

トランスカルチュレーションの誕生 —フェルナンド・オルティスと未来形の語り—

林 みどり

I 転移するトランスカルチュレーション —オルティス、マリノフスキー、ラマ—

1906年10月初旬、厳しい冬の到来を前に、数学と物理学の博士号を取得するための最終試験を終えたブラニスロウ・マリノフスキーは、母親とともにポーランドを後にし、一路カナリア諸島をめざした。病弱なブラニスロウの健康を慮ってのカナリア諸島滞在は、思いがけず18ヶ月におよぶことになる。南国の楽園の地に長期間暮らし、現地社会の環境に「参与」しつつ、同時にそこの距離を保ちながら自己の内面に沈潜し思索を深めた経験は、数年後、人類学者に「転向」した後のマリノフスキーの研究スタイルに強い影響を留めることになるわけだが¹⁾、この時の滞在と、14年後に結核療養のために再訪した2度目のカナリア諸島滞在を通じてマリノフスキーに深い印象を残したのは、思いがけないことに、北大西洋を6000キロほど西に向かったカリブ海に浮かぶもうひとつの南国の島キューバであった。

「若いころ、長期にわたってカナリア諸島に滞在していた時にわたしはキューバを知り、以来ずっとキューバを愛してきた」と、後年マリノフスキーは述懐している。「カナリア諸島民にとって、キューバは約束の地であった。彼らはキューバに出稼ぎに行った後、ピコ・デ・テイデ山腹やグラン・カルデーラ周辺の故郷に戻ってきたり、さもなくば生涯キューバに

根を下ろして、休暇の時期だけ故郷の島に里帰りしてキューバの歌を鼻歌したり、キューバ生まれのマナーや習慣をこれみよがしに見せつけたり、椰子の木が聳え立ち、サトウキビ畑やタバコ栽培地が果てしなく若草色に広がる美しい大地の素晴らしさを語るのだった²⁾。

人類学者に転身し、トロブリアンド諸島で参与観察をしていたあいだも、カナリア諸島で聞き知ったキューバへの興味が消えることはなかったようだ。数多ある人類学的・社会学的研究のなかでも、キューバ社会や文化へのアフリカ人の影響を論じたキューバの社会学者フェルナンド・オルティスの仕事にとりわけ強い関心を示し、なかでもオルティスがそれを「アフリカ人とラテンアメリカ人の相互影響」として解明しようとしている点に強く惹かれていったのである。

カナリア諸島で初めてキューバに関心を抱いてから 20 年以上の時を経た 1929 年 11 月、マリノフスキーは初めてハバナを訪れている。そのときオルティス本人に直接会い、たちまち意気投合して議論するうちに、オルティスが構想していた新造語に触れ、含意している概念の斬新さに衝撃を受けたと言っている。「わたしは最初の瞬間からこの新造語に夢中になった」——そう述べたうえで、「わたしもこの新しい表現を自分のものとして使うこと、〔オルティス〕博士の発案であることを認めつつ、機会あるごとにこの表現を常に原義に忠実に用いると造語の生みの親に約束し」、「術語的な〈改宗〉」をすると宣言しているのである³⁾。このときマリノフスキーを虜にしたのが、複数の文化間の相互的な影響関係として文化変容の現象を捉える「トランスカルチャーレーション」(トランスクルトゥラシオン *transculturación*)⁴⁾ という概念であった。

この用語を最初にもちいた『タバコと砂糖のキューバ的対位法』(1940 年)のなかで、オルティスは、トランスカルチャーレーションをアカルチャーレーションより優れた新造語として提示している。「〈トランスカルチャーレーション〉という言葉は、あるひとつの文化から別の文化への過渡的

なプロセスの異なる諸局面をより良く表現していると思われる」からである。

なぜならそれは単にあるひとつの異なった文化を身につけるといふ、英米語でいう〈アカルチュレーション〉が厳密に指し示している内容をさすだけでなく、部分的な〈デカルチュレーション〉(desculturación)〔脱文化化〕とでもいえるような、それまで持っていた文化の喪失ないし根こぎの過程をも必然的に意味し、さらにそのうへ、〈ネオカルチュレーション〉(neoculturación)〔新文化化〕と名づけるような、新たな文化的諸現象をその結果として創出する過程を意味しているからである。…〔中略〕…こうした社会学的な専門用語の問題は、社会的な諸現象の最良の理解にあたって取るに足らぬ些細な事柄などではない。ましてやキューバのように、またアメリカ大陸のどこかの民族においても同様に、きわめて激烈ですさまじく錯綜した歴史を持ち、多種多様な人間のさまざまな集合体のすべてがトランスション移行の過程にある、そうした〈トランスカルチュレーション〉の歴史を有する社会においては尚更である⁵⁾。

このように述べたうえで、「トランスカルチュレーション」をキューバやアメリカ大陸の歴史を理解するうえで、欠くべからざる基本概念としている⁶⁾。ここでオルティスが想定しているのは、ヨーロッパの各地からやってきた征服者や移民、ヨーロッパ人によって絶滅させられたり排斥された先住民、アフリカ大陸の各地から強制的に連れてこられた黒人奴隷といったように、多かれ少なかれ自らの文化的な出自から根こぎにされた人々からなる社会（具体的にはキューバを初めとするアメリカ大陸）における歴史的な文化変容過程という、特殊具体的な歴史現象であった。

だが、マリノフスキーは、同書に寄せた序文のなかで、より踏み込んだ

仕方で「トランスカルチュレーション」を捉え、それを他の国や地域の社会・文化に応用可能な、普遍的な理論用語として定義しなおしているのである。少し長くなるが引用してみよう。

たとえば〈アカルチュレーション〉(acculturation) という言葉について考えてみよう。この言葉が広まりはじめたのはそれほど昔のことではなく、とりわけ北米の書き手の社会的ないし人類学的な研究においては、専門領域をすっかり制覇してしまう勢いである。音の響きからして不快というだけでなく——しゃっくりとげっぷが一緒に出てくるように聞こえる——〈アカルチュレーション〉という語は、語源からして総じてある一定の不適切な含意をもっている。それは倫理的な意味をともなった自民族中心主義的な語なのである。移民は〈アカルチュレートしなければならない〉(aculturarse)。われらが「偉大なる西洋文化」に服従するという「恩恵」を享受している先住民も、異教徒や不信心者も、蛮族や野蛮人も同様である。〈アカルチュレーション〉という語は、語頭の“ad”という接頭辞からわかるように、ひとつの^{テルミヌス・アド・クエム}目的を示す概念である。「無教養な=文化の欠如した」者は「我々の^{クルトゥーラ}文化」の恩恵を受けなければならない。「我々の一員」になるために変わらなければならないのは「彼」のほうだということである。

