

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## Cura and Tambor : Shamanizing Process of Possession Cults in Northern Brazil

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 古谷, 嘉章 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004331">https://doi.org/10.15021/00004331</a>

## クーラとタンボール

—北部ブラジルの憑霊カルトにおける成巫過程—

古 谷 嘉 章\*

*Cura and Tambor: Shamanizing Processes of Possession Cults  
in Northern Brazil*

Yoshiaki FURUYA

Two anthropological terms, “shamanism” and “spirit-possession,” have long been given separate definitions. The former has been applied to specific magico-religious beliefs and practices in Siberia and Central Asia, following Mircea Eliade’s classic usage. On the other hand, several African religious traditions have been practically excluded from shamanism and given another equally renowned term, spirit-possession. Recent anthropological studies on this topic have made it clear that these “two” cultural-complexes, which have been treated separately, have, in fact, much in common, and should be categorized under some more general concept, such as “culturally institutionalized Altered States of Consciousness.”

In this paper, I do not presuppose any mutually exclusive definitions of “shamanism” and “spirit-possession.” This partly follows the recent trend mentioned above, but partly is required by the topic of this paper: shamanistic or mediumistic religious tradition in northern Brazil.

In this Amazonian region, where local shamanistic tradition, inherited from Amerindian cultures, has its strength and is partially intermingled with folk Catholicism, essentially different mediumistic traditions were introduced from West and Central Africa as by-product of the Atlantic slave trade. These African-derived religions, so called Afro-Brazilian cults, did not penetrate so pervasively in the North as in the Northeastern sugar-producing areas. But in the northern cities, like Belém (Pará), this religious

\* 東京大学教養学部, 国立民族学博物館共同研究員

trend, influenced by local shamanic tradition, formed a series of highly syncretized possession cults, generically called *Batuque* in the anthropological literature.

In this paper, one of the distinctive characteristics of these cults is depicted: that is, the highly individualized relation between shaman-mediums and possessing-spirits. In the course of shamanizing processes this factor plays a decisive role for the shaman-mediums to adopt specific ritual forms to venerate their spirit-protectors and “work” with them, because every spirit reveals itself with its unique character and specifies *obrigação*, or ritual requirements, to each medium. Therefore, the mediums, who usually “receive” various spirits and owe religious obligations to them, gradually accumulate various ritual forms and end up making unique combinations between them.

Having this kind of inherent individualistic tendency, the *Batuque* is likely to fall apart. But, so far, this has not occurred, owing to two core ritual-forms as structuring models for the whole system. These two ritual forms, *Cura* and *Tambor*, provide each practitioner with a sound basis for weaving his own network of communication with his possessing-spirits. These two forms inherit their main characteristics from *pajelança* (local shamanism) and African-derived possession cults, respectively. Aside from the most apparent contrast between them (the absence or presence of musical instruments, such as drums, in rituals), there is another significant difference: the former stresses inherent supernatural ability (*nascer feito*) of shamans whereas the latter demands formal initiation and apprenticeship (*fazer santo*). These contrastive features are closely related to the actual forms of practice: solitary “curing” sessions vs. festive group-rituals. This bipolar system is so deeply rooted in the *Batuque* that various ritual practices from varied sources have been and are being rearranged to fit in with the preexisting system and incorporated into the *Batuque*.

- |                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| 1. はじめに           | 5. ミナ・ナゴ・カルト         |
| 2. シャマニズムと精霊憑依    | 6. ミディアムの道：それぞれの成巫過程 |
| 3. ブラジルの憑霊宗教伝統    | 7. クーラ複合とタンボール複合     |
| 4. バトゥーケ：ベレンの憑霊宗教 | 8. おわりに              |

## 1. はじめに

本稿は、筆者がパラ州ベレンを中心とするブラジル北部の地域的宗教伝統を対象として行なったフィールドワーク（1984年～85年）<sup>1)</sup>の報告であり、焦点に据えられるのは、様々な文化的伝統の寄与を通じて形成されたバトゥーケ (Batuque) とよばれる憑霊カルトである。このカルトについての従来の調査報告<sup>2)</sup>は、一様に「著しいシンクレティズム」を指摘し、さらにグループあるいは信者間の変異が甚しいと述べている。しかし、それにもかかわらず、実際の記述においては「変異にもかかわらず存在する最大公約数的なもの」の提示に急で、変異そのものの意味をとらえることには成功していないように思われる。すなわち、個人レベルの変異は剰余にすぎないとの印象を与える結果に終わっている。本稿では、シャマン=ミディアムたる信者がそれぞれの宗教的キャリアーのなかで憑依霊との関係を通じて織り上げていくシステムに注目することによって、個人レベルにおける変異がこのカルトの本質的特徴であることを示す。同時に、それらの個人レベルの営為を全体として方向づける二つの対極的な儀礼形態あるいは宗教実践形態が、バトゥーケのなかに存在することを明らかにする。「文化を共有するとは、XさんとYさんが同一もしくは類似のしかたで行動することを意味するのではなく、彼らが互いに類似していない彼らの行為を共有された価値と関係づけて表現しうることを意味する」[OBEYESEKERE 1981: 112]という言葉を引きまでもなく、変異を前にたじろぐ必要はない。必要なのはそれがどういう意味をもつのかを理解することである。

## 2. シャマニズムと精霊憑依

人類学の用語としての「シャマニズム」(shamanism)と「精霊憑依」(spirit-possession)をめぐる議論は、すでに相当数の研究を生みだしてきているが、これらの用語の定義については、人類学者のあいだに見解の統一を見ていないのが現状である。その理由は第一に、従来より報告されてきている諸地域の事例のうち、いずれを

1) ベレンおよび周辺地域におけるフィールドワークは、1984.4—1985.5に(財)トヨタ財団研究助成ならびに東京大学大学院学生学術研究奨励金を受けて実施された。調査成果の一部は[古谷 1985a, 1986a], [FURUYA 1986]に公表されているほか、[古谷 1985b, 1986b, 1986c, 1987]の学会で口頭で発表されている。

2) [ALVARENGA 1950] [LEACOCK 1964a, 1964b] [LEACOCK & LEACOCK 1972] [FIGUEIREDO & VERGOLINO E SILVA 1967] [FIGUEIREDO 1974, 1975, 1979, 1981, 1983] [DI PAOLO 1979] [VERGOLINO E SILVA 1976] [FRY 1982] などがある。

シャマニズムあるいは精霊憑依に含め、いずれを排除するかについて、研究者のそれぞれに好みが存在するからである。これらの用語の定義に関する問題のひとつはつぎのようなものである。すなわち、両者が互いに独立したまったく別の現象を指示するものなのか、あるいは一方が他方の一部をなすのか、またあるいは、一方が他方を特徴づける諸要素のひとつなのかという問題である。この論点に関して長きにわたって支配的だった見解によれば、両者は互いに区別されるべきこととなる現象を指し示すものとされるが、そうした見方の端緒のひとつは、エリアーデの提出した「シャマニズム」の限定的な定義であり、そこでは彼の言うところの「エクスタシー」すなわち「霊的飛翔 (magical-flight) と解釈されるトランス」を共同体の利益のために用いることを知っている宗教的職能者がシャマンであるとされている [ELIADE 1964 (1951)]。この定義はよく知られているように、憑依を真正のシャマニズムの特性でないとし、いわゆる「脱魂型」<sup>3)</sup>を第一義とし、そのことによって憑依が中心的役割をはたしている信念＝儀礼複合を事実上シャマニズムから排除した点で特徴的である。このことは結果的にシャマニズムに地域的限定を設けたことになり、特にアフリカの諸地域には、シャマニズムとよばれるべき現象が存在しないことになった。そのかわりアフリカに関しては、精霊憑依という言葉が、あたかもシャマニズムとは全く別の現象であるかのようにして多用されたのであるが、そうした用語法はファースが提出したシャマニズムに関するいまひとつの著名な定義に由来するものであった。彼によれば、精霊憑依と霊媒術 (spirit mediumship) とシャマニズムは区別されるべきものであり、精霊憑依は「その中においては、ある個人の行動が、正常な状態下ではその人に外在する精霊によるその人の振舞いに対する支配の証左であると解釈される、トランスの一形態」である。また、霊媒術は「その中ではその人が精霊と人間の仲介者の役をはたしていると考えられる憑依の一形態」である。さらにシャマニズムの語は、限定的に北アジアの意味で精霊の統御者を指すのに用いられるべきで、通常は彼自身が霊媒であるが、本人はトランス状態に入らずに、霊媒たる第三者のなかの精霊をコントロールすることもあるとしている [FIRTH 1959: 141]。ここで重要なことは、シャマニズムという用語に関しては、その詳細は別として、北アジアに典型的にみられる特定の文化複合に限定して用いられるべきとしている点で、前述のエリアーデの用法と軌を一にしている点である。

このようにして形成された、言わば人類学用語上の「地域分担制」については、すでに、多くの研究者によって批判的検討が加えられており、ここで詳しく再論はしな

3) 「脱魂型」の語は[佐々木 1980]による。

い<sup>4)</sup>。そうした検討を通じて明らかにされた点は、従来のようにシャマニズムと精霊憑依を断絶的な現象としてとらえるのではなく、「文化的に制度化された意識の変容状態」(culturally institutionalized altered states of consciousness)あるいは「トランスのコントロール」などの統一的枠組の下に考察することの重要性であり、そうした状態の下で何が生じていると人々が考えているのか、「脱魂」なのか「憑依」なのかという解釈のレベルにおける差異によって、本質的に共通した諸現象のあいだに境界を設けないことである。

本稿においても、そうした近年の研究成果をふまえて、シャマニズムと精霊憑依を別個に扱われるべきものと見るのではなく、従来そのいずれかの語を用いて報告、分析されてきた諸地域の事例を基本的に連続した事象としてとらえるが、そうした立場をとることは、ブラジル北部地方の宗教的伝統を対象とする本考察の場合には特別な意味をもつ。詳しくは後述するが、この地域では、征服・植民地化以前には、従来の用語法にしたがっても典型的なシャマニズムと分類される原住民の宗教的伝統があり、それに加えて、植民地化の過程におけるアフリカ人奴隷の導入の結果として、西アフリカおよび中央アフリカを中心とする、従来の用語法にしたがえば精霊憑依として分類された宗教伝統が「移植」され、両者のあいだにシンクレティズムが生じたのである。したがって、両者を統一的枠組みでとらえる必要は、まず何よりも研究対象そのものの要請にほかならない。

ところで、前述のフェースの定義は、精霊憑依と霊媒とシャマニズムをそれぞれ一定の基準にもとづいて区別しうる別個の事象としてとらえるものであったが、それを一個人がトランスに基礎をおく宗教的職能者としての地位と役割を獲得していく、いわゆる「成巫過程」の諸段階として位置づけることが、ルイスによって提案されている。彼の視点はその大枠においては、そうした職能者の成巫過程が「コントロールされない憑依」から「コントロールされた憑依」へと移行するという複数の研究者によってなされている指摘<sup>5)</sup>と軌を一にするものであるが、その細部においては、彼独自の提案を含むものである。それによれば、ルイスは基本的にはフェースの定義を受け入れつつも、すべての霊媒が必然的にシャマンであるわけではないが、すべてのシャマンは霊媒であると述べており、たんなる霊媒がシャマン=霊媒に移行しうると考えていて、「特定の精霊による憑依を反復的に体験する人は、その神格のために霊媒とし

4) [BOURGUIGNON 1965, 1970, 1974, 1976a, 1976b, 1978, 1979] [BOURGUIGNON (ed.) 1973] [CRAPANZANO & GARRISON (eds.) 1977] [LEWIS 1966, 1971, 1983, 1986] [LOCKE & KELLY 1985] [PETERS & PRICE-WILLIAMS 1980] [佐々木 1980, 1983] 等。

5) [BOURGUIGNON 1976a] [LEWIS 1986] [PRESSEL 1977] [WALKER 1972] 他。

て行動していると言っている。こうした霊媒のすべてではないが、そのうちの若干は時の経つうちには、それを卒業して精霊の統御者になる。ひとたびこれをコントロールするというかたちでの力をマスターすれば、彼らはまさしくシャマンである」[LEWIS 1971: 56] としているのである。したがって、彼にとっては、シャマンとは精霊を支配する力を修得した霊媒である。ここで問題となるのは、すでにフェースによって提起された「精霊にたいする統御」という点であり、これはシャマンを、言わば「精霊による統御」という受動的な役割にとどまる霊媒と区別すべきだとする判断にもとづくものであるが、「精霊にたいする統御」という基準は、特定社会の人々のもつ解釈のレベルではじめて意味をもちうる基準であり、往々にして憑依霊に身を任せることによって人間側の期待にそった結果を生じさせることができるとする解釈が存在する以上、明確な判定基準とはなりえないとするのが本稿における筆者の立場である。「統御」を問題にして、それによって霊媒とシャマンを区別する必要があるとすれば、むしろ「トランスにたいする統御」<sup>6)</sup>をもってシャマンの要件とすべきであると筆者は考えている。さらに付け加えれば、統御されたトランスという技法上の習熟は、その社会の人々によってしばしば「精霊にたいする統御」の増進として解釈されるものである。しかし、「トランスにたいする統御」といっても、この統御の程度は、実際には漸進的に増加するものである。したがって、そうした連続的過程が各社会においてどのように分節化されているのかが分析の始点となるべきであり、それを考慮せずに画一的用語法を適用することは控えるべきであろう。

本稿では、「シャマニズムは、アフリカにおいて普通である」とした、ルイスの見解 [LEWIS 1983: 147] を共有し、一方、「精霊にたいする統御」をもって霊媒からシャマンを区別するルイスの見解は斥ける。また、分析に先立って「シャマン」「霊媒」を定義上区別することはせず、実際に当事者によって使われている用語にしたがう。

### 3. ブラジルの憑霊宗教伝統

ブラジルには、前述のようにコントロールされた「トランスないしは意識の変容状態」を核心的要素とするという意味で、広義のシャマニズムに含むうるいくつかの宗教的伝統が存在する。主要なものをあげるとつぎのとおりである。①アフロ・ブラジリアン・カルト (アフリカ系カルト)<sup>7)</sup>、②エスピリティズモ (心霊術)<sup>8)</sup>、③原住民インディオのシャマニズムおよびその伝統を継承するシャマニズム、④ペンテコスタ

6) トランスのコントロールへの注目は [PETERS & PRICE-WILLIAMS 1980] の示唆による。

リズム。このうちプロテスタントの一派であるペンテコスタリズムは、他の三つとは明らかに別個の独立した伝統をなしており、本稿の考察から除外する。他方、他の三者については、理念型としては相互に独立した伝統をなすが、現実の存在形態についてみると、それぞれを独自に組み合わせたカルトグループが各地に多数存在する。そのうち、①と②は、両者の伝統を継承し独特の体系化をはかり、両者から独立した「新宗教」としての地位をしめつつあるとはいえ、相当程度の変異を含むウンバンダ(Umbanda)<sup>9)</sup>とよばれる宗教が存在するために、一連の類似したカルトの連続体の両極をなすものとして解釈されることが多い。

アフロ・ブラジリアン・カルト (Cultos Afro-Brasileiros) は、16世紀半ばから19世紀末にかけて、少なくとも300万~400万人のアフリカ人奴隷を「輸入」して成立した黒人奴隷制の副産物であり、西アフリカおよび中央アフリカの各地の伝統がカトリシズムの影響下で再編されたものであるが、今日では非アフリカ系の人々をも信者に含み、ブラジル各地の都市を中心として存在している。そのなかでも特に、黒人奴隷労働に基礎をおいた、サトウキビ・プランテーション経済の中心地であったノルデステ(北東部)地方の都市においてとくに盛んであり、なかでもバイア州のサルヴェアドルは、アフロ・ブラジリアン・カルトの一種の「メッカ」ともいふべき位置をしめており、カンドンブレ (Candomblé)<sup>10)</sup>の名でよばれるバイアのカルトは、「アフリカの伝統に最も忠実な、純粋な、伝統的なもの」としての社会的評価をうけている。他方、前述のウンバンダとよばれる宗教は、現在までに明らかになっているところによれば、今世紀初頭にリオおよびその周辺で、すでに存在していたアフロ・ブラジリアン・カ

7) アフロ・ブラジリアン・カルトの概要については、[BASTIDE 1978a] [VALENTE 1977] など、古典的研究としては [NINA RODRIGUES 1935 (1900), 1977 (1906)] [RAMOS 1934, 1935] など参照。アフロ・アメリカン宗教の概観については、[SIMPSON 1976, 1978] 参照。

8) ブラジルで勢力をもつエスピリティズモ (Espiritismo) はカルデシズモ (Kardecismo) とよばれるタイプのもので、19世紀半ばにアラン・カーデックという霊媒名をもつフランス人によって体系化されたもの。ブラジルへは19世紀の後半に都市の知識人層を中心に受容が始まり、後には多様化して、いわゆる「低いエスピリティズモ」(baixo espiritismo) とよばれるタイプを生みだして社会の下層へも浸透した。詳しくは [CAMARGO 1961] [WARREN 1968a, 1968b] 等参照。

9) ウンバンダの形成ならびに南部大都市における現状については、[BASTIDE 1978a] [BIRMAN 1983] [BROWN 1979, 1986] [BROWN & BICK 1987] [CAMARGO 1961] [FRY & HOWE 1975] [LOYOLA 1984] [ORTIZ 1978, 1980, 1985] [PRESSEL 1973, 1977, 1982] [TRINDADE 1982, 1985] [VELHO 1977] [WILLEMS 1966] など。なおウンバンダの成立過程については論争がつづいており、それについては [BROWN *et al.* 1985] [ORTIZ 1986] 参照。

10) バイア州のカンドンブレを代表とする北東部のアフリカ系カルトについては、[BASTIDE 1978b] [CARNEIRO 1936, 1940, 1948, 1964] [ELBEIN DOS SANTOS 1976] [HERSKOVITS 1954] [LANDES 1947] [RIBEIRO 1952] など参照。北東部の「非伝統的」アフリカ系カルトについては、[ARAÚJO 1979] [CARNEIRO 1937] [DANTAS 1982a, 1982b] [MOTTA 1976, 1977] など参照。



ルトのあるタイプをヨーロッパ由来のエスピリティズモの教義を取り込んで再編したものであり、1930年代頃から体系化の動きが始まり、第二次大戦後、リオやサンパウロなど東南部の大都市を中心に急速にブラジル各地に波及しつつあり、もはやアフロ・ブラジリアン・カルトあるいはエスピリティズモの一変種とはよびえない地位を主張しつつある。すでに他の所 [古谷 1986a] で論じたように、現在までのアフリカ系宗教についての研究は主として、このカンドンブレとウンバンダをモデルとして行なわれてきており、また実際に信者にたいしてもモデルが影響力を増大させつつあるが、現実に存在するカルトは非常に変異に富んでおり、これらのモデルでは捕捉しきれないものを含んでいる。このことは特に北部のアマゾン地方の場合の顕著であり、本稿は、従来十分な研究の行なわれてこなかった北部の地域的伝統について考察を試みようとするものである。

#### 4. バトゥーケ：ベレンの憑霊宗教

ブラジル北部は、自然環境としては高温多湿の熱帯雨林におおわれたアマゾン地方であり、そうした特性のゆえに、16世紀以来サトウキビ・プランテーションの発展した北東部や19世紀以降にコーヒー・プランテーションが隆盛をみた東南部とはことなつた植民地化と社会発展の過程を経てきた。それは主として初期には原住民労働力、のちには混血住民と他の地方（とくに北東部）からの移住者の労働力に依存した「掠奪経済」を特徴とするものであった。そのなかで、19世紀後半から今世紀初頭にかけての「ゴムブーム」の時期こそ活況を呈したとはいえ、それ以外の時期は、つねにブラジル社会の辺境に位置してきたのである。こうした地域的特性が本稿の主題である宗教的伝統の面でも重要な意味をもつ。すなわち、マラニョン州の一部などを例外として、北東部地方に匹敵するような大規模な黒人奴隷の導入が行なわれなかったこと<sup>11)</sup>、原住民インディオの自律的社会が他の地域とは比較にならないほど存続していることである<sup>12)</sup>。とはいえ、ペルー、ボリビアなどのアンデス諸国とことなり、原住民社会は小規模で奥地に散在しているにすぎず、アマゾン地方の主たる住民はカボクロとよばれる混血の人々であり、彼らの社会は、辺境に位置するとはいえブラジル社会の一部をなしており、そのなかにアマゾン川をはじめとする河川沿いの若干の都市

