

## 〈論文〉

## 認知されなかった民族誌 ——ルース・ランダスの『女たちの町』——

古 谷 嘉 章

## 1 はじめに

『女たちの町』(*The City of Women*)は、1938年から1939年に実施したブラジル北東部のバイアでのフィールドワークにもとづき、アメリカ人人類学者ルース・ランダス(Ruth Landes)(1908~1991)が執筆した、カンドンプレ(Candomblé)とよばれるアフロブラジリアン宗教(ブラジルのアフリカ系憑依宗教)の民族誌である。1947年にマクミラン社から出版された後、ながく絶版で、1994年によくニューメキシコ大学出版局から再版が刊行された。同書は、長年にわたって人類学の制度と言説のなかで「認知されなかった民族誌」であり、カンドンプレの研究者以外には、ほとんど知られることもなかった。だが『女たちの町』は、1990年代にフェミニスト人類学者たちによって先駆的の民族誌として再発見され、再評価される。それを承けて本稿では、再評価自体を批判的に吟味し、この民族誌が現在もちうる意味について再検討する。

そのために、ブラジルと米国、人類学とアフロアメリカン(含アフロブラジリアン)研究という2つの軸からなる4つの象限を地平として、2つの課題を設定する。ひとつは、1930年代のカンドンプレの民族誌として『女たちの町』を吟味すること、いまひとつは、『女たちの町』をめぐるランダスが巻き込まれた学術的抗争を、プレーヤーの個性あるいは単純な対立の構図へと還元するのではなく、そこで提起された人類学的に重要

な問題群を確認することである。具体的には、つぎの4つの論点を焦点化して考察を進めてゆく。「正常化と制度化」、「ジェンダーとセクシュアリティ」、「フィールドワークと民族誌」、そして「人種と文化」であり、これらは互いに複雑に節合している。

## 2 ルース・ランダスの人生

ルース・ランダスについて、コールの評伝 (Cole 2003) に拠って紹介したい。ユダヤ系の両親 (ロシア生れの父と母) の間に、ニューヨーク市で1908年に生れた。1920-30年代のニューヨークは、セクシュアリティの自由な表出と男女の平等を讃美する「フラッパー」とよばれる新しい解放された女性が流行した時期で、思春期の彼女もそうした生活スタイルを謳歌した。1928年に社会学の学士号、1929年には、ハーレムの黒人ユダヤ教会についての論文でソーシャルワークの修士号を取得し、同年、医学生のヴィクター・ランダスと結婚した後、南部諸州やカリブからの貧しい移住者たちを相手にハーレムでソーシャルワーカーとして働いた。この時期のハーレムの華やかな別の側面が、演劇・詩・文学・音楽におけるアフリカ系アメリカ人の芸術運動「ハーレム・ルネサンス」だった。結婚は2年で破綻するが、その後も、本来のシュロスバーグではなく、ランダスという姓を使いつづける。

1931年の秋に、フランツ・ボアズ (Franz Boas) とルース・ベネディクト (Ruth Benedict) が教鞭を執るコロンビア大学の人類学の博士課程に入学し、後者の指導の下、カナダの先住民民族オジブワ社会の宗教運動のカリスマ的女性指導者からの聞き取りを中心とする調査にもとづく論文を執筆し、1935年に博士号を取得した。この調査をもとに出版した『オジブワの社会学』(1937) と『オジブワの女』(1938) について、コールは、「人類学的分析において女性を可視的なものにした」(Cole 2003: 101) と高く評価している。ハーレムからバイアへと至る道筋にとっては迂回路ともいえるネイティブ・アメリカンの保留地での調査で得たものを、後の議論の

ために2つ指摘しておきたい。文化変容下にある社会の宗教運動指導者のなかに「文化創造の主体」(Cole 2003: 139)を見いだしたことと、規範に違えて男性から自立している女性たちや、社会的役割をもつ男性異性装者(ベルダーシュ)を通しての、ジェンダーの文化的相対性についての認識がそれである(Cole 2003: 142-144)。

ランダスのネイティブ・アメリカン調査は、思いもかけず中断する。ロックフェラー財団の助成でコロンビア大学が組織する南米での人類学調査の一環として、ブラジルのバイアに「人種関係」の調査に派遣されることになったからである(Landes 1994 [1947])。

### 3 ランダスのブラジル調査

調査の目的について、『女たちの町』の冒頭で、「コロンビア大学が、ニグロの生活の人類学的研究ために私をブラジルに派遣した。私たちが聞いていたところでは、多数のニグロが他の人々のただ中で楽々と自由に生きているということだったので、詳しく知りたかったのだ。それに、その人種間の状況が米国の私たち自身のそれとはどのように違っているのかについても知りたかった」(Landes 1994 [1947]: 1)と書いている。カンドンブレというテーマは、1935-37年にバイアで人種関係を調査した社会学者ピアソン(Donald Pierson)の提案だった。彼と彼の師匠パーク(Robert Park)がいた南部のフィスク大学で、彼女も1937年8月から1938年4月まで、講義のかたわら調査準備に励んだ(Cole 2003)。

1938年5月からリオデジャネイロでポルトガル語の習得と文献研究を行い、8月からバイアでカンドンブレの調査を実施した。翌年2月に警察にスパイの嫌疑をかけられて退去を命じられ、リオに戻り、6月に米国に帰国した。その成果が、1947年に出版され、ブラジルの黒人研究の代表者アルトゥール・ラモス(Arthur Ramos)が「ニグロの性生活の研究」(Carneiro 1964)とよんで葬り去ろうとした『女たちの町』であるが、出版の何年も前にすでに戦いの火蓋は切って落とされていた。

#### 4 ラモスとハスコヴィッツによる攻撃

帰国後すぐ、カーネギー財団の助成を受けた米国の黒人の総合研究の一部として「新世界におけるニグロのエートス」についてまとめる仕事を請け負った。11月に提出した報告書には、カンドンプレ調査の成果も盛り込んだ。報告書を受け取った委員会は、彼女が提案したメルヴィル・J・ハスコヴィッツ (Melville J. Herskovits) を含む5人に、前述のラモスを加えた6人に査読を依頼した。皆それぞれに注文をつけたが、なかでもラモスは、ランダスの報告を全面的に否定した。主要な標的は、カンドンプレにおける女性の役割および男性の異性装と同性愛の役割についてだったが、この論争を理解するために、ランダスが1940年に専門雑誌に発表した2つの論文を参照したい。

