

コンタクト・ゾーンとしてのオリシャ崇拝運動

—アフリカ系アメリカ人の社会運動とキューバのアフリカ系宗教との境界をめぐって

小池 郁子

1 はじめに

本稿の目的は、キューバ共和国からアメリカ合衆国に移入されたアフリカ系の宗教であるサンテリア Santeria から一部の文化が分離する現象を論じることである。具体的には、サンテリアから派生したオリシャ Orisa 崇拝運動と、そのオリシャ崇拝運動がそれまでに属していたサンテリアとが接触する領域をコンタクト・ゾーンとして取り上げ、そこで繰り広げられる他者との差異化の実践を考察する。そのうえで、サンテリアという文化がオリシャ崇拝運動の成員によって選別され、変化していく様相を動的に捉えるとともに、コンタクト・ゾーンにおいて文化の純粋性、あるいは、混雑性がどのように解釈され、実践されているのかを検討する。

コンタクト・ゾーン（接触領域）という用語を Pratt はつぎのように説明する。

コンタクト・ゾーンとは、植民地における邂逅の空間である。それは地理的にも歴史的にも分離していた人々が接触し、継続的な関係を確立する空間である。それは通常、強要、根本的な不平等、そして手におえない葛藤を巻き込んでいる [Pratt 2008 (1992): 8] (訳は田中 [2007:31] を参照した)。

コンタクト・ゾーンという社会空間は、まったく異なる文化が出会い、衝突し、格闘する場所である。それは、植民地主義や奴隷制度など……しばしば支配と従属という極端な非対称の関係において生じる [Pratt 2008 (1992): 8] (訳は田中 [2007:31] を参照した)。

このように、Pratt は、コンタクト・ゾーンを互いに異なる文化が接触している領域、いかえれば、支配者と従属者が出会い、交渉する領域として捉えている。そこでは、支配者が従属者を表象するだけでなく、従属者が支配者の文化を流用しながら自己を表現するとともに、自己を変容させることが指摘されている。つまり、Pratt の想定するコンタクト・ゾーンでは、文化が混雑化、多元化する動きに重点がおかれている [Pratt 2008 (1992)]。しかしながら、コンタクト・ゾーンでは、文化は混雑化、多元化の動きを呈す

るだけなのであろうか。Pratt は、混淆化、多元化した領域がさらなる変貌を遂げるような過程について想定しているとはいえない。

こうした点を踏まえて、本稿では、現代社会のコンタクト・ゾーンを考えてみたい。本稿で取り上げるコンタクト・ゾーンは、Pratt が注目した植民地主義や奴隷制度による文化の接触が、今日においても争点となっている領域である。そこでは、サンテリアという宗教実践と、そこから分離しようとするオリシャ崇拝運動とが交錯している。詳しくは後述するが、サンテリアとはキューバのアフリカ系宗教である。また、オリシャ崇拝運動とはアフリカ系アメリカ人の社会運動の一つであり、この運動が核とするオリシャ崇拝は、サンテリアから派生した宗教的実践である¹⁾。

それでは、コンタクト・ゾーンという視点からオリシャ崇拝運動を取り上げることで何が明らかになるのであろうか。古谷嘉章が、ラテンアメリカをコンタクト・ゾーンとして論じている著書 [古谷 2001] のなかで次のように述べている。古谷が強調するのは、コンタクト・ゾーンがたんに複数の文化が遭遇する場面を指すのではないという点である [古谷 2001:15]。古谷によれば、それは、文化が争点となる界面、文化的差異が構築される界面、文化的差異によって形成される界面のことであり、植民地主義的暴力が、征服・植民地化の過程のみならず、独立後の国民国家の形成と従属的経済構造のなかでも行使されつづけてきた領域である [古谷 2001:15]。

ここで問題になるのは、オリシャ崇拝運動というコンタクト・ゾーンのなかで、何がどのように交錯しているのかということである。以下、二つの点にわけて説明する。一つに、オリシャ崇拝運動は、当初、国家のなかの国家建設（黒人国家建設）を志していた。詳しく述べるならば、運動は、白人主導の人種主義社会から黒人は分離するべきであり、その手段としてアフリカの文化が必要であるという黒人分離主義（ブラック・ナショナリズム）の思想哲学にもとづいて組織された。つまり、運動が射程に収めていたのは、黒人に文化を与えることで、米国の社会で従属的な、二級市民の身分から彼らを解放するということであつた²⁾。このことからわかるように、オリシャ崇拝運動は黒人には拠って立つことのできる文化がないからこそ、米国社会で従属的な地位におかれていると認識していた。そこで、運動の実践者たちは、米国の黒人文化とされていたものとは異なる文化の構築を志したのである。このように、オリシャ崇拝運動では、人種主義的な暴力のもとで従属的な社会的地位を強いられてきた黒人たちの一部が、主流の米国文化とも、ほかの黒人文化とも異なる文化を構築するためにアフリカの宗教・文化を実践している。

二つに、オリシャ崇拝運動は、先述の目標を掲げた際に、サンテリアの宗教的、社会的空間で従属的な地位を強いられた。そのおもな理由は、アフリカ系アメリカ人を主体とするオリシャ崇拝運動と、キューバ系白人を主体とするサンテリアの実践者の間にみられた人種的な緊張や対立感情である。サンテリアの実践者は、宗教的秘儀をアフリカ系アメリカ人に伝えることを拒んだ。サンテリアの実践者が許容できなかったのは、アフリカ系アメリカ人がサンテリアにみられる視覚的なカトリシズムを取り除こうとすることであつた。サンテリアがしばしば混淆宗教として説明されることからわかるように、サンテリアはアフリカの神々を崇拝しているにもかかわらず、その宗教実践のなかにある種のカトリシ

ズム性を認めることができる。オリシャ崇拝運動は、カトリシズム性を奴隷制の過程で強要されたものとして理解し、そのカトリシズム性を取り除くことで、それ以前に存在していたアフリカの宗教を復活させようとしたのである。

さらに、オリシャ崇拝運動とサンテリアとの間に緊張感をもたらしたのは、アフリカ系アメリカ人がサンテリアを公の場で実践することであった。アフリカ系アメリカ人にとって、アフリカの宗教を公の場で実践することは、彼らの自己同定を助ける手段として必要とされたのである。このことは、キューバ人にとって許し難いことであった。というのも、キューバ人はサンテリアを私的な実践として秘密裏に儀礼を執り行っていたからである。つまり、オリシャ崇拝運動は、米国の主流社会との文化的差異だけではなく、同時に、キューバのアフリカ系宗教とも異なる実践を構築しようとしたという意味で、人種、民族、宗教、思想、言説が多層的に絡んでいる領域である。

以上では、オリシャ崇拝運動というコンタクト・ゾーンのなかで、どのような事象が錯綜しているのかということについて述べた。まとめるならば、オリシャ崇拝運動は、米国という国民国家のなかで、人種と宗教が交錯している領域である。そこでは、帝国主義による大西洋奴隷貿易と、その後の奴隷制度で培われてきた黒人性と白人性が交渉されている。それは、未開性と文明性、あるいは、従属と支配、土着宗教とキリスト教、純粋性と混濁性という用語で置き換えることもできる。さらに別の言い方をすれば、オリシャ崇拝運動というコンタクト・ゾーンでは、アフリカ性とカトリシズム性のもつ意味が交渉されている。米国とキューバでは、異なった奴隷制体系のもと、アフリカ文化が異なった様式で実践され、後世に受け継がれてきたからである⁴⁾。このような視点から、オリシャ崇拝運動をコンタクト・ゾーンとして捉え直し、そこで個人や集団が文化的差異を構築するためにどのような事象が争点となっているのかを検討する。

さいごに、本稿の位置づけをこれまでの拙稿との関わりから明らかにする。オリシャ崇拝運動をコンタクト・ゾーンとして考えた場合、つぎの三つの関係を想定できる。つまり、オリシャ崇拝運動と(1)米国社会との関係、(2)アフリカとの関係、(3)サンテリアとの関係である。そのなかで、最初の二つについてはすでに拙稿で論じてきた。

まず、米国社会との関係についていえば、筆者はこれまでに、オリシャ崇拝運動が結成時に標榜した反白人・反キリスト教主義に着目し、その世界観と運動の盛衰がどのように連動しているのかについて考察してきた [小池 2003; Koike in press]。その一つの過程として、オリシャ崇拝運動の拠点であるオヨトゥンジ村を離れた成員の多くが米国の各地に自身のハウス（個人の崇拝組織）を設立したり、ほかのハウスに属したりしてオリシャ崇拝を実践していることを記述した。そのうえで、オリシャ崇拝者が日常生活においてオリシャ崇拝を身体的に実践することで、オヨトゥンジ村以外の場所においても自己を肯定することが可能な時間と空間を形成していることを指摘した [Koike 2005]。そのほかにも、オヨトゥンジ村を中心にしたオリシャ崇拝運動が衰退して以降、オヨトゥンジ村の機能が変化したこと、すなわち異なる人種や宗教にたいして排他的な運動を集合的に実践するコミューンから、個人的な巡礼が可能な聖地へと変化したことを論じた [小池 2008]。つまり、これらの議論では、オリシャ崇拝運動の成員が、米国社会でいかにアフリカの宗

教を実践しているのかということについて、その宗教実践の意義と運動形態の変容に着目しながら検討してきた。

つぎに、オリシャ崇拝運動とアフリカとの関係についていえば、筆者は、オリシャ崇拝の起源の地であるヨルバランド Yorubaland とオリシャ崇拝運動との関係について注目してきた。たとえば、アフリカ系アメリカ人の運動の成員とナイジェリア人司祭が宗教・文化実践を介していかに交渉しているのかを記述し、どのような理由から両者の交流が促進されているのかを考察した [小池 2007]。また別の拙稿では、オリシャ崇拝運動の拠点として創設されたオヨトゥンジ村が、ヨルバランドとの関係を維持、強調することによって、組織としての運動の実践形態にどのような影響を与えたのかを検討した [小池 2010]。こうした議論では、オリシャ崇拝運動が、彼らの実践をより一層「アフリカ化」するために、現代において再びナイジェリア人と接触、交流していること、またそれによって、運動の結成時に絶対視されていた反白人・反キリスト教主義が状況的なものへと変化していることを指摘した。

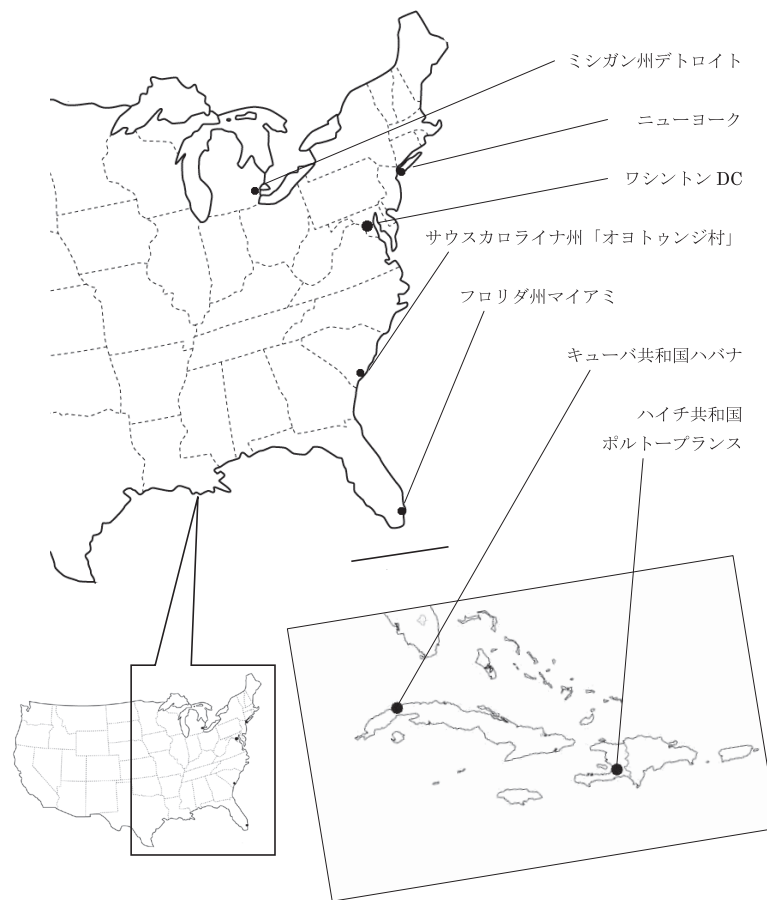
このように、これまでの研究では、オリシャ崇拝運動と米国社会との関係、ならびにアフリカとの関係に着目してきたため、その運動をとりまくサンテリアとの関係について十分考察することができなかつた。したがって、オリシャ崇拝運動が誕生するきっかけでありながら、しばしば運動から他者化されるサンテリアという宗教実践やその実践者との関係に具体的に迫ることができなかつた。そこで本稿では、オリシャ崇拝とサンテリアが接触し、重なり合い、離れていくような領域に注目するために、コンタクト・ゾーンという視点からオリシャ崇拝運動を捉えなおす。そして、オリシャ崇拝運動において、人種、民族、宗教、思想、言説がどのように交錯しているのかを明らかにする。すなわち、オリシャ崇拝と呼ばれる宗教実践が、サンテリアとどのような位置関係にあるのか、また、崇拝者は必要に応じて二つの実践の関係をいかに変化させようと試みているのかを考察する。さらに、サンテリア実践者のオリシャ崇拝運動にたいする姿勢を取り上げる。そのうえで、オリシャと関わる人々のなかで、オリシャ崇拝とサンテリアがどのように位置づけられているのかを検討する⁵⁾。

以下、本稿の構成について述べる。まず第2章では、アフリカ系アメリカ人の社会運動であるオリシャ崇拝運動とは何かを明らかにするために、ヨルバランドから米国へ渡ったオリシャ崇拝の歴史的背景について述べ、米国でオリシャ崇拝運動が成立した過程を説明する。つぎに第3章では、オリシャ崇拝運動が、その運動の核となる宗教実践をサンテリア、つまりキューバのアフリカ系宗教とどのように差異化させているのかを示す。さいごに第4章では、オリシャ崇拝がサンテリアと重なり、離れる様相を宗教上の家族（ゴッド・ファミリー）の系譜や、オリシャ崇拝運動の成員の宗教実践から明らかにする。

2 オリシャ崇拝運動とは

2-1 オリシャ崇拝運動の誕生

はじめに、オリシャ崇拝運動の概要を説明する。米国で実践されているオリシャ崇拝を



地図1 アメリカ合衆国本土，キューバ共和国，ハイチ共和国

論じる際に、アフリカ系アメリカ人によって主導されたオリシャ崇拝運動の社会的、政治的、文化的影響を無視することはできない。いうまでもないが、米国でオリシャを崇拝するすべての人々がこの運動に関与しているわけではない。しかし、この運動がなければ、オリシャ崇拝は米国でこれほど広く実践されることはなかったにちがいない。

オリシャ崇拝運動は、1928年10月5日、ミシガン州デトロイトにウォルター・ユージーン・キングとして生まれたアフリカ系アメリカ人の男性、オバ・オセイジェマン・エフントラ・アダラブ・アデフンミー世 Oba Oseijeman Efuntola Adelabu Adefunmi I (以下、アデフンミと略記) によって結成された。運動の拠点⁶⁾は、米国のサウスカロライナ州シェルドンにある「アフリカン・オヨトゥンジ・ビレッジ (以下、オヨトゥンジ村と略記)」である (地図1)。オヨトゥンジ村は、アフリカ系アメリカ人がオリシャと呼ばれる Yoruba Yoruba の神々を崇拝し、Yoruba の伝統的な生活様式を再現しようとした一種のコミュニオン (生活実践共同体) である。コミュニオンの住人のなかには、オリシャ崇拝運動の目的や手段に賛同したカリブ海諸国や南米諸国からの移民もふくまれていた。

「オヨトゥンジ」という名称は、Yoruba 語の「オヨ・トゥン・ジ Oyo tun ji」に由来する。その意味は、「オヨが再びやってきて、目を覚ます」である。ここでいうオヨとは、アフリカ大陸で繁栄した王国の一つであり、西アフリカの Yoruba 랜드に栄えた。オヨ王

