

## 第1章

# エチオピア農村社会における公共圏の形成

——市民社会／共同体の二元論をこえて——

松村 圭一郎

### はじめに

本章では、現代のアフリカにおける複合的な社会関係に注目することで、これまで市民社会／共同体という二元論でとらえられてきたアフリカの農村社会を、人びとの日常的な実践をもとにかたちづくられる公共圏の形成という視点から再考する。

従来、アフリカの農村社会には、都市的な文脈における「市民社会」とはまったく異なる「共同体」としての社会関係が築かれていると考えられてきた。本章では、アフリカにおける「市民社会」と「共同体」という概念をめぐる議論を再検討したうえで、エチオピアの農村部の事例をもとに、現代のアフリカ農村にはそうした二元論では描けない複合的な社会関係が築かれていることを示す。

まず、「市民社会」という用語に込められてきた意味内容をあきらかにするために、アフリカにおける「市民社会」の議論を振りかえり、市民社会の定義をめぐって、限定的にとらえる主張と広くとらえる主張が提起されてきたことを示す。さらに、アフリカの「共同体」をめぐる議論では、「共同体」における社会関係が「市民社会」と相容れないものとして描かれてきたことを示す。そこから「市民社会」と「共同体」が、いかに理念的な対立物とし

て構築されてきたかを浮き彫りにし、本章がそれらを乗り越える試みであると論じる。

そして、アフリカの都市や農村社会で観察される複数のアソシエーションを整理し、「市民社会」に包含されてきたものとそこから排除されてきたものとのあいだに、分断しがたい連続性があることを示す。そうした連続性を持ち、複数の機能を有している多様なアソシエーションを、なんらかの基準によって定義・分類することの恣意性を指摘したうえで、多様なアソシエーションの形態とそれらの複合的／重層的な関係に注目する必要があることを提起する。

そして、筆者が現地調査を行ってきたエチオピアのコーヒー栽培農村の事例をもとに、人びとがどのように複数のアソシエーションと関わりながら、複合的な社会関係を築いているかを示す。そこから、さまざまな人びとの対話／相互行為を可能にする場の重なりとしての「公共圏」が形成されている可能性について考察する。調査村では、多くの移民が流入するなかで、民族や宗教をこえた社会関係が日常的な実践をとおして育まれている。境界横断的なコミュニケーションを可能にする日常的な相互行為の関係構築のレベルが、現代的な農村社会の理解に重要な意味をもつと論じる。

## 第1節 アフリカの市民社会／共同体への視座

アフリカにおいて「市民社会」は存在するのか。存在するとしたら、どのような特徴があるのか。これまでも多くの議論が重ねられてきた（本書序章を参照）。ここでは、そうした議論をふまえたうえで、「市民社会」をめぐる議論が「共同体」との対比的なイメージのなかで展開してきたことを示したい。

## 1. アフリカの市民社会論

アフリカにおける「市民社会」を定義するとき、これまで国家との関係や民主的かどうか、あるいはエスニシティに根ざした組織をどう評価するか、といった点が議論されてきた。たとえば、シャバルは、バイヤールの議論(Bayart [1986])に言及しながら、「市民社会とは、その唯一の共通点が国家の外部に存在しているという点であり、バイヤールが指摘するように、国家に対して外部性や対立性の意識をもった、つねに変化しつづける組織や個人の広大な集合体」であると述べて、市民社会が国家組織への対抗的な性質をもつことを強調している(Chabal [1986: 15])。また、ハザンは、そうした国家とは切り離された組織であることにくわえ、エスニック集団や親族組織といった偏狭な利益を志向していたり、参加的・民主的ではない組織を「市民社会」から除外すべきであると論じた(Chazan [1991])。この定義にもとづいて、ハザンは、アフリカにはさまざまなアソシエーション・ライフは存在するものの、市民社会といえる組織は少ないと指摘している。

このように「市民社会」を国家との関係や組織形態において限定的にとらえる見方に対して、カスファーは、エスニシティにねざした組織を除外すると、多くの組織が「市民社会」という概念では分析できなくなることを指摘し、既存の多様な組織を広く分析対象に含めるべきだとした(Kasfir [1998])。たしかに、アフリカで活動するローカル NGO などの多くは、政府による認定やドナー諸国の支援といった国家とのつながりを見無視できないばかりでなく、特定のエスニック集団をもとに形成されているケースも少なくない。ハザンのような定義では、アフリカの文脈でもっとも「市民社会」として言及されることの多い NGO などの組織でさえも、その大部分が排除されてしまうことになりかねない。

一方、文化人類学者のコマロフらは、「市民社会」という概念がヨーロッパ的なりベラリズムの文脈を前提にした概念であり、そこからアフリカ社会

のさまざまな集団を「市民社会」として認定したり、排除したりすること自体の問題性を指摘している (Comaroff and Comaroff eds. [1999])。彼らは、ある一般的な「市民社会」の定義にもとづいて多様な集団の性格づけを行い、そこから非自発的な組織 (親族集団やエスニック・グループ) を排除することは、アフリカ特有の「市民性」(civility) についての理解を妨げることになる と論じた。

ここで注意しなければならないのは、そもそも西洋近代における「市民性」でさえも、かならずしも「自発的」で「民主的」な組織にねざしているとは限らない、という点である。政治哲学者であるウォルツァーは、アメリカ社会を念頭におきながら、次のように述べている。

「市民社会は、記述的な用語であり、社会学的な構築物であり、そしてリベラルたちが描く夢である。この夢は、自発的なアソシエーションの理論からつむぎだされている。市民社会は、メンバーシップが自由に選択される、強制的でないすべての社会集団、しかもそれらのみからなる世界のイメージを喚起する。その成員が自発的に集まったのではない家族はそこから除外され、国家もまた除外される。(中略) 家族と国家の間で、自立的な諸個人は数多くのアソシエーションを形成し、ある集団から別の集団へと自由に移動したり、能動的な中心部から周辺部へと自由に移ったり、また戻ったりする。これは、まさしく夢である」(ウォルツァー [2006: 111])。

さらにウォルツァーは、「自発的でない結びつきを欠き、階級、エスニシティ、宗教、人種、ジェンダーによって縛られず、さらにアイデンティティによって規定されずまったく自由であるという個人を、私たちは本当に想像することができるだろうか」と問うて、市民社会における「自発的でないアソシエーション」の経験とその理解の重要性を指摘している (ウォルツァー [2006: 29-35])。

アフリカにおけるさまざまなアソシエーションが西洋的な「市民社会」の

概念においてとらえられるかどうか、という議論の枠組みでは、西洋社会に存在するものが、結局は、アフリカには存在しない（あるいは、西洋的なものとしては存在しない）という議論に陥ってしまう。つまり、西洋近代の文脈における「市民社会」でさえも、リベラリズムの理念的な構築物にすぎないことを認めなければ、「市民社会」の不在／欠如から、アフリカ社会の特殊性について、さらに理念的に構築してしまう危険を避けることはできない。

このようにアフリカの「市民社会」を西洋との対比でとらえる見方の根底には、「非自発的なアソシエーション」として市民社会の対立物とされてきた「共同体」との二元論的な視点がある。次にアフリカの共同体をめぐる議論をふりかえっておこう。

## 2. アフリカの共同体論

日本におけるアフリカ共同体論の代表的なものとしては、赤羽の議論があげられる。赤羽は、ブラック・アフリカの土地制度の基本的性格として、土地占取の主体がいずれも血縁団体であることを指摘し、そこには社会関係を規定する原理として血縁関係にもとづく共同団体が形成されている、と論じた（赤羽 [1971]）。そして、こうした共同体の規制力がきわめて強いことが、アフリカの伝統主義精神を持続させている、と述べている。

この赤羽の議論は、実証的な研究にもとづいたものとはいいがたいものの、アフリカ農村社会の「共同体」に対する代表的なイメージを示している。たとえば、政治学者のハイデンが初期の著作で描いたアフリカの小農的生産様式においても、「情の経済」(economy of affection) という血縁・地縁にもとづいた紐帯や互酬の交換のネットワークが形成されていることが指摘されており、その共同体的な社会関係の持続性が強調されていた（Hyden [1980]）。

アフリカ農村の共同体が血縁関係や地縁関係にねぎした「非自発的なアソシエーション」としての強固な持続性をもっているとされてきたことは、「市民社会」がそうした血縁や地縁といった社会的紐帯から離脱した（都市

的な)個人によって形成される「自発的なアソシエーション」として描かれてきたことと対照をなしている。ハザンのような理念的な市民社会を想定したとき、この「共同体」的なアソシエーションは、「偏狭な倫理観や血族関係にもとづいた」ものであり、「参加的・民主的ではない」組織として、間違いなく除外されてしまうことになる(Chazan [1991])。

ただし、赤羽が描いたような「共同体」のあり方に対して、これまでさまざまな異議が唱えられてきた。たとえば、吉田は、赤羽の議論がマックス・ウェーバーの概念を援用した「理念型」であるとしたうえで、共同体のダイナミックな変化の諸相をとらえることの重要性を提起し、さらにアフリカ農村の共同体のあり方が、きわめて開放的な性格を有していることを指摘している(吉田 [1975, 1991])。同様に、池野も、タンザニアの北パレ平地村を対象に、その村落の乾季灌漑作のあり方に可変的で開放的な組織化と柔軟な運用がみられることを指摘し、地理的領域や成員資格を限定したような共同体を前提とはしていないと論じている(池野 [1999])。アフリカ農村社会を対象に多くの研究者が実証的なフィールドワークを重ねるなか、赤羽の伝統主義を強固に維持する共同体像は、政治や経済が複雑に絡み合った動態的な理解や農村社会の可変性を強調する議論のなかで相対化されてきた<sup>(1)</sup>。

