ISSN 1348-4192 ・ 第 17 号 ・ 2018 年 3 月

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

研究ノート

藤村 祐美・・・

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 17 号

2018 年 3 月

目　次

研究ノート

多様な性への「気づき」と固定化―仙台のミックスバーを事例として
・・・・・・・・・・藤村　祐美　1

An Anthropological Study of Alaska Native Dance
・・・・・・・・・・・Shizuka Miyanari　25

調査報告

カンボジアの伝統医療師の治療―カンボジア タケオ州B村に住むクルー・クマエ
・・・・・・・・・・・・・・・中野　惟文　45

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・54

研究ノート

多様な性への「気づき」と固定化
―仙台のミックスバーを事例として―

藤村 祐美

1. はじめに

「性の多様性」という言葉を聞いて、どのようなイメージが思い浮かぶだろうか。近年セクシュアルマイノリティやLGBTという言葉と共に、セクシュアリティの多様性が注目されるようになってきた。セクシュアルマイノリティに焦点を当てた取り組みが企業や行政、セクシュアルマイノリティ当事者によって幅広く行われ、その理解も広まりつつあるように思われる。セクシュアルマイノリティ当事者が集う場も多く形成され、中にはコミュニティ意識を生み出す場もあるほどだ。さらには、多様なセクシュアリティを有する様々な人びとが出会う場所も注目され始めている。

では、こうした場ではどのような行為が行われ、人びとの関係が生まれているのだろうか。これまで、セクシュアルマイノリティのコミュニティは、特定のセクシュアリティを共有する者が集う場に焦点が当てられてきた(前川 2011; 小田二 2013; 砂川 2015)。そうした場は、自身のセクシュアリティを隠す必要がないため、自己実現や仲間との出会いの場としての役割を担ってきた。それでは、人びとが自身のセクシュアリティを公表し、かつそのセクシュアリティが限定されない場はどのような役割を果たしているのだろうか。

本研究では、ミックスバーでのフィールドワークを基に、異なるセクシュアリティを有する多様な人びとが集まる場の役割を考察する。その上で、異性愛を含めた様々なセクシュアリティを有する人びとの関わりを明らかにする。さらに様々な人びとが集うことによって実現される「性の多様性」とはいったいどのようなものなのか、性の多様性とは何かをもう一度問い直すことを目的とする。

2. 理論的背景

ここでは、性の多様性について考察するための枠組みとして、「(ビ)カミングアウト」という概念とそこから導き出される「多様性」の定義について提示する。

(1)「(ビ)カミングアウト」

カミングアウトとは、セクシュアルマイノリティ当事者が自身のセクシュアリティを認め、それを公にすることである。これは、暗くて集まっているものの象徴であるクローゼットという語を使った「coming out of closet」という成句に由来する(VIVID セクシュアリティを考える会 2000: 21)。カミングアウトすることによって、セクシュアルマイノリティ当事者は自身のセクシュアリティを肯定的に捉えられるようになることがある。また、カミングアウトによってセクシュアルマイノリティが可視化され、社会からの認知度が高まる可能性もある。

さらに、フェランは、上記の様な定義に加え、カミングアウトを「それ以前には存在していなかったような自我――レズビアンあるいはゲイとしての自我――を形成すること」(フェラン 1995: 227)だと述べる。フェランはレズビアンに言及し、社会に不可視化されてきたレズビアンたちの声に耳を傾けさせるためには「固定した不動のアイデンティティをもった大文字の『レズビアン』としてではなく、刻々レズビアンになりつつある者、すなわちヘテロセクシュアルな社会の中で暫定的な主体のポジションを占める者」(フェラン 1995: 237)としてのポリティクスが必要であると述べた。レズビアンとしての特徴や一般化したイメージを表現するのではなく、個人の「レズビアン」としてのあり方を提示する必要性を主張したのである。

この、「刻々と自我を形成するプロセス」を、フェランは「(ビ)カミングアウト」(フェラン 1995: 226)と表記した。堀江はフェランの主張を基に、「(ビ)カミングアウト」を、単に自己の確立やセクシュアリティの表明と捉えるのではなく、「『何者かになってゆく』プロセス」(堀江 2015:154)だと述べる。カミングアウトを(ビ)カミングアウト、つまりプロセスとして位置づける時、セクシュアリティとは変容し続けるものだと考えられる。

(2) 多様性

広辞苑によると、「多様」とは「いろいろ異なるさま。異なるものの多いさま」（新村 2008: 1762）を指す。この定義を当てはめると、性の多様性とは「セクシュアリティがいろいろ異なるさま」と定義される。しかし、セクシュアリティをカテゴリー分けすることによって、「その内部の多様性を抹殺してしまうことがある」(伊野 1997: 115)。例えば、一口にゲイといっても、そこに位置づけられる人びとは多様である。職業、人種、文化など様々な違いによって一言では括れない差異が存在するのだ。また、フェランの「(ビ)カミングアウト」の定義を用いるのであれば、自己とは流動的で多元的なものであり、一言で言い表すことは困難である。さらに、セクシュアリティの可変性について風間は「性のあり方が、人との出会いや偶然の出来事などをつうじて、以前とは別のものになっていくこともある」(風間・河口 2010: 210)と述べる。よって、本研究では多様性を「セクシュアリティに限らず、変容し続ける自己を認め、セクシュアリティが揺らぐ余地を認識すること」だと定義付ける。

3. ミックスバーgn

筆者は、仙台市内にあるミックスバーgn(仮名)でフィールドワークを行った。ここでは、ミックスバーgn の概要と客やスタッフの様子を記述する。

(1) 概要

ミックスバーとは、「客に対してセクシュアリティを明らかにしている店主やスタッフが、アルコールを中心とした飲み物を提供し、異性愛者をセクシュアルマイノリティと同等あるいはそれ以上に主要な客として営業しているバー」[1]のことである。ミックスバーgn は、仙台市青葉区国分町に店を構えるミックスバーである。ミックスバーgn では、様々なセクシュアリティを持つ多様な人びとがスタッフとして働いたり、客として来店したりしている。営業時間は月曜日から土曜日の 19 時から 29 時(午前 5 時)までであり、店舗がある建物は裏道に位置しており、店は建物の地下 1 階にある。

店で働くスタッフはアルバイトスタッフとレギュラースタッフに区別され、その年

[1] 本研究では砂川(2015)のゲイバーの定義を基に、ミックスバーを定義づけている。

齢は 20 代～50 代までと幅広い。スタッフは流動的で、頻繁に顔ぶれが変わる。一日に働く人数は 2～4 人ほどで、出勤時間と退勤時間が異なっている場合が多い。

スタッフのセクシュアリティは多様で、まさにセクシュアリティが「ミックス」している状態である。また、そのセクシュアリティは本来簡単にカテゴリー分けすることができない。しかし、営業時間中スタッフは自らのセクシュアリティをカテゴリー分けし、公表する。スタッフが客に自身を紹介する時に用いるカテゴリーは「オカマ」「オナベ」「レズビアン」「ゲイ」「バイセクシュアル」「パンセクシュアル」「ニューハーフ」「ノンケ」「ストレート」「女装」「男装」である。

客は主に異性愛者である。客の年齢は 20 代～60 代と幅広い。まれにセクシュアルマイノリティ当事者が来店することもあり、その年齢は 20 代～30 代を中心としている。初めて来た異性愛者の客の多くはインターネットや国分町の案内所、国分町の情報誌などで「ゲイバー」「オカマバー」「面白い所」といったキーワードをもとに店を調べて来る。他に、常連客に連れてきてもらう場合もある。何度か来店し、スタッフに顔を覚えてもらうと常連客として扱われるようになる。常連客の多くは特定のスタッフとの会話や、店の雰囲気を楽しむことを目的に来店している。

ミックスバーgn では客にスタッフとの会話を楽しんでもらうという営業形態をとっており、基本的に客は飲み物を飲みつつ、帰るまでスタッフと会話を続ける。そして営業中、スタッフは客を楽しませるために普段の自分とは異なるキャラクターを演じることがある。特に、オカマ、オネエ、ニューハーフ、オナベ、といった、メディアに頻繁に登場し、場を盛り上げるようなイメージを抱かれるセクシュアルマイノリティ当事者が、そのイメージ通りにふるまうのだ。例えば露出の多い服装をしたり口調や仕草を変えたりと、その演じ方は様々である。あるスタッフは「あえてそのお客さんの想像するキャラを演じる時もあるよね」と自らが意図的にイメージを演じていることを語った。砂川は、ゲイバーの中でも観光バーに見られる特徴として、「オネエ言葉」や「女装」を取り上げ、それは客の「期待に応じるかたちで構築された『ゲイとしての演出性』」(砂川 2015: 159)だと述べている。ミックスバーgn では女装が行われることは少ないが、砂川の主張と同様の点として、オネエ言葉や一人称の変更による「セクシュアルマイノリティとしての演出性」が構築されている。以上より、ミックスバーgn のスタッフが演じるイメージは、ビジネスとしての役割を持ち、客の期待

に応えるための「セクシュアルマイノリティとしての演出性」が構築されていることが明らかになった。

一方で、この意図的につくられたキャラクターが「スタッフにとっては自分らしいあり方であることもある」(林 2015: 133)。FtM スタッフの B さんは、女性らしさを意識して表現することについて以下のように語った。

> なんか、絶対に女の部分を自分で認めたくないって思ったら、逆に息が詰まっちゃうっていうことに僕は行きついたので。そこを認めつつやっていかないと。たぶん、だからこう、夜の仕事ができるんだと思う。

B さんは「女の部分」を認めることも自分らしさのひとつだと捉えている。したがって、自己表現としてキャラクターが演じられることもある。

(2) 対話とセクシュアリティの捉えなおし

ここでは、ミックスバーgn での客やスタッフの会話や行動を取り上げる。中でもセクシュアリティの多様性について人びとが自覚、再確認していく様子を記述していく。

「多様性」への気づき

様々なセクシュアリティを有した多様なスタッフの存在は、セクシュアリティという概念やセクシュアルマイノリティについて知らなかった人びとに、性の多様性に気づくきっかけをもたらす。

人びとはスタッフの存在や会話などを通してセクシュアリティについて知識を得ることで自身の認識を改めていく。以下では事例を通して、人びとの様子を詳しく見ていこう。

(i) スタッフの存在から気づく多様性

ミックスバーgn で働くスタッフは、セクシュアルマイノリティ当事者が多い。当事者スタッフは時に、セクシュアリティの多様性を体現する存在として認識される。スタッフの自己紹介は気づきの最初のきっかけとなる。初めて来店した客に対して、当事者スタッフは名前と共に自らのセクシュアリティを表明する。以下はスタッフ B さ

ん[2]と、初めて来店した男性客との会話である。

B さん：僕は普通じゃない女の子です。
男性：え、男じゃないの?
B さん：オナベです。
男性：男だと思ってた! わかんないですね。

当事者スタッフは自らのセクシュアリティを紹介し、異性愛者や「普通」の男女とは違うことをアピールする。スタッフのセクシュアリティが多様だということを知った客は、一人一人のセクシュアリティを確認することがある。下記の会話は、ある男性客がスタッフを指差しながらセクシュアリティを尋ねている様子である。女性客は常連客であり、スタッフのセクシュアリティをある程度知っている。

男性：あんたは?
女性：ニューハーフ!
C さん：そうそう、もともと男だったけど 16 の時に性転換して、いまは女。
男性：あれは?
C さん：あれはここのオーナー。ゲイでオカマ。
男性：あの子は?
女性：あれ? この間あの子いたっけ? 普通の女の子みたい。
C さん：あれは昨日はいなかった。ここでは珍しい天然モノの女の子よ。でもバイなんだっけ?
筆者：そうです。よろしくお願いします。

また、常連客はスタッフにセクシュアルマイノリティ当事者が多いことを知っているため、初対面のスタッフを見ると、セクシュアリティを確認することが多い。以下は常連の女性客とスタッフ K さんの会話である。

[2] 本研究では、名前や年齢から個人を特定できないように仮名を使用する。また、セクシュアリティは必要な場合のみ記述し、本人の語ったカテゴリーを用いる。

女性：あなたはなんなの?

