

# キリスト教のトゥピ語翻訳と シャーマンによる再解釈 —16世紀ブラジルの事例から—

植田めぐ美

総合研究大学院大学 文化科学研究科 地域文化学専攻

## 要 旨

本稿では、16世紀ブラジルにおいて、イエズス会が行ったトゥピ語による宣教活動と先住民のシャーマンが先導した抵抗運動を取り上げ、両者を比較することで、シャーマンがどのようにキリスト教を解釈していたのかを再構成することを目的とする。

ブラジルにおける宣教活動は1549年にイエズス会によって開始された。初期の活動はトゥピ語系諸語を話す先住民が暮らしていた沿岸地域で行われた。自文化とは全く異なる文化に属する人びとへの宣教は困難であり、宣教師は直面した現実に応じて新しい宣教方法を模索してゆかなくてはならなかった。困難のひとつはキリスト教の教義をトゥピ語へ翻訳する作業であった。この言語にはキリスト教的要素を表す語が欠如しており、その解決策として、宣教師は先住民の文化的要素を転用した。例えば、キリスト教の唯一神には雷を象徴する神話的英雄を指すトゥパンという語が転用された。

ポルトガル人が砂糖産業を発展させてゆくと、強制労働や伝染病が先住民を苦しめた。さらに、宣教師によって先住民の文化や慣習は否定された。このような現実から解放されるため、先住民はシャーマンが先導する抵抗運動に加わるようになった。この運動はポルトガル人に「聖性」と呼ばれた。「聖性」運動に見られる特異性は、シャーマンが「教皇」や「神の母」といったキリスト教の人物を自称するなど、キリスト教を排除することが目的であるにもかかわらず、運動の基盤となっているシャーマニズムの儀式にキリスト教の要素が転用されていることである。

宣教師は、「聖」の概念を表すため、シャーマニズムの能力を意味する「カライーバ」という語を用いたが、トゥピ語に翻訳されたキリスト教において、「カライーバ」はキリスト教的領域を指す「真の聖」もシャーマニズム的領域を指す「偽りの聖」も意味する語として使用された。その結果、トゥピ語のキリスト教からは完全にシャーマニズムが排除されずに、先住民がシャーマニズムに沿ってキリスト教を再解釈する可能性を与えてしまった。ゆえに、シャーマンは「教皇」や「神の母」から宣教師に打ち勝つことのできるシャーマニズムの力を見出し、これらを「聖性」運動に取り入れたと考えられるのである。

キーワード：16世紀ブラジル、イエズス会、トゥピ語、シャーマン、抵抗運動、カライーバ

はじめに

1. 16世紀ブラジルの歴史的背景

1.1 先住民の社会と文化

1.2 先住民のシャーマニズムとメシアニズム

1.3 ポルトガルによるブラジルの植民地化とイエズス会による宣教活動

2. シャーマンに対する宣教師の見解とトゥピ語カテキズムにおけるシャーマン

3. カライーバ：「真の聖」と「偽りの聖」

4. 抵抗運動「聖性」とトゥピ語による宣教の関連性

4.1 バイアの「聖性」運動とトゥピ語カテキズムにおける教皇、神、祈祷文

4.2 サンパウロの「聖性」運動とトゥピ語カテキズムにおける聖母

おわりに

はじめに

植民地時代から現代に至るまで、ブラジルの先住民は西欧人との接触を余儀なくされてきた。この接触の歴史において、両者の関係は常に友好的だったわけではなく、その大部分が先住民に対する西欧人の支配であったことは否定できない。しかしながら、先住民は西欧人の支配に対して完全に受動的な態度で接していたわけではなかった。植民地時代初期の16世紀には、砂糖産業に力を入れたポルトガル人によってもたらされた強制労働や伝染病、イエズス会宣教師によるキリスト教改宗から解放されるために、先住民はシャーマンが先導する抵抗運動に度々加わった。それは発生した地域によって、メシアニズム運動、あるいは、聖像破壊運動の形となって現れた。中でも特異であるのは、宣教が行われていた地域では「教皇」や「聖母」、「聖人」などと自称するシャーマンが運動を導き、先住民が主の祈りやアヴェ・マリアの祈りをトゥピ語で唱えながらシャーマンの儀式に参加するなど、キリスト教を排除することが目的であるにもかかわらず、抵抗運動の基盤となっているシャーマニズムにキリスト教が転用されていることである。

これまでの研究では、西欧語史料の検討から先住民に対する西欧人の見解を論じることに焦点が当てられてきた。アメリカの歴史学者スチュ

アート・シュワルツやジョン・モンテイロは、植民地政策における先住民の労働形態や植民地社会におけるその貢献を論じている (Schwartz 1988; Monteiro 1994)。他方、ブラジルの歴史学者ラウラ・デ・メロ・エ・ソウザやロナルド・ラミネーリは、西欧語史料に表象された先住民のイメージは植民地政策の枠内のみにおいて形成されたのではなく、史料の著者のキリスト教的視点や悪魔学に影響されるなど、多様な要素から形成されたことを論じている (Souza 1993; Raminelli 1996)。

また、ブラジルの人類学者クリスチナ・ポンパは、西欧人と先住民が遭遇した植民地時代のブラジルでは、他者を読み取り、他者性に意味を生じさせるための解釈の枠組みとして機能したのは宗教であったと論じている (Pompa 2001a, 2001b)。ポンパは、西欧人と先住民の遭遇は相互作用による歴史的プロセスであると述べ、西欧人の他者に対する見解だけでなく、先住民の見解も示そうとした。ブラジルにおける宣教活動を担ったイエズス会宣教師は先住民言語であるトゥピ語でキリスト教を説いたが、それはシャーマニズムの要素を借用して表現された。ポンパの論から考察すると、その結果、トゥピ語のキリスト教はシャーマニズムを通して先住民に再解釈され、抵抗運動にも反映されたと考えられる。しかし、ポンパも西欧語史料の検

討から研究を展開させている。

16世紀に生じた抵抗運動に関しては、ブラジルの歴史学者ロナルド・ヴァインファスの研究がある (Vainfas 1995, 1999)。西欧人に抵抗する目的でシャーマンが起こした運動は、16世紀後半から17世紀前半にかけて頻繁に発生したが、ポルトガル人の間では一般的に「聖性 (Santidade)」という名称で知られていた。ヴァインファスはこの抵抗運動を「パラドックス的で相容れない総合体」と述べている (Vainfas 1999: 212)。この運動において、シャーマンは、キリスト教の排除を試みると同時に、宣教師が説いていた内容を取り込んでいるのである。例えば、「教皇」あるいは「聖母」と自称し、タバコの煙や人面装飾されたひょうたんを使いながら主の祈りやアヴェ・マリアの祈りを歌にのせて唱え、踊るといった具合である。さらに、ヴァインファスはこれをイエズス会宣教師によるキリスト教のトゥピ語翻訳と先住民の再解釈という2つのプロセスが交差した状況において生じた現象であると述べている (Vainfas 1995: 117)。つまり、「パラドックス的で相容れない総合体」を理解するには、どのようにキリスト教がトゥピ語で表されたかを検討しなければならない。なぜパラドックスかを明らかにするためには、宣教師の見解だけでなく、当事者のシャーマンの見解も考察する必要がある。そのため、「聖性」運動とトゥピ語で翻訳されたキリスト教の教義を対照することで、取り入れたキリスト教的要素をシャーマンがどのように解釈し、そこにどのような意図があったのかを検討してゆく必要があるが、ヴァインファスの研究は西欧語史料の分析が中心となっており、トゥピ語史料の詳細な分析は行われていない。

このように、トゥピ語史料を使用した歴史研究は少なく、これらが持つ史料としての有効性を示すことが必要であると考えられる。先住民の見解を示そうとする際に問題となるのが、先住民によって記録された史料がほぼ存在しないこと

である。16世紀に作成されたトゥピ語史料の多くもイエズス会宣教師の手によるものである。しかし、西欧人の読者のみに向けられた西欧語史料とは異なり、トゥピ語史料は、宣教師がそれを口頭で読み上げることで、最終的に向けられた対象が先住民となっているので、先住民の見解を再構成するための鍵となり、それを使用することで、先住民による文献の不在という問題を少しでも越えられると考えられる。それと同時に、それらの史料を作成した宣教師の見解もより明らかになるのではないかと考えられる。ブラジルにおいて、イエズス会宣教師は、過去に遭遇したことの無い問題に直面する都度、それに対する解決策を模索してゆかなくてはならなかった。そのような状況において、先住民言語へ翻訳されたキリスト教は、後の宣教活動に継承され、先住民のキリスト教解釈にも影響を残していることから、現代の先住民と宣教の関係を理解するためにも、十分に研究されることが必要と考える<sup>1)</sup>。

本稿では、16世紀後半のブラジルにおいてイエズス会が行ったトゥピ語によるキリスト教の宣教活動と、それが反映された「聖性」運動を取り上げ、両者を比較することで、シャーマンがどのようにキリスト教を解釈していたのかを再構成することを目指す。特に、16世紀の「聖性」運動において、シャーマンが「教皇」あるいは「聖母」と名乗っていたことに焦点を当て、トゥピ語カテキズム<sup>2)</sup>と「聖性」運動を対照させながら、シャーマンにとって抵抗対象であるキリスト教の人物を名乗ることにどのような意味があったのかを考察してゆく。

