

アフリカ系オマーン人の文化的適応

アラブとスワヒリのはざまで

おお かわ ま ゆ こ
大 川 真由子

はじめに
研究の背景
帰還後の適応 スワヒリからアラブへ
考察 アフリカ系オマーン人の適応度と「戦略」

おわりに

は じ め に

本稿は、1970年以降に本国オマーンへ帰還したアフリカ系オマーン人の帰還先での文化的適応状況とその社会的背景を明らかにするものである。アフリカ系オマーン人とは、19世紀以降移民として一定期間東アフリカ諸国に定住した後に本国に戻り、再定住した人びとおよびその子孫である。彼らは歴史的、社会的にアフリカと関係（ここでは「アフリカ性」と呼ぶ）をもつ人びとで、オマーン生まれの者も含む^{〔注1〕}。一般にオマーンを含めたアラブ社会では、アフリカ性をもつ人びとは社会的に劣った存在であると認識されている。これに對置される存在がオマーン人のマジョリティを占める「ネイティブ・オマーン人」であり、アフリカ性をいっさいもたないオマーン人のなかでアラブと自覚している者を指す。以下、アフリカ系オマーン人は1970年以降のオマーン社会でのみ存在することから、それ以前、つまりアフリカ在住時のオ

マーン出身者に関しては「オマーン移民」と言及する。

アフリカ系オマーン人のような存在を一般に帰還移民という^{〔注2〕}。人類学における移民研究は、もともと農村から都市への移動を扱っていた。人類学内部で移民に注目が集まりだしたのは1950年代後半から60年代である。1970年代になると、国際移民にも研究の幅が広げられるようになり〔Brettell 2000〕、本国への仕送り、ネットワーク論、移住先における本国との文化的つながりといったテーマを扱ってきた。こうしたなか、移民活動を終えて本国に戻ってきた帰還移民を扱う研究が登場したのは1970年代後半である〔Gmelch, G. 1980〕。しかしブレッテル（Brettell）によれば、1990年代初頭までヨーロッパ内部での移動の例を除き、帰還移民が人類学で大きな関心を集めることはなかったという〔Brettell 2003, 48; King 1978; Rhoades 1978〕。帰還移民研究は、おもに帰還移民のホスト社会（移民先、帰還先双方）への（再）適応状況やホスト社会に及ぼす影響、および彼らのアイデンティティのあり方に焦点を当ててきた。帰還移民は集団として、移民先と帰還先の2カ所をホスト社会としてもつことから、通常の移民と異なり、2度の適応を経験していることになる。移民先とは異なる適応を本国で経験することは想像に

難くない。

帰還移民は移動の流れによって2つに大別できる。ひとつめは政治・経済的権力関係において下位の国から上位の国に向かい、下位の国に戻るという出稼ぎ移民である。たとえば、フランス・カナダから帰還したポルトガル移民 [Brettell 1986; 2003], 北米から帰還した中・南米移民 [Sandis 1970; Taylor 1976; Thomas-Hope 1985; Gmelch, G. 1992; Guarnizo 1997] などがあげられる。2つめはその逆で、政治・経済的権力関係において上位の国から下位の国に向かい、上位の国に戻るという「植民者移民」で、アルジェリアから帰還したフランス移民、インドネシアから帰還したオランダ移民などがこれにあたる [Smith 2003]。一般的に前者は帰還を選択できる立場にあるのに対し、後者は多くが脱植民地化の動きのなかで本国への帰還を強制された立場にある。したがって帰還が比較的短期間におこなわれ、現在ではほぼ終了しているといっていよい。本稿で扱うアフリカ系オマーン人も後者に該当する。

中東アラブ世界の移民をみてみよう。中東から世界各地に移民していった代表格にレバノン移民がいるが、Hashimoto (1992, 66) 橋本によれば、移民先から本国レバノンに戻るものの、すぐに再移民する傾向にあるという。また、18世紀以降インド洋全域に大量に散らばっていったハドラマウト移民 (現イエメンのハドラマウト地方出身者) に関する研究は歴史学の分野で1990年代以降盛んになっているが、本国というよりは、移住先におけるハドラマウト移民を宗教的側面 (おもにイスラームの伝播と発展という側面) から論じることが多かった [新井 2000, 177; Berg 1969 (1887): Freitag and Clarence-Smith

1997]。このハドラマウト移民の一部は19世紀に東アフリカにも移住しているが、オマーン移民のようにある一時期に大量帰還はしていない。これは1960年代後半に石油が発見されたオマーンと異なり、本国イエメンは経済的に貧しく、帰還のメリットがないこと、またハドラマウト移民は、アフリカ人によるアラブ追放を目的としたザンジバル革命 (1964年) の主要な犠牲者ではなかったことが原因と思われる (次節で詳述するように、主要な犠牲者はオマーン移民)。

このザンジバル革命と本国オマーンの政権交代を大きな契機として、1970年からの約15年のあいだにオマーン移民はいっせいに本国帰還を果たした。もっとも、アフリカ系オマーン人だけがオマーンにおける帰還移民であったわけではない。1970年以降、アラブ首長国連邦やクウェイトなどの近隣諸国からオマーンに帰還した移民もいたが、彼らの多くは同じアラブ・イスラーム文化圏に属する移民先からの帰還であった。これに対し、アフリカ系オマーン人は移民先の現地人と通婚し、その結果として子孫の多くが「混血」^(注3) であることに加え、当地で実践していたスワヒリ文化をもちかえったという特徴がある。このように他の帰還移民と比べると、アフリカ系オマーン人は一定期間に大量に帰還し、そこでひとつの社会カテゴリーを形成したという点で特殊性がある。

そこで本稿では、一度スワヒリ化したアフリカ系オマーン人が、帰還後オマーン社会にどのように適応していったのかを言語、服装、男女隔離の3側面から記述し、適応を可能あるいは困難にさせている要因はなにかという問題を考えていきたい。この3点を選んだ理由は、オマーン・アラブ的伝統を重視するオマーン社会

