

セイラムの黒い魔女——三つの「ティチュバ」像

風呂本 惇子

Summary

Black Witch of Salem — Three portraits of Tituba

Atsuko Furomoto

The Salem witch trials began with the arrests of three women—Tituba, Sarah Good, and Sarah Osborne—on Feb. 29 in 1692. In the end, more than 150 people were denounced as witches, among whom 19 persons were executed and 1 person was pressed to death. By May in 1693 the witch-hunting fever had subsided and 20 years later most of the victims were rehabilitated and officially compensated. However, there were a few who were neither rehabilitated nor compensated. For example, Tituba, a West Indian slave of the Reverend Samuel Parris, “was sold for her jail fees — board, chains and leg irons” and was never heard of again. Even her age at the time of the trials was unknown.

Three writers of the 20th century have tried to recreate the personality of Tituba in their respective ways. Although she plays only a minor part, Tituba reads very suggestive lines in *The Crucible* (1953) where Arthur Miller compares witch-hunting in the 17th century to McCarthyism in the 1950's. In *Tituba of Salem Village* (1964) by Ann Petry, Tituba is characterized as a hardworking, thoughtful woman who shows remarkable powers of endurance. This characterization seems to have reflected the atmosphere in the 1960's when African-American people looked for sources of pride in their history. While both Miller and Petry portray Tituba as a victim, Maryse Condé tries to create a sort of “folk heroine” who has the power of healing in *I, Tituba, Black Witch of Salem* (1986). The influence of feminism can be perceived in this delineation of Tituba. The three portraits of Tituba make us anticipate that more will appear with the changes of the times, which may eventually constitute a kind of revenge for the real historical figure who was so unfairly ignored and forgotten.

植民地ニューイングランドの歴史に大きな汚点を残した「セイラムの魔女裁判」¹⁾は、1692年2月29日、ティチュバ (Tituba)、セアラ・グッド (Sarah Good)、セアラ・オズボーン (Sarah Osborne) という3人の女性の逮捕で始まった。彼女たちを魔女として告発したのは、セイラム村 (Salem Village, 現在のダンヴァース、Danvers) の牧師サミュエル・パリス (Samuel Parris) の姪アビゲイル・ウィリアムズ (Abigail Williams) およびその周辺の娘たちである。それから1年余りの間に150人以上が魔術を使ったとか悪魔に仕えたとかの嫌疑をかけられ、そのうち19人が絞首刑になり、1人が拷問により圧殺された。燃え盛った魔女狩りの炎も1693年5月までには鎮火し、牢獄に拘束されていた者はこのらず赦免になった。20年後、犠牲者に対する名誉の挽回や損害賠償が公式に行われているが、そのどちらも受けずに歴史の記録の隙間に埋もれてしまった者もある²⁾。たとえば事件の発端になった3人の逮捕者のうち、オズボーンが牢内で病死、グッドも絞首刑になったのははっきりわかっているが、カリブ海バルバドス島出身の奴隷であったティチュバはどうなったのだろうか。

当時の制度では、嫌疑をかけられたら赦免になるうとなるまいと牢内での食費や鎖代を——死刑なら首を絞める手数料も——本人あるいは家族が負担しなければならなかった。ティチュバは最終的には釈放されたのだが、彼女の所有者であるパリス牧師が経費の支払いを拒否したため、彼女は売られ、その代金が問題の支払いに当てられたのである。それから先の消息はつかめない。それどころか、事件の発端になった重要な存在でありながら、彼女の年齢や人柄すら定かでない。さて、この人物を歴史の記録の隙間から呼びもどし、自分なりのりんかくを与えた3人の作家によるティチュバ像を比べてみたら、三つのティチュバ像は何を語るだろうか。

1. *The Crucible*

アーサー・ミラー (Arthur Miller)³⁾ が戯曲『るつぽ』 (*The Crucible*, 1953) で、1950年代初期アメリカに吹き荒れていた反共旋風マッカーシズムを、17世紀セイラムの魔女狩り旋風に置き換えて批判したことはよく知られているが、そこに描きこまれているティチュバのことを記憶している人は案外少ないかもしれない。ティチュバは年齢を40代と設定され、第一幕が上がると同時に姿を現す。‘She enters as one does who can no longer bear to be barred from the sight of her beloved, but she is also very frightened because her slave sense has warned her that, as always, trouble in this house eventually lands on her back.’ (p. 229)

