

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 —

小 池 郁 子*

第 1 章 序論

1. 目的
2. オリシャ崇拝の宗教概念と歴史的背景
3. 米国のオリシャ崇拝体系と崇拝組織
4. オリシャ崇拝運動の概略
5. 先行研究

第 2 章 オヨトゥンジ村を中心にしたオリシャ崇拝運動

1. コミュニの創設・繁栄 (1970 年代～ 80 年代半ば)
 - 1-1. オヨトゥンジ村の創設
 - 1-2. オヨトゥンジ村の社会構造
 - 1-3. オヨトゥンジ村における成員の経済活動
 - 1-4. オヨトゥンジ村に導入されたジェンダー規範
2. コミュニの破綻 (1980 年代半ば～)
 - 2-1. オヨトゥンジ村と地域社会との問題
 - 2-2. オヨトゥンジ村の内部の問題
 - 2-3. 排他的なオリシャ崇拝運動の衰退要因

第 3 章 オヨトゥンジ村の聖地化

1. オヨトゥンジ村の敷地
2. オヨトゥンジ村に出入りする成員
3. 変わりゆく規律・変わらない規律
4. 祝祭の空間
 - 4-1. オリシャ祭：イエモジャ祭
 - 4-2. ナンガレオ儀礼
 - 4-3. 儀礼におけるスピーチ

第 4 章 ハウスとオヨトゥンジ村との関係

1. オヨトゥンジ村との関係を解消したハウス
2. オヨトゥンジ村との関係を再構築しているハウス
3. オヨトゥンジ村との関係を維持しているハウス

第 5 章 結論

* こいけ いくこ 京都大学人文科学研究所

第1章 序 論

1. 目的

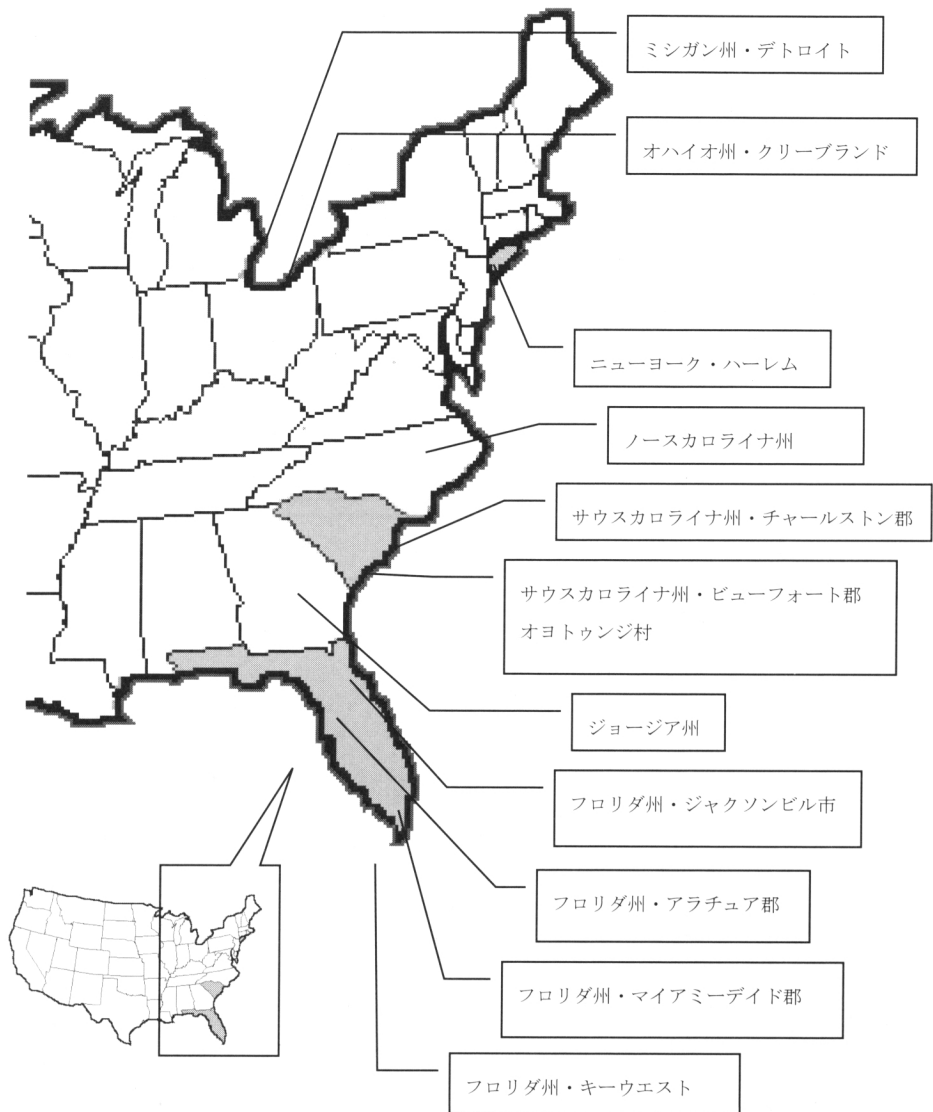
本稿の目的は、人為的につくられたコミュニティが変化する過程を論じることで、グローバル化した現代社会においてコミュニティがどのように創出、維持、展開されているのかを考察することである。そのうえで、コミュニティは変貌しながらもなお人々の中心部にあるということを描き、現代のコミュニティ論に貢献したい。今日のコミュニティはモダニティの産物であって、前近代の伝統的世界の産物ではない。伝統的な社会関係から解放された個人は、オルタナティブな社会的絆に期待を寄せるようになってきているのである [デランディ 2006: 264, 269]¹⁾。

具体的に述べると、本稿は、1950年代後半、アメリカ合衆国北東部のニューヨークでアフリカ系アメリカ人（アメリカ黒人）によって組織されたオリシャ崇拝運動を取りあげる。この運動は、1972年から73年にかけて米国南東部のサウスカロライナ州に、オヨトゥンジ村というコミューン（生活共同体）を創設し（地図1参照）、西アフリカ・ヨルバランド Yorubaland 起源のオリシャ Orisa とよばれる神々を崇拝している。

そこで、本稿は、オリシャ崇拝運動の拠点として創設された「アフリカン・オヨトゥンジ・ビレッジ African Oyotunji Village²⁾（以下オヨトゥンジ村と略記）」の変容と、そのオヨトゥンジ村と、村を離れた崇拝者が個別に設立した崇拝組織（ハウス House）との関係の在り方を考察する。「反白人・反キリスト教」を標榜した排他的なオリシャ崇拝運動が衰退した以降のオヨトゥンジ村に注目し、オヨトゥンジ村の機能がコミューンから聖地へと変化したことを検討する³⁾。それにともなう、異なる人種や宗教にたいして排他的な態度を示していたオリシャ崇拝運動が、そうした異質なものを包摂する開かれた運動へと変貌していくことを論証する。このことは、現代社会におけるコミュニティの在り方を考えるうえで示唆的である。現代のコミュニティは、構造や文化的価値よりも実践によって定義されるという側面が強調されるように、より構築主義的なものとして解釈できる [デランディ 2006: 179]。そこには文化的変容能力が認められるのである [デランディ 2006: 266]。

なお、ここでいうコミューンとは、社会から分離された空間において集団が平等主義的な価値観のもとで共同生活を営む場所を意味する。おなじように、聖地とは、範囲の限定された場所で、ほかの空間から区別された空間である。民族がある場所で、あるいは、ある場所に向かって実践する儀礼によって、その場所は聖なるものとされ、ほかの場所から区別される。聖地は、宗教・文化の発祥と関連深く、その宗教・文化の正統性を創出する拠点であり、そこを訪れる信者の信仰をより確かなものにする場所である [Brereton 1987, 松岡 2004]。

以下では、まず、本稿で取りあげるオリシャ崇拝の宗教概念、崇拝組織、運動の背景につい

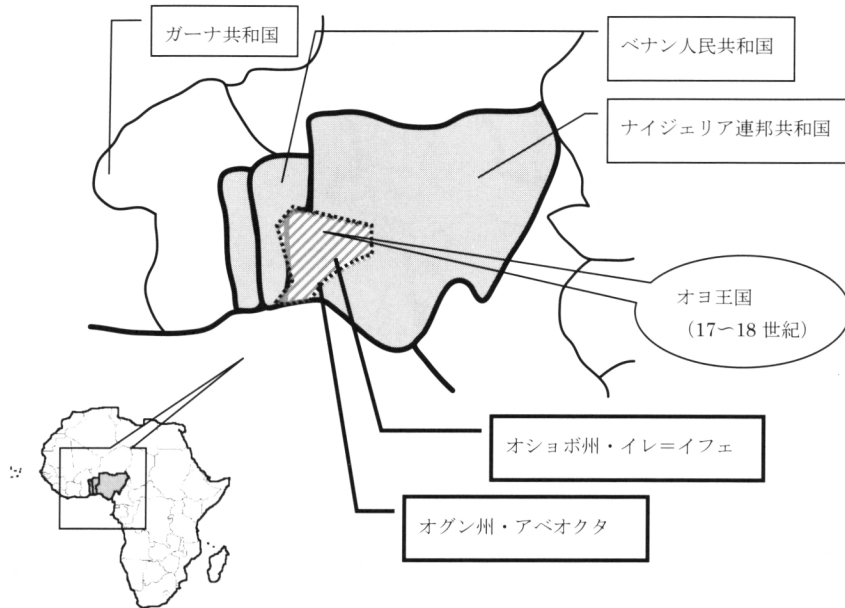


地図1 アメリカ合衆国の地図

てみていきたい。

2. オリシャ崇拝の宗教概念と歴史的背景

オリシャ崇拝とはヨルバ Yoruba 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ひとつである。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



地図2 西アフリカ・ヨルバランドの地図

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2参照）。

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 とよばれる至高神が存在する。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もつ。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，オリシャとよばれる人格化された神々である。オリシャは，至高神と人間とのあいだを媒介し，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。その歴史的背景を紹介しておこう。米国のオリシャ崇拝は，サンテリア Santeria に言及せずには説明することができない。サンテリアとは，大西洋奴隷貿易をきっかけに生まれ，キューバ共和国を中心に発展した混淆宗教のことである。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/

Lukumi, サント Santo などとよんでいる。キューバの奴隷制度のもとで宗教弾圧の対象とされたヨルバやダホメー（キューバではルクミとして分類された民族集団⁴⁾）のオリシャやヴドゥン⁵⁾ Vodun/Voudun とよばれる崇拝実践が、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。カルデカン・スピリティズムとは、アラン・カルデック Allan Kardec を創始者とする民衆宗教である。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]。

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うひと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69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。ヴドゥンとは、フォン語 Fon やエウェ語 Ewe 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、エウェ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融合して成立している。[Jahn 1961 (1958): 29-47]。以上を踏まえて、本稿ではオヨトゥンジ村を起源とする崇拝様式の総体を表すものとして、「オリシャ崇拝」という用語を用いる。

3. 米国のオリシャ崇拝体系と崇拝組織

オリシャ崇拝とはどのような行為を指すのであろうか。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⁶⁾）・託宣・供儀（エボ ebo）・オリシャの誕生祭（年中行事）を執り行う。

ただし、人がオリシャの崇拝者となるために必要な条件がひとつある。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⁷⁾。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、いずれかのオリシャが個人の頭に宿っていると理解されている。したがって、人は儀礼を通じて頭に宿るオリシャを頭頂部に授かることで、「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よばれる。

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であろうか。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が判明すると、託宣を受けた相談者（潜在的な崇拜者）は、エレケ eleke とよ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が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ひとつである。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拜者に伝授する。

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、最初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 [Murphy 1988, Cortez 2000; Mason 2002]。

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存在である。イヤウォの期間は、原則として1年間と定められている。そのあいだは、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（写真1参照）。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1年間



写真1 白地の衣服を身に纏うイヤウォ。オヨトゥンジ村のエシェ寺院に表敬する。2003年10月25日、筆者撮影。

を過ごすとして、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拜組織）に迎え入れられる [Murphy 1988, Curry 1997; Cortez 2000; Mason 2002]。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7日間と設定され、会話の禁止についてはハウスの成員のあいだでのみ実践される。

イヤウォの期間が明けて、晴れてオリシャの司祭としての身分を獲得すると、敬称でもってよばれる。司祭の敬称は男性の場合はババBabaであり、女性の場合はイヤIyaである。ババとは、ババロリシャ Babalorisa が短縮された形であり、その字義的な意味は「オリシャをもつ父」である。同様に、イヤとは、イヤロリシャ Iyalorisa が短縮された形であり、その字義的な意味は「オリシャをもつ母」である。このようにして司祭となった人物は、彼/彼女が授かったオリシャを祀る種々の儀礼を執行できるようになる。いいかえれば、たとえ司祭であっても、みずからが授かっていないオリシャの儀礼を執り行うことはできないのである。

米国のオリシャ崇拜では、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・ペアレントとよばれ、子にあたるものはゴッド・チャイルドとよばれる。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。エレケとよばれるビーズ製のネックレスや、ウォリアーズ warriors とよばれるオリシャを授かる儀礼もふくまれる⁸⁾。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・シスターとよばれる。つまり、オリシャ崇拜の組織は、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。

オリシャ崇拜の組織は、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拜の組織は「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、本稿では個別の崇拜組織を指すときには「ハウス」という用語を用いる。

4. オリシャ崇拜運動の概略

オリシャ崇拜運動は、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・アデラブ・アデフンミ 1世⁹⁾ Oba Oseijeman Efuntola Adelabu Adefumi Iによって結成された¹⁰⁾。運動の拠点は、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



写真2 オヨトゥンジ村への入り口。この門によって米国社会とヨルバ王国とがわけられている。看板には、「米国を発ち、ヨルバ王国に入る」とヨルバ語と英語で併記されている。2003年8月22日、筆者撮影。

トゥンジ・ビレッジ」である（地図1・写真2参照）。オヨトゥンジ村は、アフリカ系アメリカ人がオリシャとよばれるヨルバの神々を崇拝し、ヨルバの伝統的な生活様式を再現しようとした一種のコミューンであった。コミュー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、ヨルバ語の「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ひとつであり、西アフリカのヨルバランドに栄えた（地図2参照）。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年ごろから1750年ごろ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¹¹⁾に伝わる創世神話にしたがえば、オドゥドゥワ Oduduwa とよ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〕。

つまり、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解釈できる。それは、アフリカの偉大な王国のひとつであるオヨ王国を米国で再び蘇らせるという願望である。そして、彼らが「オドッドゥワの子孫 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歴史観である。

5. 先行研究

先行研究の中で、米国におけるオリシャ崇拝運動の拠点であるオヨトゥンジ村を考察したものとして、ハントらの研究があげられる [Hunt 1979; Vega 1995; Clark 1997; Eason 1997; Pinn 1998]。ハントは、運動の唱導者であるオセイジェマン・アデフンミのライフ・ヒストリーをもとに運動が組織化された過程と、オヨトゥンジ村において運動の成員がどのような規律のもとで共同生活をおこなっていたのかを歴史的に詳述している [Hunt 1979]。ただし、ハントは米国のオリシャ崇拝運動の萌芽期から繁栄期（1950年代～70年代半ば）を記述の対象としているため、それ以降のオヨトゥンジ村の変容については触れられていない。オリシャ崇拝運動が衰退したあと、すなわち1990年代前半から90年代半ばの運動についてはクラークとイーソンが取りあげている [Clark 1997; Eason 1997]。両者の研究からは、オヨトゥンジ村が制度的に破綻したのちも、オヨトゥンジ村で宗教活動が実践されていることがわかる¹²⁾。しかしクラークとイーソンは、オリシャ崇拝運動の成員がどのような理由からオヨトゥンジ村に集うのか、また、オヨトゥンジ村を離れた成員が個別に設立した崇拝組織（ハウス）とオヨトゥンジ村との関係について十分に議論しているとはいえない [Clark 1997; Eason 1997]。

筆者はこれまでに、ハウスの活動に注目しながらオリシャ崇拝運動を分析してきた。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 近刊]¹³⁾。また、筆者は、オヨトゥンジ村を離れた成員の多くが米国の各地にみずからハウスを設立したり、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に着目した。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]。しかし、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たにもかかわらず、オヨトゥンジ村でなおも実践されている儀礼（年中行事）、オリシャ崇拝運動における儀礼の意義、儀礼に参列する成員のオヨトゥンジ村にたいする意識について論じることができなかった。

そこで本稿は、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ニケーションから、個人的な巡礼が可能な聖地へと変化したことを論じる。そのために、まず第2章では、オリシャ崇拝運動のコミュニケーションとして繁栄した

オヨトゥンジ村の社会構造や成員の経済活動をまとめ、村を中心にした当時の運動を明らかにする。そして、1980年代半ばから排他的なオリシャ崇拝運動が衰退した要因を検討する。つづく第3章では、調査時のオヨトゥンジ村の敷地、成員、規律について記述する。さらに、儀礼が執行される祝祭の空間を記述し、オヨトゥンジ村の役割を考察する。第4章では、オヨトゥンジ村を離れた成員が、どのような理由から村と交流しているのか、あるいは村との交流を控えているのかを示す。さいごに、第5章で結論を述べる。

第2章 オヨトゥンジ村を中心にしたオリシャ崇拝運動

本章は、オヨトゥンジ村がオリシャ崇拝運動のコミューンとして、一時期は数百人の成員をひきつけ、興隆したにもかかわらず、その後破綻を余儀なくされた事態に注目する。第1節では、1970年代から80年代半ばにかけて、オリシャ崇拝運動のコミューンとして栄えたオヨトゥンジ村の社会構造や成員の経済活動をまとめ、村を中心に展開された当時の運動を明らかにする。第2節では、1980年代半ばからオヨトゥンジ村が直面した問題を取りあげ、米国社会からの分離を掲げるとともに、異なる人種や宗教にたいして排他的な態度を示していたオリシャ崇拝運動が衰退した要因を検討する¹⁴⁾。

1. コミューンの創設・繁栄（1970年代～80年代半ば）

1-1. オヨトゥンジ村の創設

ニューヨークのハーレムには、オリシャ崇拝運動の唱導者であるアデフンミが中心となってヨルバ寺院を設立し、基本的なオリシャ崇拝を実践していた（地図1参照）。ところが、ヨルバ寺院に集う参列者たちは、ニューヨークのような大都市で生活することは、アフリカ系アメリカ人のおかれた社会状況を変えるには不向きであると考え、ヨルバ寺院の移転先を探し始めた。都市の住宅環境では伝統的なアフリカの生活を実践することは困難であり、また都市の就業形態では週末しかオリシャ崇拝を実践できないという問題が明るみになったからである。ヨルバ寺院の移転先として様々な地域が候補となった。ただし、アフリカの地はその対象とはならなかった。アデフンミは、今日アフリカ系アメリカ人が米国に「いる」のはオリシャが定めた運命であるから、自分たちの手で問題を解決すべきであると、米国にとどまる根拠を説明した[Hunt 1979: 35]。

アデフンミたちは、1969年7月にニューヨークを離れ、その後米国東海岸のノースカロライナ州やジョージア州、サウスカロライナ州を転々とする（地図1参照）。1970年には、サウスカロライナ州ビューフォート郡ブレイズ・アイランドに現在のオヨトゥンジ村の前身である「オヨトゥンジ村」が誕生した。彼は同志とともに斧、鉋、小刀といった小さな道具だけで森

林地帯を少しずつ切り開いて村を建設した。

こうして、アデフンミは村の成員の政治的、精神的な指導者となって「オバoba」の地位に就いた。オバとはヨルバ語で王を意味する。同年4月には、彼はみずからの手で初めてオリシャを授けるためのイニシエーションを執り行い、のちのアウォロウォ首長chiefとシャンゴデレ首長、オミラデ首長たちにオリシャを授けた。

このときのオリシャを授けるためのイニシエーションについて、アジャム首長はつぎのように回顧する。アジャム首長は、村の外務と広報を担当している首長である。

初めて自分たち〔アフリカ系アメリカ人〕だけで〔オリシャを授けるための〕イニシエーションとエボ〔供犠〕をするときは正直いって怖かったの。川に入ってイニシエーションをしようとしていたんだが、儀礼を始めようすると急に空が曇りだしてきて雷が鳴り響いてな。おお、何か呪われるのかもしれないと恐る恐るやったよ。それにエボをやるときは、ほら、〔エボをする瞬間を見たくないの〕目隠しをしてな、白い服を着てやったさ。ヤギをエボするときは自分たちも死ぬかと思ったさ。これこそが、アフリカ系アメリカ人のあいだにおけるオリシャ崇拝の歴史の記念すべき始まりなのさ。本当に、オバ〔王、アデフンミを指す〕がやってのけたのは偉大なことだよ¹⁵⁾。

そして、1972年から73年にかけて村は発展し、場所を現在のシェルドンに移した。こうして今日まで現存するオヨトゥンジ村が誕生したのである（オヨトゥンジ村の記述については第3章第1節を参照）。

1972年から73年にかけて村が発展した時代は、アデフンミがオリシャ崇拝運動とヨルバランドとの関係を実現化させた時代でもある。萌芽期のオリシャ崇拝運動は、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2参照）。彼はキューバ人の司祭であるショナバから「将来、託宣の司祭になるべきだ」との託宣をかつて授かったからである。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

受けたのである。

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。そして、アデフンミや首長たちは、オヨトゥンジ村の崇拜様式や生活様式、社会体系をヨルバランドのものに少しでも近づけようと努力を試みたⁱ⁾。その目的を果たすために、彼らはヨルバランドで、オリシャ崇拜組織の創世神話、オリシャに捧げる礼賛歌（オリキ oriki）、儀礼執行の際に詠う詠唱歌 chant、ドラムの拍子、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。そして、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。また、彼らはオリシャごとに異なる寺院の造り、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。

上述したように、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、オヨトゥンジ村の社会構造や崇拜行為は構築されたのである。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。

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1回オリシャ伝統文化世界会議 World Conference of Orisa Tradition and Culture 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 2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（イレ＝イフェの王の意味）の名前が刻まれた剣を授かった（地図2参照）。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あいだでは理解されている [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あいだに知らせしめられることになったのである。

1-2. オヨトゥンジ村の社会構造

ここでは、1970年代から80年代半ばにおけるオヨトゥンジ村の社会構造と組織をまとめ、当時の村の様子を明らかにする。オヨトゥンジ村が成員のコミュニンの空間として機能し始めると、村の王として君臨したアデフンミは、ヨルバのオリシャ崇拜と伝統的な生活様式を再現するために、村に結社組織をつくるとともに厳格な規律を制定した。

① 村の様子と規模

オヨトゥンジ村の規模とその変化を把握するために村の人口推移を確認しておこう。村がもっとも栄えた時期、つまり、1970年代後半から1980年代前半にかけては数百人の成員が村に住んでいたとされる。ただし、この成員の数には、村の所在地を現住所として登録して村に住んでいた人々だけではなく、村の近郊に住んで村に通っていた人々の数も含まれている。以下では、このことを踏まえたうえで「村の人口」と記す。

1970年、オヨトゥンジ村は現在の場所であるサウスカロライナ州のシェルドンではなく、同州のブレイズ・アイランドにあった。当時の村の人口は13人である。その内訳は、王・妻・子2人からなる王家と、そのほかの数家族である。1972年から1973年のあいだに村は現在の場所であるシェルドンに移設される。このように村が移設された後の1975年、村の人口は43人に増える。その内訳は、王・妻4人・子11人からなる王家と、そのほかの9家族である。

1970年代後半になると村の人口は増加の兆しを呈する。1978年、村の人口は100人を超える。その内訳は、王・妻6人・子14人・王の婚約者1人からなる王家と、そのほかの26家族である。1979年になると、100家族が村に住み、村の人口は300人に到達した。

1980年代前半、80家族から100家族が村に住み、村の人口は250人から300人となる。その後村の人口が減少に転じる。1980年代半ばをすぎたころから、成員が村から流出し始め、村の人口は15人前後まで激減する。この村の人口規模は、筆者が調査した2001年から2005年においてもほとんど変化をみせていない。

② 村の構造と組織

最盛期においては、数百人もの人々が出入りしていたオヨトゥンジ村とはどのようなところであったのだろうか。ここでは、1970年代後半から1980年代前半の村の社会構造と組織についてまとめる。

まず、オヨトゥンジ村の社会構造について述べる。オヨトゥンジ村では、王として位置づけられたアデフンミが、村の全権を握り、村の全資源を所有した。村の成員は納税義務を果たすことで、村で生活するために必要な様々な権利を獲得した。こうして成員から徴収された税金は、村の行政や、村に公共の建築物や碑を建立するために用いられた。