『異常心理学および社会心理学雑誌』掲載の「カルトの女家長制と男性同性愛」(Landes 1940a)によれば、少なくとも伝統的なヨルバ系カンドンプレでは、祭司は原則として女性が務めるべきとされているのに、近年増加が著しい「カンドンプレ・デ・カボクロ」(Candomblé de Caboclo)と呼ばれる非伝統的なタイプでは、色々な面で弛緩がみられ、男性も祭司になれる。しかも彼らは男娼や犯罪者だった受動的同性愛者で、祭司になったことで社会的に影響力を獲得している。儀礼で憑依されて踊るといふ女性に相応しい役割を男性でありながら果せるのは、受動的同性愛者だけである。彼らは、「女性になりたい」という「個人的満足を得る」ために「カンドンプレの祭司としての職務を利用している」にすぎない。彼らは「第一に、そして何にもまして性的倒錯者であり、二義的にのみカルトのリーダーなのである」。他方『アメリカ民俗学雑誌』掲載の「ブラジルにおける呪物崇拜」(Landes 1940b)では、それに加えて、女祭司は「一種の女家長のごときタイプ」を示していると述べている。

ラモスの批判に戻ろう。ランダスの叙述は事実と反すると彼は記す。祭司には男女ともいるが、ヨルバ系の格式あるグループを支配しているのは

男性で、女性の役割はアフリカでと同様に副次的であり、さらに、ランダスが見たのは「たまたま宗教的職務についていたバイアの何人かの同性愛の個人である」と述べる (Cole 2003: 193-195)。他方、ハースコヴィッツは、アフリカの伝統の軽視を批判するが、後に『アメリカ人類学雑誌』に書いた『女たちの町』の書評 (Herskovits 1948) では、ランダスのカンドンブレ研究に対して、ほぼ全面的に否定することになる。

権威者による攻撃が理由で、ランダスの報告は最終報告書から除外された。それだけではない。彼女は、それを契機に米国の人類学のなかで周辺化され、他方、攻撃した二人は米国とブラジルで、黒人文化を対象とする人類学の盟主としての地位を確立してゆく。彼らのランダスに対する敵意に関して、最も重視すべきものは、「女家長が男を支配する社会」とか「異性装の同性愛者の憑依宗教」といったセンセーショナルな話題をランダスが強調すれば、彼らが正常化し制度化しようとしていた研究分野の信頼性がそこなわれてしまう危険があったことである。

## 5 「正常化」と「制度化」

ハースコヴィッツとラモスには、それぞれの文脈と思惑があったが、つぎの点で協力していた。第一に、アフロブラジリアン宗教という憑依宗教をノーマルな文化現象として「正常化」することであり、それには、憑依という現象を病理学や異常心理学から救出することと、その信者たちを反社会性から切り離すことが含まれていた。第二に、アフロアメリカン文化の人類学的研究を人類学の正当な研究領域として制度化し、しかもそれを、「アフリカ文化の存続」(African survival)の研究として制度化することであった。そしてそのすべてが、どこかの綻びが他にも伝線してしまうようなかたちで緊密に節合していたのである。

ノーマルな文化現象として救出すべき「憑依」に、男性同性愛や異性装といったアブノーマルで逸脱した病理学的イメージを再び持ち込むことを、二人は到底容認できなかった。ハースコヴィッツが『女たちの町』の書評

で、唯一誉めている箇所は、「無責任な旅行者による報告、『ゾクゾクするトムトムの響き』風の書き物ばかりだったので、アフリカの神々を崇拝するドラマティックな儀礼の遂行者たちが、悪魔の操り人形やヒステリーの精神異常者としてではなく、ノーマルな人間として提示されている、一般読者向けの本に出会えるのは、嬉しくもあり、安堵もする」(Herskovits 1948: 123) というくだりであるが、ここに彼の「正常化」志向を読み取れる。それはまた「ミス・ランダスは、男性祭司の同性愛を強調しすぎている——バイアでは、そうした倒錯の傾向を示さない男性祭司が『正統』カルトにも、カボクロ・カルトにも多数いる」(Herskovits 1948: 125) という指摘にも明らかである。ついでに言えば、既に著書もあるランダス博士を、この書評でハースコヴィッツは終始「ミス・ランダス」と呼んでいる。

## 6 戦場としてのバイア

アフロアメリカン文化の人類学的研究を「アフリカ文化の存続」研究として制度化するというハースコヴィッツのプロジェクトにとって、バイアは、1930年代末から1940年代にかけて「戦場」だった。彼自身、1928年に始まる各地のアフリカ系文化およびアフリカをめぐる調査旅行の締めくくりとして、1941年にブラジルを訪れ、バイアでも6か月間調査を行った。この一連の調査旅行は、それ以前の同化主義的な見方から「アフリカ文化の存続」を偏重する方向へと彼の研究を転換させることになったのだが、当時米国の黒人研究では、2つの立場が対立していた。一方は、彼に代表される、「アフリカの伝統の存続」による説明を重視する立場だった。それに対して、現在の黒人をとりまく社会的・経済的環境による説明を重視する立場があり、1942年から43年にかけて『アメリカ社会学評論』を舞台に「バイアの黒人家族」をめぐるハースコヴィッツと論争した社会学者フランクリン・フレイジャー (Franklin Frazier) は、そちらに属していた。フレイジャーは、前述のパークの弟子であり、ハースコヴィッツにとって

はランダスもまた、敵側の陣営の者と認識されていた可能性が濃厚である。

アフロアメリカン文化は本質的にアフリカ文化であるという理論を実地に検証することを使命と心得ていたハースコヴィッツは、アフリカ文化の民族学的知識がアフロアメリカン研究に不可欠であると考えた。「アフリカのことを何も知らない」。ハースコヴィッツがランダスに向けた最も基本的な批判も、それであった。

## 7 ナゴ帝国主義とカンドンブレ・デ・カボクロ

ランダスの報告では、「男性リーダー」や「男性同性愛者」や「異性装」は、近年増殖しているカンドンブレ・デ・カボクロとよばれる非伝統的なタイプと結びつけられた逸脱だった。これは彼女の独創的見解ではなく、バイアのジャーナリストにして民俗学者であるエヂソン・カルネイロ (Édison Carneiro) が要約する、「伝統的」と自認するリーダーたちの見解である。「カルトの真の祭司は女性であるべき」(Landes 1994 [1947]: 204) で、「カンドンブレの世界で男性が大成するのは、子供を産むのと同じくらい難しい。同じ理由で、それは男性の本質にも反すると考えられている。……まともな男なら神様に憑依されるままなんてことはない、自分の男らしさを失っても構わないと言うのでなければね。……憑依されてしまう男たちはいるし、彼らは女性たちと一緒に祭司になる。しかし彼らが同性愛者であることは明らかだ。……それが起こるのは、雨後の筍のように増えている『カボクロ』とよばれるぼっと出のカルトグループだ」(Landes 1994 [1947]: 37)。彼はまた、女性が社会的重要性をもつ存在として認知されることが「例外的じゃないの」と問うランダスに、「バイアでは違う……カンドンブレの世界では違う。ここではあべこべだ」(Landes 1994 [1947]: 37)。と応ずる。ここに明確に、カンドンブレにおける女性の優越、ミディアム(ましてや祭司)たることと対立する男性性、その例外としての受動的男性同性愛者、その例外と結びついた非伝統的カルトという一連の命題が浮かび上がっている。それをハースコヴィッツは否