そして追い払われることを予想して早くも後ずさりしながら、‘her beloved’ すなわちベティ・パリス (Betty Parris) の容態をおずおずと父親のパリス牧師に問い、案の定叱られて即座に退場してしまう。確かに、それは主家の娘を溺愛する卑屈な奴隷のステロタイプである。だがほんの一瞬のこのティチュバの出番は、なかなか暗示的だ。ティチュバの第一声でこの劇が始まりながら、彼女がすぐに退場するのと似て、ティチュバは事件の発端に位置しながら歴史の進行の過程で脇へおしやられていったからである。最初の3人に続いて次々と告発され、牢

に送りこまれる「魔女」の中には、告発者との間に、土地や家畜、家族や商売にからむ嫉妬・怨恨・憎悪などのあった者が多かったことは証かされており、ミラーもそこに立脚する。状況がそのように進展すれば、無力無一文の奴隷ティチュバへの関心が薄らいでいったのもうなづける。また、ベティーの容態へ示すティチュバの気遣いを、忠実な召し使いのそれであると同時に（むしろそれ以上に）我が身へふりかかってくる災いの暗い予感によるものとするミラーの示唆も見落とししたくない。神政政治のコミュニティーの、黒を悪魔の色と見なし、異質なものを排除して結束する厳しいふんいきに囲まれて生きるティチュバである。いつなんどき黒い肌の、しかも奴隷という弱い立場の自分がターゲットにされるかもしれないという不安は、彼女にとって恒常的なものだったと考えてもよいだろう。

その不安が的中するのは第一幕の終わり、ティチュバ二度目の出番である。アビゲイルから、セイラム村の少女たちに魔法をしかけたのはティチュバだと名指され、牧師たちから死刑をほのめかされたティチュバは、逃れるすべなくずるずると彼らの尋問に誘導され、彼らの期待に沿った返事をしてしまう。だが、生き延びるためにでまかせを並べる無力で無責任な、やはり一見ステロタイプの奴隷像をなぞりながら、ミラーはここでティチュバに精一杯の反撃をさせている。尋問を逆手にとってでまかせついでに彼女は本音をはき、それを悪魔の語った言葉だとするのである。

TITUBA, *suddenly bursting out*: Oh, how many times he bid me kill you, Mr. Parris!

PARRIS: Kill me!

TITUBA, *in a fury*: He say Mr. Parris must be kill! Mr. Parris no goodly man, Mr. Parris mean man and no gentle man, and he bid me rise out of my bed and cut your throat! *They gasp.* But I tell him “No! I don’t hate that man. I don’t want kill that man.” But he say, “you work for me, Tituba, and I make you free! I give you pretty dress to wear, and put you way high up in the air and you gone fly back to Barbados!”. . . . (p. 259)

このセリフは、彼女の行う魔術なり呪術なりはどんなものであったにせよ——たわむれに少女たちと森で踊ったりまじないのスープを煮たりしていたらしいことは本人の口からも漏れるのだが——誰かに危害を及ぼし得るようなものではなかったことをおのずから顕している。どんなに魔女ぶったところで、ティチュバは奴隷である現実をどうにもできなかったのである。同時に、ティチュバの感情の爆発は、魔術どころかまさにピューリタンたちのコンセプトを武器に、自分を苦しめる人々を窮地に追い込むことだってできたかもしれない彼女のしたたかな知恵の潜在を垣間見せる。だがミラーはそれを瞬間的なものにとめ、彼女の最後の出番である第四幕（終幕）の牢獄の場面では、警察署長を相手に、ピューリタンたちの「悪魔」のコンセプトに対する批判を語らせる。“Oh, it be no Hell in Barbados. Devil, him be pleasureman in Barbados, him be singin’ and dancin’ in Barbados. It’s you folks—you riles him up ’round here; it be too cold ’round here for that Old Boy. He freese his soul in Massachusetts, but

in Barbados he just as sweet and. . . .” (p. 313) たとえば歌い踊るといった生の喜びが「悪魔」や「地獄」と結びつけられてしまうピューリタン社会。そしてその「悪魔」や「地獄」を信じるのが対極にある神や天国を信じることになる厳格な二元論の世界。ティチュバはここで、自分の育ったバルバドスにはそれとは別の世界観が息づいていることを言おうとしている。だがミラーは、その世界観の内では魔法に肯定的な意味があり、その技術を身につけた者はむしろ賢者として敬われていることまでは語らせていない。以上、ティチュバの三度の登場にはいずれも示唆に富むテーマが伴うのだが、それ以上の展開はない。『るつぼ』の主眼点は告発の恐怖による政治的抑圧を表現することにあり、ティチュバはあくまでも端役である。ティチュバに伴うテーマの発展を求めるのはそもそも無理であろう。