において、スワヒリ語の使用、西洋的な服装、緩やかな男女隔離は目につきやすいために社会的差異化(ときには差別)の対象、ひいてはアフリカ系オマーン人のエスニック・アイデンティティに大きな影響を与えるからである(注4)。本稿の主題は、これまでの移民研究の多くが紙幅を費やしてきた社会経済的背景の考察にはない。こうした条件を無視するわけではないが、本稿ではむしろ経済的ファクターには還元しきれない、言語、服装、男女隔離といった文化的側面から日常生活にみられるエスニック・アイデンティティの問題を通じて、アラブの帰還移民の適応に関する特質の一端を明らかにすることに力点を置きたい。それによって、これまで「適応」という言葉で議論されてきた現象のなかにも、状況におけるさまざまな「適応段階」や「適応速度・程度」(本稿ではこれを「適応度」として言及)があることを示すことが可能になると考える。

結論を先取りするようだが、アフリカ系オマーン人の適応度を考察する際、重要になってくるのが「家庭内と家庭外」の視点である。これまでの移民研究は、「家庭内と家庭外」という視点を導入する際、ジェンダーの議論に陥りがちであった。移民経験(夫が移民であれ、女性本人が移民した場合であれ)が女性に及ぼす影響(移民は女性をエンパワーメントするのか否か、ジェンダー・ロールやジェンダー・イデオロギーに変化を与えるのかといった問題)がフェミニズム理論の枠組みで捉えられてきた。数カ国の帰還移民の比較研究をしたGmelch, G and S. B. Gmelch (1995)は、帰還先での限られた雇用機会や社会的条件のために、女性の方が男性よりも再適応に困難を感じると指摘している。しかし本稿で

は「女性/男性」という二元論に還元しない、つまりジェンダーの視点ではない「家庭内と家庭外」という枠組みで帰還移民の適応を考えてみたい。それによって、文化的適応におけるアフリカ系オマーン人独自の「戦略」がみえてくる。

まず第 節では本研究の背景として、19世紀以降のオマーンからアフリカへの移民状況と現地への適応状況を概説し、その後に帰還後のアフリカ系オマーン人のオマーン社会における位置づけを説明する。続く第 節では、オマーン移民が帰還後今度はどのようにオマーン社会に適応していったかを記述する。そして第 節ではここでのデータを踏まえ、アフリカ系オマーン人の適応度を促進する社会的要因および彼らがオマーン社会で生き抜くための「戦略」について考察してみたい。

なお本稿は、筆者が2000年3月～2002年2月、2003年8～10月、2004年9～11月におこなったオマーンの首都マスカットでのフィールドワークから得たデータがもとになっている。調査はインタビュー形式で、本稿のデータは、91人のオマーン在住かつオマーン国籍をもつアフリカ系オマーン人(20～70代の男女)のライフヒストリーや意識調査と、ネイティブ・オマーン人も対象とした参与観察に基づいている。91人の属性は以下の通りである。[性別] 男性:65人, 女性:35人。[出身地] ザンジバル:37人, ケニア:5人, タンザニア本土:12人, ブルンディ:8人, ルワンダ:4人, コンゴ民主共和国:4人, ウガンダ:1人, エジプト1人, オマーン:18人。[年代] 20代:30人, 30代:20人, 40代:25人, 50代以上:16人。[宗派] イバード派:80人, スンナ派:10人, シーア派1人(オマーン

はイバード派ムスリムが過半数を占める唯一の国で、イバード派はハワーリジュ派の流れをくむ穏健派である。

研究の背景

1. アフリカへの移民

アラビア半島と東アフリカ沿岸部の地域間には、2000年以上も昔からつねに人、モノ、情報の移動がみられ、海上交易による一大ネットワークが発達していた。東アフリカに定住した最初のオマーン人は、7世紀末ウマイヤ朝カリフ、アブドゥル・マリク（‘Abdul Malik ibn Marwan, 在位695～714年）に反乱を起こして破れた、オマーン内陸部のジュランダー王朝の指導者であったという説が有力である [Ingrams 1967, 73; Al-Maamiry 1979, 39; Al-Mughayrī 2001(1969) 14]。

アラビア語で海岸を意味する「サーヒル (saḥīl)」の複数形「サワーヒル (sawāḥil)」に由来するスワヒリは、約3200キロメートルにわたる東アフリカ沿岸部を指す名称であると同時に、この地域で形成された文化を意味する。スワヒリ文化の成立時期をめぐることは明確な回答はないが、歴史家の家島によれば土着のバントゥー文化に、8世紀以降伝来したイスラームが融合し、さらに8世紀半ばから10世紀、アラブ系、ペルシア系商人の活躍によってアラブ・ペルシア的要素が強く付加されたという [家島 1993, 326-330]。こうして、人種的特性（バントゥー系、アラブ系、ペルシア系の混血）、イスラーム、スワヒリ語、スワヒリ的生活様式、商業的都市民といった特徴をもつスワヒリ文化が成立した [日野 1980, 203; 家島 1993, 312] (注5)。

オマーンからアフリカへの移民が活発化した

のは19世紀、とくに1832年に当時のオマーンの統治者、サイイド・サイード (Sayyid Sā'id, 在位1806～56年) がザンジバル (現タンザニア領) をオマーンの首都にし、そこに定住したことによる。彼の時代にオマーン帝国の領土は東アフリカ一帯におよび、その結果オマーン移民の移住先もザンジバルだけでなく、タンザニア本土、ケニア、ルワンダ、ブルンディ、コンゴ (旧ザイール)、ウガンダへと拡大した。この大量移民の背景には貧困からの逃亡といった経済的要因、さらには内戦からの避難といった政治的要因もあった。彼らの多くは商人であったが、将来的な本国への帰還を前提とする出稼ぎ移民ではなかった。

