

ジャマイカ宗教史における アフリカの記憶とエスニシティ

上間 励起

0. はじめに

本論文は、主に十六世紀に始まった奴隷制度期から1920年代までのジャマイカの宗教運動について論じたものである。ジャマイカは国民の大多数がアフリカ系ジャマイカ人で占められており、アフロ・カリビアン文化の一角を成す地域である。筆者の関心は、新世界で生きる離散したアフリカ系の人々が、どのようにしてその信仰世界を保持していたのか、またその際民族的な記憶としての「アフリカ」や、エスニシティとしての「アフリカ人」などが、どのように解釈され機能していたのかという所にある。

ジャマイカという国は、奴隷制度や植民地主義の時代を経て形成された西洋列強による産物であり、本来の意味でのジャマイカ人は既に十七世紀には絶滅している。そしてヨーロッパ系の植民者と、アフリカから連れてこられた奴隷が持つ二つの文化が先住民と入れかわる形でジャマイカに存在する事になった。そこで圧倒的多数を占めたアフリカ系の人々は、その二つの文化を選択することが出来たと言ってもよい。この二つの文化は差別化されており、社会的な意味での優劣—西洋風の文化が優れており、アフリカ風の文化が劣っているという一—がはっきりと存在していた。本論文では、そのような状況において如何にして土着的な宗教文化が外来的な宗教と対峙し、それらと混淆していったのかを明らかにし、それがその時代の黒人大衆の宗教実践や記憶、そしてエスニシティにどのような作用を及ぼしたのかを考察する。

1. 記憶

はじめに、本論文において分析の視座となる「記憶」という概念に関して述べておきたい。筆者は「記憶」とは固定されるものではなく、現在の自己を肯定するために、あるいはアイデンティティの構築を促進させるために、いかようにもつくり変えられる可塑的な性質を持つものであると捉えている。時にそれは事実の個人的な「記憶」のみならず、集団的な「記憶」として機能する場合もある。また、民族の起源に関する神話などもそれに当てはまると思われる。ある視点から見れば、そのような「記憶」は虚偽や空想である可能性を十分に秘めているが、当の記憶を構築する人々にとってはその「記憶」そのものが真実であり、実存的な関心やアイデンティティを鼓舞するために、あるいは自らを取り囲む現実を説明するための一つの装置として機能しているものと思われる。

民族の集合的な記憶に関して、歴史家のジャック・ル・ゴフは次の様に述べている。「例えば、

記憶喪失が単に個人における混乱にとどまらず、人格の多少なりとも深刻な崩壊をもたらすことがあるように、民族や国民における集合的記憶の不在、あるいは消滅は、集合的アイデンティティの深刻な混乱をもたらすことがありうる⁽¹⁾。また彼は、「過去の《認められ、かつ承認された》不在、あるいは過去の薄さが、集合的心性や集合的アイデンティティにとって深刻な問題の源となることもある。それは若い国民、とりわけアフリカの諸国民の場合である」⁽²⁾とも述べている。ル・ゴフの後者の主張は、近代以降のアフリカについて述べたものであるが、これは近現代のアフリカ人のみならず、新世界へ離散したアフリカ人やその子孫の状況にも適合している。奴隷制度という歴史的な契機によってアフリカの記憶が失われて、彼らは宗教を通じて奴隷制度以前のアフリカの記憶を想起しようとした。そして新世界の黒人大衆は、離散した状況において異郷での新たな伝統として構築した信仰世界に、奴隷制度の記憶や人種差別の苦難といった経験を反映させることによって、宗教生活を営んできた。新世界に離散した黒人大衆の宗教は、彼らが祖国と見做している場所から持ち込んできた民俗信仰と宗教実践の断片を、単に融合させて一つの信仰世界として再生産するのみならず、異郷における様々な社会的並びに文化的な接触によって、常に変容してゆくという特徴を持っている⁽³⁾。本論文では、ジャマイカの歴史を俯瞰しながら、その過程と変遷を考察することとしたい。

2. 奴隷制度期ジャマイカ

ジャマイカ島にやってきた最初のヨーロッパ人は、イタリアの航海者クリストファー・コロンブスであった。1494年に彼は二度目の航海でジャマイカ島を発見したのだが、当時ジャマイカ島に住んでいたのは、シボネイ族、カリブ族、そして南アメリカからカヌーで移住してきたアラワク族などのインディオ系の住民であった。コロンブスを始めとするヨーロッパ人は、ジャマイカの地下資源発掘に着手するために、土着のインディオを無差別に狩りだし労働力とした上で植民地支配の条件を整えた。カトリックの司祭でドミニコ会の会員であったバルトロメ・ラス・カサスは、当時のプエルト・リコ島とジャマイカ島について以下のように述べている。

一五〇九年、スペイン人たちはサン・フワン島[プエルト・リコ]とジャマイカ島へ侵入したが（中略）、彼らの考えや目当てはエスパニョーラ島へ渡った時と同じであった。彼らはこれまでに述べたのと同様の甚だしい悪行と罪を犯し、目を覆わざるをえなくなるような残虐非道ぶりを発揮した。スペイン人たちはインディオたちを殺したり、火攻めにしたり、また、彼らに獐猛な犬をけしかけたりした。さらに、スペイン人たちはインディオたちを鉱山での採掘やそのほか数々の労働で酷使し、圧迫し、苦しめ、結局、その哀れな罪のない人びとを全員絶滅させてしまった。両島にはかつて六〇万人以上、いな、一〇〇万人を越える人が暮らしていたであろうが、今ではそれぞれ二〇〇人ぐらいしか生き残っていない。そのほかの人びとはみな信仰の光も秘跡も授かることなく死んでしまったのである。⁽⁴⁾

1655年にイギリスがスペインを駆逐した時点ではアラワク族の生存は確認されておらず、イギリスが本格的にジャマイカを統治し始める頃にはすでにスペイン人がアラワク族の代わりに少数

のアフリカ人奴隷を使用していたようである⁽⁶⁾。元々ジャマイカに最初の奴隷船が到着した1517年以降、黒人奴隷の人数は長い期間植民者よりも少なかったのだが、過酷な労働環境や、ヨーロッパからもたらされた病気によって土着インディオが激減し、労働力、すなわち新たな奴隷がこれまでよりも必要となり、次第にその人数が増加し1700年代には植民者の約10倍にまで膨れ上がった。最初の奴隷はギニアやガーナ等のいわゆるゴールド・コーストから連行された者たちであったが⁽⁶⁾、次第に奴隷貿易の需要が高まるとナイジェリアやダホメイ、更には南下してアンゴラへとその触手が伸ばされた。

アフリカから北中米カリブ海地域へと大西洋を横断して向かう奴隷航路は「中間航路」と呼ばれ、移送中に奴隷の多くがその劣悪な衛生状態によって病死したり、あるいは奴隷状態を悲観し船から海へ飛び降り自殺したりする者も少なくなかった。そのような過酷な航海の末に生き延びた者達は新世界で西欧列強の奴隷制度に組み込まれたが、同時に彼らはそれぞれの部族が保有していた様々な文化を持ち込んだ。アフリカ固有の宗教哲学や呪術・シャーマニズムなどの儀礼、民間伝承、言語、葬送儀礼、ダンス、美術などがその代表である⁽⁷⁾。しかしながら、プランターによって親族集団が解体されたり、世代が継承されるにつれて現地生まれの奴隷がクレオール化したりして、その文化の純粋さは徐々に失われていった。そして、白人と黒人という引き離された二つの文化の間を介在する者として、カラード（有色）と呼ばれる者が現れた。その多くが白人プランターと奴隷女性との性交渉によって一しばしば暴力的に⁽⁸⁾生まれた者達で、彼らはそれまでであった文化・慣習や言語などの人種的特徴によって、詳細に識別されていた社会階梯の中間に組み込まれることになった。単に「黒い」人種であった奴隷は、カラードの出現によって「有色人」と「ニグロ」といったようにその人種の識別法が徐々に細分化されていった。そして人種混濁が進めば進むほど、カラードを詳細に識別する分類用語がその都度創出されたのである。例えば、ムラート（Mullato）は白人男性と黒人女性の子供、サンボ（Sambo）はムラートとニグロの子供、カドルーン（Quadroon）はムラート女性と白人男性の子供などといったように⁽⁹⁾。歴史家のガブリエル・アンチオーブは、このカラードの出現と人種の分類法について以下のように述べている。

