

アフロ・ブラジレイロ

——人々と文化の交錯——

古谷嘉章（九州大学大学院）

はじめに

ブラジルの社会と歴史において、奴隷として働かせるためにアフリカから「移住」させられてきた人々の存在が、文化の面でも、人口構成の面でも、大きな影響を及ぼしたことについては、あらためて述べるまでもない。そこには数知れぬ非道な行為が含まれ、それが人命をはじめとして多くの貴重なものの喪失の歴史であったことは疑いを容れない。しかしそれが同時に、新たな何ものかを生み出す過程でもあったことも事実であり、その「新たな何ものか」には、ブラジル、あるいはブラジル人、あるいはブラジル文化とよばれることになる、それ以前には存在しなかったものも含まれるだろう。今のところブラジルとよばれている土地を舞台とした、人々の体験の「比類のなさ」から目をそらせることなく、そこから何を学ぶべきか、学ぶことができるのか。

本稿では、「ブラジルのアフリカ系の」という意味をもつ「アフロ・ブラジレイロ」(Afro-Brasileiro) というポルトガル語が、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」(cultura afro-brasileira) を指す形容詞としても使われることについて、改めて短い考察を行うことによって、両者の間の「節合」(articulation) すなわち、「関係づけ／引き離し」こそが、アフリカ人奴隷を使役しての奴隷制が現代のブラジル社会に及ぼしている影響について考察する際に、注意を向けるべき不可欠の論点であることを確認することを試みたい。

「アフロ・ブラジレイロ」という語が実際に使われるとき、人々であれ文化であれ、それぞれが具体的に何を指し示すのかということ自体が必ずしも十分に明瞭でない。非常に曖昧に「あるもの辺り」を意味することには大方の同意が得られるのであろうが、突き詰めてみると、その意味は共通理解へと収斂しはしない。語用論的あるいは社会言語学的な探究についてはとりあえず措くとして、そもそも、「アフリカ系の人々」と「アフリカ系の文化」は、概念的にまったく別である。それにもかかわらず、実際には、「アフロ・ブラジレイロ」をめぐる言説のなかで、両者は、意識的あるいは無意識的に、癒着させられたり、切り離されたりしてきた。そして、その「節合」の様態こそが、本稿で検討したい論点となる。しかし、当然のことながら、多岐にわたるその様態を短い紙幅で検討することなど到底不可能であり、ここでは、ふたつの領域に限って考察を試みることにしたい。

本稿の第一部では、「アフロ・ブラジリアン宗教」(ここでは religiões afro-brasileiras、すなわちブラジルのアフリカ系の宗教を指す名称として便宜的にこの英語由来の語を用いる) を考察の対象とする。具体的には、アマゾンのアフリカ系宗教——「アフロ・アマゾニアン宗教」(religiões afro-amazônicas) と私がよぶ——を対象とする私自身の文化人類学的フィールドワークを通し

て得られた知見にもとづいて、「アフロ・ブラジリアン宗教」において「アフロ・ブラジレイロ」そして「アフリカ」とは何かという問題について考えたい。

つづく第二部では、近年の「積極的差別是正措置」(affirmative action)の実施にまで至る「アフロ・ブラジレイロの人々」の社会的な位置づけを対象とし、具体的には、ブラジル社会における「ブラジル人とは何か」をめぐる言説のなかで「アフロ・ブラジレイロ」あるいは「黒人」がどのように位置付けられ、意味づけられてきたのか、その変遷について考察する。

そして、「アフロ・ブラジレイロ」をめぐる本稿の考察の最後に指摘したいのは、人類の社会であればどこにでも「人種」そして「人種差別」が存在するというわけではなく、あくまでも特定の歴史の中で社会が生み出したものだけということである。であるならば、どちらも人類の社会に必然のものではない。

