

<研究ノート>

## カンドンブレと主体性をめぐって ——アフロブラジル宗教研究史の素描と批評を通じて——

高橋 慶介\*

### 要旨

アフロブラジル宗教は奴隷制期にブラジルにもたらされた西アフリカのオリシャをめぐ  
る実践に起源を持つ憑依宗教である。その中でもカンドンブレは国民国家をめぐ  
る政治的関心を通じて、また、社会科学の研究対象として国内外で集中的に研究されてきた。国内  
では特定の民族系統、文化の遺制、階級が論点として選別され議論されてきた。1980年代  
には、純粹なる「伝統」の形成において研究者が構成的役割を果たしてきたことをめぐ  
る論争が生じている。一方、特に外国人研究者による近年の研究は、ポスト植民地をめぐ  
る人類学や社会学の理論を参照した上で、ブラジル国内の議論や「伝統」をめぐ  
る論争を踏まえ、カンドンブレを抵抗や戦略といった儀礼実践者の主体的行為として描き出す傾向が  
強い。その政治的、倫理的な意義は大きいものの、この儀礼実践者の主体性を強調する傾  
向も主体性の残余をいかに記述するかという、国内の議論同様に論点の選別の問題、さら  
には固有の危うさを抱えている。

**キーワード：** ブラジル、カンドンブレ、オリシャ、主体性、伝統

### 目次

- I はじめに
- II カンドンブレの概要
- III ロドリゲスと民族系統
- IV ハースコビッツとアフリカ文化の遺制
- V バステイドと階級
- VI 「ナゴ伝統論争」
- VII 主体性の残余
- VIII むすびにかえて

### I はじめに

アフロブラジル宗教 *religiões afro-brasileiras* は奴隷制時代に西アフリカからブラジル

---

\* 一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程

にもたらされた Yoruba のオリシャ *orixá* をめぐる諸実践に起源を持つ、もしくは影響を受けた憑依宗教の総称である<sup>1</sup>。司祭と儀礼場を一つの活動単位とし、儀礼の細則の面で緩やかな共通性がある一方、地域間や儀礼場間で差異が大きく、地域ごとに様々な名称で呼ばれている<sup>2</sup>。霊的存在による憑依のみならず、ト占や様々な儀礼的場面で行われる動物供犠も西アフリカ伝来とされる。一方、19世紀末まで国教であったカトリックや霊媒術のエスピリチズモ *espiritismo* など他の諸宗教からも多大な影響を受けており、実際、カトリック聖人と同一視されるオリシャもいる。

近年、こうした習合状態の複雑さは加速度的に増している。アフロブラジル宗教の中でも最も純粋なるアフリカ的な「伝統」を保持し続けるとされるカンドンブレ *candomblé* は、その生誕の地である北東部のバイーア Bahia 州政府が1976年に警察への届出制度を撤廃したことに伴い、人目につく場で活動し、マスメディアの取材を受ける機会が増えた。社会的認知を受けるに伴い、白人層の参加が劇的に増加するのみならず、エスピリチズモなど白人層を中心とした実践との相互影響が強まり、カンドンブレとその他の実践との習合関係は一層進んだ。その一方で、いわゆる「再アフリカ化 *reafricanização*」も指摘されている。これは聖人と霊的存在の習合関係を否定したり、精霊による語りや儀礼歌に、ブラジルの公用語であるポルトガル語ではなく西アフリカの「 Yoruba 語」を採用したりするなど、バイーアの有名なカンドンブレに関する情報や、さらにはアフリカの過去と現在に関する情報を積極的に活用することで、アフリカ的な「伝統」へ回帰する傾向である。

今日、アフロ系住民の「アイデンティティ」希求の高まりの中で、アフロブラジル宗教にかんしては国内外の社会科学やジャーナリズムによって多角的な研究が行われている。

---

<sup>1</sup> アフロブラジルカルト *Cultos Afro-Brasileiros* とも呼ばれる。確かに、カルトという語は一部のキリスト教諸派が使用しているように、ブラジルにおいて必ずしも否定的含意を伴う訳ではない。しかしながら、宗教とカルトを識別することによってカトリックとアフロブラジル宗教に序列関係が生じることや[Brown & Bick 1987: 75-76; Santos 1982: 13]、日本語では否定的な含意を伴うことを考慮し、本稿ではアフロブラジル宗教という語を使用する。ただし、アフロブラジル宗教の教義的、組織的統一性が希薄であることを勘案すれば、ハースコビッツによる *Afro-Brazilian Religious Complex* という表現が、その特徴を最も捉えているように思える [Herskovits 1956]。しかし、著者は原語のニュアンスを残しつつ適切な日本語へと翻訳することができなかったゆえに、本稿ではこの語の使用を控える。また、*Afro-Brasileiro* という語が進化論的、人種差別的な含意を伴うとの理由で、その語の使用自体を拒否するという立場もあり [Maggie 2001]、その立場に理解を示す研究者も少なくない [Dantas 1988: 19; Greenfield 2001: 124]。ただし今日、習合的であると同時に分裂生成的な状態がアフロブラジル宗教の内外にあるという事実を考慮した場合、そのような状態の理解を可能にするいわば作業用語として、アフロブラジル宗教という概念は有効であると考えられる。

<sup>2</sup> ペルナンブッコ Pernambuco、アラゴアス Alagoas 及びセルジッペ Sergipe 州のシャンゴ *xangô*、マラニョン Maranhão 州のタンボール・ジ・ミナ *tambor de mina* 及びカーザ・ダス・ミナス *casa das minas* などがある。また、フランス人のアラン・カルデック Allan Kardec が創始した霊媒術を中心とするエスピリチズモの影響を強く受けているウンバンダ *umbanda* は、リオデジャネイロ Rio de Janeiro 市やサンパウロ São Paulo 市といった大都市部に多い。加えて、アフロブラジル宗教の総称としてマクンバ *macumba* という語も使用されてきたが、この語はしばしば侮蔑的な意味を帯びる。