K さん：僕はゲイです。

女性：あっちの…奥にいる人は?

筆者：私ですか? 私はバイです。バイセクシュアル。

質問や確認に対してスタッフは、店で演じるセクシュアリティのカテゴリー、もしくは「普通ではない○○」という表現を用いて解答する。「普通ではない」という語は、マジョリティではないことを強調するために使われると考えられる。つまり、ミックスバーが、異性愛者や男女というジェンダー区分を「普通」とする社会とは異なっていることをアピールしているのだ。

一方で当事者スタッフの存在から、日常生活のセクシュアルマイノリティ当事者の存在を実感する人もいる。ある女性客はミックスバーgn での当事者との出会いについて「ここに来るまではそんな人、男の人が好きな男の人とか本当にいるなんて知らなかったもん。初めて会って、ほんとにいるんだ! って」と語った。この女性は、当事者と関わったことがないと語っていたが、当事者スタッフと関わることでセクシュアルマイノリティが「ほんとにいる」存在だということを認識している。以上のように、当事者スタッフの存在は、セクシュアリティの多様性を示す役割を担っている。

(ii) 会話から知る日常のセクシュアルマイノリティ

セクシュアルマイノリティ当事者との会話は、「セクシュアルマイノリティに初めて会った」という人びとの日常と、当事者の存在をより強く結び付ける。特に当事者の経験は、身近にいる当事者について考える機会を与える。以下の会話は、女性客が FtM スタッフの I さんに普段の生活の一部を尋ねている場面である。

女性：トイレってどうしてるの?

I さん：自分はいつも、車椅子のマークがついているところ。でも女の子のほうも、男性用も使ったりします。

女性：入れるんだ!

I さん：とがめられたりはないですね。女性用に入った時のほうが、二度見された

りします。

会話から、女性はＩさんの普段の生活の一端を知る。個人の体験が、そのカテゴリーに属する人びとを代表するわけではないが、自らの実体験を語ることで一つの生活のあり方を提示することが可能となる。当事者の現状を知らなかった人びとは、会話を通してセクシュアルマイノリティの普段の生活の様子を知るのである。

また、セクシュアルマイノリティの実態を知るのは異性愛者だけではない。セクシュアルマイノリティ当事者の間でも、会話を通して認識が深められることがある。以下は会話を通して、異性愛者の客と当事者スタッフ双方がバイセクシュアルとしての筆者[3]に対する理解を深めている事例である。

男性：バイってことはどっちもいけるってこと?
筆者：そうですね。好きになった人がタイプというか、男性でも女性でも、性別は関係ないかなって感じですね。
男性：へえ!
Ａさん：ふーん。よくできてるわね。

バイセクシュアルである筆者の感覚を、男性客だけでなく、スタッフであるＡさんも聞いている。上記の会話では「性別を気にしない」という立場を取る人がいることを、異性愛者も当事者スタッフも認識しているのだ。

(iii) 異性愛者であることに気づく

セクシュアリティの多様性を知るごとに、男女というジェンダー区分や異性愛主義という規範が揺らぐ人もいる。以下の会話は１度来店したことがある異性愛男性客が、再度セクシュアリティのカテゴリーについて確認している場面である。

男性 Ａ：4 つの分類があることは教えてもらったんですけど…なんだっけ…男で男が好きなのと、女で女が好きなのと…?

[3] 筆者のセクシュアリティは正確にはバイセクシュアルではないが、フィールドワーク中はバイセクシュアルのスタッフとして働いていた。

男性 B：ここにいるとよくわからなくなりますよね。

男性はスタッフからレズビアン、ゲイ、バイセクシュアル、トランスジェンダーの知識を教えられ、理解しようと努めている。男性 A は区分の複雑さに戸惑いを覚えており、その様子を見た男性 B は「ここにいるとよくわからなくなる」と言った。これは、今まで当たり前だと思ってきた性別二元論や異性愛主義が揺らいでいることを意味する。上記の事例以外にも「(セクシュアリティが)わからない」「(セクシュアリティは)ややこしい」といった発言は頻繁に聞かれる。ミックスバーgn は、性の多様性に無自覚だった人びとに、セクシュアリティの概念を捉えなおす機会を提供していると筆者は考える。

異性愛規範の揺らぎは異なる角度から起こることもある。異性愛者の中には、スタッフの「あなたはなんなの?」「あなたのセクシュアリティは何?」といった質問から、自らが異性愛者であることを改めて認識する人もいる。以下は女性客 3 人と筆者の会話事例である。

筆者：ちなみにお姉さんたちはノンケ…ストレート?
女性 A,B：ストレート!
女性 C：ストレート…
筆者：ハモったね(笑)。
女性 A：<u>やっぱり</u>女の人は好きにはなれないかも。
女性 B：私も男の人がいいな。

上記の会話で女性客は、筆者の問いかけに対して答えた後、「<u>やっぱり</u>女の人は好きにはなれない」「男の人がいいな」など、自らの異性愛者としてのセクシュアリティを再確認している。初めは「ノンケに決まってるじゃん」と憮然とした態度をとる人のなかにも、しばらく考え込んだ後「でもやっぱりノンケだよ」と、改めて異性愛者であることを自覚する人がいる。

(i)と(ii)では、ミックスバーgn のスタッフやスタッフと客との会話から、その場にいる人びとがセクシュアリティの多様さやセクシュアルマイノリティの日常について

知ることになっている。また、(iii)では異性愛者の客が、自身が異性愛者であることを再確認している。異性愛を規範とする社会に生きる多くの人にとって、異性愛者であるということは意識する必要がないほど自明なことである(掛札 1992: 50)。しかし、ミックスバーgn で異性愛者は、セクシュアルマイノリティ当事者のスタッフと関わる経験を通して、自分が異性愛というセクシュアリティを持つことに気がつくのだ。そして、中には異性愛規範の土台が揺らぐ人びとも存在する。

異性愛者の「(ビ)カミングアウト」

(i) 既存のジェンダー区分や異性愛規範を問い直す

ここでは、人びとが男女というジェンダー区分や異性愛主義という規範を捉えなおしている事例を取り上げる。①(i)では「普通ではない」という言葉を用いていたスタッフを取り上げたが、一方で、異性愛者の客に対して「普通とは何か」という問いを投げかけるスタッフもいる。以下は、セクシュアルマイノリティのようだとスタッフに言われた男性が「普通」という表現を用いて異性愛者であることを表した時の様子である。

A さん : あんたが一番こっち(セクシュアルマイノリティ)よりっぽいかもね。顔が綺麗だから。
男性 : 普通に女の子が好きですよ。
A さん : でも普通って何かわかんない!

男性客の発言に対してスタッフは「普通とは何か」という問いを投げかけている。こういった問いかけや会話を経て、普通とされるセクシュアリティとはいったい何かを考えるようになる人もいる。以下はヘルプスタッフの J さんとその友人の異性愛男性客、そして筆者の会話である。J さんは異性愛男性であり、自らを「ノンケ」と表現する。

男性 : え、レズビアン?
J さん : ん? 違うよ。普通の子。だよね?
筆者 : まあそうですね、聞かれた時はそう答えてます。

男性：え、普通の子にしか見えないよ。
筆者：ありがとうございます? ありがとうございますじゃないかもしれないけど。
男性：ありがとうじゃないかもね。なんだろうね。

上記の会話で、筆者を「普通の子」と表現した男性は「ありがとうじゃないかもね」と、「普通」と言われることに対する感謝の言葉に疑問の声をあげている。この発言には異性愛や男女のジェンダー区分を「普通」と捉え、正しいことだとする考えに疑問を感じている男性の意識が表れているだろう。このように、社会のマジョリティを「当たり前」とする考えに疑問を感じる人は少なくない。以下は筆者の研究内容を聞いた異性愛女性客との会話である。

女性：でもさあ、そういう研究をしているってことは自分もちょっとはそういう感じなわけでしょ?
筆者：うーん、そうですね、多分。聞かれた時はバイよりのストレートって言ってます。今は彼氏がいるんですけど、今後はどうなるかわかりません。
女性：丁寧に答えてくれてありがとう。でもそれってみんな一緒だよね。どうなるかわからないし。

下線で強調したように、女性は筆者のセクシュアリティが揺れ動く可能性について「みんな一緒」だと述べる。そして、「どうなるかわからない」と、異性愛が絶対的な規範だとは言い切れない可能性を示唆している。

以上のように、スタッフとの会話を通して男女というジェンダー区分や異性愛が普通や当たり前とされることに違和感を覚える人がいるということがわかった。

(ii) 経験と感情の告白

スタッフとの会話を経て、自らの異性愛規範や性自認が揺らいだ過去の経験や感情を告白する人がいる。以下の語りはある異性愛男性客の語りである。男性は新宿 2 丁目に行ったことがあり、その後の自分について語った。

けっこう自分も女装? メイクとかしたいと思ってたこともあるよ。特に新宿 2 丁目に行った後なんかは自分もこういうことしてみたいなって。でも 1 回ちゃんと(女装を)やってみたんだよ。でも、やっぱりショックだった。幻滅しちゃった。あー、こういう感じなんだなって。周りはすごく褒めてくれるんだよ。似合うって。でも自分じゃないな、これは、って感じだった。あとはやっぱり、メイクとかはしたいって思うけど、そのまま外に出たいとは思わないな。恥ずかしい。家の中でいい。でもまたそういうお店に行くとやってみたくなっちゃうんだよね。

男性は、「女装したいと思ったことがある」という感情を告白している。そして特にその感情は新宿 2 丁目に行った後に強くなっている。新宿 2 丁目に行くと、女装したい気持ちが表れるという語りは、セクシュアルマイノリティのコミュニティに行くことで、男性としてのあり方が揺らいだことを表している。また、男性は女装した自分を見て「幻滅しちゃった」「自分じゃないな」と感じているにも関わらず、その後も女装したくなったと語ることから、この感情は一過性ではないことが分かる。一過性ではなく何度も女装したいという感情が起こるということは、単なる好奇心ではないだろう。家の外に出ると「恥ずかしい」と思うのは、女装を「異質なもの」とする社会の捉え方を内面化しているからであり、新宿 2 丁目に再訪すると、再度女装したい気持ちが湧き上がるのは、新宿 2 丁目では「女装＝異質なもの」とする抑圧が働かないからであろう。

さらに、性行為についても過去の経験が語られることがある。以下は、男性との性行為の経験を語った男性常連客の会話である。

男性：でもそうすっと俺もバイかもしんねえ。
A さん：え!? そうなの?
男性：男とヤったことあるもん。
A さん：うっそ!? どっち?
男性：入れられた。
A さん：うそお!? あんたよくできたわね。

上記の男性客は男性との性行為の経験を語り自らを「バイ(セクシュアル)かもしれない」と語る。性行為をすることが性的指向を判断する基準ではない。しかし上記の会話では、性行為の経験を基に、自身が異性愛者であり続けない可能性を男性が認識していることが垣間見える。

