

キューバ革命の「近代」：「恥ずかしがらない」 唯物論からの眺め

著者	大杉 高司
雑誌名	国立民族学博物館研究報告
巻	35
号	2
ページ	299-335
発行年	2010-12-24
URL	http://doi.org/10.15021/00003890

キューバ革命の「近代」 —「恥ずかしがらない」唯物論からの眺め—

大杉高司*

The “Modernity” of the Cuban Revolution: A View from “Unabashed”
Materialism

Takashi Osugi

本論文の目的は、シックス・ガストン＝アグエロの著書『唯物論が解きあかす心霊主義とサンテリア』（1961）が提出した視野から、20世紀キューバにおける知の編成を逆照射し、革命がその実現をめざしてきた「近代化」プロジェクトの輪郭を浮かび上げようとするところにある。ガストン＝アグエロは、その生い立ちや知的遍歴を記録や証言からうかがい知ることのできない、いわば無名の思想家—山口昌男にならえば「敗者」—にすぎない。また、エンゲルスやレーニンの「科学的唯物論」と、サンテリアとよばれる「物神崇拜」の整合性を論証しようとする著書の内容も、キューバ人研究者のみならず私たちもまた自明視する「ノーマル・サイエンス」の視野から眺めるならば、はなはだ荒唐無稽にうつる。しかし、かえってそのことによってガストン＝アグエロの著書は、1959年の革命勝利を挟んで展開されてきた「近代化」プロジェクトを異化し、それが他にありえたとのような可能性を排除しながら自己成型してきたのかを教えている。補助線となるのは、「近代化」を、自然と社会を分離する「純化」作業の積み重ねのうちにみる、科学人類学者ブルーノ・ラトゥールの見解である。本論文では、このラトゥールの見立てを、ガストン＝アグエロの「エソテリック唯物論」、エンゲルスとレーニン、そしてレーニンの論敵であったボグダーノフらの物質観と相対させ、その上で、ガストン＝アグエロを歴史から「消去」するに至ったキューバ「近代」知の特質の把握を試みる。

*一橋大学大学院社会学研究科・社会学部教授

Key Words : Cuba, Modernity, Materialism, Fetishism, Santeria

キーワード : キューバ, 近代, 唯物論, 物神崇拜, サンテリア

The aim of this paper is to use Sixto Gastón Agüero’s “El Materialismo Explica el Espiritismo y la Santería.” (1961) to shine an intense light on the 20th century Cuban intellectual regime, in order to throw into relief the contours of the “modernization” project that the Cuban Revolution has sought to realize. With no record or testimony that would allow us to trace his upbringing or intellectual background, Gastón Agüero has remained an obscure thinker or, to use Masao Yamaguchi’s phrase, a “*haisha* (loser)” both in Cuba and the rest of the world. As if to justify his obscurity, his argument demonstrating the compatibility between the “scientific materialism” of Engels and Lenin, and the “fetishism” of Santería appears preposterous to many of us who embrace the “normal sciences.” However I argue that the very eccentricity of his thought makes it all the more important because it enables us to defamiliarize the “modernization” project pursued both before and after the triumph of the Revolution (1959) and to speculate on how the project has been fashioning itself by actively excluding alternative possibilities. To make this point clearer I turn to Bruno Latour’s views on “modernity,” which find at its core the purification activities that continuously divide our world into Nature and Society. I compare Latour’s views with the “esoteric materialism” of Gastón Agüero and with the concept of “matter” in the writings of Engels, Lenin and Bogdanov—who was Lenin’s adversary in argument—and try to grasp the characteristics of Cuban intellectual “modernity” which “erased” Gastón Agüero from its history.

- | | |
|---|--|
| <p>1 ある奇妙な書籍</p> <p>2 「純化」としての「近代」化：ブルーノ・ラトゥールのホップズ vs. ボイル論争から</p> <p>3 「エンテリック唯物論」を取り囲む文脈：フェルナンド・オルティスとその散種</p> | <p>4 「エンテリック唯物論」の脱領域化：シクスト・ガストン＝アグエロの科学</p> <p>5 「エンテリック唯物論」という文脈：キューバ「近代」知の時間と空間</p> <p>6 回帰する「革命」前夜：むすび、そして、はじまり</p> |
|---|--|

不可知論は、表現力に富んだランカシアの用語をつかえば、「恥ずかしがりやの」唯物論でなくてはたして何であろうか？

フリードリヒ・エンゲルス『空想から科学へ』（1999: 110）

俺は不純な人間だ、あんた俺から何が聞きたいんだ？

まったくもって不純

だけど、

この世にゃ、いくらも純なものがある

せいぜい、まっさらのウンチ程度のもんだけどな！

Nicolás Guillén “Digo que yo no soy un hombre puro” (1972: 250)

1 ある奇妙な書籍

キューバ革命の勝利から程ない1961年に、シクスト・ガストン＝アグエロと名乗る人物が、たいへん「奇妙な」書籍を出版する。書名は『唯物論が解きあかす心靈主義とサンテリーア (El Materialismo Explica el Espiritismo y la Santería)』¹⁾。そのなかで著者は、エンゲルスからレーニンへと継承されてきた科学的唯物論と、それまで呪術 (brujería) や物神崇拜 (fetichismo) として蔑まれてきた複合宗教サンテリーア (santería)²⁾ が、同一の地平に統合できると主張する。まずは、彼の言葉を聞こう――

「物質についてのレーニン主義的定義に従えば、聖バルバラとチャンゴが**現実的かつ客観的**に存在していることについて、議論の余地はない。[ゴシック体は原文通り]」（Gastón Agüero 1961: 31）

「聖バルバラとチャンゴは2つの**現実的な超越存在**であり、それが発する放射は、キューバの非常に多くの人民の、**物質的進化**に影響を与えているのである。[傍点は大杉]」（Gastón Agüero 1961: 57）

聖バルバラとチャンゴはそれぞれ、サンテリーアの神々 (orishas) のうち、もっともよく知られた同一の神のカソリック名とヨルバ名である。しかし、ここでこのオリッチャ (オリッシャ) は、サンテリーアの神々の代表例として言及されているにすぎない。つまり著者は、サンテリーアの信仰経験全体が、レーニンの「物質」概念と矛盾することはないと、確信をもって断言しているのだ。そして彼は、レーニンとエンゲルスの主張を修正せずに包摂できる自らの立場を、「エソテリック唯物論 (materialismo esotérico)」と名付ける (Gastón Agüero 1961: 35-42)。

この書籍が当時どれくらいの読者を勝ちえたのかは分からない。筆者の手元にある2種類の版は、それぞれハバナ市の異なる出版社から世に送りだされており、現在で

も、主に外国人向けの古書店で比較的高額（キューバ人の平均月収の約2倍）で取引されているのを目にすることがある。こうした古書店にならぶ書籍のほとんどは、カリブ・ラテンアメリカ地域のなかでは例外的といえるほど分厚い知識人層が、希少なドル獲得手段として自らの書齋から（時には、本棚単位で）売りに出したものである³⁾。この書籍の流通範囲を特定することはできないが、少なくとも著者と出版社がその流通にかなり熱心だったこと、そして実際にある範囲内であつて流通していただろうことだけは、想像することができる。

しかし、このガストン＝アグエロなる人物が、有色人（gente de color）であったこと以外に、大抵のことはほとんど何も——たとえば、いつ生まれ、どのような生い立ちをへて、どんな教育をうけ、どのように収入を得ていたのか——分かっていない。彼が残した他の2つの著書（後述）とあわせ読むとき、それらの内容から、彼がどのような読書をし、何を考え、何を読者に訴えかけようとしていたかを知ることはできる。しかし、彼の著書を人々がどのように受容したかは、ほとんどまったく分からぬままである。ホセ・マルティ国立図書館に所蔵される人名事典の類に彼の名を見つけることはできないし、キューバ内外の研究者も、少なくともここでとりあげる本に関しては、筆者の知る限り僅か数名の研究者が、「奇妙」で「例外的」な書籍として、その題名や著者名に思わせぶりの言及をするだけである⁴⁾。そして、現在のサンテリアアの信仰実践者たちが、彼の名を知ることもない。最終節で触れるように、サンテリアアの信仰実践と学知とのあいだには、相互反照的循環が認められるが、ガストン＝アグエロの著書はおそらくその内容の非正統性ゆえに、この循環に捕えられることもなかったことになる。

この忘れ去られた存在の、非正統的でエキセントリックとさえいえる主張を、ここでとりあげる意義はいったいどこにあるのだろうか。少なくとも3冊の書籍を出版した彼について、ほとんどまったく記録が残されていないのだとすれば、彼はいわば歴史から「消された」存在といえる。しかもその抹消の度合いは、現在までの筆者の情報収集にもとづくならば、たとえば山口が「敗者」と呼ぶ近代日本の無名の知識人たちの場合と比しても、格段に徹底している（山口2005）⁵⁾。私たちは、彼が同時代人たちとどのような交流をしたのかを、ほとんど追跡することができないのだ。あるいは彼は、はじめから、抹消されるまでもない存在として、キューバ思想史の掃き溜めに位置していたのだろうか。彼が私財を投じて読む人もいない書籍を出版し、そこかしこに送りつける「変人」だったかもしれないことは、少なくとも可能性として否定できない。ならば一層、彼とその著書を人類学的に考察する意義は薄れてくるはずで

ある。人類学が例外的個人を扱うときには、大抵その人物がどのように周囲の人々に受容され、理解されている（いた）のか、どのような関係性を築き上げている（いた）のかを視野に収めようとしてきたし、この集合的な次元こそが人類学的知の真の対象とされてきたからである。

しかし、ガストン＝アグエロの著書は、ギンズブルグにとってのメノッキオの異端審問記録と同じように、当時の彼がどのような知のネットワークに置かれていたかを、辿ることを可能にしてくれている（ギンズブルグ 1984）。たとえばこの本には、1870年代のエンゲルスが自然科学の新展開に直面したときの当惑と興奮や、1905年から1910年代初頭にかけてレーニンがボグダーノフとの論争で負うことになった消しえぬ傷痕、それらの残響を、当時のキューバの他の書籍のどれにもまして読み取ることができる。たしかに、彼がエンゲルスやレーニンの読者であったこと自体には、別段特異なところはない。1925年にすでにキューバ共産党が結党されていたこの国で、エンゲルスやレーニンは、左派知識人たちにとって決して目新しい知の源泉ではなかった。ガストン＝アグエロが他の左派知識人と異なるところがあったとすれば、彼がエンゲルスやレーニンの著作とあわせて、当時のソ連科学アカデミーの報告書に通じていたこと、おそらくはフリーメイソンを通じてヘルメス文書にも触れていたこと、そしてこともあろうか、それら領域を異にする諸知識を、サンテリーアの理解に動員してみせたことだろう⁶⁾。もっとも、彼の「エソテリック唯物論」は、国外からキューバに流れついた科学的言説を、サンテリーアについての手持ちの知識と節合する、器用人（ブリコロール）としての彼の姿を浮かび上がらせるだけではない。そのことにまして本稿が目したいのは、彼がキューバ現代思想史から「消されて」しまったこと、この事実自体が私たちに何を気づかせてくれるか、ということである。彼の思想史上の不在は、1959年の革命勝利を挟んだ20世紀キューバの「近代」が、他にありえたどのような可能性を排除しつつ、自らの輪郭を成型してきたのかを浮かび上がらせている——これが本稿の基本的な主張である。この主張を実質的なものにするには、ガストン＝アグエロの諸論を、特に20世紀初頭から中葉にかけてフェルナンド・オルティスが鍛えあげたアフロキューバ（Afrocuba）に関するマスター・ナラティブ、そして革命勝利後も意匠をかえて反復複製されてきたその派生群と、比較する作業が不可欠となる。しかし、主題に入る前に、まずは本稿で用いる「近代」の概念について、簡単に整理しておきたい。

2 「純化」としての「近代」化：ブルーノ・ラトゥールのホップズ vs. ボイル論争から

ここで組上に載せようとするキューバ革命の「近代」は、必ずしも歴史学的な時代区分に対応しているわけではない。本稿では「近代」の語を、むしろ、科学人類学者ブルーノ・ラトゥールが『かつて私たちが「近代人」であったことは一度もない（邦題『虚構の「近代』』で用いるのと、ほぼ同義で用いている（2008）。ここで「ほぼ」と但し書きを付す理由は後述するとして、ラトゥールの「近代」論をまずは素描しておこう。

ラトゥールにとって「近代」を何よりも特徴づけているのは、自然（科学）に属する領域と社会（科学）に属する領域を分け隔て、自然と社会を互いに無関連な「純化」された状態に保とうとする集合的営み＝仕事である。この「純化」が「近代」を、自然的存在（例えば、真空や石）と社会的構築物（例えば、政治や神）とを混同する「非近代」から、明確に区別する指標となっているのだという⁷⁾。しかし、自然と社会の領域の区別は、「純化」の語が指し示す通り、そこに参与するアクター（人・物・自然・知識・制度 etc.）の持続的活動に支えられているのであって、はじめから区別されたものとして与えられているのではない。この点を明らかにするためにラトゥールが取り上げるのは、シェイピンとシェイファーが追跡した17世紀半ばのロバート・ボイルとトマス・ホップズの論争だった（Shapin and Schaffer 1985）。