ただし、アフロブラジル宗教への学問的関心は近年に始まったものではなく、その研究の始まりは一世紀以上前に遡る。西アフリカから連れて来られた奴隷の子孫であるアフロ系住民は、国民国家の問題が知識人を悩ませ始めた 19 世紀末以来、インジオ *indio*、つまり先住民と並ぶブラジルの二大他者として社会科学の研究対象になってきた。また、そのような国内の政治的な関心に加えて、フランスやアメリカを中心とした海外研究者もこの二種の他者をいわば触媒として数多くの社会理論の構築を行ってきた。

本稿の目的はこのように政治的な問題であると同時に社会科学的な対象として語られてきたアフロブラジル宗教の近年の研究が孕む問題を、最も研究蓄積のあるカンドンブレの研究史の素描と批評を通じて浮かび上がらせることである<sup>3</sup>。カンドンブレをめぐるブラジル国内の研究は、ひとことで言えば、特定の「民族系統 *nação*」、文化の「遺制 *survivals*」、階級といったものを論点としてきた。一方、特にアメリカ人を中心とする外国人研究者による近年の研究は、このブラジル国内の研究や純粹なるアフリカ的な「伝統」をめぐる議論と、人類学や社会学におけるポスト植民地をめぐる流行の理論を結び付けることで、カンドンブレを抵抗や戦略といった儀礼実践者の主体的行為として描き出す傾向が強い。本稿ではまず、代表的な理論と「伝統」をめぐる論争を手掛かりとして国内の研究史を辿り、論点の選別とそれに伴う排除という枠組みでカンドンブレが捉えられてきたことを確認する。次いで、儀礼実践者の主体性を強調する近年の理論が孕む問題を国内研究史と結び付け、同様に論点の残余の問題を抱えていることを指摘する。最後に、主体性を強調する理論が図らずも抱えてしまう危うさについて触れてみたい<sup>4</sup>。

## II カンドンブレの概要

カンドンブレはオリシャを中心とする霊的存在をめぐる宗教的实践である<sup>5</sup>。バイーア州の州都サルヴァドール Salvador 市を中心にブラジル各地で実践されている。サルヴァドール市は 1549 年に建設され、1763 年にリオデジャネイロに遷都されるまで植民地ブラジルの首都として奴隷貿易の重要な拠点となった港町である。そのため、同州は奴隷貿易により新大陸へと連行されたアフリカ諸民族を祖先とする人々が他の州に比べて多い。

<sup>3</sup> 次の著者による研究史の試みや先行研究批判も参考にされたい[Bastide 1978b; Brown 1986; Dantas 1988; Silva 1993; Ferretti 1995; 古谷 2003]。

<sup>4</sup> ポスト植民地における人々の営みを抵抗や戦略といった主体的行為として描き出す傾向に対する批判的考察は、既に多くの論者によって行われており、本稿では繰返しを避けたい。以下を参照されたい[Abu-Lughod 1990; Ortner 1995]。

<sup>5</sup> カンドンブレという語は少なくとも19世紀前半にはブラジルで流通していたことが確認できる。1836年にバイーア州で生じた奴隷による大規模蜂起を受けて同年にリオデジャネイロ Rio de Janeiro で施行された法令には、カンドンブレ *candombly* のために奴隷が集合するのを許可した者を罰する項目がある[Conrad 1994: 258]。また、リオデジャネイロに滞在したあるアメリカ人が書いた日記には、1846年7月31日の出来事として、警察に逮捕されたカンドンブレを行う呪術師の話が紹介されている[Ewbank 1976: 302]。

カンドンブレの活動は司祭を中心に行われる。司祭はテヘイロ *terreiro*、あるいは単純に家 *casa* と呼ばれる儀礼場を所有し、女性であればマイ・ジ・サント *mãe de santo*、男性であればパイ・ジ・サント *pai de santo* と呼ばれる。カンドンブレに入信する者はフイーリョ・ジ・サント *filho(a) de santo* として司祭との擬似的な親子関係に組み込まれ、信者同士は兄弟姉妹とお互いを呼び合うことになる<sup>6</sup>。これらの儀礼実践者は踊り手 *dançante* あるいは儀礼場内を回る者 *rodante* と踊らざる者に分かれる<sup>7</sup>。前者は霊的存在を媒介する霊媒であり、司祭は必ず霊媒となる踊り手である。後者は宗教活動、特に儀礼を物理的、経済的に援助する。その中でも儀礼を準備し、進行を手伝う女性のエケジ *equede*、太鼓の叩き手や経済的支援者となる男性のオガオン *ogão* は儀礼執行には欠かせない存在である。霊的存在には「海」と結び付けられるイエマンジャ *iemanjá* や「戦い」と結び付けられるオグン *ogum* といったオリシャの他にも、おしゃぶりを使用し、甘い物を欲しがるとして振る舞うエレ *eré*、先住民や田舎者を意味するカボクロ *caboclo* 等がいる<sup>8</sup>。

これらの霊的存在の種類はナゴ *nagô*、ジェジェ *jeje*、ケトウ *queto*、アンゴラ *angola*、霊的存在の名前でもあるカボクロといったカンドンブレ内部の下位区分である民族系統によって異なるとされる<sup>9</sup>。例えば、ナゴ型民族系統のカンドンブレにおいては、オリシャやエレと異なり、西アフリカに起源を持たないカボクロは存在しない。一方、カボクロ型を中心とした他の民族系統のカンドンブレにおいては、カボクロが公開儀礼に頻繁に登場し、彼が持つとされる治癒能力を目当てに儀礼へと訪れる観客も多い<sup>10</sup>。バイーア州においてカンドンブレを行うためにはアフロブラジルカルト全国連盟 *Federação nacional do culto afro-brasileiro* への登録が必要であり、民族系統は登録事項の必須項目となってい

<sup>6</sup> 司祭と入信者はお互いを総称した特定の呼称を使用しないため、本稿では「儀礼実践者」という語で総称する。なお、儀礼実践者一般を指すために、ポーヴォ・ジ・サント *povo de santo* という語を使用する研究者やジャーナリストもいる。