定する。「カルトにおける女性の優勢な役割を強調し、男性リーダーというものは比較的近年のものだ」とする仮説は、「アフリカのデータによっても、バイアのカンドンブレの世界でかつて傑出した地位を得ていた〔男性〕祭司たちが知られていることによっても支持されない」（Herskovits 1956: 150）。

しかし奇妙なことに、かくも対立している研究者たちが、ヨルバ系（ナゴ）カンドンブレを最も由緒正しく伝統的かつ優越したものとみる認識では一致している。この見方は、のちに「ナゴの純粋性」（*pureza nagô*）あるいは「ナゴ帝国主義」（*Imperialismo Nagô*）として批判されるようになった言説であるが（古谷1986；Dantas 1988；Furuya 1986）、その言説のなかでは、「非伝統的」カンドンブレは、アフリカの「真正な伝統」を受け継ぐヨルバ系カンドンブレというモデルからの逸脱・墮落以外の何物でもない。つまりランダスがカンドンブレ・デ・カボクロや男性同性愛者の祭司について報告したのは、それを是認するからではない。しかし、ハースコヴィッツやラモスはそこに過剰な意味を見だし、その結果、ランダスと男性同性愛とともに、カンドンブレ・デ・カボクロも、ながくカンドンブレ研究のなかで不当にも周辺化されてしまった。

ここで、ルース・ベネディクトの文化理論における「異常」と「個人」の焦点化についてふれたい。ベネディクトは『文化の型』（Benedict 1989 [1934]）で、ある文化のなかでは精神異常とみなされ、社会的に不適応とみなされるかもしれないが、他の文化のなかでは十分に機能的な個人の行動が存在すると論ずる際に、例として現代アメリカ社会では異常とみなされる「同性愛」と「トランス」に言及する。この主張は、まさにランダスがカンドンブレを対象とする民族誌のなかで展開しているものである。自分の社会から外れてしまって安住できない個人というテーマは、ベネディクトにとって学問的な関心にとどまらなかった（ラブスリー 2002）。そしてそれはランダスにとってもそうであり、つぎに扱う「女家長制」という物議を醸した論点とも深く結びついている。

## 8 女家長制とジェンダー

「女家長制」(Matriarchate, Matriarcado) という言葉が想像させるのと裏腹に、ランダスの指摘は、整理してみれば比較的単純なことである。ヨルバ系のカンドンブレの規範では、1930年代末に、祭司には女性がふさわしいとされていたこと。男性祭司も存在するが、それは近年設立されたようなカンドンブレ・デ・カボクロなどの「非伝統的」なグループに多く、彼らのなかには、受動的男性同性愛者として衆目一致する者が少なくないということ。この指摘自体は間違っていない。

ところがランダスの投じた一石は複雑な波紋を引き起こす。複雑化した原因は第一に、「カンドンブレの正しい祭司はすべて女性で、男性祭司なるものはすべて同性愛者である」という誰もしていない主張を、ラモスやハースコヴィッツがランダスの主張と取り違えて攻撃したこと。第二に、ランダスが、カンドンブレにおける女性の重要性という議論にとどめずに、「女家長制」という大層な名称を与えただけでなく、1939年のハースコヴィッツへの手紙で「バイアはバッハオーフェンが想像もしなかったほど完全に女家長制によって支配されていて……すべてが家父長制の反対で、そこでの男性は私たちの間で1世紀前に女性が占めていたポジションにいる」(Cole 2003: 189)と書くまでに、大風呂敷をひろげてしまったことである。これではまるでバイア中が女家長制に支配されているかのようで、『女たちの町』という題名からすると、ランダスはある程度まで本気でそう思っていたのかもしれない。

つまりカンドンブレにおける「女性原理」(Corrêa 2003)の優越という論点は、ランダスにとっては、一方では、前節で述べた「社会的逸脱者の適応」という議論を展開するためのものであり、他方では、より一般的な、代替的な女性の生き方・男女関係・家族形態をバイアのカンドンブレ内外の実例を通して提示するためのものだった。

米国に向けてリオを発つとき、友人 [ポルトガル語版 (Landes 1967)

で女性とわかる]が「これで私たちの街路にジャガー [英語原文では虎]が歩いていないって彼らに言えるわよねと言うのに対して、私は頷いて付け加えた。女性についても彼らに話すわ。女たちがブラジルを偉大にしているって思うから。アメリカ人たちは信じるかしら、女性が男性のことを好きで、男性に対して自信をもて、心置きなく、怖れることもない国があるってことを」(Landes 2002 [1967]: 316)。ブラジルで出会った魅力的な女性について書くこと、米国の中流白人女性たちが当然視するのはまったく別の魅力的な生き方をしている女性について書くこと。これこそが『女たちの町』の主題であり、だからこそ、挑発的かつ曖昧な、この題名をつけたのであろう。つまりこれは、ランダスにとっては、女性しかも魅力的な女性についての本であり、彼女たちが、たまたま黒人だったり、カンドンプレの信者だったというのが、ランダスの実感を最もよく表わしているのではないか。そして、そのような女性の人生を可能にしている装置として、はじめてカンドンプレはランダスの関心を引くものとなるのである。

カンドンプレの女祭司やミディアムは、ランダス自身が当時の米国社会で選択しえた、独身あるいは妻かつ母というのではない女性のありかた、「通い婚」のような自由な男女関係のありかたを生きていた。言い換えれば、ジェンダー役割に縛られず、セクシュアリティが男性に従属しない女性という、フェミニストの願望を体現していたのである。ハーレムでのソーシャルワークや「適正雇用慣行委員会」のスタッフといった職は、常勤の教授職を望んでいた彼女には不本意だったかもしれないが、彼女には一貫して社会改良志向があり、それは、別の社会の事例を紹介することによって、よりよい社会（それはよりよい男女関係のあり方を含意する）を目指すという関心のように思える。

したがって、彼女がカンドンプレを、女性の自立を助ける互助組織として高く評価していたのは頷ける。実際、カンドンプレは信者にとって「唯一の安全確保の手段だ」と言うカルネイロに対して、ランダスは「大衆に

