

# THE AMERICAS TODAY



天理大学アメリカス学会ニューズレター

NO. 78

2018年5月

## Special to the Newsletter

### 記憶の再整理／歴史の改ざん／語りえぬ記憶

初谷 譲次

2017年春、『1Q84』から7年ぶりに村上春樹が長編小説を発表した。『騎士団長殺し』（全2巻、新潮社）である。村上文学の批評をするつもりは毛頭ないが、ただ好きなので予約して発売初日に読みはじめた。「騎士団長殺し」とは主人公の友人の父親（高名な日本画家）が描いた絵画であり、モーツァルトのオペラ『ドン・ジョバンニ』をモチーフとしている。糸をたぐるくせがあるので、オペラ『ドン・ジョバンニ』のCDも購入し読書のBGMとした。

それだけの話で、小説の内容にもオペラ作品にも踏み込むつもりはない。ただ、今年こそ村上春樹がノーベル文学賞を受賞するのではないかと思ったということである。村上作品に好感をもつのは、そこにユニークな登場人物がたくさん登場し、物語のなかできちんと居場所が与えられていて、読んでいて気持ちが楽になるからだろう。

ところが10月5日、スウェーデン・アカデミーは、2017年のノーベル文学賞をカズオ・イシグロに授与すると発表した。「村上ではないのか。カズオ・イシグロってだれだろう」と（おそらく日本中が）つぶやいた。カズオ・イシグロは長崎県出身（1954年生まれ）の日系イギリス人作家で、5歳のとき父親の仕事の関係でイギリスにわたり、その後英国籍を取得したとのこと。記憶と記録をかさねていくと、『わたしを離さないで』（2005年）は日本でもテレビドラマ化（2016年）されており、見た記憶がある。

#### 記憶の再整理

糸をたぐるのが好きなので、イシグロ作品『日の名残り』（ハヤカワ文庫、2001年）を読んでみた。映画版DVDも見た。主人公スティーブンスは執事であり、政界の名士であったダーリントン卿に長年にわたり仕えた。しかし、スティーブンスが心服するダーリントン卿は、第二次世界大戦のさなか政治問題にまきこまれ、結果的にナチスドイツに加担することとなり、戦後に誹謗中傷の嵐のなか失意のうちに人生を終える。

ダーリントン・ホール（お屋敷）は米国人富豪ファラディ氏の所有となる。ファラディ氏は祖国に一時帰国するさいに、スティーブンスに「二、三日、どこかへドライブでもしてきたら？」と骨休めをすすめる。生真面目なスティーブンスは新しい主人の申し出を真剣には受け止めなかった。

スティーブンスの気持ちを変えたのは、ミス・ケントンからの手紙だった。ミス・ケントン（今は結婚してミセス・ベン）はその昔、ダーリントン・ホールで女中頭として働いていた女性である。その手紙からは、結婚生活がうまくいっていないこと、ダーリントン・ホールが懐かしく、できたらもどきたいという願望が読み取れた。人手不足でダーリントン・ホールの職務計画にいきづまっていたスティーブンスは、ミス・ケントンをスタッフに加えることを思い立った。優秀なスタッフをリクルートするというミッションが、ミス・ケントンとの再会と西部地方への休暇旅行そのものを正当化する口実となる。

1956年7月、小説はここから始まる。6日間のイギリス西部への旅の道すがら、執事としての道（品格）を追及してきたスティーブンスの記憶が一人称で語られていく。あくまで一人称で、自分に都合の悪い語り方はしない。仕事を優先し父親の死に目に会えなかったことも。ダーリントン卿の指示でユダヤ人の女中2人を解雇したことも。自分に好意をいタクミス・ケントンを（おそらく自分の気持ちをほぐらかして）そっけなくあしらったことも。自分の人生を曇らせるエピソードにはしない。執事の職務をまっとうしてきた自分の人生は正当化される。

ミス・ケントンに会いに行く目的は職務上のものであり、かの女と人生をやりなおそうなどという「淡い期待」があることなどおくびにも出さない。結果に傷つかないよう自己防衛しているのである。実際に再会し、「私は夫を愛しています」というひとことで「淡い期待」が消え去ったあと、スティーブンスは棧橋で夕日を見ながら涙する。

しかしながら、スティーブンスはすぐに前を向いて歩いていこうと思いなおし、新しい主人のために慣れないアメリカン・ジョークを学ぶ決意をする。人は「日の名残り」のときに人生を振り返り、誇りと満足を感じられるように記憶の再整理をおこなう。自分の人生が失敗だったなどと思いたくないからだ。

## 歴史の改ざん

「日の名残り」を迎えるとき、過ぎ去りし記憶は輝きを増し都合よく胸のなかに生きつづけるものだ。イシグロ作品の余韻にひたっているとき、『否定と肯定』という映画を紹介する新聞記事（『朝日新聞』2017年11月28日）を目にした。原作者デボラ・E・リップシュタットに対するインタビュー記事である。リップシュタットは米国の歴史学者でホロコースト研究者である。1996年にリップシュタットは、「ナチスによるユダヤ人大量虐殺はなかった」と主張するホロコースト否定者に名誉毀損で訴えられた。その裁判の回顧録（『否定と肯定』ハーバーBOOKS、2017年）が映画化されたものである。リップシュタットは裁判にあたり、原告側の著作の脚注をたどり、出典を精査した。わざと間違っテ引用したり、都合のよい部分のみ引用したり、時系列を入れ替えたりして、結論を都合のよい方向にもって行く巧妙な手口を明らかにした。

「日の名残り」のときに自らの人生を都合よく再整理するのはよいが、歴史を改ざんすることは許されない。ほのぼのとした気分が吹っ飛んだ。「歴史家には事実に対して独自の解釈をする権利はあるが、その事実を故意に歪めて述べる権利はないことをこの映画が教えてくれるだろう」と映画脚本家デイヴィッド・ヘアは言う。

そのとおりである。不都合な歴史をなかったことにしてはいけないのである。学術の基本は

「反証可能性」である。自分の主張がなにを根拠としているかを明らかにすることである。リップシュタットはポスト真実の時代と言われる現在、「SNSで何かを共有する前に、『これは事実?』と考え、信頼できる情報源が言っていることか精査することが大切」と述べている。実際、ネットもマスメディアも独自取材をすることなしにニュースを報道していることに愕然とすることが多い。手元のスマホでなんでも簡単に調べられる今、それが本当なのか事実を確認する「ファクトチェック」は不可欠な習慣であろう。