肌の色の段階が白人に近いほど、その人間の自負が大きくなり、遠くなるほどその人間は自分たちの黒い起源を忘却することに心を傾ける。このカリブ海地域の奴隷制社会では、社会は駒を白にするドミノ勝負であり、系図に基づく人間の多様な構成要素が序列化されて、人種だけでなく社会的・文化的差別を引き起こすのである。⁽¹⁰⁾

このように、奴隷制度下における人種差別は白人と黒人といった関係のみならず、奴隷の呼び名の内部でも細分化していったのである。カラードの多くが非嫡出子であったが、しばしば白人の庇護のもとで教育を受けることが出来たり、農場での重労働から解放され主人（多くは父親）の御者になったりすることが出来た。このような状況下でカラードが徐々にプランテーションから離れると、農場拡大や人員確保のため更に奴隷の需要が高まり、西アフリカ系のクロマンティに代わって中央アフリカ系のバンツ族などが奴隷産業に組み込まれたが、この更なる奴隷輸入が純粋な「アフリカ人」と「クレオール」との間に新たな差別を作り出した⁽¹¹⁾。

このような摩擦を通じて、古くからあったアフリカの記憶は断片化され破壊されていった。農場での重労働に耐えられなくなった奴隷は、自由への渴望を強めた上でしばしば反抗したり反乱を起こしたりして、挙げ句の果てには自殺する者も多数現れたのである⁽¹²⁾。自殺に関しては二つの理由が挙げられる。一つは、奴隷の死生観並びに靈魂観である⁽¹³⁾。奴隷の間では、死ねばその魂は故郷のアフリカに帰ると信じられていたようである。ゆえにアフリカへの郷愁にとらわれた者は、集団で首を吊ったり、わざと毒性の強い草や土を食べ病死しようとしたりした。もう一つは、主人への抵抗である。奴隷とはその所有者にとって人的動産である。奴隷にとっての自殺とは、死を通じて自らの魂を解放した上で主人に損害を与えるといった明確な意思表示であり、永遠に報復を被ることのない復讐であった。

3. アフリカの宗教

奴隷としてアフリカから連れてこられた人々は主に西アフリカという共通の出自を持っていたが、部族ごとの信仰世界は実に様々なものであり、その精神世界は複雑なものであった。彼らはダンスや歌など音楽を含む儀礼や、動物の供犠を含むものなど様々な実践儀礼を保持していたが、西洋人にとって奴隷のダンスを含む儀礼はエキゾチックで美しく映るものもあったが、その多くはあまりに熱狂的で、あからさまに性的で猥雑な動きを含むものであった⁽¹⁴⁾。また、儀礼の際に語られる奴隷独特の言語の使用法が隠喩的でしばしば暴力的なニュアンスを含むものであったので、そのような行為が奴隷支配者の不安や反感を煽ったのである。その結果、アフリカの呪術や魔術を含む宗教儀礼はプランテーションのもとで違法とされたが、奴隷たちは密かに宗教的な交流を持ち続けた。そして様々な民俗信仰が混淆されて、共通の宗教的世界観や儀礼が彼らによって作り上げられたのである。

奴隷がアフリカから持ち込んだ民俗信仰の一つに、死霊信仰がある。ジャマイカではこの死者の靈魂はダピー(Dappy)と呼ばれている。ダピーは死後亡骸から出てきては人に害悪を与え、時には呪い殺したりするという。1930年代にジャマイカに滞在していたアメリカの人類学者ゾラ・ニール・ハーストンは、当時のジャマイカの社会状況並びに民俗宗教に関して貴重な民族誌を書き残している。そこでハーストンはジャマイカ人にダピーについてインタビューを行っており、現在扱っている問題と時代は異なるが、ジャマイカ人の靈魂観を知る上で有用なので、これを以下に引用する。

ある日、あんたは、ある男が歩いているのを見る。あくる日、あんたが、その男の庭に行ってみると、そいつは死んでいる。そいつは歩かないし、二度と口もきかない。じっと黙っていて、前にしていたようなことは、何ひとつしない。でも、そいつを見てみると、生きている人間にそなわっている体の部分は全部あるのが分かる。どうしてそいつは、生きている人間がすることをできないのか？ なぜなら、体の各部分に力を与えていたものが、もうそこにはないからだ。それがダピーで、ダピーは人間の一番力の強い部分なんだ。誰でもみんな自分の中に邪悪なものを持っている。人間が生きているうちは、心臓や脳が人間を支配しているから、人はあまり邪悪な業にふけることはない。だが、ダピーが人間を離れると、もう何

も抑えるものがなくなって、ダビーはどんな人間も夢にも思わないような恐ろしいことをするのさ。ダビーを生きている人間たちの間に留まらせておくのは、いいことじゃない。ダビーはあまりにも強いし、いつでも人に害を与えようとする。だから、わしらは九夜の儀式をして、ダビーを墓の中に押し込めるんだ。⁽¹⁵⁾

九夜の儀式とは、死者の魂を宥めるために九日間喪に服すというもので、アフリカの祖先崇拝の諸儀式が融合したものである。現在でもダビー信仰はジャマイカ東部などで盛んであり、あらゆるアフリカ的な宗教的伝統の基礎となっている。

ダビーはアシャンティ系のマイヤリズム (Myalism) とオベア (Obeah) で重要な位置を占めている。マイヤリズムとオベアは、魔術を駆使してダビーを支配しようとする儀礼である。この両儀礼の司祭であるマイヤルマンとオベアマンを区別する意味上の境界線は曖昧なものとなっている⁽¹⁶⁾。確かに、この両者は神秘世界に通じる魔術師であるが、その霊に対するアプローチや社会的機能は正反対のものである。オベアは魔術を主に儀礼の中心に据えているが、その核はシャーマニズムであり、ダビーのみならず祖先の霊やアニミズム的精霊も取り扱う。その儀礼は依託によって行われる場合が多く、ダビーを操ることで特定の人物に呪いをかけたり、時には暗殺するために雇われたりすることが多い。またオベアマンはダビーを用いて人間の影を捕え、その影に模倣呪術を施すことによってその影の持ち主に害を与えるのである。影を奪うということが直接死に結びつくというわけではないが、その呪術によってその持ち主の理性や正気を奪うというものである。それゆえ狂人や愚者は、共同体内でオベアマンによって影を奪われた人物として見做されている。オベアマンは様々な薬草や墓の土などの呪物に関する知識に長けており、古いアフリカの叡智に優れたカリスマ的な賢者として共同体で大きな力を担っていた。プランテーションのもとでは非公式の政治指導者としてしばしば反乱を指揮することもあり、オベアマンの求心力を恐れたプランター達は奴隷にオベアの実践を禁止していたほどである⁽¹⁷⁾。