一方、人類学的な研究の多くは、そもそも「共同体」を文化や出自を共有する均質な実体としてとらえることはできない、という立場をとってきた。たとえば、コーエンは、共同体をある均質な実体や構造に支えられたものとして描く視点を批判し、複雑な社会関係を内包した共同体の境界がシンボリックに構築されていることを指摘している(コーエン [2005])。象徴や言説のレベルでは明確な境界に区切られた共同体が実体化されていたとしても、その内部には多様で不均質な要素があふれている。コーエンは、こうした多様な内実に対し、シンボルが成員によって個別に理解／解釈されている点を強調して、共同体が個人の独自の経験とパーソナリティの特異性に応じて異なるかたちで意味づけられると論じた。

共同体が、実体をとまわず、ある行為や語りによって象徴的に示される

枠組みにすぎないという見方の背景には、そもそもその実体となるべき内部の諸要素が多様で不均質であり、外部のさまざまな変化にも開かれているという認識がある。小田は、従来の「閉鎖的かつ等質かつ同一的な共同体」という見方が、「開かれた市民社会」の反対像として、オリエンタリズムの機制によって構築されてきたことを指摘したうえで、ローカルな生活の場では、人びとが「共同体／市民社会」という二元論的な言説を受容しながらも、そこからはみだすようなかたちで諸関係を節合して「閉じていながら開かれている共同体」をつくりだすと論じている（小田 [2004]）。

このように、アフリカの農村社会を均質で閉じた共同体として描くことには、大きな問題がある。ただし、それは現代のアフリカ農村が共同体的な性格を失って、市民社会的なものに変容してきたことを意味しているわけではない。地縁や血縁から離脱した自立的な個人によって構成された「市民社会」が生成しているわけでも、また逆にいまだ土着的な社会関係に埋め込まれた「共同体」が存続しているわけでもない。「固定的で一元的な社会関係への埋め込み」と「自立的で自由な個人の組織化」という二者択一的な図式から社会のあり方を理解すること自体に限界があったと考えるべきだろう。

本章では、アフリカの共同体がどのように歴史的に変化してきたのかを実証的に示すことはできない<sup>(2)</sup>。むしろ、現在のアフリカの農村部において、人びとが同時に複数の異なる社会関係の枠組みに緩やかに属し、状況におうじてそれぞれの集合性（民族、宗教、社会組織、集落など）にもとづく実践を組織していることを示す。複数の集合性が並存する不均質なアフリカ農村において、いかに人びとは共同生活を営んでいるのか。その共通の基盤を支えているものは何か。本章では、アフリカ農村の開放的な性格を示すだけでなく、そこでいかに多様な人びとのあいだで対話／相互行為が可能になっているのかを考察する。この実践の過程は「共同体の解体」と「市民社会の生成」という図式に還元できるものではなく、市民社会／共同体の二元論という説明枠組み自体を問いなおす必要がある。

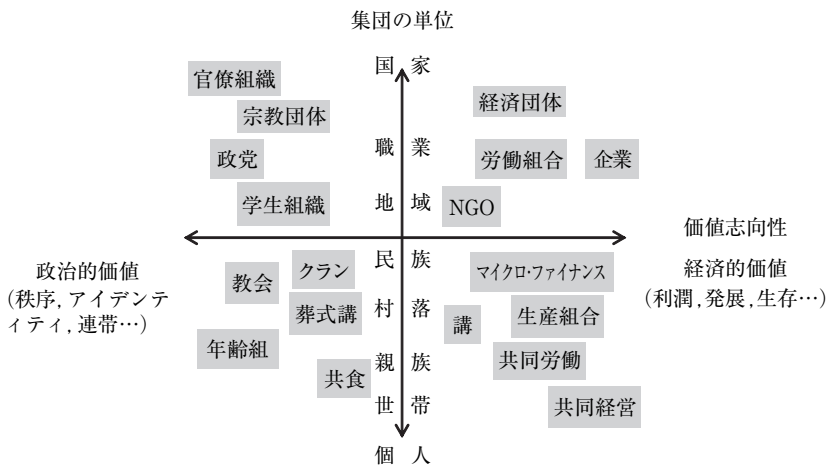
### 3. アフリカにおけるアソシエーションの位相

「市民社会」と「共同体」が、対照的な社会関係のあり方として描かれてきたことで、アフリカにおけるアソシエーションは、理念的な枠組みにもとづいて恣意的にカテゴライズされてきた側面がある。ここでは、市民社会論や共同体論がとりあげてきたさまざまな「アソシエーション」を整理したうえで、それらを横断的に分析の射程におさめることの重要性を示したい<sup>(3)</sup>。

図1は、現代のアフリカ社会で考えられるアソシエーションの例を「価値志向性」と「集団の単位」という2つの軸によって、まとめたものである。市民社会が国家と家族のあいだにある集団だとすれば<sup>(4)</sup>、これまで一般的には市民社会とは相容れない共同体的なものとしてきた「民族」や「クラン」、「年齢組」などを排除する理由はない。

また、その価値志向性には、大きく経済的価値（利潤，発展，生存）への志向と政治的価値（秩序，アイデンティティ，連帯）への志向との2つが考え

図1 アフリカにおけるアソシエーションの諸相



(出所) 遠藤 [2001: 164]などを参考に筆者作成。



られるが、その一方の極には、当然、「企業」や「生産者組合」も含まれることになる<sup>(5)</sup>。ハザンに代表されるような狭義の市民社会論では、利益のみを追求する営利目的の集団は除外される。しかし、開発援助の受け皿となる生産者組合や低金利で融資を行うマイクロ・ファイナンス団体などの活動を考えると、営利／非営利の線引きはかなり困難であることがわかる。

たとえば、アフリカで広がりを見せる頼母子講のような組織も、お金を積み立てるといふ活動だけをみれば、営利目的あるいは貯蓄のための団体ととらえることも可能だが、そうした講での社会関係が日常的な付き合い関係やなんらかの相互扶助的な社会紐帯をつくりだしている側面も否定できない(野元 [2005])。また、遺族に資金提供を行う葬儀講などの組織も、一種の生命保険のような機能を有しながらも、社会開発を志向したNGO的な組織から、地縁や血縁にもとづいた互助的な性格を帯びたものまで幅広く想定される(西 [2009])。

これらのアソシエーションの組織形態をもとに、市民社会か否かを外部から選別すること自体が、きわめて恣意的なものになりかねない。図1のなかに示したそれぞれの組織の位置づけは、けっして固定的なものではない。NGOのような組織も、その志向性には大きな違いがあり、たとえ伝統的・共同体的とされた社会組織であっても、民主的・開発的な文脈で役割を果たす場合もありうる。

ただし、国家によるNGOの登録認証制度、そしてドナー諸国や国際機関による資金提供団体の選定といったプロセスでは、むしろ理念的・固定的な基準に照らして組織の性格づけが定義されている。じっさいに現在、多くのアフリカ諸国では、さまざまなローカルNGOが政府やドナー機関といった何らかの外部的な制約や基準を受け入れ、それに則るかたちで(それはすなわち資金提供や認可が受けられるか否かを左右する)組織化を進めている(Fowler [1991])<sup>(6)</sup>。

たとえば、エチオピアの事例では、多くのNGO組織が国家政策の範囲内で活動することを強いられていると同時に、援助国や「北」のNGOの強い

影響力のもとで、資金的な面だけでなく、現場で起きている問題の定義や概念化、目標到達のための戦略の策定といった点においても自律性を保持できていないことが指摘されている (Dessalegn [2006], Kassahun [2006])。

自発的・民主的な組織かどうか、あるいは活動目的が公共性にかなっているか、といった「市民社会」の理念的な基準から、現実に存在している多様な集団を区別することは、複数の機能や背景を有するアソシエーションの実態についての適切な理解をさまたげることになりかねない。アソシエーションの組織化を可能にしている集合的アイデンティティには、従来の市民社会論が前提にした都市的／個人主義的なものから、共同体論が想定していたものまで多様な性質の集団が混在しており、ウォルツァーの指摘にあるように、「自発的／非自発的」という基準はほとんど役に立たない。むしろ、そうした多様なアソシエーションとの関わりの中で、いかにさまざまな人びとのあいだに対話／相互行為を可能にする場が作りだされているのかに注目する必要がある。この市民社会と共同体の二元論を乗り越えるために本章が目指す「公共圏」という視点について、次で検討する。

#### 4. 市民社会, 共同体, 公共圏

共同体が市民社会の対立物として想定されてきたのと同様に、公共性や公共圏という概念も、これまで伝統的な共同体とは異なる近代社会に特有なものとして論じられてきた。たとえば、齋藤は、公共性と共同体との差異として、次の4点を指摘している (齋藤 [2000: 5-6])。①共同体が閉じた領域をつくるのに対して、公共性は誰もがアクセスしうる空間である。②共同体が宗教的価値や道徳的・文化的価値など、共同体の統合にとって本質的とされる価値を成員が共有することを求めるのに対し、公共性は、人びとのいづく価値が互いに異質なものであることを条件とする。③共同体では、その成員が内面にいづく情念が統合のメディアになるとすれば、公共性においては、人びとの間にある事柄、人びとの間に生起する出来事への関心とその役割を

果たす。④共同体が、アイデンティティ（同一性）の空間として、一元的・排他的な帰属を求めるのに対し、公共性では、複数の集団や組織に多元的に関わる事が可能である。

ここで指摘されている4点は、いずれも、市民社会論や共同体論の前提となってきた二元論に根ざしている。本章では、上記のような定義にもとづけば、伝統的、共同体的として描かれてきたアフリカ農村が、むしろ公共性に近い特徴をそなえていると論じる。ただし、その公共性のあり方は、市民社会論が想定してきた自発的なアソシエーションや市民的アイデンティティから生じているわけではない。むしろ、共同体論が依拠する「民族」や「宗教」といった集合性とも深く関わっている。

つまり、共同体論が前提にしている「民族」や「宗教」といった集合的アイデンティティは、かならずしも均質な閉じた社会を構築するわけではない。さらに、国民国家への包摂などの近代化の過程で「民族」や「宗教」などの集合性が無意味になっていくわけでもない。すでに引用したウォルツァーや小田の指摘にあるように、齋藤が描き出す「市民社会＝公共性」という構図は理想的なものにすぎず、じっさいのアフリカ農村社会を分析するうえで有効ではない。むしろ、市民社会と共同体という二元論的な視点とは異なる「公共性／公共圏」の理解が重要になってくる。

