The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	トリニダードにおけるインド系住民の合意
Author(s)	北原, 靖明
Citation	パブリック・ヒストリー. 2007, 4, p. 26-39
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66445
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Journal of History for the Public, Vol. 4, 2007, pp. 26-39
The Indian's Consensus with the Creoles in Trinidad
Yasuaki KITAHARA

トリニダードにおけるインド系住民の合意

北原靖明

はじめに

カリブ海域諸国は、「クレオール文化圏」という概念でまとめられることが多い。「クレオール」とは、スペイン語の criar（定住する）と colon（植民者）を複合した criolls（定住植民者）に由来し、当初この地域に植民したスペイン人やその後に移住したフランス人および彼らの子孫を指した[(1)]。やがて、カリブ海域諸国で広まったサトウキビ栽培プランテーションの労働力として、アフリカ系の奴隷が多数強制移住される。解放後、彼らの多くはプランテーションを去り、都会に出て、下級公務員、警官、労働者あるいは小売業者などの職業に就いた。宗教的には、キリスト教に改宗し、先住白人文化の影響を受けてクレオール的定住者になる。このような白人クレオールとアフリカ系クレオールが創生した現地の文化を、スペインやフランスなどのヨーロッパ本国の文化と区別して、一般に「クレオール文化」と呼んでいる。

もちろん、カリブ海域諸国を、「クレオール文化圏」とひと括りにまとめることについては、異論もある。「クレオール」の意味も、歴史的に、あるいは文脈により多義的に使われてきた[(2)]。また、スペイン、フランス、英国の旧植民地間では性格が違うし、国ごとに植民化の過程が異なる。どこに焦点を合わせるかにより、カリブ海域諸国についての見方が変わるのはしかたがない。ただ、カリブ海域の植民地が、ほとんどサトウキビ・プランテーションの開発に伴って発展し、そのため相似の社会的構造と機構を持っているのも事実である[(3)]。この共通性をもとに、本論でも通念に従い、とりあえずカリブ海域諸国をその上位概念として「クレオール文化圏」と呼んでおく。

カリブ海域諸国の中で、ジャマイカ、ガイアナ、トリニダード・トバゴ（以下、トリニダー

(1) Lloyd Braithwaite, *Contradictory Omens in Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*, Mona, 1974, p. 10.
(2) Carolyn Allen, 'Creole Then And Now: The Problem of Definition', *Caribbean Quarterly*, Vol. 44, No. 1 & 2, 1998.
(3) Anton L. Allahar, 'Caribbean Cultural Community: Myth or Reality', *Caribbean Affairs*, Vol. 5, No. 3, 1992, p. 32.

ド）などは、18 世紀末までに順次英国の支配下に置かれるようになる[4]。これらの旧英領植民地では、奴隷制廃止（1833 年）後にアフリカ系に代わる労働力として、当時英領植民地であったインド亜大陸から年季労働者が移住してきた。なかでも、トリニダードは、多数の「インド人」[5]が移住したため、現在ではインド系住民の比率が、アフリカ系クレオールに匹敵するほど高く、特異な性格を持っている[6]。人種的にも文化的背景も異質の、いわば二つのほぼ拮抗する強力なエスニック[7]が、混在する社会なのである。

植民地時代は、宗主である英本国人（メトロポリタン）の支配体制下に、複数のエスニックも強制的に統合されていた。しかし、宗主国から独立したトリニダードでも、依然として拮抗するエスニックを一つの体制の下に繋いでいるものは何か。

本論では、そこに両エスニック間で共有できる価値観ないし合意があるに違いない、という仮定に立っている。しかし、先行する理論や研究を瞥見する限り、この仮定に対して十分納得できる回答は得られない。

対抗しうるエスニック間の関係については、たとえば、社会学者であり、ビルマで植民地為政者であったファーニバルにより提唱され[8]、ジャマイカの社会学者 M. G. スミスにより整理された[9]多元社会モデルが代表的である。このモデルによれば、各エスニック・グループが独自の文化、ライフ・スタイル、価値観、組織を持つ準社会が形成される。社会はエスニック的に階層化される。そのため、社会全体の合意がない。多文化主義を唱えるファーニバルは、エスニック間では文化は共存しても融合できないという。多元社会モデルは、比較社会学的には、興味ある視点を提供している。しかし、R. T. スミス[10]が指摘するように、このモデルは人種や慣習の相違に焦点を当てているため、多元社会を国家として成り立たせる総合化の方向が見え難い。つまり、多元社会モデルは、その社会が複雑であることを示唆していても、両者間の相違を克服できるような統一概念や共通の基盤を提示していない。M. G. スミスは、暴力によらなければインド人の社会は変わらないとまで述べ、エスニック間で価値観を共有する可能性について、否定的である。

一方、人類学者である西インド大学のブレイスヴェイトや米国のクローリは、インド系住民が変容し、既存のクレオールの階層社会に組み込まれていくというシステム論を提唱してい

---

(4) 英領になったのはそれぞれ、ジャマイカが 1765 年、ガイアナが 1796 年、トリニダードが 1797 年。

(5) 本論では、ラテン・アメリカの「インディオ」や北米の「インディアン」と区別し、インド亜大陸からの移住民およびその子孫を指す。「インド系」も同じ意味で併用している。

(6) E. ウイリアムズ著、川北稔訳『コロンブスからカストロまでⅡ――カリブ海域史、1492-1969』、岩波現代選書、1978 年、90-94 頁。

(7) 「人種的、文化的、言語的に、独自のアイデンティティをもつグループ」と定義しておく。Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969, pp. 10-1.

