

第1章 ネイティブ・アメリカン・チャーチの宗教実践空間における共同性

渡辺 浩平

WATANABE, Kouhei

要旨：本稿では、アメリカ南西部のナバホ保留地¹⁾において20世紀半ば以降に台頭してきたネイティブ・アメリカン・チャーチという宗教団体の宗教実践を対象に、重奏的な社会関係に位置づけられた人々が、特定の空間的配置の中に位置づけられることで共同性を構築していることを示す。

20世紀半ばにインディアン局によって強制的な家畜削減が行われたナバホ保留地では、核家族化や賃金労働が急速に広まったとされている。しかし、人々はそのような時代的文脈において「孤独な個人」として生きるようになったわけではない。

本稿では、ナバホ保留地において親族的な共同性が実体として存在するのではなく、親族関係にある人々が集うことを通じて生成される空間こそが、親族的な共同性の再生産に関わっていることを提示し、ネイティブ・アメリカン・チャーチの宗教実践がその再生産に関わってきたことを明らかにする。その上で、ネイティブ・アメリカン・チャーチの宗教実践が、親族的な共同性の変化の契機ともなることを示す。

キーワード：空間, 共同性, ネイティブ・アメリカン・チャーチ

I 本稿の対象

1 ネイティブ・アメリカン・チャーチ

本稿が対象とするのは、20世紀前半のアメリカ合衆国で宗教法人化されたネイティブ・アメリカン・チャーチ (Native American Church、以降NACと記述) の宗教実践である。NACという宗教団体は、1918年10月10日にアメリカのオクラホマ州で、シャイアン、オトー、ポンカ、コマンチ、カイオワ、アパッチの先住民グループの代表らによって結成された汎先住民組織である。結成時の会員数は1200から1500人程であったが、以後多くの州で組織化が進み、1920年代の会員数は13,345人に上り、1990年代では250,000人を越えると

推定される〔内田 2008〕。NACは現在アメリカ合衆国に留まらず、カナダやペルーに183以上の支部を持つに至っている。会員になるには、各支部に200ドルを支払い、会員証を発行してもらう方法がある〔<http://www.nativeamericanchurches.org>〕。

NACの主な宗教実践は、週末の夜に催されるミーティングへの参加である。「教会」と名付けられているが、建物としての教会は建立されていない。代わりに、会員が集まるミーティングの場には、一夜限りのミーティングのための祭壇が設けられる。そこで会員たちは祈祷、ウォータードラムに合わせた歌などを夜から朝まで繰り返す。その合間にペヨーテを食べる。朝になると食べ物が出され、それを共食してミーティングは終わる。そのようなミーティングには、NACの会員であれば全ての州で参加することができる〔阿部 2005 : 212〕。

NACのミーティングで食用されるペヨーテとは、主に現在のメキシコ北・中部の砂漠地帯と、アメリカの南西部の一部に生息するサボテンの一種である〔Stewart 1987〕。薬学では、メスカリンなどのアルカロイドを含むとされる植物で、それが情緒の変動、知覚の変化、幻想、視覚性幻覚、妄想、離人症、散瞳（さんどう）、瞳孔動揺、体温・血圧の上昇作用といった身体的反応を引き起こすとされる〔高久 1997 : 1049〕。

北米におけるペヨーテの使用は、16世紀の宣教師らの記録にすでに確認されているため、メキシコの征服以前からの実践であると推測されている〔Stewart 1987 : 17-18〕。宣教師らの記述によれば、主な使用は卜占のための個人的な使用であった。しかし、わずかながら集団的な使用も確認されている。それは、現在のアメリカ先住民によるペヨーテ使用と同様、夜通し歌と祈祷を繰り返しながらペヨーテを食するというものである。

宣教師らの植民者は、ペヨーテをキリスト教の敵であるとして、その使用を禁じた〔Stewart 1987 : 20〕。ペヨーテを食することは人肉を食することと同様に「野蛮な」振る舞いであるとする教理問答²⁾が作成され、宗教裁判が行われるなどした〔Stewart 1987 : 20-21〕。

ペヨーテの使用を禁じた宣教師ではあるが、ペヨーテ使用がメキシコ先住民からアメリカ先住民に伝えられたことには、宣教師らの布教活動が関係している。入植以前のペヨーテ使用は、その生息域周辺に限られていた。しかし、宣教師らは、キリスト教に改宗した先住民を補佐として布教活動に同行させた。結果、生息地域外の先住民たちの間にペヨーテやその知識が伝わっていった。18世紀には、生息域外部のテキサスへ伝わった³⁾〔Stewart 1987 : 26-27〕。生息地域外に伝わったペヨーテは、19世紀末までにはオクラホマなどの平原部に

居住するアメリカ先住民の間に広まり、その後現在までの間に、様々なアメリカ先住民グループの成員の間で実践されるに至っている〔内田 1999, 2008〕。

2 問題の所在

20世紀の終わりまでに、アメリカ先住民の間で広く実践されるようになったNACの宗教実践は、先行研究においてしばしば「抑圧」との関わりで論じられてきた。ワースレイはそれを植民者による抑圧への抵抗のための「温和な運動」とする〔ワースレイ 1981 (1957) : 294〕。また、アベールは「抑圧された先住民たちの宗教」であるとする〔Aberle 1983 : 563〕。内田は、「ペヨーテ信仰」が汎先住民的な紐帯を基礎づけたとして「白人による文化的同化の強制に対する抵抗の手段」であるとする〔内田 1999 : 34〕。つまり、NACの実践は、アメリカ先住民に対する「抑圧」への「抵抗の手段」として先住民の間に広まったと捉えられている。

抑圧に対する抵抗としてNACの実践の普及を捉えることについては、いくつかの関連する批判を指摘することが出来る。例えばそれは、宗教実践を弱者の象徴的な抵抗の手段という機能に還元することや〔竹沢 1987 : 15〕、抑圧する支配者／抵抗する非抑圧者という構図を普遍化すること〔石井 2003 : 191〕についての批判である。しかし、ここでは、そのような批判とは別に、宗教実践を抵抗の手段として論じることを可能にしてきた枠組みとしての空間概念を取り上げる。

その空間概念で想定されているのは、物理的な境界をもつ容器のような空間である。例えば花田は、ハーバマスは一八世紀以降にドイツで成立した公共圏を、空間は固定した広がりを持ち対内的に均質であるということを前提に、国家という地理的な領土内における議会などの国家権力の空間を監視する政治的な討議の空間として論じていると指摘している〔花田 1996〕。そうした態度はリベラル多文化主義のように、国家において抑圧されたマイノリティの人々のコミュニティを「オルタナティブな公共圏」として、国家内における容器的な空間間の権力関係によって捉えることに繋がる〔see 米山 2006 : 307〕。

このように、NACの宗教実践の普及を抑圧に対する抵抗の手段と論じることを可能にしてきたのは、アメリカ先住民を被抑圧者であると想定した上で、先住民の集う空間を、国家における諸空間との空間的な関係において抑圧された空間として位置づけることによってである。そして、それを可能にしてきたのが、固定的な広がりをもつ容器とするような空間概念であるとともに、そのような空間が国家における権力関係として諸空間と一義的に関係し