齋藤は、近代の親密性の失われた公共空間のなかに、代償的な対話の空間として、具体的な他者の生／生命への配慮・関心によって形成・維持される「親密圏」が生じており、それが公共圏に転化する可能性を指摘している（齋藤 [2000: 89-100]）。この議論は、共同体と市民社会のあいだに、複数の価値や意見の差異が払拭される共同体的性格と、対話の親密性を基点とする公共圏的性格との両義性をそなえるものとして、「親密圏」という第三項を措定するものだと考えられる（小田 [2004: 240]）。ただし、小田が「それらのふたつの側面は、もともと対立するものではなく、共同体に内在していた二側面といったほうが良いだろう」（小田 [2004: 240]）と指摘するように、現実のアフリカ農村をみるときにも、こうした両義性の存在をかならずしも近代

化によるあらたな現象と考えることはできない。むしろ問うべきなのは、外部の多様な要素を受け入れながら、いかに分断されることなく、ある程度の親密性が維持されているのか、という点である。

現実のんびとの生活のなかでは、あたかも自分たちが均質な共通性を維持しているかのような言説が提示される（民族や宗教といった単一のアイデンティティだけが強調される場面がある）一方で、つねにその境界を横断するような複数の対話／相互行為の場が重層的に構築されている。この複合的な社会関係の束が重なりあって存在していることが、異なる複数の集合性が分断されることなく並存することを可能にしている。

本章では、こうした多様なんびとに開かれた複合的な対話／相互行為の重なりあう場を「公共圏」ととらえる。異なる民族的背景をもつ移住民を受け入れてきたエチオピア農村の事例から、それまで異質な「他者」であった者たちのあいだに対話／相互行為の可能性を開く回路として、こうした公共圏が形成されている可能性を示す。それは、従来の市民社会／共同体の二元論の視点からは十分に描き出すことができなかった、アフリカ農村社会の複合的で両義的な性格を浮き彫りにする試みでもある<sup>(7)</sup>。

## 第2節 エチオピア農村社会の現代的状況

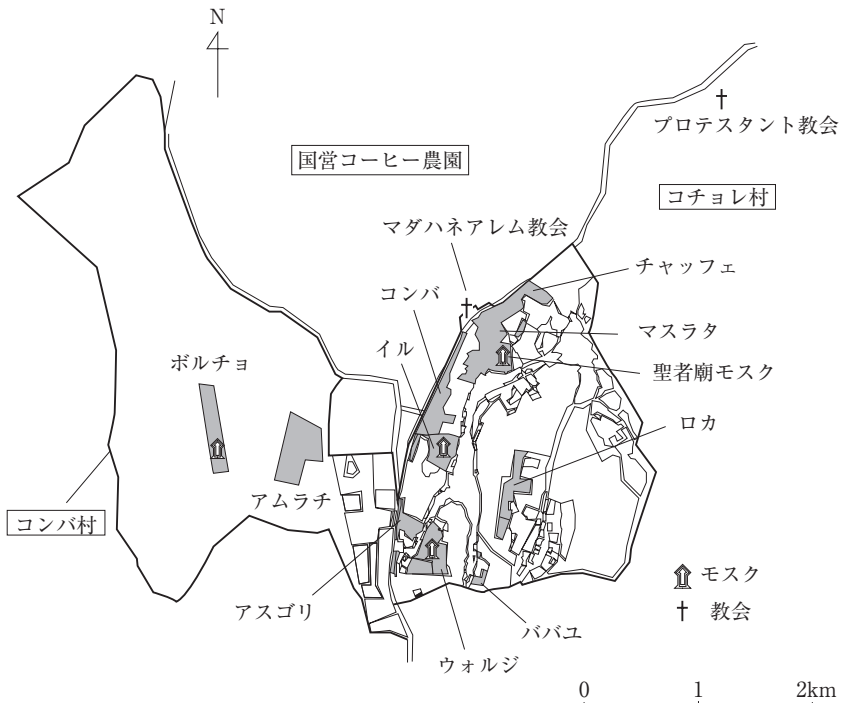
ここからは、エチオピアのコーヒー栽培農村の事例を検討する。エチオピアにおいて、コーヒーは社会・経済的にもっとも重要な農作物のひとつである。いまでも貴重な外貨獲得源として、第1の輸出品であるとともに、人びとの社会生活のなかにもコーヒーの利用が広く浸透している。コーヒー栽培の拡大にともなう移住民の流入という変化にさらされてきたアフリカの農村社会をどのようにとらえることができるのか。多様な民族が暮らすゴンマ地方北部コンバ村の事例から考えてみたい。

1. コーヒー栽培の拡大と移住民の増加

コンバ村には大小あわせて10あまりの集落がある(図2)。このうち2002年に世帯調査を行った8集落(404世帯・1650人)における「世帯主」の民族構成は、オロモが61.4%, つづいてアムハラが18.0%, 「クッロ」が8.0%, その他が12.6%となっている。

エチオピア南部に広く居住するオロモがもっとも多いが, このうち20世紀のあいだに他地域から移住してきた者が半数近くを占めており, オロモといってもけっして一枚岩ではない。この地域に居住するオロモの多くがムスリ

図2 コンバ村の集落と教会・モスクの配置



(出所) 筆者作成。

ムであるが、移住してきたオロモのなかにはエチオピア正教徒も含まれている。本章では、所属するクランが19世紀末までの王国時代にさかのぼれるゴンマ地方のオロモを「ゴンマ・オロモ」、20世紀になってアディスアベバ周辺のショワ地方や、西部のワッラガ地方、隣接するギベ地方など他地域から移住してきたオロモを「他地域オロモ」として区別している。

2番目に多いアムハラは、長い間、エチオピアの支配的民族であった。とくにこの地域がエチオピア帝国の支配下に入った19世紀末から1960年代にかけて、多くのアムハラが流入してきた。「クッコ」は、南部オモ川北岸に居住するダウロヤコンタという小規模な民族集団のことで、おもにコーヒー摘みの出稼ぎ民として流入してきた人びとである。社会主義政権が樹立される1974年以降に、この地に移り住んだ者が多い。調べてみると、ほとんどがダウロ出身者であることがわかっているが、村では出身地によって区別されていないので、本章でも「クッコ」という呼称をそのまま使用する。そのほかには、グラゲ、カファ、カンバータ、ワライタといった現在の南部諸民族州に含まれる民族集団のほか、父母が異なる民族である者が全世帯主の5%ほどを占めている。こうした民族的な多様性がコンバ村のひとつの特徴である。この多民族化は、とくに20世紀半ば以降のコーヒー栽培の拡大とともに進展してきた。

エチオピアにおけるコーヒー栽培は、1940年代末から急速に農村部に浸透してきた。コンバ村では、1950年代末から、役人を辞めて北部から移住してきたアムハラや、近隣の町に住む事業家などが、政府有地を譲り受けたり、地元のオロモ農民から土地を購入したりして、コーヒーのプランテーション経営をはじめた。彼らは、周辺地域に移住していたアムハラ農民などを常勤の労働者として採用するとともに、コーヒーの収穫時期には大量の出稼ぎ民を賃金労働で雇いはじめた。また同じころ、オロモの地元農民もさかんにコーヒーの苗木を植えるはじめている。政府によってコーヒー栽培が奨励されたこともあり、それまで畑だった土地に急速にコーヒー林がひろがりをはじめた(松村 [2005])。農民たちは、プランテーションの集約的なコーヒー栽培を横

目でみながら、自分たちの土地にもカネになるコーヒーを増やしていった。

当初、農民たちは主要な穀物であるトウモロコシと同じく、「ダド」といわれる労働交換によってコーヒーの摘みとり作業を行っていた。これは、複数の農民がそれぞれのコーヒー林で順番に摘みとりを行うもので、互いに労働力を融通しあうことが可能になる。しかし、しだいにオロモ農民たちのところでも、プランテーションに出稼ぎにきていた異民族が働きだすようになった。とくに「クッロ」と呼ばれる人びとは、かつては奴隷として、そして1950年代以降は、出稼ぎ民としてこのジンマ周辺のコーヒー栽培地帯に労働力を提供しつづけてきた。

1974年、エチオピアでは、それまでの皇帝を頂点とする帝政政府が打倒され、社会主義政策を掲げる軍事独裁政権が成立した。この政権は、すべての土地を国有化し、大地主から所有地を没収して土地のない農民に再分配した。コンバ村でも複数の個人プランテーションや大地主のコーヒー林がすべて差し押さえられ、そこにコーヒーの国営農園が建設されることになった。古いコーヒーの木はしだいに伐り倒され、品種改良されたコーヒーの苗があらたに植えられた。国営コーヒー農園では、専門家の指導のもとで、化学肥料や農薬の散布など近代的な栽培技術が取り入れられ、摘みとったコーヒーを精製する工場や苗木を育てる育苗施設などがつくられた。1984～85年には、国営農園が拡張され、村の多くの者が農園労働者になるとともに、周辺地域から大量の労働者が流入しはじめた（松村 [2002]）。

1991年になって社会主義政権が崩壊し、EPRDF（エチオピア人民革命民主戦線）による政権が樹立された。新政権は、土地の国有政策を維持する一方で、コーヒー価格を自由化し、国家機関が統制していたコーヒーの流通も民間に開放するようになった。1994年には、コーヒー価格が6倍から9倍にも高騰し、村に大量の現金が流れ込んだ。村にはあらたな商店や製粉所がつくられ、人びとの生活も大きく変わる。