国は14世紀にヨルバランドの北部で勢力を築き、その後1650年頃から1750年頃にかけての絶頂期にヨルバランドで最大の勢力を誇る都市国家へと発展した。18世紀前半には隣接するダホメー Dahomey 王国を勢力下においた [Smith 1988:31-40]。オヨ王国が支配した地域一帯は、ヨーロッパの列強による探検、奴隷貿易、植民地化の過程で「ヨルバ」としてカテゴリー化されていく。オヨ王国がダホメーやベナンをその勢力下においていた時代、「ヨルバ」はおもに11の諸民族（下位集団）から構成されていたのである [Johnson 1921: xix-xx]。さらに、オヨ王国の初代の王は、ヨルバランドのイレ＝イフェ Ile-Ife 地方⁷⁾に伝わる創世神話の一つにしたがえば、オドウドゥワ Oduduwa と呼ばれる人類創造の神であり、人類の始祖として崇められている [Awolalu 1979:25-28]。

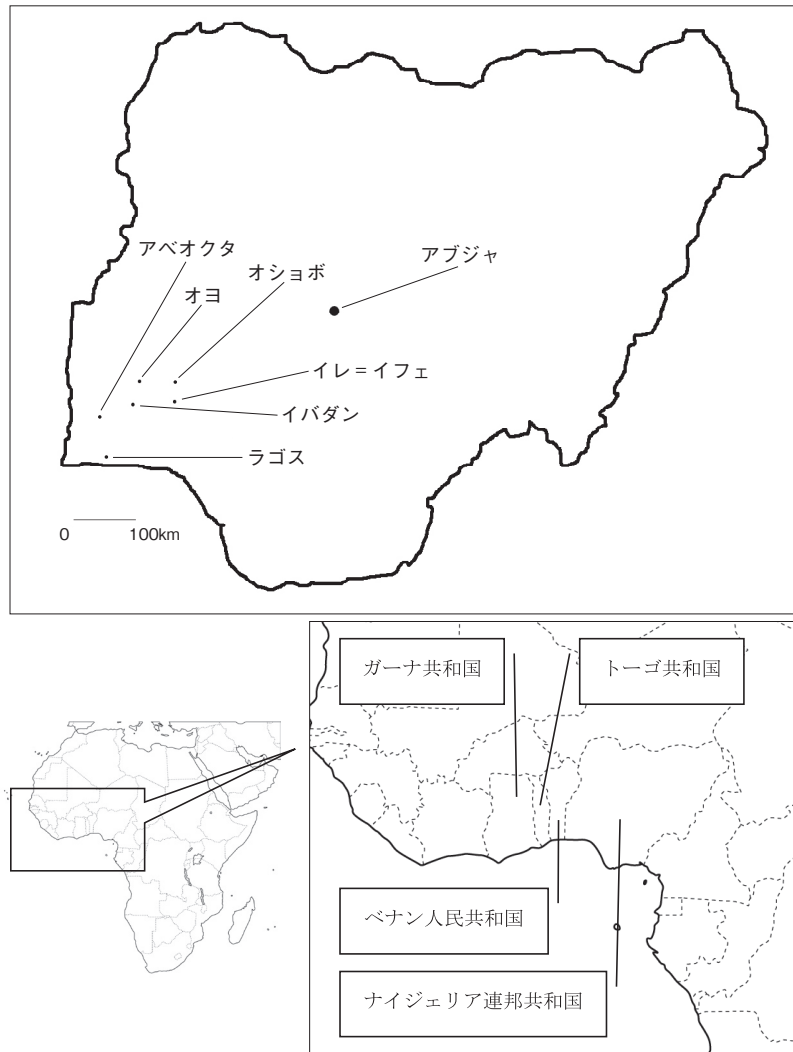
ここで明らかなことは、オヨトゥンジという名称には、オリシャ崇拝運動を興したアフリカ系アメリカ人の願望と歴史観が込められているということである。つまり、その願望とは、アフリカの偉大な王国の一つであるオヨ王国を米国で再び蘇らせるということである。そして、彼らの歴史観とは、彼らが「オドウドゥワの子孫 Omo Oduduwa」であるということ、換言すれば、この世に人類を誕生させた偉大なヨルバ人の子孫であるということである。こうしたことを踏まえて、アデフンミはオヨトゥンジ村を設立し、村の王という立場からコミュニオンを率いたのである。

以上でみてきたことからわかるように、オリシャ崇拝運動はアフリカ系アメリカ人の社会運動（黒人運動）の一つとして位置づけられる。オリシャ崇拝運動は、1950年代、60年代に興隆した公民権運動の潮流のなかでうまれた実践である。さらに付け加えるならば、この運動の創始者たちは、後述する時代背景のなかで少年期、青年期を過ごしている。その時代とは、20世紀初頭のアフリカ帰還運動とハーレム・ルネッサンス（黒人文芸運動）に代表される時代である。また、オリシャ崇拝運動がコミュニオンを形成したのは、1960年代末から70年代初頭にかけてのことである。この時代は、ネイション・オブ・イスラムなどのブラック・モスLEMが社会に浸透するとともに、ブラック・パンサー党などのブラック・ラディカリズムと評される社会運動が台頭しつつあった時代である。次節では、オリシャ崇拝運動の成立から少し離れて、オリシャ崇拝という宗教実践が米国へと移動した歴史的背景について概観する。

2-2 ヨルバランドから米国へ渡ったオリシャ崇拝の歴史的背景

オリシャ崇拝とはヨルバの宗教のことである。ヨルバとは、ナイジェリア連邦共和国の主要三大民族の一つである。ヨルバ語を母語とするヨルバ人が分布する地域をヨルバランドという。この地域は、現在のナイジェリア南西部を中心に、その西側に隣接するベナン人民共和国東部、さらにその西側に隣接するトーゴ共和国の一部にまたがる（地図2）。

ヨルバランドではオロドゥマレ Olodumare と（あるいは）オロルン Olorun と呼ばれる至高神が存在する⁸⁾。これらの至高神は同一の「存在」を示す場合もあればそうでない場合もある [Awolalu 1979:8-11]。オロドゥマレ／オロルンは宇宙の万象を司る神で、大地や人類を創造する能力を備えている。ただし、これらの至高神は崇拝の対象ではない。崇拝の対象となるのは、オリシャと呼ばれる人格化された神々である。オリシャは、至高



地図2 ナイジェリア連邦共和国および周辺図

神と人間との間を媒介し、その数は200とも401とも1700ともいわれる [Awolalu 1979:5-6, 20]。オリシャとは、大地や人類が創造される前から至高神と関わっていた神、歴史上の人物が神格化された神、自然現象が人格化された神の総称である [Awolalu 1979:20]。広域にわたって崇拝されているオリシャもあれば、特定の地域でのみ崇拝されているオリシャもある。本稿で論じるオリシャ崇拝運動が、崇拝の対象としているのは前者のオリシャである。

それでは、なぜヨルバランドのオリシャ崇拝が米国において実践されているのであろうか。その歴史的背景を明らかにする。

米国のオリシャ崇拝は、サンテリアに言及することなしに説明することはできない。大西洋奴隷貿易によって、アフリカ人は労働力として新世界へ強制的に移動させられた。サンテリアとは、この大西洋奴隷貿易をきっかけに生じ、キューバを中心に発展した混濁宗教のことである（地図1）。ただし、実践者の多くは、サンテリアのことをラ・レグラ・デ・オチャ La regla de Ocha, オシャ Osha, オリチャ Oricha, ルクミ Lucumi / Luku-

mi, サント Santo などと呼んでいる。オリシャやヴドゥン Vodun / Voudun (本節で後述) は、ヨルバやダホメー (キューバではルクミとして分類された民族集団⁹⁾) の崇拝実践であるために、キューバの奴隷制度のもとでは宗教弾圧の対象とされた。このような時代背景のもとで、オリシャやヴドゥンの崇拝実践は、スペインの民衆カトリックと、フランスのカルデカン・スピリティズム Kardecian Spiritism の伝統と混淆してサンテリアとなったとされる。カルデカン・スピリティズムとは、アラン・カルデック Allan Kardec (1804-69) を創始者とする心霊術で、19世紀後半に、出版物をおもな媒体としてフランスから中米、南米へと浸透した。

この過程をもう少し丁寧にみておくと、現在のキューバとなる地域では、19世紀半ばから後半にかけて奴隷貿易が絶頂期を迎えた。そのころには、奴隷船の積み荷の3分の1以上を西アフリカのヨルバ人が占めるようになった。彼ら奴隷たちは、おおよその出身地域をもとにカビルド *cabildo* と呼ばれる互助集団を形成した。ただし、奴隷制度のもとでは奴隷たちはカトリックへの改宗を余儀なくされていた。さらに、アフリカの諸宗教や文化は、奴隷の叛乱を防止するために弾圧の対象とされたのである。そうしたなか、ヨルバの奴隷たちは、植民者の宗教であるカトリックの聖者崇拝の装いのもとで、オリシャと呼ばれるヨルバの神々を秘密裏に崇拝した。たとえば、奴隷たちは、セント・バーバラ St. Barbara を前にして、ヨルバのシャンゴ Sango (雷・稲妻の神) を崇め、聖処女マリア Virgin Mary を前にイエモジャ Yemoja (海の神) を崇めた。こうして、キューバでは、前者はチャンゴ Chango, 後者はイエマヤ Yemaya とスペイン語の発音で呼ばれるようになったのである。

とはいえ、奴隷たちがアフリカから新大陸に伝え、実際に崇めた神々の数は、数百から数十へと極端に数を減らし、それにとまって崇拝様式も変化せざるをえなかった。なぜなら、奴隷が叛乱を企てないようにするために、奴隷の積み出し過程と中間航路において、一つの奴隷集団は様々な出身地の奴隷から構成され、奴隷同士の信仰や言語の共有を妨げる術がとられたからである¹⁰⁾。その後、この混淆宗教は、すでに触れたように、カルデカン・スピリティズムの心霊術などをとりいれ、サンテリアとして発展してきた¹¹⁾。

こうした歴史的背景をもつサンテリアは、1959年のキューバ革命に前後する時期に増加したキューバ人移民によって、米国やプエルトリコへと伝わり普及した [Gregory 1986: 55-74, 85-90; Brandon 1990, 1993: 120-124]。そのため、サンテリアはキューバ人移民の社会適応の手段として捉えられていることもある [Brandon 1990, 1993; Clark 2000]。たとえば、Brandon は、米国に到着してからサンテリアの実践と関わるようになった人々が多いということを指摘している。その理由は、異郷の地で様々な問題を抱える移民にとって、サンテリアの託宣を介した人間関係が精神的な拠り所とされたからである [Brandon 1993]。つまり、サンテリアはキューバの限られた社会層、民族層の間で実践されていたアフリカ系の宗教であったが、キューバ人移民とともに米国へ伝わると、スペイン語圏のコミュニティで急速に広がりを見せたのである [Brandon 1993]。

このサンテリアと同様に、米国のオリシャ崇拝においても一つ無視できないのがヴドゥンである。オリシャ崇拝運動の創始者たちは、ニューヨークで活動していた1950年から

1969年にかけて、キューバ人移民だけでなくハイチ人移民とも交流していた。そのために、米国で発展したオリシャ崇拝にはハイチ共和国のヴドゥンの影響もみられる（地図1）。ヴドゥンとは、フォン Fon 語やエウエ Ewe 語の「神」という単語に由来し、その起源はベナンにある [Jahn 1961 (1958): 29-47]。ハイチのヴドゥンは、西アフリカのフォン、ヨルバ、エウエなどの地域にみられる伝統と、中央アフリカのコンゴ Congo の地域にみられる伝統、さらにカトリックの伝統が混淆して成立している [Jahn 1961 (1958): 29-47]。

以上、オリシャ崇拝がヨルバランドから米国に伝わった歴史的背景を踏まえて、ここでオリシャ崇拝運動の説明に再び戻りたい。本稿で取り上げるオリシャ崇拝運動では、オリシャ崇拝という名称のほかに「オリシャ=ヴドゥン Orisa-Vodun」という名称も用いられる¹²⁾。オリシャ=ヴドゥンという名称は、サンテリアやヴドゥンから大西洋奴隷貿易や奴隷制度における宗教弾圧による抑圧的变化を取り除いた形態、すなわち、ヨルバやフォンの宗教を追いもとめるといふ彼らの哲学的指向を示している。つまり、オリシャ崇拝者は、混淆宗教であるサンテリアとの差異化を図ることで、換言すれば、サンテリアからカトリックの影響を取り除くことで、アフリカの文化の復興を目指したのである。この運動を展開したアフリカ系アメリカ人たちは、サンテリアの聖者崇拝に代表される崇拝の様式を、奴隷制度のもとで奴隷の主人から強要された文化変容の結果生じたもの、つまるところ、抑圧の証として理解したからである。

ただし、彼らの哲学的理論において、「サンテリアやヴドゥンから歴史的に強要された変化を取り除くこと」は可能であっても、実践上はまず不可能である。なぜなら、本稿で詳しくみていくように、今日にいたっても、オリシャ崇拝運動の拠点であるオヨトゥンジ村の儀礼やその名称、たとえば祭壇、オリキ oriki と呼ばれる詠唱歌、イニシエーション、託宣体系にサンテリアの影響を色濃く認めることができるからである。とはいえ、オリシャ=ヴドゥンをフロリダ州マイアミのリトル・ハバナ Little Havana 周辺でみられるようなキューバ系コミュニティのサンテリアと比較すれば、崇拝様式が異なることもまた事実である。

第3章で詳しく述べるように、オリシャ崇拝者がサンテリアから距離を保つようになった経緯を鑑みると、この二つの崇拝体系や崇拝者のコミュニティをまったく同一のものとして捉え、論じることは避けるべきである。そこで、本稿では、オヨトゥンジ村を起源とするものとして理解されている崇拝様式を、オリシャ崇拝という用語で表す。そのうえで、オリシャ崇拝とサンテリアとを差異化させようとする動機やその過程を十分に踏まえた議論を試みたい。

さいごに、オリシャ崇拝と運動の組織構成について概観する。

オリシャ崇拝の核をなすのは、ヨルバの神々であるオリシャと双方向的、互酬的な関係を築き、コミュニケーションをとることである。オリシャとこうした関係を導くために、崇拝者は、オリシャへの祈り・祖先崇拝（エグングン Egungun 崇拝¹³⁾）・託宣・供儀（エボ ebo）・オリシャの誕生祭（年中行事）を執り行う。

ここで注目しておきたいことは、人がオリシャの崇拝者となるために必要な条件が一つ

あるということである。その条件は、「オリシャを授かる receive Orisa」という儀礼によって満たされる¹⁴⁾。オリシャ崇拝では、すべての人は数あるオリシャのうちのいずれかと親密なつながりがあり、そのオリシャから影響を受けると理解されている。いいかえれば、個人の頭にはいずれかのオリシャが宿っていると理解されている。したがって、人は頭に宿っているとされるオリシャを頭頂部に授かるという儀礼を受けることで、「オリシャを授かった人」となることができる。オリシャ崇拝では、オリシャを授かった人はオリシャの司祭と呼ばれる。

それでは、どのようにして特定のオリシャと親密なつながりがあると理解されるのだろうか。オリシャ崇拝では、個人の頭に宿るオリシャを明らかにするために、司祭が託宣を執り行う。託宣の結果によって、どのオリシャが頭に宿っているのかが判明すると、託宣を受けた相談者（潜在的な崇拝者）は、エレケ *eleke*（イレケ *ileke*）と呼ばれるビーズ製のネックレスを司祭から授かる。このネックレスには、それぞれのオリシャを象徴する色があしらわれている。エレケは、オリシャ崇拝に関わった人が司祭から最初に授かる宗教的用具の一つである。司祭はエレケとともに、頭に宿るオリシャやほかのオリシャとコミュニケーションをとるために必要な知識を相談者、すなわち潜在的な崇拝者に伝授する。

このつぎの段階に、すでに述べた「オリシャを授かる」という儀礼、つまり、オリシャの司祭になるために受けなければならないイニシエーションが位置づけられる。オリシャの司祭になるためには、まずイヤウォ *iyawo* となる必要がある。イヤウォとは、司祭になるために受けなくてはならない一連の段階的なイニシエーションのなかで、初期のイニシエーションを済ませた人のことを指す。このイヤウォとは、ヨルバ語で「妻」を意味する。つまり、オリシャの司祭となることは、オリシャの妻となること、あるいは、オリシャと婚姻することと解釈されている [Gregory 1986; Curry 1997]。