<sup>7</sup> 儀礼実践者には圧倒的に男性よりも女性が多い。また、男性の司祭や踊り手には「同性愛者」が多いことも以前から指摘されてきた[Landes 1947; Fry 1982]。

<sup>8</sup> オリシャはダンスを行うが、司祭や補助役のエケジ以外の人に言葉を発することはほとんどなく、目も閉じたままであることが多い。一方、エレは頻繁に観客に話しかけ、ものをねだり、カボクロも歌を歌い、葉巻を吸いつつ、観客と会話をする。

<sup>9</sup> ナゴとヨルバという語は互換的に用いられており、言語を指す場合はヨルバが使用される。また、古谷はナサオン *nação* の訳語として民族系統という言葉を使用する[古谷 2003: 53]。この *nação* は日本語では「民族」や「国家」と訳しうる。ただし、カンドンブレの *nação* は他の *nação* との差異のみならず、どこの儀礼場でどの司祭から継承してきたかという歴史的過去も強く意識させる言葉であり、系統 *linha* という言葉で言い換えられることも多い。筆者はこの民族系統が *nação* の語にあるこの歴史的遡及性を的確に捉えていると考えており、本稿で使用する。

<sup>10</sup> これらの民族系統は、後述するように、ナゴ型民族系統を中心とした類型に関する言説を通じてブラジル国内で編成されたものである。したがって、特定の民族系統の実践とそれに対応するとされる西アフリカ民族の実践が異なる可能性があるのみならず、カボクロのように民族系統の名称自体にアフリカ大陸において対応する民族や国家がないものもある。他の例では、ジェジェはヨルバ語の「外国人」を意味するという[Bacelar e Machado 1995: 69]。

る。

儀礼実践者は当初、親類や隣人の勧めによって相談者として子安貝によるト占 *jogo de búzios* を中心とする診断 *consulta* や沐浴による清め *limpeza* を受けて、カンドンブレとの関わりを持ち始める<sup>11</sup>。その理由は様々であり、身体の不調を訴えて来る者もいれば、失業をめぐる経済的問題や異性関係をめぐるトラブルの解決を望んで来る者もいる。問題の原因がオリシャであると認められた場合、オリシャに供物を与えるボリ *bori* と呼ばれる儀礼を受ける。そして、司祭の勧めにより、もしくは相談者のオリシャが望むとの理由により、オリシャに対する責務 *obrigação* を果たすことでオリシャとの関係を作り上げてゆく<sup>12</sup>。儀礼実践者にとっての重要な責務は儀礼の執行である<sup>13</sup>。その一つに儀礼の一般公開があり、霊的存在に憑依された儀礼実践者が観客の前で踊る。食事や酒が観客に提供されることが多く、儀礼実践者以外の一般の人々がカンドンブレと関わる大きな機会となる。

### Ⅲ ロドリゲスと民族系統

アフロブラジル宗教の体系的研究を最初に行ったのは法医学者ハイムンド・ニナ・ロドリゲス Raimundo Nina Rodrigues である。ブラジルでは 1888 年に奴隷制が廃止され、1889 年に君主制から共和制へと移行した。解放されたアフロ系住民や先住民をいかに国民として位置づけてゆくのかという人種の統合の問題は国民国家形成期の知識人にとって重要な課題であった。ロドリゲスの著作からは法医学及び犯罪学的関心とともに、そうした 19 世紀末のブラジルの知的エリートとしての関心が伺える。彼が示唆する見解は、アフロ系住民をブラジル国民国家へと位置付けるには多くの困難が伴うという悲観的なものであった[Rodrigues 1977: 263]。ロドリゲスはこうした国民国家の問題に取り組む一方、法医学者としてアフロ系住民の身体的特徴の把握に力を注ぎつつ、彼らの慣習も報告した。ただし、その報告は混血と墮落を結びつけたゴビノー一流の進歩史観を体現したものであった。身体的特徴や慣習に基づいて、アフロ系住民を民族系統に分類し、その中に序列関係を見

<sup>11</sup> ただし、オガオンとなる契機は別の要因が大きい。経済的援助者としてのオガオンの役割は経済的、社会的地位がなければ務まらないので誰でもなれる訳ではない。また、太鼓の叩き手の場合、登場する霊的存在や儀礼の場面によってリズムが異なるゆえ、それぞれのリズムに精通し、叩き分ける必要がある。このような技術は簡単には身につかず、家族や親しい友人の中に儀礼実践者がいたり、あるいは一般公開の儀礼に観客として参加したりするなど、太鼓の叩き手には幼少期からカンドンブレと関わっている者が多い。儀礼場はしばしば専属の叩き手を欠いており、特に儀礼場を開設して間もない時期には他の司祭の儀礼場に所属するオガオンやフリーランスの叩き手に依頼することも見られる。

<sup>12</sup> これ以降、カンドンブレに入信した儀礼実践者はフィーリョ・ジ・サントと呼ばれることが多い。しかし、正式にフィーリョ・ジ・サントになるのは剃髪と長期の隔離を伴うフェイトウーラ *feitura* 儀礼を行った後であるとも語られており、特に「伝統的」で、大規模のカンドンブレではその傾向が強い。フェイトウーラは少なくともフィーリョ・ジ・サントから司祭になる者には不可欠な儀礼である。

<sup>13</sup> 一年目、三年目、七年目等の節目とされる年の責務では白装束、特定の食べ物の禁忌、素手での食事、座る際の椅子の使用禁止といった一定期間の日常生活の制限が課される。

出していたのである。例えば、ブラジルに存在する宗教的実践を4段階に分類し、一神教カトリシズム、聖人崇拝のカトリシズムに次いでナゴを中心とするジェジェ・ヨルバ神学を位置づけ、他の「遅れた」アフロ系住民の民族系統や、先住民、混血住民のフェティシズム的实践よりも上位にあるとしている[Rodrigues 1977: 215-216]。