歴史の教科書は、ボイルに自然科学をホップズに政治哲学を割りあてる。しかし、ラトゥールが提示してみせるのは、ボイルとホップズの論争が、まさに自然と政治が明確に区別できない領域で展開していたという事実である。そもそもボイルは教会や議会に関する政治理論を公にしていたし、ホップズも独自の自然哲学を鍛え上げていた。だから、2人の衝突が、自然と政治が分離される前の混然とした性質を帯びていたのだとしても、当然のことだった。2人の対立は、ボイルが、自ら開発した空気ポンプで実験を繰り返して、真空を「発見した」と主張したときに、苛烈な論争として表面化する。ホップズはボイルの実験に、より正確に言えば実験という手法そのものに、直ちに疑問をなげかけた。それは、「真空の存在を認めてしまえば、実験室という、国家が関与できない社会的空間の存在を、そしてそこでの知識生産を当然視することになり、半ば構築した国家秩序はまたもや崩れかねないから」だった（ラトゥール 2008: 39）。2人は共通して、ポンプの空気漏れに気をかけている。ボイルは、それ

を空気ポンプの単なる不具合ととらえ、ひたすらポンプの改良に努めては、紳士諸氏の証人を前に、「真空」の存在をより確かなものとするための実験を繰り返した。ところがホッブズは、実験の失敗を実験室での知識生産自体が不適切である証拠であると、解釈しつづけようとするのである。市民戦争の記憶がまだ新しかった当時、ホッブズが抱え込んでいた不安を、ラトゥールは以下のように説明している。

「ホッブズにとっての権威とは知識である。市民戦争を終わらせるには唯一の権威、唯一の知識しか存在しない状態を作ることが必要である。彼はそう明言した。『リヴァイアサン』（1654）の主要部分が旧約聖書と新約聖書の解釈に当てられているのはそのためである。市民の平和を脅かす危険の1つに精霊、妄想、魂への心酔がある。公権力が下す判断に反対するため、庶民はそうした非物質的な存在に訴える。…（中略）…平等主義派、真正水平派は、正統な君主に対し不服従を決め込むため聖書を自由解釈し、活性化した物質の力を呼び起こした時点で極めて危険な存在となった。…（中略）…紳士階級のいくらかは、自分たちには閉鎖空間の実験室で独立の意見を述べる権利があると公言する。…（中略）…なお悪いことに、こうした輩は空気ポンプに作業を集中させていて、『亡霊や靈魂から逃れようたって、そうは行かない』とでもいうように、真空、つまり非物質的な存在を何度も世に送り込んでくる。だからこそホッブズは嘆くのである。私たちはまたしても市民戦争の只中に放り込まれた。[傍点は大杉]」（ラトゥール 2008: 42-44）

ホッブズが死守しようとしていたのは国王と国教会の権威であり、一方のボイルはそうした権威の影響をうけない実験室の空間、空気ポンプ、そしてそれを見守る紳士たちこそ、世界の現実を見極めるために信頼のおける存在なのだと主張していた。ところが、この2人の対立は、自然と社会の未分化領域で繰り広げられるという、まさにそのことによって、自然と社会の分離、すなわち一方の他方からの「純化」を準備することにもなる。というのは、古い政治を忘れて事物の秩序に迫ろうとするボイルは、「社会に関わる一切のものを排除しなさい。そうすれば信頼に足る代理性に到達する。」という立場を導きだし、他方、秩序騒乱者たる新興紳士たちの「戯言」を無視して国家を論じようとするホッブズは、「[[自然の] 対象を排除してしまいなさい。そうすれば信頼に足る代理性に到達する。([] 内は大杉、以下同様)』という立場を導きだしたからである（ラトゥール 2008: 241）。自然の代理性と政治の代理性の分離、すなわち自然科学と政治哲学の双方の「純化」は、こうして端緒につくことになるのである。

ラトゥールが提示する、この「近代」発生の物語は、しかし決して一回限りのものではない。「革命」の語源、ラテン語の *revloütio* の原義が示すように、政治の領域にせよ自然の領域にせよ、「革命」的な変革はたえず反復をくりかえす（Cohen 1985）⁸⁾。そして、次節以降でわたしたちが試みようとするのは、この「近代」の「純化」の仕

事の反復とその帰結を、20世紀キューバ史のうちに探りだそうとすることにある。しかしその前に、先ほどの但し書きに一瞥しておく必要があるだろう。本稿では「近代」の語を、ラトゥールと「ほぼ」同義で用いると述べた。複合宗教サンテリアアをめぐる「近代」には、たしかに、自然と社会それぞれの「純化」の過程を辿ることができる。3節でみるように、キューバにおいてこの自然と社会の分離は、身体（の進化不全）と文化、統治技術知と民俗学の分離としてたちあらわれた。そして4節以降で詳らかにするように、この分離が制度化されていく状況下で、ガストン＝アグエロの領域横断的思想の特異性が際立たつのである。彼は、「活性化した物質の力を呼び起こ」してホップズを苛立たせずにはおかなかった紳士たちと同様、当時の支配的知が要請する「純化」に抗っていた。結論を先取りしていえば、ガストン＝アグエロの歴史からの消去の淵源は、ここに求められるだろう。ところが、この自然と社会の相互「純化」は、それがひとたび定着しだすと、一度使われた梯子が取り外されるかのように、議論の前景から退いていった。自然と社会の分離を代補したのは、自然から切り離された社会領域内部での「純化」作業の微分的反復、たとえば民俗学における芸能と宗教の分離、社会学や心理学からの民俗学の分離、革命的現在と過去の遺産の分離といった作業である。この「純化」作業の散種は、自然／社会という「起源」の対立には回収されえない性質のものであったが、それでもなお、ガストン＝アグエロが忘却され続けたことと無縁ではなかった。それは、彼が自らの「エソテリック唯物論」を、自然（物質）と社会（儀礼、精神、思考）の領域を包摂する地点に位置づけたばかりか—あるいは、むしろ、そのような視座を手に入れたからこそ—、社会の内部領域の様々なコンパートメント化に抗おうとしていたからである⁹⁾。続く3節では、ガストン＝アグエロの思想に立ち入る前に、彼が自らの思想を対抗させた「近代」の「純化」作業の反復複製を、以上の点に留意しながら振り返ることとしたい。

3 「エソテリック唯物論」を取り囲む文脈：フェルナンド・オルティスとその散種

第1節で言及したように、サンテリアアを含むアフロキューバ文化をめぐるマスター・ナラティブを鍛えあげたのは、スペイン系移民を父にもち、しばしば「キューバ第三の発見者」¹⁰⁾と称されるフェルナンド・オルティス（1881-1969）という人物である。日本でいえば柳田国男にあたるこの人を、ひとまず民俗学者と呼んでおこう。彼の著『砂糖とタバコのキューバ的対位法』（Ortiz 1995（原著1940年））は、

(元) 奴隷のアフリカ系と、植民者とその末裔たるスペイン系とが、相互に影響をあたえつつキューバの社会と文化を作り上げてきた過程を多面的に跡付けている。本書は、カリブ海地域の異種混雑性や、早咲きのポストモダニズムを例示するものとして、国外の研究者にも取り上げられることが多い。しかし、国内の文脈では、何よりも、アメリカ合衆国の強力なヘゲモニー下にあった時期に、キューバ独自の「国民文化」の所在を明らかにした金字塔として、とくに革命勝利後にその地位を揺るぎないものとしてきた。

しかしオルティスには、最近まであまり注目されることがなかった、もう一つの顔がある (Palmié 2002; Ayorinde 2004; Bronfman 2004; 大杉 2004)。マドリード大学で法学を修め、ヘラルド・マチャド政権 (1925–1933) に改正刑法の草案を依頼されるまでになった、犯罪学者としての顔である。そして、その経歴の出発点をなしていたのは、黒人たちの呪術／物神崇拜をめぐる初期の業績『ニグロの呪術師』(原著 1906 年) だった。『ニグロの呪術師』が浮かびあげるオルティスは、民俗学者というよりも、黒人呪術師たちを一掃することでキューバ社会をヨーロッパと比肩しうる文明的水準まで高めることをめざす、半ば伝道師然とした姿である。オルティスは当時の刑法学が、犯罪の法的分類ばかりにこだわる形式主義に陥っていることに苛立っていた。彼は、「犯罪と闘うためには、病気の場合と同様に、具体的な個人を通じて、その個人に作用している要因に光をあてて研究を進めなければならない」という (Ortiz 1973: 235)。そして、この「作用している要因」を探りあてるときに、彼が武器にしていたのは、イタリアの犯罪学者チェーザレ・ロンブローゾの「生来性犯罪者説」だった。オルティスは犯罪の無味乾燥な形式の背後に、生来的犯罪性向をもつ呪術師、そしてその呪術師を特徴づける「進化不全」や「先祖返り」を見据える。呪術師たちはその生来的な「道徳性の欠如」がゆえに、「ほとんどいつも犯罪者であり、常習的な詐欺師であり、しばしば強盗、ときには暴行者や殺人者、そして可能なときには墓地荒らし」になるのだという (Ortiz 1973: 229)。そして彼は、これら犯罪を撲滅するために、呪術の「感染源の破壊」と「環境の殺菌消毒」が肝要であり、「ある個人がおそらく職業的呪術師であるというだけで、適切な社会防衛活動の対象とするに充分である」と力説していた (Ortiz 1973: 235)。

このオルティスの語り口は、その後の犯罪＝呪術研究、そして新聞記事や警察による記録で、幾度となく反復されていく。もっとも、オルティスを、呪術師狩りを可能にする「知の編成」を築きあげた人物とするのは、筆者にはやや行き過ぎにみえる (cf. Palmié 2002: 233, 237, 244)。別の場で論じたように、オルティスのこのテキスト

には、自説にたいする消しがたい不安もまた響き渡っており、それが後のオルティスの変容を予感させるからである（大杉 2004）。しかし、『ニグロの呪術師』が提出した枠組みは、彼自身の意図とは別に、当時のキューバ社会の統治技術へ組み込まれ、制度的に呪術師＝犯罪者を反復再生産していった。この流れのなかで中心的役割を果たすのは、後に国家身元確認機関（Gabinet Nacional de Identificación）の長官を務めることになる、法医学者イスラエル・カステジャーノスである。彼は、1916年にキューバ医学・物理学・博物学アカデミーの最優秀論文賞を受賞した論文「法医学の観点からみた呪術とニャニギスモ」¹¹⁾で、オルティスの学説の徹底化を試みた。カステジャーノスは、オルティスがキューバ犯罪学に導入したロンブローゾの「生来性犯罪者説」を、より実証的で「厳格に科学的」な方法で適用しようとする（Castellanos 1936）。ロンブローゾは、犯罪者たちの「先祖返り」や「進化不全」を、頭蓋骨形状と脳から導き出していた。そしてカステジャーノスもまた、頭蓋、脳、内臓、身長、指紋、胸骨、肌、額、耳、目などに、呪術師たちの「先祖返り」と「進化不全」の証拠をもとめるべく、身体部位の計測を執念深く繰り返していくのである。しかし、別稿で論じたように、このカステジャーノスの試みもまた、現在から振り返るならば、決して実りの多いものではなかった（大杉 2004）。彼は、監獄という閉ざされた空間で、被験者たる呪術師たちの各身体部位を計測するたびに、ロンブローゾが犯罪者の特徴としていた指標の不在に立ちあわされることになった。いくら身体に裏切られようとも計測をやめない彼の姿からは、いかにも科学者然とした生真面目さと、執念深さが際立って見える。しかし、私たちにとってより重要なのは、彼のこの論文が当時の同僚科学者たちから、極めて高い評価をうけたことだろう。その後彼は、1920年代から1930年代にかけて、それぞれ犯罪者の身長、体重、毛髪、女性犯罪者の身体特徴に関する4つの論文を世に送り出すが、そのうち3つはキューバ科学アカデミーの最優秀論文賞を受賞している（Bronfman 2004: 64）。カステジャーノスのキューバ科学史上の成功は、彼その人よりも、当時の白人エリート層をとらえ続けた社会的想像力のあり様こそを、浮かび上がらせているのである。

ところが、一方のオルティスは、カステジャーノスが国家身元確認機関長官として辣腕をふるう1930年代にはすでに、自身がキューバに輸入した犯罪学から距離を置くようになっていた。1923年に「キューバ・フォークロア協会（Sociedad del Folklore Cubano）」を設立し、民俗誌家としての仕事を軸足を移しはじめていた彼は、1928年に友人にあてた手紙で、自らを「か・つ・て・ロ・ン・ブ・ロ・ー・ゾ・派・だ・っ・た」と規定している（Bronfman 2004: 127）。また、1920年代末から1930年代を通じて、文芸や芸能の分

野で花咲いたアフロキューバニズム (Afrocubanismo) は、オルティスを芸術運動の中心的人物のひとりに押し上げていた (Moore, Robin 1997)。そして、1937年に詩人ニコラス・ギジェンらとともに「アフロキューバ研究協会 (Sociedad de Estudios Afrocubanos)」を立ち上げた頃には、彼はかつての犯罪学者としての顔をほとんど消し去っていたのである。すでにあげた『砂糖とタバコのキューバ的対位法』(Ortiz 1995 (原著 1940年)) は、この新しい顔をもった彼の仕事のひとつの頂点をなしている。他にも、多数の書籍、何百編ものエッセイを著したオルティスは、アフロキューバの言語、歴史、音楽、ダンス、カーニバル、文学などを中心的主題にし続けた。かつて彼が呪術／物神崇拜と呼んだサンテリアに関しては、彼自身が『ニグロの呪術師』に代わる書籍を著すことはなかったものの、特に1990年代以降に名をよく知られるようになるロムロ・ラチャタニエレ、リディア・カブレラ、ディアス・ファベロといった民俗誌家たちを育て上げている。しかし、このオルティスの当時の活動に、批判がなかったわけではない。教育をうけた黒人たち、なかでも左派系の知識人たちは、オルティスらのフォークロア研究が黒人を観光や余暇の消費対象につくりかえているに過ぎず、そのロマンティックな黒人表象とは裏腹に、今もなお執拗に続く黒人差別を手つかずのまま放置していることを、繰り返し批判していた (Bronfman 2004: 115-117, 148-151, 161-170)。1934年に中部のトリニダード市で起きた黒人暴動は、人種差別をめぐる議論を活性化させ、1940年に制定された差別を違法化する新憲法も、1952年に政権を奪取したフルヘンシオ・バティスタに反故にされる。そして先のカステジャーノスは、1959年革命勝利の年に亡命するまで、国家秘密警察に対して強い影響力を持ち続けた。白人と黒人の政治的・社会的平等を求める黒人左派エリートたちは、アフロキューバの名のもとに黒人たちの文化や伝統を再価値づけする動きに対して、懐疑的な姿勢をとり続けることになるのである。