サイイド・サイードの死後、後継者問題から内政不安定になったザンジバルは1890年イギリスの保護領下に入る。1963年12月10日独立を果たしたものの、アフリカ人のあいだで高まった民族感情はアラブに向けられ、わずか1カ月後の1964年1月12日、アフリカ人による革命 (ザンジバル革命) が起こった。この革命により少なくとも1万人のアラブ人が殺害され、オマーン移民の多くが本国ではなくアフリカ本土 (ダール・エスサラームやカイロ) や湾岸諸国、イギリスへ避難した。というのも、当時のオマーンのスルターン、サイード (Sā'id ibn Taymūr, 在位1932～1970年) は在外移民をみずからの統治への脅威になると考え、彼らの帰国を禁じていたからである。

一方ザンジバルからのオマーン移民をのちに受け容れることになるアフリカ本土も、激動の時代を迎えていた。19世紀前半にオマーンからの移民が活発化したのち、19世紀末には東アフリカは軒並みヨーロッパの植民地支配下に入っ

た。ケニア、ウガンダはイギリス保護領、タンザニア本土はドイツ領ののちイギリス委任統治領に、ブルンディはドイツ保護領ののちベルギー委任統治領（のちに信託統治領）に、ルワンダはドイツ保護領ののちベルギー信託統治領に、そしてコンゴはベルギー領となった。これらの地域はいずれも1960年代に独立している。

2. 移民先への適応 アラブからスワヒリへ

東アフリカへの移住が本格化した19世紀初頭、アフリカに渡ったオマーン移民のほとんどが単身男性であったため、アフリカ人ムスリム女性と結婚する者が多かった。妻子をオマーンにおいて移民した男性もアフリカで現地女性と結婚していることが、彼らの子孫とのインタビューからわかっている。経済的に成功した者は本国から家族を呼び寄せるなど、オマーン人女性も増加したため、しだいに親族内婚（とくにイトコ婚）^{（注6）}が選好されるようになった。親族内婚は王族や富裕階級、有力部族（Al-Hārthī部族など）に顕著にみられた傾向で、アラブの「純粋」な血統を維持するためであるといわれている。とはいうものの、初期における女性を伴わない移民形態が、アフリカ人との混血児を生み出したことは事実である。彼らの存在はオマーン帰還後のアフリカ系オマーン人の社会的ポジションに大きな影響を及ぼすことになる。

オマーン移民の多くは、何世代あるいは何世紀にもわたるアフリカでの生活において、確実にスワヒリ化した。その顕著な例がスワヒリ語の使用である。インタビューに応じた91人のうち62人がスワヒリ語を母語としているが、アラビア語を母語とする者（オマーン生まれの若いアフリカ系オマーン人）も含め、全員がスワヒリ語

を理解することができる。家庭内で積極的にアラビア語を使用していた若干名を除き、アフリカで生まれ育った者の多くはオマーンへの帰還時アラビア語を理解できなかったという。つまりアフリカへの移民第2世代以下は、言語の面では完全にスワヒリ化したといえてよい。ちなみにスワヒリ語のほかの現地語（たとえばブルンディであればルンディ語）や、植民地宗主国の言語（英語かフランス語）を習得していた者も非常に多い。このようなマルチリンガルの状況は、同時代のオマーンではまずありえないことであった。

服装についても現地に適応していた。インタビューに応じてくれたアフリカ系オマーン人の親や祖父母の世代はアフリカでオマーンの伝統的衣装を着ていた。伝統的衣装とは、男性の場合、ディシュダーシャ（dishdashā）という長衣とマサッル（maṣarr）というターバンかクンマ（kumma）という縁なし帽、女性の場合はひざ丈のディシュダーシャに長ズボン（sirwāl）、さらにリース（līsū）と呼ばれる綿製のヴェールである。ザンジバル王女（サイイド・サイードの娘サルマ）の自伝およびザンジバル国立古文書館所蔵の写真からも、階級によって布の質や装飾品（ハンジャル：khanjarという短剣やブルクウ：burqu‘という顔面マスクの有無）は異なるが、19世紀前半からイギリス植民地時代（20世紀初頭くらいまで）のオマーン移民の服装が、現在のオマーンの伝統的衣装と大筋では変わらないことがわかる〔Said-Ruete 1981（1888）ZNA AV5/7; 16/7; 23/53; 23/106〕。

しかし移民第2世代以下であるインフォーマントたちはひとり（50歳半ば、ザンジバル出身）を除き、みな現地の人びとと同じ格好（男性はシ

シャツとズボン、女性はシャツとスカート、以下「洋服」と呼ぶ)をしていたという。ザンジバルでは現地男性の場合、若い世代だと「洋服」にコフィア(kofia: スワヒリ語)という縁なし帽だが、祝祭やモスクでの礼拝時、あるいは年輩者はカンズ(kanzu: スワヒリ語)という長衣を着用する。女性は「洋服」にカンガ(kanga: スワヒリ語)と呼ばれる1枚布を頭や腰に巻く。男性用のカンズとコフィアはともに過去にアラブ系移民がもちこんだ衣装で、カンガはスワヒリ起源であるが、どれも一般的に着用されるようになったのは奴隷制廃止後(19世紀末)のことである[富永2001, 163]。一方、アフリカ本土では、植民地時代以降は男女とも「洋服」が一般的であったようである。とくに若い世代のオマーン移民女性はカンガなどのヴェールを着用していない者もあり、スカートの丈も必ずしも長くはなかった。こうした傾向は旧ベルギー植民地(ブルンディ、ルワンダ、コンゴ)在住者に顕著にみられる。

このように、19世紀末以降、奴隷制廃止に伴いアフリカ人の服装が変化するにつれ、またオマーン移民が世代を経るにつれ、オマーン移民の衣装も変化していった。ただし、カンズ、コフィア、カンガに代表される完全なスワヒリ化ではなく「洋服」を好んだり、女性に限って言えば、徐々に肌の露出が多くなっていった点からいって、男女ともに西洋化も混在した変化といえよう(現地のアフリカ人も同時に西洋化していったといえる)。ただしイード(イスラームの二大宗教祭)やラマダーン期間中、あるいはモスクに行く際は、若い世代であっても、男性はカンズとコフィアを着用していたという。また女性もラマダーン中は意識的に髪を覆っていたよう