〈アカルチュレーション〉という語の使用を通じて、わたしたちは暗黙のうちにあるひとつの倫理的、規範的、価値判断的な諸概念の全体を導入してしまっているのであって、それゆえに現象の真の理解がねじ曲がったものになっていることを理解するのに、さほどの努力は必要ない。だが、そこで明らかにされなければならない過程の本質は、固定的で定義されたあるひとつの文化的スタンダードの、受身的な受容といったものではないのだ。…〔中略〕…あらゆる文化変容

(cambio de cultura)、というより、これからはあらゆる〈トランスカルチュレーション〉というべき過程は、受容されるものかわりに常に何かを与えられる過程であり、いわばカスティージャ人が言う「トマ・イ・ダカ」〔ギヴ・アンド・テイク〕である。等式の右辺と左辺が共に変化する過程である。複合的で複雑なひとつの新しい現実が出現する過程であって、様々な特徴の機械的な集積やモザイクからなる現実ですらなく、あるひとつの新しいオリジナルで独立した現象からなる現実なのだ。こうした過程を記述するにあたって、ラテン語の語根からなる〈トランス＝カルチュレーション〉(trans-culturación) という語は、あるひとつの文化に他の文化が広まっていくはずとする含意を持つてはおらず、共に能動的で、共にそれぞれ違った寄与をもって貢献し、共に文明の新たな一現実の出現に協力する、ふたつの文化間の変移を示す含意を与えてくれるのである。⁷⁾

マリノフスキーはここで、アカルチュレーションという術語を例にあげつつ、一見中立的で客観的に見えながら、その実、研究対象の文化現象を記述する言語そのものに政治性が深く浸透していることを的確に指摘している⁸⁾。社会学的な術語のなかに西洋中心主義の発露を見いだしているだけでなく、語それ自体があるひとつの明確な「目的」をもっていること、すなわち文化的な他者の他者性を奪い、同化主義を推進する行為遂行性を含み持っていることを明らかにしているのである。非政治性を装った学問研究が、実のところグローバルな知の構造における暴力装置となっていることを、術語そのものの内に見てとろうとする視点は、昨今のポストコロニアリズム批評にある種の親和性をもっているといつてよい。

じっさいトランスカルチュレーション概念は、近年ではもっぱらポストコロニアル批評の文脈において再評価がなされてきている。たとえばアメリカの文学批評家メアリー・ルイズ・プラットは、『帝国の眼差し』

(1992年)のなかで、トランスカルチュレーションを、異なる文化的な領域(とりわけ支配的な文化とその文化的ヘゲモニーのもとにおかれる文化)が接触する「接触領域」contact zone とならぶ重要なキーワードと位置づけ、「トランスカルチュレーションは接触領域の現象である」としている。そのうえで、「支配の軛のもとにおかれた人々は、支配的な文化から発されるものを容易に制御することはできないかもしれないが、程度の違いはあれ何を自分たち自身のものとして吸収し、それを何のために用いるのかを決めるのである」とし、支配的な権力構造のもとで被支配的な文化の行為主体性が遂行する、支配文化との、いわば「交渉」の過程をトランスカルチュレーションと捉えているのである⁹⁾。プラットによれば、「オルティスは、アカルチュレーションとデカルチュレーションという、宗主国の諸利害に即して思い描かれる還元主義的な仕方での文化の転移を描きだす対概念に代わるものとして、この用語〔トランスカルチュレーション〕を提示している」という¹⁰⁾。

なお、プラットのトランスカルチュレーション概念は、直接的にはオルティスやマリノフスキーからではなく、ウルグアイの文学批評家アンヘル・ラマを経由して獲得された概念であることには留意しておいていだろう。1970年代の熾烈な人権弾圧を展開した軍事独裁政権による弾圧を逃れてベネズエラに亡命したラマは、『ラテンアメリカにおける語りのトランスカルチュレーション』(1982年)のなかで、長年忘れられていたオルティスのトランスカルチュレーション概念を文学批評の領域で再評価し話題になった。ラマはトランスカルチュレーションを「ラテンアメリカ的な遠近法主義」と規定し、支配的な西洋の言説に抵抗する視点を提示するものと捉えなおしている。それは、変化をもたらそうとする外国文化の力に対して何も対応できない、受身的で劣勢なものと同国の伝統文化をみなす固定的視点に抗うだけでなく、ときには外部からの力を逆手にとって利用しながら、新たに別のものを創造していく力を自国文化に見いだそうと

するものである¹¹⁾。

文化的な相互作用を、権力の位置取りの圧倒的に優勢な側と劣勢な側の間でおこなわれる交渉の過程と捉えている点で、ラマのトランスカルチュレーション概念は、マリノフスキーよりさらに踏み込んで、ポストコロニアル批評へ一段と傾斜させたものとなっている。オルティスのテキストだけでなく、またマリノフスキーによるオルティスの読解だけでなく、さらにそれがラマによる知の植民地主義批判のなかで再読されたことが、現在のトランスカルチュレーション概念の受容と発展に少なからざる影響を与えていることは確実だろう¹²⁾。

II トランスカルチュレーションとナショナルな語り

トランスカルチュレーションを提唱した『タバコと砂糖のキューバ的対位法』¹³⁾は、400頁以上におよぶオルティスの代表作である。読みによっては文化史とも経済史とも社会学的叙述ともとれるが、実際にはそのどれにもあてはまらない独特の詩学に貫かれた風変わりな作品で、キューバの作家で批評家のアントニオ・ベニーテス＝ロッホは、この作品の著者を評して、ボルヘスと並ぶイスマノアメリカ世界におけるポストモダンの先駆者と位置づけている¹⁴⁾。

たしかにその奇妙なタイトルからして、中世スペインの詩人フアン・ルイス（イタの首席司祭）の『よき愛の書』に取められているアレゴリカルな詩「ドン・カルナルとドニャ・クアレスマの争い」をヒントにしたものであるといい、同書が社会科学的な文法や規範を逸脱したダイナミックな叙述実験になっていることがわかる。「ドン・カルナルとドニャ・クアレスマの争い」は、大食漢で大酒飲みの謝肉祭脚と瘦身でストイックな四旬節夫人を、それぞれ食肉用の鳥獣からなる「軍隊」と魚介＝野菜同盟からなる「軍隊」の大将に据えて、両隊が争う様子を叙事詩のパロディ

