された。また、アートセンターが再開された数年後には、北部準州の主流博物館の学芸員が博物館建設協力のために数回ガリウインクを訪れ、話し合いが持たれた。筆者はこの学芸員の友人であったこともあり、この話し合いにも同席した。このときは、収蔵館建設は必要であるとの意見が活発に出た。しかし、結局のところ、合意され、実現したのは、メモリアルの周りに柵をもうけ、屋根をつけることだけで、やはり博物館・収蔵館については合意に至らなかった。

3 なぜ博物館はできないか？

このように博物館建設が何度も持ち出され、頓挫することの原因には、予算の問題もあるのだが、それ以上に「重要なものの展示」をめぐる困難があった。彼らにとってもっとも重要なものとは、儀礼に用いる彫刻や絵画である。ところが、それらは決して部外者や女性、子供には見せてはならない。そのため、博物館には、みんなが入れる場所と、成人男性しか入れない場所、成人女性しか入れない場所を分けてつくる必要がある、という議論になる。しかも、クランの秘密のものは他のクランの男性にさえ見せられない場合もある。そこには鍵をかけ、外部者は入れないようにしなくてはならない、クランの秘密なものをおくのであるから、管理が厳密にされなくてはならない、などが問題点として指摘される。しかし、鍵のかかる建物をおいても、いつも誰かがそこにいて24時間護衛するというのは、非現実的である。また、アートセンターのアドバイザーは、女性である場合もあり、秘密の安全は確実とはいえないことも問題となった。象徴的なものを秘密とし、限られたメンバーのみで共有することを核とするヨルング社会と、重要な者は広く開示し、知識や富を広く示し、それによって自らのアイデンティティを確立する主流社会の、情報開示についての概念の大きな違いが、博物館建設が

うまく運ばない背景にあった。

先に紹介した 70 年代に建設された近隣地域のアーネムランドの二つの地域博物館は、白人のアートアドバイザーの強い主導によって作られたものであった。ドップは、80 年代に補助をうけてつくられた博物館は、白人のイニシアティブでつくられたもので、そのほとんどが現在は機能しておらず、その原因は、中心となった人がいなくなるつつぶれるような、ある意味個人的な施設であって、地域の施設ととらえられていなかったためであるとしている[DOBB 1996]。白人のアドバイザーがアボリジニの文化的遺産の重要性をみとめ、歴史的に重要な美術を、他地域に流出させるのではなく、その地域に残すことを重視したものであった。したがって、反対に言えば、こうした人間がガリウィンクにいれば、建物としての博物館は少なくともできていたともいえるだろう。

4 知識センターの開館と頓挫

2003 年、調査地ではこの問題をめぐってあらたな展開があった。A 氏というあるクランの年長男性が、北部準州政府に働きかけ、知識センター(Knowledge Centre)設立のための準備予算を得たのである。このセンターの基本的なコンセプトは、地域博物館の収蔵館(Keeping Place)と同じものであって、伝統的な文化的知識、儀礼、踊り、そして儀礼用彫刻などの秘密の儀礼具、図書などを一箇所に集積しようとするものであった。アートセンターに併設する収蔵館計画を独立させたもので、彼はこのアイデアをそれまで数年の間、主張していた。ヨルングの伝統的な知識が都市の主流の博物館に収蔵されており、地域ではみることができないこと、返還を訴えそれらを地元を集積する必要があること、それが地域の伝統を強く維持することにつながることを州政府に訴え、人類学者の協力も得て、可能になったことであった。そして、翌 2004 年に、この知識センターは開館した。

この A 氏の主張は、調査地では大きな論議を呼んだ。全てのクランの知識を集積しようとするアイデアに、ほとんどのクランのリーダーたちは強い難色を示した。A 氏のクランが他の 11 クランの上に立ち、知識を握り、優越した立場に立とうとしている、として A 氏の野望を批判する声が続いた。こうしたクラン間の政治は、調査地での日常的な出来事である。知識センターにクランの知識を集積することに反感を持つものは多く、開館したものの、当初彼が考えていたような大規模なものにはなっておらず、基本的に A 氏のクランと、B 氏というリエゾン役の男性のクランの踊りや神話にかかわるビデオなどの情報の蓄積に限られている。2005 年 8 月の段階で、予算は途絶え、A 氏もその熱意を失っており、B 氏のクランとその関係者が、細々と調査を続けている状態であった。

しかし、オーストラリア全体では、このセンターの企画と開館は広く世間の注目をあつめることとなった。それは、特に 2000 年に入るときには、「先住民的知識(Indigenous Knowledge)」がすでに全国的に注目されるキーワードとなっていたことが社会的背景としてある。多様な地域プロジェクトにおいてもアボリジニの伝統的な環境や神話についての知識を活かす方策が模索されていた。また、国連やユネスコなどの国際機関での議論でも、先住民の伝統的知識の伝承が問題とされるようになってきている。こうした社会的背景の中で、先住民知識センターが注目されるようになって

た。たとえば、クイーンズランド州では、2002年に州図書館のプロジェクトの一環として知識センターの設立が図られた。これは、図書サービス、教育サービスを遠隔地のアボリジニコミュニティに届けると同時に、彼らの伝統的知識の集積を意図したものであったことがわかる[TAYLOR 2004]。調査地の知識センターにはオーストラリアの南部の大学の人類学部が関与しており、2003年からは博士課程の学生が、このセンターをテーマにして調査を行っている。この学生以外にも、知識センターの仕事をサポートする形で、複数の人類学者がしばしばここをおとずれている。また、センターの責任者であるA氏やB氏はそれぞれ大学での調査や研究発表のためにオーストラリアの各都市や海外を訪れる機会を得ている。このように、知識センターの動きもまた、オーストラリア外部社会および、研究者の動きと連動したものであることがわかる。

VII おわりに

アーネムランドに暮らす調査地のアボリジニの人々は、これまで外部からの働きかけに柔軟に対応しつつ、社会変化を経験してきた[窪田 2005]。市場主義経済にのって作品を販売し、収入を得、そのためにアドバイザーの助言にしたがい、地域博物館の計画、実現に協力もした。またアボリジニ委員会が提供する資金を導入し、博物館の建設計画を試みもした。そして、今回、外部社会の協力をとりつけ、知識センターを設立させたのである。

アボリジニをとりまく現在の状況として最も影響が大きいのは、美術市場を成立させ、流通させている、外部主流社会のいわゆる美術界における変化と思われる。ここでは長く「みやげ物」もしくは工芸品、としか扱われてこなかったアボリジニの作品を美術としてとりあげる動きが1980年代からはっきりみられるようになった。これは西欧の近代美術のいわゆる「普遍的な美」のカテゴリーでアボリジニの作品がとらえられるようになったことを意味する(5)。アボリジニ美術にたいする評価の高まり、経済的価値の向上とともに、オーストラリア主流社会全体の中での、アボリジニに対する対応も変化した。それは、文化遺物返還の動きとあいまって、地域博物館、収蔵館建設の推進という形で、調査地のような遠隔地でも目に見える形であらわれてきた。

一方で、彼らのその同じ作品は、地域においてはクランの論理にのった意味をもつ。特に異なる点は、地域社会において重要とされているものは、外部に広く開示するのではなく、限定された者たちのあいだのみで開示し、秘密とされるべきものとしている点である。これは博物館や知識センターという、集積して、保存し、開示する性格の施設に適合しがたい概念といえる。西洋の博物館では、収集したもの、稀なもの、優れたもの、新しいものを収集し、それを広く公開する態度が強く博物館や美術館の基本にある[吉田 1996]。そうした考え方に立てば、他者に対して自分たちの文化にとって重要なものを開示することがアイデンティティの拠り所として人々をまとめる象徴的なものになる、ということになるだろう。それに対して、アボリジニ社会は、情報を制限する社会である。情報の開示は、特定の地位のものたちに限られ、情報を開示することは重要な知識を共有した特定のメンバーシップを保証する。その間では、知識の共有による連帯とその知識をそれ以外のメンバーには漏らさない秘匿が義務とされ、

それがアイデンティティよりどころとなる社会である。つまり、アボリジニの地域社会の情報や知識に対する姿勢は、博物館の情報開示とは逆のベクトルにある。

また、地域社会では作品が土地や精神世界とのつながりをあらわしていることが、何よりも重要な点である。しかし、美術界ではそこから離れて、西洋近代的な普遍的美に見合うものかどうか吟味され、選別される。地域の文脈ではそうではなく、作品はクランの所有物であり、「美」としてよりも神話との精神的紐帯として重要なのである。

このような外部主流社会の美術へのまなざしと、地元の論理の間の齟齬の結果として、調査地には地域博物館は現在も実現せず、知識センターも機能停止となっている。そして、この一連の動きに、研究者としての外部者のわれわれを改めて定位してみると、意図する、せざるにかかわらず、その果たしてきた役割の大きさに気づかされることになるのである。

地域博物館構想では、ヨルングの人々は先住民委員会や主流博物館の学芸員、アートアドバイザーたちの助言や方針を素直に受け入れ、そのたびごとに前向きに検討し、議論していた。こうした議論のきっかけを与えたのは、外部主流社会を背負った私のような研究者や学芸員の調査地への訪問であった。そして、議論や交渉を繰り返す中で、彼らは外部主流社会の枠組みと論理を学ぶことになってきたのではないだろうか。そうしたことを背景として、今回の知識センターの構想と設立では、彼らはさらに外部の研究者や主流社会の行政の協力を得て、その枠組みに乗る形で実現を試みることができたのではないだろうか。

ヨルングの人々は、外部主流社会のアイデアや方針にたいして受け身であることに、歴史的に慣らされてきた人々ともいえる。1940年代に始まるキリスト教ミッションの時代から、この地域のアボリジニとミッションナリーは非常に友好的な関係があったといわれるが、そうした人間関係を基礎として彼らは白人社会に敵対的な行動をとることはこれまでほとんどなかった[KEEN 1994, 窪田 2005]。「メモリアル」に象徴されるように、外部からのあらたな動きに彼らなりに柔軟に対応し、受け入れる、というのがかれらの変化に対する基本姿勢であったといえるだろう。ところが、彼らの主流社会への対応には変化が見られるようになった。彼らは、主流社会の枠組みから離れた独自の動きを消極的に選択しつつも、それを何度も繰り返し、筆者のような存在と直接に絡み合う中で、次第に調査というコンセプトを理解し、外部主流社会の要請の枠組みやその論理、対応の仕方を身につけることになっていたといえるだろう。以前と比べて彼らの主流社会への対応は、明確に主流社会の論理にかなったものになってきている。それゆえにこそ、今回の、人類学者と積極的に共同し、州政府を動かして、世論としても時期を得た「知識センター」のプロジェクトが可能になったと考えられるのである。つまり、今回の動きには、これまでの一方的な受身の姿勢ではなく、彼ら自身の主体的な主流社会の論理の取り込みがみられるようになったといえる。これは彼らの主流社会への主体的な同化とみることができる。しかし、それは、かつてオーストラリアで行われてきた政府による強圧的な同化政策とはことなり、あくまでのアボリジニの人々の自発的な動きであり、「政治的に正しい」同化とよべるものであろう。われわれ調査者は、意図するしないにかかわらず、このような変化に力をかけてしまっていることにもなっている。

主流社会の論理のあり方と、地元の論理との齟齬は消えてはいない。そう考えると、一方で、今回とりあげた博物館・収蔵館建設にかかわる一連のアボリジニの人々の対応、そして、知識センターがオープンしながらも機能していない現在の状況は、これまでの基本姿勢のとおり、外部主流社会に対応し、考慮し、議論しながらも、結果として外部から与えられた枠組みに乗らないことをヨロングの人々が「選んできたのだ」と解釈することも可能である。そうする中で、かれらは、自分達が重要と考える、作品と土地とのつながりを主張しつづけている。それは、外部主流社会が期待する美術についての個人性や、アーティスト性のある絵画、開示の論理、また西欧的なアイデンティティというようなものからめ取られることを避けつづけているということでもある。さらにそのことは、自分達の絵画と土地や神話とのつながりを維持、強化することにつながっている。彼らの一連の行動を現状を、そのように考察することも可能なのであり、それも一つの正しい側面なのだと思う。

ヨロングの人々のあらゆる変化への対応は、主流社会からの期待を理解しての対応と、地域の文脈の中での論理の維持との大きな振り子の間で動いている。これからも彼らはこの二つの間を揺れ動き続け、細かな変化を重ね続けていくのだろう。人類学がこうした地域社会の微細な動きを丁寧に、あつく記述することが何より重要ではないだろうか。

注

(1)本論文では「美術」という言葉をもちいるが、これは、近代西欧で成立した、絵画と彫刻を中心とする fine arts を意味する。

(2)例えば、2001 年に開館されたキャンベラの国立博物館(National Museum of Australia)では、アボリジニ展示の部分が全体に占める割合が大きく、全体の約四分の一が「最初のオーストラリア人(First Australians)の展示である。入り口にモニターがあり、一般のアボリジニのイメージとは異なる、多数の混血のアボリジニをふくめたアボリジニの人々が、自己紹介をするビデオが印象的である。

(3)当時のアボリジニのアートアドバイザーは、自分が属するクランの要請によって、多くの樹皮画や作品をいわれるままに買い取り、予算を上回る小切手を乱発することになった。こうしてアートセンターの予算は打ち切られたのであるが、このようなクランとの軋轢のなかで経営が立ち行かなくなるケースは、アーネムランドの調査地では美術をたたない。

(4) ATSIIC(Aboriginies and Torres Strait Islander Commission)は、1989 年に成立した連邦政府の行政委員会であり、アボリジニとトレス海峡諸島民(オーストラリアの先住民)関係の事項を決定する[鎌田 2002]。2004 年解散。

(5)アボリジニの作品を美術として取り上げる視線は 1980 年代から国内外で明確になったことは述べたとおりだが、そこには「プリミティブ・美術」を求める視線と、近代美術として見る視線の両方が混在していた[MARCUS & MYERS 1995]。

文献

鎌田真弓

2002「国民国家のアボリジニ」小山修三・窪田幸子編『多文化国家の先住民—オーストラリア・アボリジニの現在』世界思想社。

窪田幸子

1996「女が神話を語る日」スチュアート・ヘンリ編『採集狩猟民の現在』言叢社。

2000「オーストラリア・アボリジニとキリスト教ミッションの半世紀—北東アーネムランド、ヨロングの記憶」吉岡正徳・林勲男編『国立民族学博物館研究報告別冊』21号、国立民族学博物館。

ANDERSON, Christopher

1990 Australian Aborigines and Museums – A New Relationship, Curator Vol. 33 No. 3

BARDON, Geoffrey

1979 Aboriginal art of the western desert, Rigby.

BARDON, Geoffrey and BARDON, James

2004 Papunya— A Place Made After the Story: the beginning of the Western Desert painting movement. The Miegunyah Press.

BERNDT, Ronald

1962 An Adjustment Movement in Arnhem Land, Cahiers de L’Homme, Mouton & Co.

COOKE, Peter

1983 The Craft Adviser’s Role in the Battle against Headless Crocodiles, In LOVEDAY, P. & P. COOKE eds.) Aboriginal Arts and Crafts and the Market, the Australian National University North Australia Research Unit Monograph, Darwin.

DEWAR, M.

1995 The ‘Black War’ in Arnhem Land – Missionaries and the Yolngu 1908–1940, The Australian National University, North Australia Research Unit, Darwin.

DOBB, Roger

1996 ATSIIC Programs for Extension Services to Aboriginal & Torres Strait Islander Keeping Places/ Community Museums and Cultural Centres, COMA (Bulletin of the Conference of Museum Anthropologists), No. 28.

EDWARDS, Robert and STEWART, Jenny (eds.)

1980 Preserving Indigenous Cultures: A new role for museums— papers from a regional seminar, Adelaide Festival Center 10–15 Sept. 1978, Australian Government Publishing service.

HARRIS, John

1990 One Blood: 200 years of Aboriginal Encounter with Christianity, Albatross Books.

KEEN, Ian

1994 Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion, Oxford University Press.