(8) J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice*, London, 1948, pp. 303-312.

(9) M. G. Smith, *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley, Los Angeles, 1965.

(10) R. T. Smith, 'Social and Cultural Pluralism in the Caribbean', *American Anthropologist*, No. 63, 1961, pp. 155-6; also in V. Rubin (ed), *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 83, Art. 5, 1960, p. 911.

る。[11] このシステム化により、エスニック間に共通の社会基盤や目標が生まれるという考え方である。カリブ諸国の上位概念である「クレオール文化圏」に近い見方といえる。しかし、宗教、言語、慣習などの文化面で、インド人が一方的にクレオール化したというのは、事実に合わない。仮に、クレオールの階層社会に組み込まれたにしても、社会的階層化とクレオール化とは異なる。また、エスニック間の序列による階層化と、職業による階層化も峻別しなければならない。階層化プロセスの理解には、別の視点が必要である。

インド人によるトリニダードの社会階層への参加は、クレオール化によるのではなく、政治や経済を含めたトリニダード社会へのインド人側の何らかの合意が根底にあるのではないか。多元社会モデルやシステム論ではうまく説明できないこの疑問ないし仮定に何らかの回答を見つけるのが、本論の課題である。それによりトリニダード社会の特性も、より明らかになるであろう。

以下、1 章で階層化されたクレオール社会の背景、2 章でインド人社会における慣習の持続性を論じ、3 章および 4 章で、主としてトリニダードの独立を挟んだ 1950 年代から 1960 年代を中心に、二つのエスニック間の社会、文化の競合と接点、政治的経済的交渉を分析し、共通の基盤について検討する。

1　クレオール社会と階層化

少数のヨーロッパ系クレオール（「白人クレオール」）を除けば、アフリカ系あるいはアフリカ系とヨーロッパ系の混血の子孫（「有色人クレオール」）が、トリニダードを含めてカリブ海域諸国のクレオールの大多数を占める。初代のアフリカ系住民は、奴隷船に乗せられて、主に西アフリカから強制的に移住させられた。彼らは、生存のために、プランテーションの生活に順応しなければならなかった。日常の農作業の習得、現地の衣食住の採用、そして支配者白人の言語の理解が必要となる。アフリカ系のクレオール化は、白人の慣習の模倣から始まった。西欧化といってもよい。ただし、理解や模倣の過程で、アフリカ的要素によるクレオール文化の修正が起こっている。たとえば、キリスト教の受容に、アフリカ的信仰との混交（syncretism）が見られる。西アフリカに由来するヨルバ族の宗教オリッシャの雷神シャンゴは、聖ジョン、軍神オグンは聖ミカエルに対応するものとして、トリニダードの有色人クレオールの間で崇拝されている。[12] 既に定住白人により変質されていた母国ヨーロッパの慣習が、アフリカ系により多少修正された。このようにして、カリブ海域諸国の「 クレオール文化 」が生まれた。

クレオール化の方向は、白人文化の優越である。ヨーロッパ的であること、より白人に近いことに価値基準が置かれた。まず皮膚の色と直髪 / 縮れ毛の差により社会が、白人＞準白人（シ

(11)　Lloyd Braithwaite, ‘Foreword’, John Gaffar La Guerre (ed.), *Calcutta to Caroni: East Indians in Trinidad,* New York, 1974; Daniel J. Crowley, ‘Plural and Differential Acculturation in Trinidad’, *American Anthropologist*, No. 59, 1957.

(12)　Melville J. Herskovits and Frances S. Herskovits, *Trinidad Village*, New York, 1947, p. 321ff.

リア人、レバノン人）＞白人とアフリカ系との混血＞アフリカ系、の序列で階層化され、混血の間では、より白いことが重要だった。インド人は、クレオール社会では人種的には序列外、あるいは最下位に置かれていた。[13]

一方では、職業による社会的序列化も進んだ。これは経済格差を反映している。英本国からの総督や高級官吏（メトロポリタン）は別格として、クレオール社会のなかでは、プランテーション経営者、石油産業の上級職＞医者、弁護士＞聖職者、下級官吏、教師、看護士＞小売、技能職工、工場労働者＞農業労働者、といった序列が存在した。[14] 農業人口が大多数を占めるインド人は、クレオール社会の職業的序列でも最下位に規定されていた。

人種的序列と職業的序列とは区別しなければならないが、1960 年度の国勢調査によれば、かなり高い相関性が認められる。[15] 職業の序列は、学歴で大きく左右されるが、高学歴への機会は均等でなく、出身者の家庭やコミュニティ環境と経済力に依存し、人種的序列にある程度比例しているからである。

クレオール社会の序列で下層におかれた有色人クレオールの不満の捌け口は、序列で最下位と目されているインド人に向けられた。「インド人は、まともな衣装も着けない裸の野蛮人、強欲で吝嗇、秘密主義、安い賃金で働き、土地を買い漁っている。見逃していると、我々は、再び奴隷にされるかもしれない」、と反感を抱いたのである。[16] 有色人クレオールの多くは都会に住んでいたが、中には地方で農業に従事する者がいて、インド人と日常的に競合していた。逆に仕事探しに都会に進出しようとするインド人は、アフリカ系クレオールによる妨害を受けた。インド系作家ラブレースは、商売のため首都のスラム街に移り住んだお人好しのインド人が周囲のクレオールによる悪戯にあい、追い出される様子を描いている。[17] インド人に対するこの種の偏見は、20 世紀の半ば近くになっても、クレオール社会に依然として存在していた。遅れてこの島に移住したインド人は、このような環境のなかで、どのように反応し、妥協し、順応したのか。次章以下で、インド人の慣習や文化の持続面と変化について検討していく。

2　インド人社会と、その慣習の持続性

1845 年インドからの最初の年季労働者 225 人が、トリニダードに到来した。以後、1917 年に年季労働制度が廃止されるまでの約 70 年間に、合わせておよそ 14 万のインド人がトリニダードに移住したのである。彼らの大部分は、ベンガル州、ビハール州、さらに後に連合州と呼ば

(13)　Lloyd Braithwaite, ‘Social Stratification in Trinidad: a Preliminary Analysis’, *Social and Economic Studies*, Vol. 2, No. 2, 1953, p. 49ff.

