

学位申請論文

対抗的な公共性を創出する住民組織の活動

—エチオピアのグラゲ道路建設協会と葬儀講の事例から—

Creating Counterpublics  
through the Activity of Community-Based Organizations

The Cases of Garage Road Construction Organization  
and Burial Associations in Ethiopia

西 真如

2006年1月

博士（地域研究）

学位申請論文

対抗的な公共性を創出する住民組織の活動

—エチオピアのグラゲ道路建設協会と葬儀講の事例から—

Creating Counterpublics  
through the Activity of Community Based Organizations

The Cases of Gurage Road Construction Organization  
and Burial Associations in Ethiopia

西 真 如

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

2006年1月

## 謝辞

私をはじめエチオピアを訪れたのは1995年10月のことで、そのときは在エチオピア日本国大使館の専門調査員として赴任したのだが、それ以来、研究と実務のあいだを往来しながら、たいへん多くの方々にお世話になった。とくに京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科の先生方や院生の皆さんとは、私が同研究科に所属するようになった2003年4月くらい、有意義な時間を過ごさせて頂いた。

博士論文を提出するにあたって、先ず感謝のことばを申し上げたいのは、指導教官を引き受けてくださった重田眞義先生である。私にとって良き理解者であり、また折に触れて的確なアドバイスと、暖かい励ましとを贈ってくれた先生のおかげで、漕ぎつけることができた成果だと思う。また太田至先生、島田周平先生には、博士論文に目を通して頂き、私が見過ごした問題や、記述の不備について、鋭く指摘して下さると同時に、激励のことばを頂いた。さらに同僚の院生と「エイジェンシー研究会」と銘打って2005年の夏くらい続けてきた読書会での討論は、私にとってたいへん刺激になり、問題意識をひき絞ってゆくうえでも有益だった。とくに白石壮一郎氏、小川さやか氏には、この論文の内容について真摯にコメントして頂いた。多くの方からのアドバイスにもかかわらず、この論文にはまだ至らないところも多々あると思われる。これからの調査研究で補えるところは補ってゆきたい。

ところで、上にお名前を挙げた方々におとらず、私がお世話になったのは、エチオピアの良き友人であり、調査の水先案内人もつとめてくれたアブド・フセイン (Ato Abdo Husein) である。1996年3月に知りあっていらい、私に辛抱強くアムハラ語を教え、多くの人に引き合わせる場所からはじまり、今日に至るまで、いつも私のエチオピアでの生活と調査を支えてくれた。加えて論文中でとりあげた、スルテ民族運動の初期の指導者であるモハンマド・イエスフ氏 (Ato Mohammäd Yäsuf) や、葬儀講の活動について語ってくれた (論文中ではアリマという仮名で紹介した) 女性にも、御礼を申し上げたい。またグラゲ道路建設協会のタンムル・マネ議長 (Ato Tammäru Mane) と、バックカラ・アズマチ氏 (Ato Bäkkälä Azmach) には、忙しいなかで時間を割いて私の質問に答え、フィールド調査に同行してくれただけではなく、折に触れてグラゲの伝統料理をごちそうになり、酒を酌み交わす時間もつくってくれた。皆さんに感謝するとともに、活動の成功を祈りたい。

# 目次

第1章 本論の目的と構成	1
1-1 はじめに	1
1-2 本論の目的	2
1-3 研究の対象と方法	5
1-3-1 住民組織研究の文脈	5
1-3-2 葬儀講と道路建設協会	8
1-4 調査国と地域の概要	10
1-4-1 エチオピア	10
1-4-2 アジスアベバ	13
1-4-3 南部諸民族州	17
1-5 本論の構成	18
第2章 多元主義と対抗公共性	21
2-1 承認と再配分	22
2-2 リベラリズムと多元主義	23
2-3 開かれた「共同体」と市民的価値	26
2-4 市民的公共圏と対抗公共性	27
2-5 多元主義の限界と「正義」の再導入	30
第3章 アフリカの市民社会とエスニシティ	33
3-1 市民社会のエンパワーメントとエスニシティの「再来」	33
3-2 エスニシティ承認の政治	37
3-3 統合と参加のジレンマ	38
第4章 エチオピアにおける国民統合とエスニシティ	43
4-1 本章の目的と構成	43
4-2 近代国家の成立とグラゲのエスニシティ	44
4-3 近代エチオピア社会におけるコーヒー通商とスルテの人びと	50
4-4 国民国家から諸民族の連邦国家へ	55

4-5	グラゲの解体とスルテ民族運動	57
4-6	考察	64
第5章 葬儀講の活動		67
5-1	本章の目的と構成	67
5-2	ニーズと共通善	67
5-2-1	調査の背景	67
5-2-2	死と葬儀の社会的文脈	68
5-2-3	本章の課題	70
5-3	「ニーズ」概念の検討	71
5-3-1	共通善と「他者のニーズ」	71
5-4	葬儀講活動の社会背景	74
5-4-1	アジスアベバの葬儀	74
5-4-2	葬儀講のなりたち	75
5-4-3	葬儀講活動と社会政策	78
5-5	葬儀講の活動と規範	83
5-5-1	葬儀講活動の事例	83
5-5-2	葬儀講活動の規範	91
5-6	考察	98
5-6-1	葬儀講の規則と「公正さ」の基準	98
5-6-2	葬儀講の共通善と共有財	99
5-6-3	葬儀講の活動と他者のニーズ	100
5-6-4	他者に配慮する公共性の創出	102
第6章 グラゲ道路建設協会の活動		105
6-1	本章の目的と構成	105
6-2	社会背景と先行研究	106
6-3	グラゲの氏族社会とエチオピアへの併合	110
6-3-1	グラゲの「七つの家」	110
6-3-2	エチオピアへの併合	113
6-3-3	氏族社会の政治秩序	115
6-4	アジスアベバへの移住とグラゲ道路建設協会の設立	117
6-4-1	アジスアベバへの移住	117

6-4-2 「市民社会」の形成	120
6-4-3 官僚組織との交渉	123
6-5 グラゲ道路建設協会の活動	126
6-5-1 氏族社会との交渉	126
6-5-2 貴族との確執	131
6-5-3 道路建設の効果と通行料金問題	133
6-5-4 活動の見直しと慣習法の出版	137
6-5-5 民族自治政府との対立	138
6-6 エジヤ開発委員会の活動	140
6-6-1 エジヤ氏族委員会の役員	140
6-6-2 エジヤ郡の概況	142
6-6-3 アガンナ高等学校の建設	144
6-6-4 葬儀講との交渉	150
6-7 考察	154
6-7-1 エチオピアの社会秩序とグラゲ道路建設協会の活動	154
6-7-2 道路建設協会の活動とグラゲの集合的アイデンティティ	157
6-7-3 開発援助とグラゲ道路建設協会	158
結論	161
資料 A グラゲ語で書かれた詩	168
資料 B エチオピアの地方行政	170
参考文献および資料	172



## 図表一覧

### [表]

1-1.	エチオピアの民族構成	12
1-2.	アジスアベバ市の民族構成	13
1-3.	南部諸民族州の民族構成	18
5-1.	本章で検討する葬儀講	85
5-2.	「長屋の女たち」講の仲間の職業	87
5-3.	葬儀講の規則	92
5-4.	「豊穰」講の支払い規定	97
6-1.	グラゲ道路建設協会の創設者	127
6-2.	氏族委員会別の寄付支払い状況	130
6-3.	グラゲ道路建設協会が建設したおもな幹線道路	132
6-4.	アガンナ高等学校建設費の出所	150
6-5.	エジャ葬儀講	151
6-6.	エジャ開発委員会の事業に対する葬儀講の寄付額	153

### [図]

1-1.	グラゲ道路建設協会の徽章	17
6-1.	サバットベットの氏族社会	112
6-2.	エチオピア帝国の地方行政とサバットベット社会	115
6-3.	アジスアベバ市発行のパンフレットに描かれた市庁舎	121

[地図]

1-1.	エチオピアの州境界	11
1-2.	アジスアベバ市内	14
1-3.	南部諸民族州	16
1-4.	グラゲ県	19
4-1.	グラゲランド	46
4-2.	1930年代のコーヒー通商路	54
4-3.	スルテ県	59
5-1.	マルカートとその周辺	84
6-1.	グラゲ道路建設協会、アレムガナ - ワラモ道路建設協会、ワライタ開発協会	107
6-2.	グラゲ道路建設協会が建設したおもな幹線道路	128
6-3.	エジャ郡	143

[写真]

1-1.	「それは可能だ」	x
1-2.	グラゲの伝統家屋	17
4-1.	建設中のワラベの町	62
5-1.	手書きされた「豊穰」講規則の一部	93
5-2.	印刷された「救世主協会」講規則の表紙	93
6-1.	グラゲの村落	110-111
6-2.	ジャフォルに沿って建設された道路	111
6-3.	1890年頃のアラダ市場	118
6-4.	青果市場	119
6-5.	グラゲ道路建設協会の旧本部建物	120
6-6.	サメン・ホテル	122
6-7.	ワビ川鉄橋	131
6-8.	エジャ郡の非正規学校	145
6-9.	アガンナ高等学校	147
6-10.	詩の朗読	149
6-11.	演説するタンムル議長	149

## 凡例

### 1. アムハラ語およびグラゲ語の表記

アムハラ語とグラゲ語の表記には、フィダル (ፊደል) と呼ばれる独自の文字がもちいられるが、本論ではアルファベットと発音記号の組み合わせで近似の音をあらわす<sup>1)</sup>。たとえば住民組織の一種である葬儀講は、アムハラ語で እድር と表記されるが、本論では *adder* のようにあらわす。