合っていると論じるような俯瞰的な論者の視点である。

それでは、俯瞰的な視点によって論じることが可能になる一義的な諸空間関係によってNACの宗教実践の普及を記述することは妥当だろうか。以下では、そのような空間概念の妥当性を検討していく。

II 空間概念の検討

1 均質空間

近年の人類学的研究では、何らかの規範や構造が特定の集団によって共有されているということを前提にすることなく、重奏的な社会関係や差異をもった人々の特定の場における実践やその共同性について記述することが様々に試みられている。それは、近代化やグローバリゼーションの進展によって、ますます多くの人々が重奏的な社会関係を生きようになった状況にも対応している。

しかし、「伝統的な」社会において単一の社会関係に位置づけられていた人々が、近代化やグローバリゼーションの進展によって複数の社会関係をもつようになったために、そのような記述が行われるようになったわけではない。それは、そもそも人々が単一の社会関係を生きていると想定し記述することを可能にする枠組みに疑義を差し挟もうとする文脈で行われている。

そのような枠組みの一つは、デカルト的な主体と客体の二元論に基づいた記述である。主体と客体の分断を前提として調査対象社会が人類学者によって単一の社会として記述されてきたことについては、さまざまな批判が寄せられてきた。

例えばクリフォードらによる、観る主体として人類学者に与えられる人類学者の「特権的な位置」に対する批判である。人類学者の「特権的な位置」とは、フィールドにおける人類学者の立ち位置であるとともに、民族誌の記述における人類学者の位置である。フィールドワークの只中には、植民地支配のエージェントとして、あるいは観察者として、日常的な実践を共にする者として、人類学者はインフォーマントたちと顔の見える関係を構築する。だが、参与することで構築されたインフォーマントたちとの顔の見える関係は、民族誌においては別様の関係として表象される。人類学者は「大地の上」「世界の外」からフィールドを俯瞰的に描く者となる。顔の見える関係にあった人々は、「〇〇人」として他者化ないし客体化される。そのような観る主体としての調査者と観られる客体としての被調査者の間の非対称な権力関係に基づいて、他者についての記述が生産されてきたことが問題化されたので

ある [クリフォード 1996 (1986) : 38] 。

他方で、主体と客体の二元論を解消しようとする人類学的な取り組みの中で、一九七〇年代後半から、空間や身体概念についての批判と再構築に研究者の関心が集まった [Wolputte 2004] 。それらの研究では、空間によって身体がつくられるとともに身体によって空間が作られることに着目することによって、心身二元論や社会構造と個人の行為の断絶を解消することが目指された [Wolputte 2004 : 253] 。

このような議論のなかで、17世紀以降に成立したデカルトの二元論において前提とされた、内部に異質性を含まない均質な空間について様々な批判が寄せられた。均質空間とは、機械論的な世界観に基づき物の機械的な運動を説明するために設定された、物理的な物やその運動の舞台としてそれらを包む容器のような三次元空間である [川村 2008 : 270] 。容器としての均質的な空間において物が機械論的に運動する一方で、機械的に動くのではなく生命や知性をもち自律して存在するものとして、人間の物理的身体の内部に精神が想定される [川村 2008 : 272] 。人間の物理的身体を含む物が機械的に運動する自然という客体と、客体的な世界から自律する合理的な主体を分断するデカルト的な二元論は、このような均質空間を前提とすることで成立したのである。

例えばハーシュは、人類学者の「特権的な位置」からの記述を可能にする要件として、西欧において文化的に構築された上述のような空間的側面を挙げている。ハーシュはまず、書き手の存在や他者がその中には描かれない風景画が一六世紀以降のヨーロッパに登場したことと、主体と客体の分離の関連性を指摘する。そして人類学者も、フィールドの社会的場面の動態性や差異を捨象することのできる主体としての位置から、フィールドを客体として風景画を描くように民族誌を記述してきたと批判する。その上で、ハーシュが「景観」と呼ぶ社会的場面では、重奏的な人々のアイデンティティが社会関係に応じてその都度現れるのであり、絶えず変容するものとして「景観」を描くことを提案する [Hirsh 1995] 。

このプロセスは、前景としての毎日の社会生活（そうである私たち）を、背景としての可能性である社会的存在（そうであるかもしれない私たち）に関係づけるものである。

このプロセスは、風景描写のような観念化・超越化された状況においては、超時間的な固定性を持つ形式を得る。しかし、人間世界の社会関係においてはもし可能であるとしても、瞬間的にしか達成されない [Hirsch 1955 : 22] 。

ハーシュは「景観」を、ある社会的場面において重層的なアイデンティティの可能性の一つとしての「私（たち）」が前景として現れ、その他のアイデンティティが可能性として背景

へと退くプロセスとして捉えたのである。

しかし、地理学における「景観」概念を踏まえたハーシュの議論では、ある社会的な場面における景観としてのアイデンティティは、前景としての「場所における主体的な位置」と背景としての「空間における非主体的な位置」の相互作用の結果として現れるものであるとされる [Hirsch 1955 : 9]。それについて、西井は「主観と客観をそれぞれ場所と空間に振り分ける見方からは、従来の主観・客観の二項対立的思考の問題構成における自らの位置づけや、その問題解決のためにいかなる方向性を示しているのかを明らかにするには至っていない」と指摘している [西井 2006 : 5]。ハーシュの議論では、ある社会や文化を内部に差異の存在しない均質空間として描くのではなく、空間において前景化した場所としての動態的な社会的景観を描くことが目指されている一方で、均質空間については十分に議論されることなく背景に残されている。

同様に、近年の社会科学における場所と空間は、前者が個々人の具体的な実践の場であるのに対し後者は普遍的で均質なものとして区別される傾向がある [西井 2006 : 4]。例えば、ギデنزは「時間と空間の分離」によって特徴づけられる近代社会では、場所と空間が分離すると論じている。機械仕掛けの時計の発明以前は、「日々の生活の基盤をなす時間の測定は、つねに場所に結びつけられるかたちでおこなわれていた」が、その発明以後、時間の測定は場所ではなく時計と結びつけることによって測定されるようになる。そのような時間をギデنزは、「空白な」時間とする [ギデنز 1993 (1990) : 31]。空白な時間は、遠く隔たった場所と場所を一つの「空白な空間」として結びつける共通の基準となる。このように空白な時間は、場所から分離した空間を生み出した [ギデنز 1993 (1990) : 32]。空白な時間や空間が生じると、社会活動が「目の前の特定の脈絡への『埋め込み』から解き放たれていく」ようになる [ギデنز 1993 (1990) : 34]。それは、同一の基準が、遠く離れた場所間において同一の社会活動を行うことを可能にすることで起こる。社会活動や社会関係から場所を「引き離し」、「時空間の無限の拡がりのなかに再構築すること」をギデنزは、「脱埋め込み」と論じる [ギデنز 1993 (1990) : 35]。このようなギデنزの議論においては、場所は「社会活動を取り巻く物理的環境が地理的に限定されていることをさす、場面」とであるとされ、具体的な場所と均質な空間の区別がみられる [ギデنز 1993 (1990) : 32]。