11) アマゾン地方へのアフリカ人奴隷の導入については [MacLACHLAN 1974] および [Rout 1976] 参照。

12) アマゾン地方のインディオ諸社会の経てきた変化については [Galvão 1967, 1979a, 1979b] 参照。

が散在する。

本稿の対象は、東はマラニョン (Maranhão) 州、西はアマゾナス (Amazonas) 州までを含む北部の地域的伝統であるが、主としてパラ (Pará) 州の州都であるベレン (Belém) の事例をとりあげる。また比較のために、マラニョン州サンルイス (São Luís) とアマゾナス州マナウス (Manaus) の事例についても必要に応じて言及する<sup>13)</sup>。

ベレンは、アマゾン川河口に位置する北部第一の都市であり<sup>14)</sup>、ブラジルの他の地域と同様、基層となっている宗教伝統はカトリシズムである。しかし同時に、多種多様な憑霊宗教が存在しており、それらは必ずしもカトリシズム、少なくとも民衆の形態のカトリシズム (folk Catholicism) と排他的関係にあるわけではない。実際、それらの宗教を信ずる多くの人々にとって、それらはむしろカトリシズムを補完するものであって、両者を信ずることは問題となっていない。また、何らかの問題解決のためにクライアントとしてそれらの宗教を利用する——したがってその効力を信ずる——人々をも含めれば相当数の人々がそれらの憑霊を核心的要素とする宗教に関与しているとみられ、決して一部の人々のみが信ずるセクト的排他性をもった宗教とは言えない。そうした意味で、地域的宗教伝統をなすものとみることができる<sup>15)</sup>。ところで、ベレンの憑霊宗教には、原住民文化を継承するシャマニスティックな伝統 (Pajelança)、前述のアフロ・ブラジリアン・カルトおよびウンバンダまでが含まれるが、それらは互いに独立した排他的伝統をなすのではなく、顕著なシンクレティズムがみられる。したがって、一連の憑霊宗教ないしは憑霊カルト連続体としてとらえておくのが適当だと思われる。ところで、そうした一連のカルトについてパラ州全体を統括する連盟<sup>16)</sup>が1964年以来存在しており、警察から委託された権限により、カルトグループとして活動するものについては登録を義務づけているが、実際には非都市部はも

13) サンルイスのアフリカ系カルトについては [NUNES PEREIRA 1979 (1947)] [COSTA EDUARDO 1948] [S. FERRETTI 1985] [M. FERRETTI 1985] [BARRETTO 1977] [FERREIRA 1984] 他。

マナウスのアフリカ系カルトについては [GABRIEL 1985] 参照。

14) 1616年にポルトガル人によるアマゾン支配の拠点として建設。人口933,280 (1980)。

15) 国勢調査 (1980) によれば、ベレン市内で Espírita Kardecista (エスピリティズム) が約6,000人、Espírita Afro-Brasileira (アフロ・ブラジリアン・カルト) が約3,000人となっているが、実際の信者数ははるかに多いと考えられる。1965年の状況について [LEACOCK & LEACOCK 1972: 98] は、ミディアム2,600人を含め深くコミットしている信者だけでも10,000人以上と推定している。

16) 1939年にリオでウンバンダの最初の連盟が設立されて以来、各地で連盟がつくられ、場合によっては全国的に系列化されているものもあるが、教義や活動面で実質的なコントロールがなされているとは言い難い。

パラ州の連盟成立の事情については [LEACOCK & LEACOCK 1972: 245-246] [VERGOLINO E SILVA 1976] [FURUYA 1986] 参照。

とより連盟本部の置かれたベレンについてみても、すべてのカルトグループが登録されているとは言えない。また個人的に活動を行なっているものについては、ほとんど捕捉されていない。

本稿の議論は、連盟に登録しているものに限定されるわけではないが、筆者のフィールドワークが主として連盟に登録されたグループを対象としたものであること、また、連盟の行なっている分類が前述のカルト連続体を理解するうえで検討する価値があることにより、考察をまず連盟による公式見解から始めることにしたい。

その正式名称「パラ州ウンバンダ・エスピリティズモ及びアフロ・ブラジリアン・カルト連盟」(Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasilerios do Estado do Pará)に明らかなように、連盟は相当程度の変異を含むカルトを包括することを意図している。ところで、この名称は、ウンバンダ・タイプのエスピリティズモとアフロ・ブラジリアン・カルトが明確に区別しうるものであるかのような印象を与えるが、登録しているカルトグループの実際の活動をみるかぎり、両者の違いは必ずしも明瞭ではない。しかし、連盟の公式見解によれば両者は区別されるべきものとされている。この理念と現実の乖離については、すでに別の論文 [FURUYA 1986] で扱っているので詳述は避けるが、これは連盟が各種カルトのモデルを強制することである方向性をもった「標準化」を意図していることを示すものであり、しかもそれに充分成功しているとはいえないことを示すものである。

連盟によれば、連盟に属するカルトは以下のものを含み、登録にあたってカルトグループは、そのいずれかに分類されるが、それは基本的に各グループあるいは各リーダーの申告に基づくものであり、そのそれぞれを区別する具体的な基準は、連盟の公式見解においてさえ必ずしも明確ではない。調査時(1984年)のベレンにおけるカルト別の登録グループ数(総数938)は以下のとおりである。

(1) カンドンブレ (Candomblé)	..... 28
(2) ミナ・ナゴ (Mina-Nagô)	.....103
(3) ジュレーマ (Jurema)	.....144
(4) オモロコ (Omolocô)	..... 61
(5) ウンバンダ (Umbanda)	.....597
(6) その他	..... 5

こうしたかなりの程度名目的なカルト分類にたいして、連盟が登録に際して重視するのはむしろ、カルトグループの活動形態による分類である。それによるとカルトグループは、テハイロ (terreiro) とセアラ (seara) の二種類に大別される。連盟の説明

によれば、前者は儀礼において太鼓 (tambor) を使用することができるカルトグループ、後者は儀礼において太鼓を使用することができないカルトグループである。セアラとして登録されたグループに儀礼で太鼓を使用させないよう監督することは連盟の重大関心事のひとつであるが、実情は必ずしも連盟の意図どおりではない。しかし、この儀礼における太鼓使用の有無は、後述するように、連盟の恣意的な区別という以上の深い意味をもつものである。

以上のように連盟の公式見解に示された規範としては、すべてのカルトグループは、上記の枠組みに従って分類されるはずであるが、それは現実を正確に反映しているとは言えず、実際、同一のカルトの範疇に分類されている二つのカルトグループ間の相違が、ことなるカルトの範疇に分類されている二つのカルトグループ間の相違より大きいことはまれではない。したがって本稿では、連盟成立以前(1962-1963, 1965)に調査を行なった人類学者のモノグラフ [LEAGOCK & LEAGOCK 1972] の用語法に従い、上記のカルトのすべてを包括する名称としてバトゥーケ (Batuque)<sup>17)</sup> を採用することにすが、その際、その一部をなしているカンドンブレとウンバンダは、ベレンの信者が理解する意味でのそれであり、前述のモデルとしてのカンドンブレあるいはウンバンダとは、少なからぬ点において相違することは注記しておく必要がある。

バトゥーケは、アフロ・ブラジリアン・カルトのひとつと見なされており、アフリカ人奴隷がブラジルにもたらした文化的寄与なくして成立しえなかったという意味ではアフリカ系のカルトと言ってさしつかえないが、前述のように、北東部のアフリカ系カルトを最も「伝統的」とする見方が信者および研究者のあいだで、支配的なものとなっている状況のもとでは、一般に「非伝統的」な地域的なタイプであるとの評価をうけてきた。しかし、この地域にかんする限りバトゥーケこそ「伝統的なもの」であり、それに対して北東部の「伝統的」カンドンブレは、近年になって一部の人々に

17) リーコック [LEAGOCK & LEAGOCK 1972: 49-50] によれば、信者の用法では、バトゥーケ Batuque はタンボール tambor と同じくカルトの公的儀礼を意味するもので、宗教自体を指すものではない。1938年に行なわれた調査の報告 [ALVARENGA 1950] にはババスエ Babassuê という名称が記録されているが、1960年代にすでに使われておらず、1938年の時点でも一般的名称ではなかった疑いがある。リーコックは部外者はこの宗教をバトゥーケあるいは、より一般的には、リオなどでアフロ・ブラジリアン・カルト全般を指すものとして使われていたマクンバ Macumba という名称を用い、信者は自らの宗教をミナ Mina, ナゴ Nagô, ウンバンダ Umbanda などとよぶことが多いという観察に基づき、より中立的かつ一般的と思われるバトゥーケを記述では採用するとしている。この宗教の総称としてウンバンダ [DI PAOLO 1979] あるいはマクンバ [FRY 1982] を採用している研究者もいるが、本稿ではリーコックおよびフィゲイレードならびにヴェルゴリーノ・イ・シルヴァの用語法を踏襲する。1984-85年の筆者の調査の時点でもバトゥーケという名称の用法はリーコックの報告の通りであり、強い包括的名称をもとめればウンバンダという名称が一般性をもちつつある。

よって意識的に導入されつつあるにすぎない。ところで「非伝統的」であるとの評価をうけてきたことから推測されるように、北東部のアフリカ系カルトのうち現在まで最も良く調査され、その「アフリカ性」の強さについて繰り返し言及されているタイプ（バイア州のカンドンブレで代表される）とは多くの点で違いが見られることも事実である。この差異については、少なくとも三つの面から考察を進める必要があるが、それは以下の諸点である。①バトゥーケは直接的にはパラ州に隣接するマラニョン州のアフリカ系カルトであるタンボール・デ・ミナ (Tambor de Mina) を継承するものであり（その導入は少なくとも今世紀初頭に遡りうる<sup>18)</sup>、ここではバイア州のカンドンブレの場合とことなり、優越したアフリカの宗教的伝統としてヨルバ系と並んでダホメー系の影響が顕著であること、②ブラジル北部すなわちアマゾン地方という地域的特性のゆえに、ブラジル原住民の文化的伝統、ことにシャマニズムからの直接的あるいは間接的な影響が顕著であること、③前述のウンバンダとよばれる「新宗教」の影響が近年急速に強まりつつあることがそれである<sup>19)</sup>。さらに近年、全国的に「正統なアフリカ系カルト」としての評価をうけている、バイアのカンドンブレそのものを導入しようとする動きも一部に見られる。

こうした特性ゆえに、その神界構成あるいは儀礼形態などの点で、複数の憑霊宗教の伝統が交錯し、一見すると様々な要素を借用して無原則に寄せ集めた結果であるかのような印象を与え、そこに何らかの体系を見出そうとするのは不可能だと考えたとしても無理はない。しかし後述するように、それは決して雑多な要素の無秩序な混在ではない。本稿の目的は、そうした状況の基底に存在する構造を明らかにすることであり、それに際して、シャマンないしはミディアムとよぶうる宗教的職能者の経歴に注目するという手法をとる（なお以下の文脈で「シャマン」と「ミディアム」の語は慣用に従って使い分けられるにすぎない）。そうした方法を採用する理由は、バトゥ

18) サンルイスのアフリカ系カルトのうちブラジルで最も明瞭にダホメー系の伝統を保持しているグループ (Casa das Minas) 以外のグループは、それに準ずる位置をしめていたカーザ・デ・ナゴ Casa de Nagô から派生したものであり [COSTA EDUARDO 1948]、ベレンでミナ・ナゴ、ミナ、ナゴとよばれるものはそれらのグループを直接的に継承している。ベレンへのこのカルトの導入は少なくとも今世紀初頭まで遡りうるもので、ゴム・ブームを背景とする人口流入と時を同じくしている。その後、マラニョンの信者のベレンへの移住あるいはベレンの信者のマラニョンのカルトグループでの修業などを通じて両地域のアフリカ系カルトは密接な関係を保っている。筆者自身のサンルイスにおける短期間の調査 (1984. 12) においても儀礼等の基本的共通性は確認された。

19) リオなど南部の大都市で形成されたウンバンダのベレンへの導入についてはリーコックの調査および筆者の調査によって1930年代であることが確認されているが、影響が本格化したのは、第二次大戦後とくにごく20年ほどのことであろうと推定される。こうしたウンバンダの波及はブラジル各地でみられる現象で、その背景には通俗的教義書や儀礼用品を供給する「ウンバンダ産業」とよぶうるものの存在を無視できない。

一ケが全体として構成する伝統をとらえるためには、類似しているが相互に独立した複数のカルトが並存しているものとして静態的 (static) に見るのではなく、個人あるいは個々のグループが既存のものを利用して自らのシステムを織り上げていくプロセスを動態的 (dynamic) に把握する必要があると判断するからである。

そこでまず、メディアムのキャリアーに注目しての考察に先立ち、バトゥーケの儀式と信念が、概略どのようなものであるのかを、少なくとも今世紀初頭にまで遡りうるバトゥーケの歴史において、中心的位置をしめつけてきたとみられるミナ・ナゴ (Mina-Nagô) (あるいは Mina もしくは Nagô) とよばれるカルト<sup>20)</sup> を中心に見ておくことにするが、再三述べているようにバトゥーケは微妙に力点の置きかたがことなるカルトの連続体であり、便宜的にその連続体が分割され、ことなる名称を与えられているとはいえ、そのうちのひとつを他と独立のシステムとして記述することは困難であり、さらにまた、以下に述べるような事情が問題を複雑にしている。

バトゥーケのシステムにおいて、神霊による憑依<sup>21)</sup>が中心的位置をしめることについては疑う余地がない。人間はすべて潜在的にメディアムでありうると考えられているが、実際に憑依を体験するのは、信者のうちの一部にすぎない。彼らメディアムの場合、生涯のある時点において特定の神霊による憑依を経験し、それが周囲の人々によって承認されることによってメディアムとしての社会的認定を受けるという点では共通するが、メディアムとしての「使命」が明らかになるコンテキストならびにそれ以降彼らがたどる進路は一樣ではない。その進路は、まず連続体をなす諸々のカルト

20) ミナ (Mina) とは、奴隷制時代に黄金海岸を中心とするギニア湾岸地方から「出荷」されたアフリカ人奴隷を指して用いられていた呼称であり、ナゴ (Nagô) とは、そのなかでもヨルバ族諸王国出身の奴隷を指した名称 [CACCIATORE 1977]。バイアのカンドンブレでは、ヨルバ族の宗教的伝統を継承するグループが優越した地位をしめているが、サンルイスではダホメー系のグループに準ずる位置にとどまっており、しかも神界構成などにその影響を受けている。

21) バトゥーケの信者のあいだで「憑依」を表わす最も一般的な用語は *incorporação* であり、儀式でメディアムが「憑依を体験すること」は *incorporar-se, atuar*、「メディアムが憑依状態にある」という意味では *incorporado, atuado*、それに対して「憑依状態ではない」は *puro* という言葉が使われる。また「憑依霊を受ける」という場合は *receber*、「憑依霊をよんで憑依させる」という意味では *arriar, chamar*、「憑依霊が来る」のは *baixar*、「憑依霊が去る」のは *subir*。

また、憑依霊が体内に入るという意味での *incorporação* は、憑依霊の影響下にある様々な状態のうちのひとつにすぎず、「接近 (*aproximação*) を感ずる」、「その陰に入っている」(*assombrar*) という状態もある。また「直感 (*intuição*) を受ける」というのも霊との直接的接触と考えられている。さらに憑依状態で「まったく意識がなく後で記憶もないもの」を *inconsciente*、「自分が何をしているのか解っているもの」を *consciente* として区別し、前者をより高く評価する傾向がある。この用語自体はウンバンダからの近年の借用である可能性が高いが、ウンバンダの影響が及ぶ以前からこうした区別がなされていたかどうかについては不明。なお多くはないが憑依状態で遠隔地に旅をする能力をもつとされる *médium-de-transporte* がいるとされる。したがってメディアムが憑依霊とコミュニケーションする方法は多岐にわたる。

のうちのいずれの儀礼形態を選択するかによってことなるが、その選択に際しては、本人の希望よりも、その人をメディアムとして選んだ憑依霊の意向が重要な要因としてはたらく。さらに、一般に一人のメディアムに憑依する憑依霊は複数であり、それらの意向は多くの点でことなりうるし、また実際に多くの場合にことなるのである。しかも、それらの憑依霊は一度に出現するわけではないために、往々して新しい憑依霊の出現はそれまでとは別の儀礼への参加を意味するが、従来からの憑依霊が憑依しつづける以上、それまでその憑依霊の意向に従って従事していた儀礼を放棄することもできない。そこで結果的に一人のメディアムが同時に複数のカルトあるいは儀礼形態に関与することになる。その場合、それらは互いに独立のものとして「併用」されるにとどまらず、そのメディアムによって独自の仕方でも総合されることになる。したがって、ミナ・ナゴとよばれるカルトを実践していると主張し、またそのようにみられている人々の信念と儀礼には、幅広い変異がみられるのが実情であるが、必要最低限の概観は今後の議論のためにどうしても必要であろう。

## 5. ミナ・ナゴ・カルト

ミナ・ナゴの信念と儀礼の根底にあるのは、人間のうち選ばれた者に憑依する能力をもつと考えられている憑依霊の存在である。しかし彼らの信ずる神界には、憑依霊以外のものが含まれ、それらは基本的に民衆カトリシズムの「神界」に一致する。すなわち至高神および聖人（聖母およびキリストを含む）が神界の高位に位置をしめる。ただし、これらのカトリック的存在は、人間に憑依するとは考えられていない。しかし、すべてのアフロ・ブラジリアン・カルトに共通してみられるカトリシズムとのシンクレティズムのゆえに、至高神はアフリカのいくつかの地域の伝統に由来する名前（Olorum, Zambi 等）でもよばれ、多くの聖人には、それぞれに対応する憑依霊が存在する。この両者のあいだの対応関係については、アフロ・ブラジリアン・カルトの研究のなかで繰り返し論じられてきたが<sup>22)</sup>、ミナ・ナゴの場合、両者は同一視されているのではなく、特定の憑依霊が特定の聖人を「崇敬する」(adorar) ことによって結びついており、そのかぎりでは前者より高く格付けされている。しかし実際には、両者が同一の存在の別の側面とみられていると推測しうる証拠も少なからず存在する。ただし重要なことは、聖人が聖人としての資格において憑依することは絶対でないことである<sup>23)</sup>。

22) [NINA RODRIGUES 1935 (1900)] [HERSKOVITS 1937] [ORTIZ 1980] ほか多数。

ところで、すべての憑依霊がそうした緊密な関係を特定の聖人とのあいだにもっているわけではない。一般論としては、少数の憑依霊のみがときには同一視されかねないような関係を聖人とのあいだに結んでおり、それらは、セニョール *senhor*、オリシャ *orixá*、サント *santo*、ブランコ *branco*、ヴードゥン *vodum* などの名称でよばれ、その多くは、バイアのカンドンブレの神格 (*orixá*) あるいるマラニョンのタンボール・デ・ミナの神格 (*vodum*) にも対応するものがあり、概ね主として西アフリカ各地の伝統から継承された神格とすることができる<sup>24)</sup>。それは、属性あるいは名称などからそう判断されるわけであるが、信者が例外なくそれらをアフリカ由来の神格と見ているわけではない。さらに、このカテゴリーにはアフリカ起源とはいえない憑依霊も含まれており、それらは概ね「王」「男爵」などの称号をともなったポルトガル語の名をもつ<sup>25)</sup>。他方、ミナ・ナゴの憑依霊のうち、その大部分はアフリカの特定の伝統に、その直接的な「祖型」を見出すことができないもので、もっとも一般的にはカボクロ (*caboclo*) とよばれている<sup>26)</sup>。カボクロについても、そのそれぞれが何らかの根拠にもとづいて、特定の聖人および特定のオリシャと結びつきがあるとされるが、往々にしてそれは従属的な関係である。したがって、セニョールなどの名でよばれるものを「高位の憑依霊」、カボクロの名でよばれるものを「低位の憑依霊」と考えることも不可能ではなく、事実、両者の関係を軍隊の士官と兵士の関係になぞらえて説明するインフォーマントもいる<sup>27)</sup>。しかし、通常、前者があまり頻繁には憑依しないため信者の生活への直接的な関与の度合いが小さいのに対して<sup>28)</sup>、各メディアムにとってセニョールのそれを凌駕するほどの非常に重要な位置をしめるようなカボクロも存在するため、カボクロを一概に「低位の霊」とみなすとすれば、それは信者の感じ方を正しくとらえていないように思われる。また両者を総称する名称は複数あり、かつてはエンカンタード *encantado* が一般的に使用されていたようだが、現在ではエンチダーチ *entidade* あるいはギア *guia* がひろく用いられている。エスピリト *espírito* という言葉も使われないわけではないが、人によってはそれを「死霊」を意