第VI章で後述するように、このロドリゲスの類型は、ナゴ型民族系統の純粹なる「伝統」を想定し、分類の基準となる「ナゴの純粹性 *pureza nagô*」を作り上げることで、「伝統」の歴史的変化を無視したり、他の民族系統を論点から排除したりしてきたと批判される研究者の言説の典型である<sup>14</sup>。ナゴの純粹性への言及は同時に、ナゴ型民族系統のカンドンブレを最も価値あるものとする研究姿勢、及びそうした姿勢を支えるナゴ型民族系統の人種的、文化的、社会的優越性をめぐる言説を伴う傾向がある<sup>15</sup>。こうした言説には研究者、カンドンブレ儀礼実践者、ジャーナリズム及び行政によるものが混在しており、現在の「再アフリカ化」は人、モノ、情報の移動が以前より頻繁に行われる中でこの言説を儀礼実践者が積極的に継承している側面があるとも言える。

ロドリゲスの研究は彼と同じく法医学を専門とするアルツール・ラモス Arthur Ramos に継承された。ラモスは人種間の序列化や混血による墮落といったロドリゲスの分析を批判し[Ramos 1956: 201]、ロドリゲスのような人種や民族系統に基づいた診断的な分析とは異なり、文化や文化変容の議論を中心に展開した[Ramos 1942, 1956]<sup>16</sup>。その一方で、ブラ

---

<sup>14</sup> 初期の批判者として1920年代後半よりアフロブラジル文化について言及し続けたエジソン・カルネイロ Edison Carneiro がいる。カルネイロは新聞記事を多く書いたジャーナストとみなされる経歴を持つためか、あるいは理論的な貢献が少ないためか、研究史の中で言及されないことも多い。ただし、ナゴの純粹性に関して言えば、他の民族系統の影響を軽視しているという理由でロドリゲスの類型には懐疑的であった[Carneiro 1981: 128]。

<sup>15</sup> ベアトリス・ゴイス・ダントス Beatriz Góis Dantas が述べるように、ナゴの純粹性は研究者の発言や民族誌などが組み込まれて形成されていった[Dantas 1988]。ただし、ダントスも指摘するように、ロドリゲスの時代には既にそれと似た言説がブラジル内外で流通していたようである。例えば、ロドリゲスも引用するイギリス人将校A・B・エリス A. B. Ellis はヨルバ地域の報告書を1894年に出版しているが、ヨルバの人々の組織性や貿易能力が高いこと、統合性の観点から宗教が他の民族よりも優れていることなどを指摘している [Ellis 1970]。また、1860年代から1890年代にかけてバイーア州で発行されていた『オ・アラバマ』紙には、ナゴ型以外の民族系統のカンドンブレに対する過剰な嫌悪感が読み取れるという指摘もある[Graden 1998: 69]。それが事実ならば、ロドリゲスがアフロブラジル宗教の研究を発表し始める30年ほど前までにはナゴの純粹性の雛形が形成されていたことになる。一方、J・ロランド・マトリー J. Lorando Matory は、民族系統の類型が植民地的状況の中で、ブラジル国内でのみならずヨーロッパとアフリカとの相互干渉をも通じて成立したものであることを指摘する[Matory 1999]。特に、英仏による西アフリカにおける支配権争いの結果、土地と人々の新たな分割と接合が生じたこと、また、聖書を翻訳し、布教させるための共通語が必要とされていたという事情が、民族系統の編成に深く関わっている可能性を示唆している。

<sup>16</sup> ただし、ラモスに対する研究者の評価は分かれている。ラモスの「反人種主義、反自民族中心主義、優越文化と劣等文化という古典的概念に代わる『文化相対性』の原則」に対する高い評価がある一方[Bastide 1978b: 21]、ロドリゲスとともにラモスの「著作に通底する根強い人種差別的な推論」を断罪する者もいる [Brown 1986: 4]。

ジルにおける西洋、アフリカ、先住民文化の特徴やダオメイ *daomei* やバントウ *banto* といったナゴ以外のアフロ系住民の民族系統の詳細な記述を通じて、ラモスの著作は民族系統の類型論の側面をより洗練していった。

#### IV ハースコビッツとアフリカ文化の遺制

ロドリゲスの著作に潜在していた人種差別的な論調は、ラモスと同時代の1930年代に登場するアメリカ人類学者のメルヴィル・J・ハースコビッツ Melville J. Herskovits 等のいわゆる文化遺制研究によって、180度の転換を遂げた。ハースコビッツはカンドンブレの果たす社会的機能に注目した。彼は儀礼実践者の間には経済的な相互扶助の関係があり、序列関係は社会統制として機能し、集団活動への参加は儀礼実践者に心理的安定をもたらしているとする[Herskovits 1956]。ロドリゲスはアフロ系住民を統合し、1つの国民国家としてブラジルを近代化することには悲観的であった。ロドリゲスによるカンドンブレへの評価が「アフリカへの嘆き」だったとするならば、カンドンブレに備わるとされる共同体の経済的、社会的、心理的機能を積極的に認めるハースコビッツの場合、それは「アフリカの称揚」にとって代わったと言えるかもしれない[Johnson 2002: 88]。共同体としての機能を積極的に評価することで、カンドンブレを肯定的な宗教として捉え直したのである。

ただし、ハースコビッツを評価する際にしばしば言及されるのは、このようにカンドンブレを「単なる宗教ではなく、全体性において」捉えて分析し[Bastide 1978b: 23]、そこに機能的な適応を捉える視点というよりも、むしろ文化的な遺制という問題設定の仕方である[Apter 1991: 237]。ハースコビッツの関心は、新大陸において西洋文化、アフリカ文化、先住民文化が習合し、「シンクレティズム」が生じる中で、いかに純粋な、あるいは「再解釈」されたアフリカ文化の遺制が留まり続けているのかを見極めることであった。例えば、彼は、ヨーロッパ系移民が多い南部に位置するリオ・グランデ・ド・スル Rio Grande do Sul 州の州都ポルト・アレグレ Porto Alegre で調査した時、アフリカ文化の遺制を探し求めに行っても得るものはないと周囲から助言されていたが、アフロブラジル宗教の調査で収集したデータを提示しながら、消滅せず留まり続ける強固なアフリカ文化の遺制に遭遇したとして次のように述べる[Herskovits 1943: 508]。