とっての阿片」と付け加えるが (Landes 1994 [1947]: 88)、この批判にも彼女の社会改良志向を見て取れる。この点に関連して、お祭り騒ぎの準備に興ずる男たちを評して、「腹立ち紛れに思うのだが、なぜ彼らはこのエネルギーを仕事に注がないのか。なぜ、保健と社会プログラムの点でもっとどんどん進まないのだろうか。どうして、娯楽や神々を想像することに、こんなにも力を注ぐのか。なぜ。私に思いつく答としてはまず、彼らももっとまともな他の目的を教えてもらっていないというのが理由のひとつ。それに、彼らがとてもとても貧乏で、とてもとても無教養であること。さらに別の理由は、このジャネイラス<sup>1)</sup>というものに、彼らが、なにかしらリアルなもの、ほかでは見つけられないような深い個人的な満足を見いだしているということだ」(Landes 1994 [1947]: 67)と書く。この「なにかしらリアルなもの」に人類学は切り込んでゆかねばならないのに、ランデスは、ここで止まってしまう。

## 9 民族誌とセクシュアリティ

ランデスにとって、セクシュアリティは積極的に肯定されるべきものだったが、それはあくまでも異性愛的なものであり、同性愛的指向をもつベネディクトやマーガレット・ミード (Margaret Mead) とは違っていた。その彼女にとって、男性同性愛者は、そのセクシュアリティゆえに非難すべき存在ではなく、その指向にもかかわらず許容すべき存在であり、その異常者がカンドンプレのなかでは機能的になりうることを重視したのだ。おそらく彼女は、その指摘が、カンドンプレ自体の「正常性」を危うくするとは認識しなかった。だが、ラモスやハースコヴィッツはそうは考えなかった。

ここで、民族誌におけるセクシュアリティについて考えてみたい。マリノフスキーの『未開人の性生活』を初めとして、性生活を記述することは、民族誌において例外的ではなかった。しかしそれは彼らのセクシュアリティであって、人類学者自身のセクシュアリティは、規範的民族誌では、

言及しないことによって隠蔽され、書かれるとしても日記のなかにとどまるはずのものだった。その点で『女たちの町』が独特なのは、フィールドワーカー自身が、描かれている「性生活」の世界の一部をなしていることを隠蔽する装置を欠いていることである。いわばホームとフィールドを分ける断絶のレトリックがここでは機能していない。

しかし民族誌に似ているが著者自身のセクシュアリティが隠蔽されないジャンルがある。それはクリフォードが指摘するように「旅行文学」であるが、「ジェンダー化されず人種化されず性的に行動しない主体」(Clifford 1997: 72)としてフィールドワーカーの身体が規律化されたとき、民族誌と旅行文学は境界線で隔てられ、「近代フィールドワークのハビトゥスは、長く旅の経験と結びついていた相互行為の形態を禁止してきた」(Clifford 1997: 71)。そしてランダスは、そのなかで最も絶対的な「フィールドで性的関係をもつという人類学のタブーを犯した」(Clifford 1997: 353 n16)と判定された。彼女はカルネイロとの恋愛関係について『女たちの町』に書いたわけではない。その点では、フィールドで現地の人と性的関係をもったかもしれない他の人類学者たちと同様である。しかし、そのことは、彼女の研究者としての信頼性を損ねようと決意した敵対者たちにとっては、歯止めにはならなかった。

後年ランダスは、ラモスから受けた攻撃について「彼の誹謗中傷による復讐（私は性的魅力を使ってインフォーマントを獲得し、私は人類学者としてはトレーニング不足で信頼性に欠けるというずうずうしい断言）」(Landes 1986 [1970]: 128)と書いている。さらに1986年の私信で、ラモスとハースコヴィッツが彼女の報告書を酷評した書簡について「彼らの誹謗中傷は、私に対する象徴的強姦だった」と記す (Corrêa 2003: 24)。ここに明らかなように、見識ある二人の男たちのランダスに対する攻撃は、学問上の意見の相違にもとづく論争を装いながらも、実は、彼女のジェンダーとセクシュアリティを貶めることによって彼女の研究者としての主張を抹殺しようとしたものだったのである。

## 10 復権するランダス

1930-40年代、米国の人類学は、ボアズの個人商店を脱して、大学を拠点に学問としての制度化を進めていた。その核心をなすものが、フィールドワークと民族誌を職業的人类学者の仕事として確立することだった。その制度的人類学に対してランダスは、一方で認知を求め、他方で、それに盾突く。要するに、彼女の立場はアンビヴァレントだった。また彼女は「この学問における移行的人物」(Cole 2003: 53)でもあった。つまり文化の科学へと変貌しつつある人類学のなかでボアズの反人種主義の旗を容易に降ろそうとしなかった。そして1965年によくカナダの大学で常勤の教授職に就いたものの、米国の人類学のなかでは、生涯にわたって周辺化された存在でありつづけた。

しかし1990年代になると、『女たちの町』は、先駆的民族誌として再発見・再評価されることになる。忘却からの救出を決定づけたのが、「文化を表象すること」をめぐる人類学の危機と、優位にある女性が第三世界や少数派の女性を代弁してしまうというフェミニズムの危機を背景に1995年に出版された、『女たちが文化を書く』(Behar and Gordon 1995)という論集に、コールが寄せた論文「ルース・ランダスと人種とジェンダーの初期の民族誌」(Cole 1995)と、それをより詳しく論じた『ルース・ランダス：人類学のなかの人生』(Cole 2003)だった。

コールは一貫して、文化の記述という規範のうえに成立した民族誌の正統に対して、人種にこだわりつづけることで反旗を翻した闘士として、ジェンダーとセクシュアリティを抹消した規範的フィールドワークに抗して、身体をもつ存在としての人類学者を可視化しつづけた闘士として、ランダスを再評価する。そしてランダスが周辺化されたのは、彼女のフィールドワークの斬新さ、民族誌記述における実験、問題提起の先鋭性・先駆性を、因習的な男性学者たちが正しく評価しなかったがゆえで、フェミニスト人類学の成熟と、人類学自体が20世紀末に到達した自己批判が、ラン

デスの復権をようやく可能にしたと論じている。実際はどうなのか、いくつかのテーマに沿って考察してみることにはしたい。

## 11 女性人類学者というポジショナリティ

人類学の制度化のなかで、人類学者＝フィールドワーカーは「ジェンダー化されていない主体」として規律化された (Clifford 1997)。しかしその主体が男性の身体をもつことは自明のことだった。したがって女性の身体をもつ者がその社会的役割を演じようとするとき、何らかの調整が必要になった。コロンビア大学では「1921年から1949年までの間、大学院学生の男女比が等しく」(ラプスリー2002:470) になったにもかかわらず、女性によるフィールドワークは困難だった。1930年代末のブラジルには、「牝の雄牛が存在しないように」、単身でフィールドワークをする女性人類学者のための場所はなかった (Landes 1986 [1970])。

