

グローバルな状況下における 民族誌記述に関する諸問題：

クルド系アレヴィーの民間信仰と聖者崇敬をめぐって

若松大樹

I. はじめに

グローバル化、あるいはグローカル化という言葉は、文化・社会人類学の分野においても、既に馴染み深い言葉として定着し、しばしば無批判に、一つの分析概念として使用されている。それはたとえば、経済の「グローバル化」に伴う移民や移住、インターネット普及などの現象を扱った人類学研究においてである。人類学者たちは、そうした現象に注目して、これまで彼らが研究の対象としてきた儀礼や習慣、社会範疇などの変化を考察し、従来閉じた社会であったローカルな共同体の外部世界との接触による変化・変容の様相を論じてきた。人類学者たちが観察したこうした変化・変容は、「グローバル化」あるいは「グローカル化」の名の下に一元的に一般化され、論じられる傾向にある。

ところが、人類学の側が、こうしたグローバル化をめぐる研究の動向や、それに対する批判を十分に検討してきたのかといえ、必ずしもそうとはいえない。こうした中で、人類学がフィールドにおいて直面している現実と、いわゆるグローバル化概念との間の違和感を指摘し、人類学の視点からグローバル化という概念自体を根源的に再考した湖中の意欲的な研究には、おおいに傾聴するべきものがある [湖中: 2010: 48-51]。グローバル化をめぐる地球大の巨大な言説の磁場への無批判な追従や、それに基づいて安易に実体化されるグローバル化像の氾濫を乗り越えて、さまざまな言説に覆われた現代世界の周縁部のフィールドにおいて、人類学者が直面する現実と切り結び得る方向性を開拓しようとする湖中の試みは、我々人類学者が実際にフィールドにおいて、さまざまな問題に直面していることを、改めて気づかせてくれる。

湖中は、論文の冒頭で社会学者のアンソニー・ギデンズ Anthony Giddens [Giddens 1999 (2001): 20] のグローバル化について論じた著作を次のように引用する。

「中央アフリカの村落に住まう人々の生活を研究する、私の友人がいる。数年前、彼女は、フィールドワークのために、とある僻村をはじめて訪れた。到着した日、彼女は夕食に招かれ、その他のとある居宅を訪れた。孤島のようなこの村では、伝統的な生活様式が

保たれているに違いないとの彼女の予想に反して、当時、ロンドンの映画館でも封切られていなかった新作映画“Best Instinct”（邦題『氷の微笑』）をビデオ鑑賞するという機会に恵まれた。」

この事例は、グローバル化を主題にして書かれた研究において、フィールドに立つ研究者の役どころを説明する際に用いられる、典型的なものの一つである。おそらく「彼女」は人類学者であり、その人類学者たる彼女に与えられた役割は、せいぜい「このような近代的な生活とは無縁の、人里はなれた遠くの村においてすらも、グローバル化が進行している」ということを説明するための情報提供者としてのそれに過ぎない。近年、人類学においても、「グローバル化の人類学 Anthropology of Globalization」と題した論考が数多く発表されている [Kearney 1995; Inda & Losaldo 2002; Lewellen 2002 など]。しかしながら、湖中が言うように、たとえばコカコーラやマクドナルドを扱えば、即グローバル化の人類学になりうるであろうか。

実際に、筆者の専門とする、トルコのアレヴィー Alevi を扱った研究の中にも、グローバル化による移民や移住などを題材とした研究が、近年さかんに発表されてきている [Sokefeld 2008; 佐島 2012 他]。それらの研究は、移民に関するさまざまな社会変化を、主にホスト国との関係において論じたものだが、その主たる研究対象は、欧州大都市に基盤を持つ知識人層によって設立された同郷者団体や文化協会などである。これらの研究の中には、トルコ本国において宗教的にも（場合によっては言語的にも）少数派のアレヴィーの移民第2世代以降の者たちが、ときとして迫害の対象となりながらも、国政や地方政治などに進出し、政治的発言権を得るなどしてホスト社会に定着していく様子などを描く一方、ホスト国住民との間のトラブルや、トルコ本国で宗教的多数派を占めるスンナ派との対立といった問題をも浮き彫りにした、きわめて興味深いものも含まれている。

しかしながら、それらの研究はたいていの場合、理論的にも実証的にも、大きな問題をはらんでいる。その理由は、第1に、移民する以前の本国における調査が十分にされないまま、移民先である欧州社会と移民共同体との関係などの、ホスト国における事例の分析に偏っていることである。そういった研究においては、グローバルな状況において、本国と移民先との物理的・精神的な距離が、インフラの整備によって縮まってきていると読める文脈においても、それらの間にある関係性が見えてこない。第2には、それらの研究はともすれば、移民や定住、あるいは滞留のような現象を、十把一絡げに「グローバル化」現象であると一元的に規程してしまう傾向があり、彼らの言う「グローバル化」以前の「固有の社会」というものを、意識的であれ無意識であれ、自明の前提として設定して議論を進めていることである。そして第3には、観察されるすべての可視的な社会変化が、「グローバル化」という地球大で進む大きな現象の中に包括されてしまい、根本的な概念整理ができていないことなどから、「グローバル化」にともなう社会変化以外の社会変化が扱えなくなってしまうという