(14)　Kelvin Sing, ‘East Indians and the Larger Society’, John Gaffar La Guerre (ed.), *Calcutta to Caroni: East Indians in Trinidad*, New York, 1974, p. 42.

(15)　Jack Harewood, ‘Racial Discrimination in Employment in Trinidad and Tobago Based on Data from the 1960 Census’, *Social and Economic Studies*, Vol. 20, No. 3, Sept., 1971, Table 5.

(16)　David Lowenthal, *West Indian Societies*, London, 1972, pp. 160-1.

(17)　Earl Lovelace, *The Dragon Can't Dance*, London, 1979.

れたガンジス河中下流の貧しい農民だった。

インド人年季労働者は、当初 5 年、延長されてもさらに 5 年の期間を勤めれば、雇用者の費用負担により帰還できるという条件で、家族ぐるみ、あるいは同郷の集団として移住することが多かった。そのため、個別に強制移住させられたアフリカ系奴隷と異なりインド人は、出身地方の言語、信仰、慣習を新しい環境に適応しながら、維持できたのである。ただ女性の比率が極端に低いことが、安定した家族生活を営むうえでの障害であった。年季時代の末期である 1914 年でも、男性に対する女性の比率は 35％を越えなかった。[18]

1885 年には、年季明け労働者への土地分与条件が緩和された。雇用者側は、帰国費用を負担するより、収穫物をプランターに売ることを条件にプランテーション周辺の土地を分譲するほうが安上がりと考えた。プランテーションの繁忙期には、独立した農民の臨時の労働力も期待できるのである。1895 年以後は、契約期間後の帰国費用の支給も廃止されている。このような帰国条件の厳しさに加えて、1900 年には、トリニダード生まれの世代が 44%、1921 年には 69% で多数派になった。インドへの帰還者が、激減する。インド人移住者やその子弟は、土地や家屋を購入し、独立の農民や商店主として、トリニダードに定住し始めた。[19]

首都ポート・オブ・スペインの南にあるカロニー県は、サトウキビ・プランテーションが多く、インド系住民の比率が高い農村地帯である。トリニダード独立直前の 1957 年から翌年にかけて、米国の文化人類学者クラスは、この県にあるアミティ村で、2,151 人のインド系住民の実態につき現地調査を実施した。アミティは、1886 年に年季明けのインド人が湿地帯に建設したヒンドウ教徒のコミュニティであった。定住者は、現金収入のためのサトウキビ育成に加えて、自家消費のため水稲の栽培を始めた。[20]

アミティでは、ヒンドウ教の 4 姓（バルナ）のうち最高位の僧侶階級（ブラーミン）だけは、冠婚葬祭儀礼の必要から存続していたが、その他のバルナの区別は曖昧になっていた。各バルナに対応していた、職業による区別（カースト）は、いっそう不明瞭だった。トリニダードに相当する職種がないためである。むしろ、土地所有者とそうでない者の格差の方が、明確である。

子女の結婚には、父親の同意が絶対必要とされた。年季労働時代に弱体化したインド人の父権が、プランテーションからの独立と財産の蓄積により回復したのである。僧侶（pundid）の仲立ちによるインド式結婚式も守られていた。[21]

祝祭の習慣としては、聖地アヨドヤへのラーマの帰還を祝う「 光の祭り 」（Diwali）、沐浴（ただし、海水）、ホーリー（Holi）が存続していた。毎週ラーマ・ヤナを唱読する習慣も続いている。長老たちは、村内の揉め事には、クレオールの裁判所よりも頼りにされた。村の問題は、仲間内で解決するのがアミティの決まりなのである。

---

(18) David Dabydeen and Brinsley Samaroo(eds.), *India in the Caribbean*, Coventry, 1987, pp. 29-31.

(19) Collin G.Clarke, *East Indians in a West Indian Town, San Fernando, Trinidad, 1939-70*, London, 1986, pp. 10-1.

(20) Morton Klass, *East Indians in Trinidad: a Study in Cultural Persistence*, Prospect Heights, 1961.