で詠いあげた作品である。詩の対話形式が、謝肉祭と四句節双方の特質をユーモラスに際立たせていることに想を得たオルティスは、その形式をキューバに応用した。「典礼の最も精選された交唱聖歌集の祈りの発露が…〔中略〕…ルンバのエロティックで歌舞的な丁々発止や、グアヒラーダ・モントゥーナやアフロ・キューバ的なクレリーアの韻文形式による舌戦に表れる」¹⁵⁾ キューバを舞台に、「キューバ史上最も重要な歴史的人物」¹⁶⁾であるタバコと砂糖というふたつの商品作物を登場人物にみためて、20世紀のキューバ版『よき愛の書』を書いたのである。

ドン・カルナル ドニャ・クアレスマ ドン・タバコ ドニャ・アスーカル
謝肉祭卿と四句節夫人ならぬ煙草卿と砂糖夫人は、『タバコと砂糖のキューバ的対位法』では次のように対比されている。

サトウキビとタバコはすべてにおいて対照的である。揺籃期からある敵対関係が両者を活気づけ、引き離してきたと言えるかもしれない。…〔中略〕…サトウキビは長年にわたって農地で生きつづけるが、タバコの低木は数ヶ月の命しかない。前者は日光を求め、後者は影を好む。昼と夜、太陽と月。サトウキビは天からの恵みの雨を愛し、タバコは大地が生む酷暑を愛する。サトウキビの節間からは利を得るために絞り汁が吸い採られ、タバコの葉からは邪魔だというので汁が吸い出される。最終目的先の人間のもとに、砂糖は水で溶かされたシロップとなってもたらされ、タバコは火で気化された煙となってもたらされる。前者は白く、後者は褐色である。甘くて薫りがないのが砂糖で、苦く芳香があるのがタバコである。常に対照的！ 滋養物と毒物、覚醒と鎮静、エネルギーと夢想、身体の快樂と精神の愉悅、官能性と観念化、満たされる食欲とぼやけていく幻覚、生の熱量と幻想の噴煙、揺籃期以来のきわめて卑俗で名もない無個性と、世界の名だたるブランドで貴族主義的な個性、医学と呪術、現実と錯覚、美德と悪徳。砂糖は彼女で、タバコは彼だ……。サトウキビは神々の御業

で、タバコは悪魔どもの仕業である。彼女はアポロンの娘で、彼はベルセポネーの奇形児なのだ……。¹⁷⁾

過剰に装飾がかった演劇的な仕方ですら砂糖とタバコの対照性を示しつつ、植物学、社会学、文献学、経済史、物流史、移民史、医学・薬学、民俗学、考古学等々、膨大な量の多岐に及ぶ資料や知識を陳列しての博覧強記ぶりを発揮しながら、叙述全体を詩学的な隠喩とレトリックの織物で編みあげていく。その編み目にジェンダーや人種の表象が滑り込んでいるのを見るのは容易いが、なによりそこから鮮烈に立ち上がってくるのが、特殊例外的な「ナショナルな我々」という表象である。

同書では砂糖とタバコの差異が延々と展開される一方で、かくも対照的な両産物ではあるには違いないが、にもかかわらず両者はある同質性を持っているとされる。根無し草性がそれである。いわく、「タバコはアメリカ大陸から運び出され、砂糖はアメリカ大陸にもたらされた。タバコはコロンブスと共にやってきたヨーロッパ人たちが、1492年11月初めにほかならぬこのキューバで発見した土着の植物である。サトウキビはこの地にとっては異国の馴染みのない植物で、東洋からヨーロッパに持ち来され、その後カナリア諸島へ、そこからコロンブスによって1493年にアンティール諸島に持ち込まれた」¹⁸⁾。またタバコは数度にわたってスペイン帝国のネットワーク内を行き来し、やがて栽培に成功するや、人々の楽しみに供され、新大陸で元来持っていた医療的・呪術的な道具から嗜好品へと姿を変えていった。

このように「キューバ史上最も重要な歴史的人物」は、新大陸に生まれて外世界に出ていったか、外の世界に生まれて新大陸に入ってきたかの別はあれ、どちらも土着的な生粋性を奪われている属性を同じくしている。また、移動にともなう変容や転用をこうむってきた点でも、両者は共通している。オルティスによれば、「これらふたつの作物は、いくつかのト

ランスカルチュレーションの独特で興味深い諸現象を提供してくれる」¹⁹⁾。つまり砂糖もタバコも、ともに生まれた場所から根こぎにされ歴史的なルーツを断たれ、そのゆえのランスカルチュレーションを存在の基盤にしている点で同質だというのである。

まさに出自を断たれたこの根無し草性とランスカルチュレーションこそは、オルティスにとって「キューバ的なるもの」の特質なのだ。「キューバの真の歴史とは、纏れあい錯綜しきったその様々なランスカルチュレーションの歴史である」²⁰⁾と述べるとき、オルティスは、ルーツを断たれた人々の文化的なランスカルチュレーションの連鎖としてキューバの歴史を見ようとしている。では具体的に彼がどのようにキューバの歴史を捉えているのか、見てみることにしよう。

オルティスによれば、キューバ島にはまず初めにシボネイ族の「石器と銛」の文化があった。定住的に農業を営み首長や祭司がいるタイノ族の文化が征服しにやってきて、「ランスカルチュレーションを強い」²¹⁾、シボネイ族は下僕の「ナボリーア」になるか山岳地帯や密林の奥に逃げ込んだ。やがて「文化のハリケーン」がキューバ島を来襲する。略奪し隷属させることを目的とする征服者たちや、商業資本主義や黎明期の産業資本主義に駆り立てられてやってきた植民者らが、鉄、火薬、馬、雄牛、車輪、帆船、羅針盤、教会、銀行家等々、「種々雑多なものからなる革命的な目眩」をともなってキューバに乗り込んできたのだ。

新大陸征服の衝撃を叙述する際、オルティスは当時としてはきわめて斬新な視点を提示している。

これらアメリカ大陸のインディアスがヨーロッパ人にとって新世界だったとすれば、アメリカ大陸の人々にとってヨーロッパはまったく新しい世界であった。ふたつの世界は互いに互いを発見しあい、衝突しあったのである。²²⁾

ここには、マリノフスキーが指摘していたトランスカルチュレーション概念の特質が示されている。ヨーロッパ世界による「新世界」の「発見」が世界の歴史を一方的に変えたとする、ヨーロッパの側からの一方向的な自民族中心主義的征服史観を否定し、そこに相互性を見いだそうとしているからである。1492年の出来事は、ヨーロッパによる一方的な「発見」でも無人の土地への「到達」でもなかった。それはヨーロッパ人にとってそうであったのと同じように、その地に生きていた先住民にとっての「発見」の出来事であり、「衝突」の出来事だったのだ。