それでは、人類学的研究が対象とするような、人々の日常的実践の生じるミクロな文脈からは、このようなマクロな均質空間を想定することは果たして妥当であろうか。あるいは、

ローカルな場所がより広範な空間における他の場所との空間的關係にあることを論じるために、人々の実践的文脈を離れて存在するものとして空間を想定することは妥当だろうか。

例えば、世界システムの中にフィールドが組み込まれているように思えるときでも、人類学では、世界システムを所与のものとみなすのではなく、外部のシステムはローカルなシステムとの相互作用として現れ、特定の場面の特定の権力関係として経験されることが指摘されてきた [Comaroff 1985 : 3 ; Ortner 1984 : 393]。また、グローバリゼーションについての人類学的研究では、様々なフィールドにおける人やモノや情報の「再埋め込み」のプロセスに注目することで、グローバル化は決して西欧の覇権が世界の隅々まで浸透するというような一様のプロセスとして想定できるものではないことが指摘されている [Caldwell 2004 ; Larkin 2002]。

そのような議論を踏まえれば、ギデンズが論じるようなモダニティの進展を、具体的な場所と場所が「空白な空間」という均質空間の中で関係しあうプロセスとして捉える事はできない。人々の実践の場というミクロな文脈から議論を出発させる人類学的研究では、空間や場所もそれぞれの人々によって経験されるものとして論じる必要があるのである。

2 非均質空間としての「生きられる空間」

本稿では、人々に経験される空間を論じるために、市川の「生きられる空間」の議論を参照点とする。市川は、身体が生きる空間には、ここやあそこという場所性と、ここにある身体から広がる方向性があるという [市川 1984]。そのような空間における個人の身体にとっての場所性や方向性は、時間的な移動によって入れ替え可能なものである。また、他者の身体的位置からは場所性や方向性は異なるものである。そのような間主観的な「共有される空間」における「いま、ここ」として、相対的な身体的位置が定位される。しかし、身体的位置は、物理的・生物学的な身体として定位されるだけではない。市川は、空間の場所性や方向性には、身体の相対的な向きとは関わらない社会的・歴史的に意味づけられた「異質性」や「異方性」があるという。社会的に意味づけられた「異質性」や「異方性」として市川は、都市の表通りと裏通りや、聖性を付与された聖木などを挙げている [市川 1984 : 114-118]。

このような空間の考え方は、空間が場所性や方向性への応答に基づき定位する身体によって「生きられる」とする点で、人々の実践というミクロな文脈から空間を捉えようとする人類学的な議論とも適合的である。例えばマンは、オーストラリアのアボリジニの人々にとっ

て入れない空間としての「聖なる場所」は、「祖先の法」によって立ち入りが禁じられた「聖なる場所」という地理的な境界を持つ実体としての空間ではなく、「入れない」という場所性と身体との接触を契機とした人々の境界をつくる実践⁴⁾との相互作用によって生じる空間であるという [Munn 2003]。そのように論じることで、空間は身体の知覚可能な範囲として設定される。つまり、ここでは身体的な範囲として市川と同様に空間と身体の相互作用が取り上げられているが、マンの議論では、社会的な空間を生成させる要素として、身体がここから先は「入れない」場所に位置することによって生じる実践が焦点化されている。

マンの論じる「生きられる空間」における実践は、個人の身体が、時間的な移動によって入れ替え可能な場所ではなく、場所と場所の関係性によって、入れ替え不可能な場所に位置づけられることによって生じている。つまり、「生きられる空間」における入れ替え不可能な場所に位置づけられることは、ブルデューが論じるような、気性や思考、社会関係に準じた「適切な」振る舞い、さらには左や右、男と女などの分類などを含む個人に身体化された規範を再生産する実践の契機となっている [Bourdieu 1978 : 15]。

実践を生み出す身体化された規範としてのブルデューのハビトゥスという概念は、構造の再生産とその変化を個人の実践に結びつけるものであるが、内面化される構造の所在先とその内面化の過程が曖昧なままであると指摘される [田辺 2002 : 7-8]。しかし、上述のマンの議論や、「文化の空間的・物質的側面に注目するのではなく、空間を社会・文化理論の本質的な構成要素」 [Low & Lawrence-Zúñiga 2003 : 1] として扱うというロウとローレンス=スニガの主張を踏まえれば、ある場所性と人々の位置づけられた場所の関係性である空間的な配置として構造が表象されると捉えることができる。

一方で、空間的な配置に構造が現れると捉える上で、「生きられる空間」を構造主義的に一つの「小宇宙」として捉えることを避けることが重要である。そのような視点からは、個々人にとっての「生きられる空間」の場所・方向性の複数性や差異、そして生きられることで変容しながら再生産されていく構造 = 空間の歴史性を捉えることができないからである。空間的な配置は、人々の関係性がそれとして現れることで理解可能なものとなり実践の流れを生み出すとともに、実践の流れの中で偶発的であれ選択的であれ人々によって「可視化され、実演されてしまった〈関係〉が、相互に参照されるひとつの記録／記憶として、次の〈関係〉をめぐる実践へとつながっていく」のである [松村 2009 : 526]。偶発的な実践や人々の選択的な行為によって、「生きられる空間」における配置はズレながら再生産さ

れて行く。

また、「生きられる空間」は、人々によって「いかに生きられたか」という記憶だけではなく、日常的な実践の安定性を断ち切るような出来事によっても変容する。例えばオリヴァー＝スミスは、災害とは、自然現象の発生した特定の社会的状況における自然-社会の関係性としての「脆弱性」の表面化、つまり、それゆえに自然現象が災害として生じてしまうような個人や集団の特徴であると同時に「自然のハザードの衝撃に対し、備え、対処し、立ち向かい、そしてそれから立ち直る能力という点での個人や集団の特徴」の表面化として

発生する出来事であるとする⁵⁾ [オリヴァー＝スミス 2006 (2002) : 34]。そのように災害を社会の「平常の状態」^{ノーマルオーダー} 故に起こり、その連続性にとっての問題的な出来事として位置づけた上で、災害のプロセスにおいて「脆弱性」が変質していく可能性があることを、以下のよう述べる。

災害の発生によって生じた極限状態は、存在にかかわる深遠な問いをもって人々の世界観に挑みかけることが多く、それに対し状況と矛盾しない意味を作り上げなければならぬ。社会のさまざまな機構や働きは人々を大きく組織立てているが、それらはすべて、そうした意味や説明が組み立てられていく過程に作用する。こうしてさまざまな意味や説明が生まれ、ある社会の内部に不一致があることが広く明らかになる [オリヴァー＝スミス 2006 (2002) : 45]

複数の意味や説明の可能性のうちでいかなる意味や説明が作り上げられるかは、権力関係の力学や規範的言説を参照しながら生じるという点で制約されている。また、物理的状況によっても制約されている。そのような制約を受けながら、出来事とは、社会の不一致や差異が表面化し、どのような説明や意味が権威づけられるかが交渉されるような「生きられる空間」の変容の契機である。