農産物価格の自由化によって、エチオピアのコーヒー栽培も国際市場の価格変動に大きく左右されるようになった。2001年、世界的なコーヒー価格が

暴落した「コーヒー危機」のときには、村の農民たちも大きな打撃を受ける。現在、エチオピア高地の農村部も、グローバル化の影響を無視できなくなっている。

## 2. 多民族化のプロセス

コーヒー栽培の拡大とともに進展してきた民族の多様化のプロセスを、ここでもう少し詳しくたどってみたい。コンバ村ではどのように移住民たちが定住してきたのだろうか。村の世帯主（南部5集落）の移住時期を調べると、全体の3割近い人が社会主義政権期（1974～1991年）に移住してきたことがわかる（表1）。民族別では、エチオピア帝政期（1930～1974年）には北部のアムハラへの移住が多い一方で、社会主義政権期には南部からのクッロの流入が目立つ。20世紀初頭からはじめていたコーヒー栽培地帯への移民の流入という現象は、1974年の社会主義革命以降の25年間で急速に進行した。とくに、それまでの北部のアムハラ地主層を中心にしたものから、クッロなど南部の労働力の流入と定着へと人口移動の性質が変化してきたことがわかる。

コンバ村における集落ごとの世帯の民族割合をみると、さまざまな民族が混住している集落もあれば、オロモばかりの集落もある（図3）。なかでも

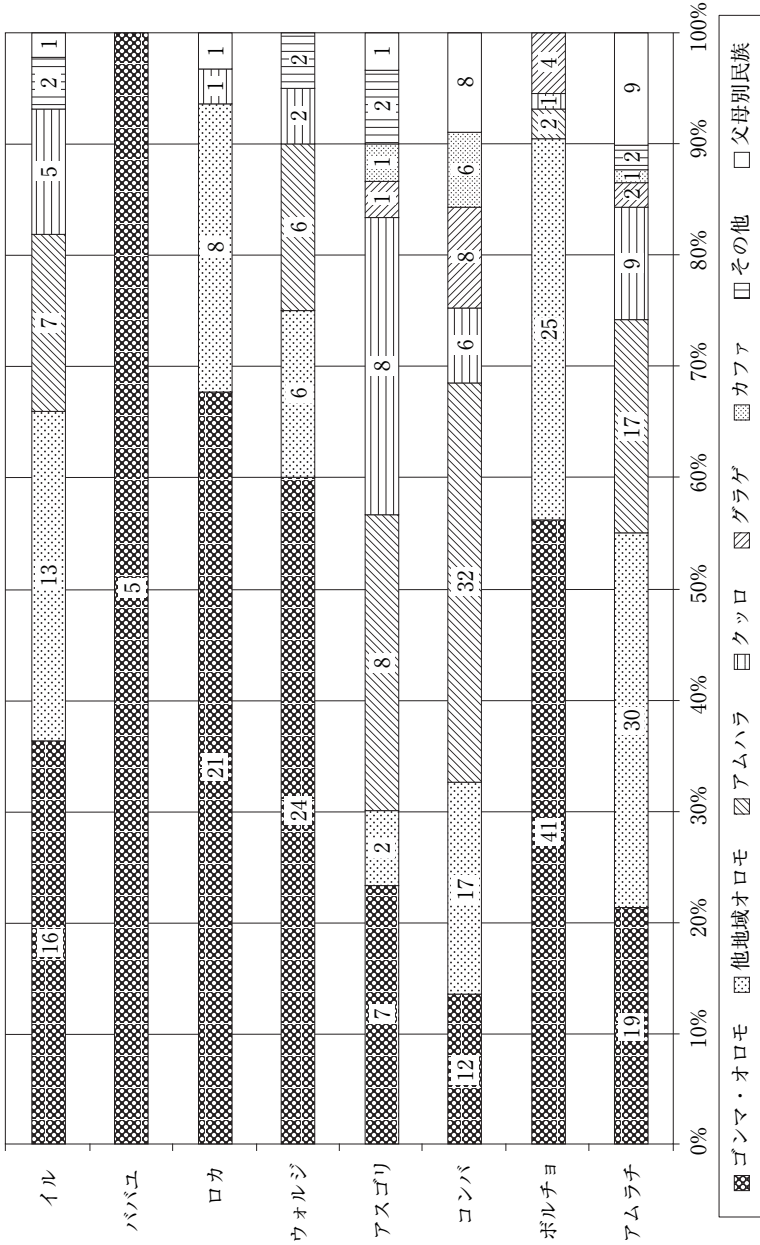
表1 コンバ村南部5集落における世帯主の民族別移住時期（n=122世帯）

民族名	この地に 生まれる	帝政期 (1930-74)	社会主義 政権期 (1974-91)	EPRDF 政権期 (1991- )	計
ゴンマ・オロモ	58 (90.6%)	3 ( 4.7%)	3 ( 4.7%)	0 -	64 (100%)
他地域オロモ	2 (10.5%)	7 (36.8%)	10 (52.6%)	0 -	19 (100%)
アムハラ	5 (33.3%)	7 (46.7%)	3 (20%)	0 -	15 (100%)
クッロ	0 -	2 (16.7%)	10 (83.3%)	0 -	12 (100%)
その他	2 (16.7%)	1 ( 8.3%)	8 (66.7%)	1 (8.3%)	12 (100%)
計	67 (54.9%)	20 (16.4%)	34 (27.9%)	1 (0.8%)	122 (100%)

（出所） 2002年10月の世帯調査にもとづいて筆者作成。



図3 コンバ村の集落別民族構成 (2002年10月時点)



(出所) 筆者作成。

村の中央をはしる道路沿いの集落には、オロモ以外の民族が居住している比率が大きい。そこから離れた集落では、オロモの占める割合が高くなる。あらたな定住者たちは、小さな商店が立ち並び、町への車も往来するような道路付近の土地を中心に居住地を確保してきた。とくに1990年代に入ってから、道路沿いの土地が細切れに分割され、農園労働者など現金収入のある者に売却されるようになった。

本章の第4節でとりあげるイル集落でも、道路沿いの区画が宅地として細かく分譲されてきた(図4の上部)。この図4は、イル集落の世帯配置を世帯主の民族と宗教ごとに区別して示したものである。世帯主と配偶者の民族が異なる場合は、Or/Kuと示している(この場合、夫がオロモ、妻がクッロ)。異なる民族や宗教の世帯が、同じ集落のなかで隣り合って暮らしており、異民族間の結婚(47世帯中12世帯)も少なくないことがわかる。世帯主47人の民族は、地元のゴンマ・オロモが20人、他地域から移住してきたオロモが11人、アムハラが8人、クッロが5人、その他、グラゲ2人、ティグレ1人となっている<sup>(8)</sup>。オロモ世帯の多くがムスリム(29世帯)である一方、アムハラやクッロなどの世帯はエチオピア正教のキリスト教徒(16世帯)で、わずかにプロテスタントのキリスト教徒(2世帯)もいる。

このイル集落の場所は、もともと1974年以前の帝政期には、3人のゴンマ・オロモが所有する土地だった。それが、2008年3月現在、47世帯・195人が居住している。エチオピアでは、社会主義政権下の1980年代後半、高地の農村部を中心に「集村化政策」が推し進められた<sup>(9)</sup>。コンバ村でも徹底した集村化が実施され、それまで分散していた住居がまとめられ、特定の場所に集住させられるようになった。土地なし小作として地元農民のもとに寄宿していた者や1976年に設立された国営コーヒー農園で働いていた移民世帯にも土地が与えられ、さまざまな民族の出身者が同じ場所で生活する現在のような「集落」が形成されたのである。

こうした環境のなかで、農村社会の社会関係はいかに保たれているのだろうか。次に、こうした複数の民族間の関係について説明する。



### 3. 民族間関係の諸相

さまざまな民族が同じ集落に居住する農村社会で、それぞれの民族はどのような関係にあるのか。そこには「多様な民族がいる」というだけではすませられない状況がある。

表2は、コンバ村の8集落における世帯調査から、民族間の婚姻関係についてまとめたものである。これをみると、第1に、ゴンマ地方のオロモ男性は、同じゴンマ地方のオロモ女性と結婚する割合がきわめて高いことがわかる(73.7%)。そこには結婚に際して、配偶者の素性をあらわす「クラン」が大切な要素になっていることが関係している。ゴンマ地方のオロモどうしであれば、それぞれのクラン名について互いに知ることができる。しかし、他地域からの移住者だと、同じオロモであってもクラン名が知られていることはほとんどない。さらに、ゴンマ地方のオロモ男性がクッロ女性と結婚することはきわめてまれである(1.8%)。

第2に、他地域から移住してきたオロモ男性の80%あまりが、オロモ女性(ゴンマ地方のオロモを含む)と結婚しているのに対し(83.3%), アムハラの男性はかならずしもアムハラ女性との結婚にはこだわっていない。アムハラ男性の結婚例のうち、59.3%は他民族の女性との婚姻関係になっている。と

表2 民族間の婚姻関係 (n=272夫婦)

夫の民族集団	妻の民族集団						計
	ゴンマ・オロモ	他地域オロモ	アムハラ	クッロ	カファ	グラゲ	
ゴンマ・オロモ	84 (73.7%)	20 (17.5%)	7 (6.1%)	2 (1.8%)	-	1 (0.9%)	114 (100%)
他地域オロモ	32 (44.4%)	28 (38.9%)	4 (5.6%)	5 (6.9%)	1 (1.4%)	2 (2.8%)	72 (100%)
アムハラ	10 (18.5%)	9 (16.7%)	22 (40.7%)	13 (24.1%)	-	-	54 (100%)
クッロ	1 (6.7%)	-	-	12 (80.0%)	2 (13.3%)	-	15 (100%)
カファ	-	2 (22.2%)	2 (22.2%)	3 (33.3%)	1 (11.1%)	1 (11.1%)	9 (100%)
グラゲ	1 (12.5%)	2 (25.0%)	2 (25.0%)	-	-	3 (37.5%)	8 (100%)

(出所) 2002年10月の世帯調査にもとづいて筆者作成。

りわけ、アムハラ男性とクッロ女性との結婚が多いことは注目に値する(24.1%)。コーヒー農園に出稼ぎなどでやってくるクッロ女性との結婚は、男性が女性の家族に対して婚資を支払う必要がないため、「安価」な選択肢になる。エチオピア正教徒のアムハラ男性にとって、同じ正教徒でアムハラ語も話せるクッロ女性との結婚は、条件的にも都合がよい。このように有力な民族の男性が、劣った立場にある民族の女性を嫁として迎え入れるケースは、他の社会でもよくみられる。