このように、イヤウォは司祭と非司祭という身分をわけ隔てる境界線上に位置するリミナルな存在である。イヤウォの期間は、原則として一年間と定められている。その間は、身につけるものはすべて白でなくてはならない。そのため、イヤウォは白地の布で頭部を覆い、白地の衣服を身に纏い、さらに白い靴下と靴を着用しなくてはならない。また原則として、イヤウォは会話をすることが禁止されている。イヤウォはこのような条件を遵守しながら一年間を過ごす、ようやく司祭として承認され、ハウス（宗教上の家族関係を軸にした崇拝組織、後述）に迎え入れられる [Gregory 1986; Curry 1997]。ただし、こうしたイヤウォの生活を米国社会において維持することは現実的には難しい。そのため、時と場合に応じてイヤウォとして遵守すべき規則に例外が認められている。たとえば、イヤウォの期間は便宜的には七日間と設定され、会話の禁止についてはハウスの成員の間でのみ実践されるなど状況に応じた対応がとられている。

米国のオリシャ崇拝では、イニシエーションを執行する司祭と、その司祭によってイニシエーションを受けた人は、宗教上の親子関係を結ぶ。この宗教上の関係において親にあたるものはゴッド・ペアレントと呼ばれ、子にあたるものはゴッド・チャイルドと呼ばれる。ここでいうイニシエーションとは、司祭になるために受けなくてはならない儀礼だけではない。エレケと呼ばれるビーズ製のネックレスや、ウォリアーズ *warriors* と呼ばれ

るオリシャを授かる儀礼もふくまれる¹⁵⁾。さらに、託宣を受けるために司祭のもとへ定期的に通う顧客と司祭との関係も、潜在的あるいは将来的な宗教上の親子関係として位置づけられる。同一の「親」をもつ「子」は互いに「兄弟姉妹」の関係にあるとみなされ、それぞれゴッド・ブラザーとゴッド・シスターと呼ばれる。つまり、オリシャ崇拝の組織は、基本的には宗教上の親とその子から構成されている。この子には、潜在的な子、すなわち将来的にイニシエーションを受けようとしている人もふくまれている。

オリシャ崇拝の組織は、サンテリアでは「カサ casa」と表現される。カサとはスペイン語で「家」を意味する。このため、米国ではオリシャ崇拝の組織は「ハウス」、あるいは、ヨルバ語で「家」を意味する「イレ ile」と称されている。これを踏まえて、本稿では個別の崇拝組織を指すときには「ハウス」という用語を用いる。

3 サンテリアとの差異化

3-1 キリスト教と白人奴隷主の名前

米国でオリシャと呼ばれるアフリカの神々と関わろうとしたアフリカ系アメリカ人にはどのような共通点がみられるのであろうか。彼らアフリカ系アメリカ人の共通点はつぎの二点にまとめられる。一つは、キリスト教にたいする批判的解釈である。もう一つは、自己定義をするうえで生じる、身体的特徴や名前との葛藤である。こうした点を理解しないことには、なぜ、オリシャ崇拝運動がサンテリアを实践する運動であってはいけなかったのかということがわからない。そこで、はじめに、オリシャ崇拝運動と何らかの接点をもつようなアフリカ系アメリカ人は、キリスト教や、彼ら自身の身体的特徴、名前についてどのように捉えているのかを明らかにする。

3-1-1 キリスト教の白人性

まず、アフリカ系アメリカ人女性のオミトワデ Omitowade の事例をみていきたい。オミトワデと彼女の家族（生物学的家族）は、オリシャ崇拝運動に深く従事してきた。とりわけ、母方の伯父はオリシャ崇拝運動が結成された時期に重要な役割を果たしていた成員の一人である。オミトワデは、筆者と出会ってまもなく、つぎのようにひときわ熱く語り、嘆いた。彼女は、30代前半にして、イエモジャ（海の神）の司祭として25年以上の経歴を有している。

いい？キリスト教では、アフリカ人を人間ではなく動物として捉えた。さらに、白人は米国でニガー〔nigger 黒人にたいする蔑称、ニグロ negro より一層差別的である〕という人種を創造した。アフリカとはまったく関係のない、米国で生まれた人間をね。その洗脳は十分機能している。文化の足かせだ。キリスト教を信じているかぎりは、その人種定義を受け入れることになる。その辺にいるアフリカ系アメリカ人にね、〔わたしたちが〕アフリカの話をするとなんてアフリカの話をするんだい？俺はアメリカ人だぜ。まったく関係ないじゃん〕と言う。「アフリカにはサルがいるんだろ

う」って、ウッキッキーとサルのまねをしてね。でも、歴史を遡ればアフリカに到達する。そう〔わたしたちが〕言うと、彼らは「俺は何世代も何世代も米国にいます。その前か？そんな前は存在しないさ」と本気で言うのよね。

(オミトワデからの聞き取り, 2001年4月13日)

ここで、オミトワデが批判している人種定義について詳しくみておこう。オミトワデが批判する人種の定義にしたがえば、米国の黒人はアメリカ人であって、アフリカとは一切関係がない。米国の黒人はアフリカという土壌から引き抜かれて、米国に移植されたからである。こうして、米国の黒人は、野蛮で未開なアフリカから救済され、いまや文明社会に属する人間として位置づけられる。このような人種の定義によって、奴隷以前の歴史や文化をもたない米国の黒人、すなわち、「ニガー」が誕生するのである。しかしながら、米国という文明社会は白人によって建国されたために、黒人はその文明社会の文化や歴史から排除されている。また、黒人は、米国でもっとも優れているのは白人であり、黒人は白人より劣っているという白人の思想・哲学の影響下におかれている。こうして、米国の黒人は「ニガー」であるかぎり、みずからの拠り所をアフリカの歴史や文化にもとめることもできなければ、同様に、米国という文明社会の歴史や文化にもとめることもできないのである。¹⁶⁾ こうした人種定義をキリスト教が再生産、強化しているというのである。

キリスト教にたいするこのような批判的解釈は、オルフェミ Olufemi の語りにも認められる。オルフェミは、グレナダ出身の30代後半の男性である。彼はオグン Ogun (鉄の神) の司祭となる日に向けて、オリシャ崇拝運動と関わりの深いハウスで鍛錬している。彼は、キリスト教をつぎのように理解している。

大切なのは、キリスト教こそが、アフリカ人を奴隷にすることを正当化し、そしてアフリカを植民地化する強力な推進力だったということ。それを祈れと言われても、はいそうですか、というわけにはいかない。キリスト教は、俺たちに何ももたらさない。俺たちからすべてを奪い、不幸なままにしておくだけさ。

(オルフェミからの聞き取り, 2001年6月3日)

この二つの語りからわかることは、オリシャ崇拝者がキリスト教にまつわる価値観に問題があると認識していることである。その価値観とは、具体的には、キリスト教がアフリカ人を奴隷化し、米国において奴隷としての歴史しかもたない「ニグロ」を創造したということである。米国のキリスト教の思想や哲学は、アフリカ系アメリカ人に自己定義をする機会を与えない。したがって、オリシャ崇拝者は、キリスト教の思想や哲学にもとづいた「ニグロ」観とは異なるものをもとめて、みずからの歴史観のうえに自己を定義しようとする。オミトワデがかくも熱く語ることの真意は、キリスト教を非難の対象にすることではなく、彼らアフリカ系アメリカ人みずからが、アフリカとの関係で自己を定義することの重要性と必要性を訴えることにあるのである。

ただし、キリスト教を主流とする社会的、文化的環境で、アフリカ系アメリカ人がアフ

リカとの関係から自己を定義することは容易ではない。自身が何者であるのかということ省察する際に、彼らにとって避けて通れないのが身体的特徴と名前にまつわる葛藤である。このことについて、つぎにみていきたい。

トシン Tosin は、オリシャに関わることになった契機の一つとして、キリストの身体的特徴に触れてつぎのように述べた。トシンは、40代前半のアフリカ系アメリカ人の男性である。彼はオグンの司祭であり、オリシャ崇拝運動に従事する中心的なハウスの一つに属している。

そう、あるときね、教会で祈りながら思ったんだ。目の前にいるキリストの目は青く、髪は金色で、肌は白い。俺とはまったく違うじゃないか、って。そんな神を祈っても意味があるのか、と。俺たちはどう転んでもあんなふうにはなれない〔キリストのような身体的特徴を有する人にはなれない〕。キリストは青い目をした金髪の白い肌の人間のためのものだって〔こと〕さ。 （トシンからの聞き取り，2001年6月18日）

ここで、トシンが伝えようとしているのは、アフリカ系アメリカ人である彼自身とキリストの身体的特徴が異なること、だからこそ、キリストに祈ってもアフリカ系アメリカ人のためにならないということである。その背景には、アフリカ系アメリカ人は、キリストのように青い目、金髪、白い肌ではないことを根拠に、社会的に不当な扱いを受けるといふ人種主義的な社会環境が米国に根強くあることを示唆している。このトシンの語りは、いうまでもなく、先に取り上げたオミトワデとオルフェミのキリスト教にたいする批判的解釈と重なるものである。彼らは、米国社会で白人性が欠けているとされることによって、数々の社会的苦境と向き合わざるをえない。そのような状況のもとで、白人性の優位を象徴する一つの指標としてのキリストにたいして、彼らが人種的に晒されている問題の解決をもとめて祈ることの矛盾を指摘しているのである。

3-1-2 改名の必要性

つづいて、名前をめぐる葛藤について、ハキ Haki という30代前半のアフリカ系アメリカ人の男性を事例にみてみよう。

ハキはオリシャ崇拝に関与する前に、スワヒリ語の名前に改名した経験をもつ¹⁸⁾。ハキはいまのところオリシャの司祭ではない。しかし、彼はハウスの成員となり、オグンを頭に宿しているという託宣を受けている。また、彼はハウスの男性結社に入社するためのイニシエーションを済ませている。この男性結社は、オリシャ崇拝運動の拠点であるオヨトゥンジ村の男性結社の下部組織として位置づけられている。

ハキは、1999年の冬に、カミリ・セフ・ハキ Kamili Sefu Haki という名前をみずからつけた¹⁹⁾。彼が改名する前の名前は、リチャード・ウィルモント・ホワイト Richard Willmont White である。彼は笑いながらも、つぎのことを真剣に教えてくれた。

ホワイトって笑っちゃうよな。誰のことだよって。俺、ブラック〔黒人〕だしね。奴

隷の主人の名前なんて知らない。主人が名づけた名前が自分の名前に入っているなんてごめんだからね。 (ハキからの聞き取り, 2001年5月24日)

ハキ曰く、カミリ・セフ・ハキとは、スワヒリ語で「完璧に安全な権利 perfect safe right」を意味するという。²⁰⁾彼は、米国で安全な権利に守られて暮らしていけるようにとの意味を込めたと説明する。彼の解釈にしたがえば、彼は本来ならばアメリカ人として享受できるはずの社会的権利をもちあわせていない。そのため、彼は米国で危険な生活を送らざるをえない。つまり、彼が改名を決意したのは、自身がおかれている社会状況を改善することを切に願ったことなのである。あるいは、たんに願うのではなく、米国の社会状況を改善したいという彼の強い意思が表明されているというべきかもしれない。その意思を実践するかのようには、彼は、フロリダ州アラチュア郡の教育委員会の議会に設けられた一般者演説に参加し、アラチュア郡の教育カリキュラムにみられるヨーロッパ中心主義を改善するように主張している。

このように、みずからの名前に疑問をもつことはハキにかざることではない。つぎに、ファフメダ Fahmeda の事例をみていきたい。ファフメダは、1960年代後半に改名した。彼女は、60代後半のアフリカ系アメリカ人女性である。彼女自身はオリシャの司祭ではない。ただ、彼女はシャンゴ(雷・稲妻の神)を宿しているとの託宣を受けたことがあり、シャンゴを象徴する服装をしたり、アクセサリーを身につけたりしている。彼女はそれまでに関心を寄せていたアフリカ各地の文化に加えて、ヨルバの文化にも興味をもち勉強するようになった。こうした知識を踏まえて、彼女はアフリカ系アメリカ人の青少年コミュニティの再建を試みている。

その一環として、ファフメダは、フロリダ州ジャクソンビル市で開催された「クウン²¹⁾バ・フェスティバル」の出店コーナーで、アフリカの様々な地域の装飾品、工芸品、民族服、アフリカの歴史や文化に関する書籍などを販売していた。この祭は、組織委員会の主任によれば、アフリカ系アメリカ人の文化について地域社会で広く議論するために1987年から始められたという。祭の企画の一部として、アフリカ系アメリカ人の文化についての討論会も併せて開かれている。

ファフメダは、アフリカ系アメリカ人の名前に関してつぎのように主張した。

この国〔米国〕では、アフリカ系アメリカ人は本当の名前〔姓〕を知らないの。奴隷名しかもってないからね。トンプソンに、ジョンソン、ジャクソンってね。わたしたちが知っているのは〔知っている本当の名前は〕、ファースト・ネームだけ。それはお母さんやお父さんがつけてくれたものだからね。奴隷の名前は〔奴隷主から与えられた名前は〕、わたしたちのことを表してはいない。ばかげているわね。わたしたちは、自分たちがいったい誰なのかわからないから、路頭に迷ってしまっている。それでいまでも苦しんでいるのよ。もしメキシコ出身なら、名前がメキシコ出身のように響くでしょ。イランでもそう、イランの名前がある。アフリカ系アメリカ人にはそれがない。 (ファフメダからの聞き取り, 2001年5月27日)

このように、ファフメダは、アフリカ系アメリカ人の名前は奴隷主から与えられたものであると指摘する。そのために、アフリカ系アメリカ人は自分が何者であるのかという問いに答えることができず、苦悶しているのである。

それでは、彼女自身の経験にもう少し具体的に目を向けてみよう。彼女は、奴隷主から与えられた名前を捨て去り、従来の苦しみから解放された経験についてつぎのように語る。

わたしも改名したわ。わたしの名前は、ヘレン・トンプソン Helen Thompson だった。何それ、なんの意味もないわ。「トムの息子 son of Tom」ということだけね。まったく意味を成してない。いらないわ、そんなの。名前には意味が必要なのよ。親が名前を与えてくれれば、その名前には意味があるのよ。朝日とか、花とかね。……改名して自分が誰だか理解できたわ。ヘレンのときは、自分が誰なのかわかっていなかった。両親は、わたしを大学へやるだけの経済状況にあった。でもね、わたしは黒人女性で、いつも死ぬことばかり考えていた。死んで羽を得て天国へ行くのだ、とね。それで神に近づくのだと。でも、いつも聖書を見て混乱してたわね。聖書に載っている白い顔にね。いったいこれは何なのよ、ってね。改名したことで、わたしが誰なのかわかった。肌には色があってもいいのよ。わたしには〔アフリカの〕王家の血が流れている、わたしは女王なのよってね。学校に通っているころ、運動場で遊んでいるのは、白い肌の、金髪で、青い目をした子たちだけだった。わたしたち〔アフリカ系アメリカ人〕はどここの場所にも属していなかった。わたしたちはどこにいるの？でも、改名して自分が誰かわかった。もう死ぬ必要はない。

(ファフメダからの聞き取り、2001年5月27日)

ここで述べたように、ファフメダは改名することで、アフリカ系アメリカ人としての自身と向き合うことができるようになった。彼女は改名をきっかけにして、アフリカ系アメリカ人の歴史は、白人の奴隷として始まるのではなく、アフリカの祖先へと遡ることができるようにしたのである。つまり、改名するということは、白人の価値観や審美眼、すなわち、白い肌や、金髪、青い目を正常で美しいとみなし、黒い肌や、縮れた髪、黒い眼を異常で醜いと解釈することに異議を唱え、別の解釈の在り方を可能にすることなのである。