(21) 1946 年に合法化されるまでは、役場に登記されないインド式結婚式は、法律上無効であり、相続などで不利な扱いを受けた。

以上のような現地調査に基づき、インド人は置かれた状況のなかで取捨しながらも出身地インドの文化を根強く維持している、とクラスは結論した。

インドの歴史学者ジャは、生や死に係わるいくつかの秘蹟、3 歳や 5 歳の少年の断髪式、導師と弟子間の結縁の儀礼、一部カーストの復活、人生を 4 期のライフ・サイクルと見る思想の存続を認めている。彼は、サトウキビと米作を主体とする農村社会が、インド文化の支持基盤と見る。[22]

オクスフォードの社会人類学者ヴァートヴェックは、インド人の文化維持の要因として、①根底にある母国への帰還願望あるいはノスタルディア、②プランテーションの周辺農村部に偏った居住、③長期継続した母国からの移住民、④ヒンドウ儀礼の存続、を挙げている。[23]

アフリカ系がインド人に偏見を持っていたのと同様に、インド人も、アフリカ系住民に対して軽蔑や敵意を抱いていた。「役立たずで、子供っぽく、虚栄心に満ち、贅沢で衣装に金をかけ、遊興にふけり、男女関係がルーズで、未婚の母が多い」、というものである。[24] 前記アミティの村びとは、アフリカ系が「体力があり、気短で、すぐ暴力を振るい、インド人を貶めようとしている」と脅威を感じている。ジャマイカやバルバドスなどのクレオールが絶対多数派を占める他の英領カリブ植民地からなる 1950 年代末の西インド連邦結成の動きには、「もし連邦が形成されれば、近隣からさらに多くの有色人クレオールが移住する」、と反対した。[25]

このような事例は、トリニダードのインド人が、クレオールと融和せず別個の準社会形成を形成しているとする M. G. スミスらの多元論の立場を、裏書しているように見える。インド人が多数を占める地方の農業地帯を扱っており、インド人コミュニティの一面がよくでているからである。

しかし、皮相的には、先祖伝来の伝統を維持しているように見えても、質的に変わっている点もあった。村落の構成や環境が、インド亜大陸とはまるで違うからである。たとえば、祖国のヒンドウ社会の基礎とも言うべきバルナとカーストが、変質していることに留意しなければならない。これらの体制を下支えしていたインドの村落共同体や家族制度が、トリニダードにないのである。この国の経済構造や身近にいるクレオールの存在にも、影響されたものであろう。

インド人が意識する、しないに係わらず、バルナやカーストは形骸化していた。彼らは、いわばバルナの残渣やカースト的感覚を、あたかも本来のヒンドウ的伝統そのままであるかのように後生大事に維持していたといえる。しかし、かりにヒンドウ教の一部が変質し、形骸化していたとしても、インド人の感性や慣習的思考方法は、クレオールのヨーロッパ的、キリスト教的ライフ・スタイルと異なり、彼ら独自のものであった。システム論者の主張するような、そのままクレオール化へ進む過程ではない。

---

(22) F. C. Jha, ‘The Indian Heritage in Trinidad’, *Caribbean Quarterly*, Vol. 19, No. 2, June, 1973.

(23) Steven Vertovec, *Hindu Trinidad: Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London, 1992, p. 86.

(24) David Lowenthal, *op.cit.*, p. 161.

(25) Morton Klass, *op.cit.*, p. 244.

3　エスニック間の競合

立法カウンシル（議会）議員を選ぶ 1946 年の選挙（および､これに続く 1950 年の選挙）は、21 歳以上の成人すべてに選挙権を認めた、トリニダードで初めての一般普通選挙である。それ以前の、財産、性別、言語（英語）による資格制限がすべて撤廃された。成人インド人が、だれでも政治に参画できるようになる。農業以外に関心の低かった多くのインド人が、政治に目を向けはじめた。それは同時に、島内の他のエスニックや、クレオール社会と自分たちの置かれた状況を比較することである。[26] そして、以後長く続くクレオール対インド人の政治的競合の幕開けでもあった。

既に述べたように、大部分のクレオールとインド人は、それぞれ都会と田舎に棲み分け、産業構造的にも相補的共棲的関係にあった。共棲的エスニックの平和共存には、お互いに境界を設け（ethnic boundaries)、これを 越境しないという暗黙の了解がある。[27] 多くのインド人がクレオール社会での序列に比較的無関心でいられたのも、この棲み分けと、その結果としての職業分布の違いが関係している。1964 年の統計でも依然として、白人や中国人の 65%、混血およびアフリカ系がほぼ 50% 都会に住んでいるのに比べ、インド人は、13% に過ぎず、残りの 87% は、前記職業への機会が少ない農村部に居住を続けていた。[28]

しかし、今や多くのインド系住民たちは、人種的職業的に階層化されたクレオール社会の中で､最下位に位置づけられた自分たちの立場を次第に認識し始める。白人クレオールに次いで、権限を持つ下級官吏や警官、専門職、ビジネス界の中間管理職、事務職、教師の多くが、混血あるいはアフリカ系ら有色人クレオールに占められていた。[29]

このような局面において、インド人の対応は、二つに分かれた。[30] 一つは、キリスト教に改宗し、西欧的価値観を持つ、いわば近代派エリートに指導される集団である。古くはイタリア人退役士官シプリアニが、トリニダード労働者協会を設立し、その後継者であるインド人リエンチーが結成したトリニダード市民リーグが､穏健な改革を求めて活動していた。彼らの運動は、指導者の出自からみても、既存の秩序に挑戦するよりも、妥協的で調整型の活動であった。そのため、指導者が、立法カウンシルのメンバーに指名されるなどして、体制の中に取り込まれ易く、一般のインド人から遊離して、支持を失うことがあった。[31]

1946 年と 1950 年の一般普通選挙を経た 1950 年代になると、近代派エリートに代わりヒンドウ教に基づき、インドの文化を重んじる二つ目の伝統派エリートが台頭してきたのである。

---

(26)　Yogendra K. Malik, *East Indians in Trinidad: A Study in Minority Politics*, London, 1971, pp. 75, 77.

(27)　Fredrik Barth, *op. cit.*, p. 18.

(28)　*Ibid.*, p. 12, Table 1-3.

(29)　Yogendra K. Malik, *op.cit.*, p. 13, Table 1-4.