以上のような議論をふまえ、本稿では、空間とは社会的に意味づけられた場所性や方向性のある非均質な空間として身体に定位されることによって多様に生きられるものであるとする。そして、そのような身体定位は、人々が集う空間においては人と人との関係性を通して現れ、実践の流れをゆるやかに形作るとともに、その流れのなかで微調整されていくと考える。また、空間における人と人の配置の具体的な現れは、出来事とともに変化しながら再生産されるものであると考える。

NACの宗教実践をこのような空間として捉えるならば、その空間を俯瞰的な視点から、抵抗の空間に還元することはできない。以下では、ミクロな視点から、アメリカ先住民グ

ループであるナバホの保留地において実践されるNACのミーティングがいかに生きられているかを示していく。

Ⅲ 「生きられる空間」としてのNACの宗教実践

1 ナバホ保留地におけるミーティング

本稿が対象とするナバホとは、行政的には4分の1のナバホの血を受け継いでいることを証明する血統証明書を有する人々を指す。言語的には、アサバスカ語群のアップパッチ語派に属すると定義される。人口数はチェロキーに次いで多い298,197人で、その約半数の149,667人が英語話者であり、148,530人がナバホ語話者ないしナバホ語と英語両方の話者である〔2000年国勢調査〕。ナバホはアメリカの南西部、アリゾナ州北東部、ユタ州南東部、コロラド州南端部、ニューメキシコ州北西部にまたがる1,728万エーカーの先住民グループとしては最大の保留地を有している。現在約17万人が保留地に居住している〔2000年国勢調査〕。

NACのミーティングがナバホ保留地で催されるようになったのは、1930年代以降、一部のナバホの人々と元々親交のあったユートの人々から伝えられたことがきっかけであったと言われている。それが、1980年代になると当時の人口の半数ほどが会員ないし、ミーティング経験者であるとする調査結果がある⁶⁾〔Stewart 1987 : 293〕。

19世紀末以降にアメリカ先住民の間に広まったNACのミーティングは、1930年代以降、ナバホ保留地内で実践されるようになったが、ナバホ保留地内で実践されるNACのミーティングは、他の先住民グループによって実践されるミーティングの形式とほとんど変わらないと言われている〔Aberle 1966 : 125〕。以下では、ナバホ保留地で調査したアベールの記述を元に、NACのミーティングの形式を素描する⁷⁾。

ミーティングは、週末の夜に催される。ティピと呼ばれる円錐型のテントの中央で木が燃やされ、その炭や灰で三日月型の祭壇⁸⁾が作られる。ミーティングの参加者は、その祭壇を囲んで車座になって座り、一晩中歌や祈りを繰り返しながら、その合間に数度ペヨーテを食する。

ミーティングを構成するのは、ミーティングの主催者及び主催者と近い人々やNACの会員、それからロードマンと呼ばれるミーティングを司る者と、ドラマーチーフ、シダーチーフ、ファイヤーチーフと呼ばれるロードマンの補佐的な役割を担う人々である。

週末の夜が深まると、あらかじめ火を焚き祭壇を設けてあるティピの東向きの入り口か

ら、ロードマン、ドラマーチーフ、シダーチーフ、参加者と続き、最後にファイヤーチーフが中に入る。その際、ロードマンは祭壇である三日月の弧に向かい合うようにティピィの西に座り、ファイヤーチーフは東の入り口の前に座る。構成員が全員ティピィの中で車座になると、ロードマンは火の中にセージ⁹⁾を蒔きチーフペヨーテやマザーペヨーテないしファザーペヨーテと呼ばれるペヨーテをその煙で燻す。その後、燻されたペヨーテは三日月の祭壇の中央に置かれ、ミーティングの間中食されることなく安置される。

ペヨーテが祭壇に置かれると、まずタバコの葉をトウモロコシの皮で巻いた巻きたばこがロードマンから参加者に時計回りに回される。タバコが一巡すると、主催者によってミーティングの目的が述べられる。続いてロードマンが祈りを捧げてから、ドラマーチーフのドラムのリズムに合わせてロードマンがミーティングの開始を告げる歌を歌う。

開始を告げる歌の後、ドラムが参加者へ時計回りに回され、ドラムでリズムを奏でる参加者の左隣の者が、各々恣意的に選んだミーティングに相応しい歌を歌う。ドラムと歌が一巡するとペヨーテが回され、その時構成員は全員ペヨーテを食べることになる。

歌が一段落すると再びタバコが巻かれセージが焚かれ、ロードマンによる祈祷が行われる。次いでロードマンによって、ミッドナイト・ウォーター・ソングが歌われる。

その歌の後は、ロードマンによる長い祈祷である。そして、参加者による祈祷が続く。この参加者の祈祷の内容は、ミーティングの目的を考慮しながらその場で即興的に参加者自身が決めるものである。

ドラムに合わせた歌を参加者が歌い、ペヨーテを食べながらやがて朝を迎えると、ロードマンによってモーニング・ウォーター・ソングが歌われる。その歌の後は、水、トウモロコシ、果物、肉が用意され、ロードマンから時計回りに回される。この朝食が終わるとミーティングも終わりである。参加者はティピィの外に出て、それぞれに挨拶を交わす。誰もいなくなった後に、祭壇が取り壊され、その灰が地面に均される。その後、参加者たちは本格的な朝食ないし昼食を共にすることが多い [Aberle 1966 : 127-156]。

ここまで素描したNACのミーティングとナバホの伝統的な儀礼を比較した研究者らは、参加者らによる祈祷の即興性や自発性が、ナバホの伝統的な儀礼にはみられない要素であると言う [Aberle 1966 ; Garrity 2000 ; Wargner 1975]。ナバホの伝統的な回復儀礼には参加者の自発的で即興的な祈祷はなく、メディスンマンと呼ばれるシャーマンによる詠唱によって精霊に働きかけることで、患者の抱える問題を解消することが目指されたが、その詠唱には間違いは許されなかった。何故なら、儀礼において詠唱されたり話されたりしたこと

はその後必ず現実化するというような、物事の運びを指示するものであるためである [Witherspoon 1977 : 34]。儀礼における間違いは、患者の問題を悪化させてしまうことになる。そのため、儀礼ではメディスンマンが記憶している歌が正確に詠唱されることが求められる。

また、ペヨーテによってもたらされる「ヴィジョン」も、ナバホの伝統的な儀礼にはみられない要素である。NACには公式の教義は存在せず、ミーティングで得られた「ヴィジョン」の意味を、参加者自身が解釈していくという [Aberle 1966 : 14]。しかし、「ヴィジョン」を参加者自身が解釈し、自身の人生の指針にしていくことは、ナバホには存在しない実践であった¹⁰⁾ [Maroukis 2010 : 81]。

自発的で即興的な祈祷と参加者自身による「ヴィジョン」の解釈という特徴は、NACの個人主義的な側面としてしばしば論じられてきた [Aberle 1966 : 16 ; Slotkin 1956 : 68 ; Wagner 1975 : 174]。このような個人主義的なNACの普及は、いわゆる先住民社会の近代化という時代的な文脈を前提にしている¹¹⁾。