また、オヨトゥンジ村は階級的に分化していた。王が村の階級制度の頂点に君臨し、王の妻と子供がその下位に位置づけられた。そのつぎの位には首長とよばれる地位に就いた成員がおかれ、ほかの一般の成員はさらにその下位に位置づけられた。そして、村のすべての成員は、王・妻・子供からなる王家をのぞいて、司祭歴にしたがって階級分化していた。司祭歴とは実際の年齢とは関係なく、司祭になるためのイニシエーションを受けてから経過した年月のこと

である。司祭歴の長い成員は、後述する年寄結社の決議をもとに、首長として任命された。つまり、王家をのぞくと、首長という階級に属する成員が村でもっとも高位を占めた。首長の大半はアデフンミとともにニューヨークで活動を始め、オリシャ崇拝運動の基盤をつくった成員である。

つぎに、オヨトゥンジ村の結社について述べる。村には6つの結社がみられた。それらは、(1)年寄結社 Egbe Ogboni, (2)女王結社 Egbe Olori, (3)祖先結社 Egbe Egungun, (4)男性結社 Egbe Akinkonju, (5)女性結社 Egbe Moremi, (6)司祭結社 Egbe Orisa である。

年寄結社は首長階級に属する成員で構成されており、村の立法・司法・行政・警察の機能を担っていた。ただし、王であるアデフンミが年寄結社の長として位置づけられていたので、アデフンミの言葉は法律に等しかった。村の政治は「絶対王政」と称されるような体制のもとでおこなわれていた。女王結社は王の複数の妻たちから構成されていた。この2つの結社には、首長と王の妻以外は入社することが認められていない。残りの4つの結社については、成員になるためにはそれぞれの結社に入社するためのイニシエーションを受ける必要がある。

はじめに、祖先結社は村が正式に認可した成員で構成されていた。③で述べる入村儀礼を済ませた成員のみが、祖先結社に入社することができたのである。つぎに、男性結社と女性結社の成員になるためには、それぞれの結社に入社するためのイニシエーションを受けなければならなかった。男性成員は、男性結社に入社するためのイニシエーションを受ける過程において、初歩的な狩猟や漁の仕方を習い、村の自然のなかで生き抜く術を伝授された。同様に、女性成員はヨルバの衣服の仕立て方を伝授された。これには、女性成員がヨルバの衣服をみずからが着用するために仕立てるだけでなく、仕立てたヨルバの衣服を販売することで経済的に自立するための手段を女性に伝授するという目的があった。イニシエーションを経て成員となることが認められると、つぎの2つの機会を利用して村のほかの成員に披露された。すなわち、男性成員は鉄の神であるオグン Ogun を祀る祭（毎年3月開催）において、女性成員は小川・魚・母性の神であるイエモジャ Yemoja を祀る祭（毎年6月開催）において、結社に入社したことを王と参列者に報告する機会が設けられている。さいごに、オリシャの司祭結社は、頭に宿るオリシャを授かるためのイニシエーションを受けた成員で構成されていた。

以上で取りあげた6つの組織のほかにも、オヨトゥンジ村には特定の目的を果たすことに特化した2つの組織がみられた。それらは、互助組織とヨルバ・ロイヤル・アカデミー Yoruba Royal Academy である。ドクプエ dokpwe とよばれる互助組織には、40歳以下の村の男性成員が全員組み込まれ、村内の土木作業に従事した。そして、ヨルバ・ロイヤル・アカデミーという教育機関は、米国の公教育の代替物として設立された（本章2-1で後述）。ここでは、おもに8歳から17歳までの成員にたいして教育が施されたていたが、村で生まれ育っていない17歳以上の成員にたいしても、オリシャ崇拝、オヨトゥンジ村の歴史、ヨルバ語の講義がお

こなわれていた。

オヨトゥンジ村で生まれ育ったオジョによれば、成員の多くは物心がついたころからほかの大きな成員に混じって教室に座り、授業に参加していた。授業では、ヨルバ語・英語・数学・アフリカとアフリカ系アメリカ人の歴史文化・オリシャ崇拝の運動史・オヨトゥンジ村の創設史・オリシャ崇拝儀礼・動物の飼育法・アフリカの美術工芸が教えられた。このため、村で生まれ育った子供は、アフリカの歴史文化をはじめ、大西洋奴隷貿易や米国の奴隷制とアフリカ人奴隷の米国への社会文化的貢献、さらに公民権運動に詳しい。

③ 村の規律

かつてオヨトゥンジ村でみられた厳格な規律は、村から「西洋の文化」を排除し、ヨルバランドの宗教と伝統社会を再現するために定められたものである。

オヨトゥンジ村の成員になろうとする新参者は、定式化された入村儀礼を済ませなければならなかった。まず、新参者は村に6ヶ月間連続して滞在し、村外の住居を手放すことがもめられる。新参者はこの6ヶ月のあいだ、村を30日以上離れる（外出する）ことはできない。そのため、この期間内に自身で生計をたてられない新参者は、首長や特定の家族の使用人とならねばならなかった。

また、新参者は村に移住してから3ヶ月以内にイラ ila という一種の瘢痕文身を授かる。これは、実在するヨルバの一民族に帰属することを示す瘢痕文身である [Johnson 1921]。イラの形状は、やや耳よりの顎の骨格から少し上の頬に、4センチメートルにおよぶ横線を縦に3本並べる（写真3参照）。イラを取り去ることはおよそ不可能であるゆえに、オリシャ崇拝者として生きる決意と請願の表れである¹⁶⁾。イラを授かったあと、新参者は村や王、首長、そして古代ヨルバの規律と伝統

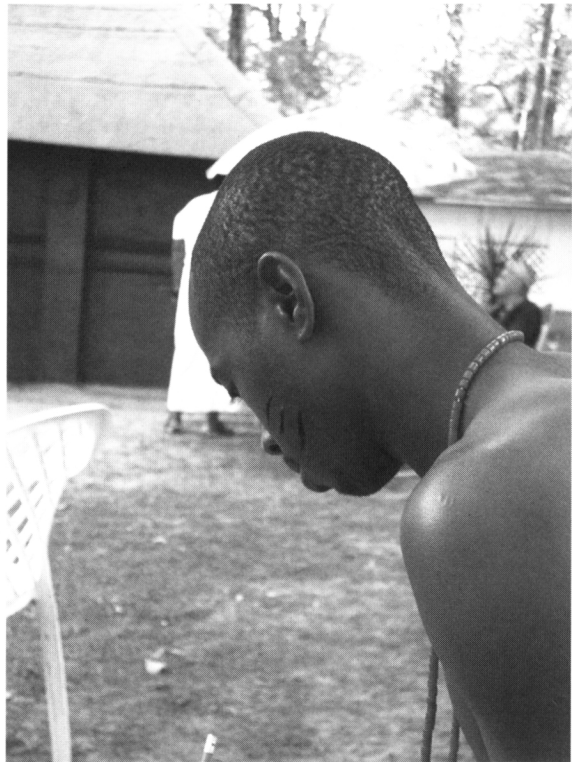


写真3 オヨトゥンジ村に属することを示す瘢痕文身，イラ。2003年10月25日，筆者撮影。

にたいして忠誠を誓った。このあと、新参者は頭に宿るオリシャの種類を明らかにし、霊的な助言を授かるためにイファ託宣を受ける。

このように、新参者は米国社会から「出家」することでようやくオヨトゥンジ村の成員として受け容れられたのである。村に受容された成員は、村で生活するにあたり、日常生活に関わる規律や家族制度に関わる規律を遵守しなければならなかった。

まず、日常生活に関わる規律についてみていこう。オヨトゥンジ村では、手動ポンプ式の井戸水、薪、灯油ランプを使用することが義務づけられており、水道、ガス、電気の使用は禁止されていた。そして、ヨルバの衣服をつねに着用することがもとめられた。ヨルバの衣服を纏っていないものは、村の入り口に駐在していた監守から入村することを認められなかった。

先述したように、オヨトゥンジ村には階級制度が導入された。この階級制度では、その頂点に王が位置し、その下に王の複数の妻、つづいて首長が位置づけられていた。オリシャの司祭も司祭歴にしたがって階級分化している。このような階級の差異を実践するために、表敬行為を実践することがもとめられた。村で実践されていた表敬行為は、ドバレ *dobale* と、イヤユン *iyayun*、エクンレ *ekunle* の3種類である。ドバレは、地面にひれ伏す挨拶である。まず、両手を大地につけたあと、両足を後方へずらし、腕立て伏せのような姿勢をとったあと、地面にひれ伏し両手を体側につけて表敬を示す。イヤユンは、横座りの体勢で、体側を地面につける挨拶である。エクンレは、地面にひざまずく挨拶である。まず、腰を折りながら両手を地面につけ、つぎに両ひざを地面につけ、最後に頭を大地につけて深く垂れることで表敬を示す。村の成員は、遙か彼方であっても王が視界に入ると、地面にひれ伏して敬意を表さなければならなかった。そして、王が視界から消え去るまでのあいだ、地面にひれ伏す体勢を維持しなくてはならなかった。王以外の場合は、成員は自分より階級が高い人に出会えば、先に示した3種類の表敬行為のいずれかを実践する必要があった。

つぎに、村での言語使用に関わる規律について述べる。村では、夜明けから正午までにかぎっては、英語での会話が禁止され、ヨルバ語しか認められなかった。そのことについて、オミアラドラという女性成員はつぎのように回顧し、周囲の笑いを誘った。オミアラドラは、1970年代から80年代半ばまで村で夫や6人の子供とともに暮らしていた。

オヨトゥンジ村にいたころ、ヨルバ語しか話してはいけないときがありました。英語を話すと誰も返事をしてくれないのです。ヨルバ語に苦労しながらも、なんとかして話さなければなりません。〔当時〕村には3、4人の首長がいました。村の人々もヨルバ語を話すので、ヨルバ語で話しかけなければなりません。『わたしのオコ *oko* (夫) が……』といったら、『おまえのオコ *okò* (車) がどうしたって?』と、よくからかわれたものです¹⁷⁾。

この語りからわかるように、ヨルバ語では同じように綴られる単語であっても、声調の高・中・低によって単語の意味が異なるのである。オリシャ崇拝者の多くは英語を母語とするために、音の高低（声調）をつけて発音することに苦手意識をもっている。その一方で、英語を母語とする彼らは、ヨルバ語に不必要な音の強弱（アクセント）をつけて発音してしまう。そのため、彼らが話すヨルバ語は、ヨルバ語を母語とする聞き手が配慮しないと通じないことが多い。オリシャ崇拝者は、彼らのヨルバ語のことを自嘲して「ピジン・ヨルバ pidgin Yoruba」と呼んでいる。

さいごに、オヨトゥンジ村の家族制度に関わる規律についてみておきたい。村では「内婚制」が義務づけられており、一夫多妻制が認められていた。独身男性には土地を所有する権利がなく、結婚するまでは使用人として生活する。一方、独身の21歳以下の女性は、王家の住居に住み、入村してから3ヶ月以内に村の男性と結婚するか、もしくは、王の妻となるかのどちらかを選択しなければならなかった。

上述したように、オヨトゥンジ村はその内部ですべてが事足りる自給自足的なコミュニケーションを目指して創設された。村では「西洋の文化」をできるかぎり排除し、ヨルバランドの宗教と伝統社会を再現するための規律が制定された。そして、成員はヨルバランドの宗教と伝統社会をオヨトゥンジ村において再現することを目指したのである。

1-3. オヨトゥンジ村における成員の経済活動

オヨトゥンジ村に出入りしていた成員は、どのような経済活動に従事していたのであろうか。

まず、オヨトゥンジ村では、自給自足の理念のもと、1世帯につき約8平方メートルの農地が与えられていた。成員はその農地で野菜を栽培した。ただし、成員の多くはみずからの農地の収穫物だけでは家族を養うことができなかったため、村外の農家へ出稼ぎに行く必要があった。また、男性の成員のなかでも男性結社に入社するためのイニシエーションを済ませた男性は、初歩的な狩猟や漁の仕方を習得していたので、その技能を用いて食材を確保することもあった。また、男性の成員は、儀礼で用いるニワトリ、ヤギ、ハトなどを飼育し販売した。同様に、女性成員はヨルバの衣服を仕立て販売した。

つぎに、男女の性別に関係なくおこなわれていた経済活動を3つにわけて述べる。それらは、(1) 観光客のガイド、(2) 装飾品・工芸品等の製作販売、(3) 司祭職である。

(1) 観光客のガイド

オヨトゥンジ村で生活する成員は、村を訪れる観光客のガイドとして村を案内し収入をえた。ガイドの内容は、村の歴史や村の設立目的から簡単なヨルバ語の説明、各寺院に祀られている神々の神話などにおよぶ。ガイド料は観光客1人につき5ドル¹⁸⁾（600円）である。

(2) 装飾品・工芸品等の製作販売

成員のなかには、銅線にビーズを通して作ったネックレスや腕輪などの装飾品や、オリシャの彫像や絵画などの工芸品を製作し販売するものがいた。なかには、イニシエーションを受けたあとに授かるネックレス（エレケ eleke）、イファ Ifa 託宣に用いるオペレ opele（鎖）やオボン・イファ opon Ifa（円状の板）などの儀礼用具を製作し販売する成員もいた。さらに成員は、アフリカン・セオロジカル・アークミニストリー African Theological Archministry の出版物を販売することで収入を得られた。アフリカン・セオロジカル・アークミニストリーとは、年寄結社が管理運営し、村に併設されている出版会社である。その出版物の多くは、アデフンミが執筆したオリシャ崇拝やアフリカ系アメリカ人の歴史についての教養書である。

(3) 司祭職

成員が司祭である場合は、イファ託宣やメリンディログン託宣を相談者のために執行することで比較的安定した収入を維持することができた。司祭は相談者を村の内外から広く受け入れた。そして、司祭は託宣の結果にしたがって、相談者に助言を与えたり、供犠やそのほか種々の儀礼を執行したりすることで収入（報酬）をえることができた。託宣の報酬として、司祭は一案件につき 50 ドルから 100 ドル（6,000 円～12,000 円）を相談者から受け取った。

とりわけ、相談者の頭に宿るオリシャを明らかにする託宣は、司祭にとって重要な収入源であった。なぜなら、司祭は相談者の頭に宿るオリシャを明らかにするだけでなく、その後、相談者にオリシャを授けるためのイニシエーションを執行することができたからである。すなわち、これは、相談者を司祭にするためのイニシエーションである。司祭は、相談者に 1 つのオリシャを授けるにつき、1,000 ドルから 1,500 ドル（12 万円～18 万円）の報酬を受け取ることができた。

ただし、オヨトゥンジ村のオリシャ崇拝の実践にしたがえば、相談者は頭に宿るオリシャのほかに、7 つのオリシャ（エシュ Esu, オグン, シャンゴ Sango, オバタラ Obatala, オヤ Oya, イェモジャ, オジュン Osun）を授かることが慣例となっていた。相談者の頭に宿るオリシャがこの 7 つのオリシャのうちの 1 つであれば、相談者は残りの 6 つのオリシャを授かる。このことを踏まえて、たとえば、司祭が 7 つのオリシャを相談者に授けることで受け取る報酬の総額は、7,000 ドルから 10,500 ドル（84 万円～126 万円）にもおよんだ。

1-4. オヨトゥンジ村に導入されたジェンダー規範

ヨルバのオリシャ崇拝にみられるジェンダー規範のなかで、どのようなジェンダー規範が選択的にオヨトゥンジ村に導入されたのであろうか。その背景にはどのような理由があったのであろうか。オリシャ崇拝文化にみられるジェンダー規範は、オヨトゥンジ村が形成される段階

において重要な役割を果たしたが、その一方で村が分裂し、衰退する要因ともなった。

はじめに、オリシャ崇拜の中核をなす神々の存在に注目しよう。ヨルバの至高神であるオロドゥマレやオロルンには単一の性がない [Awolalu 1979; Smith 1988; Eason 1997]。このことは、至高神が男であるから、または女であるから、人間の男が優れている、あるいは女が優れているという解釈が、オリシャ崇拝者のあいだでは成立しないということを意味している。

おなじように、崇拝の対象であるオリシャのなかには両性的特性を備えているものがある。ほかのオリシャには、たとえ神話にもとづいた性があるとしても、その性格や気質にはかならず善悪双方の価値を内包している。ヨルバには、「善 / 悪」という二元論的な価値観はみられず、すべてのものには善と悪が備わっていると考えられているからである [Awolalu 1979; Smith 1988; Curry 1997: 65]。つまり、オリシャには性があるが、その性は既存のジェンダー規範に従った「男らしさ」や「女らしさ」に包摂されるものとは性質を異にする。このことを既存のジェンダー規範にしたがって言い換えれば、「女らしい」男性のオリシャや「男らしい」女性のオリシャが存在するのである。

さらに、頭に宿るオリシャの性と、崇拝者の「生物学」的性とは無縁である。また、米国のオリシャ崇拝者はサンテリアの影響を受けているために、複数のオリシャを頭に宿していることがある。これは、「男らしさ」や「女らしさ」を兼ね添えたいくつものオリシャが崇拝者の頭に共存することを可能にした。そのため、オリシャ崇拝者はたとえひとつのオリシャに自己同定していたとしても、善悪という二元論的な価値観で判断することのできない「男らしさ」と「女らしさ」を兼ね合わせた両性的な特性を備えることになる。

上述したように、ヨルバのオリシャ崇拜では性によって優劣をつけることは論理的ではないと考えられている。そこで、オリシャ崇拝者は、オリシャ崇拜におけるジェンダー規範を米国のキリスト教やイスラムでみられるジェンダー規範と異なるものとして位置づけたのである。オリシャ崇拜は、キリスト教の家父長的な文化や、イスラム組織のひとつであるネイション・オブ・イスラム Nation of Islam 運動の男性覇権的な文化との差異を実践するという意義を果たすのに適しているとみなされた¹⁹⁾。

つぎに、オリシャ崇拜における階級に注目しよう。オリシャ崇拜では首長や司祭が階級分化している。この階級の差異を具現化するために表敬行為が用いられる。ところが、表敬行為にまつわる作法と性には関係がない。たとえ女性にたいしてであっても、より地位の高い司祭であれば、男性が地面にひれ伏すドバレという表敬行為をする状況が日常的にみられる。オリシャ崇拜の階級をオトウンジ村に導入するということは、米国社会とは異なる男女の権力関係を築く手段のひとつであった。

オリシャ崇拜における性や宗教的階級は、米国社会のジェンダー規範にまつわる男女の権力関係から崇拝者を解放させる機会を与えたことがわかる。ところがオリシャ崇拜は、崇拝者を

米国社会のジェンダー規範から解放するだけではなかった。オリシャ崇拜者といえども米国社会の価値観から自由ではなく、彼ら自身も米国社会に根づく価値観（偏見）によってアフリカの文化を解釈することもあったからである。

オヨトゥンジ村では、一夫一婦制を米国の象徴と捉え、それに反対するという意義から一夫多妻制が村に導入された。その結果、一夫多妻制にまつわる男性のユートピア幻想や女性を軽視する考え方が、実際の村の規律や生活に投影された。それらは、男性が時間や場所を問わず欲求のままに女性と性交渉をもつことができるという幻想であり、男性の衣食住の欲求が満たされるように女性は働けばよいという考え方であった。1970年代半ばになると、このような男女の性差にもとづく差別的な価値観が村に浸透していることが女性成員によって問題視された。そうして、オリシャ崇拜のジェンダー規範として実践されていた一夫多妻制が、米国社会のジェンダー規範を再考するというフェミニズム運動の文脈で批判されることになる。

それでは、オヨトゥンジ村で実践されていた一夫多妻制と、その制度にもとづくジェンダー規範はどのようなものであったのであろうか。村の一夫多妻制では、男性は養えるだけの女性と結婚することが可能であった。ただし、夫は妻のための住居、祖先崇拜のための小屋、台所、洗面所を建てなければならず、妻が商売を始めるための支度金も準備しなければならなかった。このことからわかるように、村での婚姻には非常に多くの経費が必要であり、大半の男性は1人の女性としか結婚することができなかった。ただし、村の成員の多くはネイション・オブ・イスラムに関与していた経験があり、男尊女卑的なジェンダー規範を踏襲していた。そのために、男女の関係では男性が支配的な地位を占め、女性には一切権利がないという性差別的な価値観が村の成員の一部で認められた。

こうした性差別的な価値観は次第にオヨトゥンジ村の男性成員のなかに広まっていき、男性の権力を都合のよいように拡大して解釈することが横行し始めた。それにたいして、王家の女性と女性結社の成員が一丸となって村における女性の権利を見直すようアデフンミに強く働きかけた。恒久的な村が設立されたときこそ、村の構造を吟味し直す時期がきたと考えられたからである。村内では、1974年ごろから一夫多妻制や性別分業における女性の低い地位が再検討されるようになった。

アデフンミは王家の女性と女性結社の主張を無視することができず、アフリカにおけるジェンダー規範についての調査をおこなうように首長に命じた。その結果、首長たちはつぎのように回答した。男性は身体的に優れているかもしれないが、女性はモノを所有する権利や、自己の生産活動によって所得をえる権利をもつこと可能である。また、女性は宗教的、政治的に重要な地位を通じて権力をもつことが可能である。さらに、女性は男性に仕えるために生まれてくるのではないこと、それよりも、女性はみずからの運命を追究するために生まれてくることが示された。こうして村では、女性がモノを所有する権利や、集会に出席する権利が認

められ、食事の配膳を夫に任せてもよいことなどがあらたに村の規律として盛り込まれた。ただし、村の男性成員の多くは女性にこのような権利が認められたことにたいして批判的であり、その大半が村を去った。これによって村の成員数は急激に減少した。

オリシャ崇拝のジェンダー規範として実践されていた一夫多妻制は、米国社会のフェミニズムの文脈で批判され、再定義されたのである。このことから、オリシャ崇拝者は、みずからの目的を達成するために必要とされるヨルバのオリシャ崇拝（宗教・文化）の諸要素を選びとっていること、さらに、彼らは選択したヨルバのオリシャ崇拝の諸要素を自己の都合のよい文脈に適合するように再解釈し、実践していることがわかる。こうして村における既存のジェンダー規範の解体は、女性成員をエンパワーメントする一手段となったのである。

2. コミュニオンの破綻（1980年代半ば～）

オヨトゥンジ村では、村に特有の社会構造・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た。ところが、こうした村に特有の社会構造・組織・規律をめぐる問題が生じることで、村は存続の危機に晒された。本節では、1970年代から80年代半ばにかけて興隆したオヨトゥンジ村が一転して衰退していく過程に着目する。2-1では、村と村外の地域社会とのあいだに認められる葛藤をまとめる。2-2では、村の内部に生じた問題を明らかにする。そして2-3で、オヨトゥンジ村を舞台にした排他的なオリシャ崇拝運動を衰退させた要因を検討する。

2-1. オヨトゥンジ村と地域社会との問題

オヨトゥンジ村と地域社会とのあいだに生じたのは、(1) 子弟教育の問題、(2) 自治権の問題、(3) 自給自足の3点である。

(1) 子弟教育の問題

オヨトゥンジ村があるサウスカロライナ州の法律にしたがえば、6歳から公教育を受けなければならない。ところが、オヨトゥンジ村の成員は、米国の公教育に従事するアメリカ人教師には、子弟を教育するだけの知識や経験がないと判断した。村の子弟を教育するには、アフリカ系アメリカ人ならびにオリシャ崇拝者の歴史・宗教・文化・価値観・心理・社会環境に精通していなければならないと考えたからである。そこで、彼らは法律にしたがわず、独自の教育を子弟に施すことを選んだ。このようにして、村の成員は、キリスト教の価値観で、彼らの子弟があやまって教化されることを回避しようと試みたのである。

それでは、オヨトゥンジ村の成員は、米国の公教育の何を弊害であると考えたのであろうか。たとえば、村の成員であったオミアラドラは1980年代半ばに家族とともに村を離れて、フ

ロリダ州のマイアミーデイド郡へと移住した。そこで、彼女の五男のイファシャデが学校で問題に直面した。イファシャデはオヨトゥンジ村で生まれ育った司祭である。彼は教室で本名をつぎのように名乗った。「イファシャデ・アジグンワ・アジャム」。すると、アフリカ系アメリカ人の教師からは、「おまえがただその名前をつけただけだろ。俺たちにはみんな奴隷の名前がついているんだ」と非難される羽目になったのである。