1. 「アフロ・ブラジリアン宗教」はアフロ・ブラジレイロの宗教なのか

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、アマゾン地方のアフリカ系の宗教だった。(それを「アフリカ系」と認定する根拠は、その基幹的要素が研究者によってアフリカの諸地域の宗教伝統に由来するとみなされていることを意味するにすぎず、それ自体が議論すべき論点だが。)アフリカ系の宗教を調査するのに、ブラジルの中でも、アフリカ人奴隷が導入された数も少なく、現在の住民の人口構成においても黒人 (preto) が全国平均に比してとりわけ多いわけでもないアマゾン地方を調査地として選んだ理由は、筆者の主たる関心が、「アフリカ系の文化」というよりはむしろ、「宗教的混淆」(syncretism)、あるいはより一般的には「混淆性」(hybridity)にあったからであり、その点で、アフリカの諸地域の宗教伝統やヨーロッパ人がもたらしたカトリシズムに加えて、先住民文化のシャーマニズムからも大きな影響をこうむって形成された宗教伝統のほうが、より混淆的で、それゆえ考察の対象として興味深いと筆者は考えたというわけである。

アマゾン地方にも「アフリカ系の宗教」が存在することは、修士論文執筆時に参照した民族誌 *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult* (Leacock and Leacock 1972) によって知っていた。題名の *spirits of the deep* とはポルトガル語の *encantados do fundo* あるいは *povo do fundo* の英訳であり、それは河川の底にある *encantaria* あるいは *reino encantado* とよばれる異界を居所とする「精霊 (と便宜的に呼んでおく)」を指す名称であり、それらアマゾン固有の「精霊」をも含む「神界」は、他の地方のアフリカ系宗教のものとはかなり違っていた。アフリカ由来の宗教伝統を母体としているという意味で、この宗教を「アフリカ系」と呼びうることも確かだったが、全国的に有名なバイア州など北東部沿岸部の伝統とは、アフリカにおける系統を異にしていた。要するに色々な点で、(それ自体が大きな内的変異を含み、儀礼実施単位であるグループごとの独自性も小さくないのだが) アフロ・アマゾニアン宗教は、代表的・典型的と目されていたアフロ・ブラジリアン宗教からの隔たりが大きかったのである (古谷 2003)。

そのことは、フィールドワークの期間中に筆者が籍を置いていたサンパウロ大学大学院で指導教官だった人類学者との対話の中でも明らかになった。サンパウロでウンバンダ (Umbanda) のエシュ (exu) とよばれるカテゴリーの精霊を焦点として研究していたトリンダーチ先生 (Liana Trindade) は、日本からやってきて、「アフリカ系の宗教の調査のためにパラ州ベレンに行く」と言う筆者に対して、それが適切な調査地であるかどうか疑念を呈したし、調査中に

サンパウロに戻った折に、フィールドワークで得た知見について報告すると、「それは違う」と指摘されることが度々あった。彼女が例外的だったわけではない。当時のアフロ・ブラジリアン宗教研究においては、アフリカの伝統が奇蹟的にも存続する堡壘と見なされたバイア州をはじめとする北東部のカンドンブレ (Candomblé)、あるいは、アフリカ系の宗教を母胎の一つとしつつもブラジルの地で新たな総合を成し遂げたとされるリオやサンパウロのウンバンダ (Umbanda)、という二つの類型こそが真摯な研究に値するものであり、それ以外はモデルから外れた混ざり物の質の低い逸脱型であって、そのようなものを調査しても労多くして益少なしという認識が一般的だった。言換えれば、信者たちのみならず、研究者をも巻き込んで、アフロ・ブラジリアン宗教の序列化がなされていたのであり、正統性 (legitimacy)・純粋性 (purity) に高い評価が与えられていた中で、混濁性 (hybridity) に光を当てようとする筆者の関心は、相当に風変わりだったにちがいない。

