

ある文化的自己同一性の主張

——フェルナンデス＝レタマールの“キャリバニズム”——

岩村 健二郎

はじめに

カルチュラル・スタディーズの代表的理論家であるスチュアート・ホールが昨年2月（2014年）に亡くなった。1996年、東京大学で開催されたシンポジウム「カルチュラル・スタディーズとの対話」で氏は来日した。スビヴァクに代表されるポスト・コロニアル批評や、ホールを含めたカルチュラル・スタディーズの理論が日本の学術雑誌等で頻繁に取り上げられたのは概ね90年代だったろう。当時大学院生だった筆者も「ポストコロ」「カルスタ」の諸テキストに出会い、院生仲間とともに多くの時間を費やしもした。それら新しい研究潮流は、何やら総括したりまとめたりなど到底できるわけもなく、懐古的に言うような問題設定などではもちろんない。消費される“輸入製品”ではないし、そうあってはならないと当時から注意喚起されてもいた。当然それは学問の「知＝権力」の問題が中心に据えられていたからでもある。しかしあくまで筆者個人の身勝手な感慨が許されるのであれば、「人種」「民族」「文化」「国民国家」「表象／代理」「植民地主義」「本質主義」「ディアスポラ」「クレオール」「サバルタン」…といった語を用いて考えられていた問題群は、ある場所の地域特殊性の問題としてのみ扱われていたわけではもちろんなかったし、ある時期の歴史的特殊性を言うためにのみ取り上げられていたわけでもなく、日本を含めた世界の現実の諸問題として、近代世界に生きる上で避けては通れない共通の問題として論じられようとしているはずだった。ところがホール来日の96年からおよそ20年たった今の日本で、すさま

じい差別言辞がネットワーク上に、そして路上に噴出し、反対する人たちがそれらを「レイシズム」と非難し対峙している⁽¹⁾のを見るにつけ、「ポストコロ」「カルスタ」が提出していたはずの問題に苦闘していた我々は一体何だったのかというナイーブな想いについて囚われてしまうのである。今や日本で人種主義や性主義、植民地主義などについて議論する場合、路上やネットワークで起こっていること、そこで発話されている差別言辞を強く意識せずに考察することはナンセンスになってしまったのではないか。それはこの20年間にポストコロニアル批評やカルチュラル・スタディーズの理論が学術研究とその外部を含め日本でいかなる展開を見せたのかという分析を、ある意味で破棄差し戻しにしかねない事態なのではないか。ましてや、資本主義の日本ではもはや移民労働力の必要性を拒む余地は残ってはず、日本社会の「他者」と、相対的に構成される「自己」に関する議論、そしてこうした「自—他」論が社会の共同性の理念に基づいて行われる必要性はいや増しているにも関わらず、移民政策の議論もほとんど見られないまま、それに逆行するような排外主義、差別言辞の横溢があちらこちらに見られるのである。

以上の問題意識を念頭に置きながら、ここでは1971年にキューバで書かれた評論、フェルナンデス＝レタマールの「キャリバン—我々のアメリカの文化に関するノート—」（以下「キャリバン」とする）（Fernández Retamar 1972）を読解する。40年以上前のキューバのテキストという点、上記の問題意識からはいささか隔たりがあるように感じられるかもしれないが、かの評論は集団的な自己同一性の主張がどう組み立てられ、どのような政治性を発揮するのかという問題を、とりわけ人種主義との関わりにおいて現在に提出しており、それは書かれた70年代と再評価された90年代という二重の文脈において位置づけられるのである。「キャリバン」が書かれたのはキューバ革命から12年後であり、70年代の初頭とは社会主義を掲げたアジェンデがチリの政権にあり、ラテンアメリカは台頭する左派革命勢力と軍部、それに介入する合衆国を登場人物とした「政治の季節」のさ中であつた。キューバにお

いては61年の合衆国によるコチーノス湾侵攻事件や62年のミサイル危機はいまだ記憶に新しく、その後の様々な破壊工作を含め島内での合衆国の脅威は続いていた。政治的判断で68年のソビエトによるチェコ侵攻を容認し、70年には砂糖増産による経済政策に失敗して急進化するカストロ政権の下、フェルナンデス＝レタマールは雑誌『カサ・デ・ラス・アメリカス』編集長の職にあって当時を代表する「前衛的」知識人であった。「キャリバン」が、キューバがさらされ続けていた合衆国からの脅威に対する「抵抗の譜」であり、合衆国という物理的、政治的、精神的な巨大な力に抗する文体の模索であるという位置づけは、さし当り必要であろう。一方で、それから約20年後の1994年に「キャリバン」の英訳本が出版され、フレドリック・ジェイムソンは序文に寄せて「7年早く書かれたオリエンタリズム」(Jameson 1994: viii)として英語話者の世界に紹介した。他の引用例も含め「キャリバン」は90年代に一つの先駆的ポストコロニアル批評として再読されたと言っていだらう。オリジナルから20年を経た再解釈がいかなる読みであったのか、端的にはフェルナンデス＝レタマールの“われわれ”論、文化的自己同一性の主張がどこへ向けられ、それが90年代にどのように読まれたのかを中心にまずは問題化しながら、「キャリバン」とその「上書き」を現代において読解していこう。

1 われら“キャリバン”

後述する通り、シェイクスピアの『テンペスト』をコロニアル・ディスコースとして読解するという“新しい”文学批評の一つとして「キャリバン」は後に位置づけられたわけだが、一読すれば文学批評の枠組みにとどまるものとして数えるわけにはいかないことがすぐにわかるであろう。冒頭から一貫して主張されているのは「われわれ」の存在論である。著者はとある席で「ヨーロッパ人のジャーナリスト」から「ラテンアメリカ文化なんて、あるのですか」と質問された。これを植民地化の経験を持ち、今や「発展途上

国」や「第三世界」と名指されている「われわれ」へ向けた「存在への問い」ととらえて論の端緒とするのである。「基本構造上の類似性にもかかわらず高度に複雑化されている旧植民地世界」の中においても、特にラテンアメリカは「本質的」に「メスティソ」化しているゆえに「ヨーロッパのコピー」として蔑まれるという。曰く、「ヨーロッパ―北アメリカ人は、中国人をノルウェー人に、バントゥー族をイタリア人と混同することはないだろう。しかし、われわれラテンアメリカ人はしばしばヨーロッパ人の徒弟、粗描、さもなくば輪郭のぼやけたコピーと見なされ（…）同様にわれわれの文化はヨーロッパ・ブルジョア文化の徒弟、粗描、コピーと見なされる」（Fernández Retamar 1972: 11）。そして、「文化」に対する偏見の方がより一層多く生まれる原因として、「植民者」の言語を「われわれ」が使い続けていることを挙げる。「彼らの言語は今やわれわれの言語となった。彼らの概念装置は、今やわれわれの概念装置となった。しかし一体それ以外でどうやって議論しろというのか」。外部から与えられた一方的なイメージを明らかにし、同時に「われわれ」の「本質」の特殊性を述べながらも、著者はここでは前者の誤りを後者によって正すことはせず、もっぱら修辭的に抗弁する。『テンペスト』においてキャリバンがプロスペローに叫ぶ台詞、「たしかにことばを教えてくれたな、おかげで悪口の言いかたは覚えたぜ。疫病でくたばりやがれ、おれにことばを教えた罰だ。」ここに自らの抵抗の契機を見るのである。

こうしてフェルナンデス＝レタマールが見いだした抵抗は、「教えられた言葉で悪口を言う」という台詞を具現化することにおいて果たされる。まずはその台詞が置かれた『テンペスト』というテキストを、「われわれの歴史の再解釈」へむけて読解すること、文学的キャノンを「われわれの物語」として読みなおすことを通して抵抗の方途が示されるのである。フェルナンデス＝レタマールがはじめに分析するのは、『テンペスト』の登場人物であるキャリバンのアナグラム上の元である「カニバル」が、歴史的にどう生成し、