ランダス (Landes 1986 [1970]) は、「ある種の試練は、フィールドワーカーが女性の場合、より苛酷で驚くべきものになる」と書く。彼女が指摘するのは、研究者としての業績は、男性が支配する公的領域で男性と同じ基準で査定され、ひとりの個人としての行動は、研究対象の社会そして彼女自身の社会の家父長的文化に照らして検閲されるという点である。それは、1930年代のブラジルで調査したアメリカ人女性にとっては、「従順で忠実な娘」(Cole 1995, 2003) という行動基準に照らして検閲されることを意味した。「従順で忠実な娘」とは別の可能性は、人類学者の妻という役割だった。コレア (Corrêa 2003) によれば、ランダスの後1960年代までブラジルで人類学のフィールドワークを企てる未婚女性は現れなかった。そして少数の例外を除けば男性人類学者たちは妻を同伴しており、「彼女たちは正当な道連れ、情緒的慰め、そして調査助手を提供した」。ダイナ・レヴィ＝ストロースやフランシーズ・ハースコヴィッツのように、共同研究者とよぶべき妻たちも少なくなかった。彼女たちは夫と共にいることで社会的な認知を得、夫妻の間には「テキスト生産における男女分業」

が見られることもあった。規範的民族誌を夫が生産し、それに書けない類のことを妻が書き、そこには個人名や私的関係やフィールドワーカーの感情を盛り込むことが可能だった。

ランダスは、従順で忠実な娘でも、人類学者の妻でもなかった。「単独の自前の女性研究者」(Corrêa 2003: 167) という社会的逸脱者だったのである。『女たちの町』はどうみても旅行記の体裁をとっていて、彼女自身が主人公として登場しつづける、そのなかで彼女は、「モダンなアメリカ女性」あるいは「付き添いのいない単身で、家族がなく経済的に自立した若い女性」といった表現で自分自身を、透明化することなく提示する。たしかに「ランダスは、自らのポジショナリティについて意識的であり、包み隠さない」(Cole 1995: 171) というコールの指摘は一見妥当に思える。しかし、自分の存在を可視化する作業が同時に、対象との距離を明示する作業となってしまうことも事実である。『女たちの町』全体を通じてランダスは、いかに女性が単独で行動する自由がない社会であるかを嘆きつづける。彼女は自分が自由に調査できないのはおかしいと思っている。それを「おかしい」と思う自分自身の暗黙の前提について再帰的思考が及ぶことは、ほとんどないと言ってよい。

## 12 狂言回しとしてのカルネイロ

単独で歩き回ることが許されなかった彼女の唯一の選択肢は、男性の同伴者を見つけることであり、皮肉にもラモスの紹介で、エヂソン・カルネイロという最適という以上の人物に巡り会うことができた。彼は27歳のムラートで、ジャーナリスト兼民俗学者であり、カンドンプレの世界に精通し、多くの有力な祭司たちと懇意で、そして共産主義者だった。『女たちの町』の読者は、彼女がカルネイロに頼りきっていたと知る。通常、特定インフォーマントへの過度の依存はフィールドワークの信頼性を揺るがせる。しかし、「女一人で歩き回れないから」という弁明は、ランダスが彼と一緒に行動することを読者の目に正当化してくれる。

カンドンプレの事実関係についての記述は、彼のおかげで基本的に正しく豊かである。ラモスが把握していない現実までも記録しえたのは、ひとえに「狂言回し」としてのカルネイロの手柄である。ここで、「ランダスとカルネイロのあいだの構成された会話」(Cole 2003: 214)を巧みに織りこんだ『女たちの町』の記述は、見かけの単純さとは裏腹に、入念に組み立てられたものであることに注意したい。価値ある民族誌データは、会話のなかで、専門家としてのカルネイロの声で「音声ガイド」のように提供される。彼は、ときにブラジル人というネイティブとして、ときにカンドンプレ研究者として現れる。そしてこの解釈する現地人という装置・修辭を巧みに利用することで、人々の流動的で拡散した声が民族誌に響くような効果が得られる一方で、その声はカルネイロの明晰な視点にもとづく簡潔な要約によって安定した文脈へと流し込まれる。

### 13 正しいフィールドワーク

ランダスのフィールドワークは斬新で画期的だろうか。検討するために2本の補助線を引いてみたい。ひとつは、当時の規範的フィールドワーク、いまひとつは、彼女の宿敵たちのフィールドワークである。1930年代、アメリカ人類学のなかで「正しいフィールドワーク」についての考えが急速に変わりつつあった。ラプスリーは、1933年にミードが調査中のニューギニアから送った手紙への返事で、ベネディクトが「調査旅行を延長することはなかなか賢い」(ラプスリー2002: 461)と助言していることにふれている。数年の間にマリノフスキー型の長期の集中的調査が規範になりつつあり、それ以前の調査旅行はもはや正しい調査とは見なされなくなりつつあったのである。フィールドワークの面でも、人類学は急速に制度化され、人類学者は急速に専門職業化しつつあった。

ラモスは、医者・精神分析学者として研究を始めたので、その社会科学研究は、最初は心理学的のちには歴史学的で、先行する研究をまとめるという手法であり、彼の研究のなかで「フィールドワークは小さな部分しか

占めていなかった」(Corrêa 2003: 172)。他方ハースコヴィッツのフィールドワークのスタイルは、決してマリノフスキー型のものではなく、「ひとつの調査旅行に数ヶ月以上費やすことは稀だったし、……調査対象たるひとびとの言語を前もって学習することを不必要と考えていた」(Gershennhorn 2004: 72)。要するにハースコヴィッツは、ランダスのフィールドワークを不十分だと言うことはできない立場にいた。さらに興味深いことに、ボアズらの反対にもかかわらずスリナムへの調査旅行に妻を同伴することした理由として、夫と妻からなる調査団が両性の研究を容易にするから理想的だと、後年ハースコヴィッツは正当化している。これを「愛人同士からなる調査団」と比較してみれば、ランダスのフィールドワークを彼が嫌悪する理由の一端が見えてくる。