以上の事例からスタッフとの対話を経て、自身のセクシュアリティを問い直す異性愛者がいることがわかった。

(i)で取り上げた人びとは、今まで当たり前だと思ってきたジェンダー区分や異性愛規範に違和感を覚えていた。また、(ii)では規範に違和感を覚えた人びとがさらに自身のセクシュアリティを考え直す様子を取り上げた。スタッフのカミングアウトを契機として、異性愛者は自身の経験や感情を振り返り告白していた。そして、その告白は新たな契機となって異性愛者のあり方を変化させていく。セクシュアルマイノリティと異性愛者の告白は、性のあり方や考え方を再編する、「(ビ)カミングアウト」となっていると考えられるだろう。

しかし、ここで指摘しておきたいことは、性別二元論や異性愛主義を捉えなおすのは、多くの場合それらに無自覚だった人びとであるということである。特に、多様な性の存在を知らなかった異性愛者による捉えなおしがその大半を占めるのだ。一方で、セクシュアルマイノリティのセクシュアリティに対する認識や、セクシュアリティについての知識を持つ常連客の認識などには変化があまり見られなかった。多様な性のあり方は認めているものの、その認識に揺らぐ可能性は考慮されておらず、セクシュアリティをカテゴリーに当てはめようとする場合が多かったのだ。異性愛からそれ以外のセクシュアリティへの揺らぎは想定されるものの、一度捉えなおされたセクシュアリティのさらなる揺らぎは想定されていなかったのだ。

(3) 引かれ続ける境界線

これまでの記述からは、多様性に無自覚だった人びとの意識の変化があることがわかった。しかし、全ての人が多様性に気づき、セクシュアルマイノリティへの偏見が薄らぐ体験をするわけではない。また、肯定的な発言をする人びとがいかなる時も多様性を意識しているわけでもない。ここでは、根強く残るセクシュアルマイノリティへの偏見と差別、そしてその根底に横たわる異性愛主義や性別二元論に焦点を当てる。

そして、当事者が偏見やセクシュアリティに対するステレオタイプを内面化し、その意識を他者に向ける様子を取り上げる。

人びとの意識に根強く残る差別や偏見

(i) 嫌悪感を当事者の前で露にする人びと

客の中には、当事者のスタッフに対してあからさまに偏見を含んだ発言をする人が少なくない。以下は初めて来店した女性異性愛者の客とAさんの会話である。女性異性愛者は常連客の付き添いで来店した。

女性：男性で男性が好き?
Aさん：そうよ。
女性：えー、でも…気持ち悪い。
Aさん：気持ち悪くない。気持ちいいわよ。
女性：えー(しかめ面をする)
Aさんは笑っていた。

上記の異性愛女性のように「気持ち悪い」などの発言をする人は、常連客や友人に連れてこられたという人が多い。自ら進んで来店したわけではなく、セクシュアリティの多様性を理解しようという姿勢もあまり見られない。また、この時スタッフとの会話を楽しめなかったり、店の雰囲気が合わないと感じたりした客は再来店する可能性が低い。したがって、会話を経るごとに意識や考え方が変化していくことも少ない。このような状況から、偏見がなくならない人もいることがわかった。

また、自分が同性と性行為をすることができないという感覚を、嫌悪感として当事者に伝える人もいる。ある男性異性愛者の客は、オカマのスタッフから冗談で性行為を持ちかけられ、「俺ほんとダメだから! ホモだけは絶対ダメ!」と叫んだ。この男性は他にも、「おれはホモじゃない」と何度も強調したり、一緒に来た友人客のことを「気をつけたほうがいいよ。こいつホモ疑惑もたれてるし」と表現したりした。

(ii) 「疑惑」

ミックスバーgnでは「ゲイ疑惑」「ホモ疑惑」「オカマ疑惑」という言葉や会話を頻繁に耳にする。男性同性愛者だという疑惑をもとに、他者をからかうという言動が見

られるのだ。例えば、以下は男性異性愛者と女性異性愛者の会話である。

女性：こいつもね彼氏がいたんだよ?
男性：また適当なこと言って!
女性：あははごめん。でもさ、高校一緒で大学も一緒で、会社も一緒で住んでるマンションも一緒だったんだよ! 偶然!?
(中略)
男性：違うって。あっちはそうかもしれないけど、俺は違うから!
女性：マンションも一緒だったのはびっくりだよね。
男性：あれは、会社が一緒だったから、マンションも一緒に探しに行ったんだって。で、たまたま、1つ空けて隣のところが空いてたからそこにしたの! 今はもう住んでるところ違うし。
女性：一緒に探しに行ってる時点であれだけど…。
男性：ほんとやめてって…。
女性：ごめんごめん。言い過ぎた。
男性：ほんとだったらどうするの?
女性：え、怖い(笑)
男性：俺はノンケだから!

上記の会話では男性客がゲイなのではないか、とからかわれている。「ほんとだったらどうするの?」という男性の問いに、女性が「怖い」と答えていることから、女性が男性に「ゲイ疑惑」をかけたのが冗談だということは明白であり、女性の「ゲイ＝怖い」という認識はゲイに対するネガティブな思い込みを表している。また、男性の異性愛者であることの強調には、ゲイというスティグマを付与された存在と同一視されることへの恐れが読み取れる。男性の極端な「ノンケ」の強調は、同性愛者と同一視されることへの恐れや嫌悪感の現われだと考えられる。

(iii) 常連客や異性愛者スタッフからの偏見

差別や偏見を含んだ発言を異性愛者スタッフが発することもある。以下は異性愛者スタッフ H さんの語りである。H さんは異性愛男性で、「黒服」として働いていた。

ミックスバーgn で働く以前にも、ニューハーフバーで働くなど、セクシュアルマイノリティ関係の飲食店で長く働いた経歴を持つ。

> バイセクシュアルっていうのはなんとなくまだわかるんですよ。どっちも好きっていうのは(異性愛に)まだちょっと近いから。簡単に言っちゃえば節操がないって事じゃないですか。

H さんはバイセクシュアルのことを「節操がない」と表現する。「節操がない」という表現にはネガティブな印象がある。「わかる」と言いつつも、その認識は偏り、決して良い意味では捉えられていないのである。

また、常連客やスタッフの中には、セクシュアルマイノリティに対しての言動に食い違いが起きる人が少なくない。つまり、「偏見はない」と言っていたにも関わらず、当事者を差別するような発言や行動を取る人がいるのである。「やっぱりこういう人たちってどこかおかしい」と言っていたある女性客は、一方で「偏見とかは全然ないし、そういう人がいることは理解できる」と語った。「偏見はない」と言っているにも関わらず、当事者を「おかしい」と表すその語りは十分に偏っているのだ。以上のように、言動に食い違いが起きる客やスタッフがいる。この食い違いを、単に、冗談だと結論付けることはできないだろう。表面上は性の多様性やセクシュアルマイノリティを肯定的に受け止めているものの、その意識の根底には根強く差別や偏見が横たわっている。

(i)と(ii)では客がセクシュアルマイノリティへの偏見を当事者の前で表現する様子を取り上げた。このような言動をとる人の多くは、初来店の客だが、(iii)で取り上げた事例のように常連客や異性愛者スタッフにも偏見を表す人がいる。ここから、根強く残る差別や偏見の存在が明らかになった。

セクシュアルマイノリティ同士の偏見

(i) ジェンダーやセクシュアリティで判断されるパーソナリティ

スタッフに対して、その時の状況や自分の都合の良いようにジェンダーを用いてパーソナリティを判断する人がいる。以下にいくつかの発言を取り上げる。

異性愛女性スタッフ：でもBは女よね。LINEとかずっと続くし。

MtFスタッフ：でもね、オナベのスタッフがまた余計なこと言ったのよ。あの子こういうところは女よね。
異性愛男性スタッフ：ニューハーフさんとかは見ていたんですが、やっぱり男の人っぽいところありますよね。だらしなかったり、片づけができなかったり。たまに、おっさんじゃん! って思いますもん。
異性愛男性・常連客：俺1回Aさんが Bに本気で怒ってるの聞いたことあって…そしたら、すごいね。本当に男だね。(中略)だってあの人、男だもんね。

上記の例に共通する点は、その人のひとつの特徴を取り上げて、男女どちらかのジェンダーとして強調している点である。

スタッフが、客が期待するセクシュアルマイノリティのイメージを演じることは既に指摘したとおりである。中でも、トランスジェンダーのスタッフは、自認する性別と身体的な性別のイメージを意識的に表現している。オナベとして働くBさんはミックスバーgnで女性らしい仕草や発言をすることを「わざとやってる」と語った。しかし、意識的に演じる女/男らしさとは異なる次元で、他者から女/男というジェンダーを当てはめられることがある。最初に取り上げた例でも、「LINEが続く」「余計なことを言う」「片づけができない」などは当事者スタッフが演じているキャラクターとは異なる側面への発言である。FtMスタッフのBさんは、筆者のインタビューに対して以下のように答えている。

不思議なものでお客さんって、例えば黙って来たお客さんとかって、まあ連れてこられたりとかしたお客さんが多いんだけど、「こいつなんだと思う?」って「こいつ実は女なんだよ」なんて紹介をされる時が実はあるの。で、それで「え!? そうなんですか、そうだと思わなかった」って言って。それで、その瞬間から、自分(Bさん)の今度女らしさを探すんですよ。例えば、「ああ、やっぱり仕草が女だよね」とか「ああ、やっぱり口調が女だよね」とか。そういうところを…言わなきゃたぶんこの人はわかんなかったんだろうにって思うんだけど、そう気づいた

瞬間から、今度は女に見える部分に…そこだけを見ようとする。

日常生活でも女性らしさや男性らしさの強調が見られることはある。しかし、ミックスバーgn ではその傾向が顕著である。ミックスバーgn では、人びとの意識が個人の女/男らしさに向きやすいと考えられる。その理由として、スタッフのセクシュアルマイノリティイメージの演出性のほかに、ジェンダーが揺らぐ可能性が高いことが挙げられる。ある異性愛男性客は店にいる人のことを「まず普通の子なのかどうか疑っちゃう」と語っていた。特に、性の揺らぎを体現するトランスジェンダーのスタッフに人びとは敏感になり、そのジェンダー表現を指摘するのだろう。さらに、例としてあげた発言の中には当事者から当事者に向けたものもある。当事者間であっても偏見やステレオタイプが感じ取れる言動は少なくない。

異性愛者とセクシュアルマイノリティとして二項対立的に表現される時、当事者間の差異は不可視化されている。しかし、人びとのセクシュアリティが多様なミックスバーでは、当事者を一括りにまとめることはできず、当事者間の差異が表面化する。

営業中のスタッフのセクシュアリティのイメージを誇張した言動だけを見れば、そのイメージが個性の表れだと考えられてしまうこともあるだろう。しかし、参与観察を経て、営業時間外や客がいない時間にも、セクシュアリティで人を判断するような発言が当事者間で行われることがわかった。例えば、以下はニューハーフとして働く C さんとオナベとして働く I さんの会話である。

C さん：オナベの恋愛って面倒くさそう。(中略)
あんた(I さん)はどうなの? オナベが面倒くさいの?
I さん：ああ、自分もけっこう束縛しちゃうタイプかも。
C さん：やっぱりそうなのね。

C さんはオナベの恋愛が面倒くさそうだと語る。そして I さんが「束縛しちゃうタイプ」であることを聞くと「やっぱりそうなのね」と、自身の考えに裏づけが取れたと感じているような発言をする。オナベ、つまり FtM の人びとが皆、恋人を束縛するタイプであるはずはない。C さんは「オナベの恋愛は面倒くさい」という型にはまった

イメージを抱いていると考えられる。

他にも、「ほんとオカマとかニューハーフって怖いわ」「まったくオナベとかニューハーフはだらしないのかしらね!」などの当事者スタッフからの発言を筆者は耳にした。共通している点は、相手や相手の行動を判断、評価する際にセクシュアリティが用いられていることである。