### 語りえぬ記憶

ホロコーストを描いた映画作品『シンドラのリスト』(1993年)や『戦場のピアニスト』(2002年)は公開当初に見て衝撃を受けた記憶がある。DVDは手元にあるが見る気がしない。あまりのリアリティに正視できないからである。しかし、ホロコーストを体験していない者が感じるリアリティはそれを体験した人びとのそれと同じであろうか。岡真理は『記憶／物語』(岩波書店、2000年)において、「暴力のただなかにいる者は声にならない呻きを洩らすことはできてもその出来事を語るができない」と言う。私が「正視できない」と感じる凄惨な映像は、それを体験した者の「語りえぬ記憶」を表現しつくせてはいないのではないか。

岡の議論に導かれ、オノレ・ド・バルザックの短編小説「アデュー」(『シャベール大佐』河出文庫、1995年所収)を読む。ナポレオン戦争のさなか戦場で引き裂かれた男女が戦後に再会するというストーリーなのであるが純愛小説ではない。戦場で「アデュー」(お別れね)と叫んで敵軍の手におちた女は2年間にわたって敵兵のなぐさみものとして扱われ、気が狂ってしまう。思い出したくない記憶を消去することで女はかろうじて生命を維持していたのである。再会后、なんとか自分を思い出してほしいとあれこれやってみる男。最終的に女は記憶を取り戻すが、「愛してるわ、アデュー！」とかぼそい声を発して事切れる。封印していた記憶があふれ出しその重さに耐えきれなくなったのだ。

「物語の中心に置かれたベルジナ渡河の場面は描写の迫真性とドラマティックな語りによって、短いとはいえ、フランス文学に表われた戦場場面として最も優れたものの一つであろう」と訳者が解説しているように、戦争の悲惨さをリアルに描いた作品である。しかしながら、この作品が秀逸なのは現実感のある戦場描写にくわえて、語りえぬ「出来事の余剰」があることを伝えようとしている点にある。女は発狂することで思い出したくない記憶を抹消した。言語化された物語から抜け落ちる「出来事の余剰」が存在することにこそ戦争の本質が隠されているのだ。物語化された表象が正視にたえないとすれば、「語りえぬ記憶」は想像にあまりある。

悲惨な出来事の語りえぬ余剰があることをどのようにして語り継げばよいのか。「語りえぬものについては、沈黙しなければならない」のだとしたら、「語りえぬ記憶」を言語化する必要がある。バルザック「アデュー」では、発狂した女に記憶を取り戻させた昔の恋人もまた銃で頭を打ちぬいたのだ。

過ぎ去りし昨年の読書体験を再整理・美化しようとしてとんでもない難問に直面してしまったわけである。

(天理大学国際学部教授・天理大学アメリカス学会会長)

## Scenery

## 文学の中のアメリカ生活誌 (69)

新井 正一郎

**Abolition (奴隷制度廃止)** Abolition! 「破棄せよ!」(16世紀のイギリス英語)は、元は1765年の印刷法(フランスとの7年戦争に勝利したイギリスが植民地人も戦費と本国からの駐屯軍の維持費を負うべきとして、新聞、契約書、証書など植民地アメリカのすべての文書に印紙をはることを義務づけた課税強化策の一つ)に猛反対した開拓民の叫びに用いられた。その後植民地人はこの言葉を「奴隷制廃止」の意味で使うようになった。最初の黒人奴隷は1619年にヴァージニアに連れてこられた。北部植民地にも、白人の邸宅に家事労働者として働いている奴隷がいたため、早くも1696年にクェーカー教徒の間に奴隷反対運動を行う者が現れた。1775年には独立革命の際の自由意識の高まりから、アメリカ初の奴隷制反対協会がフィラデルフィアにできた。やがて北部の主な州に同じような団体が設立され、1840年にはその団体数は2,000を数えた。その最大のものが1817年に結成されたアメリカ植民協会である。この団体の目的は黒人奴隷を買って解放し、アフリカへ移住させることであった。1822年、連邦議会は移住地としてアフリカ西海岸にリベリア Liberia (ラテン語の liber, 自由の意味)をつくる法案を可決した。

自由黒人の移住案に賛同した一人にマサチューセッツ生まれのP・カフィがいた。早くから海洋貿易で成功を収めていた彼は、1810年には一代で北部自由州の大富豪の一人になった。1815年彼は個人的な支援金によって38人の自由黒人をアフリカへ送還した。その後も毎年この計画を企てるつもりだったが、志半ばで急逝した。協会は他の住民の寄付金の支援を受けていたにもかかわらず、1860年までにアフリカに送り込んだ黒人はわずか15,000人であった。何故か。S・モリソンは、「黒人が白人の文化を吸収し、アフリカへ帰りたがらなかったからだ」旨を書いているけれども、1850年代の綿花ブーム期には、奴隷の市場価格が高価(1,000ドル)になっていたのも、むしろ理由は補償つきの場合資金的に余裕のなかった協会は奴隷所有者への支払いに困ったことにあると考えたい。周知のように、連邦憲法では1808年1月1日に奴隷売買が終わることになっていたのも、当時の南北の人々は、奴隷制という「特異な制度」はすぐに消滅するだろうと考えていた。ところが1819年から1850年代の間に南部は、奴隷制を絶対善で、聖書も認めているとして擁護し、またソロモンの殿堂を例証として、奴隷制こそ立派な文化の基礎だと賛美する一大地域の利益団体になったのだ。それはE・ホイットニーの綿繰り機の発明によって、南部に大きな利益をもたらす奴隷制による綿作プランテーションという大産業が生じたためだ。これに対して北部では、奴隷制が1インチでも新領土に拡大することに反対した。いまや、奴隷制度は南北という2つのセクション間の政治問題の焦点であったばかりでなく、両地域の経済体制や生活様式の違いを示す象徴になっていた。

ボストン生まれの自由黒人D・ウォーカーが1829年に刊行した「世界の有色市民への訴え」は、南部の奴隷所有者を激怒させた。ジョージア州では彼の首に賞金を約束した。北部の穏健な奴隷廃止論者も「訴え」を危険なものと非難した。このパンフレットは、合衆国が奴隷制から脱する