しかし、アマゾン地方で、大都市だけでなく田舎の集落にも足を延ばしてフィールドワークを続ける中で、そうした全国レベルでヘゲモニックな地位を占めるモデルの影響が徐々に強まりつつあることに気づかされることになった。前述のアマゾン固有の「川底の精霊」たちは儀礼に出現する頻度が減り、その一方で、リオやサンパウロのウンバンダの儀礼の常連となっているようなタイプの精霊が、儀礼歌集や儀礼用品などを売る「ウンバンダ用品店」や連盟による系列化などを通じて、勢力を拡大しつつあった。こうしたプロセスについて筆者は「ウンバンダ化」(Umbandização)と呼んで包括的な分析を行ったことがある (Furuya 1986,1994)。また他方で、儀礼実施単位であるグループ間の競合という状況の中で、アフリカの正統な伝統としての権威を認められているカンドンブレのイニシエーションを受けることで、他のグループと差異化を図ろうとするリーダーも現れつつあったが、そのような「再アフリカ化」を志向するリーダーの中には、(イニシエーションが相当額の経費を必要とするために) 経済的に余裕のある中産階級の白人リーダーも少なくなかった。つまりそこでは、「アフリカの伝統」とは、「祖先の出身地であるアフリカから受け継がれてきた伝統」ではなく、「新たに学ばれるもの」だったのである。

この現象のもつ意味について理解するためには、アフロ・アマゾニアン宗教の信者構成の基本的事実を確認しておく必要がある。それは、国勢調査では把握することが困難であるとはいえ、私も含めて人類学者たちがフィールドワークを通じて明らかにしてきていることであるが、信者がアフリカ系の人々つまり黒人だとは限らないという点である。そしてそれはアマゾン地方に限ったことではなく、一般論として、アフロ・ブラジリアン宗教は、アフロ・ブラジレイロの人々の宗教というわけではない。とはいえ、世間一般に流布していたイメージにおいて、アフロ・ブラジリアン宗教が低い社会階層と結びつけられ、多くの場合、低い社会階層の人々の肌の色が「より暗色」であったために、アフロ・ブラジリアン宗教はアフリカ系の人々の宗教と思われがちだったことも事実である。しかし仮に黒人メンバーの比率が高いグループがあったとしても、地域人口の「人種構成」から大きく逸脱してはいないのが通例である。つまり黒人以外をメンバーから意図的に排除した結果というより、たんに住民に黒人が多いことの結果であるケースが多い。リーダーのなかには強い黒人アイデンティティをもつ者がいることを否定するわけではないが、黒人運動 (movimento negro) との結びつきも一般的には予想するほど緊密とは言い難かった。もちろん過度の一般化は禁物で、時期的・地域的な検討は必要であり、それによって明らかにしうる、明らかにすべき事実もあるが、現代のブラジル社会において、アフロ・ブラジリアン宗教は、他の人種から峻別され、社会的に隔離された黒人という「人

種集団」(racial group) を信者とする宗教ではない。

以上のように、アフロ・ブラジリアン宗教には、一方には、カンドンプレのように、崇拝する神々をはじめとして「アフリカ由来の伝統」を重視し、さらには「再アフリカ化」を志向するようなタイプがあり、他方には、ウンバンダのように教義からしても儀礼で呼び出す精霊の構成からしても「混血のブラジル文化」の一部をなすようにみえるタイプがあると言うことができるが、両者は截然と区別されるというよりは、その間に（私が調査したアフロ・アマゾン宗教も含めて）様々な中間形を含んだ連続体をなしているのである。信者に関しても同様に、伝統を重んじている結果として共同体的な閉鎖性を示すようなグループがある一方で、一般的には実践的信者となるための基準は人種や肌の色などではなく、宗教的なものであって、その条件さえ満たせば誰もが自らの意志で選択できる宗教と考えられていると言ってよいだろう。

アフロ・ブラジリアン宗教について言えることは、ある程度まで、アフロ・ブラジリアン文化一般についても妥当すると考えられるが、ここでは、第二部への橋渡しとして、つぎのような問いを設定しておくにとどめたい。ブラジル社会において、ある特定の文化的表現が「アフリカ由来」と目されている場合、①それが同時に「混血のブラジル文化」の一部をなしていると考えられているのか、あるいは、それとは切り離された別個の文化と考えられているのか、さらにその文化が②「アフロ・ブラジレイロ」という人種集団への排他的帰属というアイデンティティと結びついているのか、あるいは、結びついていないのか。別の言い方をすれば、「混血のブラジル人」と「アフリカ系の人々」の関係が、「混血のブラジル文化」と「アフリカ系の文化」の関係とどのように「節合」しているのかという問いである。