MARCUS, George and MYERS, Fred

1995 The Traffic in Art and Culture: An Introduction, In MARCUS, G. & F. MYERS (eds.)

The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology, University of California Press:

MORPHY, Howard

1983 Aboriginal Fine Art, the Creation of Audiences and the Marketing of Art, In LOVEDAY, P. & P.

COOKE (eds.) Aboriginal Arts and Crafts and the Market, the Australian National University North Australia Research Unit Monograph.

1991 Ancestral Connections The University of Chicago Press.

MYERS, Fred

1995 Representing Culture: The Production of Discourse(s) for Aboriginal Acrylic Paintings, In MARCUS, G.

& F. MYERS (eds.) The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology, University of California Press.

2000 In Sacred Trust- Building the Papunya Tula market, In Perkins, Hetti and Fink, Hannah (eds.) Papunya Tula: Genesis and Genius, Art Gallery of New South Wales.

PARDOE, Colin

1996 Why Physical Anthropology and Why Now? COMA (Bulletin of the Conference of Museum

Anthropologists), No. 28

PETERSON, Nicolas

1983 Aboriginal Arts and Crafts Pty Ltd: a Brief History, In LOVEDAY, P. & P. COOKE (eds.) Aboriginal Arts and Crafts and the Market, the Australian National University North Australia Research Unit Monograph.

SCULTHORPE, Gaye

2001 Exhibiting Indigenous histories in Australian museums, National museums: negotiating histories (conference proceedings), National Museum of Australia.

STONE, S (ed.)

1974 Aborigines in White Australia - A Documentary History of the Attitude Affecting Official Policy and the Australian Aborigine 1697-1973, Heinemann.

SUTTON, Peter

1988 Dreamings: The Art of Aboriginal Australia, New York and Ringwood.

TAYLOR, Sandi

2004 Indigenous Knowledge Centers -The Queensland Experience, paper presented at ALIA(Australian Library and Information Association) 2004, Challenging Ideas.

(<http://conferences.alia.org.au/alia2004/pdfs/taylor.s.paper.pdf> 2005.11.23.)

カナダの先住民メディアにみる先住民知識

1 はじめに

本プロジェクトにおいて、筆者はカナダの先住民による映像メディアの利用の現状と問題点というテーマで調査を行ってきた。先住民とメディアの問題では、これまで主に、先住民の表象の問題、そこでのプリミティヴィズムへの視線や表象する主体の問題などがそのテーマとして注目されてきた[Valakakis 1992, Ginsburg 2002, Meadows 1999 など]。カナダにおける先住民とメディアにおいてもこうした問題は重要であり、注目される。ここでは特に、テレビとフィルム(映画)という非常にポピュラーであり、かつ影響力も大きいメディアを中心に、先住民の映像メディア利用の、カナダにおける歴史的展開を中心に整理していくことにしよう。

テレビについては、ケベックのテレビ会社である TNI、全カナダ先住民テレビネットワークチャンネルである APTN、またフィルムについては NFB でそれぞれ聞き取り調査を行った。TNI では、二度にわたり、実際の映像制作、取材現場での参与観察調査も行った。そこからまずわかったことは、これらのいずれの機関でも、働いている人々の間で、先住民の映像表象の現状についての問題意識と目指すべきビジョンが共有されていたことである。それは、カナダにおける先住民映像表象の現状は不十分であり、そのあり方は主流社会側からの一方的な視線によるステレオタイプ化されたものであり、担い手のほとんどが非先住民であるという問題意識であった。そしてまた、映像表象に訴えることは、先住民がその文化を強く維持するために重要かつ有効な方法であるという認識のもと、先住民の手によって先住民についての映像を創ることのできる環境を整え、広く社会に流通させることを目指すべきであるという将来的なビジョンが掲げられていた。このような映像にかかわる認識はどのようにメディアで働く人々の間で共有されるようになっていったのだろうか。先住民の映像メディアをめぐる先住民と主流社会の関係の歴史的な展開をみていくことで、これまで明らかにされてこなかったカナダ社会と先住民の関係の社会的状況の理解の一助としたい。

2 テレビ映像制作と先住民

1) テレビ制作のはじまり

1970年代、通信衛星によって、カナダ主流社会の言語である英語とフランスを中心とするテレビサービスが北極圏で開始されることが決定された。これをうけてカナダでは議論が巻き起こっていた。イヌイト社会は1950年代にはすでに定住生活に移行しており、市場経済の下、近代的物資に依存する生活

になっていた。1970年代には、こうした大きな生活の変化のなかで、自文化についての意識も強まっていった。なかでも言語維持の問題についての危機意識は高く、学校教育におけるイヌイト語の使用の必要などが強調されていた。こうした状況にあったイヌイト社会に主流言語によるテレビ放送が始まることは人々にさらなる危機意識を持たせた。これまで以上に英語が日常生活に入り込み、若者を中心に大きな影響を与える可能性が懸念されたのである。それとともに、言語だけではなく主流社会の価値観など、主流社会の文化が先住民社会をさらに侵食することになるということも懸念された。また、テレビなどの映像においては先住民についての表象がステレオタイプ化されており、その表象を一方的に是認、受容させられることになる、ということも恐れられた。

イヌイトの人々は、テレビを受け入れるか拒否するかを選択を与えられたが、イヌイトの代表的な運動組織である ITC (Inuit Tapirisat Canada) とケベック州のイヌイト代表組織である NQIA (Northern Quebec Inuit Association) は共同して、「少なくとも 80 パーセントのイヌイト言語の番組が編成可能になるまではテレビを受け入れない」、との決定をおこなった [Graburn 1982]。こうした抵抗を受けて、検討が積み重ねられ、将来的にイヌイト語での放送を可能にするべく、イヌイトによるテレビ制作会社が設立されることになったのである。こうして 1970 年代にイヌイトによって先住民のテレビ会社が作られた [Valaskakis 1992]。これが北西準州では IBC (Inuit Broadcasting Cooperation)、ケベック州では TNI (Taqramiut Nipingat Inc.) というテレビ制作会社である。1981 年に認可をうけ、CBC (カナダ国営放送) のチャンネルでの放映をはじめた。当初、IBC と TNI は共同して番組放送を行っていたが、後にそれぞれが独自に制作放映をするようになった。そして 1992 年には北部の独占的なチャンネルである Television Northern Canada が政府の援助によって作られ、放映が始められた [Meadows 1999]。これにより、イヌイトの人々は、一方向的な主流社会による彼らについての表象ではなく、自分たちの言葉で自分たちのイメージを主体的に発信することが可能になったのである。

このようなカナダでのテレビをめぐる初期の歴史自体をみると、イヌイト組織がはっきりと南部の文化の侵入の脅威を当初から意識し、自分たちにとっての現地語でのメディアの必要を強調し、自分たちのテレビ制作会社と局を成立させるという歴史があったことがわかる。イヌイトの場合は、このような危機意識によって先住民自身がメディア政策を行うようになったという経緯をたどったわけである。いかに、筆者が主に調査を行った TNI の活動内容を見ていくことにしよう。

2) TNI (Taqramiut Nipingat Inc : The Voice of the North) の番組の特徴

TNI は、1975 年に NPO 法人としてケベック州政府の援助によって設立された。その設立のきっかけとなったもっとも大きな契機は、既に述べたように言

語にかかわる危機感だった。TNI は、モントリオールのほか、イヌイットの3つの町にオフィスをもち、14のイヌイットのコミュニティーをカバーしている。組織は小さく、常勤のスタッフは20人ほどで、スタッフの8割以上がイヌイットである。現在、30分番組を週に2回、一日2度放映している。1991年からは、APTNのケーブルを通じて放映されている。ここで、2002年、2003年に、制作会社のスタッフへのインタビューとともに、イヌイットスタッフとともに取材や取材、会議に同席し、調査を行った。

TNIでは、イヌイット語による放送が何よりも大切にされている。主任プロデューサーは白人だが、制作の中心にかかわるのはほとんどがイヌイットであり、画面でリポーターやナレーションを受け持つのも、映像をとるのも、編集もすべてイヌイットである。現在の問題をとりあげようとの意識が高く、たとえば、30分の特別番組で最近取り上げられたトピックをみると、教育問題、失業問題、住宅問題、女性の活躍とその困難など、いずれもがイヌイット社会の抱える現代的問題であった。こうした番組は、イヌイット語である。番組のディストリビューターは、英語の字幕を入れてほしいというが、TNIでは、なるべく字幕を入れたくないと考えている。それは、主な視聴者であるイヌイットの人々がそれに抵抗感を示すからである。英語の番組にイヌイット語の字幕が入っていないのに、なぜイヌイット語の番組にだけ字幕を入れるのか、英語の字幕があると、子供たちがイヌイット語を聞かなくなるのではないか、などの不満がイヌイットから聞かれるという。TNIでは、はっきりと、テレビ映像制作はイヌイットの人々のためのもの、と認識されていることがわかる。

番組としてイヌイット側からのニーズが高いのは、知人が出てくるような番組、人々の意見をきくことのできるようなものであるという。ケベック州のそれぞれのイヌイットの町での人々からのインタビュー番組や、テレビで一つの問題についてイヌイットの人々が語り合うような番組に特に人気がある。そもそもイヌイット社会では、ラジオでも日常的な話題や社会的な問題について討論をし、それに聴取者が電話などで直接参加できる番組に人気がある。他のイヌイットの町の知人や親族の顔が出てきたり、身近な話が共有できたりする番組が求められているわけである。自分たちの過去の伝統を見せるような番組も人気が高い。つまり、TNIはテレビを地域の情報伝達のための手段として利用することを目指しており、またそれが地元で支持されているといえる。

このように、TNIでは、イヌイットの間での情報交換にテレビをつかうという意志が明確であり、番組を見る対象者としては第一義的にイヌイットの人々を想定している。先に述べた白人主流社会の大きなネットワークをもつテレビ放送の枠組みに取り込まれることもなく、自分たちに役立つメディアとして選び取っているといえる。

3) APTNの成立と困難

しかし、そのような状況にも変化はある。1999年9月に Aboriginal Peoples Television Network(APTN)が開局した。これはファーストネーション、メテ

イス、イヌイトというカナダの先住民全てをカバーする初めてのケーブルチャンネルである。1991-1996年に組織された先住民問題についての王立委員会による提言があって、はじめて具体化されたものであった。先住民の主体性を社会に生かすための組織として設立されたものといえる。Television Northern Canadaは、このAPTNに発展解消したことになる。このような先住民全体のテレビ局ができたことは、彼らの主体的な声を社会に伝える場を先住民が獲得したことを意味し、社会的に大きな前進と評価されている。

しかし、全国組織としてAPTNがつくられたことは大きいものの、TNIの立場からみるとこのことは新たな問題を彼らに与えることになった。これまでTNIなどでは、先に述べたように、地域のイヌイトのための情報伝達手段としてテレビが使われてきたわけであるがAPTNで放映することになったことにより、それを実現するのがより困難になったという側面がある。APTNは、これまでと異なり、先住民の独立した組織であり、ケーブルテレビの契約者からの料金によって成立する商業チャンネルである。そのため国立のチャンネルを基本としてきたこれまでとはあり方が多様に異なることになった。まず、映像への注文が厳しくなった。映像の質の向上が求められることになった。これまでのものでは放映のレベルに達しないとされるものが増え、お蔵入りになってしまったフィルムもおい。また、視聴者は先住民に限らず広く考えねばならなくなったため、英語の字幕は必須となり、誰にとっても魅力的な番組編成が求められることにもなった。TNIのスタッフは、現在こうしたあらたなAPTNからの要求と地域のニーズの間での板ばさみになっている。

APTNは2006年におこなわれる第一回目の免許更新までに、いくつかの基準を満たすことが求められている。その中の一つが番組における使用言語割合である。英語60パーセント、フランス語15パーセント、先住民言語25パーセントのという目標が掲げられている。しかし、多くの先住民（ファーストネーション）の言語は、日常的に使われなくなっている。カナダの先住民言語はもともと言語ほどあったといわれるが、話者人口が多く、日常言語でありつづけている先住民言語は、イヌイト語のほかにはそれほど多くない。放送にかかわる人々が使用可能な先住民言語は今のところ、3つしかない。勢い、番組では英語とフランス語が多用されることになってしまう。また、無理に新しい言語での番組を作ってもそれを見て理解できる人がほとんどいない、という矛盾にぶつかってしまうのである。こうした状況にあってAPTNは、経営を何とかして成り立たせていかなくてはならない。ケーブルチャンネルの加入者を獲得しなくてはならないのである。

こうした中で、イヌイト側から最もよく聞かれるようになってきているのは、字幕スーパーについての不満である。APTNは英語の字幕スーパーを入れることを求めるが、イヌイトの人々はそれにも反対している。英語の番組にはスーパーが入っていないのになぜ、イヌイトの番組にだけ入れるのか、子供が英語のスーパーを呼んでイヌイト語を聞かなくなる、などという反発の声が多いのである。あくまでも、自分たちのためのメディアとしてテレビを制作、

離床したいとする強い意識が現在もあることがわかる。

APTN という全国ネットの、しかも商業的なメディアに含められることになったことは、懸念されていた問題が現実のものになることとなった。時間枠、画質、編集方針、番組のテーマなどについて、APTN から主流社会のテレビの枠組みにかかわる強制力にさらされることになった。このことによって、イヌイットの制作する映像にも変化があらわれはじめているという。

一方、APTN が成立したことによる興味深い変化も見られる。それは、イヌイットの自己表象についての意識の変化にかかわるものである。イヌイットのテレビ制作会社の人々は、APTN の成立以来、番組制作のなかで、イヌイットの自己表象について、外部者の視線を意識した自己表象が増加する傾向にあることを自らが指摘しているのである。

3 カナダ映画と先住民

1) カナダ映画協会の動きと社会的背景

1991年にカナダのカナダ映画協会 (National Film Board of Canada ; 以下 NFB) は、スタジオ・ワン (Studio One) の設立を決めた。これは先住民の人々のための映画撮影所であり、先住民の権利獲得運動の延長として、先住民の認知を広めることを目的としたものだった。先住民の文化的伝統には、「ストーリー・テリング」があるといわれる。文字を持たない彼らは、出来事や歴史を語ることで受けついできた。このような文化は、映像を利用することでもっとも適切に受けつぐことができるという意見がある。こうしたことからスタートしたのがこの先住民のための映画制作スタジオ、「スタジオ・ワン」であった。これは、カナダにおける先住民の文化的表現の環境を大きく変えるきっかけとなっていった[De Rosa 2002]。

その設立にいたる経緯は、あまり明確には記録されていない。1990年、サスカチュワンの先住民映像作家のキャンベル氏と、サスカチュワン大学の先住民研究の教授であるトロッター氏が NFB を訪れた。彼らは、カナダの映像産業への先住民の参画を拡大することが必要であると考えていた。この働きかけによって、NFB の援助を受け、1991年4月に先住民のフィルム、ビデオにかかわる初めてのシンポジウム (Aboriginal Film and Video Symposium) が、エドモントンで開催されたのである。カナダでの映像制作にかかわってきた約50人の先住民が集まり、これまでおのおのが直面してきた問題を中心に議論した。このシンポジウムによって、いくつかの問題点があきらかになった。まず、先住民についての報道は、市場の興味が高くなく、経済的価値が低いと考えられがちであることが指摘された。先住民監督自身の映像経験の少なさ、技術の未熟さも問題とされた。そして、映像作品を作っても、放送にのせる手段が先住民には閉ざされていることも困難として報告されたのである。このようにシンポジウムでは、いくつかの共通する問題点があることが認識されることになったのであった。

このシンポジウムの結果から、国家的な組織の中に先住民の映像制作者のための訓練、経験、技術的サポートの目的に特化した組織を作ることが急がれるという了解が成立した。先住民の映像開発資金の創設、全国先住民テレビネットワークの創設、先住民音映像制作者の利益代表全国組織の創設などについても必要とされた。これをうけて、全国先住民映像芸術連合が作られた。