に必要なものは、議論でなく、武力行使であると訴えていた。ウォーカーの呼びかけに応えるかのように、1831年、ヴァージニア州に重大な奴隷暴動が起こった。最初の主人の家で宗教教育を受けたナット・ターナーという奴隷が、天啓を受けたと言って70人の奴隷と共に次々とプランテーションを襲ったいわゆる「ナット・ターナーの反乱」である。この暴動は、南部の人々が奴隷解放論を恐れる大きな原因となった。彼らは州法で自由黒人に文字を教えることを禁じ、さらに「黒人法」を強化するようになった。一方ジャクソン民主主義時代の北部では、キリスト教の信仰復興運動の影響もあって、伝道者や人道主義者による奴隷制反対運動が活発となった。その中心的役割を演じたのが、信仰復興運動家の一人、C・G・フィニーの説く「自己再生」に刺激を受けたW・L・ギャリソンだ。奴隷制を非道徳なものとする彼は、1831年に刊行した週刊誌『解放者』（編集陣にはニューイングランドの詩人J・G・ホイットィアが加入していた）で穏健派の妥協的な奴隷解放のやり方を拒否し、奴隷制の即時廃止を求めた。1832年、同土と共にニューイングランド奴隷制反対協会を結成し、その翌年フィニーの説教を聴きキリスト教に改宗したT・ウェルドをリーダーとするニューヨーク奴隷制反対協会と合併し、奴隷制反対の全国組織であるアメリカ奴隷制反対協会を設立したが、まもなく同協会は路線の対立から二派に分裂した。一つはあくまで道徳的立場で奴隷制を解決しようとするギャリソン派であり、他は政治活動により所期の目的を果そうとするウェルドや裕福な商人タッパン兄弟を中心とする一派である。後者は新党（「自由党」）を立ち上げたが、1848年の大統領選には「良心的ホイッグ党」、「バンバーナズ」と合体し「自由土地党」という党名になった。

世論の注目を浴びていた奴隷制問題に当時の作家はどのような姿勢をとっただろうか。その一人前記ホイットィア（1807～1892）は、マサチューセッツ州イースト・ヘイヴェヒルという片田舎の6代続くクェーカー教徒であった農家に生まれた。H・W・ロングフェローという同時代の神聖視された詩人がまだ無名だった頃、彼はすでに田園詩人として世に知られていた。しかし彼の交際範囲は文学的でなかった。若い頃の彼はジャーナリスト、社会改革者等と親交を結ぶほうを好んだ。奴隷廃止論者ギャリソンが編集していた土地の新聞にデヴェュー作を投稿したことで交友が生まれ、次第にホイットィアは奴隷制反対の気持ちを抱くようになった。1833年にアメリカ奴隷制反対協会の幹事に就任すると、その仕事のためニューヨークに行き、1838年からは自らの新聞『ペンシルヴェニア・フリーマン』誌を発行する傍ら反奴隷制論を書いた。これを転機に彼は奴隷解放に力を注ぐことを使命にするようになった。その決意を後に書いた「浜辺のテント」(*The Tent on the Beach*)という詩の中で「生まれながらの夢想家は、／なすべき使命をもって／ミューズの神を去った」と歌っている。この期の彼を有名にした評論に『正義と功利』(*Justice and Expediency*)がある。次はその一節。「奴隷制の即時廃止、人は人を財産にできぬという偉大な真理の承認」。

(天理大学名誉教授・天理大学アメリカス学会元会長)

アメリカス学会第 22 回年次大会（2017 年 12 月 2 日開催）  
公開シンポジウム「ブラジルのなかのアフリカ」

【開催趣旨】

「ブラジルとは何か」という問いに、「アフリカ文化」を語らずして返答するのは難しい。宗教、食文化、音楽、スポーツ、という人々の日常実践の基層にアフリカ文化の痕跡が深く刻み込まれているからである。ブラジルはアメリカス地域で最も多くの黒人奴隷をアフリカから受け入れた。16 世紀、サトウキビ栽培のために黒人奴隷制がスペイン領エスパニョーラ島（現在のハイチおよびドミニカ共和国）に導入されて以降、大西洋を舞台に総数 1 千万を超える人々が商品として運ばれた。ブラジルにはそのうち 40% 近くの奴隷が輸送されたとみられ、1800 年頃のブラジルでは総人口 325 万人中 190 万人がアフリカ系だったとされる。

ブラジルには、「家父長主義的プランテーション」の温情主義的な奴隷主の下で人種差別のない混血民族の国を生んだとする、「人種デモクラシー」というナショナリズムの産物が存在する。ジウベルト・フレイレの『大邸宅と奴隷小屋』（1933 年）で示されたこの言説は、現在も「ブラジルに人種差別は存在しない」という極めて楽観的な語り口に確認することができる。しかし、貧困層にアフリカ系の割合が高いという現実はその言説が虚構に過ぎないことを如実に物語っている。

奴隷として抑圧された人々の過去は、慈悲深い支配者層というイメージのもとで、さらに人種的寛容への信仰の強化によってカモフラージュされているようである。米国では、黒人は南部において事実上公民権を剥奪され、北部でも隔離主義的に扱われたがゆえに、差別撤廃にむけた被抑圧者の戦いが展開した。一方、ブラジ

ルの黒人は奴隷制度が廃止された後は、制度的な抑圧に晒されることはなく、逆に、時代を経てからもアフーマティブアクションのような待遇を受けることもほとんどなかった。それゆえ、語られない人種差別が、存在しないはずのものとして亡霊のように徘徊している。

西洋近代の植民地主義がもたらした以上のような被抑圧の状況において、黒人は自分たちのアイデンティティを守りながら、異種混種の様々なアフロブラジリアン文化を創造してきた。それは、「近代に対抗する文化」（古谷）である。しかも、彼らは「アイデンティティ＝文化＝地域（領土）＝歴史」という結びつき（「近代的帰属の源泉」）を否定された人々である。

一方、今日の液状化したグローバル社会では、ジェンダー、移動する人々とその文化、国民国家からの独立運動にみられるように、「近代的帰属の源泉」のありようが新たに問われるようになっている。とすれば、黒人によって生きられた文化や黒人のありようは、近代という時代がもたらした周回遅れのトップランナーとして、グローバル社会を考える際の導きの糸を与えてくれるように思える。