2. 「混血のブラジル人」から黒人を切り離すことはできるのか

奴隷制が廃止された19世紀末から今日までの1世紀余りの間、「アフロ・ブラジレイロ」をめぐる言説が一枚岩的で不変だったわけではない。それどころか、周知のように、大きな変化を経てきたのである。一般に採用されている3つの時期に分けて、その変遷を確認しておきたい。その際に特に注意を払いたいのは、人種 (raça) と文化 (cultura) という概念がそこでどのように「節合」しているのかという点である。

1888年の奴隷制廃止後、19世紀末のブラジルの支配層や知識人の間では、欧米で支配的だった「優生学」(eugenics)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。優生学によれば、人類はいくつかの人種 (race) に明確に分かれ、人種間には、白人を頂点とする生得的で変えようのない優劣があり、それには科学的根拠があるとされていた。当時のブラジル社会の支配層にとっては「文化」とはヨーロッパ (の白人の) 文明のことであり、ブラジルの地におけるその十全な開花が「環境」(meio) と「人種」(raça) により阻害されているのであれば、ブラジルでは劣化した文化あるいは不全な文化以上のものは期待できないと考えられていたのである。そこで「環境」が変えようのないものならば、せめて「人種」ゆえに墮落を運命づけられている現状を少しでも改善しようとして構想されたのが「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 (Ortiz 1985)。

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、南東部大都市を舞台とするモデルニズモなどの文芸運動にもみられるように、ヨーロッパ文化の模倣ではなく、ブラジル

のナショナルな文化を模索する動きが現れつつあった。その中で、人種主義的悲観論あるいは悲観主義的人種主義を大きく変化させる、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。その転機となったのが、周知のように、1933年に出版されたフレイレ (Gilberto Freyre) の *Casa Grande e Senzala* (大邸宅と奴隷小屋) であるが、フレイレの本拠地が、サトウキビ経済の中心地だった北東部沿岸地方であったことの持つ意味は小さくない。つまり、19世紀末から20世紀初頭にかけてのヨーロッパからの大量移民によって「白色化」して (優生学的見地からみれば「改良」された) 南部や南東部のブラジルではなく、数百年の時間をかけた言わば「長期熟成」の所産としての「褐色のブラジル」が、誇るに足る「三人種混血のブラジル」という自画像として陽の目を浴びることになったという意味において、それは古い北東部のブラジルが、新しい南東部のブラジルに奪われた経済的・政治的主導権を、イデオロギーと心性の領域において取り戻そうとした起死回生の逆転ホームランとでもいうべきものだった。フレイレ自身の言葉を借りれば「カザグランデの社会史は、ほとんどすべてのブラジル人の内面の歴史」として位置づけられたのである (フレイレ 2005:23)。(ではセンザーラ (奴隷小屋) の社会史のほうは、どこに位置付けられることになったのか。それを内面の歴史とした人々にとってみれば、ブラジル社会の風景は、まるで違ったものだったはずである。)

フレイレが公にしたブラジルについての新たな言説において、それまでの「人種」(raça) に代えて「文化」(cultura) がキーワードとなったことが重要である。この変化の背後には、フレイレがアメリカ合衆国のコロンビア大学の大学院で師事した、文化人類学者ボアズ (Franz Boas) の影響があった。20世紀初頭のこの時期、アメリカ合衆国では、優生学 (eugenics) を科学的根拠とする白人至上の人種主義 (racism) が学界と社会で大きな勢力となっていた (Sussman 2014)。そうした科学を偽装した人種主義に対抗して、ボアズは、人種 (race) と文化 (culture) を概念として峻別し、文化を対象とする学問として文化人類学を確立したのだった。フレイレも、以前には、白色化によってブラジル人を人種的に改良する優生学的考えに傾斜していたこともあった (Bailey 2009)。しかし、文化人類学から学んだ「文化」という価値中立的な概念は、フレイレを「人種」という桎梏から解放し、彼の著作によってブラジルの支配層は、「劣等性を運命づけられたブラジル人種」というスティグマから解放されたのである。