次節以降でみるように、エンゲルスやレーニンを精読していたガストン＝アグエロが、こうした黒人左派のひとりであったのは間違いない¹²⁾。しかしこの点に立ち入る前に、いま一度ここで確認しておきたいのは、「生来性犯罪者説」に依拠して呪術の撲滅を説いた前期オルティスと、民俗学者としてアフロキューバ文化のサルベージに取り組んだ後期オルティスとの間に、容易には架橋しがたい距離があることである。近年、犯罪学者としてのオルティスに光をあてる研究が現れ始めているものの、そこで結ばれる像が、彼の後期の活動を中心にこれまで蓄積されてきたオルティス像とどのように接続されるのかについて、十分な検討がなされてきたとは言い難い状況にある (ただし、Palmié 1998)。オルティス自身、ひとたび犯罪学から離れると、前期

の自らの仕事に対して論評や修正を加えることがほとんどなかった¹³⁾。遅くとも1920年代には確かなものとなりつつあったオルティス変容の説明し難さ、そして彼の沈黙は、かえって彼がひとり自身の知的遍歴のうちに体現した自然(脳・進化不全・生来的犯罪性向)と文化(アフロキューバニズム・芸術表現・国民性)の分離を際立たせているのである。そしてこの分離は、統治技術知と民俗学それぞれの「純化」へと展開していくことで、しだいに彼が研究の第一線から退いていく革命勝利後にも、知の編成を方向づけ続けた。もっとも、前節の終りで述べたように、そこで展開したのは自然と文化の分離の単純反復ではなかった。むしろ「純化」は、「起源」の分離の説明し難さ、その空白を、塗りつぶすかのようにして展開していく¹⁴⁾。この点にも足早に触れておこう。

フェルナンド・オルティスの民俗学は、1960年に設立されたキューバ国立劇団(Teatro Nacional de Cuba)のフォークロア研究部門にさっそく引き継がれた。劇団長に就任したアルヘリエルス・レオンの、よく引かれる次の言葉は、この組織がサンテリアに代表される複合宗教に対してどのようなスタンスをとっていたかを明確にしている。

「キューバのフォークロアの多くが、遙かアフリカからの貢献に由来しているのは確かであるし、今日でもそれらが、信仰の込み入った網の目と密接に結びついたものとして立ち現われているのも確かである。そのような場合に、私たちは、宗教的なものの私秘性(privacidad)や特異性から離れて、歌、踊り、詩の純粋な価値(puros valores)を提示することを試みる。[傍点は大杉]」(León 1961: 5)

オルティスが、弟子たちを通じて維持していた「宗教」への眼差しは、こうして再度遮断され、民俗学は「国民文化学」としての純度を高めていった。1962年にはフォークロア研究部門が改組され、研究と博物館展示を担当する「民俗学・フォークロア研究所(Instituto de Etnología y Folclore)」と、舞台公演を担当する「国立フォークロリック・アンサンブル(Conjunto Folklórico Nacional)」に分岐する。後者の設立メンバーで民俗音楽学者のマルティネス＝フレは、レオンの見解を一步すすめて、「迷信や、科学的根拠のないタブー、人間の生活を支配する超自然的力に関する理想主義的な諸観念」を「ネガティブ・フォークロア」と呼び、それらを社会から「少しずつ除去することができる」と考えた(Martínez Furé 1979: 267)。研究の分野でも態度は変わらない。唯物論で武装した新しい世代の民俗学者ミゲル・バルネットも、「(私たちの)新しい社会では、…(中略)…これら宗教的な諸構造はますます不要になり」、「ただ、サンテリアの、歌・踊り・神話といった、色褪せない純粋に美学的な価値

だけが生き残る [傍点は大杉]』と予言するのである (Barnet 1983: 197)。

オルティスによる文化からの自然の排除は、こうして民俗学からの宗教性の排除へ散種した。ここではもはや生来的犯罪性向は問いの対象ではなくなり、民俗学の輪郭は宗教性を外部に設定することで描かれ始めるのである。宗教的側面の消滅に関する民俗学者たちの楽観的見解は、彼らがそこに参入し、また反復再生産する知の領域と、相互参照的に形作られていったと見るべきだろう。それに対し、実際にはなかなか人々の心を掴んで離さない「迷信」と格闘することになったのが、カステジャーノスの流れをくむ統治技術の知であった。もっとも、統治技術知においても、自然は徐々に議論の前景から退いていく。1960年代半ば以降、統治技術の知的源泉は、ロンブローゾからマルクス＝レーニン主義に移行し、「迷信」の根絶は主に教育と労働奉仕の力に託されることになった。1968年、キューバ共産党機関紙『共産主義の闘士 (El Militante Comunista)』で組まれた特集「科学と宗教」では、科学知と諸宗教の非科学性とを対比して、とくにサンテリアは「滑稽」で「吐き気をもよおさせる」「ナンセンス」であり、多くの国民を「奴隷状態に貶め、教育と文化に公然と刃向かい、家庭を破壊し生活を歪なものにする元凶として糾弾された (Anonymous 1968)。こうした語り口は、その後、共産党幹部教育用に1960年代後半から配布され始めたといわれる対宗教マニュアル『諸宗教セクト』、全国市長村各街区の革命防衛委員会 (CDR) で住民教育用に用いられた各種リーフレット、学校教育用のテキストなどで、幾度もほとんどそのまま繰り返された。1983年から1984年に文部省の肝いりで実施された調査では、サンテリアを含む複合宗教の信者の約40%が非就労者で、その教育程度が低いことが確認される。さらに、1986年、内務省と科学アカデミーの心理学・社会学研究センター (CIPS) は、監獄と再教育センターでの調査にもとづき、複合宗教が犯罪行動を導く要因であるとの広く受け入れられた見解に、社会「科学」のお墨付きを与えることになるのである (Argüelles Mederos and Hodge Limonta 1991: 150, 168-170)。統治技術の側にたつ者たちにとって諸宗教は、非就労、犯罪、売春、同性愛などと同列の、解決すべき「社会問題」であり続けた。その彼らは、民俗学者に対する軽蔑をあえて隠そうとしていない。サンテリアを宗教性から切り離しつつも、なおその外形的「価値」に拘りつづける民俗学は、「客観性と科学的厳格さ」に欠く「護教論者 (apologista)」であり、やがては消滅すべきサンテリアの再生産に加担する存在として、批判されるのである (第6節参照のこと) (Argüelles Mederos and Hodge Limonta 1991: esp. 22-23)¹⁵⁾。

一方、そうした社会学者たちの「調査」が、相関関係と因果関係をたえず取り違

え、「自己成就的」予言として社会的落伍者や犯罪者としてのサンテロ（サンテリーアの信仰実践者）を再生産する側面があったであろうことを指摘するのは、さほど難しいことではない（マートン 1961）。この観点から、民俗学と統治技術知の間に、ある種の相互依存性を掘り起こすこともできよう。しかし、ここで、その点に深く立ち入る余裕はない。この長すぎる前置きのあと、ガストン＝アグエロに登場願う際にあらかじめ確認しておきたいのは、フェルナンド・オルティスが体現した自然と文化の分割、そこから散種した統治技術知と民俗学それぞれの「純化」が、宗教を阿片とみなす共産主義思想の媒介を経て、その「純化」の度合いを高めていったことである。では、ガストン＝アグエロは、共産主義の基礎文献をどのように読んでいたのだろうか。ようやく私たちは、1961年に時間を巻き戻して、彼の「エソテリック唯物論」と向き合うことになる。

4 「エソテリック唯物論」の脱領域化¹⁶⁾：シクスト・ガストン＝アグエロの科学

「聖バルバラとチャンゴは二つの現実的な超越存在であり、それが発する放射（irradiaciones）は、キューバの非常に多くの人民の、物質的進化に影響を与えているのである。」（Gastón Agüero 1961: 57）——そう断言するガストン＝アグエロは、サンテロたちに「進化不全」や「非科学性」を透かし見えていた統治技術知に、真っ向から挑戦状を突きつけている。しかしその際に彼が足場にするのは、民俗学者たちの国民文化論では当然なかったし、わたしたち人類学者が、一見して非合理的な信念に、それなりに理に適った「土着」の秩序感覚を見出していく時のやり口とも異なっていた。彼の「エソテリック唯物論」は、あくまで普遍の言葉で語られ、科学の基礎の上に主張されるのである。たとえば彼は、「ならば聖バルバラとやらは、いったい何者なんだ？」と鼻で嗤いながら問いかけてくるような輩に、次のような硬質な言葉で切りかえしている。

「超越的な存在とは『誰か』ではなく『何か（ALGO）』である。それに与えられた名は、その何かの所在を特定するに役立つ、ただの単語にすぎない。…（中略）… [聖バルバラの図像や呪物などの] シンボルは、超越存在との接触が発生させる波動（vibraciones）を意識することに対して、思考（pensamiento）があたえる表象なのである。」（Gastón Agüero 1961: 57）

聖バルバラ=チャンゴは、シンボル=表象に過ぎない。これだけならば、偶像崇拜のかどで非難されるカソリックが繰り出してきた論法とそれほど変わらない。しかし、唯物論者としてのガストン=アグエロが持ち出してくるのは、そのような手垢のついた神学論争ではなかった。上の引用につづけて、彼は次のように議論をすすめる。

「たとえば、医学は、緑色が外科手術をうける患者の心理により影響を与えることを…(中略)…発見している。だから、手術室では、ガウンの色を伝統的な白から緑色に代えることになったのだ。[だが、] その影響を決定づけているのは、緑色それ自体だといえるだろうか？

緑色は、その色を放つ波長の存在を、視覚が意識に対して伝えるシンボルにすぎず、波動の効果は、意識が知覚するもの—つまり色—を超えて存在しているのだ。それはすなわちクアルの効果であり、このクアルが、患者のパーソナリティを形成する波動に対して作用している、**客観的現実 (REALIDAD OBJETIVA)** なのである。」(Gastón Agüero 1961: 57)

患者の心理やパーソナリティに影響を与えるのは、緑色そのものではなく、緑=色彩シンボルとして私たちに与えられている特定の光学的波長、すなわち波動なのだと言っている。そして、彼はこのことを、サンテリーアの神々が信仰実践者におよぼす効果=物質的進化と重ね合わせようとする。しかし、このガストン=アグエロの議論には、すでに、私たちには馴染みのない異質な要素が入り込んでいる。読者には、右の引用の最後に登場する「クアル」の語が、彼の主張を、風変わりな「似非科学的」なものにするに充分と映るだろう。けれども、この「クアル」は、決して彼の独創ではなかった。マルクスとエンゲルスが『聖家族』(原著 1844 年)で論じ、エンゲルスが『空想から科学へ』の英語版序文(原著 1892 年)で自己引用した次のくだりは、ガストン=アグエロが本書で何度も立ち返る立脚点をなしている。

「物質に本来そなわる諸性質のうちで、運動が第一の、またもっとも主要な性質である。つまり、単に力学的および数学的な運動としてではなく、さらに主として物質の衝動 (impulso)、生氣 (espíritu vital)、緊張 (tensión) —ヤーコプ・ベーメの用語をかりるならば『クアル』という形態においてそうなのである。」(Gastón Agüero 1961: 51; エンゲルス 1999: 105–106)¹⁷⁾

『クアル』は、文字どおりには苦悩、何らかの行為にかりたてる苦痛を意味する。それと同時に神秘主義のベーメは、このドイツ語にラテン語の *qualitas* (質) の意味をいくらかふくませている。ベーメの『クアル』は、外部からあたえられる苦痛とは反対に、この苦痛にさらされている物、関係、または人の自発的な発展から生じ、また逆にこの発展を促進する作用をする、活性化の原理であった。」(Gastón Agüero 1961: 51; エンゲルス 1999: 106)

もちろん、科学的唯物論者エンゲルス自身は、ベーメのように神秘主義者ではなかった。彼はベーメの「クアル」の概念が、「感覚的で詩的な魔力につつまれて」おり、「神学からもちこまれた」要素を残していると、但し書きを付すのを忘れていない。しかし、19世紀の自然科学の「革命的」な諸発見を急いで咀嚼しようとしていた当時のエンゲルスにとって、ベーメの「クアル」は特別な意味をもっていた。彼が『自然の弁証法』（原著1873-1882年）で論及する、物理学における力／熱、電気／磁気の相互変換の発見、化学における有機物と無機物の境界の曖昧化、生物学における進化論や生成・消滅の連鎖（今日でいう生態系）の発見は、それまで支配的だった機械論的自然＝物質観¹⁸⁾を覆すに十分なものだった（エンゲルス2000: 18-31）。彼が自然＝物質にみたのは、静止状態の「存在」ではなく、絶えず「生成」と「消滅」を繰り返す永遠の「循環過程」であり、この自然＝物質に内在する運動を、神秘主義者ベーメは「クアル」の語で直感していたのである（エンゲルス2000: 30）。さらに、『自然の弁証法』から『空想から科学へ』にいたるエンゲルスが、人間の歴史展開の科学的法則をつきとめたはずのマルクスの史的唯物論を、物質＝自然界の弁証法的展開に関する最新成果のうちに包摂しようとしていたことも、ここでは重要だろう（エンゲルス2000: 64-66）¹⁹⁾。ベーメがいうように、歴史の駆動力である人間の「苦悩（クアル）」は、衝動・生氣・緊張として物質＝自然界にもまた内在し、その展開を促進しているはずだった。そこではもはや、人間と自然、精神と物質の区別は意味をなさない。そして、ガストン＝アグエロは、『自然の弁証法』の次の一節に読者の注意を促す。