交差しあう驚嘆と、暴力的な接触の歴史的事件。新大陸の「発見」は、西洋からの一方向的な眼差しだけでなく、先住民からのヨーロッパの「発見」をも同時に意味していた。そのような複数の遭遇の出来事として捉えられるべきだというのである。穿った見方をすれば、オルティスはここで、征服者だけでなく、被征服者にとって1492年の出来事が持っていた衝撃にまで歴史的想像力を働かすべく、読者をいざなっているといえるのかもしれない。西洋世界を中心＝歴史的主体と措定し、それ以外を歴史的主体が働きかける受動的対象に位置づける西洋中心主義を批判すべく促している、と言いかえてもいいだろう。

もし仮に、こうした既存の西洋中心主義的な言説への介入をより徹底化していたなら、ひょっとすると歴史認識論の核心に接近していたかもしれない。だがオルティスは、別の歴史認識の可能性を示唆するにとどめてしまう。そして複数の遭遇の歴史それ自体を括弧に括り封印してしまうのである²³⁾。「先住民はトランスカルチュレーションに失敗」し、「新しいスペイン文化の衝撃に適応しなかったために消滅」し、「先住民らの人的堆積は破壊されてしまった」²⁴⁾。そう結論づけることで、そそくさと先住民を歴史の片隅に追いやってしまうのだ。そうしたのちに、「キューバでは…〔中略〕…まったく新たに全住民を〔他から〕連れてきて移住させな

ければならなかった」が、まさにその文化的伝統の欠落と外来性こそが、キューバをキューバたらしめていると言明してみせるのである。

〔土着性が消滅させられた〕キューバの、このなんと興味深い社会現象であることか。16世紀からこのかた、武力によって強制されてかの違いはあれ、どの人々のどの文化も、すべてキューバ島への侵略者であり、すべてのものが外世界に基因し、誰も彼も何もかもが根無し草的で、原初の根こぎと創造途上の新しい文化への荒々しい
トランスプランタシオン
 移 植 のトラウマを伴っているのである。²⁵⁾

おそらくはここに、西洋と非西洋の眼差しの相互性や交差を視座にとりこむ身ぶりを示しながら、先住民の歴史を捨象しなければならなかった理由が示されている。オルティスの関心は16世紀以降に、遭遇の出来事ももたらした先住民の絶滅の先にあつたからである。土着的なものが完全に払拭された土台の上に、世界中からやって来た根無し草的な人々が社会を形成した歴史——すなわち、言語や習慣の異なる諸地域からやってきたスペイン人、移民してきたインド人、ユダヤ人、ポルトガル人、アングロサクソン人、フランス人、北米人、中国人、「他の誰よりも環境や、文化や、階級や、意識の、底深く継続的な トランスミグレーション 変 位 を被った」²⁶⁾ アフリカの黒人たちからなる歴史にである。とりわけアフリカ人は、「原初の根こぎ」と「移植」のトラウマを最も激しい仕方で存在の根源に記銘された。
トランスミグレーション
 「変 位」は、彼らの存在の条件そのものであつた。

このように土着的なものを全く欠いた場で、相互に全く異なる文化的・人的なもの寄せ集めによって社会全体が創りあげられていく過程、その都度の流入や移動によって文化が生成しかたちを変えていく
トランスカルチュレーション
 未来にむけた変容のエネルギー。オルティスにとってはそれこそが「キューバ的なもの」の、ナショナルなもの起源であつた。そしてそ

の起源が創出されるためには、先住民の痕跡は消されねばならなかったのである。

III 「トランス」する混淆の語り

キューバク的バなるものニにとって、移住してきた者たちの地理的、経済的、社会的なトランスミグレーション転生、絶え間なく繰り返される根源的なトランスミグレーション移住において他に、これ以上超越論的な人的諸要因はなかった。彼らは様々な目標の永遠にくり返される刹那性を生き、住んでいる場所との結びつきは常に断ち切れていて、自分たちの生を支えるはずの社会にあって恒常的に適合不能であった。人間も、経済も、文化も、野望も、すべてがここではよそ者で、仮のもので、移り気であり、祖国の掛りで、祖国に抗って、祖国の承認なしに祖国の上を行く〈渡り鳥〉のように感じられていた。²⁷⁾

「トランスカルチュレーション」と同じ「トランス」という接頭辞を持つ「トランスミグレーション」が、ここではキューバ性の鍵概念となっているのがわかるだろう。マリノフスキーの示唆にあったように、「トランス」という接頭辞は、複数の文化間の変移や影響関係の相互性を含意することによって、あるひとつの文化なり社会の単一性や生粋性を前提とする静態的な見方を廃棄する。そのかわりに、奔放な可塑性と豊かな動態性を語の意味に含み持たせるのである。同様の機能は、「トランスプランタシオン」(移植)や「トランシシオン」(移行)といった用語にも見てとることができよう。

似たような視点は、『タバコと砂糖のキューバ的対位法』が発表された前年に、ハバナ大学で行われた講演でも示された。「キューバク的バなるものニの人的諸要素」と題された講演のなかで、オルティスは、「キューバはア

ヒアコである」とする有名な定義を行っている。アヒアコとは、キューバやコロンビアなどカリブ海沿岸地域の名物料理で、野菜や肉を長時間煮込んで作る濃厚なスープである。このスープのなかに、「キューバ人民 (pueblo cubano) の形成のすぐれた象徴」²⁸⁾ を見ているのである

「同じひとつの社会的な沸騰のなかでかき回され、混ぜ合わされ、ばらばらに煮崩れる多くの肉と野菜の、多種多様な人種と文化の異成分からなる」アヒアコの一番底のほうでは、「あるひとつの新しい生地^マ=大衆^サ」が創りだされる。オルティスはそれを「料理の混交^{メステイサヘ}、人種の混血^{メステイサヘ}、文化の混淆^{メステイサヘ}」、「カリブの竈で煮えたぎる文明の濃厚な煮汁」と呼び、それを「キューバ的なもの」の祖型とみなした²⁹⁾。

この部分を読むかぎり、相異なる文化や人種が混じりあって融合し、ひとつになっている状態を本質化したうえで、そこに価値を見出しているかのようにも見える。しかしオルティスは、このように書いたのち、ただちに混血状態をひとつの静態的なものとして捉えてはならない、と断り書きを付している。キューバ風アヒアコは絶えず分裂し、結合し、変容や転位をダイナミックにくり返す永続的な過渡的状态としてありつづけるのであって、それを固定的な本質とみなすのは誤謬である、と。