きらいがあることである。

そこで本稿では、これらの問題を解決するための民族誌記述のあり方について、人類学的に論ずる。具体的には、東部アナトリア・デルスィム地域を舞台として、アレヴィー概念の形成をめぐる言説のせめぎあいの中で、人々が共有する伝統的な社会範疇であるオジャク Ocak と呼ばれる概念と、それに関連する聖者崇敬の実践に注目する。海外移民を多く排出している同地域において筆者が実施した数回のフィールド調査で明らかになった結果を踏まえて、グローバル化時代の民族誌の記述の問題に関して、人類学的に検討していく。オジャクとは、もともと「炉辺」を意味するトルコ語で、一般に家族や親戚関係、志を同じくする者の集団を意味する用語として流通している。アレヴィーの文脈においては、共通の聖者を崇敬する人々の集団といった意味合いで、儀礼実行集団を示す言葉として認識されている一方、共通の預言者一族、特に12イマームの子孫たちの系譜をさす用語としても用いられる[Cf. 若松 2009]。

II. 誰に/何についての民族誌か？

本稿では、「クルド系アレヴィー Kurdish Alevis」という言葉をその表題に据えているが、実はこの語こそ、非常に微妙な問題をはらんでおり、筆者がこれを便宜的に使用していることを述べておかなければならない。この語は、東部アナトリア地域を主題に描いた20世紀初頭の民族誌記述や旅行記などにもたびたび登場する語であり、たとえば、マーク・サイクス Mark Sykes [1915] やウィリアムス・ルーベッツ・ハイ [1921] などが著した著作に現れる。本格的なアレヴィー研究が始まったのは、1990年代初頭であり、なかでも1997年に、オランダ人クルド学者、マルティン・ファンブライネセン Martin van Bruinessen の研究においてこの語は、明確に定義される [van Bruinessen 1997]。彼は、長期のフィールド調査が政治的に困難なクルド研究に、長い間地道に取り組んできた先駆者である。彼は、クルド系アレヴィーを「クルド人として自己規定しているか否かにかかわらず、ザザ語やクルマンジ語を話す全てのアレヴィーを示す言葉として Kurdish Alevi を使用する」としてひとまず定義した。しかしながらこの定義は、アレヴィーとはどのような社会範疇の人々（あるいは概念）なのか、ザザという範疇はクルドの範疇に含まれるのか否かなど、さまざまな問題を喚起する。ファンブライネセン以降、クルド系アレヴィーのアイデンティティ問題に関して多くの論考が発表されてきたが、彼の研究を乗り越える決定的な研究は未だ出てきていない。

アレヴィーを対象とした研究の最大の問題点は、調査・研究する際の対象の限定が困難であることにある。特に、クルド系諸語を母語とするアレヴィーたちに関しては、母語がクルド系諸語であるにもかかわらず、儀礼実践の際にトルコ語を用いたり、とすればトルコ語の部族名さえ名乗る人々がいるほか、自分たちの聖者はホラーサーン起源のトルコ人であり、アレヴィーはトルコ人であるとさえ主張する人々が少なからず存在する。また、彼らは政治的には親クルド系政党 BDP や非合法組織クルディスターン労働者党 PKK の支持者である

よりもむしろ、ケマリスト・世俗主義政党である共和人民党 CHP の支持者である場合が多い。

したがって、上述のファンブライネセンがその論考の中で定義したいわゆる「クルド系アレヴィー」という語は、フィールドに住む人々の主張を、必ずしも反映するものではない。とはいえ、具体的な民族誌の議論を始めるにあたって、何らかの近似的な対象の限定を行うことは、やむを得ない作業である。対象を、その境界を限ることの出来るものとして、そのためにも静止したものとしてとらえる方法については、Redfield [1955] 以来、変化・発展することはなかった。そしてこの原因について船曳は、限定された対象を自然なる統一体として考えたい、という欲求は、社会・文化人類学には強く見られるもので、それは、対象は触知しうる確実なる現実であり、また触知する前からそのままに存在していた、とする確信なしには、自分達自身である「人間」を対象化するという、当初から不確定な性格を持つ作業を遂行しえないからである、と述べる [船曳 1985: 56]。

問題は、ある地域を調査し、その対象を名指す時、それを何という人々、何という社会、何という文化として提示するのなのであり、それを解決する簡便な方法は、「地域 A における人々（又は社会、文化）」とすることである。調査対象を地理的に限定するこの方法は、そもそも地域をどのように、何を基準として限定するのかという問題が生じ、結局地域が限定できるのは、調査対象の地図上の広がりとしてである。それを解決するためには、対象たる人々、社会、文化がその前に定められていなければならないという問題があるが、本稿では、近似的に調査対象を「東部アナトリア・デルスィム地域」に地理的に限定する方法にひとまずしたがって議論を進めていく。はじめに、「東部アナトリア・デルスィム地域」と、そこに住まう人々や社会に関する一般的な情報を記述しながら地域を定義し、その過程で、実際にフィールド調査から得られた知見をふまえながら、矛盾や齟齬などを検討した上で、その定義を崩していくことによって、民族誌的な記述が可能であるか否かを、3つの分析軸を用いて検討する。第1の軸は、フィールドで住み暮らす人々である。第2の軸は、都市に基盤を置くフィールド出身の現地エリート、すなわち知識人である。そして第3の軸は、外部の研究者および政府＝国家を含む、全体社会である。この3つの軸、すなわち主体が、移民などの社会変化が著しいグローバルな世界の中で、アレヴィー概念を規定する際に、聖者崇敬や伝統的社会範疇であるオジャク、さらには宗教的儀礼の実践をめぐる、どのようにせめぎあっているのかを検討する。