このシンポジウム以上に、影響力が強かったと思われるのが、1990年のオカ紛争(Oka Crisis)である。この事件はケベック州のモントリオール郊外に位置するオカの町と先住民であるモーホーク(Mohawk)の人々の間で3月から9月まで続いた抗争である。Kanesatake 居留地に住むモーホークの人々は、長くこの地域の森林についての土地権を主張してきていた。この地に一番最初にゴルフコースが作られたのは1961年のことであり、そのときからモーホークの人々の法的抵抗は始まっていた。1989年、オカの町の町長がこの森林をさらに伐採し、ゴルフコースを拡大しクラブの規模を大きくしようとする計画を発表した。モーホークの人々との事前の話し合いもなく法的に決定されたこの計画に人々は反発し、予定地への道にバリケードを築き、封鎖したのである。警察隊が導入され、催涙ガスでの攻撃が行われ、さらには銃撃戦にまで発展し、死者も出すこととなった。モーホークの陣営には、カナダ、アメリカからのほかの先住民も合流し、抵抗運動はエスカレートした。彼らはモントリオール島への橋を封鎖し、大きな交通障害をひきおこした。ついに8月には軍隊が投入されることになり、モーホーク側は、バリケードをとくことになったのである [Valaskaks 1994]。

この事件は、広く一般の人々に先住民の権利問題を社会問題として意識させる契機となった。これをきっかけとして先住民の問題を国家として正当に対応する必要が認識され、1991年8月に4人の先住民委員をふくむ7人の委員からなる先住民についての王立委員会が設立された。この委員会の大きな目的は、先住民とカナダ政府、カナダ社会全体の関係の発展について調査することにあつた。その報告書は1996年に提出されている。このなかで先住民による映像表現の機会を増加させることも提言のひとつとされてた。その具体的現れとして設立されたのが、先に述べた全先住民テレビネットワーク、APT Nであつた。もちろん、スタジオ・ワンは時期的に、これに先んじているのだが、先住民問題が注目され、カナダ全体の問題として解決しなくてはならないこと、という意識が、この頃高まっていたという背景は注目してよいだろう。

2) スタジオ・ワン以前

スタジオ・ワンが成立する以前、50年ほど前から、NFBは、先住民のドキュメンタリーを100本以上作ってきた。1940年代にもすでに複数の有名なドキュメンタリーをつくっていたという。しかし、それは、監督も作家もプロデューサーもすべて非先住民によるものであつた。

NFBのプログラム「変化への挑戦計画 (Challenge for Change Scheme)」のもとで、1960年代にはじめて先住民の映像技術者の訓練が行われた。この

時期に、カナダでは先住民運動の激化がみられたが、そのような政治社会的環境を解決する目標もあって作られたプログラムであった。映像制作によって先住民の社会変化へのよりよい対応をうながし、同時に先住民の人々により大きな政治敵覚醒を求め、外部への政治的対応の能力を高め、発言力をあたえること主眼にあったといえる。NFB では、このころから、先住民の人々の必要や望みは、先住民によって表現され、映像化されるべきであるという立場をとっていた。このプログラムの最初の成果は、1968年の”The Ballad of Crowfoot”である。これは先住民の映画監督による初めてのドキュメンタリー作品であり、いまや古典といわれているものである。

これ以外にも複数の映画が制作された。それらの多くは、先住民の生活様式や先住民的視点についての歴史的なドキュメンタリーであった。しかし、プログラムの参加者からは、映像のプロになるものは現れなかった。プログラムが終ると、そのほとんどがそれぞれの故郷であるリザーブに戻り、他の職についたといわれている。

3) 「物語り」の継続としての映像制作

このような社会的状況の中で、先住民の共同体はしだいに自分たちの記録を残すことに意識的になっていった。1970年代、80年代の運動を通じて伝統文化を再主張し、若者に継続させることが緊急のテーマとして認識されるようになったのである。先住民、非先住民の双方において、先住民の映像は彼ら自身によって作られるべきという認識が共有されるようになってきた。複数の研究によって、先住民の文化伝統を強めるのに、映像はとても効果的であると指摘された。

先住民の人々は、映像と先住民の伝統的「物語り(story telling)」の共通性を見出したことにより、多くの人々がメディアを通じて語りたがるようになった。情報流通を、語りと音楽、描画にたよっていた社会であるからこそ、映像が有効であるとの認識が広まっていったのである。

またこのころ、過去の出来事についての先住民の立場からの見方、つまり歴史の見直しについての興味も高まってきた時期だった。こうした関心は、文化所有権の問題ともかかわった。また、一般社会において先住民に関する興味の高まった時期でもある。それによって増大した経済的利益の大部分が、結局は、非先住民の制作者や作家、監督、技術者に流れているという問題も批判されるようになった。

4) スタジオ・ワン (Studio One) の誕生

NFB は 1991 年にスタジオ・ワンの設立を宣言する。この映画制作所は、「先住民の映像制作者に、先住民の語りと生活を映像記録する機会を拡大することに貢献する」ことを目標とした。より具体的には、①先住民映像制作者に先住民の語りを表現するための知識や施設を提供すること、②先住民の人々に映像制作の技術を与えること、③制作に対し、資金を与えることの三つが掲げられ

た。こうして、エドモントンを中心として、初年度予算は 250、000 ドル（約 2000 万円）で、活動が開始されたのである。

これにもとづいて、先住民の訓練が行われた。スタジオ・ワンは、カナダ全土の NFB の映画撮影所と連携し、先住民の映像制作の訓練生を約 10 名ずつ各地に配置し、専門的な訓練を実地でおこなった。そしてそのあとつづいて、彼らによる短編映像の制作がおこなわれた。全体の中から選抜された 10 人の候補者に、1000 ドル（80 万円）の資金をだし、短編映像を制作させた。この制作は、NFB のスタジオではなく、候補者それぞれの故郷で行うこととした。このことによって、映像制作の技術が地元で広がることを期待しての方針であった。さらに次の段階として、この中の幾人かは、長編ドキュメンタリー映画の制作もおこなった。先住民制作者と監督が、自らのプロジェクトを推進することをスタジオが積極的に援助したのである。

別のプロジェクトとして、先住民映画制作の技術訓練のための、“First Nations/ First Video”という 10 日間のワークショップも行われた。先住民の映画制作の技術発展のための緊急の必要への対応として行われたものである。新人の映画制作者に、資金を提供することもおこなった。これらのプロジェクトによって 50 本以上の映像が制作された。

この時期に行われたものとして、特に重要な役割を果たしたのが、オカ紛争の後に結成された王立調査委員会と連携した映像プロジェクトである。先に述べたようにオカ紛争への対応のために連邦政府が王立委員会を組織したが、この委員会では 1993 年から全カナダの 100 以上の先住民コミュニティと 40 以上の都市を訪問し、2000 人以上の人からその問題についての聞き取りを行った。スタジオ・ワンでは、この事件を先住民とカナダにとって歴史的に重要な事件と位置づけ、映像制作のための先住民の人材を募集し、訓練し、派遣してその公聴会の模様を記録した。このプロジェクトは数年続き、資料として 10 時間分のフィルムが撮影され、文書館に収められた。そして、このフィルムから“Not Turning Back”という一時間のドキュメンタリー番組が制作され、1996 年に発表された。この王立委員会との連携プロジェクトは、先住民の映像制作を目指す人々にとって、非常に効果的な実地での訓練の機会となったといわれている。

5) スタジオ・ワンから AFP へ

こうして、多くの短編映像やドキュメンタリー、長編映画などを生み出してきたスタジオ・ワンであるが、しだいに経済的な問題が大きな課題としてのしかかってくることになる。当初考えられていた以上に予算は必要であり、民間から予算を得ることは事実上不可能であった。

1994 年、NFB は、カナダ・ラジオテレビ通信委員会内部に当時設立される予定があったカナダテレビ基金 (Canadian Television Fund) に、先住民の映像政策のための独立基金を用意することを、つまり、全体年間予算 60,000,000 ドル（約 480 億円）のうち、2,500,000 ドル（約 1 億 4000 万円）を別基金とす

るように進言した。そしてそれを、先住民の映画制作者によるプロジェクトにだけに支出することで、カナダの放送の中で先住民の制作作品を十分に流通させ、かつ先住民の映画制作を活力ある部門に発展させることができると主張した。その主張の背景には、現在テレビで流されているものは、先住民の現実の生活や状況についての第三者の解釈であり、先住民はいまだお話しの中での存在であって、十分な語り手になっていないという認識があった。

1995年には、スタジオ・ワンの外部評価が行われた。先住民の映画制作の技術発展を推進し、重要な働きをしているものの、その需要に十分にこたえるには基金が十分ではないと指摘された。同時に、スタジオ・ワンのそれまでの重要な功績も改めて認識された。このような外部評価を受け、より潤沢な国家資金の供出が必要であるとの認識がさらに強くもたれるようになった。

こうして、1996年に新しい先住民プログラムがスタートした。スタジオ・ワンを発展解消し、先住民映画制作プログラム(AFP: Aboriginal Filmmaking Program)が開始されたのである。これはバーチャルな組織であり、具体的な施設をおくのではなく、この名前のもとに先住民の映画制作に資金を出す制度として創設されたものであった。年間予算は進言の金額よりも減額された、100万ドル(約8000万円)であった。このAFPは、NFBの英語番組部門の元におかれることになった。主要な役割は、毎年、先住民による映像制作申請を受け付け、審査して、援助資金を出すものを決定することである。映像の内容には制限はなく、条件は監督は必ず先住民でなくてはならないことだけである。まず、簡単な申請により、インタビューが行われ、審査して決定される。2003年までで、35-40ほどのプロジェクトへの援助が行われ、映画が制作されてきた。初期予算、中期予算、そして完成資金という3段階の形で、進展状況について確認をしながら、予算を供出するシステムをとっている。

AFPでは、これ以外にも教育のためのワークショップを毎年行っている。3日間にわたっておこなわれる映像技術の訓練プログラムである。これは、ただし、先住民だけに限定されず、すべての多様な文化グループを対象としたものである。また、毎年若者を対象とした映像技術の教育のためのワークショップも行っており、その結果として2003年度にはイヌイットのコミュニティの高校生によって、現代のイヌイットの若者のかかえる問題についての短編ドキュメンタリーが作られた。

1999年に再び、AFPの外部評価が行われた。全体として、AFPは先住民の映像関係者に発言の機会を与え、育て、彼らの企図を発展するために必要な制度であると評価された。先住民によって作られた映画は多様で、先住民の現実、問題、歴史などのテーマについての多彩な観点があることを示しているということも指摘した。

全体として、AFPは単に専門的な先住民映画制作者の育成に貢献したというだけでなく、多様な「ステレオタイプではない先住民のイメージ」を発掘して伝え、先住民の経験とその多層性を伝えることになったことは大きな貢献であるといえる。「物語は私のコミュニティのもので、我々によって語れた」とい

う一人の映画制作者の言葉のように、それぞれのプログラムの成功は、どれほど先住民の言葉がそのまま伝えられたのかという事実によって計られるものといえる。

4 おわりに

先住民によるテレビ、映画における映像制作の歴史をみると、具体的な取り組みには揺らぎがあるものの、彼らの自己の文化への非常に強い意識と、映像技術を使ってアイデンティティをさらに強化していこうとする主体的な動きが一貫して見て取れた。

メディアという新しい技術を地域で情報流通するための手段として活用している姿もみられたと同時に、全国的な組織の中で流通される場面がふえるとともに、地域における機能だけではなく、全体主流社会に対する先住民表象の発信という、これまでのメディア研究で注目されてきた機能も持つようになりつつあった。

特に 1990 年代以降、カナダでは先住民の映像における彼ら自身による彼らの発信を推進してきたことは明白であり、そのような政策の結果として、先住民のテレビ、映画制作は大きくその地位を広げてきたことは間違いない。

これまでの議論を手短にまとめると、歴史的にはカナダでの先住民自身による映像表象の展開には、二つの大きなきっかけがあったことが指摘できる。一つは、1970 年代に北極圏でのテレビ放送を可能にする通信衛星の打ち上げという方針が出されたときであり、このことをきっかけとして先住民によるテレビでの映像制作が行われるようになり、その技術が広がっていった。そのなかで、先住民をどのように描くのか、についても彼ら自身が模索することが始まった。

もう一つは、1990 年におきたオカ事件である。この事件によって、テレビの分野では、全カナダ先住民テレビネットワークの設立につながり、映画の分野でも非常にはっきりと、先住民のイニシアティブによる映像製作が支持されるという動きが見られたといえる。具体的にはスタジオ・ワンと AFP をつうじて、先住民による映画製作は大きく展開してきた。

こうした歴史的な出来事のからまりあいの結果として、カナダでは、映像にかかわる人々の間で、映像こそが先住民のイメージを変革するのに有効な手段であり、先住民による先住民についての映像を作り、それを広く流通させることが必須であるとの共通の認識がもたれるようになってきたといえるだろう。現在の先住民とメディアにかかわる現状を理解するには、このような、その背景にある歴史社会的な展開についての理解が重要であることが指摘できるだろう。

文献

Maria De Rosa 2002 Stodio One: of storytelling and sotries, (unpublished report to NFB)

Faye Ginsburg 2002 Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media, In F. Ginsburg, Abu-Lughod, L, and Larkin, B. eds. Media Worlds, 2002, University of California Press.

Nelson Graburn, 1982 Television and the Canadian Inuit, Etues/Inuit/Studies, Vol.6, No.1

Micael Meadows 1999 Ideas from the Bush: Indigenous Television in Australia and Canada, Canadian Journal of Communications,

Gail Valaskakis 1992 Communication, Culture, and Technology: Satellites and Northern Native Broad casting in Canada, in Riggins, S. H. ed. Ethnic Minority Media: An International Perspective, Sage Publications, London.

Gail Valaskakis 1994 Rights and Warriors: First Nations, Media and Identity, ARIEL: A Review of International English Literature, VOL.25 No.1.

Art and Indigenous people in the Post-modern Era

1 Introduction

Historically, the affinities and boundaries between anthropology and the arts have been well recognized. There have been some obvious affinities between these domains. The Western art world has been able to use the results of anthropological discussions of essentialism to understand the categorization of arts and aesthetics. Anthropology has also long been a source of images of 'primitiveness'. As noted by Marcus and Myers among others, now in the post-modern era, re-negotiation of the relationship between art and anthropology is needed. Anthropology is no longer a secure base for images of the primitive. The arts world, on the other hand, is still continuously producing images of primitiveness. The existence of discrepancies despite closeness between the arts and anthropology is historical, and is of concern since the mutual importance of arts and anthropology may even be increasing in the present era of post modernism [Marcus & Myers 1995].

In this paper I will focus on the background and consequences of discussions about the plan to build local museums in Arnhem Land, in order to understand why one such plan in the Aboriginal township of Galiwin'ku has not been realized. Through this study, discrepancies between the image of art in the outside world and painting/art in the area of my research have become clear. Painting in the study area, especially bark paintings, have a unique style and are nationally and internationally famous. The works from Arnhem Land are well known as authentic 'Aboriginal Art'. At the same time, the painting retain their local religious and social function in the context of local rituals and ceremonies. The local creation of painting is not art created for arts sake although people do distinguish between rough and fine paintings. The fact that Europeans now collect these paintings for their aesthetic value does enhance their value and has influential the nature of some paintings modified for sale. The plan to create a local museum to exhibit bark paintings as aesthetic objects and keep their sacred artifacts has created controversy in the area. Particularly because it ignores the difference between Western and local concepts concerning exhibiting or showing of knowledge.

Thus various multifarious issues were raised in the discussions concerning a local museum. Here, while analyzing the discussions and their

circumstances, I focus on differences in the standpoints on art/painting between Western and Aboriginal societies. I also show how the value of Aboriginal peoples is changing and being re-negotiated in the contemporary situation.

2 Research area, Galiwin'ku

Arnhem Land is an area of about 100,000 square kilometers in the tropical far North of Australia. This area was reserved for Aboriginal people in 1931, and was recognized as Aboriginal Land in 1978. In other words, the area was closed to other Australians at the beginning of 20th century. Children of mixed descent represent a small proportion of the population, and the traditional culture as manifest in language, social organisation and rituals has been relatively well kept until today. Some 20,000 Aboriginal people now live in Arnhem Land. My research area is in the northeastern part of Arnhem Land. The people there call themselves Yolngu, and have a resident population of about 5,000.