もしかしたら、キューバ的なものを、キューバで融解した血族らが融合することによって形成された、この新しく総合的な栄養満点のソースの中に探そうとする者がいるかもしれない。だが、それは間違っている。キューバ性は融合の結果にのみ存するのではなく、分裂と統合の複雑な形成過程そのものにも存するのであり、分解したり総合されつつある滋養に富む諸要素のなかに、また分解や総合が作用する環境や、その経過の有為転変にも存するのである。³⁰⁾

絶えず混淆をくり返し「トランス」の途上にありつづけるクバニダー

という見方を、いったん同時代の民族原理主義や文化生粹主義の傍らにおいてみよう。あるいは人種や文化を理由に社会内の異質なものを排除しようとするナショナリズムと比べてみよう。すると、オルティスのいわば「メステイサヘ混淆の語り」は、あたかも近代的な排斥の論理を乗り越える革新性をはらんでいるように見えるのである。そして実際にそのような論理としてうけとめるむきは少なからず存在する³¹⁾。なるほどたしかに、ヨーロッパをはじめとする世界各地で国民や民族の神話的起源が熱心に探され、ナショナリズムの根源として位置づけられようとしていた戦間期に、そもそも純粋な人種や民族などといったものは存在しないとか、人種や民族の括りなどは民法上の身分と同じで、しばしば恣意的な約束事にすぎないと主張した³²⁾のは、いかにも画期的で先駆的ではあったろう。いいかえればそれは、単一の起源や純血性などといったものは虚構にすぎぬとして斥け、起源の複数性やハイブリディティを肯定することと同義だからである。

じつはこうした「混淆の語り」は、同時期のラテンアメリカでは必ずしも新奇でも異例でもなかった。ブラジルの社会学者ジルベルト・フレイレは、『タバコと砂糖のキューバ的対位法』の7年前に出された『大邸宅と奴隷小屋』で、熱帯ブラジルにおける混血文化の生成を礼讃したのであったし、メキシコの思想家ホセ・バスコンセロスは、1925年に出された『宇宙的人種』で、全世界の人種が等しく混淆して、未来の「第五の人種」が創出されるアメリカ大陸を言祝いだしたのであった。これらとて、他に数多あった「混淆の語り」の一例にすぎない。

「混淆の語り」は、欧米帝国主義が露骨な膨張政策をとっていた時代にあつて、それに対抗しうる近代的な国民国家をいかに再構成していくべきかという、ラテンアメリカ諸国のきわめてナショナルスティックな気がかりのもとでつむがれたものなのだ。『文化と帝国主義』のなかでエドワード・サイードは、文化とネイション、文化と帝国主義のあいだを繋ぐ様々

な結びつきの糸のなかで、最も主要で重要なもののひとつは「語る力」であると述べている。「ネイションはそれ自体が語^{ナレーション}りである」という古典的な定義を確認したうえで、「語る力」だけではなく、「他の語りが形作られ出現するのを妨げる力」こそが、文化とネイションや帝国主義を強力に結びつけているとしている³³⁾。いま、帝国主義的膨張に脅かされていた20世紀前半のラテンアメリカ諸国の状況を考えるとき、「混淆の語り」は、サイドが述べていた語りの二重の機能が果たされる場であることに思い至る。

一方でそれは、欧米帝国主義に対抗するべくして行われた「対抗的自己アイデンティティ語り」という機能を持っていた³⁴⁾。もはや後進性を負っていない〈われわれ〉、いや、それどころか、むしろ逆に時代の最先端をいくアヴァンギャルドな〈われわれ〉をめぐる語りである。国民的・民族的な起源からの歴史的な距離や、何世紀にもわたって変わらずに受けつがれ、維持されてきた血統的な純粋性がヨーロッパのナショナリズムの拠り所であるとすれば、新大陸のそれは、古くからの絆が断ち切られていることからく開放性や自由や若々しさのなかに見いだすことができる。旧大陸の眼差しが黴の生えた過去の探究に向かうなら、新大陸のそれは未来へと向かう。たとえば1928年にスペインを訪れた際、オルティスは、つい30年ほど前まで宗主国として君臨していたこの国の学者たちが、ありもしない「スペインの宗教」とか「スペイン民族」などといった単一性の虚構を熱心に信奉していることに呆れ果てたという。ひるがえってキューバを見よ。「未来的なもの」に眼差しをむけた「アヴァンギャルド」の民俗誌研究者たちが、あらゆる古びた先入観を斥けて学問的な「解放」への道をたどりつつあるではないか、というわけである³⁵⁾。

他方で、こうした「対抗的自己アイデンティティ語り」とは別に、「混淆の語り」は、サイドのいう「他の語り」が形作られ出現するのを妨げる機能も持っていた。どのような「他の語り」か。ひとつはオルティス

自身すでに示唆していたように、混血・混淆「以前」として斥けられた先住民の語りである。先述したように、先住民の語りは、オルティスの歴史語りに現れるやいなやただちに囲い込まれ、宙吊りにされ、廃棄されていたことを想起すればよい³⁶⁾。しかし、妨げられていたのは先住民の語りだけではないのである。キューバ性の本質と規定されていたトランスカルチュレーションの諸々の文化主体にあつて、究極のキューバ性を体現しているとされていた黒人たちも同様に、「混淆の語り」に取り込まれつつ、実のところ巧妙に排除されていたのである。

思いだそう。「他の誰よりも環境や、文化や、階級や、意識の、底深く継続的な変位トランスミグレーションを被った」と黒人を規定していたオルティスは、彼らが体現する「トランスミグレーション」を「キューバ的なもの」の最も根幹をなす属性と規定していた。オルティスの「混淆語り」は、アフリカ系住民の要素なくしては成立し得なかった。オルティスの指揮の下、1920年代にキューバ島全域を対象に行われた大規模な民俗学調査で、文化変容過程の調査対象とされていたのが黒人文化だったことをみてもそれは明らかである。民俗誌、音楽学、言語学など多岐にわたる蒐集資料が掲載された『キューバ民俗学紀要』（1924-30年）の創刊号で、オルティスは対象とされた黒人文化について、「文化の近代的地層の下には宝が横たわっていて、キューバ人研究者らによって発見され、解釈され、分類され、国民的文明に位置づけられるのを待ち受けている」³⁷⁾と述べている。キューバを近代国家として描き、近代化によって消えつつある「国民的文明」に資する「宝」としてアフリカ系住民の文化を位置づけているのである。