本稿で使用するトゥピ語カテキズムは、イエズス会士アントニオ・デ・アラウージョ神父 (1566–1632) により編纂され、1618年に出版された『ブラジル言語でのカテキズム (Catecismo na Língua Brasileira)』である。全9書で構成されている。出版は17世紀であるが、第1書から第5書の問答書の部分は、16世紀の宣教活動に従事

したイエズス会宣教師によって作成され、手稿の状態で使用されていたトゥピ語の教本の内容が基盤となっている。各書の内容は、第1書が聖十字、聖人、祝祭、祈祷について、第2書が聖三位一体、聖書（天地創造、原罪など）、福音（受肉、受難、復活、最後の審判など）、カトリック教会と教皇について、第3書が受難について、第4書が十戒について、第5書が秘蹟についてである。なお、第6書から第9書は告解の手引きなどで、アラウージョが作成した部分である。アラウージョは、16世紀後半にブラジルで宣教活動に従事したイエズス会士ジョゼ・デ・アンシエッタ（1534-1597）が作成した『キリスト教の教義（*Doutrina Cristã*）』と『信仰の問答（*Diálogo da Fé*）』に一部修正を加えた上で、この2書をカテキズムの第1書から第5書に組み込んだ。『信仰の問答』は、同じくアンシエッタが作成した『ブラジル沿岸地域で最も使用されている言語の文法書（*Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil*）』とともに1594年に出版の承認を受けたが、印刷資金の不足が理由で、翌年に出版されたのは文法書のみであった。ゆえに、『信仰の問答』はアラウージョがカテキズムに組み込むまで出版が見送られていた。また、アラウージョのカテキズムには、アンシエッタと同時代にブラジルで宣教活動に従事したイエズス会士のレオナルド・ド・ヴァレ神父やペロ・コレイアが作成した教義書の内容も含まれているとされる（Barbosa 1952: IX-XVII; Agnolin 2007: 61-63）。

「聖性（*santidade*）」という語が示す概念や形態は、この語を用いる主体や用いられた場所に依りて多様である（Paiva 2013: 9）。16世紀の西欧における「聖性」とは、聖人に現れる特性を示した。つまり、キリスト教の唯一神と人間とを仲介する何らかのしるしであり、この時代では、神のお告げを授かることや奇跡を起こす行為が「聖性」とみなされる傾向にあった（Paiva 2013: 17; Freitas 2016: 93）。しかし、ブラジルに

において宣教活動が展開してゆく中で、「聖性」に含まれる意味の範囲はキリスト教の枠内を越えて広がってゆき、シャーマニズムの儀式におけるシャーマンの行為、さらに、キリスト教的要素を取り入れたシャーマンによる抵抗運動をも指すようになったのである。以上から、本論で「聖性」という語が示すのは次の3点となる。第1に、キリスト教的聖性、つまり、聖人を介して現れる神の力である。第2に、シャーマニズムの儀式におけるシャーマンの行為である。これは主に、シャーマンが超自然的存在と交流する能力や先住民を憑依状態にすることを指す。こういったシャーマンの一連の行為は先住民に「カライーバ」と呼ばれていた。第3に、キリスト教的要素を取り入れながらシャーマンが先導した抵抗運動である。

ブラジルにおける「聖性」という語の多義性はキリスト教のトゥピ語翻訳にも反映され、キリスト教的聖性とシャーマンの行為が「カライーバ」という同じ語で表された。「聖性」運動においてなぜシャーマンがキリスト教的要素を取り入れたのかという疑問に答えるためには、「聖性」と「カライーバ」を巡る翻訳のプロセスを検討してゆく必要があると考える。ゆえに、本論では、「聖性」と「カライーバ」に注目して議論を進めてゆく。

## 1. 16世紀ブラジルの歴史的背景

### 1.1 先住民の社会と文化

16世紀初め、ブラジル沿岸地域においてポルトガル人が接触した先住民は、小規模な集団を形成して、広域に分散した状態で生活していた。しかし、集団間の文化や言語には均一性が見られ、ポルトガル人はこれらをトゥピ系とグアラニ系の2つに分類した（Fausto 1992: 381-382）。トゥピ語系諸語を話す人びとは、現在のサンパウロ州からセアラ州にわたる広域な範囲に分布していたが、その主な集団はトゥピニキン（*Tupiniquim*）、テモミノ（*Temomino*）、トゥピナンバ（*Tupinambá*）、

ポチグア (Potiguar) であった<sup>3)</sup>。

先住民の集団は約30世帯を収容できる「マロッカ (maloca)」という木製の小屋で生活していた。各マロッカには、そこで生活する集団をまとめる家長が存在し、「モルビシャバ (morubixába)」あるいは「ウビシャバ (ubixába)」と呼ばれていた (Rodrigues 2011: 35)。あるマロッカに住む集団が他のマロッカに住む集団と同盟すると村が形成された。村のリーダーもモルビシャバと呼ばれた。敵対する集団と戦争を起こす際には、マロッカの家長は村を統率するモルビシャバに従った (Rodrigues 2011: 35)。戦争に応じて村と村が同盟することもあったが、領土を定める明確な境界線も、それぞれが共通で従属する権力者も存在しなかった (Fausto 1992: 384)。集団と集団は血縁関係や戦争における同盟関係で結ばれていたが、戦争の条件によっては同盟関係が敵対関係に変わることもあった (Fausto 1992: 384)。モルビシャバになる条件は、戦争で多くの敵を殺して功績を挙げることに、戦争に向けて集団を鼓舞するための優れた雄弁術を有することであった (Fausto 1992: 389; Prezja 2008: 63)。

以上から、トゥピ社会において、戦争という慣習が重要な意味を含んでいることがわかる。トゥピ語系諸語を話す人びとは、常に敵対関係にある集団と戦争を繰り返していたが、その目的は、その集団に属する成員を捕え、棍棒で頭蓋骨を割って処刑した後、その肉を食べることであった。これは、過去に同胞が被った処刑を敵に再実行するとともに、処刑される者の集団が処刑する集団の成員を同じように捕えて殺すだろうことが予示される行為であった<sup>4)</sup>。彼らにとって、戦争と食人の慣習は社会・宗教的に重要な意味を含んでいた。トゥピの男性にとって、敵を処刑することは社会的地位が向上する機会であった。敵を処刑する度に新しい名が与えられ、多くの名を得た者ほど戦士としての評判が上がり、集団に対する影響力が増大して、その

結果、一夫多妻や死後に祖先の魂が住む楽園の地へ到達することが可能となった。(Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986: 61-63)。また、敵の手によって処刑される者も勇敢とみなされ、処刑者と同様に楽園の地への到達が叶うとされていた。その後、処刑された者の肉は、宴において、その参加者全員によって食べられるのであるが、これによって、同盟している集団同士の結び付きと、敵対する集団に対する憎しみが再確認された。つまり、食人の宴は同盟関係と敵対関係が確認される場として機能していた (Fausto 1992: 391)。

このように、戦争はトゥピ社会にとって重要な慣習であったのだが、先住民にこの主題を説いて回る者がシャーマンであった。

## 1.2 先住民のシャーマニズムとメシアニズム

戦争で巧妙をあげた者が行くことのできる楽園の地は「偉大なパジェ (pajé-açu)」が語る主題であった (Métraux 1979: 76)。シャーマンは先住民に「パジェ (pajé)」と呼ばれていた。パジェは呪術治療を行うが、これに加えて、超自然的存在と交流する能力を備えたシャーマンは「偉大なパジェ」とみなされ、一般的なパジェよりも際立った存在であった (Vainfas 1995: 61)。このシャーマンが語る楽園の地とは、働かずしても豊かさがもたらされ、死ぬことがなく、戦争の勝利と食人が保証された地<sup>5)</sup>であった (Fausto 1992: 385)。シャーマンはこの地を語る儀式を行うために先住民の村々を巡回した。儀式において、シャーマンは、ペチン (petim) というタバコの煙で恍惚状態に入り、中身をくりぬいたひょうたん種や石を入れて表面に人面装飾をほどこしたマラカ (maracá) という道具を踊りに合わせて振りながら祖先の靈魂と交流して、先住民に豊穡で不死の地についての説教を語り、その地の到達条件となる戦争をけしかけた。村の住人全員が説教を聞きながら踊って歌い明かすのであった (Vainfas 1995: 13, 54)。

以上、シャーマンが行う儀式の内容を簡略に述べたが、ここから、いくつか重要なシャーマニズムの特徴を確認することができる。第1に、シャーマンは人間と超自然的存在とを仲介する役割を担っていることである。つまり、シャーマンは儀式において神話や死者の世界といった外界と人間社会との関係を操ることができるのである (Fausto 1992: 387)。第2に、モルビシャバが戦争を鼓舞するための雄弁術を要求されるのと同様に、シャーマンにも説教の能力が必要とされることである。つまり、トゥピ社会では雄弁に価値が置かれ、これに優れた者は尊敬され、指導者に値するとみなされていたことがわかる (Viveiros de Castro 1992: 65–66)。そして、第3に、シャーマンが説く豊穡で不死の地と戦争は密接に関連していることである (Fausto 1992: 387)。