いまや「混血」のメタファーは、曖昧に文化も人々も包み込み、「混血の人々」のイメージがブラジル人全体を覆い、「混血の文化」が、肌の色に関わり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るものへと変貌した。サンバもフェイジョアードもカンドンブレも、アフロ・ブラジレイロの人々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、奴隷制プランテーションは、その混血の文化の揺籃としてすべてのブラジル人が懐かしむべき対象となった。そして「モレーノ」(moreno) あるいはそれ以上に「モレーナ」(morena) という曖昧かつ包括的で甘美な名称とともに、賛美すべき「混血人種」というイメージが、大多数のブラジル人の心に沁み込んでいくことになった。ブラジル人とは混血であり、混血とはナショナルであり、そこには対立や差別や不平等を凌駕する調和と友愛とデモクラシーが充ちているということになったのであり、仮にそれを否定するようなブラジル人がいたとすれば、ほとんど「非国民」ということになった。

そのような「人種のデモクラシー」(racial democracy) の言説が、現実ではなく神話にすぎないことは、既に1950年代初頭のユネスコ後援の社会調査によっても明らかにされ、その調査に携わった社会学者フェルナンデス (Florestan Fernandes) は「偏見がないという偏見がある」という言い方で、差別と不平等が隠蔽されている現実に光を当てた。しかし、それにもかかわら

ず「三人種混血の人種的デモクラシー」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。ヴァルガス大統領の政権下でも、軍事政権下でも、ブラジル人にとっての「身分証明書」と外国人向けの「絵葉書や観光ポスター」を、この神話は供給しつづけた。この神話が「ブラジルは、このままで良いのだ」と思いたい人々を吸引する力は、それほどに強かったのである。

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に、人種的不平等や人種差別・偏見が厳然たる社会的事実であり、それが「混血の文化」や「人種的デモクラシー」の言説によって隠蔽されてきたことが急速に明るみに出されてきて、政権担当者の間にも、それに真摯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、21世紀に入って本格化してきた、大学入試などにおける「積極的差別是正措置」(affirmative action)の導入である。しかし、すでに各所で指摘されてきているのだが、「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、優遇すべき対象となる人を客観的に選別できることが前提となる。しかし、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、そのような選別は現実には不可能に近い。それにも関わらず、アメリカ合衆国流の「積極的差別是正措置」をブラジルに直輸入して適用したならば、それまで肌の色の濃淡はあっても同じ混血人種だとされてきたブラジル人の中に、黒人とそれ以外という相互に排他的な二種類のブラジル人を作り出すことになる。

そもそもブラジル人には、「人種集団」(racial group)への帰属意識が希薄とされる(Telles 2004:105)。そのブラジル人の間に、黒人という人種集団への排他的な帰属意識を植え付けるという方法以外に、真の人種的デモクラシーをブラジル社会に実現する方法はないのだろうか。この問題について考察するにあたって、まず確認すべきことは、「黒人」という概念が、「社会的構築物」(social construct)だという自明の事実である。したがって、アメリカ合衆国におけるblackとブラジルにおけるpreto(あるいはnegro)が、同一の意味内容をもつわけではなく、どちらも特定の社会を越える普遍性をもつわけではない。この点は、ある意味では例外的で特殊なアメリカ合衆国の「黒人」概念が、あたかもすべての社会に妥当する(べきである)かのような思い込みが根強いなかでは、繰り返し強調しておく必要がある。

奴隷制廃止後のアメリカ合衆国の社会では、黒人を法的に「人種化」(racialize)し、非黒人と分離して法的に隔離することの上に、差別と偏見が可能になっていた。つまり生物学的には明確に分離できない人々の間に人為的な分断線を引き、それぞれをまるで別の種の動物であるかのように扱うことを制度化することで、差別の標的を確定したのである。しかしそれと同時に、アメリカ合衆国社会は、その建国の理念として市民の平等を謳っており、奴隷制が廃止されたからには、国是としての市民の平等は、建前としては元奴隷の黒人にも適用されるはずだった。