どのような言説を構成したかについてである。この分析上の見地こそが、後にピーター・ヒュームが「キャリバン」を言説的語形論 (Hulme 1995: 21) と評し、ポストコロニアル批評に並べた理由であった。コロンブスの『航海日誌』にはじまるそれは、トマス・モア、モンテーニュ、そして『エッセー』の英訳者であるジョン・フローリオを經由してシェイクスピアへ至る。「新世界」が「タイノーカニバル」=「ユートピア—野蛮の地」の二分法によって、それぞれ「ブルジョア左派と右派」において形象化されることによってヨーロッパの世界認識の中に成立し、「ゴンザーロー—キャリバン」関係として『テンペスト』へ流れ込むまでを追う。なにより『テンペスト』が「アメリカ」の物語であることが確認される。一次テキストである『テンペスト』をコロニアル・ディスコースとして分析するという面ではポストコロニアル批評としての（先駆的）読解と言えるであろうし、「ブルジョア左派と右派」などの形象に頼っている部分を差し引いても、文学的キャンオンを「被植民者」側から読解するカウンターディスコースの生産としての「抵抗」は強い説得力を持っていると言えるであろう。

続いて『テンペスト』誕生後のキャリバンの歴史、『テンペスト』批評の歴史的考察が行われており、ここからは批評の分析、つまりはメタテキストの読解になる。「プロスペロー—キャリバン」に「植民者—被植民者」を見る分析が（旧）植民地であるラテンアメリカにおいていつ出現するのかが分析の中心であり、『テンペスト』読解がコロニアリズム批判として行われるようになる意識の変遷を追う。言及されるのは、ルナンに始まり、ポール・グルーサック、ホセ・エンリケ・ロド、アニーバル・ボンセ、オクターヴ・マノーニ、ジョージ・ラミングらの批評、作品である。フェルナンデス＝レタマールによれば、キャリバンが被植民者とされるようになるのは、第二次大戦後のマノーニ、ラミングからである。注意すべきはグルーサックとロドの扱われ方である。1898年のグルーサックの演説、そして1900年のロドの『アリエル』は、キャリバンをレトリックに使った「ラテンアメリカの作家

によるヤンキーの脅威に対する明確な拒絶」の例としてとり上げられている。つまり「植民者—被植民者」関係の分析として「アメリカ合衆国—ラテンアメリカ」関係に焦点が置かれ、語りなおされているのである。フェルナンデス＝レタマールの整理においてマノーニは、「プロスペロー—キャリバン」関係を、「植民者—被植民者」関係として読解した最初である。そしてラミングに至ってキャリバンはついに「われわれラテンアメリカ」の作家にとっての自己として認識されるようになる。

ところが両者の『テンペスト』読解は、「われわれの歴史の再解釈」を完了させるものではないとフェルナンデス＝レタマールは言う。なぜならそこではいまだに被植民者が植民者への「依存コンプレックス」を持つと主張されており、「キャリバンに贈られた言語は、まさしくキャリバンの行いが実現され、規制される監獄である」と解釈しているからだ。「われわれの歴史の再解釈」が完了するのはもっと後の1969年であり、3人のアンティル諸島の作家が3つの「植民者の言語」で書く新たな『テンペスト』解釈によって、キャリバンが「ついに誇りを持ってわれわれの象徴」となった時であった。その3つとは、エメ・セゼールの『もうひとつのテンペスト シェイクスピア「テンペスト」に基づく黒人演劇のための翻案』、エドワード・ブラスウエイの詩『アイランズ』、そして自らの『フィデルに至るキューバ』である。

ここに至ってフェルナンデス＝レタマールは、コロニアリズム批判としての『テンペスト』読解から逸脱し、登場人物であるキャリバンに自らの象徴を見ることによるアイデンティティの政治、言わばキャリバン主義＝キャリバニズムを標榜するようになる。「カニバル＝キャリバン」と『テンペスト』は、言説的語形論とコロニアル・ディスコースとしての読解によって、ヨーロッパの植民地支配の修辞であり、ヨーロッパの価値のヒエラルキーを写し取ったものであることが確認された。その上でフェルナンデス＝レタマールは、「隠喩による中傷語」として維持されてきたキャリバンという他者

表象を反語的になぞり自称すること、すなわち否定の否定によって、「支配—被支配」の関係を暴露し、転倒させようとするのである。

キャリバンをわれわれの象徴とする時、いくらわれわれの具体的な諸現実に基づいていようとも、それが完全にはわれわれのものではなく、外来の加工品であることを私は自覚している。しかし、他からの要素を完全に避けることなど、どうやってできるというのだ。キューバで最も貴ばれている言葉「マンビー」は、独立戦争の時にわれわれの敵によってわれわれに中傷の意味であてがわれたものだ。(…)明らかにアフリカに源があるこの語は、かつてスペイン人植民地主義者たちの口にあがる時は、独立派の人間を黒人奴隷として揶揄する為に使われていた。当時黒人奴隷は、独立戦争のために解放され、解放軍の主力をなしていた。独立派は、白人も黒人も、コロニアリズムが中傷語たらしめようとしたものを、誇りを持って採用した。これがキャリバンの形而上的な意味だ。(Fernández Retamar 1972: 34-35)

このレトリックこそが、フェルナンデス＝レタマールの特異な集団的自己同一性の主張の軸であったはずだ。しかし、宣言されたアイデンティティの政治のためのキャリバニズムにおいて、フェルナンデス＝レタマールは「われわれ」を同定する方法をまったく別の経路で用意していることを無視するわけにはいかない。キャリバンを「われわれ」の象徴とするキャリバニズムの戦略は、「コロニアリズムが中傷語たらしめようとしたものを、誇りを持って採用する」こととして端的に言われている。しかしキャリバニズムは被支配者の抵抗を一般化することが目的ではなく、「具体的な諸現実に基づいた」「われわれの歴史の再解釈」をまずは要請するものだと言う。「ラテンアメリカ人」「カリブ人」「キューバ人」「被植民者」「被支配者」と様々でありながら、フェルナンデス＝レタマールは「われわれ」を一点で貫く形象を一

つ用意している。それがホセ・マルティが呼んだ「メスティソ・アメリカ」である。

われわれの象徴は、ロドが考えたようなアリエルではなく、キャリバンだ。このことは、キャリバンが住んだ同じ島々に住むわれわれメスティソから見れば、明確に理解できる。プロスペローは島に侵入し、われわれの祖先を殺し、キャリバンを奴隷にし、彼を扱えるように自分の言葉を教えた。彼を呪い、『疫病』が彼に振りかかることを望むために、プロスペローが教えたその言葉（今日ではそれ以外ない）を使う以外にキャリバンに何ができるというのか。われわれの文化的状況、われわれの現実にかんしてこれよりも的確なメタファーを私は知らない。
(Fernández Retamar 1972: 30)

「われわれの象徴」がキャリバンであることは、「われわれ」が「メスティソ」であるがゆえに「明確に理解できる」という。しかし引用部分からは、祖先を殺され、奴隷にされ、言葉を教えられ、そこから逆に教えられた言葉を使って相手を呪う「われわれキャリバン」と、「われわれメスティソ」が何故に「明確」な関係を結んでいるのか示されてはいない。では、そもそも「メスティソ」はいかなるものとして想定されているのだろうか。そしてそれは「キャリバニズム」の戦略とどのように結び付けられていることになるのだろうか。

2 われら“メスティソ”

フェルナンデス＝レタマールの「われわれメスティソ」には、文脈によって二つの異なる意味づけを見ることができる。一つには、「メスティソ」はすでに達成されているものとして扱われ、そうした現実が前提化される。「北アメリカのブルジョアの政策を自らの国に適用しようとした人物」サル

ミエントと、「被搾取側の良心的スポークスマン」マルティを「階級の対立」として位置づけた後、「共通の主義は被搾取側の人間とともにつくられなくてはならない」というマルティの言葉を引き受けて言う。

征服の始めから、インディオと黒人は社会の最下層に退けられたため、被搾取側の人間による共通の主義を作ることは、インディオと黒人とともに共通の主義を作ることと同義となった。それらのインディオ、黒人は、自分たち同士、そして白人たちと混血しあい、われわれのアメリカの源たる『メスティソ』を生み出すこととなった。マルティによれば、そこでは『オーセンティックなメスティソがエキゾティックなクリオージョを征服した』のだ。(Fernández Retamar 1972: 58)

こうした点からロブ・ニクソンは、カリブとアフリカの『テンペスト』読解を比較しながら、フェルナンデス＝レタマールの「キャリバン」は階級こそを決定項としているとする。曰く、