Methodist missionaries began establishing settlements in this area in the 1920s (Milingimbi in 1922, Yirrkala in 1935, and Galiwinku in 1942). Yolngu people were said to have experienced relatively smooth adaptation to live in these settlements [Keen 1999]. Not many violent incidents were reported between mission staff and local residents. Now in Arnhem Land there are eleven Aboriginal townships, that have developed either from mission or government settlements. Even in the ex-mission settlements, Christian missionaries ceased having control over the settlements by the 1970s due to changes in government policy regarding Aborigines. Now each township is managed by Aboriginal people themselves equipped by a hospital, school, supermarket, town office, and post office and with basic modern facilities and is connected to the nearest cities by light plane. Each is populated by 500 to 2000 Aboriginal people and a number of Europeans. All are provided with two to four bedroom houses with modern facilities built by the government. People lead a modern life in these townships; some are employed for wage-labor, most of the children are enrolled in school, buy food and clothes at the supermarket, receive social services, and so on. At the same time though, they continue to hunt and gather local bush foods often using rifles, 4WD cars, and motorboats. Even in these townships there is a strong emphasis on maintaining mythological knowledge and performing traditional ceremonies.

3 Aboriginal painting as Art

Arnhem Land is famous for its bark paintings, which is one of the most widely known of Aboriginal arts. They cut the outer barks of a stringy-bark tree, straightened them to use as canvas. They paint with ochre; natural pigments. Yolngu area is a particularly famous and produces one of the most typical style of bark painting. Nowadays, bark paintings and other Aboriginal art forms are prized both in Australia and the world. For Aboriginal people, production of arts and crafts, especially bark paintings, is one of the most important ways to earn cash [Kubota 1996]. Arts and crafts production has been seen as a potentially profitable industry since the mission days. It is said that as early as 1940s, baskets and string bags were produced in the mission stations for sale, but production was never on a large scale [Morphy 1983]. In the 1940s, the missions tried to promote other commercial industries such as farming, fishing, logging to encourage Aboriginal self-support. Almost all of these attempts were unsuccessful, especially after the missionaries left. Arts and crafts is the only industry that has kept going quite successfully until today.

In 1971 the government established Aboriginal Arts & Crafts Pty Ltd to expand support for the marketing of Aboriginal art. This happened as a result of a referendum in 1967, which asked the amendments of the constitution to make the federal government to assume responsibility for Aboriginal matters and to include Aboriginal people in census. It resulted overwhelming majority of Australians voted for the change. This outcome led the establishment of Department of Aboriginal Affairs in 1972 and to more financial support for Aboriginal entities [Peterson 1983]. The government built art centers in a number of Aboriginal community and employed art advisers most of whom were of European descent. In 1981, fourteen full time and three part time art advisers were employed by the Arts Board [Peterson 1983]. Some of the advisers had an art-related background but most had qualified in other area. The role of art centers has been to facilitate the production and marketing of arts and crafts to control the quality and quantity produced, to promote artists among museums and galleries, and to organise selling exhibitions. The art centers and art advisers thus became important for the promotion and circulation of Aboriginal arts and helped make them popular both inside and outside Australia [Cooke 1983].

Morphy noted that Aboriginal artifacts were for a long period not viewed as art objects in Australia [Morphy 1983]. Although there was a long tradition of Western discovery of 'primitive arts' in Africa and Pacific

Islands, it did not extend to Australia. In Australia, Morphy argues that the artifacts of Aborigines were not treated as arts because they were considered to be only of ethnographic interest. Thus, art galleries in Australia did not collect Aboriginal artifacts as art for a long time. When new media were adopted, such as painting in water colours, those artifacts were seen as 'already influenced by West' and regarded as not 'genuinely' Aboriginal. These more recent products were seen as 'just souvenir stuff' [Morphy *ibid.*].

The view of Aboriginal painting, in particular, changed during the period between the end of 1970s and the early 1980s. Aboriginal painting began appearing in the collections of Australian art galleries in the 1970s. One of the first major public presentation of Aboriginal art was at the Sydney Biennale of 1978. Many exhibitions of Aboriginal painting also started to be held in small galleries and studios. Although, the major turning point of the change concerning Aboriginal art was marked in overseas [Myers]. An exhibition called "The Dreaming" held in New York in 1988 [Sutton 1988] had a big impact. It attracted far larger audiences than expected and Aboriginal art has been very popular among international audiences since then. The Dreaming exhibition included acrylic dot paintings from the central desert area as well as bark paintings. Acrylic dot paintings began being produced in the 1970s. In these paintings, traditional designs were created with two new media: canvas and acrylic paint [Bardon 1979]. At first they were treated rather negatively and not seen as genuine in Australia. But with this success in overseas, they are widely accepted as representing a major Aboriginal art style, one which is shared by many people in the central desert area. The international interest in dot paintings led to many overseas exhibitions in European countries. And it influenced the change of the attitude to Aboriginal arts generally. Art collectors began making personal collections of Aboriginal art, and art dealers established direct personal contacts with local art advisers and Aboriginal artists. Thus, the international status of Aboriginal art altered during the 1980s. This means, Myers notes, that in Australia an admiring 'glance' towards Aboriginal culture emerged for the first time in mainstream society. Until then, the mainstream regarded Aborigines as savage and inferior [Myers 1995].

This change should be properly understood as having been influenced by the international trends. It is a well-known history that in the 20th century in the art world, African and Oceanic (Pacific Island's) sculptures were admired as primitive art and treated all together as Negro arts. The Museum of Primitive Art was established in New York in 1957.

And in 1984, the famous exhibition 'Primitivism in Twentieth Century Art' was held at MOMA (Museum of Modern Art) in New York. Before then, in 1982 a collection of primitive arts from Africa and Oceania was donated to the Metropolitan Museum in New York, and made into a permanent exhibition. These two exhibitions symbolize the changing view of 'primitive arts' internationally. They were now treated as art and given equal status within the Western art context. Thus, an expectation or favorable context for Aboriginal Art was already in place internationally, and this contributed to the success of the 1988 'The Dreaming' exhibition. This in turn influenced the domestic climate concerning Aboriginal arts.

Domestically, The Telstra National Aboriginal and Torres Strait Islander Art Award is thought to have had influence. Since 1983 it has been presented annually by the Museum and Art Gallery of the Northern Territory (MAGNT), and has been sponsored by Telstra, an Australian communications company. Aboriginal artists from all over the nation submit their works. Two judges are selected each year by MAGNT, and an Annual Grand Prize (A\$ 40,000), and four sub prizes (A\$ 4,000 each) for different sections are awarded. Sub prizes are for (i) bark paintings, (ii) mixed media, (iii) art on paper, and (iv) three-dimensional works. In 2001, there were 394 entries. From all the submitted works, a certain number are selected in the first step examination. These works, including the prize-winning works, are exhibited at MAGNT for a few months, and then tour all around Australia every year. The emeritus curator of MAGNT, Ms. Margaret West, has been in charge of the Award since the inception. In an interview with the present author, she looked back over the past and observed how small the interest in Aboriginal arts used to be, and how dramatic change in attitude to Aboriginal art has been in the last 20 years.

4 Aboriginal paintings in local context

Although paintings and artifacts from the Yolngu area, Northeast Arnhem Land are now seen as art in the Western art world as above mentioned, they have a different meanings in their local context. Paintings are owned by the patrilineal clans that are a basic component of life in this area. There are about 50 clans in Yolngu area. Each clan has its own creation stories or myth concerned with the beginning of life and earth. Although the details vary between clans, there is a common pattern: before human existence, spiritual beings emerged from subterranean, stayed world and lived a life much like human beings but on a grander scale. Their activities formed the features of the landscape, and the place where each clan's foundation

ancestor emerged and to which they returned at the end of the creation period is the major sacred site for each clan. Yolngu people hold ceremonies in which they recreate in songs and dances the ancestral beings formed. In ceremony the participants paint designs or symbols on their bodies that reproduce those on the body of the clan's founding ancestor in the creation period. These productions are not seen as personal art work but as work owned by the clan, and their expression is also controlled by the clan [Morphy 1991]. All the bark painting and other art forms have sprung from those local ritual contexts. The contents of the paintings symbolize connections between the clan and the sacred places on the land, which are the foundation of the clan identities. Making the paintings is central to the effectiveness of the ceremonies and in the hands of the senior males. While paintings at the time of boys' circumcision are for public display, the most sacred paintings used in men's ceremonies are too powerful to be seen by women and children without being heavily smudged. The bark paintings sold to the art world are generally modified from their abstract form by inclusion of figurative elements. Even then, their importance as clan property persists. Morphy reported that in the process of commercialization of the bark paintings, the different responses of modification between clans were found in Yirrkala.

In 1957, a major incident known as the 'adjustment movement' took place in Galiwin'ku [Berndt 1962]. Senior men of major clans in the area got together and erected secret-sacred poles in the public town area during one night. Previously, such poles had been closed to outsiders, and local women and children. The next morning everyone saw the monument and was extremely shocked. Many women were said to have become hysterical. The monument symbolized the acceptance of Christianity and peace between clans among which there had been continuous fighting. Underlying the thinking of those Yolngu leaders involved was the idea of an exchange. By revealing their most valuable objects which were the foundation of their society the leaders hope the mission would likewise reveal the secret of which their power and material wealth are based. This monument is locally called as a 'memorial', and still stands by the town beach. The sacred poles of some ten different clans, made of inscribed and painted wood, stand on a base made of concrete. On this base are written the names of the clans that joined the movement, and lines saying that they accept Christianity and have finished fighting each other. After the incident, there were diverse reactions within the Yolngu community. For example, at one stage, people refrained from attending sacred ceremonies, and at another, leaders of the movement were excluded from the community. Whatever the local

interpretation and valuation of the incident, it is clear at least that something had changed in attitudes towards the release of important knowledge and secret objects. It is significant that despite the incident of revealing these sacred objects and ancestral ceremonies did not lose their religious significance or cease to be held nor the sacred object cease to be made and held secretly.

After more than 40 years, the poles exposed in the monument at Galiwin'ku are weathering, and the colors are fading. Some of the poles are damaged. The secret bark paintings said to have been placed around the poles at the start are all gone. Most visitors to this town do not care about the monument and Yolngu people do not care about it either. Weeds cover it, and rubbish lies all around it. Although, whenever there is talk about creating a local museum, this memorial always becomes a focus of discussion.

5 Metropolitan museums in Australia in the 1990s

In the 1990s, several big changes took place at most mainstream Australian museums in their relationships with Aboriginal people. One of them was active programs of repatriation of sacred objects and human remains. Since the colonial era, museums in Australia and in England had been collecting various Aboriginal materials, paintings, ritual ornaments, and human remains from all over Australia. These had been stored and exhibited without caring about Aboriginal concerns or feelings. During the 1980s, the repatriation of human bones to their home communities began. Aboriginal claims were big and the world climate also pushed the museums to respond to them. The demands and responses were often quite political and even extended to the extreme case of the claim of human remains that were approximately thirty thousand years old. Now it is the policy to repatriate all the human remains to their original places [Pardoe 1996].

After the movement regarding human remains, the repatriation of secret-sacred objects followed. The South Australian Museum (SAM) was active in the repatriation of such materials from the mid-1980s to the 1990s [Anderson 1990]. This is the one of the metropolitan museums in Australia, and had a large collection of ritual objects especially sacred boards from central Australia. Sacred boards are only revealed in secret ceremonies open to male members of a group that have gone through initiation. These objects have strong connections with local myths, and are usually made from wood or stone. They are believed to be extremely

powerful and an uninitiated boy or a woman may become sick or even die if they see them.

These repatriation efforts were not always seen positively by Aboriginal people. Repatriation of sacred boards was especially difficult and led to local troubles in some cases. This was because many of the objects were collected and removed from the local communities a long time ago, and many of the original owners had died and their clans become extinct. For the repatriation of such objects, Aboriginal people needed to negotiate locally about how to handle them. Staff from SAM traveled to each Aboriginal community to discuss the possibilities for repatriation, with attention to both protocol and timing. In some cases, the participants could not reach a conclusion even after discussion on several occasions. At SAM, as one of the options offered to the people, a new system of storage was established. A special storeroom with a locked door was made. Locked lockers in this storeroom can hold secret-sacred objects from each tribe. Keys to the room and to a particular locker are kept by Aboriginal representative personnel from each group and the senior male curator of SAM. Aboriginal people can come and visit the room whenever they like, and if circumstances permits, they can request SAM to return the object at any time. Once this system was in place, some Aboriginal groups asked SAM to keep their secret-sacred objects in a locker. Some have even come to the store room to hold a ritual there [Anderson 1990]. This symbolizes a major change in relations between Aboriginal people and the metropolitan museums.

Another change in the relations between Aboriginal people and museums was seen from the end of the 1980s to the 1990s. The year 2001 in Australia was the centennial of federation. Many museums planned grand renovation of their exhibitions for this memorial year. The space given to Aboriginal exhibition was noticeably expanded, and more emphasis was given to such exhibitions in most museums. Many more museums began employing Aboriginal curatorial staff and organized local Aboriginal advisory committees, in order to incorporate the opinions of Aboriginal people into the renovations [Sculthorpe 2000]. As a result, the once common diorama style display of tools and ornaments for hunting and gathering, with a model house and human figures designed as a reconstruction of the past life of Aborigines has ceased. The museums are now concentrating on the post contact era and the situation of Aboriginal people today. The aim now is to show them as individual people living in the modern world like the 'us' of mainstream society i(1).

These changes are the result of a large range of factors. In particular,

changing place of Aboriginal people in Australia society and a concern by government to empower them in the international social climate of 'the Indigenous Peoples Year' in 1993, and 'the decade of Indigenous People' started from 1994, both marked by the United Nations. Within Australian society, even before the centennial of federation, issues concerning Aboriginal people had been continuously in the public eye. The high detention rate of Aboriginal people and also strangely many suicide or death cases of the were reported and become the social issue in the 1980s. Royal commission on this mater was formed in 1987 ii(2). Then in 1995, national inquiry into stolen generation was conducted. It was the result of big social concern about the Aboriginal children who forcibly removed from their original families until 1970s for assimilationiii (3). In 1988, the largest ever Aboriginal protest march held in Sydney on Australia Day. It was the year of Australian bicentennial cerebration and Aboriginal people from all over the continent get together to show their protest which attended by about 40,000 people. For the settlement of these matters, the reconciliation council was established between 1991-2001. And especially following the Mobo land rights decision in the high court in 1992 which recognized the prior ownership of Australia by Aboriginal people after 204 years. With this social climate, the perception of Aboriginal people in mainstream Australian society has changed gradually.

The changes already noted at the metropolitan museums thus took place during a wider change in attitudes to Aboriginal people within Australian society. Many more people now see Aboriginal culture as an important element of Australian national culture and identity, and this is being reflected in the museums. The wider change, and trends at major museums were also significant for the planning of local museums in remote areas.

6 Local Museums in Arnhem Land

In the 1970s, some moves to create local museums were already taking place in Arnhem Land. The arts and crafts centers established in each Aboriginal community in the 1970s with their art advisers not only helped Aboriginal people to promote and sell their arts but also helped raise the level of reflexivity among Aboriginal people of the value and display of their culture. Most of advisers lived in the Aboriginal communities for several years, or even longer. Forming a strong connection with the people, some of them thought that it is important to keep and exhibit a selection of such culturally valuable objects in the local context to help maintain and

reproduce local Aboriginal culture, especially as much of the best painting was done by the elderly senior men.

One of earliest such attempts in Arnhem Land took place at Maningrida in 1980 where Peter Cook, an art adviser, established the 'Djomi museum', named after the sacred waterhole of the area. Bark paintings from each clan, ceremonial objects, hunting weapons and woven materials were collected and exhibited. When Mr. Cook left the town a few years later, and in the absence of adequate funding, the museum was soon closed. By 1986 when I visited Maningrida, the museum had become like a storage facility.