なおアムハラ語とグラゲ語には、いわゆる第1母音から第7母音まで7つの母音があるが、それぞれ次の記号を対応させる。

第1母音	第2母音	第3母音	第4母音	第5母音	第6母音	第7母音
ä	u	i	a	e	ə	o

### 2. エチオピアの地方行政区分の日本語表記

本論でエチオピアの行政区分をあらわすためにもちいた州、県、郡などの用語は、それぞれ下記のアムハラ語および英語の訳語である（括弧内に示したのは、帝政時代にもちいられた行政区分の用語）。なおエチオピアの過去および現在の地方行政制度については、資料Bを参照のこと。

	アムハラ語	英語
州	<i>kälal</i> ( <i>täqkay gəzat</i> )	state (governorate general / province)
県	<i>zon</i> ( <i>awräja</i> )	zone (sub-province)
郡	<i>wäräda</i>	district
(支郡)	( <i>məkətar wäräda</i> )	(sub-district)
農民組合	<i>gabare mahbär</i>	peasant association

1) アムハラ語の発音表記については、レスローによるアムハラ語辞典 (Leslau, Wolf. 1976. *Concise Amharic Dictionary*, Wiesbaden: O. Harrassowitz.) を参考にした。ただし本論では煩雑さを避けるため、簡略した表記によって近似の音をあらわすにとどめる。





写真 1-1. 「それは可能だ」

# 第1章 本論の目的と構成

## 1-1 はじめに

アジスアベバの中心街にあるビルの壁面いっぱいに、長距離走者の肖像が掲げられている（写真 1-1）。一万メートルで世界陸上四連覇を成し遂げたエチオピアの走者、ハイレ・ガブレセラセ（Haile Gābrāsēllasē）が走る姿を、巨大な布に印刷したものだ。ハイレの左肩のうえには「それは可能だ（*yəchalla*）」と書き添えられている。これはアジスアベバ商工会議所の意見広告で、長距離レースに勝ち続けるハイレのように、私たちも貧困を克服することが「可能だ」と、アジスアベバ市民に訴えているのである。この広告がきっかけとなって、「それは可能だ」ということばは流行語になり、サッカー・チームの名前や、国際援助を推進する標語にも採用された<sup>1)</sup>。

この広告が掲げられたのは2001年のはじめで、貧困削減や債務削減についての議論が、エチオピアの政府や国民を巻き込んで進行していたときのことである。エチオピアの国民が貧困を克服し、政府が援助依存から脱却するためには、どうすれば良いか。当時、オピニオンリーダーとして注目されたのは、エチオピア経済協会（Ethiopian Economic Association）<sup>2)</sup>の会長を務めていたブルハヌ・ナガ（Berhanu Näga）である。ブルハヌは「…もっとも効果的な貧困の解決策は、社会の内側からあらわれる。援助は助けにもなるが、それは勞せずして手に入れた富と同じように、害にもなる」<sup>3)</sup>というランダスのことばに共感を示している。ブルハヌの考えでは、貧困への誤った対応が、エチオピアの社会を蝕んでいる。誤った対応のひとつは、援助に依存することであり、もうひとつはより豊かな国に移住してしまうことだ。したがってエチオピアの社会が発展するためには、まず人びとの心構え（attitude）を変えねばならない [Berhanu 2002:37]。

1) いわゆるミレニアム開発目標（MDGs）の達成を目指して、エチオピア政府と現地の国連事務所が共同で設立したMDGタスク・フォースは、2002年末から「それは可能だ」の標語のもとに、エチオピア国内で公的キャンペーンを実施した [UNDP 2005: 9]。

2) 政策提言を目的とした民間のシンクタンクで、1991年11月に設立された。おもな刊行物に、エチオピア経済年報 Annual Report on the Ethiopian Economy や、エチオピアの社会学者、経済学者、財界人による論評を掲載した季刊誌の The Economic Focus がある。

3) ランダスの『強国論』 [Landes 1999:523] からの引用。

ブルハヌの議論は周到なものだが、しかし貧困を「心構え」の問題に結びつけるのは考えものだ。少し表現を変えれば、人びとの心構えや文化が変わらない限り、エチオピアの社会は貧しいままだという主張につながりかねない。結局のところ、西欧社会の人びとが培ってきたような「問題を解決し、勤勉を重んじ、理性的に考え、真理を受容する文化」が欠けているから [Mesfin 2002:5]、エチオピアは発展しないのだという話になってしまうように思われる。

ある社会や集団が貧しいのは、彼らに何か、欠けているものがあるせいだという議論は、決して珍しいものではない。というのも「豊かな者」と「貧しい者」をくらべて、どこが違うか、貧しい者に何が「足りない」のかを指摘するのは簡単だからだ。「勝ち組」に仲間入りするためには、勝ち組のように考え、行動せねばならないと説くことは易しい。

エチオピアでは近年、「乞食の文化 (*yäləmmana bahəl*)」ということばがよく口にされる。エチオピアの国民には、路上にたむろする乞食から、国際援助を求めて奔走する政府高官に至るまで、他人頼みの心構えが染みついているという意味だ。貧困を克服するために、政府は「働いて食うか、さもなければ死ね」というくらいの姿勢を示せという意見が、民間紙に掲載されたこともある<sup>4)</sup>。

じぶんたちの国は世界で2番目か3番目くらいに貧しいと<sup>5)</sup>、つねづね教え込まれているアジスアベバ市民は、国際大会で常に活躍するハイレに、少なからず勇気づけられた。ハイレは競技場で、みずからの足で世界の先頭を走って見せたのである。ただそれは、アジスアベバ市民にとっての誇りであると同時に、いらだちに近い感情にもつながっているのかも知れない。私たちは乞食のようにふるまうから貧しいのだという、出口のない議論が繰り返されるなかで、「それは可能だ」というスローガンは、宙に浮いたままだ。

## 1-2 本論の目的

アフリカ諸国がいつまでも貧しいのは、政府の失敗や「部族」紛争のためだという

---

4) “Ləmmānan Ləmaqom Māngəsət Särtāh Bəla Alābälāziya Mut Yāmil Aqṣam Māyaz Alābāt”, *Reporter* (Amharic Newspaper), Təqəmət 2, 1996EC.

5) 世界銀行の報告 [World Bank 2006] によれば、2004年のエチオピアの一人あたり国民所得 (GNI per capita) は110米ドルで、これより数値が低い国・地域はブルンジ (90米ドル) だけである。この順位は民間紙などの報道をつうじて、アジスアベバ市民にも知られている。

議論がある。アフリカの政府は、巨額の財政赤字を抱えながら貧困や失業といった社会問題を解決できなかったため、国際通貨基金や世界銀行による政策介入（構造調整や貧困削減戦略）を招いた。アフリカ諸国を蝕む汚職や部族紛争を解決するためには、市民社会のエンパワーメントが必要だとも言われる。ここでいう市民社会とは、エスニック集団に代わって社会の統合を達成し、国家を成功に導く（と想定される）ものだ<sup>6)</sup>。

このような主張に対しては、植民地支配からの独立と、エスニック集団が作り出す文化的な多様性を重視する立場から反論することができる。国際援助は、貧困を解決すると言いながら地域社会の文化や価値観を抑圧しているのかも知れないし、市民社会のエンパワーメントという考えかたは、アフリカの歴史経験を無視して西欧的な価値観を押しつけるものだという批判もある。

しかし、だからといってアフリカには貧困など存在しないと主張することが「正しい」のでもないだろう。人びとは、じぶんたちの文化やアイデンティティが正しく認められさえすれば、経済的な困窮は苦にならないと考えているわけではない。また逆に、生活に必要な支えさえ得られれば、他人から認められなくても良いとも思わないはずだ。ナンシー・フレイザーの表現を借りれば、文化的な承認と、経済的な再配分の問題が同時に解決されない限り、抑圧や格差といった社会的な不公正が是正されることはない [Fraser 1997]。

アフリカは「なぜ貧しいのか」という問いは、決定的な答えを見いだせないまま、議論そのものが宙に浮いてしまっているようにすら思われる。私たちはアフリカにおける国家の「失敗」や市民社会の「欠如」といった、もっともらしい理由をいくつでも挙げるができるが、じっさいに抑圧や格差を是正するため、どのような行動が可能なのかという問いに対しては、これといった答えを見いだせていない。

そこで少し視点をずらして、アフリカで生活する人びとは、じっさいにどのような活動によって、社会的な不公正に対抗してきたのかを問うことは、決して無駄ではないように思われる。たとえばエチオピアにはグラゲ (Gurage) と呼ばれる人びとがいて、首都アジスアベバへの出稼ぎ労働で知られている。彼らは生活の糧を得るため、靴磨き、行商、日雇い労働などさまざまな職業に従事することが多かった。彼らの出稼ぎ経験は、次の詩に端的に表現されている。

靴などはく必要もない / 恋しい故郷をあとにして / 靴を磨いた、茶店をはじめ

6) これはブラットン [Bratton 1989] をはじめとする、「アフリカ市民社会」論者の主張を筆者なりにまとめたものである。アフリカの政治研究に市民社会の概念が取り入れられた経緯については遠藤 [2000] が参考になる。なおアフリカ市民社会論者の主張とそれへの反論については本論の第3章で改めて検討する。

た / 皿を洗った、もっこを担いだ / 雑貨を売った、水路を掘った / わたしのグラゲ、さあ耳を傾けよ / おまえの働く姿が見えない街が、あるだろうか？ / おまえが恐れた仕事があっただろうか？

これはグラゲのことばで書かれた「私のグラゲ」という題の詩<sup>7)</sup>からの抜粋である。グラゲの出稼ぎは 20 世紀の初め頃から盛んになったが、当時、アジスアベバの上流階級のなかには、生活のために仕事を選ばないグラゲについて、卑しい下層民だという誤った理解をする人たちもいた。これに対して、どんな仕事も「恐れない」と逆に宣言することによって、グラゲという集団に押しつけられた社会的なスティグマに対抗しようというのが、ここに引用した詩の趣旨である。