アフリカ系アメリカ人は、自分はいったい何者であるのかという問いかけと向かい合ったとき、身体的特徴と名前について再考せざるをえないのである。こうしたことに疑問をもつすべてのアフリカ系アメリカ人がオリシャ崇拜に同一の深みをもって関わるわけではない。それは、ここで取り上げた人々とオリシャとの関わり方が多様なことからわかる。しかし、アフリカの宗教・文化への関心を養うことなしに、オリシャ崇拜の道へ入ることは非常にまれなことであるといっても過言ではない。たとえば、オリシャ崇拜と一切関わらないアフリカ系アメリカ人は、オリシャ崇拝者たちが地域社会に根づくキリスト教の白人優越的思想によって彼らの地域社会がいかにも不当な扱いを受けているかを議論していた場に居合わせて、つぎのように吐露した。「ぼくはキリスト教徒だし、キリストを信じて

いるよ。そのどこが問題なのかわからない。正直、わかんないよ²²⁾」。これにたいして、オリシャ崇拝者は、彼がまだ真実を知らないためにそのように考えてしまうだけだと論じ、彼にアフリカ系アメリカ人の歴史や文化についての基礎知識を学ぶよう促した。

以上、まとめるならば、アフリカ系アメリカ人がアフリカの宗教・文化への関心を募らせ、結果としてオリシャ崇拝に辿りつくには、二つのきっかけがあるといつてよい。一つは、キリスト教の思想哲学による「ニグロ人種」の創造についての知識を学ぶことである。いま一つは、キリストを表象する「青い目、金髪、白い肌」に違和感をもったり、アメリカ人の「普通」の名前に潜んでいる奴隷主の名前をみずからの名前として掲げること疑問をもったりすることである²³⁾。

3-2 サンテリアからの疎外と差異化

さて、このようなキリスト教や白人性にたいする批判は、サンテリアの批判とどのように結びつくのであろうか。以下では、オリシャ崇拝がサンテリアとは異なる宗教実践として位置づけられた過程を示す。そうすることで、オリシャ崇拝とサンテリアが同じ宗教実践であると理解することが可能な一方で、一部のオリシャ崇拝者が二つの宗教実践を区別しなければならなかった理由を検討する。さらに、オリシャ崇拝者が、二つの宗教実践を区別するために、どのような境界を築こうとしたのかを考察する。

まず、オリシャ崇拝運動の萌芽期におけるオリシャ崇拝とサンテリアとの関係をみていきたい。運動の萌芽期とは、1950年代後半からニューヨークでの活動が少しずつ組織化され、1959年にオリシャ崇拝運動の創始者がキューバのマタンサスに行って司祭になるためのイニシエーションを受けるまでの期間とする。この時期、オリシャ崇拝とサンテリアとの間に境界は存在しなかった。というよりは、彼らは同じ宗教実践をおこなっていたといえるかもしれない。オリシャ崇拝運動の唱導者たちは、サンテリアやヴドゥンを実践している崇拝組織に出向いて、崇拝者（司祭）たちから崇拝様式に関する教えを請うていた。

ただし、後に説明するように、アフリカ系アメリカ人のオリシャ崇拝者は、サンテリアやヴドゥンの崇拝組織のなかで、劣等な、周縁的存在として位置づけられていた。こうしたことは、彼らが宗教的知識の面で不十分である、つまり新参者であるという理由からだけではなかった。彼らの周縁性は、人種的、民族的観点からも異なる存在として位置づけられたことに起因する。というのも、当時のサンテリア実践者の相当数は、米国で「白人」という範疇に分類される可能性を多少なりとも有する人々であった。これにたいして、大半のアフリカ系アメリカ人は「黒人」という範疇に分類される人々である。いうまでもないが、米国において「黒人」という表象には社会的、文化的に劣等なイメージがつきまとう²⁴⁾。

また、ヴドゥンの実践者は、アフリカ系アメリカ人の宗教的、文化的背景を根拠に、彼らはヴドゥンの三位一体の思想を理解できないと酷評した。ヴドゥンの実践者の多数は、ハイチの出身であり、彼らの多くも米国では「黒人」とみなされる人々である。ところがハイチ人は、人種ではなく、アフリカ系アメリカ人の民族に特有の宗教的、文化的指標を用いて、彼らが哲学的、宗教的に劣っているとみなしたのである。

このように、オリシャ崇拝運動の萌芽期には、アフリカ系アメリカ人はサンテリアやヴドゥンを実践しながらも、周縁的にしか関与することができなかった。そこで、オリシャ崇拝運動の唱導者たちは、周縁的な立場におかれていることに疑問を抱き、オリシャを能動的に崇拝できる宗教的空間を築こうとしたのである。こうした状況が、つぎにみていくように、オリシャ崇拝運動の独立期の活動へとつながっていく。

元来、サンテリアは、アフリカの神を崇拝する実践としてアフリカ系アメリカ人に「発見」された。いいかえれば、彼らアフリカ系アメリカ人はキリスト教とは異なる宗教実践をもとめるなかでサンテリアに辿りついたのである。サンテリアを実践することは、キリスト教が内包する人種観念からみずからを解放するための手段にほかならなかった。しかし、その後、アフリカ系アメリカ人は、サンテリアを異種混淆的な実践として理解し始めるとともに、サンテリア実践者の人種的、民族的、宗教的な排他主義に直面することになった。こうして、アフリカ系アメリカ人は、彼らの必要性に応じて、サンテリアを「純化」、あるいは、「アフリカ化」することで、サンテリアと一線を画する宗教実践としてサンテリアを築きなおし、オリシャ崇拝と命名しなければならなかったのである。オリシャ崇拝運動は、サンテリアやヴドゥンの崇拝組織から周縁化されたことを契機に、それらとは異なる宗教実践としてオリシャ崇拝を定義し、運動の出発点としたといえる。

それでは、オリシャ崇拝者は具体的にどのような経験をきっかけにしてオリシャ崇拝を定義する必要に迫られたのであろうか。そのような経験は大きく二つにわけられる。

一つ目は、人種にまつわる経験である。ニューヨークでサンテリアを実践する崇拝組織では、後にオリシャ崇拝運動の中核となる成員たちが、儀礼の末席に座ることさえも許されないような状況のもとでサンテリアの崇拝様式を学んでいた。しかも、彼らには黒人であるということを根拠に、サンテリアの司祭となる道が閉ざされていた。彼らはサンテリアの崇拝組織のなかで部外者という烙印を消し去ることが難しかったのである。²⁵⁾ こうした当時の状況について、オリシャ崇拝運動の萌芽期から運動に関わる崇拝者、オロミデ Olomide はつぎのように回顧する。

1950年代、60年代初期のニューヨークでは、アフリカ系アメリカ人はサンテリアに関与することさえ許されてなかった。まったく非人間的な事実だよ。キューバ人から信頼という許可をえる必要があったんだ。彼らがルクミやサンテリアを通じてアフリカの宗教を保存してきたんだから、百歩譲ってその権利があるでしょう。でも、その宗教がアフリカに由来しているならば、アフリカの血が流れるアフリカ系アメリカ人を拒否するのは、アフリカへの圧力以外の何ものでもない。

(オロミデからの聞き取り、2001年6月18日)

この語りからは、サンテリアはキューバ人の専売特許に等しかったということがわかる。アフリカ系アメリカ人はキューバ人から許可をえなければ、サンテリアの儀礼に参列することができなかった。オリシャ崇拝運動を志した人々は、アフリカの宗教とつながりがあるという理由からサンテリアに辿りついた。それはとりもなおさず、米国のキリスト教が、



写真1 サンテリアの祭壇の一部。聖母のカードがおかれている（写真右奥）。2005年8月撮影。



写真2 サンテリアにおいて、シャンゴ（雷・稲妻の神）として表象されている聖バーバラの彫像。フロリダ大学アフリカ研究所の展示より。2003年11月撮影。

奴隷制度や人種差別制度を正当化する役割を果たしたからであり、アフリカ系アメリカ人がそのようなキリスト教を信奉することにたいして懐疑の念を抱いたからであった。ところが、彼らはサンテリアを実践するコミュニティにおいても、キリスト教を実践するコミュニティとなんらかわらない人種差別に直面したのである。

しかしながら、サンテリアを黒人に抑圧的な宗教的空間として、一方のオリシャ崇拝運動をサンテリアと相対立した反白人色に染まった宗教的空間として捉えては、両者が接し、重なり合う空間で繰り広げられた交渉を矮小化してしまう。というのも、サンテリアを実践するコミュニティの周縁において、つぎのような展開がみられたからである。オリシャ崇拝運動を唱導するアデフンミたちにとって救いとなったのは、プエルトリコ出身の女性、アスンタ・セラノ²⁶⁾ Asunta Serranoであった。アスンタは「白人」であったが、米国ではじめて司祭になるためのイニシエーションを黒人に施したのである。彼女のゴッド・サンによれば、彼女だけがサンテリアの崇拝様式を快くアフリカ系アメリカ人に伝授したという²⁷⁾。それ以降、彼女はアデフンミと一緒に儀礼を執行し、アデフンミのオリシャ崇拝運動にも関与することになった。そうした背景から、オリシャを崇拝するアフリカ系アメリカ人の祭壇に、アスンタの写真がゴッド・マザー／グレート・ゴッド・マザーとして掲げられているのである（写真5）。ただし、アスンタの行為は、サンテリアのコミュニティからは歓迎されず、彼女は黒人と交流する異端児として軽蔑され、数々の嫌がらせを受けるなどして不当に扱われた。このことから、二つのコミュニティの間には半ば対立的な緊張感がみられたことがわかる。

さらに、オリシャ崇拝運動がサンテリアと異なるものとしてオリシャ崇拝を定義する必要に迫られたいま一つの理由は、聖者崇拝にまつわる経験である。アフリカ系アメリカ人の崇拝者は、サンテリアとヴドゥンにみられるカトリックの影響や白人性、とりわけカトリックの聖者崇拝の影響を受容することができなかった（写真1、写真2、写真3）。と



写真3 サンテリアの祭壇に設置されているオリシャの壺。壺にヨーロッパ系の男女が描かれている。2005年8月撮影。

いうのも、サンテリアは、彼らがキリスト教とは異なるものを探しもとめるなかで「発見」した宗教実践である。その宗教実践のなかで、キリスト教を彷彿させる聖者を崇拝する、という行為は、政治的、思想的に矛盾している。カトリックとはいうまでもなく、キリスト教の一派にほかならず、アフリカ系アメリカ人は、米国のキリスト教は奴隷制度や人種差別制度と共存共栄の関係にあると理解しているからである。

換言すれば、アフリカ系アメリカ人にとって、サンテリアにみられるカトリックの影響は、アフリカの宗教が奴隷制度の過程で強制された望まない文化変容である。つまり、ヨーロッパによって強要された文化変容を受容することは、ヨーロッパへの従属を意味する。それゆえに、アフリカ系アメリカ人が、ヨーロッパの社会的、政治的権力関係からみずからを解放するために、サンテリアを実践することは政治的に矛盾してしまうのである。

しかし、サンテリアの宗教的空間では、その崇拝様式から聖者崇拝を取り除くことは受け入れ難い行為としてみなされた。その結果、聖者崇拝をめぐる、サンテリアを実践するコミュニティに境界が生じるようになった。オリシャ崇拝運動の萌芽期から運動に携わる崇拝者はつぎのように述懐する。

ゴッド・ファーザー〔オリシャ崇拝運動の唱導者の一人〕は、キューバ人にイニシエーションされたが、アフリカに礎石をもとめた。〔我々が実践しているヨルバの〕儀礼はそこから学んだものさ。聖者〔崇拝〕の部分削ってルーツ〔ヨルバの形態〕に戻し、祖先に近づくことができるよう努力した。するとキューバ人との間に対立が生じてしまった。
(オロミデからの聞き取り、2001年6月18日)

この語りからもわかるように、オリシャ崇拝運動は、初期段階において、サンテリアが内包するカトリシズムの要素を積極的に排除しようと試みた。そこには、アフリカというルーツに戻る、つまり、アフリカの宗教とカトリックが混淆しているとされるサンテリアからカトリックを取り除くことで本来のアフリカの宗教に戻す、という彼らの思想が認め

られる。こうして、彼らはアフリカの宗教を植民地化の影響から解放するという意義を見出すことができたのである。

こうした経緯を踏まえて、アデフンミは1961年にアフリカン・ナショナル・インデペンデンス・パーティー African National Independence Party を結成し、アフリカ文化の復興とアフリカ国家の建設に向かって邁進した。そのなか、アデフンミと彼の同志はハイチ人やキューバ人としてしばしば齟齬をきたし、1964年ついに彼らと完全に決別することになったのである。

すでに述べたように、オリシャ崇拝はサンテリアがなければ米国で「誕生」し、発展することはなかった（2-2参照）。オリシャ崇拝はサンテリアを礎にして米国で普及したからである。その一方で、本節でみてきたように、アデフンミたちがサンテリアから分離していった経緯も決して無視することはできない。彼らはサンテリアから独立しなければならなかったのである。こうして、彼らの活動はサンテリアと距離を保ちながら、ヨルバやフォンで表象されるアフリカの宗教・文化を復興させるという目的に照準を合わせた。

3-3 オリシャ崇拝とサンテリアの差異

3-3-1 語られる差異

本節では、オリシャ崇拝とサンテリアがどのような観点から異なる実践であるとして提示されているのかを明らかにする。そこで、オリシャ崇拝運動の拠点であるオヨトゥンジ村の代表的な人物たちによる語り注目する。彼らは、オヨトゥンジ村の歴史や文化とは何かを規定し、それを普及させる立場にある。彼らの多くは、オヨトゥンジ村の宗教実践はヨルバランドの伝統を踏襲していると説明する。なお、こうした説明とは相容れない考えをもつ崇拝者については、第4章で触れる。

まず、アジャム Ajamu 首長のスピーチを取り上げる。アジャム首長はアデフンミと一緒に尽力してオヨトゥンジ村を設立した古参の成員であり、現在は村の年寄結社の長として村の外務・広報を担当している。アジャム首長は儀礼や祭の最後にならずスピーチの時間をもうけて、王の功績と村の歴史に触れながら、アフリカ系アメリカ人のなかでも、とりわけオリシャを崇拝するアフリカ系アメリカ人が歩むべき方向について一時間は語りつづける。

2003年8月24日、オリシャ崇拝運動の拠点であるオヨトゥンジ村でオバタラ Obatala 祭が開催された。このオバタラ祭は、オヨトゥンジ村で開催される年中行事の一つであり、人類創造の神を祀る儀礼である。アジャム首長はオバタラ祭を総括するスピーチのなかでオリシャ崇拝とサンテリアとの相違点について、オリシャ崇拝の根底にはアフリカの文化があり、それにたいして、サンテリアの根底にはカトリシズムの文化があると説明した。そのうえでアジャム首長は、オリシャ崇拝とサンテリアにはつぎのような差が生じると平易な言葉で聴衆に語りかけるように述べた。

たとえばな、イニシエーションのときをみればわかる。わしらは身に纏っているものをぜーんぶ脱ぎ捨てて真っ裸になるだろう。女だったら上〔半身〕が裸だ。でもサン

テリアはちがう。彼らは上から下まで白い服を着るのさ。白い帽子に、白い手袋。肌をみせないようにな。それで彼らは教会に行くわけだ。わしらは、近くにある川に行ってじゃぶじゃぶと流れる水で体を清めるだけさ。

(アジャム首長のスピーチ, 2003年8月24日)

このスピーチからわかるのは、オリシャ崇拝をアフリカの文化と結びつけ、一方のサンテリアをカトリシズム文化と結びつけているということである。そこでは、裸／衣服、川／教会、自然／人工、アフリカ／カトリシズムといった二項対立的な指標が強調され、その対比がオリシャ崇拝とサンテリアとの差異を説明するものとして適用されている。とりわけ、オリシャ崇拝には教会との関係が一切みられないということは、オリシャ崇拝に傾倒するアフリカ系アメリカ人にとって重要なことである。すでに3-1で述べたように、彼らアフリカ系アメリカ人にとって、教会とはキリスト教と不可分な存在であり、それゆえに、彼らが拒否感や違和感を抱く源である。

つづいて、オヨトゥンジ村の女王であるオドゥフンダ Odufunda の語りを取り上げてみよう。オドゥフンダは、オリシャ崇拝運動を興したアデフンミの妻の一人であり、アデフンミが晩年をともに過ごした妻である。