植民地化や宣教活動が展開すると、西欧人がもたらした強制労働や伝染病によって多くの先住民の命が奪われ、トゥピ社会は危機的状況に陥った。この状況に対して、シャーマニズムは以前のように効力を発揮しなくなった。また、キリスト教という新しい世界観について説教する宣教師が先住民の関心を惹きつけ、シャーマンは彼らに対して敵対心を抱くようになった。このような状況の中で、シャーマンは西欧人による支配からの解放を説くようになり、シャーマニズムはメシアニズム的性質を帯びていった。

### 1.3 ポルトガルによるブラジルの植民地化とイエズス会による宣教活動

1500年、ポルトガル人の航海士ペドロ・アルヴァレス・カブラルに率いられたポルトガルの船隊は、インドに向かっていた途中に新大陸の存在を確認して寄港した。「聖十字の地 (Terra de Santa Cruz)」と名付けられて、ポルトガルに領有されたこの地がブラジルであった (Castelnau-L'Estoile 2006: 18)。植民地統治が本格化する前のブラジルは、赤い染料が採れるブラジルボク (pau-brasil) の貿易拠点でしかなく、

ポルトガル人はこの木を伐採するため、西欧産の物品と交換することで先住民から労働力を得ていた (Schwartz 1988: 44)。植民地統治が本格化した1530年代以降は砂糖が産業の中心となったが、この時期の植民者は、アフリカから奴隷を購入する資金がなかったため、先住民の労働力に頼らざるを得なかった。ポルトガル王国政府は、労働力不足の解決策として、植民地統治に抵抗する先住民を捕える「正当戦争 (guerra justa)」、および、先住民の慣習である戦争で処刑される運命にあった捕虜を強制的に救い出す「救済 (resgate)」という方法で先住民の労働力を確保することを許可した (Monteiro 1994: 41–42)。このような強制労働に加え、1560年代初期には先住民の間で天然痘が流行したことで、彼らの人口は激減した。

ブラジルにおける宣教活動を担ったのはイエズス会であった。反宗教改革を掲げ創設されたイエズス会は、1540年に教皇パウルス3世から修道会として活動する認可を受けた。当時のポルトガル王ジョアン3世は、この創設して間もないイエズス会にポルトガル出身のシモン・ロドリゲスという神父がいることを知り、ポルトガルの海外事業拡大にあたり、海外領土におけるキリスト教の宣教をイエズス会に依頼した。こうして、1549年、初代管区長に任命されたマヌエル・ダ・ノブレガ神父を始め、6人のイエズス会士がブラジルに派遣されたのであった (Sebe 1982: 8; Hoornaert 1983: 46–47)。初期の宣教活動はトゥピ語系諸語を話す先住民の小集団が分散して暮らしていたブラジル沿岸地域で集中して行われた。しかし、宣教師はこの地域の先住民に信仰の対象としての神的存在を見出すことができず、それゆえ、彼らには宗教が不在であると判断した<sup>6)</sup>。宣教師にとって、このような事態は過去に例がなく、経験が役に立たない状況と、それが引き起こす問題に直面する中で、彼らは新しい宣教方法を模索してゆかねばならなかった。この現地の状況に沿った宣教方法はキリスト教の

教義のトゥピ語翻訳にも反映された。

キリスト教の教義は新しい洗礼志願者が多数に達することを可能にする言語で翻訳される必要があった (Monteiro 2001: 36)。宣教師の考えでは、先住民の言語には文字も文法も欠如していた。また、言語的均一性があったとはいえ、トゥピ語系諸語には多様な方言があった。それゆえ、そのままの状態ではキリスト教を表明するには不適切であった。その解決策として、宣教師は先住民言語を文字化、文法化して、方言を統一した共通語を創作した。さらに、先住民の文化に不在であったキリスト教的要素を表すため、先住民の文化的要素を多く借用した。例えば、キリスト教の唯一神には、雷を象徴する神話的英雄を指す「トゥパン (Tupã)」という語が転用された。宣教師は先住民が雷に恐怖心を示すのを見て、それを神に対する畏怖心の現れとみなした。彼らはトゥパンに先住民がわずかに感じる神性を見出したのであった。

1550年代になると、イエズス会は先住民を集住化する村 (aldeamentoあるいはaldeia) の設立を推し進めた<sup>7)</sup>。これ以前、宣教師は先住民が暮らす村落を訪れてキリスト教を説いていたが、このやり方では先住民がシャーマニズムや戦争などの慣習から離れないことに気付いた。宣教師にとっては、シャーマンが先住民に説く慣行は悪習であった。先住民をキリスト教化するには、彼らから悪習を取り除き、キリスト教徒が従うべき規則に沿って生きることのできる文明化した人間にしなければならず、そのための教育を与える最も適切な場として設立されたのがこの村であった。ここでは、先住民の悪習やシャーマニズムが排除されたのは言うまでもない。

## 2. シャーマンに対する宣教師の見解とトゥピ語カテキズムにおけるシャーマン

ブラジルで宣教活動に従事したイエズス会宣教師にとって、過去に見たことがないほど悪魔的だった事例は、シャーマンとそれが行う儀式で

あった。その儀式に関して、ブラジルに到着した1549年に、ノブレガは次のように記している。

年々、聖性 [原文: *sanctidad*] をもたらすふりをして遠い地から妖術師 [原文: *hechizeros*] が来る。(…) 歓迎を受けながら到着した妖術師は暗い家に入り、持って来た人間の顔の形をしたひょうたんを彼が偽りを行うために最も適切な場所に置き、子供のような声に変えながらひょうたんを持って、働こうと思うな、畑にも行くな、作物は勝手に成長するし食べ物も不足することはない、ひとりで家に来る、鋤もひとりで耕し矢は持ち主のために森へ行き獲物を探し、それから人びとは多くの敵を殺し食べるために捕える、と言う。そして長生きを約束し、老人は若者になり娘は欲しい者に与えられると、そのようなことを約束する。ひょうたんの中に聖なるもの [原文: *cosa santa*] があると皆が思うように、このようなことを言ったり約束したりする。そして妖術師が話し終わると、特に女たちが体を大きく揺さぶって震えだして、(…) 地に横たわり口から泡を吐くが妖術師は彼女たちが聖性 [原文: *santidad*] に入ったと信じさせる。(…) 彼ら妖術師はここで我々が遭遇した最大の敵であり、我々が体の中にナイフやはさみなどを入れて殺すと病人に信じさせた。戦争では人びとは彼らに助言を求める (…)<sup>8)</sup>

ノブレガの見解によれば、シャーマンは「妖術師」であり、その儀式は「偽り」であった。特に、「多くの敵を殺し食べるため捕える」先住民の戦争と食人の慣習は、宣教師にとって「最も異様で捨てるべき罪」<sup>9)</sup> であり、排除せねばならなかった。しかし、先住民が頑固にやめようとしなかったのは、この戦争と食人であった。現代の人類学研究によると、先住民がこの慣習

に執着したのは、そこに含まれる社会的地位の獲得や死後の安住の希求からであるが、16世紀の宣教師はこのような見解を持つことがなかった<sup>10)</sup>。彼らにとって、戦争と食人は神の掟に背く行為でしかなく、周期的に先住民の村落を訪れ、敵を捕らえ殺し、その肉を食べるように促すシャーマンは、先住民を神の教えから遠ざけ、悪習へと戻してしまう「最大の敵」であった。

他方、シャーマンも自分を排除しようとする宣教師に敵対心を示すようになった。先に引用したノブレガの記述にはすでにその敵対心の現れが記されている。さらに、8年後の1557年、イエズス会士ジョゼ・デ・アンシエッタは、シャーマンについて次のように記している。

(…) 彼らの中には神のことに心を動かされずに、彼らを終わらせ破壊させるためにこの教会は造られたという悪魔のような想像を信じ込まされた者がいます。そして我々がポルトガル人を助け、洗礼を受けない者は殺し、洗礼を受けた者は奴隷にすると述べています。他の先住民は我々が彼らに教えていることは彼らを子供も女も捕虜にするためのものだと言っています。どんなに彼らに宣教しても彼らは仲間が言った嘘を信じる性質ゆえにそういった状態であります。そういうことを彼らに言うのは、パジェ [原文: pagés] と呼ばれる妖術師 [原文: feiticeiros] の誰かで、真実はひとつもないのです。(…) 今は奥地の森をひとりでさまよっていますが偉大な聖人 [原文: grande santo] であるかのように皆が従い敬うのです。(…) この人物は、他の先住民に口から煙を吹きかけて靈魂を送り、彼と同じような状態にさせます。(…) 彼は敵に戦争を仕掛けるべきだと言ひ、そして再びこの教会を破壊すべきだと言ひ、噂は奥地全体に広がるのです。<sup>11)</sup>

この記述によれば、シャーマンは教会の破壊を語り、先住民に洗礼を受けさせないようにしている。宣教開始から10年にも満たない段階で、のちの「聖性」運動へと繋がってゆくシャーマンのキリスト教に対する抵抗が明白に現れているのである<sup>12)</sup>。

また、ノブレガがシャーマンを「妖術師」と表現しているのに対し、アンシエッタは「パジェ」という先住民がシャーマンを呼ぶ名称で記している。アンシエッタは、ブラジルへ到着した1553年以降、トゥピ語の文法化やキリスト教の教義のトゥピ語翻訳に最も貢献したイエズス会士であった<sup>13)</sup>。彼は通訳を介して先住民と接触していたノブレガとは異なりトゥピ語に精通していたことから、先住民がシャーマンを「パジェ」と呼んでいたことを理解していた。しかし、シャーマンに対する見解はノブレガと同じで、彼らを敵として扱っていた。つまり、言語に精通しているからといって、シャーマンに対する人類学的理解はなく、彼らとその儀式は取り除かれるべき悪習であるという宣教師の一般的な見解を繰り返していた。また、先住民にはシャーマニズムが悪習であるという認識がなかったため、宣教師はこれらの慣習を否定することで、先住民に罪の意識を植え付けようとした。トゥピ語カテキズムは、シャーマンとその行為が神の教えに反する罪であると明確に記している。

M. Yāgaipabetepe abâ onhemopayepayebo, oporomo petimbuabo, oporômongaraibaûpa?

(宣教師: 人々が次々とパジェになるように、人々にペチンを吸わせ、偽って聖なるもの [カライーバ] にすることは真の罪<sup>14)</sup> か?)