都市移住と賃金労働の影響による「個」としての個人の登場によって特徴づけられる西洋的な近代は、また、宗教が個人主義化する時期としても論じられる。例えばスミスは、17世紀後半になり「信仰」という言葉が、いるかいなか分からない神を信じるという個人の心理に帰されるような意味を帯びるようになると論じる [Smith 1977 : 48]。

しかし、17世紀の西洋において歴史的に構築された個人の心理としての信仰を前提とする宗教概念を、非西洋における宗教実践の分析に用いることについては、ハレやニードムらによる批判がある [Needham 1972 ; Harré 1981]。

それでは、NACの宗教実践は、先住民社会における個人主義的な宗教実践として、あるいは、個人の内面的な「信仰」として普及したのだろうか。その点について次節以降、ナバホ保留地におけるNACの宗教実践の共有空間が、参加者のどのような配置として生きられてきたかを検討する。

2 普及の背景

ナバホ保留地における1930年代以降のミーティングの普及は、1933年から始まるインディアン局 (Bureau of Indian Affairs) による強制的な家畜削減政策と時間的に並行している。そして、家畜削減政策の影響によって、NACのミーティングがナバホ保留地内で実践されるようになったことがしばしば指摘されている [Aberle 1966 ; Garrity 2000 ;

Kunitz&Levy 1994] 。

しかし、たびたび指摘してきたように、強制的な家畜の削減政策に対して「象徴的な抵抗」をするという図式によってナバホ保留地におけるNACの普及を捉えることは適切ではない。むしろ、そのような政策がどのように「生きられる空間」の場所性や配置の再生産に影響を与え、結果としてどのように具体的に生きられたのかに着目することが重要である。

家畜削減政策とは、1933年にナバホ保留地内の「自然生態系保持」のために、保留地内で飼養されている130万頭の羊とヤギ、馬などの家畜の数を、40万頭へと削減することを目標とする政策である。以降、1933年には、10万頭の羊¹²⁾と15万頭のヤギがインディアン局によって買い取られ、1934年には5万頭の羊と15万頭のヤギが買い取られたことが確認されている。そして、1941年までにナバホが飼養する家畜の約58%が、インディアン局によって買い取られたという[水野 2007 : 205]。以後、家畜削減は50年代まで続けられる[富田 1982 : 190 ; めくみ 2005 : 187]。

また、家畜削減政策によって、保留地が18の「土地管理地域」(Land Management Units)に分けられ、それぞれの地域の境界を越えた放牧を行うことが禁じられた。そして、各土地管理地域には家畜の所有限度が設定され、地域内の家畜の数が管理された。土地管理地域内の所有は、シーブ・ユニット (S.U.) と呼ばれる基準値によって管理される。羊とヤギは1頭につき1 S.U.として換算され、牛は4 S.U.、馬は5 S.U.として換算される。それぞれの地域の水や牧草といった資源の環境に照らし、S.U.の合計の基準値が定められ、それを超えた場合に家畜は売却される。地域ごとの所有の上限が定められる一方で、個人単位の所有の上限も定められた。所有許可証が個人に発行され、そこにS.U.の上限が記載される。許可証に記載された上限を越えれば、その分の家畜は売却される。また、個人の所有する家畜のS.U.の合計値が一定の所有限度を下回る所有者には、1937年時点での所有数が上限として改めて定められ、以降S.U.の合計が1937年の上限を上回れば、その分の家畜が売却されることになった[天野 2004 : 96-97]。

このような家畜削減政策の埋め合わせとして、インディアン局によって賃金労働の機会が用意された。牧畜によって生計をたてられない小規模所有者は、この頃から賃金労働を経験するようになる¹³⁾。

家畜削減は、核家族化及びリザベーション内外の都市部への移住の契機となる出来事である¹⁴⁾ [Kunitz & Levy 1994]。家畜削減以前のナバホの生業としては、羊の放牧およびトウモロコシ・豆類の農耕が、母系の出自に基づいた親族集団によって営まれていた¹⁵⁾。また、

親族集団は放牧のための季節ごとの移動と居住を共にする単位であった。羊は女性の所有とされ、羊の所有数の多い家族が、保有数の少ない家族に放牧時、或は羊毛の狩り入れ時などに協力を扇ぐといったことを通して、富の再分配が行われていた。しかし、家畜削減以降、ナバホの生業や居住形態に変化が生じた。家畜の削減によって、羊毛の狩り入れや出産、及び季節移動を集団的に営むことは出来なくなる。そのため、家畜の非所有者や小規模所有者は、賃金労働を求めて出稼ぎや移住をするようになる。結果として、「核家族化」が進行することになった [Kunitz & Levy 1994 : 129]。

さらにこの時期に学校教育の必要性が表面化した。それまで、牧畜を生業としていた人びとにとって、英語は日常生活を営む上で必要とされなかった。実際、学校教育を受けるナバホは少なく、1940年の選抜徴兵局の調査では、18歳から35歳のナバホ男性の88%が、英語の読み書きが出来なかったとされる [水野 2007 : 230]。しかし、失業者が増え、連邦政府に生活保護資金を請求することが必要になると、ナバホ評議会の代表らによって学校教育の普及の必要性が主張されるようになる。1944年下院公聴会では、ナバホ代表のチャー・ドッジが下院公聴会において教育が必要であると訴え、1946年には、特別ナバホ教育プログラム、1954年にはナバホ緊急教育プログラムが実施される。1955年には、ナバホの6歳から18歳就学率は、全人口の85%にあたる23,679人が就学経験をもつようになる [水野 2007]。

このように、ナバホ保留地においてNACの宗教的実践が普及した時代は、家畜削減政策を契機に、英語を話し、ナバホの慣習的な知識を身に付けるような親族集団から離れて核家族を単位に居住し、職場や学校、都市で過ごすようになる人々が増加した時代であった。

確かに、それは農村から都市に移り住み、労働者となって生活の安全を賃金によって維持するような「個」としての個人が登場するような時代的背景であるとも考えられる。このような時代に普及したNACの個人主義的な側面についてダグラスは、家畜削減以降の親族集団の境界の希薄化と関連させて以下のように述べる。

ひとはもはや親族に頼ることはできず、親族も彼に頼ってはならず、かくして彼は孤独な存在となった。このようなときにペヨーテを食べると、個人的価値を大いに高められたように感じ、超自然的なものと直接交わるような感じになるのであった。自分の神が自分と同じような存在になり、もはや相互扶助や忠誠を示す強力な象徴に威圧されることはないという気持ちになる [ダグラス 1983 (1970) : 45]。

社会集団の構造や境界の曖昧さと恍惚状態を伴う信仰が関連すると論じるダグラスは、NACの宗教実践においてペヨーテによって「個人的な価値を大いに高められた」り「超自然的なものと直接交わるような感じ」としてもたらされる個人の身体感覚を象徴化することによって、ナバホの人々が社会集団を再構造化されていくことを論じている。