Another early example of a local museum was at Yirrkala. This was also established in the late 1970s by an art adviser who planned and built an annex on to the art center as a museum. When I visited Yirrkala in 1986, the one-room museum was still operated by the art center, and five dollars charged for entry. The display was mainly of bark painting by prominent local painters. This museum has later closed because of lack of funding.

These two museums were forerunners. In both cases, the art adviser valued art works in the local area, saw their historical importance, and tried to keep a selection of the very best for the local Aboriginal people. In other words, art advisers were central to the move for local museum. At Galiwin'ku, it is said that arts and crafts used to have a high reputation, especially bark paintings and sculptures produced there in 1970s and early 1980s. And with the influence from Maningrida and Yirrkala, there was an attempt to build a museum in Galiwin'ku but it did not come true. When they started to talk about the museum, the matter of sacred-secret objects always came into the issue. Especially because of the incident of memorial in 1957, people are very conscious about the control of the sacred-secret objects of each others' clans, and it is difficult to see the agreement. Especially without the strong initiative taken by European adviser, it was almost impossible.

An art center was built at Galiwin'ku, and promoted arts widely during the late 1970s, but by 1984 it was closed. The reason for this was the desire for an Aboriginal person to run the center and with the policy of Aboriginization. When the white art adviser left in 1982, he was succeeded by an Aboriginal man. The new Aboriginal adviser was unable to manage the financial side of the job properly, issued too many bad checks and the center went bankrupt. Since then, the people of Galiwin'ku have kept producing and selling their arts and crafts by taking it to neighboring towns or cities, or by stock piling it until they receive a visit from an art advisers from a neighboring town making a buying trip.

Since the middle of the 1990s, in Northern Territory, the emphasis on local museums has become prominent. There is now a clear connection with the desire among the metropolitan museums to repatriate Aboriginal artifacts and human remains to the original communities, which I described earlier. During the 1993-94 financial year, Aborigines and Torres Strait Islanders Commission(ATSIC)v increased the budget supporting the repatriation of cultural heritage, including human remains, and promoted the building of local museums or so called 'keeping places'. 'Keeping places' is the cultural center type institution with the storage and exhibition area and for the people to have cultural activities. Many of the semi-urban Aboriginal communities build this kind of building during 1980s.

ATSIC requested the metropolitan museums to help in the establishing of local museums in remote Aboriginal communities. The local-government policy of the federal government at this time, encouraged more autonomy for Aboriginal people, so this local museum program was strongly pushed. It became one of the important duties of curators of the metropolitan museum to assist with this program. In the Northern Territory museum, a new position as an adviser for the keeping place or local museum was created in the response to the policy. Thus, there was financial support and the propelling force of government policy behind the re-activated talk about local museums. It is in these circumstances that both Maningrida and Yirrkala received the special budgets and were able to reopen their museums in 1996.

At Galiwin'ku on the other hand, a special budget of \$20,000 was obtained in 1993, to recruit a new art adviser and to reopen a new arts and crafts center. This funding was needed to rebuild the art center as the building used until 1984 had been demolished. In the course of planning for the new center, the plan to establish a museum was again discussed but again with no success.

7 Difficulties in the plan for a Galiwin'ku local Museum

Although the political climate supports local museums, and the people are eager to have one, there still no museum at Galiwin'ku. There are several reasons for this.

First of all, there was a financial problem. At both in Yirrkala and Maningrida, as we have seen, there were collections of bark paintings representing the respective local clans that had been made in the late 1970s. Compared to the situation then, the socio-economical circumstances surrounding the art market in Australia now are quite different. The

reputation of Aboriginal arts has grown both in Australia and overseas, and prices have gone up. At the same time, Aboriginal people's involvement in the cash economy has changed, and their need for cash in daily life has grown. Without an adequate budget for the museum, it is difficult to collect art works of sufficient standard from all the clans (there are about 12 main clans in Galiwin'ku at the moment). Artists do not want to donate works just to keep them locally placed, rather, they want to sell them to earn money immediately.

Besides the financial problem, there is also a problem about the quality of paintings and differences in notions about display between the Yolngu people and the art advisers. At Galiwin'ku, there were several well-known artists, whose work has been awarded prizes, or has been exhibited at galleries in the south. Not every clan has such quality artists. Curators from the metropolitan museums, and art advisers, were concerned about displaying works of very widely differing artistic standard side by side. For the Yolngu people, however each painting is equally important for the clan that owns it, and it is important to show the work from each clan on an equal footing. Yolngu people did not accept the idea of different artistic standard influencing what was displayed, and the discussion of this issue upset them. This underlines the fact that there is a clear difference in the value of paintings between the local context and the metropolitan art context from which the art advisers and curators were coming.

A further complication arose from Yolngu people's understanding that 'important' things have to be there in the museum'. For the Yolngu people, the most important objects are the ones used in the sacred ceremonies, i.e. sacred-secret objects that have restricted display. As mentioned earlier, such objects are closed to women, children, and outsiders. During discussions, the people saw a need to divide the internal area of the proposed museum into one only available to initiated men, with a lock in place all the time and a more general area where all could go. As the works of clans had to be controlled strictly, just locking them up together was not enough for the some people at Galiwin'ku. However, it is impractical to imagine someone, for example an art adviser, keeping an eye on all the materials for 24 hours each day, and there is also the possibility of art adviser being female. Thus the secret-sacred objects could not been seen as secure in the imagined system. This discussion about a museum underlines the diametrically opposed attitudes to information and knowledge in both societies. In Yolngu society, some symbolically important knowledge and objects are kept secret and is only shared among certain members of society. In the mainstream society, on the contrary, important knowledge and

objects are made as public as possible to establish the identity of owners.

Another reason why Galiwin'ku had problems agreeing to have a museum was the absence of an art adviser like those at Yirrkala and Maningrida. At these towns, the people who planned, designed and established the museums were non-Aboriginal art advisers. They valued Aboriginal culture and thought it important to maintain local artistic heritage, but this did not follow any strong demand from the local residents. As Dobb has pointed out local museums in the 1980s were built by outside initiative and most of them have since closed [Dobb 1996]. He suggested reasons for initial failure included their being perceived as private institutions, and their failure to function as a cultural center for the community. Hence they closed soon after the departure of the person responsible for their establishment [Dobb 1996]. The museums discussed here fit this pattern. In other words, if there had been such an adviser at Galiwin'ku, then a similar local museum would probably have been established.

In the 1990s, when local museums were promoted and planned by ATSIC, the project aimed to be based on active commitment among local Aboriginal people, and thus to become an institution at the center of local activities, providing a cultural/social community resource, unlike museums of the 1970s-80s which depended too much on outside initiatives. In reality, however, the situation in Arnhem Land has not changed a lot. The re-opening of local museums in Maningrida and Yirrkala were big events and local people welcomed them enthusiastically, but these occasions seem to have been enjoyed by the local people as the passing events. Neither of these museums functions in the way envisaged by ATSIC. The idea of a museum or even museum/cultural center has not taken on an indigenous one.

8 Conclusion

The move for the establishment of a local museum at Galiwin'ku has involved a few interest groups. The people at the center are of course, the Yolngu, the local Aboriginal people. They have been reacting in various ways to stimuli from outside of their society. For example, with the cash economy, they started to sell their paintings and crafts to obtain income. They negotiated and changed their way of paintings to keep their secrecy. And the way of the change were valid from clan to clan [Morphy]. They cooperated with the projects of the local art advisers to establish museums in their communities in the 1970s. With the funding offered by ATSIC, they have supported the seeking of funding to develop their own plan for

building a new institution. With all these changes though, Aboriginal paintings still have important and distinct significance within Yolngu society which is completely different from the significance of the painting in wider society.

Surrounding the Yolngu are two interest groups. The first is the Australian mainstream society and its agencies, such as ATSIC and metropolitan museums. They promoted changes and attitudes to Aboriginal people, by altering the relationships between Aborigines and non-Aborigines and had a big hand in promoting the repatriation of Aboriginal heritage. ATSIC has tried to relate this to the support of cultural local identity. From their point of view, with artifacts returned to local contexts, the support for building of local museums or keeping places was essential.

The second is so called Western art world, which sustains art markets and the promotion of arts. Since the 1980s, a clear trend can be seen in the treatment of Aboriginal work as art, after having long been seen as souvenir production [Kubota 2007]. This follows a world trend for Westerners to find aesthetic value in the 'primitive'. This interest has stimulated the production of art in the Yolngu communities and led to the establishment of a system of art centers to promote the marketing of the work. As attitudes towards Aboriginal art changed, so too were attitudes to Aboriginal people more generally changing. One reflection of this was the changing relationship between metropolitan museums and Aboriginal people. Leaching to the push to repatriate of cultural heritage.

Art advisers are standing between these agencies. Art advisers who have been almost exclusively have taken up the promotion of Aboriginal work as art in the art world of mainstream society. Many advisers tried to explain the symbolic and spiritual importance of Aboriginal works to Yolngu to mainstream society while at the same time placing them in the context of the Western art world. Some advisers also recognized the importance of keeping some of the best painting in the Aboriginal communities to support the reproduction of local culture unity by establishing local museums.

This account draws attention to the two different views of Yolngu painting. Aboriginal painting is seen quite different in mainstream society from the way it is seen in the local Yolngu context. In mainstream society, works are examined and selected according to Western aesthetics standards, neglecting the social and cultural significance to Yolngu which is the most valued aspect of art in the local context.

Another discrepancy is the difference in attitude towards information. In mainstream society, it is understood that interesting, valued or prominent information or knowledge - like that embodied in art, is to be documented

and is expected to be made public. This is a widely accepted attitude, and by making art public, it is believed that people can share an understanding of the symbolic cultural meaning. According to this view, the release of culturally symbolic and representative information or knowledge to others functions as the ground for shared identity. In Yolngu society, however, there is a different attitude. They generally restrict access to information. The release of valued knowledge is strictly limited to certain members of each clan by age and gender to guarantee their special membership or role within the society. Men in this society gain access to special knowledge after initiation and passing through a number of age-grading ceremonies. The social solidarity among them is strong, and maintaining the secrecy of their information is a strict obligation. For Yolngu people the knowledge that functions as a foundation of their identity is not to open, public, and shared. Symbolic objects used in rituals are hidden from all except authorized participants in secret ceremony. Many urban Aboriginal people, however, now have the idea that culturally important knowledge should be, and objects can be made open to support and strengthen their cultural identity, but this is a Western concept, contradicting the Yolngu attitude.

After sorting through the issues, we can realize that the memorial might have a different meaning too. For visitors to Galiwin'ku such as art dealers, museum curators and anthropologists, the memorial is obviously to be valued as at least an historically important monument. When they see it fading with time and being neglected, they begin to talk of restoration. This discussion often leads to talk about a local museum. They see the memorial as a sign that the Yolngu people had released their secrets to the outside world not realizing that secrecy about these same objects remains vitally important to the people.

As a result of all the difficulties we have seen, the plan for a local museum in Galiwin'ku has still not been realized. However, once again moves are made to establish a museum at Galiwin'ku. The current plan, in which outsiders are strongly involved call for a cultural knowledge center with a Library and a keeping place for sacred objects. Whether these plans will be successful and overcome the difficulties that have faced the previous attempts, remains to be seen.

The disfunction between Yolngu perspectives on their own cultural practice in respect of painting and that of Westerners, lies at the heart of the failure of local museums to flourish. Not only is that the difference in attitude towards the sharing and distribute of knowledge but also Yolngu have, as yet, no real reason for displaying aspects of their material culture in a local museum, other than, perhaps, the generating of income. Given

that the possibilities for generating substantial income do not exist, no real motivation exists. Painting is still part of their everyday social and cultural practice and placing it in display abstracted from the context in which it is made and displayed, serves no function. The rhetoric of cultural maintenance is a Western one and not one that belongs to the Yolngu, even though they sometime bemuse the young people's failure to behave in the traditional way. They have no strong reasons to oppose local museums, provided the importance of not displaying some items recognized, but by the same token they have no strong reason of their own to support them.

At the end, I would like to point the possibility to interpret the sequence that the Yolngu people do not have the local museum as 'soft resistance'; a non-positive and creative form of resistance [Matsuda 1999]vii.

With the plan of the local museum, they obediently consider plans showed to them by metropolitan museums or governments, and debate the matter over and over again, but without any concrete result. This withholding should be understood as Yolngu people's refusal. They have passively refused to accept the Western frames concerning art and knowledge by not having the local museum. They are dodging the imposed frame with the 'soft resistance'. By choosing not to release their materials within the framework of a local museum, they are asserting that their own understanding of their symbolic relationships between arts and the land and myth. That is far more important and valuable to them than the Western standard of art and presentation of art. By this, they may also be trying to avoid seeing their works placed in a context where individuality and personal authorship are highly valued.

The characteristics of Yolngu arts that are maintained by 'soft resistance' can also be a possible contribution to post-modern art. Western modern art in the postmodern era is struggling to innovate or achieve relevance [Marcus & Myers 1995]. There are expectations for Aboriginal art, that was previously seen as 'primitive art', - they are now marginal arts that maintain strong and original connections to particular places and people - connections and relevance that are generally lacking in the Western art world.

Bibliography

Anderson, Christopher 1990 Australian Aborigines and Museums - A New Relationship, Curator Vol. 33 No. 3

Bardon, Geoff 1979 Aboriginal art of the western desert, Adelaide: Rigby.

Berndt, Ronald 1962 An Adjustment Movement in Arnhem Land, Paris: Cahiers de L'Homme, Mouton & Co.

Cooke, Peter 1983 The Craft Adviser's Role in the Battle against Headless Crocodiles, In Loveday, P. & P. Cooke (eds.) Aboriginal Arts and Crafts and the Market, the Australian National University North Australia Research Unit Monograph, Darwin.

Dobb, Roger 1996 ATSIC Programs for Extension Services to Aboriginal & Torres Strait Islander Keeping Places/ Community Museums and Cultural Centres, COMA, (Bulletin of the Conference of Museum Anthropologists), No. 28.

Kamata, Mayumi 2002 'Aborigines in the Nation-State' in Koyama, S & S. Kubota (eds.) "The indigenous population in multicultural nation - Australian Aborigines Today" Sekai Shiso Sha. (In Japanese)

Keen, Ian 1994 Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion, New York: Oxford University Press.

Kubota, Sachiko 1996 'The day women recite mythology' In Stewart, H. ed "Gatherers and Hunters today" Gensho-sha (In Japanese)

Kubota, Sachiko 2000 'Half a century of relationship between Australian Aborigines and the Christian missionaries - Memories of Yolngu people, northeastern Arnhem Land' In Yoshioka & Hayashi (eds.) "National Museum of Ethnology Bulliten" Special issue vol 21.

Marcus, George and Myers, Fred 1995 The Traffic in Art and Culture: An Introduction, In Marcus, G. & F. Myers (eds.) The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology, Berkeley: University of California Press.

Morphy, Howard 1983 Aboriginal Fine Art, the Creation of Audiences and the Marketing of Art, In Loveday, P. & P. Cooke (eds.) Aboriginal Arts and Crafts and

the Market, the Australian National University North Australia Research Unit Monograph, Darwin.

Morphy, Howard 1991 *Ancestral Connections* Chicago: The University of Chicago Press.

Matsuda, Motoji 1999 "The City in resistance - From the world of migrants in Nairobi" Iwanami Shoten (In Japanese)

Myers, Fred 1995 *Representing Culture: The Production of Discourse(s) for Aboriginal Acrylic Paintings*, In Marcus, G. & F. Myers (eds.) *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*, Berkeley: University of California Press.

Pardoe, Colin 1996 *Why Physical Anthropology and Why Now?* COMA, (Bulletin of the Conference of Museum Anthropologists), No. 28

Peterson, Nicolas 1983 *Aboriginal Arts and Crafts Pty Ltd: a Brief History*, In Loveday, P. & P. Cooke (eds.) *Aboriginal Arts and Crafts and the Market, the Australian National University North Australia Research Unit Monograph*, Darwin.