オドゥフンダは、ナイジェリアで司祭になるためのイニシエーションを受けたことがある成員からつぎのような質問を受けた。「とくに学問の世界では、いろんな人がオヨトゥンジ村に関して書いています。[村では] アフリカ系アメリカ人がヨルバの宗教を実践していると。ただ、その伝統はサンテリアの影響を大きく受けていると分析されています。でも、つまるところ、オヨトゥンジ村が年月をかけて独自の伝統を築いてきたということですよね」。

これにたいして、オドゥフンダはつぎのように興奮して答えた。

違う、違う。そんなことはしてないわ [独自の伝統を築いてはいない]。だからオヨ・トゥン・ジなのよ。オヨが再び起き上がる、とね。わたしたちはイフェとオヨでおこなわれていた伝統にしたがってやってるのよ。これらの伝統は、オバ [王、アデフンミを指す] が、えーっと、[ナイジェリアオグン州の] アベオクタに行ったときのものね [に持ち帰ったもの]。ヨルバとは、ナイジェリアの南西部ね。知ってるでしょ。その伝統をわたしたちが受け継いでいるのよ。じゃあ、サンテリアはどうやってきたの [どこに由来しているのか]。サンテリアはアフリカからきてるのよ。だからわたしたちはその起源から学んだのよ。[司祭になるための] イニシエーションをするとき、サンテリアではすべてのパーツ [複数のオリシャ] を手に入れる方法を使うでしょ。ここではそれはしない。ナイジェリア南西部のヨルバはそれをやらない。だからわたしたちもやらないの。これはもう一度言っておくけど、アフリカの宗教なの。

(オドゥフンダからの聞き取り, 2003年11月1日)

この返答でオドゥフンダが重要視しているのは、彼女たちが実践している宗教は元来ど

の地域で実践されているのかということである。彼女にとって問題なのは、現在、オヨトゥンジ村で実践されている宗教がサンテリアの影響を受けているかどうかではない。重要なのは、村の宗教がナイジェリアの Yoruba の伝統を参照し、その伝統にしたがって執り行われているということである。つまり、オドゥフンダは、Yoruba と同じようにオリシャを崇拝している、という Yoruba との同一性こそが、Yoruba 人として説明される成員のアイデンティティの根幹を成すものとして理解しているのである。

このことは、オドゥフンダが語ったエピソードからも明らかである。オドゥフンダは、カリフォルニア州でサンテリアの儀礼に参加したときの経験について語った。この儀礼は、祖先を崇拝するためのものであった。儀礼の場では、「祖先に詠え、詠え」という掛け声とともに、30人ほどの男性がドラムを奏でていた。そこで、オドゥフンダはドラム奏者の一人につきの質問をした。「シェ・オ・モ・Yoruba? (Se o mo Yoruba²⁸)」。彼女は、この文章で、「Yoruba 語がわかりますか?」と尋ねたかったという。ここで、彼らの間に誤解が生じた。なぜなら、彼女の表現は、「Yoruba 人の子孫ですか? (シェ・オモ・Yoruba? Se o mo Yoruba?)」という問いかけであると勘違いされたからである。この質問にたいして、ドラム奏者は、「いや、俺は、キューバ人だ!」と不機嫌そうに答えたという。

このエピソードを紹介することで、オドゥフンダは何を述べたかったのであろうか。彼女が伝えたかったのは、オヨトゥンジ村の成員ならば、「Yoruba 人の子孫ですか?」という問いかけにたいして、当然、肯定的に応じる、ということである。オドゥフンダにとって、Yoruba 人であることは、アフリカ人であることであり、さらに、世界中のどこにしようとも、彼らは Yoruba 人 (アフリカ人) なのである。このような自己定義は、オヨトゥンジ村の中心的な人物だけでなく、成員にも広く共有されている。このことは、彼ら成員が自身の文化的な立場に言及するときに決まって使用するフレーズからもわかる。それは、「我々は米国にいる Yoruba 人 (アフリカ人) である We are Yoruba (Africans) in America.」というフレーズである。つまり、オドゥフンダや村の成員は、みずから Yoruba 人 (アフリカ人) として位置づけることに意義を見出しているのである。そして、彼ら運動の成員に Yoruba 人といわせしめるのは、すでに触れたように、彼らが Yoruba と同様の形式でオリシャ崇拝を実践しているということである。

こうしたオリシャ崇拝の位置づけは、アジャム首長の語りからも導かれる。アジャム首長は、オリシャ崇拝運動の唱導者たちがオヨトゥンジ村を築いた理由をなかば説き伏せるような口調でつぎのように説明した。

我々の使命は、ニュー・エイジ宗教の類をもとめることではなかった。我々は骨の髄までアフリカが欲しかった。その使命をもとめた人たちが、〔集って築いたのが〕オヨトゥンジ村だ。さらに、我々だけがその使命を実行した者なのだ。オヨトゥンジ村がほかと違うのは、アフリカでなければいけないということだ。我々はイスラムの慣習や、キリスト教の慣習と合体したくない。なぜなら、必要ないからだ。すべてが揃っているならば、なぜ合体する必要があるのか。

(アジャム首長からの聞き取り、2003年11月1日)

このように、アジャム首長は、オヨトゥンジ村の実践がイスラム²⁹⁾ともキリスト教とも混雑していない純粋なものであることを力説する。アジャム首長は、オヨトゥンジ村の純粋性を、アフリカの実践だけで宗教が成り立ちうることの証左として理解している。このことは、オリシャ崇拜と、聖者崇拜などのキリスト教性を内包しているサンテリアとの差異を主張する根拠でもある。すでに述べたように、サンテリアにみられるキリスト教性や白人性こそが、オリシャ崇拜運動の初期に、アジャム首長たちの世代がサンテリアのコミュニティにたいして抵抗してきた所以である。アジャム首長の見解は、運動が、サンテリアの実践者たちの監視なしにアフリカ人としてオリシャを崇拜する宗教的空間を手に入れようとして始まり、それが成功し、今日にいたっていることを物語っている。

さらに、アジャム首長は「ニュー・エイジ宗教の類」という語句を用いて、オリシャ崇拜の伝統性ととともに、伝統を実践することにもなう責務を示唆する。彼の説明にしたがうならば、オリシャ崇拜は、その場凌ぎの、誰もが心地よさを得られる気楽なものではない。オリシャ崇拜を実践するということは、一生涯という長期的な時間と決して安くはない費用を費やして、その知識や技術を習得しなければならないという義務を負うことであるという。

ここで問題になるのは、オリシャ崇拜運動は、彼らの伝統の正統性をどこにもとめているのかということである。オヨトゥンジ村の成員はいったい何をもって、彼らの実践がヨルバの伝統にもとづいておこなわれていると主張しているのであろうか。彼らが拠り所としているのは、先に取り上げたオドゥフンダの語りからもわかるように、運動の指導者であるアデフンミの功績である。アデフンミは、当初、キューバでサンテリアの司祭からオバタラ（人類創造の神）の司祭になるためのイニシエーションを受けた。しかしそれだけではない。その後、アデフンミは、ナイジェリアを訪れてオリシャ崇拜について学習し、記録したことを米国に持ち帰り、オヨトゥンジ村を立ち上げる際の礎としたのである。次節では、オリシャ崇拜運動とサンテリアとの差異を保証する伝統の正統性という視点から、アデフンミのナイジェリア訪問について、詳しくみていきたい。

3-3-2 差異を保証するもの

1970年代初頭、萌芽期のオリシャ崇拜運動は、ヨルバランドとの関係を築くにあたり、ヨルバ人（ナイジェリア人）とどのように接触したのであろうか。1972年から73年にかけてオヨトゥンジ村が発展した時代は、アデフンミがオリシャ崇拜運動とヨルバランドとの関係を表象の次元ではなく、ある意味で具体的に築き始めた時代でもある。

1972年の秋、オヨトゥンジ村がまだサウスカロライナ州のブレイズ・アイランドにあったころ、アデフンミは西アフリカ、ガーナ共和国での舞踊公演に渡航費用などもふくめて招待されることになった。アデフンミを招待したのは、アフリカ系アメリカ人のアカン Akan 司祭であり、舞踊団の団長をしていたナナ・ヤオ・オパレ・ディニズル Nana Yao Opale Dinizulu である。アデフンミはニューヨークのハーレムを中心に活動しているときに、ディニズルと知り合った。アデフンミはガーナ公演へ同行したのち、ナイジェリアのオグン州アベオクタを目指した（地図2）。彼はキューバ人のサンテロ（サンテリア体

系の司祭)であるシヨナバ Sonagba から、「将来、託宣の司祭になるべきだ」との託宣を授かった経験があったからである。こうして彼はヨルバランドの地にはじめて足を踏み入れることになった。そして、アデフンミはアベオクタで、アフリカ系アメリカ人としてはじめて託宣の司祭であるババラオ Babalawo になるためのイニシエーションを受けたとされている。

これ以降、ニューヨークのハーレムでアデフンミとともに活動してきたほかの首長たちもヨルバランドへ渡航するようになった。アデフンミや首長たちは、オヨトゥンジ村の崇拜様式、生活様式、社会・政治体制をヨルバランドのものに少しでも近づけようと努力を惜しまなかった。その目的を果たすために、彼らはヨルバランドで、オリシャ崇拜を実践するコミュニティの創世神話、オリシャに捧げる礼賛歌(オリキ)、儀礼執行の際に詠う詠唱歌、ドラム(バタ bata・ドゥンドゥン dundun)の拍子、オリシャの舞踊などの基本的な知識や技術を習得し、司祭になるためのイニシエーションを受けた。また、彼らは日々の崇拜行為、オリシャ祭などの年中行事の儀礼を執り行う過程を記録した。さらに、彼らはオリシャごとに異なる寺院を建立し、壁の装飾、寺院の内外に配置される彫像、祭壇の構え方を記録した。

このように、アデフンミや首長たちが1970年代からヨルバランドで習得し、記録した情報を基底にして、オヨトゥンジ村の崇拜様式、生活様式、社会・政治体制を構築したのである。その後も、彼らはヨルバランドへ向かっては、そこで学んだ新たな知識と経験を村へ加えるという作業を繰り返している。

さらに、オリシャ崇拜運動の成員にとって何にも代え難いアデフンミの経験がある。1981年、アデフンミはナイジェリアのオシュン州にあるイフェ大学で開催された、第一回オリシャ伝統文化世界会議に参加した。この会議では、オヨトゥンジ村におけるヨルバの宗教・文化の発展について特集した映像が上映され、彼は参加者の注目を集めることになった。その結果、同年6月5日、アデフンミはオシュン州のイレ=イフェにあるイフェ王宮において、オオニ・オクナデ・シジュワデ・オルブシェ二世 Ooni Okunade Sijuwade Olubuse II からバアレ baale (村の長)として承認され、オオニ Ooni (所有者、王の意味)の名前が刻まれた剣を授かった。この剣は「[アデフンミが]イフェの王の名のもとで話すための象徴であり資格である」と米国のオリシャ崇拜者の間では語り継がれている [Onisegun 1994:2]。

こうして、アデフンミは非ナイジェリア人としてはじめてバアレとなった。これを機に、彼の功績はヨルバランドや米国、中米、南米地域のオリシャ崇拜者の間に知られることになったのである。

また、重要なのは、こうしたオヨトゥンジ村とヨルバランドとの接触はいまもつづけられているということである。オヨトゥンジ村は、イレ=イフェのオオニ(王)と先に述べた「オオニ・バアレ(王・村の長)」という関係をいまだ維持している。年寄結社の成員もヨルバランドの特定のオリシャ崇拜の組織との間を往来している。最近の例では、2005年6月3日から17日まで、村の年寄結社の一員であり、祖先結社の長であるアラバ Alagba 首長が、アデフンミの後継者であるアデボル Adegbolu 王子の即位儀礼を滞りな

く開催するために、ナイジェリアとベナンの両国を訪ね、即位儀礼の過程や執行方法について「学習・記録」してきたばかりである。

ただし、いうまでもないが、村の首長たちがヨルバランドで学習したからといって、村の実践がヨルバランドのそれと同一になるわけではない。この点をどう理解するかについては、首長をはじめ、村の代表的な人物の間でも意見のわかれるところである。このことを説明する事例として、アジャム首長の私的な発言がある。彼は、オヨトゥンジ村のオヤ Oya（竜巻の神）広場で一服しながら、ナイジェリアで司祭になるためのイニシエーションを受けた司祭と筆者にたいしてつぎのように指摘した。³⁰⁾

アジャム首長は、ヨルバランドには、王の妻という地位はあるかもしれないが、そもそも女王という地位がないことを指摘した。そのうえで、アジャム首長は、女王のオドゥフンダが、オリシャ崇拜についての知識が貧しいにもかかわらず、彼女がしばしばほかの首長や成員に向かって女王という権威を必要以上に誇示しようとする態度を揶揄した。いうまでもないが、オドゥフンダはナイジェリアに渡航したことはない。

このことからわかるように、アジャム首長とオドゥフンダは、「サンテリアとは異なるオヨトゥンジ村のオリシャ崇拜」と同様の語りはするものの、それによって、村とヨルバの実践が同一ということが同じ基準で主張されているわけではないのである。ナイジェリアに渡航したことがある成員ほど、オヨトゥンジ村の実践の独自性に自覚的であることはいうまでもない。その独自性とは、つぎの状況のなか生じているものである。すなわち、オリシャ崇拜運動の核となっているオリシャ崇拜は、サンテリアとも、ヨルバランドのオリシャ崇拜の宗教実践とも異なることはいうまでもない。しかしながら、オリシャ崇拜運動は、彼らの宗教実践をサンテリアではなく、オリシャという神々の故郷であるヨルバランドのオリシャ崇拜により近いものへと変化させようと試みているのである。

ただし、オリシャ崇拜運動が目指している「ヨルバ」という参照点も複数性を帯びたものである。それは、オリシャ崇拜とともに用いられる「オリシャ＝ヴドゥン」という名称からもわかる。アデフンミたちが手本としたヨルバランドは、地域的、時代的にみて複合的かつ重層的である。たとえば、オヨトゥンジ村の社会・政治体制はオヨの体系をもとにしているとされる。しかし、儀礼ではダホメーの歴代の王の象徴を縫いつけたバラソルが用いられる。また、アデフンミの出自について、父系はダホメーのアラダ・クランで、母系はヨルバのアデフンミ・クランであると説明される。ほかにも、アデフンミの葬送儀礼では彼の棺はベナンの国旗で覆われていた。こうしたことを考慮すると、オリシャ崇拜運動が参照し、定義するヨルバ自体がすでに複数的である。また、運動が主張する純粋性は、サンテリアのように混淆していないという相対的なものにすぎない。

以上、まとめるならば、現在にいたっても、オヨトゥンジ村の首長たちはヨルバランドへ渡航し、新たな宗教的知識や技術を学び、村の崇拜様式をヨルバランドのそれに近づけようと再構築しつつけている。それゆえに、オヨトゥンジ村の代表的な人物たちは、村ではヨルバの伝統にしたがって、オリシャ崇拜が実践されていると主張するのである。こうしたオヨトゥンジ村の立場にもとづいて、そのほかの成員たちは、村の実践をサンテリアとは異なるものとして学習し、再生産している。

しかしながら、ヨルバランドへの渡航は、オヨトゥンジ村の首長たちだけに限ったことではない。とりわけ、1990年代前後から、米国各地のハウスの成員たちは、ヨルバランドへ渡航したり、ナイジェリア人司祭を米国に招いたりして司祭になるためのイニシエーションを独自に受けている [小池 2007, 2010]。そして、同様の状況がサンテリアの司祭たちにも見受けられる³¹⁾。したがって、いうまでもないが、オヨトゥンジ村の成員だけが、ヨルバの伝統を受け継ぎ、ヨルバランド以外で実践していると主張する正統性があるわけではない。この事実によって、オリシャ崇拝運動はそのあり方を変化させざるをえなくなってきたのも確かである。

4 重なるオリシャ崇拝とサンテリア

4-1 重なる系譜

米国でオリシャを崇拝するという実践は、1970年にオリシャ崇拝運動の創始者（オセイジェマン・アデフンミー世）がオヨトゥンジ村の創設を宣言したと同時に誕生したわけではない。ここでは、オリシャを崇拝するという個人的な実践がサンテリアとどのように関わっているのかを示す。