第3に、ほとんどのクッロ男性はクッロ女性と結婚している(80%)。カファヤグラゲといった他の少数派の民族が、同じ民族どうしの結婚ばかりでないのにくらべて特徴的である。これは、クッロと他の民族集団とのあいだに社会的地位の差があることを示している。アムハラの男性が結婚相手としてさまざまな選択肢をもっているのに対し、クッロ男性はおなじクッロの女性と結婚するよりほかない。

このように民族間の婚姻関係には、いくつかの特徴や傾向が指摘できる。そういう意味では、現在でも「民族(あるいはクラン)」という集合性がまったく無意味になっているわけではない。結婚相手を選ぶという社会的文脈においては、いまだに「民族」の違いは重要な意味を担っている。その一方で、異民族どうしの結婚も増える傾向にある。前述のとおり、現在、村の世帯主のうち5%は異なる民族出身の父母をもっており、その世帯主のうち25%は、自分とは違う民族の配偶者と結婚している。両親が異なる民族出身者であるとき、基本的には「父系」の原則から父親の民族に帰属するとされるが、子どもがどのような民族的アイデンティティを主張するかは、ある程度、操作可能な状況が生じつつある。

こうした「民族」の違いについて、村でもっとも意識させられるのは、会話の場面である。村でよく話されているオロモ語とアムハラ語は、異なる言語系統に属しており、まったく違う言語と考えてよい。村人は、どのようにコミュニケーションをとっているのか。表3は、イル集落(2002年時点、151人)で、日常的な会話が可能な言語を性別/年代別に調べたものである。そ

表3 イル集落における民族別・性別・年代別の言語使用能力 (n=151人)

言語能力	オロモ男性			オロモ女性			非オロモ男性			非オロモ女性		
	<20歳	20-40	40≤	<20歳	20-40	40≤	<20歳	20-40	40≤	<20歳	20-40	40≤
オロモ語のみ	2	0	0	0	6	7	1	0	0	0	0	0
アムハラ語とオロモ語	11	13	16	9	13	5	11	6	5	2	8	7
オロモ語以外の言語のみ	4	0	0	4	0	0	7	1	1	9	3	0
計	17	13	16	13	19	12	19	7	6	11	11	7

(出所) 筆者作成。

それぞれ、「オロモ語だけが話せる」、「アムハラ語とオロモ語の両方が話せる」、「オロモ語以外の言葉（アムハラ語など）だけが話せる」という3つの指標で分けている。これをみると、すべての20歳以上のオロモ男性はアムハラ語もオロモ語もともに話せることがわかる。また、20歳以上のオロモ女性も、半数以上の人オロモ語とアムハラ語の両方を話すことができる。

マジョリティであるオロモにとっても、さまざまな社会的場面で使われるアムハラ語を話す能力は必要不可欠なものとなっている。そして同時に、オロモ以外の民族も、オロモ語を話すことが求められている。非オロモの20歳以上の者は、ほとんど男女問わず、ある程度、オロモ語を話すことができる。複数の民族が居住している村においては、とくに成人した者にとって、公用語であったアムハラ語にしても、村のマジョリティであるオロモ語にしても、多言語話者であることが社会的に必要とされる能力となっているようだ。町から村への乗合バスなどに乗ると、人びとがアムハラ語とオロモ語を相手や話題によってすばやく切り替えながら会話を進めていて、興味深い。

現在、エチオピアでは、こうした多言語使用の状況とは乖離した政策がとられている。1990年代にはじまった現政権下の民族自治政策によって、オロモ州の学校教育では、それまで公用語であったアムハラ語にかわって、オロモ語だけが教育言語として採用されるようになった。村の集会などでも基本的にはオロモ語が使われるようになった。現在、オロモ以外の民族は、かつて以上にオロモ語を話すことが求められるようになってきている。しかし、ほと

んどの非オロモの年長者がオロモ語を話せることから、この傾向は、かならずしも近年にはじまったことではないようだ。公用語がアムハラ語であった1990年代以前でも、オロモ語をはじめ多言語話者であることが、農村社会で生きていくうえで重要だったと考えられる。

「民族」が異なれば、結婚の対象として避けられたり、言語的な障壁もできる。ただし、村では、そうした異なる民族のあいだにまったく関係が築かれないわけではない。次に、この農村社会で「民族」という区別が具体的にどのような場面で強調されたり、されなかったりするののか、複数のアソシエーションのあり方や、そこでの日常的な実践の事例から検討してみたい。

### 第3節 社会関係の複合性

この節では、コンバ村でみられる複数のアソシエーションについて説明する。宗教や民族にねざした集団が組織されている一方で、そうした宗教や民族の違いをこえた組織がつくられ、日常的な社会関係が維持されている。こうした複合的な社会関係において、「民族」や「宗教」といった集合性が文脈に応じて使い分けられていることを示す。

#### 1. 宗教／民族にねざした社会関係

コンバ村には、多数派のムスリムのほかにも、エチオピア正教のキリスト教徒、そして数世帯に限られるもののプロテスタントのキリスト教徒もいる。この宗教の違いは、おおまかに民族の違いと重なっている。オロモのなかでも、地元のゴンマ・オロモのほとんどがムスリムで、エチオピア西部のワッラガや中心部のショワといった他地域から移り住んできたオロモにはエチオピア正教徒が多い。また、その他のアムハラやクッロ、カファといった民族は、ほとんどエチオピア正教徒だが、エチオピア北部のウォッロ地方出身の

アムハラにはムスリムの者もいる。プロテスタントのキリスト教徒にはクック出身者が多い。

2002年に世帯調査を行ったコンバ村8集落の404世帯の宗教構成をみると、291世帯(72%)がムスリムで、エチオピア正教のキリスト教徒が110世帯(27.2%)、プロテスタントのキリスト教徒が3世帯(0.7%)となっている。最近では、ムスリムに改宗する者が増える傾向にあり、ムスリムの世帯主291人のうち、1割強の38人はエチオピア正教からの改宗者で占められている。世帯内で宗教が異なる例はない。

では、この宗教／民族にもとづいた人びとの社会関係について説明していこう。まず、エチオピア正教の組織として、「教会」と「組合」というふたつがあげられる。それぞれ、村をこえた関係がつくられている。この地域には、複数の村にひとつのエチオピア正教の教会があり、地域のキリスト教徒は村の領域をこえて、それぞれの教会に集まってくる(図2参照)。コンバ村にあるマダハネアレム教会には、隣接する国営コーヒー農園の職員や労働者も含め、周辺数カ村の正教徒たちが通っている。このマダハネアレム教会には、4つの「組合」(*senbete*)が組織されており、正教徒たちは任意でそのひとつに加入している。4つの組合には、「ミカエル」、「ガブリエル」、「マリウム」、「マダハネアレム」という聖人の名がつけられており、それぞれ自分が信仰する聖人の組合に所属する(このうち「マリウム」は女性だけの組織)。各組合のメンバーは、聖人の祝日(1カ月に1度)に集まって死者に祈りを捧げ、交代で酒やパンなどを用意する。

ムスリムの組織的活動としては、「モスク」における礼拝があげられる。各村には複数のモスクが建てられており、とくに男性のムスリムは、日々の礼拝や金曜日の礼拝、祝祭日などにモスクに集まってともに祈る。コンバ村には、大小あわせて、4つのモスクがある(マスラタ、ボルチョ、イル、ウォルジ)。このうち、マスラタにあるモスクは、1980年代に亡くなったムスリム聖者(Sheikota Abba Jobir)の廟として、雨乞いや病気に対する祈祷などにおいて特別な役割を担っている(後述)。モスクごとに固定的なメンバーシ



ップはなく、村のムスリムは基本的にどこに通ってもよい。なかには村境をこえて隣村のモスクに通う者もいる。たとえば、新しく来たイマーム（導師）が気に入らないといって、わざわざ遠方のモスクに変えたり、隣村に新しいモスクが建設されたから通いはじめる、といった例がある。村の裕福な者がモスクに寄付をする場合も、いつも通っているモスクだけでなく、地域の複数のモスクに行われることが多い。

また、ムスリム女性だけが参加する「講」（*darama*）がつくられており、毎週、木曜日の午後に輪番でメンバーの家に集まっている。講に所属する女性たちは、太鼓（*duffi*）を叩きながら預言者ムハンマドの娘ファトマへの祈りを詠唱し、その後、みなで食事とコーヒーをともにする。集まった女性たちは穀物の粉やコーヒー豆などを少しずつもちよる。次の当番の家は、祈りのための大きな布（*maddi*）をもちかえり、翌週にメンバーを迎えるための準備をする。コンバ村には、この講が集落をおおまかな単位として3つ組織されている（①ボルチョ+アムラチ、②ウォルジ、③ロカ+マスラタ+コンバ+イル）、女性たちは自由に加入、脱退でき、ひとつのグループには約20~30人の女性が参加している。モスクではなく、メンバーの家に集まり、男性が近寄ることもないため、その関係はモスクにおける男性どうしの関係よりも閉じた親密なものとなりやすい。

キリスト教徒とムスリムとの区別は厳格に存在するものの、これらの宗教に根ざした関係は一様ではない。それぞれの宗教の内部には、教会の組合やムスリム女性の講といった組織が入れ子状につくられており、人びとはそうした組織に身をおくなかで、日常的に交流のある村や集落をこえた社会関係を築いている。