(30)　Kelvin Singh, ‘Conflict and Collaboration: Traditional and Modernizing Indo-Trinidadian Elites in Trinidad 1917-56’, *A Report of Annual Meeting in 1995 for the Caribbean Historical Association* ; Indem, ‘Adrian Cola Rienzi and the Labor Movement in Trinidad (1925-44)’, *The Journal of Caribbean History*, Vol. 16, 1982.

(31)　Lloyed Braithwaite, op.cit., p. 119.

彼らのほうが、近代派エリートよりも、クレオールとの対立軸が明確だった。クレオールへの対抗意識が高まった一般インド人の心を捉えたのである。

アイデンティティは、外部他者との関係で規定される。エスニック的アイデンティティの根底には、文化がある[32]。インド亜大陸からトリニダードに離散したインド人社会では、自らのアイデンティティが、何らかの理由で脅かされるときに、伝統的文化への意識が強く意識されるのである。

年季労働者がトリニダードにもたらしたヒンドウ教は、ブラーミンを中心に祭儀を重んじる正統派ヒンドウ（Sanatan Darm）と、移民者の出身地方の民衆信仰との混交だった。トリニダードのインド人の多くの家庭では、重要な宗教行事の折に、僧侶（pundit）を呼んで、お払いをした。また、親しい仲間が夕べに集まって、楽器に合わせて宗教的詩ラーマ・ヤナを唱えた（Satsang）[33]。

伝統派（あるいは正統派）を率いる B. S. マラジは、1952 年既存のヒンドウ組織を結集して、宗教的政治組織マハ・サバ（Maha Sabba）を結成し、ヒンズー語を第 2 言語とする 40 のインド系学校を設立した。脱植民地運動と連動したヒンドウ復興運動である。次の総選挙に備えてマラジは、1954 年マハ・サバを母体とする人民民主党（Peoples Democratic Party、以下 PDP と略）を立ち上げた。しかし、独立に向けた明確なビジョンや経済政策を持たず、組織も弱かった。宗教別比例代表制を主張している[34]。この時点では、比例代表制のほうが、より多くのインド人を立法カウンシルに送り込めると考えたのである。

ヒンドウ教は、異教徒に改宗を迫ることのない、非攻撃的な宗教である[35]。むしろ、他派の教義を取り入れつつ増殖する性格がある。そのうえ、トリニダードのヒンドウ教徒は、出自を含めて大方が農民で、土地に執着する保守的傾向があった。伝統的エリート派の運動が、有色人クレオールと競合しながらも、決定的対決型にならなかったのは、ヒンドウ教とインド人の性格によるものと思われる。

1956 年の一般普通選挙は、議院内閣制を準備し、独立後の国内体制を定める重要な選挙だった。この選挙に備えて、有色人クレオールを主体とするグループは、既に歴史家として著名であった、E. ウイリアムズ博士を党首に迎えて、1955 年に人民国家運動（People's National Movement、以後 PNM と略 ）を設立した。ウイリアムズは、オクスフォードで学位を得、ニューヨークのハワード大で教鞭をとった後、トリニダードに戻って、首都ポート・オブ・スペインで、公開大学を通じて、大衆の政治的啓蒙運動を展開していたのである。PNM こそ、綱領と組織を備えた、トリニダードで初めての本格的政党と言えよう。

---

(32) Stuart Hall, 'Negotiating Caribbean Identities', Brion Meeks and Folke Lindahl (eds.), *New Caribbean Thought*, Kingston, 2001, p. 25.

(33) Colin G. Clarke, *op.cit.*, p. 100ff;

(34) John La Guerre, 'Afro-Indian Relations in Trinidad and Tobago: An Assessment', *Social and Economic Studies*, Vol. 25, 1976, p. 298; Yogendra K. Malik, *op.cit.*, p. 33.

(35) Anatanannd Rambachan, 'Indo-Caribbean Leadership: Myth, Reality and Challenges of the '90s', *Caribbean Affaires*, Vol. 2, No. 3, 1989, p. 165.

1956 年の選挙では、組織力に勝る PNM が、複数の他党を圧倒し、24 の選挙議席のうち 13 議席を獲得した。 マラジ率いる PDP は 5 議席に留まった。ウイリアムズは、総督に代わり 5 名の行政カウンシル（内閣）を総括する主席になり、教育制度の改革、モラルの向上や公正、女性の解放を唱え、自治化政策を進めることになる。インフラ整備の 5 ヵ年計画もこの年に始まった。[36]

1956 年の選挙後、野党各派は、次の選挙で PNM に対抗するため、1957 年綱領と組織を整備して民主労働党（Democratic Labor Party、以下 DLP と略す）を結成した。PNM の産業重視政策に対し、農業を重視し、土地を持つインド人農民の票も見込んでいる。党首には、PDP のマラジが就いている。[37]この選挙で PNM と DLP の対抗軸と選挙地盤が初めて明らかになった。

1961 年、独立政府を選択する選挙が実施される。DLP の党首には、病んだマラジに代わり、同じくブラーミン出身のヒンドウ教徒カピルデオが就いた。彼は、ロンドン大学で学位を得て、トリニダードの工業専門学校の校長をしていた。その知性と学歴から、PNM のウイリアムズに対抗できると看做されたのである。しかし、1961 年の選挙では PNM が勝利し、独立後のウイリアムズの長期政権が始まる。