ムラートが主である社会出身のフェルナンデス＝レタマールは、直感的に、“われわれのアメリカ”を文化的にも民族的にも混ざりあった“メスティサヘ”として定義している。従ってプロスペローとキャリバンの対立は、人種関係よりも階級関係において起こることとなる。(…)フェルナンデス＝レタマールにとってアリエル＝キャリバンの分裂も、階級のそれである。(Nixon 1987: 576)

ここではロブ・ニクソンが展開する階級論の妥当性については論じない。しかしいわゆる科学的人種主義を経由しながら近代世界に広く汎用性をもって展開してきた人種主義のダイナミズムを考慮すればなおさらのこと、この階級論への包摂は単純にすぎることは容易に分かるであろう。概念としての

「人種」は、「文化的」にしろ「民族的」にしろ、ニクソンがここで使う「人種関係」が文脈上想定しているような有機的実体論による融合によって解消されるようなものではなかった。逆に性や階級や植民地主義との相関関係によってそれがいかに強化され、社会統制のモジュールとなってきたか、幾多の例があるだろう。しかし、「キャリバン」が「人種関係よりも階級関係」を決定項としているかどうかは、やはりフェルナンデス＝レタマールが「メスティサへ」をどう構築しているか、そのされ方について詳しく見た上でないと判断できない。というのも、フェルナンデス＝レタマールは、「階級」の関係と対立よりも、ニクソンが「混ざりあ」うことによって「階級」が決定項となるとしたその前の動き、メスティソ化がどのように起こったのかについての説明を繰り返し行っているのである。メスティサへは、「文化的にも民族的にも混ざりあった」ものとして、一見ニクソンが見たような融合論として説明されているが、その「混ざりあう」現象は、必ず「誰」が混ざりあうのか、主語によって強い限定を受けている。すなわち、「メスティソ」はまずもって「黒人」「インディオ」が「中心」の「混血」化として想定され、そう説明されているのである。「われわれ」は、「決して奴隷制主張者の子孫ではなく、マンビーの子孫であり、蜂起した黒人、逃亡奴隷、独立派の子孫である」(Fernández Retamar 1972: 35)とした上でのメスティソなのである。

こうした主体構成は、抵抗のための行為主体として、ポストコロニアル批評やカルチュラル・スタディーズで「戦略的本質主義」や「ハイブリディティ」といった語によってその可能性が開かれた、新たな（文化的、民族的）アイデンティティ・ポリティクスとして議論されているものと同等に考えられるだろうか。例えば日本においては、「キャリバン」の上述箇所が次のような述べ方で紹介されている。

ユーロセントリックな思想環境のなかで理想化されたロドー以後のアリ

エルが、いまだ一九世紀的な美学を濃厚に映し出していたのだとすれば、
キャリブンの自己意識のあらたな召喚とは、そうした一九世紀の美学から
の決定的な断絶を画すものであった。そしてそれは、いうまでもなく、
ヨーロッパ植民者とその子孫（クリオーリョ＝植民地生まれの白人）たち
によって支配されていたアメリカスの社会構造自体が、二十世紀を境
にして、民族的混血化を経て社会の表面へと出現したメスティーソ（混
血階層）たちの主導によるものへと変化しつつあったことを物語ってい
る。フェルナンデス＝レタマールの次のようなハイブリッドな文化認識
は、二十世紀を通じたラテンアメリカ人の自己認識の基礎を形成するテ
ーゼとみなしうる。（今福 1998: 40）

いかがであろう。「キャリブンの自己意識」というものと、「民族的混血化」
を経て出現した20世紀社会を主導する「メスティーソ（混血階層）たち」
という形象の間に、以下のような審問は想定されないだろうか。「インディ
オ」「黒人」の「被搾取側の人間」と「ともに」共通の主義が作られるとい
うフェルナンデス＝レタマールの語りにおいて、「メスティーソ」という表象
は、生物学的、発生論的、もしくは有機的実体論のもとに抵抗の主体を構成
しようとするものではないか。「黒人」や「インディオ」を抵抗の主体とす
ることは、ともするとそれらの主体構成を可能にした植民地主義やエスノセ
ントリズムをなぞることになってしまうが、フェルナンデス・レタマールの
「メスティーサへ」はそれを回避し、乗り越えるための新たな概念であるとし
て受け止めることができるだろうか。あるいは、フェルナンデス＝レタマル
の「メスティーサへ」は、「人種」概念の思考の内部にあり、「人種」概念が
持つアプリアリに有機的実体を同定する力を利用していることになってはい
ないだろうか。こうした審問を経ずに、フェルナンデス・レタマールの「自
己意識」を「ハイブリッドな文化認識」として文化的アイデンティティ・ポ
リティクスの領域に投げ込むことは果たして可能であろうか。

ここで提起しているのは、本質主義的文化論と文化的アイデンティティ・ポリティクス、あるいは「認識論的文化」の考え方と「発話論的文化」の考え方という対立概念によってフェルナンデス＝レタマールの主張を分析可能かという審問である。これらは互いに領域を隔てるものとして想定されていないが、ならば一体誰が、どのようにして前者ではなく後者であると裁定できるのか、という審問である。ホールは文化的アイデンティティの概念の「変更」について以下のように説明している。

文化的アイデンティティのこの内的な収容行使は、人を不具にし、歪ませる。それが静寂を守れないとき、ファノンの真に迫った言い方では、「錨なき、地平なき、色を失った、依るところのない、根のない個人－天使の種族－」を生む。それでも、この内的強迫としての他者性の概念は、私たちの文化的アイデンティティの概念を変更する。このパースペクティブにおいては、文化的アイデンティティとは歴史と文化の外で変化しないままにあるような、固定的な本質ではまったくない。それは歴史が何の影響も刻印しないような、我々の中にあるなにか普遍的な、曖昧な精神ではない。それは一度限りのものではない。それは我々が何らかの最後の、絶対的な帰還をなせるような、固定化された起源ではない。もちろん、それは単なる幻影でもない。それは何かであり、単純な想像のトリックではない。それは自らのいくつかの歴史をもち、そのいくつかの歴史は、現実的な、物質的な、そして象徴的な諸影響を持っている。歴史は私たちに語りかけ続けている。しかしもはやそれは我々を単純な、事実に基づく「過去」へと位置づけはしない。なぜならそれと我々との関係は、子供の母との関係のように常に、既に「生まれ出た後」のものであるからだ。それは常に記憶、ファンタジー、語り、そして神話を通して構築される。文化的諸アイデンティティは、自己同一化の一点であり、自己同一化もしくは縫合の変わりやすい一点であり、それは歴史と

文化の諸言説のなかで作られるものである。一つの本質ではなく、一つの位置づけなのだ。従って、常にアイデンティティのポリティクスがあり、位置のポリティクスがあり、それはある確定的な、空想的な「起源の法」には何の絶対的な保証も持たないのである。(Hall 1994: 395)

同様な指摘はバーバにもある。バーバは「文化表現」に「解放の言説戦略としての発話」を見て取って、「文化の主体」を認識論的機能から発話的实践へと変化させる可能性について述べている。

認識論としての文化が機能と意図に標準をあわせるとすれば、発話としての文化は意味作用と制度化に的を絞る。認識機能が経験の対象や指示対象を反映する方向に向かうとすれば、発話行為は意味生産の社会的制度の中で、文化的優先順位と階層秩序（高級／低級、我々の／彼らの）に対する政治の要求を常に書き直し再配置し直そうとする。(傍点は原著) (バーバ 2005: 299)

「キャリバン」をポストコロニアル批評やカルチュラル・スタディーズの一例として読むのであれば、ホールの言う「文化的アイデンティティ」の考え方、「位置づけ」としてのアイデンティティ・ポリティクス、そしてバーバの言う権力や秩序に対して「書き直し」や「再配置」を要求する発話行為、意味作用としての文化の語りが、フェルナンデス・レタマルのメスティソ論に認められるのかを考えなくてはならない。

サイドは、『文化と帝国主義』で「キャリバン」の英訳を参照しながら、

エアリエルではなくキャリバンを重視するというレタマルの選択は、本格的なイデオロギー論争が、脱植民地化をめざす文化的努力の中核にあることを知らせてくれる。この文化的努力は、国民国家として政治的に

独立を確立してのちに、植民地時代に失われてしまった共同体を回復し、文化を再所有することにむけられる。(サイード 2001: 41)

としている。重要なのはこれが「抵抗文化の諸テーマ」と題された論考における解釈であることだ。そこではまずもって脱植民地化運動一般において、外敵と文字通り戦う時期の後に「イデオロギー的抵抗期」が訪れ、その時期には(バジル・デイヴィドソンを引きながら)、