Scott, 1985 *Wepons of the Weak: the Everday Forms of Peasant Resistance*, Yale University, Press, New Haven.

Sculthorpe Gaye 2001 *Exhibiting Indigenous histories in Australian museums, National museums: negotiating histories (conference proceedings)*, National Museum of Australia.

Sutton, Peter 1988 *Dreamings: The Art of Aboriginal Australia*, New York and Ringwodd, Victoria.

Yoshida, Kenji 1996 *The descent of the presentation of the 'culture'* In Aoki et al (eds.)
Iwanami Cultural Anthropology vol 12 Iwanami Shoten (In Japanese)

ⁱ For example, at the National Museum of Australia in Canberra which was opened in 2001, about one quarter of the whole permanent exhibition area is occupied by Aboriginal materials, under the title of 'First Australians'. At the entrance of this section, a TV monitor video

showing various 'first Australians' Including Aborigines of mix descent, indigenous people from all over Australia are featured in it. They are introducing themselves talking about their history and local everyday life, in an apparently endless sequence.

ii Royal commission was established in 1987 to inquiry into the circumstances concerning Aboriginal Deaths in custody. And the report was submitted in 1991.

<http://www.deathsincustody.com/windex.html>

iii About the stolen generation, in 1995, the commission was established for national inquiry for separation of indigenous children from their families. And the report was submitted in 1997.

<http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen/>

iv It is said that the Aboriginal art adviser at the time issued dishonored checks under the pressure by his clansmen in order to buy up their works. Eventually, the account for the art center was closed and the budget discontinued (personal com.). It is a fairly common to hear that Aboriginal men managing a modern institution struggle in their relationship with the clan.

v ATSIC (Aborigines and Torres Strait Islander Commission). This was established in 1989 as a committee for administration under the federal government. The Commission makes decisions about many matters and distributes the finance concerning Australian indigenous peoples [Kamata 2002].

vi Regarding Aboriginal work as art has been an obvious trend in Australia and overseas since the 1980s, and the work has been seen by some as modern art and by others as primitive art [Marcus & Myers 1995].

vii In the discussion of the 'weapons of the weak', Scott re-examined everyday practice of socially and economically 'weak' people's, and argued that they can be seen as a personal resistances although it is not organized nor active [Scott 1985]. From this discussion, Matsuda argues that some of these resistance practices can be called 'soft resistance'. Soft resistance, he argues, is not the just the passive minimum living practice that incidentally serves as resistance as 'the weapons of the weak', but a practice that has some deliberately creative aspect. He sees the autonomy of structurally suppressed people among their practices as resistance, and at the same time, these practices produce something quite unexpected creatively, apart form the intention of the people in power [Matsuda 1999].

Indigenous Knowledge and its Importance — Cycads in northeastern Arnhem Land, Australia —

1 Introduction

In this paper, I will discuss the usage of cycads nuts in Arnhem Land in Australia. Multiply usefulness of the plants is the focus of this paper, and actually many plants are useful for human beings in many ways. But when we say that some plant is useful, what exactly do we mean by that? When I say cycad is useful, what do I mean? When you think that by the word 'usefulness', we automatically mean that something valuable as food or tools, in other words, we mean something which have economical benefit for us. But is the usefulness should only mean the economical benefit or the value of money? Is this really the self evident thing? As Ikemoto in this volume have pointed out referring to Amartya Sen's capability approach, utility for human development should not be measured just by the economical value [Ikemoto 2004]. If what is valued or regarded as important varies according to the society and situation, then what is the really useful and meaningful plant for the human being?

In this paper I will briefly discuss about the various utilization of Cycad plant in the world at first. And then look into the case and its change in Arnhem Land in Australia.

In northern Australia where I conducted my research, the usage of the cycad is quite limited. Although cycads are still in use as food source and seen as quite important in various reasons which I will describe in detail, they only use the kernel of seeds and the other utilization are not known. In addition, they are regarded as delicacy rather than emergency provisions in the area. In this paper, I will discuss about the use of cycad nuts, carbohydrate food in north Australia among hunting-gathering people in the coastal semi-tropical area where the traditional food usage is still active using modern equipments. Although the big changes of the life and diet occurred since the contact with European society from the beginning of the 20th century, people are still keeping emphasis on the traditional way of life and the value concerning it. Cycad nuts, because of its unique poisonous trait, it has been put the substantial interest upon by the archaeologists and anthropologists

alike. I will explore the peculiarities of its use among Aboriginal people and also the change and its impact on their society. Then, after the description and comparison, I will discuss about the 'multiply usefulness' particularly concerning the cycads.

2 Cycads use in the world

Cycads have been identified as an important food resource for number of traditional societies in the world in tropical and sub-tropical zones. All cycads are 'in a single family, *Cycadaceae*, with nine genera (*Cycads*, *Encephalartos*, *Stangeria*, *Bowenia*, *Macrozamia*, *Ceratozamia*, *Dioon*, *Microcycas* and *Zamia*) and about 100 species [Thieret 1957]'.

They are used mainly as a source of food starch - a kind of carbohydrate, either from the seeds or stems. They are particular importance as a source of sustenance in the time of starvation or food shortage, or in the area where the food source is limited. In Amami-Oshima in Japan, for example, it is noted that it was an important source of food especially when other crops fail through drought, floods or typhoon damage [Thieret 1957].

Starch which derived from the stems of cycads often referred as sago or arrow root, which used as one of the main diet widely including New Caledonia, Timor, Indo-China, Malaya, Amami-Oshima, Ryukyu, India, Burma, Fiji, Solomons, Mariana, Guam, Colombia, Mexico, East Africa, Florida and in Madagascar. Seeds are eaten in Andaman Islands, New Caledonia, Fiji, Singhalese in India, Java, Guam, Comoro Islands, among others, and starch were even brewed into Sake in Ryukyu area.

Beside the use of cycads as food source, various utilization of the plant is reported. They are utilized as gum yielder in Australia, are also known to contain oil, which was said to have been used in Okinawa during the food crisis during the WWII. They are cultivated as horticultural plants, fiber (fluff from the base of leaves) are used for stuffing of pillows or woven into various utensils. The export of the leaves for decorative materials to States were once an important industry in Okinawa area [Thieret 1957]. In Asian countries, wood is valued for the manufacture of boxes or plates. In Ryukyu islands, the leaves of cycads were used as fertilizer for rice and sugar cane.

The medical use of cycad is also widely practiced. In Cambodia they

use it as the dressing for wounds (mucilaginous terminal bud is used), in India as anodyne (male cone scales). In Whiting's paper at least 33 different external uses as medicine are reported [Whiting 1963]. The medical utilization of cycad are also reported in Dominica, India, Cuba, Mexico, Indonesia, Guam, Manus, Philippine, Indochina, China, Guatemala, Malaya, Ryukyu, Amami-Oshima, Madagascar, and Venezuela. Followings are some of the common uses of the cycad in folk medicine. Teas and beverages extract form the nut are prescribed as purges, pin depressants, and emmenagogues. The grated fresh seed is recommended as external remedy. They are good for removal of old scars, as styptic, and good for insect and snake bites and boils. Although, these efficacies are not explained by any pharmacological or chemical research [Whiting 1963].

As above description shows, multiply usage of cycads are known in the various parts of the world.

3 Cycad use in Australia

In northern Australia, cycads (*Cycad armstrongi* and *Cycad media*) are known to have been used by Aboriginal people as food source for a long time. In southern parts of Australia, it is said that *Macrozamia* was in use. Both genera found in various archaeological sites in Australia, dated back at least to 4300 years ago [Beaton 1982]. In southern part, most of the Aboriginal people ceased to use those food sources long time ago, but in northern part of the continent some of them still utilizing them. This is due to the difference of historical experiences. In the south, white settlement started in 1800s, and Aboriginal traditional life had changed rapidly since then. Whereas in the north, contact with the white population started only in the beginning of the 20th century.

In Australia any deliberate activity to increase the productivity of the plant is not found. As the cycads grow wild in grove, it is assumed that collection is convenient but it is not known any kind of initiative procedure has been taken for its propagation. Only the possible measure known is the fire. It is a widely known account in Australia that Aboriginal people use the fire actively and intentionally in the bush. They fire the bush intentionally at the end of wet season. They say that they 'clean' the bush by using fire. Actually it is very difficult to walk around the bush for hunting when the

area is not burnt for a long time. Once burnt, many plants are regenerated and it is easy to walk and find the food which you are after. As the result of long burning tradition, many of the plants in Australian bush adapted to fire, and they need fire to regenerate. Use of the bush fire is still an ordinary act in northern Australia. It used to be seen as an irrational act of savages by white Australians and they often prohibited them from firing. But now many of the archaeologists see it as a strategic use, calling 'fire-stick farming' [Jones 1968]. With the particular reference to cycads, the differences in productivity between 'natural' and fire-managed groves can only be crudely estimated and slightly it is more productive in burnt grove. Beaton suggested that 'the fire might tend to synchronize seed production' [Beaton 1982].

It is unique of cycads that it has high toxicity. It is known by ethno historical and ethnological study, that Australian Aboriginal people had been using both fire and water in a complicated way to detoxify the cycad nuts. Several different ways of de-toxification methods is reported by several researchers [Harvey 1945, Beaton 1982, etc]. The preservative nature of cycads is also noticeable. It is worth emphasizing that it is very rare food as an Aboriginal diet which can be preserved for long time and with intention among the people [Harvey 1945].

1) The treatment of cycad nuts and its use

In northeast Arnhem Land, coastal area, Aboriginal people utilize *Cycads armstorongi* as their food source. The fern-like plants, about 1.5-2 meters high, grows in the bush in grove. Usually 20 to 30 nuts, the size of the table-tennis ball, are bore at the root of the crown. Fruiting season is from July to December.

As mentioned earlier, cycads have toxic nature, methylazoxymethanol (MAM) [Whiting 1963]. It has to be removed for usage as food. Elimination of poison from cycad nuts in the course of food preparation is essential and complicated procedure. So the process of the food preparation of cycad nuts is long and needs accumulated knowledge. In Australia, Aboriginal people know well about the nature of the toxicity. The following procedure, according to my own observation and other literatures, is common in the area [Meeham & Jones 1977], Peterson per.com]; collect

ripe seeds, remove the discard fleshy husk and inner seed coat, dissect seeds (crush seeds), leach seeds in water, grind the seeds into paste, and roast.

The following are details of the procedure by my observation in 1987 in northeastern Arnhem Land.

Baniya, the senior woman in her 60s then, who has extensive knowledge about the natural fauna and flora and its use decided to show me the procedure of making *warraga*, the cycad cake upon my request. With Baniya and other three women and children, we drove into the bush by truck. Cycads are found in groves, we stopped at a particular area according to Baniya's direction. Women spread and started collecting seeds. The collection is rather easy job, as the nuts are grow about your height, and being picked by hands. One record reports that 13 kg of cycad nuts were found in the grove of 10m x 20m. On that day, a group of women of four (including me) stayed there for about 2 hours and collected two bag-full of nuts. The bag is about the size of 50cmX100cm.

In the course of the collection, Baniya sometimes picked up the old seeds on the ground, saying that it is over one year old, clack open and ate the seed directly. She said that the toxic has been removed by fire. Beck reported that in their study in the area not far away from my studied place, this is the more common way to eat cycads than processing newly picked nuts. In this paper, the toxicity of the old nuts was examined and reported that they were detoxified [Beck et al. 1988]. But in my observation, Baniya is the only person did so, and told me that you have to '*malangi* (knowledgeable)' to do so.

Next day of the collection, in front of the house in the town, the procedure of the de-husking of seeds started. Using stones, wood or steel whatever available around the house, women de-husked the individual nuts. Each nut is placed by left hand on a flat board or a rock and hit by the utensil to break open. Baniya who is in charge of the whole procedure, occasionally helped by other women, mainly did the work. Two girls in the family age of 8 and 10, mostly interested because of my presence, also helped sometimes. The fresh husk is about 3 mm thick. After de-husking, the brown coat of the kernel will be removed, then, you will get the white kernel. As they have to de-husk the seed one by one, the procedure is quite time consuming. Baniya

did the most of the job, and she had to spend four days almost exclusively for this. In the whole procedure, she was quite concerned with washing of hands after the job. Especially when the children or I was helping, she brought us to the tap after the job. Gave us soap, which is the very rare thing to see in their house, and ordered to wash hands thoroughly, which all the women did for themselves too. It shows their common knowledge of the toxic nature of the plant.

On the eighth day, a few days after finishing de-husking, a group of women including Baniya and children drove to the seashore, which is about 15 minutes drive from the town. They brought the big bag of de-husked nuts with them, and they started to crush the de-husked nuts slightly using stones. Baniya told me that the nuts have to be dried a bit before this procedure. It took whole day by four women to finish crushing. And in the course of it, Baniya ordered other women to check the nuts which are either too dry or not dry enough, which are set separate from the pile of the nuts and discarded afterwards.

The next day, Baniya told me to drive. We drove into the bush with the bag of nuts for about 20 minutes, found a spring not so far from the sea. The natural spring with drinkable water was about 1meter in diameter and about 2-3 meter deep. She put the bag into this spring and left it.

After 6 days, we drove back to the spring. The spring was in full of white bubbles, and when Baniya took out the bag it smells of strong ammonia-like. She said the nuts had spewed up the poison. She checked the nuts with tasting of a bit, and said it is all right. If it is not right, she said that she would return it to the spring and leave it for a few more days. She also told me that they wouldn't use the spring until the next year after big water (wet season) will wash out the water.

Next day, we drove into the different seashore about 10 minutes away from the township. Members were Baniya and three women and I, without any kids. They put the seeds into a bucket containing water, take a handful of amount out each time, squeeze them by hands and put onto the flat stone, and start grind them by a rolling the other stone. Women used the special stone tools, which had been left at the site. The flat stone is about 40cm in diameter, which has a slight depression in the center, and the grinding stone is ellipse-shaped (egg-shaped) about 30cm wide. They sit in front of the flat stone and move the grinding stone back and fourth on the flat stone by hands,

grinding the nuts into paste. They took turn to grind the seeds, as it is quite exhausting job.

After about an hour they started grinding, one of the women started gather a lot of logs and sticks and started the big fire not so far away from them. Baniya took out a bundle of about 20 cycad nuts which were set separate from other crashed nuts. I did not realized about the existence of it by then, but apparently, Baniya put this paper bark bundle in the big bag when they put it in the spring. She put it in to the sand under the fire. After 20 minutes or so, she took out the bundle and the people present shared them while working.

After about 4 hours of the grinding, they put the grinded paste on the sheet of paper bark, rap it into a bundle and tie it around by the string of pandanus leaves. The bundle is about 30 cm long, 15 cm wide. They put the 4 bundles into the ash of the fire. It took about an hour to bake. They continued the procedure and baked 8 bundles of cycad nuts loaf this day. The next day, they continued the same procedure again and finished 12 bundles altogether. In the end, the whole procedure of making cycad loaf has finished. It took 16 days, and 19 total numbers of man-days.

2) Other Important utilization of Cycads

In Aboriginal society, the spiritual life is placed a significant importance. Patri-lineal clans which is the basic groupings of their social organization owns individual creation stories and rights concerning it, such as songs, dances, paintings and symbols. These creation stories and the ceremonies concerning them have crucial importance in their life. In the ceremonies they enact the travels and the occurrences of the creation stories. They spend big emphasis on the ceremonies. Those creation stories, rituals and music and paintings concerning them are owned by each clan and are regarded as the essential core of their culture. It is said that cycad have several important roles in those important ceremonies in two ways.

First, cycad is one of the main 'dreamings'; the totem of the creations stories. Second, cycad is said that it is a symbolically important food for the secret-sacred ceremonies, such as *Kunapipi*.