ポルト・アレグレでのデータに関して言えば、接触状況にあったアフリカ的な慣習がいかに影響力の強いものであったのかを教えてくれる。これらは多様な生活状況の表面上でいかにしてカルトが適応できたのかを例示しつつ、さらには、アフリカ論が専門の研究者による推測とは矛盾する資料となっている。アフリカ論者は、新世界のアフリカ的制度には恐らく短命という特徴があると強調し、このような生活方法は消滅したと推測する根拠を見つけ出すのだ[Herskovits 1943: 510]。

文化遺制研究は、民族系統といったアフリカ文化内部を精緻に分類してゆく方向には進まず、外部にある西洋的な非アフリカ的要素との接触の中で留まり続けるアフリカ文化を探し出すことに力を注いだ。こうしたアフリカ文化の遺制を通じて、植民地主義と奴隷制によって大西洋の両端に引き裂かれたアフロ系住民たちの歴史を回復することは、政治的にも倫理的にも大きな意味を持っていたに違いない。ただし、そうした研究は同時にアフロ系住民の文化と歴史に過度の一貫性を与えてしまうことも指摘できるだろう。また、ナゴの純粋性に関して言えば、このようにアフリカ文化を一枚岩的に捉える傾向がある文化遺制研究は、民族系統の類型論に対して多くの寄与はなかったと言える。その一方で、ナゴの純粋性自体は批判されることもなく、アフリカ文化に価値を置く文化遺制研究においても結果として温存された。

## V バスティドと階級

1940年代から約30年の間、アフロブラジル宗教研究の領域ではフランス人社会学者のロジェ・バスティド Roger Bastide による著作が影響力を持った。彼の一連の著作が、アフリカ文化の選別に偏りがちだったアフロブラジル宗教研究の方向性を変えたのである。彼は『バイアアのカンドンブレ』の中で、ハースコビッツら一連の文化遺制研究と比較しつつ、次のように同著の基本姿勢を述べる。

このように本書はあちこちの痕跡からアフリカに由来するものを探し出すことに専念することも、アフリカ文化とルソブラジル文明の痕跡との間に起こりうるシンクレティズムに専念することもない。この点に関して読者に基本的テーゼを示す。歴史に言及したり、世界のある地域から他の地域への文化の移植に対して言及したりせずに、カンドンブレを自律的なリアリティとして研究してゆく[Bastide 1978a: 10]。

こうした文化遺制研究への批判は、霊的存在の属性や儀礼に使用される象徴や物品をアフリカ的要素と非アフリカ的要素へと分類する枠組みを放棄することを意味する。そこで、バスティドがアフリカ文化の遺制の代わりに注目するのは、その担い手となる儀礼参加者たちのあり方である。彼はアフロブラジル宗教の歴史的変遷を扱った著作において、西洋、アフリカ、あるいは民族系統間の異なる文明の接触が実際には文明間で生じるのではなく、階級間の人間同士に起こることを指摘する[Bastide 1978b]。その上で、名声への欲望や自己防衛といった人間の心理的メカニズムによって、文明間で生じているように見える接触を説明することが可能であると述べる。

なぜならば、黒人は白人が全ての権利を有する領域に対して物質的なレベルで自らを守ることができないゆえ、神秘的な価値に頼るのである。彼らは自らに残された唯一



の武器とともに戦う。それは戦いの神々の呪術とマナである[Bastide 1978b: 66]。

このようにバステイドは、カンドンブレを「神秘的な価値」を帯びた「武器」として表現することでカンドンブレを儀礼実践者にとって外在的なものとして捉えている。それは同時に、カンドンブレを武器として扱う儀礼実践者たちのある種の主体性を結果として立ち上げることになる。さらに、儀礼参加者たちの名声への欲望といった個人心理や社会的、経済的な自己防衛のあり方がカンドンブレの歴史的変遷を説明する切り口となる可能性を示唆している。

一方、アフロブラジル宗教が被った歴史的経緯を踏まえれば、担い手はもはやアフリカの黒人でも民族でもない。それは奴隷制によって引き裂かれ、奴隷解放と都市化によって再び集合することになった民族系統なのであり、さらには混血、白人貧困層までも加わっている。このように白人と黒人、西洋と非西洋といった枠組みの変容を指摘し、その代わりに注目したのが、階級闘争という枠組みだった。

つまり、アフリカ文化はグローバル社会の民族文化であることをやめ、ブラジル社会の一つの社会階級で際立った集団に特有の文化になったのである。それは経済的に搾取され、社会的に従属する階級である[Bastide 1978b: 67]。

したがって、バステイドの社会学においては、アフロブラジル宗教は民族系統間、文化間の問題ではなく、階級闘争による主体的構築物となる。その後のアフロブラジル宗教研究は基本的にこのバステイドの理論から着想を得て行われた<sup>17</sup>。実際、アフロブラジル宗教に関する多くの著作が彼の著作との格闘の結果でもあると言っても過言ではない状況にある。

近年、特にアメリカ人を中心とする外国人研究者は、一方で、このバステイドの理論を参照するとともに、他方で、ポスト植民地における「アイデンティティ」希求の高まりに呼応した人類学、社会学、歴史学の動向を踏まえながら、カンドンブレの儀礼実践者の主体性を論点として議論を行っている。これらの研究に共通するのは、アフロブラジル宗教を社会的弱者の実践と捉えている点である。言い換えれば、カンドンブレの儀礼実践者自身が人種的、社会的、経済的抑圧に対する抵抗、アフロ系住民としての「アイデンティティ」の構築を目的としているかのように、儀礼実践者による主体的行為であることを強調している点である[Walker 1990; Murphy 1994; Shapiro 1995; Butler 1998; Harding 2000]。