Ⅲ. 東部アナトリア・デルスィム地域：クルド民族運動の展開

本稿は、筆者がフィールドとする東部アナトリア・デルスィム Dersim 地域およびアレヴィーと呼ばれる人々に対する一般的な理解と、フィールド調査によって明らかになったデータとを比較し、両者の間に存在する齟齬や矛盾を浮き彫りにする形で、民族誌的記述を試みようとするものであるため、本節では、この地域について、トルコにおいて一般に流通している理解を確認し、続いて同地域およびその住民がトルコ史の中でたどってきた歴史に

ついて概観しておきたい。

デルスィム地域においては、ザザ語やクルマンジ語といった、クルド系諸語を母語とする人々が多く住み暮らしている。デルスィム Dersim とは元来、ザザ語で「谷」を意味する Dêr と、同じく「銀」を意味する Sim の複合語で、「銀の谷」の意である。この地域においては、トルコにおいて宗教的多数を占めるスンナ派ムスリムとは異なった宗教的実践を行う、アレヴィー Alevi と呼ばれる人々が多く住んでいる。アレヴィーの語は、「第4代カリフ・アリーに付き従う者」を意味する。彼らは、モスクでの礼拝やラマダン月の断食などを実践せず、代わりにジェム Cem と呼ばれる独特の宗教的実践を行うことで知られている。彼らの宗教的実践においては、アリー崇敬が見られるにもかかわらず、十二イマーム派のシーア派ムスリムとは異なり、イスラームの五行の実践を行わず、デデ Dede と呼ばれる宗教指導者の下、独特の宗教的実践が行われる。クルド系諸語を母語とする、いわゆるクルド系アレヴィーについては、20世紀初頭の、欧米の軍人やキリスト教宣教師の手による民族誌的記述が、貴重な情報を与えてくれている。その中には、スンナ派イスラームとは異なった「異端的な」宗教儀礼を実践し、自然崇拝をともなった独特の宗教観念を持つ「諸部族」に関する記述も数多く見出すことができる。たとえば、サイクスは、1915年に出版された著書の中で、その「異端的諸部族」をクルド系アレヴィー Kurdish Alevis と名づけ、次のように述べる。

この地域の部族は、概ねデルスィムリ Dersimi 部族の分節 section であり、ロラン Lolan, クレシュリ Kureshli, バラバンル Balab(r)anli, コチュギリ Kochkiri の部族に分かれる。彼らの宗教はシーア派で、スンナ派とは関係が悪い。周辺の部族がほとんどスンナ派であるなか、彼らは呪術や自然崇拝を信じる、汎神論者である。彼らはザザ語やクルマンジ語を話し、周辺の他の部族とは人種が異なる。はじめて彼らを訪れ、彼らの部族長を一目見たとき、部族長はまるでトルコ人の部族長のような格好をしていた。彼らはハンサムで気性も穏やかであった。とくにコチュギリ部族は、ムシュ高原からヴァン湖周辺、さらにはスィヴァスにかけての広い地域に散在しており、比較的大きな部族で、クルド人とは形質が全く異なっていた。彼らはいくつかの小部族に分かれているが、彼らの中にはムスリムとアルメニア正教徒が混在していた。賢く、色彩や衣服に関して芸術的な才能がある [Sykes 1915: 467, 476-480]。

また、サイクス同様、1918年から1920年にかけて東部アナトリアを旅行したイギリス人政務官ハイは、こうした「異端的な部族集団」の母語が、近隣のスンナ派クルドと同じクルド系諸語であるにもかかわらず、彼らとの関係が悪いのは、この地域における保守的なスンナ派ムスリム主義の増長があると述べ、さらにその背景には、オスマン朝政府の影響があると指摘している。彼はその理由として、東部アナトリアにおけるアルメニア教徒勢力の反乱を恐れたオスマン帝国が、そうした動きに対して、クルド系ムスリム勢力に加担し、スンナ

派クルド系部族のイスラーム的保守化¹⁾を推進したことを挙げている [Hay 1921: 38]。

これら「異端的諸部族」は、周辺のスンナ派クルドと母語を同じくするにもかかわらず、彼らとは伝統的に対立関係にある。その対立関係は、オスマン朝末期に中央政府による保守的スンナ派に対する支援などによって、近代に入ってからむしろ強化された。しかしながら、宗教や信仰を公共領域から排除するラーイクリキ Laiklik²⁾と呼ばれる独特の世俗主義を国是に掲げるトルコ共和国が成立した後も、この地域の人々と中央政府との間の対立関係は、以前にも増して強化されることとなる。新生トルコ共和国政府の意図した、国是としてのラーイクリキとは、信仰の自由を保障するというよりはむしろ、宗務庁という公的機関を設置し、モスクへのイマーム派遣事業を通して、反政府的な動向が見られる宗教団体や指導者を「迷信 *batıl inanç*」として公的領域から排除し、宗務庁がイニシアチヴをとってスンナ派ハナフィー法学派のイスラームを国家の隅々まで浸透させ、さらにそれを国家が管理するという制度を支える原理であった。