23) バトゥーケの信者がカトリック聖人とコミュニケーションを行なう通常の回路は、民衆カトリシズムの「聖人信仰」に一般的にみられる「誓約」(*promessa*) である。

24) たとえば *Xangô, Iansã, Oxossi, Oxum, Iemanjá, Ogum, Averequete* など。

25) たとえば *Rei Sebastião, Rei de Truquia, Dom João, Dom Pedro Aangaço* など。

26) アフロ・ブラジリアン・カルトの憑依霊としてのカボクロの問題については、[古谷 1986a] 参照。バトゥーケのカボクロ霊については稿を改めて詳しく論ずる。

27) [LEACOCK & LEACOCK 1972: 156, 163-165] は、明確に *high-status/low-status* として、それが社会を二つの階級に分けるブラジルの社会システムを反映するものだとの見方を示している。

28) 高位の憑依霊のなかには、一年に一度、その霊のために催される儀礼に際してのみ憑依するものもあり、憑依した場合でも短時間で去り、飲酒、喫煙、談話などをするわけではない。



味するものとして区別して使っている。本稿では以上のような意味でのエンチダージ、ギアを指すものとして便宜的に「憑依霊」ということばを用い、死霊はそれに含まない。

ところで憑依霊の総数については、「きわめて多い」と言われるだけで正確な数は知られておらず、そもそもそれは信者の関心の外にある。新しい憑依霊が神界に付加されうるか否かについても意見は明瞭な一致をみないが、一般にはいままで憑依しなかったものが憑依しはじめることは認めても、まったく新しい憑依霊が誕生する可能性については否定的である<sup>29)</sup>。

さらに困難なのは、ミナ・ナゴの神界を構成する憑依霊にはどのようなものがあり、具体的にどのような属性をもつのかを記述することである。まず第一に、本来ことなる伝統に属していたものがミナ・ナゴのなかに流入している。リーコックによれば、神界には、アフリカの諸宗教、インドの諸宗教、カトリズムに由来する超自然的存在とポルトガルとブラジルの歴史およびフォークロアに登場する存在が含まれている [LEACOCK & LEACOCK 1972: 126]。さらに「信者のいずれもが少なくとも40～50の憑依霊を挙げることができるが、それらのリストが完全に一致することはない<sup>30)</sup>。また、同一の精霊がいくつもの名前をもちうるし、ことなった形態で人々に憑依しうると信じられている」 [LEACOCK & LEACOCK 1972: 125]。こうした事情は現在もまったく変わっておらず、むしろ、通俗的教義書などをつうじてのリオ的なウンパンダあるいはカンドンブレについての断片的知識の増大によって、神界を構成する憑依霊はいっそう多岐にわたっている。しかし、そのように複雑な構成をもちながら、いくつかの点については信者の多くの見解が一致している。そのうちのひとつは、儀礼で憑依する霊に死霊がふくまれないことである<sup>31)</sup>。信者の多くが憑依霊は「われわれと同じように生きているのであり、ただ通常は見えないだけである」とし、さらに「死霊が来るのにふさわしい場所はエスピリティズムのセアンス（降霊会）である」としている [LEACOCK & LEACOCK 1972: 90-91]。(同様の区別がアマゾン河

29) 憑依霊の「はやりすたり」とでも呼ぶべき現象はあり、老齢のメディアムなどは、かつてはよく儀礼に來たのに最近は來ない霊や、逆に近年非常にポピュラーになった霊の存在について語る。その理由は、基本的には「個々の憑依霊側の意向」として理解されるが、前者については、直接的には、その霊を「受けていた」メディアムの死亡などが理由として挙げられる。

30) 信者があげる憑依霊のリストが人によってことなるのは、各々が直接に知っている霊のリストをあげる傾向があるからであり、特定の霊について語る場合、ほぼ例外なく一人あるいは複数の特定のメディアムへの憑依の実例が念頭にあると考えられる。

31) 死者の霊をあらわす一般的な用語は、文字通り *espírito do morto* であるが、リーダーなど知識が豊富な信者の場合は、*egum* というカンドンブレなどでも使われる呼称も用いる。それに対してウンパンダ的な概念である *espírito desencarnado* という呼称を用いる信者もいる。

畔の町のシャマニズムでもなされているのは興味深い [GALVÃO 1955: 146] また重要な点であるが、信者が死者の霊による憑依を怖れており望んでもいないことは、彼らが前述のような憑依霊については憑依を望ましいものとして、それを目的に儀礼を行なっているのと顕著な対照をなす。しかし、死者の霊からのメッセージをうけとることを儀礼の目的とするエスピリティズムの強い影響のもとで再編されたアフリカ系カルトであるウンバンダでは、人間に憑依する霊の多くを「死後に肉体を離れた霊」(espíritos desencarnados) としているため、ベレンにおけるウンバンダの影響の増大によって、ウンバンダとは別のものとしてのミナ・ナゴと自己規定する信者のあいだにさえ、ある種の霊については、そうした用語を使って説明する者がいる。とはいえ、ミナ・ナゴの儀礼は依然として、葬礼を除けば「死者」あるいは「死霊」を対象としておらず、死後についての信者の観念は細部において変異があるとはいえ基本的にカトリック的なものと言ってよい<sup>32)</sup>。

ところで、そうした多数の憑依霊について一定のグルーピングがなされていないわけではない。リーコックによれば、大部分の霊が「ファミリー」(família)<sup>33)</sup> あるいは「ライン」(linha) に組織されており、個々の憑依霊の帰属については議論の余地があるとはいえ、ファミリーないしはラインの一般的特性については、信者のあいだにコンセンサスがある [LEACOCK & LEACOCK 1972: 125]。現在でも多くの信者が個々の憑依霊について語る場合に「ファミリー」あるいは「ライン」に言及するが、筆者のみるところ、リーコックが言うほどのコンセンサスがあるとは考えにくい。彼らの調査からすでに20年以上を経ていることが、そうした相違の理由であるか否かについては断定的なことは言えないが、前述のような近年とみに強まっている変化および、カルトグループ数の増加<sup>34)</sup> という点を考慮するならば、かつては現在よりも変異が小さかった可能性は否定できない。しかし、リーコックの調査の時期から現在にいたるまでリーダーとして活動してきた人々のあいだにさえ無視できない見解の相違があることが筆者の調査から明らかである以上<sup>35)</sup>、かつては存在したコンセンサスが近

32) 死後についての観念における変異については [LEACOCK & LEACOCK 1972: 87-91]。

33) 一般に família は「親族関係」でつながった憑依霊のグループであるが、しばしば filho adotado (養子) や filho de criação (里子) が含まれる。家長にあたる霊は多くの場合セニョールのカテゴリーに入るが、その子孫がカボクロとして分類されるケースはまれではない。

34) 連盟に登録された(ベレン市内の)カルトグループの数は、1974年: 218 [VERGOLINO E SILVA 1976], 1977年: 389 [DI PAOLO 1979], 1984年: 705 [FURUYA 1986] と増加している。1984年に登録されているグループのリーダーの年齢を検討すると、連盟による捕捉率の増加という因子を考慮にいれてもグループ数の増加は疑いえない。  
因にベレン市内の人口は、1970~1980の期間に約57万から約77万へ増加している。

35) [LEACOCK & LEACOCK 1972] 掲載のリストを著者が独自の調査にもとづいて補完したリスト [FIGUEIREDO 1983] についてコメントを求めて、明らかになった。なお同書は著者自身の贈呈により有力なリーダーたちがすでに所有している。

年になって急速に解体したとは考えにくい。したがってリーコックの調査が行なわれた1960年代前半においても個々のカルトグループあるいはメディアムがかなりの程度独自の原則にしたがって憑依霊のグルーピングを行っていたと考えられる<sup>36)</sup>。筆者がより重要と考えるのは、雑多な憑依霊を分類するにあたって、その内実はともかく信者が「ファミリー」あるいは「ライン」という概念を少なくとも20年以上にわたって使いつづけてきたという事実である。これらの概念とくに「ライン」の概念は、後述するように、バトゥーケの信者がそれぞれの実践を体系的に説明しようとする際に現在でもしばしば用いられ、それによって、著しい変異を内包しながらバトゥーケが個人のファンタジーにもとづく恣意的な行為へと解体することから救われているのである。

ミナ・ナゴの儀礼は、上述のような憑依霊が特定の人々をメディアムとして選び、繰り返し憑依することによって成立している。メディアムは、メヂウム (médiu)m、馬 (cavalo)、容器 (aparelho) などの名称でよばれる。憑依はメディアム個人にとってポジティブなもの、あるいは少なくともポジティブなものにしていくことが可能なものと考えられているが、憑依が発現した当初においては、それを望まず何らかの方法で憑依しないように策が講じられることもまれではない。筆者の調査の対象とされたメディアムは、そのほとんどが、結局はメディアムとしての「使命」(missão)を受け入れた人々である。他方、信者としてとどまりつつもメディアムとして憑依を受けることを何らかの代替的な義務をはたすことで回避した人々も決して少なくないが、彼らは概して明瞭な憑依体験をもっておらず、占いなど他の方法によってメディアムと判定された人物であることが多いように見受けられる。ところで、メディアムとしての人生を受け入れた人は、その憑依霊にたいして生涯にわたって一定の「責務」(obrigação)を負うことになる。その「責務」の内容の詳細は決して同一ではないが、すべての場合において、その憑依霊にたいして何らかの儀礼を行ない続けることを含む。そうした「責務」をはたしつつあることが、その憑依霊による「加護」を保証し、その「責務」を怠ることは「加護」の剝奪を招くというのが信者のいっている一般的な考え方であり、メディアムはしばしば彼(女)自身に憑依する特定の霊がどのよう

36) バトゥーケの憑依霊のグルーピングに関して信者のあいだにみられる変異についての知見から、筆者は分類原理としての「星座モデル」(Constellation Model) というものを考えている。星座とは、宇宙空間のある地点から観察すると、実際の距離とは無関係に近接して見える星の集合であり、したがって視点がことなれば、その集合もことなる。しかも近接して見える星のどこまでをグループとするかは恣意的である。このような分類原理を「星座モデル」とよぶことにするが、バトゥーケの神界を理解するためには有効であると考えている。詳細については稿を改めて論じたい。

に助けてくれたかを語り、それは「つねに支えとなってくれた」という一般的な援助である場合もあれば、「これこれのかたちで助けてくれた」という特定化された援助である場合もある。このように、ミナ・ナゴの憑依霊は超人的な力能をもって人間の生活に介入しうるものと信じられており、信者のそれぞれは個々の憑依霊について、それがいかなる分野においてとくに力を発揮するかを実例に言及しつつ語るが、憑依霊のそれぞれの能力についての信念はそれほど標準化されてはいない。しかも、ある特定の憑依霊の能力は、かなりの程度までミディアムによってことなりうるものと考えられており、それゆえ信者がある霊の力能について語る場合、通常は「ミディアム A の頭におけるカボクロ B」(caboclo B na cabeça de A) として、つまり「ミディアム A に憑依するときの憑依霊 B」として言及する<sup>37)</sup>。

ところでミナ・ナゴの憑依霊は、それが憑依するミディアムだけに加護を与えるわけではなく、その霊にたいして行為あるいは言葉によって帰依を表明する信者にたいしても加護を与えてくれる存在であると信じられている。その場合も帰依の対象は、上述のようにミディアム A に憑依する憑依霊 B として特定化されるのが普通であり、その結果として、信者は特定の憑依霊とコミュニケーションするために特定のミディアムを必要とする。しかしこうした特定化は、すでに述べた憑依霊の二つのカテゴリーのうち、カボクロとよばれるカテゴリーに属するものの場合により顕著であり、それに対してセニョールなどの名称でよばれるカテゴリーのもの場合は、その属性はいずれのミディアムに憑依するかで大きな変異を示さない傾向がある。

以上のようなミディアムの憑依霊に対する「責務」と信者の憑依霊に対する「帰依」が具体的なかたちをとって表現される場としてミナ・ナゴの儀礼がある。こうした儀礼は一般にはカルトグループ（グループおよび儀礼用家屋は、最も一般的にはテヘイロ *terreiro* あるいはカーザ *casa* とよばれる）によって実施されるが、つねにグループで行なわれるわけではない。「責務」としての儀礼の形態は、あくまでも特定の憑依霊の特定のミディアムに与える指示によって決まるものと考えられており、したがってカルトグループの集団的な儀礼の場合も「個人的な儀礼の集積」という性格が無視できない側面としてある。また、カルトグループがカトリックの聖人そのものを対象とする儀礼を行なうこともあるが、それは「聖人行列」など民衆カトリシズムのコンテキスト内で一般的に行なわれる儀礼と同形のものであり、このカルトに特有のも

37) ミディアムにとって最も主要な憑依霊が「頭の主」とよばれること、最終段階のイニシエーションを施すことを意味する「頭をつくる」という表現などに明らかなように、人間の身体の部位のうち「頭」が憑依霊の「座」として象徴的な重要性をもつことは明らかであるが、実際の憑依状態において憑依霊が頭の中にいるとは考えられていないように思われる。

のというわけではない<sup>38)</sup>。ただし、前述のように聖人は特定の憑依霊と特別な結びつきをもつために、憑依霊を対象とする儀礼も「間接的には」聖人をも対象とすることになり、事実多くの定期的儀礼が特定のカトリック聖人の祭日に行なわれる<sup>39)</sup>。儀礼には祝祭的な公開儀礼や個人的問題の相談に応じる公開あるいは非公開のセッションなど数種類のものがあり、祝祭的なものは一般に太鼓 (tambor) が使われるためにタンボール Tambor, トッキ Toque, バトゥーケ Batuque などとよばれ、後者のようなセッションはセソン Sessão, トラバーリョ Trabalho, クーラ Cura, セルヴィツォ Serviço などとよばれる。それらはいずれも憑依霊に憑依の機会を提供することを目的としている。しかし実際にどのような儀礼を実施するかは、バトゥーケを構成するカルト間で、共通するものもあるとはいえ相当程度ことなり、ミナ・ナゴと自己規定するカルトグループ同士でも必ずしも一致しない。そうした違いが生ずる理由のうち最も重要なものは、儀礼を行なうことがミディアム個人の特定の憑依霊にたいする「責務」であり、その「責務」はミディアムごとに、さらには、そのミディアムに憑依する霊ごとによりことなりうるという点である。したがって、結果的にはミナ・ナゴのカルトグループが実施する儀礼には一定の共通性があるが、それはあくまでも、儀礼の対象となる憑依霊（とくにミディアムごとに属性や要求の点で変異を示す度合いの小さいセニョール、オリシャなどの名でよばれるカテゴリーの憑依霊）の多くが共通していることの結果であって、グループに属するミディアムが個々に「責務」を負う憑依霊の集合がカルトグループごとによりことなる以上、儀礼が細部にいたるまで同一である必要はまったくないのである。このようにしてみると、バトゥーケの儀礼について理解するためには、ミディアムと憑依霊の関係が形成されるプロセス、その独特な関係の表現としての儀礼が織り上げられていくプロセスへの注目が不可欠であることが理解されよう。

## 6. ミディアムの道：それぞれの成巫過程

カルトグループのリーダー (pai-de-santo, mãe-de-santo)<sup>40)</sup> に代表される経験を

38) バトゥーケのカルトグループの行なうカトリック的儀礼あるいは、カトリック聖人像の意味などバトゥーケの民衆カトリシズムの側面については、すでに学会大会で口頭で発表している [古谷 1986b, 1987]。

39) 聖週間 (Semana Santa) には儀礼、少なくとも祝祭的儀礼は行なわれない。その理由について信者は「十字架に架けられたキリストを悼んで」と説明する。しかし彼らにとってキリストは同時に Oxalá とよばれる神格であることにも注意せねばならない。ただし Oxalá が形象化されることがあっても、それは十字架にはりつけになった姿としてではない。

積んで熟練したミディアムの場合、多くの憑依霊の憑依を受けることができ、10以上ということもまれではない。しかもそのうち若干の憑依霊が主要な地位をしめ、また憑依の頻度にも差異があるのがふつうである。それに対して経験の浅いミディアムの場合、憑依霊のレパートリーは少なく、ただひとつということもよくある。しかも、まだその憑依がいかなる憑依霊によるものなのか明らかでない場合もある。このようにミディアムのキャリアーは、通常、いまだ同定されない霊の憑依を受けることから始まる。そうした最初の憑依が生ずる年齢はさまざまであり、幼児のときに体験することもあるし<sup>41)</sup>、壮年をすぎて体験することもある。幼児のときに最初の憑依が起こった場合は、「まだ責任がもてないから」などの理由でミディアムとして「使命」に従事し「責務」を履行するのを、しかるべき儀礼の手続きによって「延期」してもらうことがある。最初の憑依の年齢がまちまちであることについて、多くの信者が「ものには時というものがあり、時いたらなければ憑依が起こらないのだ」という説明をする。とはいえ成年に達する以前に最初の憑依を体験するのが一般的である。最初の憑依の生ずるコンテキストは一樣ではない。「儀礼中に起こるもの」と「儀礼中ではない自宅などで起こるもの」に一応は大別できるが、両者で、その後のミディアムと憑依霊の関係が別種のものになるということはない。ただし儀礼中に起これば、まずそのカルトグループで「使命」を開始し「ミディアムとしての能力を高めていく」(desenvolver mediunidade) 可能性が高く、また憑依が起こった儀礼がいかなる憑依霊を対象とするものであったか、憑依が生じた時点でうたわれていた歌<sup>42)</sup>は何か、といった様々な手掛かりによって、憑依霊の同定がより容易になる傾向がある。ただし、例外なくそうだというわけでもなく、その場合は、一定期間の後に霊を同定するために「洗礼」(batismo)を施して名乗らせるなどの策を講ずる<sup>43)</sup>。一方、自宅などで周囲にカルト関係の知識をもつ人がいないような状況で生じた憑依の場合であっても、

40) それぞれ「聖的な意味での父」と「聖的な意味での母」を意味する。イニシエーション(Feitura)を受けるなどしてリーダーとフォーマルな関係をもつミディアムは、「聖的な意味での息子・娘」filho-de-santo/filha-de-santo とよばれる。

41) 現段階では理由は不明だが、少なからぬミディアムが、7才のときはじめての憑依を体験したと言う。

42) 儀礼では非常に多くの儀礼歌がうたわれる。何百もある儀礼歌の大半は特定の憑依霊をうたったもので、呼び出すためにもうたわれるし、ミディアムに憑依した憑依霊自身も到着と退去の歌をふくめて自分の歌をうたう。通常憑依霊のそれぞれがいくつかの「もち歌」をもっており、それはミディアムが違えばことなるものもあるし、共通するものもある。特定の憑依霊の属性についてミディアムに尋ねると、しばしばその霊の歌の歌詞に言及することによって説明する。まったく同様のことがハイチのヴードゥー(Vodou)についても報告されているのは興味深い[MÉTRAUX 1972 (1959): 93]。

43) 憑依霊がミディアムに憑依しはじめ、その関係のなかで「個性」を獲得していく過程は、多くの点で人間の誕生と成長に似ている。憑依霊に「洗礼」を与えることによって名乗らせるという儀礼的手続きもそうした観点から解釈することができる。