ただし、こうした宗教／民族をもとにした区別も、別の場面では、まるで存在しないかのようにふるまわれている。次に、宗教／民族をこえた人びとの実践について説明する。

## 2. 宗教／民族をこえた社会関係

コンバ村では、集落（ときに複数）を単位として、7つの「葬儀講」（*iddir*）が組織されている（①コンバ+イル、②ウォルジ+ババユ+アスゴリ、③ロカ、④ボルチョ、⑤アムラチ、⑥マスラタ、⑦マダハネアレム教会 [チャッフエ]）。この葬儀講では、原則として月ごとにお金を徴収しており、メンバーシップが明確に定められている。組織のなかには、代表者や会計、書記といった責任者が決められていて、定期的に会合がもたれている。新しい葬儀講を組織するときには役所に届け出るよう指導されているが、基本的には村人が自主的に運営し、任意で加入している。集落を単位として組織されているので、マダハネアレム教会の葬儀講（⑦）をのぞいて、ひとつの葬儀講のなかに異なる宗教や民族の者が混在して参加していることが特徴のひとつである。

キリスト教徒の墓（教会）とムスリムの墓（集落のはずれ）は違う場所があり、当然、埋葬のときの祈りも宗教ごとに異なる。しかし、たとえば、キリスト教徒の死者が出ると、宗教を問わず複数の葬儀講から人が教会に集まって墓掘りを手伝う。そして、教会の司祭が祈りをあげるとき、ムスリムの村人は少し離れたところで見守っている。

親族に死者がでた場合、遺族は、1週間、仮設の「喪に服す家」（*mana taziya*）で過ごす。葬儀講は、その間、毎日の分担を決め、親族を亡くしたメンバーへの食事・薪・水の提供を行う。また、病人など貧窮者への援助として特別に徴収したお金を渡すこともある。金銭の徴収や支出は会計担当者が記録し、会合の議事や決定事項などは書記がメモをとる。こうした役職名や役割分担のあり方は、社会主義時代につくられた「農民組合」などの組織形態（書記・会計などの役職、記録方法）が模倣されていると考えられる。20世紀初頭までは、人が亡くなると、地域の人がみな食事や薪などを手に弔問するというのが一般的で、固定的なメンバーシップや金銭の徴収、分担の割り当てなど、「組織」としての活動はほとんどみられなかった。

現在、エチオピアでひろくみられる葬儀講の組織化のあり方は、1940年代以降に都市で発展したものが農村部にも普及したといわれており、宗教にもとづいた他の組織にくらべても、その組織運営や活動形態はやや特殊な性格をもっている<sup>10)</sup>。それでも、ひとつの葬儀講のなかで異なる宗教や民族のメンバーが親密な関係を維持しており、近隣扶助や保険組合といった意味で、村の社会生活における重要な役割を果たしている。

教会やモスクを基点とした「宗教／民族」が村人の社会生活を枠づけるひとつのまとまりとして機能している一方で、集落に根ざした「葬儀講」のように、ひとつの組織のなかに異なる宗教や民族の者たちが混在することもめずらしくない。むしろ日常生活のなかでは、ムスリムとキリスト教徒が宗教や民族の違いをこえて相互に関係をもつ場面をよく目にする。ここで、いくつかの例をあげておこう。

村では、雨不足や病気の流行などのとき、アッラーやかつて村にいたムスリム聖者に祈りを捧げる。この雨乞いや病気に対する「祈祷」(*duai*)では、キリスト教徒も含めて、聖者廟のモスクなどに村人が集まり祈祷を行う。キリスト教徒の村人も、モスクに集まった人びとの端のほうに座り、オロモ語によるムスリムの祈りに合わせて「アーメン、アーメン」とくり返している。

また、それぞれの宗教の祝祭日、ムスリムであれば「マウリド」(聖誕祭)、キリスト教徒であれば、「マダハネアレム教会の祝祭日」(11月)に、前述の葬儀講が宗教を問わず全メンバーからお金を集め、モスクと教会それぞれに寄付をしている。村の宗教行事に対しては、宗教をこえて祝うものだとされる。

さらに、イスラームやキリスト教といった宗教とは異なるかたちで、人びとのあいだでは「呪術」が重要な意味をもっている。病気になったとき、不幸にさいなまれたとき、諍いが起こったとき、人びとは呪術師のもとを訪ね、その原因や対処の方法を相談する。なかでも、南部出身のクッコの呪術師がもっとも強力とされている。コンバ村には、男性と女性の2人の呪術師がいる。そのどちらもクッコ出身者である。さらに、周辺の農村も含めると、7

人の呪術師のうち、4人がクッコ、2人がアムハラ、1人がアルシ・オロモとされる（2002年時点）。7人すべての者が地元のゴンマ地方のオロモではなく、外部から移り住んだ者で占められている。村のひとりのクッコ男性の呪術師は表向きエチオピア正教徒であるが、そのもとは、民族や宗教は関係なく村外からも人びとが相談に訪れている。そうした呪術的な場面で、よく言及される「ジンニ」(*jinni*)といわれる精霊も、もともとムスリムの精霊として広く信じられているものだが、この地域では、ムスリムのジンニとキリスト教徒のジンニがいるとされ、宗教を問わず、呪術的な文脈における災厄の原因とされている。

村では、異なる宗教と民族の者が、その境界のみをシンボリックに強化して、共同体／アイデンティティを構築しているわけではない。「宗教」や「民族」といった社会関係は、つねに複数の関係との相対的な位置にある。「教会」をめぐる実践が「村」の範囲をこえた「地域」という凝集性を人びとに想起させる一方で、「モスク」は「村」の内部にゆるやかな複数のまとまりの拠点をつくりだしていた。さらに、それぞれの宗教／民族の内部には、「組合」や「講」といった別の結節点にねざした集団が入れ子状に並存している。

こうした宗教／民族にねざした社会関係も、葬儀講や雨乞いの祈祷という文脈では、リアリティを失う。コンバ村に移住してきた多様な出自をもつ人びとは、日常的にこうした複数のアソシエーションにおける社会関係を使い分けながら生活している。そこでは、葬儀や祈祷、祝祭、呪術といった社会的な文脈（喪に服す家、ムスリム聖者の廟、原因不明の災厄、外来の呪術師など）におうじて、ある関係が強調されたり、逆に背後に退いたりする。こうした複数の社会関係が築かれ、蓄積する場として、アフリカ農村の現代的な状況を理解する必要がある。

## 第4節 「公共圏」をつくりだす

宗教や民族といった違いにもとづいたアソシエーションが存在する一方で、農村内部には、その境界をこえた社会関係が築かれている。そうした複合的な社会関係のなかで、人びとはどのように宗教や民族をこえた関係性を維持・更新しているのだろうか。ここでは、複数の民族が暮らすイル集落を事例に、いかに日常的なコミュニケーションが交わされているのか、異民族・異宗教徒間の対話や相互行為を可能にする実践の具体的事例を検討していく。

### 1. 関係性を実現する日常的実践

エチオピアでは、コーヒー生産量の半分以上が国内で消費されており、ケニアやタンザニアなど他の東アフリカのコーヒー輸出国で生産量の9割以上が輸出用になっているのと対照的である (Kilfe [2001: 274-275])。調査村の位置するコーヒー栽培地帯においても、人びとは毎日のようにコーヒーを飲む。そして、この「コーヒー飲み」(*kawa dhuguu*) が、言語や宗教をこえた対話や相互行為を可能にするひとつの場となっている。

村でコーヒーを沸かすとき、自分たちの世帯だけで飲むことは、まずありえない。コーヒーの用意ができると、その家の若い女性や子供などが特定の近隣世帯をまわって、「コーヒーを飲みに来てください」と声をかける。周辺の2～3世帯に声をかけることが多い。その場にたまたまいた人や外を通りかかった人なども招かれる。人が集まりはじめたところで、世帯主や年長の男性が祈り (*buna jaba* = 「コーヒーを強くする」の意) を捧げ、女性がおちょこのような小さなカップ (*siini*) にコーヒーを注いでみなにふるまう。だいたい1人3杯ほどお代わりをして飲むことが多い (松村 [2008: 101-104])。

人びとは、コーヒーの収穫前などに貯蔵していたコーヒー豆がなくなると、「毎日コーヒーを飲まないで、どうも気分がすぐれない」などとい

って、落ち着かなくなる。コーヒーは多くの村人にとって欠かすことのできない飲み物になっており、きわめて換金性の高い商品作物でありながらも、つねに「消費する／飲む」ことが欲されている。誰もが飲みたいと思っているからこそ、それを自分たちだけで飲むことは許されない。つねに近隣の者たちを招き合っるとともに飲むことが求められている。夜などに自分たちの世帯だけで飲むようなときには、「これは2度目に煎れたコーヒーだからね」とわざわざ確認している。

こうした「コーヒー」を介したつながりは、集落のなかで縦横に結ばれている。とくにコーヒー飲みに参加することの多い女性にとっては、どの家がどの家とコーヒーと一緒に飲んでいるか、どの家が招かなくなったかということは、ある程度、公然の事実になっている。図5は、イル集落の道路沿いの土地をのぞく世帯で、どのようにコーヒーに招き、招かれる関係が築かれているかを示している。隣接する近所の数世帯を中心に招き合っているのがわかる。かならずしも民族や宗教ごとに分かれているわけではない。また、点線の矢印が示すように、もめごとなどをきっかけに招きあう関係が解消されるケースもみられる。