本シンポジウムでは、温情主義や人種の寛容といった修辞法によってカモフラージュされながらも、抑圧の歴史を強かに生きてきたアフリカ系の人々の文化を無批判に賛美することなく検討し、西洋近代の巨大な実験場の一つといえる「ブラジル」とは何かを考えると同時に、我々が生きる「今」を再考する手がかりにした

## 基調講演（要旨）

### アフロ・ブラジレイロ — 人々と文化の交錯 —

古谷 嘉章

「アフロ・ブラジレイロ」(Afro-Brasileiro) というポルトガル語は、人々としての「アフリカ系ブラジル人」を指し示すと同時に、ブラジルの「アフリカ系」の文化（宗教・美術・芸能・料理、等々）を指し示す形容詞としても使われる。それぞれの指示対象が具体的に何であるのかは難問だが、そもそも、「アフリカ系の人々」と「アフリカ系の文化」は、必然的に重なり合うわけではない。したがって、これを混同すると混乱をきたすので厳に慎まなければならない。しかし他方で、ブラジル社会の日常生活においても、ブラジル研究においても、「アフロ・ブラジレイロ」をめぐる言説のなかでも、両者は、御都合主義的に、癒着させられたり、切り離されたりしてきたために、その交錯は、もちろん重要な研究対象となる。以上の論点について、本講演では、二つのパートに分けて問題提起したい。

#### 【パートⅠ：アフロ・アマゾニアン宗教】

1983年の暮から1985年の5月までブラジルで実施した初めての文化人類学的フィールドワークで、私が調査テーマとしたのはブラジル（なかでもアマゾン地方）のアフリカ系の宗教だった。アマゾン地方を調査地として選んだ詳しい理由は、ここでは略すが、アマゾンのアフリカ系宗教（私が「アフロ・アマゾニアン宗教」と呼ぶ）の調査研究を続けてきたことによって、バイアのカンドンブレやリオのウンバンダを規範的モデルと見なすという、アフロブラジリアン宗教研究のなかでしばしば見られたバイアスを避けることができた。また同時に、アフリカ系の宗教に関与している人々の人種構成が、地域の人種構成とそれほど変わらない現実を前にして、「アフリカ系の宗教の信者は必ずしもアフリカ系でない」ということを体験を通して実感することができた。つまり、アフロ・アマゾニア

ン宗教の信者にとって、「アフリカ」は、必ずしも先祖の出身地と認識されていない。しかし他方で、「アフリカ」は、いま新たな意味づけの下に「学ばれている」ものでもあり、それは例えば、アフリカの伝統の正統な後継者としての権威を全国的に認められているカンドンブレの（それなりに経費の掛かる）イニシエーションを受けることで、競合する他のグループとの差異化を図ろうとする中産階級の白人リーダーによる「再アフリカ化」というような、一見すると矛盾するように見える動きなどとして現れている。

【パートⅡ：アフロ・ブラジレイロ、人種の言説／文化の言説】 奴隷制廃止後、19世紀末のブラジルの支配層・知識人の間では、欧米で流行した優生学の影響の下、熱帯という劣悪な環境で劣等人種との混血が進んだブラジル人の未来について悲観的な見方が支配的だった。「環境」(meio) と「人種」(raça) という要因ゆえに墮落を運命づけられている現状を改善するために構想されたのが「白色化」(branqueamento) すなわち、大量の白人移民導入による「ブラジル人の改良」だった。

20世紀に入り、コーヒー産業の隆盛を背景とする経済発展の下、ブラジルのナショナルなものを模索する動きが現れてくる中で、人種主義的悲観論を払拭する、ブラジル人についての新たな言説が登場し、大成功を収める。その端緒となったジルベルト・フレイレの *Casa Grande e Senzala* (1933) が描き出した、誇るに足る「三人種混血のブラジル」という自画像において、(アメリカ合衆国の文化人類学者フランツ・ポアズの影響の下で)、それまでの「人種」に代えて「文化」がキーワードとなったことに、特に注意を喚起したい。この操作によって、混血の文化は、ブラジル人のなかの特定の集団の文化ではなく、すべてのブラジル人が共有する文化として賛美されうるものへと変貌した。サンバもフェイジョアーダもカンドンブレも、アフリカ系の黒人だけの専有物ではなく、ブラジルのナショナル

な文化とされたのである。そしてその混血文化の担い手たる混血のブラジル人像が、「モレーノ」「モレーナ」という曖昧かつ包括的な呼称とともに、大多数のブラジル人の心に、甘美なイメージを伴って沁み込んでいった。

そのような「人種的デモクラシー」の言説が、現実ではなく神話であることは、既に1950年代のユネスコ後援の社会調査の頃から指摘されてきた。にもかかわらず、この神話は、1980年代頃までブラジル内外で支配的でありつづけた。しかし20世紀末になると、政治の民主化、国際的人権運動との連帯などを通じての黒人運動の高まりを背景として、人種ゆえの不平等や人種差別・偏見が厳然たる事実であり、それが「混血の文化」や「人種デモクラシー」の言説によって隠蔽されてきたことが周知の事実となり、政権担当者の間にも、それに応える動きが現れ始めた。そうした変化の極致とも言えるのが大学入試などにおけるAffirmative action（積極的差別是正措置）の導入である。しかし、すでに指摘されているように、「黒人」という人種だけを、他のブラジル人から峻別して特別に優遇することによって積年の差別の結果としての不平等を是正するという試みは、外見によって曖昧に人種を分類するブラジルの社会慣例の下では、ほとんど夢想に近い。では、アメリカ合衆国流の解決策の直輸入に頼らずに、フレイレ流の混血の神話に回帰するのもなく、真の人種的デモクラシーをブラジル社会に実現するには、どのようにすれば良いのか？これは実は、ブラジル人だけではなく、日本人も含めて人類全体にとっての宿題なのである。

(九州大学大学院教授)

## パネルディスカッション（要旨）

### アフロ・ブラジル料理：知識、味覚、信仰

#### ニウタ・ジラス

人々の空腹を満たし心に喜びを与える料理を生む、数々の新しいレシピが長年にわたって考え出され、さらにそれらが再考されてきている。ブラジル料理は、世界のたくさんの地域の人々が、新しい食材と文化的な貢献をもたらしたことで充実してきている。しかし、そのようにして生まれる新しい味覚が、アフロ・ブラジル料理の知識と味を伝えてきた黒人たちの貢献を否定したり無視したりすることはできない。