「物質はどんなに変転しても永遠に物質でありつづけ、その属性はどれ一つ失われず、それだから物質は、地球上で自分の最高の精華（floración）である思考する精神（espíritu pensante）を、再び絶滅してしまうであろうその同じ鉄の必然性をもって、別の場所で別の時に再び生みだすにちがいない。[傍点は大杉]」（Gastón Agüero 1961: 45; エンゲルス2000: 31）

「思考する精神」は「物質」の「最高の精華」であり、それが消えようとも、また再び姿を現すであろう——たとえそれが、通常の意味での人間の「精神」を離れた、物理現象においてであったとしても。幸いなことに、当時のガストン＝アグエロは、脳の活動を音の波動として捉える、最新科学の成果にも触れることができていた（Gastón Agüero 1961: 44）。ソ連科学アカデミーは、催眠術の技法により患者の腫瘍を消失させることに成功したと報告している（Gastón Agüero 1961: 55-56）。だからガストン＝アグエロは、この「思考する精神」を「心的物質（materia mental）」と言い換

えて、超越存在を次のように説明する。

「その超越存在は、それに刺激機能を付与するシンボルをもち、—慣習に則った—対象物となることで、神秘的性格をも、哲学的性格をも、イデオロギー的な性格をも帯びうる。[いづれにせよ、シンボルをもち対象物となるのは、] 思考 (pensamientos) の中にある心的物質によって、対象物と、その表象に向けて波動を送る精神 (mente) との間に形づくられる、緊張界 (un campo de tensión) を樹立するためである。… [そして] この界にこそ、超越存在は宿っている。」(Gastón Agüero 1961: 43-44)

ここではもはや、主体と客体の区別、要素と関係の区別は放棄されている。しかし、この区別の解消こそが、エンゲルスが「クアル」や「循環過程」という言葉によって、ガストン=アグエロが「波動」「思考する精神」「心的物質」と様々な言い換えをすることによって、指し示そうとしたことだった。だが、そうだとしても、ガストン=アグエロはいったいどんな権限をもって、「超越的なもの」の「存在」をソレハアルノダと断言できるのだろうか。実際彼は、この「緊張界」を、電界、磁場、重力場に比較し、「科学」がそれらの現象や作用に触れているだけで、その本質を理解するには至っていないと幾度も繰り返している (Gastón Agüero 1961: 35, 40, 44, 46, 52, 55)。それらの背後にある客観的現実=「クアル」は、科学的唯物論のフロンティアの先に広がる「エソテリック唯物論」だけが捉えることができるのだと、彼は主張するのである (Gastón Agüero 1961: 40-41, 45-46, 52, 59)。その分からない何かを「超越存在」として先取りする権利を、いったい彼はどのように手にしたのだろうか。

彼がエンゲルスとならんで頻繁に参照するレーニンこそは、20世紀初頭のロシアの知的環境のなかで、ゴーリキーらの「建神論」など、様々な意匠で回帰してくる神学や観念論から、唯物論を護りぬこうと闘いつづけた人物だったはずである。とくに、ポリシェヴィキの同志だったアレクサンドル・ボグダーノフとの論争は、互いに他方を「信仰主義」と罵りつつ展開する、たいへんに苛烈なものだった (ボグダーノフ 2003; 佐藤 2000, 2003)。ボグダーノフは、科学思想の最新成果であるスイスのエルンスト・マッハの思想を携えて、唯物論の「物質」と「精神」の二元論が、古い機械論的自然観に基づくものだと、レーニンを厳しく論難していた²⁰⁾。マッハの「感覚一元論」は、木田の言葉を借りるならば、カントの「物自体」のような「形而上学的な背後世界の存在を否定し去り、世界のただなかに「身」を置く身体に開かれる世界、これまでは真に存在する背後世界に対して仮象の世界、現象界として貶められてきた感覚的経験の世界に踏みとどまろうとする」ものだった (木田 1986: 25)。ボグダーノフはそれを、マルクス主義の思想伝統と節合し、自身の「経験一元論」を提唱する。彼にとって「経験」とは、「人間の労働実践、すなわち外的自然に対するはたらきか

け、そしてそれに対する外的自然からの抵抗の総体」である（佐藤 2000: 52）。しかし、その外的自然は、人間の実践との接触面にしかあらわれない。つまり彼は、唯物論の最終的な砦であるはずの客観的実在、すなわち物質＝自然が、人間の働きかけという歴史的限定性のなかで立ち現われていることを、主張していたのだった。しかし、レーニンにとってそれは、客観的実在としての物質を人間経験に帰属させる「観念論」の一変種であり、彼は『唯物論と経験批判論』（原著 1909 年）の全体を費やして、ボグダーノフに闘いを挑んでいたのである。

もちろん、そのレーニンも、当時の自然科学の進展に無関心だったわけではない。ポリシェヴィキの理論的指導者であると同時に科学者でもあったボグダーノフから論難されて、彼が当時の自然科学の展開を必死に吸収しようとしたことは、『唯物論と経験批判論』の文面から充分にうかがい知ることができる。彼にとっても、マルクスがそこに人間の歴史的展開や、宗教現象の究極原因を求めていた「物質的基礎」の概念は、最新の自然科学の成果を吸収しつつ更新されるべきものだった²¹⁾。物理学における放射線や電子の発見、相対性理論の登場は、それまで物質の性質であると考えられていた事項——不可入性²²⁾、慣性、時空の均質性、質量 etc.——が、絶対的でも本源的でもないことを明らかにしつつあったからである。この難局を、レーニンは、「絶対的（客観的）真理」と「相対的真理」とを区別することで乗り越えようとする（Gastón Agüero 1961: 26, 53; レーニン 1999a: 159–181）。なるほどマッハやボグダーノフの指摘するように、私たちの物質＝自然に関する知識は時代の拘束をうけている。しかし、そのことをもって「不可知論」に陥るのは、自らの知的営みに対して過度に謙虚であるにすぎない。それをエンゲルスは、『『恥ずかしがりやの』唯物論』と呼んでいた（エンゲルス 1999: 110）。「相対的真理」の積みかさねが「客観的真理」への道のりであること、そして相対的であろうと客観的であろうと、真理が同じ客観的実在＝物質に関するものであることを、レーニンは次のように表現し、ガストン＝アグエロはそれを反芻する。

「物質の唯一の『性質』は、——これを承認することに哲学的唯物論はむすびついているのだが——客観的実在であり、われわれの意識のそとに存在するという性質なのだ。[ゴシック体はガストン＝アグエロ、傍点は大杉。]」（Gastón Agüero 1961: 29, 31; レーニン 1999b: 105）

だからガストン＝アグエロは、「物質についてのレーニン主義的定義に従えば」、私たちが触知することも、計量することも、意識のうちに捉えることもできない「聖バルバラとチャンゴが現実的かつ客観的に存在していることについて、議論の余地はな

い」と断言していたのだった (Gastón Agüero 1961: 31)。しかもレーニンには、いまだ科学知によって捉えられていない実在=物質を捉える術も、ガストン=アグエロに指南している。ボグダーノフのボリシェヴィキ追放から5年を経た1914年に、後に『哲学ノート』として出版される私的メモで、レーニンは次のように綴っている。

「表象は**運動をその全体において**とらえることはできない。例えばそれは毎秒30万キロメートルの速度をもつ運動をとらえない。しかし、**思考 (pensamiento)** はそれをとらえるし、またとらえなければならない。[ゴシック体はガストン=アグエロ]」²³⁾ (Gastón Agüero 1961: 36; レーニン 1975: 228)

ガストン=アグエロは、このレーニンの言葉を「注意深く解剖して、非常にゆっくりと消化」しなければならないという (Gastón Agüero 1961: 36)。「毎秒30万キロメートル」の運動とは、すなわち光の速さのことであり、知られる限りもっとも高速の物質=運動である。だから、それは、科学知が「表象」—点、線、色、音、匂いといった感覚に対して与えられるもの（彼は、マッハやボグダーノフの読者ではなかったのかもしれないが、レーニンのフィルターを通して彼らの思想に触れていた）—を通じて把握できない「無限 (la INFINITA)」のことに他ならない (Gastón Agüero 1961: 35, 37)。科学知の彼岸にある「無限」—そう、あの超越的存在—を捉えることができると綴ったレーニンは、それゆえガストン=アグエロにとって、すでに「エソテリック唯物論者」だった (Gastón Agüero 1961: 35, 37)。レーニンは、こうも言っていた—

「生き生きとした直感 (contemplación activa) から抽象的思考へ、そしてこれから**実践へ**—これが**真理**の認識の、すなわち、客観実在の認識の、弁証法的な道すじである。」 (Gastón Agüero 1961: 38; レーニン 1975: 141)²⁴⁾

実践知を積みかさね、それを抽象化して理論を導出する科学知とは逆に、あるいはその科学知が尽きた地平では、「生き生きとした直感」が無限の彼方にある「真理」を把握する。それが可能なのは、エンゲルスが既に知っていたように、「直感」や「思考」もまた、「物質」のひとつの現れにすぎず、主と客が「波動=クアル」を通じて関係しあっているからに他ならない (Gastón Agüero 1961: 38)。だが、常人は科学知や常識、「物知り」を自称する人々の見解に縛られ続ける。「物質」=「超越存在」を先取りして捉えることができるのは、バーム、エンゲルス、レーニンといった天才、あるいはヘルメス文書を精読するものたちであり、そして何より、サンテリリアの信仰実践者たちなのである (Gastón Agüero 1961: 42, 46–48, 61)。

5 「エソテリック唯物論」という文脈：キューバ「近代」知の時間と空間

ガストン＝アグエロは、宗教がかった科学論マニアとして、自己の思考宇宙にとどまったままエンゲルスやレーニンを摘まみ食いしていたわけではない。すくなくとも筆者の目には、彼の「エソテリック唯物論」は、レーニンがボグダーノフらとの論争をへて図らずも帯びるに至った神学性を、見事に炙り出しているように映る²⁵⁾。また、ソ連の「通俗的唯物論 (materialismo convencional)」が人物崇拜に墮したことを批判する彼は、自分がフルシチョフ以降の歴史的な文脈でエンゲルスやレーニンを読んでいたことにも自覚的だった (Gastón Agüero 1961: 14)。彼は、その「通俗的唯物論」が、「宗教ドグマを裁定する際に、そうしたドグマを説く人々の悪事や誤り」に焦点をあわせ、それを経済的要因と結び付けるだけで、彼らが説く「宗教ドグマ」が内包する複雑さに向き合ってこなかったことを痛烈に批判している。ここで、矛先をむけられていたのは明らかに、ごく最近までカステジャーノスを中心の担い手として運用されてきた統治技術知、そして、これからガストン＝アグエロの面前で、まさに畳みかけるように反復複製されていくであろう「宗教＝社会問題」論だった (Gastón Agüero 1961: 14-15)。

彼の「エソテリック唯物論」を20世紀キューバの思想史へいまいちど文脈化する際に—あるいは、さらに一歩進めて、彼の思想を文脈 (=地)として20世紀キューバ思想史 (=図)を浮かび上がらせようとする際に—、何よりの参照点を提供してくれているのは、彼が本書に先立つこと2年、革命勝利の年に世に送り出していた『キューバにおける人種差別とメスティーソ性 (Racismo y mestizaje en Cuba)』(1959)²⁶⁾である。彼はそのなかで、キューバの国民を構成するスペイン系とアフリカ系の混淆 (mestizaje)、国民の生物学的、人口学的、文化的、民俗誌的、教育的、政治的側面を各章で順に論じた後に、結びにあたる「部分的反人種差別と包括的反人種差別」で、キューバの「人種」政治に関する独自の立場を打ち出している。彼が批判の対象とする「部分的反人種差別 (antirracismo parcial)」は、人種差別に批判的でありながらも「人種」概念を温存し、「人種」の实在、そしてそれに対応する社会的、文化的差異を自明視し、その上で「国民統合」や「人種統合」をめざす「統合主義 (integracionismo)」を導きだす立場だった。対して彼が提唱する「包括的反人種差別 (antirracismo integral)」は、遺伝学の成果に依拠しつつ「人種」の示差的特徴が存在

しないこと、それゆえ、「人種」に対応させられるどんな差異も偏見に基づくものであることを認めたくえて、キューバ国民をひとつに包摂する「包括主義 (integralismo)」を唱える (Gastón Agüero 1959: 227-228)。本稿の議論の流れからは、特に以下のくだりが重要だろう。

「包括的的反人種差別が明らかにするのは、肌の色の違いがキューバ人の中の他のどんな重要な違いをも生み出さないこと、統合主義者が称揚するような『詩的』『音楽的』素質の違いも、進歩主義政治がしばしば暗示するような社会的・政治的態度的違いも、生み出さないということである。」 (Gastón Agüero 1959: 231)