2. *Tituba of Salem Village*

アン・ピートリー(Ann Petry)の『セイラム村のティチュバ』(*Tituba of Salem Village*, 1964)⁴⁾では、題名の示す通りティチュバが主役である。ピートリーは、環境の力に屈してついに殺人を犯す黒人女性の半生を描いた『街路』(*The Street*, 1946) で知られる自然主義作家である。その観点と手法はこの作品でも変わらず、ティチュバとその夫ジョンが陽光に満ちたバルバドスから冷たく陰気なマサチューセッツへ連れて行かれる冒頭の場面から、魔女裁判に巻き込まれていくまでの、与えられた環境のなかでさまざまな偶然が積み重なって必然になっていく過程が揺るぎなく構築されてゆく。病身のパリス夫人に薬草を煎じて飲ませたこと、夫人の看病のため礼拝の集会に出なかったこと、猫を可愛がって語りかけたこと、アビゲイルをたしなめるつもりでたたいたこと、せがまれてカードで運勢占いをしてみせたこと、糸紡ぎや機織りでみごとな腕前を披露したこと、誠意をこめて世話をしたおかげでパリス家の野菜や果物がよく実ったこと、鶏たちがよく卵を産んだこと、はては恋しい故郷のまざまざとした夢を見て「昨夜はバルバドスへ行った」と口にしたこと。だれかを魔女にしなくてはおさまらない環境では、こんな普通のことが嫌疑の証拠になり得る恐ろしさを、作者はすべての糸が一つの焦点に向かってゆく刺しゅうのように丹念につづる。

小説は三人称で書かれているが視点はいつもティチュバにある。ミラーと異なり、ピートリーがセイラム村の裕福な人々の争いにはほとんど触れず、告発者になった娘たちにもっぱら関心を寄せるのはティチュバの視点に合致する。彼女たちの大半は、孤児となって親戚に身を寄せている(したがって大人の顔色をうかがいながら暮らさざるを得ない) 姪とか、年奉公人としてこき使われている娘であり、しばしば牧師館に給料代わりの食物を届けに来た。ティチュバは彼女たちが「悪魔つき」を演じたあとの生き生きした表情を見逃さない。確かに、裁判に出る間は仕事を免除されるし、叫んだりはねたりして日ごろの抑圧感を発散させ、人々の関心と注目を集め、大切にされ、牧師や判事など権威者を動かす快感も味わえるのである。当時は魔法にかけられた者を元に戻せるのは「魔女」の手しかないと言われており、ティチュバやオズボーンが触ると、たちどころに彼女たちの狂態は鎮まる。衆人監視のなかでこのような「タッチ・テスト」をやらされたら、誰だって魔女の烙印は免れない。ティチュバは奴隷、グッドは嫌われものの浮浪者、オズボーンは立っているのもやっとの病気の老女である。(『るつぼ』

ではオズボーンは助産婦にしてある⁵⁾。嬰兒死亡率の高かった当時、それは嫌疑を受けやすい立場であった。) 本来社会の弱者であったこの娘たちの心のなかに、さらなる弱者を抑圧発散のはけちに選ぶメカニズムが働いたとしても不思議ではない。

だが、まさに刺しゅうのように周到な構成であるだけに、おさまりのよくない糸はめだつ。作者はティチュバの夫ジョン・インディアン (John Indian)⁶⁾ を背の高い、立派な体格の働き者として登場させ、しゃべり出すと無分別にべらべらやってしまう癖と、人まねが並外れてうまい特別の才能を与えている。彼は居酒屋や旅籠に働きに行かされパリス家の家計を支えるのだが、そこで見聞きしたことをティチュバに伝える時にこの才能がものを言う。前述のようにいつもティチュバの視点で話が進むから、彼女が(そして読者も) 牧師館の外の世間の動きを知るにはジョンの存在が不可欠である。とは言え、作者はそのためにのみ彼にしゃべり癖と人まねの才を与えたとは思えない。

セイラムの魔女騒動に先立ち、1688年、ボストンでアイルランド系の老女 Glover が魔女とされ絞首刑になっている⁷⁾。小説ではそれを見物していた群衆の一部が、“A hanging is thirsty work” (p. 27) と笑いながらジョンの働いていた居酒屋にやってきて “the blackman stood by and whispered in her ear before she hanged.” (p. 27) とうわさする。この ‘the black man’ という言葉が牧師館にかかわるうわさのなかでふたたび現れたとき、ティチュバは聞きとがめる。

She interrupted him, saying, “Who is ‘the black man’? Is he a slave?”