マイヤリズムはオベアに対抗する魔術であり、マイヤルマンはオベアマンが放った悪霊を捕えて呪物を破壊し、呪いを中和した上で再びダビーを解き放つ。このような力から、マイヤルマンは癒しの力を備えていると見なされており、その霊的な力とカリスマ性は信者によって崇められている。マイヤルマンの力はオベアマンのように霊的なトレーニングによって得られるものではなく、天賦の才であるとされている⁽¹⁸⁾。マイヤリズムはしばしば公に姿を現し、1842年には信者がオベアに宣戦布告するような形で大行進を行っている⁽¹⁹⁾。その主な目的はオベアの発見及びその破壊、そしてオベアマンに捕えられた影の解放であった。アシャンティ系の人々は奴隷制度そのものをヨーロッパの白人がアフリカ人にかけた呪いであると認識していたために、呪いを中和する魔術、すなわちマイヤリズムが奴隷制度下で繁栄したということは驚くことではない。マイヤリズムは、後に諸アフリカ系グループから分離した一つの宗教的世界観というよりも、むしろジャマイカの全奴隷社会を代表する最初の宗教運動となる。ゆえにマイヤルマンは、奴隷の中の霊的な指導者のみならず、政治的な指導者としての役割をも果たすこととなった。十八世紀にプランテーションで反乱を引き起こしたアシャンティ族出身のナニーやアカン族出身のタキは、マイヤリズムの実践者であったとされ、その霊的な力とカリスマ性を通じて奴隷の反抗心を鼓舞したとされている⁽²⁰⁾。シェヴァンズによると、マイヤリズムは中央アフリカの宗教と多くの共通点

を持っており、その特徴は外部から派生する宗教哲学や神概念といった知識を吸収し、それらを儀礼に取り込む点にあるという⁽²¹⁾。このような方法論は、後に発生する多くの宗教に継承されていくものとなる。オペアもマイヤリズムもクレオール化されることによって、信仰や儀礼の正確な関係性は失われてしまうのだが、それらに根強く残ったアフリカ的な要素がこれら諸信仰を伝統的なものとして繋ぎ止めたのである⁽²²⁾。マイヤリズムの柔軟で変幻自在な性質が新たな宗教運動を引き起こすきっかけとなるのだが、それにはキリスト教の伝来を待たなければならない。

4. キリスト教布教

一八世紀から一九世紀中葉にかけて様々なキリスト教諸派がジャマイカにやって来ることとなる。もともと、イギリス人のプランターとともに英国国教会の聖職者もジャマイカに入植していたのだが、奴隷に対して積極的に布教することはなかった。これにはいくつかの理由が考えられるが、キリスト教特有の隣人愛という思想が奴隷制度と折り合いがつかないという点が最も有力な理由として考えられる。このような背景から、ジャマイカの奴隷の宗教に英国国教会の影響はほとんど見ることが出来ない。しかし当時の状況として、一九世紀初頭のイギリスでは奴隷制度に反対する協会が奴隷制廃止運動を行っていた。そのような潮流の中で、多くの人道主義的な宣教師達がジャマイカへ布教するためにやって来た。1734年にモラヴィア派、1736年にウェスレアン・メソジスト教会、1783年にバプテスト派、1823年に長老派と会衆派がそれぞれ島に到着すると、国教会側すなわち体制側は、この多くの布教活動が奴隷の心性や価値観を変化させかねないと危惧し、ジャマイカに非国教会派が拡散することを防ぐために躍起になった⁽²³⁾。

最初にジャマイカで宣教活動を行ったのはモラヴィア派だったのだが、その影響はごく僅かなものであった。これは、宣教師のほとんどが奴隷所有者であった事と無関係ではないと思われる⁽²⁴⁾。当時最も広く奴隷に受け入れられたのは、バプテスト派とウェスレアン・メソジスト教会の両派である⁽²⁵⁾。特にバプテスト派は、他の非国教会派と比べ多数の改宗者を獲得することに成功した。1776年にアメリカで独立戦争が勃発すると、多くのプランターが所有していた奴隷とともにジャマイカへ逃亡したのだが、その奴隷の中にはジョージ・ライル、モーゼス・ベイカー、ジョージ・ルイスなどの有名な奴隷宣教師も含まれていた。

1784年には、ライルによって最初の土着バプテスト教会⁽²⁶⁾が設立され、同じ境遇の奴隷達から多くの改宗者を得ることとなった。またこの教会は、教化のために様々な階級の中からリーダーを選別するクラスリーダーシステムをウェスレアン・メソジスト教会から採用し、奴隷の中から多くの黒人宣教師を輩出した。この土着バプテスト派の躍進には、マイヤリズムが密に絡んでいた。クラスリーダーシステムは、各階級に高度の自治と自由を与えていたために、リーダーはバプテスト派の神学に自らの世界観であるマイヤリズムを組み込んでこれを布教したのである。増加する信者とともに、土着バプテスト教会の西洋的なキリスト教神学は、アフリカ的な信仰や実践によって徐々に解体されていった。奴隷の黒人宣教師達は、奴隷制度という自身の状況を加味した上で自由に神学を解釈して、ヨーロッパの神学的伝統を副次的なものとする事で、独特の信仰体系をつくり上げた。それは、聖書等の書かれた言葉を表面的に解釈した上で、夢やそこから得られたヴィジョンに重点を置くというものであった。夢を介して神秘体験をするという信仰は、

ジャマイカのアフリカ的な民俗風習において顕著なものであり、このような要素がキリスト教という西洋の宗教と向き合ってもなお奴隷達の意識を支配していたのである。ライルはバプテスト派の儀礼や神学が土着の心理学によって「アフリカ」化していく様に危機を覚え、ロンドンのバプテスト聖職者協会に救援を要請する書簡を送ったのだが、1800年代初頭に白人の宣教師から成るロンドン・バプテスト宣教会が到着した時には、土着バプテスト派から正統的なキリスト教の痕跡を見つけるにはもはや困難な状態にあったのである。以降、ジャマイカには土着バプテスト教会とロンドン・バプテスト教会の、二つのバプテスト教会が存在することとなった。

5. グレートリヴァイヴァル

奴隷解放後のジャマイカで、解放奴隷はどのように与えられた自由を享受しようとしたのか。奴隷経済から自由経済への移行に際して、元奴隷所有者のプランター達はイギリス政府からかなりの保障を受けていたものの、人的動産を失ったダメージは大きなものであった。自由経済の状況下で解放奴隷に対する教育の必要性が高まり、英国議会でカリブ海の直轄植民地に対する教育支援金交付が可決され、その主な用途は宣教師達による宣教を兼ねた教育であり、ジャマイカ人の迷信やカルトからの解放であった。啓蒙されることによって解放奴隷達の農業離れを懸念したプランター達をよそに、バプテスト派やメソジスト派は多くの信者を獲得することに成功した。1860年までにはキングストンの教会出席者の過半数をバプテスト派の信者が占めており⁽²⁷⁾、キリスト教の浸透によって宣教師達の多くがアフリカ的な民俗宗教やクリスチャン・カルトに対する勝利を確信したが、次第にそれが誤りであることに気付かされる。というのも、バプテスト派は1845年に土着宣教師育成のための教育機関を設立したのだが、アフリカ的なクリスマスの祭り⁽²⁸⁾や、賛美歌に対するアフリカ的なドラムの採用といった宗教に対するアフリカ的なアプローチ、更には安息日破りや事実婚といった世俗的な領域までも「アフリカ」が侵入しており、ヨーロッパの聖職者たちはこのような風習の根強さに耐えることが出来ず結局機関運営は失敗に終わってしまったからだ。

1860年代にはアイルランドやイギリスで起こったキリスト教の信仰復興運動が、アメリカを経由してジャマイカに波及した。これはジャマイカで「グレートリヴァイヴァル」と呼ばれ、表面的には強烈なキリスト教の信仰復興運動であったが、実態的にはキリスト教を通じた「アフリカ」への回帰であった。またグレートリヴァイヴァルに乗じて、奴隷制度下で禁止にされて地下に潜っていたオベアやマイヤリズムが復活した。マイヤリズムがリヴァイヴァル派プロテスタントに取り込まれることで、口頭での信仰告白、トランスを伴う激しいダンス、予言的行為、聖霊憑依などが顕著になり、リヴァイヴァル派はヨーロッパの正統的な神学を拒否し、アフリカ的な信仰や実践を援用していった。この復活したマイヤリズムとキリスト教の接触によって形成された宗教文化の混淆は、更なる分化やシンクレティズムの可能性を大いに含んでいた。