NACの個人主義的な側面を扱うダグラスの議論で想定されているのは、構造化された境界をもつ親族という集団から切り離された「孤独な個人」である。それでは、家畜削減以降の「近代化」的状况において、ナバホの人々は親族から切り離された「孤独な個人」になっていったのだろうか。以下では、親族が構造のように客体的に存在するのではなく、集うことを通じて生成する空間的配置として親族的共同性が再生産されていくことを前提に、ナバホにおけるNACの宗教実践を通じて生成する空間的配置として再生産される共同性とはどのようなものであるかを検討する。

3 親族的な共同性の空間的再生産

ナバホ保留地におけるミーティングは親族的な規範に動機づけられて催されるものである。生業を営んでいた母系の親族集団は、諸々の儀礼を営む集団でもある。そのため居住形態の変化によって、儀礼への参加機会を失うことに繋がる。また、居住形態と並んで起こった賃金労働への移行は、メディスンマンとなるための徒弟期間に従事する若者の減少に繋がっていった。また、同化政策によって英語を話すナバホにとっては、ナバホ語によって実践される儀礼に参加しても何を言っているか理解が出来ない。また、家畜を失った人びとにとって、儀礼を執り行うメディスンマンへの支払いや、参加者へ食事等を賄うことが困難になるとともに、移住し、賃金労働に従事している場合は、時に数日間に渡る儀礼に参加することは出来ない。就学している場合も同様である。一方、ミーティングが英語で行われ、ミーティングに関する知識が始めは不要で、週末の夜に行われるNACのミーティングは、英語を話し、ナバホの慣習的な知識を身に付けるような親族集団から離れて核家族を単位に居住し、職場や学校、都市で過ごすようになる人々も参加のしやすいものであった [Garrity 2000 ; Kunitz&Levy 1994] 。

親族の誰かの身体的不調を契機として催されるナバホの儀礼は、幾つかの詠歌を組み合わせで行われるものであるが、その組み合わせ方は体系化されておらずメディスンマンが覚えている詠歌の種類、家族の意向、病気の性質、患者がどれほど恐れているか、お金をいくら払えるか、どのくらいの時間が使えるか、患者の体力などに考慮してその都度柔軟に決めら

れる [Wargner 1975 : 170] 。そこで、参加者や親族成員の状況を考慮し、比較的廉価かつ週末の一夜で終わるNACの宗教実践を儀礼のレパトリーとして利用される場合がある [Wargner 1975] 。

例えば、クニッツとレヴィの調査した親族集団では、1956年から1960年の5年間に約80の儀礼が行われ、1965年から1969年の5年間でも同様の数の儀礼が行われた。しかし、1965年以降に行われた儀礼のうちの約七割がネイティブ・アメリカン・チャーチのミーティングであったという [Kunitz & Levy 1994 : 130] 。家畜削減以降の状況のなかでミーティングが儀礼として充当利用されているのである。

また、アベールが詳述している二件のミーティングは、夫が妻のために、二人の男性がそれぞれの姉妹関係にある妻のために催されている [Aberle 1966 : 159-164] 。また、父親の死後に身体的不調に陥った女性のためのミーティングが兄弟によって催されたケースも記録されている [Storck, Csordas & Strauss 2000] 。

ソーダスのインフォーマントである男性のためのミーティングも、彼の祖母によって催されている。その男性は、州立大学に在学しているが卒業しようという気力がわからず、恋人とも不仲にあり、呼吸に不調を感じるなどの身体的不調を抱えていた。それを心配した祖母がその男性のためにミーティングを催した。彼は、ミーティングに参加することで、「他の人びとに助けられていることを知り」、「なぜそのような問題が続くかを知る」ことで「たくさんの重荷から解放された」と語っている。ミーティングの後に彼は熱心に大学に通うようになり、恋人とも仲直りし、恋人は妊娠したという [Csordas 1999 : 17] 。

このように、ナバホ保留地におけるNACのミーティングは、個人が「ヴィジョン」を得ることや「個人的価値を高める」ための個人の主体的な参加によって普及したのではない。むしろ、家畜削減政策以降の賃金労働や核家族化といった背景において、親族的なつながりで営まれていた儀礼実践の連続性を再生産していく過程で、親族的な関係性が新たな空間的配置として生きられることで普及していったのである。

4 「ヴィジョン」の体験と新たな共同性の構築

NACのミーティングでは、ナバホの人々が親族的なつながりを通して配置されることで、親族的な共同性が構築されている。しかし、即興的な祈りや「ヴィジョン」の体験は、親族的な共同性を人々の配置として表象する空間におけるパフォーマティブな行為ではない。NACのミーティング空間に配置された物やイディオムは、親族としての関係性や親族という

共同性を変容させる文脈を形成している。

ナバホのロードマン・ダンによれば、ミーティングに用いられるペヨーテは、精神を持ち、人の思考や、罪の意識や記憶を見抜くことができるものである。そのようなペヨーテに問題を問かけると、「その問題がどんなものであれ、その解決のために我々の手助けをしてくれる」という [Calabrese II 1994 : 510] 。

また、ミーティングにおける三日月の祭壇は、誕生から死までの人生の軌道を意味するという [Calabrese II 1994 : 511] 。ペヨーテ・ロードと言われる祭壇の弧を描く道筋から外れる事なく歩いて行くことが、「善き人生」として位置づけられる。さらに、ティピイの中で行われる夜から朝にかけてのミーティングは、しばしば妊娠から出産のプロセスであり、生まれ直すことを意味していると言われる。ダンによれば「ペヨーテセレモニーをしているティピイは、ブランケットを被りながら東を向いている女性を表し」 [Calabrese II 1994 : 514-515] ており、ミーティングの終わる朝に、人は生まれ直すことになる」と指摘している。

ミーティングを通して生まれ直し、誕生から死までのペヨーテ・ロードを歩いて行くというミーティングを構成するモノの意味は、ペヨーテによる「ヴィジョン」を位置づけ構造化する文脈ともなっている。例えば、ダンは自らの体験を生まれ直しの経験として以下のように語る。

私は途方に暮れていた。私はシーソーのように浮き沈みを繰り返していた。そして、私はミーティングに参加し、ペヨーテを食べてゆっくり腰掛けていた。その時何かが起こった。もしかしたら私は眠ってしまったのかもしれない。しかし、私はヴィジョンを見た。それともそれは夢だったのかもしれないが。私はどこかで友人たちと酒を飲んでいるところだった。そして、わたしは缶ビールを運んでいた。月明かりで、缶の蓋が開いているのが見えた。それから、私たちは車を止め、私は一人で歩いて行った。私の背後で男たちが笑いながら楽しいときを過ごしている音がきこえていた。しかし、私はそこから離れて行った。すると突然、私は銃声が聞こえた。二発の銃弾が発射された。その次に、私がいたところは丘の上の墓地であることを知った。そして声が私に言った。「もしお前が改めないのならば、ここがお前の行き着く先だ。もしお前の行く道を決めなければ、ここがお前の行き着く場所だ。お前はこれを戯れに聞き過ごすことはできない」そして、それが私の人生を全く変えた。わたしはいつもそれを思い出す。目覚めた私は、同じミーティングにいた。それが私を全く変えたのだ [Calabrese II 1994 : 516] 。