それは、1938年から1939年にかけてデルスィム Dersim 地域において行われた、トルコ軍による反政府分子掃討作戦に端的に現れる³⁾。この地域には、とりわけオスマン朝末期以降、中央政府による同地域に対する同化政策とそれに伴う軍事作戦によって、同地域に住む人々が迫害されてきた歴史がある。

その結果、デルスィム地域においては、反政府を掲げる左派系の政治団体の台頭を招いた。さらに同地域においては、1960年代後半からクルド民族主義者の活動も活発になり、人々はこうしたクルド民族運動にも加わっていくことになる。1980年代前半になると、クルド独立運動を展開するクルディスタン労働者党 PKK の活動がトルコ国内において活発となり、彼らは各地で政府軍や警察と激しい衝突を繰り返し広げたほか、爆弾テロや誘拐、政府関係者の暗殺などを繰り返すようになった。一方政府はその報復として、東部アナトリアを中心に、PKK 支持者であるとレッテルを貼った村々を焼きはらい、住民を追い出していった。追い出された住民たちは、トルコ国内はもちろん、欧州各国に移住を余儀なくされ、大量の移民が発生した。イスタンブルなどの大都市においては、広範囲にわたってゲジェ・コンドゥ Gece kondu と呼ばれる不法居留地が形成され、治安の悪化を招いた。

このようにして、アレヴィーである、あるいはクルドであることが公になると、直ちに迫害の対象となってしまう状況が続いたが、1990年代に入ると、こうした少数派に関する「タブー」が徐々に取り除かれ、政府の言論規制の緩和やメディアの発達によって、しだいに新聞やテレビなどで彼らが話題に上るようになった。その結果、都市に基盤をおき、特定の政治的な指向を持つアレヴィー知識人 Alevi Intellectuals⁴⁾ たちが台頭してきた。一方で、それに伴うアレヴィー＝スンナ派間の摩擦が生じるようになり、その結果、1996年に中部アナトリアの都市スィヴァスでアレヴィー知識人の虐殺事件⁵⁾が起こった。それは、当時、アレヴィー・スンナ派間の対立がいかに激しかったかを物語っている。

長らく「閉じた共同体」としてトルコ社会において生きてきたアレヴィーの人々にとって、

1990年代以降、自らの存在が公に語られ認知されるようになり、メディアの発達やインフラの整備などによって、アレヴィー共同体の内実が、さまざまな形で表面化した。それに伴って、アレヴィーはムスリムなのか否か、アレヴィーはトルコ起源なのかクルド起源なのかといった議論がなされ、アレヴィーの人々の間だけでなく、アレヴィー研究を行う研究者たちの間でもさまざまなアレヴィー像が複雑に語られていく中で、当のアレヴィーが、自らのアイデンティティを再構築してゆくという状況が生じた。

アレヴィーの人々のアイデンティティ構築において、主導的役割を果たしたのが、現地出身の高等教育を受けた、いわゆるアレヴィー知識人である。彼らは、アレヴィーとは何かという根本的なことから、儀礼実践の仕方や教義などにいたるまで、広範囲にわたって大きな影響を及ぼすようになった。筆者自身も、フィールドにおいて儀礼の参与観察をしているとき、人里はなれた山間部の村に住む宗教指導者が、ジェム儀礼実践の際に、祈祷の文言（ドーア）を、アレヴィーの文化協会から出版されている「教本」を見ながら唱和したりするのを何度も見たことがある。

特にデルスィム地域においては、「反スンナ派＝反政府」という明確な政治的意図を持った現地出身アレヴィー知識人たちが、アレヴィーはムスリムではなく、ゾロアスター教徒起源のクルド民族であるという主張をさまざまな形で人々に啓蒙している。彼らによれば、モスクに礼拝に行くアレヴィーはアレヴィーではなくスンニー化あるいはトルコ化した裏切り者である。とりわけ、初期のクルド民族運動家であるヌーリ・デルスィミー Nuri Dersimi の思想を継承する多くのアレヴィー知識人は、アレヴィーの故地はデルスィムであり、アレヴィーはクルド人であると定義した上で、宗教的实践に見られる、聖木・聖石崇敬などの自然崇拜などの特徴から、アレヴィーの宗教は元来、ゾロアスター教起源であり、すべてのアレヴィーはクルド起源であると主張する [Dersimi 1952]。こうした主張は、PKK が主張するクルド人の民族宗教はゾロアスター教であるという主張と同様のものであることから、クルド民族主義者が、アレヴィーをクルド民族運動に取り込むために作り上げたものであると考えられる。