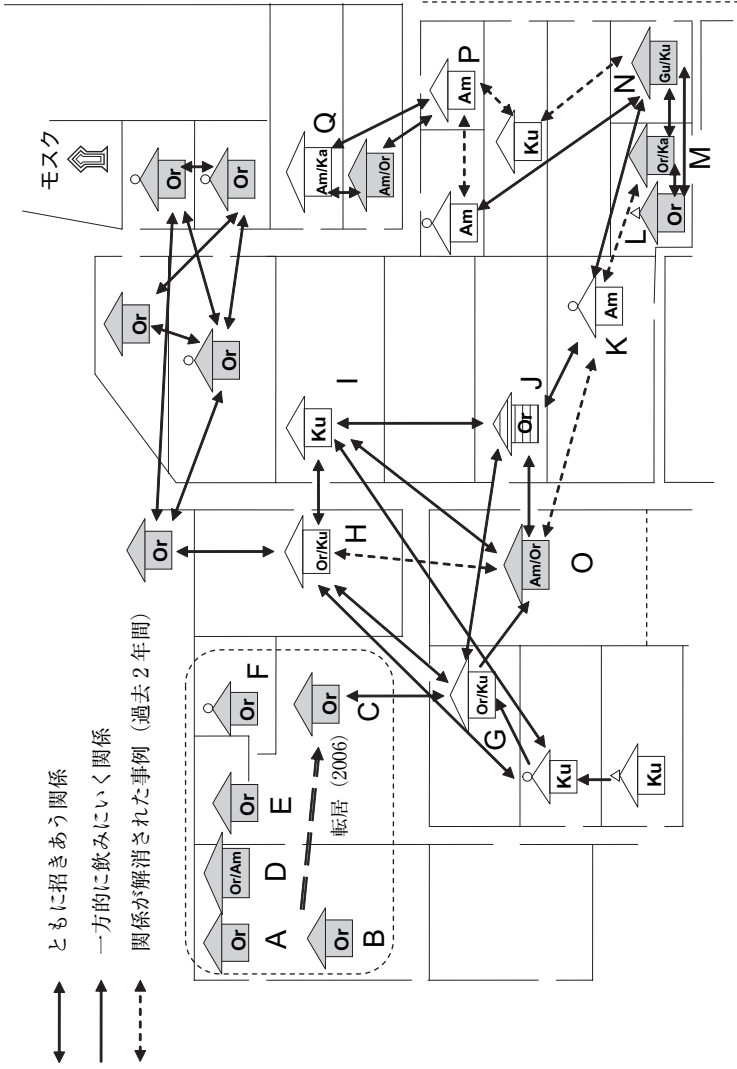
日常的に顔を合わせれば会話などもあるが、コーヒーをともに飲むことは避けられる。この「コーヒーをともに飲まない」ことが、彼らの関係が完全には修復していないことを周囲の者も含めた公的な「事実」として示すことになる。

コーヒーに招き、招かれるつながりは親密さ／不仲さを表現する媒体である。そして、それは民族や宗教の違いをこえた関係性を現実のものとしている回路でもある。言葉や宗教が異なる人びとのあいだでいかに相互行為が行われているのか、さらに事例を分析したい。

## 2. 対話／相互行為の可能性としての公共圏

コーヒーに招きあう関係は、ささいなことで更新されている。図5にある

図5 イル集落のココーヒー関係 (2008年3月時点)



(出所) 筆者作成。  
 (注) 破線内の世帯 A~F は互いに招きあっている

ように、世帯Cはそれまで世帯Aのすぐ近くに家があった。それが、2006年に世帯主が病気がったことを理由に、父方オジにあたるEにたのんで、現在の場所に家を建て替えた。それを契機に、それまで世帯A～Fの親族の間だけでコーヒーを飲んでいたので、すぐ近所になったキリスト教徒の世帯Gとコーヒーに招きあうようになった。

宗教や民族の違いをこえて「コーヒーに招きあう関係」が築かれている一方で、あえて宗教の違いを意識したコーヒーへの招待がなされる場面もある。それは、ムスリムとキリスト教徒それぞれの祝祭日のときである。そのときに限っては、いつも招いている世帯とは違う異教徒の世帯が招待される。

#### 〈事例：祝祭日に異教徒を招く〉

2006年12月。ムスリムの祝祭日であるアラファのとき、世帯Cでは、日ごろは呼ばない近隣のキリスト教徒世帯（H, I, J, K, P）を招待した。C家は、転居をきっかけに、今回、はじめて近くになったキリスト教徒の世帯を招いたという。

アラファの前日、H世帯とI世帯からともにクッロ出身の妻が連れ立ってC家を訪れていた。参加者のほとんどが世帯Cの親族（世帯A～Eの妻）だったため、会話のほとんどはオロモ語で行われ、ともにクッロ出身者であるH妻とI妻も、片言のオロモ語で応じたり、ときにアムハラ語で話しはじめたりして、オロモ語とアムハラ語がまじりあう会話になった。そこで、A妻が、自分の家には招いていないことに後ろめたさを感じたのか、次のような会話がはじまった（A妻はオロモ語しか話せないため、H妻、I妻がアムハラ語まじりのオロモ語で応じるかたちで進む）。

A妻「(今回のアラファで) 私の家には招いてないので、ぜひ家にも来てく  
ださい」。

H妻「いえいえ、もうこちらに招いてもらったのですから、1日に2度も  
来られないですよ」。

A妻「それなら、家のインジェラ（薄焼きパンの食事）をぜひ食べてくだ



さい」(そそくさと自分の家にもどり、インジェラの料理をのせた皿をも  
って戻ってくる)。

I妻「ついさっき食べてきたところですから…」。

A妻「家に招くことができなかつたのですから、ぜひ食べてください」。

H妻・I妻(困った表情をしながら)「それなら少しだけ…」(出された食事を少し食べて)「神のご加護がありますように…もう、お腹いっぱいです」。

A妻「あら、そんなことはないでしょう。全部、食べていってくださいよ」。

こうした会話からは、日常的なコーヒー飲みにくらべると、ややかしこまった社交辞令的な雰囲気強く感じられた。A妻は、これまでH妻やI妻を祝祭日に招いたことはない。C世帯の転居をきっかけに近隣の者がコーヒーをともに飲む場があらたにつくられ、そこに従来のコーヒーを招きあう関係とは異なる世帯が同時に居合わせたことが、一連の会話へとつながった。宗教や民族の違いをふまつつも、表面的にはその差異を伏せて、あえて隣人としての親密な関係を演出しているように思える場面だった。

最初に説明したように、コンバ村における「集落」は、1980年代後半の集村化政策によって、現在のような多くの世帯が集住する形態になった。それまでは、親族関係にある者が近くで暮らしていたことから、こうして民族や宗教をこえて日常的にコーヒーを招きあうようになったのは、1980年代以降のことだと考えられる。国家の政策として集住化が進められた状況で、近隣の者がコーヒーをともに飲むというつながりが生まれ、民族や宗教の枠組みとは異なる隣人としての親密さが演出されるようになった。そこでは、言語や宗教の違いは、かならずしもコミュニケーションを疎外するものではない。むしろ、コーヒーを介したつながりが、民族や宗教の境界をこえた対話や相互行為の回路を開き、結果として、人びとが異民族の言語を習得したり、異宗教への配慮を示しあう身振りを獲得していく契機になったと考えられる。

宗教や民族の違いをこえた相互行為の場が創出されてきたことで、多くの

移住民が流入してきた農村社会においても、かならずしも人びとの社会関係が疎遠になったり、緊張関係が高まってきたわけではない。むしろ、あらたな対話や相互行為を可能にする場が複数つくられてきたことで、ひとつの境界だけを排他的に強調するのではない、境界横断的で重層的な社会関係が取り結ばれてきたと考えられる。こうした異なる背景をもった人びとの対話／相互行為を可能にする場の重なりを、人びとの日常実践にねざした「公共圏」の形成ととらえることができるだろう。

## おわりに

エチオピアの農村社会の事例をみると、人びとが、性質の異なる複数のアソシエーションに同時に所属するとともに、それぞれのアソシエーションが緩やかな重なりをもって並存していることがわかる。コーヒー栽培の拡大とともにさまざまな地域から移民が流入したことで、かならずしも人びとの関係が希薄になったり、混沌としてきたわけではない。むしろ多様な人びとの差異を調停・調整するような場がいくつもつくられてきた。宗教や民族を単位とした社会関係が維持されながらも、別の文脈では、その関係をこえた対話や相互行為が可能になっている。それは、市民社会論が想定したような自立的な個人の参加する自発的なアソシエーションとも、共同体論がもとづいていた均質で閉じた集合的アイデンティティのあり方とも異なっている。

地域、村、集落、宗教、近隣関係といった複数のレベルにおいて、人びとの対話／相互行為を可能にする場が存在している。こうした重層的なコミュニケーションの回路は、コーヒーの招待関係など、異民族間や異宗教間の潜在的な緊張関係を緩和するような日常実践の積み重ねのなかで維持されている。コーヒーを飲む関係、一緒にモスクで礼拝する関係、葬儀講のメンバーのあいだで助け合う関係。こうした複数の関係構築の場をとおして、多様な背景をもつ人びとの間にある程度の共通理解がつくりあげられているのだ。

このエチオピアの農村社会の特徴は、じつは齋藤が「公共性」の特徴として示した4点とほぼ重なっている。多くの移民が外部から流入して定着してきた調査村において、人びとは、異なる文化や宗教といった互いに異なる価値を維持しつつも、儀礼や葬儀、災難（雨不足、不幸など）といった出来事への関心を軸にして、複数の社会関係を維持している。そこでは、宗教や民族の違いを解消して一元的な帰属をもとめるのではなく、そうした違いを維持しながら、同時に複数の集団や組織への多元的な関係構築の場が用意されている。

こうした状況が、すぐに積極的な社会変革に結びつくような民主的な「公共圏」となりうるかどうかは、わからない。しかし、現代のエチオピア農村において人びとがつくりだしてきた複数の関係性の重なりあう場を「公共性」が生み出され、維持される空間（＝「公共圏」）としてとらえ返したとき、アフリカ農村社会を「市民社会／共同体」の図式から説明する議論が依拠してきた、西洋／非西洋、近代／前近代といった二項対立自体の有効性を問いなおすことにもつながるだろう。

共同体の解体と市民社会の拡大という視点から、現代のアフリカ農村社会を理解することには、大きな限界がある。エチオピア農村部の事例には、市民社会／共同体という二元論が想定する「組織化」や「紐帯」のあり方では記述できないような複合的な社会関係がみられた。こうした重層的／境界横断的な社会関係の維持・構築のあり方をとらえる視点が、現代のアフリカ農村社会を理解するうえでも重要だと考えられる。

[注] \_\_\_\_\_

- (1) 赤羽理論の理論的背景やその理論が実証的な事例研究によって乗り越えられてきた過程については、峯 [2003] を参照のこと。
- (2) エチオピアの調査地域の歴史については、松村 [2008] の第3部で土地所有を中心として論じている。この地域の歴史研究や聞き取りなどからは、エチオピア帝国に編入される以前の19世紀においても、人びとの移動性は高く、広大な未利用地を背景に個人世帯の先占にもとづく柔軟な土地所有がみられ