“A slave?” he repeated, astonished. “Of course not. They call him the Devil the black man. Quite often they call him the tall black man. The folk here say the master has sold his soul to the tall black man.” (p. 202)

魔女に寄り添う「悪魔」の存在を妄信する人々の目が見ようとしているのが「背の高い黒い男」だと知って、早晚、ジョンに危険のおよぶことを直感したティチュバは、命を守るために娘たちと同じように魔法をかけられた犠牲者のふりをするようにとジョンを説得する。日頃ティチュバに “no matter what happens to the master, the slave must survive.” と言っているジョンも、すでに魔女扱いされている妻の身を思うとその提案を受け入れる気にはなれない。“I never said the slave must survive at great risk to his wife.” (p. 204) だが裁判の場で娘たちの一人が、セアラ・グッドの耳に ‘the tall black man’ がささやいていると言い、尋問中にセアラ・オズボーンが、夢のなかで ‘a tall-Indian, all black’ (p. 226) につねられたと言うにおよんでジョンは犠牲者のふりを始め、ティチュバはひそかに安堵する。‘They could not now accuse John of being a witch or a wizard. He was now one of the afflicted.’ (p. 227)

この場面で作者が強調したのは、奴隷の夫婦の愛と生存の知恵であった。

しかしながら、ティチュバの逮捕のあと、ジョンが告発者の側に立って数名を名指したという記録が残っている事実は無視するわけにいかない。セイラムの魔女裁判ではヨーロッパと違って⁸⁾、自白と告発は死刑の免除を意味した。ジョンは囚人ではなかったのだから告発までしな

くてもよいはずである。彼は犠牲者のふりだけでは充分安心できなかつたのであろうか。いずれにせよ、おそらくピートリーは告発の場面を描かねばならぬ段階を想定して、ジョンの不必要なほどのしゃべり癖や並はずれた人まねの才を用意していたのではないだろうか。だが小説では魔法をかけられて苦しむ犠牲者のまねをする場面を最後に、ジョンはいわば舞台から消える。ボストンにいた頃の親切な隣人で織物業者のサミュエル・コンクリン (Samuel Conklin) が牢獄のティチュバに週に一度面会に来て、'... brought her news of John' (p. 251) とされているが、その消息の内容には一言も触れられていない。ついに告発者としてのジョンは描かれることなく、作者はエピローグにきわめて淡々とジョンを復活させ、小説をとじる。'Tituba was sold for her jail fees — board, chains, and leg irons — to Samuel Conklin, the weaver. Six months later he purchased Tituba's husband, John Indian, from the Reverend Samuel Parris. .. Tituba lived on, leading a full and useful life in Boston with her husband, John Indian.' (p. 254, なおイタリックは原文通り) ちなみに、逮捕された時のティチュバの年齢は32歳に設定されており、新しい所有者の「親切」が強調されていることからしても、ピートリーのティチュバにはまだ奴隷の身分から解放されて自由黒人として生きる可能性も残されている。

ジョンに関しては次にあつかう *I, Tituba...* と大きな違いがあり、ここでこの作品が書かれた1960年代のことを考えざるを得ない。1950年代の後半から解放百周年の1963年に向け、公民権運動には拍車がかかり、60年代は黒人史の大きな転換期となった。黒人の人種意識は高揚し、歴史への関心も深まった。文学の面では60年代半ばから続々と現れた歴史小説がこれを反映している。すでに別の機会に書いたことがあるので詳細は省くが⁹⁾、60~70年代前半までの歴史小説は、それまで無視されたり歪曲されてきた過去を資料にもとづいてできるだけ忠実に再現させることを旨としていた。が、同時にその苛酷な歴史に耐えてきた先祖の勇気に誇りを持ち、運動のエネルギーにしたいという読者の願望に応えるものがほとんどであった。ピートリーのティチュバ像もそのコンテクストで読む必要があるだろう。寸暇を惜しんで勤勉に働き、主家の家計を支え、病身の夫人に気を配り、弱々しいベティーに母親がわりの愛をそそぎ、共に逮捕された病気のオズボーンの面倒もみる、優等生のようなティチュバ。「告白」をパリスにかけて捏造され、抗弁を聞き入れてもらえなかつた犠牲者のティチュバ。それでも自暴自棄にならずに耐えたティチュバ。その賛歌に、無実の人を告発する夫の存在を描きこむことは難しかつたのではあるまいか。