「粉碎された共同体」を再建し、「植民地体制のあらゆる圧力をはねのけ、共同体の感覚と共同体の事実とを救出し回復する」努力がなされる。(サイード 2001: 34)

という「過程」について説明している。そして、こうした抵抗が悲劇を帯びるのは、

抵抗は、帝国文化によってすでに樹立された諸形式、あるいはすくなくとも帝国文化の影響をうけ、帝国文化にどっぷりつかった諸形式、それらを再発見し利用することを、どうしても余儀なくされるからである。(サイード 2001: 35)

と指摘しつつ、主にケニアやスーダンの作家がヨーロッパの文学的キャノン＝帝国文化をいかに読み替え、領有し、新たな物語を編むかについて例証している。そしてその先にシェイクスピアの『テンペスト』の「現代ラテン・アメリカ版あるいはカリブ版」を挙げ、抵抗文化として「権威を回復し活性化」するために試みられた「驚異的な文化的いとなみ」として例示しているのである。注意すべきはそれら「再解釈の情熱」の意義について説明しているくだけりである。

西洋文化においてまったく新しい事態とは、非ヨーロッパ人の芸術家や学者の介入を排除したり抑圧することができなくなったことだが、こうした介入は、政治的・活動の不可欠な一部となっているだけでなく、多くの点で、独立運動を成功にみちびく指針となる想像力ともなり、思想的かつ修辭的なエネルギーともなりおおせて、白人と非白人が共有する領域に対する再認識と再考を促すことになった。そのような共通領域に対する権利主張を原住民がおこなうことは、多くの白人にとって耐えがたい傲慢な行為であった。(傍点は原著)(サイード 2001: 39)

こうした認識のもとによやく、エメ・セゼールの『もうひとつのテンペスト シェイクスピア「テンペスト」に基づく黒人演劇のための翻案』を「ルサンチマンではなく、カリブ海世界を表象する権利は誰にあるのかをめぐって、敬愛するシェイクスピアと競いあおうという試み」として位置づけ、「これまでの従属的なアイデンティティと縁を切って、それとは異なる統一のとれたアイデンティティ獲得をめざすなかで、その基盤となるものを発見する大がかりなとなみの一部」(サイード2001: 40)とするのである。そしてジョージ・ラミングを引きながら

アイデンティティが決定的重要性をもつとするなら、異なるアイデンティティを主張するだけでは、十分ではない。肝要なのは、キャリバンも発展の可能性をひめた歴史をもっていること、つまり仕事をし成長をとげ成熟するという一ヨーロッパ人だけが所有資格をもっているかに思われる一過程の一部でもあることを理解できるかということだ。アメリカ大陸におけるシェイクスピアの『テンペスト』再記入のいとなみひとつひとつが、それゆえ、古き大きな物語グランド・ナラティヴのローカル版であり、それらは刻一刻と変化する政治史や文化史の圧力によって活性化したり屈服させら

れてきた。(サイド 2001: 40)

としたうえで、その例としてフェルナンデス＝レタマールの「キャリバン」を「重要な主張」として例示するのである。

近代のラテン・アメリカ人やカリブ人にとって、エアリエルではなくキャリバン自身が、異種交^{ハイブリッド}渉性 [ママ] の主たる象徴であり、はたせるかなその数々の属性は、奇妙で予測がつかないかたちで混淆している。これがもっともあてはまるのはクレオールである。また新しいアメリカ大陸を構成する〈メスティーソ〉である。(サイド 2001: 41)

ところが直後の例証では、上記の「イデオロギー論争」を象徴するのはケニアのグギ・ワ・ジオンゴによるアフリカの解放運動への寄与とされており、フェルナンデス＝レタマールは「脱植民地化をめざす文化的努力」の例とされいながら、異種混淆 (ハイブリッド) である〈メスティーソ〉がそれにどう寄与しているのか、あるいはしていないのか、は述べられていない。そこで文脈を解釈するならば、サイドが「キャリバン」を「重要な主張」と見なすのは、「白人と非白人が共有する領域に対する再認識と再考を促す」ような「文化的いとなみ」であるからということになる。その場合、フェルナンデス＝レタマールの「キャリバン」のハイブリディティは、言説上の可能性として、「帝国文化の影響をうけ、帝国文化にどっぷりつかった諸形式、それらを再発見し利用する」例として提出されていることになる。

さらにバーバのハイブリディティ論では、植民地状況における二項対立による世界認識をくつがえすもの、植民／被植民のダイコトミーの外にあるものとしての異種混淆性に焦点が置かれている。

植民地における異種混淆性は、2つの異なる文化間の系譜やアイデンテ

ィティの問題ではないことがわかる。そのような問題なら文化相対主義の課題として解決可能だろう。むしろ異種混溶性とは植民地的表象とその個別化にかかわる不確定要素なのである。それによって植民者による否認の効果がくつがえされ、彼らの否認によって「否定された」はずの他者の知が支配者の言説の中に入り込み、その権威の基盤である認知のルールを掘り崩すのである。(傍点は原著) (バーバ 2005: 196)

「植民地表象」において、文化相対主義によっては解決不可能な「不確定要素」をハイブリディティとして考えているのである。

フレドリック・ジェイムソンは、フェルナンデス＝レタマールの「キャリバン」に「国民的状況の国際化」を見たが、それは「キャリバン」を「文化的差異」の表現行為として読むことこそが、「他者を認めると同時に我々自身を問う行為であり…第三世界を西洋に対する何らかの均質な他者に還元することでもなければ…人類文化の驚くべき複数性を無意味に賞賛することでもない」(Jameson 1994: xii) という認識に基づいていた。バーバはジェイムソンのこの認識は、「フェルナンデス＝レタマールのポストコロニアル批評」が持つ、文化相対主義には回収できない「文化における価値と選択の通約不可能性」、「示差的な歴史がもつ文化的可能性」(バーバ 2005: 293) ゆえだとしている。

サイドとバーバの論に従えば、「キャリバン」は「帝国文化の諸形式」を再発見し利用し、支配と被支配の「共通領域」に対する権利主張を通して再認識と再考を促す文化的努力であり、「通約不可能」な「文化的差異」の表現、「示差的歴史」の提示を行う「不確定要素」を抱えた「植民地表象」ということになる。ハイブリディティとは「不確定要素」として「通約不可能」な「文化的差異」を生み出す「植民地表象」の言説としてとらえられており、少なくとも有機的な人種混合としての「混血」を言わんとする「メスティーツ」という考え方と、そこに見られる可能性を異種混溶性＝ハイブリ

ディティと呼んでいるわけではないことは明らかであろう。

そもそもポストコロニアル批評やカルチュラル・スタディーズで議論されているハイブリディティ概念は、個人を規定している様々な社会的属性が「純粹」で「本質的」で「固有」なものであるという思考を批判する方向で使われているはずだ。すなわち、ハイブリッドを「純粹」な文化や「純血」の人種が混ざり合って誕生した何かであると想定することは、(似非)生物学的に「人種」の存在を首肯する人種主義に基づく考え方となってしまう、批判の方向を転倒させた用い方になってしまうのである。ハイブリディティの考え方では、生物学上の生殖行為の結果としての人間集団や文化とは、本来ハイブリッドなものとして前提化される。ハイブリディティは、そこからなぜ「純粹性」や「純血性」や「本質」といった概念が構成されるのかを歴史的に問題化しようという企図であり、そうした概念が植民地主義や帝国主義によっていかに力を持ってきたかを検証しようとするものである。従ってこの文脈で、すなわちポストコロニアル批評としてフェルナンデス＝レタマールの「メスティソ論」を考えるのであれば、コロニアル状況の中で規定された人種や民族や文化のイデオロギー性を暴き、それらの指標によって社会や集団を描写し構成しようとする植民地主義による権力を暴き批判できるものでなくてはならない。しかしハイブリディティ＝異種混濁性の“異種”という文字に見られるように、この用語の危うさは「種」の存在を前提化するかのような表現が語に内包されてしまっていることであり、実体論としての「メスティサへ」へと、時に横滑りを起こしてしまうのである。フェルナンデス＝レタマールのメスティソ論をどう読むのか、もしそれが我々に投げかけられている問いなのだとなれば、まずもって注意すべきはバーバが示したような、植民地の状況を文化相対主義に陥落せずに見る方法としての異種混濁性の概念が、実体論としての「純血」、当然のことながらそれを前提とする「混血」概念をも否定するものであるということであろう。一方で「文化的優先順位と階層秩序（高級／低級、我々の／彼らの）に対する政治の要求