たことがわかっており、近代化以前でも農村社会が閉じた均質な共同体的性質をもっていたと考えることは難しい。

- (3) ウォルツァーは、次のように述べて、市民社会の定義から「市場」や「政治」の領域を排除する理由はない、と主張している。「市場でおこなわれる、ときにはまた政治のアリーナでおこなわれる事柄を市民社会の説明から排除しようとする理論家がいるが、それは、おそらく、彼らが『市民的』でおこなわれる事柄をよく考えていないためである。私は政治や経済を排除すべき十分な理由があるとは思わないので、市民社会のより広い定義を採ってきた。たとえば、労働組合が、たいていそうであるように、市民社会に含まれるとしたら、なぜ、それが賃金や雇用保障をめぐる交渉している当の相手方である会社は含まれないのだろうか。たしかに、巨大企業は、国家のような、強制力に近い権力をふるう。しかし、その『成員』、つまり労働者や株主・経営者はその組織を出入りしている。彼らは、理論的のみならず、ある程度は、実践的にも自由な行為主体である。アソシエーションの生活に関するいかなる現実的な記述も、それがどのような集団を含めたり除外するのであれ、自由な行為主体という観念を正当なものと認めなければならない。私たちはみなある程度は自由なのである」(ウォルツァー [2006: 112])。
- (4) たとえば、ロビンソンは、市民社会の定義について、「もっとも一般的なアプローチは、市民社会を家族と国家のあいだにひろがるアソシエーションの領域——空間としての市民社会——として、そしてそうしたアソシエーションの集合体としてとらえている」と述べている (Robinson [1998: 55])。
- (5) 本章が対象とするエチオピアのコーヒー栽培地帯では、1990年代のコーヒー取引の自由化以降、コーヒー豆の精製工場を友人関係や同じ民族的出自にもとづいた共同出資によって設立する動きが急速にひろまった。こうした共同経営による企業体の設立や、親族関係にもとづいたより小規模な商店経営や商取引への参入などの動きも、現在のアフリカの農村部における新たな商業的アソシエーションの創出として見逃すことができない。
- (6) アフリカの多くの国々では、そうした資金提供を行う国際機関や援助団体によって支援されるローカル NGO が、〈自発的なアソシエーション〉として、つまりは「市民社会」の担い手として称揚されている。ただし、筆者が調査を行ってきたエチオピアやザンビアなどの国において、こうした外部組織に支えられる NGO が大学卒のエリートたちの有望な就職先でありつづけていることも、営利／非営利、自発的／非自発的といった区分の難しさを示している。
- (7) 第1節で紹介したコーエン [2005] や小田 [2004] の研究にあるように、文化人類学では「共同体 (コミュニティ)」という概念を再定義して、あたらしい共同体論を構築する研究が増えている。本章では、同じような問題意識

をもちながらも、市民社会／共同体の二元論の問題点を指摘するために、あえて「公共圏」という視点から考察している。現代のアフリカでは、かならずしもアソシエーションの活動がひとつの農村内部にとどまっているわけではなく、都市も含めた地域的な広がりの中からとらえる必要がある。それは、「(何らかの活動のために) 人びとを結びつける規範や集合的アイデンティティ」という広義の「公共性」という視点から、エチオピアの都市と農村を結ぶアソシエーションの活動に注目している西 [2009] の問題意識ともつながる。

- (8) イル集落の世帯主／配偶者の民族構成については、集落に居住する複数のインフォーマントへの聞き取りによって集計しており、個人の民族集団への帰属意識を調査したものではない。また父母が異なる民族出身者であるケースは、父系出自の原則にそって父親と同一の民族に帰属するものとした。こうした「民族」のラベルは、じっさいにはけっして固定的でも、明白なものでもない。
- (9) 社会主義政権期に集村化政策が全国規模で実施されたのは1985年以降のことで、1986年までに約550万人、1986年から1988年までにさらに約700万人が集村化された場所への移転を完了し、エチオピアの農村人口のおよそ3分の1が集村化されたという (Alemayehu [1990])。この政策は、農村生活や農業の近代化、住民サービスの提供、協同労働の促進などが目的とされていたが、政府にとっては農村のセキュリティの強化や密貿易の監視といった意味合いが強く、計画や実施の不備も多かったとされる。住民からは畑が遠くなった、農耕期に多大な時間と労力をとられたなどの不満がでて、一部の地域では1991年の政権交代後に農民世帯がもとの場所に戻ったところもある。
- (10) 葬儀講の形態は、20世紀前半、とくにイタリア占領期 (1935～1941年) にエチオピアの都市化が進行する過程で発展してきたといわれている (Tesema [1996])。この都市部で発展した葬儀講が、エチオピア高地の農村部にも浸透し、いまではエチオピアの広い範囲で同じような組織がつけられている。

### 〔参考文献〕

#### 〈日本語文献〉

- 赤羽裕 [1971] 『低開発経済分析序説』岩波書店。
- 池野旬 [1999] 「タンザニア、北バレ平地村の水利組織——東アフリカにおける農村共同体をめぐる一試論——」(池野旬編『アフリカ農村像の再検討』アジア経済研究所 59-115ページ)。

- ウォルツァー, マイケル [2006] (齋藤純一・谷澤正嗣・和田泰一訳) 『政治と情念——より平等なりベラリズムへ——』 風行社。
- 遠藤貢 [2001] 「アフリカをとりまく『市民社会』概念・言説の現在——その位置と射程——」 (平野克己編『アフリカ比較研究——諸学の挑戦——』 アジア経済研究所 147-186ページ)。
- 小田亮 [2004] 「共同体という概念の脱／再構築」 (『文化人類学』 第69巻2号 236-246ページ)。
- コーエン, A. P. [2005] (吉瀬雄一訳) 『コミュニティは創られる』 八千代出版。
- 齋藤純一 [2000] 『公共性』 岩波書店。
- 西真如 [2009] 『現代アフリカの公共性——エチオピア社会にみるコミュニティ・開発・政治実践——』 昭和堂。
- 野元美佐 [2005] 『アフリカ都市の民族誌——カメルーンの「商人」バミレケのカネと故郷——』 明石書店。
- 松村圭一郎 [2002] 「社会主義政策と農民-土地関係をめぐる歴史過程——エチオピア西南部・コーヒー栽培農村の事例から——」 (『アフリカ研究』 第61号 1-20ページ)。
- [2005] 「社会空間としての『コーヒーの森』——ゴンマ地方における植林地の拡大過程から——」 (福井勝義編『社会化される生態資源——エチオピア絶え間なき再生——』 京都大学学術出版会 219-255ページ)。
- [2008] 『所有と分配の人類学——エチオピア農村社会の土地と富をめぐる力学——』 世界思想社。
- 峯陽一 [2003] 「アフリカ経済と共同体——赤羽理論の再検討——」 (平野克己編『アフリカ経済学宣言』 アジア経済研究所 187-228ページ)。
- 吉田昌夫 [1975] 「アフリカにおける土地保有制度の特質と農業社会の変容」 (吉田昌夫編『アフリカの農業と土地保有』 アジア経済研究所 1-12ページ)。
- [1991] 「東アフリカの農村変容と土地制度変革アクター——タンザニアを中心に——」 (池野旬編『アフリカ農村像の再検討』 アジア経済研究所 3-58ページ)。

〈外国語文献〉

- Alemayehu Lirenso [1990] "Villagization: Policies and Prospects," in Siegfried Pausewang, Fantu Cheru, Stefan Brüne, and Eshetu Chole eds., *Ethiopia: Options for Rural Development*, London and Atlantic Highlands, N. J.: Zed Books, pp. 135-143.
- Bayart, Jean-François [1986] "Civil Society in Africa," in Patrick Chabal ed., *Political Domination in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 109-125.

- Chabal, Patrick [1986] "Introduction: Thinking about Politics in Africa," in Patrick Chabal ed., *Political Domination in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-16.
- Chazan, Naomi [1991] "Africa's Democratic Challenge," *World Policy Journal*, 9(2), pp. 279-307.
- Comaroff, J. L. and J. Comaroff eds. [1999] *Civil Society and the Political Imagination in Africa*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dessalegn Rahmato [2006] "Civil Society Organization in Ethiopia," in Bahru Zewde and Siegfried Pausewang eds., *Ethiopia: The Challenge of Democracy from Below*, Addis Ababa: Forum for Social Studies, pp. 103-119.
- Fowler, A. [1991] "The Role of NGOs in Changing State-Society Relations: Perspectives from Eastern and Southern Africa," *Development Policy Review*, 9, pp. 53-84.
- Hyden, G. [1980] *Beyond Ujamaa in Tanzania*, Berkeley: University of California Press.
- Kasfir, N. [1998] "The Conventional Notion of Civil Society: A Critique," in N. Kasfir ed., *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspective*, London: Frank Cass, pp. 1-20.
- Kassahun Berhanu [2006] "The Role of NGOs in Promoting Democratic Values: The Ethiopian Experience," in Bahru Zewde and Siegfried Pausewang eds., *Ethiopia: The Challenge of Democracy from Below*, Addis Ababa: Forum for Social Studies, pp. 120-129.
- Kinfe Abraham [2001] *Ethiopia: The Dynamics of Economic Reforms*, Addis Ababa: Ethiopian International Institute for Peace and Development (EIIPD).
- Robinson, Mark [1998] "What Is the Aid System Doing?" in Alison van Rooy ed., *Civil Society and the Aid Industry*, London: Earthscan, pp. 55-68.
- Tesema Ta'a [1996] "Traditional and Modern Cooperative among the Oromo," in P. T. Baxter, Jan Hultin, and Alessandro Triulzi eds., *Being and Becoming Oromo: Historical and Anthropological Enquiries*, Lawrenceville, N. J.: Red Sea Press, pp. 202-209.