アレヴィー・アイデンティティ構築において、宗教的実践や儀礼のあり方をめぐって、さまざまなアレヴィー像がせめぎあってきた。それは主に、現地出身のエリートとフィールドの人々によって主張され、クルド民族運動の思想的基盤の一翼を担ってきたともいえる。しかしこれに加えて、政府の側もアレヴィーのトルコ共和国への同化政策を推進してきており、特に2000年代に入ってから、アレヴィー問題の「解決」に乗り出した。手始めに、政府は宗務庁を利用して、アレヴィーの宗教に関する出版物を刊行した。その著者は、西部アナトリア出身のアレヴィーやスンナ派の神学者が多数を占め、そこではアレヴィーの宗教がベクタシー教団を中心として形成されたタサウウフ Tasavvuf、つまりイスラーム神秘主義の一派であると主張される。その主張の根拠とされるのが、第一にはアリー崇敬、第二には、同地域において広く実践されている聖者崇敬と、それを中心として展開する伝統的社会範疇で

あるオジャク Ocak である。

以上、デルスィム地域およびアレヴィーと呼ばれる人々をめぐる「通説」—とりわけアイデンティティをめぐる「通説」—がどのように構築されてきたかについてみてきたが、次節では、筆者のフィールド調査に基づき、デルスィム地域における聖者崇敬について検討したい。筆者が聖者崇敬に着目するのは、これこそデルスィム地域及びアレヴィーと呼ばれる人々のアイデンティティの問題の根幹にかかわっているからである。

IV. アレヴィー・アイデンティティをめぐるせめぎあい：聖者⁶⁾崇敬をめぐって

デルスィム地域において広く崇敬されている聖者は、大別して2種類に分類することができる。その1つは、ババ・マンズール Baba Mansur, ハジ・クレイシュ Hacı Kureyiş, サル・サルトゥク Sarı Saltık, アウ・イチェン Ağu İçen, デルヴィシュ・ジェマル Derviş Cemal, シェイフ・ハサン Şeyh Hasan などの、いわゆるサイド Seyyit と呼ばれる、預言者一族に起源を持つ聖者たちである。2つ目は、デュズギュン・ババ Düzgün Baba やチョバン・ババ Çoban Baba, ムンズル・ババ Munzur Baba など、非預言者一族の聖者たちである。前者は、ホラーサーン地方からやってきたとされ、おおむね13世紀から15世紀前後にデルスィム地域で没したとされる聖者たちで、各地にそれぞれ廟があり、人々の崇敬の対象になっている。後者は、時代的には前者と変わらないが、前者とは異なり、デルスィム地域外からやってきたのではなく、デルスィムで生まれ育ったとされる土着の聖者たちで、それぞれ多くの奇跡や伝説が人々の間で語り継がれている。

現在政府は、人々の間で崇敬されている預言者一族系のオジャクが、遠い昔、ホラーサーンから東部アナトリアにイスラームの布教に來た、中央アジア・トルコ起源の聖者集団の子孫であり、クルド人ではないこと、そしてゾロアスター教徒ではないことを訴えている⁷⁾。とくにAKP成立後、このデルスィム問題を含め、政権側はこの地域の人々との和解を実現させ、同化させようとする政策を行った。まず、スンナ派系のジェマートと呼ばれるイスラーム主義団体が運営母体となっている、ムンズル・コレジ Munzur koleji と呼ばれる幼稚園、小中学校、高校までの教育を行う私立学校を、2003年に認可し、生徒を募った。ムンズル・コレジでは、アレヴィーの崇敬をイスラームのタサウウフの一派として認識しており、聖者の廟や聖跡などに遠足に出かけたり、セマーと呼ばれるアレヴィーの宗教的実践を学校のホールなどで生徒たちに教えたりして、この地で崇敬されている聖者が、ムスリムであったこと、そしてアレヴィーはムスリムであることを、各種のプログラムを通して啓蒙している。教師たちも、イスタンブルなどの系列校で、優秀な選りすぐりの者を破格の高給で呼び寄せた。教育の質は政府系の公立学校よりも高いため、経済的に余裕のある家庭の子弟たちが通っている。

続いて、2008年には大統領の特令により、トゥンジェリ大学を認可し、同時にアレヴィーリズム実践研究センター Alevilik Araştırma ve Uygulama Merkezi を設立した。トゥンジェリ

大学およびアレヴィーズム実践研究センターは、デルスィム各地の聖者廟を調査し、聖者にまつわる伝承などを整理し、各種のシンポジウムを開催したり、アリー崇敬に関する出版物を出版するなどの啓蒙活動を行っている。大学として最も重要な啓蒙活動の一つが、ジェメヴィーと呼ばれるアレヴィーの人々の修道場への支援活動である。デルスィム各地にジェメヴィーが建設され始めたのは、2003年以降のことであり、それ以前はテロリストの温床となるとしてその建設が認可されてこなかった。現在、トゥンジェリ・ジェメヴィはサル・サルトゥク系のデデであるアリー・エクベル・ユルト Ali Ekber Yurt 氏（トゥンジェリ県ホザト郡出身）が長であるが、彼は大学と連携してアレヴィーがムスリムであることを、毎週木曜日の夜実践されるジェム儀礼のなかで啓蒙している。