独立に際しての民衆の反応は、期待ばかりでなく、複雑だった。当時のインタビュー記事によると、[38]白人の農園主は、将来に悲観的である。ある白人ビジネスマンは、長期的には社会がよくなると答えた。教育ある有色人クレオールは、PNM の政策に期待していた。しかし、下層のクレオールは、白人支配の社会のほうが安定していると考える者もいた。白人と有色人クレオールの混血である女性教師は、物価高、税の負担増、失業率の上昇などを恐れている。白人や有色人クレオールでは、社会階層により意見が分かれ、反応は単純ではない。ただし、インド人はみな、有色人クレオールの政権に不安を感じていた。

同じ年に実施された中等学校生の意識調査によれば、有色人クレオールの生徒たちは、人種差別の有無について意見が分かれたのに対し、インド系生徒は一様にクレオールとインド人の差別意識を認識し、政党政治がエスニック差別を助長していると答えている。[39]

ウイリアムズは、人種的政策をとったわけではない。むしろ、人種問題を越えるモラルや教育制度の改革を主張している。DLP が唱える宗教別比例代表性に反対したのも、宗教にからんで、人種や言語問題が政治化するのを避けるためであった。[40]同じ理由から少数エスニックに対する特別措置にも反対した。[41]しかし、外国資本を導入し工業化を積極的に進める産業政策は、依然として農村地帯を主な基盤とするヒンドウ教徒の支持が得られなかった。

---

(36) Eric Williams, *History of the People of Trinidad and Tobago*, London, 1962, p. 244.

(37) Yogendra K. Malik, *op.cit.*, p. 99; Gordon K. Lewis, ‘Torinidad ＆ Tobago General Election of 1961’, *Caribbean Studies*, Vol. 2, No. 2, 1962, p. 10.

(38) Salville Jackson, ‘Trinidad and Independence’, *The Contemporary Review*, No. 202, 1962, pp. 192-5.

(39) Vera Rubin, ‘Culture, Politics and Race Relations’, *Social and Economic Studies*, Vol. 11, No. 4, 1962, p. 446.

(40) Eric Williams, ‘Propotional Representation in Trinidad and Tobago’, *The Round Table*, No. 250, 1973, p. 240.

(41) Selwyn D. Ryan, *Race and Nationalism in Trinidad and Tobago: a study of decolonization in a multiracial society*, Toront, 1972, p. 316.

一方、DLP は、エスニック的、なかんずくヒンドウ教の立場を明確にした政党だった。宗教別比例代表制のほか宗教別学校制の導入や農業を主体とする産業政策を説いた[42]。そのため、15% いたムスリム教徒には、PNM を支持する者が多く、インド人の間で支持政党が割れた。有色人クレオールの 79% が、PNM を支持し、DLP 支持はわずか 2% であったのに対し、インド人の間では、55% が DLP を支持し、15% が PNM 支持にまわった（残りは、無党派層[43]）。そのうえ、DLP は、産業労働者を自陣に取り込むことができなかった[44]。以後、長期にわたり PNM が政権を維持できた背景と要因である。首相ウイリアムズは、独立後から数えても 22 年間の在任期間を通じて、閣僚にムスリム系インド人を指名することはあっても、ヒンドウ教徒を採用することはなかった[45]。ヒンドウ教徒は、選挙という同じ土俵で闘いながら、政権からは長く疎外されたのである。

一般普通選挙から独立に向かう以上の流れは、平穏無事であったエスニックの共存が、対立関係に変化する過程に見えるかもしれない。しかし、それ以前の時期において比較的に摩擦が少なかったのは、両エスニックの関係が希薄だったためといえる。両エスニックのコミュニティの距離が狭まるにつれ、摩擦も増していく。競合の激化は、対立面だけでなく、共通の基盤が生まれつつあることも示唆するのであろう。この新しい基盤の上に、エスニック間になんらかの合意が形成されるのではないか。この点につき 4 章で検討する。

4　ヒンドウ社会の変化とインド人の合意

2 章でインド的慣習の持続性に触れた。しかし、表面的には持続されている慣習でも、少なからず実体が変質していた。

ヒンドウの家族制度も、大きく変貌した。独立した農民の作業の必要性から一時的に生まれた擬似的大家族制度も長続きせず、1940 年代に消滅している[46]。トリニダードのヒンドウ家庭は、両親と未成年の子供からなる核家族になった。土地や財産の蓄積により回復した父権も、インド亜大陸のように強いものではなかった。コミュニティを取り仕切る長老による村会もなく、ヒンドウ教の慣習による縛りが弛緩したからである。身近なクレオール社会の影響も大きかった。

インド人のコミュニティは、衣食の点でも著しく変わっている。従来、インド人男性は、白シャツ（kurta）に褌（dhoti）を纏うのが慣わしだったが、儀式の時を除いて、洋服が日常衣になった。女性も、北インド風のブラウス（jhula）や長いスカート（ganghari）の代わりに、洋装を

(42)　Yogendra K. Malic, *op.cit.*, p. 113.
(43)　Vera Rubin, op.cit., p. 449.
(44)　Gordon K. Lewis, op. cit., p. 20.
(45)　Carl D. Parris, ‘Trinidad and Tobago 1956-86 Has the political elite changed?’, *The Round Table*, No. 314, 1990, p. 151.
(46)　Kennes Ramchand, *West Indian and Its Background*, London, 1970, p. 191.