憑依霊自身が歌などによって自らの素性を明かすこともまれではない。さきに述べたように、カルトグループの儀礼中に最初の憑依が生じた場合、リーダーあるいはメディアムに憑依した憑依霊によって「あなたはメディアムなのだから、それを高めていく義務があり、それを憑依霊が要求しているのだ」としてカルト活動への参加を強く要請されることが多い。とくに病気など何らかの個人的問題を抱えていて、その解決をもとめて儀礼に出席していたような場合<sup>44)</sup>(多くの儀礼は公開のものであり、部外者が観客として出席することが可能であり、また憑依霊がクライアントの個人的相談にのるためのセッションもある)、メディアムとしての運命を受け入れて実践しなければその問題は解決しないという説明がなされることが多い。さらに、憑依そのものが生じていなくても、個人的問題の解決を相談されたメディアムあるいはメディアムに憑依した憑依霊が同様の勧誘あるいは要求をすることも一般的である。他方、儀礼のコンテキストの外で最初の憑依が生ずる場合、往々にしてその憑依以外にも非日常的とみなされる現象がそれ以前あるいは以後に現れている。それはたとえば心身の不調であったり、幻覚など異常な体験であったりする。いずれにせよそれに対して本人あるいは周囲の人々によって何らかの策が講じられるのが普通であるが、その際には開かれている選択肢は各種宗教から近代医療にいたるまできわめて多様であり、場合によってはいくつもの手段を試みた後で最終的にミナ・ナゴの実践的信者たるメディアムとなる人がいるわけである。彼らは、回顧的にはほとんどつねに「現在の位置に辿りついたのは憑依霊の導きによる」と述解するが、憑依霊がしばしば「導者」(guia)ともよばれるのは実に暗示的である。ところで先に述べたように熟練したメディアムは、複数の憑依霊に憑依される能力をもち、それらとの関係はメディアムとしてのキャリアのなかで徐々に開示されてきたものであり、以下にいくつかの事例<sup>45)</sup>にもとづいて、そのプロセスの実際をみてみることにしたい。

### [事例1]

サンドラは、1930年にベレンの周縁部の地区で生まれた。家族はみなカトリックで、バトゥーケの関係者はおらず、テヘイロ(カルトハウス)に通ってもいなかった。初めての憑依体験は7才のときであり、姉の働いていた川岸の工場の手伝いに行き、まず「何か近づいてくる」のを感じ、そして倒れた。その憑依霊は、Cobra Boiuna

44) ミディアムになる人々がつねに「災厄」あるいは「心身の不調」を契機としているわけではないが、多くの憑霊カルトがそうであるように、心身の不調がメディアムとなって儀礼に参加するようになって治癒したという例も多数ある。

45) 事例の個人名はすべて仮名である。名前が関連する記述は内容が変わらないように修正を加えてある。

Branca (白い大蛇)<sup>46)</sup>と名乗り、その土地の主であると語った。その後、しばしば霊が近づいてくるのを感じることがあった。10才のころ家族とともに、イコラシ(ベレン市内から18kmほど離れた町)に移り、18才の頃再び家族とともにベレンに戻った。23才で結婚し、その夫との間に一男一女をもうけ、22年後に離婚した。25才のとき、結婚して住んでいたイコラシの自宅で非常に激しい憑依を体験し家中のものを壊した。その憑依が激しいものだったのは、彼女によれば「いまだ(憑依霊との関係が)固められていなかったから」である。そのときの憑依霊は Pena Verde (緑の羽根)と名乗り、「彼女にクーラ(Cura)つまりペーナ・イ・マラカ(Pena-e-Maracá)の手ほどきをするつもりだ」<sup>47)</sup>との伝言を残した。そこで夫が彼女をその土地のパジェ pajé (原住民のシャーマニズムを間接的に継承する、憑依下で治療などをするシャーマン)<sup>48)</sup>のところに連れていった。そのパジェは、タウアリ tauari という名のタバコ<sup>49)</sup>の煙を吹きかけるなどの方法を用いてフェイチッソ feitiço (呪術的害)を除去する「仕事」をしていたが、彼は「ペーナ・イ・マラカに属する者」であり、儀礼で踊ることはなかった。そのパジェによって彼女は「治療」を受けたが、それは同時に彼女をパジェとするイニシエーションでもあった。しかし、彼女は、それに際してパ

46) 大蛇(Cobra Grande)はアマゾンの民間伝承できわめてポピュラーなモチーフでありシャーマニズムとも無関係ではない。ガルヴォンによれば「パジェ=サカカすなわち水底に旅する特殊能力をもつパジェは、その旅行にあたって大蛇の皮を身にまとうと信じられている」[Galvão 1955: 99]。

47) クーラは、単に心身の病気だけでなく、超自然的な力ないしは存在が介在していると考えられる問題の解決を意味するものであるが、同じようにセッションにおいて憑依霊の助力を仰ぐものであっても「商売繁盛祈願」などの「問題」は含まない。パトゥーケの信者は一般にクーラをペーナ・イ・マラカとよばれる技術ないしは儀礼と同じものとみている。後者は字義通りには「羽根」と「マラカス」を意味し、arara(コンゴウインコ)の赤色あるいは青色の羽根をヒョウタン製のマラカスに結びつけた道具を指すが、それは同時にそうした道具を用いて精霊をよぶなどして行なわれるクーラの儀礼を意味する。マラカスは南アメリカの原住民社会のシャーマンの主要な道具である[MÉTRAUX 1944: 217, 1948b: 594]他。またアマゾン下流域のあるコミュニティのシャーマンについて「マラカスの代わりに arara の赤い羽根の束を使う」[Galvão 1955: 134]という報告がある。

48) パジェ(pajé)ないしはそれに類似したことばは、南米低地の原住民社会ではシャーマンをさす名称として広い分布を示している。

現在の混血農民のあいだにみられるシャーマニズムがその程度まで先住民インディオのシャーマニズムを継承しているかは定かではないが、多くの面での連続性が報告されてきている[FIGUEIREDO 1976][FIGUEIREDO & VERGOLINO E SILVA 1972][Galvão 1953, 1955][Maués 1977]など。

49) タウアリ(tauari)という木の樹皮で巻いたタバコはアマゾン地方のシャーマンの道具としてしばしばみられるもので、「シャーマンによる治療にとって欠くべからざるもので、シャーマンだけが使用できる」[Galvão 1955: 134, 201]という報告もある。

また banquinho(床几)は、インフォーマントにとってパジェを特徴づけるものであるが、シャーマンにとって腰掛けが重要な道具となっているという原住民社会の事例[MÉTRAUX 1948b: 594]もある。



ジュ自身から何らかの知識を伝授されたわけではないことを強調している。その「治療」は4回の儀礼を含み、第1回の儀礼でパジェに憑依した霊 (guia) が、各種の品々 (マラカス、タバコ、床几など) を準備するよう指示した。8日間の「籠もり」 (deitada) を経た後の最後の儀礼では、パジェが彼女の身体にカジャサ (サトウキビの火酒) を塗り、羽根とマラカスをもち、彼女自身が床几に座ってうたって儀礼 (serviço) を開始すると Pena Verde が憑依した。この霊は彼女のギア・デ・フレンチ guia-de frente, すなわち主導的役割をはたす霊である。こうした儀礼によってパジェとなるべく準備された彼女は、自宅で一人でクーラを開始した。それは憑依状態下で病気の治療などをするもので、床几にすわり羽根とマラカスを振って憑依霊をよび、それを使ってパッセ passe (お払い) をしたり、葉や樹皮やカジャサやタウアリを使って「治療」を行なった。彼女によれば当時していたのは, linha de cura, (クーラのライン), linha branca (白いライン) である。Pena Verde 以外にも, Rei Penacho, Ricardinho, Jurema, Tupinambá, Pena de Arara Amarela, Tupiaçu, Tapajara, Arirambinha, Pombo Voador などの憑依霊が少しずつ現れはじめ、同じ日の儀礼にいくつもの憑依霊が来るようになった。また32才頃から市場の野菜売りの仕事を始め、約15年間つづけた。その後ベレンに戻り、クーラ開始後10年ほどして、ジュレーマ (Jurema)<sup>50</sup> あるいはクリンバ (Curimba)<sup>51</sup> すなわち手拍子を打って憑依霊をよぶセッションを行なう儀礼をはじめた。その一方で依頼者がいれば従来通りのクーラも行っていた。ジュレーマを開始したのは、Pena Verde が Linha de Jurema (別種の憑依霊群) を呼び寄せはじめて、さらに Jurema という憑依霊がそのラインに属する霊 (Mariana, Jarina, Joana Gunça, Baiano Grande, João da Mata, Herondina, Zé Raimundo など) を次々に呼び出すようになったため

50) ジュレーマ (Jurema) という言葉はバトゥーケの信者の用法では、特定の憑依霊あるいは特定の儀礼形態をあらわすものであるが、後者については具体的な内容となるとインフォーマントの意見が必ずしも一致しない。この点について理解するためには「バトゥーケの治病師による治病行為で薬を処方することは、無免許医療行為として法律で罰せられる」[LEACOCK & LEACOCK 1972: 257] さらに「治病 (cura) が法律で禁止されているため『ジュレーマのラインで仕事をしている』という婉曲な表現が治病行為をあらわすものとして使われている [1972: 98] という事実を考慮する必要がある。Sérgio Ferretti 氏よりの私信によれば「curandeirismo は刑法 283 条, 284 条によって犯罪とされる」。また他方で北東部内陸地方にジュレーマという幻覚性植物の樹液を飲むことを中心とするジュレーマとよばれるカルトが存在し、ゴムブーム期に大量の移民が北東部からアマゾンに流入したため、そうした事情も考慮される必要がある。ただし現在筆者の知るかぎりではバトゥーケの儀礼で幻覚性の植物の摂取は行なわれていない。その他の資料も考慮して整理すると、バトゥーケの一部であるジュレーマとよばれる儀礼形態は、クーラと同種の目的をもつが、非アマゾンの要素が混入しており、太鼓は使わず、人によってペーナ・イ・マラカに近似したものである場合もあれば、手拍子によって憑依霊をよぶという形態をとることもあるということになる。

51) クリンバは、ほぼ例外なく手拍子を用いる儀礼形態を指している。

あり、本人の説明によれば、彼女自身の意向というより憑依霊の主導でそれまでとは違うタイプの儀礼をも行なわざるをえなくなったのである。当時は、手拍子を打って歌をうたい憑依霊を呼び出してクライアントの相談にのるセッションを毎週開いていた。その後徐々に儀礼に参加するメディアム (filho-de-santo) が現れだし、グループが形成された。クーラとジュレマでは儀礼に来る憑依霊は基本的に違っており、例外的に両方の儀礼に現れる憑依霊の場合は、儀礼でうたうポイント ponto (各憑依霊を特徴づける歌) がことなる。その後1970年頃に、近くに住んでいてミナ・ナゴの儀礼を行っていた男性の紹介で、その男性にフェイトゥーラ Feitura (リーダーとしての能力を授ける正式のイニシエーション)<sup>52)</sup> を施したミナ・ナゴのカルトリーダー (pai-de-santo) のテヘイロの儀礼に参加して踊るようになり、4年間ほど通ったが、当時夫があてにならず生計をたてるため野菜売りの仕事が忙しく8年間ほど遠ざかった。しかしその間も従来通りの儀礼は自宅で行っていた。1977年に現在の夫とベレン近郊の小さな町に移り、1980年に Tenda de Caboclo Pena Verde の名でカルトグループを連盟に登録した<sup>53)</sup>。1981年に前述のリーダーのテヘイロを再訪すると、セッションで彼に憑依した Dona Mariana が、彼女にフェイトゥーラを受けるよう要求した。彼女は要求された詳しい理由はわからないとしながらも、多分「より向上させるため、より明敏な知恵をもたせるためであろう」と推測している。しかし、実際にフェイトゥーラを受けたのは一年後のことで、遅れた主たる理由は資金の不足であった。儀礼に必要な物品の購入、リーダーへの謝礼、連盟への登録費などの費用は自

52) この事例のメディアムにフェイトゥーラを施したリーダーのグループの場合は、グループの儀礼に参加して踊るためにはレギュラーに通い始めた後に頃合いを見計らって若干の植物の液によって「頭を洗う」(lavar cabeça) とよばれる簡単なイニシエーションを行ない、この儀礼はその後も主要な Tambor 儀礼などのおりに繰り返される。しかし、リーダーによれば、正式なメンバーとなるためには、正規のイニシエーション(フェイトゥーラ)を受ける必要がある。しかしこれを実施する時期は、メディアムの修業の進捗に応じてその人の「頭の主」すなわち守護霊が与える指示によって決まるとされる。フェイトゥーラは7年ごしのもので、開始にあたって21日間、3年目に7日間さらに7年目に21日間の「籠もり」(Deitada) がなされる。deitar(横たえる)という言葉通り、この期間メディアムはカルトハウス内の「聖所」に臥している。それぞれの「籠もり」にあたり動物供犠などが行なわれるほか、「入り」に一晚、「明け」に三晩のタンボール儀礼が催され、そのメディアムの主要霊が憑依する。これらすべての儀礼的行為は「責務」(obrigação) とよばれる。それを履行することを「支払う」(pagar) という。7年目の「お務め」を終えるまでは、「囚われの身」(preso) であるが、それを終えるとデカ deká とよばれる聖なる品々をリーダーから手渡されて「解放され」(liberado), 自らがフェイトゥーラを他者に施せる資格を得る。しかし、すべてのグループがこれほどエラポレートされた儀礼を行なっているわけではないが、メディアムの修業の過程で様々な儀礼の手続きを重ねていく必要はひろく認められており、とくにリーダーとなってカルトグループを主宰していくためには例外なく、なんらかのイニシエーションを経ることが要求されている。

53) カルトグループないしはカルトハウスには名称をもち、この事例のもののようにリーダーにとつての主要な憑依霊の名前をつけたり、あるいは特別に帰依するカトリック聖人の名前をつけるものが圧倒的に多い。

己負担で、相当額に達する。1982年にフェイトゥーラのために前述のリーダーのテヘイロに通い始め、1983年1月1日に彼のテヘイロで、エントラダ *Entrada* (入り)の儀礼をした後に、デイターダ *Deitada* (籠もり)を行なった。20日、21日、22日の三夜続きのサイーダ *Saida* (明け)の儀礼では、1日目は *Oxossi*、2日目は *Oxum*、3日目は *Mariana* という名の憑依霊の憑依を受けた。前二者は、彼女の最重要の憑依霊すなわち「頭の主」(*dono do ori*)でセニョールあるいはオリシャのカテゴリーのものである。他方、最後のものはカボクロとよばれるカテゴリーの霊だが、彼女に憑依するカボクロのなかではリーダー格で最も頻繁に憑依する霊のひとつである。当時すでに彼女自身の弟子たち *filho-de-santo* が17人いた。現在は、自宅で水曜日の午後から夜にかけてセッションを行ない、彼女に *Dona Mariana* という霊が憑依して、羽根とマラカス、カシャサ、タバコ、火薬をもちいてクライアントに対してトラバリーヨ *trabalho* (仕事)をする。その際には、2～3人のミディウムが歌をうたい手拍子を打って仕事を助ける。このセッションではクーラはしない。クーラは日を決めてはいないが、依頼人がいればする。そのときにはミディウムたちは手拍子は打たず歌をうたうだけで、歌もジュレーマのセッションのときの歌とは違う。太鼓を使う儀礼であるタンボールは、原則的には2週間ごとにすることにしているが、主要なタンボール儀礼についてはリーダーのテヘイロの儀礼への参加がそれに優先する。彼女によれば、本来はフェイトゥーラ後も7年目の「お務め」(*obrigação*)を終了して「自由になる」までは、リーダーのグループの儀礼に参加すべきである。しかし彼女はすでに自宅に設けたテヘイロで若干のタンボール儀礼を始めている。その大部分は *Pena Verde*, *Mariana* などの彼女にとって重要な若干のカボクロのアニヴェルサリオ *aniversário* (誕生日、記念日)であり、彼女に初めてその憑依霊が憑依した日あるいは名乗りをあげた日を記念するものである。彼女は1986年には3年目の「お務め」を支払い、7年目の「お務め」を終えた後には、自らのテヘイロで主要なタンボール儀礼も行なう予定であり、それには当然、彼女自身の「頭の主」である憑依霊であり、彼女のテヘイロの「主」でもある *Oxossi* と *Oxum* のためのタンボール儀礼が最も重要で欠かすことのできないものとして含まれるはずである。

この事例のミディウムの場合、特徴的なことは、ミディウムとしてのキャリアのなかで①クーラ (ペーナ・イ・マラカ)、②ジュレーマ (クリンバ)、③ミナ・ナゴという三つの儀礼システムを遍歴しており、しかも現在でもそのすべてを平行して行ないつづけていることである。しかもその累積のプロセスを「向上」ととらえてミナ・

ナゴをすべてを「総合する」ものとしている。彼女はそれを初等学校から上級学校へと至る学校システムの比喩を使って説明している。また、家族など周囲にこうしたカルトの関係者がいなかったこと、慢性的病気などがミディアムとしての活動にはいる契機となっていないことも注目に値する。しかしさらに重要なことは、この事例に限られるわけではないが、ミディアムとしての活動に従事しはじめ、後になって新しい儀礼システムを付加したのは、憑依霊のイニシアティブによるもので、彼女はそれに従ったにすぎないことである。まずペーナ・イ・マラカあるいはクーラとよばれる儀礼の開始は、彼女に憑依した **Pena Verde** の指示によるものであり、ジュレマあるいはクリンバとよばれる儀礼を付け加えたのは、**Dona Jurema** という名の憑依霊の出現に端を発している。また最終的にタンボール儀礼を行なうミナ・ナゴでフェイトウーラを受けたのは、彼女が通っていたテヘイロのリーダーに憑依した **Dona Mariana** という霊の指示に従ったからである。最後のものは彼女自身に憑依した霊による指示ではないが、既述のように **Mariana** はすでにかなり前から彼女に憑依しはじめており、フェイトウーラにあたっては主要な霊として位置づけられており、彼女自身の憑依霊が他のミディアムの口を借りて指示を与えたとみなしうるのである<sup>54)</sup>。

また徐々に憑依霊が現れて現在では非常に多くの憑依霊を「レポーター」としてしているが、若干のものが他に優越した位置をしめている。ミディアムの各々にとって特別な重要性をもつ憑依霊はギア・シェフィ *guia-chefe* あるいはギア・デ・フレンチ *guia-de-frente* などの名でよばれ、各ミディアムの「登録商標」[**VERGOLINO E SILVA 1976: 53**] とでもよびうるような位置をしめ、会話のなかでミディアムを特定するために「登録商標」たる憑依霊に言及しきえする。それらのためにはアニヴェルサリオ *aniversário* (誕生日・記念日) とよばれる祝祭的儀礼が行なわれるのが普通であるが、日付はミディアムごとにことなりうる。たとえば、彼女は6月28日に **Pena Verde** のための儀礼を行なうが、他のミディアムなら同じ憑依霊でも日付はことなる。主要な霊としては、それらに加えて、*dono do ori* (頭の主) とよばれる男女各一神の霊がある。それらは、セニョールあるいはオリシャなどとよばれる「高位」のカテゴリーのものでミディアム自身によって *meu pai* (わたしの父)/*minha mãe* (わたしの母) とよばれ、重要度はより高い。事例のミディアムの場合なら **Oxossi** (森や狩猟を司る男神) と **Oxum** (川や湖など淡水を司る女神) がそれにあたる。「あなたのオリシャあるいはセニョールは何ですか」という問いに対して、すでにフェイ

54) ミディアムが自分に憑依する主要な霊とコミュニケーションを行なうためには、憑依状態下でのこしたメッセージを憑依が終了したのちに第三者を介して知るほかに、同じ霊が他のミディアムに憑依したときにコミュニケートする方法もある。

トゥーラを受けたメディアムの場合なら例外なくこれらの「頭の主」を答える。フェイトゥーラを行なうことを信者の言い方では *fazer cabeça* (頭をつくる) あるいは *fazer santo* (憑依霊をつくる) と言うが、それは「頭の主たる主要神格の憑依をうけられるように頭を作る」こと、すなわち *dono do ori* の同定とそれとの関係の設定という意味にほかならない。さらに、それが「つくる」*fazer* という言葉で表されることに明らかなように、人為的介入という含みがあることに注意を喚起しておきたい。

ところで前述のように彼女は大別して三種類の儀礼を行っており、彼女のカルトグループは現在はミナ・ナゴとして連盟に登録されているが、彼女の行なっている儀礼が連盟によるカルト分類の複数のものにわたることは明らかである。詳細はケースによってことなるとはいえ、こうした事情は非常に一般的なものであり、このことからしても連盟による分類が現状を正確に反映していないことが明らかであろう。つぎに、彼女が区別している上述の三種類の儀礼ないしはカルトについて、他の事例をも参照しつつみてみることにしよう。ただし注意しなければならないのは、個々のメディアムがそれぞれ独特の解釈にしたがってカルトの類別を行なっていることで、名称が同一でもその指している内容がつねに同一とは限らない。