D. Yangaipabetê.

(洗礼志願者: 真の罪)

M. Aba abepe aipo T.<sup>15)</sup> nheenga oyâbi?

(宣教師: その神 [トゥパン] の言葉を破るのは誰か?)

D. Paye rerobia câra.



(洗礼志願者：パジェを信じる者)

(…)

M. Aba abépe?

(宣教師：さらに誰か?)

D. Maratecorama rece Paye móg-etaçara:

Moraceya, maraca poraceya rerobiaçara abe.

(洗礼志願者：未来の戦争について語る者であるパジェ、そしてマラカの踊りを信じる者)<sup>16)</sup>

これは第一戒の一節であるが、ノブレガとアンシエッタが記したシャーマンの行為を「真の罪」としている。ここではシャーマンはパジェと表され、そのパジェが行う行為として「人々にペチンを吸わせ、偽って聖なるものにする」とある。これは、アンシエッタが記した「口から煙を吹きかけて靈魂を送り、彼（パジェ）と同じような状態にさせます」という行為に相当する。つまり、この煙は先住民に「ペチン (petim)」と呼ばれていたタバコの煙で、靈魂と交流するために使われていることがわかる。この煙を先住民に吹きかけて憑依させることで、彼らにパジェの特性を得させるのだ。ノブレガはこのような状態を「聖性に入った」と記している。「未来の戦争についてパジェが語る」とは、ノブレガが記した「多くの敵を殺し食べるため捕える」戦争であり、つまり、パジェがその予言をすることを指している。「マラカの踊り」とはノブレガが記した「人間の顔の形をしたひょうたん」を用いた儀式を指しており、このひょうたんが先住民に「マラカ (maracá)」と呼ばれていることがわかる。ここから、パジェは、ペチンやマラカを使うことで靈魂と交流し、敵を捕らえ殺し食べるための戦争を予言する者であることが示される。ノブレガやアンシエッタはパジェを「妖術師」と表し、トゥピ語カテキズムでその行為は「真の罪」とされている。しかし、注目すべき点は、「罪」と相反する「聖」という語によってもシャーマンの行為が表され

ていることである。

### 3. カライーバ：「真の聖」と「偽りの聖」

先に引用した記述でノブレガはシャーマンの行為を「聖性をもたらすふりをして」と表現し、アンシエッタはシャーマンを「偉大な聖人であるかのように」と表現している。また、トゥピ語カテキズムはシャーマンが靈魂と交流して先住民を憑依状態にする行為を「偽って聖なるものにする」と表している。

16世紀には、キリスト教は他者を解釈するための有効な手段であり、宣教師はブラジルにおいて直面したあらゆる現実に対し、キリスト教的解釈をほどこした。そこでは、すべてが真と偽、神と悪魔、善と悪の二極化された相反的概念で判断された (Pompa 2001a: 39–40, 2001b: 185)。

ノブレガはシャーマニズムの儀式においてシャーマンが靈魂と交流して先住民を憑依状態にする行為を「聖性」という語で表したが、それに相当する語として、トゥピ語カテキズムでは、「mongaraib」という語が「シャーマンの行為を行う」という意味で用いられている。これは、「～になる、～にする、～を行う」を意味する「monhang」と「caraíba (あるいはkaraíba)」が組み合わせられた語である。しかし、「カライーバ (caraíba)」という語は、トゥピ語による宣教では「聖水 (y caraíba)」、「天使 (caraibebé)」、「神聖な者、受洗者 (ymongaraíbipyra)」など、キリスト教の聖性を含む概念に使用されている。1621年に作成されたポルトガル語・トゥピ語の辞書によると、「カライーバ」はポルトガル語で「聖なるもの (sancta cousa)」に相当する語となっている (Anônimo 1938: 385)。また、以下に示すように、アンシエッタの宗教劇では、「カライーバ」という語が「キリスト教徒」の意味で用いられている部分がある。

Xe Tupinambá guasú. (私は偉大なトゥピナンバである)

Paí-guasú irundýba – opakatú karaíba – (司教の仲間たち – すべてのキリスト教徒 [カライーバ] – は)

xe mombaeté katú. (私をととても敬う)<sup>17)</sup>

さらに、上記の「mongaraib」は、パジェが行う「偽りの聖」、つまり、シャーマニズムの儀式におけるシャーマンの行為を表しているが、以下に示すように、トゥピ語カテキズムでは、キリスト教における「真の聖」、つまり、聖人を介して現れる神の力も同じ「mongaraib」という語で表されている。なお、先述した1621年の辞書には、「mongaraib」はポルトガル語の「聖なるものとする (santificar)」および「祝福する (benzer)」に相当する語となっている (Anônimo 1938: 385)。

Ociriguêpe cecòremebe T. y mongaraibi (…)  
(母親の腹の中にいた時、神 [トゥパン] が彼 [洗礼者ヨハネ] を聖なるもの [カライーバ] にした)<sup>18)</sup>

アンシエッタは1587年に『聖ロレンソの祝祭において (Na festa de São Lourenço)』という宗教劇を作成した。この宗教劇では、グアイシャラ (Guaixará)、アインビレ (Aimbirê) という名のモルビシャバが悪魔となって現れ、先住民がシャーマニズムの儀式に参加することを促す。そして彼らは告解と改宗をもたらそうとする聖ロレンソ、聖セバスチャンと対話をしてゆく (Nascimento 1999: 513, 515)。この劇において、ノブレガが「聖性」と表現したパジェの行為と、キリスト教の神によって与えられる「聖」が、「カライーバ」という同じ語で表されている。

Guaixará – Moraséia e ikatú, (グアイシャラ – 踊ることは良い)

(…)

jemoúna, petymbú, (体を黒く塗ることも、

ペチンを吸うことも)

karaí moñamoñánga... (聖性 [カライーバ] にすることも)<sup>19)</sup>

São Sebastião – Tupã aé, (聖セバスチャン – 神 [トゥパン] 自身が)

okaraíba pupé, (聖なるもの [カライーバ] で)  
iánga, seté moñángi. (魂と体を創造した)<sup>20)</sup>

ここでは、パジェの行為が「caraíba」と「monhang」を組み合わせた「caraímonhanga」という語で表されている。1621年の辞書には、この語は「先住民の言う聖性 (Santidade q. chamão dos Índios)」となっている (Anônimo 1938: 385)。「先住民の言う聖性」とは、つまり、ノブレガが記述した「聖性」であり、シャーマンの行為を指すが、この場合も「カライーバ」というトゥピ語が使われている。先に述べたように、同辞書では、「カライーバ」は「聖なるものとする」を意味するポルトガル語の「santificar」に相当している。

では、先住民にとっての「カライーバ」とはどのような意味を持っていたのであろうか。

現代の研究では、ノブレガが記述したシャーマニズムの儀式である「聖性」をもたらしシャーマンを「偉大なシャーマン、パジェあるいはカライーバ」(Pompa 2001a: 36) や「カライーバあるいは偉大なパジェ」(Vainfas 1995: 61) などとすることが多い。このように、「聖性」をもたらしシャーマンをカライーバと呼ぶ傾向は、アンドレ・テヴェの記録に由来すると考えられる。1555年、フランシスコ会士のテヴェは、フランスによるブラジルの植民地化を試みたヴィレガニョン提督とともに現在のリオ・デ・ジャネイロに到着し、約3ヶ月間滞在した (Perrone-Moisés 1996: 86)。1557年に出版した『南極フランス異聞』の中で、彼はカライーバについて次のように記している。

(…) 真実から程遠いこの民はパジェと呼ばれる聖職者を通じて悪魔を敬うほど非常に理性なくふるまう (…)。これらのパジェあるいはカライーバは同胞を惑わすため、悪魔への奉仕に専念した悪質な人生を送っている者である。(…) 村の関心事について言及する靈魂と交流して、靈魂があれやこれや命じたり、何かが起こると言ったりすることを信じさせたがる。<sup>21)</sup>

テヴェによると、パジェとカライーバは同じ人物であり、靈魂と交流する者を指す。他方、1584年の報告書において、アンシエッタはカライーバについて次のような記録を残している。

(…) パジェと呼ばれる妖術師が新しい踊りや歌を作り出す。(…) これらの妖術師（聖性 [原文: *santidade*] と呼ばれる) のそれぞれが作り事をしようとする (…)。自分自身の中に靈魂が存在して、その靈魂で殺すこともできると言って恐怖に落とし入れ、煙を立ててそれを吹きかけることで他の者にも彼の靈魂と交流させ、多くを信奉者にしてしまう (…) これらすべての作り事は総称してカライーバ [原文: *Caraíba*] と呼ばれ、それは聖なるもの [原文: *cousa santa*]、あるいは超自然的なものを意味する。これが理由で、到来してすぐのポルトガル人にこの名があてられたが、水上を渡り、遙か遠方から来たので、彼らは偉大で別世界の存在とみなされたのである。<sup>22)</sup>