奴隷制時代以降、長い歴史を通して、アフリカ文化およびアフロ・ブラジル文化は、ブラジルの文化的アイデンティティの重要な部分を構成する知識と実践の構築と再構築に貢献してきた。

しかし、アフロ・ブラジル文化のなかでも特に料理に関することは、文化遺産としてのみならず、ブラジルにおける黒人アイデンティティを創造、再生、強化することに貢献した重要な特徴を持っているにもかかわらず、それに見合った認識や評価はなされていないように思われる。

私たちブラジル人が持っている知識は「白人」と「国民国家」の視線によって準備されたコンテンツに依拠している。彼らの視線には、民族・人種的、経済的、政治的な問題に関して通常公平性がない。彼らの視線は、アフロ・ブラジル料理の多様性をいくつかの小項目に限定するものであり、そこには非常に表面的でステレオタイプ化するフォークロア化（folklorization）の強い傾向を見いだすことができる。

フォークロア化の一例は、例えば「フェイジョアーダの神話」を強化することにつながっている。もう一つのフォークロア化は、アフロ・ブラジル料理とはバイーア料理であるという考えだ。このように捉えると、他の州の住民が持っているアフロ・ブラジル料理との関係性を彼らから引き離す感覚を与えることになってしまう。

奴隷にされた黒人と彼らの子孫の料理の知識は、通常、口頭で伝えられてきている。文書化された記録の欠如と黒人に対する偏見は、一般的に

彼らの知識を家族や宗教的な文脈の中に留め置き、多様な料理を数種類に限定する。20世紀に書かれた料理本を用いて行ったアフロ・ブラジル料理にかんする調査を基にして、カルドーゾ(2013)は、調査されたブラジルの料理本は、ブラジル全土にみられるアフリカあるいはアフロ・ブラジルの要素を満足のいく形で扱っていないと述べている。

ブラジルの黒人料理の多様性は、国民料理を作り上げる過程で非常にステレオタイプ化され縮小された。

ドリア(2009, p.67)は、「国民アイデンティティと呼ばれるものの創造が、集約というより多くの事柄の抑圧に依っているのは明らかだ。その創造は、蓄積というより一つのフィルターである」と強調している。

20世紀を通じて、国家統一という名目で、国家が中央集権化を促す一つの権力の下で異なる民族的伝統を集約しようとしたことを考えれば、多様性は尊重されなかったと言えるだろう。さらに、ブラジルの長い歴史のなかで黒人がどのような状況に置かれてきたかを考えると、国家は彼らに平等な権利を保証せず、また文化を保護することさえしてこなかったことに気付くであろう。だとすれば、なぜフェイジョアーダが国民料理になったのであろうか？ドリア(2009)は、国民料理としてのフェイジョアーダは神話だと断言する。

フェイジョアーダには国民料理という社会的地位を与えられているが、この料理は決してそうであったことはない。フェイジョアーダはブラジル全国でよく消費されているが、毎日の食事メニューではない。この料理のイメージは、一般的にカイピリーニャやサンバなどの他のナショナルリズムの創造物、つまり観光商品に関連しているといえるだろう。国家は、教育、観光産業、メディアを通して、フェイジョアーダのイメージを国民の料理として作り上げ、強化した。

商品となり政治的および経済的利益のために紹介されるようになったこの料理は、短期間で伝統を築こうとする現代社会を反映している。観光

業界との比較において、フェイジョアーダ、アカラジェー、アフロ・バイアーア料理が勝ち得た名声は、アフロ・ブラジル料理の文化的な評価としてではなく、「国民の」製品を祝福しようとする国家や州政府の努力によるものなのである。

ブラジル国家は、カポエイラ、音楽のリズム、料理などの「製品」を普及させるときには、アフロ・ブラジル文化を評価しているという。しかし、法令(10.639/03法)で定められ義務となっている小・中・高等学校におけるアフロ・ブラジル史やその文化に関する教育の質の向上や、権利の平等といった基本的な問題に関しては、そうした評価を明確にしているとは言えない。

知識の欠如は、ブラジル国民と国民文化の形成におけるアフリカ黒人の影響を、きわめて画一化し、一般的にステレオタイプ化する傾向を強める。現時点では残念ながら、アフリカ文化の貢献はよく語られはするものの、アフロ・ブラジル文化が、その多様性ととも実際に知られ、尊敬され、評価されるようには語られていないと思われる。

(上智大学助教)

---

### リオデジャネイロのファンキ音楽とバイレ — 2000年代の非政治化と女性MCの政治性—

北森 絵里

本報告は、1980年代初頭にリオデジャネイロ(以下、リオとする)のファヴェーラ(favela、低所得層地区)に定着したファンキ(funk)という音楽とその音楽に乗って踊る場バイレ(baile)が、2000年代に非政治化することと女性MCが登場することの政治性を考察しようとするものである。

リオは、近代のナショナル・アイデンティティである「混血性」を象徴する都市である。その「混血性」を象徴する音楽が、19世紀末から20世紀初頭にファヴェーラの黒人や混血者によって創造された音楽サンバであるとされてきた。サンバは「アフリカ的なもの、アフリカ・ルーツの人びと」の、ナショナル文化への参画を意味するとともに、ナショナル文化による「アフリカ」の奪取をも意味した。

1970年代、このような状況に対する異議申し

立てとしての動きが見られた。それは、ファヴェーラの黒人の若者による「混血しない黒」を表現する音楽への欲求とその模索である。その答えの1つは米国の黒人音楽（ファンク、ソウルミュージック、ヒップホップのラップ）に見出された。この動きを受けて、1980年代初頭には、ファヴェーラの黒人の若者の間で米国の黒人音楽に乗って踊る「100パーセントブラックなバイレ」が流行し、そこでは、ナショナル・アイデンティティによって客体化されてきた「黒人」ではなく、主体としての「黒人である私」が表現された。