ランダスは、「保留地でインディアンを調査するようにバイアを調査できないことは知っていた。……実際、私は、彼らが私の質問に答えるのを聞くより、彼らが彼ら自身の生活を営んでいるところを見たかった」(Landes 1994 [1947]: 16-18)と書く。カルネイロの意見も同様だった。「自分の研究室に聴取りのためにニグロを呼びつけてデータを収集する」というやり方を批判し、「あなたは彼らのところに出向かなければいけない。それにこちらから出向けば、あなたが敬意をもっていることが、彼らに伝わるのだ」(Landes 1994 [1947]: 19)とランダスに助言する。二人の調査方法が、ラモスやハースコヴィッツのものと非常に違うことは明らかである。しかし、米国においてもマリノフスキー流の長期住み込み型フィールドワークが標準化されつつあった時期にあって、調査方法としてどこまで斬新で画期的で先駆的なのかというと、判断は困難になる。

#### 14 フィールドワークの主導権

バイアに着いて「すぐにわかったのは、私のバイアの研究が、一方的に取り決められるもの (one-way arrangement)、つまり私が好き勝手に制限したり、始めたり、終えたりすることができるものではないということ

だった」(Landes 1994 [1947]: 20)。たんに、こちらの予定通り、思惑通りには調査できないと言いたいのか、あるいは「相互的」、「互酬的」、「再帰的」といった重要なことに言及しているのか。しかしどちらであれ、この言葉に反して、ランダスのカンドンプレ調査では、コントロールしようとするフィールドワーカーの意志が強く感じられる。

そのことを非常によく表わす逸話がある (Landes 1994 [1947]: 170–192)。カンドンプレ・デ・カボクロの女祭司サビーナが催した海の女神の祭にカルネイロとともに参加したランダスは、後日、ひとりでサビーナのカルトハウスを訪ねる。そこで男性の相談者に女祭司が対応するのに同席する。その後、歌いながら踊っていたサビーナは、大金を支払って彼女の憑依霊から色々教わるようランダスに指示する。「彼女は、おそらく不意を突かれたあの貧しいお人好しを脅したように、私を脅そうとしていた。私は彼女を止めさせなければならなかったが、彼女の感情を害することもできない」。しばらくしてカボクロ (憑依霊) カバンジェイロがサビーナに憑依し、イニシエーションを受けてミディアムになりたいのかと威圧的に問いただす。「状況が馬鹿げている、自分が作り出したものでもないと感じていたので、私が答えないでいると、サビーナは、怒って逆上している風だった。そこで私はおつきあいすることに決め、もういちど、そうなんだねと言ったのに対し、とても小さな声でそうでございますと答えた」(傍点引用者)。細かい段取りについては後日サビーナと相談すると告げてホテルに戻ったランダスは、恐ろしい猫に襲われる悪夢を見て、サビーナのところでは皆が「私を屈服させよう」としていたのだと合点する。翌日カルネイロにその話をし、彼と (伝統的ヨルバ系の由緒正しい女祭司) メニーニャによるサビーナを非難する意見を紹介してしまうと、それ以上サビーナとは関わらない。ランダスは自分の意に沿わない現象の理解を中止してしまうのである。

「ここにはあなたが学ぶことのできない秘密があります」(Landes 1994 [1947]: 83) とランダスに告げたメニーニャと違い、サビーナに憑依し

たカパンジェイロは、言わばアメリカ式のビジネスを持ち出して、大金さえ積めば「秘密」を教えてあげようと提案する。ランダスが金銭を要求されて苛立つ例は他にもみられる。自分の発意で支払うのではなく要求されることが不愉快なのである。それ以上にこの出来事で目を引くのは、せっかく面前に現れた憑依霊とのやりとりをランダスが打ち切ってしまうことである。そもそも憑依の核心たる憑依霊との直接コミュニケーションを忌避することは、憑依宗教のフィールドワークとして、きわめて重大な欠陥である。つまりコミュニケーションの主導権を相手側に明け渡すのが嫌なので、憑依霊の導くままにこちらが従ってゆくことによって開示されることには、彼女はけっしてたどりつかない。

ランダスのフィールドワークと民族誌について考察するとき、ゾラ・ニール・ハーストン (Zora Neale Hurston) と対照することは意味がある。どちらも同じような時期にアフロアメリカン宗教のフィールドワークをして「民族誌」を書き、米国の人類学が制度化されるなかで「主観的で、文学的で、フォークロア的でありすぎると見なされて」周辺化された (Clifford 1997)。ここではひとつだけ指摘したい。ハーストンがニューオリンズの「フードゥーのまじない師」の下でイニシエーションを受け、何ヶ月も修業し、免許皆伝の域に達したことである (Hurston 1935)。もちろんイニシエーションを受けなければ民族誌を書けないということではない。ここで強調したいのは、彼女は、巻き込まれざるを得ない自分というものを文章に登場させ、その「巻き込まれ」を主題化するということである。一度離れてみたうえで人類学という「望遠鏡」で見直すことが必要なほどに距離が近すぎた故郷での調査と対照的に、ニューオリンズでは彼女はあえて巻き込まれて距離を危険なまでに狭めてみる。いったい何が起きるのか、それを彼女は自覚的に書く。それに対してランダスは、前述の例に典型的に現れているように、身を委ねることで理解しようとはしない。別の言い方をすれば、調査対象の人々と自分自身との関係にまで人類学的認識が及んでいたかという、そうではないという感じを否認しない。

## 15 『女たちの町』とランダスにおける「人種」の不在

『女たちの町』は「人種」に関して斬新な問題提起をしているだろうか。斬新なのはむしろ、公民権運動などまだまだ先の米国社会では考えられないような、ブラジルの人種関係のあり方である。だから『女たちの町』の序文(Landes 1994 [1947]: xxxvi)の記述は、言葉通り受け取るべきなのだろう。まず「ブラジルが私にもたらしてくれたのは、異なった人種が礼節をもって互いにとって益になるかたちで共に生きることができるという全く予期せぬ認識だった」と書く。そして序文の最後には、「ブラジルについてのこの本は、人種問題(race problems)を論じない。なぜならば、そこにはそれが無いからである。本書が描写するのはただ、ニグロ人種に属するブラジル人たちの生活である」という、読み様によっては、非常に問題を含んだ文章を記す。しかしこの2つの文章の間では、戦時中に大統領の「適正雇用慣行委員会」で働いたとき、「彼女が取り扱う義務を負った『人種抗争』の絶えることのない事例のただなかで途方にくれた」と述べる。つまりここで言う「人種問題」とは、そうした北米版の人種問題のことである。では、ブラジル版の人種問題をなぜこの本で彼女は論じないのか。おそらくこの時点で彼女は、ブラジルでは人種の問題が別のかたちをとって存在していると考えていない。