ここで「統合主義者」として批判されているのは、間違いなくオルティスの流れをくむ民俗学の立場である。彼にとって民俗学は、「黒人種」を他と区別された固有の領域に閉じ込めたうえで称揚・価値づけし、その上で国民へ「統合」せんとする、3重の操作の不正の上に成り立っていた。また、肌の色を問わず進歩主義者たちが、「人種」間の社会・政治的な態度の違いを想定するのも、人を誤った方向に導く。この点と関連して彼は、同年ハバナ市に凱旋した革命運動の首領、「フィデル・カストロ博士」に言及するのも忘れていない。カストロの反人種差別に関する熱弁に期待を寄せつつも、彼がいまだ「黒人種」の利益を代表する「黒人団体連盟 (Federación de Sociedades Negras)」の存在や活動に頼り、そこに「人種」問題解決の糸口を求めようとしていることに、ガストン＝アグエロは苦言を呈している (Gastón Agüero 1959: 246, 251, 253)。それでは、かえって「人種」幻想を裏書きしかねない。彼にとって何より肝要と思われたのは、キューバ社会においてすでにあらゆる面でメスティーソ化が進展してきたこと、その事実に対する「意識」を醸成することだったのである (Gastón Agüero 1959: 230, 232)。

彼の「包括主義」が前提とする「すでに存在するひとつのキューバ」は、なるほど楽観主義の批判を免れないだろう。しかし、達成されるはずの「何か」の先取りという点では、客観的実在を先取りする「エソテリック唯物論」と切れ目なく連なりあっている。しかも重要なことに、彼の「エソテリック唯物論」は、エンゲルスやレーニン、最新科学の成果といった普遍の名のもとに、サンテロたちの「生き生きとした直感 (contemplación activa)」を合理化し、そのことによってサンテロアを「黒人種」に帰属する「芸能」の領域から解放している。エンゲルスがそうであったように、彼にとって共産主義が構想する社会においては、自然の領域と社会の領域は、互いに矛盾することなく連なりあい、ひとつの全体に「包括」されなければならない。オルティスが黙して語らず、革命勝利後の知が「純化」作業の上塗りに専心して放置し

ていく自然と社会の関係のありようを、ガストン=アグエロは確信をもって語り直していた。「人種」偏見にとらわれた者たちは、黒人たちのサンテリーアに迷信や蒙昧さしか見ないに違いない。しかし、より開かれた視野に立てば、サンテリーアは、それが最新科学の成果と整合的であるばかりでなく、科学が今後向かうべき方向を指し示してさえいることを、気づかせてくれるはずなのである（Gastón Agüero 1961: 58-59）。

このガストン=アグエロの視野から、それを歴史から消去することになった「近代」知の編成を照らし返す時、どのような輪郭が浮かび上がってくるだろうか。おそらく、誰もがすぐに気づかされるのは、その執拗なまでの過去志向性である。この点では、第3節で対立的にとらえた、前期オルティスの犯罪学と後期オルティスの民俗学は、思いのほか首尾一貫している。ロンブローゾ流の「生来性犯罪者説」の鍵概念である「先祖返り」や「進化不全」は、人類の過去が現在に異様な姿でたち現われていると見なしていたし、カステジャーノスをへて、革命勝利後に意匠をかえて制度化された統治技術知も、サンテローラ信仰者たちを「場違いに遅れた」存在と見なしつけてきた。民俗学においてもまた、アフロキューバは過去に属している。オルティスが民俗学者としての姿をたちあらわし始める時期に発表した「アフロキューバの祭り『諸王の日』（La fiesta afrocubana del 'Día de Reyes'）」（1924-1925）は、この点で徴候的である。植民地時代に奴隷たちに許された祝祭慣行を描写したこのエッセイは、黒人の支持獲得を模索するマチャド政権が、カーニバルを復活させるきっかけとなっていた（Bronfman 2004: 108-111, 159-162）²⁷⁾。過去の残存物からノイズを取り除いたうえで芸能として再生するこの試みが、革命勝利後の民俗学にどのように引き継がれたかは、既に若干触れたとおりである。過去志向性はまた、民俗学に批判的な論者の修辭をも拘束し、その根強さをみせつける。ここでは、ワルテリオ・カルボネルの『国民文化はいかに発生したか』（1961）をあげるだけで必要充分だろう。彼は、黒人たちの信仰実践が演じる「政治的で文化的な側面における進歩主義的役割」を、民俗学が捉えそこない続けていることを痛烈に批判するが、その彼が例として挙げるのも、奴隷制時代に信仰実践が果たしていた潜在的機能、とりわけ奴隷反乱でたびたび顕在化した政治的機能だった（Carbonell 1961: 108-112）。ソ連で教育をうけた新しい世代が、民俗学と史的唯物論の摺り合せを試みる動きのなかでは、この同じ過去志向は「民俗誌的過去」とでも呼べる特異な文体を生み出した。ファビアンの「民族誌的現在」を反転させるように、それは現に存在する慣行——とりわけ信仰実践——を、過去形（スペイン語の不完了過去）で描写するのである（Fabian 1983; 典型例として

Guanche 1983)。芸能として「純化」された空間から横溢し、アフロキューバなるものが何らかの社会的・政治的機能をはたしていたのだとしても、それらはすべて過去に属している。サンテリーアの信仰実践を「いまここ」の現在において捉え、しかもそれが、科学がやがては辿りつく未来をも先取りしていることを示す「エソテリック唯物論」は、この意味で、支配的な時間秩序を脱臼させかねない、たいへんに例外的で危険な思想だったことになる。

この過去志向性と比べるならば、「エソテリック唯物論」が照らし出すキューバ「近代」知のもう一つの側面は、やや捉えにくいかもしれない。この側面は、ガストン＝アグエロが、サンテリーアという固有の実践の背後に、「クアル」という人類普遍の客観的真理を突きとめたことと、好対照をなしている。前期オルティスとカステジャーノスの犯罪学は、第3節で簡単に振りかえったように、犯罪を構成する法形式の背後に呪術師を、呪術師の顔貌や身体特徴の背後に「先祖返り」や「進化不全」を、そしてなにより「生来的犯罪性向」という内実を、突きとめようとする試みだった。しかし、彼らの試みは、つねにその背後の真実の発見に失敗しつづけた。別の場でもより詳しく論じたように、オルティスは呪術師に犯罪性向がないのかもしれないことを察知しはじめると、呪術師を「真似る」似非呪術師に狙いをさだめ、カステジャーノスは身体部位を計測して期待を裏切られては、また新たな身体部位を計測するのを繰り返した（大杉 2004: 448–452）。彼らに背後の真実の具体的証拠をつかむよう促した実証主義は、観察し計測することのできる表層に彼らを絶えず送り返す、反復的形式性にこそ特徴づけられていたのである。一方、後期オルティスが散種した民俗学は、この「背後」を積極的に切り捨てる。民俗学による信仰実践の「歌、踊り、詩の純粋な価値」からの切り離しは、舞台上上演し博物館で展示するフォークロアによって、背後にある信仰実践をたえず喚起しつつも、その背後を積極的に否定するという、奇妙に屈折した営みを定式化することになった。民俗学者としてのオルティスが「科学へのより一層の信頼」を口にし、マルクス主義民俗学者のバルネットが「科学としてのフォークロア」を提唱するたびに、その科学知の対象には取り消し線が引かれ、「国民文化」という新たな標識＝表層の背後に空虚なまま宙づりされる（Ortiz 1955; Barnet 1983: 93–101）。民俗学はまた、過度に観光化や商業化されることで「歪められた」フォークロアを嫌い、その「純粋さ」を維持することに躍起になるが、その度に「本物の」サンテローたちの手を借り、情報提供をうけ、なおその上で宗教との結びつきを否定するのを繰り返すことになるのである（Martínez Furé 1979, 260, 2000: 158–159; Argyriadis 2005b）。

この表層への滞留との関連で、革命の政治とサンテリーアの野合をめぐって、ほとんど無限とも言えるほど反復複製され、多様に流通してきた噂を取り上げることにも意味があろう。ガストン＝アグエロが共産主義思想のもとに「包括」することで浮かび上がらせた、革命の政治とサンテリーアの接続は、この点からみれば、とりわけ特異というわけではない。むしろ、両者の野合をめぐる噂の豊饒さには、両者を明示的に結び付けて見せたガストン＝アグエロが「にもかかわらず」なぜ忘却されたのかについて、特別の理由を探究するよう分析者に促さずにはおかないものがある。これらの噂については、これまでキューバ革命を論じた多くの論者が言及してきたが、比較的最近になってアイヴァー・ミラーがほぼ網羅的に論じている (Miller 2000)。いわく、1959年に凱旋演説をしたフィデル・カストロの肩に白い鳩がとまったのは彼がオバタラ (知恵と統治の神、白色が象徴する) に祝福されている証拠である、…いや、彼はオバタラではなくエレグア (開運の神、赤と黒が象徴する) のイニシエーションをうけたはずだ、…いや彼ではなくても、彼の愛人であり革命闘士でもあったセリア・サンチェスこそが信仰実践者だった、…それよりも、彼は訪問先のギニアで特別のイニシエーションを受けたと聞く、…等々 (Miller 2000; see also Routon 2009 etc.)。文化史家のミラーは、これらの噂の流通を、革命政権による宗教的シンボル操作の巧みさの帰結として説明する。こうした解釈は、政治と宗教を分析上分離したうえで、前者による後者の操作が、「信じやすい大衆」の掌握と動員につながってきたとする道具主義的議論の一大潮流に位置づけられる (もっとも極端な例として Moore, Carlos 1988)。反対に、政治文化論の立場からは、キューバのカリスマ政治そのものの宗教的性質がしばしば指摘されてきた (Fernández 1992; Valdez 1989)。前者の道具主義が政治と宗教の分離を見るのに対し、後者の政治文化論は両者を足早に縫合して本質化する。しかし、こうした二者択一では、これらの噂につきものの歯切れの悪さを、とらえ損なってしまうだろう (cf. 大杉 2004: 440-441)。これまでの議論との関連からも強調したいのは、噂が表層にある手がかり＝物証から出発しながら、つねに真相を捉えそこない、たえずまた別の表層に送り返されることで真相への探究を永続化する、その形式性である。カストロがオバタラの子なのは肩にとまった鳩が白かったからであり、彼がエレグアを授かったとされるのは革命運動の推進母体「7月26日運動」の旗がエレグアと同じ赤と黒から構成されるからだった。セリア・サンチェスは、信仰実践者であることを暗示する首飾り (コジャレ) を着けていたことが目撃され、ギニア訪問中にイニシエーションを受けたに違いないカストロは、普段本国では着ない全身白装束姿 (第6節参照) の報道写真で人々を驚かせていた。しかし本当の

ところは誰にも分からない。だから、彼らはまた、別の手がかりを求め続ける。これらモノへの執着は、身体表面にこだわり続けたカステジャーノスや、背後と切断された上演や展示それ自体の「本物らしさ」に頓着しつづける民俗学を想起させずにはおかない。革命の政治とサンテリーアの野合の噂は、専門集団に支えられた統治技術知や民俗学とまったく別様に存在してきたわけではなかった。噂は、むしろ統治技術知や民俗学とキューバ「近代」知の空間を分有しながら、背後の「クアル」を介して革命の政治とサンテリーアとの結びつきを確定してみせた「エソテリック唯物論」と対峙しているのである。

なぜガストン＝アグエロの「エソテリック唯物論」は、歴史から消されなければならなかったのだろうか。当然ながら、この消去についてのどんな説明も仮説の域を出るものではない²⁸⁾。しかし、統治技術の知、民俗学の知、そして噂に共通する論理が、「エソテリック唯物論」の異型性を際立たせていることだけは確かだろう。そこに共通するのは、表層の背後に何かが隠されていることを前提にしつつ、その背後の何かの不在を認識し、その不在の認識を否認しつつ表層に回帰し続ける運動、フロイトが物神崇拜（邦訳では呪物崇拜）と名付けたのと同じ循環である（フロイト 1969; Taussig 1999; 大杉 2004, 2008）。しかも、民俗学の知をみるならば、その運動がフロイトの物神崇拜より一段込み入っていることも了解できるだろう。そこで背後の何かは、（母親のパンツの背後のペニスのように）不在として与えられているのではなく、あえて不在化させられているのであり、この不在化は民俗学者たちの持続的な「純化」活動によってこそ可能となっている。民俗学ほど明示的ではないにせよ、これとほぼ同じ論理は、カステジャーノスが決して証拠を捏造することなく、証拠不在の発見＝確認を更なる探究の力にしつづけたことや——彼は自らの知的活動を続けるために、背後＝証拠の不在を確認しつづけたようにさえ見える——、噂の存在様式が、政治とサンテリーアの野合を確定すべく「動かぬ証拠」をとことんまで突き詰める方向へ向かわず、あらたな表層＝物証を探求し続けることで多様な語り口を生み出しながら、キューバ政治談議の一大分野を形成するかの様相を呈してきたことにも、見出すことができる。これらの知は、いわば物神崇拜を自己生産する物神崇拜機械なのであり、表層での熱のこもった知的営みに絶えず「アイロニー」を備給しつつ、そのことによってなお一層熱さを増しながら駆動しつづけているのだとは言えないだろうか（大杉 2008）²⁹⁾。ガストン＝アグエロが、当時の彼が入手できる限りの知識を動員し、論理的に首尾一貫した——そう私には見える——世界観として提出した「エソテリック唯物論」は、その論理の曇りのなさ、革命の政治とサンテリーアを結び付ける際の、