ただし、村の子弟に弊害をもたらしたのはアメリカ人の教師だけではない。アメリカ人の生徒も同じような問題をもたらした。たとえば、オミアラドラの三男のオジョはオヨトゥンジ村で生まれ育ち、家族とともにフロリダ州南部のマイアミーデイド郡へ引っ越した。オジョは村の敷地から出て、はじめて米国社会の文化と接したときの印象をつぎのように興奮して語った。

すべてが違うんだ。みたこともない人〔引越先で接した人々〕が、奇妙な行動をしているのを目にしたら、驚いて当然だろう？〔オヨトゥンジ村と引越先の米国社会では〕話し方が違うし、目上の人との接し方も違う。服装から生活の仕方、仕事まですべてが違うんだ²⁰⁾。

このように、オジョは引越先の地域社会で出会った人々の文化に違和感を覚えた。こうした違和感を覚えたのは、彼を転校生として迎えた学校の生徒たちも同じことであった。オジョは級友から顔に刻まれたイラとよばれる癍痕文身の痕やヨルバの服装を咎められて登校拒否になった。彼の姉もほかの生徒から嫌がらせを受けていた。

まず、着ている服が違う。「あいつはさ、シーツを着て学校にきてるじゃん」とよくからかわれた。ヨルバの服は布を身体に巻きつけて着るからね。胸のところで結んである〔服の〕紐を男子にほどかれて、服が脱げてばっかりだった²¹⁾。

このような事態に村の子弟が巻き込まれることを避けるために、オヨトゥンジ村は1972年にヨルバ・ロイヤル・アカデミーという教育機関を設立した。ここでは、おもに8歳から17歳までの子供が教育を受けた。ただし、このヨルバ・ロイヤル・アカデミーはサウスカロライナ州から教育機関として認可されていなかった。そのため、村の子供は近隣区域のミドル・スクールやコミュニティ・カレッジに通って資格や学位を取得しなければならなかった。村の成員は、オヨトゥンジ村のなかだけでは子供を教育することができないという現実を突きつけられたのである。

(2) 自治権の問題

先に述べたように、オヨトゥンジ村には村の立法・司法・行政・警察の機能を担う年寄結社がおかれていたが、村の政治は「絶対王政」と称されるような体制のもとでおこなわれていた。王であるアデフンミが年寄結社の長として位置づけられていたからである。つまり、オヨトゥンジ村では村の自治権は王にあった。ただし言うまでもなく、米国はオヨトゥンジ村の自治権を認めているわけではない。そのために、村の成員は、米国の警察当局が村内で警察権を行使することにたいして異議を唱えることができなかった。

オヨトゥンジ村の成員たちによれば、村の自治はおもにつきの2つの理由から米国の警察に侵されることになった。ひとつは、犯罪者や容疑者が村外から村へ逃げ込んできたからである。オヨトゥンジ村は森林を開拓した地に創設されているので、村の周囲には高木が覆い繁る。そのうえ、この村の敷地には最盛期には数百人もの人々が成員として出入りしていた。つまり、犯罪者や容疑者はこのような村を絶好の逃げ場として利用したからである。いまひとつは、オヨトゥンジ村の成員の大半が、米国で「黒人」とみなされる人々であったからである。後述するように、米国社会では黒人は警察権の行使される対象となりやすいのである。村外へ外出していた成員は、スピード違反や薬物所持などの嫌疑をかけられては首長たちに助けをもとめるように逃げ戻ってきたのである。

このような理由から、オヨトゥンジ村では米国の警察権が行使された。このことは、村の自治権が絵空事に過ぎないということを暴き、王として君臨するアデフンミの権力を揺るがすことにつながったのである。

(3) 自給自足の問題

オヨトゥンジ村の成員は自給自足の精神を貫くために、村内の耕地を耕し、村内で狩猟をしていた。ただし実際のところ、村内で自給自足の原理で生活することは不可能に等しかった。成員は村の近隣の農家に出稼ぎにいたり、司祭職に従事したりして収入を得ようとした。しかし、オヨトゥンジ村の創設当初は、王や、王家、首長であっても司祭職で生計を立てることは難しかった。そのため、村の成員はサウスカロライナ州ビューフォート郡の食料切符（フード・スタンプ food stamp）に依存せざるをえなかったのである。彼らはビューフォート郡、いかにいえば、米国に依存することを恥じたが、彼らの祖先が奴隷制を通じて米国のために無償で労働してきたことへの償いだと理解するようにした。

このように、オヨトゥンジ村は自給自足を目指していたが、それは事実上不可能であった。村の成員は生活をするために、郡の発行する食料切符に頼らざるをえなかったし、また、近隣の農家での出稼ぎや、村外から訪れる相談者（司祭職の対象）の支払いに頼らざるをえなかった。これは、村の成員は米国社会と関わらずには生計をたてられないということを示唆してい

る。こうしたオヨトゥンジ村と米国社会との依存関係は、オヨトゥンジ村の創設当時の目的、すなわち米国社会からの分離、独立という目的を空洞化にしたのである。

2-2. オヨトゥンジ村の内部の問題

オヨトゥンジ村を去った人々にその経緯や村の衰退理由について尋ねると、曖昧な返事をしたり話題をそれとなく変えようとしたりする傾向がある。彼らの慎重な言葉選びからは、故郷を想うような愛着と村の創設に努めたアデフンミや首長への忠誠心が感じられる。これは彼らが村を完全に“捨てた”のではなく、彼らと村の関係が今もなおつづいているということを示唆している。けれども、彼らも村にたいする非難や怒りを噴出させることがある。それは決まって、筆者と2人きりのときに「秘密」として表現される。

この「秘密」によると、オヨトゥンジ村を衰退させた原因として、(1)王家の権威、(2)不透明な財政管理、(3)権力闘争、(4)ジェンダー、(5)個人主義の5つをあげることができる。

(1) 王家の権威

1980年代半ばからオヨトゥンジ村の規律に従わなくてもよいという風潮がみられるようになった。村の規律に率先してしたがうべきであるはずの王家の成員（王・その複数の妻と子供）が、次々と規律に背いた生活をし始めたのである。これについて、オミトワデという女性成員はつぎのように村を批判した。彼女は1973年に村で生まれ、12歳になるまで村で暮らしていた司祭である。

「アデフンミ・イズム Adefunmi-ism」だったの。村では、ゲエシ Geesi〔ヨルバ語で英語を意味するが、ここでは拡大解釈され西洋の意味に転用〕の文化は禁止されていた。だから、ガスも電気もないし、Tシャツとかジーンズもだめだった。でもある日ね、オバ〔アデフンミを指す〕の3人の娘がハイネックのセーターとかフリルのついたブラウスを着て村を歩いていたのよ。それが規律違反だと問題になって、オボニ Ogboni〔年寄結社〕の審議にかけられた。その結果はね、王家の人間は規律の対象外ということだった。王家の女たちはハイヒールも履くようになった。わたしたちはね、おばあちゃんが孫に、と思ってくれた、セーターやスカートでさえも着ることが許されてなかった。どうして王家だけが特別扱いされるの²²⁾。

このように、オミトワデは王家の特別扱いにたいして怒りを露にした。また、彼女はつぎの2点についても問題視していた。ひとつは、村の公の場所では男女の会話が禁じられていたことである。この対象は兄妹間にもおよんだ。彼女の兄が、村の道端で出会った彼女に「元気に

しているか」と声をかけたことで、彼らは処罰された。もうひとつは、村の規律として「村の女は11才までに、村に居住する男と婚約しなければならない」という項目が追加的に導入されたことについてである。オミトワデはこのような規律はヨルバの伝統ではないと指摘した。

こうしたことは村の規律を形骸化させただけでなく、村に君臨してきたアデフンミの王としての権威とその正当性をも揺るがした。さらに、アデフンミがヨルバの伝統的な生活様式を再現する目的とは無縁の規律を村に導入しだしたことによって、ヨルバ社会との同一性を実現するという根拠に維持されてきた村の真正性に疑問が投げかけられた。

(2) 不透明な財政管理

オヨトゥンジ村の運営において絶大な権力をもつ王家や首長たちが私腹を肥やそうと不条理な納税体系をつくりだす傾向にあった。こうした傾向について、エフンジュモケ（60代前半女性）やヤオ（50代後半男性）の会話からみていきたい。彼らは1970年代から80年代にかけて村に出入りしていた成員である。

2003年7月31日、ヤオは、オヨトゥンジ村を約20年振りに訪れる直前に、エフンジュモケと1970年代から80年代半ばにかけて村に蔓延っていた不条理について回顧した。

エフンジュモケ：〔村は〕結局さびれてしまったわ。やっぱり、誤った権力のせいね。自分〔首長階級〕たちはとりあえず稼げるだけ金を稼ぐけど、住人には1日たった1回のちょこっとしか食事もださないから。自分たちは豪華な食事をしてるくせにね。

ヤオ：ああ、その通りだ。これがメシか？ というぐらいしかださなかったな。それに税金もすごく高かった。そんなに高い税金なんて払えないさ。〔村外に住んでいる〕家族を養わないといけないっていうのにな。まるで奴隷だったよ、俺たちは。ああ、奴隷だったな²³⁾。

この会話からは、村の首長階級はみずからの収入を増やすことに汲々として、成員の福祉を顧みなかったことがわかる。つづいて、首長階級が成員を搾取していた様子についてアデミワという男性成員と筆者の会話からみていきたい。アデミワは、1970年代から80年代にかけて、彼の妻や息子とともに村に出入りしていた司祭である。

以下では、首長階級が、司祭になるために受けなくてはならないイニシエーションを搾取の一手段として利用していたことが述べられている。

アデミワ：司祭になるためのイニシエーションには〔授かるオリシャー柱につき〕1,000ドル（12万円）かかったんだ。〔イニシエーションの〕費用が払えない人は使用人となっ

て下働きをしたのさ²⁴⁾。

筆者：首長とか特定の家族の使用人になるんだよね。

アデミワ：そう。従属して働くんだ。労働の搾取というか奴隷だね。1,000 ドル（12 万円）は十分高い価格だよ、当時にしては。でもね、いくら使用人として働いても、司祭になるためのイニシエーションはしてもらえなかった。それでみんなオヨトゥンジ村を離れていったんだよ。

筆者：使用人として働けば司祭になるためのイニシエーションをするという契約をしている？

アデミワ：ああ。契約を済ませていてもだめだよ。契約は意味がないんだ。彼ら〔首長〕は契約を破るからね。彼らは何も守らないよ。とれるだけのお金を搾り取って、おしまいさ。そんなことをしているから、オヨトゥンジには誰もこなくなっただよ²⁵⁾。

このように、首長階級は司祭になるためのイニシエーションを施すという、いわば、オリシャ崇拝の神髄ともいえる行為をもみずからの欲望のために利用していた。しかしながら、こうした労働の搾取は長続きしなかった。その理由について、アデミワはつぎのように述べる。

〔オヨトゥンジ村を創設するにあたっては〕木々を切り倒して土地を開拓したり、雨風をしのげる場所をつくったりしたんだよ。村の場所は、〔元来〕深い森林だったんだ。それは、それは、すごい労力を要した。電気はないから、すべて手〔作業〕で木を切り倒していくんだ。それに灯がないから闇で生活して、ロウソクとかランタンを使ったんだ。でも、その後〔土地がある程度開拓できて、建造物が建てられた後〕は仕事がなくなったんだ。何かを創り出す、という創造性のある仕事がね。それが問題だった。オバ〔アデフンミを指す〕や王家、地位の高い首長たちは、〔創造的な〕労働を必要としなくなった。だから村が衰退していったんだ。村人は、使用人として働くしか道が残されていなかった。〔司祭になるための〕イニシエーションをもとめて村に来る人は、お金を持っていない人が多かったけど、彼らはひたすらオバや王家のために働くだけしかなかった。イニシエーションをしてもらうまでは4年ぐらいかかったかな。それでたくさんの人が村から去っていったんだ。オバや王家、首長たちは他人の労働を搾取しただけだからね²⁶⁾。

このアデミワの話からわかるのは、村の成員が首長階級から労働を搾取されていたということである。ただし、成員は使用人としての労働が村を創り出すという行為につながっているあいだは、その労働搾取の体系のもとで暮らすことを引き受けた。ところが、村となるべき土地がいったん開拓され、その土地に王宮や寺院などの建造物が建てられると、村内で創造的な労

働をおこなう余地がなくなった。成員は単なる使用人となることを拒み、村を去っていったのである。

こうした納税体系のもとでは、成員が納税義務を果たそうと村内での労役に莫大な時間を費やしても、目標を達成することは現実的に不可能であった。成員たちは村の一部の権力者に隷属化させられていると感じ、村を夜逃げの状態で脱出していった。また、王家や首長たちが成員から徴収した税金や司祭からの寄付を私的に流用したことも、成員の村にたいする忠誠心や畏敬の念を喪失させた。

たとえば、王の妻の1人で、かつて女性結社の長をつとめていたアダラモラについて、エフンジュモケは「村の伝説」という言葉を用いて、成員のあいだで広く共有されている噂話に触れた。それは、アダラモラが、成員から寄付を受けとっては高級な靴を履いて成員の前に現れたということである。エフンジュモケは、この噂話を支持する証拠としてつぎのように話した。

オバ〔アデフンミを指す〕は、妻の意見を聞きすぎたわね。強欲な妻たちの意見を。それに、彼らはお金の使い方を知らないのよね。わたしのゴッド・マザー〔アダラモラ〕はね、寄付金を横領するわけよ。わたしはね、いつも祭のときは寄付をしたの。このあいだ〔2003年6月〕のイエモジャ祭のときにも2,000ドル（24万円）ぐらい寄付したんだけど、いつも私的に使うのよね。だから寄付をするのをやめたわ。意味がないしね。極めつけは女性結社の成員費〔成員からの徴収費〕。1人200ドル（24,000円）で、3,000ドル（36万円）ぐらい〔の女性結社の成員費〕を自分のポケットに入れたのよ。信じられないでしょ²⁷⁾。

このような不透明な財政管理は、アダラモラにかぎったことではなく王家や首長階級に共通の問題であった。寄付にたいして受領書が発行されることはなく、使用用途も明らかにされることはなかった。

(3) 権力闘争

オヨトゥンジ村が少しずつ混乱を増していく状況のなかで、王子の母たち（王の複数の妻）のあいだで次期の王位をめぐる、また、首長たちのあいだで村の運営をめぐる権力闘争が繰り広げられた。

たとえば、アデフンミの後継者として最有力候補であったアデボル王子の母親は、アデフンミのほかの妻たちから陰湿ないじめや嫌がらせをうけて王家を追われ、いまだ村外に葬られている。また、かつてオヨトゥンジ村に住んでいた女性成員のオミトワデと弟のオジョは、アデボル王子の結婚相手をめぐる権力闘争のなか、村で放火事件が起きたことを筆者に打ち明けてくれた。放火事件の結果、村の博物館と教育施設が入っていた2階建ての美しい建物が焼失し、

エレシン首長が大やけどをおう事態になった。彼らは秘密にされている放火犯の名前を筆者にそっと教えてくれた。拡大する村の問題を終息化させるために、放火犯は特定されなかったのである。現在でもこの種の話は成員のあいだで忌避されている。

こうした闘争のほかに、首長同士が村の運営をめぐる対立した。首長たちは、みずからの宗教的権威や経済的利益を効率よく獲得できるように村を運営しようと試みた。端的に言えば、村の首長の数が少なければ少ないほど、1人当たりの宗教的権威や経済的利益が高まるのである。かくして、ニューヨーク時代からアデフンミとともに活動していたアウォロウォ首長やオグントシン首長、ジョモ首長をはじめとする多くの首長が、ほかの首長たちからの圧力によって村から事実上追放された。

村の権力闘争は、筆者が調査を始めた2001年当時もつづいていた。こうした村の状況について、オロミデという男性成員はつぎのように述べる。オロミデは、1970年代から80年代半ばまで村で暮らしていた50代の司祭である。

今〔2001年〕、村は統制がとれていない。オバ〔アデフンミを指す〕は、その役目を果たしていない。息子〔アデフンミの息子、アデボル王子を指す〕は継承の儀式を受けたけど、彼には無理だね。権力争いだよ。オバの妻は、〔王の妻として権力を振るうために〕マイアミで療養しているオバに村へと戻ってきてほしいんだ。彼女は正気じゃないよ。こういう状況では、人間のあらゆる性質が表出してくるから、わたしたちの手には負えない領域の話だよ。彼らは村を再建しないとイケない。なんとしても再建しないとイケない²⁸⁾。

ここでオロミデが述べているように、アデフンミの息子の1人であるアデボル王子は、2001年に村の第2代目の王として選出され、継承の儀礼を受けた。アデボルと同世代の若い成員は、彼のことを王子として慕っている。しかしながら、年寄結社の成員や50代、60代の成員はアデボルに王としての資質があるかどうか疑わしく思っている。エフンジュモケは、アデボルが王位を継承するのかどうかという質問にたいしてつぎのように答えた。

だめだめ、ゼーンゼン継ぐ気ないわ。王位を継承する気はまったくなし。その代わり、女を囲うことだけは父親譲りでしっかり受け継いでいるみたいだけど、あらら²⁹⁾。

先に述べたように、アデボル王子は、2001年に村の第2代目の王として選出された。しかし、2003年の時点でアデボル王子は村に住居を構えておらず、村の年中行事に参列することもほとんどない。彼は、後述するが、フロリダ州最南端のキーウエストに所有する家か、フロリダ州中北部のジャクソンビル市に彼の妻の1人が所有する家に住んでいる（地図1参照）。

また、アデミワは、アデボル王子が村の成員を統率できるかどうか疑わしいと、彼の指導力についてつぎのように語った。

アデボルは、シャンゴ³⁰⁾にイニシエーションされるべきだったんだ〔シャンゴを授かるべきだった〕。彼は小さいころ気性が激しくてね、活発すぎたから、周りの人間が心配してオバタラを授けたんだ。でも、やっぱりそれがどうやら問題だったね。今の彼を見てごらんですよ。すごくおとなしいだろ。この村を率いていくには、ほら、オバ〔アデフンミを指す〕みたいに、もっと力強く、激しく振る舞えないとだめなんだよ。指導力とはそういうものさ³¹⁾。

このように、2005年7月4日にアデボル王子が村の2代目の王として正式に即位するまでは、王位継承にともなう成員の世代交代は村の抱える問題のひとつであった。

以上で述べたように、成員間での私利私欲をめぐる争いによって、村はオリシャ崇拝の中心地としての魅力を喪失し、成員が流出することになった。一連の権力闘争が極めて「醜くかった」ことから、村を追放された首長たちのゴッド・ファミリーたちのなかには今日に至っても村に近寄ることを頑に拒む人もいる（第4章2-1で後述）。

(4) ジェンダー

すでに述べたように、ヨルバのオリシャ崇拝にもとづくジェンダー規範をオヨトゥンジ村に導入することは、米国社会における男女間の不平等な権威関係から彼らを解放させるきっかけとなった（本章1-3参照）。これは、とりわけ女性成員のエンパワーメントの手段となった。

ただし、村の成員といえども米国社会に根づく価値観から完全に自由ではなかった。彼らの多くは、米国社会に浸透しているアフリカ文化にたいしての偏見や価値観をもってヨルバの文化を捉えざるをえなかったのである。村の男性成員の大半が、女性の役割は男性の欲求を満たすことであり、それを体現しているのが一夫多妻制であると考えた。これにたいして、王家の女性成員が率先して村のジェンダー規範を解釈し直す作業を推し進め、村の女性の地位を改善した。ところが村の一夫多妻制が形骸化したことは、多くの男性成員が流出する事態を招き、村の衰退に拍車を掛けることになった。彼らにとって、一夫多妻制が米国社会の文化、つまり一夫一婦制との差異の実践の根幹をなしていたからである。

(5) 個人主義

たとえオヨトゥンジ村の成員であるからといって、かならずしも人生のすべてを規律に委ねられないこともある。オミトワデという女性成員は村の婚姻規律に従わず、叔父であるアジャム首長の激怒を買った。

1980年代半ば、オミトワデは家族とともに村での生活をやめたが³²⁾、その後14歳のときに村の住人と婚約した。しかし、彼女は婚約相手の男性と実際に結婚する気はない。彼女には自分自身で選んだ恋人がいる。彼女は「わたしはバッド・ガール bad girl だからね」と、規律破りの理由を笑顔で語る³³⁾。

オヨトゥンジ村の出身者であることを誇りにしているオミトワデでさえ、村のすべての規律を受け入れることはできないのである。オヨトゥンジ村の婚姻規律を遵守しなければいけないと思う一方で、人生の決断ともいえるパートナー選びには自分の意志を尊重したいと願う成員の心情が透けてみえる。そこには、村という均質な集団の一員であると同時に、「個」でありたいと願い、葛藤する人々の姿を垣間みることができる。おなじように、ヒップ・ホップやレゲエなどの音楽文化や、ダンス・ホールでの男女交際、ファスト・フードの食事などを自由に楽しみたいという個人の欲求も無視することはできない。

司祭になると、村から独立して自由な経済活動をしたいという欲求が強くなる。村では王を頂点に位置づける階級にしたがって顧客が不平等に振り分けられていた。したがって、米国社会に出て行けば顧客獲得はいうまでもなく、司祭職にたいする報酬も需要と供給の関係にしたがって自由に設定できる。

オヨトゥンジ村と米国社会との差異は、村の成員だけが享受できる権利であると同時に果たさなければいけない義務であった。しかし、村の規律ではなく個人の選択を重視するならば、成員は米国社会へ足を踏み入れることになる。そして、米国社会でしか得られない権利に固執すれば、成員と村との距離は必然的に広がる。「個」を強調しすぎることは村を衰退させ、さらにはオリシャ崇拝運動そのものを崩壊させる危険性を孕んでいたのである。

2-3. 排他的なオリシャ崇拝運動の衰退要因

本章でみてきたように、みずからを文化的指導者として位置づけたアデフンミは、村の指導者となり、アフリカ系アメリカ人を覚醒させようとした。そして、村は成員に秩序と文化を与え、彼らを啓蒙する場所となった。これらの目的をより効果的に果たすためには、村をひとつの均質な集団として維持し、より多くのアフリカ系アメリカ人を村の成員として取り込んでいく必要があった。その手段として実在するヨルバのオリシャ崇拝を用いたことは、この運動の独創性のひとつであるといつてよい。

ただしこのオリシャ崇拝運動は根本的な矛盾を孕んでいた。こうした矛盾が上述した要因に加えて運動を衰退させたと解釈できる。

オリシャ崇拝運動の矛盾は、ヨルバのオリシャ崇拝（ヨルバの宗教・文化）を米国社会における人種隔離・全黒人国家の建設という理念の下に位置づけている点である [Hunt 1979]。こ

の理念は、ブラック・ナショナリズムを主張する従来の黒人運動の理念と同質であった。たとえば、人種隔離はいかなる形式であろうとも、既存の人種の本質主義を前提にせざるをえず、その人種の本質主義に固執することになる。これは、オリシャ崇拝者が白人による人種の本質主義を容認したことになる。また、このような人種の本質主義にもとづく運動形態は、みずからの結束のために均質な仮想敵を必要とする。それは結果として自分たちの均質化を招く。しかしながら、オリシャ崇拝者と他者（米国社会）との関係は一元的なものではなく状況的に変化するものであり、オリシャ崇拝者の内部也多層的であることはいうまでもない。

運動の矛盾はジェンダーの規範に関しても認められる。繰り返しになるが、運動の成員は、ヨルバのジェンダー規範を米国社会との差異の実践と位置づけて村に導入した（第2章1-4参照）。このことは、米国社会の男女間にみられる不平等な権力関係から成員を解放し、女性成員のエンパワーメントの手段となった。ただし、ヨルバのジェンダー規範のひとつとして村に導入された一夫多妻制にまつわる諸概念は、村の女性成員の主導によって批判され、再検討されることになった。このような、村におけるジェンダー規範の再解釈は、1970年代の米国のフェミニズム運動という時代の文脈ぬきには考えられない。つまり、米国社会との差異の実践として位置づけた文化を、米国社会の価値観を用いて解釈し直したのである。これは、オヨトゥンジ村の成員が米国社会の文化的規範にもとづいていて行動していることを示唆している。

このように、運動の成員は、オヨトゥンジ村を創設するにあたって、オヨトゥンジ村の文化と米国社会の文化とを差異化させるために効果的なヨルバのオリシャ崇拝（ヨルバの宗教・文化）を恣意的に選択した。その後のオヨトゥンジ村において、彼らは自身が選択したヨルバの宗教・文化を必要に応じて米国社会の価値観で解釈し直して実践することで新たな文化を創造しているのである。