1960 年代になって、「下層民」であったグラゲのなかから、商人として成功する人たちがあらわれると、逆にグラゲは「勤勉な」集団だという評価もされるようになった（第 4 章を参照）。またグラゲは、結束が強く互いに助けあう人びとだという認識も広がった。都市で生活するグラゲは、農村の家族のために仕送りするのが当然だと考えられている。そればかりか彼らは、住民組織を結成して農村に道路や学校を建設することにも、40 年以上まえから取り組んできた（この活動については第 6 章で詳しく紹介する）。

だが彼らの話をよく聞いてみると、都市で生活する人たちの中にも、生活が不安定で農村への支援どころではない者もいる。他方で、都市住民が主導する住民組織の活動に、農村の若者が不満を表明することもある。このような経験から彼らは、「勤勉の精神」を賞賛したり、あるいは「民族の結束」を無批判に肯定するだけで問題が解決するとは、必ずしも考えていないように思われる。

そこで本論の目的は、いわゆる住民組織の活動に焦点をあてながら、現代のエチオピア社会で生活する人びとが、市民社会ともエスニシティとも異なる、対抗的な公共性を創出してきた過程を明らかにすることである。ここで「対抗的な」というのは、社会的な排除と周辺化に異議を申し立て、承認と再配分を求めるという意味である。そのような活動を支えている規範やアイデンティティが形成される過程を、ここでは対抗的な公共性の創出として把握することにしたい。

ところで「公共性」あるいは「公共」という用語は、非常にあいまいな響きをもっている。日本語で「公共事業」といえば、ふつうは政府が主体となって実施する社会的・経済的な活動のことだ。他方で「公共行動 (public action)」といえば、むしろ（政府ではない）人びとによる集合的な行為のことである。本論で検討する住民組織の活

7) この詩はグラゲ語で出版された詩集 [Tesfaye 1993EC] に収録されている。詳細は資料 A を参照。

動は、もちろん政府による公共事業のことではなく、どちらかといえば公共行動のイメージに近いものだ。

また公共性は、「誰に対しても開かれている」社会空間だと定義され、「閉鎖的な共同体」と区別されることがある [齋藤 2000:ix,5]。また、これと似た考えかたに「公的なもの」と「私的なもの」との区別がある。しかし現実の社会生活においては、誰でもアクセスできる（開かれている）はずの場所から、特定の個人や集団が排除されることもありうるし、逆に「私的」だとされるものが、社会的に重要な意味を持っていることもある。この問題については、本論の2-3章で詳しく検討したい。

本論では、公共性 (publics) という用語を「何らかの価値や規範を共有する人びとの集合」あるいは「(何らかの行動のために) 人びとを結びつける規範や集合的アイデンティティ」という意味でもちいている。つまり住民組織の活動をつうじて、ある種の公共性が「創出される」ということは、その活動に関わる人びとが、何らかの価値を実現するために、これまでにない社会関係を取り結ぶことであり、またその関係を根拠づけるような規範をつくり出すことである。

### 1-3 研究の対象と方法

#### 1-3-1 住民組織研究の文脈

住民組織という用語は、単に一定の地区で生活する住民の組織という意味でもちいられることもあるが、本論ではもう少し広く、市民社会論や開発論の文脈でCBO (community based organization) と呼ばれる組織の形態、および人類学の文脈で在来組織 (indigenous association) とか自発的結社 (voluntary association) と呼ばれるものを含む。住民組織は、理論的というよりも経験的な概念だ。地域社会で生活する人びとは、財や労働の交換によって、あるいは政治的な要求を通して、何らかの価値や規範を実現するためのさまざまな活動の形態を編みだしてきた。これらの活動を一括りに説明できるような、包括的な定義はありえない。したがって住民組織について考えるときに重要なのは、それらの活動を定義することではなく、そこからどのような公共性のありかたを汲みだせるか (彼らが編みだす社会関係から何を学べるか) ということであるように思われる。

市民社会論や開発論においてCBOは、NGO (nongovernmental organization) とともに市民社会を構成する組織だと考えられている。CBOは、組織の外に向かってコミュニティの意思や利益を代表するものであり、また組織の成員に対しては、資源や機会

の配分を媒介するものであることが期待される。つまり CBO は、その成員のあいだで何らかの社会規範の形成を促進するような、市民組織 (civic organization) の類型である。

たとえばパットナムは、イタリアの州政府ごとに行政実績を比較し、ある州では安定した政府のもとで、住民のニーズに的確に応える政策が実施されてきたのに、ほかの州では不安定な政府のもとで、「ばらまき型」の補助金行政がおこなわれていることに注目した。つまり似たような制度のもとで、高い能力を発揮する政府と失敗した政府とが存在するのである。パットナムによればこの違いは、その州で暮らす住民のあいだに、互酬性の規範と積極的な参加を促進するネットワーク (社会関係資本) が蓄積されているかどうかに関係している。またそのようなネットワークの形成は、協同組合、互助組織、文化団体、労組、スポーツクラブのような「水平的な秩序」をもつ集団によって促進されるのだという [パットナム 2001]。

パットナムは市民組織の役割を、既存の国家秩序への適応を促すものと考えているように思われるが、むしろ抑圧的な政府に抵抗することが、市民組織の役割だと考える論者もいる。スミットによれば、南アフリカ共和国の都市においては、地区住民協会 (resident association) と呼ばれる CBO の活動が盛んであり、その一部はアパルトヘイトや貧困への抵抗運動に積極的に関与してきた。ただし一般的に言えば、この種の CBO への参加は裕福な住民に偏る傾向があり、必ずしもすべての住民を代表していないという意見もあるようだ [Smit 2001]。

ところで NGO と CBO とは、用語のうえで明確に区別されないことも多いが、国や地域によっては、両者はかなり違ったものとして扱われる。たとえば南アフリカでは、NGO といえば、特定の地域住民や集団のために何らかの「専門的なサービス」を提供する非営利組織を意味する [Smit 2001:237-238]。NGO を専門的な知識やサービスと結びつける傾向は、南アフリカに限らず 1990 年代以降のアフリカ諸国において顕著になっている。これは市民社会のエンパワーメントを掲げる世界銀行や国際援助組織が、NGO を対象とした資金援助やトレーニングのプログラムを推進していることと関係がある。結果的にアフリカでは、いわゆる開発 NGO、つまり開発学の専門教育を受けた専属スタッフによって運営され、開発資金の供与を受けて基礎教育や保険衛生のプログラムを実施する NGO が急増している。たとえばエチオピアで活動する NGO の数は、1994 年にはわずか 70 に過ぎなかったのが、2000 年には 368 にまで増加した [Dessalegn 2002]。

開発 NGO は、活動資金へのアクセスには恵まれているものの、往々にして地域社会の支持基盤 (constituency) が脆弱だという問題が指摘されている (このことにつ

いては第3章で改めて述べる)。開発 NGO は、質の高いサービスを提供することに成功しているとしても、必ずしも地域社会の要請にもとづいて活動しているとは言えず、なかには単に、援助機関のプログラムを執行する組織と考えたほうが良いものもある。

これに対して CBO の活動は、地域住民の支持が頼りである。いわゆる市民組織とか地区住民協会のような団体に限らず、人びとが直接参加して、日々の生活に対処するための助けあいを目的とした活動をおこなう組織は、広い意味での CBO と見なすことができる。スミットはこのような CBO の例として、葬儀講 (burial club) や無尽講 (saving club) を挙げている [Smit 2001:235]。これらは南アフリカやエチオピアを含むアフリカ諸国で、広くおこなわれている住民組織の形態である (エチオピアにおける葬儀講や無尽講の活動については第5章を参照)。

ただし典型的な市民社会論の立場では、葬儀を目的とした活動や、貯蓄を目的とした活動をおこなう組織を、市民組織と呼ぶことは希だ。アフリカ諸国では、故郷を同じくする都市住民が結成する同郷会 (hometown association) の活動も活発だが、これも「市民的な」組織ではないかも知れない。同郷の絆は「縁故主義」と見なされることもあるからだ。市民組織としての「資格」を狭く解釈すれば、アフリカの人びとが支持する住民組織の多くが、市民社会論の視野からはずれてしまう。

葬儀講や同郷会のような「在来組織」の活動は、おもに人類学の研究対象となってきた。人類学の文脈では、これらの組織を集団的なアイデンティティの形成過程と結びつけて論じるのが通例である。たとえばミッチェルは 1950 年代のはじめ、北ローデシア (現在のザンビア) の都市において、伝統的なダンス (kalela) を踊るために集まる若者たちの組織を観察した [Mitchell 1956]。当時、社会学者のあいだでは、アフリカの人びとが学校、教会、労働組合、政党といった組織への参加を深めるにつれ、「部族」への帰属は重要ではなくなるだろうという見解があった。しかしミッチェルが注目したのは、人びとが状況に応じてエスニシティや社会階層の違いを際立たせたり、あるいは無視したりすることだ。たとえば彼らは、植民支配者に対抗するときにはアフリカ人の結束を誇示するが、職業組合のなかではエスニシティの対立が明らかになる。またミッチェルは「部族」のアイデンティティが決して一貫したものでないことにも注目する。それは首長や長老によって統合される農村社会と、産業労働に依存し国家の法制度に規制される都市生活との違いに関係している。若者たちは伝統的なダンスを踊りながら、彼らの「部族」を賞賛する歌を口にするが、それは農村社会を再現するためというよりは、都市生活のなかで獲得されたアイデンティティを表現する手段のひとつなのである。