彼女はまず、クーラをパジェとよばれる職能者と結びつけており、その特徴として一人で床几にすわり、太鼓も使わず手拍子も叩かず、羽根とマラカス(コンゴウインコの羽根とヒョウタン製のマラカス)を振って霊をよび、憑依状態で病気などの個人的問題に対処することを挙げている。そのなかで羽根とマラカスを指標として、儀礼システム自体をもペーナ・イ・マラカ(羽根とマラカ)とよんでいるが、これは少なくともバトゥーケの信者のなかではひろく見られる用語法である。パジェは、以上のように憑依をその「仕事」の基底としている点で、本稿の冒頭で規定した意味でのシャマンとみなしうる。一般にはパジェランサ(*Pajelança*)などの名称でよばれるこのタイプのシャマニズムは、今日では都市部ではアフリカ系の憑霊カルトと接触し、場合によっては両者のあいだにシンクレティズムが生じているが、歴史的には原住民インディオ諸部族のシャマニズムを間接的に継承するものであり、さまざまな変異を含みつつもアマゾン地方に広範に存在する伝統をなしている。しかし事例の彼女も言うように「昔ながらのタイプのパジェは、今日とくに都市部では非常にまれになっている」のも事実である<sup>55)</sup>。こうしたタイプのシャマニズムについての記述は多くの研

55) 「すぐれた能力をもつパジェは今ではいないが、かつてはいた」という言説は、この場合に限らず非都市部でもきかれ、いくつかの報告にも散見される。これは文字通りパジェランサの衰退を意味するものとしても理解できるが、アマゾン低地の現存のインディオ社会の神話の多くに「文化英雄がパジェであって数々の偉業をなした」というテーマがあらわれることを考慮すると、いつの時代でも「偉大なパジェがかつてはいた」と言われつづけてきた可能性もある。

宛に見出されるが、アマゾン河畔のある町および周囲のコミュニティの1948年の状況についての報告 [GALVÃO 1953; 1955] によれば、聖人信仰中心の民衆カトリシズムと並存するシャマニズム (Pajelança) は、主としてトゥピ=グアラニ系のインディオ文化に由来する超自然的存在 (encantado) を含み、病気治療などで用いられる技法はインディオのシャマンの技法に酷似しており、道具としてもインコや羽根やヒョウタン製のマラカスやタバコ (tauari) が使われている。またパジュは、非常に多くの精霊を *companheiros* (仲間) としてもち、多数の強力な精霊とコンタクトしうことは優れたシャマンの条件となっている<sup>56)</sup>。(この点はカンドンブレなど「伝統的」なアフロ・ブラジリアン・カルトでは、ミディアムはそれぞれ一つの憑依神格の「子」(filho) として儀礼ではその霊のみを受けるのと対照的である。) しかし、彼らの超自然界観などにはすでにカトリシズムの大幅な影響がみられるのも事実であり、そうした意味で、パジュランサはすでに「植民地化以後」の伝統である。こうした特徴をもつシャマニズムは現在でもアマゾン地方で非都市部を中心に広く行なわれており、アマゾン中流の村落で筆者が実際に観察した治療儀礼もガルヴォンの記述をほうふつとさせるものであったし、ベレンに近いアマゾン河口の漁村 [MAUÉS 1977] など各地で基本的な共通性をもつこのタイプのシャマニズムが報告されている。

事例のミディアムが関与した第二の儀礼形態は、彼女がジュレーマとよぶもので、比較的小人数のミディアムが手拍子を打ちながら歌をうたって憑依霊を呼び出す。これは太鼓をはじめとする楽器を使わない点と、憑依に先立って踊らない点で後述するタンボールとは区別され、集団で手拍子を打つ点で上述のパジュランサ的なクーラとは区別しうる。しかし現実の実施形態はグループにより様々で、簡略化されたタンボールのような場合もあるし、規模を拡大したクーラのような場合もある。また、この儀礼形態はクリンバあるいはウンバンダとよばれることもある。

彼女が関与した第三のカルトはミナ・ナゴであり、それ以前から実施していたものとの最も重要な差異は、タンボールとよばれる太鼓などの打楽器を用いて集団で行なわれる往々にして祝祭的な意味をもつ儀礼形態の存在である。こうしたタンボール儀礼はミナ・ナゴの他にカンドンブレとオモロコ (Omolocô) でも挙行される。他方、クーラやジュレーマやウンバンダでは「太鼓は叩かない」つまり「タンボール儀礼は行なわない」と連盟は主張し、多くの信者もそのように説明する。

56) アマゾン下流の混血住民の村について「パジュの力能は、動員することのできるコンパニエイロ (守護霊) の数に比例する」[GALVÃO 1955: 129] との記述、また、マラニョン州のトゥピ系のインディオのテネテハラ族について「シャーマンの力は呼ぶことのできる守護霊の数に依存する」[WAGLEY & GALVÃO 1948: 147] との記述など。

以上のように上述の事例のメディアムは最終的には、複数の儀礼形態に関与して現在にいたっているわけであるが、彼女がメディアムとして最初に関わったものは、アフリカ系のカルトではなく一般にパジェランサとよばれるアマゾン土着の非アフリカ的なシャマニスティックな儀礼複合である。このように、現在はミナ・ナゴのメディアムとして「アフリカ的な」儀礼に従事している人物が、メディアムあるいはシャマンとしての能力ないしは使命を知るにいたったコンテキスト、さらに専門的憑依者として活動を開始したコンテキストが、パジェランサであったという事例は上述の事例に限られるわけではない。

ところで、そうした人々の経歴でしばしば語られるのは、出生時あるいは幼少時におこった非日常的なエピソードであり、それが多くの場合シャマンあるいはメディアムとしての運命を暗示あるいは明示するものとして言及される。つぎに述べる事例もそうしたもののひとつである。

## [事例 2]

アントニアは、1932年に内陸部の小さな町で生まれた。出産のとき母親が安産をある聖人に祈願したので、その聖人に因んで命名された。生まれて15日目の朝に、母親が彼女を自宅の食卓の上に置いて席を外した間に彼女が居なくなり、家族や近隣の人が総出で探したが見つからず、翌朝24時間後に母親が置いた通りの状態にいる彼女を祖母が発見した。家族はカトリックであったが、ときには地元のパジェに相談することもあり、その一件の後、その理由を知るために祖母が小川の反対側にいたパジェに相談すると、彼の言うのに「精霊 (encantado) が川底に彼女を [パジェとして] 仕上げる (preparar) ために連れて行った」<sup>57)</sup>のであり、「彼女は人々に慈善 (caridade) を施さねばならない」ということであった。その後家族とともにベレンに移った。母親は例の一件について驚き怖れていたので、祖母が São Francisco を代父 (padrinho) として洗礼すれば聖人の奇跡をおこす力によってそうしたことを回避しようと考えて司祭に頼み、1才のとき教会で洗礼を受けた。洗礼の代母は彼女のオバであった。その後幼少時をつうじて「幻覚」(visão) があり、周囲には「彼女はメディアムであるか

57) 「川の奥底の精霊」はアマゾンの民間伝承に頻出するテーマであり、それはしばしばシャマンと関係がある。例をあげると、アマゾン下流のあるコミュニティーでは、川や小川や湖の深みなどには *companheiros do fundo* とよばれる精霊が棲み、そこには、地上と同じような都市 (*reino encantado*) があり、それらはパジェが親交をむすんだ霊としてはたらき [GALVÃO 1955: 92]、サカカとよばれる特別に優れたパジェは、川底に旅する能力をもつとされ [1955: 129]、6才のある日に行方不明になり3日目に発見され、さらに3日目に彼は「川底に行っていた」ことを明かしたというエピソードをもつ有能なパジェの例が紹介されている [1955: 130-131]。

らそれに従わなければいけない」と助言する人々がいたが、彼女自身は病気だと思い、それを望まなかった。たとえば12才のときには、夕食のカニを見て「食べるな、食べると痛みをおこす」という声を聞いたので拒んだが、食べざるをえず、その夜ひどい苦痛を体験した。まわりがうるたえるなかで彼女は声を聞き、その指示した薬草の処方によって回復した。さらに後に母親が死に父親が僻地の役場に赴任することになり生地の祖父母のところへ預けられた。そこで祖父が病気になり、祖母の相談をうけたパジェは「御宅には治病師 (curandeira) がいるから、精霊が治療 (cura) に行くとき驚かないように」と言った。そのあと自宅の台所でアントニアが妹のための食事を作っていると、戸の外に馬がたてがみを鳴らすような音がしつこく聞こえるので戸を開けてみると、そこには首のない馬<sup>58)</sup> がいて、家族を大声で呼んだが、その馬を見たのは彼女だけだった。これ以外にもさまざまな幻覚体験があったが、はじめて憑依霊による憑依を体験したのは、結婚後24才のときで、それに先立つ時期に彼女は寒気を感じて戸外に飛び出したいような気分をしばしば体験したため、同居していた夫の母が、「彼女のオジの霊が悩ましているのだ」との知り合いの女性の助言に従って、彼女をエスピリタ (心霊術信者)<sup>59)</sup> のところに連れていくと、そこでの診断ではそうではないということだったので、それ以上行かなかった。ある朝、自宅でコーヒーを入れるために水を汲もうとして心身の異常をおぼえ、駆けつけた夫にベッドに寝かされた直後に大蛇が見え、それが犬のように彼女をなめまわしたのち、霊に憑依され、その後のことは覚えていない。あとで聞いたところでは、まず Itamaracá が憑依し、つぎに Princesa Flores Bela、さらに Dona Jurema が来て、それぞれうたって素姓を明かしたがメッセージは残さず、夜になって常態にもどった。近くでマクンバ (Macumba)<sup>60)</sup> で踊っていた同郷の女性が、彼女をあるカルトリーダーの所へ連れて行こうとし、彼女は拒んだが、彼女に憑依した Dona Jurema によってそのテヘイロに連れて行かれた。そこには結局1カ月も通わなかったが、その理由は Dona Jurema が「キンバンダ (Quimbanda)<sup>61)</sup> なんかに私の filha (娘)<sup>62)</sup> をおいておくわけにはいかない」と言ったためである。その後、夫が隣の郡に買った土地へ移り、そこで彼女は羽根とマラカスを振って霊を呼び、憑依霊の助けの下に人々に対してタウアリを用い、憑依霊

58) ブラジルの民間伝承にあらわれる「頭のない馬」については [CASCUDO 1979] 参照。

59) 死者の霊が災厄の原因であるならば、それに対して処置するのはエスピリティズムであるとの観念がここにも現れている。

60) アフロ・ブラジリアン・カルトやウンバンダに対するひろく使われている蔑称。

61) ウンバンダの儀礼あるいはカルトグループのうち「黒呪術」を行なうと考えられているものだが、そのようなことはしない「白いウンバンダ」と自己規定する人々の用いる呼称である。「反道徳的呪術」を行なうという意味をこめて一般人も用いる。

62) 憑依霊は自分が憑依するメディアムを「息子」(filho), 「娘」(filha) とよぶ。



の教える薬草などを処方してクーラを行ない始めた。当時すでに複数の霊が憑依しており、最も頻繁に来て「仕事」をしたのは、Dona Jurema, Tango do Pará, Gurana, Mestre Arueira などであった。その後、夫が病気になり、土地を売り27才のときベレンにもどった。28才のとき夫が死亡する前に、以前からの知己のリーダー(pai-de-santo)に偶然に道で会い、夫の病気のことなど話した。当時クーラをしていたそのリーダーの誘いに従って彼の家へ行くと、彼女に Dona Jurema が憑依して、彼女の夫に別れを告げた。つまり彼の死を予言した。夫の死後数年間は3人の子を育てるのに忙しくクーラの「仕事」はしなかった。そのころ Dona Jurema が夢に現れて「お抜け」をするよう指示したが、何か不安でできなかった。翌年の São Cosme & Damião の祭日の儀礼に前述のリーダーの所に行くと、彼に憑依した Mariana が「(ミディアムとして)続けるように」と言った。一年後の同じ日に彼の手でコンフィрмаソン・デ・ウンバンダ Confirmação de Umbanda<sup>63)</sup>を受け、彼の儀礼にも参加して手伝うようになり、自宅でもジュレーマ(=クーラ)を再開した。それから7~8年後にリーダーが儀礼で太鼓を使用するようになったので、彼女は「自分はクーラでジュレーマであり、ミナではないので」4年間ほど彼の所から遠ざかった。その間に隣宅の女性がミディアムとして所属していたテヘイロにも5カ月位通ったが、そこで憑依した Dona Jurema が「ここにはこれ以上とどまらない」と言ったので行くのをやめた。結局もとのリーダーの所を訪ねると、彼は彼女を抱き、そして Dona Mariana が現れる(彼に憑依する)のを待ち「私を受け入れてくれますか」と尋ねると、Mariana は「衣裳を買ってミナを踊れ」と命じたので、彼女はそれに従った。その後、6年ほどして息子の勉強のことで問題があってリーダーに相談すると、彼は(彼女の主要憑依霊)である Dona Jurema に対する「責務」すなわち「籠もり」をするように命じたが、彼女にはお金がなかった。しかし彼が「Oxossi<sup>64)</sup>がすべてを与えてくれるから」と言って重ねて勧めるのに従い、翌年(1979)に7日間の「籠もり」をして、その3年後には3年目の「お務め」として再び7日間の「籠もり」をした。彼女は現在では、従来従事していたクーラとほとんど変わらぬジュレーマを自宅で行なう一方、リーダーのテヘイロのタンボール儀礼にも参加して踊っているが、「Oxossi の儀礼-1/20-と São Cosme & Damião の儀礼-9/27-を除いてタンボ

63) ウンバンダのイニシエーション的な簡単な儀礼を意味しており、一般にフェイトゥーラとよぶに値しないものと考えられている。ここではウンバンダの語は厳密に定義されて使われているわけではない。

64) このミディアムのセニョールにあたる「高位」の憑依霊。西アフリカのヨルバの神格で「狩りの神」。バトゥーケでは聖セバスチャンを「崇敬する」とされており、そのため1月20日が祭日となる。

ール儀礼では気分が悪くなる」ということであり、このことは取りもなおさず彼女に憑依する霊がタンボール儀礼を好んでいないことを示すものとして解釈される。

この事例のミディアムの現在の活動形態は、自宅ではタンボール儀礼を行わず憑依霊の助けの下でクライアントの問題に対処し、その一方で特定のリーダーのテヘイロのタンボール儀礼にある程度定期的にミディアムとして参加しているという点では、タンボール儀礼を行なうグループに属する（リーダー以外の）ミディアムの活動形態のひとつのタイプを示している。ただし、そうした形態で活動するミディアムのすべてが彼女のようにパジェランサと緊密な関わりをもっているわけではない。またタンボール儀礼を行なうテヘイロを開くつもりはないとしている点で、いずれは自分のグループを組織してタンボール儀礼を行ないたいと望んでいながら現在は他のリーダーのタンボール儀礼に参加しているミディアムたちとは対照的である。上述のライフヒストリーに十分に明らかなように、彼女は[事例1]のミディアムがいくつものカルト（＝儀礼複合）を遍歴し、それを「向上」(evolução)とみなしているのと対照的に、出生直後の「事件」以来ほぼ一貫してひとつのタイプのカルトすなわちパジェランサのコンテキスト内に留まっていると言えるだろう。それに対応するように、現在ではすでにながりの数の霊の憑依をうけるにもかかわらず、すでに最初の憑依で現れた精霊のひとつである Dona Jurema が様々な局面で彼女の「導き手」(guia)として関与している。しかし彼女があまり気が進まないにもかかわらず太鼓を使うタンボール儀礼にも参加するようになったのは、彼女が信頼していたカルトリーダーの主要な憑依霊である Mariana の指示によるものであり、このリーダー自身がある時点でそれまでのクーラに加えてタンボール儀礼をとまなうミナ・ナゴを開始したことが、前者には共感しても後者に関与したくないとする彼女にとってディレンマを提供し、それをリーダーの憑依霊の指示に従うことで解決したのである。（ついでながら、本人によれば彼女が受けたイニシエーションは、ミナ・ナゴではなくジュレマのものであり、イニシエーションを施したリーダーは、彼女にとってはミナ・ナゴでの通常の呼び方である pai-de-santo というよりは mestre であると言っているが、シャマンのことを mestre とよぶのはパジェランサでの一般的な用法であり、ここにも彼女の志向が明らかである。）ところで彼女はあるひとつの興味深いことを語っている。それは、上述のリーダーがイニシエーション (Feitura) を施したミディアムのなかで「儀礼の準備などを手伝うときに自分が一番手がかからないのだ。なぜならば自分は事細かに指示されなくても何をすべきかわかるからだ」という発言である。つまり、自ら

のメディアムあるいはシャマンとしての知識が「生まれつきのもの」であることを強調しているわけだが、このことは彼女が基本的にパジェランサのなかでメディアムの自己形成をはかったことを考慮すると重要な意味をもつ。この点について明らかにするために、さらに二人の事例について、その点に焦点をしばって考察してみたい。

### [事例3]

クララは、1935年に現在ではベレンから路線バスで数時間ほどの距離にある河畔の町で生まれ、同地で育ち、結婚後もそこに居住している。母親はメディアムだったが実践していたわけではない。父親もこうした宗教には好意的で、しばしばパジェの所に足を運んでいた。初めての憑依を体験したのは7才のときで、河岸の方の小川を渡っていたとき意識を失い、気づいたときは自宅のベッドに寝かされていた。そこで、「診断」に招かれたパジェの青年が「彼女は治病師 *curandeira* になる」と予言したが、まだ子供だったので、彼女が15才になるまで延期してもらうようパジェがしかるべき処置をした。15才のとき自宅のテーブルで外のウルクゼイロの木を見ていると、白い服を着た背の低い船乗りと白衣を着た若い女がそれぞれ大勢いて縦列にならんで彼女を見ていた。そこで気を失った。母親によると意識不明の間は、彼女はものを踏み付けたり叩いたりした。両親が香を焚くと意識がもどった。その後、霊による憑依をうけることはなく、諸事一般について「どうしたらよいか」といった靈感だけを受けていた。その後まもなく自宅で霊の憑依を受けて人々の「苦悩を取り除く」(*descarregar*) ようになったが、やり方は誰に教わったわけでもなく、すべて「生まれつきの才能」(*dom de nascença*) だった。20代で結婚して、そのあともメディアムとしての「仕事」を続けていたが、夫が好まなかったので、だんだんしなくなった。1971-1972の頃、彼女は心身の調子がすぐれず、情緒不安定で小声で話すようなありさまで、魚を食べても呑み下すことができず、脚を何かか這い上っているような感じだった。そこで、当時はたくさんいたパジェの一人の「治療」を受けた。最初の「診断」で、パジェが夜の10時頃に一人で川のほとりに行き精霊に憑依されて彼女や夫の待つ彼の家にもどってきたとき彼女は意識を失い、気がついたのは午前2時頃だった。その間彼女は家中を転げ回った。パジェは彼女のための「仕事」を土曜日の夜に行なうと予告した。当日の儀礼では、パジェは夫にカシャサを満たしたヒョウタン製の碗を捧げもたせ、九つ目の霊が「来たとき」に下ろすように指示し、羽根とマラカスを振ってうたって次々に霊をうけ、九つ目の霊が来たときに碗の中に入っていた非常に小さな明るい