「作り事」とは、儀式での歌や踊り、働かずに食料が手に入ることや年寄りが若返ること、そして靈魂との交流である。また、靈魂によって死を操ることもできるのである。アンシエッタによると、これらの「作り事」が「カライーバ」であり、靈魂と交流して豊穡で不死の地を語る行為そのものが「カライーバ」であると言える。

「パジェ」は「聖性」とも呼ばれていたとの記述から、このような行為を行う能力を備えるパジェが先住民に「カライーバ」と呼ばれていた、あるいは、「カライーバ」を行うのでアンシエッタが「聖性」と呼んだ、という可能性が示唆される。しかし、「カライーバ」は先住民の「作り事」を意味すると同時に、「聖なるもの、あるいは超自然的なもの」を意味するので、ポルトガル人を指している、ともある。ここから、アンシエッタは「カライーバ」を両義的に捉えていたことが考えられる。では、アンシエッタが「カライーバ」という語で翻訳したキリスト教の「聖」の概念はどのようにシャーマンに解釈されて、どのようにシャーマニズムに反映されたのであろうか。

#### 4. 抵抗運動「聖性」とトゥピ語による宣教の関連性

ノブレガやアンシエッタの記述から、シャーマンの宣教師に対する敵対心が見て取れ、そこから、宣教師の力は彼らを脅かすものであった可能性が示される。特に、ポルトガル人がもたらした伝染病を前に、古来の療法も靈魂の忠告も役に立たず、先住民からの信用の失墜を招いていたのではないかと考えられる (Vilaça 2008: 190)。それと並行して、先住民は宣教師の病を治す力に魅了されていった。そのため、シャーマンは宣教師が先住民から得ている信用を失墜させようとした。その現れが1560年代に生じた天然痘の流行で、シャーマンは宣教師が伝染病で死ぬ間際の者に洗礼を施していたことを利用し、洗礼こそが病の原因であり、死をもたらすと人びとの間に触れ回ったのであった (Vainfas 1995: 49–50)。この敵対心が抵抗運動の形となり記録に現れるのは、16世紀後半から17世紀初頭であった。これは、発生場所によって、シャーマンがポルトガル人による支配から先住民の解放を予言するメシアニズム運動、あるいは、聖像破壊など、異なった形で生じた。この運動の

特異性は、シャーマンがキリスト教の聖なる存在に相当する教皇、聖母、聖人などを名乗っていたことである。このような運動は、一般的に、ポルトガル人には「聖性 (Santidade)」と呼ばれた。ノブレガはシャーマンの儀式を「聖性 (sanctidad)」と記したが、それがそのまま使われたことになる。

ノブレガが記した「聖性」は、シャーマンがマラカとペチンを使用し、祖先の靈魂と交流することで、豊穡で不死の地を先住民に説き、戦争をけしかける儀式であった。しかし、ポルトガル人による植民地統治とそれに伴う強制労働、イエズス会の宣教活動、伝染病の流行が先住民の生存を脅かすようになった。16世紀末になると、「聖性」はキリスト教化や植民地統治への抵抗をシャーマンが説いた運動へと変化していった (Vainfas 1999: 212)。

ポルトガル人がもたらした強制労働と伝染病は先住民の命を脅かしたが、奪われたのは生命だけではなく。宣教師は先住民の慣習の中でも特に食人とそれを引き起こす戦争を最大の罪とし、これを取り除くことが救済であると信じていた。彼らは先住民が洗礼を受けた者の肉を食べると死ぬと信じていたことを利用し、食べられる運命にある捕虜に洗礼し、食人を阻止した。植民者も「救済」の名目で捕虜を強制的に奪取し、労働力として使った。しかし、先住民にとって、戦争で捕えられ殺され食べられること、および、捕え殺し食べることは、シャーマンが説く豊穡で不死の地へ到達する条件であり (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986: 62-63; Viveiros de Castro 1992: 44)、これを阻止することはこの条件を奪うことであった。つまり、先住民にとっては救出ではなく死後の安住の地を失うことを意味した。

このように、生命と死後の安住を脅かされた先住民の間には、反キリスト教、および、反植民地統治の意識が生まれ、これによって、「聖性」はポルトガル人に対する抵抗運動の傾向を帯び

ていった。こうして、シャーマンが語る豊穡、不死、戦争の主題に、ポルトガル人による支配からの解放が加わった。

#### 4.1 バイアの「聖性」運動とトゥピ語カテキズムにおける教皇、神、祈祷文

本節では、1580年代、ブラジル北東部バイア地方で発生した「聖性」運動を取り上げ、その内容とそれに関連するトゥピ語カテキズムの部分とを対照させることで、シャーマンにとって取り入れたキリスト教的要素はどのような意味を持っていたのかを考察する。この「聖性」運動は「ジャグアリペの聖性 (Santidade de Jaguaripe)」という名称で知られている。先導者はトゥピナンバのシャーマンであり、以前にイエズス会の宣教村において信仰教育を受け、アントニオという洗礼名も授かったが、村から逃げ出した。その後、宣教村や砂糖農園から逃亡した先住民を集め、「聖性」運動を起こすが、それはポルトガル人を排除した後に、豊穡で不死の地の到来を予言するメシアニズム運動の傾向を帯びた現象であった。

ヴァインファスの研究から、バイアの「聖性」運動の特徴を要約すると次のようになる (Vainfas 1999: 213)。このシャーマンは、自分自身がトゥピナンバの祖先である神話的英雄「タマンダレ (Tamandaré)」<sup>23)</sup> であると同時に、先住民を天へ導く「教皇 (Papa)」であると公言していた。彼は自分に従う先住民を階級化し、高い地位にふさわしいと判断した先住民には、「聖人 (Santo)」や「司教 (Bispo)」の名を与え、妻を「サンタ・マリア (Santa Maria)」と呼んだ。彼女は「教皇」の代わりに儀式を行うことがあった<sup>24)</sup>。つまり、女性のシャーマンであった。また、「マロッカ (maloca)」という小屋の内部に「トゥパナス (Tupanasu)」という人面装飾された像が置かれていた。シャーマンは豊穡で不死の地への到達を約束し、先住民によるポルトガル人の奴隷化を説いた。シャーマンが先住民にペチンの煙を

吹きかけると、彼らはトゥピ語で主の祈りやアヴェ・マリアの祈りを唱えながら、「トゥパナス」を囲み、歌い踊り明かすのであった。

これは形態上、キリスト教とシャーマニズムの混成に見える。しかしながら、宣教師がキリスト教を介してシャーマンの行為を読み取ったのと同様に、シャーマンもシャーマニズムを介して宣教師の説く内容を解釈していたのであれば、シャーマンにとって「聖性」運動で取り入れたキリスト教的要素はシャーマニズムの意味で再解釈された可能性がある (Pompa 2001b: 187)。それに加えて、キリスト教の教義のトゥピ語翻訳には、トゥピの文化的要素が借用されていることも考慮に入れる必要がある。では、「聖性」運動に見られるキリスト教的要素は、どのようにトゥピ語で表され、それはどのようにシャーマンによって解釈された可能性があるのだろうか。そして、なぜシャーマンはその要素を「聖性」運動に取り入れたのだろうか。

まず、シャーマンが自分自身を「教皇」であると公言していたことであるが、トゥピ語カテキズムにおいて、「教皇」は次のように表されている。

y mongaraibipira angáturámetêanga igbâcupe  
y xo agoêra rerobiâ, Papa Christãos rubixâba  
nheengarupié acé y ára ceô agoâra cuâbi (…)  
(受洗者 [カライーバの水で創られた者] の  
善良な魂は昇天したと信じながら、教皇 [パ  
パ] すなわちキリスト教徒の家長 [ウビシャ  
バ] の言葉によって人びとは彼らが生まれ  
て死ぬことを知る)<sup>25)</sup>

この一節によると、「パパ」という者は、キリスト教徒のウビシャバとなっている。第1章で述べたように、ウビシャバ(あるいはモルビシャバ)とは、戦争で功績をあげた者や雄弁な者が担う指導的地位を指すが、「パパ」は人の生死を語る

操り、不死を説くシャーマンの能力である「カライーバ」を想起させる。

M. Abápe y mongaraibipira angaturama  
rubixabamo cecou.

(宣教師：受洗者 [カライーバの水で創られた者] の憐れみ深い家長 [ウビシャバ] は誰か)

D. IESV Christfo yandejára.

(洗礼志願者：イエス・キリスト、我々の主)

M. Oicobepe amo âba cecobiaramo?

(宣教師：彼の代理はいるか?)