米国にはキューバを出身地とする多数のサンテロ／サンテラ santero / santera（サンテリア体系の司祭）がいる。アフリカ系アメリカ人は彼らのもとでサンテリアの知識と技術を経験し、習得することとなったことはいままでのない。そのため、アフリカ系アメリカ人司祭の大半は、サンテリアの実践者に特有のスペイン語のような発音やアクセントで詠唱歌を詠い、サンテリアの様式に準じた儀礼を執り行っている。

オリシャを崇拝するという個人的な実践において、オリシャ崇拝とサンテリアが近い関係にあることをアフリカ系アメリカ人であるナタリー Natalie のゴッド・ファミリーを例にみてみよう（図1）。ナタリーは、34歳のオシュン Osun（川の神）司祭である。彼女

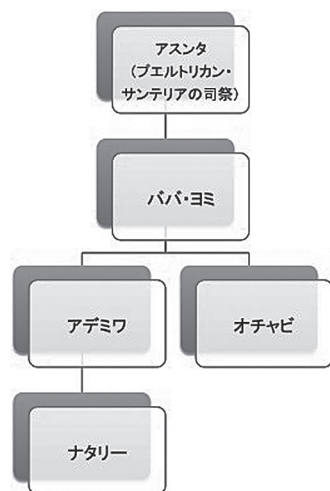


図1 サンテリアとの関係からみたナタリーのゴッド・ファミリーの系譜

には、米国とナイジェリアに合わせて三人のゴッド・ファーザーがいる。ここでは、彼女ともっとも強い絆で結ばれているゴッド・ファーザー、アデミワ Ademiwa の系譜を辿ってみる。すると、ナタリーから宗教的に二世代遡ることで、サンテリア体系の司祭であるババ・ヨミ Baba Yomi に辿りつく。つまり、ナタリーのグランド・ゴッド・ファーザー（宗教上の祖父）は、ババ・ヨミというサンテリア体系の司祭なのである。

ババ・ヨミは、先述したアスンタ・セラノというプエルトリコ出身の司祭のもとでイエマヤと呼ばれる海の神を授かった（3-2 参照）。このことを、彼は “I made Ocha to Yemaya.” と表現する。サンテリアの体系ではオリシャを授かることを、「hacer」というスペイン語の単語を用いて「hacer Ocha / Oricha / Santo」と表現する。先

のババ・ヨミの表現は、スペイン語の単語 hacer を英語の make に置き換えたもので、英語を話すサンテリアの実践者によくみられるものである³²⁾。この表現が暗示するとおり、ババ・ヨミは、今日においても、サンテリアを実践しているのであって、オリシャ崇拝を実践しているわけではないと公言する。

ここで、ナタリーのゴッド・ファーザーであるアデミワについて触れよう。アデミワは、ババ・ヨミの数少ないゴッド・チルドレンの一人

である。1976年、アデミワはニューヨークに住んでいたときに、ババ・ヨミのもとで、つまり、サンテリアの体系でオバタラと呼ばれる人類創造の神を授かった。しかしながら、数年後、アデミワは、オリシャ崇拝運動の唱導者の一人である首長と出会い、その首長との関係を深めていった。その結果、彼はオヨトゥンジ村に頻繁に出入りするようになり、村の活動にも関与するようになった。彼の息子の一人も、オヨトゥンジ村で一時期生活していた。このような過程を経てまもなく、アデミワはサンテリアではなく、ナイジェリアのオリシャ崇拝との関係をより重要なものとして考えるようになっていく。

このような考え方の変化は、アデミワが1970年代初頭にナイジェリアを訪れたときの経験と深く関わっている。当時、彼はオリシャの司祭になるための儀礼を受けることこそなかったが、ナイジェリア人の司祭と実際に日々交流することで、イファ託宣はもとより、数々の宗教的、文化的顕示を受けたのである。こうしたナイジェリアでの一連の経験は、オリシャ崇拝者としての彼の人生に影響を与えている。というのも、彼は司祭になるためのイニシエーションを受けるために、2001年と2007年の二度にわたってナイジェリアを訪れた。さらに、彼は2009年に通算で四度目となるナイジェリア渡航を計画している。また、彼は、ナイジェリア人司祭から儀礼を受けたり、ナイジェリアを訪問し、儀礼に参列したりすることの重要性と意義をゴッド・チルドレンにも説いている。それをうけて、彼のゴッド・チルドレンの一人であるナタリーは三度ナイジェリアを訪問している。

ここから、再びナタリーの話に戻ろう。ナタリーは、ゴッド・ファーザーであるアデミワからの助言を踏まえて、2005年8月にナイジェリア人司祭のもとでオシュンの司祭となった。つまり、彼女はナイジェリア人司祭のゴッド・チャイルドとなったのである(図2)。その後まもなくして、彼女はみずからのハウスを設立し、ナイジェリアで儀礼を受けた経験をもつオリシャの司祭として活動を始めた。彼女が司祭として活動することは、ナイジェリア人司祭によって提示されたイタン itan にしたがったことである。イタンとは、イファの託宣から導かれる個人の定められた道程のことである。彼女は、イタンにしたがった活動の一環として、インターネットのサイト上でオリシャの司祭としてみずからを紹介し、託宣や儀礼執行の顧客を募っている。そのサイトでは、彼女はオリシャ崇拝だけではなく、レイキ(霊気 reiki)にも熟知していると、自身の豊穡なスピリチュアリティについて喧伝している。ナタリーの司祭としての活動は、オリシャ崇拝やレイキだけ

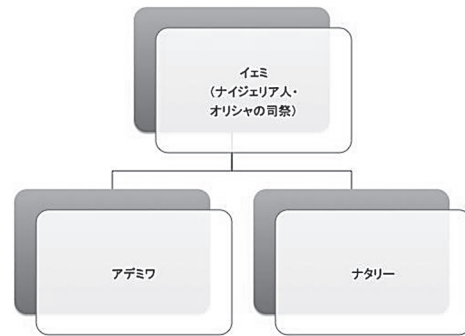


図2 ナイジェリアのオリシャ崇拝との関係からみたナタリーのゴッド・ファミリーの系譜

ではなく、そのほかのスピリチュアルな行為、たとえば、一種のタロット・カードを用いた占いも取り込んでおこなわれている。

このように、ナタリーの宗教的空間では、複数の宗教実践が併存し、オリシャ崇拝以外のスピリチュアルな実践に寛容であるかのように見える。³³⁾ところが、彼女はサンテリアに関しては否定的な感情を有している。彼女が実践しているのはオリシャ崇拝であって、サンテリアであることは避けたいのである。なぜなら、彼女はサンテリアをつぎのような実践として位置づけているからである。サンテリアとは、ナイジェリアに実際に渡航して、真正な儀礼を経験することでえられる知識や技術を習得することができない社会階層の人々の実践、あるいは、オリシャ崇拝とサンテリアとの差異を理解する知性、能力をもち合わせていない人々の実践である、³⁴⁾と。いいかえれば、彼女にとって、サンテリアとは、経済的、知的に貧しい人の実践と結びついているのである。そのため、彼女はサンテリアから学ぶものはとくにないと考えている。

だからこそ、先に取り上げた彼女のインターネットのサイトでは、サンテリアとの関連性については触れられておらず、サンテリアを彷彿させる用語も使用されていない。つまり、ナタリーはプエルトリコ出身の司祭を頂点にするゴッド・ファミリーの一員ではなく、ナイジェリア人の司祭を起点とするゴッド・ファミリーの一員として自己を位置づけたいのである（図1、図2）。

その一方で、ナタリーは司祭となってもないため、供儀の執行が必要な際には、ゴッド・ファーザーであるアデミワと連絡をとり、供儀の手順について確認したり、執行を依頼したりしている。このことは、ナタリーのオリシャ崇拝の実践もサンテリアの影響を受けているということを示唆している。というのも、ナタリーが「オリシャ崇拝」の手本として依拠するアデミワの実践は、サンテリアなしには存在しえないからである。次節で詳しくみていくように、アデミワがナイジェリアのオリシャ崇拝にどれだけ関心を寄せていたとしても、彼の実践にはサンテリアの要素が認められる。なぜなら、繰り返しになるが、アデミワのゴッド・ファーザーであるババ・ヨミはサンテリア体系の司祭であるからである。このように、オリシャを崇拝する個人のゴッド・ファミリーの系譜を遡ると、サンテリア体系の司祭にかならず辿りつくのである。いいかえれば、オリシャ崇拝の系譜とサンテリアの系譜の一部は重なり合っているのである。

4-2 オリシャ崇拝とサンテリアの共存

それでは、オリシャを崇拝する個人の実践のなかで、オリシャ崇拝とサンテリアはどのように交錯しているのであろうか。以下では、アデミワと彼のゴッド・シスターであるオチャビ Ochabi についてみてみよう。彼らは二人ともババ・ヨミのゴッド・チルドレンである（図1）。

アデミワは、オチャビというアフリカ系アメリカ人の女性から王座 throne を受け継いだ。王座とは、サンテリアの体系で、司祭になるためのイニシエーションを済ませる際に使用する腰掛けのことである。その王座を受け継ぐとは、それまでに王座に座っていたオチャビと、それを受け継いだアデミワが系譜上においてもっとも近いゴッド・シスター



写真4 祖先崇拝の祭壇。ナイジェリアに渡航する前。
2001年5月撮影。



写真5 祖先崇拝の祭壇。ナイジェリア渡航後。
アスンタ・セラーノの写真が掲げられている
(中央奥)。2009年10月撮影。

とゴッド・ブラザー（宗教的姉弟）の関係にあることを示唆している³⁵⁾。ところが、オチャビは、アデミワと異なり、オリシャ崇拝運動に従事したことはなく、一貫してサンテリアを実践してきた³⁶⁾。

同じゴッド・ファミリーの成員でありながらも、サンテリアを実践していると説くババ・ヨミやオチャビと、オリシャ崇拝を実践していると説くアデミワにはどのような違いがみられるのだろうか。当然のことながら、両者の崇拝方法にみられる差異をサンテリアとオリシャ崇拝との固定的な差異として示すことはできない。ただ、彼らの実践において、なぜそのような違いがみられるのかについては知ることができよう。以下では、オリシャの祭壇にみられる差異を取り上げる。

まず、先にも述べたように、アデミワはナイジェリアとの関係を重視する立場をとっている。アデミワによれば、彼の祭壇は、基本的にはナイジェリアで目にするようなものであることが望ましい。発言のとおり、彼は2001年と2007年にナイジェリアを訪れているが、その前後で彼が設置する祭壇の様相も変化してきている。ここでは、2001年のナイジェリア訪問をきっかけにした変化について、具体的に例をあげてみていきたい。

アデミワは、家の一室をオリシャ崇拝のための部屋として使用している。2001年8月に、彼はオシュン州オショボでオバタラの司祭になるためのイニシエーションを受けた。彼はナイジェリアから帰国すると、エグンゲン崇拝（祖先崇拝）のための祭壇から、円状に配置された水入りのコップを取り除いた。彼は、このコップの配置の仕方がサンテリアのやり方だと気がついたからだとその理由を説明する。その後、彼は、それまでの方法によって代わって、水の入ったコップを一個置くことにしている（写真4、写真5）。

同様に、オリシャの祭壇に捧げられるロウソクやカードなどの小道具にも注意が払われている。サンテリアの祭壇には、キリストや聖者の姿をしたオリシャが描かれた小道具がみられることがよくある（写真1、写真2、写真3、図3）。こうした宗教的小道具に認められる視覚的なキリスト教性、白人性にたいして、アデミワはナイジェリアに行く前からすでに批判的であったが、帰国後、その考えを改めて確信した。彼がそのように考える理由はおもに二つある。一つは、アフリカの文化に精通しない人々に、ナイジェリアのオリシャ崇拝にはキリストや聖者が不可欠であるという誤った印象を与えることを避けたい



図3 「七つのアフリカの力」のカード。2003年8月、フロリダ州マイアミーデイド郡のボタニカ（サンテリアの宗教用具店）で筆者購入。

ということである。いま一つは、自身と異なる容貌の像を祈ることを否定はしないが、やはり不自然だという感情が根底にあるということである。

アデミワのナイジェリア渡航前後においてみられたそのほかの変化は、オリシャを祀る祭壇の配置のされ方である。従来は、一つの棚に数種類のオリシャがまとめて祀られていた。もう少し詳しく述べるならば、一つの棚の各段に、それぞれ異なるオリシャの壺とオリシャを象徴する彫像や小道具などが置かれていた。このオリシャを祀る祭壇の設置方法は、彼のゴッド・ファーザーのババ・ヨミやゴッド・シスターのオチャビと同じである。

ところが、アデミワはナイジェリアから帰国すると、オリシャの部屋に、複数のテーブルを配置し、オリシャごとに異なる色、模様の布をかけ、その上にオリシャの壺や彫像を並べるようになった。例外ももちろんある。たとえば、海底を司るオロクン Olokun と称されるオリシャの壺は、イエモジャの祭壇の袂に置かれていることなどである。

まとめるならば、ナイジェリアに渡航する前のアデミワの祭壇は、相対的にみて、複数のオリシャを統合的、総合的に祀っていた。それにたいして、ナイジェリアから帰国した後の彼の祭壇は、複数のオリシャをそれぞれ個別に祀っている。この変化はつぎのことと関係がある。すなわち、サンテリアの体系では、司祭になる際に、崇拝者の頭に宿るとされるオリシャ以外に、複数のオリシャを授かるということである。

アデミワは、1976年に、サンテリアの体系でオバタラの司祭となるためのイニシエーションを受けた。このときに、彼はフンドメントス fundamentos としてほかの七柱のオリシャを授かった³⁷⁾。この七柱のオリシャは、サンテリアの体系で「七つのアフリカの力 Seven African Powers」として崇拝されているものである³⁸⁾（図3）。そのため、アデミワはオバタラの司祭として活動していた際に、オヨトゥンジ村でオヤの司祭しか参列できないとされていた供儀にも、「オヤを授かっているから」と飛び込んで行ったことがある。

他方、ナイジェリアでは、七柱のオリシャを一度に授かることはまずない³⁹⁾といっよい。アデミワによれば、ナイジェリアでは、通常、一柱あるいは二柱のオリシャを授かるにとどまることが多い。これは、ナイジェリアの各地域には、原則として、それぞれの土地に歴史的に根づいたオリシャが祀られ、地縁をもとにした宗教的コミュニティが形成されているからである。また、ナイジェリアでは、オリシャの司祭は、基本的には、みずからの頭に宿るオリシャのみしかほかの崇拝者に授けることができないからである。

ただし、サンテリアとオリシャ崇拝の実践の間に固定的な境界線をひくことができないことはいうまでもない。たとえば、アデミワは、元来、サンテリアの体系でオバタラの司祭となったが、2001年8月にナイジェリアで再度オバタラを授かった。その後の2005年8月、彼は米国でナイジェリア人の司祭からイファを授かり、託宣の司祭であるババラオとなった。さらに、2007年8月、彼は再びナイジェリアを訪れ、雷と稲妻の神であるシャン

ゴを授かった。

ここで、アデミワが説明する「ナイジェリアの崇拝方法」にのっとれば、彼はナイジェリアで授かりなおしたオバタラと、その後授かったイファ、シャンゴの三柱のオリシャを崇拝対象の中心として据えるべきなのかもしれない。ところが、彼のオリシャの部屋には、オバタラ、イファ、シャンゴをはじめ、オグン、イエモジャ、オシュン、オヤ、オロクンの祭壇も併せて設置されている。

これらのオリシャの祭壇はただ設置されているだけではない。祭壇が設置されているオリシャのすべては、今日においてもアデミワの崇拝対象にほかならないのである。アデミワは、彼がサンテリアの体系でオバタラの司祭となるための儀礼を受けた「オリシャの日」を現在も祝っている。このオリシャの日には、何よりもまず、オバタラの好物であるカタツムリのすりつぶしたものをオバタラに供物として捧げる。さらに、彼は部屋に祀ってあるすべてのオリシャにたいして、酒類、果物、菓子などの供物を捧げて感謝の意を表す。

アデミワは、サンテリアの体系とヨルバランドの体系についてつぎのように述べる。「サンテリアやオヨトゥンジ村は産みの親。ヨルバランドは育ての親。自分にとっては両方とも大切なもの。どちらがかけてもいまの自分はないから⁴⁰⁾」。その証拠に、アデミワは2009年に就いた仕事の進捗状況をサンテリア体系の司祭であり、彼の人生はじめてのゴッド・ファーザーであるババ・ヨミに報告している。そのうえ、アデミワは、新天地での仕事の問題なく進むように、ババ・ヨミを迎えて盛大な供犠を執り行うことを計画している。