するようになった。

インド人の食卓は、米飯、カレー、ロティ、ナス、ダール豆など伝統的食材が並ぶが、これはもはやインド人に限らず、クレオールにも受け容れられている。[47] 薬草の知識や、ラム酒らの飲酒は、逆にクレオールから学んだのだった。[48]

以上のようなインド人社会の変化は、クレオール化というより、むしろ近代化と考えるべきであろう。インド固有のものを幾分修正することにより、インド人はクレオールとの接点を拡げていったのである。

過去にインド人が他のエスニックから差別化を受けたのは、農村部への居住区の偏りに加えて、インド人の教育レベルの低さであった。農業労働に従事する大多数のインド人労働者にとって、農地の取得こそ生活の安定を保証するもので、教育は二の次だった。インド人の啓蒙には、これまで主にカナダ人のプレスビテリアン宣教師が、貢献してきた。しかし、クリスチャンへの改宗を恐れた親が、子弟の教育機会を妨げたのである。1946 年における文盲率では、白人 3.1%、有色人クレオール 9.5% に対し、インド人 50.6% とその差が歴然としていた。[49]

独立前後になると、普通教育と教育機会の均等が求められるようになる。政府も、教育施策に力を入れた。教育は、国の全般的発展への投資であり、効率改善および個人の啓発手段として重要であると、白書で強調された。[50]

その結果、13-18 歳の年齢での中学進学者は、国全体で 1957 年の 83,690 人から、1962 年には 114,200 人と 36.5% に伸びた。[51] しかし、資金や教員の不足のため、農村部のニーズには十分対応できなかった。1965 年に実施された初等課程の生徒の意識調査によれば、有色人クレオールとインド人の子弟の間で、かなりの開きが認められる。有色人クレオールの子供たちは、社会的関心が広く、表現力が豊で、自信があり、現在の事象に関心が高い。一方、インド人の子供たちは、不安定で抑制的、日常より将来への思考をする、という傾向があった。[52] それぞれ、当時の両エスニック成人の社会的意識や家庭環境を反映しているのであろう。

さらに、中等学校は、子供を外国に送るほど財力のないクレオール・エリートの子弟育成の機関と言えた。入学は、社会的地位で制限された。中等教育のカリキュラムは、技術教育よりケンブリッジ入学資格証明取得を目指す内容になっている。基本的には、英国のグラマー・スクールに似た課程である。[53]

ともあれ、富を蓄積し、クレオール社会との接触が深まるにつれ、多くのインド人も、社会

---

(47) Colin G. Clake, *op.cit.*, p. 78.

(48) Arthur & Juanita Niehof, *East Indians in the West indies*, Milwaukee, 1960, p. 185.

(49) John G. La Guerre, ‘Race Relations in Trinidad and Tobago’, Selwyn Ryan (ed.), *The Trinidad & Tobago, The Independence Experience 1962-1987*, St. Augustine, 1988, p. 195.

(50) M. K. Bacchus, ‘Changing Attitudes to Educational Expenditure in a Developing Nation’, *Social and Economic Studies*, Vol. 20, No. 2, 1971, p. 173.

(51) Ibid., p. 199.

(52) Helen B. Green, ‘Values of Negro and East Indian School Children in Trinidad’, *Social and Economic Studies*, Vol. 14, No. 2, June, 1965.

(53) David Lowenthal, *op.cit.*, p. 120.

	専門職	管理職	ホワイト・カラー	労働者	農業	計（人数）
有色人クレオール	4	22	58	126	1	211
ヒンドウ	5	29	13	102	0	149

表１　都会におけるエスニック間の職業分布の比較

的地位が高くより高収入が見込める専門職を目指し始める。インド人が、教育の重要性に気づき、子弟を高等教育機関に送るようになった。その結果、他のエスニックに及ばないが、1945年に比べ1965年では、約3倍の法廷弁護士、歯科医、薬剤師が生まれ、医師は4倍以上に増えている。[54]

2章で触れた1957年のM. クラスによる調査対象であるアミティ村も、その後大きく変化していた。ネバドムスキーの調査で、最も目立ったのは、村の職業分布の変わりようである。ホワイト・カラーとして都会に通勤する若人が増加していた。独立後1971年の統計であるが、サービス業の30.2%を筆頭に、製造業、建設業、商業、運送業の人口が増え、農業人口は、37.6%までさがっていた。35歳を超える者と以下の年齢層とで比較すると、この期間におけるアミティ村の職業の遷移がいっそう明瞭である。[55] これは、村民の教育レベルの向上に対応している。村の子弟のうち男子では55%、女子では39%が中等学校以上に通っていた。[56]

比較のため、都市での例を見ておこう。ほぼ同じ時期の1972年にトリニダード第2の都会サン・フェルナンドについての、職業分布を示すデータがある（表1）。[57] 都会では、インド人の職業分布が、クレオールに近似してきたことを示している。ただし、いまだヒンドウ教徒は、ホワイト・カラーが少なく、労働者の比率が高い。

以上のような学歴や職業選択におけるインド人の変化は、なにを示唆しているのであろうか。ブレイスベイトやクローリーが唱えたように、インド人がクレオール化していく過程なのか。インド人が、クレオール社会から採用したものは、旧宗主国が残した構造だった。独立にいたるエスニック間の交渉のなかでインド人は、人種的序列でも職業的（あるいは経済的）序列でも最下位に置かれた自らの立場を強く認識するようになった。この劣勢は、どのようにして挽回できるのか。質素倹約により忍耐強く家産を蓄えてきたインド人には、革命などの手段ははじめから考えられないことだった。そうであれば、これまでの孤立を捨てて、クレオールと同じ舞台で競争する以外に道は開けない。インド人は、クレオールとの競合のなかで、学歴、選挙制、さらには、クレオール英語を積極的に活用し始めた。[58] 先祖伝来のヒンディ語、タミール語、テルグ語は、むろん仲間内で使われたが、公的な場では英語の利便性が優先されたのであ

(54)　Yogendra K. Malik, *op.cit.*, p. 15. Table 1-5.