3. *I, Tituba, Black Witch of Salem*

それにもかかわらずピートリーを「歴史的な記録にとっても忠実ですね・・・わたしも同じ基本的な歴史的事実を使っていますけど、実在する記録からあの人ほとんどそれしていないのがわかります」¹⁰⁾ と評するのはマリス・コンデ (Maryse Condé) である。コンデが知りたかつたのは釈放されたあとのティチュバのことだったが、記録が残っていないのを知ると、ティチュバの「その後」を書かずに放っておくことができなくなつた¹¹⁾。彼女はその気持ちを『わたしがティチュバ——セイラムの黒い魔女』(*I, Tituba, Black Witch of Salem*, 1986 [英語版, 1992])¹²⁾ のなかでティチュバ自身の言葉として表している。

... I felt that I would only be mentioned in passing in these Salem witchcraft trials about which so much would be written later, trials that would arouse the curiosity and pity of generations to come as the greatest testimony of a superstitious and barbaric age. There would be mention here and there of "a slave originating from the West Indies and probably practicing 'hoodoo.'" There would be no mention of my age or personality. I would be ignored... And I was outraged by this future injustice that seemed more cruel than even death itself. (p. 110)

引用から明らかのように、コンデのティチュバは一人称で語る。奴隷が一人称で制度の残酷さを語るいわゆる「奴隷体験記」は、語り手が苦難を生き延びた証明でもあり、彼または彼女の究極の勝利をおのずから示す。コンデがこの形態を選んだこと自体が、「魔女に仕立てられた犠牲者」のイメージからティチュバを解放する意図を顕している。コンデ以前にもたとえばジュディス・H・バルフ (Judith H. Balfe) が「魔女」をすべて犠牲者と見る視点の限界をすでに指摘しているが ('... in seeing accused witches only as victims, ironically we deny them historical recognition of their full humanity and rationality. Our compassion should not undermine our respect for their choice, made "in sound mind," to exercise the only available form of autonomous power against the forces of social disintegration that beset them.')、コンデのティチュバはまさしく、「魔術」を使うか使わないかを自らの意志で選ぶ魔女なのである。

カリブ海のガダループに生まれ、16歳でフランスへ渡り、アフリカで教師をし、38歳のときにソルボンヌから Ph. D をとり、以後ほとんどの年月をアメリカの大学の教員として過ごしてきたコンデであるが、彼女の意識のなかで本拠地はやはりガダループである¹⁴⁾。ティチュバへの関心は、同じカリブ海の出身ということと無縁ではないだろう。フランスでベストセラーになった彼女の作品 *Ségou I*, および *Ségou II* はアフリカを題材とする歴史小説だが、史実に忠実という意味のそれではない。'It is my own personal interpretation of facts... It is my way — Maryse Condé, writer, woman, West Indian, Guadeloupean — of evaluating the way things happened'¹⁵⁾ と本人が説明するものであるが、同種のことは *I, Tituba...* にも当てはまる。作者はティチュバ復権のために、バルバドスを舞台として、セイラム以前とセイラム以後の彼女の人生を大胆な想像力で構築した。

アシャンテから連れ出されたアベナ (Abena) が奴隷船 'Christ the King' 号の上でイギリス人の船員に強姦され、その結果であるティチュバがバルバドスで生まれるという図式は、三角貿易における西インド諸島の意味をあざやかに表している。アベナを愛しティチュバの養父となるヤオ (Yao) がアフリカの慣習や民話を伝承する一方、農園主に強姦されそうになってナイフで抵抗し絞首刑になったアベナは女奴隷の苦難を代表する。作者がティチュバの人生を奴隷の共通体験のなかに位置づけようとしているのは明らかだ。しかし、孤児になったティチュバが農園を追い出され、治療師・魔術師として奴隷たちの畏怖と尊敬を受けるヤーヤ (Yaya)

の養女となるあたりから、話は「奴隷体験記」のパターンをはずれてゆく。ティチュバは薬草呪術を学び、ヤーヤの死後はその後継者のように見なされるのみならず、ヤーヤ、アベナ、ヤオの霊と語りあいさえする。やがてジョン・インディアン¹⁶⁾と知り合うと、霊たちの警告にもかかわらず彼と暮らすことを選び、彼がパリスに買われるときも離れたくないため共に奴隷として扱われることに甘んじる。