ここでは、ダンの見た「ヴィジョン」という個人的な体験が、その体験や語りを構造化するミーティングを構成するモノの意味を引用することで、生まれ直す経験として構築されている。「ヴィジョン」の体験は、人々が積極的に説明を生み出していく契機となる体験であり、その説明はミーティングを構成する規範的言説を参照しながら生み出されている。

家畜削減政策以降の状況で、親族的なつながりに埋め込まれた儀礼実践の連続性を再生産しようとする人々によって充当利用されたミーティングは、そこに人々が配置され実践されていく過程で、人々の「ヴィジョン」の体験の語りによって意味づけられていく。そして、以後のミーティングは、人々にとって充当利用としてではなく、「当たり前」な実践として催されるようになり、親族という共同性は「会員」という共同性と重ね合わせられながら新たに構築されていったと考えられる。

IV 結び

空間は、人々によって生きられると同時に、出来事に対する人々の応答によっても変容していくものである。ここまで、NACのミーティングは、英語教育、移住や賃金労働の影響によって親族関係に埋め込まれていた慣習的な儀礼実践の連続性が途切れるという問題への対処として利用されるようになったと論じてきた。そして、儀礼実践としてミーティングを充当利用することによって、親族関係にある人々が、新たな文脈に再配置されるようになる。そして、そこでは「ヴィジョン」という身体的体験が規範的言説を参照しながら意味づけられ、親族という共同性も生き直されている。

あそこに対することとしての個人の場所性は、人々の関係性によって定位されるものである。生業に基づいた日常的な親族的なつながりから切り離された人々は、NACのミーティング空間における配置を通して新たな共同性を構築し、個人の身体的不調に対する他者からの配慮を受ける親族的な関係性の中に定位され続けている。

人々が親族的な関係性に定位されるNACのミーティング空間には、親族関係にある人々の配置であるだけでなく、「会員」というつながりをもつ人々の配置でもある。ミーティング空間における共同性は、以前の親族という共同性とは重なりながらもズレを含むものである。またその空間には、ペヨーテや祭壇やティピイといった物に意味づけられた場所性がある。それらについて過去の誰かに語られた意味は、ペヨーテによる「ヴィジョン」の体験を構造化する文脈を形成しているが、それらはナバホの儀礼にはみられなかった要素である。親族的な関係によって配置された人々の共同性は、「会員」としてNACの宗教実践の場

所に位置づけられていく過程で変容していると言える。

最後に、人やモノの場所性によって変化する非均質的な空間は、人やモノや言説の配置次第によって異なる複数の局所的な空間として個人に生きられるのではない。NACの宗教実践は、しばしば生まれ直すことであるとして語られているが、ペヨーテによる「ヴィジョン」は、いわば過去の人生の「脆弱性」を表面化させるとともに、それを問題的な過去として意味づけ語り直す契機となる出来事である。身体は常に他者やモノの配置としての局所的な空間に在るが、そのような局所的な空間において、局所的な空間を生きた過去の記憶が再構築されていくのである。

あるネイティブ・アメリカン・チャーチ会員は、ミーティングの目的を以下のように述べている。

ナバホにとっての全ては、家族関係を持つことだと思う。何か問題を抱えているからでも、仲間と居たいからでもいい。皆が集まっているところに行って、ただ一緒にそこにいること、ただお互いを助け合うこと。それが、感じたことや、表わしたこと、言ったこと、祈ったことを解決してくれる。それは、今、自分は何がしたいのかってことを思い出させてくれるんだ [Lewton 2000 : 487] 。

家畜削減政策以降、人々は、「親族に頼ることのできない孤独な存在」となるのではなく、個人の問題について「互いを助け合う」ような「家族関係」が、NACのミーティングにおいて生きられているのである。

注

- 1) 保留地とは「権原 (title) は合衆国に帰属するが、特定先住民グループのために保有されている土地」である [水野 2007 : 137]
- 2) 教理問答の記述は以下の通りである。
Hast thou eaten the flesh of man?
Hast thou eaten the peyote?
Do you suck the blood of others?
Do you adorn with flowers place where idols are kept?
- 3) この時期のテキサスはメキシコ領である。
- 4) 例としてマンは、「入れない場所」を迂回することや、物陰に隠れたり身を屈めることを、境界をつくる実践として紹介している。
- 5) この場合の自然とは、社会に対比される普遍的な自然を意味しない。この場合の自然とは、ラトゥールが論じるような、ある特定の人・モノ・言説からなる実践ネットワークにおいては同一の対象として現れるが、人・モノ・言説の配置次第によっては異なる対象として現

れる自然である [ラトゥール 2008] 。

- 6) 当時のナバホ人口は、約15万人である [Stewart 1987 : 293] 。
- 7) 主にナバホ保留地内で実践されるのはハーフムーン形式のミーティングである。
- 8) 祭壇の形は、三日月形であるか十字形である。前者はハーフムーン派、後者はクロスファイヤー派と呼ばれる [阿部 2005 ; 内田 2007] 。クロスファイヤー派は、聖書を持ち込む等、キリスト教的要素が強いが、主にナバホで観察される祭壇は三日月型である。
- 9) 芳香性のある植物で、乾燥し粉々にしたものが用いられる。
- 10) 一部のアメリカ先住民の間では、NACの宗教実践の普及以前から、「ヴィジョン」を人生の指針とすることが行われていた。例えばラコタ=スーというアメリカ先住民グループには、指針としての個人的な「ヴィジョン」を求めるヴィジョンクエストが行われていた [Maroukis 2010 : 81] 。
- 11) 先住民の個人を単位に保留地内の土地を個々人に分割し私的所有とし、私的所有の対象にならなかった土地をヨーロッパ系の入植者に解放するというドーズ法や [富田 1982 : 2005] 、先住民の子供を親元から離し、全寮制の学校で長髪などの慣習を禁止し英語の使用を義務づけるなどの同化政策は、NAC普及の社会的背景の一つであるとされる [内田 1999] 。
- 12) 経産した雌羊が約1.5ドル、去勢した雄が羊約3ドルで買い取られた。
- 13) ナバホによる賃金労働が本格的に広まるのは、第一、二次世界大戦以降である。第二次世界大戦中には、ナバホの成人人口25,000人のうち、3,600人が兵役につき、15,000人が軍事産業に動員された。つまり、成人人口の72%が給与生活を経験したことになる [ぬくみ 2005 : 187] 。
- 14) 1950年代の連邦政府による「インディアン都市転住計画」である。これは、職業訓練や教育援助、就職斡旋を伴う移住を推奨することで、インディアンを自立した都市生活者にし、リザベーションへの予算削減を狙った政策であったが、保留地の雇用不足を逃れようとする多くの先住民が都市へ移住する結果となった [阿部 2005] 。
- 15) 出自に基づく親族集団とは、いくつかの家に分かれて居住する集団を指す。その居住集団については母系リネージュを共有する拡大家族とされることが多いが、どこまでを拡大家族とするかは研究者の立場によって異なる [天野 2002 : 75-76] 。それらの議論を考慮して、ここでは親族集団と記した。

立教大学大学院社会学研究科博士後期課程

参考文献

阿部 珠理

2005 『アメリカ先住民 —— 民族再生にむけて』 角川書店。

天野 圭子

2004 「二十世紀前半期のナバホ族における家畜削減政策」 『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』 5 : 87-110。