『女たちの町』の最終ページに、「私がバイアへと派遣されたのは、ニグロが虐げられていないところでは、人々はどのように振る舞っているのかを学ぶためだった。……私が見いだしたのは、ニグロが政治的そして経済的な圧制によっては抑圧されているが、人種的な暴虐非道によって迫害されてはいないということだった。その意味で、ニグロたちは自由で、彼らのアフリカの伝統を自由に育むことができていた。しかし彼らは、人種的出自を異にする他の貧しい人々と同様に、病気で、栄養失調で、文盲で、無教養だった。彼らの完全な貧困こそが、彼らを近代的思考から切り離し、彼ら自身の安全な世界を作り出すよう強いていたのである」(Landes 1994

[1947]: 248) とある。調査を終えて彼女が手にしたのは、黒人が「楽々と自由に」は生きていないし、政治的にも、経済的にも厳しい生活をしているが、それは「人種問題」のせいではないという理解だった。この本は、人種差別のないブラジルという神話を再生産してしまったのかもしれない。人々が人種のことなど気にしなければ人種問題はなくなると、彼女が考えていたふしがある。このことは、彼女の使う with ease という言葉によっても例証されるように思う。「多数のニグロが他の人々のただ中で楽々と自由に生きているということだった」(Landes 1994 [1947]: 1) という調査前の伝聞、「ことなつた人種が礼節をもつて互いにとって益になるかたちで共に生きることが容易にできる」(Landes 1994 [1947]: xxxvi) という調査後の感想(傍点引用者)。

『女たちの町』のなかで、「人種」の問題がストレートに出てくる数少ない場面のひとつに、ランデスがカルネイロや彼の仲間たちに米国とブラジルの人種観のちがいについて説明するくだりがある。「そうね、北米人は人種の言葉で考える。黒人は白人より劣っている、なぜなら彼の人種のせいで」、「黒人の文化はどうなるの」、「それは問題にならない。黒人は自分自身の文化をもっていなくて、白人から手に入れたものだけで、それを隠そうとしていると思われているから」(Landes 1994 [1947]: 102)。この「黒人の文化はどうなるの」という反論に真正面から答えようとしたのが、実はハースコヴィッツである。ランデスの関心のなかには、「黒人の文化」という発想はおそらく存在しない。

この会話に限らず、『女たちの町』を民族誌として興味深くしているのは、こうした齟齬を含んだやりとりである。たとえば、米国南部で実地調査してみたいと語るカルネイロに対して、「あそこにはジム・クロウというものがある、あなたの肌の色のせいで、彼らはあなたを困らせるから」とランデスが説明すると、「彼の顔は、まるで私が彼の目の上を鞭で打ったようにひきつった。私は、苦さがこみあげるなかで、アメリカ人は他の人間に対してそんなことをしなくてよいようになるべきだと思った」

(Landes 1994 [1947]: 14)。他方ランダスは、女性であるがゆえにブラジルで単独でフィールドワークをすることが許されない。他の社会でかくも理不尽なことが自分の身に起きるとは、二人ともそれまで考えてもみなかったというわけである。彼らのこうしたやりとりは、「コンタクト・ゾーンにおける交渉」(古谷 2001)の事例として分析できるだろう。それについては、稿を改めて追求してみることにしたい。

黒人について人類学的に考えようとすれば、奴隷制時代をどのように捉えるかは、避けて通れない。ところが、『女たちの町』では、バイアの住民の大多数を黒人が占めることが奴隷制の所産であることについての感覚が、信じられないほどに欠如している。そのなかで、ボンフィン教会の祭の最終夜のエピソードが、奇妙な印象を残す。ランダスは、祭りの喧騒が遠く聞こえる街路を、調査の協力者でもあり恋愛の相手でもあったカルネイロとそぞろ歩いている。彼が、半世紀前には奴隷主の邸宅と奴隷用の住居だった、路傍の朽ち果てた建物を指し示す。そこで彼女は、「これらのことすべては、そんな昔のことではない」、「エヂソン、その劇的な歴史の末裔」と書き記す。分析も解釈もない。エヂソン・カルネイロはムラートである。この奴隷制時代と奴隷の末裔についての抒情詩的とも言える言及を、どのように位置づけたらよいのだろうか。

## 16 人類学における「人種」と「文化」——ボアズとフレイレ

ボアズは「人種」をキーワードとする人類学から「文化」をキーワードとする人類学へとラディカルな転換をもたらした。それは科学を偽装する人種主義 (racism) を批判するためだった。ハースコヴィッツもその忠実な弟子だった。形質人類学的研究を通じて、米国の黒人は生物学的な意味での人種ではないことを論証し、黒人は他のアメリカ人たちと同様、米国の主流文化への同化の過程にあると主張した。そうした同化主義から、「アフリカ文化の存続」を探究する路線へと転じた経緯は既述のとおりであるが、ここで強調したいのは、ボアズ人類学の公理が、生物学的な人種

ではなく、文化の焦点化だったことである。

ブラジルからの留学生ジルベルト・フレイレ (Gilberto Freyre) は、この「文化」概念を持ち帰って、インディオや黒人など劣等人種との混血という宿痾に病んでいたブラジル民族を、「混血のブラジル文化」として救出する大役を果たした。かくして「文化」という言葉が人種主義を隠蔽し、ブラジルには「人種問題」は存在しないことになった。1930年にクーデターで政権を掌握し、1937年からの「新体制」で独裁体制を固めつつあったヴァルガス大統領をはじめとする支配層にとっても、ブラジル文化を讚美するそうした言説は、歓迎できるものだった。

「人種」から「文化」への移行は、フレイレを盟主とするレシーフェ派と競合関係にある、ラモスを頭目とするバイア派でも進行していた。折しも奴隷制廃止50周年を迎えた1938年のブラジルでは、「三人種混血」の人種デモクラシーの国を言祝ぐために、人類学のなかで覇権争いが進行していたわけであり、アフロブラジリアン研究はその渦の中心に位置していた。そこに、カンザスでネイティブ・アメリカンの調査を続行する予定を変更して、バイアでフィールドワークをするために、ランデスがやって来たのである。この国を挙げての「国民文化」建設と、そのなかでの人類学の任務という文脈のなかでは、彼女はほとんどまったく重要性をもつはずがなかった。ブラジルを再訪するのも1966年になってのことであり、その翌年ようやくカルネイロの尽力で『女たちの町』のポルトガル語版 (Landes 1967) が出版されたのである。

しかしラモスにとっては、ランデスは彼の計画をご破算にしてしまいかねないテロリストだった。新たに大学を中心に制度化されるべき文化人類学の正当な研究対象として、アフロブラジリアン文化なかんずくカンドンブレを位置づけるために、異常心理や犯罪と結びついたイメージを払拭しようとしているときに、それに「女家長制」や「男性同性愛」などというスティグマを刻印し直そうとしているように見えたからである。しかも彼女は、人類学の本場米国のしかもボアズの居城コロンビア大学からやって