充分とはいわぬまでもそこそこに薬草呪術の力をもつ「魔女」が、非運を予感しながら、男への愛着ゆえに自ら選んでセイラムへ向かうのである。しかもこの魔女は、体の弱いパリス母娘のために薬草治療は行っても、憎らしい相手に対して破壊的な呪術は使わない。それは相手と同じレベルに墮落することになるとヤーヤにいましめられたからである。セイラム村ではティチュバに独特の力があることは誰もが知っていて、人々がひそかに復讐の援助を頼みにくる。ティチュバは敬虔なはずのピューリタン・コミュニティの隣人どうしが、夫と妻が、親と子が、憎みあっているのを知るが、自分の呪術に対する彼らの期待をいつもきっぱりはねつける。だが、主人の虐待に耐えかねてティチュバを頼ってきた女奴隷の願いを断るようなとき、彼女の心は揺らぐ。

“Knowledge must adapt itself to society. You are no longer in Barbados among our unfortunate brothers and sisters. You are among monsters who are set on destroying us.”

On hearing this, I wondered whether it was really little Sarah speaking or it was not my innermost thoughts that were echoing in the forest. To avenge myself. To avenge ourselves. (p. 68)

霊と話ができるような非現実的なティチュバが、読者にとって生身の人間に感じられるのはこのようなときである。あるいは牢獄で、自分のお人よし加減に腹をたてたあまりに、能力を越えた復讐を誓ったり（‘Yes, I was going to denounce them and from the pinnacle of these powers they accorded me I was going to unleash the storm, whip up the sea with waves as high as walls, and toss the beams of the houses and barns into air like straws.’ (p. 93))、かと思えば裁判の場で、無数の白い顔に囲まれて脅え、その脅えに屈してパリスの指示に従い、あとで自己嫌悪に陥るようなときである（‘I was truly quite scared out of my wits. The heroic answers I had dreamed up at home or in my cell vanished into thin air. . . I hate myself as much as I hate him.’ (p. 106))。コンデのティチュバは夫の身を案じて、ピートリーのティチュバのように「犠牲者のふり」をすすめもしないし、ジョンが娘たちと共に「告発者」のサークルに加わっていると知って軽蔑と恥辱を覚える。だがパリスの指示に従って自白と告発をしてしまった自分を恥じるがゆえに、彼を責めることはできない。やがてジョンは牢獄のティチュバを置き去りにして、金持ちの寡婦といっしょに姿をくらましてしまう。このジョンと、ピートリーのジョンとの間には埋めがたい距離がある。

セイラムを舞台とする部分は、基本的には歴史的記録にもとづく。それでも、まったく虚構

の人物が登場する。その一人はティチュバが牢内で出会う『緋文字』(Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, 1850) のヒロイン、ヘスター・プリン (Hester Prynne)。このヘスターは自分が胎児の父親の名を黙秘するのは「復讐」なのだと言う。(“Believe me, of the two of us ... I'm not the one to be most pitied. At least that's what you would expect from a man of God, if he has a conscience.” (p. 97)) 名乗りでる勇気がなく牢獄の外で悶々とする白人牧師も、自分が生き延びることだけに熱心な黒人奴隷ジョンも、ヘスターの目には同類なのである。ヘスターの語るフェミニズム思想 (“I'd like to write a book where I'd describe a model society governed and run by women!” (p. 101)) は理解できなくとも、彼女の言葉はティチュバの心の琴線に触れる。‘The color of John Indian's skin had not caused him half the trouble mine had caused me.’ (p. 101) けれどもここからティチュバの意識が ‘race’ よりも ‘gender’ に向かうというほど話は単純ではない。独裁者パリスに対し、ティチュバとパリス夫人はいわば同盟を結んでおり、ティチュバは誠意をもって彼女に薬草治療を施した。だが魔女騒ぎが起こるとパリス夫人もティチュバの黒い肌に疑惑の目を向ける。‘I could not help recalling the look that goodwife Parris had given me. The unknown evil... could only have come from me.’ (p. 70) 確かに、のちに夫人はこれを悔いて囚われのティチュバに面会に来る。しかし無頓着にも、魔女騒動を ‘a sickness that first of all is thought to be benign because it affects the lesser parts of the body’ (p. 107) にたとえ、それが徐々に ‘vital organs’ を攻撃し、ついに心臓や脳がやられるような具合だと形容する。自分を ‘lesser parts’ と定義された黒人奴隷ティチュバが、‘race’ を越えた ‘gender’ なるものに期待をもてようか。