を常に書き直し再配置し直そうとする」ような「解放の言説戦略として」の「発話的实践」を行う「文化の主体」の考え方もまた、実体論としての「混血」論とは全く位相を異にする。そのため「メスティサヘ」を実体論で扱えば、ここで言う「異種混濁性」の概念を、いずれも否定すべき概念であるところの有機実体論としての混血論＝人種主義に横滑りさせて考えていることになってしまうのである。

ジェームズ・クリフォードがエメ・セゼールを「客体」として読解する際に陥った問題について砂野は指摘している。

クリフォードは『文化の窮状』において、セゼールを彼自身が主体的に形成しようとしたコンテクストから引き剥がし、客体としてのセゼールをハイブリッドとして回収することによって、主体としてのセゼールの「変革」の意志、すなわち、ファノンが後に「マニ教的二元論の世界」と呼んだ植民地世界の秩序を解体しようとする意志—それは結局流産することになったのだが—を捨象し、無効化している。(砂野 2003: 23)

「セゼールの意思」の「無効化」をクリフォードの読解が行ったことを問題化しているわけだが、今ここで見ているフェルナンデス＝レタマールとポストコロニアル批評の読解の例は、構成は同じでも逆のベクトルを示しているのではないだろうか。フェルナンデス＝レタマールのメスティソ論をポストコロニアル批評のハイブリディティ論として読むのであれば、実体としての混血論、すなわち人種主義へ陥落していないかという審問を、対象である「キャリバン」のテクストに対して、そしてそれを読解するポストコロニアル批評に対して、さらにはそれを読むわれわれ自身に対しても向けること、それが今問われるべきことではないか。

3 革命と文化

「キャリバン」には今まで見てきた「キャリバニズム」にはどうにも包摂できない「文化」の語りがあり、それに注視すればなおさらこうした問題点が読解において問われているのがわかるはずである。歴史的経緯によって同定される「メスティソ」としての「われわれ」は、同時に以下に見る「文化」の語りにおいてはすでに生まれ出たものではなく、達成途中の継続する運動の中にあるものとして表現され、そこに忽然と文化の有機の実体論とも言えるような思考方法が姿を現すのである。

征服者、クリオージョの独裁者、そして帝国主義者とその書記たちの企ての前で、歴史的、人類学的な幅広い意味で、われわれの真の文化は確立しつつある。ボリーバルとアルティガスが導いた、インディオと黒人とヨーロッパ人の末裔がなす、メスティソの民衆によって懐胎された文化。被搾取階級の文化、ホセ・マルティの急進派プチ・ブルの文化、エミリアーノ・サパータの貧農の文化、ルイス・エミリオ・レカバレンとヘスス・メネンデスの労働者階級の文化。62年の第二ハバナ宣言における『インディオ、小作農夫、被搾取側の労働者による飢えた大衆』の文化、そして『我らが受難の地ラテンアメリカ諸国にたくさんいる正直で才気ある知識人たち』の文化。『二億人が兄弟となった家族』がなす民衆の文化は『動き始めた』。その文化は、活発でなにより夜明けの段階にいる文化として、進行中である。(Fernández Retamar 1972: 76-77)

「メスティソの民衆によって懐胎された文化」を含めた「われわれの真の文化」は、「歴史的、人類学的に」「確立しつつ」ありながら、「夜明けの段階」で「進行中」である。「インディオ」「黒人」「ヨーロッパ人」「被搾取階級」「急進派プチ・ブル」「貧農」など、融合する個々の要素は前もって選択

され、同時に「われわれの文化」は先送りされ続ける到達点となっている。この先送りされ続ける「われわれの文化」の到達点という叙述構造は、ラカンの分析枠組みからは大変厳しい批判にさらされることになる。サンティアゴ・コラスは、キューバ革命論の言説を引きながら、その特徴を「フェティッシュ化される結末としての未来」と表現している。例えばコラスが挙げるのは、フィデル・カストロによる1967年『未来のラテンアメリカ連帯機構 (OLAS)』の言葉である。

OLAS は明日の歴史の解説者、未来の解説者である。なぜなら OLAS は未来の波 (ola)、2 億 5 千万人の大陸へと広がってゆく革命の波動 (olas) のシンボルであるからだ。この大陸は革命を宿している。遅かれ早かれそれは生まれるだろう。その誕生は多かれ少なかれ困難なものになるだろうが、避けられないものなのである。(Colás 1995: 389)

これは単に未来志向的な考えとして理解できるであろうか。フェルナンデス＝レタマールにおいて注目すべきは、「メスティソの民衆によって懐胎された文化」を含めた「われわれの真の文化」の「夜明けの」現状を言い、「進行中」で「確立しつつある」ビジョンを提供し続けることによって、導く「革命家」と導かれる「飢えた大衆」という構図は維持、強化され、ビジョンの提供者の存在意義が保障されるよう論が組み立てられていることだ。サンティアゴ・コラスの分析を我田引水すれば、「われらメスティソ」は「革命家」のいわば延命装置として用いられていることになってしまう。

一方で、「メスティサへ」という語がラテンアメリカの旧植民地において歴史的にどのように文脈化されてきたかに目を移せば、「メスティサへ」概念の使われ方の別の意味での政治性を看過することはできないであろう。そもそも「コロニアリズム」がラテンアメリカにおいて持つ意味の差異にも注意が必要だ。もし、植民地化の実践に強調点を置き、植民者による“ネイテ

ィヴ”の搾取に分析上の焦点を当てるものとして植民地主義の語を設定するならば、「発見」後、そして独立後のアメリカ各地域の社会を生んだ複雑な政治的、文化的過程を説明するためには使い勝手のある概念とはいえないはずである。しかし歴史叙述において「発見」後のアメリカの経験を定義するのに、「コロニアリズム」の語は依然として使われているとして、クロール・デ・アルバはそれを問題化している。バーバ同様、コロニアリズムの歴史は「植民側」「被植民側」という敵対する二つの文化の衝突として表現されるものではなく、植民地主義があるところにはどこにでも「利敵協力者」「仲裁者」(Klor de Alva 1995: 248)といったものが存在するとアルバは言う。こうした「ダイコトミーの外」の存在に注視すればなおのこと、ラテンアメリカにおいて「メスティサヘ」の語が帯びてきた複雑な政治性の例に行きつくはずだ。それは異なる時間、場所で様々なプロセスや状態を表してきただけでなく、国民主体が語られる場においては特に多様で、時に多義的な位置を占めてきたのである。とりわけ19世紀のラテンアメリカ諸国で「メスティサヘ」の語が担った役割の一つは、国民の構築、国家建設の神話を作成するための文化的、生物学的な「同化」を自然化することであったし、一方では「インディヘナの植民化状況について国家的記憶喪失を推し進め、民族主義の意識を緩和させる」ことであったとクロール・デ・アルバは述べている (Klor de Alva 1995: 255)。いわば国民統合や同化のための混血イデオロギーについて指摘しているわけだが、こうしたこととフェルナンデス＝レタマールのメスティサヘ論の近似性についてはどう考えたらよいだろうか。

というのも、このテキストには「キューバ革命と文化」という一見まったく別の主題があり、その政治性あるいはテキストが当時の状況の中で行った“政治”という側面、テキストの外部に存在した政治的事情とそれが言説に及ぼしている力学といった事柄は、20年前にポストコロニアル批評として読まれた時にはほとんど捨象されてしまったのである。まずは「キャリバン」が書かれる数カ月前にキューバで起こった「パディージャ事件」について指

適しなくてはならない。

エベルト・パディージャは、詩編『退場 (Fuera del juego)』によって、UNEAC (キューバ作家・芸術家協会) からフリアン・デル・カサル詩賞を与えられたが、その前後に書いた作品も含め「反革命的」として議論されるようになり、最終的に1971年3月、政府に対する反乱罪で逮捕された。パディージャは翌月 UNEAC に集められた作家たちの前で自己批判文を朗読し、呼び上げられた仲間の作家も壇上で自己批判を求められた。同時期に第一回教育・文化会議が開かれたが、登壇したフィデル・カストロは「反革命的」な「ブルジョア的でリベラル派」の知識人を辛辣な言葉で攻撃し、革命政府の表現の自由に対する考えを表明した。パディージャの自己批判文とカストロの演説は、フェルナンデス＝レタマールが編集長を務める雑誌『カサ・デ・ラス・アメリカス』の同じ1971年3-6月号に掲載されている。