ミッチェルの議論は、いわば多元的なアイデンティティの構成を前提としたものであり、当然ながら「部族」や「民族」その他の共同体に対する無条件の帰属を賞賛するものではない。人類学の文脈では往々にして、住民組織の活動とエスニシティとの関係が注目されるが、松田はエスニックな紐帯にもとづく「相互扶助」の言説に懐疑的な立場をとっている。というのもそれは（政治的な動員に役立つことはあっても）、職探しをしたり寝場所を確保するといった生活上の支えには、かならずしも結びつかないからだ [松田 1996]。

また松田によれば、生活扶助のための組織は、エスニシティと無関係に形成されていることも少なくない。そこで松田が提示するのは、「開発組織」と「生活組織」との区別である。開発組織は、高等教育を受けたリーダーによって代表され、政治的な異議申し立てにも関与する組織である。これに対して生活組織は明確な構造を持たず、明示的な政治性を帯びることなく「その場その場の生活の便宜」に応じてあらわれるものだという。松田は生活組織が、自助によって都市下層民の生存を支えてきただけでなく「文化的により良く生きる」ための実践の場でもあると述べる [松田 1999:193-195,230]。

さて以上の議論をまとめると、次のように言えるだろう。住民組織とは何かという問いに対して、明確な定義を示すことはできないが、直接的な参加と共同の活動をおして、何らかの目的を達成するための、人びとのあつまりだと考えることはできるだろう。またそのあつまりは、そこに参加する人びとのあいだに、ある種の社会規範が形成される場として捉えることができる。

ただし「市民組織」のように限定的な概念によって住民組織を捉えようとする、人びとによって実践されている活動が、理論的な視野からこぼれ落ちてしまう危険性がある。また住民組織の活動を、特定の「エスニシティ」への帰属によって説明する手法にも同様の問題があるだろう。住民組織の活動について考えるときには、「市民」や「エスニシティ」のアプローチの限界を認識したうえで、確立された専門知識を根拠とする活動（スミットのいう NGO や、松田のいう開発組織）と、日々の生活のなかで編みだされる規範を根拠とする活動とを区別することが前提となろう。

### 1-3-2 葬儀講と道路建設協会

以上のことを念頭におきながら本論で検討するのは、エチオピアの首都アジスアベバを中心とする住民組織の活動である。本論では「葬儀講」と「道路建設協会」という、ふたつの異なる活動形態を取りあげる。

葬儀講は、その名のとおり死者の葬儀をおこなう組織である。葬儀講はエチオピア

でもっとも広くおこなわれている住民組織の形態だが、社会開発の議論においては往々にして、生きている者の必要をかえりみず、死者に「無益な」投資をする活動と見なされる。そこで本論では、福祉理論における「ニーズ」の概念を再検討したうえで、アジスアベバで生活する人びとが、死者を葬る活動を「必要」だと見なしている根拠について考える。

また道路建設協会は、アジスアベバに移住した人びとが故郷の村に道路や学校などを建設する活動であり、いわゆる同郷会的一种と見なすことができる。本論では1962年に設立され、現在も活動を続けているグラゲ道路建設協会の事例を取りあげる。グラゲは、エチオピア南部で農耕を営んできた少数民族のひとつであり、アジスアベバに移住して商業に従事している人びととして知られる。ここで焦点をあてたいのは、道路の建設が農村における「生活を向上させた」とか、逆に「伝統文化を蝕んだ」という議論ではない。むしろグラゲ道路建設協会の活動を、資源の配分とアイデンティティの承認をめぐる政治的な要求という観点で捉えることだ。

これらの住民組織の活動を分析するうえで、とくに注目したいのは、人びとが単に社会規範に従って行動しているということではなく、むしろ活動をとおして、既存の制度や規則が乗り越えられてきた過程である。葬儀講の活動について、それが「死んだ仲間を葬る」という価値観にもとづくものであるのは当然のことだ。しかし葬儀講の活動で興味深いのは、彼らが講の仲間ではない者、あるいは仲間であることが疑わしい者（そのなかには行き倒れの死者、仲間の家で暮らす居候、夫から離縁された妻、非嫡出子などが含まれる）の死に直面したときに、どのような判断を下してきたかということだ。そこで問題になっているのは、いわば「他者のニーズ」をどう解釈するかである。

またグラゲ道路建設協会の活動は、人工物の増加を「発展」と見なす素朴な近代主義と、エスニシティ意識の高揚をとおした大衆動員の単純な結合と考えるべきではない。本論で分析の対象とするのは、そもそも共通の制度や規範が存在しないところに公共財を築いてゆく試み、すなわち道路庁や公安局のような官僚組織、農村の氏族社会、そして都市の葬儀講とそれぞれ交渉を重ねながら、活動資金を確保し、また活動への支持を獲得する過程である。このように既存の制度や規範を乗り越えてゆく活動を、先に述べたような「対抗的な公共性」を創出する過程として捉えることが、本論のもくろみである。

## 1-4 調査国と地域の概要

ここで調査国および地域の概要を、簡単に紹介しておきたい。筆者はおもにアジスアベバ市内で調査をおこない、必要に応じて南部諸民族州のグラゲ県、スルテ県、およびシダマ県にも滞在した。具体的な調査地についての詳細は関連する各章で述べることにして、ここではエチオピアという国家の成り立ち、およびアジスアベバ市と南部諸民族州の概略について述べ、本論で検討する問題との関連を示すにとどめたい。

### 1-4-1 エチオピア

エチオピア連邦民主共和国(Federal Democratic Republic of Ethiopia)は、人口約6,700万人の多民族国家である<sup>8)</sup>。1995年に施行されたエチオピアの現行憲法<sup>9)</sup>は、徹底した民族自治を標榜しており、同国は「諸民族の合意による連邦国家」だとされる。同憲法の39条1項には「エチオピアの諸民族は…無条件の自決権を有する」と規定されており、また第43条1項には、エチオピアの諸民族が「生活水準の向上と、持続的な開発を求める権利」を有していると定められる。また同憲法によれば、諸民族(nations, nationalities and peoples)という用語は、「文化」「習慣」「言語」「アイデンティティ」などを共有する人びととして定義される(第39条10項)。

もちろん、ここでいう「諸民族」について考えるうえで重要なのは、上記の定義に加えて、じっさいには「民族」という憲法上の権利主体の存在を承認するか否かの最終的な権限が、連邦政府の手中にあるということだ(このことについては第4章で詳しく述べる)。つまり「諸民族」とは、エチオピアの連邦政府が政治的、経済的な権利主体として規定するものだと言えるだろう。そこで本論では民族という用語を、同憲法でいう「諸民族」の訳語として使用しており、広い意味でのエスニック集団(ethnic groups)とは区別している<sup>10)</sup>。

同憲法の公布にともなって、地方行政の制度も徹底的に見直された(過去と現在の行政制度の比較については、資料Bを参照)。1980年代までの州は首都アジスアベバを取り囲むように配置されていたが(地図1-1a)、新しい州は、文化的な一体性や

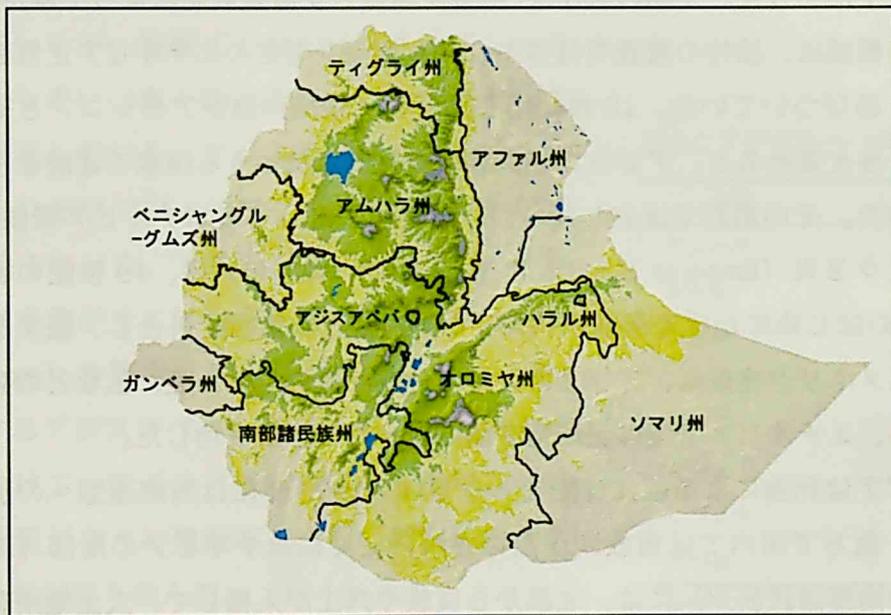
8) 2002年7月時点の推定人口 [MOFED 2002]。

9) “The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia”, *Federal Negarit Gazeta*, 1/1 (1995), Proclamation No.1, 21 August 1995.