D. Oicobè, Abarè Goaçu Papa Ceribae.

(洗礼志願者：いる、偉大な神父 [アバレ]、  
教皇 [パパ] という者)<sup>26)</sup>

この一節においては、「パパ」は「カライーバの水で創られた者」のウビシャバに代わる者であって、これはシャーマンの行為である「カライーバ」を行う能力を備えるシャーマンの長であると解釈される可能性がある。さらに、「偉大なアバレ」とされているが、「アバレ」とは「神父」を表すため宣教師が創作した語である。第2章で引用したノブレガやアンシエッタの記述には、宣教師が「体の中にナイフやはさみなどを入れて殺す」ことや「洗礼を受けない者は殺し、洗礼を受けた者は奴隷にする」ことをシャーマンが先住民に信じ込ませていたことが記されている。このようなシャーマンの行動からもシャーマンの宣教師に対する敵対心は明らかで、それは宣教師の排除が「聖性」運動の目的に含まれる原因となった。宣教師もシャーマンを敵視し、先住民の関心をシャーマンから奪うためにシャーマンの身振りや話し方を真似した。ノブレガは説教の中で、宣教師がもたらすものが「真の聖性 (verdadera santidad)」であり、パイアの司教こそが「偉大なパジェ (Pajé Gaçu)」であると先住民に触れ回った (Vainfas 1995: 62, 110; Leite, I 1954: 386)。このような競合関係におい

て、シャーマンは自らを偉大な神父である「教皇」と名乗ることで、宣教師との競合に打ち勝とうとしたのではないかと考えられる。このことは、「教皇」であるシャーマンが自分に従う先住民を「司教」に任命していたことと繋がる。これも、宣教師よりも自分に力があることを示そうとした現れでないかと考えられる。では、自分の支持者を「聖人」と任命していたことにはどのような意味があったのであろうか。

M. Aba aba pè acerecè Tùpā mong-etaçaramo cecou?

(宣教師：人びとのために神 [トゥパン] と話すのは誰か?)

D. Săctos etâ Igbacupe tecoara.

(洗礼志願者：聖人 [サント]、天に住む者)<sup>27)</sup>

神を表す「トゥパン (Tupã)」は雷を象徴する神話的英雄である。アンシエッタは、神に関して教えた後に、先住民が「雷がこの神であると考えていました」<sup>28)</sup>と記している。ノブレガは、あるシャーマンとの対話で、このシャーマンが「天の神は友であり、雲や雷そして稲妻などに現れる」<sup>29)</sup>と語ったことを記している。ここから、先住民にとってのトゥパンは、宣教師の教えを受けた後も神話的英雄の特徴を保持していたと言える。「聖人」はトゥピ語に翻訳されず、「Săctos」とポルトガル語で表記されているが、トゥパンと話せると説明されており、それゆえ、シャーマンは聖人がトゥパンと近い存在であると解釈した可能性がある。ゆえに、先住民の支持者を「聖人」と任命することで、シャーマンは彼らにトゥパンとの交流を助ける助祭のような役割を与えたのではないかと考えられる。

キリスト教の人物を名乗る他にも、バイアの「聖性」運動には、ノブレガが記した在来のシャーマニズムの儀式における「聖性」には存在しない要素が確認できる。その最も顕著である要素が「トゥパナス (Tupanasu)」という人面装飾さ

れた像である。これは「偉大なトゥパン」という意味である。つまり、宣教師が敬う「トゥパン」よりも強力であることを示している。自らを「偉大なアバレ」と称し、宣教師を上回ろうとしていたのと同様に、宣教師の敬う神話的英雄よりも強力な神話的英雄を創造して、それと直接交流することで、宣教師との競合関係に打ち勝とうとしたことがここにも現れている。なお、バイアの「聖性」運動では、トゥパンが像として存在する。在来の儀式では、シャーマンは靈魂との交流に人面装飾したマラカを使うが、宣教師が信仰教育の手段として聖像を使用した影響で、マラカが像に変容したと考えられる。

このトゥパナスの像を囲んで先住民は歌い踊り明かすが、その際、トゥピ語で主の祈りやアヴェ・マリアの祈りを唱えている。

Orê rûb Igbàcupe tecoar

(我々の父、天に住む者)

(…)

Ore picirôte yepe, Mbaê aiba çui.

(我々を解放せよ、悪から)<sup>30)</sup>

主の祈りにおける「我々の父」とは、キリスト教では神を指すが、トゥピナンバにとっては、祖先の神話的英雄である「タマンダレ」である。「我々を解放せよ、悪から」とあるが、先住民にとって、この時点における悪とは植民地統治やキリスト教化である。このように考えると、トゥピ語の主の祈りは、「教皇」であると同時に「タマンダレ」であるシャーマンに、先住民をポルトガル人や宣教師の支配から解放するための懇願に聞こえるのである。

Sancta Maria Tupã ci

(サンタ・マリア、神 [トゥパン] の母)

E Tupã mong-etâ

(神 [トゥパン] と話しておくれ)<sup>31)</sup>

アヴェ・マリアの祈りでは、サンタ・マリアという西欧人の名を持つ女性が神話的英雄トゥパンの母であるとされる。つまり、トゥパンと親族関係にあるとの解釈を可能にする。トゥピ神話に登場する女性は、タマングレとその双子の兄弟アリクテの妻だけである (Vainfas 1995: 116)。それゆえ、このトゥパンの母は、新しい神話的存在として解釈された可能性がある。また、バイアの「聖性」運動では、「サンタ・マリア」という女性シャーマンが儀式を行うが、本来、トゥピ社会において女性のシャーマンはほぼ存在しない (Vainfas 1999: 218)。では、なぜ女性のシャーマンが現れたのであろうか。それをサンパウロで発生した「聖性」運動の検討から考察してゆく。

#### 4.2 サンパウロの「聖性」運動とトゥピ語カテキズムにおける聖母

1590年代、サンパウロにおいて、イエズス会が管理する村のひとつであるピニエイロス聖母村でも「聖性」運動が発生した。これは同村で信仰教育を受けたシャーマンが先導した運動であった。率いた先住民とともに村の中心にある聖堂に侵入すると、このシャーマンは祭壇に祀られていた聖母像の首を切断し、自らが「神の母」と公言した (Machado 1980: 203)。バイアの「聖性」運動では、「サンタ・マリア」と名乗る女性のシャーマンが出現したが、サンパウロでは、性別を無視して、男性のシャーマンが「神の母」を名乗っている。いずれも聖母に関連しているが、ここではまず、どのように聖母がトゥピ語で表されているかを検討する。トゥピ語カテキズムにおける受胎告知では、聖母は次のように表現されている。

M. Marãbaê cunha pe Sancta Maria?

(宣教師：サンタ・マリアとはどのような女か?)

D. Cunhã angaturametê abábîcagoereima T.

taíra ci igbacupe oicobae.

(洗礼志願者：憐れみ深い女、処女 [男に触れられていない者]、神 [トゥパン] の子の母、天にいる者)

M. Aba pe aipo Aue Maria oçaãg-ípi eríbae?

(宣教師：アヴェ・マリアに告知したのは誰か?)

D. Caraibêbê.

(洗礼志願者：天使 [飛ぶカライーバ])

(…)

M. Mbae T. nheengapê ogoerur yxúpe?

(宣教師：彼女へ持って来た神 [トゥパン] の言葉は何か?)

D. Erecô xeci ramone, T. taíra, ê, Ogoerur erimbaê.

(洗礼志願者：今後、おまえは私の母として存在する、神 [トゥパン] の子を持って来た) (…)

M. Marã Sancta Maria recoremepe Carãibêbê reiqueo ixupe?

(宣教師：彼女の中に天使 [飛ぶカライーバ] が入ったのはサンタ・マリアがどのようにしていた時か?)

D. T. mong-eta céneme.

(洗礼志願者：神 [トゥパン] へ祈って [話して] いた時)<sup>32)</sup>

ここで、マリアにトゥパンの言葉を持って来た天使は「カライベベ (Caraibebê)」と表され、字義通りには「飛ぶカライーバ」となる。宣教師の見解では、「飛ぶことのできる聖なる存在」と先住民が解釈することを期待したのであろうが、先住民はシャーマンの行為である「カライーバ」と結び付けて解釈したのではないかと考えられる。

マリアは神話的英雄トゥパンと親族関係にあり、そのトゥパンと話している時に、飛ぶカライーバが彼女の中に入って来たとあるが、このような表現は、マリアのような特別な女性には

神話的英雄といった超自然的存在と交流する能力が宿るとの解釈が可能となり、結果として、バイアの「聖性」運動で女性シャーマンが現れたのではないかと考えられる。また、トゥピ語カテキズムには、神の子が「カライーバ（聖なるもの）」で創造されたとあり<sup>33)</sup>、ここから、先住民が神の子イエスをシャーマニズムと結び付けて解釈した可能性が示唆される。

ピニエイロス聖母村の事例で、宣教師を最も驚愕させたシャーマンの行動は、村の守護聖人である無原罪の聖母像の頭部が切断されたことであった。バイアの「聖性」運動はメシアニズム運動の性質を帯びていたが、サンパウロの「聖性」運動では聖像破壊が特徴である。先住民による聖像破壊は南米の他地域でも報告されているが、この行為には南米先住民のシャーマニズムと物質の関係性に原因がある。先住民のシャーマンが靈魂と交流する際、本来であれば、物質的媒体を必要とせず、人間であるシャーマンそのものが媒体となるが、キリスト教では、聖像という人間の姿をした物質がその媒体となっており、そこにシャーマンが違和感を持ち、破壊行為に至ったとされる（齋藤 2007: 302-303）。首の切断には、先住民の戦争の慣習との繋がりが見られる。この慣習では、捕虜を処刑する際に頭部を破壊して殺すからである。ゆえに、聖母は敵であるポルトガル人のみにシャーマニズムの力を発揮すると解釈され、慣習に沿って捕えられ、頭部を切断されたとも考えられる。