(ii) 固定的セクシュアリティの存在という思い込み

セクシュアリティが揺らぐことを否定する語りは、セクシュアルマイノリティ、セクシュアルマジョリティ、客、スタッフに問わず語られる。筆者はバイセクシュアルとして働いていたため、特にバイセクシュアルに対する否定的な発言を聞くことが多かった。以下はスタッフの C さん、筆者、男性異性愛者の常連客の会話である。

男性：なんでここで働いてるの?
筆者：バイセクシュアルなんです。
男性：俺、バイってよくわからないんだよね。例えば彼氏がいたら、彼女もいていいの?
筆者：いや、そういうわけではないですよ。私の場合は 1 人の人しか好きにはなれない。
男性：ふーん。それって、どっちかに偏ったりはしてないの?
筆者：どっちかといえば男性寄りかもしれません。
男性：バイって結局はどっちか寄りなんじゃない?
C さん:バイってなんか中途半端な気がする。バイって甘えなんじゃない? って。

男性は筆者の感覚を聞くと「バイって結局はどっちかよりなんじゃない?」と発言し、C さんはバイセクシュアルを「中途半端」や「甘え」だと表現した。また、上記の会話の後、C さんは筆者にレズビアンか異性愛者かにセクシュアリティをはっきり決めることを急かすようになった。筆者がバイセクシュアルであることを再度告げると、「まだ決まってないのねえ」と感想をもらしていた。

C さんは筆者がバイセクシュアルでい続けることを許さない。おそらく C さんは性的指向が同性か異性のどちらかにのみ向くものだという考えが強いのだろう。また、

性的指向や恋愛感情の対象だけではなく、性別に関しても揺らぎを認めない発言を耳にすることもある。以下は、当事者の客についての B さんの語りである。

> 最近多いのは、体が嫌なわけじゃない子。要は、性別に捉われない生き方をしたいんだって。男でもなく、女でもなく。どっちつかずな。甘えるなって(笑)。そういう時はけっこうばっさり言っちゃう。

B さんは性別にとらわれない生き方を選択する人を、「甘え」だと表現する。性別がカテゴリー分けされないあり方を認めようとしないのだ。

(i)ではジェンダーやセクシュアルマイノリティのイメージが個人のパーソナリティの評価に還元されている様子を記述した。また、(ii)ではセクシュアリティが揺らぐ可能性を認めない人びとを取り上げた。これらは既存のジェンダーイメージだけではなく、営業中にスタッフが表現するセクシュアルマイノリティイメージが用いられていた。さらに、これらの言動は異性愛者からセクシュアルマイノリティだけではなく、当事者間でも行われていた。セクシュアルマイノリティとして一括りにされがちな当事者だが、互いの差異を強調し固定化したイメージを押しつけてしまうこともあるのだ。

4. おわりに

ミックスバーgn の客は主に異性愛者である。「面白い所」などのキーワードをもとに来店する彼/彼女らは、セクシュアルマイノリティを「観光」する目的を持っており、初めはセクシュアルマイノリティを架空の存在だと思っている人もいる。しかし、多様なセクシュアリティの存在を謳うミックスバーで、セクシュアルマイノリティであるスタッフに対面し、実際に会話することで当事者の存在を認識していく。さらに、異性愛者のセクシュアリティについて学ぼうとする姿勢や、当事者の実生活を知ろうとする態度は、セクシュアリティの多様性を理解するために異性愛者が当事者に歩み寄っていることを示している。多様なセクシュアリティを持った様々なスタッフの存在は、セクシュアリティに無自覚だった人びとに、その多様性を提示する役割を担っ

ているのである。

また、ミックスバーという性別二元論や異性愛中心主義が成り立たない場では、異性愛者の規範が揺らぐことが明らかになった。まず、異性愛者の多くはスタッフの問いかけをきっかけとして、自らが異性愛者であることに気づく。伏見は、異性愛者が「同性愛者」という他者と遭遇した時初めて、自身の「異性愛」というセクシュアリティを認識すると述べた(伏見 1997: 72)。ミックスバーでは、セクシュアルマイノリティという他者の存在によって、異性愛者は自らのセクシュアリティを自覚するのだ。

さらに、規範の揺らぎを契機に起こる現象として異性愛者の「(ビ)カミングアウト」が挙げられる。ミックスバーで「当たり前」だと思い込んできた異性愛主義や性別二元論が揺らいだ異性愛者のなかには、自身のセクシュアリティを捉えなおす人もいる。そして、これまで抱いていた感情を言語化してスタッフに打ち明けたり、自身の経験として語ることで、それ以前には存在していなかった、「完全な」異性愛者ではない「自我を形成する」(フェラン 1995: 227)。これは異性愛者にとっての「(ビ)カミングアウト」だと考えられる。ミックスバーは、性の多様性を提示するだけではなく、捉えなおしたセクシュアリティを「(ビ)カミングアウト」する場としても機能している。

一方で、カテゴリー分けされたセクシュアリティの提示はセクシュアリティが固定するものだという思い込みを助長する可能性がある。また、セクシュアリティを捉えなおすのは多くの場合、異性愛者であり、セクシュアルマイノリティによる捉えなおしは多くはなかった。ミックスバーは異性愛者にとってセクシュアルマイノリティとの対話可能性を開くが、すでに多様な性のあり方を認知している人びとの、セクシュアリティに対するさらなる変容は容易ではない。むしろ、ミックスバーにおける多様なセクシュアリティの提示は、「人びとのあいだにある非異性愛者の差異」(堀江 2015: 42)を必要以上に強調し、境界線を引き続ける傾向がある。

この境界線とは、異性愛主義・性別二元論によって特権化された社会と、そこから排除される人びとの間の差異であると考えられる。さらに、ミックスバーgn で表れるセクシュアルマイノリティ間の偏見は、異なるセクシュアリティ間の偏見であった。当事者それぞれが抱くセクシュアリティへの偏見をもとに、ネガティブなイメージを他者や他者の行動を判断する要素として用いているのである。加えて、ミックスバーでは、主な客である異性愛者の視線を媒介としたセクシュアルマイノリティイメージ

を演出している。スタッフは演出を何度も反復することで、イメージを再生産し、強化する。スタッフはこのイメージを内面化し、他者の判断材料として用いている。

セクシュアリティという概念を知らなかったり、多様な性の存在を知らなかった人びとは、セクシュアルマイノリティに出会うことで自身のセクシュアリティを「(ビ)カミングアウト」していくが、一方で、セクシュアリティの提示を行う人びとは、そのセクシュアリティのイメージを強化してしまう危険性を孕んでいるのだ。ミックスバーは多様性を理解する契機の提示という側面と、セクシュアリティの固定化という側面の両面性を有している。

では多様性を謳うミックスバーの「多様性」とはどのようなものだろうか。本研究では、多様性を「セクシュアリティに限らず、変容し続ける自己を認め、セクシュアリティが揺らぐ余地を認識すること」と定義した。この定義をミックスバーの「多様性」に当てはめることは妥当だろうか。

セクシュアルマイノリティイメージの演出によってゲイ/レズビアン/トランスジェンダー/バイセクシュアル/…などのカテゴリー分けが行われることは、恣意的な境界線つまり / を生み出すことと表裏一体である。ここから、ミックスバーでの「多様性」とはあくまで異性愛主義、性別二元論に当てはまらない性のあり方をいくつかのカテゴリーとして提示するものであることが分かる。また、そのカテゴリーは、イメージの演出によって固定化し、一般化されていく。したがって、ミックスバーで提示されるセクシュアリティは揺らぐものとはみなされない。以上から、ミックスバーにおける「多様性」は、筆者が定義した「セクシュアリティが揺らぐ余地を認識する」多様性とは対置の関係にある。ただし、今現在の日本において、男女というジェンダー区分や異性愛以外のセクシュアリティについて提示し、気軽に性の多様性を知ることができる場としてのミックスバーの役割は決して小さなものではないだろう。

引用文献

伏見憲明

1997 『＜性＞のミステリー―越境する心とからだ』東京: 講談社。

林千尋

2015　「MtF の揺らぎを経験した人たちについての文化人類学的研究―仙台市国分町とインドネシアのジャワ及びスラウェシ南部の事例を中心として」東北大学文学部卒業論文。

堀江有里

2015　『レズビアン・アイデンティティーズ』京都: 洛北出版。

伊野真一

1997　「Queer Studies の射程」クィア・スタディーズ編集委員会編『クィア・スタディーズ'97』pp.106-119、東京: 七つ森書館。

掛札悠子

1992　『「レズビアン」である、ということ』東京: 河出書房新社。

風間孝・河口和也

2010　『同性愛と異性愛』東京: 岩波書店。

前川直哉

2011　『男の絆―明治の学生からボーイズ・ラブまで』東京: 筑摩書房。

新村出

2008　『広辞苑第六版』東京: 岩波書店。

小田二元子

2013　「セクシュアリティの多様性と変容―大阪界隈のレズビアン・バーの調査から」『関西学院大学 先端社会研究所紀要』12: 49-59。

フェラン, シェイン

1995 「(ビ) カミング・アウト―レズビアンであることとその戦略」上野直子訳、富山太佳夫編『現代批評のプラクティス 3 フェミニズム』pp.209-261、東京: 研究社出版。

砂川秀樹

2015 『新宿二丁目の文化人類学―ゲイ・コミュニティから都市をまなざす』東京: 太郎次郎社エディタス。

VIVID セクシュアリティを考える会

2000 『VIVIDAS―セクシュアリティを考えるための用語集』東京: 大陽出版。

Research Note

An Anthropological Study of Alaska Native Dance

Shizuka Miyanari

Introduction

Christianization and assimilationism have weakened Native Alaskan cultures including dancing and singing (T. Johnston 1976; 宮岡 1987; 久保田 2005). Although the historical processes of the decline of dancing differ from area to area in Alaska, Alaskan Natives tried to revive their dances in the 1970s (久保田 2005; Ikuta 2011). Today, Native people continue to give meanings to their dances and practice them (益子 2000; Dombrowski 2001; 岡庭 2008; 齋藤 2008; 久保田 2009, 2010; Ikuta2010, 2011; 岸上 2014).

I studied at the University of Alaska, Fairbanks (here after "UAF") in 2015 and saw Native students dance. I felt that their dance was different from the cases reported in previous researches. The dance group included students who had never hunted or danced. Also, they sometimes talked about experiencing the spiritual world and spirits in the dance. I found that Native students shared such experiences. Previous researches describe how people express meanings in Native dance, but they do not clarify what people feel in the dance.

Based on my participant observation of and interview with the Native Alaskan dance group at UAF (here after "dance group A"), this paper discusses in what context they practice their dance, in what way they view their dance, and what kind of experience they have during dancing. I conducted participant observation at dance group A and conducted interviews with lecturers of UAF from October 2015 to May 2016. I also conducted interviews with three students via Facebook Messenger in October and November 2017.

Dance Group A

(1) Dance group A and its sociocultural environment

Dance group A is composed of students who attend UAF, which is located in Fairbanks, Alaska. Fairbanks is the second largest city in Alaska and the ratio of the Alaska Native population to the total population is ten percent (Bureau of the Census 2010). The city is included the area of in Tanana people, one of Athabascan tribes, so the city has several places to experience Athabascan's culture. UAF, in which Alaska Native students account for around twenty percent of the total student body in fall semester 2016, has a Rural Student Services (here after "RSS")—service for Alaska Native students. RSS offers Alaska Native students a place to practice their cultural activities (Office of Admissions and the Registrar Signers' Hall 2017). RSS is based in B building, where Alaska Native Studies offer classes, students hold various meetings, and dance group A practices dance. B building is like a home to which Alaska Native students belong. At UAF, students manage Festival of Native Arts. Various dance groups in Alaska come to the Festival, celebrate every culture together, and spend exciting three days.