しばしばリヴァイヴァル派と他宗派との間で神学論争が起り、例えばリヴァイヴァル派では、アフリカの水信仰がキリスト教に結びついたことで聖なる川での洗礼式が儀礼の中で高い位置に置かれるようになり、他の宗派と異なって洗礼を施すものが預言者や時には神のように崇拝された。シェヴァンズは、多くの他宗派がリヴァイヴァル派の信者に対し、バプテストのヨハネはイ

エス・キリストよりも偉大ではなく、それゆえ崇拜の対象にしてはならないとしばしば説得を試みていたと報告している⁽²⁹⁾。またリヴァイヴァル派の聖霊憑依は、太鼓を使ったドラミング、ダンス、手拍子、リヴァイヴァル派特有の賛美歌、聖水で浸した盆、異言を用い、同時にこれらは聖霊の癒し、預言、庇護を求めるための交流の装置とされた⁽³⁰⁾。

なぜリヴァイヴァル派は神の体験ではなく、聖霊の体験に重点を置いているのだろうか。それには、アフリカの宗教哲学が深く関係していると思われる。もともとアフリカ系ジャマイカ人の人々は、彼らの先祖同様独自の宗教観を持ち、「至高の存在」である神を信仰していた。その神は全知全能であるが、人間の営為に関心であり、遠く離れた存在として認知されているという⁽³¹⁾。このような神観念がリヴァイヴァル派にも浸透し、彼らにとって神は存在以上の意味をほとんど持ち合わせていないと考えられる。またイエス・キリストも聖霊の一人という位置付けであり、その下にミカエル、ガブリエル、ラファエルなどの大天使や天使、更にはイザヤ、エレミヤ、バプテスマのヨハネなどの旧約聖書の預言者や新約聖書に登場する十二使徒などの聖霊がいる。

リヴァイヴァル派は主にリヴァイヴァル・ザイオン、リヴァイヴァル・カルト、ブクミナの三派に分かれており、アフリカ色が比較的薄く、正統キリスト教や土着バプテスト派の影響が濃いリヴァイヴァル・ザイオンや、アフリカの宗教とキリスト教の折衷であるリヴァイヴァル・カルトでは、天使と預言者の聖霊を崇拝しているのみだが、ブクミナでは、従来の聖歌や祈りの儀礼において動物供犠やオベアのような死の呪文を共存させ、更にはサタンが最上位に君臨するといった、悪魔的な墮天使を聖霊の列に組み込むことで崇拜の対象にしている。このようにリヴァイヴァル派の神学は、土着バプテスト派以上にアフリカ的な信仰世界がキリスト教に覆いかぶさっている⁽³²⁾。彼らリヴァイヴァル派は、神は天地を創造し神の国にいと信じているが、その神がこの現世に降臨し信者に取り憑くとは考えていない。同様にイエス・キリストは礼拝に訪れるとされ、愛餐会はイエス・キリストの記憶として行われるが、神と同様に人に憑依する事はないと考えられている⁽³³⁾。

超自然的世界との交流において、ジャマイカの黒人大衆は、夢やヴィジョンを土着の民俗風習や伝統から解読し、それらをアフリカ系ジャマイカ人の信仰世界に適応させている。マイヤリズムを通じたバプテスト教会のクレオール化がジャマイカ黒人の神学を創出し、リヴァイヴァル派の世界観の基礎をかたち作ったのである。また土着バプテスト派の信者やリヴァイヴァル派の信者は、キリスト教の聖書を媒介にこれまでのアフリカ的な信仰や伝統を再解釈し、拡大する事が可能になった。彼らはキリスト教の儀礼や神学同様に自らのコンテキストで聖書を解釈し、次第にある特定の文章や語句を自身の経験や過去の歴史と結びつけたのである。文化理論家のスチュアート・ホールは言う。

読み書きを学ぶことも、たとえ聖書であっても素朴で独自のやり方で読むことが含まれていた。奴隷に読み書きを教えることの功罪については、農業社会の意見は分かれていた。事実、聖書の特定の文章が重要な意味を帯びようになっていた。聖書の最も重要な箇所は奴隷達に自分の状況を思い起こさせ、それについて言及させた。なかでも、イスラエルの導き、神の選民、エジプトでの従属、失われた部族民の苦しみ、従属と暗黒、そしてモーゼによる解放、これらの物語がバビロン捕囚と救済の予言とともに重要な位置を占めた。新世界中の黒

人たちは、モーゼと約束の地についてつねに歌い語っていた。ここには、キリスト教の終末論と救世主の観念が、アフリカの宗教と奴隷体験と融けあった姿をみることができる。⁽³⁴⁾

このように、あらゆる要素が融け合う事で生まれた宗教思想は、社会を変動させようような強烈なイデオロギーや求心力を含んでいた。西洋キリスト教の伝統的な作法を、アフリカのかつクレオール的な心性や伝統から解釈し生成・加工する過程は、宣教師達にとってしばしば粗野で洗神的なものとして映った。ここではロラン・バルトの言うようなテキストの固定的な意味からの解放が見て取れる。宣教の過程でテキストはまさに伝道教会の手から離れ、ジャマイカ黒人達の手によって新たに生成され加工されたのである⁽³⁵⁾。

既に見たように、クレオール化の過程において、経験的な意味でのアフリカの記憶は完全に失われて、アフリカの要素は儀礼を通じて保存されるのみであった。ジャマイカに設立された土着バプテスト派やリヴァイヴァル派は、ジャマイカ黒人のキリスト教化というよりも、キリスト教の「アフリカ化」というほうが正しいように思える。もちろん表面上はキリスト教との接触によって変化させられたが、心性や儀礼までは変化させることは出来なかった。代わりに彼らはキリスト教を新たな神学を構築するための「材料」として扱ったと考えることが出来る。キリスト教の布教やクレオール化の過程において彼らはアフリカ的な要素を徐々に薄めていったのだが、それを宗教文化や言語の中に無意識に組み込むことで完全な忘却を免れたと見て取ることが出来る。奴隷間で発達した言語に関してホールは言う。

奴隷たちの訛った話し方は、生き延びるために支配者の言語を採用したことに由来するが、一方でアフリカ的な形態や言葉の名残りとどめるものでもあった。奴隷たちは言語という材料をもちいることで、わずかながらも自分たちの文化的空間、一定の自立性を、所有者たちの言語の絶対的支配から勝ち取ったのである。奴隷たちはお世辞や欺きをとおして、奴隷社会の不平等な互酬性を支える父性的温情主義と服従の体制と交渉することを学んだのである。クレ奥ールの言葉は、与えられた材料から、ブリコラージュの方法で組み立てられた統合体なのだ。⁽³⁶⁾

筆者はクレ奥ールの言語のみならず、ジャマイカ黒人の宗教もまた同様に、与えられた材料をブリコラージュした統合体であると付け加えたい。彼らはキリスト教という与えられた素材を加工し変形させ、アフリカ的な実践によって逆にこれを土着化させた。プランターや伝道教会の宣教師達は、キリスト教を通じてジャマイカの黒人大衆を迷信やカルトから解放するといった名目でクレオール化した黒人文化の西洋化を試みたのだが、彼らの受け継がれてきたコスモロジーや宗教哲学がそれを拒否したのである⁽³⁷⁾。肉体的・文化的に抑圧されたジャマイカ黒人は、宗教を通じてその復讐を果たしたと言えるのではないだろうか。この宗教文化の土壌と抵抗の精神は、後にジャマイカで出現する様々な宗教運動に継承されていくが、それを具現化させるイデオロギーや民族主義的思想と出会うには、二十世紀の到来を待たなければならない。