---

<sup>17</sup> バステイドの議論や関心はこれに留まらず記憶や芸術などにも及ぶ。本稿による彼の理論の紹介は矮小化の誹りを免れないが、彼の著作や議論は多岐にわたるゆえに詳細は他の研究に譲らざるを得ない。以下を参照されたい[Queiroz 1983; Motta 2005]。

## VI 「ナゴ伝統論争」

カンドンブレの儀礼実践者の主体性を強調する傾向は、カンドンブレの「伝統」をめぐる論争を通じて表面化した、研究者の研究方法に関する自省とも通底する<sup>18</sup>。1982年に学術雑誌上で「ナゴ伝統論争 Debate de Tradição Nagô」という見出しの特集が生まれ、ピエール・ヴェルジェ Pierre Verger とジュアナ・エルベイン・ドス・サントス Juana Elbein dos Santos がカンドンブレの「伝統」を巡って激しい論争を繰り広げた<sup>19</sup>。ヴェルジェはサントスの『ナゴと死』[Santos 1975]の大部分が捏造であり、誤った仮説に基づいていると指摘する[Verger 1982: 9]。彼によると、サントスは二元論を適用しようとしたため、ヨルバの世界観において本来ならば男らしい戦士のオリシャであるオドウドゥア *oduduá* あるいは *odúdua* に女性性を付与してしまっているという。ただし、ヴェルジェはサントスの民族誌に言及する前に、西アフリカに関する報告書を書いたバウダン Baudin 神父の植民地主義的手法について解説する。バウダンがヨルバの人々に偏見を持っていたこと、情報収集の場所がヨルバの中心地ではないこと、発音やアクセントの違いを無視して異なる霊的存在を同一視していること、それにもかかわらず、彼の著作は後の報告や研究の参照点となったことを確認する。そして、サントスをこの「植民地主義者」に例え、彼女の著作も「不正確な情報に基づく新たな著作の出発点、参照点となっている」と論じる[Verger 1982: 9-10]。

これに対してサントスは、植民地主義者と相手を同定する手法をそのままヴェルジェに返している。まず、サントスは自らのデータが有名なカンドンブレで行ったフィールドワークに基づいていることを確認する[Santos 1982: 12]。また、収集されたデータは、サントスが勝手に解釈したり、その解釈をインフォーマントに強要したりしたものではなく、長期の参与観察に基づいた関係の中で、あくまでインフォーマントから提供されたものであると言う。したがって、それがヴェルジェの想定するナゴの純粋性と異なるとしたら、カンドンブレの儀礼実践者たちが自ら「伝統」を変化させているからであると反論する。そして、サントスは次のような理由により、ヴェルジェがこうした「伝統」の生成を捉え損ねてきたと指摘する。

アフリカ人とその子孫が自らの思考システムに意識的であり、また、自己イメージを

<sup>18</sup> 長い時間的経過の中で保持されてきたとされる「伝統」が実は比較的近年の、特に植民地的状況において創造されたとする議論が出版されたのは1983年である[ホブズボーム&レンジャー 1992]。「ナゴ伝統論争」は社会科学に大きな影響を与えたこの『創られた伝統』の出版よりも早いことを考慮すれば、いかにアフロブラジル宗教研究において「伝統」の主体的構築性への関心が高かったのかわかる。

<sup>19</sup> ヴェルジェはフランス人、サントスはバスティドの指導の下でフランスにおいて博士号をとったアルゼンチン人である。ブラジル社会科学、特に人類学と社会学に対するフランス社会科学の影響は大きい[Silva 2002]。

持ち、行為を知性によって洗練し、行為の積極的な戦略を展開するという事実を、ヴェルジェはエキゾチックな衣装やカルトなどの側面を強調することで彼らから奪い去る方向に向かうと思われる。それは知恵というものがことわざという形式、たとえ話、具体的な人間関係を通じて伝達される伝統社会も、神学的な教義や知識を作り出すことができるということを信じない——植民地主義者であった報告者のような——ヴェルジェの認識の結果である[Santos 1982: 13]。

こうしてサントスは「伝統」の捏造者はむしろナゴの純粋性といった「厳格な事実」を操作するヴェルジェ自身であるとし、植民地主義者のレッテルをヴェルジェに貼り返している<sup>20</sup>。

カンドンブレは様々な社会情勢の中で変化し、時に植民地主義者によって捏造されてきたにもかかわらず、研究者たちはそれを無視して首尾一貫したナゴの純粋性を作り上げてきたのではないか。カンドンブレの儀礼実践者は自らの「伝統」を変化させる主体性を有しているにもかかわらず、研究者たちが植民地主義者のように誤解と偏見に満ちた記述をナゴの純粋性という基準に沿って行うことで、その主体性を隠蔽してしまっていたのではないか。「ナゴ伝統論争」によってこうした問いが突き付けられ、研究者は自らの研究姿勢と方法についての反省を迫られた。

このような自省は儀礼実践者を語り手として重視する傾向へと向かった。研究者が語ることを止めて、儀礼実践者に語らせれば、捏造の謗りを免れ、植民地主義者と糾弾される心配をしなくて済むからであろう<sup>21</sup>。ただし、この語り手を重視することで儀礼実践者の主体性を過度に読み込んでしまう可能性があることに注意したい。例えば、彼らが語る「伝統」がナゴの純粋性そのものだとすれば、彼らは純粋なる「伝統」が判別できる合理的な主体として記述されるであろう。また、彼らの「伝統」とナゴの純粋性が異なるのならば、サントスのように、その理由をカンドンブレ実践者が「伝統」を自ら変化させるという「創造力」によって説明することができる。さらに、「伝統」の変化を抵抗や闘争といったカンドンブレの実践それ以外の目的を有した主体的行為の結果となるような記述の可能性も生まれてくる[Santos 1982: 13]。

## Ⅶ 主体性の残余

アフロブラジル宗教の研究史を、ロドリゲスが注目した民族系統、ハースコビッツが追い求めた文化遺制、バステイドが読み取った儀礼実践者の主体性と階級の議論を通じて素

<sup>20</sup> もちろん、ヴェルジェの著作もカンドンブレの儀礼実践者たちの間で流通しているが[Prandi 1991: 141]、サントスの『ナゴと死』は研究者のみならず、儀礼実践者に多くの影響を与えた[Matory 1999; Motta 2001]。