この流れを受けて、1980年代初頭、ファヴェーラの黒人の若者は、米国ヒップホップのジャンルの1つであるマイアミ・ベースを借用し、リオのファンキ（funk carioca）とバイレを創造する。ファンキとバイレは、1990年代前半には、ファヴェーラの非黒人を含む若者による表現へと発展した。このころのファンキでは、若者に共通するファヴェーラの「現実」が語られ、それを外部（政府、エリート層、知識人、ミドルクラスなど）に対して訴え、反政府、反権力、反人種主義、反暴力・反犯罪といったメッセージが前景化された。そして、ファンキの表現者である若者は、自身の生活の場を、「ファヴェーラ」という外部からの価値づけを含む言葉ではなく、主体性を意識した「コムニダーヂ（comunidade、コミュニティの意）」と表現するようになる。つまり、1990年代前半のファンキは、その主語が「黒人である私」を含む「コムニダーヂの私たち」へと変化し、コムニダーヂから発信される「抵抗の音楽」といった性格を持つようになる。同時に、バイレにおいて、ファンキのメッセージがコムニダーヂの若者によって共有され、彼らが生きる「現実」をどのように見るかという意識が形成された。1990年代の「抵抗の音楽」としてのファンキは、外部のエリート層やメディアによって肯定と否定の二重性を持たされながらも、コムニダーヂの内と外の対話を促し、商品化され、音楽ビジネス的に成功を取めた。

このような「抵抗の音楽」としてのファンキは、今日まで継承されているが、1990年代末から

2000年代に入る頃になると、2つのタイプのファンキとバイレが勢いを増してきた。それらは、ファンキ・プロイビード（funk proibido、禁止ファンキの意）とポルノ・ファンキ（pornofunk）またはファンキ・ネウロチコ（funk neurotico、ビョーキのファンキの意）である。前者は、犯罪組織との結びつきをイメージさせ、反警察、ドラッグ・銃の賞賛を、しばしば強いマッチョな黒人男性像を用いて表現する。この表現は、バイレにおいて、ギャングのような服装をした男性が銃を掲げて踊ったり、ドラッグが売買されたりその撮取が披露されることで視覚化される。後者は主として、あからさまなセックス描写、男性優位主義、女性蔑視、過剰なセクシュアリティを語り、それらはバイレにおける男女のセックスをイメージさせるダンスによって表現される。そのダンスの振り付けは、身体を露出した服装の女性が前かがみになりお尻を後ろへ突き出し、腰とお尻をクネクネと動かす、女性の後ろに男性が立つといったものである。このタイプのファンキの定着を受けて、女性MC（ファンキの表現者）が現れた。女性MCによるファンキでは、男性に従属しない、男性よりも「上手の」女性像が表現される。

これらのタイプのファンキとバイレに共通するのは、1990年代に見られた「抵抗の音楽」的表現の希薄化と非政治化である。ここに見られるのは、「現実」についてあれこれ考えず快楽を重要視するという態度と価値観であり、「危険で暴力的で快楽ばかりを求める無知な人びと」といった、外部による「ファヴェーラ住民（とくに黒人）のステレオタイプ」の内在化である。この内在化とは、ステレオタイプに自己同一性を見出さない人びとが、そうではない人びとに対して「ステレオタイプに当てはまる」と否定的に価値づけるということである。そして、ステレオタイプ通りだとみなされた人びとは、ファンキとバイレにおいて、自発的にかつ積極的にステレオタイプを追認し強調すると考えられる。2000年代に現れた「過激で危険で卑猥な」ファンキとバイレは、コムニダーヂ外部からも

内部においても「怠惰で無知で暴力的であり快楽ばかりを求める人びと（しばしば黒人と重ね合わされる）」として否定的な地位に置かれる若者が獲得した、誰にも邪魔されない彼ら自身のテリトリーと自由の表現なのではないか。加えて、否定的な地位に置かれる若者の中でも女性は、男性との関係において二重に従属的な地位に置かれており、その中でも黒人女性は、三重に従属的な地位に置かれている。女性MCによるファンキとバイレでのダンスは、彼女らにとっても表現の主体になることを意味すると考えられる。では、従属的な地位に置かれる人びとが主体的に自己を表現するとき、それがセックスやセクシュアリティ、暴力といった領域においてなされるのはなぜだろうか。今後、この問題を考察していきたい。

(天理大学教授)

---

#### カポエイラー奴隷の遊戯・武術から世界遺産へー 久保原 信司

アフリカ人奴隷の遊戯・武術として創造されたカポエイラは、19世紀半ば、根絶されるべき社会の病理として徹底的な弾圧を受けていた。それが今日ブラジルを代表する文化遺産として認定されたばかりか、世界全体の遺産としてユネスコの無形文化遺産にまで登録されてしまった。その間わずかに150年あまり。表象としてはアフロ・ブラジル文化の典型としてのイメージを保持しつつ、実態としてはそのアフリカ性がどんどん薄れつつあるのが今日のカポエイラの姿である。

アフリカから奴隷として連れてこられた人々がブラジルで作り上げた文化、カポエイラ。18世紀後半から20世紀初頭にかけて、その担い手たちはリオ・デ・ジャネイロ、サルヴァドール、レシーフェといった都市でさまざまな騒動を巻き起こし、激しい取締りの対象とされながらも、政治家の用心棒になったり、選挙の不正に加担したりと、当時の社会の中に複雑に組み込まれていた。1890年には刑法で犯罪と規定され、本格的な根絶が図られる。それと平行して、折からのナショナリズムに触発された軍人、知識人たちは、カポ

エイラを「真にブラジルのな体操、武術」として見出し、これを軍や学校教育に取り入れるべきだとする動きがリオを中心に出てきた。

1930年代になるとバイアアの州都サルヴァドールのメストリの中から、カポエイラをスポーツとして整え、社会的認知を図ろうとする動きが出てくる。ピンバは格闘技的な側面を強調し、ユニフォームや段級制、合理的な教授法などを導入し、カポエイラ・ヘジオナウを創始した。一方パスターニャは、アフリカ性を強調し、精神的な側面、修養主義的な教育価値を付与することでカポエイラ・アンゴラを打ち立てた。ここで今日につながる2大潮流が確立される。

60年代から70年代にかけて、バイアーノたちが移住したサンパウロ、リオ・デ・ジャネイロにおいて、ヘジオナウとアンゴラが融合した「カポエイラ・コンテンポラニア」と呼ばれる第3のスタイルが生み出された。そのスタイルが欧米に伝播し、カポエイラの世界的な普及につながっていく。