以上では、オヨトゥンジ村を舞台にした排他的なオリシャ崇拝運動を衰退させた要因を検討した。オリシャ崇拝運動において、ヨルバの宗教・文化を実践するオヨトゥンジ村の存在意義を「反白人・反キリスト教」という目的にもとめたが、その運動を維持することには限界があった。言い換えるならば、白人・キリスト教文化を悪と位置づけ、その対極にオリシャ崇拝文化を善と位置づけることは現実的ではなかったのである。

第3章 オヨトゥンジ村の聖地化

1970年代後半から80年代半ばにかけて、オヨトゥンジ村では数百人の成員が村で生活したり、村に頻繁に出入りしたりしていた。ところが、1980年代半ばから村の中心的な成員がつぎつぎと村を去り、村の人口が急激に減少した。村を離れた成員の多くは米国の各地にみずからハウスを設立したり、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〔Koike

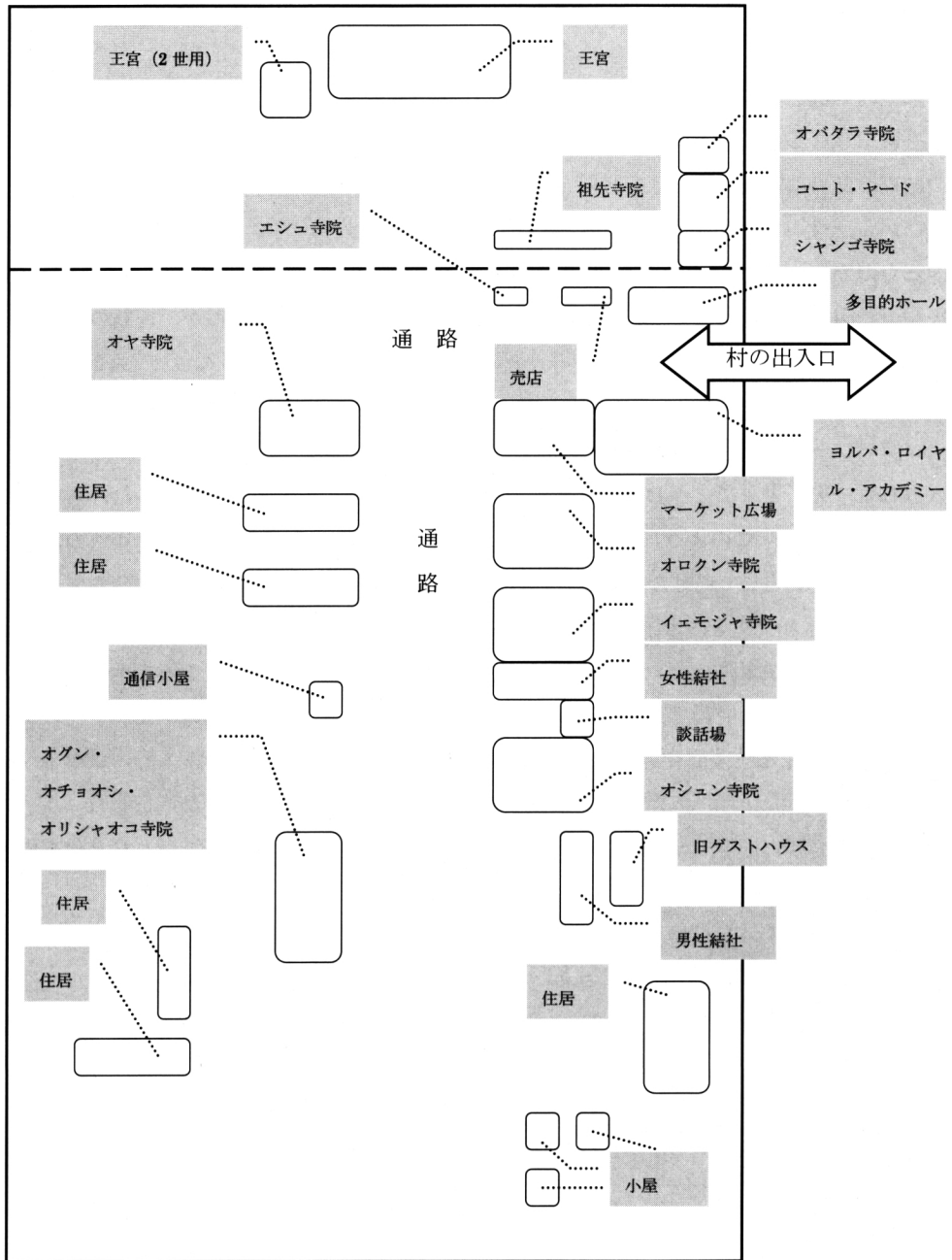


図1 オトツング村の略地図（2005年8月現在）。村の外側は雑木林に囲まれており、内外を隔てる壁はない。

2005]。それでは、調査時のオヨトゥンジ村はどのような状況にあるのだろうか。第1節と第2節では、オヨトゥンジ村の敷地と村に出入りする成員について概観する。第3節では、オヨトゥンジ村で実践されている規律が運動の繁栄期と比較してどのように変化したかを取りあげる。第4節では、オヨトゥンジ村で執り行われている祝祭の空間（オリシャ祭 Odun Orisa・ナングアレオ儀礼 Nangareo）を記述する。そのうえで、オヨトゥンジ村で開催されている儀礼（年中行事）の意義をオヨトゥンジ村の聖地化と再生産との関係から論じる。

1. オヨトゥンジ村の敷地

オヨトゥンジ村の敷地は、王宮 Afin と王宮以外の敷地の2つに分かれている（図1参照）。

まず、村の北側にある王宮の敷地はどのように構成されているのであろうか。王宮の敷地には、王宮とエグングン寺院（祖先寺院）、オバタラ寺院、シャンゴ寺院、コート・ヤード court yard がある。王宮は、王宮の敷地の北側に位置し、高い土塀で囲まれている。この王宮は、アデフンミと妻のアダラモラが村を訪れた際に使用している³⁴⁾。王宮の敷地の南側には、王家の祖先を祀るエグングン寺院がある。寺院の内壁には、アデフンミやその妻たちの祖先が属していたクラン名が示してある。寺院の内部には、王家に属する成員の祭壇が設置され、水やロウソク、果物、また葉巻などの嗜好品が供物として捧げられている。王宮とエグングン寺院に挟まれた敷地の東側には、コート・ヤードとよばれる集会場があり、年中行事や記念祭などの諸儀礼が執行される。そのコート・ヤードの北側には、オバタラを祀る寺院がある。オバタラ寺院の内部には、王をはじめとして、年寄結社に所属していた歴代の首長の名前が掲げられている。また、寺院では年寄結社の会合が開かれ、会合の際にそれぞれの成員が使用する名前入りの椅子が設置されている。そして、コート・ヤードの南側には、シャンゴを祀る寺院がある。寺院の壁にはシャンゴの象徴である二又に裂けた斧と稲妻が描かれている。王家の敷地に王宮だけではなくオバタラ寺院とシャンゴ寺院があるのは、ヨルバに伝わる神話にもとづいたつぎの理由からである。すなわち、オバタラはこの世に大地を築いて人類を誕生させ、シャンゴはヨルバランドのオヨの第4代目の王として君臨したからである。

つぎに、村の南側にある王宮以外の敷地についてみていきたい。王宮の前を起点とする路は、村の南側までまっすぐに延びている。路幅は約3メートルで、その距離は約250メートルである。この路と村の入り口を起点とする路は、王宮の敷地への出入口で十字路に交差している。この十字路の北東側に、エシュを祀る寺院がある。エシュはこの十字路を司り、また王宮の敷地とそれ以外の敷地とをわける出入口を司っている。エシュ寺院の東側には村の集会場がある。また、十字路の南東角には、村のマーケット広場とヨルバ・ロイヤル・アカデミーという教育機関がある。その南側にはオロクン Olokun 寺院がある。寺院には、オロクンの大きな彫像と噴水が設置されている。さらに、その南側には、イエモジャ寺院がある。イエモジャは母性の

神であるので、寺院の横には女性結社の建物が併設されている。その南側には、オシュン寺院がある（写真4参照）。

そして、十字路の南西角にはオヤ寺院がある。その南側には住居区画がある。さらに、南側には村の通信を管轄する小屋がある。この小屋は、筆者の調査時においては使用されていなかったが、1980年半ば、村の成員はこの小屋に設置された一台の電話を通じてのみ村の外部との連絡を許可されていた。この小屋の南側には、オグンとオショシ Ososi とオリシャ・オコ Orisa Oko が祀られた寺院がある（写真5参照）。この3つのオリシャは、それぞれ鉄、狩猟、農耕の神であり、村の男性結社の象徴となっている。そのため、この寺院の路を挟んだ東側には男性結社の建物がある。このオグンなどが祀られた寺院と男性結社の建物の南側には、約70メートル四方の住居区画が広がっている。この住居区画の南側は、エグングンが鎮座する森へと小道がつづいており、エグングン結社の成員以外は立ち入ることはできない。

寺院や住居を取り囲む土地は木々が切り倒されて、比較的開拓されているが、そのさらに外側の土地は木々で覆われている。開拓地とその開拓地を取り巻くように茂っている木々の間隔は、おおよそ30メートルである。

このように、オヨトゥンジ村の敷地は王宮と王宮以外の敷地にわかれている。王宮の敷地にはエグングン寺院と2つのオリシャを祀った寺院が建立され、王宮以外の敷地には6つのオリシャを祀った寺院が建立されている。オリシャを祀ったそれぞれの寺院には広場が併設されており、そこで年中行事などの儀礼が執行される。

2. オヨトゥンジ村に出入りする成員

前節では調査時のオヨトゥンジ村の敷地について概観した。それでは、オヨトゥンジ村の敷地内に住居を構えたり、あるいは、村に頻繁に出入りしたりしている成員とはどのような人々なのであろうか。筆者の調査時においては、このような成員はおおよそ10人であった。

まず、王家についていうと、アデフンミと彼の身の回りの世話をしていた妻のアドラモラは、村の王宮の敷地内に住居を構えている。ただし、2001年の時点では、アデフンミの健康状態が思わしくないことから、彼らはフロリダ州南部のマイアミーデイド郡で療養していた。その後、アデフンミの健康状態がやや回復すると、彼らは1ヶ月のうちの約20日間をサウスカロライナ州のビューフォート郡に所有する家で過ごすようになった。この家からオヨトゥンジ村までは近く、移動に要する時間は車で約40分から50分と短い。彼らは基本的に村外に住み、年寄結社の会合に出席するため、あるいは、年中行事やその他の種々の儀礼を執行するために村に通うという形式をとっている。このことは、アデフンミが2005年2月15日に死去したあとも、基本的には変わっていない。アドラモラは、初代の王の妻として王宮に構えた住居を同様の頻度で使用している。

コミューンから聖地へ（小池）

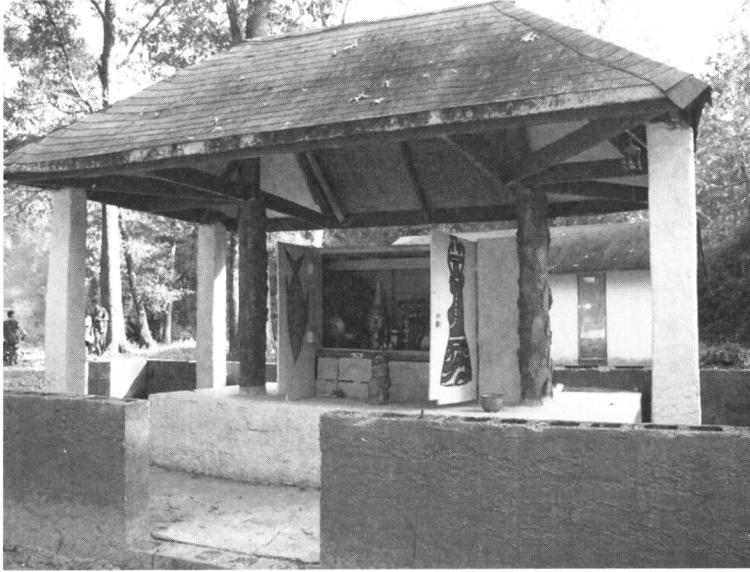


写真4 オヨトゥンジ村のオシュンの寺院。2003年10月26日，筆者撮影。



写真5 オヨトゥンジ村のオグン，オショシ，オリシャ・オコの寺院。2003年10月26日，筆者撮影。

王家の成員であるアデフンミの息子の1人、アデボル王子は2001年に王位継承の儀礼を済ませた。ただし、2003年の時点でアデボル王子はオヨトゥンジ村に住居を構えておらず、彼はフロリダ州最南端のキーウエストに所有する家か、あるいは、フロリダ州中北部のジャクソンビル市で過ごすことが多い。ジャクソンビル市には、アデボル王子の息子の母親が住んでいる。そのため、オヨトゥンジ村で年中行事が開催されていても、彼は村に顔を出すことはあまりなかった。その後、2005年7月4日にアデボル王子が村の2代目の王として正式に即位すると、彼は村の王宮の敷地の西部に住居を構え、村を訪れる機会が以前より多くなった。

つぎに、オヨトゥンジ村の敷地内に住居を構えている成員として、アジャム首長、アラバ首長、アキントビ首長、アキンイエレ首長、オシャデレ首長らがあげられる。この首長たちは全員オヨトゥンジ村の運営に重要な役割を果たしている年寄結社の成員である。彼らは村の成員やそのほかの人々の相談に応じてイファ託宣やメリンディログン託宣を執行している。彼らは託宣の結果にしたがって相談者に助言を与え、供犠やそのほか種々の儀礼を執行することで収入（報酬）をえている。このような年寄結社の成員にかぎれば、オヨトゥンジ村が繁栄していた1970年代から80年代半ばにみられた司祭業が調査時の村でも実践されている（第2章1-3参照）。この首長たちは1ヶ月の大半を村の中で暮らしている。なかでも、オシャデレ首長は村に住んでいる。彼女の住居は、王宮について広く、村のほかの住居と比して美しく、また頑丈な造りをしている。彼女の二男と三男は、ヨルバ・ロイヤル・アカデミーという村の教育機関に通い、村内で教育を受けている。彼女の長男はすでに独立して、オハイオ州のクリーブランドに妻と娘とともに住んでいるが、村の年中行事には頻繁に参列している。

オヨトゥンジ村の敷地に住居を構えているのは、王家や年寄結社の成員だけではない。たとえば成員のなかでも、オリシャ崇拝運動の萌芽期から関与している古参（以下、古参と略す）のオグントシン家は、王宮から約100メートル南下したところに2件の小屋を所有している。この小屋はオグントシン家の長男や二男、三男、四男たちが村にきたときに、食事を作ったり、休憩をしたりするために使っている。オグントシン家はサウスカロライナ州のビューフォート郡に住んでいるので、年中行事やそのほかの儀礼執行とは関係なく村に足繁く通っている。

また古参の女性成員のなかには村に店を構えている者がいる。彼女たちはオヨトゥンジ村のゲートを入ってすぐの南側にあるマーケット広場に出店し、年中行事などの儀礼が開催されるときに村を訪れる参列者や観光客を相手に装飾品、工芸品、食事などを販売している。たとえば、オグントシン首長の妻であるオシュンブンミは、ヨルバの衣服、ビーズ製の腕輪・エレケ・イヤリングなどの装飾品、オリシャの彫像、村での祭や儀礼の写真、さらに菓子類・ジュースを販売している。オシュンブンミは、三男や四男、五男にビーズ製の腕輪やエレケなどの装飾品を作らせている。

ほかにも村に出入りする人々がいる。たとえば、オヨトゥンジ村の男性結社に属する10代

後半から 20 代前半の男性成員たちは、村から車で 40 分から 50 分の範囲に住み、ほぼ毎日村に通っている。彼らは、男性結社を取りまとめているアキントビ首長の指示にしたがって、建造物の修繕や建設作業に従事したり、おもに供犠用として飼育されている動物の世話をしたりしている。さらに、彼らはアキントビ首長やアジャム首長の身の回りの世話をここない、運転手としての役割も兼ねている。

男性結社の成員とおなじように、村の女性結社に属する 10 代後半から 20 代前半の女性成員たちも村に通っている。彼女たちはヨルバの衣服の仕立て方や、ベンベ bembé とよばれる宴の儀礼のあとに振る舞われる料理の調理方法を学んでいる。彼女たちは王の妻であるアダモラの指示にしたがって、王宮で食事を準備し、王宮を掃除したり、老いのせいから体の自由の利かない王の身の回りの世話をしたりしている。

このように、オヨトゥンジ村の敷地に住居を構えて住んでいる成員は少ない。ただし、村の枢要な地位に就いている年寄結社の成員は村に住居を構えており、村内で過ごす時間も長い。同様に、村の運営の中核をなす古参成員の大半は村の近郊に住み、村に通うことを常としている³⁵⁾。このような古参成員が新参の成員や、村で執り行われている託宣や村の男女結社やオリシャの司祭結社に入社することに関心のある潜在的な成員を受け入れているために、村に出入りする成員は少ないが途切れることはない。

3. 変わりゆく規律・変わらない規律

オヨトゥンジ村の人口規模は最盛期からは明らかに減っている。それでは、1970 年代半ばから 80 年代半ばにかけてオヨトゥンジ村でみられた厳格な規律は、調査時の村でもみられるのであろうか³⁶⁾。本節では、調査時のオヨトゥンジ村の状況を明らかにするために、2001 年 6 月 23 日の村の様子を中心に取りあげる。

筆者はオヨトゥンジ村を訪れる前に、1980 年代前半の村で幼少期を過ごしたオジョという男性成員に調査時の村の様子を尋ねたことがある。すると、オジョは笑ってつぎのように答えた。「T シャツとジーパンにマクドナルドのハンバーガーかなあ」。このような回答に象徴される「西洋の文化」は、オヨトゥンジ村がコミュニケーションとして機能していた 1970 年代半ばから 80 年代半ばには禁止されていたものである。しかし、調査時の村ではオジョの答えはあながち嘘ではなかった。

6 月 23 日、年中行事のイエモジャ祭が開催される日に、オヨトゥンジ村のマーケット広場の入口にエシュへの捧げものとして、ケチャップとマスタードのかけられたホット・ドッグとコカ・コーラが供えられていた。また、イエモジャ祭の宴の儀礼のあとには、缶詰のチリソースで煮込んだ骨付きの鶏肉と、マカロニ・マヨネーズ、スーパーのデリカッセンで購入したスモーク・ターキーが振る舞われた。さらに、イエモジャ祭のあとに、村の多目的ホールに集

まった成員たちは、立派なオーディオ機器から流れる大音量のレゲエやヒップ・ホップのリズムにあわせてダンスに興じた。

以下では、かつてオヨトゥンジ村で生活するにあたり遵守しなければならなかった規律が、現在も維持されているのか、あるいは、どのように変化しているのかについて具体的にみていきたい。

まず、オヨトゥンジ村では、手動ポンプ式の井戸水、薪、灯油ランプを使用することが義務づけられており、水道、ガス、電気の使用は禁止されていた。しかし、調査時の村ではこの規律は守られていない。

たとえば、6月23日、イエモジャ寺院の南側に併設されている女性結社の建物では、イエモジャ祭の宴の儀礼のあとに振舞う食事が女性結社の成員によって準備された。その建物の台所には、蛇口を捻れば水の出てくるシンクがあり、調理には複数の電気コンロが用いられていた。女性結社の建物は狭いにもかかわらず、何十人もの成員が出入りし、狭い場所で調理をしたり、着替えをおこなったりしていた。そのため、室内の温度は非常に高く、蒸し暑くなるので、扇風機が使用されていた。また、この建物には、バスタブはないもののカーテンで仕切られた簡易シャワー室があり、水洗トイレも設けられていた。ただし、シャワー室のお湯はほとんど出ることはなく、トイレの水の流れも悪い。

またイエモジャ祭が始まる前に、オグントシン家の長男が、「サード・アイ Third Eye」というハウスの成員や筆者のために昼食を準備してくれた。そのとき彼は屋外でキャンプ用のガス調理器具を用いて鰯のフライを調理し、それを食パンにはさんだサンドイッチを振る舞ってくれた。飲み物にはコカ・コーラやスプライトなどの缶ジュースがクーラー・ボックスに用意されていた。

このことからわかるように、調査時の村では水道、ガス、電気を公然と用いたからといって咎められるわけではない。ただし調理の際には電気コンロやガスコンロばかりに頼っているわけでもない。たとえば、オグントシン家の長男がガス調理器具を用いて昼食を準備している横で、「サード・アイ」というハウスの成員が、辺りに落ちているレンガを拾い集めて囲いをつくり、落ち葉や小枝で火をおこしたあと、枯れ木をくべてジャガイモを茹でていた。また、10月に開催されるダンバラ・ウェド Damballa Hwedo 祭（奴隸慰霊祭、本章第4節で後述）の前には、焚火の上に建材の薄い鉄板をしいて、その上に殻付きのカキをおき、カキの入っていた麻袋を上から被せて蒸牡蛎を調理した。つまり、村のかつての調理風景が完全に消え去ったわけではないのである。

それでは、オヨトゥンジ村での日常の服装はどのように変化したのであろうか。かつては、ヨルバの衣服をつねに着用することがもとめられた。ヨルバの衣服を纏っていないものは、村の入り口に駐在していた監守から入村することを認められなかったのである。現在では、そも



写真6 オヨトゥンジ村での日常の服装。10代の女性成員。村の出入口近くのマーケット広場前の通路において。2003年10月25日、筆者撮影。

そも村の入り口に監守はいないが、ヨルバの衣服を着用していなくても村に出入りできる。そのため、男性成員のなかにはTシャツやトレーナーを羽織って、ジーパンをはくというように、「アメリカ」風の服装をしているものもいる。ただし、村に出入りする大半の男性成員は、「アメリカ」風の服装の上、または、下にヨルバの上着を着用している。また、女性成員の場合は、ヨルバの衣服を着用している人が多い（写真6・7参照）。サウスカロライナ州では、冬になると、気温が10度を下回ることもめずらしくないので、冬には男女ともジャケットやコートをヨルバの衣服の上から羽織っている。

このように、服装に関するかつての規律は厳密には守られていないかもしれないが、ヨルバの衣服を着用するという慣習はなおも実践されて

いる。ヨルバの衣服を着用している割合がもっとも高いのは、王家と年寄結社の成員である。また、村の中でも、年中行事をはじめとした種々の儀礼の場面では、少数の例外はあるものの、成員はかならずヨルバの衣服を纏って参列している。

つぎに、オヨトゥンジ村の階級制度にもとづく表敬行為についてみていきたい。かつての村では、階級の差異を確認するために表敬行為を実践することがもとめられた。調査時の村においても、村の階級制度に従った表敬行為がみられる。

たとえば、6月23日の夕方、イエモジャ祭に参列するために成員がつぎつぎと村を訪れた。彼らは村のゲートの前にある広場に車を止めて車外に出るやいなや、その広場で出会うほかの成員たちに挨拶をしてまわる。また村内に入ったあと、彼らは散歩している王、女王、首長をはじめとするほかの成員に出会えると、地面にひれ伏したり、ひざまずいたりして敬意を表した。

ただし、オドンという10代半ばの男性成員が述べるように、王にたいする表敬行為は簡略化された。かつては、成員はその視界に王の姿が入っているかぎり、地面にひれ伏すドバレ



写真7 オヨトゥンジ村での日常の服装。20代のドラム奏者結社の男性成員。トーキング・ドラムを奏でて遊ぶ。中央の男性はジーパンを着用している。2003年10月25日、筆者撮影。

の姿勢を保つ必要があった。しかし調査時では、一度ドバレをおこなって王に敬意を表すれば、その後は立ち上がることが許されている。しかしながら、10代から20代の若い成員たちは、畏敬の念から王の近くに寄ることもなければ、直接話しかけることもない。王は高貴な存在として崇められているからである。

調査時のオヨトゥンジ村では、年上にたいする話し方や振る舞い方などの道徳的価値観が継承されている。イエモジャ祭が始まるまで、「サード・アイ」というハウスの成員は、アデボル王子やオグントシン家の長男や二男たちと時間を過ごしていた。そのとき、オヨトゥンジ村の成員のなかでも一、二を争う大家族であるシャレワ家の七男で、当時9歳のボラジが、21歳のブンミに向かって言った。「ねえ、ねえ、ちょっと！ ジュースが欲しいな。ちょっと、それとってよ！ Bunmi! Hey, hey, Bunmi! I want that juice. Get it, get it!」。ブンミは、村外で購入した缶ジュースを50セント（60円）、缶ビールを1ドル（120円）で販売していた。