である。

またアフリカに渡ったオマーン移民は、現地では男女同席の結婚式をしていたことがインタビューからわかっている。ここでいう結婚式とは、日本での披露宴に相当する祝いの式ウルス('urs)である(注7)。男女隔離の厳しいオマーンにおいては、ウルスも伝統的に男女別におこなわれていたし、現在でもそうである。しかしアフリカに渡ったオマーン移民は、男女同席で祝うことが多かったという。またアフリカでは、思春期を迎えた男女のイトコが日常生活で同席することも一般的であった。クルアーン学校も男女共学であり、男性と一緒にモスクに礼拝に行ったこと記憶している女性もいる(ただし礼拝場所は内部で男女別)。夫の経営する商店で店番をしたり、看護師として働く女性もいた。1970年以前のオマーンと異なり、女性も学校教育を受けていたため、男性と同じようにスワヒリ語を習得した。しかしオマーンの、とくに村落部においてこうした空間上の男女隔離は徹底しており、親族集会でも異性が同席することはまずないし、女性が外で働いたり、外出することはつい最近までほとんどなかった[Wikan 1982; Eickelman 1984]。

3. オマーンへの帰還

スワヒリ社会に適応していたオマーン移民に転機が訪れる。先述のザンジバル革命に加え、1970年代になると東アフリカの経済・社会状況は悪化の一途をたどっていた。こうしたプッシュ要因に加え、1970年のスルターン・カーブス(Qābūs ibn Sā'id)の即位が在外移民帰還のきっかけとなった。移民の帰還を禁じていた父親と異なり、カーブスは在外移民を呼び寄せ、国家建設に積極的に登用した。1970年代アフリ

力からいっせいに帰還し、首都マスカットに定住したオマーン移民は、カーブスによる近代化政策^(注8)に歩調を合わせ、オマーンの国家建設において大きな役割を果たした。

1970年代のオマーンで、アフリカ系オマーン人であることはひとつのステイタスでもあった。すでに東アフリカで植民地政府による中等以上の学校教育を受けている者が多かったため、帰国後も省庁や石油会社で難なく職を得、高い地位に到達したからである。当時、ネイティブ・オマーン人とアフリカ系オマーン人の教育程度の格差は歴然としていた。外国語能力(とくに英語)に優れるアフリカ系オマーン人の需要は高く、専門職に就く者のほとんどがアフリカ系オマーン人であった。1970年以降、マスカットには多くの外国人が居住するようになったため、アフリカ系オマーン人の英語能力が評価されたといえよう。現在でも大学教員、医師、技師といった専門職の多くがこのアフリカ系オマーン人によって占められている。

このような社会的重要性にもかかわらず、オマーン社会ではアフリカ系オマーン人に対するある種の偏見が存在する。彼らは国籍をもつオマーン国民であり、みずからアラブと認識している一方で、ネイティブ・オマーン人からはアラブとして認識されていない。こうした差別意識の根底にあるのは、アフリカ系オマーン人のもつアフリカ性、そのなかでもとくに母方の血という要素であることは、別稿ですでに指摘した〔大川 2004a〕^(注9)。

帰還後の適応 スワヒリからアラブへ

スワヒリ社会に適応したアフリカ系オマーン人は、今度は本国であるオマーン社会にどう適応したのだろうか。本節では、言語、服装、男女隔離という視点から彼らの(再)適応状況を記述する。帰還地への適応という観点から、インタビューに応じた91人のうち、本節で使用するのは18人のオマーン生まれを除く73人のデータである。

1. 言語

多くのオマーン移民はアフリカでスワヒリ語を使用していたため、1970年代オマーンに帰還した際、アラビア語を流暢に話せなかった。1970年から80年代後半まで、“Arabic Language for Returnees (Al-lughā al-‘arabīya lil-‘ā’idīn)”という帰還移民のためのアラビア語カリキュラムが存在していたほどである。これは夜間におこなわれる成人教育の一環で、アラビア語の読み書きや会話のできないアフリカ系オマーン人らに、アラビア語を教授するという内容であった。

だが幼少期に帰還してきた者は、オマーンの生活のなかで、徐々にアラビア語の方が得意になっていった。オマーン生まれのアフリカ系オマーン人は、スワヒリ語を理解できるが、母語はアラビア語である。実際、家庭内では、年輩の者はスワヒリ語を、若者はアラビア語を話す傾向にあり、年上の者とはスワヒリ語、年下の者とはアラビア語を使い分けている者も多い。ひとつ例を紹介しよう。3人のアフリカ系オマーン人キョウダイが口論となった。この3人

は12人キョウダイのうちの長女（46歳，長子），三男（29歳），七女（24歳，末子）である。長女がわたしに語った：

長女「昨日ホテルで弟や妹と口論になったとき，わたしがスワヒリ語で彼らにどなっていたの。そしたら彼らは口をそろえてスワヒリ語を使うなといったのよ。」

筆者「彼らはスワヒリ語を理解しているのですよね？」

長女「もちろんよ，でもスワヒリ語を使うのを嫌がるの。わたしにどうしろっていうのよ，わたしはオマーン人じゃないんだから（笑）」

長女は11歳までザンジバルのペンバ島で過ごした。だが，弟と妹はオマーン生まれのオマーン育ちである（3人ともオマーン国籍をもつ）。長女は両親や夫と会話をするときにはスワヒリ語を使用する。弟も妹もスワヒリ語を理解はするが，積極的に使わないどころか，姉が話すことも嫌がっているのである。このように若い世代では，アラビア語を話すことが多くなっており，年輩者も家庭生活のなかで徐々にアラビア語を学ぶようになっていった。年輩者も，オマーンにおいては可能であればアラビア語を話す方が適切であると考えているのである。