10) エスニック集団とは、なんらかの文化的・歴史的なアイデンティティを共有する人びとの集合をいい、それが特定の政治運動や経済活動と結びついた集団であることも多い。その意味ではエチオピアの現行憲法にいう「諸民族」との区別はあいまいだが、他方でエスニック集団という用語には、国家が(憲法によって)規定する「国民/民族(nation)」ではない集団という含意もある。



地図1-1a. エチオピアの州境界 (1974-1986年, 但しエリトリアを除く)



地図1-1b. エチオピアの州境界 (2005年)

出典 : EMPDA [1984], OCHA [2005] をもとに筆者作成

使用言語を基準に線引きされた（地図 1-1b）。また州の名称も、アムハラ（Amhara）州やオロミヤ（Oromiya）州、ソマリ（Somali）州のように原則として民族名で呼ばれることになった。

少数民族の多い南西部は、南部諸民族州（Southern Nations, Nationalities and Peoples Regional State）として括られたが、その下にはグラゲ（Gurage）県やスルテ（Silte）県、シダマ（Sidama）県のように、民族名で呼ばれる県が設けられている。なお政府が実施した統計調査 [CSA 1998] によれば、おもな民族別にみたエチオピアの人口構成は表 1-1 のとおりである。

ここで、エチオピアという国家の成り立ちについて述べておきたい。現在のエチオピア北部、すなわちティグライ州とアムハラ州にあたる地域は中世以来、アビシニア王朝の支配下にあった。王朝の秩序は、皇帝を頂点とする貴族制によって維持された。また王朝の権威は、独特の教義を持つキリスト教会（現在のエチオピア正教会）への信仰と深く結びついていた。19 世紀のなかば頃、欧州列強がアビシニアとその周辺地域への干渉を強めると、アビシニア貴族はこれに対抗しうる国家の建設を模索するようになった。その過程で成立したのが、近代国家としてのエチオピア帝国である。皇帝メネリク 2 世（Emperor Menilik II, 在位 1889-1913 年）は、19 世紀のおわりから 20 世紀のはじめにかけて周囲のイスラム王国や氏族集団を併合し、領土を拡大した。さらにメネリク皇帝は、アフリカ大陸の分割を進めていた英、仏などの列強と条約を締結し、エチオピア帝国の支配権を認知させることに成功した。

エチオピアは列強による植民支配をしりぞけ、1923 年には国際連盟への加盟をはたしたが、他方で国内では貴族制が温存され、とくにエチオピアの南部（現在のオロミヤ州や南部諸民族州）には、北部から貴族や兵士が入植して、大土地所有制と結びついた収奪的な支配をおこなった。また 1930 年に即位したハイレセラセ 1 世皇帝（Emperor Haile Selassie I, 在位 1930-74 年）は、アムハラ語を国家の公用語に採用し、エチオピア正教を国教と定める憲法を公布した。つまりエチオピア帝国においては、アムハラ言語や文化を共有しない人びと、あるいはイスラムや伝統宗教を信仰する人びとは、政治的マイノリティとなった。

表 1-1. エチオピアの民族構成

民族	人口比 (%)
オロモ	32.1
アムハラ	30.1
ティグライ	6.2
ソマリ	5.9
グラゲ	4.3
シダマ	3.5
ワライタ	2.4
その他	15.5
合計	100.0

出典：CSA [1998]

1960年代になると、官僚や知識人、および軍部のあいだで貴族支配への不満が高まり、1974年の軍事革命によって皇帝は廃位された。権力を掌握した臨時軍事評議会（PMAC）は1975年、すべての土地を国有とする法令を布告し、貴族制は解体された。PMACはソビエト連邦の支援を受けて社会主義国家の建設を旨としたが、国内ではティグライ人民解放戦線（TPLF）や、オロモ解放戦線（OLF）をはじめ、エスニシティ意識と結びついた反政府運動が農民の支持を獲得した。1991年5月に社会主義政権が崩壊すると、TPLFを中心に結成されたエチオピア人民革命民主戦線（EPRDF）が主導権を握って、エチオピア暫定政府（Transitional Government of Ethiopia）を樹立した。暫定政府は1995年に国政選挙を実施して民主制に移行した。そして同年8月に公布された新憲法のもとで、エチオピアは民族自治にもとづく連邦国家となった。EPRDF政権が標榜する民族自治の思想は、近代国家としてのエチオピアの成り立ちと密接に関係するものだが、そのことについては本論の第4章と第5章で改めて論じたい。

#### 1-4-2 アジスアベバ

エチオピアの首都アジスアベバ（Addis Abäba）は、同国の経済活動の中心でもあり、人口は約300万人<sup>11)</sup>と推定される（地図1-2）。アジスアベバ市はオロミヤ州に囲まれているが、民族ごとの人口構成はアムハラがもっとも多い（表1-2）。これは同市の歴史的な背景と関係している。アジスアベバの付近はもともと、オロモ語でフィンフィネ（Finfine）と呼ばれる土地であった。ところが1886年ごろ、メネリク2世皇帝がそこに南方征服の拠点となる駐屯地（*kätäma*）を築き、アムハラ語で「新しい花」を意味するアジスアベバと名づけた。20世紀のはじめにかけて、アジスアベバには有力なアムハラ貴族の屋敷が次々に建設され、その周囲には家臣や兵士たちが移り住んだ。

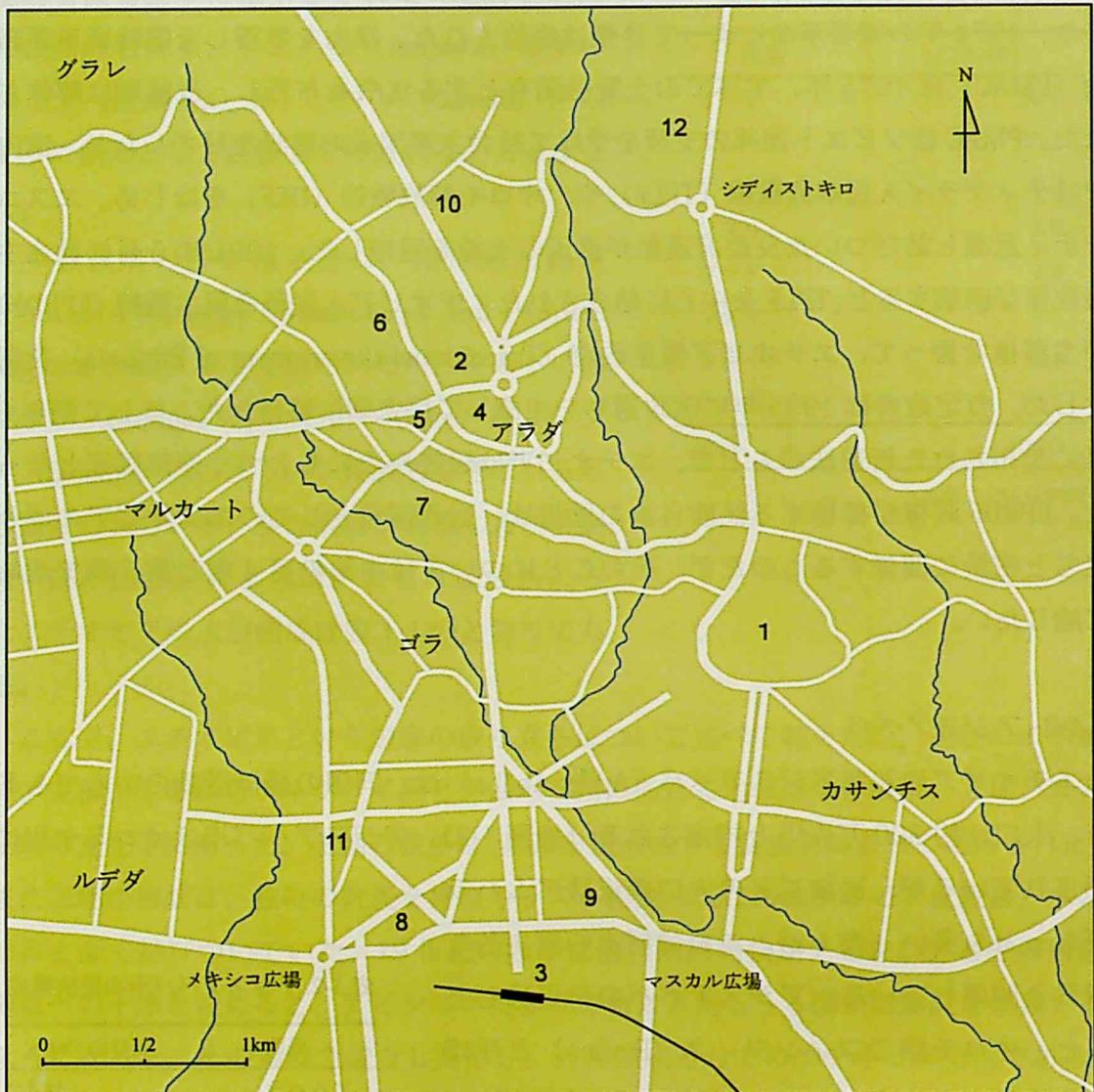
もっともメネリク皇帝は当初、アジスアベバを一時的な駐屯地にすぎないと考えていたようだ。

表 1-2. アジスアベバ市の民族構成

民族	人口比 (%)
アムハラ	48.3
オロモ	19.2
グラゲ	17.5
ティグライ	7.6
ガモ	0.9
ドルゼ	0.9
ワライタ	0.5
その他	5.1
合計	100.0

出典：CSA [1995]

11) 1994年に実施された国勢調査によれば、アジスアベバの人口は約230万人であった [CSA 1995]。同市の2005年現在の人口について信頼できる統計はないが、約270-330万人と推定されている。



地図1-2. アジスアベバ市内

- |                        |              |
|------------------------|--------------|
| 1. 宮廷                  | 7. カトリック教会   |
| 2. 聖ギョルギス教会            | 8. 道路庁       |
| 3. 鉄道駅                 | 9. 国立競技場     |
| 4. アジスアベバ市役所           | 10. サメン・ホテル  |
| 5. 青果市場 / 旧グラゲ道路建設協会本部 | 11. デサレニ・ホテル |
| 6. グラゲ自助開発協会本部         | 12. アジスアベバ大学 |

出典: EMPDA [1984] および筆者の調査にもとづいて作成

というのも 19 世紀のアビシニア王朝では都市の概念<sup>12)</sup> が希薄であり、駐屯地は軍事的な状況に応じて移転することを前提に造営されたから、皇帝や貴族は大規模な建造物や道路の建設にあまり関心を払わなかった。

ところがアジスアベバには、多くの貴族が屋敷を建設しただけでなく、エチオピア帝国と外交関係を結んだ諸外国の使節団も派遣されるようになった<sup>13)</sup>。また聖ギヨルギス教会（市内でもっとも古い教会のひとつ）に隣接するアラダ（Arāda）地区には伝統的なマーケットがおかれ、その周辺では多くの商人や職能民が生活するようになった。さらに 1917 年には、ジブチを起点とする鉄道の駅も開業した。このような事実の積みかさねを経て、アジスアベバは次第に、エチオピア帝国の恒久的な首都と考えられるようになった [Bahru 2002a: 71]。