アリー・エクベル氏自信も、ザザ語やクルマンジ語を理解するが話さない。多くの人々は、ジェメヴィーを運営するこのデデを尊敬し、人々は彼に出会ったときには、右手に接吻をしてその敬意を表す。デデは次のように語る。

「我々の祖先たちはホラーサーンからこの地にやってきたトルコ人ムスリムだ。しかし、長い間陸の孤島だったため、中央政府は我々の面倒を見てこなかった。だから、人々は中央政府にそっぽを向いて、クルド化してしまった。信仰も失ってコミュニスト（＝無神論者の意味）になってしまった。今こそ、本当のイスラームの教えに立ち返るときが来た。」

こうしたアレヴィー解釈は、フランス人トルコ学者のイレヌ・メリコフ Irene Mélikoff が主張する、アレヴィー中央アジア起源説を踏襲したものと考えられる [Mélikoff 1998]。彼女は、前近代に書かれた聖者伝史料などを基にして、アレヴィーの人々の信仰や宗教的实践、ベクタシー教団の形成やアレヴィー概念とのかかわりを論じた多数の著作を著しているが、一連の研究の成果は、彼女の弟子に当たるアフメト・ヤシャル・オジャク Ahmet Yaşar Ocak などのトルコ人学者によって受け継がれ、出版物やシンポジウムなどを通して、デデを含むアレヴィーの宗教指導者層や、一般のアレヴィーの人々に共有されるにいたった [Ocak 1996]。そしてこの説は、ジェメヴィーを中心としたコミュニティの形成の理念的基礎になり、人々の聖者崇敬を支えている。

これに対して、ディルシャー・デニズ Dilsa Deniz のような現地知識人は、ジェム儀礼はもともとアレヴィーの宗教実践ではなく、イスラーム化の過程で中央政府によって人々が周縁化される中で生じてきたと主張し、ジェメヴィーというシステム自体が、アレヴィーの信仰にそぐわず、聖者の系譜であるオジャクも、すべて後から作られた嘘であると断言する。彼女は、オジャクを聖者の系譜ではなく、単なる祖先崇拜であるとした上で、デルスィムの人々の信仰は、もともと自然崇拜であると主張する。発展段階論的に、「自然崇拜→祖先崇拜（オジャク）→アレヴィー（イスラーム）」といった形で、周縁化され、その後中央政府

に同化させられてきたというのである [Deniz 2012]。こうした主張は、前に述べたファンブライネセンなどの研究と重なるものがあり、スナ派との差異化を図りたいアレヴィー知識人にとっては、都合のよい主張である [van Bruinessen 1997]。このような主張は、現地出身の知識人たちによって、主にインターネットなどのメディアを通して、デルスィム地域に住む人々に広範に共有されている。

このように、現地知識人や政府系の組織などが、アレヴィー概念や聖者崇敬をめぐってせめぎあい、互いの陣営に取り込もうとする「研究活動」を行っているばかりでなく、外部の研究者がそれに巻き込まれ、現地の知識人たちとの間に、ある種の共犯関係を構築していることが見て取れる。しかも、これは筆者がフィールドにおいて実見していることだが、人々がアレヴィー概念や聖者崇敬を語る時、2者の主張を織り交ぜたり、文脈によって選択し、使い分けたりしながら、「自分流の」アレヴィーズムを展開しているのである。

V. おわりに

山のような情報が、瞬時にして人々の間で共有される「グローバル化時代」にあって、人類学者に課された仕事は、重要である。著名な人類学者クリフォード・ギアツ Clifford Geertz は、既に人類学の分野では古典的となった著書の中で、民族誌記述というものに対して、次のように述べている。

国家的社会、文明、大宗教などの精髓が、それが何であれ、とにかく要約されたものが、いわゆる「典型的」な小さい町とか村に見出されるという考え方は明らかに無意味である。小さい町とか村に見出されるものは、(残念ながら) 小さい町や村の生活以外のものではない。仮に地域的な、微視的な研究の大部分の価値が、小社会の中に大きな世界を捉えるという前提に基いているとすれば、そういう研究の意味は全くないことになる。だが地域的研究はもちろんそういう前提に依拠してはいない。研究の場所は研究の対象ではない。人類学者は村落(部族、町、近隣集団…)を研究するのではなく、村落において研究するのである [Geertz 1987(1973): 37-38]。

つまり、通常的人类学的フィールドワークによって調査された、「社会」なり「文化」なりに関する個々の情報を、自動的にそこに帰属させうる集団など、どこにも存在しないということである。この点を、集団ではなく個人に定位することで繰り返し強調してきたのが、有名な Barth の民族間境界に関する議論である [Barth 1969]。

彼はバリ島について、Geertz をはじめとする人類学者のバリ像を相対化し続けた [Barth 1993]。こうした主張の帰結が十全に理解され、実際のフィールドワークや書かれた民族誌の中で生かされてきたかは疑問であるが、問題はたとえば、Geertz が上で指摘したように、「〇〇族」の民族誌に変えて、「〇〇村」の、あるいは「〇〇家」の民族誌を記述すれば、あ