2. 服装

1970年代，帰国したアフリカ系オマーン人は男女ともいわゆる「洋服」を着用していた。今でこそ，都市部に住む女性（ネイティブであれ，アフリカ系であれ）は，年輩者のごく少数を除き，くるぶし丈のワンピースとヒジャーブ（hijab）あるいはラハーフ（lahaf）と呼ばれるヴェールを着用しており，アフリカ系オマーン人が着用し

ていた「洋服」（シャツとスカート）に近い格好といえなくもない。しかし，1970年当時のネイティブ・オマーン人はみな伝統的衣装を着用していた。ネイティブ・オマーン人側も「洋服」をアフリカ系オマーン人の服装と認識していたという。

しかし帰還後すぐに，アフリカ系オマーン人の服装にも変化がみえだす。官庁，民間を問わず，男性は就労時間中のディシュダーシャの着用が義務づけられているため，それを遵守するほかない。しかしアフリカ系オマーン人の若い世代は，家のなかや夜間の外出時に「洋服」でいる。これは同世代のネイティブ・オマーン人にはまず考えられないことである。

一方，女性の方はより複雑である。インタビューに応じた31人の女性のうち21人（ほとんどが若い世代）が，アフリカにいたときヴェールを被っていなかった。オマーンへの帰還時も同様であったという。しかし，2001年の時点では2人を除いた全員が外出時髪を覆うヴェールを被っていた^{（注10）}。この2人はともに旧ベルギー植民地出身者で，帰還移民第1世代である。つまり，多くの者はオマーンに来て数年あるいは十数年のうちに服装を変えたということである。その理由として彼女たちは，「宗教だから」「社会的規範・要求のため」「周囲からの尊敬を得るため」と述べている。帰国後マスカットにおいて，オマーンの伝統的衣装を着用している者はいないが，全員がくるぶし丈のワンピースあるいは「洋服」（シャツとスカート／ズボン）を着用し，アフリカにいたときよりも肌の露出度を少なくしている。

さらに，女性にはアバーヤ（'abaya）と呼ばれる黒地の外出着という選択肢もある。ネイテ

イブ・オマーン人女性は必ずといってよいほどアバーヤを着用する。一方、インタビューに応じたアフリカ系オマーン人女性の約半数がアバーヤを日常的には着用していない。彼女たちの多くは、葬式やラマダーンなどの最中、公共的な場以外では着用しないと述べており、実際、インタビュー時（彼女らの職場や喫茶店といった公共的な場であっても）アバーヤを着用していたのは年輩者4人ほどであった。

3. 男女隔離

オマーンでは親族同士で集まる機会が多い。こうした日常的な集会のほか、ラマダーンやイードで親族が集う際、アフリカ系オマーン人は男女同席の場合がよくある。異性のイトコ同士が握手をすることもある。これはネイティブ・オマーン人にはみられない慣習である。

しかし結婚式に関しては変化がみられた。かつては男女同席の式もあったのだが、1980年代あたりからアフリカ系オマーン人たちも男女別に祝うようになったのである。筆者も2000年に降さまざまな結婚式に参加したが、男女同席の式はひとつもなかった。ただし結婚式での食事や音楽、ダンスはいまだにアフリカのものである。たとえば、米を主食とするオマーンの食事に対して、とうもろこしの粉を練ったウガリを主食に、プランテン（青バナナ）やココナッツミルクを多用したスワヒリ料理が並ぶ。またマングージと呼ばれる揚げパンも頻繁に食される。女性のダンスも、官能的に腰を振り、手足も使う動的なアラブ式と異なり、スワヒリ式に円になり、一定方向にゆっくりと腰だけ振って進むという動きをとる。

また、インタビューに応じた女性で、学生を除いたほとんどの人が職に就いていた（2人い

た専業主婦もかつては職に就いていた）。これもアフリカ系オマーン人女性の特徴である。ちなみにオマーンでは民間企業よりも政府機関勤務の方が女性の職場として好ましいと認識されている。というのも、給与や休暇といった待遇がよく、職場の人間以外と接触する機会が少ないからである。ネイティブ・オマーン人が異性との接触の多い職業を敬遠する結果、必然的にアフリカ系オマーン人女性がそうした職業に就くことになる。インタビューに応じた女性も旅行代理店やホテル受付、銀行員といった民間企業に多く勤めている。さらに身体露出という点でいえば、タブロイド誌に掲載された写真に、ヴェールなしで写っているアフリカ系オマーン人女性もいた。テレビアナウンサーを務めるアフリカ系オマーン人女性も、番組中、形式上はヴェールをまもってはいるものの、髪的大部分がみえている。こうした姿勢は、ネイティブ・オマーン人女性にはまずありえない。

考察 アフリカ系オマーン人の適応度と「戦略」

以上、オマーンへの帰還を機にアフリカ系オマーン人が言語（スワヒリ語からアラビア語へ）、服装（「洋服」からオマーン的衣装、女性に関していえばヴェール化へ）、そして男女隔離（厳格化）の点で確実に変化したことをみてきた。こうした変化を促進すると思われる社会的要因を以下で考察してみたい。

1. 適応度の促進要因

まず第 1 節、第 2 節で取り上げた言語、服装、男女隔離について整理してみよう。

第 1 に、アラビア語の習得はオマーンで生活

するうえで必須である。オマーンの公用語はアラビア語であるし、メディア、学校教育における言語もほとんどがアラビア語である。生活に不自由するかどうかの問題だけではない。クルアーンの言語であるアラビア語を神聖視するオマーン社会において、スワヒリ語の使用は蔑視される傾向が強い。ネイティブ・オマーン人がアフリカ系オマーン人の特徴に言及する際、第1にあげるのがこのスワヒリ語の使用である。つまりスワヒリ語は、アフリカ性の象徴といえるのである。

第2に、服装の変化は、アラブ・イスラーム的規範が遵守されている社会への移入という、環境の変化によるものである。国民服の着用が政府から義務づけられている男性には選択の余地はない。一方、女性は政府から課された義務はなく、ヴェール着用を含めた服装の選択も自由である。しかしヴェールをかぶらないことは、ネイティブ・オマーン人の考えるアラブ・イスラームの伝統に反することであり、ヴェール着用は社会的尊敬の獲得と分かちがたく結びついている。