(2) What dance group A does

Dance group A was founded in 1995. Their mission is "to continue on our way of motion dancing even though we are 'away from home' (Dance group A 2017)." They practice Yup'ik dances and Iñupiaq dances and perform these dances at events hosted by RSS or other events held in town. During the time when I participated in their practices, the group had around twenty students. Dance group A was active as of October 2017. Although most of the main group members graduated in May 2017, many freshmen joined the group, so the number of members did not change much.

Basically, anybody can visit and join their practices. Students shared dances they knew and created new dances inspired by their daily life, so they had a large repertoire of Native dances. Students joked around each other

during the practice. Sometimes they had traditional arts and foods. When requested, the group members performed at various locations. When they performed at Festival of Native Arts, they felt their immaturity as dancers or drummers. When they performed at the opening ceremony of an Arctic workshop, audiences asked them to express their opinion as Alaska Natives. Through these experiences, students reconsidered the meaning of Native dance and reconstructed their relationship to the dance.

Interview with three Students

As mentioned earlier, I conducted interviews via Facebook Messenger with three students in dance group A in October and November 2017. I sent them a list of questions and they answered freely. After I got their answers, I asked some follow-up questions to make sense of what they said. Profiles of the interviewees are shown in table 3.1.

Table3.1: Profiles of interviewees

Name	Origin	Age	Home	Danced in home village	Interview date
Ms. A	Yup'ik	15-19	Manokotak		October to November 2017
Mr. B	Yup'ik	15-19	Kongiganak	✓	October to November 2017
Ms. C	Yup'ik	20-24	Newtok	✓	October 2017

(1) Ms. A

Ms. A had not experienced dancing in her home village, so it was not until she entered the university that she practiced Native dance. In 2016, she came to every practice but only watched other students dance. She told me that

she was able to dance in 2017. I asked, “Now you teach how to dance to new students?” She answered “Yes, I dance!!!! I learned it by watching it. Now I know Native dancing!!!”

The following are my questions and Ms. A’s reply.

(a) Your village doesn’t have opportunity for Native dancing, right? Do you know why?

My village during the 70s, 80s, the Elders wouldn't let people in community dance or perform because they thought that would invite the evil spirits in and take control of the dancers.

(b) Why did you join the dance group?

My interest in joining the dance group here at UAF is that back in my school there was no dance group like there used to be in the 90s and during the time in my high school I wanted to learn a Eskimo dance to preserve and to keep our Native dancing going. When there is a dance group A dance practice, I feel it is important, special time to go and spend time and fun with our fellow peers in practice learning.

(c) Why do you continue to be in the group?

The reasons why I'm still in the dance group performing is that I want to keep the culture alive and repeat what our ancestors created in the past. Alaska Native dancing is part of our Native life. Our Native dancing represents our culture and shows who we are. We continue to Native dance because we want to keep it alive and put effort into it. If we don't, our Native dancing would be devastated and disappointing to our ancestors if they were still alive to this day.

(d) What do you get from human-relations in the group?

In the group, I feel like the people in the dance group are like a family in Native dancing. I never thought I would be in a dance group like this here at UAF with these people who lead and teach the dance movements and drum solos to the new students and the people new to the dances and drumming. These people I see live culturally and happy in the group that I am in. They welcome anyone into learning the dances and come watch in practice.

(e) During dancing, what do you feel?

During dancing, I feel connected spiritually and culturally representing the Eskimo cultures and my culture when performing. I feel happy and enjoyment while dancing to the Alaska Native Eskimo dance songs from the vocals and beats of the drummers and drums.

(f) Have you ever received guidance about spiritual world?

I have never had guidance about spirit world because my grandparents never tell them about it and very religiously Christians to God.

Following her answer, I had a chat with her:

The author: I understand you have not gotten some guidance of spiritual world, so how do you understand "spirit" that is included in Native dance?? What do you mean "dance for me is spiritual"??

Ms. A: In the word "spirit" with Native dance, I could feel and imagine that like our loved ones watching us over and have something bad go away.

The author: Is that like god?

Ms. A: Umm…. not god. But, Native dance can connect to spirit world somehow.

The author: Hum… where did you get these ideas? At school?

Ms. A: I heard something like that not from the school.

(g) What do you feel when you do Iñupiaq dance?

In Iñupiaq dance, even if I'm not Iñupiaq. I feel connected with having to dance with them as my cousins to Yup'iks. We both culture groups are Eskimos that have almost same but different traditions and in culture.

(h) Will you continue to dance after you graduate?

I might continue to dance for a short while after I graduate because I might never know that there might be things going in my path.

(i) What is Native dance for you?

Native dance for me is cultural, spiritual, and traditional. It is very special to native dance as I feel culturally Native.

(2) Mr. B

Mr. B told me that he learned Yup'ik language and dancing in his village. Because he had basic skills, he immediately could dance after receiving a short lecture at UAF.

The following are my questions and Mr. B's reply.

(a) You said you have dance activities in your village. How was that?

I used to have dance activities back at my village at Kongiganak. Kongiganak dance group was so fun that a woman told me I was so eccentric during practice, making them laugh and joy at the same time, until one of our drummers decided to quit on us and our dance group fell apart. We don't have a dance group now.

(b) Why did you join the dance group?

I joined dance group A because I forgot how to dance in my Native dance ability. Also, the member of dance group A text me before dance practice that if I am going to the dance practice.

Following his answer, I had a chat with him:

The author: I don't think you forgot how to dance. From the beginning your dance was great.

B: Maybe it's already in my system to dance

(c) Why do you continue to be in the group?

I continue dancing for my dad who passed away. To have fun with my dance group and the people around me. It's basically that dancing makes everybody happy and joy with laugh. Meeting new people and other friendly faces to me.

(d) What do you get from human-relations in the group?

Group member is like a family. Everybody knows who is in the dance group. Talking and laughing, letting one know what was gonna happen before performance and what so ever. Building trust and care within dance group A.

(e) During dancing, what do you feel?

During our dancing, I feel like I am making my dad proud that I am dancing. Watching over me with his joy and laughing. In the dance group I feel

that they are watching me how it goes whether that forgot or doesn't know how it goes. Giving them memories so they won't look at me if I am not there to dance.

Every member followed his dance motion. I had a chat with him about a level of dancer.

Mr. B: Someone who was better than me back then.

The author: You are the best dancer I know.

Mr. B: Nah, I'm not.

The author: Why?

Mr. B: 'Cause back in ancient history of dancers. They are still better dancers. Even till now…

The author: I see. But I like your dancing. Your dance is so energetic and makes people smile. You wanna be like these ancient dancers?

Mr. B: In somewhat way with them.

The author: Hum… what is "way with them"?

Mr. B: Like they are, but below level with them.

The author: I understand. I wanna ask you "what is difference between you and the ancient dancers?"

Mr. B: Ancient dancers are the one who made the dance movement and the lyrics

The author: Hum... you mean, if you can make dance movement and the lyrics, you would be better dancer? Like ancient dancer.

Mr. B: Yes. Ancient dancers made us how to dance and we are learning from them. Making new movement and how the lyric of each song is making new best dancers

The author: I see. So will you make songs sometime?

Mr. B: I've been thinking about it.

(f) Have you ever received guidance about spiritual world?

Spiritual world is a place where hunters are and also dancers. Even the world is full of magic. Even myths are real in Yupik culture. The great hunters who passed away will go to spirit world hunting in some areas in Alaska. I have

been called upon the spirit world that they let my mind think of singing and dancing. My mind making songs about my life and others that I spent time with.

To understand what “spirit” mean, I had a chat with him:

The author: what do you think about "spirit" that is often included in dance motions? Do you understand that? For me, the "spirit" is little bit difficult.

Mr. B: They will lead us to where they want us to go. And the spirit, we can't see it but we know it is there. It'll tell if the tundra is good. That means they are happy. If it hits like bad weather for few months or years. They are angry at us.

The author: Now I understand. It's like believing. I know similar way of thinking among Japanese. How did you lean that? At home? Or at school?

Mr. B: There are people who are somewhat magical. Little people and shamans.

The author: Are there shamans in your village?

Mr. B: That's classified.

(g) What do you feel when you do Iñupiaq dance?

Iñupiaq dance is almost like Yup’ik dance. Both of them makes me fill my heart with joy and my body move on their own due to dancing.

(h) Will you continue to dance after you graduate?

Yes. I will continue to dance till my last breath. Making other feel like they're in their home village and making them feel like home.

(i) What is Native dance for you?

Native dance makes me feel like I'm part of every dance group I go with. Without it, I’ll be lost and bored with no joy.

(3) Ms. C

Ms. C is from Newtok. She told me “The Yup’ik word for Newtok is Niugtaq which means ‘a place of rustling sound (grass).’”

The following are my questions and Ms. C's reply.

(a) Have you had any dance experience before you entered UAF? If you did, how was that? If you did not, would you tell me why?

I had some dance experience before I came to UAF, though I didn't dance a lot because I was shy. We did it once for my P.E. class. The teacher gave us some pointers on how to dance and now I am happy he taught us how to dance because I see some dancers who are slouching or their arms are too low and it doesn't look graceful.

(b) Why did you join the dance group?

I joined dance group A because I love dancing and now that I'm not shy anymore. I am more outgoing. I also took the dance class and it help me understand more of the Yup'ik and Iñupiaq song structures and their meanings.

(c) Why do you continue to be in the group?

I continue to go to dance group A because it's fun. I love dancing and being with friends.

(d) What do you get from human-relations in the group?

We all need a good community. We all love dancing. We know the feeling. There are individualistic cultures and then there's collectivistic cultures. Yup'ik and Iñupiaq are collectivistic cultures. We feel a sense of our identity when we are all together. Enjoying what we love and practicing our culture and tradition.

(e) During dancing, what do you feel?

I went through a hard time 4 years ago… and every week I went to dance practice. Whenever I dance, it felt healing. I didn't tell people what I went through and every time I danced, it was very therapeutic. Dancing helped me in a way. A spiritual way. I don't know how to explain it...

Interview with the Lecturers

I conducted interviews with two lecturers at UAF from December 2015 to April 2016. Profiles of interviewees are shown in table 4.1.

Table 4.1: Profiles of interviewees

Name	Origin	Age	Home	Participation in dance group A	Interview date
Mr. D	Yup'ik	25-29	Togiak	✓	December 2015
Mr. E	Iñupiaq[1]	40-44	Anchorage		April 2016

(1) Mr. D

Mr. D was a graduate student and worked as the lecturer of Yup'ik language classes and Alaska Native dance classes for undergraduate students at that time. He was an oldest member in dance group A. He viewed Native dance differently from students.

(a) People restarted a dance group in Togiak, then Mr. D joined them

There is a dance band in Togiak, but it's not as regular because it depends on who is there, they don't practice all the time. A group got small, one thing I mention is every village is different, like even in terms of how dancing was stopped. Some religion is stricter than others, like Moravians, a type of Christianity, Moravians came to Togiak. It's like religions may have divided Alaska. It's very strange. So different religions are different. Like, Russian orthodox they liked Native dance, I think. Like they got keep traditions. And Moravians didn't like it, and stopped it. So in the 1990s, somebody brought dancing back to Togiak, so they had to restart the dance group. Young man talked his mother, and he knew, and he got some young people to join it. He taught how to dance. Then I joined it. […] One thing I'm interested is that because dancing was stopped in Togiak, there is not much older people who dance. Because middle age people, no older people danced when I was fifteen. Like no body older than twenty, except teachers. There are two or three dance teachers. And my mom didn't dance, and my dad, white, didn't dance, but my mom said my grandpa used to dance. And she said he singed all the time. […] I

[1] Mr. E said he was a mixed blood of Iñupiaq , Sámi, Irish, Norwegian.

joined dance group in high school because just I could travel to Anchorage with them. I joined a group, they're going to Anchorage, for this performance a lot of songs. After I went to Anchorage, some people quit. They just traveled. I couldn't quit. Because so much fun, I really liked it. And it's funny because I looked white. Do I look white? I'm a half. I shouldn't look very brown, you know? […] In Togiak, there are still people who believe dancing is evil. Because onetime church people came, they told everybody not to dance. It's evil. Still some older people believe dances are evil.