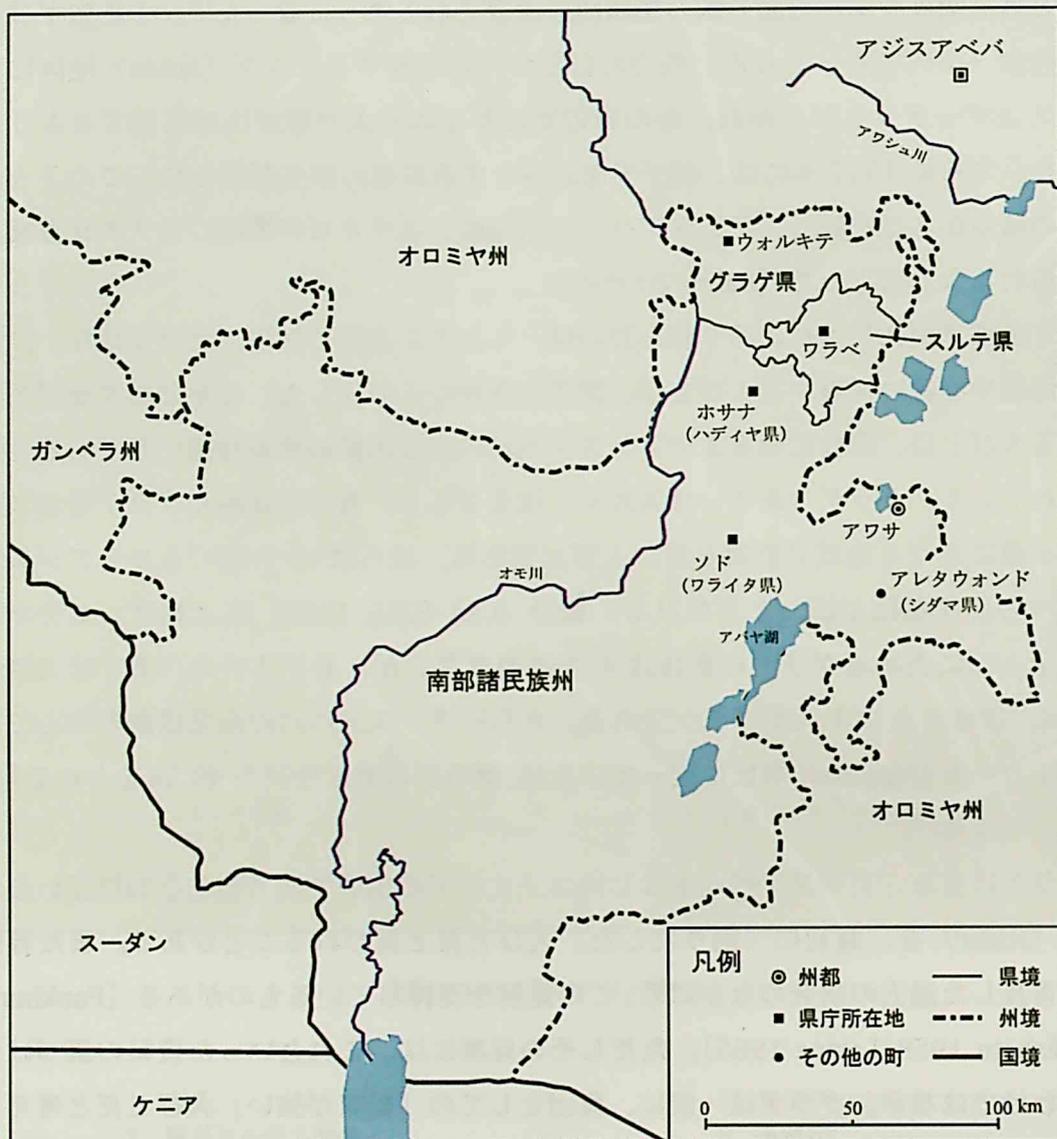
さて首都アジスアベバに移り住んだのは、もちろん貴族や外国人だけではない。日雇い労働や商業に従事する人びとが、国内の各地から流入した。なかでもグラゲと呼ばれる人びとは、現在に至るまでアジスアベバの商業活動の重要な担い手であると考えられている。グラゲ（あるいはスルテ）はもともと、南部諸民族州グラゲ県およびスルテ県にあたる地域で農耕を営む人びとである。彼らは 19 世紀の末からアジスアベバへの移住をはじめたと言われる。統計 [CSA 1995, 1998] によれば、エチオピアの全人口に占めるグラゲの割合は 4.3%に過ぎないが、アジスアベバ市では人口の 17.5%、ほぼ 6 人に 1 人がグラゲである。さらにアジスアベバの商業活動の中心であるマルカート（Märkato）地区に限っていえば、グラゲは地区住民の 49.5%を占める「多数派」となる<sup>14)</sup>。

グラゲはまた、アジスアベバをはじめエチオピアの広い地域でおこなわれている葬儀講（*əddər*）を、最初に「創りだした」人びとだと言われることがある。また葬儀講に言及した過去の研究のなかにも、この見解を支持しているものがある [Pankhurst and Eshetu 1958, Levine 1965]。ただしその見解には、これといった資料の裏づけがあるわけではない。グラゲは一般に、集団としての「結束が強い」人びとだと考えられているが、そのような社会通念が、住民組織の起源とグラゲのエスニシティとを結びつけるような言説の流布につながったのかも知れない。また、ある集団の結束が「強く」、ほかの集団は「弱い」というような言説そのものにも、政治的な問題があるよ

12) 現代アムハラ語で都市あるいは町を意味する *kātāma* は、もともと駐屯地をあらわす語であった。

13) 英国は 1896 年、フランスは 1897 年にエチオピア帝国と外交関係を樹立し、アジスアベバに大使館を開設した。

14) 1994 年に実施された統計調査によれば、いわゆるマルカート地区にあたるアジスアベバの第 5 区 (Wärāda 5) および第 6 区 (Wärāda 6) の住民のうち、グラゲは 39.0%、スルテは 10.4%を占める [CSA 1995]。



地図1-3. 南部諸民族州

出典：SNNP [n.d.] をもとに筆者作成

うに思われる。住民組織の活動とエスニシティとの関係については、第 4-6 章で随時、触れることにしたい。

### 1-4-3 南部諸民族州

南部諸民族州は、グラゲをはじめ多様な民族が居住する州である（地図 1-3）。州の北端にあたるグラゲ県は、県政府のあるウォルキテ（Wolqite）の町からアジスアベバまで 150 キロメートルほどの距離であるが、州の南端にあたる南オモ県は、ケニア国境に接している。南部諸民族州で生活する人びとは、農耕や牧畜などさまざまな生業を営んでおり、なかでもエンセーテ栽培を中心とした農耕によって生計を立てる人びとが多いことで知られる。エンセーテはバショウ科の栽培植物で、葉が非常に大きく、全体の高さは 10 メートルに達することがある。十数年にわたって成長を続け、干ばつに強いことでも知られる。エンセーテの利用方法は地域によって異なるが、おもに地上の偽莖（pseudostem）から採取される粗デンプンを加工して食用とする。地下の球茎（corm）を食用にする地域もある。また丈夫な繊維は、容器や敷物などさまざまな日用品を製作する材料となる。

商人集団として知られるグラゲも、伝統的にはエンセーテの栽培によって生活してきた人びとであり、1966 年にグラゲの民族誌を出版したシャックは、彼らを「エンセーテ文化の人びと（a people of the ensete culture）」と形容した。ちなみにグラゲ道路建設協会の徽章も「伝統家屋とエンセーテ」であり（図 1-1、伝統家屋は写真 1-2）、この植物が彼らの集団的アイデンティティに関係していることがわかる。

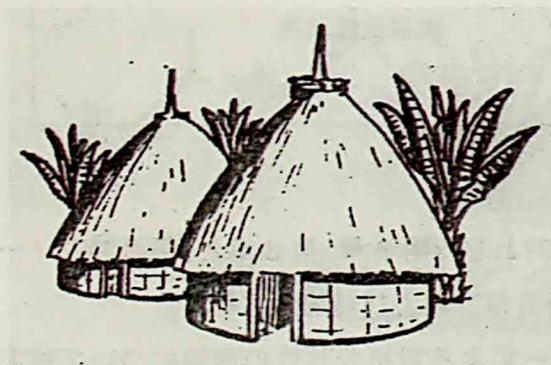


図 1-1. グラゲ道路建設協会の徽章



写真 1-2. グラゲの伝統家屋（グラゲ県エジャ郡）

出典：GRCO [1980EC]

[筆者撮影]

南部諸民族州のおもな民族ごとの人口は表 1-3 のとおりである。グラゲやシダマ、ワライタといった民族に混じって、アムハラやオロモの人びとも、数十万人の規模で居住していることがわかる。アムハラの多くは、かつて南部に入植した貴族や兵士たちの末えい、あるいは政府によって派遣された教師や政府職員だ。またオロモの人口が多いのは、南部諸民族州とオロミヤ州が、非常に長い境界で接していることに関係しているだろう。南部諸民族州に居住するアムハラやオロモは、地域の民族政府による統治のもとでは、いわば「少数民族」だ。