青色の玉を彼女に吞ませた。その結果容体はよくなった。そして「ここに通って仕事しなければいけない」というパジェの指示に従い、彼女はそのパジェが死ぬまで一年ほど彼の所の儀礼に通い、その期間は体調もよかった。パジェの死後、寒気がぶりかえし、いろいろな医者を訪ねたが治らず、「手の施しようがないので、もしエスピリティズモを信じているなら、そこへ行ってみるべきだ」というある医者勧めに従って、知人に教わったベレン市街にセアラ（カルトハウス）をもつ女性を訪ねた。そのグループの儀礼 (Mesa)<sup>65</sup>に通いはじめたが、憑依は起こらずに3か月ほど経ったある日の儀礼の後、突然憑依霊が来て、すぐに去った。その霊はエンチダーデ・ド・フンド *entidade do fundo*<sup>66</sup> というカテゴリーのものであったので、そのカルトハウスのリーダーは、「彼女の霊はライン *linha* が違うからここでは仕事 *trabalhar* できない」と宣告した。そのときちょうど居合わせた連盟の財務担当者<sup>67</sup>があるリーダー（事例1, 2）と同一のリーダー）への紹介状を書いてくれ、3週間考えたのち訪問した (1975)。そのリーダーに彼の行なっている儀礼について尋ねるとタンボールだとのことで、彼女は気が進まなかったが、彼女の霊を「取り除くこと」はできないと言われて、彼のテヘイロの手拍子でうたう毎週のセッションと暦に従って催される定期的なタンボール儀礼に通うようになった。最初のセッションの日と最初のタンボールの日に新しい霊(名前は彼女にも不明)が来たが、その後3~4年間はリーダーの儀礼では憑依が起こらなかった。しかしその間も自宅では霊は従来どおり来つづけていた。その後、そのリーダーの下で1981年5月にミナ・ナゴのフェイトウーラを受けて、21日間の「籠もり」を行ない、3日続きの「明け」のタンボール儀礼で来た憑依霊は、彼女の「頭の主」である *Ogum* (第1日) と *Oxum* (第2日) さらに彼女の *guia-de-frente* である *Jarina* (第3日) であった。1984年には、3年目の「お務め」として7日間の「籠もり」をすでに行なっており、7年目の「お務め」を終えれば、フェイトウーラを完了して独立する資格を得ることになる。現在はリーダーのタンボール儀礼に参加するほか、自宅で毎週セッションをしている。彼女にはまだ弟子 *filho-de-santo* はおらず、セッションでは参加者が歌をうたったりして手伝うなかで、彼女に憑依した霊(通常最初に来るのは「家の主人」である *Jarina*)が「治療」などを行なう。時々手拍子を打つこともあるが太鼓は使わず、基本的に従来どおりの方法を守っている。

65) エスピリティズモではテーブル (*mesa*) を囲んでメディアムが座り精神集中により霊をよびだすセッションが行なわれる。この事例のメディアムが訪ねたグループは、すでにかなりウンバンダ的な儀礼をも行なうグループである。

66) バトゥーケのなかのパジェランサ的部分 (*linha*) に属する霊であることを意味するものと理解してよいであろう。フンド *fundo* とは「深み」を意味する。

67) この財務担当者の影響力の大きさについては [FURUYA 1986] 参照。

調査の時点(1984)に彼女は自宅敷地内にテヘイロを建設中で、将来はタンボールも  
行なうことを予定しているが、ミディアムを集めてグループを組織することについて  
は、お互いのライバル意識などで争いが起こったりするとして気乗りでない。

ところでこの事例で注目に値するのは、[事例1]の女性と同様にパジェランサのコン  
テキストで儀礼を開始し、最終的には同じリーダーによってミナ・ナゴのリーダー  
となるためのフェイトゥーラを受けていながら、前者がそれにきわめて高い価値をお  
いているのに対し、この事例のミディアムは「いま考えるとフェイトゥーラを受けた  
ことは間違いだった」としていることである。彼女によれば「始めてしまったものは  
途中でやめるわけにはいかないから続けるが<sup>68)</sup>、自分は『生まれながらの才能』があ  
るのだからフェイトゥーラなどは必要なかったし、そもそもエスピリティズモのセア  
ラに行ったのが間違いのもとだった。」しかも、かつて備わっていたシャマン的能力  
の若干(予知能力など)がフェイトゥーラ後は失われてしまったということである。  
こうした見方を複数の信者が用いることばに従って *nascer feito* (=born made) とよ  
ぶとすれば、それは既述のように[事例2]のミディアムにも見られたものであり、  
この見方に従えば、病氣治療の方法など様々な「仕事」*trabalho*の方法は他人から  
教授されたのではなく、精霊から直接に与えられたものだという事になり、そこに  
第三者の人為的な介入を必要としないのである。しかも上述の事例にみるように、そ  
うした介入はシャマンとしての能力を損なうことさえある。

つぎに、*nascer feito*の強調という点では同様であるが、タンボール儀礼にたいする  
態度の点で[事例2][事例3]とはことなる事例を簡単に見てみることにしたい。

#### [事例4]

ライムンドは、1952年にベレン市内の周縁部でカトリックの家庭に生まれた。妊娠  
中に母親が病気で、よばれたパジェが胎児が逆子であると診断し、さらに男の子で病  
気がちであるからライムンドという名をつけて気をつけないと死んでしまうと予告し  
た。パジェはまた、生まれる子がパジェになると予言したが両親は信じなかった。幼  
少時は病気がちで、床に耳をつけて聴いたり、病氣の人が訪ねてきたとき裏庭から  
採ってきた草で作った薬湯を飲ませて治して驚かれたりした。最初の憑依が起こっ  
たのは7才のときで、高熱と頭痛で泣いたので医者にかかり種々の薬をのんだが治ら  
ず、寝ていたとき憑依が起こった。母親は不安を覚え、そういうことに通じていた近

68) 彼女の説明ではフェイトゥーラ完了までは、ミディアムの髪の毛、爪などはリーダーの手中  
にあり、それが「邪術」に使用される可能性があるため途中で放棄できない。

所の女性を呼びにやり、彼女が対話を試みた結果、それが *Sete Flechas* (七つの矢) であるとわかり、そのカボクロの教示した薬 (*banho* と *chá*)<sup>69)</sup> を21日間服用して治った。そのとき *Sete Flechas* は、彼がミディアムであり、好むと好まざるとにかかわらず「仕事」せねばならないこと、彼が13才になったら再び憑依するのでその日から「仕事」を開始せねばならないとのメッセージを残した。これらのことについて彼自身は記憶がない。その後もずっと病気がちで、13才の誕生日に再び同じ霊が憑依し、母親にたいして用意すべき品を指示し、今後も憑依しつづけ他のカボクロも呼んでくることを告げ、その霊自身は彼のシェフィ *chefe* であり、多くの靈感 *intuição* を与えるとのメッセージを残した。母親は狼狽し、彼自身も後でそれを聞いて、テヘイロなどには関係がなかったので嫌だったが、ともかくその日から自宅で人に知られないようにして霊による憑依を受け始めた。当時は憑依が不定期に起こったが、大抵はその3日前に前兆を感じて気分が悪くなった。次第に *Sete Flechas* 自身は来るのがまれになったが、他のカボクロが憑依しだし、人々の知るところともなり、セッションをするようになり、18才のときには、自宅の裏庭に小屋を建ててセアラ (カルトハウス) を開いた (*Seara de Umbanda São Raimundo Nonato*)。次第にクライアントにも応じるようになり、彼の儀礼に参加するミディアムたちも現れ、手拍子を打って彼の儀礼を助けるようになった。セッションでは、*Jarina* をはじめとするカボクロが来て、*passé* (お払い) や *consulta* (相談に対する助言) をしたり、薬など治療法を処方したりしたが、それらはすべて霊からの靈感によるものだった。何年か後のある日のセッションで *Tapinaré*<sup>70)</sup> が現れ、主導的役割を演ずるようになり、ほどなくして *Sete Flechas* が憑依して、前者の主導的立場に承認を与え、それ以降は *Jarina* に代わって *Tapinaré* がセッションをリードするようになった。セアラを開いて3年目に、彼の「頭」では活動的性格を示す *Tapinaré* が太鼓を叩きたがり、クライアントの一人がくれた2個の太鼓を儀礼で使い始めたが、数カ月後に *Tapinaré* がミナの太鼓は3つだと言うので3つにして祝祭の儀礼でのみ叩いていた。一方セッションは従来通り手拍子だけだった。その頃すでに毎週のセッション以外に *Sete Flechas* などのための祝祭を手拍子だけでしていた。儀礼で太鼓を叩くことについては、*Tapianré* とそれを望まない *Sete Flechas* の間に意見のくいちがいがあり、結局タンボール儀礼については、前者が全責任を負うということで両者の間に折り合いがついた<sup>71)</sup>。現在でも後者がタンボール儀礼の日に憑依することはほとんどない。彼はその後1977年に、

69) どちらも植物を主原料とする「薬」であるが、*banho* は浴び、*chá* は飲む。

70) この事例のインフォーマントによれば、*Tapinaré* は「王子」であるが、「カボクロとして来る」。カボクロ霊に関わる「やつし」の問題については稿を改めて論ずる。

ながくミナ・ナゴをしてきてカンドンブレの一種であるアンゴラ(Angola)に移ったリーダー(mãe-de-santo)の下でミナ・ナゴのフェイトゥーラを受けたが、その理由は彼のグループのミディアム(当時11人の女性がいた)の一人に「彼はフェイトゥーラを受けていないから何もできないとある人に言われた」ときかされ、気分を害した彼は、何らその必要性を感じなかったがフェイトゥーラを受けることにし、懇意のリーダーに依頼したのである。彼のことばを引用すれば彼は「すでに才能をもって生まれた」のであり、一人前の「仕事」trabalhoを行なうために *fazer santo* (= *fazer cabeça*) つまり「フェイトゥーラを施してもらう」必要はなかったということである。

このように[事例4]のミディアムは、シャーマンとしての能力が *dom de nascença* (生来の才能) であるから、フェイトゥーラすなわち人為的なイニシエーションは必要ないとしている点で[事例2][事例3]と共通するが、すでに彼自身の憑依霊の意向で太鼓を用いる祝祭的儀礼すなわちタンボール儀礼を始めていたという点で他の二事例とことなる。[事例3]のミディアムは、フェイトゥーラを受けたことを後悔しているとはいえ、タンボール儀礼を将来行なうことになろうとしているが、それに対して[事例2]のミディアムは、将来も自らのテヘイロでタンボール儀礼を行なうことは考えていない。しかし[事例4]のようなケースが例外的だというわけでは決していない。現在ではミナ・ナゴでフェイトゥーラをうけてタンボール儀礼を行なっている何人ものリーダーが、最初は太鼓を使わない儀礼のみをしていて、ある時点から特定の憑依霊の意向に沿ってタンボール儀礼を始め、その後に連盟の「テヘイロを開き、タンボール儀礼を行なうためにはフェイトゥーラを受けていなければならない」とする要求[FURUYA 1986]参照に従うために、事後的にフェイトゥーラを受けることを主たる目的として、フェイトゥーラを施す資格ありと認められているリーダーのグループに所属したという経歴をもっているからである。

そこでつぎには、上述のような連盟の要求——具体的には「タンボール儀礼実施資格」と「フェイトゥーラとよばれる最終段階のイニシエーション」の関係——についてどうしてもふれておく必要がある。後者を前者の条件とする規範を連盟が強く要求するようになったのは、10年～15年前以降のことで、それ以前は、フェイトゥーラの有無に関係なく多くのグループが太鼓を使うタンボール儀礼をしていたのであり、太鼓なしで手拍子で儀礼を行なっていたグループがある時点からタンボール儀礼を開始

71) 同一のミディアムに憑依する複数の霊のあいだの関係は、「意志決定のメカニズム」の問題として非常に興味深いものであり、マナウスのカルトにおける同様の事例について[GABRIEL 1985]が報告している。

することも普通だったのである [LEAGOCK & LEAGOCK 1972; VERGOLINO E SILVA 1976]。こうした状況にたいして、連盟は初期の段階では、すでに多くの有力なリーダーが現在の連盟の基準をみたすフェイトゥーラなしで連盟設立 (1965) 以前から活動していたために、積極的に介入することはなかった<sup>72)</sup>。それがある時期から——それはカルトグループが急激に増大する時期と重なるとみられるが——連盟への登録を強く要求すると同時に、タンボール儀礼実施とフェイトゥーラ関係についての上記の規範を明確に打ち出すようになり、そうした連盟の要求が信者の間、とくにリーダーやリーダーを目指すメディアムの中にフェイトゥーラの有無を取りざたする “Feitura Syndrome” とよぶる傾向を生みだしたのである。この問題については、別の論文 [FURUYA 1986] で扱っているので、ここでは詳しく論じないが、要するに、現在では、正式なフェイトゥーラを受けたメディアムのみが太鼓を使うタンボール儀礼を主催することができるというのが公けに認められた見解となっている<sup>73)</sup>。

ところで、連盟のこうした要求の基底には、太鼓を使う集団的な儀礼 (タンボール) が「伝統的な」カンドンブレなどアフリカ系カルトの儀礼の中心をなすものであり、ミナ・ナゴも本来、カンドンブレなどに匹敵すべきアフリカ系のカルトであるかぎり、「伝統的」アフロ・ブラジリアン・カルトでそうであるように、正式なイニシエーションを経たリーダーに率いられた高度に組織されたカルトグループによってなされるべきであるとの認識があると考えざるをえない。しかもこうした認識は連盟のみならず多くのリーダーの認識でもあり、そうであるからこそ、殊に近年になって従来ミナ・ナゴと自己規定していたリーダーのなかにバイアに出向くなどしてカンドンブレのイニシエーションを受ける人たちが現れてきているのであり、彼らは一般にカンドンブレのミナ・ナゴに対する優越性を主張する。しかし興味深いことは、そのようにカンドンブレのイニシエーション——これはナショナルなレベルで通用する資格といえる——を受けた後も、「正式の」カンドンブレでは許容されないミナ・ナゴのスタイルによる儀礼をやめていない。その理由について彼らは、長い間自分を援助してくれたカボクロをカンドンブレのイニシエーションを受けたからといって放棄してしまうことはできず、それらのカボクロのために儀礼を行なおうとすれば、それはミナ・ナゴの儀礼である必要があると述べている。こうした考え方は、すでにみてきた事例にも繰り返し現れてきた説明である。つまり、「いかなる憑依霊を受けるかによって、いか

72) 現在でも連盟設立以前から活動していたリーダーについては、遑ってフェイトゥーラを要求することはないが、そうした人々はすでにかなり高齢化している。

73) タンボール儀礼を行なうための「正式なフェイトゥーラ」を授与しうるのは、ミナ・ナゴ、カンドンブレ、オモロコだけであるとされている。



なる儀礼を行なうかは規定される」ということであり、そうであるからこそ、ミディアムとしてのキャリアーのなかで多くの霊の憑依をうけるようになった熟練したミディアムは、一種類の儀礼に排他的に専念するのではなく、多様な儀礼を行なう結果になり、それはむしろミディアムとしての能力の高さとして周囲に受け入れられる。そして、多くの霊に憑依されるほど優れたミディアムであるという観念は、「伝統的」アフロ・ブラジリアン・カルトには見られないが<sup>74)</sup>、アマゾンのシャマニズムの場合、多くの精霊とコミュニケーションしうことは優れたシャマンの条件であることはすでに述べた通りであり、この点においてもバトゥーケの一部をなすカンドンプレと、モデルとしてのカンドンプレの間には乖離が見られるのである。

## 7. クーラ複合とタンボール複合

さて我々は以上に4人のミディアムのキャリアーをかなり詳細に見てきたわけだが、彼らはみなミナ・ナゴ・カルトのグループの一員もしくはリーダーであり、しかも実はそのすべてが、現在ではある特定のリーダー<sup>75)</sup>を *pai-de-santo* (宗教的な意味での父)として、彼のテヘイロのタンボール儀礼に参加して踊っているのである。そのような人々の間にさえ既述のように実際の活動形態における相当の変異がみられるのであり、こうしたミナ・ナゴのグループがベレンには何十も存在し、それに連盟の登録上区別されている他のカルトのグループも加えれば千近い数のグループが存在しているのである。では、それらすべてのグループを内包するバトゥーケのなかで、そうした変異はどのように「整序」されているのであろうか。

まず既述の諸事例に繰り返し現れているように、一人のシャマン=ミディアムのキャリアーのなかで、新しいカルトあるいは儀礼形態を導入することが、特定の憑依霊の出現あるいは要求によって説明されている。また [事例2] と [事例3] で知人や医者への示唆に従って訪ねたカルトで「あなたの憑依霊はこの儀礼に属するものではない」との理由で拒否されていることは、このことの裏面にあたる。また同じ二事例でタンボール儀礼に対して彼女たちが親しみを感じないのは、([事例4]の場合のように) 本人にとって従来から重要だった憑依霊がそれを要請したわけではなく、タンボール儀礼を要求する新たな憑依霊が現れたわけでもないからであると考えられ

74) カンドンプレなどの場合は、各ミディアムがひとつの特定の憑依霊 (*orixá*) のみによって憑依され、その霊の属性とミディアムの性格とのあいだには、深い対応関係があるとされる [BASTIDE 1978b] ほか参照。

75) このリーダーは [FURUYA 1986] の *Pai B.* と同一人物である。

る。また、タンボール儀礼に親和感をもたないメディアムが、同時にグループ形態での儀礼に共感をもっていないことも注目に値する。その一方で、そうしたメディアムは、パジェランサ的な儀礼こそ自分にふさわしいものと考えているらしいことも事例から明らかであろう。しかも、そうした志向をもつメディアムが「シャマンとして生まれつきの才能」つまり *dom de nascença* を強調していることも重要である。このように見てくると、バトゥーケのなかに、ひとつの儀礼複合をみてとることが可能であるように思われる。それは、儀礼形態や儀礼用具の点でこの地方のパジェランサの特徴を濃厚に残すタイプの儀礼で、カルトグループを組織せず、基本的に単独で太鼓を使わずに行なわれるものであり、病気をはじめとする個人的問題の解決を目的とするものである。この複合は実際には様々な名称で呼ばれているが、本稿ではそれを「クーラ (CURA) 複合」とよぶことにする。

それに対置される儀礼複合としては、太鼓を使った集合的儀礼であるタンボール儀礼を中心とし、フェイトゥーラ——つまりリーダーという第三者が憑依霊とメディアムの関係を確固としたものにするために介在すること——を強調し、その結果として *fazer santo* という行為を媒介として結びついたメディアムのグループという活動形態をもつものを考えることができる。本稿では、この儀礼複合を「タンボール (TAMBOR) 複合」と呼ぶことにする。

ところで、前述の諸事例には、一見するとそのどちらにも含まれないような儀礼形態が現れていることに気づくであろう。それは太鼓は使用しないが集団的な儀礼で、メディアムたちが手拍子を打ちつつ歌をうたい憑依霊をよび出すというもので、これに対する呼称も様ではなく、事例のなかでもジュレーマ、クリンバなどとよばれている。実はこのタイプの儀礼あるいはそれを専らとするグループの存在こそが、バトゥーケを構成するカルトを分類しようとする企てにとって最も厄介な問題のひとつなのである。その理由は、まず第一に連盟に登録されていると否とを問わず最も数が多いのが、このタイプの儀礼を中心に行なうカルトグループでありながら、以下に述べる理由により確固とした共通点を憑依霊のレパートリーや「神界観」について指摘することが困難だからである。既述のように連盟は太鼓を使う儀礼を行なう条件については、近年とくに厳格な管理を推進しようとしているが、太鼓を使わないグループについては相対的にゆるやかな管理しかしていないため、このタイプの儀礼を行なうことが比較的容易なのである。また事例にも示されているように、それまでパジェランサ的な儀礼を単独で行なっていたメディアムのもとに次第に他のメディアムが集まり、こうした儀礼を始めることがよくあり、その意味では「リーダーのクーラ」とも

言うべき性格をもつ。また、本稿では中心的テーマとしていないが、リオデジャネイロ、サンパウロなど大都市で形成され全国に普及しつつあるウンバンダを実践していると自己規定するグループの多くも、こうしたタイプの儀礼の主たる実践者となっているのである。さらに、それは祝祭では太鼓を使用するグループの日常的なセッションにおける太鼓の代替物としても機能している。実際、タンボール儀礼を上首尾に行なうためには、各種の踊りのステップやリズム、個々の憑依霊の歌などかなりの専門的知識をもち、また卓越した技能——霊をよびだす力をもつのは太鼓だと考えられているために、憑依霊が数多く儀礼に来るかどうかは、相当程度まで太鼓叩き<sup>76)</sup>の力量に依存する——をもつ太鼓叩きを必要とするが、メンバー的な位置をしめる熟練した太鼓叩きを擁する有力グループを除けば、謝礼の支払いが必要であるためにその調達には比較的困難である。それに対して、手拍子を打つことは容易かつ経済的であるから、群小のカルトグループがそれを行なうのは納得できる。

こうした儀礼形態を、多くの信者が用い誤解を招く可能性が少ないということから、一応クリンバとよぶとすると、クリンバは、クーラとタンボールの中間的形態、あるいは「中庭」(pátio) 的性格をもつといえるだろうし、そうした性格はウンバンダ導入の窓口を提供しているという点にもみてとれる。要するに、クリンバは独立した儀礼形態としてよりも、クーラの発展形態あるいはタンボールの前駆的形態などとしてみるべきものと言えよう。