(b) Expert dancers can beat drums

I'd like to go to Togiak someday, teach there. I still want to. I think a little bit is good. If they hired me, it would be good for Yupik program, 'cause when I was there, there was no Yupik program. Yupik language. […] In Bethel, one of guys who taught me how to sing and dance, he teaches in Bethel, and the kids he teaches beat drums themselves. They are very experts. I'd like to do that in Togiak. They could learn.

(c) It is better to remember the past and change dances to be relevant with today's population

I think Native dance has to change to be relevant with today's population, especially because its changes are good, also it's good to remember the past to keep up our traditions and not to forget all dances, because all dances are very important, too. And people are creative, so always gonna make new things. And not everyone is like them, there are people who don't like new dances, like only old ones. Some people think old one is boring, and new one is good. I mean those are too extremes. For the most part, everybody enjoys old one and new one. That should be fun. That's the feeling I get to dance, it's so much fun. I miss dancing.

(d) Native dance is very important for self-identity and creates good communities

Native dance is very important. That's one important thing to remember tradition and people they used to be, but also I think it's very important for self-identity. It's like people from that culture can identify with

the dance, things that my ancestors used to do, and I'm doing this, and keeping a traditional life. It can give you self-esteem, like motivation, and also it can build community with people who are dancing with us. I can feel close to them, it's a really nice way to spend time for fun. The group gets the way from time to time like the group feels like a very little community inside. People become very good friends, joke around each other, and it can be beneficial to things like homework when you go to school here. So isn't it a good way to build connection between people? You can learn a lot besides like your own dances, because we know dances from all of Alaska. If I was in Togiak, it would be very hard to learn songs from other regions. So it's nice to be in the dance group for everybody.

(2) Mr. E

Mr. E received a Ph.D. in Indigenous Studies at UAF and worked as an assistant professor at that time. Though he visited events held in B building and took part in managing Festival of Native Arts, he did not visit dance group A's practices. He founded his own Iñupiaq dance group in 1999 and he continued to participate in his dance group. He viewed Native dance on a larger scale.

(a) Reason why dance group A does not practice Indian dance

There used to be Yupik and Athabascan dance group here, at the University. They graduated and moved on and the group didn't have anybody continue on. That's a different between, you know? Dance group A continue on, you know, it's still dance group, so you have some of the songs that're passed on, but sometimes another some dance groups passed. They teach songs to dance group A, which is great.

(b) Several occasions for performance in Fairbanks

Well, we practice every second and fourth Saturdays of each school years at Denali center. Denali center is the place for people who can't take care of themselves, ether they're physically unable to take care themselves, ether too elderly, they can't take care themselves. There are nurses, you know, other

health care. We practice there, so that the residents are able to watch Native dancing. Resident and their family are very appreciated for that. […] I remember two Athabascan elders. They got up and danced. When they were supposed to have dinner, they set them down. Though they were not supposed to be standing, but they stand up and danced with us, which is great. Some elders drummed with us. It's well. They were dancing in their way, Athabascan way. They just wanted to join in, which is great. It was wonderful.

We performed at the Festival of Native Arts, we performed at the world Eskimo Indian Olympics, we performed at various conferences. Last week we performed at a school, they had potluck. We just performed. There were several people, there was Thai dance group, some Samoa dancers, so we danced as well. That was multi-cultural potluck. And tomorrow we will perform at elders' summit. So we perform at school, at several conferences, sometimes Alaska federation of Natives. We performed there for the closing ceremony. So we perform all over Fairbanks. You know? People request us.

(c) Some people are still influenced by missionary thinking

A lot of villages, not all of them, because of missionaries, they think dancing is evil, so they forbid dancing. We couldn't speak our language. We can't practice any cultural heritage. So some people still influenced by missionary thinking. Dancing is evil. Some villages are relearning their dances. Even in United states census, in 2010 the First People that would be counted, north Alaska, Norbic Alaska, Indian Iñupiaq region. And Norbic knew that there's gonna be lots of TV media, lots people there, but there didn't know dances, so they wanted to learn some dances for media people came. So, what the people of Norbic did November of 2009? They asked the church for permission to dance again, and they got a permission from church. So, they're still bearing with the missionaries.

(d) In the old days, there were different types of dancing

There's different type of dancing. And Iñupiaq people also has different type of dancing. There were shaman dancers, they were forgotten right now. Athabascan people had songs and dances, that was about somebody died, that's only for when they die, they don't perform the dance anymore. There were some

Yupik dances like the Athabascan dance, but now forgotten.

(e) Sharing dances

We have motion dances that just tell stories and that is specially, you know, when we travel, we travel quite a bit, and dance. A person visit community and share his dance, and the community share their dance. That's the way of sharing. They tell either hunting stories or venture stories, sometimes, they dance their originated village, like dances from other villages, a lot of share dances. Most of today's dances are sharing dances. You know, our dance group is a young dance group compared to some other Iñupiaq dance groups. First term, I encouraged our members to perform at Indian Olympics, and there were other Iñupiaq dance groups there. They just told us many dances. They were encouraging us to dance. To create dance here at Fairbanks, even though this is Athabascan country. But there were a lot of Iñupiaq. They live here. They are starting more dance groups in villages.

(f) We can take dances to everywhere

You are more welcome to take the dances to Japan, and keep on dancing, I did with the somebody in Juneau, another Iñupiaq person, Juneau, southeast Alaska, ancestral territory of Tlingit, but he is Iñupiaq, but he learned my dances, and he is teacher, so he told students how to dance, so he is dancing my dances, the dances I learned. So some of them are mine, I composed, because I was encouraged by my instructor, so he is one of popular dancer a lot of people like his old Iñupiaq tail and I made a motion of dance, from the story, and so a lot of kids like the dance. So I think that's very neat. And they messenger me, "Mr. E, your dances are performed in Juneau," that's kind of neat, because they recognized, they knew that I was one of who made that. Created that. That's confirmed.

Discussion

From interviews with students and lecturers, I found three things: (1) they thought about themselves as "Alaska Native" beyond the border of village community and language family, (2) they valued their dance although it is no

longer so important in their home village, (3) they shared a sense of spiritual world or a vision of what best dancers should be. I will discuss these points in more detail below.

(1) They thought about themselves as "Alaska Native" beyond the border of village community and language family.

Although students thought about themselves as Yup'ik during dancing, they did not emphasize the difference between Yup'ik and Iñupiaq. Mr. B could relate other villages' dances with his home village's dances. This means that students saw themselves not just as the members of their village but as that of Yup'ik, or Eskimo, or even of the entire Alaska Native. Mr. D, who valued learning songs from all of Alaska, also saw himself as an "Alaska Native," which includes a wide range of ethnic groups. This "Alaska Native" consciousness was observable not only on campus but also in the town.

Today's Alaska Native dance is independent of the traditional contexts, so people can dance away from their villages and share dances with others easily. Mr. E called this type of Alaska Native dance "sharing dance" and gave an example that people shared dances beyond the borders of language families. This type of "sharing dance" enabled the students in dance group A shared their home villages' dances with each other and increased their repertoire and still created new dances based on the shared repertoire. Alaska Native dance as sharing dance allowed people to share their dances beyond the boundaries of villages and language families and forced them to see themselves as part of the larger "Alaska Native."

(2) They valued their dance although it was no longer so important in their home village.

The lecturers recognized the history that Christianization had banned Alaska Native dance. The historical process of the decline and reconstruction of Alaska Native dance differed from area to area and the history is now in progress. That is why Ms. A had not experienced dancing in her village while Mr. B and

Ms. C had. Mr. B and Ms. C realized that the experience made them to be better dancers from the view point of dancing skills. Mr. B had a good grounding in Native dancing, and Ms. C thought that her dance motion was well refined.

On the other hand, the fact that people in Ms. A's home village did not dance anymore and the fact that it was not until the 2000s that the Norbic people reconstructed their dancing as Mr. E mentioned illustrate that people can live without Native dance. Nevertheless, Ms. A thought she needed Native dance. There are two attractive aspects of Alaska Native dance that is independent of traditional contexts; one is that it tells you what you are, and the other is that it helps people form a good community.

According to Mr. D, it is not a new thing that dancing Native dances make people to realize who they are. While village-based Native dances played the role in his grandfather's generation, dances that Mr. D practiced were not always his village's dances. This provides several different answers to the question "who you are"—sometimes Alaska Native, sometimes Eskimo, sometimes a member of dance group A. In the interviews with students, four senses of belonging can be detected; by practicing Native dances, 1) they can embody their Alaska Native culture, 2) they can get a feeling of connection with the spiritual world, 3) they can keep things that their ancestors made, and 4) they can get along with people in their own ways.

You cannot perform Alaska Native dance alone. Alaska Native dance needs one dancer and one drummer at least and generally many people join in. In addition, people often try to make others to laugh and to have fun through dancing. That many people join in and engage in joking makes a place for Alaska Native dance into a place for social gathering. In this social gathering, students build close relationships and they say it is like a "family." This means that Alaska Native dance helps people form a community far away from their home villages.

Therefore, today's Alaska Native dance gives some hints as to "who I am" and encourages people to build a good community. Because people live far away from Native villages, they need Alaska Native dance to experience a sense of belonging. Although students did not know how they are going to live after

graduation, they expressed interests in continuing to dance. That is, they value Alaska Native dance even though it is now independent of village contexts.

(3) They shared a sense of spiritual world or a vision of what best dancers should be.

To some degree, students understood the spiritual world that often appeared as a motif of Native dance and perceived somethings in it. According to students' explanations, they cannot see spirits, but spirits have a will and the will has impact on humans and natural environments. By dancing Eskimo dance related to spirits, dancers can connect with the spiritual world. The spiritual world is full of magic and this magic power lets people to think of singing and dancing. That is, people do not dance spontaneously. The spiritual world encourages people to dance. This is why Mr. B felt like his father watched over him during dancing and Ms. C felt that dancing helped her in a spiritual way when she went through a hard time. Students said that people who are somewhat magical told them this way of thinking. It was such a belief that Christian missionaries banned as superstition.

Mr. D enjoyed both traditional old dances and new dances. Dance group A also enjoyed both. Dance group A's Programs included old programs that were handed down in Native villages and new programs that expressed how daily life in UAF was carried on. Dance group A did not judge which type of dance was better. They thought that all dances were important.

Mr. D thought that people who can sing songs as drummers are experts. Mr. B thought that people who can create new dances are best dancers. This means that people cannot become a best dancer by just imitating others' dance motions. Ancient best dancers also created dance motions and the lyrics from both a dancer's view and a drummer's view. Newly created dances are indeed new things but the act of creating is not new. Because of this, people positively value the act of creating new dances.

Conclusion

I focused on how Alaska Natives in the city practice Alaska Native dance and found that Alaska Native dance has become independent of village contexts, and this change enabled people to share their dances with others easily. It is my conclusion that Native people gave positive meanings to this new form of Native dances that now represent the category of "Alaska Natives" beyond villages and language families.