る社会や文化の全体像が見えてくるというわけではないことである [Cf. 名和 2002: 30]。

なぜなら、本稿の冒頭から問題にしている、民族誌における記述対象の限定という、民族誌を書く上で根本的に必要な作業なくしては、研究自体が成立しないからである。この作業を明示的に行うことのないまま、事例の一般化を伴った民族誌を書き始めると、対象の不明確さという実証的な問題を抱えてしまうことになる。この問題は、実は原理的に解決不能な問題ではあるが [森山 1996: 2-17]、特定の具体的な状況を、指示対象以外の対象との間の相互作用の中で、意識的に記述していく作業を行えば、フィールドの状況の理解を深め、同時に理論的考察への材料を提供することができると考えられる。

伝統的に人類学者たちは、人里はなれた場所に生きる人々を対象とし、完全に客体化（相対化）された「純粋な伝統文化」の研究を行ってきた。さらに、現地知識人の成した研究を、特定の思想が反映しているなどとして、その主観性を批判し、ともすれば、外部の研究者こそが、ある社会や文化を客体化できるといった議論を展開するにいたった。ところが、めまぐるしく変化する状況において、これまで研究者たちが成した研究成果が、都市に基盤をおき、明確な政治的意図を持っている現地知識人たちに共有され、さらにその言説が、実際にフィールドで住み暮らす人々の間にも、瞬時にして共有される様子を我々は観察することができる。こうした知識人による「啓蒙活動」が、フィールドにおいて人々に影響を与えていることは、まさに本稿で紹介してきたアレヴィー概念をめぐるせめぎあいに見られるように、もはや否定できない事実である。実際にはフィールドにおいて、人々が驚くほどのスピードと正確さで、外部の研究者が研究した研究成果や、研究者についての情報を共有し、語りが行われる文脈に応じて、さまざまな取捨選択を行っている様子を観察することができる。グローバル化時代にあつて、民族誌を記述するにあつて、こうした言説のせめぎあいをより注意深く認識するばかりでなく、ある文化なり伝統なりを語る主体を見極める必要があろう。研究対象を客体化しようとするのではなく、筆者自身の成した成果が共有されている（あるいはされるであろう）ことをしっかりと認識し、全体を描くことで、よりよい「グローバル化の民族誌」を記述することは可能になるのではないだろうか。

注

- 1) Hay は、この地域におけるスンナ派イスラームの保守性が、スルタンによって強化されたことを記している [1921: 37]。また Gezik によれば、それ以前の人々は、宗教的な権威であるウラマーやシャイフの言葉よりも、部族長の言葉をより重んじており、朝日に向かって祈願したり、聖跡に小石を盛って祈願したりしていたが、中央政府によるスンナ派クルド部族のイスラーム的保守化政策の影響で、やがてそうした行いをイスラームからの逸脱行為であると認識するようになったと述べる [Gezik 2000: 38-39]。
- 2) トルコ共和国とラーイクリキの展開については、粕谷 [2003] を参照されたい。
- 3) いわゆる、「デルスィム虐殺 Dersim Katliamı」と呼ばれる事件である。この事件では、民間

人の多くが軍によって反政府分子のレッテルを貼られ、処刑された。この地域は、現在のトゥンジェリ県全域、ムシュ県ヴァルト郡、エルズィンジャン県テルジャン郡、ピングョル県キーク郡、エルズルム県フヌス郡を含む地域であり、オスマン朝時代に多くのアルメニア人が住んでいたとされる地域でもある。

- 4) 都市に基盤をおき、文化協会や NGO などの運営に携わっており、出版物の配布や学生・生徒のための奨学金の交付、さらに冠婚葬祭を含む宗教的実践の指導や、宗教指導者の育成を行っている [Yavuz 1999]。
- 5) 1996 年、中部アナトリアのスイヴァスで、アレヴィーの人々によって崇敬されている 16 世紀の聖者ピール・スルタン・アブダル追悼祭に参加していたアレヴィー知識人たち 37 人が、宿泊していたマドマクホテルで、スンナ派の急進派によって焼殺された事件。現在でも、7 月になると毎年トルコ国内はおろか、欧州各国においても彼らを追悼するセレモニーが行われる。
- 6) 本稿で「聖者」の語を頻繁に使用するが、この概念の定義をめぐるには、スーフィズムやタリーカ概念などとともに、多種多様な議論が重ねられている。トルコ語では、ヴェリー Veli, エヴリヤー Evliyâ (ヴェリーの複数系としてだけでなく、これ自体単数形でも使う) やエレン Eren ある。しかしながら、本稿は、この概念について立ち入って議論することはしない。この「聖者」概念に関しては、それを対象に設定しようとする際に生じる概念論的・方法論的問題が指摘されているが、ひとまず本稿では、赤堀の研究に依拠し、「聖者」を「日常領域と非日常領域の境界域に立つ両義的存在の一種」として理解しておく [赤堀 2005]。
- 7) 2002 年に、トルコ総選挙で単独過半数を獲得した公正発展党 AKP は、親イスラーム主義政党 (スンナ派) として知られている。この政権が取り組んだ重要課題のうちの一つに、クルドやアレヴィーなどの国内の少数派問題がある。AKP 政権成立以前、デルスィム地域においては、軍・諜報機関関係者や、小学校の教員をはじめとした外部から来た公務員が人口の約半分を占めるとも言われたほど、政府によるこの地域への監視は、徹底していた。前に述べた、いわゆる「デルスィム虐殺」を語ることはタブーであり、デルスィム山間部における政府軍とクルド民族主義者との武力衝突が後を絶たなかった。軍は、都合に応じて、「安全上の理由」により村を焼き払い、住民たちを追放し、村の名前もトルコ語名に変えるなど、住民に対する弾圧は徹底していた。