このように、オリシャ崇拝を実践しているのであって、サンテリアを実践しているわけではないと主張する崇拝者であっても、その崇拝方法からサンテリアの要素を一掃することはまずできない。それは、彼らがサンテリアの体系を通じてオリシャを崇めることを学び、サンテリア体系の司祭やゴッド・ファミリーと強い絆で結びついているからである。

4-3 サンテリアの実践者からみたオリシャ崇拝運動

ここまでは、オリシャ崇拝を実践する人々からみたサンテリアについて述べてきた。それでは、サンテリアの実践者はオリシャ崇拝運動をどのように捉えているのであろうか。

ここでは、ババ・ヨミの見解に注目する。上述したように、ババ・ヨミは、アスタ・セラーノをゴッド・マザーにもつ、サンテリアの司祭である。彼は、1966、67年ごろにサンテリアを実践するコミュニティに出入りし始めた。それから、5年後の1971年に、海を司る神、イエマヤを授かった。彼には、13人のゴッド・チルドレンがいる。彼が40年以上もの司祭としての経歴を有していることを考慮すると、この数は少ないといえるかもしれない。これはひとえに、彼の頑なな方針による。その方針とは、「オチャ〔オリシャのこと〕を金もうけのために使わない⁴¹⁾」というものである。彼は崇拝者を司祭にするためにおこなうイニシエーションで数万ドルを稼ごうとする気もなければ、そうして荒稼ぎをしている司祭たちのことも快く思っていない。ババ・ヨミのこのような態度は、彼とメリンデインロゲン託宣⁴²⁾の顧客との関係からも明らかである。彼は、新しい顧客を積極的にとることはしない。彼の顧客が紹介した場合にのみ、彼は新しい顧客のために託宣をおこなう。

こうしたババ・ヨミの司祭としての在り方は、オリシャ崇拜運動にたいする間接的な批判として理解できる。ババ・ヨミが問題視しているのは、運動の以下の点である。オリシャ崇拜運動の拠点であるオヨトゥンジ村では、村に特有の社会・政治体制、組織、規律のもとで成員が生活することで、米国とは異なる社会環境や生活が成員に保証されることになっていた。ところが、1980年代半ば以降、オヨトゥンジ村に特有の社会・政治体制、組織、規律をめぐる問題が生じたことで、村は存続の危機に晒された。とりわけ、オヨトゥンジ村の内部で生じた問題、すなわち、王家の権威、不透明な財政管理、権力闘争、ジェンダー、個人主義は、オリシャ崇拜運動を衰退させた要因としてあげることができる⁴³⁾。

オリシャ崇拜運動がこの種の問題を孕んでいたことについて、ババ・ヨミはつぎのような見解をもっている。オリシャ崇拜運動にみられる混乱は、人間の性、つまりは嫉妬と欲望のためである。彼にしたがえば、嫉妬と欲望は人間の性であるからして、消し去ることはできないが、抑えることはできる。個人のレベルで、高尚になり、嫉妬や欲望を抑え、互いに同情の念をもつことが結果として、集団の嫉妬と欲望を統制することにつながるという。ババ・ヨミの考えでは、オリシャ崇拜運動には、政治的行為を好む人たちが多く集まっている。だからこそ、唱導者やそのほかの中心的な成員が、地位、名誉、権威、経済力、発言力をもとめてしばしば権力闘争に発展するのだと説明する。こうした理由から、ババ・ヨミは、オリシャ崇拜運動に関わったことはなく、関わりたいと考えたことすらないと断言する。

こうしたオリシャ崇拜運動の混乱に関するババ・ヨミの姿勢は徹底されている。彼はオリシャ崇拜運動との距離を保つために、上述した見解を示すことさえも控え気味であった。なぜなら、彼は運動の成員として活動したことはなく、オヨトゥンジ村を訪れたこともないために、批判する資格がないと考えているからである。ここには、オヨトゥンジ村をひとたび批判すると、逆に彼らから批判される対象になってしまいかねないという懸念が認められる。いいかえれば、オヨトゥンジ村について何らかのことを言及することで、権力闘争に巻き込まれてしまう事態を避けようとしているのである。ババ・ヨミは、そうした醜い人間関係とは関わりたくないからこそ、運動と無関係のままであることを貫いているのである。つまり、ババ・ヨミにとって、オリシャ崇拜とは、サンテリアとの差異を声高に叫ぶことで、個人的な欲望や上昇志向を満たそうとする運動、あるいは端的に、オヨトゥンジ村の政治と権力をめぐる混乱を意味するものであるといっても過言ではない。

しかしながら、ババ・ヨミは、オリシャを崇拜する人間を一概に否定しているわけではない。たとえば、ババ・ヨミは、ゴッド・サンの一で司祭となったアデミワの功績を褒め称えている。その評価は、アデミワがババ・ヨミから教授されたとおりにオチャを崇拜することから離れ、オチャをオリシャと呼び、崇拜し、ナイジェリア人の司祭たちと関係を築くようになってからも変わらない。それどころか、ババ・ヨミは、アデミワがヨルバランドとの関係を重視しながら彼自身の旅をつづけていることを誇りに思っている。

このように、サンテリアの実践者がオリシャ崇拜運動を批判的に捉えていることがあるとしても、それはかならずしもオリシャを崇拜する個人にたいする批判となるわけではない。もちろん、こうしたオリシャ崇拜者とサンテリアの実践者との関係は、お互いに相手

をゴッド・ペアレントとゴッド・チャイルドという立場にあるものとして尊敬し、オリシャとの関与の仕方について相手の選択を尊重しているからこそ成り立っているものである。だからこそ、アデミワは、ババ・ヨミの祭壇にみられる白人性を批判するようなことはない（写真3）。その一方で、ババ・ヨミも、アデミワが彼以外のゴッド・ファーザーをもつこと、すなわち、ナイジェリア人の司祭のもとで儀礼を受けていることを咎めたりしないのである。

5 おわりに

本稿では、米国のオリシャ崇拝運動をコンタクト・ゾーンとして捉えなおし、そこで二つの宗教実践がどのように重なり合っているのか、あるいは、距離を保っているのかについて、オリシャを崇拝する集団や個人の実践を通して考察することを試みた。そのうえで、オリシャ崇拝運動の空間でどのような文化が争点となっているのか、また、オリシャ崇拝運動が誰にたいして、どのような文化的差異を創りだそうとしているのかを検討した。

本稿からは、つぎのことが示された。オリシャ崇拝運動は、集団としての実践が強調される場面では、サンテリアとの差異が際立つように語られる。ただし、3-3で取り上げたオヨトゥンジ村の著名な首長のように、たとえ指導的な立場にあるような成員であっても、私的な語りでは、運動とサンテリアとの差異を、アフリカ性とカトリシズム性、あるいは、純粋性と混濁性との差異に還元することはできないということを認めている。

一方、オリシャ崇拝運動ではなく、一個人としてオリシャを崇拝している文脈では、サンテリアとの関係はより密接なものになる。というのも、オリシャを崇拝する個人がゴッド・ファミリーの系譜を遡れば、サンテリアの実践者にすぐさま辿りつくからである。このことからわかるのは、オリシャ崇拝を実践していると主張する場合でも、崇拝実践の礎となっているのはサンテリアの崇拝方法であるということである。そのため、オリシャ崇拝の実践者は、たとえナイジェリアにおけるオリシャ崇拝の実践方法について関心を寄せ、ナイジェリアで司祭になるためのイニシエーションを受けることで、ナイジェリアのオリシャ崇拝の知識・技術を学び、習得していたとしても、崇拝実践からサンテリアの要素を取り除くことはきわめて難しい。いいかえれば、オリシャを崇拝する個人の実践には、サンテリアの要素、あるいは、サンテリアらしいと称されるような実践が認められるのである。

以上、本稿では、互いに異なる文化が接触する領域をコンタクト・ゾーンとして捉えるのではなく、同じ文化（伝統）に属する宗教実践が差異化を図り、分離する過程で生じる領域、すなわちオリシャ崇拝運動をコンタクト・ゾーンのの一つとして分析した。換言すれば、Pratt は、ヨーロッパとアフリカの第一次接触、つまり、植民地主義や奴隷制度にもとづくコンタクト・ゾーンでの現象を検討した [Pratt 2008 (1992)]。一方、本稿は、第一次接触の結果生じた文化において、地理的にも歴史的にも分離していない人々が接触する領域を考察することを試みた。そこでは、ヨーロッパとアフリカの第一次接触で生じた混濁宗教サンテリアが、その宗教実践の起源とされるアフリカ（ナイジェリア・ベナン）

と接触することで、オリシャ崇拝運動という新たな文化が生成されている。本稿からは、オリシャ崇拝運動は、サンテリアから完全に分離しているわけではなく、アフリカとの距離間を伸縮させることで、オリシャ崇拝運動とサンテリアという二つの文化的実践の間を揺れ動きながら展開されていることがわかった。

まとめるならば、Prattが想定したコンタクト・ゾーンでは、文化が混淆化、多元化する動きに重点がおかれていた [Pratt 2008 (1992)]。それにたいして、本稿で取り上げたコンタクト・ゾーンでは、文化が混淆化、多元化する動きだけではなく、文化が起源性、原型性、純粋性、伝統性を志向する動きが表象上、実践上で認められる。このように、現代社会のコンタクト・ゾーンでは、第一次接触によって生じた混淆文化が、原点に回帰するために、再びその起源とされる文化と接触、交渉し、文化を純粋化、単一化させることがわかった。ただし、この文化の純粋化、単一化は、表象上で強調されており、実践上は混淆文化と起源の文化とのさらなる混淆化、多元化の過程とともに生じている現象である。

注

- 1) オリシャ崇拝は、2-2で説明するように、西アフリカ、ヨルバランドを起源とする宗教である。ただし、本稿では、米国で実践されているオリシャ崇拝のことを、文脈から明らかな場合、冗長になることを避けるためにオリシャ崇拝と記す。
- 2) 本稿では、つぎの問題意識を踏まえて、アフリカ系アメリカ人という呼称だけではなく、「人種(生物学的決定論)」という概念を前提として成立している「黒人」という呼称を併用する。すなわち、人種や民族の分類基準は、社会の支配層とそれに抗う集団によって社会政治学的に構築されるものである [Omi & Winant 1986; 渡辺 2003; 本橋 2005]。米国社会では、今日、「アフリカ系アメリカ人」と範疇化される民族集団は、歴史的に様々な呼称で呼ばれてきた。それらを時代の流れにそって順にあげると、ニガー nigger、ニグロ negro (小文字)、ニグロ Negro (大文字)、ブラック black、アフロ・アメリカ人 Afro-American / ブラック・アメリカン Black American、アフリカ系アメリカ人 African American となる。そのほかにも、ニッガ Nigga というような蔑称もある。彼らアフリカ系アメリカ人は、その歴史のなかで、先に列挙した呼称を他者から名づけられ、また、みずから名乗ってきた。つまり、これらの呼称は、アフリカ系アメリカ人がそれぞれの時代に強制されていたとともに、自発的に創りだそうとした歴史的な社会空間の双方を物語っている。そこで、本稿では、18世紀頃から20世紀半ばにかけての人種隔離政策のもとで、アフリカ系アメリカ人とヨーロッパ系アメリカ人として現代では分類される人々が二分化されていた歴史的な文脈を前提とする場合に、「黒人」という呼称、またそれに対応するものとして、「白人」という呼称や「人種」という用語を用いる。
- 3) ここでいう「文化」とは、すなわち「文化を与える」あるいは「文化がない」というような用法は、黒人分離主義(オリシャ崇拝運動)の用法にしたがったものである。黒人分離主義の思想哲学については、たとえば Kee [2006] を参照。
- 4) 奴隷文化の地域差は、奴隷集団の民族構成や入植先の労働形態と関わりがあるとされる [Holloway 1990; バーリン 2007]。
- 5) 本稿は、米国のフロリダ州、サウスカロライナ州、ニューヨークを中心に、2001年から2009年にかけておこなった文化人類学的調査にもとづいている(地図1)。調査方法は参与観察、聞き取り、レコーダ・写真・ビデオによる記録である。調査言語は英語である。本稿で言及する年齢や経歴等はとくにことわりがないかぎり、調査時のものである。
- 6) 社会運動の成立過程、オヨトゥンジ村の社会・政治体制と生活実践、村の衰退理由および聖地化については、拙稿 [小池 2003, 2008; Koike in press] を参照されたい。アデフンミのライフ・ヒストリーと、1970年代のオヨトゥンジ村での生活については Hunt [1979] が詳細に記述し

ている。

- 7) イレ=イフェ地方は、現在のナイジェリア、オシユン州のイフェ市をその一部とする地域である。
- 8) アフリカの宗教には、ユダヤ教、キリスト教、イスラームとは異なり、唯一の創始者や歴史的な中心人物が存在しないという議論があるが [ルギラ 2004 (1999)], こうした議論はヨルバの宗教には適応することはできない。もとより、アフリカ宗教、という範疇そのものに問題があると指摘できよう。
- 9) キューバでは、ヨルバやダホメー出身の奴隷たちが、ヨルバ語で「オルコ・ミ oluko mi (わたしの友人よ)」と呼びかけ合っていたことから、彼らは「ルクミ」と呼ばれるようになったといわれている [Brandon 1993; Mason 2002]。
- 10) Clark [2000] は、サンテリアにみられる宗教儀礼をその起源とされるヨルバランドの儀礼と比較して、その文化の変容過程を論じている。そこでは、ヨルバランドでは一人の司祭が一柱のオリシャを授かったが、大西洋奴隷貿易の過程で文化を継承する担い手が減少し、結果として、一人の司祭が複数のオリシャを授かり、後世に伝える役割を果たすようになったと議論されている。
- 11) こうした文化変容は、カトリックとヨルバの宗教のシンクレティズムとしても記述されている [Brandon 1993; Mason 2002; Neimark 2002]。しかしながら、その一方で、サンテリアのようなアフリカ系の宗教をアフリカの宗教とカトリックの融合宗教として解釈することに異論を唱える議論もある [Murphy 1988; 古谷 2003]。たとえば、Murphy は、プロテスタントとは大きく異なるカトリックの諸特徴が、アフリカの伝統をサンテリアという形式で維持するのに重要な役割を果たしたと指摘し、そのカトリックの諸特徴として、改宗概念、聖者崇拝とその様式をあげている。そのうえで、カトリック教会が、奴隷や解放奴隷を効率的に改宗させるための互助集団 (カビルドス) を編成する際に、アフリカ人を地理的屬性にしたがって分類し、配置したために、アフリカ人がそれぞれの地域の伝統宗教や文化を維持できたと論じる [Murphy 1988]。
- 12) この名称からもわかるように、本稿で扱うオリシャ崇拝にはヴドゥンを起源とする実践もふくまれている。ただし本稿は、オリシャ崇拝とサンテリアとの関係を中心に論じる。
- 13) 本稿でのエグングンの訳し方について説明しておきたい。エグングンというヨルバ語は匿名化した集合的な祖先を指す。これにたいして、個別の祖先を指すのはエグンである。ただしオリシャ崇拝者の間では、集合的な祖先と個別の祖先との使い分けはあいまいで、しばしばエグングンという単語が用いられる。このことを踏まえて、本論文はエグングンを集合的な祖先という意味で用いるが、個別の具体的な祖先を意味する場合もある。
- 14) サンテリアの体系では、make Ocha と表現されることが多い [Murphy 1988; Mason 2002]。詳しくは、4-1 で述べる。
- 15) サンテリアの崇拝実践では、ゲレーロス Guerreros と呼ばれる。
- 16) 米国の主流社会からアフリカ系アメリカ人が排除されていることはすでに十分に議論されてきたことである [ハッカー 1994; Segal 1995; 大河内 1998; Epps 2002; Hare 2002]。ただし、今日においても、主流社会からの排除という状況にあまり変化はないようである。たとえば、2001年9月11日の事件を機に、生体認証が可能なパスポートが世界的に導入されるようになった。これに準じて用意された米国のパスポートの査証頁には、メイフラワー号、ラッシュモア山 Mount Rushmore National Memorial (ジョージ・ワシントン、トーマス・ジェファーソン、セオドア・ルーズベルト、エイブラハム・リンカーンの彫像)、カウボーイなどの挿絵が印刷されている。そこには、アフリカ系アメリカ人に関連すると考えられる挿絵はない。
- 17) このような「人種」概念の起源についてはラヴジョイ [1975] やアンチオーブ [2001] が詳しい。アンチオーブは、大西洋奴隷貿易と奴隷制のもとでアフリカ人が「脱文化化」される過程、つまり動物化、家畜化されることで黒人 (ニグロ) として構築しなおされたことを、ヨーロッパ人が白人として再構築された過程とともに分析している。こうした人種概念が米国で普遍化され、再生産されていく過程については Jones [1997] が詳しい。
- 18) スワヒリ語はタンザニア共和国やケニア共和国をはじめとする東アフリカのリンガフランカ