Cycads are said to have been found and collected by the female creation ancestor in their creation story. In the ritual, they sing and dance for this ancestral woman. Because of the story, cycad loaf is placed important

mythological symbolism. In *Yolngu* society, each patri-lineal clan owns creation stories talking about the origin of the clan and their land. And the main characters of their creation stories are called 'dreamings'. The dreamings vary according to clans, some are animals such as crocodile, kangaroo, shark, various kinds of fish and bird and insects. Others are various kinds of trees, plants, and particular rocks, places and even the features of the climate. Cycad is the one of them. It is the dreaming of the *Wangurri* clan and *Gumatji* clan. These clans have special rights concerning dance, music and paintings of cycad tree, nuts, and loaf. It is their ceremony where they use cycad loaf most.

Not only that cycad is one of the main dreamings mentioned in the stories, it is used as the symbolical food in the ceremony. For example in the *Kunapipi* ceremony, young boys who finished their circumcision in the previous year, are treated as the novices and went through special procedure. Women make the loaf of cycad nuts for the last day of this ceremony. Men took the loaf to the men's segregated ceremonial ground and 'sing' for it with 'big (sacred-secret) name'. By doing so, the cycad bread is turned into very sacred and powerful food. Then men ate the bread communally. Although the senior men in the ceremony eat the bread, it is understood that it is the ancestral woman who eat it. After eating the bread, men return to the women's public ground and announce them 'Ancestral woman ate the bread, she ate too much and felt full and vomit the novices (boys) who had been swallowed by her.' And novices painted up by red ochre were taken back to the public camp [Warner 1958].

The importance of the cycad for their society can also be seen from the detailed variety of their names. Most common word for cycad tree, nuts and bread is *warraga*. But there are other names; *ngathu*, *dingu*, *dhumal maapikani*. The trunk is called *baang*, male cone is *gutkut*, leaves are *madakani*. The nuts are called *ngalkarang*, internal kernel is *dhorrang*, the nuts after soaked is called *lami*. Also, the cooked bread is called differently according to their size. The biggest one is *buku-lumbak*, long loaf is *ngurrumirr*, and small loaf is *balayin*.

Not only the mythological and spiritual importance of the cycads mentioned above, it is said that cycad is the convenient food for the time of ceremony. As so many people get together for the big ritual for sometimes over a month, it is difficult to support the people. But with this bread, which

keeps for a long time, it is possible to prepare and keep for the ceremony.

Cycads' preserving nature are recognized and regarded highly by Aboriginal people. But it is never known that they store it for the time of the starvation. Any intention neither known to reserve the grove in case of emergency. Besides, they do not regard it as the substitutional food, which is seen less preferable, but see them as delicacy. Instead, preserving nature of the food is utilized at the time of large gatherings such as rituals/ceremonies, which cause the hunger. In Australia, cycad nuts are extensively used especially in the time of huge gatherings, especially on the occasion of big rituals. In Aboriginal society, rituals are vital focus of the spiritual life and it goes on sometimes for over a month. For the 'big' and meaningful ceremonies, many people get together at one place from far distance. At such times, awkward food shortages could occur were it not for some locally abundant natural harvest such as that provided by the collection of seeds from cycad groves. This hunger can be said to be caused by the social/cultural activity not by the natural disaster. They gave an important and symbolical meaning to cycads by emphasizing its mythological nature and made it into a sacrament food symbolizing the end of the ceremony. It is reported that in central Arnhem Land area, women and uncircumcised children are prohibited to eat them as they are regarded as mythologically sacred [Issacs 1987].

I am not sure about to what extent they actually prepare or store the bread for the people coming in. It seems a very labor-consuming job to do so, if people are trying to support whole people. But it is true that in the time of the ceremony, food shortage often happens. When I was visiting funeral ceremony in 1990, there was a tension between the several clans concerning the person's death, which is the quite common occurrence at the time of any kind of ceremony where people from many different clans get together. Because of that, it was very difficult for us visitors, to go for hunting in the daytime or even moving around the camp freely. As a result, we run out of the food, so as other visiting clans. We hardly had anything to eat for last 2 days during the funeral.

We see that the utilization of cycad is plentiful especially in the ceremonial and mythological symbolism.

4 The Change of the usage of Cycads

In the observed case which I described in the section 3-1), they made loaves of cycad cakes on my request, and there were not any ritual concerned. Actually, cycad is not a daily food anymore in the area. Although people enjoy eating and are very popular, many women say that they do not know how to make them. Baniya told me that she would send one loaf over to her relatives living in the next community about 50 km away. This shows that cycad loaf is now a novelty.

In this area Christian mission started to establish their settlement since 1920s. The central settlement of my researching area was established in 1942. Since then, Aboriginal people started to be commoditized gradually. Especially since the 1970, when Aboriginal people started to get cash directly from the government, the cash economy have big influence on them. A big super market was built in the township and basic food is readily available in the shop.

As I already mentioned briefly, now in the Arnhem Land traditional use of plants are declining rapidly. Wild flora, such as tubers, nuts, fruits which are abundant in the bush are not in the every day's diet. Although they gather them and eat them from time to time, normally they eat bread or damper made from flour purchased in the shop [Kubota 1990]. Even in the ceremonial situation where they need communal eating of cycad, they say that they seldom eat real cycad. Instead, they eat damper made from flour bought in the shop. Important point here is that they still call this bread as *warraga*, (cycad loaf bread).

With the introduction of market food and modern equipment, the traditional food gathering has changed [Altman 1984]. Altman examined and said that whereas the hunting of the wild animal is increased because of the modern equipment, the use of wild plants has declined and replaced by the flour purchased at the store. But according to my observation, women's gathering did not decline altogether. Gathering of shellfish, eggs, reptiles, and fish by women are still very active, and may be increased even as well as men's hunting activities. Only the utilization of plants is declined specifically. Main reason of this decline, from my perspective, is due to the time and labor consuming nature of the processing of wild plants. According to my rough calculation, whereas making of the cycad loaf needed 19 total number of men-days, making of the damper needed 0.5. This can be the main reason for

them to stop the utilization of wild plants almost altogether and concentrate themselves to use flour.

5 Conclusion

From the above examination, the two important features of the cycad usage in Australia can be pointed out. First, Aboriginal practical usage of cycads is rather limited compare to other parts of the world. Although they are highly appreciated as food, its use is limited to nuts only, and they do not utilize any other part as food at all. They do not use trunk or leaves. Other utilization besides food is not known either. Medical utilization which is quite widely seen in the world is not known. They do not produce any materials from the cycads. Although the nature of the perseverance is known, they only use it for the time of the special social occasions. They do not prepare them for the time of the crisis. The recognition of cycads as emergency plants is not known either. In other words, they use only cycad nuts as daily basis.

Second, the cycad are placed a special symbolical importance upon in Aboriginal society. Instead of utilizing the plants as natural food resource ultimately, they place the symbolical importance concerning the creation story. They make the bread especially for the ceremony, and they give them mythological importance and eat them communally at the end of the ceremony as sacrament. Cycad is also the 'dreamings', the main characters of the creation stories which are owned by the clans. Cycad the natural plant, food and medical resource, is turned into the culturally significant symbol which can be called as cultural resource in Australia.

After the social change, especially by the introduction of cash economy, Aboriginal usage of wild plants including cycad changed drastically as we have seen. The single practical usage of the plant, cycad bread is now almost lost. We can say that the first feature mentioned above is lost after the economical change, whereas, the second feature is continuing strongly. Modern situation concerning cycad can be summarized as: the practical usage of cycad nuts as food source is lost; the cycad loaf is no longer used as sacrament in the ceremonies, but they re-name the flour bread into *warraga* (cycad bread), so the symbolical importance of the cycad is being kept. As we have seen with the terminology, the detailed knowledge about the cycad is

kept. The practices concerning cycad as one of the 'dreamings' are continued very strongly in the ceremonies and various occasions. Its social and cultural importance remains and functions as the cultural core very strongly.

The practical multiple use of cycads as natural resource was not found in Australia, in other words, they did not utilize them multiply in economical meaning. And single practical and economical usage is even lost after the change. But it does not mean that the cycad is not useful. On the contrary, they are crucially important plant especially in the mythological meaning and one of the central key for their culture. In Aboriginal society, cycad has played the multiple layers of symbolical meanings for a long time. Most importantly, even after the economical change, when the practical usage is lost, this symbolic multiple layers of the spiritual importance are kept and it may function as the core of their cultural identity in the near future. In this meaning, the cycad has the real utility for the richness of their culture even if it does not have economical value.

References

Altman, J. C. 1984 The dietary utilization of flora and fauna by contemporary hunter-gatherers at Momega Outstation, north-central Arnhem Land, Australian Aboriginal Studies, no.1: 35-46

Beaton, J. M. 1982 Fire and Water: Aspects of Australian Aboriginal Management of Cycads, Archeology in Oceania, Vol. 17 No.1. 51-58.

Beaton, J.M. 1977 Dangerous Harvest: Investigations in the late pre-historic occupation of upland south-east central Queensland. Unpublished PhD thesis, Australian National University.

Beck, W., Fullagar, R. and N. White 1988 Archaeology from Ethnography: Aboriginal use of cycad as an example In Meeham, B and Jones R eds. Archaeology with Ethnography Australian National University.

Harvey, A. 1945 Food preservation among Australian tribes. Mankind 3, 191-2.

Ikemoto, Yukiko 2004 From Multiple to A Singular Usefulness: Coffee in Vietnam,

Takeshi Matsui & Saloj Aungsmalin eds. "Multiply Useful Plants : Cultural Meaning and Economic Importance"

Issacs, J. 1987 Bush Food, Weldons Pty Ltd. NSW, Australia

Jones, L. 1968 Fire-stick farming, Australian National History, 16, 224-228.

Meehan, B. & Jones R. 1977 Preliminary Comments on the Preparation of Cycas Media by the Gidjingali of Coastal Arnhem Land, In Beaton, J.M. Dangerous Harvest: Investigations in the late pre-historic occupation of upland south-east central Queensland. Unpublished PhD thesis, Australian National University.

Thieret J.W. 1957 Economic Botany of Cycads, Economic Botany Vol.12, 3-41

Thomson, D. F. 1949 Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land, Melbourne

Warner, L. 1958 Black Civilization Harper Torch Book

Whiting, M.G. 1963 Toxicity of Cycads, Economic Botany Vol.17 No.1, 271-302

Indigenous peoples, Nation-state and Identity

1. Introduction

In this paper, I will examine the relationship between the Nation-State and Indigenous people, specifically Yolngu people of Australia, from the perspective of their culture being a national "cultural resource." I define 'cultural resource' as 'those cultural objects or activities which can be utilized for the purpose of betterment of the given situation'. By using this concept, I believe that the process of conversion of Aboriginal cultural practices can be understood more aptly.

The concept of 'cultural resource' resembles Bourdieu's concept of 'cultural capital', and the two could be confused easily, so it is important to clarify the difference. 'Cultural resource' which I understood as a broader concept than 'cultural capital'. The difference is that whereas 'cultural capital' is the 'proficiency in the consumption of and discourse about generally prestigious cultural goods', but 'cultural resource' refers to 'any forms of symbolic mastery that is useful in a specific relational context.' [DiMaggio 1991] . In other words, 'cultural capital' presupposes the social group which has and occupies the system, such as high culture society which can evaluate the socially symbolic things, and the symbolic economy. On the other hand, 'cultural resource' can be found in all social contexts and has no direct relationship to such social ranking. To put it concretely, 'cultural capital' as Bourdieu emphasises produces 'distinction', which is tied authority, and high culture, while 'cultural resource' is decentralized, generalized and without direct links to social hierarchy. It is quite possible for a cultural resource to become part of cultural capital but I will discuss why it is more meaningful to focus on the cultural resource.

The indigenous population has been seen as an economic and social burden on the state through out the twentieth century. However, in the last 30 years, attitudes to Aboriginal people in mainstream Australia have altered substantially. These changes have been driven by both local and international influences. I will explore the interrelationships between the

Nation State and indigenous people in Australia from the perspective of how the productive mutual dependence around Aboriginal culture has developed. As Aboriginal culture has become central to Australian national identity so the State has become increasingly available to Aboriginal people for cultural projects. In the historical change, the process of the Aboriginal culture to be found as useful cultural resource in 1980s then in the late 1990s some part of them were transferred further into cultural capital will be pointed out.

2. Change in the international arena and in Australia

In international politics, the end of the 20th century has been a time when indigenous matters have come to the forefront. In 1982 the 'Working Group on Indigenous People' was set up within the 'Subcommission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities of the Commission of Human Rights' in the United Nations. The year 1993 was declared as the International Year of the World's Indigenous Peoples, and subsequently 1995-2004 was designated as the International Decade of the World's Indigenous Peoples. Then in 2004, the United Nations General Assembly proclaimed Second International Decade of the World's Indigenous People to commence on 1st January, 2005. Thus international circles have attached great importance to indigenous matters for the past few decades. Over the last decade the Working Group has been drafting a 'World Declaration on the Rights of Indigenous People' which was released in 2006.

During this same period, indigenous people achieved recognition in a number of countries. For example, in Canada the Nunavut agreement was signed in 1993 and by 2007 the territory will be self-governing by Inuit people. In Norway and Sweden, the Sámi diets that had been set up in 1950s were expanded in 1990s. In New Zealand, the Treaty of Waitangi Tribunal that had been established in 1975 had many beneficial outcomes for Maori people during the 1980s and 1990s. And in Japan in 1997, the so-called the new law for Ainu; the law for promotion of Ainu culture and for education and expansion of knowledge concerning Ainu tradition, was enacted.

Within Australia a number of important changes and events took place in this same period for the indigenous people that were partly influenced by these international changes and which helped, independently, to greatly raise the profile of Aboriginal people and their culture within Australia.

Although the political changes in the international arena had influential impact, the changes in the local Australian situation did have important influence at the same time. The attitude to the Aboriginal people in Australia started to change from around the early 1960s, the period when Aboriginal people formally achieved equal rights with other citizens. A major symbolic milestone was the national referendum held in 1967 which demonstrated very wide support for changing the constitution to include Aboriginal people in the national census and which made possible for the Commonwealth government to legislate nationally on Aboriginal issues.

Another important change to policy was concerning land rights. Lobbying for land rights since the early 1960s had created some public awareness of Aboriginal concepts about land ownership based on their creation stories, their sacred places and rituals. This understanding became much more widely shared among the Australian public as a result of the Gove land rights case. Court case commenced by Aboriginal people of Yirrkala, in eastern Arnhem Land protesting against the mining in their country. The judgement was delivered in 1971 and Aboriginal people lost the case [Wells 1982] but to many this seemed palpably unjust. At the Federal election in the following year 1972 recognition of Aboriginal land rights formed part of the Labour party's platform so that when they were elected after 23 years, a rapid change took place in policies relating to Aboriginal people. A policy of self-determination, which meant, in theory that Aboriginal people would have a great deal more say about their future.

The year 1988 was the bicentennial year of the first fleet in Australia, and big celebrations were held by non-indigenous Australians. These provoked a major Aboriginal demonstration especially on Australia day, 26th of January. About 100,000 Aboriginal and non-Aboriginal people from all over the country marched to Sydney harbour for the protest. They claimed that the last 200 years was the history of dispossession and massacre for them and an occasion for mourning and not for celebration, facing the Nation directly with the taint on its title to the country [Foley 1990].

Somewhat contradictorily, it was in the build up to these celebrations that Aboriginality, in the form of Aboriginal arts, emerged as a national symbol. Prior to that, for many Australians any uniqueness they had was seen to stem from their highly distinctive and natural environment rather than their own history and culture [Tonkinson 1999].

Aboriginal issues remained in public eye throughout the 1990s. A Royal commission was set up to investigate the high level of Aboriginal deaths in police custody [Johnston 1991], and another to investigate the past policy of the removal of children of mixed descent from their parents to institutional care, the so-called 'stolen generation' [Human Rights and Equal Opportunity Commission 1997].

But much the most radical change was the High Court judgement in the Mabo case in 1992, which recognised Aboriginal native title after having denied its existence for the previous 204 years. It was this judgement delivered by the High Court in a case brought by some Mirriam people led by the man named Eddie Mabo in Queensland. To facilitate the consequences of this judgement the Native Title Act was passed in 1993 and the National Native Title Tribunal was set up to facilitate the resolution of native title claims. By 2006, 1726 Aboriginal claims had been lodged.