奴隷の文化から世界遺産へ、カポエイラが上りつめた目覚ましい発展の裏で、そもそもの担い手だった黒人たちの状況は、それにみあう向上を果たしていない。今日のブラジル社会には人種主義が厳然と見られ、黒人たちは政治的・経済的に不利な状況に押しとどめられている。実際には、19世紀半ばからカポエイラの担い手は混血、下層白人、軍人、知識人、政治家へ広がりを見せていた。そもそもヘジオナウ、アンゴラが目指したのもスポーツ文化としてのカポエイラの社会的認知であり、その意味ではリオの白人エリート主導の国技化に対して、よりアフリカ的で大衆主導のバイアアのカポエイラが勝利したということではできる。しかし晩年のピンバもパスターニャも経済的にかなり困窮した中で亡くなっている。この時点ですでにカポエイラとその担い手の黒人の置かれた社会的ポジションの乖離は明白だった。

今日、「アフロ・ブラジル」文化カポエイラは、ブラジル人全体が「われわれの」文化遺産として語りうる状況にある。そもそも奴隷制、資本主義といった西洋的な枠組みに対する抵抗文化であ

ったカポエイラが、国家に取り込まれ、国際的に受容されていくところに根本的な矛盾が看取される。カポエイラがブラジル国外で急速に普及し、外国人のメストリたちも現れ始めてきた現状を受け、ブラジルの伝統（呪術的な要素、儀礼、祖先への敬意など）をいかに継承していくか、メストリの資格を認める要件をどうするか、といった問題が議論され始めている。さらには外国人が真摯にカポエイラに取り組む姿勢、その到達レベルの高さについて、いつまでもブラジル人が自分たちの独占物とすることはできないと、ブラジル人に警鐘を鳴らす声もある。

カポエイラはしばしば「抵抗の文化」として語られる。カメレオンのように背景に合わせて色を変えながら、さまざまな形の抑圧をしたたかに生き抜き、ついに時の権力はカポエイラを根絶やしにすることができなかつた。それどころか、かつては社会問題を引き起こす原因として扱われたものが、今日では逆にさまざまな社会問題を解決するツールとして受け入れられている。もし世界の遺産としてカポエイラの持つメッセージが自由や平等、多様性の共存にあるとするなら、ブラジルの人種問題に目をつぶることは、その本質を空疎化するものではないだろうか。国際ポップカルチャーとして世界中の人々に消費される傍ら、担い手の政治的・経済的な上昇を伴った、真の意味でのアフロ・ブラジル文化を回復できるかが本家ブラジルのカポエイラに課されるチャレンジとなるだろう。

(愛知県立大学兼任講師)

---

## カーボヴェルデのなかのアフリカ

### —音楽と文化的抵抗—

青木 敬

西アフリカ島嶼国カーボヴェルデは、言語的にも文化的にも、そして人種的な意味においても、「クレオール」である。クレオールとは、植民地生まれの白人や黒人、混血、または彼らの話す「方言」や言語、文化等、多様な意味をもつ。

カーボヴェルデが「クレオール」と表現される背景には、植民地支配と奴隷制が関係してい

る。カーボヴェルデの島々は15世紀中葉まで無人島であり、15世紀後半には、カーボヴェルデに植民し始めていたヨーロッパ人（とくにポルトガル人）と西アフリカ（セネガルからシエラ・レオネ）から連行された黒人奴隷が混雑し、混血が生まれた。これらの混血の人びとがクレオールである。16世紀、大西洋における黒人奴隷貿易が軌道に乗り始めると、ポルトガルの植民地支配者は、西アフリカの黒人奴隷をアンティル諸島、コロンビア（カルタヘナ）、メキシコ、ブラジル（パラ、マラニャウン）、カナリア諸島、スペイン（セビージャ）へ送った（Carreira 2000: 135; 137; 145）。

そこでカーボヴェルデは、西アフリカ沿岸部から上記のラテンアメリカ地域の間でおこなわれた黒人奴隷貿易のためのひとつの中継地として重要な役割を担ったのである。ポルトガル人は、西アフリカからカーボヴェルデへ連れてこられた奴隷に、ラテン語とポルトガル語を教え、キリスト教に改宗させた。これにより、黒人奴隷は取引先であるラテンアメリカにおいて高値で売られたのである。

このように考えるとカーボヴェルデは、ヨーロッパ、アフリカ、ラテンアメリカと歴史的文化的に強い関係があることがわかる。つまり、カーボヴェルデは、これら3つの地域による強大な影響によって作り上げられたといっても過言ではない。このように論じれば、中継地であったカーボヴェルデの島々は、人の移動が激しい流動的な地域だったと考えることができる。しかし、その流動性のなかでカーボヴェルデには、確実にアフリカの黒人奴隷が継承していった文化の痕跡がみられる。

本発表では、「ブラジルのなかのアフリカ」を対象化することを目的に、黒人奴隷が継承していった文化、とりわけ音楽を通史的に分析することで、カーボヴェルデのなかのクレオール化したアフリカを明らかにする。とくに、カーボヴェルデ人の起源、黒人奴隷が継承してきた音楽バトウク、最後にバトウクの発展について検討する。

そのためにまず、カーボヴェルデ人が誰なのか

について理解しなければならない。カーボヴェルデ人という場合、カーボヴェルデを故郷とし、カーボヴェルデで話されている言語、すなわちクレオール語を話す人のことであり、したがってカーボヴェルデにアイデンティティを見出す人のことである。そしてアイデンティティを構築するには、カーボヴェルデ人同士による文化の共有が必要であった。

Peixeira (2003: 61) によれば、海賊の襲撃と干ばつといった自然災害による影響で徐々に白人と黒人の間に共通の意識と目的をもつようになったという。つまり、海賊による襲撃から支配者と被支配者は、ともに逃亡し共生・共存したことで、次第に共通の意識と共有する文化を創造し、自らの地＝故郷に対して忠誠心 (Davidson 1988: 14) をもつようになり、カーボヴェルデ人が誕生したと考えることができる。

この背景のなかで絶えず黒人奴隷が継承してきた文化である音楽は重要な役割を果たしたといえる。音楽は、黒人と白人による異種混血が生じたことによってカーボヴェルデの文化として受け継がれていった。これはカーボヴェルデのなかのクレオール化したアフリカであるといえよう。

次に理解すべきことは、黒人奴隷が継承していった音楽、バトウクの形成と発展についてである。西アフリカ音楽を起源とするバトウクは、黒人奴隷がカーボヴェルデへ連れてこられた際に、唯一伝承することができた文化であり、カーボヴェルデ最古の音楽である。バトウクは 19 世紀まで、カーボヴェルデ全島で歌われていた。黒人奴隷貿易が大繁栄していた 16 世紀以降は、奴隷に太鼓等の楽器をつくるのが許されておらず、また奴隷制廃止後の 20 世紀初頭までは、バトウクの演奏自体、ポルトガル人によって禁止されていた。アフリカは、ポルトガル人から「未発達文明」と考えられ、バトウクは「黒人の音楽」として侮蔑されてきた。