破壊行為に加え、シャーマンは自らを「神の母」とであると公言しているが、これは、シャーマンが物質で表象されることに対する違和感を解消するためであったと同時に、バイアの「聖性」運動と同様、その目的は宣教師との競合関係に打ち勝つことであったと考えられる。この村では聖母が守護聖人であったことから、ここでの説教や祭典には聖母が主役となって現れる機会が多かった。聖母はトゥピ語で神話的英雄に近い存在であると解釈可能な形で表された上に、

守護聖人として重要な地位を占めていたことから、シャーマンはこの地位を奪うことで、宣教師に対する勝利を試みたと考えられる。

聖母マリアは母である、つまり、女性であるが、以下に示すように、トゥピ語カテキズムには、性別を超えた存在と解釈される表現がある。

Nitybi tuguý nde membyrasápe (…)

(出血せずに おまえの息子を出産する時)<sup>34)</sup>

マリアの処女性は先述のように、トゥピ語で「abábycaguereyma」と表され、これは字義通りには「男に触れられていない者」となる。さらに、出産には出血が伴わない。このように、マリアの受胎からは「血」が排除されており、彼女は女性を超越した存在として解釈可能である。ゆえに、「神の母」を名乗ったシャーマンにとって、聖母は性別を超越した存在であったのかもしれない。

## おわりに

本稿では、トゥピ語に翻訳されたキリスト教の教義と「聖性」運動を対照することで、シャーマンのキリスト教解釈を再構成し、「聖性」運動において、なぜシャーマンがキリスト教を排除しようとしたにもかかわらず、自らをキリスト教の人物である「教皇」や「神の母」と名乗っていたのかを明らかにしようと試みた。「聖性」運動を起こしたシャーマンの目的は、宣教師よりも強力であることを示し、彼らとの競合関係に打ち勝つことであったと考えられるが、「教皇」や「神の母」がトゥピ語でどのように表されているかを検討すると、これらはシャーマンの行為である「カライーバ」と結び付けて再解釈されるような形で表現されていた。宣教師はキリスト教の「聖」の概念を表現するため、シャーマニズムの儀式におけるシャーマンの行為を意味する「カライーバ」という語を転用し、キリスト教の「真の聖」とシャーマニズムの「偽り



の聖」をともに「カライーバ」という同じ語で表現した。ゆえに、トゥピ語で表されたキリスト教からは完全にシャーマニズムが排除されることがなく、その結果、両義的性質を備えたままの状態先住民に福音がほどこされたのである。このような翻訳方法は先住民がシャーマニズムに沿ってキリスト教を再解釈する可能性を与えてしまい、結果として、それが「聖性」運動に反映された。「聖性」運動において、シャーマンは西欧人による支配から解放する力をシャーマニズムに沿って再解釈されたキリスト教的要素に見出しており、ゆえに、その運動には排除すべき対象であるキリスト教的要素が転用されているのだ。つまり、「聖性」運動は西欧人を排除するために先住民が起こした抵抗運動ではあるが、敵である西欧人が信仰するキリスト教から完全に分離されていないのである。なお、ヴァインファスのいう「パラドックス的で相容れない総合体」が生じたのは、宣教師がトゥピの文化的要素を借用してキリスト教をトゥピ語に翻訳し、それを先住民がシャーマニズムに沿って再解釈したからであるが、そのプロセスの中でも、特に要因として考えられるのが、「聖」の概念を表すために「カライーバ」の語を転用したことである。トゥピ語に翻訳されたキリスト教では、「真の聖」と「偽りの聖」を分ける境界線が明確に引かれることがなく、「カライーバ」という総体の中に含まれてしまっている。ゆえに、「聖性」運動において、シャーマンはキリスト教の聖とシャーマニズムを「カライーバ」という総体に属する同質なものとして扱っているのである。つまり、「パラドックス的で相容れない総合体」は、シャーマンにとっては「カライーバという総合体」になっていると考えられる。

## 注

1) 例えば、雷を象徴する神話的英雄を指す「トゥパン (Tupã)」という語は、17世紀にイエズス会によって作成されたグアラニ語やキリリ語のカ

テキズムにおいても、神を意味する語として転用されている (Agnolin 2007: 90)。また、19世紀のアマゾン地域では、シャーマンが宣教師の「トゥパン」を先住民の「トゥパン」と同一視することを拒否した現象が生じた (Hugh-Jones 1994: 56)。

- 2) カテキズムとは、キリスト教の基本的教義を問答形式にまとめた信仰教育の教本である。本稿で使用するアラウジョのトゥピ語カテキズムは、本文で示したように、第1書から第5書の問答書の部分において16世紀に作成、および、使用されたトゥピ語教本の内容が基盤となっているため、本稿の考察対象である16世紀にどのようにトゥピ語で宣教が行われていたかを知るには有効な史料であると判断した。
- 3) その中でも、宣教師や植民者が最も多くの記録を残した集団がトゥピナンバある。
- 4) 現代の人類学者はこの行為を「復讐 (vingança)」と表現している (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986; Fausto 1992; Viveiros de Castro 1992)。
- 5) 現代の人類学者はこの地を「悪なき大地」と表現するが、これは、20世紀初頭、ドイツの人類学者クルト・ニムエンダジュによって初めて用いられた表現である。彼はパラグアイからサンパウロ沿岸に移動したグアラニ系の先住民とともに生活した。そして、先住民が遠方へと移動する現象は、誰も死ぬことがない地を説く予言者に導かれ、この地を探し求めるためであったと論じた (Vainfas 1995: 41-42)。この地が「Ywy marāey」であり、これをニムエンダジュは「悪なき大地」と翻訳したのだが、その後のトゥピ・グアラニ研究において、この表現はそのまま定着した (Fausto 2005: 389-390)。グアラニ系の先住民が宗教的要因から大移動をしたと考えたニムエンダジュは、16世紀のトゥピナンバも同じく宗教的要因で移動していたとの仮説を立てた (Pompa 2001a: 95)。しかし、ポンパは、16世紀の史料からはシャーマンが「悪なき大地」を探し求めるため先住民に大移動を促すといった記録を確認できなかったと述べ、西欧人との接触やそのことでもたらされた新しい現実に対する先住民の対応との関連性を問う必要性を述べている (Pompa 2001a: 109, 117)。
- 6) 先住民は、f、l、rを発音しないので、信仰 (fé) も法 (lei) も王 (rei) も持たないと記録した植民者や宣教師がいる (Carneiro da Cunha 1990: 97) が、ノブレガは「この異教徒は何も崇拜せず、

- 神を知ることもなく、神のように言われているトゥパナと呼ばれる稲妻のみを崇拜する」(Informação das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega. Baía, agosto de 1549. In Leite, I 1954: 150) と記し、先住民が信仰を持つ可能性をトゥパンに見出している。なお、史料の日本語訳はすべて筆者による。
- 7) イエズス会が管理する宣教村は、ポルトガル語で「aldeamento」あるいは「aldeia」と表記される。前者については、先住民の村落と区別し、人工的に創設されたことを示すために、現代の研究者が使用する傾向にある。史料には、宣教村を指す語として、後者のみが確認される (Castelnau-L'Estoile 2006: 115)。
  - 8) Informação das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega. Baía, agosto de 1549 (Leite, I 1954: 150–152)。
  - 9) Diálogo sobre a conversão do gentio do P. Manuel da Nóbrega. Baía, 1556–1557 (Leite, II 1954: 342)。
  - 10) 戦争、敵の捕獲、処刑、食人の慣習と、社会的地位の獲得、死生観の関連性に関しては、Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1986で詳しく論じられている。
  - 11) Carta do Ir. José de Anchieta aos Padres e Irmãos de Portugal. São Paulo de Piratininga, fim de abril de 1557 (Leite, II 1954: 366–367)。
  - 12) ノブレガは1559年に教会と婚姻の秘蹟を崩壊させるよう先住民に説いたシャーマンが現れたことを、そして、アンシエッタは1569年にポルトガル人を殺すと語る「聖人」が来ると言って先住民が反乱を起こしたことを記している (Vainfas 1995: 67)。
  - 13) アンシエッタは、文法書、教理問答書、詩、演劇など、数多くのトゥピ語による信仰教育の教本を作成した。
  - 14) 「罪」を表す「angaipaba」は、「魂 (anga) が横たわっている (jub) 状態 (aba)」という組み合わせの造語であり、宣教師は魂が病んだ状態が罪であることを示そうとしたと考えられる (Agnolin 2007: 92)。この病に対する薬 (passanga) が秘蹟である (Araújo 1618: fol. 79)。
  - 15) T. は、神を意味する「トゥパン (Tupã)」を指す。
  - 16) Araújo 1618: fol. 66–66v.
  - 17) Anchieta 1954: 579.
  - 18) Araújo 1618: fol. 5.
  - 19) Anchieta 1954: 686. 「caraimonhang」は、「caraíba」と「monhang」が組み合わされた語であるが、トゥピ語では2つの語で構成された語彙は前語の接尾辞が消去するので、「caraíba」の-aが消去され、さらに、子音と子音の直結が不可能であるため-bも消去し、caraí-となる (Navarro 2005: 49)。
  - 20) Anchieta 1954: 699.
  - 21) Thevet 1978: 117.
  - 22) Anchieta 1988: 339–340.
  - 23) 神話では、モナン (Monan) という英雄が天地と動物を創造し、その後に生じた洪水で海と川が創造された。また、マイル (Maire) という英雄は生業や治療術を教えたとされる。マイルの系統にはスメ (Sumé) という英雄がいるが、スメにはタマンダレ (Tamandaré) とアリクテ (Aricute) という双子の息子がいた。この兄弟は性格の違いから仲が悪く、攻撃的な性格のアリクテはタマンダレを臆病者とみなして軽蔑していた。しかし、ある時、タマンダレが敵の腕を持ち帰ったことで屈辱を受けたアリクテは怒り、兄弟は喧嘩となったのだが、これが原因で洪水が起こり、ふたりはそれぞれの妻を連れて木に登り助かった。その後ふたりは地上を創り直したが、タマンダレの子孫がトゥピナンバで、アリクテの子孫がテモミノとなったとされる (Métraux 1979: 1–4, 21–22)。
  - 24) 「サンタ・マリア」は、宣教師によって洗礼の秘蹟を受けた先住民から、秘蹟の跡である洗礼名を取り除き、先住民由来の名、あるいは、キリスト教の聖人の名を与える儀式を行っていた。これは言わば、宣教師の洗礼儀式を真似し、それが持つ本来の意味を反転させた「再洗礼」であった (Vainfas 1999: 216)。
  - 25) Araújo 1618: fol. 12v.
  - 26) Araújo 1618: fol. 50v.
  - 27) Araújo 1618: fol. 23v.
  - 28) Carta de José de Anchieta ao P. Diego Laynes, Roma. S. Vicente, 16 de abril de 1563 (Leite, III 1954: 559)。
  - 29) Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra. Salvador, 10 de agosto de 1549 (Leite, I 1954: 144)。
  - 30) Araújo 1618: fol. 13v.
  - 31) Araújo 1618: fol. 14.
  - 32) Araújo 1618: fol. 30v.
  - 33) M. Marampe imonhang-í. (宣教師: どのように彼 [神の子] を創ったか) D. O caraíbabupê. (洗礼志願者: [神の] 聖なるもの [カライーバ] で) Araújo 1618: fol. 42.
  - 34) Anchieta 1954: 585.