EPRDF の掲げる「民族自治」には結局のところ、こうしたマイノリティの問題がつきまとう。アムハラやオロモの問題は別にしても、さまざまな言語や文化をもつ人びとが入り乱れて生活する南部諸民族州では、「民族」の解釈をめぐる政治的な紛争を避けることができない。たとえばグラゲ県（地図 1-4）の人びとは、言語や宗教の違いによってサバットベツト、クスタネ、スルテと呼ばれるグループに大別される。同県では激しい論争のすえに「スルテ民族」のアイデンティティが承認され、2001 年 7 月にスルテ県が分離「独立」した。しかしグラゲ県にはなお、カベナ (Qabena) やマラコ (Märako) のように、自分たちは「グラゲではない」と主張する集団が暮らしており、スルテ県の分離によって問題が解決したわけではない。このことについては、第 4 章で詳しく検討したい。

## 1-5 本論の構成

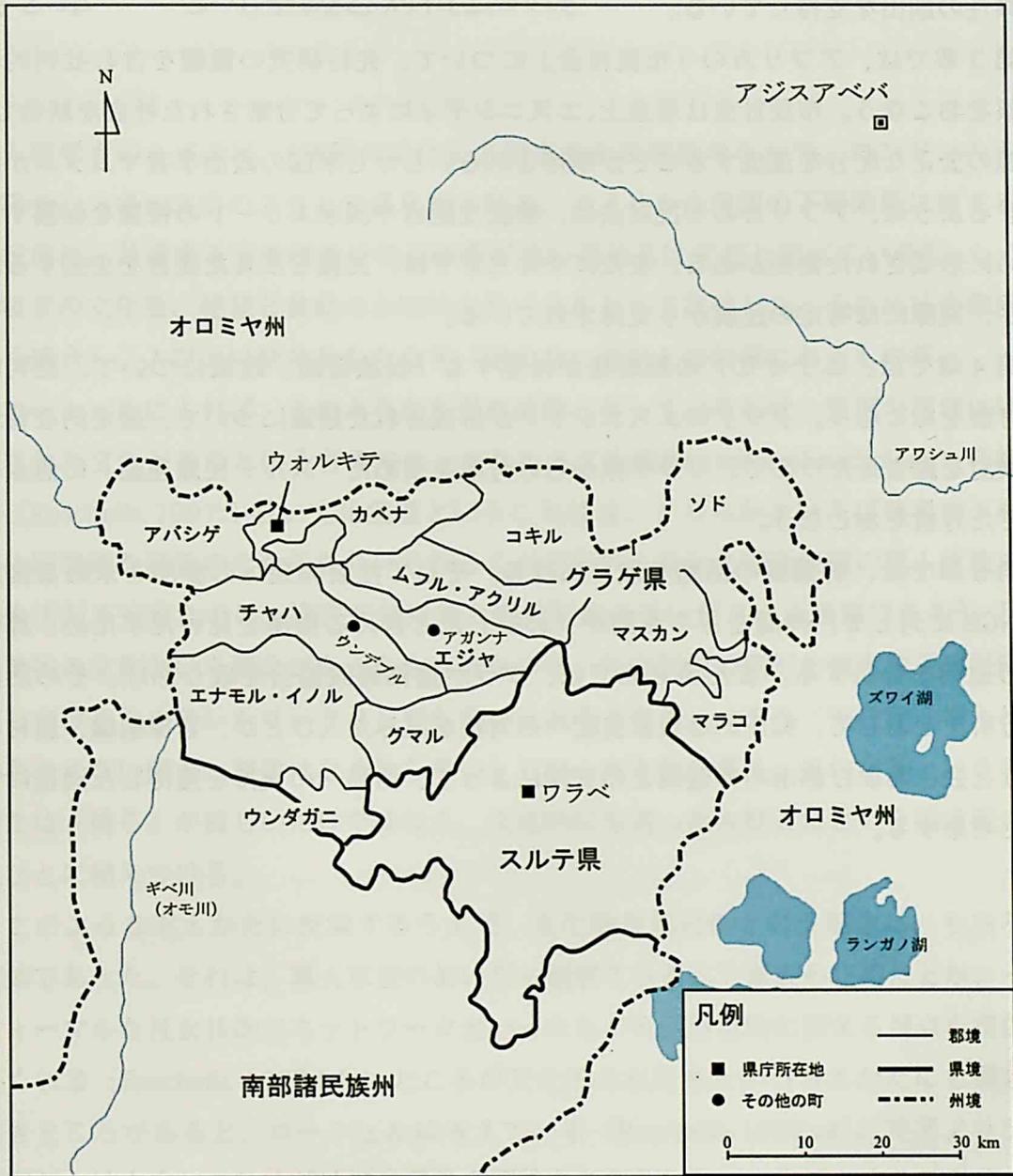
本論は、おもに理論的な枠組みの検討を目的とした第 2 章、第 3 章と、筆者のフィールド調査をもとに資料の分析をおこなう第 4-6 章、および結論からなる。

第 2 章では、米国の政治学者 N. フレイザーによる対抗公共性の理論について検討する。フレイザーの意図は、従来の社会理論において顕著であった、経済的な再配分を重視する立場（福祉理論）と、文化的な差異の承認を求める立場（多文化主義）との対立を克服し、承認と再配分とを同時に追求する議論の枠組みをつくることであ

表 1-3. 南部諸民族州の民族構成

民族	人口比 (%)
シダマ	17.5
グラゲ	15.9
ワライタ	11.7
ハディヤ	8.4
ガモ	6.7
カファ	5.3
ゲデオ	4.4
カンバタ	4.3
アムハラ	3.0
クロ	2.6
ゴファ	2.3
オロモ	2.0
その他	15.9
合計	100.0

出典：CSA [1996]



地図1-4. グラゲ県

出典：SNNP [n.d.] にもとづいて筆者作成

る。従来の市民社会論が「合意」にもとづく包括的な公共圏の形成を重視するのに対して、フレイザーは、支配的な公共圏から排除された人びとによる、複数の対抗的な公共性の創出を支持している。

第3章では、アフリカの「市民社会」について、先行研究の概観を含む批判的な考察をおこなう。市民社会は理念上、エスニシティによって分断された社会を統合し、資源の公正な配分を達成することが期待される。しかし米国の政治学者マムダニが指摘するように、アフリカの市民社会は、植民支配者や国家エリートの特権を保護するために形成された側面がある。またエチオピアでは、民族をこえた統合を主張する政党が、実際には特定の民族から支持されている。

第4章では、エチオピアの現政権が推進する「民族自治」政策について、批判的な考察をおこなう。グラゲのエスニシティが形成された経緯について、歴史的な背景の検討を踏まえたうえで、グラゲ県からの分離を求めた「スルテ民族運動」に焦点をあてた分析をおこなう。

第5章では、葬儀講の活動を取りあげる。そして社会開発への参加を求める国家やNGOに対して、仲間を葬る活動が「必要」だと言える根拠を見いだすため、葬儀講の規則を分析する。また第6章では、グラゲ道路建設協会を取りあげ、その活動の分析をとおして、抑圧的な貴族支配への対抗を試みた人びとが、官僚組織、農村の氏族社会、および都市の葬儀講との交渉によって、活動への支持を獲得した過程について考察する。

## 第2章 多元主義と対抗公共性

人類学者のルイスは、『貧困の文化』と題された民族誌のなかで、ロンドンの下層階級や、メキシコ市のスラムで暮らす人びと、アメリカ合衆国の下層階級に属する黒人家族に、共通する家族構造や価値体系が見いだせるはずだと述べている<sup>1)</sup>。ルイスは貧者の文化を、絶望と貧窮の永続的なサイクルとして定義した。それは社会環境に良く適合し、人びとに統合をもたらす「健全な」文化とは対極にあるものだ。

ローシェルによれば、このような主張の前提となっているのは、貧困の根底には抑圧された文化があるという考えかた、すなわち文化病理 (cultural pathology) の概念だ [Roschelle 1997:3-4]。文化病理ということばは、どちらかといえば貧者や下層階級に同情的な議論のなかでもちいられることが多い。たとえば合衆国の黒人家庭で結婚生活が不安定なのは、過去の抑圧的な奴隷制度のせいだという議論である<sup>2)</sup>。しかし貧困の文化という概念がもっとも有効なのは、社会問題の原因を貧者や下層階級に押しつけるためのレトリックとしてもちいられるときだ。つまり「彼らが心構えや行動を改めない限り、貧困はなくなる」といった主張である。文化病理という考えかたは「彼ら」が貧しいだけでなく、文化的にも劣った人びとだという固定観念を人びとに植えつける。

このような考えかたに反論するうえで、文化的な相対性という理念は、もちろん有効であった。それは、黒人家族のあいだに観察される拡大家族の紐帯だとか、インフォーマルな社会扶助のネットワークといったものを、肯定的に捉える視点を提供してくれる [Roschelle 1997:14]。ところが文化的な相対性という考えかたにも懸念すべきところがあると、ローシェルは考えている [Roschelle 1997:xii]。マイノリティ集団が、拡大家族の助けだけで貧困を克服できるなら、彼らの生活を支えるための福祉制度や公的扶助など、必要でないという話になりかねないからだ。

---

1) ルイス [2003:19] を参照。原著は1959年に出版された (Lewis, Oscar. 1959. *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, New York: Basic Books)。

2) ローシェル [Roschelle 1997] はこのような主張をおこなった代表的な論者として、フランクリン・フレイジャー [Frazier 1939] を挙げている。

## 2-1 承認と再配分

ナンシー・フレイザーは、1990年代における（米国を中心とした）社会思想の潮流のなかで「文化的ポリティクス」が「社会的ポリティクス」から分断されたうえ、後者が見過ごされがちになったと述べている [Fraser 1997:2]。ここでフレイザーが社会的ポリティクスと呼ぶのは、社会的な平等を達成、あるいは経済的な格差を是正することに関係している。つまり支配的な（豊かな）集団から周辺的な（貧しい）集団へ、資源を「再配分」する過程のことであり、失業者や退職者のための社会保険（日本では雇用保険や年金）とか、貧困層のための公的扶助（生活保護）のような政策を実行することは、その一例である。