あまりに明晰判明な直截性ゆえに、「アイロニー」に充溢するキューバ「近代」知のネットワークのなかに、場所を与えられることがなかったように思えるのである。

でも、と読者はつぶやくかもしれない。ガストン＝アグエロの「エソテリック唯物論」は、その内容の荒唐無稽さゆえに、歴史から消去されたに過ぎないのではないのか、と。筆者にはそうは思えない。ひとつには、彼の思想が歴史にその存在を刻む可能性が、まったくなかったわけではないからである。実際、ガストン＝アグエロによる未来の先取り、物質＝自然＝クアルの先取りや、「人種」の存在しない「ひとつのキューバ」の先取りは、50年以上ものあいだ革命運動の指導者でありつづけたフィデル・カストロによる未来の先取りと、たいへんに良く似ている。1953年、モンカダ兵営襲撃に失敗して裁判に臨んだカストロは、そのフレーズで人々に想起されつづける被告人抗弁で「私を糾弾するがよい。そんなことは重要ではない。歴史が私を無罪放免するだろう。」と高らかに宣言していた。マッハ、ボグダーノフ、そしてラトゥールが、未来の不確定性を先取りし、そのことによって「いまここ」の知を不安定化させた（させている）のだとしたら³⁰、レーニン、ガストン＝アグエロ、そしてカストロは、いずれも未来の確定性を大胆に先取りして見せているのである。

ホセ・マルティ国会図書館に所蔵される、ガストン＝アグエロの残る一つの著書『イエス・キリストは共産主義者だった (Jesucristo era Comunista)』(Gastón Agüero n.d.) (発行年不明。ただし寄贈年は1962年)は、実際に彼の未来の先取りが、あながち的外れでもなかったことの傍証となっている。全7巻が予定されていた『エソテリック唯物論ノート』の第1巻として出版されたこの小冊子の内容に、ここで詳しく触れる余裕はない。しかしその内容が、1986年に刊行される『フィデルと宗教 (Fidel y Religión)』で、フィデル・カストロ本人が、初期キリスト教徒の教義や活動と、キューバ革命の理念や実践との間の類似性を語るのを、かなりの程度正確に予告するものであったことに、注意を促しておいてもよいだろう (Betto 1986: 322-333)。そしてこの『フィデルと宗教』が、1990年代以降の宗教熱、とくにサンテリアアの信仰実践の爆発的な増殖を準備したことは、見逃すことのできない事実である (大杉 2003a, 2003b)。

たしかに、一度消された存在は、再び脚光をあびることはなかった。しかし、そのことをもって、ガストン＝アグエロの思想を「非真理」だから生き残れなかったのだと考える知は、時間感覚の倒錯に陥っているといえるだろう。ラトゥールが繰り返し指摘するように、ある事項が「真理」としての地位を占めるのは、それが予め「真理」として存在しているからではなく、それを「真理」として安定化させる行為者たちの

持続的活動が、生命力を与え続けるからである。ガストン＝アグエロが荒唐無稽に見えるとすれば、それが何であるにせよ「真理」として安定化させられた知を自明視したうで、そこから「事後的」に、「エソテリック唯物論」を眺めるからだろう（例えば、ラトゥール 1999: 1-30）。ガストン＝アグエロの「消去」を彼の荒唐無稽さで説明する知は、基点とする「現在」を異にしているにせよ、「未来」の確定性を先取りするという点では、図らずも彼と論理を共有してしまうのである。しかしその知は、内在的理解のために基点とすべき「現在」——過去の歴史過程に無数に存在する「現在」——と、分析者が住まう「現在」を取り違えながら、「真理」と「非真理」の区別を無時間空間のなかに釘付けにしようとする。だから、その知は、ガストン＝アグエロを「非真理」の領域に埋葬して安心しようとした矢先に、旧ソ連でレーニンの科学的唯物論が70年余りのあいだ力強い生命力を保ちつづけたこと³¹⁾、そしてキューバで、一見して奇妙な論理によって成り立つ民俗学が——一定程度であるにはせよ統治技術も——、いまなお生命力を保ち続けていることに気づいて、当惑を深めることになるのである。

6 回帰する「革命」前夜：むすび、そして、はじまり

1996年以降たびたびキューバを訪問してきた筆者は、そのたびに、イッデヤコジャレと呼ばれる装身具を身に付けたサンテロや、全身白装束をまとった新規入信者（イヤウォ）たちの姿が、急速に増え続けていることに印象づけられてきた。1990年代初頭から始まったとされるこのサンテリーアへの回帰を理解するために、政治的、経済的要因を含めた分析は不可欠である（大杉 2003a, 2003b）。しかし、人類学者アルギリアディスが指摘するように、加えて、民俗学が意図に反して果たしてきた役割をも考慮に入れなければならないだろう（Argyriadis 2005a）。「歌、踊り、詩の純粋な価値」を提示しようとしてきた民俗学者たちは、しきりにサンテロたちに情報提供をもとめ、また彼らに舞台での上演を依頼してきた。それが、信仰実践者としてのサンテロを権威づけする側面をもっていたことは明らかである。また、民俗学者が情報収集して出版した神話や儀礼マニュアルは、過去の記録としてではなく、現在から未来の信仰実践を形づくる権威ある参考文献として、闇で流通しつづけてきた。

「先進国並み」を誇るキューバの教育体制——とりわけ科学教育の充実——が、サンテリーアに与えた影響も無視できない。サンテリーアの最高祭祀（場合によっては、サンテリーアと区別されるレグラ・デ・イファの祭祀）であるババラオの中には、学

校教育を模した宗教学校を創設し、サンテリーアの教義を教え始めたものもいる (Ayorinde 2004: 169–170)。そのなかのひとり、ビクトル・ベタンクルトは、儀礼で使う薬草を、メキシコの代替薬学の専門家と契約を結んで販売する計画について、筆者に誇らしげに語っていた。30代の若い民俗学者たちは、すでに各種研究機関に職を得ながらも、彼の主催する学校に通い、サンテリーアの「秘儀」に触れようと必死になっている。一方、オリアテと呼ばれる儀礼執行者で、筆者がキューバを訪問するたびに世話になるべべは、メキシコやスペインなどから多数の入信希望者が来訪することで威信を高め、また彼らが落としていくドルによって周囲の羨望を集めるほどの生活レベルを維持できるようになった。元高校化学教師の彼の魅力は、儀礼やト占のいちいちを、新参者に分かりやすく噛み砕いて説明する能力にあるに違いない。しかし時に、サンテロたちの会話は、科学実験の詳細についてでも語るような仕方です——たとえば薬草水（オミエロ）の作り方や贖罪の羊の臓物の取り扱いについて——、専門的な議論に入りこんでいく。そんな時筆者は、「物事がよくわかっていない素人」として、ただ立ちつくすことになるのである。

ガストン＝アグエロの「エソテリック唯物論」が、直接サンテロの知的源泉になることは、確かになかった。しかし、彼が大胆に先取りした科学と宗教の接続は、民俗学者と信仰実践者の力関係を半ば逆転させつつ、しかも、1990年代以降の政治的、経済的状況と密接に絡まり合いながら、進展している。それが、何らかの意味でハイブリッドにみえるのだとすれば、ただ、観察し分析する側が、「純化」された文脈をさまざまに設定しているからに過ぎない。

ガストン＝アグエロもまた、エンゲルスやレーニンに依拠してサンテリーアを科学化し、その信仰実践の固有性や現場性を脱色してしまうような人物ではなかった。彼は『唯物論が解きあかす心霊主義とサンテリーア』で、紙数の大半を「エソテリック唯物論」の理路の解説に費やし、最後に簡単にサンテリーアの歴史をふりかえった後で、「ここまで丁寧の説明しても納得できないのか」と言わんばかりに、次のように綴っている。

「もし、この山のような数学的、哲学的、歴史的帰結を前にしても、超越存在の現実性を論証するに充分ではないというのなら、学びたいと思う誰ものすぐ手の届くところに、サンテリーアの諸事実があるではないか。」(Gasón Agüero 1961: 68)

彼は、「まず現場に行ってみろ」という。儀礼では、憑依した者の舌を傷つけても、火傷するほど熱い食事を与えても、また大量の焼酎を飲ませても、憑依が抜ければ何

ごともなかったようにしている。これをどう説明できるというのか。そう、彼もまた、おそらくはサンテローロだったのである。

謝 辞

本論考は、国立民族学博物館共同研究「社会主義的近代化の経験に関する歴史人類学的研究」(2007-2009)における、筆者の発表原稿をもとに発展させたものである。キューバ革命の近代について改めて考えを巡らせるきっかけを与えてくださった、研究代表者の小長谷有紀さんほか参加者の方々に深く感謝申し上げたい。初稿段階には、一橋人類学セミナー、および大阪大学グローバルCOEプログラム「コンフリクトの人文学」セミナーにてコメントをいただく機会を得、執筆の最終段階では匿名の3名の査読者の方々のお力添えを頂戴した。一橋大学の同僚と学生諸氏、大阪大学の中川理さんほか研究者の方々、そして査読者の皆様に、心よりお礼申し上げます。

注

- 1) キューバを含むラテンアメリカ近代の文脈で、*espiritismo* の語は、哲学上の唯心論よりも、フランスのアラン・カルデックが体系化したとされる交霊術(降霊術、心霊術)をさす場合が多い。しかし、本書でガストン＝アグエロは、この交霊術における霊(*espíritu*)を、唯物論で物質(*materia*)と対置される精神(*espíritu*)と、重ね合わせている。この領域横断性を念頭に、本稿では *espiritismo* に「心霊主義」の訳語をあてた。*espiritismo* については、大杉(2004)も参照のこと。
- 2) サンテローア(あるいはレグラ・デ・オチャ)は、カソリックとヨルバ系のオリシヤ崇拜の要素が混雑することによって成立した信仰実践であるとされる。神々の石や宝貝への「物質化」、動物供犠、卜占、憑依などを特徴とする。「物質化」については大杉(2003a)を、「物神崇拜」については(2004)を参照のこと。
- 3) 共産圏解体後の経済状況と、それが社会の様々な局面に与えた影響について、新藤(2000)、大杉(2003a; 2003b)、田沼(2007)、Jatar-Hausmann(1999)、Hernandez-Reguant ed.(2009)などを参照のこと。他の文献に関しては、特に田沼が巻末であげる文献目録が、比較的網羅的である。
- 4) 管見の及ぶ限りで、本書の存在に言及している文献として、Fernández(1992: 60)、Ayorinde(2004: 107)、Argyriadis(2005a: 89)がある。しかし、その内容に踏み込んだ議論はない。
- 5) キューバ思想史からの彼の抹消の徹底性を考えると、シックスト・ガストン＝アグエロが偽名であった可能性は高い。それだけに、この「奇妙な」書籍を著した人物がいったいどんな人物であったのかについての興味は尽きない。本稿で振り返るその思想傾向から、彼が3節で言及する民俗学に批判的な黒人左派知識人のひとりであったのは、おそらく間違いない。さらに本書で、自らをS. G. A. と略記していることなどからも、筆者は彼が同じイニシャルをもつサルバドル・ガルシア＝アグエロ(1907-1965)と同一人物ではないかと推測している(注26も参照のこと)。サルバドル・ガルシア＝アグエロは、1930年代半ばから左派系黒人グループのリーダーのひとりとして頭角をあらわし、キューバ共産党副党首をへて、革命勝利後はギニアおよびブルガリアで大使を務めた。ガルシア＝アグエロの名で複数の著作があるが、革命勝利後に、宗教や人種問題という扱いにくい事項について自説をストレートに主張する際に、ペンネームを採用した可能性は高い。だが、仮にそうだとすると、なぜ彼がわざわざ同一人物であることを強く匂わせるペンネームを採用したのか、にもかかわらずなぜ同一人物であることに一切記録がなく、またキューバ人研究者を含め

た後代の人々の記憶に残らないのかは、それ自体説明を要する事項である。しかし、そもそもこの2人が同一人物であることについて、そういう可能性があるという以上のことを、現時点では述べることはできない。サルバドール・ガルシア＝アグエロについては Bronfman (2004: 165-169, 175-178) を参照のこと。また筆者は未読であるもののヒメネス・パストゥラーナによる伝記がある (Jiménez Pastrana 1985)。