以上の点から結論されることは、バトゥーケは、グループごとに違いが見られるほどの内的変異を含んだものでありながら、二つの儀礼複合を焦点にもつシステムを全体として形成しているということである。それは上述のような意味での、「クーラ複合」と「タンボール複合」である。ところでここで重要なことは、あるミディアム、あるいは、あるカルトグループがそのどちらかに分類されるわけではないという点である。ミディアムは多かれ少なかれ、両者に関与しており、その程度、その関与の形式が個人でことなるのである。すでに上述の諸事例にも明らかのように、自らグループを組織して定期的な祝祭的儀礼をタンボール儀礼として行なう一方で、毎週のセッションをクーラの儀礼様式に則って行なうリーダーもいるし、また、自宅では単独でクーラを行なう一方、他のミディアム(=リーダー)の催す祝祭的なタンボール儀

76) 太鼓叩きは(一般に若い)男性であり、ミディアムの大半が女性であるとの対照的である。ひとつないしはいくつかのリーダーの儀礼で若干の謝礼をもらって太鼓を叩く者もいるし、特定のグループのメンバーとして活動する者もいる。「しかるべく太鼓を叩くことができる」ことが太鼓叩きとなるための条件であり、特別なイニシエーションを経る必要はない。ただし数時間もつづく儀礼で、リーダーやミディアムあるいは憑依霊たちが、次々にうたう一晚で100以上に達する儀礼歌にしかるべく対応するためには、相当程度の熟練を要する。

礼に参加する者もいる。あるいは、事例ではふれなかったが、毎週のセッションでさえ太鼓を使用し、小規模なタンボール儀礼として行なうリーダーもいるし、さらにまたクーラの儀礼にはほとんど関与せずにタンボール儀礼のなかでミディアムとして経験をつんできた者もいるのである。したがって、前述の連盟による分類をはじめ、信者のそれぞれが行なう分類にみられる「カルト」とは、上述のような「タンボール複合」と「クーラ複合」という儀礼複合を二つの焦点とする枠組みのなかでの、重点の置き方、両者の総合の仕方のさまざまなパタンを示すものにすぎない。しかも重要なことは、それはミディアムのそれぞれに「いかなる霊が憑依するのか」そして「そのミディアムの場合、その霊がどのような要求をするのか」にもとづくものと解されていることである。

ここでもういちど事例にたちもどってみよう。[事例1]のミディアムが述べていることであるが、彼女の言うところのクーラとジュレマでは「儀礼に来る憑依霊は基本的にことになっており、例外的に両方の儀礼に現れる憑依霊の場合は、儀礼歌 ponto がことなる。」このように儀礼によって来る憑依霊がことになっているという観念は、他の事例にもうかがわれるし、実際、ミディアムとしてある程度以上の経験をつんで様々なタイプの儀礼に関与しているインフォーマントのほとんどすべてが、そうした指摘をしている。すでに述べたようにジュレマ（クリンバ）のあいまいな性格のために、すべてのインフォーマントが[事例1]のミディアムのようにクーラとジュレマをはっきりと区別しているわけではないが、クーラとタンボールについては、前述のような観念がほぼ例外なく認められている。では実際にどのように違うのか、クーラ儀礼に来る憑依霊群とタンボール儀礼に来る憑依霊群は、それぞれ何らかの共通性をもっているのだろうか。少なくとも、この点に関していくつかの原則を指摘することができる。

まず第一に、カトリック聖人と緊密な個別の対応関係をもちセニョールやオリシャなどのカテゴリーに属する憑依霊は、原則的にクーラには来ないとされている。それらの霊がクーラに無関係と考えられているわけではなく、クーラでなされる「仕事」に「力」を与えてくれる存在であり、またそうした加護を願うための歌もうたわれるのだが、実際にミディアムに憑依して自ら「仕事」をすることはないということである。

他方、カボクロとよばれるグループの憑依霊の場合は、クーラにのみ来るもの、タンボールのみに来るもの、両方に来るが名前や歌を変えるもの、両方に来るが名前は同じで歌はちがうものがある<sup>77)</sup>。さらに、両方に来て名前は同じで同じ歌もうたうが性格はちがうとされるものもある。いずれにせよ、どちらか一方に来るか、あるいは

両方に来る場合は何かが違うと考えられているのである。メディアムを特定すれば、ある憑依霊がどのような種類の儀礼に現れ、そのときにどのような性格・行状を示すかについてインフォーマントの意見がかなりの程度まで一致する。しかしある特定のカボクロが一般的に上記のどの場合に当たるのかという点については、すべてのインフォーマントの意見が一致するわけではない。これは当然で、彼らは自分あるいは自分が知っているメディアムに憑依する場合の観察にもとづいて語るからであり、同名の憑依霊が他のメディアムに憑依するときに別の性癖をもっている可能性は充分にあるからである。そうなると同じ名前をもつ憑依霊の同一性はどのように認識されているのかという疑問が生ずる。一般にそうした事柄については「憑依霊自身のみが説明しうる」と考えられているが、この点に関してメディアムは、少なくとも自分に憑依する霊については答えを用意しているのが普通であり、その場合に説明に使われるのが *linha* (ライン) の概念、あるいは *linha* をクロスする (*cruzar linha*) の概念である。つまり「カボクロ A は私の場合はクーラのラインで来る」、「私のカボクロ B は、クーラのラインとタンボールのラインをクロスしているので、両方に来るが、名前を変えてくる」というぐあいである。このライン *linha* の概念は、クーラやタンボールについて言われるだけでなく、*linha da Mata* (森のライン)、*linha do Mar* (海のライン)、*linha de caboclo* (カボクロのライン) など多種多様な使われかたをするが、総じて言えることは、それが「儀礼的コンテキスト」と特定するものだということであり、それによって同一の憑依霊の表出形態がメディアムごとにことなっても憑依霊の同一性は損なわれずにすむ。この点をやや一般化して言えば、研究者の言う「起源を異にする様々な伝統の流入」は信者によって「ライン」の概念によって処理され、同様に「シンクレティズム」は「ラインがクロスする」という説明によって理解可能なものとなっているのである。

とところでクーラとタンボールの両方で憑依するカボクロの場合、憑依の目的が違うのだという興味深い指摘が多くインフォーマントによってなされている。この点についてはすでにリーコックによる指摘 [LEACOCK & LEACOCK 1972: 251] もあるが、信者によれば「憑依霊はクーラには仕事をするために (*para trabalhar*)、タンボール

77) クーラにしか来ないとされている憑依霊の名、さらに両方に来るが名前を変えてくるとされている憑依霊のクーラに来るときの名には、しばしば動物名が含まれている。もちろん多くの例外があるが、タンボールに来る憑依霊の名と比べてそれは特徴的と言える。ここで当然予想されることは、それらはパジェランサの精霊と重なるのではないかということであるが、実際にいくつかの精霊は、「伝統的」アフロ・ブラジリアン・カルトの神界にもウンパンダの神界にもみられないが、パジェランサの超自然的存在のリストには含まれている。しかしバトゥーケのクーラ儀礼に来る憑依霊のすべてがアマゾンの伝統的シャマニズムに由来すると結論することはできない。

には楽しむために (para brincar) 来る」のである。「クーラには仕事をするために」というのは、これまでの記述から納得されるであろう。クーラは何よりもまず、病気など個人的問題の解決を目的としており、そのために憑依霊は儀礼の場へよびだされるのであるから。他方、「タンボールには楽しむために」という点について理解するためには、タンボール儀礼についてすでになされた記述だけでは不十分であろう。

これまででは、敢えて詳しい説明をせず断片的な言及にとどめてきたが、タンボール儀礼は祝祭的性格をもつ定期的儀礼であり、儀礼のためのフロアーをもつテヘイロでカルトグループによって実施される集団的儀礼である。しかも公開であって観客として参加することも可能である。儀礼のうち主要なものは多くのグループに共通するが、基本的にグループごとにことなる儀礼暦に従ってグループ単位で実施され、同日に同じ憑依霊のために行なわれる儀礼であっても、相互にまったく独立に行なわれる。儀礼が催されるのは、非常に大雑把に言って以下の機会であり、通常一晩のみだが、重要なものについては三晩もしくはそれ以上引き続いて実施される。

- ① 特定のカトリック聖人の祭日：そのグループあるいはリーダーにとって特別な重要性をもつ憑依霊 (セニョール, オリシャ) に「対応する」聖人の祭日
- ② リーダー／ミディアムの主要なカボクロの「誕生日・記念日」(aniversário)：そのカボクロがその人に初めて憑依した日あるいは名乗った日
- ③ その他カトリック暦上の重要な日：聖土曜日、クリスマスなど
- ④ そのグループのミディアムのフェイトゥーラに伴う「籠もり」の「入り」と「明け」

そしてタンボール儀礼の最も重要な特徴として、太鼓 (tambor) を始めとする各種の打楽器 (cabaça, chequecheque, gonga, etc) が用いられる。それらの楽器の伴奏でミディアムたちがリーダーの主導の下でうたい踊り、その渦中に多くの憑依霊がミディアムの身体を借りて儀礼の場に姿を現す。到着した憑依霊は、それぞれ「到着の歌」を含めて「自分の歌」(ponto cantado, doutrina) をうたい、まだ憑依状態ではないミディアムたちと共にうたい踊り、お互いにまた信者たちと旧知の友人のように抱き合い、挨拶を交わし、会話を楽しみ、儀礼の最中でも儀礼フロアーを離れて歩き回り、それぞれの嗜好に応じて煙草を吸ったり酒や清涼飲料水を飲んだりする。儀礼の絶頂期の雰囲気はまさに祝祭的なものであり、生真面目な雰囲気が支配するクーラとは著しくことなっている。しかし、儀礼は始めからこのような「お祭り騒ぎ」なのではない。しかし、こうした「村祭り」に比することができるような雰囲気こそが、信者にとってタンボール儀礼に期待するものの重要な要素をなすことも事実である。

こうした「お祭り騒ぐ」憑依霊については、すでにリーコックが「(タンボール儀礼の) 早い時間には、憑依された踊り手たちは威厳にみちた立居振舞だが、儀礼が進むにつれて陽気さが増していく。参加者のなかには馬鹿げたふるまいをしたり冗談を言う者もいて、儀礼の雰囲気はとても明るい調子になり、踊り手同士も友人同士のようにならぬ。尋ねてみると、この変化はある特定のグループの霊、つまりカボクロたちが現れたことによるのであり、これらの霊は楽しい時を過ごすために降りてきてカルトメンバーに憑依すると信じられている」と述べている [LEACOCK 1964b: 95]。彼はこうしたタイプの憑依霊 (fun-loving deities) の存在はバトゥーケを保守的アフロ・ブラジリアン・カルトから弁別する特徴のひとつであると指摘している [LEACOCK 1964b: 94]。しかし「伝統的」タイプのカルトの儀礼に現れる憑依霊がバトゥーケの儀礼に現れないわけではない。ただし、オリシャあるいはセニョールなどとよばれるカテゴリーに属するそれらの霊は、彼らに来る意志があるなら、儀礼の前半に彼らのためにうたわれている時間に来るのであり、上述の「威厳にみちた立居振舞」というのがそれにあたる。多くのインフォーマントが「真夜中以降はカボクロが来る」と言うが、真夜中以前にカボクロが来ないわけではない。しかし、タンボール儀礼は概ね以上のように、セニョールのための前半とカボクロのための後半に分けられているとすることができる。こうしたシステムは隣接するマラニョン州サンルイスのカルト (タンボール・デ・ミナ) にもみられ、カボクロを憑依霊にふくまない唯一の「伝統的」なカルトグループであるカーザ・ダス・ミナス (Casa das Minas) を除いて、儀礼は真夜中に「森へと転ずる」(virar para mata)、つまりカボクロが次々に来るようになると報告されている [M. FERRETTI 1985]。バトゥーケは明らかにマラニョンのタンボール・デ・ミナを継承することが確認されており、上述のシステムはすでにマラニョンで形成されていたものとみることができるが、マラニョンのカルトとベレンのバトゥーケとの比較については本稿の枠をこえるので稿を改めて論ずることとする。

以上に述べた「お祭り騒ぐ」カボクロについて、ここではつぎの二点のみを付け加えておくことにしたい。まず第一に、すべてのカボクロが騒ぎ好きのファヒスタ farrista だというわけではなく、とくにクーラに「仕事に来るカボクロ」あるいは「仕事に来るときのカボクロ」がそうしたファヒスタであることはほとんどない。第二に、一人前のミディアムであれば、前述のセニョールのほかに少なくともひとつのトリックスター的カボクロ caboclo-farrista を憑依霊としてもっているのが普通であり、決して例外的な現象というのではない。

以上のことから結論されることは、いかなる憑依霊が来るか、どのような目的で来るかという点に関する信者の説明からして、すでに規定したような意味での「クーラ複合」と「タンボール複合」が「区別されるべきもの」として理解されているということである。ただし、多くのメディアムが「責務」(obrigação)として「クーラ複合」と「タンボール複合」の双方に関わらざるをえない。憑依する憑依霊は複数であり、それらには、既述のようにさまざまなカテゴリーのものが含まれ、それぞれが、[事例4]で太鼓を叩くことを憑依霊自身が指示したケースのように明示的指示を与えるなり、あるいは実際に特定の種類の儀礼でメディアムに憑依するなりしてメディアムが履行すべき儀礼の形態を指定するためである。「クーラ複合」と「タンボール複合」のいずれかにのみ関わるメディアムも当然いるが、そうした選択も、そのメディアムに憑依する霊の課す「責務」によって説明される。このようにメディアムには、個々の憑依霊の責任において様々な選択肢が開かれているのである。

そうした変異のなかで最も基本的なものとして重視すべきものは、タンボール儀礼で憑依をうけるためにカルトグループに所属するか否かという点であり、さらにフェイトゥーラを受けるか否かという点である。すでに述べたように「クーラ複合」の場合は、事例に明らかなようにメディアムとして「何をどのようになすべきか」ということを憑依霊から直接に教授される能力は生まれつきのものであるという観念 (*dom de nascença*) が支配的であった。したがって第三者たるリーダーによるメディアムと憑依霊の関係への介入 (*fazer santo, fazer cabeça*) は不必要とされ、その帰結として特定のリーダーやグループに所属する必要はないということになる。ところが憑依霊のひとつがタンボール儀礼の参加あるいは実施を要求した場合、あるいは実際にタンボール儀礼で憑依してしまった場合は、既存のグループに参加するか自らグループを組織してタンボール儀礼を行なわざるをえない。そもそもタンボール儀礼はひとりで実施することが不可能な儀礼形態なのであるから。一方、タンボール儀礼を行なうためにはフェイトゥーラが不可欠というのがカンドブレなど「伝統的」アフロ・ブラジリアン・カルトをモデルと考える連盟の要求であり、自前のグループを組織せずメディアムとして参加するだけの場合でも、一定期間ののちにはフェイトゥーラを受けることがメディアムとしての「使命」を十分に果たしていくために不可欠なものとして要求され、しかも事例に見たように多くの場合それはリーダーなど広く能力を認められているメディアムの名声ある憑依霊による要求というかたちをとる。要するに「タンボール複合」に関与することは、第三者たるリーダーによって「憑依霊」(*santo*)あるいは、その霊を正しく受けるための「頭」(*cabeça*)を「つくってもらう」(*fazer*)



ことを意味し、いずれかのテヘイロ（グループ）の一員となることを意味するのである。メディアムが自分と憑依霊の関係を「つくってくれた」リーダーを「聖なる父」（pai-de-santo）あるいは「聖なる母」（mãe-de-santo）とよび、同輩のメディアムを「聖なるキョウダイ」（irmão/irmã-de-santo）とよぶこと、あるいはグループを casa（家）とよぶことに明らかなように、それは「家族」に擬せられる集団であり、天賦の才能と憑依霊との関係のみをたよりに単独で「仕事」を行なうという形態との対照は明白である。

しかし、それはたんに対照的であるというにとどまらない。一人のメディアムのキャリアのなかで、それはしばしば対立的なものとして現れ、具体的には複数の憑依霊のことなる要求として提示される。しかもそれらはすべて、既述のようにメディアムにとって履行しなければならない「責務」なのである。そうしたなかで個々のメディアムはそれらを同時に満たすために独自の「総合」を行なわざるをえず、その結果として連盟によるカルト分類では到底とらえきれないほどの変異がつくりだされる。しかし重要なことは、バトゥーケはいまのところそれらの変異を包含することに成功しているとみられることである。個々のメディアムが「独特」の方法ではたしている「責務」が、他の信者たちにとって理解不能な勝手気ままな行為となっていないからである。

すでに指摘したようにバトゥーケをとりまく宗教状況はきわめてシンクレティックなものであり、アフリカの憑依霊宗教、インディオ文化を継承するシャマニズム、カトリシズム、ヨーロッパ系の心靈術など多種多様な伝統が錯綜している。したがって憑依霊の構成する神界も「非同質的」（heterogeneous）なものであり、憑依霊ひとつをとってみてもその形成に寄与している伝統は複数にわたることがふつうで、その結果その示す姿は整合的とは言い難いことが多い。そうした他の人々にとって共有できない個人的ファンタジーになりかねない変異をバトゥーケが捕捉しえていることを理解するためには、いくつかの巧みな処理の原則に注目する必要がある。まず第一に「個々のメディアムが個々の憑依霊に対して履行せねばならない責務は、個々に指定される」という観念によって多様性は「逸脱」としてではなく「正常な状態」としてシステムに取り入れられる。また「一人のメディアムが憑依霊の指示に応じて複数の儀礼形態に関与しうる」という観念によってメディアムの宗教的実践が一貫性のあるものとして許容される。しかも「同一の憑依霊がメディアムごとに、儀礼ごとにことなつた属性・名前をもちうる」とすることによってメディアムの相違および儀礼形態の差異をこえた憑依霊の安定性が保持される。それに加えて本稿で明らかにされたよう

に、バトゥーケの形成に寄与した諸伝統のなかで、本来まったく起源を異にする「アフリカの憑霊宗教」と「アマゾンのシャマニズム」が「タンボール複合」と「クーラ複合」という二つの焦点としてシステム内に組み入れられ、上述のような様々な調整メカニズムによって両者を接続することに成功しているのである。この仕組みがいかに機能しているかは、近年及びつつある外部からの影響をバトゥーケが「消化吸収」しつつあるプロセスにもはっきりと見てとることができる。

本稿の冒頭でもふれたように、バトゥーケに対して及びつつある影響のうち近年もっとも注目に値するものは、リオなど南部の大都市を起点として全国的に波及しつつあるウンバンダをモデルとして受容する傾向と、バイアのカンドンブレなどを「伝統的」なものとして高く評価しそのフェイトウーラを受け、それに鞍変えしようとする傾向である。こうした相反するふたつの傾向については、それぞれを「ウンバンダ化」(Umbandização) と「ナゴ化」(Nagoização) とよんですでに他の論文 [FURUYA 1986] で論じたが、それらはバトゥーケを解体しつつあるようにみえて、実際は既存の枠組みに従って受容されつつあると言えるのである。具体的に言えば、「クーラ複合」は従来のパジュランサに加えて、個人的問題の解決を主眼とするという類似性からウンバンダ色を強めつつあり、「タンボール複合」に関しては、従来のミナ・ナゴに対してカンドンブレが「全国レベルでの正統性」を背景として儀礼のスタイルに影響を及ぼしつつある<sup>78)</sup>。しかしベレンでは、それらは「根底的な革新」としてではなく、新しく憑依しはじめた霊の要求する新種の「責務」と位置づけられるために、ウンバンダはリオ版そのままに受容されることなく、カンドンブレはバイア版そのままに受容されることはない。結局はバトゥーケに吸収される。言い換えれば、ひろく社会的認知を受けつつあるウンバンダとカンドンブレの力を利用して、地域的伝統としてのバトゥーケが「再活性化」されているとすることができる<sup>79)</sup>。