第3に、筆者が調査対象としたアフリカ系オマーン人の全員が、自分たちの方がネイティブ・オマーン人よりも緩やかな男女隔離を実践していると認識している。とはいっても、親族同士の小規模な集まりの際はいまだに男女の同席がみられるが、より公共的な結婚式は男女別におこなうようになってきている。こうした変化の背景にはつねに対置関係にあるネイティブ・オマーン人の存在がある。ネイティブ・オマーン人は、結婚式は男女別で執りおこなわれるべきだと考えており、アフリカ系オマーン人の慣習を歓迎していない。結婚式のような大規

模な集会は、親族だけにとどまらず、アフリカ系オマーン人とネイティブ・オマーン人がともに集う場である。したがって日常的な小規模な親族集会と異なり、ネイティブ・オマーン人を考慮した男女隔離の形態を自発的にとるようになったと思われる。またアフリカ系オマーン人は、1970年代には服装の面でも、生活様式の面でも際だった存在であったが、オマーンでの居住年数が長くなるにつれて、ネイティブ・オマーン人との接触機会も増える。彼らの存在が当然視されるようになると、同じオマーン国民としてのオマーン・アラブ的規範に従うことが求められるようになる。

このように帰還後確実に変化を遂げているアフリカ系オマーン人ではあるが、オマーン政府は同化政策を推進しているわけではない。そもそも宗派やエスニシティにおける差異化をよしとしないオマーンは、アフリカ系オマーン人をエスニック・グループとして認めてはいない。それにもかかわらずアフリカ系オマーン人が、オマーン・アラブ的生活様式に近づこうとしているのはなぜか。彼らが適応を試みる、あるいは彼らの適応度を促進させる社会的要因として以下の点が考えられる。その過程を順を追って説明しよう。

第1は、彼らがアフリカでの革命によって追放された難民であったという点である。つまりオマーンでの生活に適応できないからといって、かつての移住先に戻ることは許されない。実際、石油経済で潤っているオマーンに比べ、経済および治安状態の悪いアフリカに再移住するという選択肢は彼らにはなかった。

第2は、マイノリティそして帰還移民としての立場から、さらにネイティブ・オマーン人が

らの蔑視を避けるためにアフリカ性を減らそうという意識から、アフリカ系オマーン人がオマーン社会に適應せざるをえないという点である。再移住の可能性がないのなら、オマーン社会で生きていくほかはない。ところがアフリカ系オマーン人はアラブと自認しているが、ネイティブ・オマーン人から必ずしもそうは思われてはいないことを認識している。アラブにとって、公式な系譜関係は父方のみをたどる。アフリカ系オマーン人のように、アラブ・ムスリム男性とアフリカ人ムスリム女性とのあいだに産まれた子も、系譜上からはアラブとされる。なぜならば、父系のみをたどる系譜の性質上、母親はそこから排除され、アラブを祖先にもつ男系関係だけが残るからである。この事実がアフリカ系オマーン人のアラブとしての自己認識の根拠となっている。それにもかかわらず、ネイティブ・オマーン人がアフリカ系オマーン人をアラブと認めないのは、アフリカ系オマーン人の系譜の信憑性を認めていないからではない。たとえ系譜が真実であっても、ネイティブ・オマーン人にとってそれだけではアラブであるには不十分である。つまり彼らにとっては、系譜には現れないアラブとしての純血性（身体的特徴も含む）や言語（アラビア語）、さらには服装や男女隔離といった行動レベルの問題を含めた総合的な要素によってアラブ性が成立するのである〔大川 2004a〕。したがって、こうしたアラブ性の獲得のために（差異の克服のために）アフリカ系オマーン人の文化（規範）適應度が促進される。

第3は、アフリカ系オマーン人自身の価値判断の変化である。上記のようなマジョリティへの歩み寄りの過程で、それまでアフリカで実践

していた諸慣習が、オマーンに来て「正しくない」ものであったことに気づいたと述べるアフリカ系オマーン人は多い。またネイティブ・オマーン人が蔑視するアフリカ性の提示に抵抗感をもち、人前でスワヒリ語を話さない者もいる。とくに若い世代のアフリカ系オマーン人はネイティブ・オマーン人とともにオマーンで教育を受けており、両者の慣習における差異は存在してはいるものの、1970年代に比べて縮小傾向にある。

「帰還後変わったことはあるか」という質問に対し、男女の過半数が「変わった」と答えている。その内容は、「言葉」、「より宗教的になった」、「服装が変わった」、「社会に合わせるようになった」、「人の目を気にするようになった」というものである。つまり、アラビア語を話す（理解できる）ようになった、異性と接触しない、服装に気をつける、といった事柄である。

こうしたアラブ・オマーン的生活様式への歩み寄りとは、なにも国家やネイティブ・オマーン人側からの直接的かつ強制的圧力の結果ではない。しかし以上のような諸条件によって、アフリカ系オマーン人側の自発的な変化が促進されたのである。

2. 活動領域による適應度の差

換言すると、アフリカ系オマーン人による適應とは、つねに「他者」（正統なオマーン・アラブ文化を保持するネイティブ・オマーン人）を意識して、それに同化するべく自己を形成する過程であるといえる。実際、ネイティブ・オマーン人がアフリカ系オマーン人を差異化する際に、第 節や第 節であげたような、スワヒリ語の使用、服装、男女隔離の様式にしばしば言及するし、同時にアフリカ系オマーン人自身もこの

3点についてはネイティブ・オマーン人と異なることを意識している。そのため、ネイティブ・オマーン人と関わりをもつ「公共的な領域」でこそ適応度が高い（あるいは適応しているように見える）という特徴を我々は看取することができるのだ。ちなみにこの場合の「公共的な領域」とは、「家庭外」とほぼ同義である。というのも、アフリカ系オマーン人は内婚傾向がきわめて高いため〔大川 2004a〕^{〔注11〕}、ひとつの家庭内にアフリカ系オマーン人とネイティブ・オマーン人が混在することは珍しい。したがって、アフリカ系オマーン人が日常的にネイティブ・オマーン人と接触するのは家庭外ということになる。以下、これまでのデータを家庭内、家庭外という視点を軸に読み直してみよう。