## 参考文献

## 1. 史料

## トゥピ語

Anchieta, José de

1954 *Poesias (Organização, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins)*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo.

Anônimo

1938 *Vocabulário na Língua Brasilica: manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa*. São Paulo: Departamento da cultura. Disponível no site da Biblioteca Nacional de Portugal. [http://purl.pt/28813/4/1-12470-v\\_PDF\\_24-C-R0150/1-12470-v\\_0000\\_capa-capa\\_t24-C-R0150.pdf](http://purl.pt/28813/4/1-12470-v_PDF_24-C-R0150/1-12470-v_0000_capa-capa_t24-C-R0150.pdf) (2018年4月11日取得)。

Araújo, Antônio de

1618 *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a svmma da Doctrina Christã. Com tudo o que pertence aos Misterios de nossa sancta Fè & bõs custumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, E bons lingoas da Companhia de IESV*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1º, 2º, 4º e 5º livros. Digitalizado pela Biblioteca Nacional de Portugal, cópia disponível na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. [http://biblio.etnolinguistica.org/araujo\\_1618\\_catecismo](http://biblio.etnolinguistica.org/araujo_1618_catecismo) (2014年3月13日取得)。

## 西欧語

Anchieta, José de

1988 *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Leite, Serafim

1954 *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, 3 volumes*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo.

Thevet, André

1978 *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp.

## 2. 研究書、論文

## 日本語

齋藤晃

2007 「精神的征服と美術」岡田裕成、齋藤晃『南米キリスト教美術とコロニアリズム』名古屋大学出版会、pp. 218-313。

## 英語

Hugh-Jones, Stephen

1994 “Shamans, Prophets, Priests, and Pastors” In Humphrey, Nicholas Thomas & Caroline. *Shamanism, History, and the State*. The University of Michigan Press, pp. 32-75.

## ポルトガル語

Agnolin, Adone

2007 *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sécs. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas.

Barbosa, A. Lemos

1952 “Apresentação”. In Araújo, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasilica. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618)*. Rio de Janeiro: PUC-RJ.

Carneiro da Cunha, Manuela

1990 “Imagens de índios do Brasil: O século XVI”. *Estudos Avançados*, 4(10): 91-110.

Carneiro da Cunha, Manuela L. &amp; Viveiros de Castro, Eduardo

1986 “Vingança e temporalidade: os Tupinambás”. *Anuário Antropológico*, 85: 57-78.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de

2006 *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: Edusc.

Fausto, Carlos

1992 “Fragmentos de história e cultura tupinambá da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESPE, pp. 381-396.

- 2005 “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI–XX)”. *Mana*, 11(2): 385–418.
- Freitas, Camila Corrêa e Silva de  
2016 *Divulgar a biografia de um santo: os usos e as apropriações da figura de José de Anchieta no Brasil e na Europa (século XVII)*. Tese de doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH/USP.
- Hoornaerto, Eduardo  
1983 *História da Igreja no Brasil. Tomo II/1*. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes.
- Machado, Alcântara  
1980 *Vida e morte do bandeirante*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- Métraux, Alfred  
1979 *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Editora Nacional; Edusp.
- Monteiro, John Manuel  
1994 *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.  
2001 “A língua mais usada na Costa do Brasil: Gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa”. In Monteiro, John Manuel. *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de livre docência. Campinas: Unicamp, pp. 36–52.
- Nascimento, Celso Gestermeier do  
1999 “Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens”. In Wright, Robin M. (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, pp. 479–541.
- Navarro, Eduardo de Almeida  
2005 *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global.
- Paiva, José Pedro  
2013 “Introdução”. *Lusitania Sacra*, 28: 9–20.
- Perrone-Moisés, Leyla  
1996 “Alegres trópicos: Gonville, Thevet e Léry”. *Revista USP*, 30: 84–93.
- Pompa, Maria Cristina  
2001a *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado em Antropologia. Campinas: IFCH/Unicamp.  
2001b “Profetas e santidades selvagens: Missionários e caraíbas no Brasil colonial”. *Revista Brasileira de História*, 21(40): 177–195.
- Prezia, Benedito Antônio Genofre  
2008 *Os Tupi de Piratininga: Acolhida, resistência e colaboração*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: PUC-SP.
- Raminelli, Ronald  
1996 *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rodrigues, Aryon Dall’Igna  
2011 “Esboços de uma introdução ao estudo da língua Tupi”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 3(1): 31–44.
- Schwartz, Stuart B  
1988 *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sebe, José Carlos  
1982 *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense.
- Souza, Laura de Mello e  
1993 *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vainfas, Ronaldo  
1995 *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vainfas, Ronaldo; Souza, Juliana Beatriz Almeida de  
1999 “Nossa Senhora, o fumo e a dança”. In Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 201–222.
- Vilaça, Aparecida  
2008 “Conversão, predação e perspectiva”. *Mana*, 14(1): 173–204.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
1992 “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, 35: 21–74.

(2018年12月6日 採択決定)

# Tupi Translation of Christianity and Reinterpretation by Shamans: Taking Sixteenth-Century Brazil as a Case Study

UEDA Megumi

Department of Regional Studies  
School of Cultural and Social Studies  
SOKENDAI (The Graduate University for Advanced Studies)

## Summary

This study seeks to reconstruct how the indigenous shamans reinterpreted Christianity in sixteenth-century Brazil, comparing Jesuit mission work conducted in the Tupi language with the resistance movements led by shamans.

Jesuit missionary activity in Brazil began in 1549. In the first period, activity focused on the Tupi-speaking peoples living on the coast. It was difficult to evangelize a people with a culture completely different from the Occidental culture. The missionaries needed to seek a new method that suited the reality of local community. One of the difficulties was the Tupi translation of Christianity. In this language, words representing Christian elements were absent. To solve this problem, the missionaries reused elements of the indigenous culture for the translation. For example, they chose “Tupã”, a word meaning a mythological figure identified with thunder, to nominate the Christian God.

As the Portuguese developed sugar plantations in Brazil, compulsory work and epidemics affected the indigenous peoples. Moreover, the missionaries rejected their culture and practices. The indigenous people participated in resistance movements led by the shamans to free themselves from oppression. These movements were called “Santidade” by the Portuguese.

The specific features of the “Santidade” movements are that Christianity elements were adopted in the shaman rituals even though the movements sought to eliminate Christianity: some shamans called themselves “Pope” or “Mother of God”.

The missionaries used the Tupi word “Caraíba”, meaning shamanistic power, to represent the Christian concept of holiness. However, Caraíba represented both true holiness (Christianity) and false holiness (shamanism) in the Tupi translation of Christianity. Tupi Shamanism, therefore, was not entirely eliminated from Tupi Christianity, which led the indigenous people to reinterpret Christianity in accordance with their own religious practices.

It is possible that, through this reinterpretation, the shamans attributed a kind of shamanistic power to the figure of the Pope or Mother of God that could enable their victory against the missionaries. For this reason, they incorporated these Christian figures into the Santidade movements.

**Key words:** sixteenth-century Brazil, Jesuits, Tupi language, shamans, resistance movements, Caraíba