だが、それはいいかえれば、アフリカ系住民の文化に、「キューバ的なもの」の文化的遠心力から逸脱する力を認めないことと同義である。宗主国スペインの政治的・経済的・文化的な圏域の内でも強制されたり自己成形した文化も、アフリカ大陸の出身部族や村落特有の文化も、離れ地や飛び地のミクロな地域史に固有な文化も、ドミニカやハイチ、ジャマイカ等

周辺の他国の島々とのより強い繋がりの中かで生成した文化も、どれほど文化的な出自の条件や事情、状況、歴史的・地理的文脈が異なると、人為的に引かれた国境の内側に位置する文化現象はおしなべてキューバの「国民的文明」を構成するものとして解釈され、包括され、「キューバ的なるもの」という概念の構築物へと包摂されることを意味している。

こうした「混淆語り」は、同時代のキューバの文化運動に広く共有されていた。そもそも植民地時代から人種民主主義の神話が形成されてきたキューバでは、19世紀後半から独立を挟んで1910年代まで、人種間の平等や調和は最も基本的な国民原理とみなされていた³⁸⁾。1920年代以降はそれに加えて、諸人種・文化間の混血や混淆を特殊キューバ性とみなす言説が主流を占めた。オルティスの民俗学調査も、そうした一連の混淆探しの一環として行われたといえるだろう。この時期、混淆を基とする国民という新たな国民語りの生成に大きな役割をはたしたのは、前衛的な文化・芸術運動として隆盛をきわめたアフロクバニスモであるが³⁹⁾、先の民俗学調査には、アフロクバニスモの作家たちも参加していた。そのひとり、アフロクバニスモの代表的作家リディア・カブレラは、調査対象を「この島の生きた資料である私たちの黒人たち」と呼び⁴⁰⁾、「黒人たち」はあたかも「わたしたち」が所有する「生きた資料」であると言ってはばからなかったのである。

つまるところは、こういうことである。「わたしたち」の「国民的文明」へと総合されていく「トランス」の主体に位置づけられている以上、アフリカ系キューバ人が「キューバ的なるもの」以外の語りを紡ぐことは想定外だったということだ。キューバのナショナルな語りを構成しない黒人文化など、そもそも存在しないはずなのであるから。「混淆語り」は、ナショナルなものに回収されえない文化的な諸要素を語る余地を、「国民文化の混淆性」という言説によってべったりと塗りつぶしてしまうのである。それは1912年に起こった黒人独立党の叛乱とその過酷な結末を想起

させずにはおかない⁴¹⁾。必ずしも黒人優遇策を要求したり、ましてや分離主義的傾向を持っていたわけではなかったにもかかわらず、黒人独立党は、人種民主主義という神話が支配する国民言説に抗い、あえて肌の色の違いを党の名称に掲げて差異の存在を前景化したために「人種差別主義者」とレッテル貼りされ、「差異なきキューバ」という国民神話によって無残に押し潰されたのであった。同様に、混淆化を前提としないアフリカ系住民に固有な文化を言説化することは、「差異なきキューバ」においてはほとんど不可能になったのである。

IV トランスカルチュレーションのもうひとつの系譜？

トランスカルチュレーション概念が構想されていた1920年代末から遡ること20年あまり前、折しもマリノフスキーが故郷のポーランドを発ちカナリア諸島に向かいつつあったちょうどその頃、それまでの人生の半分以上を旧宗主国スペインで過ごし、ようやく生まれ故郷の独立キューバに戻った若き法学者オルティスは、ハバナで初の著作となる『アフリカ系キューバ人の闇黒世界——黒人呪術師たち』(1906年)を上梓していた。マドリード大学法学部で犯罪学を学び、ジェノヴァ滞在中に犯罪人類学の開祖チャーザレ・ロンブローゾのもとで研究を深めた成果の書であった。

黒人呪術師を主題に取り上げた理由は、ひとえに「彼らの巢窟を衛生化し、社会の寄生者たちを再生させ、私たちの社会の倫理的進歩に貢献する」ためである⁴²⁾。度重なる禁止令や弾圧にもかかわらず、アフリカ系キューバ人たちが保持しつづけてきた呪術崇拜は、法学者オルティスの目から見れば、独立したばかりの近代国家にとって由々しき「文明の阻碍」だった。聖バルバラはヨルバ族起源のシャンゴオリシヤー神、聖女レグラはヤマナー神といったように、アフリカから持ってきた宗教をカトリックの衣服の下で信仰しつづけ、呪詛やト占や医術を執り行ってきた彼らの呪術崇

拝には、黒人だけでなく白人や黄色人までが魅了され、キューバの「闇黒世界」を形成してきている⁴³⁾。フランスの犯罪学者アレクサンドル・ラカサーニュの表現を借りて言うには、黒人呪術師が行う一連の呪術行為は、「呪術師の精神世界に広がる〈犯罪の病原菌〉の育成に適した〈培養のブイオン〉」であり、「きわめて反社会的な特質によって定義づけられる」⁴⁴⁾。呪術崇拝は「アフリカの黒人たちの全身を流れる血の中に存在」し、「アフリカ系キューバ人呪術師は、犯罪学的観点からみてロンブローゾが生来性犯罪者と呼ぶであろう存在である」⁴⁵⁾。

生来性犯罪者説とは、犯罪者は身体的な構造の内に犯罪をおかす何らかの素因を持って生まれてくる、とする生物学的決定論である。アフリカ系住民の「血」に呪術崇拝の在処が求められているように、オルティスはここでアフリカ系キューバ人の宗教を、明確に人種差別主義的な決定論の中に位置づけている。「黒人種は彼らの迷信や好色や衝動性、つまるところ彼らのアフリカ的精神世界」のゆえに犯罪者である。犯罪に環境的要因が作用する度合いが高い白人とは異なり、黒人は生物学主義的な「衝動」や無意識的な「精神世界」によって、あらかじめ犯罪性が規定されているというのである⁴⁶⁾。

ところで、このような生物学的決定論の色濃い前期実証主義犯罪学者オルティスには、後期のトランスカルチャー論者の片鱗すら窺えない。従来の研究では、犯罪学からトランスカルチャー論へのオルティスの「転向」ないし「変節」は、1910年代末以降の政治改革運動がもたらした「開眼」や、オルティスが抱えていた二重性といった仕方で説明されてきた。ところが近年になって、新たな視点から両期を架橋しようとする研究が出てきている。オルティスが生涯にわたって傾倒したフランスのエスピリテスタ〔スピリテリスト／スピリチュアリスト〕、アラン・カルデックとの思想上の影響関係である。紙幅の関係上ここでは示唆にとどめる他ないが、カルデック思想が提示している魂の進化主義や進歩