家庭内とくに年輩の親族とスワヒリ語で会話している者も、外ではアラビア語を話すことが多い。なかにはスワヒリ語の知識を隠す者すらいる。タンザニア出身の40代男性は、自分の母語はアラビア語だと筆者に語っていた。しかし彼とアラビア語で会話していると、文法の誤りに気づくことがよくあったし、携帯電話での会話を聞いていると、子供以外の親族とは必ずスワヒリ語を使用していた。服装に関しても、若いアフリカ系オマーン人男性は家のなかで「洋服」を着ていることが多く、女性も家のなかではヴェールを着用しない^{〔注12〕}。しかし家庭外、たとえばモスクや病院となると男性は伝統的国民服を、女性はヴェールを着用する。男女隔離に関しても、家族や親族内の集まりでは男女同席が多くても、ネイティブ・オマーン人と関わりをもつ結婚式や集会では男女別が徹底してきている。すなわち、家庭内ではアフリカ性を維持していても、公共の場すなわち家庭外ではネ

ィティブ・オマーン人の行動規範に近づき、同化を進めているように振る舞うのである。つまり、アフリカ系オマーン人のオマーン社会への適応度は家庭外という場においてより進んでいる、もしくはアフリカ系オマーン人は家庭外でそのように自己を呈示しているのである。

こうした「家庭内と家庭外」の使い分けは言語・服装・男女隔離以外の社会的領域にもあてはまる。たとえばアフリカ系オマーン人の家庭ではいまだにスワヒリ料理が一般的である。またアフリカでは町をあげて盛大に祝っていた預言者ムハンマドの生誕祭（マウリド）も、伝統的に祝っていないネイティブ・オマーン人の慣習に合わせおこなわれなくなった〔大川 2004b〕。家庭内での祝い事ならまだしも、街頭や広場という家庭外の場でおこなわれる祭りにあっては、ネイティブ・オマーン人の目を気にするのも当然であろう。

このように、みずからの文化的アイデンティティを主張することなく、こうして帰還先の社会に組み込まれていく過程で、「家庭内と家庭外」という活動領域を使い分ける、とくに他者の目がある家庭外で適応しているように行動することこそ、彼らの「戦略」なのである。

お わ り に

帰還先への適応状況をみることによって、「家庭内と家庭外」で適応度に差があることが明らかになった。こうした使い分けは、前節で述べたような条件に影響された彼らの適応に対する積極的態度といえよう。

オマーンにはエスニシティの登録はなく、アフリカ系オマーン人も活動母体をもつ集団では

ない。またオマーン社会でアフリカ系オマーン人としてのアイデンティティを主張しようという動きもさしあたり見受けられない〔大川 2004a〕。そもそも、現オマーン政府は外国人出稼ぎ労働者を含めた新たな移民の流入を制限しており、現時点ではアフリカからの帰還者がオマーン国籍を取得することは非常に困難である。さらには、宗派やエスニシティの差異化を認めないオマーン政府の方針によって、アフリカ系オマーン人の記憶や経験がおおやけに語られたり、モニュメントが建設されることもない。つまり国家による移民同化政策が施行されなくても、こうした暗黙のうちに同化を歓迎するような政府の姿勢は、スワヒリ的な文化を保持するアフリカ系オマーン人への無言のプレッシャーになっていると考えられる。

こうした同化圧力は、政府の政策とは別に、ネイティブ・オマーン人がマジョリティを占めるオマーンで、マイノリティとして日常生活を送る帰還移民にとっての現実として存在する。オマーン社会において、「オマーン・アラブの伝統」こそが正統とされ、こうした伝統的慣習を身につけることは社会的威信や名誉と深く関わっている。そのため、アフリカ系オマーン人たちがネイティブ・オマーン人に同調的姿勢をとる土壌が生まれ、事実しだいにアラブ・オマーン人的文化 アラビア語を話し、オマーン人的服装をし、男女隔離を实践する に適応している傾向が読み取れるのである。

（注1）総人口233万人（うちオマーン国民178万人：2003年度）のうち、アフリカ系オマーン人の割合は判然としにくい。ちなみに、アフリカ系オマーン人は現代のオマーン社会で、「ザンジバル（の）人」を意味する「ザンジバリー（Zinjibārī）」と呼ばれている。こ

の呼称の拡大的解釈およびポリティクスについては大川（2004a）を参照されたい。

（注2）筆者のインタビューに応じたアフリカ系オマーン人はみな移民第2世代以下であり、オマーンで生まれ、アフリカに移住し、オマーンに戻ってきた者はいない。そうした意味で彼らを「帰還」移民と呼ぶには議論の余地がある。しかし歴史的にみた場合、個人ではなく、集団のレベルで移民として本国を離れ、帰還するというプロセスを経ているため、本稿ではさしあたり、return migrantsの訳語としての「帰還移民」を採用する。

（注3）本稿における「混血」とは、アフリカ人とのあいだに生まれた祖先をもっているという意味である。ここでいう「アフリカ人」とは、「スワヒリ」と呼ばれているアフリカ人ムスリムの、とくに女性であり、アフリカ在住のアラブではない。ちなみに混血かどうかはインタビューの際の自己申告に基づく。

（注4）帰還後の宗教実践や帰還先オマーンに与えた宗教、教育面への影響については、大川（2004b）を参照されたい。

（注5）本稿で扱うアラブ移民はもともとイスラームを信奉しているため、本稿でいう「スワヒリ化」はこのなかのスワヒリの生活様式（服装、食生活など）とスワヒリ語を意味する。

（注6）オマーンを含む中東アラブ社会では、部族内婚そのなかでもとくに父方平行イトコ婚が選好されている。実際はそれほどの拘束力はもたないものの、部族内婚は村落部ではいまだにひろく実践されている。