こうして見ると、アメリカ合衆国の宿痾は「人種主義」(racism)だと言える。しかも、奇妙なことに、それが平等主義(という神話)とセットになっていたのである。どういうことかと言うと、平等性を公然と否認する奴隷制が終焉を迎え、アメリカ市民としての平等が建前とされるなかで、それまでどおり差別を続けようとするれば、それを隠蔽するために黒人を「人種」として隔離しつづけることが必要になり、その隔離を正当化する「分離すれども平等」(separate but equal)というレトリックが発明された。しかし分離が不可避免的に生み出す不平等が暴露されるに至って、目に見える平等を社会が要求し、その抜本的解決策として考案されたのが「積

極的差別是正措置」という外科手術だったというわけである。そしてそれは確かに、人種を理由とする理不尽な格差を是正する一定の効果を生んだ。しかしそれによって人種主義が弱まったかどうかは、また別の話である。なぜならば、「積極的差別是正措置」が是正しようとしたのは不平等であって、人種主義ではなかったからである。

それに対して、奴隷制廃止後のブラジル社会において支配的だったのは、黒人を「人種」として隔離することによって差別するのではなく、階級の上下が肌の色の明暗と相関している状況、つまり階級が「人種化」されている現実を前にして、不平等を放置することだった。要するに、ブラジル社会の宿痾は、「序列主義」(hierarchism) だったとすることができるだろう。序列があることは自然で、何ら問題であるとはみなされず、それゆえ、何らかの是正策をとる必要もないと考えられてきたのである。(アメリカ合衆国の常識に照らせば「人種差別」とみなされるような現象が存在したとしても) それを「階級差別」と読み替えられるならば、やむを得ないものとして許容するという考え方がこそが、ブラジル社会において矯正されるべき根本的な悪弊なのである。

このように上中流階級と下流階級が、生得的・遺伝的な属性をもつ人種であるかのように分断され、それぞれ別々に再生産される別の人種のように扱われる一方で、階級内部、すなわちテルズ (Telles 2004) の言う「水平的な関係」(horizontal relations) においては、個人レベルの関係が「人種化」されることが少なく、婚姻や共住も含む友好的かつ親密な関係が醸成されやすい状況が生まれたということなのだろう。

このように対照的な二つの国の進路が、21世紀に入ると、皮肉なことに、反転して交錯しつつある。アメリカ合衆国では、ラテンアメリカ系の人口の増加とも相まって、国勢調査において従来の「人種に関する単一主義」(monoracialism) に代えて、回答において複数の人種帰属を選択する余地を開く「人種に関する複数主義」(multiracialism) へと方向を転じつつある (Bailey 2009)。こうした成り行きも考え合わせるならば、いまブラジルで必要な政策は、アメリカ合衆国のモデルに沿って黒人を「人種化」した上での積極的差別是正措置の適用というよりは、一般的な経済的格差の是正、富の分配の不均衡の是正であるという主張には、その実現が困難であることは別にして、一定の合理性があるように思われる。黒人の「人種化」を前提とするアメリカ合衆国流の荒療治をブラジル社会に適用するのは、うがった見方をすれば、序列主義を解消するために人種主義をもってするということになりはしないだろうか。

おわりに

ブラジルの人類学者ダマッタ (Roberto daMatta) が、*Carnavais, Malandros e Heróis* (1978) (『カルナヴァル、ごろつき、英雄』) というブラジル社会論の中で取り上げている、アメリカ合衆国とブラジルのそれぞれで頻りに使われる慣用語は、両国を特徴づける「平等主義」と「序列主義」に対応している。アメリカ合衆国社会における *Who do you think you are?* 「あなたは自分を何様だと思っているのか」という譴責は、相手の言動が平等主義という原則に違反していることを糾弾しており、黒人にそのように言われた白人は、少なくとも建前としては、平等な市民としての自らの立場を認めることを余儀なくされる。他方、ブラジル社会における *Você sabe com quem está falando?* 「あなたは誰と話しているのかわかってるのか」という詰問は、相手が自然な序列を無視していることを非難しており、上流や中流の人間にそのように言われた下流階層の人は、自分が序列の下位に位置していることを不承不承ながら認めざるをえない。