People also positively value creating new dances, so people will continue to create new Alaska Native dances. Finally, Native people maintain their belief in the spiritual world behind Native dance. People not only continue to create new dances but also are influenced by the spirituality of Alaska Native dance. The relationship between Alaska Native dance and Alaska Natives is reflexive. Alaska Natives continue to live Alaska Native dance and Alaska Native dance keeps changing with Alaska Natives.

References

Bureau of the Census
2010 *2010 Census*
Retrieved 1 October 2017 from: <https://www.census.gov/2010census/>.

Dance group A
2017 "Our Mission" and "Becoming a Member"
Retrieved 24 September 2017 from:
<http://inuyupiaqdancers.tripod.com/>.

Dombrowski, Kirk
2001 *Against culture: development, politics, and religion in Indian Alaska*,
Lincoln: University of Nebraska Press.

Ikuta Hiroko

2010 “Eskimo language and Eskimo song in Alaska: A sociolinguistics of deglobalisation in endangered language,” *Pragmatics*, 20(2): 171-189.

2011 “Embodied Knowledge, Relations with the Environment, and Political Negotiation: St. Lawrence Island Yupik and Iñupiaq Dance in Alaska,” *Arctic Anthropology*, 48(1): 54-65.

Johnston, Thomas F

1976 “Alaskan Eskimo and Indian Musical Performance: Its Many Psychological and Social Ramifications,” Trends and New Vistas in Contemporary Native American Folklore Study (eds.)*, Folklore Forum Bibliographic and Special Series,* 15: 117-131, Department of Folklore and Ethnomusicology, Indiana University. Retrieved 1 October 2017 from: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/2625/BSS%2015%20117-131.pdf;sequence=1>.

益子待也

2000 「メトラカトラにおける『伝統』の創造について」岡田淳子編『変容する Metlakatla Indian Community—北西海岸インディアンの開発人類学的研究』pp.26-29、札幌: 北海道東海大学国際文化学部。

宮岡伯人

1987 『エスキモー—極北の文化誌』東京: 岩波書店。

Office of Admissions and the Registrar Signers’ Hall

2017 “Race” Data as of Fall 2016, “UAF Facts and Figures” Retrieved 1 October 2017 from: <https://uaf.edu/files/facts/UAF_Fact_Sheet_Aug2017_web.pdf>.

岡庭義行

2008 「アラスカ・ツィムシアンとアラスカ先住民法」岸上伸啓編『北アメリカ先住民の社会経済開発』pp.193-220、東京: 明石書店。

岸上伸啓

2014 『クジラとともに生きる—アラスカ先住民の現在』京都: 臨川書店。

久保田亮

2005 「儀礼とダンスの断絶—宣教師の活動をめぐるアラスカ先住民ユピックの歴史認識」『東北人類学論壇』4: 1-20。

2009 「チュピック村落社会の学校にみる先住民の自律」窪田幸子・野林厚志(編)『「先住民」とはだれか？』pp179-201、京都: 世界思想社。

2010 「アラスカの周縁に生きる人びとの民族誌—先住民 - 国家関係の歴史動態とチュピックの日常」東北大学大学院文学研究科人間科学専攻博士論文。

齋藤玲子

2008 「アラスカ・ツィムシアンの観光開発と文化復興」岸上伸啓(編)『北アメリカ先住民の社会経済開発』pp.221-246、東京: 明石書店。

調査報告

カンボジアの伝統医療師の治療
―カンボジア タケオ州 B 村に住むクルー・クマエ―

中野惟文

1. はじめに

カンボジアという国名を聞いて何を思い浮かべるかは人によって違うだろう。筆者の場合、以前までそれは「貧困」だった。カンボジアは ASEANN に加盟する 10 カ国の中でも人口は約 1 千 4 百万人と少ないこともあり、GDP は約 502 億ドルと経済規模は小さい。1 人あたりの国民総所得（GNI）を比較しても約 1 千ドルであり、他の ASEAN 諸国より低い水準[1]である。だが、1990 年代半ばから華人系の繊維縫製企業の投資をきっかけに、2000 年代後半以降、中国と韓国からの農業、工業、エネルギー、インフラ分野への投資が増加し、急速な経済発展を遂げている（廣畑他 2016）。

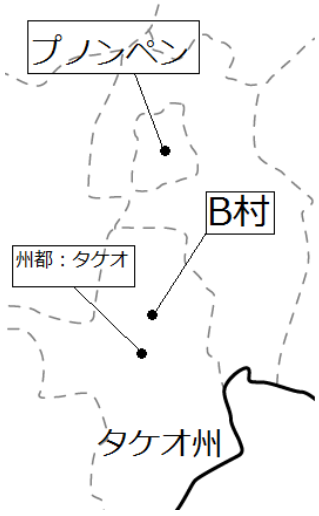
首都プノンペンではショッピングモールや高層ビルが建設され、多くの外国資本の企業が支社を置いている。この状況下で筆者は、2017 年 8 月にカンボジア南部のタケオ州に住む一人の伝統医療従事者に出会った。カンボジアでは伝統医療従事者をクルー・クマエと呼んでいる。経済発展による近代化が急速に進む都市部と、農村で暮らす伝統的な医療従事者。これに筆者は興味を引かれた。

1975 年に成立したポル・ポト政権下では医療従事者や僧侶をはじめ多くの知識階級が虐殺された。その結果、カンボジアの医療制度は悪影響を及ぼされたと言われる。（フィリップ 2008[2004]）。ポル・ポト政権が崩壊した 1979 年以降、カンボジアの政権は近代医療の充実と伝統医療の再生に努めてきた。都市部では、外国資本の病院を中心に医療施設が立ち並ぶ。他方で村落部では、小さな保健センターの他にクルー・クマエと上座部仏教の僧侶たちが伝統医療を提供している（カンボジア伝統医療師協会 2016）。

[1] 人口は 2013 年、GDP と GNI は 2014 年のデータである。

カンボジアに限らず、世界には多くの非西洋医学的な医療が存在する。特に東南アジアでは土着のアニミズム信仰、ヒンズー教、古代インドのアユルヴェーダ医学、中国の伝統医学が多く広がっている。これらがそれぞれの地域の民俗医療思想と行為に影響を及ぼしている。また、病気についての民俗理論の基本モデルは、病因についての解釈である。つまり大きく 2 つに分けられる。1 つはパーソナリスティックな病因論である。これは病因を脱魂や邪術、毒の混入などの外的出来事に置き換える考え方である。もう 1 つはナチュラリスティックな病因論である。これは病因の内在化であり、不適切な情緒経験、食生活、極度の天候不順などを病気の原因とみなすものである（ストラサーン・スチュアート 2009; フォスター・アンダーソン 1987[1978]; 吉田 2000）。

一方でクルー・クマエは 3 つの世界からのそれぞれ影響を受けて患者の病気が発生すると考えている。1 つは神々の世界からであり、祖先が影響していると考えられている。2 つ目は人間の世界からであり、これは呪術によるものである。3 つ目は鬼の世界からである。この世界からは精霊、不道徳、母方の女性祖先が影響を与えて、患者が病気になる。これら病気に対し、クルー・クマエはヴェーダ、アユルヴェーダ・タントラ、そして伝統的な仏教の知識と力によって、患者から病気を追放したり、予防したりするのである（Ovesen and Trankell 2010; Eisenbruch 1992）。



2017 年 6 月から 8 月の 2 ヶ月間、筆者はクメール語修得のためにカンボジアに短期留学した。その中で後述する A 氏の厚意で彼の出身地である B 村に 4 日間ほど滞在することが出来た。本稿では、この際に筆者が出会った、農村で暮らすクルー・クマエである C 氏の治療を記述する。しかし、筆者が C 氏と長時間過ごしたことはなく、ラポールを築けているとは言い難い。そこで本稿では C 氏の治療時の様子と患者たちの反応を中心に記述する。

調査を行った B 村はタケオ州北部に位置し、首都プノンペンからは車で 2 時間ほどの場所に位置する。世帯は 200 ほどで、人口は 1000 人程である。多くは水田での稲作農家である。売店やレストラン、床屋などはあるが、その多くは農業との兼業である。保健センターもあるが、無

人であることが多く、それを利用する村人も少ないという。

2. クルー・クマエのC氏

(1) C氏との出会い

筆者がクルー・クマエに出会ったのは2017年8月の日曜日だった。

その2週間程前にデング熱に罹患した筆者は、現地の友人たちの勧めで日系の病院に入院した。入院する前、高熱で寝込んでいた筆者の代わって病院を探してくれていた友人の1人が「病院ではなく、クルー・クマエはどうか？」と提案した。「クルー・クマエはカンボジアの伝統的な医者だ。彼らなら（筆者の病気を）治せるはずだ」と力強く説明する友人には悪いと思いながら、「伝統的な治療」を信頼できなかった筆者は、他の友人が勧めた日系病院への入院を決めた。入院し、体調が良くなるにつれ、筆者はクルー・クマエに会うチャンスを逃したことを後悔し始めていた。そのことを友人のA氏に言うと、彼の知人でクルー・クマエのC氏のことを教えてくれた。

A氏は筆者にクメール語を教えてくれた教師の1人でもあった。彼はまだ20歳だったが、クメール語だけでなくテーラワーダ仏教の知識も持っていた。A氏は10歳から15歳までの間、彼の大叔父が僧侶として所属していたパゴダでテーラワーダ仏教とパーリ語の勉強をしていたのである。

彼はタケオ州にあるB村の出身であった。プノンペンからバイクで2時間ほどかかるそのB村にはクルー・クマエが3人いるという。1人は有名なクルー・クマエで、C氏[2]という名前だ。C氏のもとにはプノンペンからも多くの患者が来るほどだという。また、C氏は彼の母親の兄でもあり、見知らぬ日本人でも見学くらいなら許してくれるだろう、と彼は筆者に語った。他の2名に関しては、A氏も直接の面識はないようだった。村人が日々のちょっとした病気や怪我の治療に訪れる程度で、「（クルー・クマエとしての）力はC氏と比べるとさほどない」と彼は表現した。

C氏は自身の水田を持っており、平日は農業を行い、土日にはクルー・クマエとしての仕事を彼の自宅で行う。事前に連絡を受ければ平日でも治療を行うが、あまり積

[2] C氏は46歳の男性である。妻と2人で暮らしており、2人の息子はプノンペンに出稼ぎに出ている。

極的ではないそうだ。また、連絡もない急患が平日に訪れた際は、C 氏の妻か近所の人が水田まで行き、C 氏に急患が来たことを伝えるという。

C 氏に興味を持った筆者は A 氏に相談すると、A 氏は B 村にある彼の実家に滞在し、その後で C 氏に会うことを提案してくれた。こうして筆者は C 氏に会うために A 氏とともに B 村に向かった。

朝 7 時に目を覚ました筆者は、A 氏の案内で C 氏の家を訪れた。彼の家からバイクで移動する間、彼から聞いたところによると、前日に彼の母親が世間話のついでに、筆者のことを C 氏に紹介してくれていたという。その際、C 氏は「明日なら患者はさほど来ないと思うから、色々紹介できると思う」と語っていたそうだ。

だが、実際に筆者が C 氏の家を訪れると、まだ午前 7 時半くらいにも関わらず大勢の患者が彼の家の敷地内にいた。敷地内には母屋の他に、簡単な飲食スペースと十数台の自動車とバイクを駐車するスペースがあった。C 氏がクルー・クマエだということを示す看板なようなものもなく、一見すると集会場のような敷地だった。

駐車スペースには多くの自動車が停められており、ナンバープレートを見るとその多くがプノンペンから来ていた自動車だということが分かった。中にはバイクタクシーであるトゥクトゥクも停車しており、座席でドライバーと思しき男性が横になってくつろいでいた。