すると、その場に居合わせたオラヨミという20代前半の男性成員が、「その口の聞き方はなんだ。ボラジ、おまえはいったいくつなんだ。歳を言ってみろ」と注意した。ボラジは、そんな質問には答えたくない、顔を背けて聞こえない振りをしてみせた。しかし、オラヨミは、「こっちを向け、ボラジ。自分の歳もいえないのか、いくつだ」と、ボラジに注意を続けた。ボラジはもう無視することができないと思ったようで、「9歳」と消えるような声で答えた。

そこで、ジュースを売っていたブンミは、つぎのようにたしなめた。

いいか、俺は21歳だ。大人の男だ。その俺に向かって、9歳の子どもが「ジュースをとって Hey, hey, Bunmi! Get it, get it!」とは絶対に言うことはできない。いいな、わかったか。かならず「ジュースが飲みたいです。とってください Can I have that juice? Can you get it for me, please?」と言うんだ。

このように、村での振る舞い方について、ボラジは2人の成員から注意を受けることとなった。しかし、ボラジはシャレワ家の末っ子で、村の外ではやや甘やかされて育っているせいもあり、あまり納得のいかない様子だった。

年上としてボラジに注意をした成員たちも、女王や首長の前では年下としての振る舞い方を身につけている。たとえば、一部の首長や成員が、女王は成員を小間使いのように扱っていると批判するように、女王は人使いが大変荒い。ブンミやオラヨミは、女王から「ちょっと来なさい」と、村中に響き渡る声で呼びつけられると、村のどこにいても大声で返事をし、すぐに女王の元へと駆けつける。そして、たとえ女王が彼女のために椅子をもってよう指図したり、これから開催される祭の準備の手際が悪いとブンミに責任のない小言を言ったりしても、ブンミは一言も口答えせず、言いつけられた用事を笑顔で済ませる。

上述したことからは、成員は村の秩序を守るために、ほかの成員の行為を見守っているということがわかる。とりわけ、ほかの成員が眼に余るような行為をとっているときは、たとえ和気藹々とした雰囲気の中であっても注意することを怠らない。20代前半の若い成員であっても、彼らは村の道徳的価値観を継承し、村の秩序を維持することを成員としての義務のひとつと捉えているからである。また、女王や首長たちをはじめ階級の高い成員から指示を受けると、成員はたとえその指示が不合理なものであっても従順に対応する。このようにして成員たちは村の秩序を維持している。

さいごに、村での言語使用に関わる規律についてみていきたい。かつての村では、夜明けから正午までにかぎっては、英語での会話が禁止され、ヨルバ語しか認められなかった。この規律は調査時においてはみられない。村では、挨拶や感謝の言葉にかぎってはヨルバ語が用いられるが、そのほかの意思疎通のためには英語が用いられる。ただし、ヨルバ・ロイヤル・アカデミーという教育機関において、ヨルバ語は引き続き教えられている。そのため、アカデミーに通う成員は、ヨルバ語の初歩的な会話を理解し、ヨルバ語を話すことができる。

また、調査時点での村の儀礼では、ヨルバ語、英語、さらには、サンテリアで用いられるヨルバ語のスペイン語化した語彙が使用される。定式化された詠唱歌や短い詠唱歌では、ヨルバ語が用いられる。しかし、儀礼の開始や終了の挨拶などの長い挨拶や、即興的に詠われる詠唱

歌では英語が用いられる。

本節では、1970年代半ばから80年代半ばにかけてオヨトゥンジ村でみられた規律が、調査時ではどのように変化したのかについて述べた。かつての厳格な規律は、村から「西洋の文化」を排除し、ヨルバランドの宗教と「伝統」社会を再現するために定められたものであった。調査時のオヨトゥンジ村では、表敬行為や道徳的な価値観については重んじられているが、そのほかの領域では「西洋の文化」はかならずしも排除されるべき対象とはなっていない。

4. 祝祭の空間

調査時のオヨトゥンジ村では、オリシャ崇拝はどのように実践されているのであろうか。オヨトゥンジ村では年中行事が毎月1回週末を利用して2、3日間執り行われる。これらの年中行事にはかつて村と関わっていた成員が参列する。彼らはおもに村のあるサウスカロライナ州をはじめとしてジョージア州やフロリダ州から村を訪ねる（地図1参照）。

年中行事は非公開の儀礼と、公開される儀礼の二部から構成されている。非公開の儀礼とは、たとえばオリシャの寺院で執行される供犠であり、その供犠が捧げられるオリシャの司祭結社に属する成員だけが参列することができる（第2章1-2参照）。つまり、儀礼で祀られているオリシャを授かった司祭でなければ、非公開の儀礼に参列することはできないのである。

一方、一連の儀礼が順調に執行されたことを祝う宴の儀礼（ベンベ）は一般に公開されている。そのため、村の成員ではないオリシャ崇拝者が参列することも可能であり、一部の儀礼には観光客が参列することも許されている。なお、調査時における村の成員とは、例外が適応されることもあるが、村のエグングン結社に入社している崇拝者として理解されている（第2章1-2参照）。こうした年中行事のほかにも、村では年寄結社の寄り合いが毎週末に開かれ、来る一週間についてイファの託宣を授かる。この託宣は非公開とされているが、託宣の結果については村の各組織を通じてそれぞれの組織に属する成員へと連絡される。

それでは、どのような年中行事が毎月執り行われているのであろうか（表1参照）。1月には、年始の託宣 Reading of Year が執行される。この託宣では、年寄結社がその年の米国とアフリカ系アメリカ人の運命についてイファの託宣を授かる。2月には、海底の神の祭（オロクン祭 Olokun Festival）が開催される。オロクンとよばれるこの神は、奴隷貿易で奴隷船から身投げをしたり、投げ捨てられたりして海の奥底へと沈んだアフリカ人の魂を鎮める神である。2006年からは、2月中旬に、初代王の記念祭（オバ・エキニ記念祭 Oba Ekini Memorial Festival）が開催されるようになった。これは、2005年2月15日に死去したアデフンミの功績を讃える記念祭である。3月には、ヨルバの新年 Yoruba New Year が祝われる。2005年には、ヨルバが誕生してから10,044回目新年を祝う祭が開催された。また3月には、境界を司る神・鉄の神・狩猟の神の祭（エシュ・オグン・オショシ祭 Esu, Ogun, Ososi Festival）と、この3つのオリ

表1 オヨトゥンジ村の年中行事一覧（2005年8月現在）

1月	年始の託宣		
2月	海底の神の祭	初代王の記念祭	
3月	境界を司る神・鉄の神・狩猟の神の祭	男性結社のイニシエーション	
4月	川の神の祭		
5月	祖先祭（エグングン祭）		
6月	小川・魚・母性の神の祭	女性結社のイニシエーション	
7月	託宣の神の祭	ヨルバ集会	雷と稲妻の神
8月	大地創造の神の祭		
9月			
10月	王の祭	死と竜巻の神の祭	奴隷慰霊祭（ダンバラ・ウエド祭）
11月			
12月	伝染病の神の祭		

シャの力で象徴される村の男性結社のイニシエーションが執行される。4月には、川の神の祭（オシュン祭 Osun Festival）が開かれる。オシュンとよばれるこの神は愛・性・子宮の象徴であり、オシュンの司祭とは別に人生のパートナーを探す女性や不妊に悩む女性にも崇められている。5月には、祖先祭（エグングン祭 Egungun Festival）が開かれ、村の王が村の祖先に供儀を捧げる。6月には、小川や魚の神であり、母性の神でもあるイエモジャの祭 Yemoja Festival と、イエモジャの力で象徴される村の女性結社のイニシエーションが執行される。7月上旬には、託宣の神の祭（イファ祭 Ifa Festival）とヨルバ集会 Yoruba National Convention が開かれる。また7月下旬には、雷と稲妻の神の祭（シャンゴ祭 Sango Festival）が開かれる。シャンゴとよばれるこの神は、8世紀のオヨの王であると崇められている。シャンゴは気性が激しく活力があるので、司祭とは別に若々しい精神や身体を渴望する男女にも崇められている。8月には、人類創造の神の祭（オバタラ祭 Obatala Festival）が開催される。オバタラとよばれるこの神は、オヨトゥンジ村の守護神である。10月上旬には、王の祭 King's Day が開催され、初代の王であるアデフンミの生誕を祝う。また10月下旬には、死と竜巻の神の祭（オヤ祭 Oya Festival）が開かれる。オヤとよばれるこの神は、力強く、竜巻をおこして世の中に革命をもたらすと崇められている。おなじく10月下旬には、奴隷慰霊祭（ダンバラ・ウエド祭）が開かれ、中間航路や奴隷制のもとで亡くなった名も亡きアフリカ人を慰霊する。12月には、伝染病の神の祭（ババルアイエ祭 Babaluaye Festival）が開かれる。この祭の宴の儀礼は12月31日の夜から始められ、儀礼の最中に1月1日を迎えるので村での年越し行事も兼ねている。

4-1. オリシャ祭：イエモジャ祭

オヨトゥンジ村で開催されるオリシャ祭は、つぎの3部から構成されている。(1) 勧請の儀礼。この儀礼ではオヨトゥンジ村で祖先として祀られているイエモジャ司祭の霊を迎える。こ

の儀礼は、後述する宴の儀礼の前日に執行されることが一般的である。(2) 供儀。寺院でイエモジャの司祭結社の成員がイエモジャに供儀を捧げる。この儀礼は非公開とされている。(3) 宴の儀礼。この儀礼は一連の儀礼が順調に修了したことを盛大に祝う儀礼である。

ここでは、2001年6月23日に開催されたイエモジャ祭の宴の儀礼を年中行事の具体例として記述し、年中行事の役割と村の存在意義について考えたい。宴の儀礼はつぎの3部から構成されている。それらは、(1) オリシャへの表敬。参列者全員が村に祀られているオリシャを表敬してまわる。(2) 到着の舞踊。イエモジャをのぞくすべてのオリシャが儀礼の場に到着したことを告げる。(3) 司祭の舞踊。イエモジャの司祭が礼賛歌(オリキ)をイエモジャに捧げることである。

イエモジャ祭の宴の儀礼は、オヨトゥンヅ村のイエモジャ寺院で執り行われた(図1参照)。イエモジャ寺院は王宮へと向かう道に面して建立されている。この寺院は高さ2メートル、幅6メートル、奥行き3メートルの箱を象ったコンクリート製の建築物である。この寺院の外壁や内装は、小川や魚の神であるイエモジャが象徴する水色や青色の塗料で塗装され、その上からイエモジャの姿が白で描かれている。この寺院の中央部には両開きの扉があり、その中に祭壇が設置されている。祭壇にはイエモジャの像がおかれ、青や白のロウソクとグラスに入った水が供えられている。イエモジャの司祭結社の成員以外は寺院の内部に立ち入ることはできない。寺院手前の左側にはイエモジャの像が設置されている。寺院の南側の敷地には女性結社の建物が併設されている。イエモジャは母性の神として崇められているからである。

イエモジャ寺院の前には10メートル四方の白い砂地の広場がある。ここが宴の儀礼の舞台となる。午後4時半になると、参列者が村中から寺院前の広場へと士気高らかに集まり始めた。彼らは宴の儀礼に参列しようと、村のあちこちで思いおmoiの時間を過ごしなが、宴の儀礼が始まるのを待ち構えていたからである。宴の儀礼には、村にかつて出入りしていた成員、その親族・友人、観光客をふくめ80人を越える人々が参加した。

(1) オリシャへの表敬

イエモジャ寺院の前の広場に参列者が集まると、その広場の入り口付近で待機していたバタbataとよばれるドラム奏者結社Egbe Oniluが威勢よく演奏を始めた。ドラムの音が村中に響き渡ると、騒然としていた参列者が落ち着きを取りもどす。バタは参列者の意識が祭へと集中するのを見計らって、行列を率いて広場を出発した。

バタのすぐ後ろには、6人のイエモジャ司祭が連なった。6人の司祭は司祭歴の長さにしたがって、女性結社の長であるオミアラドラを先頭に、彼女の長女、三男、イヤフンミ(ジョモ首長の妻の1人)、オラヨミ、アペケの順番に並んだ。ヨルバの神話では、イエモジャは女性であるとされているが、男性がイエモジャを頭に宿していることはめずらしいことではない(第

2章1-4参照)。司祭は男女とも上半身には何も纏わず、腰には水色や青色の布を巻いている。彼らの胸部は紺色の塗料で縁取りされている。このように司祭が身につけている青系統の色は、イエモジャが象徴する小川や海の色を表している。また、司祭は約30センチ四方の陶器製の「神聖な壺 sacred pot」を頭上に掲げている。この壺にはイエモジャを表象する小石が入っており、宴の儀礼が始まる前に供犠として捧げられた動物の血が注がれている³⁷⁾。

そして、イエモジャ司祭の後ろには、ほかのオリシャの司祭が3列にわかれて連なった。列の最後尾についたのはイエモジャのイヤウォである。このイヤウォたちは、イエモジャの司祭になるための段階的なイニシエーションを受けている最中であり、まだ司祭としてはみなされていない（第1章第2節参照）。イヤウォは白地の布を身に纏い、高さ50センチメートルから70センチメートルもある大きなイエモジャの彫像を頭上に掲げている。司祭とイヤウォが神聖な壺やイエモジャの彫像を頭上に掲げるのは、崇拜者の頭に宿るイエモジャと壺や彫像を一体化させるためである。この行列は視覚的には雑然としているが、司祭歴の長さにしたがって列をなすという秩序は頑に維持されている。

バタが先導する一行は、村のすべてのオリシャ寺院に詣でる。これは、参列者がそれぞれのオリシャに敬意を表し、これから宴の儀礼が執行されることを寺院に祀られているオリシャに告げるためである。イエモジャ寺院を出発した一行は、その南側に位置するオシュン寺院に参詣する。バタはオシュンの祭壇の前でドラムを約1分間奏でる。そのあいだ、バタの後ろに連なる参列者は、体を左右に揺らして左右の足で交互にステップを踏む。バタは1分間の演奏を終えると、オシュンの祭壇の前から寺院の外に向かう。そうして、最前列になったイエモジャ司祭はオシュンの祭壇の前へと進み、地面にひれ伏して祭壇に祀られているオシュンに表敬する。司祭は、立ち上がると、バタの後ろを追いかけて寺院の外に向かう。その後、参列者が3人ずつ祭壇の前に進み、地面にひれ伏してオシュンに表敬する。このようにして、バタが先導する一行はオシュン寺院での表敬を済ませた。

つぎに、彼らはオグンとオショシを祀る寺院へ詣で、同じように表敬をした。このあと、彼らは村のメインストリートを下りてエグングンの森とよばれる雑木林のなかへと消えていった。小道に沿って雑木林の奥へ進んでいくとエグングン寺院があり、村の司祭の霊が祭られている。この森にはエグングン結社の成員しか立ち入ることができない。バタが先導する一行が雑木林の中へと消えてから20分ほど経過すると再び姿を現し、そのまま北上してオヤ寺院とエシュ寺院へ参詣した。これで、村の王宮の敷地にあるオバタラ寺院とシャンゴの寺院をのぞいて、村のすべてのオリシャに表敬が終わった。

さいごに、参列者はバタに導かれて村の北側にある王宮の敷地を目指す。王宮の敷地には、シャンゴ寺院とオバタラ寺院が建立されている。はじめに参列者はシャンゴ寺院に詣でる。すでに述べたように、シャンゴはヨルバのオヨに第4代目の王として君臨した。ヨルバのすべて

の王はシャンゴの子孫であるとされ、村の王であるアデフンミもその1人と考えられている。このあと、参列者はオバタラ寺院に参詣し、王家のエグンゲン寺院へと向かう。この寺院に祀られているエグンゲンは王家に属する成員の祖先である。

このようにして、バタが先導する一行が王家の門前に到着すると、村はすでに暗闇に包まれていた。王家の門前で、参列者がバタの奏でるドラムのリズムにのって約3分間ステップを踏んでいると、王家からアデフンミが現れた。アデフンミはかねてからマイアミで療養していたが、イエモジャ祭に参列するために村に戻ってきていたのである。彼は杖を手におぼつかない足取りで王家から現れた。彼は左側には妻を、右側には息子のアデボル王子と孫をしたがえている。成員の1人が王家を覆うように大ぶりのパラソルを支えている。4人の首長が王を取り囲み、そのうちの2人は団扇をゆっくりと動かして王に風を送っている。この団扇は高貴な身分の象徴である。また、王の孫が掲げている剣はナイジェリアの王との関係を象徴している。この剣は、ナイジェリアオシュン州のイレ＝イフェのオオニ（王）が、1981年にアデフンミをバアレ（村の長）として承認し、授けたものである（第2章第1節参照）。こうして、参列者たちの行列は、王家の一団をバタとイエモジャ司祭のあいだに迎え入れてイエモジャ寺院に戻ってきた。宴の儀礼が始まってからすでに50分が経過していた。

(2) 到着の舞踊

はじめに、バタが演奏しながらイエモジャの祭壇の前でひざまずいて表敬し、寺院の南西の一角へと収まった。つぎに、王家の一団が祭壇の前に着席する。そして、イエモジャ司祭が2人ずつ祭壇の前で地面にひれ伏して表敬し、祭壇の左右に3人ずつ二手にわかれて並んだ。彼らは儀礼が執り行われているあいだ、神聖な壺を頭上に掲げたまま、バタの演奏にあわせて体を左右に捻りながらステップを踏み続ける。このあと、参列者はオリシャの司祭結社の単位で祭壇の前に集まり、地面にひれ伏して表敬する。この表敬行為では、参列者が村のすべてのオリシャにたいして表敬を済ませたことをイエモジャに告げている。参列者は表敬を終えると、寺院の広場を取り囲むように設置されている長椅子に順次座っていった。

参列者が着席すると、オリシャの「到着の舞踊」が始まる。到着の舞踊では、バタの奏でるドラムのリズムにしたがって、司祭がそれぞれのオリシャに特徴的な舞踊を結社ごとに披露しながら広場の中央へ集まる。それから、司祭は王家の一団の前へと歩み、王の足下に敷いてあるわらむしろの上で地面にひれ伏して王と王家の成員に敬意を表する。そして、司祭はオリシャを象徴する舞踊を約10分間広場で披露する。このあと、司祭は再び王家の一団の前に歩み、わらむしろの上で地面にひれ伏して敬意を表してから座席へと戻る。

到着の舞踊では、舞踊を披露する司祭結社の順番と、舞踊やドラムのリズムがオリシャごとに異なって定式化されている。舞踊やドラムのリズムには、ヨルバの神話にもとづいたオリ

シャの行為が表現され、また、オリシャの気性や象徴などが表現されている。

到着の舞踊はオバタラから始まる。大地創造の神であるオバタラは、左手を容器にみたて、右手でその容器の中のを蒔く動作を中腰で繰り返す。この動作は、オバタラがカタツムリの殻に入っている土を蒔く様子を表している。これは、ヨルバの至高神であるオロドゥマレが下界に大地を創造するために、オバタラにカタツムリの殻に入った少量の土を託して下界で蒔くように命じたという神話にもとづいている。鉄の神であるオグンは、斧や鉈を素早く振り回しながら重厚で、勇ましい舞踊を披露する。これは、オグンが武器を手に敵と戦っている様子を表している。また、この舞踊は、オグンが木々を薙倒して大地を開拓している様子を表している。オグンは危険や不幸から身を守る守護神であるとともに、開拓精神の象徴である。

エシュは境界や十字路を司る神であるが、到着の舞踊ではエシュのトリック・スター性が強調されている。エシュは幼い子供のような気質をもつといわれる。つまり、エシュは不満があるとすぐさま気分を害し、満足すると寛容になる。また、エシュはいたずら好きでもある。到着の舞踊では、エシュは両手の指を細かく動かしながら、広場のあちこちをせわしなく飛び跳ねながら動きまわる。これはエシュがお菓子をせがむ様子である。逆に、エシュが満足しているときはお菓子を辺りにまき散らす。また、エシュは広場から抜け出して、参列者のところへ行き、性的に誘惑したり、身体を密着させて性行為の真似をしたりして参列者の笑いを誘う。エシュが踊るときには花火が何発も打ち上げられ、大量の爆竹が鳴らされる。

雷と稲妻の神であるシャンゴは、両手に斧をもって左右に激しく動いては飛び上がる。この動作は雷鳴がとどろき、稲妻が光る様子を表している。シャンゴが手にしている斧は刃先が二又にわかれている。これはシャンゴの強烈な稲妻と、その稲妻を生み出すシャンゴの活力の象徴である。シャンゴの司祭は背中に二又の斧が描かれた上着を着用し、細長く切り裂かれた布を幾十にも縫いつけた腰巻を纏っている。シャンゴが飛び跳ねるたびにこの細長い布が激しく揺らめき、シャンゴの激しい気性とみなぎる活力を表す。

川の神であるオシュンは体を柔軟にくねらせて舞踊を披露する。この動作は、川の流れとともに、オリシャのなかでもっとも美しいとされるオシュンの美や性的魅力を表現している。オシュンは愛・性・子宮の象徴であるので、エシュと同じように参列者を性的に誘惑したり、身体を密着させて性行為の真似をしたりする。しかしエシュと違って、オシュンは自身の魅力を強調して踊るので参列者の笑いを誘うことはない。

到着の舞踊の最後は、オヤである。死と竜巻の神であるオヤは、激しく回転しながら勇ましい舞踊を披露する。これは、オヤが起こすことのできる竜巻を表現している。オヤはこの竜巻で世の中を一掃することができるとされ、革命の象徴である。

こうして、オリシャの司祭結社が到着の舞踊を終えると³⁸⁾、つづいて女性結社と年寄結社が到着の舞踊を披露する。女性結社の到着の舞踊では、約40名の女性成員が一行の円状に連

なって、女性結社を象徴するイエモジャに礼賛歌を捧げる。王の妻がこの女性結社の一行を先導し、オミアラドラがその後ろにつづく。先にも述べたが、オミアラドラは女性結社の長である。礼賛歌が終わると、女性結社の成員は王の前に2列に整列し、先頭から順番に地面にひれ伏して敬意を表する。このあと、彼女たちは再び円状に連なって礼賛歌をしばらくのあいだ捧げる。この行列は司祭歴の長いものから順番に並んでいる。イエモジャを誉め讃えながら広場を何周も回っていると、ある女性が彼女の前にいた若い女性の服を引っ張って列の後方へ下がるよう促した。その若い女性は彼女より司祭歴の長い女性よりも前に出てしまっていたのである。村の儀礼では、司祭歴にもとづいた秩序が重んじられている。そして、女性結社と同じように年寄結社の成員約15人が一列に連なって到着の舞踊を披露した。

(3) 司祭の舞踊

すべての結社の到着の舞踊が終わると、ようやく、イエモジャ祭の主役であるイエモジャの司祭が到着の舞踊を披露する。まず、6人のイエモジャ司祭は王の前に参詣し、ひれ伏して敬意を表す。彼らは身をおこすと、一列の円状に連なってイエモジャに捧げる礼賛歌を詠いはじめた。司祭は腰の位置を上下させながら広場を練り歩く。これは、イエモジャの象徴する小川の流れを表現している。一行を先導するのは、もっとも司祭歴の長いオミアラドラである。オミアラドラが礼賛歌の音頭もとり、ほかのイエモジャ司祭は彼女の礼賛歌に合の手を入れる。彼女が詠い終わると、列の順番にしたがってつぎの司祭が礼賛歌の音頭をとる。オミアラドラの三男のオジョは、礼賛歌の音頭をとっている途中で長く詰まっていまい、舌を出して笑ってごまかした。こうして、イエモジャ司祭は約25分間広場を何周も回りながら礼賛歌を捧げた。そのあと、彼らは再び王の元でひれ伏して、イエモジャの祭壇の前に二手にわかれて並んだ。