- 6) ヘルメス文書とは、神秘思想、錬金術思想に登場する神人ヘルメス・トリスメギスが著したとされる文書のこと。ただし、本稿では、紙数の都合および筆者の力量の不十分さゆえ、その内容について言及することはできない。
- 7) ただし、注9を参照のこと。なお、政治と真空の関係については、本文の続く部分を参照されたい。また、すでに注2で触れたように、サンテリーアにおいては、神々を石など自然物に具現化(現地語では「物質化(materializarse)」)させることが、儀礼実践の中核にある。
- 8) 注19を参照のこと。
- 9) ブルーノ・ラトゥールとミッシェル・キャロンに代表されるアクタ・ネットワーク・セオリー (ANT) が、自然と社会の領域の相互純化に注目するのは、当然ながら、この2人が従来「自然科学」の領域に属するとされてきた事象を考察対象にしてきた経緯があるからである。しかし、そのことに加えて、これまで最も疑われることなく分断されてきた両者の関係性に目を凝らすことが、様々なアクター(人、自然、知識、制度、人工物)の相互依存と相互変容を考察する際に、特別に示唆的な見通しを与えてくれるからであることも、忘れてはならないだろう。つまり、自然と社会の分断を考察することは、これまで関連付けられることがなかった(すなわち異なる学知の管轄下に置かれてきた)事象間の関係性を探る際のモデル・ケースを提供していることが重要なのであり、対象として自然を考察することだけにANTの強みがあるわけではない。実際キャロンは、自然を考察の対象とした後、資本主義市場を成立せしめる物的配置、経済学知、教育制度などのネットワークを分析し、人類学ではANTに触発されたマリリン・ストラザンが特許や知的所有権の制度を、アナリス・ライルズが女性運動NGOの活動を分析して、たいへんに啓発的な成果を上げている(Callon 1998; Strathern 1996, 2002; Riles 2000)。
- 10) 第一の発見者はクリストファー・コロンブス、第二の発見者はドイツの博物学者アレクサンダー・フォン・フンボルトとされる。
- 11) ニヤニギスモとは、サンテリーア(呪術)とは異なる黒人男性秘密結社の諸実践の総体をさす。紙数の都合上、ここでは取り扱わない。
- 12) 注5を参照のこと。
- 13) ただしオルティスは、弟子であるラチャタニエレの批判を受けて、かつて自分が「呪術師」と蔑称した者たちが、豊かな信仰体系と儀礼実践を備えた「サンテロ」と呼ばれるべきであると自己批判をしている(Ortiz 1939)。
- 14) この意味で、自然と文化の分離の体現者としてのフェルナンド・オルティスは、フレドリック・ジェイムソンがいう「消えゆく媒介者」だったといえよう(Jameson 2008: 309-343)。プロテスタンティズムが封建制から資本主義への移行を媒介した後に、当の資本主義によって否定され、そこから脱落したように、サンテリーアが学知の対象へ移行していく過程で、オルティスにおける自然と文化の分離は、ひとたび統治技術知と民俗学の相互純化へ橋渡しされると、その双方にとってもはや「問い」ではなくなっていった。そこで自然は、どちらにとってもあまりに自明な外部となるのである。もちろん、オルティスその人が忘れ去られたわけではない。彼は、分離の体現者としてではなく、民俗学者＝国民文化学者として生命を賦与され続けた。むしろ忘却されたのは、自然と文化という「問い」を別の形で引き受けたガストン＝アグエロだったのである。
- 15) 心理学・社会学研究センターが、政府・共産党のイデオロギー部門と近い関係にあることは、内外の研究者に広く共有された認識である。政府の政策に対する批判的見解を公にした研究者が、これらの組織に配属され、監視下に置かれるケースもある。対して民俗学ないし文化研究は、本文であげた組織のほか、文学・芸術・思想研究の中心拠点であるアメリカの家(Casa de las Américas)、より最近では1995年に設立認可された非政府系のフェルナンド・オルティス協会(Fundación Fernando Ortiz)が受け皿となってきた。最終節で触れるように1990年代以降サンテリーアが一大ブームの様相を呈する中、2つの異なる研究方向を代表する研究者が、シンポジウムや各種集会で一同に会する機会も増えてきたものの、互いにその場では敬して遠ざける関係を維持しているとの印象を受ける。また、筆者が調査をはじめた1996年当時、外国人研究者が「文化」研究を目的としてヴィザを取得したにもかかわらず、

政治、経済、階級などいわゆる「社会」的事象について調査を実施することはタブーであった。本情報は、複数の機関に所属した経験のある筆者の見聞と実体験に基づくが、個別事例および固有名については、諸般の事情によりここでは割愛する。

- 16) ここで用いた「脱領域化」には、2つの意味を含みこませている。ひとつは、ガストン＝アグエロの思想自体が、自然と社会の領域区分、さらに社会の内部での宗教、文化、政治、人種といった諸領域への細分化を超える視点を有していた事実、いまひとつは、キューバ「近代」知の文脈が見えにくくする、ガストン＝アグエロが置かれていた知のネットワークの脱領域性（脱領土性）——エンゲルスのイギリス・ドイツ、マッハのスイス、レーニンとボグダーノフのロシア——を追跡せんとする、筆者自身の意図である。後者の意味に引きつけて「脱文脈化」の語をあてることも考えたが、彼の思想がまったく文脈を欠いた異端思想であるとの誤解を与えかねないため、脱領域化とした。続く5節の分析は、ガストン＝アグエロの思想を参照枠＝文脈とした場合に、キューバ「近代」知がどのような特徴をもった図像として浮かびあがっていくかを論じようと試みたものである。なお、本稿では論じることができなかったが、「エンテリック唯物論」からキューバ「近代」知を振り返るとき、キューバで自明視されるに至る知もまた、強力なネットワークに支えられていたこと——ロンブローゾらの形質人類学、パリのシュルレアリスム、ハースコヴィッツらアメリカ文化人類学の文化変容論——に気付かされる。また、オルティスの『砂糖とタバコのキューバ的対位法』（原著1940年）冒頭の推薦文が、プロニスラウ・マリノフスキーにより書かれていることも見逃せない。これら点については、場を改めて論じたい。
- 17) 邦訳では、引用文中の『クアル』が『悩み』と訳出されている。エンゲルスとレーニンの著作については、引用文献にあげた邦訳をそのまま採用するのを原則としたが、以下、読みやすさや文脈に配慮しつつ必要に応じて訳を変更している。
- 18) ここで機械論的と称される自然観は、一般に「時計モデル」で説明されるような他律的で決定論的な自然観である。この自然観においては、自然の各要素は力学的に連関して全体を形づくるもの、各要素が自ら生成変化することなく、それゆえ時計の部品のひとつずつがそうであるように、各要素の同一性は固定したものと捉えられる。
- 19) この点と関連し、自然科学と政治の二つの領域の相関関係について、「革命（Revolution）」概念を切り口に論じたバーナード・コーエンの業績が興味深い（Cohen 1985）。コーエンは同書で、「革命（Revolution）」の語が、自然科学の領域と政治の領域の間を循環しながら、原義であった「回転する、回帰する」の意から、「後戻りすることのない、決定的な変化」の意へと、徐々に変容してきた過程を詳細に跡付けている。もともと天文学で使われた Revolution の語には「決定的な変化」の意はなく、17世紀に政治の領域で「良き状態への回帰」から「決定的な変化」の意にズレはじめた後に、後者の意が自然科学の領域に長い時間をかけて逆輸入されてきたのだという。だからコーエン自身、その大著の要点を「科学の文脈における革命概念の使用が、常に政治的、社会的革命に関する諸理論を反映してきたこと」としている（Cohen 1985: xi-xii ほか）。したがって、ブルーノ・ラトゥールがコーエンに言及して「政治革命の概念は科学革命からヒントをえたもの」とするのは、曲解が過ぎるといわざるをえない（ラトゥール 2008: 125）。支配的なのは、政治の領域から自然科学の領域への影響であり、その逆ではなかった。しかし、エンゲルスに関して言えば、ラトゥールのこの主張は的を射ている。というのは、エンゲルスが、マルクスの政治革命に関する理論を、酸素の発見者ラヴォアジエや進化論のダーウインの「革命的」業績にしきりになぞらえ、その「科学性」や「革命性」を裏書きしようとしたからである（Cohen 1985: 346-347, 514-517, 550）。コーエンを信頼するならば、エンゲルスこそ、自然科学の領域から政治の領域に「決定的な変化」としての「革命」概念を明示的なかたちで逆輸入した、最初の人物であった。
- 20) なお、ここで言及するボグダーノフの『信仰と科学』（原著1910年）は、レーニンのボグダーノフ批判である『唯物論と経験批判論』（原著1909年）への反批判の書だった。ボグダーノフは、レーニンの同書に先立って、『経験一元論』（未邦訳）を著している。
- 21) 「宗教」と「物質的基礎」の連関についてのマルクスの論及は、たとえば『資本論（二）』（1969）327頁を参照のこと。
- 22) 不可入性とは、物理学において、2つの物質が同時に同一空間を占められないという性質。
- 23) ガストン＝アグエロの引用では、最後の「しかし、思考はそれをとらえるし、またとらえなければならない」は、「しかし、思考はそれをとらえなければならないし、またとらえるのだ。（pero el pensamiento lo debe abarcar y lo abarca）」となっている。『哲学ノート』のスペイン語版を未入手のため、ガストン＝アグエロの引用し間違いであるか未確認であるもの

- の、日本語版および英語版では本文に引用の通り。いずれにせよ、ガストン＝アグエロは、この当為と事実の二重性を、政治責任と哲学的認識の二重性の問題として捉え、そこに拘わりを見せている (Gastón Aüero 1961: 42)。
- 24) ガストン＝アグエロは、また、経験科学の歴史も、実のところ、一般的に信じられているのとは逆に、「直感その存在を知らせる客観的現実」を、経験的表象のうちに捉えようとする不断の過程として展開してきたのだという (Gastón Agüero 1961: 58)。フィールドでの「実感」を重視してきた人類学に、同じような側面がないと誰が言えるだろうか。実証科学、経験科学としての人類学像が、まず結論を設定し、その上で経験的データを巧みにトリミングして証拠として仕立て上げた後に、事後的に自己に対して構築する自画像なのかもしれない可能性について、わたしたちはもっと自覚的であって良いと思う。トリミングは上手いことしたことはないが、それだけにこだわって直感を軽視するひとは、ただ退屈に、流行中のノーマル・サイエンスを反復・承認するだけである。人類学者の実際の姿が、直感を何よりの頼りに、泥の沼を泳ぐようなものであることについて、少なからぬ同僚が同意してくれるのではないと思う。しかし、溺れないようにはしよう——泥沼に、そして直感に。
- 25) 「客観的真理」を先取りできるか否かをめぐる、レーニンとボグダーノフの対立は、決して過ぎ去った時代に属す神学論争の類ではない。たとえば、二人の対立は、ルイ・アルチュセールとジャック・デリダの対立として、現代の私たちにも取り憑いている。アルチュセールは、世界に関するいかなる認識も「下部構造」に規定され歪められたものである以上、「下部構造」それ自体の真の姿は認識に対して常に不可視であることに、たいへん自覚的だった。しかし、にもかかわらず彼は、「下部構造」を「最終審級」と言い換えて、それが「経済」あるいは「生産」に関するものであると語り始める。この不可視であるはずの「何か」の先取りに対する、ジャック・デリダの批判を参照されたい (デリダ 2000; 伸正 2000)。もっとも筆者は、デリダによる脱構築の徹底に、必ずしも、留保なしに賛同するわけではない。アルチュセールがいう「徴候的読解」と、注24で擁護した「生き生きとした直感 (contemplación activa)」による把握との間には、無視できない類似性が認められるからである。
- 26) 本書については、キューバ人種政治史の近年の代表的業績を著したデ・ラ・フエンテが、革命勝利直後の最重要文献のひとつとして、やや踏み込んで論及している (de La Fuente 2001: 264–65, 282, 287)。しかしそれだけに、ガストン＝アグエロの他の著作、とりわけ『唯物論が解きあかす心靈主義とサンテリア』(1961)に一切言及がないことについては、首をかしげざるを得ない。歴史家として国立図書館で仕事をすれば、ガストン＝アグエロの『唯物論が解きあかす…』に出会い損ねることは、ほとんど不可能に違いないからである。デ・ラ・フエンテは、この「不思議な」業績に言及することが、ガストン＝アグエロの知識人としての地位、そして彼を取り上げる自分自身の歴史家としての地位を、傷つけることになると考えたのだろうか。なお、『キューバにおける人種差別とメスティーソ性』(1959)におけるメスティーソ性の強調と、その政治的含意をめぐる論点は、注5で言及したガルシア＝アグエロの論点でもあり、2人が同一人物であるかもしれないという筆者の推論の根拠の1つとなっている。
- 27) オルティスの民俗学を過去志向性で特徴づける筆者の見解に対して、すくなくとも『砂糖とタバコのキューバの対位法』(原著1940年)に代表される業績群は、「異種混淆のキューバ」という未来のプロジェクトを先取りしていたのではなかったか、との異論が出るだろう。たしかに本書でオルティスは、アフリカ系とスペイン系の相互変容過程にトランスクルトゥラシオン (transculturación) の概念をあて (後にマリノフスキーが本概念を流用する)、キューバ性 (cubanía) を現地のごった煮料理アヒアコ (ajiaco) の比喩で捉えていた。『反復する島』の著者で文学批評家のアントニオ・ベニテス＝ロホは、こうした点に注目する論者の代表格であり、オルティスを混淆化、多声性、対話原理などに着目したプロト・ポストモダニストとして高く評価している (Benítez-Rojo 1996: 150–176)。さらに、『砂糖とタバコ』に代表される後期オルティスの議論は、1990年代に熱を帯びて注目されたフランス領アンティルのクレオール性 (クレオリテ) 論と共通している部分も多く、ベニテス＝ロホが置かれていたこの時期の知的雰囲気理解と併せて、このような評価にも領けなくない部分があるのも事実である (cf. 大杉 1999: 116–170)。しかし、同時に見逃してはならないのは、当時のオルティスが、旧宗主国スペインの言語や文化から一定の距離をとって、キューバ独自の「国民性」を描き出さんとする、ナショナリズムのプロジェクトに取り組んでいたという点である。その際に彼が採用したのは、たとえば、これまでスペイン語と見なされてきた

キューバ人の日常語彙にどれほどアフリカ諸地域の語彙が紛れ込んでいるか、キューバ人の慣習・風俗にはアフリカのどの民族 (nación) の貢献があるのかを、当時のキューバの言語や慣習とアフリカ学の文献とを往復しながら、逐一特定していく手法だった。現在の水準からみると、これらの特定にはかなり無理のある推論も含まれていたものの、ナリョナリズムのプロジェクトにとっては、キューバの歴史的過去に、どれだけ多くアフリカ性を挿入できるかが、何よりの課題だった。人類学者ステファン・パルミエが的確に論じているように、オルティスによる「アフリカの発見」は、彼の異種混種化論の不可欠な一部であり、それは時に過去への無限の系譜的遡行を伴っていたのである (Palmié 1998: 370)。そして、オルティスから継承された過去志向性は、サンテリアアをはじめとする複合宗教をめぐる議論で、もっとも際立った形で表現された。これらは、未来に (あるいは無時間空間に) 普遍の客観的真理を設定したうえで、それを今ここに先取りせんとするガストン=アグエロとの試みと、やはり対照的である。本論点を明確にするよう促して下さった、匿名の査読者に感謝したい。