釈放されたティチュバを買い取るユダヤ人、ベンジャミン・コーヘン・ダゼヴェド (Benjamin Cohen d'Azevedo) も虚構の人物である。このときティチュバは50歳くらいに見えるが、まだ25歳。妻を亡くしたばかりのこの小柄な男との間に愛がめばえ、つかの間の平和を味わうが、ピューリタンたちからの迫害がつのり、焼き打ちでベンの子供全員が死ぬ。コンデは、大学の同僚のユダヤ系女性からニューイングランド植民地におけるユダヤ人迫害の歴史を聞いたのがきっかけでこの部分を書き込んだという¹⁷⁾。異質なものを排除せずにはおけぬこの社会の狭量さに、魔女狩りと通じるものを見たからである。ベンはユダヤ人も受け入れるというロード・アイランドへ行くことを決め、ティチュバには解放証書を与えてバルバドス行きの船に乗せる。

バルバドスに帰ってからのティチュバを、作者は一種の ‘folk heroine’ に描きたかったようである¹⁸⁾。カリブ海の ‘folk heroine’ になる女性は ‘healer’ であり——その点ではティチュバはすでに資格がある——‘Nanny’ である。ナニーは18世紀初頭、イギリスと闘ったマルーン (Maroons) すなわち逃亡奴隷集団の指導者として、その勇敢さを歌や伝説にうたわれている。ナニーはまた、‘a type of chieftainess or wise woman of the village who passed down legends and who encouraged the continuation of customs, music and songs that had come with the people from Africa, and who instilled in them confidence and pride.’¹⁹⁾ でもある。しかし、コンデが実際に創造したのは、ナニー像にかぎりなく近づきながら結局そうはなれなかつ

たティチュバである。ティチュバはマルーンの頭目のような男クリストファー (Christopher) の愛人となって身ごもるが、その名がカリブ海を略奪の場に変えるきっかけを作った航海者コロンブスを連想させるこの男は、実は、奴隷の間に不穏な動きがあったら通報する代わりにマルーンを捕らえないという約束を農園主とかわしていた。一方、治療師として腕をあげたティチュバは、農園主に反抗して瀕死の重傷を負わされた少年イフィジーン (Iphigene) を回復させる。この少年が武器や仲間を集めて反乱を起こそうとしたとき、彼女はおなかの子供のために、新しい環境を作れるならばと少年と行動を共にする決心をする。だが、決起の前夜、少年と愛をかわして眠りこんでしまい、クリストファーの密告でつかまり絞首刑になる。自身はナニーになれなかったものの、ティチュバはナニーの出現を願ってあらゆる抵抗運動にあの世から声援を送りつづける。(‘I have been behind every revolt. Every insurrection. Every act of disobedience.’ (p. 175)) つまり小説は、ティチュバがこうした一部始終をあの世からコンデに「打ち明けて」いる形なのである。1980年代に描かれたティチュバは、フェミニズムの洗礼を受けながら結局男で失敗する。その悲喜劇が、本格的な魔女でもナニーでもない等身大の「女」の存在感を強めている。

三つのティチュバ像には時代の反映が明らかである。ならば、今後第四の、第五のティチュバ像が出現し、そのつど新たな見方が試みられる可能性は充分にある。それこそティチュバの望むところであろう。英語版の前書きでアンジェラ・デーヴィス (Angela Davis) はそれをティチュバの復讐と表現する。‘For, in the final analysis, Tituba’s revenge consists in reminding us all that the doors to our suppressed cultural histories are still ajar.’ (p. xiii.)

[注]

- 1 魔女裁判に関しては以下を参考にした。
浜林正夫『魔女の社会史』(未来社、1978)
小山敏三郎『セイラムの魔女狩り』(南雲堂、1991)
上山安敏『魔女とキリスト教』(人文書院、1994)
マリオン・L・スターキー『少女たちの魔女狩り』(市場泰男訳、平凡社、1994)
青土社『ユリイカ』-魔女特集- (1994年2月号)
巽孝之『ニュー・アメリカニズム』(青土社、1995)
Garrett, Clarke. “Women and Witches : Patterns of Analysis.” *Signs*, Vol. 3, No. 2 (Winter 1977), pp. 461-470.
Balfe, Judith H. “Comment on Clarke Garrett’s ‘Women and Witches’.” *Signs*, Vol. 4, No. 1 (Autumn 1978) , pp. 201-202.
- 2 1697年には裁判官の一人であったサミュエル・シューアルや、証人をつとめたジョン・ヘイル牧師が公に非を認め、1706年には告発者の一人アン・パトナムが過ちを教会で告白し、1712年には政府による名誉の挽回、損害の倍償が行われた。とは言え、刑死者のうちブリジェット・ビショップの名誉は挽回されぬままであったし(『少女たちの魔女狩り』p. 342)、赦免されても牢獄の経費が払えなかったため牢を出ることのできなかったセアラ・ダストンのような例もある。(Ibid., p. 293)
- 3 Arthur Miller, “The Crucible”, *Collected Plays*, (London, Cresset Press, 1958) 以下、同書からの引用は頁数のみ記す。