概念、「トランスミグレーション」概念は、実証主義的犯罪学が提示する悲観的な人種差別主義的^{アタビスモ}先祖返り論にとってかわる、ダイナミックで肯定的な国民の未来像を示唆するものとして、オルティスに多大な影響を与えたと考えられる⁴⁷⁾。また 19 世紀以降のキューバ知識人層へのエスピリティスモの衝撃の文脈も再読されはじめている⁴⁸⁾。

この時期、北米に生まれヨーロッパを経由して入ってきたエスピリティスモは瞬く間にラテンアメリカ諸国に広がり、激しい反撥と熱狂的な受容を引き起こした。カルデック主義はとくにブラジル社会の広い層に受け入れられて浸透し、いくつもの重要な社会運動が生まれた⁴⁹⁾。アルゼンチンには主にスペイン経由で 1880 年代に急速に広がり、1890 年代には全国で少なくとも 12,000 人のエスピリティスモ実践者がいるとの記録がある⁵⁰⁾。他にもキューバ独立の父ホセ・マルティやメキシコ革命の立役者フランシスコ・マデーロ、ペルーの政治家アヤ=デ=ラ=トーレ、ニカラグアのモデルニスモを代表する詩人ルベン・ダリーオなど、エスピリティスモに傾倒した政治家や文学者は数多いが、エスピリティスモと彼らの思想の関係はこれまでほとんど研究されてこなかった⁵¹⁾。

従来、この時期の社会・文化思想は、実証主義が時の支配層の論理枠組みと統治技法を提供し、一方でそれに抗う理想主義が華開いたとか、科学主義と宗教、自然主義と審美主義、物質主義と精神主義の対立等々といったように、きわめて明瞭な二項対立で整理されてきた。だがそれは、おおいなる近代主義的錯誤のように思われる。なされるべきは、科学主義と神秘主義、実証主義と理想主義、科学と宗教、自然主義と審美主義、物質主義と精神主義、文学と政治を刺し貫いて現代にまで届く、未来形を貪る近代の異形なる欲望の精神史、ないし文化史の探究ではなかろうか。そして 20 世紀を貫いて現在もなお、わたしたちを魅了してやまぬ、一見ポストモダンな「混淆」をめぐる語りも、その欲望の射程のなかで読み直されなければならぬのではあるまいか。

注

- 1) Michael W. Young, *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920* (New Haven, Yale University Press, 2004), pp.107-127.
- 2) Bronislaw Malinowski, “Introducción” a: Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Cáracas, Biblioteca Ayacucho, 1978), p.3. 強調はマリノフスキー。
- 3) *Ibid.*, pp.3-4.
- 4) “transculturación”を「文化変容」と訳すケースも散見するが、引用文にあるように、マリノフスキーは「文化変容」を意味する“cambio de cultura”とは区別してこの語を用いているため、ここでは「文化変容」を用いない。本来はスペイン語の「トランスクルトゥラシオン」を使うべきかもしれないが、日本には英語圏を経て導入された結果、英語の“transculturation”が人口に膾炙しているので、本論では英語読みを用いる。「アカルチュレーション」等、他の類似した用語も、トランスカルチュレーションとの関係で言及されるため、混乱を避けるため同様に英語読みで統一している。ただし原文はスペイン語と英語の両方が用いられているので、必要に応じて原綴を付す。
- 5) Ortiz, *Contrapunteo*, pp.96-97.
- 6) *Ibid.*, p.97.
- 7) Malinowski, *op.cit.*, pp.4-5.
- 8) マリノフスキーのアカルチュレーション概念には批判がある。メキシコの人類学者ゴンサロ・アギーレ＝ベルトランは、『アカルチュレーションの過程』（1957年）という挑発的なタイトルの著作のなかで、アカルチュレーションの意味内容は本来トランスカルチュレーションと同じだと述べ、マリノフスキー＝オルティスの解釈は、“aculturación / acculturation”の“a”を、本来であれば「接近」や「結合」、「接触」を表すラテン語の“ad”を語源ととるべきところを、「欠如」や「否定」を表すギリシャ語の“α”と誤って解釈したことからもたらされた「ギリシヤ＝ラテン語の混淆」の産物であると批判している（Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación* [México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957], pp.9-11. p.205, n.4）。他方、1920年代から30年代にかけて普及していた辞典や、米国社会科学研究会議によるアカルチュレーションの定義はきわめて広く漠然としたものであり、マリノフスキー＝オルティス的な解釈を許容するものだったとする指摘もある（Jorge Ibarra, “La herencia científica de Fernando Ortiz,” *Revista Iberoamericana*, No.56, 1990, pp.1339-1351）。確かに、1936年に出されて以来継承された同会議の定義に

は、「アカルチュレーションとは、異なる文化をもつ諸個人からなる集団が恒常的に直接接触しあうことによって、それらの集団の一方ないし双方が本来有していた文化パターンが変化した結果として生じる現象をさす」(Robert Redfield, Ralph Linton, Melville J. Herskovits, “Memorandum for the Study of Acculturation,” *American Anthropologist*, No.38, 1936, p.149) とあり、多分に曖昧でいかようにも解釈可能な玉虫色の定義になっている。

- 9) Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London, Routledge, 1992), p.6.
- 10) *Ibid.*, p.228, n.4.
- 11) Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (México, Siglo XXI, 1982), pp.33-34. トランスカルチュレーション概念が、ラマによって文学批評・文化論のなかにポストコロニアル的に領有・翻訳された詳細については、Silvia Nagy-Zekmi, “Angel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica,” *Revista Chilena de Literatura*, No.58, 2001, pp.123-131 参照。
- 12) ポストコロニアル批評家ジョージ・ユーデイスも、同様にラマ経由でトランスカルチュレーション概念を受容し、同概念を「単一の混合ではなく、異種混在するもののまとまりを生産する」過程と捉えかえしたうえで、批判的マルチカルチュラリズム論のなかでそれを展開している (George Yúdice, “We Are Not the World,” *Social Text*, No.31/32, 1992, pp.202-216)。マリノフスキー＝オルティス同様、ユーデイスもアカルチュレーションを文化変化についての「一方向的な見方」と捉えている (p.209)。
- 13) タイトルの「対位法」は“contrapunteo”の訳。「口論」「いがみ合い」とする訳も見かけるが、ファン・ルイスの掛け合い的な詩が参照されていること、キューバやベネズエラでは複数の吟遊詩人による民衆的な即興詩を詠う行為やその効果をさすこと (*Real Academia Española* 第21版) を考慮に入れ、「対位法」と訳した。原著の7年後に出された英訳版タイトルも「対位法」を意味する“counterpoint”を採用している。*Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, trans. Harriet de Onís (N.Y., A. A. Knopf, 1947)。
- 14) Antonio Benítez Rojo, *La isla que se repite* (Barcelona, Editorial Casiopea, 1998), p.187.
- 15) Ortiz, *Contrapunteo*, p.12.
- 16) *Ibid.*, p.8.
- 17) *Ibid.*, pp.13-14. 強調はオルティス。
- 18) *Ibid.*, pp.48-49. 強調は筆者。
- 19) *Ibid.*, p.13.