資本主義世界のプチブルの似非左翼がキューバ革命を踏み台にして低開発の国民に名声を得ようとしている。彼らは自らのふやけた思想で我々の間に入り込み、その考え方や好みを押し付け、さらにはキューバ革命の審判員であるかのように振る舞おうとしているのだ。(Castro 1971: 17)

こうしたキューバ革命政府の表現活動に対する価値判断や作家に対する処遇に対し、ジャン＝ポール・サルトル、カルロス・フエンテス、バルガス＝リョサを始めとして、親キューバだった多くの知識人がキューバ政府に対し非難の手紙を送り、キューバ政府側との断交を宣言した (Padilla 1990および1998、エステバン 2010)。

この「パディージャ事件」が対外的に持った意味としてとりわけ影響力が大きかったのはラテンアメリカの作家たちだった。60年代より世界的に隆盛したラテンアメリカ文学の〈ブーム〉は、キューバ革命に強いインパクトを

受けているが、「パディージャ事件」はその主だった作家たちをキューバ政府の評価を巡って分裂させることになった（エステバン 2010: 43-76）。

一方対内的には、キューバ革命において知識人がいかなる役割を負うべきかを巡って起きた議論と様々なコンフリクトの結果として、「パディージャ事件」からの5年間は「灰色の5年」と後に名付けられることになった。71年から76年の期間は、キューバにおける表現活動の大幅な衰退期と評されているのである。

80年代に、権威主義と教条主義がはびこったその期間は遠慮がちな表現で「灰色の5年（1971-1976）」と言われるようになったが、その期間は1968年から1983年の約15年間に渡っていたのであり、また、知的生活や知的作品の多くにとってその期間は「灰色ではなく」黒色だったのである。（Navarro 2002: 120）

「キャリバン」は「パディージャ事件」について正面からは論じず、そこに隠喩が散りばめられている。例えば、敵視するカルロス・フエンテスの『アルテミオ・クルスの死』の登場人物の名に「パディージャ」を見つけ、わざわざ台詞を引用している。都合のいいことに、マルクス経済学を修めた「パディージャ」はそこで、「理論と実践は違う」、マルクシズムは「年頃の間がかかる伝染病だ」と言うのである（Fernandez Retamar 1972: 64）。「一人のキューバ作家の怒号とともに」キューバと袂を分かったフエンテスは、実際にその事実が暴露されてスキャンダルとなった「CIAが出資する雑誌」を率いる「反革命的な宣言を文化の領域で行った作家たちの代表」である云々、他にもサルミエント、ボルヘスなど、「パディージャ事件」に対して非難の手紙を送った作家たちを「怒りに満ちあふれた言葉」（78年のフェルナンデス＝レタマールの言、González Echevarría 1992: 214）で批判しているのである。

この「背景」がテキストにどれほど影響を与えているのかを計測する方法も尺度も存在しない。しかし「パディージャ事件」への批判に対する反批判として「キャリバン」があることは否定できないであろう。自ら編集する『カサ・デ・ラス・アメリカス』誌上にパディージャの自己批判文とフィデル・カストロの応答を掲載し、数カ月後に同じ誌面に自ら問うた「キャリバン」は、対内的には革命の大義のために表現の規制をすることの承認を訴えているという側面を捨象することは難しい。

「キャリバン」を「パディージャ事件」への反批判の譜とするならばそのロジックは以下ようになる。現在の米国の植民地主義による侵略の危機においては、キューバの歴史を被植民化によって存在が規定された場所であるという特殊性から解き明かし、それに連続するものとして現在の状況を理解しなくてはならない。「われわれ」はとてつもなく困難な状況にいる被害者であって、キューバ政府を非難する側は、何がより大きな問題なのかということを見誤っている。我々の主体性は、植民地状況のなかで被植民者という他者性を内面化していることを自覚し、覚醒し、それを乗り越えることから生まれてくるのである。こうしたことがキューバの特殊性であって、米国からの危機的な脅威を見れば、革命キューバにおける特別な知識人のあり方についての議論を外部から非難されるいわれはない、ということになる。同じような見地は小倉の「パディージャ事件の意味」の分析にも見られる。

「パディージャ事件」も、単に親ソ化したキューバにおいて見られたスターリン主義化の結果と見るのではなく、キューバ革命の独自性という面から評価すべきであると考えられる。チェコスロバキア侵攻支持とその後の知識人・文化人への締め付けの強化も、親ソ化やスターリン主義化という枠組みで解釈するのでは不十分であり、キューバにとって社会主義圏共同体の存在が必要であり、それを崩壊させかねない「プラハの春」と言われた民主化運動のあり方を問題視した結果としての侵攻支持

であったと考えられ、「パディージャ事件」もチェコスロバキアに類似した運動に発展することを予防したため生じた事件であったと解釈されよう。

米国からの日常的な脅威を前にカストロ政権がなすべきことは、革命を前進させること、経済発展を達成すること、そのために国民の団結と結束を固めること、そして米国に対決できる国際環境を堅持することであった。このような環境の中で、革命前の有産階層と中間層出身の知識人・文学者の中で革命路線に消極的な人々が体制批判的な姿勢をとることは考えられる。そして、カストロ体制が彼らに対する締め付けを強化し、革命路線に忠実であることを求めたのであり、これを単に親ソ化に発したスターリン主義化であると決めつけることは、当時のキューバが直面していた諸問題を軽視することになるだろう。従って、「パディージャ事件」に際して、1971年5月4日にヨーロッパとラテンアメリカの知識人がカストロ首相宛に送った抗議書には、明らかに事実誤認があったと言える。彼らはカストロ体制による文化人・知識人に対する締め付けの強化をソ連・東欧社会主義諸国にみられたスターリン主義化と見なしたのだが、彼らは当時のキューバが必要としていた国民の団結と結束の強化という問題を十分に理解していなかったと言える。確かに、文化人・知識人に対する締め付け強化は表現の自由の侵害であると評価することはできよう。しかし、表現の自由に対する寛容さは、その国の特定の発展段階に応じて考慮されるべきであり、決していかなる時期にも適用すべき絶対的な基準であると見なされるべきではないだろう。(小倉 2013: 111-112)

「米国からの日常的な脅威を前に」して、「革命を前進させること、経済発展を達成すること」、これが「キャリバン」を産んだ一つの目的として考えられるのだとすれば、「国民の団結と結束の強化」はそれを達成するために

テキストが行う政治ということになる。とすればやはりいかなる「結束」が目指されていたのかは重要な問題であるということになる。

フェルナンデス＝レタマールのキャリバンイズムによる抵抗は、まずもって“われわれ”が「歪んだ」存在として蔑まれていることに抗して宣言されたが、最初その対象はコロニアリズムとして説明され、次第に米国の脅威になり、そして遂にはパディージャ事件を通してキューバ政府を批判する者たちに対して行われることになる。パディージャ事件を受けてフィデル・カストロが行った第一回教育・文化会議での演説を引きながらフェルナンデス＝レタマールは言う。

最近では、第一回教育・文化会議で述べられたような、フィデルの演説における激烈さを、我々のキューバ革命の歪み（忘れてはいけないのはキャリバンこそは、敵の目には常に歪んだ存在と見られてきたことだ）に帰する人間たちに事欠かない。驚愕する彼らの中には、ファノンを賞賛した人間たちもいるだろう。（…）ファノンを賞賛した人間たちは今度は、我々の歴史上の存在そのものに根ざした行為を、歪みであるとか、外国からの影響に帰するわけだ。それは様々なことを証明してくれるが、とりわけ支離滅裂、ということだ。同時にそれは現在にしる過去にしる、我々の具体的な諸現実の軽蔑とまでは言わないまでも、無知からきているのだ。ならば彼らが我々の未来に関わることを認めてはならない。（Fernández Retamar 1972: 76-77）