<sup>21</sup> 今日では研究者がカンドンブレの司祭を招いて、共同で研究大会や書籍の出版を行うことも多い[Bacelar e Machado 1995; Caroso e Bacelar 1999]。

描した。これらの理論がどのようなものを論点としてきたのかは先述したとおりだが、そのような論点の選別は同時に他の論点を切り捨て、排除する結果にもなった。排除された論点は、ロドリゲスにとってはナゴ型以外の民族系統の影響であり、ハースコビッツにとっては西洋や先住民の文化あるいはキリスト教との相互作用であり、バステイドにとっては支配階級や中産階級であると言えるだろう。

しかし、これらは論点としては取り上げられなかったものの、言及され、意識され続けてはいたことを記しておきたい。これらの理論は特定の論点に焦点を当ててはいたが、ただし、その脇には分類され、排除されるものとして、他の民族系統、他の文化、他の階級という少なくとも他なるものが存在するという前提が各理論にはあったと言える。マトリーも指摘するように、ロドリゲスら初期の研究者はナゴ型の優越性を認めつつも、複雑なシンクレティズムの記述を怠った訳ではない[Matory 1999: 91]。ハースコビッツら文化遺制研究の問題意識はそもそも新大陸においてシンクレティズムが生じていることへの深い認識の上で成立しており、シンクレティズムの可能性を積極的に認めていたとも言える。バステイドは階級に注目する中で、中産階級と比較的新しいアフロブラジル宗教であるウンバンダとの関係についても議論している。彼は資本主義が進展し、産業社会化するブラジルにおいて現れつつある新興階級、つまり、中産階級のような今だ組織化されていない集団の連帯に資するものとしてウンバンダを捉えていた[Bastide 1978b: 339-340]。

一方、「ナゴ伝統論争」によって、研究史の中で維持されてきたナゴの純粋性が批判され、研究者の記述のあり方が再検討された。その結果として、儀礼実践者が「伝統」を語る主体として重視されることになったが、この語る主体が主体性を強調する外国人研究者による近年の理論と親和性を有しうることは既に指摘したとおりである。

確かに、この主体性を強調する理論は、ポスト植民地における「アイデンティティ」希求の高まりの流れの中で、文化遺制研究と同様に、政治的に、そして倫理的に大きな意義を持っていることは論を待たない。ブラジル国内で生じた「ナゴ伝統論争」を通じて研究者が思い知らされたのは、カンドンブレ儀礼実践者が「伝統」を変化させる主体であるという事実であった。

ただし、これまで素描してきたブラジル国内における研究史の中に置き換えてみるならば、この主体性を強調する理論にも、それ独自の選別と排除が働いている可能性を想像することができるのではないだろうか。その排除されている可能性がある論点とは、主体性のみでは捉えきれない儀礼実践者たちのあり方であろう。それは、カンドンブレを通じて経済状況を良くするために、幾度となく大金をはたいて診断を行い、より良い司祭を求めていくつものテヘイロを渡り歩く儀礼実践者かもしれない。あるいは、カンドンブレは奴隷がもたらした「アフリカの伝統」であると宣言しながら、同時に、子安貝とともに大事に保管してある民族誌のそのような一節を暗唱している司祭かもしれない。さらには、「俺はマクンバ使い *macumbeiro* だ」と声高に歌いながら、しかし、悪魔の召喚儀式であると

の福音主義派からの批判に後ろめたさを感じ、どこことなく自嘲気味なカボクロかもしれない。主体性を強調する理論は、このような主体性の残余をカンドンブレの儀礼実践者の位置から追い出すことなく、どのように配慮し、記述してゆくのか、この大きな問いと常に背中合わせにあることも忘れてはならないだろう。

## VIII むすびにかえて

主体性を強調する理論はそれまでの理論と同様に論点の残余の問題を抱えていると同時に、それまでの理論にはない固有の危うさまでも「ナゴ伝統論争」の問題を通じて抱えることになったのではないかと憂慮している。その危うさとは、主体性の強調では捉えきれない儀礼参加者のあり方が主体性の脇に追いやられるのみならず、ややもすると「伝統」の捏造という負い目による研究者自身の罪悪感を和らげるだけの結果になりうる可能性を凶らずも秘めていることである<sup>22</sup>。

確かに、「ナゴ伝統論争」はカンドンブレ研究、そしてアフロブラジル宗教研究に取り組む者に大きな問いを突きつけた。しかし、研究をすることそれ自体によって罪悪感に苛まれる必要はない。概観してきたように、研究者は政治的に正しいあり方を模索しながら理論を発展させ、同時に、アフロブラジル宗教に対する偏見をなくしてゆくために著作活動や社会活動を通じて貢献する努力を行ってきたからである。それでも研究者はアフロブラジル宗教に対して研究者という特権的立場から差別的で抑圧的な態度をとってきたと自省したり、ナゴ型民族系統のテヘイロを探し求めてフィールドワークを行い、民族誌を書くことで純粹なる「伝統」を作り上げてきたと後悔したり、儀礼実践者との間には情報の搾取関係があったのだと罪悪を感じたりしているのであれば、少しずつその負い目を返す努力をしてゆくべきではないだろうか。そもそも、そのために主体性を想定し称揚するような姿勢を見せることで、負い目の一括返済が可能な程度の関わり合い方が、儀礼実践者と研究者の間にあるとは思えない。特に、ホームとフィールドの交錯した研生活を通じて、「秘密主義的な」アフロブラジル宗教との関係を築くブラジル国内研究者にとって、そのような関わり合い方は想像し難いものである。同時に、両者の関わり合い方の深さと複雑さは「ナゴ伝統論争」で表面化したフィールドと研究者の言説の還流関係によっても示されている<sup>23</sup>。確かに、科学性の信奉者にとって、そのような還流関係は客観性を歪める不都合な事態と映るかもしれない。しかし、筆者は決して不都合なだけではないと考える。研