（注7）ウルスの前におこなわれる契約式（オマーン方言でmalika）には、モスクで男性のみが参列する。

（注8）オマーンは1970年まで1世紀にわたり事実上鎖国状態にあった。国家の発展のために石油収入を利用することを拒んだ前スルタンの政策は国民の反感をかい、彼の息子である現スルタンは1970年、宮廷クーデターを起こし、政権の座に着いた。

（注9）移民先でオマーン人男性とアフリカ人ムスリム女性との通婚がみられたため、筆者がインタビューをおこなった91人のうちアフリカ人との混血は66人にのぼる。

（注10）このうちひとりの女性宅を筆者が訪問した

際、そこにいた女性（筆者の知人であるアフリカ系オマーン人、エジプト人、ネイティブ・オマーン人）全員がヴェールを被っていなかった。室内ではよくあることである。しかし筆者が許可を得て写真を撮ろうとすると、そこにいたネイティブ・オマーン人は逃げ出したし、エジプト人も大急ぎでヴェールを着用した。一方、アフリカ系オマーン人はまったく気にしていなかったのである。

（注11）既婚者67人のうち、ネイティブ・オマーン人と結婚しているのは4人しかいない。このうちのひとり、40代後半のタンザニア出身の男性は、家庭内でもスワヒリ語をいっさい話さない。

（注12）私見のおよぶ限りでは、ネイティブ・オマーン人女性は通常家のなかでもヴェールをゆったりとではあるが着用していることが多い。

文献リスト

< 日本語文献 >

- 新井和広 2000. 「インド洋におけるハドラーミネットワークと英国 1920年代の事例より」『日本中東学会年報』(15) 175-203.
- 大川真由子 2004a. 「移民でもなく、ネイティブでもなく アフリカ系オマーン人のエスニック・アイデンティティ」『文化人類学』69(1) 25-44.
- 2004b. 「オマーン人の移動とネットワーク 社会人類学的視点から」『日本中東学会年報』19(2) 49-72.
- 富永智津子 2001. 『ザンジバルの笛 東アフリカ・スワヒリ世界の歴史と文化』未来社.
- 日野舜也 1980. 「東アフリカにおけるスワヒリ認識の地域的構造」富川盛道編『アフリカ社会の形成と展開 地域・都市・言語』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 227-314.
- 家島彦一 1993. 『海が創る文明 インド洋海域世界の歴史』朝日新聞社.

< 英語文献 >

- Berg, L. W. C. van den 1969 (原版 1887) *Hadramaut and the Arab Colonies in the Indian*

Archipelago. trans. by C. W. H. Sealy, Bombay: Government Central Press.

- Brettell, C. B. 1986. *Men Who Migrate, Women Who Wait: Population and History in Portuguese Parish*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

2000. "Theorizing Migration in Anthropology: The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes." In *Migration Theory: Talking across Disciplines*. eds. C. B. Brettell and J. F. Hollifield, 97-135. New York and London: Routledge.

2003. *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

- Eickelman, C. 1984. *Women and Community in Oman*. New York: New York University Press.

Freitag, U. and W. G. Clarence-Smith eds. 1997. *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750's-1960's*. Leiden: Brill.

- Gmelch, G. 1980. "Return Migration." *Annual Review of Anthropology* (9) 135-159.

1992. *Double Passage: The Lives of Caribbean Migrants Abroad and Back Home*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Gmelch, G. and S. B. Gmelch 1995. "Gender and Migration: The Readjustment of Women Migrants in Barbados, Ireland, and Newfoundland." *Human Organization* 54(4) 470-473.

Guarnizo, L. E. 1997. "The Emergence of a Transnational Social Formation and the Mirage of Return Migration among Dominican Transmigrants." *Identities* 4: 281-322.

- Hashimoto, K. 1992. "Lebanese Population Movements, 1920-1939: Towards a Study." In *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. eds. A. Hourani and M. Shehadi, 65-108. London: I. B. Tauris for the Centre for Lebanese Studies.

Ingrams, W. H. 1967. *Zanzibar: Its History and Its*

- People*. London: Frank Cass & Co.
- King, R. L. 1978. "Return Migration: Review of Some Cases from Southern Europe." *Mediterranean Studies* 1 (2) 3-30.
- Al-Maamiry, A. H. 1979. *Oman and East Africa*. New Delhi: Lancers Publishers.
- Rhoades, R. 1978. "Intra-European Return Migration and Rural Development: Lessons from the Spanish Case." *Human Organization* 37(2) 136-147.
- Said-Reute, E. 1981 (1888) *Memoirs of an Arabian Princess*. London and the Hague: East-West Publications.
- Sandis, E. E. 1970. "Characteristics of Puerto Rican Migrants to and from the U.S." *International Migration Review* 4 (11) 22-43.
- Smith, A. L. ed. 2003. *Europe's Invisible Migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Taylor, E. 1976. "The Social Adjustment of Returned Migrants to Jamaica." In *Ethnicity in the Americas*. ed. F. Henry, 213-230. The Hague: Mouton.
- Thomas-Hope, E. 1985. "Return Migration and its Implications for Caribbean Development: The Unexplored Connection" In *Migration and Development in the Caribbean: The Unexplored Connection*. ed. R. Pastor, 157-177. Boulder: Westview Press.
- Wikan, U. 1982. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press .
- (国立古文書館資料)
- * すべてZNA (Zanzibar National Archives) 所蔵
- AV5: Culture Performances: Zanzibar.
- AV16: Zanzibar Races.
- AV23: Zanzibar Old Town.
- < アラビア語文献 >
- Al-Mughayrī, S. A. 2001. *Juhainat al-Akhbār fī Tārīkh Zinjibār (al-ḥab a al-rābi a)* [ザンジバル史に関するジュハイナのニュース (第 4 版)] Masqaṭ : Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa al-Thaqāfa 文化遺産省]
- (日本学術振興会特別研究員 , 2004年 8 月30日受付 2005年10月 4 日レフェリーの審査を経て掲載決定)