「われわれのアメリカの文化」を自問し続けたホセ・マルティの「メスティソ・アメリカ」に自己同一性を見いだしたフェルナンデス＝レタマールは、ついには最終的に自らの主張をフィデル・カストロの以下の言葉へと接合してゆく。曰く、「彼ら〔抑圧と搾取を被った階級である大多数の人民〕にとって良いものが、われわれ革命家にとって良いものなのであり、彼らにとつ

て高貴で美しく価値あるものが、われわれにとって高貴で美しく価値あるものなのである」(Fernández Retamar 1972: 90)。

「パディージャ事件」との相関関係から見れば、これがキャリバニズムという抵抗の譜の欲動でもあったわけだ。「ヨーロッパのコピー」として見られる原因である「植民者の言語」を使って、「悪口を言い返」し、「キャリバン」という他者表象を自称して、反語的にそれをなぞる戦略。そして、「われわれ」が作られる「歴史的」現象としての、「黒人」「インディオ」を中心として発生した(する)「メスティソ」化。二つの間の必然的關係は見いだせないが、それらは等号で結ばれている。「メスティソ」ではない「キャリバン」として、「黒人」や「インディオ」を考えることは可能に思えるし、むしろ、キャリバンがおかれている状況をコロニアリズムによって「植民者の言葉を教えられ」る「被植民者」とするならば、あえてその合理性を考えればより適合する表象は「黒人」や「インディオ」であったかもしれない。しかし、これはフェルナンデス＝レタマールの選択とはならなかった。「黒人」や「インディオ」という「人種」的、「民族」的な形象を抵抗の主体として立てることを問題化しているからではない。「キャリバン」が「革命キューバ」を指し示し、その象徴であるためには、より「団結と結束が強化」されるような「メスティソ」でなくてはならなかったのである。この意味ではフェルナンデス＝レタマールのキャリバニズムは、ラテンアメリカの政治の舞台で「伝統的」に使われてきた国民統合の譜、混血イデオロギーへと接近する。そしてメスティソに自己同一化し、「混血化」を現在までの、そして未来に向けての自然化された現象として語ることによって、例えば歴史上起きた奴隷反乱や「人種」反乱などの「抵抗」は、「被搾取側の人間による共通の主義を作る」過程に編入する以外は沈黙させられるであろう。ましてやセゼールのネグリチュードのような「抵抗」の方法は、自らと同じようにキャリバンを「誇りを持ってわれわれの象徴」としている例として分析していながら、フェルナンデス＝レタマールのキャリバニズムが目指す方向から

すれば「結束」を分断するものとして判断されていたかもしれない。そしてこのことは思考実験や仮定にとどまらないのである。

フェルナンデス＝レタマールのメスティソ論がキューバ社会にどれほど影響力を持ったのかは未知ではあるが、少なくともキューバ革命の進展の歴史において人種主義の超克はフェルナンデス＝レタマールが理念的に提出したようにはいかなかったのは事実である。キューバは革命によって「人種差別は撤廃された」と62年に宣言し、80年代後半においても以下の様な認識が公定的に示され続けた。

キューバにおける人種差別は、キューバ革命が勝利するまでのキューバ社会の歴史の一部なのである。キューバ革命が人種差別そのものを終焉させたからだ。(Serviat 1986: 166)

ところがソビエト崩壊後の経済危機の90年代に、個人営業が許可されたことや、海外の親族からの送金への依存度が高まった結果、経済格差の「人種ライン」が顕在化し、ついには「撤廃された」はずの人種問題がなくなっていないことを政府が自ら認めるに至った(工藤 2010)。これにより現在キューバは「公定的」に忘却されて失われてしまった30数年間という巨大な穴を前にしながら「人種問題」に対峙せざるを得なくなっている。

1962年に人種差別の問題と人種主義の問題が解決したと宣言したことは、理想主義と主意主義からくる誤りだった。これによって、人種問題はわれわれの社会の現実から最も回避すべき、無視すべき問題になってしまったのだ。われわれの知識階級の相当な割合の人間がそれを無視し、扱うことに価値があるとさえ考えなかった。(…)

さらに、この人種の問題を一つのタブーに変え、すべての社会的、政治的空間から排除したところ、それについて言及することを妨げようと

する社会の雰囲気が出来てしまった。それを暴露する者たちはイデオロギー的、政治的に抑圧された。文化の領域では何らかの形で人種問題を扱うことは続けられたが、科学として探求することは不可能だったし、何よりも書くことは不可能だった。あれらの年の政治的対立の中で、こうしたことを批判的に分析することは一当時優勢だった政治的見地によれば—キューバ人を社会的に分断することであり、レイシストか分離主義者、さもなくばその両方の人間であるという烙印をおされてしまう可能性があった。(Morales Domínguez 2008: 96)

こうした事実を捨象したポストコロニアル批評による「キャリバン」読解は、コロニアル状況の個別性、歴史性に対してあまりに関心のように見えるのである。「キャリバン」のテキストが存立している場とその方向性を、漠然としたコロニアル状況一般に対する抵抗にのみ帰してしまうと、テキストが同時代に対内的には反転した意味を持っていた可能性に目を塞ぐことになってしまう。そしてフェルナンデス＝レタマールの「キャリバン」におけるメスティソ論を、ハイブリッドな文化認識として読みながらも、「民族的混血化」による主体を前提化することによって実体論としての「人種」概念がもつ力の領域へ陥落してしまうのであれば、もはやテキストが書かれた同時代における分析も、ポストコロニアル批評による再読の分析も、さらにはこの30数年間という「長い沈黙の期間」(Morales Domínguez 2008: 96)を産んだ問題へも一切接近できなくなってしまうのではないだろうか。

当のフェルナンデス＝レタマールは、2010年に『カサ・デ・ラス・アメリカス』編集長の職50周年を記念して行われたインタビューで、かつて「典型的なコロニアル作家」と批判したボルヘスの選集を自ら出版するにあたり

政治における右翼左翼の二項対立が有効だと考える側に私はいるが、芸術においてはそうではない。右翼の芸術も左翼の芸術もないと考えてい

る。(…) 明らかなことだが、一人の作家の思想や政治的立場から、その人の文学作品を判断することはできない。それぞれは孤高の実体なのだ。(…) [自らの著書「詩、孤高の世界」を引いて] 芸術は一つの孤高の世界だと思う。それを作家の政治、宗教、スポーツ、セクシュアリティなどの信義、信念から判断することはできない。簡単には、芸術自体に価値があるのであって、その価値を認めなくてはならないのだ。(Fernández Retamar 2010: n.d.)

と言ってはばからない。そして、「キャリバン」が今でも有効なのは不幸なことだという自らの発言を説明して、『ピリッピカ』の故事を例にとっている。アテネの雄弁家デモステネスの演説が「当時の状況と無関係に」読まれていることを羨んでいると言うのである。なぜなら、

その文学的価値によって読まれ続けているのであって、当時あった政治的な価値によって読まれているのではない。このことは他の芸術作品にもあてはまると思う。たとえば、ホセ・マルティの「われわれのアメリカ」が強い有効性をもっているのが、われわれの生きている状況がマルティが生きた状況と酷似しているためなのは悲しいことだ。いつの日か「われわれのアメリカ」がデモステネスのピリッピカのように読まれる日が来るといいと願っている。その日とは帝国主義もなく、われわれが生きている状況も存在していない日だ。私が「キャリバン」が政治的に時代遅れになってくれればいい、純粋に文学的テキストにかわってくれればいいと言ったのは、こうしたことについてだった。不幸なことに現実にはそうならない。(Fernández Retamar 2010: n.d.)