したがって 19 世紀における植民地支配、そして継続的に起きた自然災害と海賊の襲撃といった厳しい環境下において、バトウクを伝承していくことは困難であり、アフリカ起源の伝統文化を継

承していくことは容易ではなかった。そこでカーボヴェルデ人は植民地支配者に制御されないことがない、別の音楽を創造する必要があった。その音楽こそがモルナであった。モルナとは、現在、カーボヴェルデを代表する歌謡である。

この凄惨な歴史のなかで、精神的苦痛を抱えていた黒人奴隷は『マリ・シェタンティーナ』という曲を歌った (Lima 2002)。Lima (2002: 209-210) によれば、この曲は 1785 年頃につくられ、奴隷が置かれた状況の心的苦痛をあらわしている。また、モルナ研究者 Dias (2011: 106) の聞き取り調査によれば、「ボア・ヴィスタ島の黒人奴隷の間では、歌詞がないメロディーのみが演奏され、それは悲観、ノスタルジア、苦悩について表現していた」。このような黒人奴隷たちの精神的苦痛の想いは、奴隷によって「ソダーデ」という語で表現された。ソダーデとは、一般的に「郷愁」などの意味でもちいられるポルトガル語のサウダーデから派生した。カーボヴェルデ人は、ポルトガル語由来であるソダーデという語をモルナの重要な要素として組み込むことによって、みずからのアフリカ性を継承することにつながったことが考えられる。カーボヴェルデの奴隷はソダーデを抱くことで、精神的苦痛からの解放とカタルシスを感じた。つまり、黒人奴隷は、バトウクに代わり、モルナのなかに自身のアフリカ文化と支配者のポルトガルの要素を融合させることで、彼らの「伝統」を創造したと解釈することが可能である。

モルナがカーボヴェルデ人の間で唯一共有できる文化として機能したことにより、カーボヴェルデ人はモルナを支配者に対しては「アフリカ性」として、アフリカに対しては「クレオール性」として、表象させたのである。このことは、カーボヴェルデ史にみられる最大の文化的抵抗であったと結論づけられる。

(京都外国語大学嘱託研究員)

## 最後の「酒本真理子賞」を授与

### 酒本氏の長年の寄付に感謝

天理大学アメリカス学会では、去る3月22日の卒業式当日に本年度最後となる「酒本真理子賞」を地域文化学科アメリカス研究コースと外国語学科英米語専攻において選出された最優秀論文執筆者に授与した。授与式は、卒業式式典直後に開かれた上記各コース・専攻教員・卒業生が参列したクラス会の席上挙行され、以下の受賞者2人にそれぞれ賞状と図書カード2万円分の副賞が手渡された。

この「酒本真理子賞」は、1990年3月に天理大学旧外国語学部英米学科を卒業し、1年後に志し半ばで白血病のために亡くなった酒本真理子さんの名前を冠して創設された賞である。彼女の父親の酒本昌彦氏から、「後代の育成とアメリカス学会の出版活動に役立っていただきたい」と本年3月まで27年間にわたって寄付を頂戴してきたが、その一部を「酒本真理子賞」として毎年卒業式当日に授与してきた。この3月で最後の寄付になったことから、この紙面をお借りして、酒本昌彦氏の長年にわたるご寄付に対して敬意と感謝の意を表したい。酒本昌彦様、奥様、誠にありがとうございました。

外国語学科英米語専攻：香川紫織

“Religion and Public Schools in the United States”  
[英語論文]（「アメリカの公立学校における宗教」）

地域文化学科アメリカス研究コース：村松孝文  
「天理教のブラジル伝道—改宗の過程における教理の定着—」

## 2018年度アメリカス学会夏期研究発表会

### 開催予定

恒例の天理大学アメリカス学会の2018年度定例研究会は、今年度から「夏期研究発表会」と改名し、より多彩な研究者の顔ぶれを揃えて7月14日（土）午後1時から天理大学研究棟3階の第2会議室にて開催する。研究発表予定者および発表タイトルは以下の通り。

①尾上貴行「カナダB.C.州の日系カナダ人と日系新宗教—戦前の天理教の活動を事例として—」

- ②福山 孝「大国米国と世界主要国を蝕む縁故資本主義（Crony Capitalism）の実態—米国政界、金融業界及び医療薬品業界の現状を中心に考察—」
- ③山本晃司「アメリカの医薬品における音象徴」
- ④野中モニカ「ブラジルにおける日本語教育—移民制限法と日本人会の葛藤—」
- ⑤小林千穂「アメリカ短期留学における日本人大学生の第2言語コミュニケーションと異文化適応—長期留学と比較して—」
- ⑥野口 茂「メキシコ自動車産業をめぐる日本人通訳者の動き（仮題）」

## 『アメリカス研究』の電子ジャーナル化

『アメリカス研究』は天理大学アメリカス学会の学会誌（年次刊行物）として1996年の学会設立と同時に創刊された。創刊号（1996年）から第22号（2017年）までは冊子版で刊行してきたが、第23号（2018年）より電子ジャーナル化することに決定した。これにともなう投稿規定等の整備を含め、鋭意準備中。詳細については改めて学会ウェブサイトにてお知らせする予定。どうぞよろしく願いいたします。

## 初谷新会長・山本副会長が就任

昨年12月2日に開催された第22回天理大学アメリカス学会年次大会の総会の席上、新会長に初谷譲次氏（元副会長・天理大学国際学部教授）が、副会長に山本匡史氏（天理大学国際学部教授）が選出・承認され、即日着任した。山倉明弘副会長は再任された。いずれも任期は2年。

## ☆新入会員：

ジース・ニウタ（2017年12月）、角知行（2018年4月）、小松崎利明（2018年4月）

## 天理大学アメリカス学会ニューズレター

(No. 78 : 2018年5月15日発行)

発行者：初谷譲次

〒632-8510 天理市杣之内町1050

天理大学アメリカス学会

電話：0743-63-9076

Fax：0743-62-1965

e-mail: tuaas@sta.tenri-u.ac.jp

<http://www.tenri-u.ac.jp/tngai/americas/>