<sup>22</sup> 特にアメリカを中心とする外国人研究者によって儀礼実践者の主体性が叫ばれる状況を見ると、「外部」に媒介された想像＝創造という「ナゴ伝統論争」で問題となったナゴの純粹性とそこへの研究者の関わり方に類似した図式を感じてしまう。

<sup>23</sup> 研究者とフィールドの具体的な知的影響関係については以下を参照されたい [Silva 2000]。この著者はアフロブラジル宗教の参与観察をめぐる諸問題を民族誌のみならず、現役の人類学者との直接的な対話を通じて浮かび上がらせている。それは人類学者をインフォーマントとした人類学の試みであり、カンドンブレの儀礼実践者と研究者の言説が相互浸透し続ける今日のアフロブラジル宗教研究をめぐる知の生産のあり方へ具体的に迫る試みの一つと言える。

究者と儀礼実践者の関わり合い方が複雑であるということは、手切れ金の支払いで簡単に解消可能な貨幣交換関係にはなりにくいことをも意味しているからである。そのことを意識しつつ、贈与関係を築き上げてゆく他はない。

## 付記

本稿に関する調査及び資料収集は、平成 15 年度笹川科学研究助成、平成 16 年度及び 17 年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）によって可能となった。また、匿名の査読者からは貴重なコメントを頂いたことに謝意を表したい。

## 参考文献

Abu-Lughod, Lila.

1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist* 17(1): 41-55.

Apter, Andrew.

1991 Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora. *Diaspora* 1(3): 235-260.

Bacelar, Jeferson e Ieda Machado (orgs.).

1995 *II encontro de nação de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais.

Bastide, Roger.

1978a(1958) *O candomblé da bahia: Rito nagô*. São Paulo: Brasiliana.

1978b(1960) *The African Religions in Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of Civilizations*. Helen Sebba (Trans.), Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Brown, Diana de G.

1986 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. New York: Columbia University.

Brown, Diana de G. & Mario Bick.

1987 Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda. *American Ethnologist* 14(1): 73-93.

Butler, Kim D.

1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Carneiro, Edison.

1981(1937, 1963) *Religião negras, negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização

Brasileira.

Caroso, Carlos e Jeferson Bacelar (orgs.).

- 1999 *Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas.

Conrad, Robert Edgar.

- 1994 *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Dantas, Beatriz Góis.

- 1988 *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

Ellis, A. B.

- 1970(1894) *The Yoruba Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language, etc.*. New York: Humanities Press.

Ewbank, Thomas.

- 1976 *Vida no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Ferretti, Sérgio Figueiredo.

- 1995 *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp.

Fry, Peter.

- 1982 *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.

古谷 嘉章

- 2003 『憑依と語り : アフロアマゾン宗教の憑依文化』九州大学出版会。

Graden, Dale T.

- 1998 "So Much Superstition among These People!": Candomble and the Dilemmas of Afro-Bahian Intellectuals, 1864-1871. In *Afro-Brazilian Culture and Politics: Bahia, 1790s to 1990s*. Hendrik Kraay (ed.), pp.57-73. New York: M. E. Sharp, Inc.

Greenfield, Sidney M.

- 2001 The Reinterpretation of Africa: Convergence and Syncretism in Brazilian Candomblé. In *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Sidney M. Greenfield & André Droogers (eds.), pp.113-129. Lanham: Rowman & Littlefield.

Harding, Rachel E.

- 2000 *A Refugee in Thunder: Candomble and Alternative Space of Blackness*.

Bloomington: Indiana University Press.

Herskovits, Melville J.

1943 The Southernmost Outposts of New World Africanism. *American Anthropologist* 45(4): 495-510.

1956 The Social Organization of the AfroBrazilian Candomble. *Phylon* 17(2): 147-166.

ホブズボーム、E、T・レンジャー

1992(1983) 『創られた伝統』前川啓治・梶原景昭・他訳：紀伊国屋書店。

Johnson, Paul Cristopher.

2002 *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press.

Landes, Ruth.

1947 *The City of Women*. New York: Macmillan.

Maggie, Yvonne.

2001 *Guerra de orixá: Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Matory, J. Lorando.

1999 English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation. *Comparative Studies in Society and History* 41(1): 72-103.

Motta, Roberto.

2001 Ethnicity, Purity, the Market and Syncretism in Afro-Brazilian Cults. In *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Sidney M. Greenfield & André Droogers (eds.), pp.71-85. Lanham: Rowman & Littlefield.

Motta, Roberto (org.).

2005 *Roger Bastide hoje: Raça, religião, sociedade e literatura*. Recife: Bagaço.

Murphy, Joseph M.

1994 *Working for the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.

Ortner, Sherry.

1995 Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173-193.

Prandi, Reginald.

1991 *Os candomblé de São Paulo*. São Paulo: Hucitec.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de (org.).

1983 *Roger Bastide: Sociologia*. São Paulo: Ática.



Ramos, Arthur.

1942 *A aculturação negra no brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

1956 *O negro na Civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil.

Rodrigues, Nina.

1977(1906) *Os africanos no brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Santos, Juana Elbein dos.

1975 *Os nágô e a morte: Pâde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.

1982 Pierre Verger e os resíduos coloniais: O “outro” fragmentado. *Religião e Sociedade* 8: 11-14.

Shapiro, Dolores J.

1995 Blood, Oil, Honey, and Water: Symbolism in Spirit Possession Sects in Northeastern Brazil. *American Anthropologist* 22(4): 828-847.

Silva, Vagner Gonçalves da.

1993 O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia* 36: 33-79.

2000 *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp.

2002 Religiões afro-brasileiras: Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP* 55: 82-111.

Verger, Pierre.

1982 Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. *Religião e Sociedade* 8: 3-10.

Walker, Sheila S.

1990 Everyday and Esoteric Reality in the Afro-Brazilian Candomble. *History of Religions* 30(2): 103-128.

(2009年3月4日 採択決定)