来ていた。望ましくない彼女の声が増幅されて自分を直撃する可能性を彼が危惧したのも、あながち非現実的とは言えなかった。彼の救難信号にハースコヴィッツが応えた。本になったとき、それがもっとおとなしいものであれば、若気の至りとしての情状酌量もありえたかもしれない。しかしランダスはそうしなかった。この挑発に対して、米国とブラジルの双方でアフロアメリカン人類学の盟主になりつつあった男たちは、それを「認知しない」ことで応じた。そして整備されつつあった人類学の制度と規範は、彼らのほうをサポートしたのである。

## 17 おわりに

以上のように、ランダスは、制度化されつつあった人類学が「伝統的文化」とのいわば結託の上に確立しようとしていた言説、この場合で言えば、人類学の研究対象たるに相応しい文化現象である「伝統的で正統的なカンドンブレ」の言説が抑圧し周辺化していたもの、すなわち「女性による男性に対する支配」や「男性同性愛者の異性装」などに光を当ててしまうことによって、その結果自らが周辺化されてしまった。しかし、そのようにして、支配的な言説の対立者として位置を指定されてしまったがゆえに、そのような結託を批判しようとする現代の論者にとって、「別のありえた道」をあらかじめ体現していた先駆者として立ちあらわれることになる。コールらフェミニスト人類学者による再評価は、まさにそのようなかたちでの再評価である。しかし既にみたように、ジェンダーやセクシュアリティという論点を肯定しようとするあまり、ランダスのフィールドワークの手法や人種の論じ方についてまで先駆的だとする、行き過ぎた再評価をしてしまったと言わざるをえない。「認知されなかった民族誌」に対する、しかるべき認知とは、全面的に礼賛することではない。欠点も含めて、『女たちの町』を議論へと開いてゆくことこそが、ランダスの声を現代に活かすということになるのだから。

## 註

- 1) 年の始めのカルナヴァル前の時期に、仮装して、隊をなして歌い踊りながら、街を練り歩いたり、家々を「門付け」したりする民俗行事。

## 参考文献

- 古谷嘉章. 1986. 「憑依霊としてのカボクロ」『民族学研究』51巻3号, 248-284 ページ.
- . 2001. 『異種混淆の近代と人類学』人文書院.
- . 2003. 『憑依と語り』九州大学出版会.
- ラプスリー, ヒラリー. 2002. 『マーガレット・ミードとルース・ベネディクト』伊藤悟訳, 明石書店.
- Baker, Lee D. 1998. *From Savage to Negro*. (Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press)
- Behar, Ruth and Deborah A. Gordon (eds.). 1995. *Women Writing Culture*. (Berkeley, Los Angeles and London : University of California Press).
- Benedict, Ruth. 1989 [1934]. *Patterns of Culture*. (Boston : Houghton and Mifflin).
- Carneiro, Edison. 1964. *Ladinos e Crioulos*. (Rio de Janeiro : Civilização Brasileira).
- . 1978. *Candomblés da Bahia*. 6 a. ed., (Rio de Janeiro : Civilização Brasileira).
- . 1981. *Religiões Negras e Negros Bantus*. 2 a. ed. (Rio de Janeiro : Civilização Brasileira).
- Clifford, James. 1997. *Routes*. (Cambridge and London : Harvard University Press).
- Cole, Sally. 1994. "Introduction," in Ruth Landes, *The City of Women*. (Albuquerque : University of New Mexico Press), pp. vii-xxxiv.
- . 1995. "Ruth Landes and Early Ethnography of Race and Gender," in Behar and Gordon (eds.), *Women Writing Culture*. (Berkeley, Los Angeles and London : University of California Press), pp. 166-185.
- . 2003. *Ruth Landes*. (Lincoln and London : University of Nebraska Press).
- Corrêa, Mariza. 2003. *Antropólogas & Antropologia*. (Belo Horizonte : Editora UFMG).
- Dantas, Beatriz Góis. 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco*. (Rio de Janeiro : Graal).
- Frazier, E. Franklin. 1942. "The Negro Family in Bahia, Brazil," *American Sociological Review*, 7 (4), pp. 465-478.
- Fry, Peter. 1982. *Para Inglês Ver*. (Rio de Janeiro : Zahar Editores).
- Furuya, Yoshiaki. 1986. "Entre Nagoização e Umbandização," 『ラテンアメリカ研

- 究年報』 no. 6, pp. 13–53.
- . 1994 a. “Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia : A Integração ao Brasil?,” em Hirochika Nakamaki e Américo Pellegrini Filho (eds.), *Possessão e Procissão* (Osaka : National Museum of Ethnology), pp. 11–59.
- . 1994 b. “Possessão e Discurso,” *Latin American Studies* (1), pp. 73–88.
- Gershenhorn, Jerry. 2004. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. (Lincoln and London : University of Nebraska Press).
- Hemenway, Robert E. 1977. *Zora Neale Hurston*. (Urbana : University of Illinois Press).
- Herskovits, Melville J. 1943. “The Negro in Bahia, Brazil : A Problem in Method,” *American Sociological Review*, 8 (4), pp. 394–404.
- . 1948. “Review of *The City of Women*,” *American Anthropologist*, 50, pp. 123–125.
- . 1956. “The Social Organization of the AfroBrazilian Candomble,” *Phylon*, 17 (2), pp. 147–166.
- . 1941. *The Myth of the Negro Past*. (Boston : Beacon Press).
- Hurston, Zora Neale. 1935. *Mules and Men*. (Philadelphia : J.B.Lippincott).
- Landes, Ruth. 1940 a. “A Cult Matriarchate and Male Homosexuality,” *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 35, pp. 386–397.
- . 1940 b. “Fetish Worship in Brazil,” *The Journal of American Folklore*, Vol. 53, No. 210, pp. 261–270.
- . 1967. *A Cidade das mulheres*. tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. (Rio de Janeiro : Editora UFRG).
- . 1986 [1970]. “A Woman Anthropologist in Brazil,” in Peggy Golde (ed.), *Women in the Field*. 2 nd. ed. (Berkeley, Los Angeles and London : University of California Press), pp. 117–139.
- . 1994 [1947]. *The City of Women*. (Albuquerque : University of New Mexico Press).
- Oliveira, Waldir Freitas and Vivaldo da Costa Lima (eds.). 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. (São Paulo : Corrupio).
- Ramos, Arthur. 1988. *O Negro Brasileiro*. 2 a. ed. (Recife : FUNDAJ / Editora Massangana).
- Stocking, George W. Jr., 1992. *The Ethnographer’s Magic and other Essays in the History of Anthropology*. (Madison : The University of Wisconsin Press).
- Teles dos Santos, Jocélio. 1995. *O dono da terra*. (Salvador : Sarah Letras).