- 4 Ann Petry, *Tituba of Salem Village*. (New York, Thomas Y. Crowell Company, 1964) 以下、同書からの引用は頁数のみ記す。
- 5 助産は経験の科学であり、それを担う「賢い女性」は、近代医学を大学を通じて自己の傘下に収めていったキリスト教会にとって危険な存在であったとする説もある。(『魔女とキリスト教』 p. 208-210.)
- 6 ピートリーは 'Indian' という姓を、バルバドスからボストンへ向かう船 'Blessing' 号の上でパリス牧師がティチュバとジョンに洗礼と結婚の式をあげさせた際に、彼らが 'West Indies' の出身だからというので与えた名前だとしている (p. 7)。それに対してジョンが不服を覚える設定は、後出のコンデによる設定と対照的である。
- 7 グッドウィン家の四人の子供たちが引きつけを起こし、出入りしていた洗濯女の母親グローヴァーが魔法をしかけたものという判決がくだった。彼女がゲール語しか話さぬカトリック教徒だったことに対する鋭い指摘もある。(『ニュー・アメリカニズム』 p. 26)
- 8 ヨーロッパでは拷問により自白すればもちろん魔女と断定され、自白しなければ拷問に耐えられたのは悪魔に支えられていたからだと推測されて魔女と断定されるので、結局驚異的な数の人々が(ほとんどの場合)火刑に処せられる結果になったという(『魔女とキリスト教』 P. 252)。
- 9 たとえば、拙訳『キンドレッド』(オクテイヴィア・バトラー作、山口書店、1991)の訳者あとがき(P. 365-369)、あるいは『民主文学』1992年2月号掲載の拙論「黒人文学による歴史の語り直し」(P. 116-122)など。
- 10 "I Have Made Peace With My Island", An Interview with Maryse Condé By VèVè A. Clark, *Callaloo*, Vol.12, No.1. (Winter, 1989), p.131.
- 11 *Ibid.*, p. 129.
- 12 Maryse Condé, *I, Tituba, Black Witch of Salem*. (Charlottesville, University Press of Virginia, 1992.) 以下、同書からの引用は頁数のみ記す。なお同小説は本来フランス語で書かれたもの(1986年に初刊)であるが、セイラム事件のちょうど三百周年にあたる1992年に英語版が刊行された。筆者はコンデ自身から「この英訳は私の夫である Richard Philcox の仕事であり、非常にすぐれたものです」という保証の言葉ももらっている。(1996年1月19日付けの風呂本あての手紙。)
- 13 Judith H. Balfe, "Comment on Clarke Garrett's 'Women and Witches' ", *Signs*, Vol. 4, No. 1 (Autumn, 1978), p. 202.
- 14 注10のインタビューのなかで、コンデは70年代のガダグループに満ちていた、UPLG (ガダグループ解放人民統一戦線)の方針にもとづく排他的雰囲気について語っている。しかし80年代にその方針に変化が生じたころ、ちょうど *Ségou* の印税が手に入り、84年、故郷に家が買え、86年にそこへ帰る決意をした。彼女はそれを「長年の夢がかなった」と表現している。p. 105-107.
- 15 *Ibid.*, p. 127.
- 16 コンデはジョンの姓を、アラワク・インディアンと呼ばれ、西欧列強の略奪の結果、カリブ・インディアンとともにほぼ絶滅させられたカリブ地域先住民の血筋を示すものと設定している。母はアフリカのナゴ出身の奴隷であるが、父が "one of the last remaining Arawak Indians that the English couldn't budge" (p. 13) であることをジョンはむしろ強調する。注6を参照。
- 17 An Interview by Ann Armstrong Scarboro, "Afterword", *I, Tituba, Black Witch of Salem*, p. 201.
- 18 *Ibid.*
- 19 *Women of the Caribbean*, ed. by Pat Ellis, (Zed Books Ltd., U. K., 1986) p. 27. ナニーを連想させる人物は、バルバドス出身の両親をもつポール・マーシャルの作品のうち二つにも、姿を垣間見せる。

(原稿受理1996年4月19日)