Thus Aboriginal issues attracted a great deal of public attention throughout 1990s, and they influenced the social climate concerning Aboriginal people. The public felt that Aboriginal issue needed to be dealt with and that the social problems facing Aboriginal people, had to be resolved. It was against this background that, the Council for Aboriginal Reconciliation had been established in 1991 for a ten year period prior to the centenary of Federation in January 2001. The purpose of this council was to build a better public understanding about historical injustices and the current difficult situation of Aboriginal people, and the need to proceed together to a better future. The Council members included both Aboriginal and non-Aboriginal people selected from across the country and the Council promoted reconciliation groups and activities nationwide for the ten years to 2001 [Gordon 2001].

Thus, social climate surrounding Aboriginal people have altered. These changes provoked the attention to Aboriginal culture and they gradually penetrate into the Australian identity. Aboriginal arts, especially, did have an important role in this whole process. I will discuss this in detail in the following section.

3. Aboriginal arts and crafts and its change

In the last thirty years Aboriginal arts and crafts have become as one of the most important industries in remote Aboriginal communities, which have

actually made a considerable contribution to Aboriginal economic self-sufficiency. For example in Arnhem Land, arts & crafts production was seen quite early as an important contribution to generating cash income and encouraged for that reason by Christian missionaries since the second world war. Although most of the other introduced industries, such as timber milling, fishing and farming have all proved unsuccessful, the arts & crafts industry has survived until today and is one of the few sources of earned income for Aboriginal people [Kubota 1996]. Although there had been a market in Aboriginal art for many years [Morphy 1983], it was not until the establishment of the Aboriginal Arts Board in 1971 that serious promotion of Aboriginal arts got underway, with Commonwealth government support [Peterson 1983]. Arts & Crafts Centres were set up in a number of remote Aboriginal communities and art advisers were employed by Aboriginal Arts Board.

At the outset even the Arnhem Land bark paintings were seen as 'just crafts', and were marketed only as souvenirs for tourists. They were never treated as fine art. Aboriginal people had been seen as simple people located at the lowest rung in the social evolutionary ladder so that their products were never treated seriously. Until 1970s, no major State art galleries in Australia collected Aboriginal art.

This attitude to Aboriginal art gradually changed in the 1980s, following the emergence of the Central Australian dot painting style in the early 1970s. It was based on the designs traditionally used in the rituals in desert Australia, which were transplanted to canvas and painted in acrylic, with the encouragement of a white teacher in the remote community of Papunya west of Alice Springs [Bardon 1979]. This transformation of traditional painting gradually spread to other desert communities, and by the mid-1980s became established as the dot painting style. Initially it was not accepted as bona fide Aboriginal art because of the use of introduced western materials, which were seen as undermining its authenticity.

Aboriginal arts received its definitive recognition as fine art abroad [Myers 1995], with the milestone Dreamings exhibition held by the Asia Society in New York in 1988. The art was highly acclaimed by the international audience and was a great success [Sutton 1988]. The success had a dramatic impact on the attitude to Aboriginal painting as fine arts at home. Since then, there have been many exhibitions of Aboriginal art in galleries both

overseas and in Australia, and State art galleries have rapidly built up their collections of Aboriginal art. In 1992, an Aboriginal art exhibition was held for the first time in Japan, and another exhibition toured England, Germany and Denmark in 1993. Private collectors, and art dealers started to show their interest and enthusiasm for acquisition. Aboriginal art started to be traded in the major auctions houses such as Sotheby's, marking the establishment of an international market for Aboriginal art. With this international recognition came recognition at home, as Myers has noted [Myers 1991].

It was from the mid-1980s that the national enthusiasm for Aboriginal culture, particularly in the form of the art of desert Aboriginal people, emerged. Aboriginal people and their culture started to feature more prominently in literature, theatre, television and films. For example a large the mosaic design based on a central desert Aboriginal acrylic painting was placed in front of the new Parliament building, opened in 1988; likewise, in many public buildings Aboriginal art began to appear; and the culmination of this high public profile for Aboriginal culture was its place in the opening ceremony of the Sydney Olympics in 2000 [Gordon *ibid.*].

Further in the middle of 1990s, so called 'Aboriginal art boom' started in Australia. By then, variety of art formes were emerged and Aboriginal art activities became very active. In the late 1990s, an artist from Utopia, northeast of Alice Springs caught national attention. Her name was Emily Kame Kngwarreye, and her abstract painting style dramatically different from the dot painting style. Her work was rapidly taken up by major public galleries and private collectors alike and sold for previously unheard prices of over half million. In 2005, a record price of over one million Australian dollars was paid for a single Aboriginal painting by Rover Thomas, an artist from the Kimberley region. These events further activated the interests in Aboriginal arts. These news provoked major interests among Australian public and many people started buy Aboriginal arts for investment. With its success, the general appreciation of Aboriginal culture has grown considerably.

4. Impact of the changes at Galiwinku

Since 1985 I have been carrying out research at Galiwinku in Arnhem Land.

There are about 20,000 Aboriginal people belonging to about 20 different linguistic groups living in the 95,000 square kilometres of the Arnhem Land Trust area. One of these language groups is the 5000 Yolngu speakers living in the north eastern corner of Arnhem Land. The Yolngu divide themselves into about 50 patrilineal groups, which are the basic unit of social organization. Methodist mission started work among the Yolngu in 1923 at Milingimbi mission on the western fringe of the Yolngu area. Galiwin'ku was established in 1942 on an island to the east. Since the establishment, the friendly relationship between the missionaries and Yolngu were formed and the migration of Yolngu people to the settlement went relatively smoothly [Keen 1994]. Under the policy of assimilation, the missionaries took responsibility for the management and control of the settlement and Yolngu people. They made efforts to educate Yolngu especially about Christianity and western civilization [Kubota 2000]. Although some difficulties were reported, overall, with the missionaries managed the settlement of Galiwin'ku well [McKenzie 1976].

It was not until the 1970s that the situation of Aboriginal people in Australia started to change dramatically. With the election of a Federal Labour government came the introduction of equal rights and a policy of self determination, leading the missionaries to hand over the management of the community to the Aboriginal people. With the policy of self determination came a policy of 'Aboriginalization' of the staff wherever possible. In the Arts & Crafts Centre, the white art adviser left the community and handed over the position to a Yolngu person in 1983. The Yolngu man who became the art adviser tried to carry on, but soon bills were dishonoured and the centre went bankrupt in 1984.

This was just at the time that the general attitude to Aboriginal arts was taking place in mainstream Australia, and the growth of greatly increased government funding for Aboriginal culture. Although the centre was not functioning, people managed to continue their production on a small scale utilizing their occasional visits to other communities and cities as a chance to sell their work.

Despite the difficulties faced by the Centre the increased funding led to two major arts related projects taking place in the community. The first was the re-establishment of the Galiwinku Arts & Crafts Centre in 1993-94. In this financial year, ATSIC (Aboriginal and Torres Strait Islander Commission)

which was set up in 1990 as an administrative body representing indigenous people, to decide on policy and the allocation of government funding and finances, raised the budget for arts and crafts sector. This was because the move by metropolitan museums to repatriate Aboriginal artefacts to the original communities that started in the 1980s, was dependent on the remote communities establishing local museums or keeping place, especially for returned secret-sacred objects that are at the core of Aboriginal religion and identity [Dobb 1996].

Under these circumstances, the people in Galiwin'ku, started the discussing the idea of re-establishing of the Arts & Crafts Centre and the building of the local museum. They applied for funding in 1993, the application was granted and the new Arts and Crafts centre was opened in 1995. They also managed to obtain fund for a new art adviser. However, the new museum was not built because of disputes over its control between the senior men.

In Yolngu society, arts & crafts, especially the bark paintings and carvings made by men are valued differently by Yolngu and outsiders. Their paintings are based on their creation stories about spiritual ancestral being travelling during the creation time. Each patri-lineal clan owns such stories and the related places which are known as sacred sites by Europeans. Yolngu paintings are not personally owned but owned by each clan and their value to the Yolngu is based more on their place in their religion and culture than its their aesthetic or creative aspects. However, as a result of their experience in travelling to exhibitions Yolngu people quickly came to understand that outsiders saw their paintings as 'arts'. As a result, some started to innovate and others experimented with new techniques. As Howard Morphy has pointed out (Morphy and Layton 1981) Aboriginal artists quite quickly learned to negotiate ways to make what was sacred and collective, more public and personal.

Another issue Aboriginal people had to deal with was the concept of 'the art market', with its fluctuations in demand, and consequent variations in the prices received. Of course, they had been dealing with market to some extent already, but with the expansion of the demand for Aboriginal art in 1980s and 1990s, and with the dramatic rise in prices for the best paintings they had to deal with much greater variation between artists and even for the work by a single artist, which was often hard for them to accept.

5. Conclusion

As has been seen, since the second half of the 20th century, there has been a positive change in the attitude of the general public in Australia towards Aboriginal people and their culture, particularly in the lead up to the Bicentennial, when Aboriginal dot paintings started to become an important national symbol [Myers 1991]. Aboriginal culture, which up until that time had not been greatly valued by general public and the art world alike, nor seen as significant by the state art galleries, rapidly changed its status to become highly sought after and collectable.

Largely under the impact of international influences Aboriginal painting came to be revalued, to be seen as unique and, of course, distinctively Australian. This in turn greatly enhanced the monetary value of Aboriginal culture, especially arts to Aboriginal communities, which has had a beneficial economic impact and further increased the level of government subsidy available to Aboriginal communities. The case of Galiwin'ku showed us that Aboriginal people have benefited considerably from the changed profile of Aboriginal art and culture, which has resulted in increased governmental subsidies becoming available. The art related project would not have been possible prior to the emergence of the interest in Aboriginal art.

With the project, Yolngu people got more opportunities to deal with the art world who sees Aboriginal arts as something more than ethnographic artefacts. With this situation, Aboriginal people in Galiwinku have come to be under increased scrutiny from outsiders, and their expectations have led people to understand that Europeans see their religious cultural production as 'art' and judge it by different standards. Despite the pressures from the art market to open up their art for commoditisation Aboriginal people have not abandoned their own cultural values that treat clan paintings as group property and require that certain sacred objects remain concealed. In other words, what they have found was the way to negotiate the difference between the cultural logics of the wider Australian society and their own local logics.

The whole process of conversion of Aboriginal arts examined in this paper can be analysed from the perspective of 'cultural resource'. Aboriginal culture especially the form of arts had been seen valueless became the

symbol of the Australian identity in 1980s. Thus, Aboriginal arts had converted into 'cultural resource' of Australia. And then in the late 1990s, some part of the arts have come to be quite highly regarded in the international arena. The painting of Emily and Trevor, for example, are now the arts which symbolize the taste and authority of the people who own them. This can be interpreted as the conversion of Aboriginal arts to cultural capital. Those paintings valued by the art world are now the cultural capital as an objectified mode, which differentiate the owner. Some Aboriginal arts are valued by the art world institution and permitted in the circle. But I have to emphasize here that it is the cultural capital for the outsiders and not for the Aboriginal people. Arts are completely alienated from the local circumstances by this conversion.

However, Aboriginal arts as cultural resource is not only found by the nation as useful, but for the Aboriginal people it is useful at the same time. Moreover, they negotiated to retain the importance in the local context. In other words, the Aboriginal arts as cultural resource is the mutual construction. Australia found the Aboriginal arts as cultural resource for the nation which conversely, gave the benefit for the Aboriginal people. Thus it is useful and important to focus the concept of cultural resource.

This change happened among Aboriginal arts has spread to other areas of Aboriginal culture including performing arts, other visual arts and literature which increasingly have value as cultural resource, although they are nowhere near as significant as painting in their profile or value. This process of Aboriginal cultural practices in to cultural resource in mainstream society is likely to continue.

References

- Attwood, B. & A. Markus (eds) 1999 *The struggle for aboriginal rights : a documentary history*, Allen & Unwin, NSW.
- Bardon, G. 1979 *Aboriginal art of the western desert*, Rigby.
- Bardon, G & J. Bardon 2004 *Papunya – A place made after the story: the beginning of Western Desert painting movement*, the Miegunyah Press.
- Bourdieu, P. 1990(1979) *Distinction: A social critique of the Judgement of Taste*, Fujiwara Shoten
- Cooke, P. 1983 *The Craft Adviser's role in the battle against headless*

- crocodiles, In Loveday P. & P. Cooke (eds) , *Aboriginal Arts and Crafts and the Market*, Casuarina, NT: Australian National University, North Australia Research Unit Monograph:
- DiMaggio, P. 1991 *Social Structure, Institutions, and Cultural Goods: the Case of the United States*, in P. Bourdieu and J.S. Coleman eds. *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, Westview Press.
- Dobb, R. 1996 *ATSIC Programs for Extension Services to Aboriginal & Torres Strait Islander Keeping Places/ community Museums and Cultural Centers*. COMA (Bulletin of the conference of Musuem Anthropologists), No.28:36-40.
- Foley, G. et al. 1990 *The year of mourning*, In Davis, J. et al (ed.) *A Collection of black Australian writings*, University of Queensland Press, St. Lucia, QLD, 330-342.
- Gordon, M. 2001 *Reconciliation: A Journey*, New South Wales University Press Ltd, Sydney.
- Harris, J. 1990 *One Blood- 200 years of Aboriginal Encounter with Christianity*, Albatoross Books, Sutherland.
- Human Rights and Equal Opportunity Commission, Commonwealth of Australia 1997 *Bringing them Home: Report of the national inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*, Sterling Press, Sydney.
- Johnston, E. 1991 *Royal Commission into Aboriginal Death in Custody- National Report*, Australian Government Publishing Service.
- Keen, I. 1994 *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford University Press, New York.
- Kubota, S. 1991 *Women's Craft Production in Arnhem Land, North Australia*, *Senri Ethnological Studies*, Vol. 30.
- Kubota, S. 2000 *Legacy of the mission, Christian ideals and the gender*
- Kubota, S. 2006 *A Local Museum in the National and Local Context- Aboriginal practices and the involvement of a researcher*, *Anthropology*, 70(4) 484-504.
- McKenzie, M. 1976 *Mission to Arnhem Land*, Rigby, Sydney.
- Morphy, H. 1983 *Aboriginal Fine Art, the Creation of Audiences and the Marketing of Art*, In Loveday P. & P. Cooke (eds) , *Aboriginal Arts and Crafts and the Market*, Casuarina, NT: Australian National University, North Australia Research Unit Monograph: 37-43.

- Morphy, H. and Layton, R. 1981. Choosing among alternatives: cultural transformation and social change in Aboriginal Australia and French Jura. *Mankind* 13(1):56-73.
- Myers, F. 1991 Representing Culture – The Production of Discourse(s) for Aboriginal Acrylic Paintings, *Cultural Anthropology*, 6(1).
- Myers, F. 2006 *Painting Country*
- Peterson, N. 1983 Aboriginal Arts and Crafts Pty Ltd.: A Brief History, In Loveday, P. & P. Cooke (eds), *Aboriginal Arts and Crafts and the Market*, Casuarina, NT: Australian National University, North Australia Research Unit Monograph, 60-65.
- Tonkinson, R. 1998 National identity: Australia after Mabo, In Wassmann, J. ed. *Pacific answers to Western hegemony: cultural practise of identity construction*, Berg, Oxford: 287-310.
- Tonkinson, R. 1999 The pragmatics and politics of Aboriginal tradition and identity in Australia, *Journal de la Societe des Oceaniastes*; Vol 109, no.2: 133-147

平成 16 年度～平成 19 年度 科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））
研究成果報告書（課題番号 16520502）

先住民の知的遺産についての文化人類学的研究
—オーストラリア、カナダ、日本の比較から—

平成 20 年（2008 年）3 月 31 日発行

研究代表者 窪田幸子（広島大学大学院総合科学研究科）

発行 広島大学大学院総合科学研究科 社会文明講座

東広島市鏡山 1-7-1

印刷 広島大学生協