ブラジル社会では、ながく「平等な混血のブラジル人」のナショナルな文化としての「混血のブラジル文化」の存在は人々にとって自然なことだった。アメリカ合衆国社会では、「黒人」という人種の文化としての「アフリカ系アメリカ人の文化」の存在は人々にとって当たり前のことだった。フレイレの『大邸宅と奴隷小屋』史観が一世を風靡していた頃には、前者が、後者と結びついた人種差別を解決するお手本であるかのように賞揚された。他方、前者が隠蔽してきた差別が露呈しつつあるとされる 21 世紀初頭の現在、後者と結びついた「人種別割当」(racial quota) がその解決策として過大な期待を寄せられている。しかし、どちらが問題であるとしても、他方がその解答になるといった、単純な関係があるわけではない。

かつて人種主義を隠蔽しているとしてフレイレ理論を批判したリベラルな論客たち、例えばカルドーゾ (Fernando Henrique Cardoso) 元大統領、人類学者フライ (Peter Fry)、歌手兼作曲家のヴェローゾ (Caetano Veroso) らが、「積極的差別是正措置」の導入がブラジル社会においてアメリカ合衆国流の対立する人種二分化を生み出してしまうことを危惧して、意外なことに、フレイレの再評価の方向に傾いているという (Burke and Pallares-Burke 2008:212)。しかし彼らが描くブラジルの未来が、フレイレ流の「三人種混血のブラジルの人種的デモクラシー神話」へ回帰であるはずがない。ではそれはどのような未来なのだろうか。

ヴェローゾが 1987 年に発表したアルバムには、Soy Loco Por Ti, América (僕はアメリカに夢中) という (スペイン語とポルトガル語を混ぜた歌詞の) 曲が含まれていたが、そこで言う「アメリカ」がアメリカ合衆国を指していないことは確かである。では彼が夢中な「アメリカ」は実在するラテンアメリカのことなのか。いや、まだ実在しないが実現したいラテンアメリカであると考えるのが妥当であろう。そこでは黒人 (そして白人も)、そして人種は、どのような姿なのだろうか。混血などという言葉が使われ続けているのだろうか。そもそも、そこには人種などというものはあるのだろうか。来るべき世界について、どのように力強くイメージできるか。奴隷制が生み出した人々の比類のない体験から私たちが学ぶことができたかどうかは、一にそれにかかっているとと言えるだろう。

【参照文献】

フレイレ、ジルベルト(2005)『大邸宅と奴隷小屋 (上・下)』、鈴木茂訳、日本経済評論社。

Bailey, Stanley R. 2009. *Legacies of Race*, Stanford University Press.

Burke, Peter and Maria Lúcia G. Pallares-Burke. 2008. *Gilberto Freyre*, Peter Land Ltd.

Freyre, Gilberto. 1984(1933). *Casa Grande e Senzala*, Livraria José Olympio.

Furuya, Yoshiaki. 1986. Entre “Nagoização” e “Umbandização”: Uma síntese no culto Mina-Nagô de Belém Brasil, *Annals*, 6, Japan Association for Latin American Studies, pp.13-53.

---- 1994. Umbandização dos Cultos Polulares na Amazônia, Hirochika Nakmaki and Américo Pellegrini Filho, eds. *Possessão e Procissão (Senri Ethnological Studies, No.1)*, National Museum of Ethnology, pp.11-59.

古谷嘉章---- (1984) 「アフリカ系の人びと」、『民族交錯のアメリカ大陸』大貫良夫編、pp.335-370、山川出版社。

---- (2001) 「奴隷と黒人の近代」、『異種混血の近代と人類学』、pp.49-78、人文書院。

---- (2003) 『憑依と語り』、九州大学出版会。

Gomes, Flávio. 2005. *Negros e política (1988-1937)*, Zahar Editores.

Leacock, Seth and Ruth Leacock. 1972. *Spirits of the Deep*, Doubleday Natural History Press.

- daMatta, Roberto. 1978. *Carnavais, malandros e heróis*, Zahar Editores.
- Ortiz, Renato. 1985. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, Brasiliense.
- Sussman, Robert Wald. 2014. *The Myth of Race*, Harvard University Press.
- Telles, Edward E. 2004. *Race in Another America*, Princeton University Press.