参考文献

- 赤堀雅幸 2005. 「聖者信仰研究の最前線：人類学を中心に」 赤堀雅幸他編『イスラームの神秘主義と聖者信仰』(イスラーム地域研究叢書 7), 東京大学出版会, 2005, 23-40.
- Barth, Frederic (ed.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston: Little Brown Company.
- _____ 1993 (1953). *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, New York: AMS Press.
- Deniz, Dilşa 2012. *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dersimi, Nuri 1952. *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası.
- 船曳建夫 1985. 「人類学における記述対象の限定について：社会と文化の存在様相に関する考察と

- モデル (1)』『東洋文化研究所紀要』, 97, 55-80.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books. (クリフォード・ギアーツ著, 吉田禎吾・柳川啓一・中村弘允・板橋作美訳, 1987, 『文化の解釈学』, I, II, 岩波現代選書.)
- _____ 1983. *Local Knowledge: Future Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books. (クリフォード・ギアーツ著, 梶原景昭・小泉潤二・山下晋司・山下淑美訳, 1991, 『ローカル・ノレッジ: 解釈人類学論集』 岩波書店)
- Gezik, Erdal 2000. *Dinsel, Etnik ve Politik Surunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, Ankara: Kalan Yayınları.
- _____ 2005. "Aşiret' ten Cumhuriyet' e İki Alevi Örneği: Varto ve Koçgiri," Mesut Özcan (ed.), *Kırkbudak: Anadolu Halk İnançlar Araştırmaları*, 1, Ankara: Kalan Yayınları, 29-30.
- Giddens, Anthony 1999. *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*, London: Profile Books. (ギデنز, アンソニー 2001. 『暴走する世界: グローバリゼーションは何をどう変えるか』 佐和隆光訳, ダイヤモンド社)
- Hay, Williams Rupets 1921. *Two Years in Kurdistan: Experiences of a Political Officer, 1918-1920*, London: Sidgwick & Jackson.
- Inda, Jonathan Xavier & Renato Rosaldo 2002. *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford: Blackwell Publisher.
- 粕谷元 2011. 『トルコ共和国とラーイクリキ』 (SOIAS Research Paper Series 4), 東京: 上智大学イスラーム地域研究機構。
- Kearney, Michael 1995. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism," *Annual Review of Anthropology* 24, 547-565.
- 湖中真哉 2010. 「序「グローバリゼーション」を人類学的に乗り越えるために」『文化人類学』 75(1), 48-59.
- Lewellen, Ted 2002. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, New York: Bergin & Garvey.
- Mélikoff, Irène 1998. *Hadji Bektachi un mythe et ses avatars: genès et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden: Brill.
- 森山工 1996. 『墓を生きる人々: マダガスカル, シハナカにおける社会的実践』 東京大学出版会
- 名和克朗 1992. 「民族論の発展のために一民族の記述と分析に関する理論的考察」『民族学研究』 57 (3): 297-315.
- _____ 2002. 『ネパール, ピャンスおよび周辺地域における儀礼と社会範疇に関する民族誌的研究: もう一つの「近代」の布置』, 三元社
- Ocak, Ahmet Yaşar 1996. *Türk Süflüğine Bakışları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Redfield, Robert 1955. *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago: University of Chicago Press.
- 佐島隆 2012. 「アレヴィー関連諸集団とアレヴィー・エスニシティの生成と展開: トルコ及びヨーロッパ: 調査報告・論考編」『科学研究費補助金基盤研究 (B) (海外) 研究成果報告書 2009-2011 年度』 大阪: 大阪国際大学。
- Sökefeld, Martin 2008. *Struggling for Recognition: the Alevi Movement in Germany and in*

Transnational Space, New York & Oxford: Berghn Books.

Sykes, Mark. 1915. *The Caliphs Last Heritage: A Short History of Ottoman Empire*, London: MacMillan.

外川昌彦 2006. 「シンクレティズム論再考：南アジアの聖者信仰におけるヒンドゥー教とイスラーム」『宗教研究』80 (1): 25-43.

van Bruinessen, Martin 1997. "Aslımı İnkâr Eden Harâmzâdedir!": The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis," Krisztina Kehl-Bodrogi (ed.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden: Brill, 1-23

若松大樹 2009. 「クルド系アレヴィー集団に見る聖者崇敬：パバ・マンスール系のオジャク構造と関連付けて」『オリエント』52 (1): 84-104.

_____ 2011. 「トルコにおけるアレヴィーの人々の社会変化：宗教的権威と社会範疇に関する人類学的考察」『文化人類学』76(2): 146-170.

Yavuz, Mehmet Hakan 1999. "Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey," Eickelman Dale F. & Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: the Emerging Public Sphere*, Indianapolis: Indiana University Press, 180-199.