ここで宴の儀礼が一段落し、広場が静まり返った。すると、王の横に控えていて妻のアドラモラが立ち上がり、10代前半の女性2人を王の元へくるよう呼び出した。彼女たちは座席から勢いよく駆け出して王の前へ集まり、わらむしろの上でひれ伏した。彼女たちは白い装束を纏っていた。アドラモラは、彼女たちが女性結社に入社するための段階的なイニシエーションの一部を修了したことを、ヨルバ語の単語を入りまぜながら英語で王や参列者に報告した。女性結社には、初潮を迎えた女性がイニシエーションの行程をすべて修了すると入社することができる。このあと、アドラモラは別の3人の女性を呼び出した。彼女たちは、一昨年のイエモジャ祭から今日までのあいだにイニシエーションの全行程を修了し、この宴の儀礼で舞踊を披露することで女性結社の成員となることを正式に迎え入れられる。彼女たちは上半身には何も纏わず、膝丈の白い布地を腰に巻いた上からわらのスカートをつけた姿で舞踊を披露した。この舞踊には、彼女たちが村の男性と性的関係をもてること、また婚姻できる年齢に達したことを告げる意味がある。

宴の儀礼のさいごに、王の妻が参列者にたいしてヨルバ語で挨拶をした。王の妻は慣れないヨルバ語での挨拶の途中に何度も言葉につまり、彼女の傍らにいたアキントビ首長に教えを乞うていた。彼女はヨルバ語で挨拶を終えると、英語で威勢よくスピーチをおこなった。彼女がスピーチを終えると、バタは一呼吸おいてからドラムを奏で始め、王家と参列者を先導して王宮へと向かった。このあいだ、王の妻が儀礼の終わりを告げる詠唱歌を詠った。王宮の門前にて、王の姿がみえなくなるまで見送って、約4時間半にもおよんだイエモジャ祭の宴の儀礼は幕を閉じた。

上述したように、オヨトゥンジ村の日常の空間と比較すると、祭をはじめとする儀礼では、オヨトゥンジ村の階級制度に則った秩序にかならず従わなければならない。つまり、儀礼の場においてオヨトゥンジ村の秩序が古参の成員から新参の成員へと伝えられる。おなじように、参列者は司祭として身につけるべき知識、たとえば、舞踊、詠唱歌、首長たちのスピーチへの応答の仕方、式次第などを儀礼の場での経験を通じて身体化していく。さらに、儀礼の場は、司祭としてこれまでに習得してきた知識や身体技法をほかの参列者に披露する場、すなわち参列者同士が切磋琢磨する場でもある。

4-2. ナンガレオ儀礼

オヨトゥンジ村では年中行事に数多くの成員が参列する機会を利用して、ほかの儀礼が併せて執行されることがある。ここでは、2003年8月22日から24日にかけて開催された年中行事、オバタラ祭の期間に執行されたナンガレオとよばれる儀礼を記述する³⁹⁾。このオバタラ祭の期間には、ナンガレオ儀礼のほかにもオヨトゥンジ村の古参の成員ですでに死去したアウォロウォ首長の記念祭（8月22日）とアデフンミの44回目のイニシエーション記念祭（8月23日）がそれぞれ開催された。この2つの記念祭の最中には、ナンガレオ儀礼の主役である女性がドラム奏者結社（バタ）に導かれて儀礼の場に迎え入れられた。8月22日と23日の両日は、ナンガレオ儀礼の前夜祭でもあったのである。

8月24日に執行されたナンガレオ儀礼には、20代後半の女性に、人類創造の神であるオバタラを授けるという目的があった。この女性は若いにもかかわらず、今にも命が尽きようとするほどの大病におかされている。そこで彼女の寿命を少しでも延ばそうと、人類創造の神でもあるオバタラの力を授かるために司祭になるためのイニシエーションを彼女に施す運びとなったのである。オリシャ崇拝では病などから身を守るために司祭になるためのイニシエーションを施すことはめずらしいことではない。なかには、入院している病院の一室で儀礼がおこなわれることもある。このような意味で、ナンガレオを構成する儀礼の一部は治癒儀礼とも考えられている。

8月24日午後12時、オヨトゥンジ村にナンガレオ儀礼の開始を告げるドラムが約3分間響

き渡った。その1時間後の午後1時にナンガレオ儀礼が始まった。オヨトゥンジ村のオバタラ寺院前のコート・ヤードとよばれる広場に、年寄結社の首長と様々な年齢層のオバタラ司祭が17人集まった。もっとも年上の参列者は77歳のアジャム首長で、逆にもっとも若い参列者は7歳にしてオバタラ司祭のシェグンである。彼らは白地の布で縫製された儀礼用の装束を身に纏っていた。首長とオバタラ司祭は司祭歴にしたがって弧を描いて一列に並んだ。列の先頭はアジャム首長である。アジャム首長は、年寄結社の長であり、村の外務・広報を担当している。

首長とオバタラ司祭からなる参列者は、「ナーンガレオー」と詠唱歌を口ずさみながらゆっくりと円を描いて歩き始める。詠唱歌が一段落すると立ち止まり、司祭歴の長い者から順番に1人ずつ円の中央に向かう。円の中央には、砂が約40センチメートルの円錐を象って盛られており、その横には大きな壺に入れられた水と、半分に割られた瓢箪の殻がおかれている。司祭は円の中央にある砂山の前に立つと、右手で瓢箪の殻をもって壺の水を汲む。それから、司祭は右手を空高く掲げて各々の司祭がオバタラと集合的な祖先（エグングン）にたいして自由な形式で献辞を述べる。多くの献辞にはヨルバ語と英語の両方が使われている。司祭は献辞を述べ終わると、瓢箪に汲んだ水を一口、口に含ませてから盛り砂の上に向け、弧を描く列の自分の場所に戻る。すると、円上の行列が詠唱歌を詠いながらゆっくりと動き出す。この詠唱歌が一段落すると、つぎの司祭が円の中央へと行って先に記述した行為を繰り返す（写真8参照）。

ナンガレオ儀礼で17人の参列者全員が円の中央に行き、それぞれの献辞を述べ終わると時刻は午後2時半になっていた。オバタラ寺院前の広場での儀礼はこれで終わりである。参列者は儀礼が一段落したので、その場を散りぢりに去っていった。そこに1人残ったのは、ファバミラという男性成員（30代前半）である。ファバミラは、オバタラを授かってから5年しかたっておらず、司祭歴がもっとも浅い。そのため、彼は、広場の盛り砂をシャベルで掬って荷車へと戻したあと、竹箒で地面をならす役割をかってでた。

午後3時、再びナンガレオ儀礼の開始を告げるドラムがオヨトゥンジ村に鳴り響いた。それから約1時間後の午後4時になると、大雨のなかオバタラ司祭たちがコート・ヤードの北側にあるオバタラ寺院へと戻ってきた。これより先の儀礼は非公開で、オバタラ寺院の中で執り行われ、オバタラの司祭しか参加することができない。司祭は、男女とも上半身は一条まとわず裸で、腰に白い布を巻きつけて下半身を覆っている。司祭の上半身にはオバタラのシンボルであるカメレオンの象徴が身体に大きく描かれ、白い斑点が顔や頭部を含めた上半身全体に付されている。午後4時から約1時間半のあいだ、オバタラ寺院の中からはアゴゴ agogo とよばれる鉄製のベルの音と詠唱歌が響き渡った。

オバタラ寺院の中では、あらたに司祭となる女性に授けられるオリシャの「神聖な壺」が用意される。儀礼に臨席したオバタラ司祭が司祭歴にしたがって順番に神聖な壺の中に自身の唾を入れる。オリシャ崇拝では、唾はオリシャから生じるアシェ ase⁴⁰⁾ とよばれる力が多量に含



写真8 ナンガレオ儀礼。参列した年寄結社の首長〈左側3人〉とオバタラ司祭〈右側3人〉。オヨトゥンジ村のコート・ヤードにおいて。2003年8月24日、筆者撮影。

まれていると考えられている。そのため、ナンガレオ儀礼に参列する司祭の数が多ければ多いほど壺に入れられる唾の量も多くなり、イニシエーションを受けている人が授かるアシェもまた、より一層力強いものとなると解釈される。このようなナンガレオ儀礼を受けた者は、その後の1年間にかぎってイヤウォとよばれる。すでに述べたように、イヤウォとはヨルバ語で妻を意味する。つまり、オリシャの妻になったと考えられているのである。

儀礼に臨席する司祭の数は、イニシエーションを受けてイヤウォとなった女性へ授けられるアシェ（オリシャから生じる力）の量を表すとともに、イヤウォが正式にイニシエーションを修了したことを証明する証人の数を示す。イニシエーションにおける司祭の質と数は、証人の役割を果たすものとして非常に重要である。儀礼に臨んだ司祭だけが、あらたにオリシャを授かる者が実際に儀礼を受けたかどうかを証明できるからである。

そのため、実際にイニシエーションを受けたとしても、臨席した司祭の数が2、3人であれば、その人物はイヤウォとなったことをほかのオリシャ崇拝者に知らせしめる手段がかぎられてしまうのである。さらに、経験を積んだ司祭や著名な司祭の立ち会いのもとでイニシエーションを受けると、イヤウォの司祭としての地位もそれに比例して高くなる。こうしたイニシエーションの体系は「大学の良し悪しと同じである」と説明されることもある⁴¹⁾。この意味は、どのような大学を修了しても学位は得られる。しかし、学位の価値は大学の教育機関としての価値によって左右されるからである。ナンガレオ儀礼には、崇拝者を司祭にするという役割が



写真9 ナンガレオ儀礼から2年後、2005年のオバタラ祭において司祭として迎えられる女性。頭上に「神聖な壺」を抱えている。2005年8月29日、筆者撮影。

けでなく、司祭としての地位や名誉をも決定づける役割があるのである。こうした事実を踏まえて、崇拜者のあいだではよりよい儀礼の場をもとめて情報がやりとりされる⁴²⁾。

このように、オヨトゥンジ村は調査時においてもなお新たな司祭を輩出している。いいかえれば、オヨトゥンジ村の司祭結社は、司祭になるためのイニシエーションを施す機能を失っていないのである。オヨトゥンジ村の再生産を象徴する儀礼の場に、村に属する司祭が、古参、新参の成員をとわず参列することで、村の儀礼が再び活性化される（写真9参照）。ナンガレオ儀礼は、年中行事のオリシャ祭などと同様に、王を頂点にした村の秩序を参列者に身体化させる機会を提供する。こうして、オヨトゥンジ村の宗教的権威が再生産されるとともに、その儀礼に参列する司祭の宗教的権威も高められるという相乗効果がみいだされるのである。

4-3. 儀礼におけるスピーチ

以下では、2003年8月22日に開催されたアウォロウォ首長の記念祭を事例に、儀礼終盤にみられる首長のスピーチを紹介する。そして、儀礼におけるスピーチについて、オヨトゥンジ村の歴史を制定し、村外の成員を儀礼的に「村の成員」として取り込むという視点から検討する。つまり、オヨトゥンジ村を率いる主要な成員が、村が歩んできた歴史をどのように語り、またその語りによって、村を離れた成員や、彼らが設立したハウスに属する成員を、いかにオリシャ崇拜運動を担う一員として位置づけるのかということに注目する。

8月22日、オヨトゥンジ村の古参の成員ですでに死去したアウォロウォ首長を偲ぶ記念祭が、村のコート・ヤードで開催されていた。記念祭が終盤にさしかかったとき、ドラム奏者結社の奏でるドラムの音がふっと夜の闇に消えた。その瞬間をアジャム首長は見逃さなかった。すでに述べたように、アジャム首長は、村の王であるアデフンミとともにオリシャ崇拝運動を牽引してきた年寄結社の成員であり、村の外務・広報を担当している。

アジャム首長はコート・ヤードにいた参列者の注意を一身に引きつけて、しわがれた声で話し始めた。

アジャム首長：アウォロウォ首長の話をしよう。オヨトゥンジ村が始動したとき1人の創始者〔村の王を指す〕がいた。ただし、そのほかにも協力を惜しまなかった人たちがいた。彼らこそがゴッド・ファーザーであり、ゴッド・マザーだ。……アフリカ系アメリカ人はいったい何をやっているのだろうか？ アフリカ系アメリカ人はアフリカのスピリット spirit をどのように解釈しているのか？ ほかの集団、つまりは、アフリカ系ブラジル人、アフリカ系キューバ人、アフリカ系トリニダード・トバゴ人のことを〔アフリカ系アメリカ人は〕ただ模倣しているだけなのか？ アフリカ系アメリカ人は、ほかの〔アフリカ系の〕集団の経験をどのように捉えて、自分たちの経験とどのように結びつけているのか。……いいですか、我々は注意しなきゃいけない。我々は誰かのもの〔文化〕を勝手に「拝借」して「模倣」しているわけではない。我々は「自分のもの〔文化〕」を持っているのだ。自分のもの〔文化〕を！ そう、恐れることは何もない。そういう意味で我々の祖先のスピリットには深い価値があるのだ〔アフリカ系アメリカ人はアフリカ人の子孫であるということに深い価値がある〕。祖先は我々とともにあり、あなた方に話しかけ始めたのです。自己を開いた状態にし、祖先の声に耳を傾けなさい、と。これこそがオリシャ崇拝者の姿なのだ。ここにいるあなた方の姿なのだ⁴³⁾。

参列者一同：アシェ。

アジャム首長：これは〔アウォロウォ首長の墓を指差す〕、カビイエシ〔王を指す〕の初めてのゴッド・サンです。アウォロウォ首長は1970年にイニシエーションを受けた。彼は我々のオリシャ崇拝を体現している。我々は自分たちの司祭を自分たちの手でイニシエーションすることができるんだ、と。誰か〔サンテリアやヴドゥン〕の権力に頼る必要はもうないのだ。誰かに監督してもらう必要もないのだ。自分たちの手で自由にやることができる。そして我々の同志に伝えていくのだ。

参列者一同：アシェ。

アジャム首長：わしは〔王の手で〕最初にイニシエーションされた。わしはそのことをこのうえなく名誉で、恵まれていることだと信じてやまない。このことを後進に伝えていく

べきだと謙虚に受けとめている。アシェ。

参列者一同：アシェ。

このように、アジャム首長はスピーチの中で、アフリカ系アメリカ人がオリシャを崇拝することの正当性と、それにともなう責任を参列者に諭した。このスピーチには、米国のオリシャ崇拝を単なる模倣文化、あるいは模倣文化（サンテリアやヴドゥン）のさらなる模倣文化として矮小化したり、アフリカ系アメリカ人がアフリカの神を崇拝することを疑問視したりすることにたいする、彼らオリシャ崇拝者の主張が認められる。

つづいて、アラバ首長がスピーチをおこなった。アラバ首長は年寄結社の成員であるとともに、村の祖先結社の長をつとめている。

アラバ首長：さあ、始めましょうか。アウォロウォ首長のことをババロシャ Babalosa と呼びましょう。大半の人がそう呼びます。オヨトゥンジ村出身の司祭の大半はね。ババロシャは、わたしたち〔アラバ首長たちの組織〕がはじめて出会ったオヨトゥンジ村出身の司祭でした。当時、〔アラバ首長たちの組織は〕まだニューヨークのバッファローにいました。我々の組織の長はイヤロデ・オミラナでした。イヤロデは〔村の〕イエモジャ寺院に祀られています。ババロシャはバッファローにやってきて、わたしたちのために託宣をしてくれました。〔ババロシャは〕ヨルバ・ファンデーション Yoruba Foundation〔オヨトゥンジ村を指す〕から送られてきたのです。彼は村の司祭で、村の執行部にいたのです。おそらく、1976年のことです。……ババロシャはアフリカ文化センターで講義をしてくれました。講義はとても印象深いものでした。わたしたち全員にとって非常に印象深いものでした。それ以降、ババロシャと出会ったイヤ・シャラナ、イヤ・オリシャンゴ、イヤ・ランナ、イヤ・シャンゴブミ、ロサ、イヤロデたちがオヨトゥンジ村にくることになりました。エグングン〔彼女たちは我々の祖先です〕。当時のオヨトゥンジ村はまだ建設段階でなんとかやっているといる状態でした。〔アラバ首長たちの組織が〕はじめてオヨトゥンジ村を訪れたとき、村では祝い事をしていました。1978年8月6日。今から25年前の話です。ババロシャ・オリシャモラ・アウォロウォは、オヨトゥンジ村がどんな場所であるのかをわたしたちに示そうとしたのです。それで、わたしたちは「じゃあ、1週間か2週間ほど試してみようじゃないか」という軽い気持ちで村にきました。そして発見したのです。オヨトゥンジ村は、わたしたちが身を委ね、自分たちの文化を建設するためにみずからの労働を奉げたいと感じさせる場所だった、ということが。とにかく、アドゥペ、ババロシャ。エ・クシェ A dupe, Babalosa. E kuse. (ありがとうございます、アウォロウォ首長。お疲れさまです。)

参列者一同：エ・クシェ。E kuse.（お疲れさまです。）

このように、アラバ首長は、自身の経験を含めて、オヨトゥンジ村の要職に就いていた成員がどのようにして村を訪れて、村の成員となるに至ったのかを語っている。参列者は、アラバ首長が列挙した成員たちの名前の中に知っている名前があると、驚いたり、納得したように頷いたりして反応を示していた。アラバ首長のスピーチに聞き入る参列者は、村の歴史を紐解き、その歴史の中に自身のゴッド・ファミリーや、交流のあるほかの成員たちを位置づけ、オヨトゥンジ村と自身との関係を学んだり、再確認したりしているのである。

4-3 でみてきたように、儀礼の終盤に設けられているスピーチの時間は、オヨトゥンジ村を中心に据えた米国のオリシャ崇拝の歴史を制定し（創りだし）、その歴史を参列者のあいだで共有する絶好の機会となっていることがわかる。また、こうしたスピーチは一方的に話しかけるという形式ではなく、参列者に語りかけ、ときには参列者と問答することで進められる。この呼応形式（コール・アンド・レスポンス）のスピーチは、儀礼の空間にいる人々のあいだに一体感を醸し出し、参列者を村の成員として効果的に位置づける役割を果たしている。

以上、本章第4節では、オヨトゥンジ村で、どのような儀礼が執り行われているのかを記述した。オヨトゥンジ村では、オリシャ祭をはじめとする年中行事だけでなく、あらたな司祭を養成するための儀礼などが執行されている。このような祝祭の空間は、つぎの2つの意味でオヨトゥンジ村の聖地化を促している。ひとつに、年中行事は、成員がオヨトゥンジ村に足を運ぶきっかけとなっているということである。参列者は儀礼を通じて、王を頂点にした村の階級制度のなかに組み込まれる。また、年中行事は、儀礼の場で出会う成員同士の交流を促し、一度は村を離れた成員をふたたび村に呼び戻したり、あるいは、これまでに村と関わったことのない人々を村に向かわせたりする役割を果たしている。いまひとつは、オヨトゥンジ村があらたな司祭を養成する機能を担っているということである。オヨトゥンジ村は、年中行事を開催するだけでなく、あらたな司祭（成員）を再生産する組織力と権威があることを参列者に知らせしめる。そうすることで、オヨトゥンジ村自体の発展が過去のものではなく、現在も進行中であることが参列者によって確認されるのである。

このようなオヨトゥンジ村の聖地化は、儀礼におけるスピーチによって、より一層確実なものとされる。年寄結社の成員は、儀礼の終盤にかならずスピーチをおこなう。彼らはオヨトゥンジ村の運営を担っている人々である。年寄結社の成員は、彼らがどのようにしてオリシャ崇拝運動と関わり、オヨトゥンジ村を創設するにいたったのかを、彼らの記憶をもとに再構成して参列者に語る。こうして、オヨトゥンジ村を中心にした米国のオリシャ崇拝の歴史が創りだされ、参列者のあいだで共有される。こうしたスピーチの内容は、参列者が運営するハウスをつうじてさらに多くのオリシャ崇拝者へと伝わっていく。儀礼のスピーチは、オヨトゥンジ村

と関わったことのない人々にたいして、オリシャ崇拝運動の歴史を伝え、その業績を提示する手段でもある。

第4章 ハウスとオヨトゥンジ村との関係

オリシャ崇拝運動は1980年代半ばから衰退し、多数の成員がオヨトゥンジ村から離れていった。彼らの多くは米国の各地にみずからハウスを設立したり、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⁴⁴⁾。しかし、前章でみてきたように、成員がオヨトゥンジ村から離れたからといって、村との関係をかならずしも絶っているわけではない。オヨトゥンジ村を離れた成員は、どのような理由から、どのような意識をもって村と交流しているのか、あるいは、村との交流を控えているのだろうか。第1節では、オヨトゥンジ村との関係を断ったハウス、第2節では、一度断った村との関係を再構築しようとしているハウス、第3節では、村との関係を維持しているハウスを取りあげる。そして、オヨトゥンジ村を離れた成員が個別に設立したハウスと村との関係を検討する。

1. オヨトゥンジ村との関係を解消したハウス

はじめに、オヨトゥンジ村を離れて以来、村との関係を断っているハウスの事例として、ババ・オナが運営している「イファロラ Ifalola」を取りあげる。

1973年、彼は生まれ故郷のジョージア州を発って、バスで一路ワシントン D.C. へと向かった。彼の目的は、そこで開催される「アフリカ独立日」の行事や集会に参加することであった。彼はワシントン D.C. に向かったことで、人生の旅が始まったと振り返る。

彼はラスタファリアンやアフリカの民族衣装を纏った人々と出会ったことや「アフリカ独立日」をきっかけに、ワシントン D.C. に1年間滞在することを決意した。その1年の間に、彼はアフリカ人やアフリカ系アメリカ人がアフリカの儀礼を実践している光景を目にする。そして、あるとき彼はオヨトゥンジ村の噂を耳にし、村を訪ねてみることにした。1974年、彼は村でジョモ首長と出会う。この首長は、のちにババ・オナの1人目のゴッド・ファーザーとなる人物である。ババ・オナはその後の8年間村で生活した。

1982年、ババ・オナはオシュンの司祭になるためのイニシエーションを受けた。しかし、1985年、彼はオヨトゥンジ村を離れフロリダ州アラチュア郡のアーチャーを目指した。彼は2人目のゴッド・ファーザーであるアウォロウォ首長の家族と彼のゴッド・ファミリーのあとを追ったのである。アウォロウォ首長とはオヨトゥンジ村をアデフンミとともに設立した人物の1人である（第3章4-3参照）。1984年、アウォロウォ首長はドラム奏者として活動する場をもとめて、オヨトゥンジ村からフロリダ州アラチュア郡のアーチャーへと移住し、ハウスを

設立した。ババ・オナはアウォロウォ首長のゴッド・ファミリーとして3、4年間生活をともにした。そのゴッド・ファミリーなかには、1996年にババ・オナと結婚するオラペトゥンもいた。

それでは、ババ・オナは、オヨトゥンジ村でどのような生活をしていたのだろうか。また、彼はどのような理由から村を離れる選択をしたのであろうか。このような問いを念頭に、筆者はオヨトゥンジ村の話題を何度もババ・オナにもちかけた。すると、彼はいつも以上に押し殺したような低い声で、かつて村に住んでいたことがあるということを認めるものの、村の話題には決してそれ以上踏み込もうとはしない。ただし、以下に示すアデミワの話から、ババ・オナの村での暮らしぶりを垣間みることができる。アデミワは、オヨトゥンジ村の厳格な規律と労働搾取について述べた。

オバ〔アデフンミを指す〕や王家、首長たちは他人の労働を搾取しただけだからね。〔司祭業で生計をたてられる司祭とは異なり、村内での生計手段のない〕使用人は、労働することで食事与えてもらったんだよ。……ただ、村の規律が厳しすぎた。〔成員は〕労働でがんじがらめだった。ババ・オナは2年間村から一度も出たことがなかったんだよ。あまりにも窮屈すぎるのさ。村にはもちろん規律が必要だよ。人を律する規律がね。とくに、多様な人をまとめる場合は、各自の行動を律することは不可欠だよ。でも、その規律は、自己表現〔自由な創造性〕との均衡を保たないといけない。村での成果を打ち出す手段が必要なんだ〔村で養った知識や技術をもちいて自己表現をする創造的な自由が必要である〕。村は労働の搾取のみに興じてしまった⁴⁵⁾。

ここで示したアデミワの話と、すでに第2章第2節で紹介したアデミワの話からは、つぎのことが明らかになる。すなわち、ババ・オナはオヨトゥンジ村となる敷地の森林を開拓して更地にし、そしてその更地に王宮や寺院などの建造物が建立するまでの間は労働力として使われていた。そして、村が一通り「完成」したあとは王家や首長階級の使用人として扱われた。つまり、彼は労働搾取の対象となり、いわば村に「使い捨て」にされたのである。したがって、ババ・オナは故郷への愛着、忠誠心、帰属感をオヨトゥンジ村にたいして抱くことはない。しかしその一方で、彼は当時の村や村を牛耳っていた王家や首長たちにたいしての不平不満を漏らすこともしない。これは無関心というもっとも強い否定の態度なのである。