1960年代にバトゥーケを対象とする初めての本格的調査を行なったリーコックは、

78) ウンバンダの神界にはオリシャ orixá が含まれるが「あまりに高位なので」通常は憑依せず、「名代」を派遣するため、実際に儀礼で憑依するのはカボクロ caboclo、プレットヴェーリオ preto velho などとよばれるカテゴリーのものである。カンドンブレでは、オリシャが憑依し、カボクロは少なくとも「伝統的」タイプのグループでは神界に存在しない。またウンバンダで重要な儀礼は、日常的に催される憑依霊によるコンサルテーション (consulta) のためのセッションであり、それに対してカンドンブレはそうした目的の儀礼は行なわず、基本的に祝祭的性格をもつ儀礼が公開儀礼の中心をしめる。以上の点からも、これらの宗教の影響がバトゥーケに及ぶとすれば、前者がクーラ、後者がタンボールを通してのものである可能性が高いことが理解されるであろう。実際、リオのウンバンダでポピュラーな多くの霊が近年めだつようになり、オリシャという高位のカテゴリーの憑依霊の名はバイアのカンドンブレで使われている名称が目立ちつつある (例: Dom João → Ogum; Fina Joia → Oxum)。

79) 新しく来るようになった霊の要求や、従来からの霊の新しい要求が、新しい社会状況に応えるものとなっているという指摘は [GABRIEL 1985] でもなされている。

「それは、カンドンブレの不完全なコピーと言うには程遠く、それ自体としての考察に値するひとつの独立した一貫性をもつ宗教システムである」[LEACOCK & LEACOCK 1972: 317] と述べたが、結果的には整合性のある記述を行ないえた代償として、そのシステムが当然のこととして変異を含むシステムであることを示すのには成功していないように思われる。また1970年代に「連盟」成立後の状況についての詳細な報告をものしたヴェルゴリーノ・イ・シルヴァ [VERGOLINO E SILVA 1976] は、個人レベルで現れる著しい変異を指摘しながらも、それがリーダー間にみられる強い対抗意識の現れであるという点を強調し、登場人物間の葛藤をめぐる「社会劇」を描き出すことには成功したが、それでもなおバトゥーケがひとつのシステムである理由については明らかにしていない。またこれら二つの貴重な貢献を含む研究が、メディアムのキャリアーについても事例をあげて考察を行なっているにもかかわらず、個々の憑依霊との関係がいかにしてメディアムそれぞれの儀礼システムを織り上げていくのかという筆者には最も肝要と思われる点については、十分な分析を示しているとは言えないのである。バトゥーケについて「シンクレティックである」ということは容易であるし、「個人レベル、個々のグループのレベルの変異が著しい」というのも困難ではない。答えなければならないのは「それにもかかわらず、それが個人の主観的ファンタジーにもとづいた特異的 (idiosyncratic) な行動でないのは何故なのか」という問いである。それに対してさしあたりつぎのように答えたい。彼らが「個々人が憑依霊の世界と関わる方法は同一ではないということを前提として受け入れており、しかもそうした変異を積極的に評価し、それを互いに関連づけるための枠組みを共有しているからである」と。そうであればこそ、だれもが指摘する顕著なシンクレティズムは、一貫性・統一性・整合性の不在として排除されるどころか、むしろ憑依霊の世界の奥の深さを暗示するものとして受容されているのである。

## 8. お わ り に

最後に本稿の導入とした「シャマニズム」と「精霊憑依」の問題に立ちかえてみよう。南米の原住民文化に存在したのがシャマニズムで、西アフリカに存在したのが精霊憑依であるとしたら、既述の諸事例の人々はシャマンからメディアムになったのであろうか、あるいは「精霊にたいする統御」を増していったプロセスは、メディアムからシャマンになったということであろうか。どちらも本稿の議論にとってはあまり意味のない区別である。重要なことは、シャマン＝メディアムが経験を積むにしたがい、自らの身におこる（一般にトランス状態として記述される）異常な状態にたい

するコントロール能力を増し、多様な属性をもつ多数の憑依霊による憑依を互いに区別されたものとして、しかるべきコンテキストでしかるべき憑依霊による憑依を生じさせようになるということである。

またバトゥーケの二つの焦点として提出された「クーラ複合」と「タンボール複合」は、既述のように、シャマン＝メディアムの能力の由来について *nascer feito* と *fazer santo* という対照的な観念を示していた。それは人類学で言うところの「召命型」と「修行型」の区別<sup>80)</sup>に相当するよう見えるが、同じではない。なぜならば「召命型」と「修行型」の相違は、シャマン＝メディアムとしての能力の顕現が修行あるいは学習に先行するか後続するかという違いであり、そうした基準に照らせば「クーラ」も「タンボール」も「召命型」である。それに対して、バトゥーケにみられる上記の区別は、シャマン＝メディアムと憑依霊の関係が *dyadic* なものとして完結するのか、第三者の介在をもって *triadic* なものとして完結するのかという違いであり、この区別がもたらす意味として本稿で指摘しえたのは、カルトの活動形態としてグループ形成を不可避免的に結果するか否かという点であり、それは究極的には、パジェランサのパジェをモデルとするのか、「伝統的」カンドンプレのカルトグループをモデルとするのかという違いにつながる。しかし興味深いことは、事例の検討を通じて明らかにしたように、「アフリカ系の憑霊カルト」と「アマゾン土着のシャマニズム」という二つのモデルをそれぞれの中心とした二つの円へとバトゥーケが分割されてはいないことである。いわば、それらは二つの焦点としてひとつの楕円を描いているのであり、その楕円は、宗教的な伝統というマクロな視点から見れば、大西洋の兩岸を含んで拡がり、個々のシャマン＝メディアムの成巫過程・儀礼実践というミクロな視点から見れば、多種多様な属性をもって立ち現れる憑依霊たちを包み込む、彼（女）の身体と外延を同じくしていると言うこともできるだろう。

## 謝 辞

本稿の基礎となったフィールドワークは、1984年4月から1985年5月にかけてブラジル、パラ州ベレンおよび周辺地域で、トヨタ財団研究助成ならびに東京大学大学院学生学術研究奨励金を受けて実施された。調査期間中およびその前後には、サンパウロ大学、エミリオゲルジ博物館、パラ大学、マラニョン大学関係者をはじめとする現地の研究者、当該宗教の信者諸氏、その他の友人諸氏の御厚情を賜った。また調査終了後の資料の整理と分析にあたっては文部省科学研究費補助金による補助を受けた。記して謝意を表したい。

なお本稿は、国立民族学博物館共同研究「中南米の宗教と社会」（代表者 中牧弘允助教授）で

80) [佐々木 1984] 他。

発表した内容を骨子とし、同時に国立民族学博物館共同研究「アンデス・アマゾンの宗教と儀礼」(代表者 友枝啓泰教授)の成果でもある。両先生をはじめとする研究会のメンバー諸氏に数々の有益な示唆をいただいたことに対し御礼を申し述べたい。ただし本稿の内容についての責任は一に筆者にある。

## 文 献

- ALVARENGA, Oneyda  
1950 *Babassuê*. Registros sonoros de folclore musical brasileiro, vol. 4. São Paulo: Discoteca Pública Municipal.
- ARAÚJO, Alceu Maynard  
1979 *Medicina rústica*. 3a. ed. São Paulo: Ed. Nacional.
- BALDUS, Herbert  
1970 *Tapirapé: Tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BARRETTO, Maria Amalia Pereira  
1977 *Os Voduns do Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão.
- BASTIDE, Roger  
1978a *The African Religions of Brazil*. Tr. by Helen Sebba. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. (original, *Les Religions Afro-Brésiennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960)  
1978 (1961) *O candomblé da Bahia*. 2a. ed. São Paulo: Editora Nacional. (original, *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Mouton & Co., 1958)
- BASTIDE, Roger et al.  
1981 *Olôrôxà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Editora Ágora.
- BEATTIE, J. & J. MIDDLETON (eds.)  
1969 *Spirit Mediumship and Society in Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BIRMAN, Patricia  
1983 *O que é umbanda*. São Paulo: Editora brasiliense.
- BOURGUIGNON, Erika  
1965 *The Self, the Behavioral Environment and the Theory of Spirit Possession*. In Melford Spiro (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, New York: Free Press.  
1970 *Ritual Dissociation and Possession Belief in Caribbean Negro Religion*. In N. E. Whitten Jr. & J. F. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, New York: Free Press.  
1974 *Cross-Cultural Perspectives on the Religious Uses of Altered States of Consciousness*. In I. I. Zaretsky & M. D. Leone (eds.), *Contemporary Religious Movements in America*, Princeton: Princeton University Press.  
1976a *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers.  
1976b *Spirit Possession Belief and Social Structure*. In A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human: Ideas and Actions*. Hague: Mouton, pp. 17-26.  
1978 *Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The Evolution of Inquiry*. In George E. Spindler (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, pp. 479-515.  
1979 *Psychological Anthropology: An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- BOURGUIGNON, Erika (ed.)  
1973 *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: The Ohio University Press.

BROWN, Diana

1979 Umbanda and Class Relations in Brazil. In Maxine Margolis & William E. Carter (eds.), *Brazil: Anthropological Perspectives*, New York: Colombia University Press, pp. 270-304.

1986 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor: UMI Research Press.

BROWN, Diana & BICK, Mario

1987 Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda. *American Ethnologist* 14(7): 73-93.

BROWN, Diana et al.

1985 *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER/Editora Marco Zero.

CACCIATORE, Olga Gudolle

1977 *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitaria/SEEC.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de

1961 *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira Editora.

CARNEIRO, Edison

1936 *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

1937 *Negros bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

1940 The Structure of African Cults in Bahia. *Journal of American Folklore* 53: 271-278.

1948 *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

1964 *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

CASCUDO, Luís de Câmara

1979 *Dicionário do folclore brasileiro*. 5th ed. São Paulo: Edição Melhoramentos.

COSTA EDUARDO, Octavio da

1948 *The Negro in Northern Brazil*. Seattle: University of Washington Press.

CRAPANZANO, Vincent & GARRISON, Vivian (eds.)

1977 *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley & Sons.

DANTAS, Beatriz Gois

1982a Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade* 8: 15-20.

1982b *Vovô Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Masters thesis. Department of Anthropology, Universidade Estadual de Campinas (São Paulo).

DI PAOLO, Pasquale

1979 *Umbanda e integração social: uma investigação sociológica na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, Editora Boitempo.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana

1976 *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Editora Vozes.

ELIADE, Mircea

1964 (1951) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Tr. by Willard R. Trask. Princeton University Press. (original: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Librairie Payot. 1951)

FERREIRA, Euclides Menezes

1984 *O candomblé no Maranhão*. São Luís: Alcântara.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha

1985 *Miná, uma religião de origem africana*. São Luís: STOGÉ.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo

1985 *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: Universidade Federal do Maranhão.

FIGUEIREDO, Napoleão

1974 Os caminhos de Exu. In *7 Brasileiros e seu Universo*, Brasília: Ministério da Educação e Cultura. pp. 71-96.

1975 Religiões mediúnicas na Amazônia: o batuque. *Journal of Latin American Lore*, 1(2): 173-184.

1976 Pajelança e catimbó na região Bragantina. *Revista de Cultura do Pará*, Ano 6, no.

- 22/23, pp. 153–163. Belém: Conselho estadual do Pará.
- 1979 *Rezadores, Pajés & Puçangas*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- 1981 Todas divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. *Ciência & Trópico* 9(1): 51–66. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- 1983 Banho de cheiro. *Folclore* 135. Recife: Fundação de Joaquim Nabuco.
- FIGUEIREDO, Napoleão & VERGOLINO E SILVA, Anaíza
- 1967 Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. *Atas do simpósio sobre a Biota Amazônica*, vol. 2 (Antropologia): 101–122, Rio: Conselho Nacional de Pesquisas.
- 1972 *Festas de santo e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- FIRTH, Raymond
- 1959 Problems and Assumptions in an Anthropological Study of Religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 129–148.
- 1969 Forword to *Spirit Mediumship and Society in Africa*. J Beattie & J. Middleton (eds.), London: Routledge & Kegan Paul.
- FRY, Peter
- 1982 *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- FRY, Peter & HOWE, Gary
- 1975 Duas Respostas a Aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate e Crítica* 6: 75–94.
- FURUYA, Yoshiaki
- 1986 Entre “Nagoização” e “Umbandização”: Uma síntese no culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. *Annals* 6: 13–53, Tokyo: Japan Association for Latin American Studies.
- 古谷嘉章
- 1985a 「テヘイロ：ブラジルの憑霊宗教」『季刊民族学』34: 67–79。
- 1985b 「標準の所在：アフロブラジリアン憑霊カルト論(1)」第39回日本人類学会・日本民族学会連合大会（筑波大学）における口頭発表。
- 1986a 「憑依霊としてのカボクロ」『民族学研究』51(3): 248–274。
- 1986b 「聖人崇拜と精霊憑依：ブラジル、ベレンのアフリカ系カルトの事例から」第7回日本ラテンアメリカ学会定期大会（東京外国語大学）における口頭発表。
- 1986c 「『革新』としての憑依：アフロブラジリアン憑霊カルト論(2)」第40回日本人類学会：日本民族学会連合大会（九州大学）における口頭発表。
- 1987 「聖人像と聖人の祭り：アフロ・ブラジリアン・カルトの視点から」第8回日本ラテンアメリカ学会定期大会（神戸市外国語大学）における口頭発表。
- GABRIEL, Chester E.
- 1985 *Comunicação dos Espíritos: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola.
- GALVÃO, Eduardo
- 1953 Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu nacional*. Nova Serie, Antropologia, no. 5, Rio de Janeiro.
- 1955 *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Brasileira, vol. 284. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- 1967 Indigenous Culture Areas of Brazil 1900–1950. In Janice H. Hopper (ed.), *Indians of Brazil in the Twentieth Century*, Washington D.C.: Institute for Cross-Cultural Research.
- 1979a The Encounter of Tribal and National Societies in the Brazilian Amazon. In M. L. Margolis & W. E. Carter (eds.), *Brazil: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press. pp. 25–38.
- 1979b *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HERSKOVITS, Melville J.
- 1937 African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief. *American Anthropologist* 39: 635–643.

HERSKOVITS, Melville J.

- 1954 The Social Organization of the Candomblé. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, I: 505-532.

LANDES, Ruth

- 1947 *The City of Woman*. New York: Macmillan Company.

LEACOCK, Seth

- 1964a Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult. *American Anthropologist* 66: 344-354.  
1964b Fun-loving Deities in an Afro-Brazilian Cult. *Anthropological Quarterly* 37: 94-109.  
1966 Spirit Possession as Role-Enactment in the Batuque. Paper presented at the sixty-fifth Annual Meeting of the American Anthropological Association.

LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth

- 1972 *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. Garden City: Doubleday Natural History Press.

LEWIS, I. M.

- 1966 Spirit Possession and Deprivation Cults. *Man*, vol. 1, no. 3, pp. 307-329.  
1971 *Ecstatic Religion: Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.  
1983 「北の南・アフリカのシャーマニズム：閑却されたテーマ」神津東雄訳、『シャーマニズムとは何か』関西外国語大学国際文化研究所編，春秋社，pp. 147-164。  
1986 *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOCKE, Ralph G. & KELLY, Edward F.

- 1985 A Preliminary Model for the Cross-Cultural Analysis of Altered States of Consciousness. *Ethos* 13(2): 3-55.

LOYOLA, Maria Andéa

- 1984 *Médicos e Curandeiros: conflito social e saude*. São Paulo: Defel.

MACLACHLAN, Colin M.

- 1974 African Slave Trade and Economic Development in Amazonia, 1700-1800. In Robert Brent Toplin (ed.), *Slave and Race Relations in Latin America*, Westport: Greenwood Press. pp. 112-145.

MAUÉS, Raymundo Heraldo

- 1977 *Ilha Encantada*. Brasília: Universidade de Brasília.

MÉTRAUX, Alfred

- 1944 Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale. *Acta Americana* 2(3-4): 197-219, 320-341.  
1948a The Tupinamba. In *HSAI* vol. 3 pp. 95-133.  
1948b Religion and Shamanism. *HSAI* vol. 5, pp. 559-599.  
1972 (1959) *Voodoo in Haiti*. Tr. by Hugo Charteris. New York: Schocken Books.

MOTTA, Roberto

- 1976 Carnerio, Ruth Landes e os Candomblés bantus. *Revista do Arquivo Público* 30(32): 58-68, Recife: Arquivo Público Estadual de Pernambuco.  
1977 As variedades do espiritismo popular na area do Recife. *Boletim da Cidade do Recife* 2(n.s.): 97-114. Recife: Conselho Municipal da Cultura.

NINA RODRIGUES, Raimundo

- 1935 (1900) *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.  
1977 (1906) *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

NUNES PEREIRA, Manuel

- 1979 (1947) *A casa das minas: culto dos voduns jeje no Maranhão*. 2nd ed. Petrópolis: Vozes.

OBYESEKERE, Gananath

- 1981 *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago and London: University of Chicago Press.



- ORTIZ, Renato  
 1978 *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes.  
 1980 *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.  
 1985 *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense.  
 1986 resenha: *Umbanda e Política* de Diana Brown et al., *Religião e Sociedade* 13(1): 133-137.
- PETERS, Larry G. & PRICE-WILLIAMS, Douglas  
 1980 Towards an Experiential Analysis of Shamanism. *American Ethnologist* 7(3): 397-418.
- PRESSEL, Esther  
 1973 Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society. In Erika Bourguignon (ed.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State University Press, pp. 164-318.  
 1977 Negative Spirit Possession in Experienced Brazilian Umbanda Spirit Mediums: Umbanda background, beliefs, and rituals. In V. Crapanzano & V. Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*. New York: John Wiley and Sons. pp. 333-364.  
 1982 Umbanda Trance and Possession in São Paulo, Brazil. In Esther Presssel et al. (eds.), *Trance, Healing and Hallucinations*, Malabar: Robert E. Krieger. pp. 113-225.
- RAMOS, Artur  
 1934 *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.  
 1935 *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Editora Nacional.
- RIBEIRO, René  
 1952 Cultos Afro-brasileiros do Recife. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco*.
- ROUT, Leslie B. Jr.  
 1976 The Africans in Colonial Brazil. In Martin L. Kilson & Robert I Rotberg (eds.), *The African Diaspora*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 132-171.
- 佐々木宏幹  
 1980 『シャーマニズム：エクスタシーと憑霊の文化』中央公論社  
 1983 『憑霊とシャーマン：宗教人類学ノート』東京大学出版会  
 1984 『シャーマニズムの人類学』弘文堂
- SIMPSON, George Eaton  
 1976 Religions of the Caribbean, In Martin L. Kilson & Robert I Rotberg (eds.), *The African Diaspora*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 280-311.  
 1978 *Black Religions in the New World*. New York: Columbia University Press.
- STEWART, Julian H. (ed.)  
 1946-63 *Handbook of South American Indians*. 6 vols. Washington: Smithsonian Institution. (HSAI と略称)
- TRINDADE, Liana Maria Salvia  
 1982 Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e Sociedade* 8: 29-36.  
 1985 *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Editora Icone.
- VALENTE, Waldemar  
 1977 *Sincretismo religiosos afro-brasileiro*. 3a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- VELHO, Yvonne M. A.  
 1977 *Guerra de orixá: um estudo de ritual de conflito*. 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- VERGOLINO E SILVA, Anaíza  
 1976 *O tambor das flores*. Masters thesis. Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas. (xerox)
- WAGLEY, Charles  
 1963 *An Introduction to Brazil*. New York: Columbia University Press.  
 1964a *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. New York: Alfred A. Knopf.
- WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo  
 1948 The Tenetehara. *HSAI* vol. 3: 137-148.  
 1949 *The Tenetehara Indians of Brazil*. New York: Columbia University Press.
- WALKER, Sheila S.  
 1972 *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America*. Leiden: Brill.

古谷 クーラとタンボール

WARREN, Donald

1968a Portuguese Roots of Brazilian Spiritism. *Luso-Brazilian Review* 5(2): 3-33.

1968b Spiritism in Brazil. *Journal of Inter-American Studies* 10: 393-405.

WILBERT, Johannes

1979 Magico-Religious Use of Tobacco Among South American Indians. In D. L. Growman & R. A. Schwarz (eds.), *Spirits, Shamans and Stars*, Hague: Mouton, pp. 13-38.

WILLEMS, Emilio

1966 Religious Mass Movements and Social Change in Brazil. In Eric Baklanoff (ed.), *New Perspectives of Brazil*, Nashville: Vanderbilt University Press, pp. 452-468.