C 氏は母屋で治療を行っていた。母屋は高床式住居になっており、母屋の下のスペースに長椅子が並べられ、20 名ほどの患者と付添人が休んでいた。中には一人で歩くことが困難な 60 歳くらいの女性もおり、付添人と思われる若い女性の手を借りて母屋に上がっていった。最初に見た時は気が付かなかったが、ここでは治療に対する支払いも行われている。この支払いに関して詳しくは後述する。

母屋に併設されている飲食スペースには 10 人程が座れる大きなテーブルがあり、クイティオと呼ばれる麺類を注文できる。筆者が注文すると調理スペースで待機していた C 氏の姉が手際よく数分で準備して持ってきた。筆者と同じようにここで朝食を食べる人も多かった。ノムアーカオと呼ばれる蒸しパンのような菓子も販売されており、これを食べながら、駐車しているバイクに跨って順番を待っている患者もいた。

午前 11 時くらいまで外で待っていると、治療スペースの様子を見に行っていた A 氏が筆者を呼んだ。筆者は腰痛持ちであることを A 氏に事前に伝えていたところ、そ

れがC氏に伝わっていたようで、特別に順番を飛ばして簡単な治療をしてもらえることになった。母屋の階段を上がると、診療スペースにも2、30人の患者がおり、その多くは女性だった。C氏は筆者に「今、診察している患者が終わるまで待っていてくれ」と言い、再び診療に戻った。

診療スペースは母屋の階段を登ってすぐのところにあり、診察を待っている人たちに囲まれた状態で診察を行う。C氏は治療中に他の順番を待っている患者に話しかけることも多く、C氏が冗談を言うと周囲の患者たちもそれに笑うこともあった。

C氏は特別な服や装飾品を身に着けていなかった。一見すれば、B村の他の農民と区別がつかないが、唯一の違いは、40cmくらいの黒い木製のステッキを持っている点だった。

(2) 少女に対するクルー・クマエの診療

筆者の前の患者は15歳くらいの少女だった。彼女は寝間着のような軽装で、両親に付き添われてC氏の家に来ていた。彼女の訴えによれば、左足の付け根と足首がひどく痛んで歩けない、というものだった。筆者が治療スペースに入った時には、彼女は既に治療中だった。C氏は持っていたステッキで少女の左足と右足をズボンの上から交互に叩いていた。患部にステッキが当たると痛いらしく、少女は泣き叫んで逃げ出そうと暴れたが、少女の身体を彼女の両親が抑えていたために逃れることはできなかった。

次にC氏は少女が痛がっている箇所が関節だと感じたのか、彼女の左太腿を掴み左右にひねるように動かした。当然のように少女は苦痛のあまり叫び声を上げ、両親の手を振りほどこうとしたが、C氏は意に介さないように、今度は右太腿を同じように動かした。右太腿は痛くないらしく、少女はC氏が再び左大腿に触れるのを恐れるかのように彼の手をじっと見ていた。

C氏は少女を押さえつけている両親に「怪我ではない」と伝え、「足が悪くなる直前に何かあったのではないか」と尋ねた。母親が「娘はボーイフレンドから別れを告げられた。その後から足が悪くなった」と伝えた。それを聞いたC氏は治療を見守っていた他の患者たちを見渡しながら「彼女の足は悪くなっていない。彼女は痛がっているが、それは彼女が失恋のショックで混乱しているだけだ。恐ろしい病気ではない。

彼女の行き過ぎた恋の悩みが原因だ」と言った。すると、他の患者からは笑いが漏れた。

C 氏は再び少女に向き直ると「君は怪我もしていないし、足も悪くなっていない」と言いながら、持っていたステッキで左足全体をくまなく叩き始めた。少女が何回か悲鳴を上げたのを聞いて、C 氏は「本当に痛いのか。私はさっきと違うところを叩いている」と言った。筆者には叩いた箇所の違いが分からなかったが、周囲の他の患者からは再び笑い声が漏れた。さらに C 氏は左足を叩き始めた。今度は何回かに一度、患部に当たる直前にステッキを止めた。すると少女はステッキが当たっていないのにも関わらず悲鳴を上げた。C 氏は周囲の他の患者たちに満足そうに「ほら、叩いていないのに痛がっている。本当は痛くないのだ。しかし、彼女が嘘をついているのではない。彼女が感じている痛みを取り除く必要がある」と言った。

C 氏は少女の左脇腹に手を当ててマッサージをしながらパーリ語で祈りを捧げた。筆者はパーリ語が分からないため同行していた A 氏に後で確認したところ、彼は自らも完全には聞き取れなかったと前置きした上で、「『花』や『鳥』などの単語を並べているようだった。意味の通る文章ではなかった」と語った。

1、2 分後、C 氏は線香に火を付け、すぐにそれを水の張ったボウルにつけて消した。さらにその線香の火を消したボウルの水を少女に飲ませた。水を飲み終えると少女は落ち着いたようだった。C 氏が少女と両親に完治するまでに何度も通う必要があることを伝えると、彼女は感謝の言葉を述べて診察が終わった。治療スペースの横にある階段を少女が両親に支えられながら降りていくのを C 氏は見守っていた。

(3) 筆者に対するクルー・クマエの診療

次に筆者の治療の順番になった。C 氏は治療スペースにいる他の患者たちに「彼は日本からわざわざ来て、朝から待っていてくれた。すぐに終わるから彼の治療を先にする」と言いながら、どこが悪いのか筆者に尋ねた。筆者が腰痛だと答えると、筆者に立つように促した。

C 氏は持っていたステッキで筆者の腰を突き始めた。最初は触れる程度だったが、次第に力がこもるようになり、痛みを感じた。C 氏が「痛いだろう」と筆者に尋ねたため、「はい」と答えると、「そうだろう。これで良くなるはずだ」と言いながら、C

氏は治療を続けた。さらに背骨をなぞるようにステッキを動かした後、今度は腰を強く叩き始めた。暫くすると血行が良くなったのか、じんわりと腰全体が温かくなった。

C 氏は「腰痛の原因はいつも座っているからだ。それに日本からカンボジアに来て疲れているのだろう」と筆者の腰痛を分析した。数分後、C 氏は先程の少女の時と同じ様に線香に火をつけ、水を張ったバケツに入れて火を消した。さらに、そのバケツに蓮の花をちぎって入れた。筆者に胸の前で合掌するように促すと、頭からその水を掛けた。その際に C 氏は再びパーリ語で祈りを捧げた。祈りが終わった後、C 氏に祈りの意味を尋ねたが、「祈りの意味を教えると私の力が無くなってしまうから教えられない」と言われた。C 氏に感謝の言葉を述べ、治療スペースから離れた後、私の治療を見ていた A 氏に祈りの内容を尋ねてみると、「少女の時とは違う内容だが、同じ様に、意味のある文章ではない」という答えだった。

治療が終わった筆者に A 氏は「C 氏の妻に治療費を払わなければならない」と言った。どれくらいの金額が適切なのかと A 氏に尋ねると「決まった額はない。治ったと思うならそれの気持ちの分だけ払えば良い」と言われた。筆者は全く相場の検討もつかないまま、C 氏の妻に 40,000 リエル[3]を渡した。金額を見た C 氏の妻は驚いた様子で筆者に何度も礼を述べた。この時に初めて、筆者が謝礼を渡しすぎたことに気が付いた。後で A 氏に確認すると「それは多すぎる」と言われてしまった。

3. おわりに

これまでの記述から、クルー・クマエである C 氏の治療に関してまとめる。少女と筆者の治療において共通していることは、患者に直接、思い当たる病因を尋ねないことだ。少女の場合は両親から聞き、筆者の場合は症状と触診、状況判断から病因を推察している。患者自身の病因分析を重視していないことが分かる。

1 人目の患者であった少女の場合、C 氏は彼女の「足が痛い」という症状の原因を「恋人との関係の破綻」と考えている。少女が陥った情緒不安定、あるいは不道徳によって彼女自身が足に痛みを感じている。これは病因の内在化であり、ナチュラリス

[3] 2017 年現在、おおよそ 4000 リエルで 1 ドルである。ここでは約 10 ドル支払ったことになる。カンボジアでは工場で働いた場合、1 ヶ月で 200 ドル程の収入になる。

ティックな病因論である。クルー・クマエの文脈に従えば鬼の世界からの影響である、といえる。

筆者の診療の場合も、C 氏はナチュラリスティックな病因論を用いている。環境の変化によるストレスや運動不足によって、筆者が腰に痛みを感じているのだ。一方で、オヴェセンとトランケル（Ovesen and Trankell 2010）、アイゼンベルク（Eisenbruch 1992）の主張している 2 つの病因論の分類に当てはめるのは難しい。C 氏の述べた筆者の腰痛の病因は、近代的な診療においても同じ分析になるだろうと予測できるものだからだ。

都市部で経済発展が進み近代医療施設が建設される一方で、農村部では伝統医療従事者であるクルー・クマエを頼って大勢の患者が受診に訪れている。今回、筆者が観察できたのはわずか 2 例にすぎない。従ってここからクルー・クマエによる伝統医療全体を考察することはできない。しかし、このカンボジアの伝統医療を主題とした研究に、本稿が民族誌資料として役立てられるなら幸いである。今後はクルー・クマエを頼る患者とより詳細なクルー・クマエの伝統医療の実践に焦点を当てて調査をしていきたい。

引用文献

Eisenbruch, Maurice

1992 “The Ritual Space of Patients and Traditional Healers in Cambodia,” *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 79(2): 283-316.

フォスター, G.M・アンダーソン, B.G.

1987[1978] 『医療人類学』中川米造監訳、東京:リブロポート。

廣畑伸雄・福代和宏・初鹿野直美

2016 『新・カンボジア経済入門―高度経済成長とグローバル化』東京: 日本評論社。

カンボジア伝統医療師協会
2016　『クル・クメール―カンボジアの伝統医療師と薬用植物』プノンペン: カナサン工房。

Ovesen, Jan and Trankell, Ing-Britt
2010 *Cambodians and Their Doctors: A Medical Anthropology of Colonial and Postcolonial Cambodia*, Copenhagen: NIAS Press.

フィリップ, ショート
2008[2004]　『ポル・ポト―ある悪夢の歴史』山形浩生訳、東京: 白水社。

ストラサーン, アンドリュー・スチュワート, パメラ
2009[1999]　『医療人類学―基本と実践』成田弘成監訳、東京: 古今書院。

吉田正紀
2000　『民族医療の人類学―東南アジアの医療システム』東京: 古今書院。

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

1　目　　的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なフィールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。

2　発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。

3　使用言語：本誌の使用言語は、基本的に日本語または英語とします。

4　論文審査：投稿論文は、活字あるいはＨＰ上で未発表のものとします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリー分類についての決定は編集委員会が行ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投 稿 規 定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワープロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。

4　画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

筆者紹介

藤村　祐美　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専攻分野　平成 29 年度卒業

Shizuka Miyanari
（宮成　静）　　東北大学　文学部　人文社会学科
文化人類学専攻分野　平成 29 年度卒業

中野　惟文　　東北大学　大学院文学研究科　人間科学専攻
文化人類学専攻分野　博士後期課程

東北人類学論壇　第 17 号

2018 年 3 月 31 日発行

編 集 兼　東北大学大学院文学研究科
発 行 者　文化人類学研究室
編 集 長　沼崎一郎
発 行 所　東北大学大学院　文学研究科　文化人類学研究室
〒980-8576　宮城県仙台市青葉区川内 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192 · Volume. 17 · Mar, 2018

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program
Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Research Reports

Yumi Fujimura · · ·