以下では、ババ・オナの村にたいする意識がよく表れている行動をみていきたい。彼のゴッド・ブラザーであるアデミワが、彼をオヨトゥンジ村の記念碑的な行事に丹念に誘った時のことである。この村の記念碑的な行事とは、村の唱導者であるアデフンミの44回目のオリシャ誕生祭を祝す記念祭であった。誕生祭とは司祭になるためのイニシエーションを受けた日

を祝う祭のことである。彼らは、ヨルバランドの同じ司祭から、ババラオ司祭になるためのイニシエーションを受けたときから、お互いの距離を日々狭めてきている。

2003年8月11日、アデミワはババ・オナにアデフンミの記念祭に参列するよう説得するために電話をかけた。

まず、アデミワはアデフンミの体調がよくないために、これが最後のオリシャ誕生祭となることを告げる。そして、アデフンミに次ぐ地位にあるアジャム首長が、ババ・オナのことを記憶していたこと、ならびに、彼を誕生祭に迎えたいと言っていたことを伝えた。

8月23日と24日にオヨトゥンジ村でオバ〔アデフンミを指す〕の44回目のイニシエーション記念祭があるんだ。先週、サウスカロライナ州に行ったときに村に立寄ってね。そのときにアジャム首長とアラバ首長から聞いたんだ。これがオバの最後の誕生日になるだろうってさ。体調がまったくよくないらしいから。それで、アジャム首長がババ・オナにも声をかける、と言ってたよ。僕にもババ・オナを誘うように言ってたから、今電話してるんだけどね。どう？ オヨトゥンジ村に行ってみないか。アジャム首長はババ・オナのことを懐かしそうに話してたよ⁴⁶⁾。

つづいて、アデミワは往事とは異なりオヨトゥンジ村の変わり果てた様子を伝える。そして、世代交代を向かえる村の様子を説明し、あとを継ぐ若い世代のためにはアデミワたち自身が援助の手を差し延べるべきだと語る。

僕はね、ヤオ〔アデミワのゴッド・ブラザー〕も一緒だったんだけど、村に行って悟ったよ。ああ、やっぱり村に戻ろうって。村は戻るべき所なんだなって。そりゃ、いろいろあったよ。でも、ほら、村は死んでないよ。このあいだ村に行ったときはさ、村はがらがらだったよ。誰もいない。ゲートの所に誰もいないんだよ。信じられるかい。それで実際誰がいるのかわからないけど、直接、アジャム首長とアラバ首長の家に行ったんだ。アウオロウォ首長の住居区画にいたよ。アジャム首長は年寄りになってたね。歩き方がじいさんだったよ。でも声は大丈夫だったし、元気そうだった。彼らはね、僕を2時間も引き止めて話をしたんだよ。最後には蚊に追い払われたから帰ったけどね。明るる日も仕事があったし、深夜の2時ごろまでには家に着きたかったから。でも、首長たちの話を聞いてたら、村に忠誠を誓おうと思ったね。これがオバに忠誠と敬意を払う最後のチャンスでもあるし。僕は、オバに敬意を払おうと思うんだ。それで、祭の前日に行って、オバと座り込んで話をしようと思うんだ。どうやったら、村を再活性化できるか、建て直せるかってね。僕はどんな援助でもする覚悟ができたよ。村は若い連中が守っていかなくちゃいけない。

でも、その手助けをするのは俺たちなんだよ。だから、ほら、もし村に来るんだったら相談にのるよ。交通手段とかさ⁴⁷⁾。

以上のように、アデミワがババ・オナに説得の電話をかけた。それから1週間後の8月17日、アデミワは「イファロラ」の寺院でおこなわれているイファ託宣の場にババラオ司祭として臨席するためにババ・オナのもとを訪ねた。その際に、アデミワはアデフンミのイニシエーション記念祭の重要性を再度強調し、少しでもいいから村に顔を出すようババ・オナに念を押した。ババ・オナはアデミワの誘いにたいして、「ああ、〔記念祭の重要性が〕わかったよ。それは行かないといけないかもしれないな。行ってみるさ」と、一応の興味を装った返事をした。

しかし実際のところ、ババ・オナはアデミワの記念祭やその前後におこなわれた儀礼に一度も姿を現すことはなかった。ババ・オナとアデミワは、ゴッド・ブラザーである。そのような関係にあるにもかかわらず、ババ・オナがそのアデミワの誘いを明確に断りさえしなかったものの、引き受けることもなかった。このことは、ババ・オナにはオヨトゥンジ村と関わる気がまったくないということを端的に表している。彼は村との関係を一切断っているのである。

それでは、以下ではババ・オナの妻であるオラペトゥンについてみていきたい。オラペトゥンは、オヨトゥンジ村でオバタラの司祭にあるためのイニシエーションを受けている。彼女は、オヨトゥンジ村をどのように位置づけているのだろうか。筆者はオラペトゥンに「オヨトゥンジ村には住んでいたことがありましたよね？」と尋ねた。すると、彼女は早口で一気につぎのように答えた。

村には、わたしが一緒にいたゴッド・ファミリー〔アウオロウォ首長のゴッド・ファミリー〕とともに8年間ほど行ったり来たりしていたわ〔村の近郊に住んでいた〕。村の中に住んだことはないけどね。でも、今はもう村には出入りしなくなったわ。わたしは村のポリティクスが大嫌いな⁴⁸⁾。

このように答えると、オラペトゥンは即座に話題を変えた。彼女は夫の3人目のゴッド・ファーザーであるヨルバ人のイエミ首長の手で、オバタラの司祭になるためのイニシエーションを最近受けたことを話し始めた。彼女は夫とは異なり、村を嫌う理由を明言している。

また、2003年8月17日、アデミワと筆者が「イファロラ」を訪ねたとき、オラペトゥンは広い敷地内にある畑を鋤で耕していた。筆者もその作業に加わった。1時間ぐらいて筆者たちは休憩することにした。オラペトゥンがつくりおきしている生温い薬草茶と一緒にのみながら雑談を始めた。そのとき、筆者は「今度（2003年8月23日、24日）オバ〔アデフンミを指す〕の記念祭があるけど村に行くの？」と、オラペトゥンになかば誘いかけるように尋ねた。

すると、オラペトゥンは先日と同様強い口調で返事をしてきた⁴⁹⁾。「わたしたちはね、もうオヨトゥンジ村なんかとは一切関係がないのよ。だから行かないわ。もう昔のことだから関係がないのよ」。彼女の語気の強さからは、彼女の前で村の話なんてだすな、という感情が伝わってきた。

夫と同様、オラペトゥンはオヨトゥンジ村にたいする愛着や忠誠心、帰属感をもちあわせていない。彼女は村にたいする嫌悪感を露にする。彼女は村との関係を過去のものとして封印し、村との関係を一切絶ちたいと望んでいる。しかしながら、オラペトゥンは、アデミワが村との関係を積極的にとり戻そうと試みていることを知っているため、アデミワの前では村にたいする否定的な態度を直接的に示すことはない。2003年8月17日、アデミワがアデフンミの記念祭へ是非くるようにとオラペトゥンを誘った。彼女は「はい、ババ〔年齢や司祭階級が上の男性へ敬意を表す呼びかけ〕。それ〔オバの記念祭〕はよろしいことですね。わかりました。ババ・オナと話し合ってみます」と返事した。

2. オヨトゥンジ村との関係を再構築しているハウス

ここでは、一度はオヨトゥンジ村を離れたが、再び村に出入りするようになったハウスの事例として、アデミワが運営する「イレ・オリシャンラ Ile Orisanla」を取りあげる。「イレ・オリシャンラ」はどのような理由から村との関係を再び築こうとしているのだろうか。

2003年7月30日、アデミワは実の父親の葬儀に出席するために、ヤオと筆者を引き連れてサウスカロライナ州チャールストン郡にある実家を訪ねていた。翌7月31日、アデミワとヤオ、筆者の3人は、バプティスト教会と墓地での葬儀に出席した帰り、シェルドンにあるオヨトゥンジ村に立ち寄ることにした⁵⁰⁾。以下では、村を離れて以来20年ぶりに村を訪ねることとなったアデミワとヤオの様子を示す。そして、彼らは村でどのような経験をし、どのような想いを村にたいして抱くことになったのか考察したい。

アデミワは村と「米国社会」とを分かつゲートの前に広がる荒れ地に自動車を止めると、感慨深そうにじっくりと辺りを見回しながらゲートへ向かって歩いた。アデミワを先頭に、ヤオと筆者はゲートをくぐり、村内のマーケット広場の前を歩いてアフィン Afin（王宮）の入口の横にあるエシュの祭壇の前にきた。アデミワはエシュの祭壇にペニー硬貨（1セント硬貨）を捧げ、その前で立ったままで左回りに3回ゆっくりと回転した。つづいてヤオが、そして筆者がエシュの祭壇の前で3回回った。アデミワは筆者が回り終えるのを見届けて初めて口を開いた。「昔はね、ゲートに看板がいて、訪問者の名前をスピーカーで村中に告げたんだ。そしてアフィンの入口の横にあるドラム缶を叩いて村中に来客を告げたんだ。で、〔エシュの前で〕こうやって3回まわったんだ。」

先に述べたことからわかるように、アデミワとヤオは20年ぶりに村を訪れたが、彼らはエシュにたいする表敬行為を怠ることはなかった。この表敬行為は、彼らが村に出入りしていたころに実践していたものである。彼らは村にくる前に、村にたいして否定的な評価を時折くだしていた。しかし、あまりにも自然におこなわれる彼らの表敬行為には、彼らの村にたいする忠誠心のかけらが垣間見えた。

その後、アデミワとヤオ、筆者の3人は、王宮の前の目抜き通りを20メートルほど南下し、イエモジャ寺院の向かい側にある住居区画の前へと向かった。この住居区画には右手側にアジャム首長の家が、左側にアラバ首長の家がある。2人の家のあいだにある敷地には耕作地があり、ニワトリが5羽放し飼いにされている。アジャム首長の家屋は相当古く、屋根は雨漏り防止のための灰色のビニール・シートで覆われていた。この住居区画は湿りっぽく、蚊が大量に飛び回っている。一方、アラバ首長の玄関口には、首長が村内を移動するときいつも乗っている古びたマウンテン・バイクがたてかけてある。

以下では、アデミワとヤオが2人の首長に20年ぶりに再会し、どのような会話を交わしたのかについてみていきたい。

アデミワは、住居区画へと入って右側に位置するアジャム首長の家のドアを「アゴ・イレ！ アゴ・イレ！ Ago ile!（ごめんください!）」と、大声で言いながら鋼のような拳でドンドンドンとドアを叩いた。しかし、応答はなかった。つづいてアデミワは、アラバ首長の家のドアを「アゴ・イレ！ アゴ・イレ!」と言いながら叩いた。すぐに「誰だ?」と返事が返ってきたので、アデミワは「あーっ、首長！ アデミワです。久しぶりに村に帰ってきました」と答えた。少し待つと中からアラバ首長が出てきた。しばらくしてからアジャム首長が「ちょっと寝ておってな」といいながら、上半身裸で腰に白い布を纏った姿で現れた。

首長とアデミワとヤオとの再会は難なく済ませられた。そして、アジャム首長の玄関前で立話が1時間半ほどつづいた。アジャム首長は、まず、キューバで2003年7月に開かれた「世界オリシャ伝統文化会議」の大会組織や参加者に「白人」が多数を占めることや、大会の議長が「白人」信者へ迎合することが問題だと指摘した。この議長とは、ワンデ・アビンボラのことだとアデミワがのちに筆者に明かしてくれた。ワンデ・アビンボラは著名なナイジェリア人の学者である。その後、アジャム首長は久しぶりに村を訪れたアデミワやヤオにたいして、村の歴史を振り返ってつぎのように述べた。「オヨトゥンジ村は宗教に固執しすぎたな。だから崩壊したんだ。宗教だけじゃなく、もっと文化的に実践すべきだったろう。」

そうして、アジャム首長の話しは2003年8月23、24日に開催されるアデフンミの44回目

のイニシエーション記念祭（オバタラの誕生祭）におよんだ。

以下は、アデフンミとヤオが村との距離を縮めるきっかけとなったアジャム首長の話である。

今度でな、オバ〔アデフンミを指す〕がオバタラにイニシエーションされてから44年目なんじゃ。なんてめでたいことか。これこそがわれわれアフリカ系アメリカ人の歴史さ。だから、盛大に記念祭をやろうと計画してるんじゃ。おまえら〔アデミワとヤオ〕もこいよ。村によく出入りしてるやつも、村から離れてしまったやつもみーんな参加するんだ。村にいた人全員を迎えたいんだ。村ができて以来の大イベントだからな⁵¹⁾。

この後、アデミワが首長に問いかけるというかたちで、村の将来やゲインズビル市周辺のハウスの在り方、アデフンミの病状などについて会話が交わされた。アデミワたちが首長を尋ねてから1時間半がたとうとしたころ、あたりは闇に包まれていた。アデミワやヤオも筆者と同じように蚊に神経質になりだし、「そろそろ足が限界ですので帰ります〔サンダルを履いている足が蚊に刺されて痒くて我慢できないので〕」と冗談なかばに告げて村を後にした。

以上本節でみてきた事例は、アデミワとヤオが村との関係を再確認し、また、村との関係を取り戻す機会となった。ここからは、彼らが村を訪れて首長と再会し、村にたいする態度がどのように変化したのかについて考察したい。

筆者がオヨトゥンジ村からホーソン市へ向かって運転する帰りの車の中で、ヤオは首長に会えたことをたいそう喜び、「ああ、村に帰るよ。かならず村に戻るさ。村はまだあるんだ。終わっちゃあいない」と大声で繰り返し、子供のように興奮していた。ヤオは村に行く直前まで、彼が住んでいた1970年代から80年代のことを例にだしては、たまらなくひどい場所だったと文句を言っていた。しかし、首長は彼のことを記憶しており、彼を大歓迎した。さらに、首長は彼が村を永らく離れていたにも関わらず、「村はおまえの故郷だ、どんどん戻ってこい」と何度も述べた。

こうした厚遇を受けたことで、ヤオはひどく感激した。そして、ヤオは自分の帰る場所が村にあると知り、村との関係をとり戻そうと誓ったのである。ヤオはアデミワの敷地に住んでいるあいだ、アデミワとともに村の行事に参列するようになった。また、アデミワの優れた交渉術のおかげで、ヤオは鍛冶職人として村と関われるようになった。ヤオは村の女性結社のために鳥をモチーフにした鉄像を創作する仕事を引き受けた。

一方、アデミワは、これまでにオヨトゥンジ村にたいする一方的な不平不満をヤオのようにあからさまに口にすることはなかった。しかし、アデミワは村にはたいした関心を持っていなかった。2001年に、筆者は「サード・アイ」の成員たちと村のイエモジャ祭や、「サード・アイ」の成員の結婚式に参列した。筆者が村での見聞をアデミワに告げると、彼はまるであんな

場所に集まる物好きがいるのといわんばかりの皮肉な笑みをみせていた。ところが、アデミワは、2003年7月31日に村に立ち寄ってからは、サンタフェ・コミュニティ・カレッジ Santa Fe Community College での仕事を調整して、毎月25日前後に執り行われる村の年中行事に参列するようになった。

さらに、アデミワは荒廃感の漂うオヨトゥンジ村を建て直すために、アラバ首長と協議してひとつのプロジェクトを始めた。そのプロジェクトとは、アデミワの学生15人に異文化を体験させるという目的で村に連れていき、村の清掃を手伝わせ、行事に参列させるというものである。アデフンミは、サンタフェ・コミュニティ・カレッジで人類学入門の授業を教えているのである。

以上でみてきように、過去の経験から村にたいしてよい印象を持っていなかった「イレ・オリシャンラ」のアデミワやヤオは村と最近まで疎遠であった。ただし、彼らは偶然にも村に立ち寄った結果、村を離れた成員であっても1人の人間として首長に歓迎されることによって村への帰属感を蘇らせた。そして、首長の村を蘇らせたい、村は難しい局面にあるが立て直したい、それには成員の力が必要であるというなかば感傷的な言葉によって責任感を再び抱くことになったのである。

このような過程を経て、アデミワやヤオは村の年中行事に参列し始めた。そして、彼らはアデフンミや旧知の首長、そのほかの成員たちと再会し、また村で往時には劣りながらも儀礼が執り行われていることについて身をもって知った。だからといって、彼らは過去の不快な経験を忘れ去るわけではない。彼らは、過去を彷彿させるような出来事に再びでくわすこともある。しかし、彼らはそうした村にたいする否定的な経験とともに、オバタラ司祭として約45年の歴史を持つ、すなわちアフリカ系アメリカ人のためのオリシャ崇拝の基盤を築いたアデフンミに敬意を表し、約35年の歴史を持つ村を蘇らせるプロジェクトに参加することで、みずからの価値も高められるのではないかという期待を抱いて村への想いを深めるに至ったのである。

3. 村との関係を維持しているハウス

さいごに、村との関係を断続的に維持しているハウスの事例として、オミアラドラが夫のオグンラノとともに運営する「サード・アイ」を取りあげる。

まず、オミアラドラは以下に示す3つの理由から、村にたいして強い思い入れをもっていることを述べておきたい。理由のひとつは、すでに第4章第2節でも述べたが、彼女がオヨトゥンジ村の設立以前から実兄（アジャム首長）とともにアデフンミの活動に加わっていたからである。そして、彼女はのちに村の中心人物となっていくアデフンミやほかの首長たちとともに、ニューヨークでマーティン・ルーサー・キング Jr. の行進に参加していたことを誇りにしている。二つに、彼女の兄は村の年寄結社の成員であり、村の外務・広報を担当している。彼はア

デフンミに次ぐ地位にあるといっても過言ではない。また、彼は現在も村内に家を所有し、1月の多くを村内で生活している。三つに、彼女は村内で暮らしているあいだに5人の子供を産み育てている。これは、彼女がアデフンミのもとでイファ託宣を受け、イエモジャの司祭になるためのイニシエーションを受けたことがきっかけであった⁵²⁾。

ただし、シャレワ家は1980年代半ばに村を去りフロリダ州南部のマイアミーデイド郡へと移住した。シャレワ家がオヨトゥンジ村を離れた理由は、コミュニオンとしての村が破綻したことと関連がある。彼らは村を離れた後、マイアミで約10年間生活をする。シャレワ家の子供たちはマイアミで小学校に通い、また、六男と七男はマイアミで生まれ育った。さらに、彼らはマイアミで「サード・アイ」を設立した。

しかし、その後、彼らはマイアミから自動車で6時間半ほどの距離にあるフロリダ州中北部のゲインズビル市へと移ってきた。その理由は2つある。ひとつは、大都市であるマイアミの喧噪や犯罪、度重なるハリケーンの被害から逃れることであった。もうひとつは、オヨトゥンジ村に通いやすい範囲に住みながら動物を供犠できる宗教空間をもとめてのことであった⁵³⁾。

ゲインズビル市に移住して以降、「サード・アイ」はオヨトゥンジ村で開催される年中行事の大半に積極的に参列している。年中行事のなかでも、とりわけ6月末に開催されるイエモジャ祭と8月末に開催されるオバタラ祭には、家族だけではなくハウスの成員を引き連れてかならず参列する。なぜなら、オミアラドラと長女、三男はイエモジャ司祭であり、四男と六男、ならびに、オミアラドラのゴッド・ドーターがオバタラ司祭であるからである。さらに、「サード・アイ」はシャレワ家の祝い事をオヨトゥンジ村で執り行っている。2001年には二男の結婚の儀礼を、2003年には長男と四男の結婚の儀礼を執り行った。

また、「サード・アイ」はオヨトゥンジ村の年中行事に参列するだけではない。シャレワ家の6人の息子たちは、村のドラム奏者として活躍している（第4章4-1参照）。村で育った長男から五男の5人は幼いころからドラムを奏でる技術をアウォロウォ首長から学んだ。アウォロウォ首長はニューヨーク在住のヨルバ人であるアキントゥンジからドラム技術を伝授され、村屈指のドラム奏者といわれていた人物である。そして、彼らはドラムを奏でる技術を弟たちに伝えた。こうして、シャレワ家の息子たちは村の儀礼に欠かすことのできないバタとよばれるドラム奏者結社を構成している。

さらに、「サード・アイ」の成員のなかでもオミアラドラの息子を中心にした若い男性成員は、年中行事を機にオヨトゥンジ村に戻ると、行事のあとも村の中や村の周辺に滞在して足繁く村に通うということを繰り返している。彼らは、村の男性結社の成員とともに村内の敷地や建造物の整備・改修作業をおこなっている。また、2005年6月からは、五男が村の中で生活を始めた。彼は伯父にあたるアジャム首長と寝起きをともにし、イファ託宣を学んでいる。

本章では、オヨトゥンジ村が1980年代半ばから衰退していくにしたがって、村を離れた成員が米国の各地に設立したハウスとオヨトゥンジ村との関係を考察してきた。オヨトゥンジ村と現在も交流を続けているか否かということは、つぎの事象によって大きく影響を受けているということが明らかになった。すなわち、ハウスの成員がかつて村の中に住んだり、村に頻繁に出入りしたりしていたところに、村を運営していた王家や首長階級たちとどのような関係にあったかということである。

本章第1節で取りあげた「イファロラ」を運営するババ・オナやオラペトゥンは、オヨトゥンジ村でよい経験をしていない。そのため、「イファロラ」は現在村との距離を保っている。ときには、彼らは過去における村とのつながりさえも否定することがある。

一方、本章第3節で取りあげた「サード・アイ」の成員は、オヨトゥンジ村にたいする忠誠心と、そこから派生する責任感から村と強い絆で結びついている。とりわけ、村を出生地とするシャレワ家の子供たちにとっては、村はまさに生まれ故郷であり、村にたいして深い愛着を抱いている。先に述べたが、オミアラドラは、アデフンミや村の骨格となった首長とともに、マーティン・ルーサー・キング Jr. の行進に参加していた経験を自負している。そうした経験から、彼女は「サード・アイ」を村の延長線上に位置づけ、現在も輝かしい歴史を持つ村とともに歩んでいることを強く意識している。また、「サード・アイ」のほかの成員も年中行事に頻繁に参列することで、村の歴史の重みを体感している。彼らは年中行事に参列することで、村とともに新たな歴史を刻んでいるという喜びを再確認する機会をえているといっても過言ではない。

このように、オヨトゥンジ村を直接的に経験することで生じる村への忠誠心や責任感は、本章第2節で取りあげた「イレ・オリシャンラ」の事例からも明らかである。アデミワやヤオは、最近になって村に「故郷」をみいだし、村にたいして責任を果たすことに意義をみいだした。その一方で、「イファロラ」は、村にたいして否定的な想いしかもちあわせておらず、村を訪ねることさえも拒否する。彼らは、村にたいする否定的な想いを覆す機会さえもとうとせず、村への忠誠心をみいだすことができないゆえに、村との関係を断ったままなのである。

本章で取りあげたハウスの中では「サード・アイ」がオヨトゥンジ村と断続的ではあるが関係を維持することが可能であった。ただし、この背景には2つの事実があることを無視することはできない。

そのひとつは先に述べたが、「サード・アイ」のオミアラドラはアジャム首長の実の妹であるということである。アジャム首長は、オヨトゥンジ村で王に次いで階級が高い（一番年上である）。その首長の妹が運営する「サード・アイ」が、年中行事に参列しないということでは首長の面目が立たない。首長は儀礼の終盤にかならず演説を披露するが、「サード・アイ」にはその演説に盛り込まれた村の歴史観を継承し、またそれに則った価値観を体現する義務があ

ると考えられる⁵⁴⁾。しかしながら、「サード・アイ」がオヨトゥンジ村との関係を途切れながらも保っている理由はそれだけではない。

もうひとつは、オミアラドラが、村の女性結社の重要な成員であるということである。彼女は女性結社の首長として村の運営に多少なりとも意見する権力を持っており、その権力を行使することで名声をえることも可能である。たとえば、アデフンミの王位を継いだアデボル王子の即位儀礼の際に、作成、配布されたリーフレットには、即位儀礼を企画運営した首長たちの名が記載されている。そこにオミアラドラの名前がみられる。本章で取りあげたほかの2つのハウスの成員にはそうした権力はない。また、オミアラドラは、村で行使可能な権力（既得権力）を娘のオミアラドラをはじめとして、息子や孫に譲ることも可能なのである。