- 28) 本稿査読の過程で、匿名の査読者のひとりから、この結論部の筆者の議論の「依って立つ基盤があまりに脆弱すぎ」ること、すなわち、筆者が指摘する「物神崇拜 (初稿では「フェティシズム」)」が「表層への滞留」という「論理形式以上のものでないなら、歴史的分析概念としては有効性をもちえ」ず、ガストン=アグエロの歴史からの消去をめぐる分析も「乱暴なまでに観念的」であるとの、たいへん厳しい指摘をうけた。また、同じ査読者から、消去をめぐる仮説提示的な推論は、具体性を伴っていないがゆえ、論文として提出するには不十分との指摘もうけている。他の重要な指摘を含め本査読者のコメントを精読し、結論部に至る議論の加筆訂正につとめたが、結論部自体に大幅な修正は施していない。そこで、そのような選択をした理由を含め、ここで筆者の見解を述べおきたい。まず、ガストン=アグエロの消去に関する議論の基盤が「脆弱」であるとの批判に対して、入手可能な資料の制約を指摘しなければならない。専門的研究者である以上、彼に関する文書や口承にできる限りあたろうとしたのは言うまでもないが、それでもなお、ガストン=アグエロについては、彼自身が著したものの以外にほとんど記録や証言がなく、それゆえ彼が歴史的に葬り去られる具体的過程を跡付けることができなかったという事情がある。人が何事かを忘却するときには忘却の過程自体を忘却するのと同様に、「エンテリック唯物論」は忘却されたことをも忘却された歴史上の「穴」のごとき存在といえる。この事情は、忘却されたというネガティブな事態をポジティブに語ることの方法論上の困難を引き寄せる。つまり、彼の歴史からの消去について、具体的過程の詳細を積み重ねたうえで結論を導出するという、帰納的方法が採用できないという困難である。もちろん、このような事情を前に、あらゆる研究者はひとつの選択に開かれている。つまり、彼が歴史から消えたのだとすれば、それはキューバ「近代」にとって重要な存在ではない証しであると判断し、彼の思想やその消滅を考察の対象としないか、他の重要な議論に従属させて済ますという選択である。しかし筆者は、そのような選択をしなかった。それは、本文中でも触れたように、政治と宗教の結び付きをめぐる様々な語りや、ジャーナリストや文筆家をふくめ、革命後のキューバを訪問したどんなカジュアルな観察者も見逃すことがないほどの広がりを見せており、そうした状況にもかかわらずガストン=アグエロが忘却されたのだとすれば、そのこと自体が何らかの説明を研究者に要求すると考えたからである。また、本注挿入箇所が続く2つの段落で指摘の通り、ガストン=アグエロとフィデル・カストロの思想の間に無視できない共通性があり、そのこともまた、ガストン=アグエロの忘却について分析することを、筆者に強く促す要因となった。もっとも、帰納法が人類学の論証手続きの標準であり、その観点からみれば本稿の議論が「脆弱」であることは、筆者自身認めるところである。本稿は、「脆弱」な議論に甘んじることと引き換えに、彼の思想の消去を「問われるべき問い」として提出するという、微妙なバランスのうちに成り立っている。その際に、方法論として採用したのは、チャールズ・パースがいうところのアブダクション (仮説設定)、すなわち、直接に観察できないものを想定して結果から原因へと推論を下す方法である。アラン・メギルを援用しながら春日直樹が指摘するように、アブダクションは歴史研究の方法としてひとつの有効な選択肢を提供するばかりか、「差異の抑圧に抗する力」を顕在化させる可能性を有している (Megill 1994; 春日 2004: 376-377)。査読者指摘のとおり、筆者が析出する物神崇拜が論理形式であることは間違いないが、そのような形式性がキューバ「近代」知の具体のなかで反復されてきたからこそガストン=アグエロが消去されたのだというのが、本稿が提出する仮説であり、この仮説が、これまでとは異なったキューバ「近代」知の把握を可能にしているというのが、筆者の主張であ

- る。なお、この仮説設定が、フィールド体験にもとづいた筆者の「直感」ないし「徴候的読解」に由来することを、筆者は否定しない。「直感」に溺れ、「徴候」に過敏に反応しすぎていくかどうかについては、読者の判断を待ちたい（注24と25を参照のこと）。
- 29) 「物神崇拜機械」の語は、ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリの『アンチ・オディプス』（1986）における「機械」概念にヒントを得た筆者の造語である。しかし、未だ十分に練り上げられた概念とは言い難い。いずれ、概念規定に取り組みたい。なお、「機械論的自然観」の「機械」とは、ひとまず無関連としておく。
- 30) マッハ、ボグダーノフ、そしてラトゥールの類似性、とりわけラトゥールの時間観念の特異性については、場を改めて論じたい。
- 31) ベレストロイカ以前の旧ソ連において、生活の様々な領域がアイロニーに覆い尽くされていくにもかかわらず、レーニンの言葉と思想だけは絶対不可侵の地位を維持しつづけたことについては、アレクセイ・ユルチャックの業績を参照のこと（Yurchak 2006）。

文 献

日本語文献

- エンゲルス、フリードリヒ
 1999 『空想から科学へ』石田精一訳、東京：新日本出版社。
 2000 『自然の弁証法〈抄〉』秋間実訳、東京：新日本出版社。
- 大杉高司
 1999 『無為のクレオール』東京：岩波書店。
 2003a 「神々の〈物質化〉——あるいはキューバのマルクス」杉浦勉ほか編著『シンコペーション——ラティーンノ／カリビアン文化実践』pp. 116-137、東京：エディマン。
 2003b 「『信』のゆくえ——冷戦後キューバの宗教復興」『季刊民族学』105: 53-63。
 2004 「ある不完全性の歴史——二〇世紀キューバにおける精神と物質の時間」『文化人類学』69(3): 437-459。
 2008 「〈アイロニー〉の翻訳——ポスト・ユートピアが人類学に教えること」石塚道子ほか編著『ポスト・ユートピアの人類学』京都：人文書院。
- 春日直樹
 2004 「《特集》人類学の歴史研究の再検討：いまなぜ歴史か——序にかえて」『文化人類学』69(3): 373-385。
- 木田 元
 1986 「身体・感覚・精神」大森荘蔵編『新・岩波講座 哲学9 身体 感覚 精神』pp. 1-36、東京：岩波書店。
- ギンズブルグ、カルロ
 1984 『チーズとうじ虫』杉山光信訳、東京：みすず書房。
- 佐藤正則
 2000 『ポリシェヴィズムと〈新しい人間〉——二〇世紀ロシアの宇宙進化論』東京：水声社。
 2003 「〔訳者解説〕世紀転換期の思想とポリシェヴィキの哲学論争」アレクサンドル、ボグダーノフ『信仰と科学』佐藤正則訳、pp. 190-221、東京：未来社。
- 新藤道弘
 2000 『現代キューバ経済史——90年代経済改革の光と影』東京：大村書店。
- 田沼幸子
 2007 『ポスト・ユートピアのキューバ——非常な日常の民族誌』（博士学位論文、大阪大学）。
- デリダ、ジャック
 2000 「政治と友情」『アルチュセールを読む』仲正昌樹訳、東京：情況出版。
- ドゥルーズ、ジル・フェリックス、ガタリ
 1986 『アンチ・オディプス』市倉宏祐訳、東京：河出書房新社。

大杉 キューバ革命の「近代」

仲正昌樹

2000 「アルチュセールとデリダー二つのマルクス読解」『アルチュセールを読む』 pp. 144–169, 東京：情況出版。

フロイト, ジークムント

1969 「呪物崇拜」懸田克躬・高橋養孝ほか訳『フロイト著作集5—性欲論・症例研究』京都：人文書院。

ボグダーノフ, アレクサンドル

2003 『信仰と科学』佐藤正則訳, 東京：未来社。

マートン, ロバート・K.

1961 『社会学論と社会構造』森東吾ほか訳, 東京：みすず書房。

マルクス, カール

1969 『資本論(二)』エンゲルス編, 向坂逸郎訳, 東京：岩波文庫。

山口昌男

2005 『「敗者」の精神史(上)(下)』東京：岩波現代文庫。

ラトゥール, ブルーノ

1999 『科学が作られているとき—人類学的考察』川崎勝・高田紀代志訳, 東京：産業図書。

2008 『虚構の「近代」—科学人類学は警告する』川村久美子訳, 東京：新評論。

レーニン, ウラジミール

1975 『哲学ノート 上』松村一人訳, 東京：岩波文庫。

1999a 『唯物論と経験批判論 上』森宏一訳, 東京：新日本出版社。

1999b 『唯物論と経験批判論 下』森宏一訳, 東京：新日本出版社。

外国語文献

Anonymous

1968 *Ciencia y Religión: La Santería. El Militante Comunista* (Octubre 1968), pp. 82–90.

Argüelles Mederos, Aníbal and Ileana Hodge Limonta

1991 *Los Llamados Cultos Sincreticos y el Espiritismo*. La Habana: Editorial Academia.

Argyriadis, Kali

2005a *Religión de indígenas, Religión de Científicos: Construcción de la Cubanidad y Santería. Desacatos 17: 85–106.*

2005b *El Desarrollo del Turismo Religioso en La Habana y la Acusación de Mercantilismo. Desacatos 18: 29–52.*

Ayorinde, Christine

2004 *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville: University Press of Florida.

Barnet, Miguel

1983 *La Fuente Viva*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Benítez-Rojo, Antonio

1996 *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective (second edition)*. Durham and London: Duke University Press.

Betto, Frei

1986 *Fidel y la Religión: Conversaciones con Frei Betto*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

Bronfman, Alejandra

2004 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902–1940*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Callon, Michel

1998 *The Laws of the Markets*. Oxford and Malden: Blackwell Publishers.

Carbonell, Walterio

1961 *Crítica: Como Surgió la Cultura Nacional*. La Habana: Ediciones Yaka.

Castellanos, Israel

1936 *La Brujería y el Ñañiguismo desde el punto de vista Médico Legal. Revista Técnica Policial*

- y *Penitenciaría* IV 2/3: 83–186.
- Cohen, Bernard
 1985 *Revolution in Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- de La Fuente, Alejandro
 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Fabian, Johannes
 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fernández, Damián J.
 1992 Revolution and Political Religion in Cuba. In Matthew C. Moen and Lowell S. Gustafson (eds.) *Religious Challenge to the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gastón Agüero, Sixto
 1959 *Racismo y Mestizaje en Cuba*. La Habana: Editorial Lid.
 1961 *El Materialismo Explica el Espiritismo y la Santería*. La Habana: Orbis. (他に La Habana: Editorial “Garantía”, 1961 から出版された。)
 n.d. *Jesucristo era Comunista (Cuadernos de Materialismo Esotérico 1)*. La Habana: Edificio Masonico.
- Guanche, Jesús
 1983 *Procesos Etnoculturales de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Guillén, Nicolás
 1972 *Obra Poética 1958–1972*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Hernandez-Reguant, Ariana ed.
 2009 *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990’s*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jameson, Fredric
 2008 The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller. *The Ideologies of Theory*, pp. 309–343. London, New York: Verso.
- Jatar-Hausmann, Ana Julia
 1999 *The Cuban Way: Capitalism, Communism and Confrontation*. West Hartford: Kumarian Press.
- Jiménez Pastrana, Juan
 1985 *Salvador García Agüero*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- León, Argeliers
 1961 La expresión del pueblo en el TNC. *Actas del Folklore* 1(1): 5–7.
- Martínez Furé, Rogelio
 1979 *Diálogos Imaginarios*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
 2000 A National Cultural Identity?: Homogenizing Monomania and the Plural Heritage. In Pedro Pérez and Jean Stubbs (eds.) *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*. Gainesville: University Press of Florida.
- Megill, Allan
 1994 Jörn Rüsen’s Theory of Historiography between Modernism and Rhetoric of Inquiry. *History and Theory* 33: 39–60.
- Miller, Ivor L.
 2000 Religious Symbolism in Cuban Political Performance. *The Drama Review* 44(2): 30–55.
- Moore, Carlos
 1988 *Castro, the Blacks, and Africa*. Los Angeles: University of California Press.
- Moore, Robin
 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920–1940*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ortiz, Fernando
 1973 *Los Negros Brujos*. Miami: Ediciones Universal (原著 1906 年).
 1924–1925 La Fiesta Afro-Cubana del ‘Día de Reyes’, *Archivos del Folklore Cubano* I, no. 2 (Abril 1924): 146–65; I, no. 3 (1924); I, no. 4 (Junio 1925): 340–55.

- 1939 Brujos o Santeros. *Estudios Afrocubanos* 3: 85–90.
- 1995 *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press (原著 1940 年).
- 1955 Más y Más Fe en Ciencia. *Revista Bimestre Cubana* LXX: 43–52.
- Palmié, Stephan
- 1998 Fernando Ortiz and the Cooking of History. *Ibero-Amrikanisches Archiv* 24(3/4): 353–373.
- 2002 *Wizards & Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity & Tradition*. London: Duke University Press.
- Riles, Annelise
- 2000 *The Network Inside Out*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Routon, Kenneth
- 2009 The ‘Letter of the Year’ and the Prophetics of Revolution. In Ariana Hernandez-Reguant (ed.) *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990’s*. New York: Palgrave Macmillan.
- Shapin, Steven and Simon Schaffer
- 1985 *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Strathern, Marilyn
- 1996 Cutting the Network. *The Journal of Royal Anthropological Institute* 2(3): 517–535.
- 2002 Externalities in Comparative Guise. *Economy and Society* 31(2): 250–267.
- Taussig, Michael
- 1999 *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Valdéz, Nelson P.
- 1989 *Charisma, Popular Culture and Fidel Castro: A Sociology of the Origins of Revolutionary Authority*. unpublished manuscript.
- Yurchak, Alexei
- 2006 *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.