(55)　Joseph Nevadomsky, ‘Economic Organization, Social Mobility and Changing Social Status among the East Indians in Rural Trinidad’, *Social and Economoc Studies*, Vol. 33, No. 3, 1984, pp. 49-50, Tables 4 and 5.

(56)　Ibid., p. 52.

(57)　Colin G. Clarke, *op.cit.*, p. 81. 表は、筆者が編集を加えている。

(58)　David Lowenthal, *op.cit.*, p. 154.

る。特に、中上層のインド人は、体制内での上昇志向が強かった。

キリスト教も、既存の構造の一部といえる。そこで、たとえば南インドのドラビダ系低カーストのインド人の間では、人種的、経済的差別を逃れる手段として、クリスチャンへの改宗を選択するものが増えた。

トリニダードのインド人の文化や習慣には、クレオールの影響を受けたものが少なくない。しかし、文化的影響は、一方的でなく、双方向的（interculturation）だった。たとえば、西アフリカのヨルバ族の宗教オリッシャは、ヒンドウ教とのあいだでも混交したのである。オリッシャ信仰のうちで、たとえばドラムを鳴らし、読誦し、踊り、霊魂への祈祷、生贄を捧げるなどの習慣は、ヒンドウ教のカリ・マイ（黒い聖母）儀式との近似性が指摘されている。また、悪や困難を克服するオリッシャの軍神オグンは、ラーマ・ヤナの中で同じような役割を果たすハヌマン（猿神）同様、赤旗を掲げている。清めの水を使い、生き血を神に捧げるのも、オリッシャとヒンドウ信仰の共通面である。[59] インド人がクレオール化した証左にはならない。キリスト教に改宗した者も多くは、もとのインド人の社会との絆を保っていたし、ヒンドウ教徒の習慣や価値観、趣向、生活態度を維持していた。ヒンドウ教徒と同様に、男女間に距離を置き、依然として人前では、ベイル（oronhi）で顔を覆う女性もいた。食生活も、改宗前と大きな変化はない。[60] たとえ修正があったにせよ、固有の文化や慣習へのインド人の執着は根強い。システム論者が説くようなクレオール化による一元社会への収斂は、認められなかった。

結局インド人は、経済的功利的理由から、現実的手段を選んだ。すなわち、英国の遺産でもある選挙と議院内閣制に基づく民主制、職業的序列、英語などに、社会存続の構造的価値を認め、クレオールに合意したのである。特に教育制度は、インド人の地位上昇の要といえる組織である。インド人の合意は、単純にクレオールの文化や習慣に向けられたのではなかった。

おわりに

人間の行動の規範になるのは、社会への適応（socialization）と社会的規制（social control）であり、その結果として社会的構造（social structure）ができあがる。[61] 逆にいったん生まれた社会構造は、革命でもない限りその後の人間の思考や行動を規定していく。

トリニダードのインド人がエスニック間の競合を通じて選択したのは、既存の社会構造を利用して社会的経済的上昇を遂げることであった。それは、クレオールであれインド人であれ独立時の指導者たちが描いた筋書きと一致している。PNM のウイリアムズも DLP のカピルデオも、英国に留学し英国の制度の価値を十分理解していた。大英帝国の遺産は、構造的価値とし

(59) David Dabydeen (ed.), *Across the Dark Waters: Ethnicity and Indian Identity in the Caribbean*, London, 1996, pp. 94-5.

(60) Colin G. Clarke, *op.cit.*, p. 102.

(61) David Lockwood, ‘Some Remarks on “The Social System”’, *British Journal of Sociology*, Vol. 7, No. 2, 1956, p. 135.

てトリニダードに残ったのである。

独立後半世紀近くが過ぎた。1970 年代はじめには、いわゆる「ブラック・パワー」の世界的潮流に乗って、トリニダードでも下層の有色人クレオールが、彼らが支持してきた PNM の政策に不満を爆発させ、非常事態になった。彼らは、「同じブラック仲間」であるとしてインド人も巻き込もうとしたが、インド人は同調しなかった。インド人は、有色人クレオールの動きの中に、インド人の感性に反するアフリカ的要素を感じ、拒否反応を示した[(62)]。反 PNM より反有色人クレオール感情が表面に出たのである。騒乱は革命に発展することなく収まった。

1990 年には、インド人の人口は、わずかであるが有色人クレオールを超えた。そして 1996 年は、初めてインド人 B. パンディが首相に就いた。この半世紀のあいだ、経済不況による一時的混乱はあったとしても、エスニック間の深刻な衝突は起こっていない。初代のウイリアムズ首相は、長期政権を維持したが、第三世界に多く見られる独裁者にはならなかった。その後の政権の交代も一般普通選挙により、円滑に行われている。人種的文化的に全く異なる拮抗するふたつのエスニックを抱えるトリニダードで、比較的平穏に国づくりが進んだのは、エスニックの間に共有できる基盤があったからである。それは、インド人が合意した構造の価値観である。

エスニック間の紛争が多発している今日の状況にあって、少なくとも国家という単位のなかで多人種がどのように平和共存していけるかについて、トリニダードは貴重なモデルを提供している。本論は、世界の中でも人種的にきわめて特色のあるトリニダードの、国家としての存続条件を解析しようという試みである。

(62) Basil A. Ince, ‘The Racial Factor in International Relations of Trinidad & Tobago’, *Caribbean Studies*, Vol. 16, No. 3, 1976, p. 20.