6. エチオピアニズム

ジャマイカの下層階級に属する人々は、奴隷制度廃止後に自由民として生きることとなったが、数の上でマジョリティを占めていても社会的には依然マイノリティのままであった⁽³⁸⁾。白人やカラードがジャマイカの政治的かつ経済的実権を握り、アフリカ系の人々は小作農や無産階級のままで、自らのアイデンティティを表現する術を持ち合わせていなかった。彼らに可能だったことは、聖書の中から自らのルーツであるアフリカ、すなわちエチオピアの栄光の歴史を探し求め、人種の起源に遡ることで自らをエチオピア人と同一視したことだけであった—彼らの先祖の殆どが西アフリカ出身であったのだが。つまりこの頃から彼らはアフリカの「記憶」を構築し始めた—と見て取る事が出来る。特に『詩篇』68章31節の「エジプトから王が到来し、エチオピアは神に向かつて手を伸べる」という箇所は、ジャマイカ黒人にとって歴史的意義のみならず、宗教的な意義をも含んでいた。またアフリカ大陸から強制的に移住させられたというコンテキストによって、アフリカの記憶がイデオロギーの重要な要素となった。この思想潮流は、エチオピアニズムと呼ばれる。エチオピアニズムはジャマイカのみならず、北米や中南米カリブ海地域をも支配し最後はアフリカにまで波及している。各地域のエチオピアニズムの起源は単一ではないものの、その思想は多くの類似点を有しており、奴隷制度の経験とプロテスタンティズムが融け合っただけでなく、あたかも作られたものである—と見てよいだろう。1788年にアメリカ合衆国のジョージア州に初めて黒人によって「ファースト・アフリカン・バプテスト教会」が設立されており、その名の通り「アメリカ」ではなく「アフリカ」というナショナリティを教会名に反映させていた⁽³⁹⁾。

当初アメリカのエチオピアニズムはラディカルなものではなく、革命的な力や政治的な思想を持ち合わせていなかった。しかし、1893年に南アフリカでウェスレアン・メソジスト教会の牧師マンジェナ・マコンが起こした、教会の白人支配からの解放を目指した分離派による教会革新運動が、アメリカのエチオピアニズムに影響を与えることになる。マコンは後にアメリカへ移住し、アメリカ・メソジスト監督教会に入信して南アフリカのように教会運動を起こして革命的な思想と民族主義を訴えると、その影響が他宗派にまで波及し、宗派独立運動の大波を引き起こした⁽⁴⁰⁾。この潮流の中で、アメリカでは革命的色彩を帯びた分派が本格的にアフリカの歴史研究に着手した。アメリカ領ヴァージン諸島出身の宣教師でジャーナリストのエドワード・ウィルモット・ブライデンは、ギリシア、ローマ、アラビア等の古典文献を研究し、古代エチオピアはあらゆる文明を生み出した人類史の中で最も歴史的に重要な国だと主張した⁽⁴¹⁾。例えば、ギリシア神話に登場するエチオピアの王ケフェウス、その妻カシオペイア、そしてその娘アンドロメダに関する神話的な記述は、キリスト教布教以前のヨーロッパとの文化的交流を意味し、エチオピアによってギリシアやローマは神話の基礎を与えられたものとした。後にブライデンは、ジャマイカ生まれでニューヨークの「フリーダムス・ジャーナル」⁽⁴²⁾の編集者ジョン・ラスワーム、ジャマイカ人牧師で科学者のロバート・キャンベル、そしてバルバドス人で後にリベリア大統領に就任するアーサー・パークレイとエチオピアニズムに基づく汎アフリカ主義団体を組織し、1829年から1870年にかけてアメリカ並びにカリブ海地域におけるアフリカ帰還運動を指導すると同時に、348人のバルバドス島民を従えてリベリアへ集団移住した⁽⁴³⁾。彼らは移住後も多くのアフリカ人やアフリカ系の人々の帰還運動と解放運動に従事し援助を行った。

もともとアメリカ合衆国やラテンアメリカにおいて、黒人を主な信仰基盤とする教会にはエチオピアやその旧称であるアビシニアなどの名称がしばしば教会名として採用されていた。ジャマイカでは土着バプテスト教会を設立したジョージ・ライルがジャマイカにおけるエチオピアニズムの萌芽だと思われる。ジャマイカにおける草創期のエチオピアニズムは、初期のアメリカ同様穏やかなものであったが、ブライデンのような国際的な汎アフリカ主義の出現によってその影響から次第にラディカルなものへと変容していく事になる。そこで、以下では後のジャマイカの宗教運動に多大な影響を与えたエチオピア主義者アレキサンダー・ベドワードについて論じたい。

7. アレキサンダー・ベドワード

アレキサンダー・ベドワードは1859年にキングストンに生まれた。彼は教育を受けておらず、幼少の頃から熟練工の見習いで生計を立てていた。1883年には慢性的な不況の影響で多くのジャマイカ人と同様にパナマのコロンに仕事を求めて移住している。ベドワードは移住する以前にメソジスト派の洗礼を受けており、クリスチャンとしてパナマのメソジスト教会にも熱心に足を運んでいた。パナマに滞在中の1885年に、彼は突然夢を介して神から二つの召命を受けることになる。一つは、ジャマイカへ即刻帰国しバプテスト派の洗礼を受けよというもの、もう一つは、受洗後ジャマイカの抑圧や飢餓に苦しむ人々を救済せよというものであった⁽⁴⁴⁾。帰国後、彼は土着バプテスト派でもロンドン・バプテスト派でもなく、アメリカ人のH・シェイクスピア・ウッズ牧師と共にオーガスト・タウンにジャマイカ・土着バプテスト自由教会（JNBFC）を設立した。

ベドワードの神学的特徴として、強烈なまでの反植民地主義と、それを強化するエチオピアニズムが、彼のイデオロギーや神学をかたち作っていた。特に『詩篇』68章31節に、他のエチオピア主義者と同様に布教の際に重点を置いていた。またベドワードは民族意識を鼓舞するために、キリスト教を国教とし、かつ世界最古の王国とされるエチオピアを全ての黒人の文化的並びに民族的起源として措定し、そこから生み出された威厳によって黒人のナショナリズムを生みだそうとした。ベドワードの宗教思想と黒人大衆の民族的起源についての理解において、西アフリカというルーツは完全に忘却されており、聖書の記述にあるエチオピアこそが黒人大衆の真正な民族的起源だとされている。またベドワードは、エチオピアニズムをラディカルなものとして加工し、反植民地主義や反ヨーロッパ主義的な隠喩を説教に組み込むことで、ジャマイカの黒人大衆から支持を得ようとした。ベドワードは黒人大衆の最大の関心事であったエチオピアニズムに加え、彼の信者達が植民地主義者によるジャマイカの権力複合体に挑むことを促進し彼らを結束させ動員するために、解放奴隷によって引き起こされた1834年のモラント・ベイの反乱や、その首謀者であったポール・ボーグルの記憶とそのレトリックを戦略的な資源として積極的に活用した。

1891年にベドワードは神から二度目の召命を受け、それは「預言者としてジャマイカ黒人の救世主となれ」というものであった⁽⁴⁵⁾。彼は黒人大衆の心理を良く把握しており、より彼らに近づき信者を獲得するために、当時ジャマイカで隆盛を極めていたリヴァイヴァル派の儀礼作法を採用して、人々を自らの教会に取り込んだ。教会はシェパードと呼ばれるリーダー制度を導入し⁽⁴⁶⁾、これによって各キャンプの会合を組織する事で島中にネットワークを広げることに成功した。キャンプで行われた説教の内容は、世界の終わりや真の信仰者の昇天を約束するような終末論的な

様相を呈していた。

リヴァイヴァル派は英国国教会のような体制側の教会の特徴であった魂の癒し、肉体的要求の無視といった傾向と一線を画していた。換言すれば、魂は教会に属し、肉体は奴隷主人に属するといった言説を否定したのである。リヴァイヴァル派の指導者達は、アフリカ的なコスモロジーを神学に取り入れ、肉体と魂の関係性に重点を置き、肉体を癒すことは魂を癒す事であると信者に教授した。ベドワードもこれに呼応するかたちで、リヴァイヴァル派の神学を儀礼に適応させていった。彼はリヴァイヴァル派の水信仰や治療を応用し、キングストンにあるモナ川で洗礼や水を使用した治療を行った。この洗礼や治療の儀礼の対象は、信者のみに限定されず万人に開かれたものとして多くの人々の関心を呼んだ。ベドワード主義者やリヴァイヴァル派の信者のみならず、ヨーロッパ系の白人、クーリー（インド系ジャマイカ人）⁽⁴⁷⁾、カトリック信者、カラードの人々でさえベドワードの水を使用した癒しの儀礼を訪ねるようになり、ある種の宗教的なムーブメントとしてベドワードの名前はジャマイカ中に知れ渡ったのである。