石井 美保

2003「精霊の流通 —— ガーナ南部における宗教祭祀の刷新と遠隔地貿易」『民俗学研究』
68 (2) : 189-213。

市川 浩

1993『〈身〉の構造 —— 身体論を超えて』講談社学術文庫。

内田 綾子

1999「ペヨーテ信仰とキリスト教 —— 平原インディアンの文化的複合」『言語文化論集』
20 (2) : 23-36 名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究化
2008『アメリカ先住民の現代史』名古屋大学出版会。

オリヴァー＝スミス, アンソニー

2006「災害の理論的研究」『災害の人類学 —— カタストロフィと文化』、ホフマン、スザンナ・M.&オリヴァー＝スミス, アンソニー (編)、若林佳史 (訳)、pp.29-55、明石書店。

川村 久美子

2008「普遍主義がもたらす危機」『虚構の「近代」：科学人類学は警告する』ブルーノ・ラトゥール著 新評論：256-320。

ギデنز、アンソニー

1993 (1990)『近代とはいかなる時代か —— モダニティの帰結』松尾精文・小幡正敏 (訳)、而立書房。

クリフォード、ジェイムズ／マーカス、ジョージ (編)

1996 (1986)『文化を書く』春日直樹 (訳)、紀伊国屋書店。

高久 史麿 (総監修)

1997『ステッドマン医学大事典 第4版』、メジカルビュー社。

ダグラス、メアリー

1983 (1970)『象徴としての身体』木下卓 (訳)、紀伊国屋書店。

竹沢 尚一郎

1987『象徴と権力 —— 儀礼の一般理論』勁草書房。

田辺 繁治

2002「日常実践のエスノグラフィー —— 語り・コミュニティ・アイデンティティ」『日常実践のエスノグラフィー —— 語り・コミュニティ・アイデンティティ』『田辺繁治・松田素次 (編)、pp.1-38、世界思想社。

富田 寅男

1982『アメリカ・インディアンの歴史』雄山閣。

西井 涼子

2006「社会空間の人類学」『社会空間の人類学』西井涼子、田辺繁治 (編)、pp.1-29、世界思想社。

ぬくみ ちほ

2005「ナバホ 母なる大地に生きるディネエ」『講座世界の先住民族7 —— ファースト・ピープルの現在』、綾部 恒雄 (監修)、pp.178-193、明石書店。

花田 達郎

1996『公共圏という名の社会空間 —— 公共圏、メディア、社会』、木鐸社。

松村 圭一郎

2009 「〈関係〉を可視化する —— エチオピア農村社会における共同性のリアリティ」 『文化人類学』 73 (4) : 510-533。

水野 由美子

2007 『〈インディアン〉と〈市民〉のはざままで』 名古屋大学出版局。

米山 リサ

2006 「多文化主義論」 『文化人類学20の理論』 綾部恒雄 (編) 、 302-319、 弘文社。

ラトゥール、ブルーノ

2008 『虚構の「近代」：科学人類学は警告する』 川村久美子 (訳) 、 新評論 : 256-320。

ワースレイ、ピーター

1981 (1957) 『千年王国と未開社会』 吉田正紀 (訳) 紀伊國屋書店。

Aberle, David

1966 *Peyote Religion among the Navajo*. Chicago : Aldine Publishers.

Bourdieu, Pierre

1978 (1972) *Outline of a theory of practice*. Cambridge : Cambridge University Press.

CalabreseII, Joseph D.

1994 Reflexivity and Transformation Symbolism in the Navajo Peyote Meeting. In *Ethos* 22 (4) : 494-527.

Caldwell Melissa L.

2004 Domesticating the French Fry McDonald's and consumerism in Moscow. *Journal of Consumer Culture* 4 (1) : 5-26.

Comaroff, Jean

1985 *Body of Power, spirit of resistance*. Chicago : The University of Chicago Press.

Csordas, Tomas

1999 Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society. *American Ethnologist* 26 (1) : 3-23.

Garritty John F.

2000 Jesus, Peyote, and the Holy People : Alcohol Abuse and the Ethos of Power in Navajo Healing. In *Medical Anthropology Quarterly* 14 (4) : 521-542.

Harré, Rom.

1981 Psychological Variety. In *Indigenous Psychology*. P. Heelas and A. Lock eds., 79-104. London : Academic Press.

Hirsch, Eric

1995 Between Place and Space. In *The Anthropology of Landscape : Perspectives on Place and Space*. Eric Hirsch and Michael O'Hanlon eds., 1-30. Oxford : Clarendon Press.

Kunitz, Stephen J. and Jerrold E. Levy

1993 *Drinking Careers : A Twenty-Five-Year Study of Three Navajo Populations*. New Haven, CT : Yale University Press.

Larkin, Brian

2002 Indian Films and Nigerian Lovers : Media and the Creation of Parallel Modernities. In, *The Anthropology of Globalization*. A Reader. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo eds, pp.350-378. Oxford : Blackwell Books

Lewton, Elizabeth L.

2000 Identity and Healing in Three Navajo Religious Traditions : Sa'ah Naaghai Bik'eh Hozho : *Medical Anthropology Quarterly* 14 (4) : 476-497.

Low & Lawrence-Zúñiga

2003 Locating Culture. In *The Anthropology of Space and Place : Locating Culture*. Low & Lawrence-Zúñiga edt. pp.92-107. Oxford : Blackwell.

Maroukis, Thomas Constantine

2010 The Peyote Road : Religious Freedom and the Native American Church. Norman : University of Oklahoma Press.

Munn, Nancy

2003 Excluded Spaces : The Figure in Australian Aboriginal Landscape. In *The Anthropology of Space and Place : Locating Culture*. pp.92-107. Low & Lawrence-Zúñiga edt. Oxford : Blackwell.

Needham, Rodney

1972 *Belief, Language, and Experience*. Oxford, England : Blackwell.

Ortner, Sherry

1984 Theory in anthropolpgy since the sixties. In *Comparative Studies in Society and History* 26 (1) : 126-166.

Slotkin, J.S.

1956 *The peyote religion, a study in Indian-White relations*. Glencoe, Ill. : Free Press Smith, Wilfred Cantwell

1977 *Belief and History*. Charlottesville : University of Virginia Press.

Stewart, Omer Call

1987 *Peyote Religion* : University of Oklahoma Press.

Storck, Michael. Csordas, Thomas J. and Strauss, Milton

2000 Depressive Illness and Navajo Healing. In *Medical Anthropology Quarterly* (4) : 571-597.

Wargner, Roland M

1975 Pattern and Process in Ritual Syncretism : The Case of Peyotism among the Navajo. In *Journal of Anthropological Research* 31 (2) : 162-181. Witherspoon, Gary

1977 *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor : University of Michigan Press.

Wolputte, Steven Van

2004 Hang on to Your Self : Of Bodies, Embodiment, and Selves. In *Annual Review of Anthropology* 33 : pp.251-296.

参照Web

2012年2月29日閲覧 <http://www.nativeamericanchurches.org>