第5章 結 論

本稿では、「反白人・反キリスト教」を標榜した排他的なオリシャ崇拝運動が衰退した1990年代前半以降のオヨトゥンジ村に着目し、運動のコミューンとしての役割を担っていたオヨトゥンジ村の変容と、そのオヨトゥンジ村と崇拝者が個別に設立したハウスとの関係の在り方を考察した。まず、第2章では、オリシャ崇拝運動のコミューンとして繁栄したオヨトゥンジ村の社会構造や成員の経済活動を明らかにした。そのうえで、1980年代半ばから排他的なオリシャ崇拝運動が衰退した要因を検討した。つづいて、第3章では、調査時のオヨトゥンジ村の敷地、村に出入りする成員、祝祭の空間を記述し、分析した。第4章では、オヨトゥンジ村を離れた成員が、米国の各地に設立したハウスとオヨトゥンジ村との関係を検討した。

本稿から明らかになったことを以下にまとめる。

筆者が調査したオヨトゥンジ村はいまだ変わらずサウスカロライナ州のシェルドンにある。調査時の村の人口は10人程度である。おもに年寄結社の首長が村の敷地内に家を構え、1ヶ月の大半を村の中で暮らしている。現在も村に頻繁に出入りしている成員の多くは、村の中につねに住んでいるわけではない。彼らは村の周辺に住み、村に通っている。そのため村から成員の姿が消え去ることはない。

ただし、村の人口という観点からみれば村の規模は最盛期と比較できないほど縮小している。オヨトゥンジ村の規律は緩やかになり、かつての村では禁止されていた米国（西洋）の文化が村の隅々まで浸透している。その一方で、階級差にもとづく表敬行為や道徳的な価値観のように、調査時において重んじられている規律もある。

上述したように、2001年6月23日には年中行事のひとつであるイエモジャ祭が開催され、その最後を飾る宴の儀礼には参列者と観光客を合わせて約80人が村外から駆けつけた。日常の村は静寂につつまれているが、オリシャ祭やそのほかの儀礼が催されると村の様子は一変す

る。参列者は互いに決められたかのように村外から集まり、祝祭の空間は活気づき、華やかで荘厳な儀礼が繰り広げられる。

オヨトゥンジ村は毎月開催される年中行事を迎えると、静の空間から動の空間へと移行する。祭や儀礼の数日前になると、首長から指示を受けた男女結社の成員が村に集まり、祭や儀礼の舞台として使用するオリシャの寺院を修繕し、宴の儀礼のあとに振る舞う料理の食材や器を準備する。早めに村を訪れる参列者もこのような若い成員の準備活動に加担する。こうして、毎月2、3日の日程で開催される年中行事には通常20人から60人の参列者と、数人から10人程度の観光客を迎える。祭や儀礼が終了すると、男女結社の成員は後片付けのために数日間村に通う。村のなかに成員が住んでいたかつての時代とは異なり、今日、オリシャ崇拝者は年に14回開催される祭やそのほかの儀礼を契機にオヨトゥンジ村に集合する⁵⁵⁾。

年中行事の参列者の多くは、1970年代、80年代にオヨトゥンジ村に住んでいた成員、あるいは村の周辺から村に通っていた成員である。彼らは村の創設に貢献した首長、成員、村で生まれ育った成員である。ただし、参列者のなかには村に一度も住んだことのない人々もいる。そうした人々は、以前に村に出入りしていた成員の子供、孫、姻族、友人などである。そのほかにも、最近になってから村に関心や魅力を感じてやってきて、あらたに村を「発見」する参列者もいる。さらに、年中行事とは関係なく村に通う成員もいる。彼らは男女結社のイニシエーションや、司祭になるためのイニシエーションを受けるために村に通っている。こうした目的をもって村を訪れる人は少ないながらも途切れることはない。

年中行事を構成する儀礼では、王は村の最高権力者として表象され、王家の成員には種々の特権が与えられている。こうした儀礼では、参列者は村の階級制度に忠実にしたがうことが期待されている。ところが、新参者は村の階級秩序に疎いために様々な間違いをする。古参の成員は、新参者の間違いにたいしてかならず注意をし、村の階級秩序に則った振る舞い方を教える。同様に、古参の成員は儀礼運びや舞踊・詠唱歌についても新参者に指導する。つまり調査時においても、オヨトゥンジ村の儀礼の空間では、村が繁栄していたころと同様の秩序のもとで年中行事を実践するための努力がなされている。そして、年中行事を契機に成員が村に集合することで、女性結社は秩序を取り戻し、男性結社は再び結社として活動できるように準備が進められている。

このように、一度はオヨトゥンジ村を去ったオリシャ崇拝者であっても、オヨトゥンジ村という集団から完全に切り放されているわけではない。彼らの多くは年中行事に参列して村との関係を維持している。参列者は年中行事をきっかけに旧知の友人に出会い、新たな友人と知り合う。成員同士の交流が年中行事を媒介として網の目状に広がり、そうした網の目状の交流をきっかけに村を去った成員が勧誘されて再び村に出入りするようになる。そして、祖先結社、男性結社、女性結社、それぞれのオリシャの司祭結社に入社するために村に通う人々によって

村は再び活性化している。こうしたなか、村のある規律は変化し、またほかの規律は維持されながら、祭、儀礼、結社、成員同士の関係が再構築されている。

オヨトゥンジ村を離れた成員が設立したハウスに属する成員を儀礼的に「村の成員」として取り込んでいくうえで、祭における首長や古参成員のスピーチは重要な役割を果たしている。祭の終盤にかならずみられるスピーチの時間は、オヨトゥンジ村を中心に据えた米国のオリシャ崇拝の歴史を創りだし、その歴史を参列者のあいだで共有する絶好の機会となっている。

儀礼のスピーチが制定する歴史では、オヨトゥンジ村の王であるアデフンミヤ、村の設立に尽力をつくした首長が偉大な先陣として位置づけられる。彼らが成し遂げた偉業のおかげで、今日オリシャ崇拝者はオヨトゥンジ村を故郷としてもつことが可能なのである。この村の社会空間は米国の地域社会とは異なり、オリシャ崇拝者というアイデンティティを所与のものとす。つまりオヨトゥンジ村では、オリシャ崇拝者は地域社会で「黒人」として表象されることで強いられる社会的緊張や身の危険から自身を解放できるのである。おなじように、彼らは地域社会で「野蛮な生贄／エキゾチックな文化」の実践者として表象されることで生じる地域社会との軋轢や混乱から自由になることができる。さらに、儀礼のスピーチが強調するのは、先陣のおかげでオヨトゥンジ村を軸にした今日のオリシャ崇拝のコミュニティ、つまりオヨトゥンジ村とハウスのつながりが存在するということである。成員は村から多大な恩恵を受けており、その恩恵に報いるために村にたいする義務を果たさねばならないという相互依存的な関係性の構造に回収されていく。

上述したようにオヨトゥンジ村が表象されることで、オヨトゥンジ村の成員は自身と、彼らのオリシャ崇拝者としての出身地（故郷）である村と、彼らが地域社会に設立したハウスを歴史的に連続したものとして位置づける。さらに儀礼のスピーチでは、村の歩んできた歴史とともにこれから歩むべき将来像も描かれる。こうして古参の成員だけでなく新参の成員（ハウスに属する参列者）が、村の過去や未来像に刺激を受けてオヨトゥンジ村を聖地として捉え直し、村への忠誠心、帰属感、責任感を募らせることになる。そのため、一度は村を離れた成員が米国の各地に設立したハウスや、そこに属するゴッド・ファミリーは、現在も祭やそのほかの儀礼を軸にしてオヨトゥンジ村とつながっているのである。

オヨトゥンジ村は、均質で集合的なアイデンティティを絶えず強制するコミュニオンから、個人的な巡礼が可能な聖地へと変化しつつある。その聖地は、成員が必要とするときに集合的なアイデンティティを提供しつつも、それを成員に強制することはない。村を去ったオリシャ崇拝者は、各々の個人的欲求や経済的欲求を満たそうと村の外部で生活を送っている。ただし彼らは日常生活においてヨルバの宗教文化を今日も実践している。このように、かならずしもオヨトゥンジ村という場所にとらわれないオリシャ崇拝の実践によって、彼らは緩やかな境界をつくり、米国の地域社会で「オリシャ崇拝者」たることを実践し続けている。そのため、オリ

シャ崇拜者はほかのアメリカ人と同じように米国社会で得られる権利（個人的、経済的欲求の追求）を享受しながらも、白人・キリスト教的な価値観を基盤にした米国の地域社会が強いる人種主義的な「黒人」というカテゴリーに容易に包摂されない存在となる。

オリシャ崇拜運動の目的は、もはやすべてにおいて「反白人・反キリスト教」を貫くことではない。オリシャ崇拜者は、ある時間や空間では米国の白人・キリスト教的な価値観に相反する思想や行為を実践する。また別の時間や空間では、彼らは米国の地域社会が強いる「黒人」表象をあえて実践することで名声や権威（肯定的評価）を享受する。ラップ、レゲエ、ジャズ、アートなどの黒人芸術文化、性的な舞踊、ドレッド・ロックス dread locks（髪型）、鍛えられた筋肉質な身体などの黒人の性的魅力がそのよい例である。つまり、オリシャ崇拜者はオヨトゥンジ村の社会空間だけではなく、米国の地域社会の中にも自身を肯定することができる時間と空間をもっている。だからこそ、オリシャ崇拜者は白人・キリスト教的な価値観を基盤にした人種主義的な米国の地域社会のもとで生活をしながら、社会的地位を改善するという困難な課題にたいして運動を持続的に実践することが可能なのである。

以上、本稿からは、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散的に実践するコミュニケーションから、個人的な巡礼が可能な聖地へと変化したことが明らかになった。それは、先行研究が指摘したように、オヨトゥンジ村の衰退を意味するものではない。聖地としてのオヨトゥンジ村は、ハウスと相互依存的な関係を結ぼうとし、またそうした関係を拡大、強化することで、村そのものを活性化させている。

オヨトゥンジ村を離れた成員は、村の年中行事に参列するために村に集合し、非日常的な儀礼の空間で交流することで、「弱い紐帯」[グラノヴェッター 2006（1973）]を発達させている。これによって、オヨトゥンジ村はかつての成員を再統合する場所として機能している。さらには、この「弱い紐帯」を通じてオヨトゥンジ村は調査時においても、なお新たな成員や潜在的な成員を取り込む過程にある。一方、オヨトゥンジ村を離れた成員が個別に設立したハウスは「強い紐帯」として機能している。この二種類の紐帯がどのように重なり合っているのかについては稿を改めて検討したい。

謝辞 アメリカでの現地調査に協力していただいたインフォーマントの皆様々に記して深謝の意を表したい。本稿を執筆するにあたっては、京都大学人文科学研究所の田中雅一先生からご指導を賜った。本稿を成果とする現地調査は、岩国育英財団（平成 12・13 年度）、澁澤民族学振興基金（平成 15 年度）、日本科学協会笹川科学研究助成（平成 15 年度）、旅の文化研究所（平成 15 年度）、庭野平和財団（平成 16 年度）、日本学術振興会（平成 17 年・18 年度）からの各助成によって可能となった。

注

- 1) ウェルマンは、コミュニティの喪失、存続、解放について論じている [ウェルマン 2006 (1979)]。現代の米国社会では、「黒人の教会離れ」、つまり地域社会を基盤にした黒人のコミュニティ形成において歴史的に重要な役割を果たしてきた黒人教会の縮小が指摘されている [蓮見 2002]。本稿は、黒人教会にかわるアフリカ系アメリカ人のコミュニティ形成を検討する。
- 2) 本稿では、初出の固有名詞にかぎって原語を付記する。本論のそのほかの名詞については、必要に応じて原語を付記する。
- 3) 本稿は、米国のフロリダ州アラチュア郡・ブットナム郡・マイアミーデイド郡、サウスカロライナ州ビューフォート郡・チャールストン郡、ならびに、ニューヨークを中心に断続的におこなった文化人類学的調査にもとづいている (地図 1 参照)。調査期間は 2001 年から 2005 年にかけての 18 ヶ月である。調査方法は参与観察、聞き取り、MD 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、2005 年時点のものである。
- 4) 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」とよばれるようになったといわれている [Brandon 1993; Mason 2002]。
- 5) ヴドゥンについては、本節で後述する。
- 6) 本論文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あいだでは、集合的な祖先と個別の祖先との使い分けは非常にあいまいで、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。
- 7) サンテリアの崇拝実践では、make Orisa (スペイン語では hacer Santo) と表現されることもある。
- 8) サンテリアの崇拝実践では、ヘレロス Guerreros と呼ばれる。
- 9) 以下、アデフンミと略記する。ただし、オヨトゥンジ村の王として位置づけられているアデフンミの役割や機能について述べる際には「王」という用語も併せて用いる。
- 10) 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ハントが詳述に記述している [Hunt 1979]。
- 11) 現在のナイジェリア・オシュン州のイフェ市をその一部とする地域である。
- 12) 米国社会からの分離を掲げた排他的なオリシャ崇拝運動が 1980 年代半ばから衰退した要因については、拙稿で検討したことがある [小池 2003, Koike forthcoming]。オリシャ崇拝運動が衰退する前 (1970 年代～80 年代半ば) のオヨトゥンジ村の社会構造と組織、村で実践されていた規律については第 2 章で後述する。
- 13) ほかに筆者は、オヨトゥンジ村が急速に衰退した以降、オリシャ崇拝運動の成員が運動の唱導者であるアデフンミや主要な首長たちに率先されるのではなく、個人的にナイジェリアのオリシャ崇拝組織と交流し始めたことで、運動そのものが崩壊を免れたのではないかと論じたことがある [小池 2003]。
- 14) 本章における歴史的記述に関してはつぎの文献を参考にしてまとめた『ニューズウィーク Newsweek』[1973: unknown], 『エボニー Ebony』[1978: 86–87], Hunt [1979], Pinn [1998: 89], Oyotunji African Village [2005: 4]。

- 15) アジャム首長からの聞き取り, 2003 年 8 月 21 日。
- 16) ただし, イラをもたないオリシャ崇拝者もいる。彼らは村の規律が厳格に適応されなくなっ
てから村と関わり始めたからである。
- 17) オミアラドラのスピーチ, 2003 年 10 月 30 日。
- 18) 1 US ドルを 120 円として換算。以下本論文では, 年代に関係なく, 同レートで換算した日本
円を丸括弧内に表示する。
- 19) いうまでもないが, キリスト教やイスラムが性差別的であるというわけではない。
- 20) オジョからの聞き取り, 2001 年 5 月 17 日。
- 21) オミトワデからの聞き取り, 2001 年 5 月 17 日。
- 22) オミトワデからの聞き取り, 2001 年 6 月 20 日。
- 23) エフンジュモケとヤオの会話, 2003 年 7 月 31 日。
- 24) オヨトゥンジ村の慣例では, 崇拝者は頭に宿るオリシャのほかにオリシャを 7 柱授かるため,
費用の合計は少なくとも 7,000 ドル (84 万円) となる (くわしくは第 2 章 1-3 参照)。
- 25) アデミワと筆者の会話, 2003 年 2 月 20 日。
- 26) アデミワからの聞き取り, 2003 年 2 月 24 日。
- 27) エフンジュモケからの聞き取り, 2003 年 7 月 31 日。
- 28) オロミデからの聞き取り, 2001 年 6 月 18 日。
- 29) エフンジュモケからの聞き取り, 2003 年 7 月 31 日
- 30) シャンゴとは雷と稲妻の神である。
- 31) アデミワからの聞き取り, 2003 年 7 月 29 日。
- 32) オヨトゥンジ村での生活をやめ, 村を離れても, 村の成員である。
- 33) オミトワデからの聞き取り, 2001 年 5 月 25 日。
- 34) 筆者が調査を始めた 2001 年の時点ですでに, アダラモラはアデフンミと行動を共にしていた。
また, 2005 年 2 月 15 日に, アデフンミが亡くなった後も, アダラモラが初代王の妻として王宮
を使用している。
- 35) ただし, 古参成員のすべてが調査時のオヨトゥンジ村の要職に就いているわけではないことは
いうまでもない。
- 36) オヨトゥンジ村で実践されていた規律の詳細についてはハントを参照されたい [Hunt 1979]。
- 37) 供犠の目的は, 動物の頸部を切断して体内から溢れ出る血をオリシャの「神聖な壺」に注ぐこ
とである。このオリシャの神聖な壺にはオリシャを象徴する小石がおさめられている。つまり,
供犠は神聖な壺のなかにいるオリシャ (小石) に食事 (動物の血) を与えることであると解釈さ
れている。動物の血は, オリシャがもっとも満足する捧げものとして考えられている。神聖な壺
とは, 崇拝者が司祭になるためのイニシエーションを受けたときに授かる壺である。壺の詳細な
中身については秘密で, 司祭以外は知ることが許されていない。
- 38) イェモジャ祭の宴の儀礼には, オロクンの司祭結社の成員は参列していなかった。そのため,
オロクンの到着の舞踊はなかった。
- 39) サンテリアの崇拝実践では, ナンガレオとはイタ ita とよばれる儀礼と, その儀礼で捧げられ
るコーン・ミールでつくられた供物のことを指す [Mason 2002]。
- 40) アシェとは, 生命の源泉をなすエネルギーで, 万物に宿っているとされており, 物質的なエネ
ルギーと精神的なエネルギーを結合させ, さらなるエネルギーを産出する神聖なものと考えられ
ている。このことを踏まえて, オリシャ崇拝者のあいだでは, アシェという言葉が, オリシャに

感謝を表すときや、他者のオリシャへの礼賛に同意するときに用いられる。また、オリシャへ捧げる動物を供犠する瞬間にも用いられる言葉である。

- 41) アデミワからの聞き取り, 2001 年 8 月 28 日。
- 42) この事例として, 第 4 章で取りあげる「イレ・オリシャンラ」と「イファロラ」とよばれるハウスとの人的交流があげられる。「イレ・オリシャンラ」のアデミワは, 「イファロラ」のパバ・オナがナイジェリアでババラオ司祭になるためのイニシエーションを受けたとの情報を聞きつけ, パバ・オナからナイジェリア人の司祭を紹介してもらった。その後, 彼らは同じ司祭からイニシエーションを授かってことからゴッド・ブラザーとなり互いのハウスの成員が交流するようになった。
- 43) アジャム首長のスピーチ, 2003 年 8 月 22 日。
- 44) オリシャ崇拝運動の成員によるハウスの設立や, ハウスでのオリシャ崇拝の実践については拙稿で論じたことがある [Koike 2005; 小池 2007]。
- 45) アデミワからの聞き取り, 2003 年 2 月 24 日。
- 46) アデミワからパバ・オナへの電話, 2003 年 8 月 11 日。
- 47) アデミワからパバ・オナへの電話, 2003 年 8 月 11 日。
- 48) オラペトゥンからの聞き取り, 2003 年 2 月 23 日。
- 49) オラペトゥンからの聞き取り, 2003 年 8 月 17 日。
- 50) サウスカロライナ州のバプティスト教会での葬儀には約 80 人が参列した。つづいて午後からとりおこなわれた墓地での葬儀には約 40 人が参列した。アデミワの父親は海兵隊に一時期所属していたので, 海兵隊によるセレモニーもおこなわれた。葬儀にはアデミワの母親とは異なる妻と, その女性とのあいだにもうけた子供, 孫が参加した。アデミワは, 実の父親が妻（アデミワの母親）と一緒に住んだこともなく, 父親らしいことをしてもらったことも一度もないと父親と生涯疎遠であったことや, 父親にたいする不平不満をもらしていた。このことを示唆するかのようには, 彼は父親が死去して 5 日経ってからようやく父親の訃報を聞いた。しかし, 彼は墓地での葬儀が半ばを過ぎる頃から涙を流し始め, 父親の棺を土葬したあとつぎのように述べて, 父親との別れを悲しんだ。「さいごには, 父は自分を必要としたんだ [自分が父親の棺を運ばなければ棺を土葬することができなかった]」。
- 51) アジャム首長の発言, 2003 年 7 月 30 日。
- 52) オミアラドラは長年子宝に恵まれなかった。彼女は子供が欲しく, 諦めることができなかったので病院で診察を受けた。それから彼女は精神的に辛く, 身体的に痛みを伴う不妊治療を長年受け続けが, 妊娠することはなかった。その後彼女はオリシャ崇拝運動の主導者であるアデフンミのもとでイファ託宣を受ける。その結果, 彼女の頭には母性の神であるイエモジャが宿っていることがわかった。彼女は子宝に恵まれたければ, イエモジャの司祭になるためのイニシエーションを受けなければならないとアデフンミから告げられた。彼女は子供が欲しかったので, もちろんイファ（託宣の神）の指示にしたがってイエモジャの司祭となった。すると, オミアラドラに奇跡が訪れた。今まで不妊に悩んでいたことが嘘のように状況が一変し, 彼女は 8 人の子供を授かったのである（オミトワデからの聞き取り, 2001 年 5 月 15 日・イファシャデからの聞き取り, 2003 年 10 月 30 日）。
- 53) 動物を供犠できる宗教空間については, つぎのオロミデの話を参照されたい。「ゲインズビルは本当に静かな所だ。儀礼をするのもってこいだよ。今日は日曜の昼間, しかも町の真ん中というのに, 周りには誰もいない。こんな環境で儀礼ができるのは恵まれている。」（オロミデから

の聞き取り，2001年9月12日）。

- 54) これはオミトワデの息子たち，すなわちアジャム首長の甥の3人が村で結婚式を挙げたことをアジャム首長が誇りにしていることからわかる。
- 55) 毎年開催される男女結社のイニシエーションは，同時に執り行われるオリシャ祭とあわせて1回の年中行事として計算した。

参考文献

- Annonymous 1978 *Ebony*: volume unknown: 86-87.
- 1969 Harlem's Yorubas. *Look*: 33-1 (Jan. 7): 32-33.
- 1973 *Newsweek*: pages unknown.
- 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: 119-147.
- 1993 *Santeria from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Brereton, Joel P. 1987 Sacred Space. In Mircea Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company: 526-535.
- Clark, Maxine Kamari 1997 *Genealogies of Reclaimed Nobility: The Geotemporality of Yoruba Belonging*. Unpublished. Ph. D. thesis submitted to 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 Bowling Green State University.
- Gregory, Steven 1986 *Santeria in New York City: A Study in Cultural Resistance*. Ph. D. thesis submitted to New School for Social Research.
- Hunt, Curl M. 1979 *Oyotunji Village: Yoruba Movement in America*. Washington DC: 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.
- Koike, Ikuko 2005 Embodied Orisa Worship: The Importance of Physicality in the Yoruba American Socio-Religious Movement. In Toyin Falola and Ann Genova eds., *Orisa: Yoruba Gods and Spiritual Identity in Africa and the Diaspora*. Trenton, NJ: Africa World Press: 335-353.
- Koike, Ikuko (forthcoming) Orisa Worship in Florida: "Anti-White/Christian" Ideology

- and Relationships with “Africa” in the Yoruba American Socio-Religious Movement. In Robin Poynor and 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 D. C. and London: Smithsonian Institution Press.
- Oyotunji African Village 2005 *A Royal Coronation: The Official Commemorative Booklet*. Sheldon, SC: Oyotunji African Village.
- Pinn, Anthony B. 1998 *Varieties of African American Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vega, Marta Moreno 1995 The Yoruba Orisha Tradition Comes to New York City. *African American Review*: 29 (2): 201-205.
- ウェルマン, バリー (野沢慎司・立山徳子訳) 2006 (1979) 「コミュニティ問題——イースト・ヨーク住民の親密なネットワーク」野沢慎司編・監訳『リーディングス ネットワーク論——家族・コミュニティ・社会関係資本』勁草書房。
- グラノヴェッター, マーク・S (大岡栄美訳) 2006 (1973) 「弱い紐帯の強さ」野沢慎司編・監訳『リーディングス ネットワーク論——家族・コミュニティ・社会関係資本』勁草書房。
- 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。
- 小池郁子 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。
- 小池郁子 近刊 「合衆国の社会運動家, オセイジェマン・アデフンミ——オリシャ崇拝を介して大西洋を横断する「ヨルバ人」たち」『間大西洋〈アフリカ〉の個体形成——二〇世紀の署名・テキスト・記憶』平凡社。
- 蓮見博昭 2002 『宗教に揺れるアメリカ——民主政治の背後にあるもの』日本評論社。
- デランディ, ジェラード 2006 山之内靖, 伊藤茂訳『コミュニティ——グローバル化と社会理論の変容』NTT出版。
- 松岡秀明 2004 『ブラジル人と日本宗教——世界救世教の布教と受容』弘文堂。