このように、ベドワードの治療師としての癒しの儀礼とラディカルな説教の相反する二つの側面が大いに大衆を魅了するようになったのだが、その反体制的な姿勢が政府の目に留まると1895年にベドワードは治安維持法に基づいて逮捕された。かろうじて裁判で無罪を勝ち取るも、ベドワードは精神病院に入院させられることになった。当時のジャマイカにおける植民地支配において、国家の無謬性や既存の社会秩序に反抗する者は狂人のレッテルを貼られることが常であった。しかしこの植民地裁判による狂気に関する判断は、病理学的なものというよりも政治的なものであったと見受けられる。実際ベドワードは一月もしない内に退院し、オーガスト・タウンに戻って布教を再開している。

アメリカの民俗学者マーサ・ベックウィズは、1920年にジャマイカでフィールドワークを行った際、ベドワードにインタビューを行っている。その際ベドワードは、自分が神の子すなわちイエス・キリストの生まれ変わりであり、その年の大晦日に旧約聖書に登場する預言者エリヤのように火の戦車に乗って信者達と共に昇天し、残された異教徒を全て滅ぼして地上に彼を中心とした新しい世界が訪れると予言したという⁽⁴⁸⁾。しかしながらその予言は成就されることはなく、翌年1921年4月には体制側に対する宣戦布告として信者800人を率いてキングストンを行進した⁽⁴⁹⁾。彼は扇動罪で逮捕されると、再び精神異常者としてキングストンのベルヴュー病院に収容され、約9年間の入院生活の後1930年に病院で死去した。

ベドワードが自らをキリストの生まれ変わりと見なしても、ベドワードの信者やリヴァイヴァル派の土壌においては神学的混乱とは見なされなかった。信者にとってイエス・キリストは「神」ではなく、「預言者」あるいはその聖霊として見なされており、しばしば他の教会からベドワードは洗神者で詐欺師であると糾弾されたが、ベドワード主義者達はベドワードを「預言者」として崇拜していたのである⁽⁵⁰⁾。しかしながら、ジャマイカ黒人の自己意識の改善並びに人種的な自己正当化という課題は、ジャマイカにおける伝統的な社会階梯の根深さもあり、完全に克服する事は出来なかった。ベドワードでさえ、ベックウィズとのインタビューの際に天国に昇天した後には罪は洗い流され、彼の皮膚はベックウィズのように白くなるだろうと述べている⁽⁵¹⁾。

8. 人種意識に関する社会的背景

ジャマイカにおける人種差別の根深さは、ベドワードをもってしても容易に取り除けるものではなかった。白人などの体制側のみならず、英国国教会を含むヨーロッパ系の伝道教会が、あまりにも人種差別を肯定的に受け止めていたのである。この社会状況は、奴隷制度期から続くものである。白人との性接触によって黒い起源を忘却し、白人の生活様式や宗教を身につけることで、「黒い呪い」から解放されようと黒人は躍起になった。ハーストンは、1930年代のジャマイカ社会における人種意識の印象について、以下のように述べている。

アフリカ文化の上にヨーロッパ文化のコートを着ることは、さほど難しくないが、一代のうちに、アフリカ人の顔をヨーロッパ人の顔にすることは、ほとんど不可能である。だから、少しでも望みあるものは誰も、次の世代、また次の世代へと望みを託す。ジャマイカでは、白人のイギリス人と黒人の間の境界線は、混血の人々と黒人の間の境界線ほどはっきりしていない。子孫に影響が出ないように、混血の人々は、黒人に絶対近寄らない。ジャマイカの黒人大衆から白人の方に向かって、必死になって逃げている。(中略)そして白色人種に近いことを名誉として尊ぶにあたっては実に入り組んだ体系があり、白色人種とどれだけ血縁が濃いかによって、非嫡出の身分にも、一等級、二等級、三等級、四等級というふうに敬意の等級がつけられる。時には、あまりにも行き過ぎるので、『君がため我は歌わん』(ジョージ・コールマン作のミュージカル)の中で、フランス大使がこんなふうに自慢するところを思い出すほどだ。「彼女は、偉大なるナポレオンの庶出の甥の庶出の息子の庶出の娘なんです」ナポレオンと言う代わりにイギリス人と言えば、それがジャマイカの状況だ。⁽⁵²⁾

このように、奴隷制度から解放されてもなおカラードを中心とした中流階級の黒人大衆は、白い仮面を被った黒い皮膚の人間として、支配者の文化を無批判に受容していた。西洋文化において、白は清浄さと美德を象徴し、また黒は不潔と悪を象徴する。ヨーロッパ人は、自らを「白」と呼びアフリカを「黒」と呼ぶことで人種差別の無謬性を唱えると同時に、キリスト教を媒体としてアフリカ人の隷属状態と野蛮性を象徴レベルあるいは神話レベルまで引き上げたのである。アメリカ合衆国の宗教学者ダイアン・スチュワートは言う。

特に奴隷制度を支持している白人やその代弁者によって解釈され伝播されたものとして、聖書におけるハムの呪いとその子孫のアフリカ人は、宣教師の教理問答の一部であった。創世記9章から10章にかけて登場するハム族の物語は、宣教師の神学的な人間学の基礎的な源泉であり、白人の人間学的特権とアフリカ人の人間学的貧窮を正当化したのである。⁽⁵³⁾

聖書によると、肌の黒い人種はハム族の子孫とされ、また伝道教会の解釈では父ノアの裸を見ってしまった次男ハムが、呪いをかけられて皮膚が黒くなってしまったということになる⁽⁵⁴⁾。ハム(Ham)という言葉もヘブライ語で「熱、熱い」を意味しており、黒人を連想させる語となっている。またハムの長子であるクシュもヘブライ語で「黒い」を意味し、聖書においてクシュ人は

アフリカの黒人を指していると考えられる⁽⁵⁵⁾。このヘブライ語聖書におけるクシュという語は、紀元前三世紀にギリシア語に翻訳された七十人訳聖書においてアエチオピア (A'ithiopia, αιθιοπια) と訳されている⁽⁵⁶⁾。そしてクシュ人による古代王国として紀元前六世紀から紀元四世紀まで栄えたメロエ王朝に関する歴史や神話が、十八世紀中葉にはすでにジャマイカ人奴隷の間で採用されており、また十九世紀初頭には黒人宣教師ウィリアム・ニブが説教と祈りの儀礼においてアエチオピアという語を採用していたという⁽⁵⁷⁾。