- (地域共通語)であり、タンザニアの公用語 (official language) である。
- 19) ファースト・ネームは Kamili, ミドル・ネームは Sefu, ラスト・ネームが Haki である。運転免許証に記載されている氏名も変更されている。
 - 20) カミリ Kamili は完璧, セフ Sefu は安全, ハキ Haki は権利を意味する。彼の姓名が、「完璧に安全な権利」を意味するには文法的に語順が誤っているとして、「スワヒリ語」ではなく、「スワヒリ語風」であるとして記載すべきだとの指摘を受けたことがある。ただし、本稿は、いうまでもなく、言語学的な用法を論じているのではなく、インフォーマントが彼の姓名をどのように定義、解釈しているのかを重視して議論しており、その立場からスワヒリ語と記載する。
 - 21) クウンバ Kuumba とは、スワヒリ語で創造を意味する。クウンバは、クワンザーア Kwanzaa が推進する七つの教義のうちの一つである。クワンザーアは、マウラナ・カレンガ Maulana Karenga が考案したアフリカ系アメリカ人の文化運動 (文化概念) の一つで、アフリカ系アメリカ人のコミュニティの構築、改善を目指している。
 - 22) マイケルからの聞き取り, 2009年10月11日。
 - 23) こうしたきっかけは、オリシャ崇拝者と白人やキリスト教徒との個人的な関係を否定するものではない。また、オリシャ崇拝運動の反白人・反キリスト教主義が変容していることについては拙稿 [小池 2008, 2010] を参照されたい。
 - 24) こうした議論の背景については、ハッチンソン [1998], 川島編 [2005], 阿部 [2006], ローディガー [2006] を参照。サンテリアの実践者が「黒人」との距離を保とうとすることは、自身の人種を「白色化」する試みであることはいままでもない。
 - 25) こうした状況は、アデフンミがキューバで司祭になるためのイニシエーションを受けてオバタラ Obatala (人類創造の神) の司祭となった後も変わることはなかった。さらに、このようなサンテリア・コミュニティからの差別は、1990年代に入ってもみられた。
 - 26) 本名は、アセンシオン・ロドリゲス・セラノ Ascencion Rodriguez Serrano であるが、ゴッド・ファミリーや友人たちからは、「アスタ」あるいは「スタ Sunta」と呼ばれていた。
 - 27) ババ・ヨミ Baba Yomi からの聞き取り, 2005年6月17日。ババ・ヨミはアスタ・セラノのゴッド・サンである (第4章で後述)。
 - 28) このヨルバ語は、文法的には誤りではないかもしれない。ただし、彼女の意図する質問に対応する表現としては、つぎのものが適切であろう。「シェ・オ・ボ・エデ・ヨルバ? (Se o gbo ede Yoruba?)」。これは、「ヨルバ語を理解しますか」という意味で、字義的には「ヨルバ語を聞きますか」である。
 - 29) 本稿では、「イスラーム」ではなく、「イスラム」という表記を用いる。これは、オリシャ崇拝運動が言及するイスラムには、ネイション・オブ・イスラム Nation of Islam という組織が想定されており、その日本語表記の慣例にしたがうものである。オリシャ崇拝運動の成員の多くは、運動に従事する以前に、ネイション・オブ・イスラムに参加していた経験がある。
 - 30) アジャム首長からの聞き取り, 2003年11月1日。
 - 31) こうしたヨルバランドとの交流は、様々なヨルバ系の宗教 (サンテリア, カンドンブレ Candomble, ヴドゥン) においてみられる [Hagerdorn 2001]。たとえば、ナイジェリアにあるイフォン・オロル・キングダム Ifon Orolu Kingdom という宗教的コミュニティには、オリシャ崇拝運動に関わった成員が訪問し、儀礼などを受けている。このコミュニティが発行する書物には、ブラジルでヨルバ系の宗教を実践する司祭を迎え入れたことが記されている [Orisatoyinbo 2000]。ヨルバ系の宗教を実践する人々がヨルバランドを目指す理由は、かならずしもオリシャの故郷であるという理由からだけではないかもしれない。しかし、故郷という語が想起させる、起源、原型、帰郷、純化、真正性、正統性などのキーワードがヨルバランドを訪問する理由の一つであることはいままでもない。また、ヨルバランド (アフリカ) にたいする意識は、崇拝者の居住する地域 (国家) や、人種的、民族的背景によっても異なることが想定される。ヨルバランド (アフリカ) にたいする意識に関して、オリシャ崇拝運動の成員とその他のヨルバ系宗教を実践する人々との間に、どのような類似や差異がみられるのかについては、稿を改めて検討したい。なお、ほかのアフリカ

系の宗教においても、ホームとディアスポラとの交流がみられる。たとえば、ガーナのアカン系宗教の事例については石井 [2007] を参照。

- 32) 一方、オリシャ崇拝者は、サンテリアの体系（スペイン語の表現）とは異なる用法を用い、オリシャを授かることを「receive Orisa」と表現することが多い。たとえば、オリシャ崇拝を実践しているというアデミワは、つぎのように説明する。「オリシャは〔司祭になるためのイニシエーションを受ける〕崇拝者自身がつくる make ものではない。オリシャはアシェ ase（聖なる力）を備える司祭から授かるもの。だから、サンテリア（スペイン語）の表現に引きずられた言い方は不適切だと思う」（アデミワからの聞き取り，2003年8月24日）。
- 33) ナタリーのゴッド・ファーザーであるアデミワは、ナイジェリアのオリシャ崇拝との関係を重視している。そのため、アデミワは、ナタリーの司祭としての活動に、オリシャ崇拝以外のスピリチュアルな実践がみられることを快く思っていないが、彼女の自主性を尊重して、そのことを直接伝えることはしていない。
- 34) オリシャを崇拝していると主張する崇拝者が、サンテリアにたいしてこのような見解や印象を抱くことについて、オリシャ崇拝のコミュニティにおける宗教的権威の生成と社会経済的地位という視点から検討したことがある [小池 2007]。
- 35) 英語では、つぎの表現が用いられる。“Ademiwa elevated Ochabi from the throne.”
- 36) 彼女の息子は、サンテリアの体系でオバタラの司祭となるためのイニシエーションを受けた。彼女の娘は、託宣でオヤを宿していることが判明しているが、実際にオヤを授かるかどうか決めかねている。
- 37) フンドメントスとして授かる七柱のオリシャは、サンテリアと関わり始めた際に授かるエレケ（ビーズのネックレス）や、その後には守護神として授かるウォリアーズとは異なるものである。ウォリアーズとは、オグン、オサンイン Osayin /オリシャ・オコ Orisa Oko（農耕の神）、エシユ Esu（十字路・境界を司る神、別名エレバ Elegba）のことを指す。
- 38) 七つのアフリカの力とは、つぎのオリシャのことを指す。オバタラ、イエモジャ、オシユン、オヤ、シャンゴ、オグン、エシユ。
- 39) 託宣の神であるイファが指示すれば、七柱のオリシャを一度に授かることも起こりうるかもしれない。
- 40) アデミワからの聞き取り，2005年6月19日。
- 41) ババ・ヨミからの聞き取り，2005年6月17日。ただし、ババ・ヨミは、「この発言によって、ほかの司祭たちがオチャで金もうけをしていることを示唆しているわけではない」との説明をつけ加えた。
- 42) メリンディンログン託宣では、司祭はオリシャごとに異なる子安貝のセット（子安貝16個）と円状の板を用いて託宣を授かる。メリンディンログンとはヨルバ語で数字の16を意味する。司祭は子安貝を投じてできた形状（オドゥ odu）を判別し、そのオドゥに込められた寓話や格言を解釈することでオリシャからの伝言を受けとることができる。司祭は相談者のおかれた状況にあわせてオリシャの伝言を説明する。
- 43) オヨトゥンジ村の内部で生じた問題、ならびに外部の社会との間に生じた問題によって、オリシャ崇拝運動が衰退したことについては、別稿 [小池 2008] で検討したことがある。

参考文献

- 阿部小涼 2006 「国民を証明しようとする人々——米国に生きるプエルトリカンの身元証明と人種」樋口映美・中條献編『歴史のなかの「アメリカ」 国民化をめぐる語りと創造』彩流社，pp. 275-296。
- アンチオーブ、ガブリエル 2001 『ニグロ、ダンス、抵抗 17～19世紀カリブ海地域奴隷制史』（石塚道子訳）人文書院。
- 石井美保 2007 「接触領域における憑依、接触領域としての憑依——ガーナの神霊祭祀を事例として」『Contact Zone』1:116-129。

- 大河内俊雄 1998 『アメリカの黒人底辺層』 専修大学出版局。
- 川島正樹編 2005 『アメリカニズムと「人種」』 名古屋大学出版会。
- 小池郁子 2003 「アフリカの神を求めて——ヨルバ・アメリカ人の宗教社会運動における「反白人・反キリスト教」主義の変容」『宗教と社会』9:91-112。
- 2007 「オリシャ崇拝がおりなす文化接触——〈アメリカ黒人〉と〈アフリカ大陸の黒人〉の相互交渉的な関係構築」『人文学報』95:77-104。
- 2008 「コミュニケーションから聖地へ——アフリカ系アメリカ人のオリシャ崇拝運動における拠点の変容」『人文学報』97:1-74。
- 2010 「合衆国のアフリカ王, オセイジェマン・アデフンミ——大西洋をわたる「ヨルバ人」がおりなす社会連動の変容」『二〇世紀〈アフリカ〉の個体形成』平凡社。
- 田中雅一 2007 「コンタクト・ゾーンの文化人類学へ——『帝国のまなざし』を読む」『Contact Zone』1:31-43。
- バーリン, アイラ 2007 『アメリカの奴隷制と黒人——五世代にわたる捕囚の歴史』(落合明子・大類久恵・小原豊志訳) 明石書店。
- ハッカー, アンドリュー 1994 『アメリカの二つの国民』(上坂昇訳) 明石書店。
- ハッチソン, アール・オフアリ 1998 『ゆがんだ黒人イメージとアメリカ社会——ブラック・メイクル・イメージの形成と展開』(脇浜義明訳) 明石書店。
- 古谷嘉章 2001 『異種混濁の近代と人類学——ラテンアメリカのコンタクト・ゾーンから』人文書院。
- 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。
- 本橋哲也 2005 『ポストコロニアリズム』岩波新書。
- ラヴジョイ, アーサー 1975 『存在の大いなる連鎖』(内藤健二訳) 晶文社。
- ルギラ, A. M. 2004 (1999) 『アフリカの宗教』(嶋田義仁訳) 青土社。
- ローディガー, デイビッド・R 2006 『アメリカにおける白人意識の構築』(小原豊志・竹中興慈・井川真砂・落合明子訳) 明石書店。
- 渡辺公三 2003 『司法的同一性の誕生——市民社会における個体識別と登録』言叢社。

- Awolalu, J. Omosade 1979 *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. London: Longman.
- Brandon, George 1990 Sacrificial Practices in Santeria: An African-Cuban Religion in the United States. In Joseph Holloway ed., *Africanism in American Culture*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 119-147.
- 1993 *Santeria from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Clark, Mary Ann 2000 Orisha Worship Communities: A Reconsideration of Organisational Structure. *Religion* 30:379-389.
- Clarke, Maxine Kamari 1997 *Genealogies of Reclaimed Nobility: The Geotemporality of Yoruba Belonging*. Ph.D. Thesis submitted to the University of California, Santa Cruz.
- Curry, Mary Cuthrell 1997 *Making the Gods in New York: The Yoruba Religion in the African American Community*. New York: Garland.
- Eason, Djisovi Ikukomi 1997 "A Time of Destiny": *Ifa Culture and Festivals in Ile-Ife, Nigeria and Oyotunji African Village in Sheldon, South Carolina*. Ph.D. Thesis submitted to the Bowling Green State University.
- Epps, Edgar G. 2002 Race, Class, and Educational Opportunity. In Bruce R. Hare ed., *Race Odyssey: African Americans and Sociology*. New York: Syracuse University Press, pp. 164-177.
- Gregory, Steven 1986 *Santeria in New York City: A Study in Cultural Resistance*. Ph.D. Thesis submitted to the New School for Social Research.
- Hagerdorn, Katherine J. 2001 *Divine Utterances: The Performances of Afro Cuban Santeria*. Smithsonian Institution Press.

- Hare, Bruce R. 2002 Black Youth at Risk. In Bruce R. Hare ed., *Race Odyssey : African Americans and Sociology*. New York : Syracuse University Press, pp. 97-113.
- Holloway, Joseph E. 1990 The Origins of African-American Culture. In Joseph E. Holloway ed., *Africanism in American Culture*. Bloomington : Indiana University Press, pp. 1-18.
- Hunt, Curl M. 1979 *Oyotunji Village : Yoruba Movement in America*. Washington D.C. : University Press of America.
- Jahn, Janheinz 1961 (1958) *Muntu : An Outline of the New African Culture*. New York : Grove Press.
- Johnson, Samuel 1921 *The History of Yorubas : From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. London : Routledge & Kegan Paul.
- Jones, Rhett S. 1997 Why Blacks are Committed to Blackness. In Janis Faye Hutchinson ed., *Cultural Portrayals of African Americans : Creating an Ethnic / Racial Identity*. New York : Bergin & Garvey, pp. 49-71.
- Kee, Alistair 2006 *The Rise and Demise of Black Theology*. Hants : Ashgate.
- Koike, Ikuko 2005 Embodied Orisa Worship: The Importance of Physicality in the Yoruba American Socio-Religious Movement. In Toyin Falola & Ann Genova eds., *Orisa : Yoruba Gods and Spiritual Identity in Africa and the Diaspora*. Trenton, NJ : Africa World Press, pp. 335-353.
- (in press) Orisa Worship in Florida: “Anti-White / Christian” Ideology and Relationships with “Africa” in the Yoruba American Socio-Religious Movement. In Robin Poynor & Ama Mazama eds., *Africa in Florida*. Gainesville : University Press of Florida.
- Mason, Michael Atwood 2002 *Living Santeria : Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*. Washington and London : Smithsonian Institution Press.
- Murphy, Joseph M. 1988 *Santeria : An African Religion in America*. Boston : Beacon Press.
- Neimark, Philip J. 1993 *The Way of Orisa : Empowering Your Life through the Ancient African Religion of Ifa*. Harper San Francisco.
- Omi, Michael & Winant, Howard 1986 *Racial Formation in the United States : From the 1960's to the 1980's*. New York : Routledge & Kegan Paul.
- Onisegun, Adeleri 1994 *Onisegun Ile Obatala Temple*. New York : Awo Sanmi Publications.
- Orisatoyinbo II J. P., Oba Ilufoye Olatoye 2000 *Ifon Orolu Kingdom*. Lagos : Adeleye Printing Services.
- Pinn, Anthony B. 1998 *Varieties of African American Religious Experience*. Minneapolis : Fortress Press.
- Pratt, Mary Louise 2008 (1992) *Imperial Eyes : Travel Writings and Transculturation* (2nd ed.). London : Routledge.
- Segal, Ronald 1995 *The Black Diaspora : Five Centuries of the Black Experience outside Africa*. London : Faber and Faber.
- Smith, Robert M. 1988 *Kingdoms of the Yoruba*. Madison : The University of Wisconsin Press.
- Wood, Peter H. 1974 *Black Majority : Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*. New York : Norton.