- 20) Ibid., p.93.
- 21) Ibid., p.94.
- 22) Ibid.
- 23) オルティスがいったんは示唆しておきながら封印した複数の遭遇の出来事として1492年を捉えようとする作業は、ポストコロニアル批評のなかで展開された。文学批評家ピーター・ヒュームの『植民地主義的遭遇』（邦題『征服の修辞学』）は、原著タイトルの複数の遭遇（encounters）を見ればわかるように、征服者の側からだけでなく、殲滅させられた先住民にとっての1492年をも考察対象にしようとしている。Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797* (London/N.Y., Methuen, 1986).
- 24) Ortiz, *Contrapunteo*, pp.93-94.
- 25) Ibid., p.94.
- 26) Ibid., p.96.
- 27) Ibid., p.95.
- 28) Fernando Ortiz, “Los factores humanos de la cubanidad,” en: *Orbita de Fernando Ortiz* (La Habana, Unión de Escritores y Artistas, 1973), p.155.
- 29) Ibid., pp.156-57.
- 30) Ibid., p.157.
- 31) たとえばクレオール文学を代表する文学批評家エドゥアール・グリッサンは、オルティスをポストコロニアル的＝カリブ的アイデンティティの論者として高く評価している。Lorna Burns, “Becoming-postcolonial, becoming-Caribbean: Édouard Glissant and the poetics of creolization,” *Textual Practice*, 23:1, 2009, pp.99-117.
- 32) Ortiz, “Los factores humanos,” p.152.
- 33) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (N.Y., A. A. Knopf, 1993), p.xiii. 強調はサイド。
- 34) バスコンセロスの「宇宙的人種」概念は、奇想天外のユートピア的国民語りを通じて反米植民地主義を展開している。伝説の大陸アトランティスを構想の軸に据えたこの書は、後の北米合衆国のチカーノ運動に継承され、アメリカ国内の反植民地主義的マイノリティ運動の中で再読された（Ignacio M. Sánchez Prado, “El mestizaje en el corazón de la utopía: *La raza cósmica* entre Aztlán y América Latina,” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol.33, No.2, invierno 2009, pp.381-404）。19世紀後半にアメリカ合衆国に併合されたアメリカ南西部で「マイノリティ化」されたメキシコ系アメリカ人の間で、メキシコのナショナリズムの語りであった「混淆の語り」が抵抗の語りとして語られなおされたことになる。
- 35) Ortiz, “Por la integración cubana de blancos y negros,” en: *Orbita*, p.185.

- 36) パスコンセロスをはじめとするメキシコの「混淆の語り」も、メキシコ革命以前の先住民の物理的・経済的・言説上の殲滅過程で進展し、革命以前から以後にかけて思想的な連続性をともなうて紡がれた。現代のハイブリディティ論の無邪気な信奉者について、「アメリカ大陸のハイブリッド論者は先住民を愛している、しかしとりわけ彼女や彼が不在の際にはなおさらに」と辛辣に批判するジョシュア・ランドの論考は、「混淆の語り」の問題性を歴史的に再文脈化したうえで、同種の語りが現代の文化言説に根深く広がっていることを指摘していて興味深い。Joshua Lund, “They Were Not a Barbarous Tribe,” *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesia*, 12:2, 2003, pp.171-189.
- 37) Cit. in: Jeremy L. Cass, “Black Aesthetic / White Poets: the Vogue of ‘Afro-Cuban Poetry’ in the Republic,” *Latin American Literary Review*, Vol.37, No.74, July-December, 2009, p.47.
- 38) アメリカ大陸で唯一、19世紀末までスペインの植民地下におかれていたキューバでは、多人種間の同盟は独立達成にむけての最大の政治的アジェンダであった。第一次独立戦争（1868-78年）の経験から、白人支配層は独立軍への黒人の動員をはかる必要性を痛感。米西キューバ戦争によるスペイン敗北をうけて名目上の独立を成し遂げたキューバ共和国は、建国当初から人種間平等と調和を国是となし、特定の人種を政治的イシューとすることはタブーになっていた。同傾向がより顕著になったのは1912年の黒人独立党の叛乱以降である。Alejandro de la Fuente, “Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912,” *Latin American Research Review*, Vol.34, No.3, 1999, pp.39-73.
- 39) アフロクバニスモにおける「混淆の語り」の問題性については以下参照。Miguel Arnedo-Gómez, “Uniting blacks in a raceless nation: Afro-Cuban reformulations of Afroubanismo and mestizaje in 1930s Cuba,” *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 18:1, 2012, pp.33-59.
- 40) Cit. in: Cass, op.cit., pp.42-43.
- 41) 黒人独立党は黒人の元軍人らによって1908年に結成された。政府機関への黒人代表選出を要求する等、一部黒人に特化した政治目標を掲げたが、多くは人種的イシューとは無関係だった。だが1912年に当局からの隠微な人種差別主義的政治妨害に抗議して叛乱蜂起し、政府軍と白人自警団の苛烈な弾圧の結果、数千の黒人が殺害され鎮圧された。叛乱は人種民主主義を破壊する人種差別主義的暴挙とみなされた。以後、人種を掲げた政治運動はほぼ不可能になる。
- 42) Fernando Ortiz, *Hampa afro-cubana. Los negros brujos* (Madrid, Editorial-América, 1917), p.16.
- 43) *Ibid.*, p.35.

- 44) Ibid., pp.356-57.
- 45) Ibid., pp.366-67.
- 46) Ibid., pp.35-36.
- 47) Arcadio Díaz Quiñones, *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición* (Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2006), pp.289-317.
- 48) Angel Lago Vieito, *Fernando Ortiz y sus estudios acerca del espiritismo en Cuba* (Habana, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello,” 2002).
- 49) David J. Hess, *Spirits and Scientists. Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* (University Park, Pennsylvania State University Press, 1991) に詳しい。
- 50) Susana Bianchi, “Los espiritistas argentinos (1880-1910): religión, ciencia y política,” en: Daniel J. Santamaría (et.al.), *Ocultismo y espiritismo en la Argentina* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992), pp.98-100.
- 51) Díaz Quiñones, op.cit., p.296, n.9.