と述べている。ここまで論じてきたことが首肯されるのならば、「キャリバン」の「有効性」を現代において考えるためには、20年前のポストコロニア

ル批評による再読で「政治性」が捨象された問題へ遡行しなくてはならないし、「当時の状況」と「われわれの生きている状況」を巡って、さらにはそれに対峙する「キャリバン」というテキストが持つ意味について、30数年を遡行しながら読解しなくてはならないだろう。「当時あった政治的な価値」の検証を違えたまま「純粹に文学的テキストにかわ」ることを望むわけにもいかないのである。

おわりに

再度確認すれば、キャリバニズムは「メスティソ」という自己の形象に依存する以前に、「コピー文化」たる言語を使いながらあえて他者からの命名を引き受ける、すなわち自己が他者化されている機制を深く認識したものとしてあった。それゆえフェルナンデス＝レタマールは以下のようにフィデル・カストロの演説を引用したのだった。

プロスペローは、われわれがよく知るように、言葉をキャリバンに教え、その結果彼に名を与えた。しかしこれは彼のほんとうの名前だろうか？ [カストロの] 1971年の演説を見てみよう。『いまだ、まったくき意味で、われわれには一つの名前すらない。いまだに名前がなく、われわれは洗礼を施されていないも同然だ。ラテンアメリカ人であろうと、イベロアメリカ人であろうと、インドアメリカ人であろうとだ。帝国主義者たちにとってわれわれは軽蔑された人民であり、軽蔑に値する人民だ。少なくともかつてはそうであった。ヒロン湾以降、彼らは少々異なって考えるようになった。人種による軽蔑だ。クリオージョであること、メスティソであること、黒人であること、単にラテンアメリカ人であることは、彼等にとって軽蔑の対象なのだ。』(Fernández Retamar 1972: 35)

フェルナンデス＝レタマールの思考はここから新たな、いや「伝統的」方法

で自己を形象化することに振り向けられたが、一旦は名の「喪失」について問題化されているのである。そして、「キャリバン」に象徴される、コロニアリズムによる「名指し」の暴力は、容易に名指しかえすことによって抵抗することなどできないという問題機制であることを改めて確認しておきたい。フェルナンデス＝レタマールが最初に対象化できたのは、「コロニアリズム」「ヨーロッパ」という漠然とした形象であって、この名としての非難対象の不在こそが、「名指す」側を「言葉」すなわち「常識」として透明に設定するコロニアリズムを物語っている。だからこそ、敵であるところの「他者」を表象することではなくして、「キャリバン」を自称するわけであり、あえて言えば抵抗の契機はそこにあったのである。

この点でのフェルナンデス＝レタマールの問題設定は、エウヘニオ・マティバグによるウィルソン・ハリスやガルシア・ラミスなどカリブ海のテキストの読解において90年代に継承された。反乱する主体の典型としての「カリブ族」や「食人族」の形象を自らの「源」として探求し、反語的になぞり、その「回復不可能な喪失」を問題化するナラティヴにマティバグは注目したのだった (Matibag 1991: 35)。そこでは「プロスペローの神話を、彼の秘密を貪り食い、巻き込み、取り入れることにより論破し、集団の記憶と被支配の他者に声を与えることによって、言語を新たに洗礼しなおす」 (Matibag 1991: 34) 作業が行われているとして、それを“カニバリズム”と名づけ、新たな可能性を見いだしている。

文献

- バーバ、ホミ・K (2005) 『文化の場所—ポストコロニアリズムの位相』本橋哲也・正木恒夫・外岡尚美・阪元留美訳、法政大学出版局
- Castro, Fidel (1971) “Declaración del Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura,” *Casa de las Américas*, No. 65-66, pp. 4-19.
- Colás, Santiago (1995) “Of Creole Symptoms, Cuban Fantasies, and Other Latin American Postcolonial Ideologies,” *PMLA. Publication of the Modern Language Association*, vol. 110, no.3, pp. 382-96.

- エドワーズ, ホルヘ (2013) 『ペルソナ・ノン・グラータ』松本健二訳、現代企画室
- エステバン, アンヘル、パニチェリ, ステファニー (2010) 『絆と権力—ガルシア＝マルケスとカストロ』野谷文昭訳、新潮社
- Fernández Retamar, Roberto (1971) “Calibán,” *Casa de las Américas*, No. 68, pp. 124-51.
- (1972) *Calibán: Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México D. F., Editorial Diógenes.
- (1994) “Caliban: Notes Toward a Discussion of Culture in Our America,” in *Caliban and Other Essays*, trans. Edward Baker, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-45.
- (2010) “UNA CONVERSACIÓN CON ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR—Pertenezco a la familia de los dudadores-,” *La jiribilla –revista de cultura cubana-*, no.476. =<http://www.lajiribilla.cu/2010/n476_06/476_30.html> (2014年11月時のもの)
- フエンテス, カルロス (1985) 『アルテミオ・クルスの死』木村榮一訳、新潮社
- González Echevarría, Roberto (1992) “The Humanities and Cuban Studies, 1959-1989,” in Damián J. Fernández ed., *Cuban Studies Since The Revolution*, Gainesville, Univ. Press of Florida, pp. 199-215.
- Hall, Stuart (1994) “Cultural Identity and Diaspora,” in Patrick Williams and Laura Chrisman eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia Univ. Press, pp. 392-401.
- 樋口直人 (2014) 『日本型排外主義』名古屋大学出版局
- ヒューム, ピーター (1995) 『征服の修辞学 ヨーロッパとカリブ海先住民、1492-1797年』岩尾龍太郎 正木恒夫 本橋哲也訳、法政大学出版局
- (1996) 「奇妙な魚 ポストコロニアル批評とキャリバン像」岩尾龍太郎訳『現代思想』Vol. 24-3、8-20頁
- 今福龍太 (1998) 「シェイクスピアと“Americas”(4) 多言語的キャリバン——キューバ文化の対位法』『ちくま』329号、38-41頁
- Jameson, Fredric (1994) “Foreword,” in Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, trans. Edward Baker, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp.vii-xii.
- Klor de Alva, J.Jorge (1995) “The postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of “Colonialism,” “Postcolonialism,” and “Mestizaje,” in Gyan Prakash ed., *After Colonialism-Imperial Histories and Postcolonial Displacement*, Princeton, Princeton University Press, PP.241-275.

- 工藤多香子 (2010) 「同質性と多様性のはざままで—21世紀キューバにおける人種差別とのたたかい—」山岡加奈子編『ラウル政権下のキューバ』調査研究報告書、アジア経済研究所、100-113頁
- Matibag, Eugenio D. (1991) “Self-consuming Fictions: The Dialectics of Cannibalism in Modern Caribbean Narratives,” *Postmodern Culture*, vol.1 no.3. =<http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v001/1.3matibag.html> (2014年11月時のもの)
- Morales Domínguez, Esteban (2008) “Desafíos de la problemática racial en Cuba,” *Temas*, No. 56, pp. 95-99.
- Navarro, Desiderio (2002) “In medias res publicas. Sobre los intelectuales y la crítica social en la esfera pública cubana,” *Revista del CESLA*, no.4, pp.111-123.
- Nixon, Rob (1987) “Caribbean and African Appropriations of The Tempest,” *Critical Inquiry*, vol.13, no.3, pp.557-578.
- 野間易道 (2013) 『「在日特権」の虚構』河出書房新社
- のりこえねっと編 (2014) 『ヘイトスピーチってなに？ レイシズムってどんなこと？』七つ森書館
- 小倉英敬 (2013) 「ラテンアメリカ1968年論 (3) キューバの場合」『人文学研究所報』50号、93-114頁
- Padilla, Heberto (1971) “Intervención en la Unión de Escritores y Artistas de Cuba,” *Casa de las Américas*, no. 65-66, pp. 191-203.
- (1990) *Self-Portrait of The Other*, trans. Alexander Coleman, New York, Farrar, Straus and Giroux, Inc.
- (1998) *Fuera del juego: Edición conmemorativa 1968-1998*, Miami, Ediciones Universal.
- サイド、エドワード・W (1998) 『文化と帝国主義 1』大橋洋一訳、みすず書房
- (2001) 『文化と帝国主義 2』大橋洋一訳、みすず書房
- Serviat, Pedro (1986) *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, La Habana, Editora Política.
- シェイクスピア, ウィリアム (1994) 『テンペスト』小田島雄志訳、白水社
- 砂野幸稔 (2003) 「セゼールを回収する権利は誰にあるのか? : ジェイムズ・クリフォードの『文化の窮状』とエメ・セゼールの文化論 (1)」『熊本県立大学文学部紀要』10 (1)、13-26頁
- (1) 野間 (2013) や、のりこえねっと編 (2014)、および樋口 (2014) を参照のこと。なお、こうした路上の「レイシズム」、「ヘイトスピーチ」に社会がどう対応

すべきかという議論にとって極めて重要な事例として、先日行われた民事裁判での判決がある。2014年12月12日に学校法人京都朝鮮学園（京都市）が「在日特権を許さない市民の会」（在特会）などを訴えた訴訟の上告審が最高裁であり、ここでは差別的発言の街宣活動で授業を妨害したとして、在特会側の上告を退け、学校の半径200メートル以内での街宣活動の禁止と、約1200万円の損害賠償を命じていた一、二審判決が確定した。