このようにして、欽定英訳聖書はジャマイカの黒人大衆にとって意味の源泉となり、希望や解放、人生の苦難や艱苦等の問いについての答えを彼らは聖書に探し求めるようになっていた。それでもなお、1930年代のジャマイカにおいてハーストンが報告したように、「白」は美しく「黒」は醜いという概念は根強く社会に残っていた。ジャマイカの諸教会において黒人クリスチャンが唱えた「神よ、私を雪のように白く洗い清めたまえ」⁽⁵⁸⁾という祈りの句は、単に生態学的な問題ではなく、同様に宗教的なものであった。宣教師の説教における「ハムの呪い」や「呪われた魂」という表現を、ジャマイカの黒人大衆はその敬虔さゆえに受け入れてしまったのである。宣教師はそれを例証するように、ドラミング、聖霊憑依、ジャマイカ黒人の民俗風習に特徴的な多神教的性質や、世俗的領域における重婚や事実婚といった性的放縦さを表す風習に言及し、それらをヨーロッパ的なキリスト教のコンテキストから悪魔の所業であると見なした。この宣教師による神学的に正当化された人種差別は、宗教的領域のみならず世俗的領域にまで浸透し、白人の優性と黒人の劣等という認識はあらゆる形態でジャマイカ黒人に承認されていった。例えば、ジャマイカ黒人の民俗風習として、金曜日生まれの子に名付ける「コフィ」という名や、コンゴ族出身を意味したマルーンのコミュニティーで発生した宗教儀礼と同名の「ブンゴ」という名称は、後に「愚か者」や「野暮」を含意するものとなった⁽⁵⁹⁾。ゆえに大衆の間でアフリカが未開で粗暴な土地という認識と、イギリスは光と文明の土地という認識が広まり、学校に通う特に中流階級の子供達にとって、母国は「イギリス」であるという認識が当たり前のように1962年の独立まで正当化されていたのである⁽⁶⁰⁾。大衆はこれに合わせて英国風の社会態度や規範に重点を置くようになった。ホールは言う。

中流階級層のジャマイカ人たちは「国家の独立」を夢見るようになるが、それはこの「クレオール文化」が植民地から解放されたあとに取って代わって確立される夢であった。しかし、それは目には見えにくい、強烈な「白人優越の偏見」に依拠するものであり、どこか海の向こうに存在する別の場所を真の頂点とみなすような文化体系であった。⁽⁶¹⁾

つまり二十世紀初頭の段階において、ジャマイカは独自のナショナリティを表象するものは全て外国産（イギリス）のもので、ジャマイカ土着の文化—すなわち住民の圧倒的多数を占めるアフリカ系クレオールの人々の文化—は全てナショナリティとは見なされなかったということである。カラードを中心とした中流階級のジャマイカ人は、白人で占められた上流階級同様、民族的な記憶としてイギリスを選択していた。彼らは奴隷制度期同様、アフリカという起源を忘却するために、先述の通りアフリカ的な名前を棄却して英国風の名前を使用したり、イギリスを自らの文化であると見做していたりした。そしてそのような風潮に対して、下層階級の人々は自らのア

ンデンティティをイギリスの文化に見出そうとすることなく、失われたアフリカの記憶を聖書の記述から構築しようと試みた。これはエチオピアニズムや、その思想をイデオロギーの核としたアレキサンダー・ベドワードによってもたらされたものである⁽⁶²⁾。ジャマイカの中流階級と下層階級のアイデンティティにおいて、ここではアフリカの記憶の忘却と構築という二つの過程を見て取ることが出来る。この二つの記憶の対立は、1962年のジャマイカ独立まで続くこととなる。

9. 結論

これまで、奴隷制度期に奴隷間で隆盛したアフリカ的な宗教から十八世紀のキリスト教の布教、そしてそれらが融合して形作られたエチオピアニズムや、それを宗教思想の核としたアレキサンダー・ベドワードまでの、ジャマイカの黒人大衆による宗教運動の歴史の変遷について論じてきた。既に見た通り、ジャマイカでは歴史的に国民の圧倒的多数を占めている黒人大衆が、時に政府や伝道教会などの権力に霊性的あるいは政治的な闘争を挑み、その摩擦の中で独自の宗教文化を構築してきた。その過程において重要であったことは、アフリカの記憶が如何に忘却あるいは想起されていたのか、そしてそれがどのような要素によって補強され、またエスニシティにどのような作用を及ぼしていたのかということにあった。

黒人大衆は、自らの実際のルーツである西アフリカという記憶を忘却することによって、代わりに聖書に記述されているエチオピアを黒人大衆のルーツであると見做した。このジャマイカの宗教運動においてアフリカの「記憶」が構築される過程は、プロテスタンティズムという土壌無しには生まれることがなかったと考えられる。エチオピアニズムやベドワードの宗教運動において、黒人はかつての「エチオピア人」であるという主張は、明らかにキリスト教の世界の上に成り立っているものである。このような特徴は、二十世紀初頭にアメリカやジャマイカで活躍した社会運動家マーカス・ガーヴェイや、1930年代にエチオピアニズムやガーヴェイの影響を強く受けて発生した宗教運動であるラスタファリアニズム運動においても見ることが出来る。本論文では、1920年代までのジャマイカの宗教運動とエスニシティについて論じるに留まったが、ガーヴェイの社会運動とラスタファリアニズム運動については、稿を改めて論じることとしたい。

註

- (1) ジャック・ル・ゴフ『歴史と記憶』立川孝一訳、法政大学出版局、2000、p. 93.
- (2) Ibid., p. 20.
- (3) Johnson, Paul Christopher, *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa*, University of California Press, 2007, p. 41.
- (4) バルトロメ・ラス・カサス『インディアスの破壊についての簡潔な報告』染田秀藤訳、岩波書店、1976（原著1552）、p. 39.
- (5) レナード・バレット『ラスタファリアンズ—レゲエを生んだ思想』山田裕康訳、平凡社、1996、p. 43.
- (6) 主にアシャンティ族、ファントゥ族、アカン族などのいわゆるクロマンティと呼ばれる人々。

クロマンティという呼び名は民族を指す言葉ではなく、イギリスが現在のガーナに築いた入植地の名称である。

- (7) スチュアート・ホール「ジャマイカの宗教イデオロギーと社会運動」『宗教を語りなおす—近代的カテゴリーの再考』磯前順一，タラル・アサド編，みすず書房，2006，p. 176.
- (8) フランスの歴史家ガブリエル・アンチオーブは、「奴隷制植民地社会にその初期から終焉に至るまでの期間，社会的に支配する者とされる者のあいだに確立されてきた性的関係は，なんらかの人種的アイデンティティあるいは自己有罪性の探索の実在であるよりも先に，まず一つの権力事象であった。主人はこれをあえて拒否する奴隷を，何らためらうことなく厳格に処罰した。」と奴隷制時代の性と権力の関係について詳細に論じている。ガブリエル・アンチオーブ『ニグロ，ダンス，抵抗—17～19世紀カリブ海地域奴隷制史』石塚道子訳，人文書院，2001，p. 124.
- (9) Cf. Erskine, Noel Leo, *From Garvey To Marley: Rastafari Theology*, University Press of Florida, 2005, p. 58.
- (10) アンチオーブ，2001，pp. 130-131.
- (11) ホール，2006，p. 177.
- (12) Ibid.
- (13) Cf. Hutton, Clinton, and Nathaniel Samuel Murrell, *Rastas' Psychology of Blackness, and Somebodiness*, in Nathaniel Samuel Murrell, William David Spencer, Adrian Anthony Mcfarlane ed., *Chanting Down Babylon*, Temple University Press, 1998, p. 39. Cf. アンチオーブ，2001，pp. 219-220.
- (14) Ibid., p. 179.
- (15) ゴラ・ニール・ハーストン『ヴァードゥーの神々—ジャマイカ，ハイチ紀行』常田景子訳，新宿書房，1999，p. 60.
- (16) Cf. Edmonds, Ennis Barrington, *Rastafari : From Outcasts to Culture Bearers*, Oxford University Press, 2003, p. 33.
- (17) Cf. Stewart, Dianne M., *Three Eyes for the Journey: African Dimensions of the Jamaican Religious Experience*, Oxford University Press, 2005, pp. 76-79.
- (18) Chevannes, Barry, *Rastafari: Roots and Ideology*, Syracuse University Press, 1994, p. 20.
- (19) Chevannes, Barry, *Introducing the Native Religions of Jamaica*, in Barry Chevannes ed., *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, Rutgers University Press, 1995, p. 7.
- (20) Chevannes, 1994, pp. 17-18.
- (21) Ibid., pp. 11-12.
- (22) ホールは奴隷制度期におけるアフリカ系の宗教のクレオール化について次の様に述べている。「アフリカのビリーフとプラクティスは—一貫性をもつかたちでは見られなくなり，部分的な要素だけが生き残り，迷信をふくめ，黒人の『民俗宗教』という散漫なかたちで隠れて存在するようになる。護符やさまざまな呪術行為や信念などはかたちを変えて生き残り，植民地期に『民俗』的形態をまとった宗教が二〇世紀や独立まで存続していく。」ホール，2006，p. 182.

- (23) バレット, p. 48.
- (24) Cf. Erskine, 2005, pp. 12-13.
- (25) ウェスレアン・メソジスト教会は初期に反奴隷制の立場で布教し多くの改宗者を得たものの、プランター達の圧力によって次第にその姿勢を曖昧なものとしたために多くの者が脱退し、後に彼らによってキングストンに独立ウェスレアン教会が設立された。
- (26) ライルはこの教会をアフリカ系の人々のためにという意を込めて、「エチオピアン・バプテスト・チャーチ」と名付けた。
- (27) Curtin, Philip D, *Two Jamaica : The Role of Ideas in a Tropical Colony 1830-1865*, Greenwood Publish Group, 1968, pp. 169-170.
- (28) クリスマスに伝統的な衣装で仮装した踊り手達によって演じられる行進は「ジョンクンヌ」と呼ばれ、キリスト教の伝統とは程遠いアフリカの色彩に満ちた祝祭である。
- (29) Chevannes, *Introducing the Native Religions of Jamaica*, 1995, p. 8.
- (30) またリヴァイヴァル派は土着バプテスト派からの影響が色濃く、儀礼のみならず夢やヴィジョンによって聖霊と交流する。西洋キリスト教は改宗させる際に教義、聖書、教理問答等の伝達される知識に重点を置くのに対し、リヴァイヴァル派はマイヤリズムや土着バプテスト派等のアフリカ系の宗教と同様に聖霊（精霊）の主観的な体験に重点を置いている。
- (31) 同様の例としてナイジェリアのヌベ族の神であるソコ（Soko）がいる。
- (32) リヴァイヴァル・ザイオンやリヴァイヴァル・カルトも墮天使などの聖霊の存在は認めているが、崇拝の対象にはしていない。プクミナは墮天使の悪魔的な霊性を儀礼によってなだめ、敬意を払っている。この三派はポコメニア（Pocomania）と呼ばれ、ジャマイカを代表するアフロ・クリスチャン教会として知られている。
- (33) Cf. Erskine, 2005, p.27.
- (34) ホール, 2006, p. 184.
- (35) 同様の例は、ホミ・バーバの著作の中でインドにおけるキリスト教の受容について論じられている箇所に見受けられる。バーバは、インド人が聖書を読んでキリスト教に改宗する際、彼らは洗礼を受けるもヒンドゥー的アイデンティティから聖餐を拒否したという逸話を、聖書の「誤読」という表現で論じている。ホミ・バーバ『文化の場所 ポストコロニアリズムの位相』, 法政大学出版局, 2005, pp. 175-210.
- (36) ホール, 2006, pp. 178-179.
- (37) 宗教学者エニス・エドモンズは、このヨーロッパによるアフリカ系クレオールに対する文化的侵略を、ジャマイカの社会学者アグレイ・ブラウンの用語を援用して「文化帝国主義」と論じている。Edmonds, 2003, p. 31.
- (38) 当時のジャマイカの人口比率として、人口の約80パーセントがアフリカ系で、15パーセントがアフリカ系とヨーロッパ系の混血、残りがヨーロッパ系やレバノン系の白人で構成されていた。Cf. Chevannes, Barry, *Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica*, in Nathaniel Samuel Murrell, William David Spencer, Adrian Anthony Mcfarlane ed., *Chanting Down Babylon*, Temple University Press, 1998, p. 58.
- (39) バレット, 1996, p. 125.

- (40) Cf. Chevannes, 1994, p. 33.
- (41) バレット, 1996, pp. 125-126.
- (42) この新聞はジョン・ラスワームとサミュエル・コーニッシュによって編集された新聞であり、主な記事の内容は奴隷制度や黒人の人権に関するもので、白人の黒人に対する集団リンチなどの暴力事件の写真を掲載するなど前衛的かつ急進的なものであった。1827年から1829年までの約二年間の短い発行期間であったが、米国初の黒人所有の新聞として汎アメリカ主義者や黒人大衆から大いに評価された。
- (43) Hutton, Clinton, and Nathaniel Samuel Murrell, *Rastas' Psychology of Blackness, and Somebodiness*, 1998, p. 40.
- (44) Price, Charles, *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*, New York University Press, 2009, p. 44.
- (45) Price, 2009, p. 44.
- (46) シェパードには霊的な力が備わっていると信仰されており、その内部では階級制度と役割分担がある。ウォーリアー・シェパードはその霊能力で共同体に悪霊が侵入することを防ぐ。ウォーター・シェパードは洗礼を司り、その儀礼に用いる水の聖化や見張り役に徹する。ホイーリング・シェパードは妖術師が共同体に侵入していないか信者を監視する役割を果たす。各シェパードは与えられた服装の色や装飾で見分けがつくようにされている。Cf. バレット, 1996, p. 51.
- (47) 一九世紀から二〇世紀にかけて、ジャマイカでは新たな労働力を確保しようと積極的に移民を受け入れるようになり、インド、アフリカ、中国、ポルトガルなどの国々から契約労働者が多数入国した。彼らの多くが帰化し、それによってカトリック、ユダヤ教、ヒンドゥー教などの新たな宗教世界がジャマイカに出現することとなった。
- (48) Beckwith, Martha Warren, *Black Roadways: A Study of Jamaican Folk Life*, Greenwood Publish Group, 1929, pp. 168-169.
- (49) Chevannes, 1994, p. 39.
- (50) Erskine, 2005, p. 28.
- (51) Beckwith, 1929, pp. 69-70.
- (52) ハーストン, 1999, pp. 18-19.
- (53) Stewart, 2005, p. 86.
- (54) Chevannes, *Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica*, 1998, p. 57.
- (55) バレット, 1996, p. 120
- (56) Chisholm, Clinton, *The Rasta-Selassie-Ethiopian Connections*, in Nathaniel Samuel Murrell, William David Spencer, Adrian Anthony Mcfarlane ed., *Chanting Down Babylon*, Temple University Press, 1998, p. 167.
- (57) Chevannes, 1994, p. 37.
- (58) Chevannes, *Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica*, 1998, p. 57.

- (59) Ibid.
- (60) Ibid., p.58.
- (61) ホール, 2006, p. 186.
- (62) 紙幅の関係上論ずる事が出来なかったが, 1914年にジャマイカの首都キングストンで「万国黒人向上協会 (UNIA)」を組織し, アメリカで活躍した社会運動家マーカス・ガーヴェイの影響もここでは考慮せねばならない。

Memory of Africa and Ethnicity in the Religious History of Jamaica

Reiki UEMA

The aim of this article is to demonstrate how African Jamaicans (slaves or former slaves) retained their religion, and then how memory of Africa and ethnicity as an African functioned and was interpreted.

From the fifteenth century to nineteenth century, many Africans were lead away from West Africa to the New World by the slave trade. Jamaican slaves brought their African religious culture into the New World, but it was too difficult to maintain its pureness. Various cultures, customs, and beliefs were mixed on the plantations, so that a new common cosmology of Jamaican slaves was created.

When the slaves were emancipated, they were confronted with difficulties concerning their identity as a Jamaican. They sought their ethnical origin from the Bible which they could only have; Ethiopian history, which is written in the Bible, was the most important part for them. As a result, they gradually identified themselves as Ethiopian although almost of their ancestors were from West Africa. On the contrary, middle-class Jamaicans accepted English culture uncritically so as to oblivate their African heritage. Hence, there were two cultures, one middle-class and the other lower class, in Jamaica until its independence in 1962.

Identity as being Ethiopian, which was created by the Jamaican lower classes, could not exist without Christianity. Their cosmology lay in the world view of Christianity. Ensuing movements such as Rastafarianism inherit this tradition.