これに対して文化的ポリティクスは、いわゆるアイデンティティの政治 (identity politics) に近い概念であり、女性や同性愛者、あるいは人種的なマイノリティが、文化的な「承認 (recognition)」を得ることを目的とした政治運動がこれにあたる。これらの運動は、特定の性や行動様式、習慣などを「劣っている」とか「病的である」と見なす言説を拒絶し、多元的あるいは多文化主義的なアイデンティティを構成することを目指す。

1990年代をとおして、文化的な承認を要求する立場と、経済的な不平等の是正を重視する立場とが対立し、承認と再配分とが、互いに排他的な選択肢であるかのような問題設定がなされた。つまり「再配分か承認か」という二者択一の問いが、学問上の重要な対立軸を形成しているという意識が広く共有されるようになった。しかしフレイザーによれば、これは「見せかけの対立関係 (false antithesis)」にすぎないという [Fraser 1997:3]。なぜなら社会の（性的 / 人種的な）マイノリティは往々にして、文化的に劣っていると見なされていると同時に、社会的・経済的にも周辺化されている<sup>3)</sup>。したがって、このような集団は承認と再配分の両方を必要としている [Fraser 1997:19]。

ある種の公的扶助のように、承認を犠牲にして再配分をおこなう解決策は、これまでも多く提案されている。逆にアイデンティティの承認だけに注目すると、貧困の問題が覆い隠されてしまうこともある。じっさいの社会においては、経済的な不公正 (economic injustice) と文化的な不公正 (cultural injustice) とは、ふたつの分離された領域ではなく、互いに重なりあい、補強しあう関係にある [Fraser 1997:15]。そ

3) フレイザーはこのような集団を、二価集合体 (bivalent collectivities) と呼んでいる [Fraser 1997:19]。

の込み入った関係を解きほぐし、両方の解決策を見いだすことによって、社会正義が実現されるというのがフレイザーの主張である。

さて代表的な再配分の理論として、ロールズの『正義論』を挙げるができる。個人の自由を重視するロールズは、文化や価値観の差異を考慮せずに財の分配をおこなうことで、社会的な平等が達成されると考えた。これは現代の福祉国家を根拠づけるもっとも重要な規範理論と見なされている。これに対して多文化主義者のテイラーは、差異の承認こそが社会的な平等につながると主張した。テイラーの理論は、マイノリティ集団を積極的に擁護する政策（アファーマティブ・アクション）の根拠となっている。つまりロールズとテイラーの主張は、それぞれ福祉理論の根拠として重要なものだ [山森 1998a]。

しかし両者の主張には大きな隔たりがあることが、1980年代のいわゆるリベラルー共同体論争をつうじて明らかになっている。加えてロールズの正義論と、テイラーの多文化主義のいずれについても、1990年代をつうじて厳しい批判が提出されてきた。したがって承認と再配分を「同時に」考えるということは、単純にふたつの理論を「統合する」とか「併置する」ことではなく、むしろ従来の社会規範論に対する、徹底した批判を踏まえたものであるはずだ。そこで以下では、リベラルー共同体論争を乗り越えて「根源的民主主義」のありかたを模索するムフの議論と、伝統的な共同体論および市民社会論に対する人類学的批判とを紹介したうえで、あらためてフレイザーの議論を検討したい。

## 2-2 リベラリズムと多元主義

リベラリズムを規定する規範的要素のひとつに、「社会集団の要求に対して個人の道徳的優位を主張する」ことが挙げられる<sup>4)</sup>。社会集団の要求に屈しない個人を擁護することは、全体主義の政治や抑圧的な社会に抵抗する道を開くことである。しかし他方で、経済的な自由競争は、個人の生活を脅かすこともある。そこで政治的な自由を実現するためには、社会的・経済的な平等（公正さ）が同時に追求されねばならないと考えるのが現代リベラリズムの立場である。これはリバタリアニズム（いわゆる自由放任主義に近い立場）、すなわち権力の不介入と自由の拡大とを素朴に結びつける考えかたとは区別される [伊藤 2000:4-5]。

4) グレイによれば、自由主義の伝統には共通する四つの概念があり、それは個人主義、平等主義、普遍主義、改革主義ということばであらわすことができる [Gray 1995]。

現代リベラリズムを代表するロールズは、自由な個人によって構成される多元的な社会を擁護しながら、なおかつ平等で調和のとれた社会を構想しようとする〔ロールズ 1979〕。多元的な社会とは、異なる善＝価値の体系（生活様式、文化、宗教など）が共存する社会である。ロールズの構想は、現代リベラリズムのおおくの論者に共通する前提、すなわち社会を「私的領域」と「公的領域」とにわけることが可能であり、それぞれの領域には、異なるルールが適用されるという考え方に依拠するところがおおきい。つまり私的領域においては、各人はそれぞれが信奉する善を追求すればよいが、その代わり公的領域では、すべての人間が従うべき正義の原則が適用されるという考え方である。たとえば「家庭ではどんな宗教を信奉してもかまわないが、公立学校では（創造説をはじめ）特定の宗教観を押しつけるような授業を禁止する」といった考え方を支持するリベラリストは多いだろう。

ロールズの正義の原則は、第一原理として「平等な自由の原理」、第二原理として (a)「機会の均等原理」と (b)「格差原理」からなる。第一原理は、誰もが他人の自由を脅かさない範囲で、平等に自由を享受しようということである。第二原理 (a) は、公職や社会的な地位にアクセスする機会の均等についてのものであり、また (b) は、経済的な格差の是正についてのものである。ここに示された「正義」は、現代社会の矛盾をよく衝いたものであり、正面から反論しようとする者のほうが少ないだろう。にもかかわらず、ロールズの議論はさまざまな批判にさらされてきた。

現代リベラリズムの理論に対する批判の焦点のひとつは、「公」と「私」の区別にまつわる問題である。ゴイスによれば、リベラリズムの言説において「私的な」ということばは「共通の知識となるべきではない何か」とか「利己的な感情」という意味に結びつけられてきた〔Geuss 2001:6-11〕。これは自由で平等な社会の実現という、現代リベラリストの理想に反して、排除の言説として作用することがある（このことについては、第3章で改めて述べる）。

またムフは、ロールズが提示する「正義」の中味には共鳴しながらも、彼が「正義の原則」に絶対的な地位を与えていることを問題にしており、ロールズの理論的な矛盾を衝くために、テイラーやサンデルといった共同体論者の批判を援用する〔Mouffe 1993:28-30〕。ロールズの原則が普遍的であるということは、いかなる共同体的な善にも依拠せずに、その原則が成立しているということである。しかしサンデルが指摘するように、「もっとも恵まれない人びとに最大の利益を与える」という正義（格差原理）は、すでにその社会において、分かち合いという道徳的な紐帯が存在することを前提にしている〔サンデル 1999〕。つまり人間は、はじめから正義に従うことを知っているのではなく、仲間との分かち合いが善いおこないであることを、社会のなかで

学ぶ必要がある。

またテイラーによれば、人間が善を発見する能力を備えた道徳の主体になれるのは、言語共同体に加わり、正義と不正義、善と悪をめぐるディスコースに加わっていればこそである [Taylor 1985]。ロールズが「合理的な人間」を想定するのに対して、ムフは人間の有限性、不完全性を重視している。というのも私たちは、歴史のなかに織り込まれた存在であり、私たちの主体性は、既存の言説をつうじて構築されたものだからだ [Mouffe 1993:16]。

しかしムフの目的は、共同体論を擁護することではない。多くの共同体論者にとって個人は、経験上あるいは地理上（の明確な境界によって）定義される、個々の共同体のなかに「位置づけられた」存在でしかない。しかもその共同体は、ただひとつの共通善（common good）によって統合することができると信じられている（つまり個人は、共通善＝共同体の集合的な価値観に、完全に服従する存在だと見なされる）。ところがムフにとっては、私たちはつねに多数の矛盾をはらんだ主体なのであり、多様な「共同体（communities）」の住人でもある [Mouffe 1993:20]。

ムフは、集合的なアイデンティティの形成をとりわけ重視するが、それは単に「多数の」共同体が並存する社会のほうが好ましいということではない。ムフによれば、私たちの集合意識が形成されるときには、かならずそこから排除される者が存在する。逆にいえば、排除された外部なしには共同体は存在することができない。共同体の形成に、常に必然的につきまとう外部を、ムフは「構成的外部（constitutive outside）」と呼んでいる [Mouffe 1993:69]。もちろんここで重要なのは、共同体に属する「われわれ」と、その外部である「彼ら」との境界線を、そのまま受け入れることではない。むしろその境界線が、どのようなかたちで「彼ら」を排除しているのかを明らかにしながら、絶えずその境界線を定義しなおすことで、アイデンティティの閉塞を防ぐことが重要だと言えるだろう。

さらにムフは、「われわれ」と外部である「彼ら」とのあいだに、政治的な対立が生じることは避けられないと述べる。ただし、そこで「われわれ」がとるべき道は、その対立関係を覆い隠してしまうような共通善を考案することでもなければ、彼らを「敵（enemy）」として破壊することでもない。いったん排除された「彼ら」を、競合しあう「対抗者（adversary）」として迎え入れるような、政治的なアリーナをつくりだすことが重要だとムフは考えている [Mouffe 1993:4]。

ムフは、じっさいの社会において避けることができない排除や対立までも視野に入れることで、単純な多元主義よりも踏み込んだ議論をおこなっている。ここで重要とされるのは、正義や共通善についての「合意」が達成されることではなく、自由や平

等について異なる言説を提示する、多様な政治的共同体の「対立」が形成されることである<sup>5)</sup>。

### 2-3 開かれた「共同体」と市民的価値

ムフの議論は、多元的な民主主義を擁護する立場から、リベラリズムと共同体論の乗り越えを図るものであった。これとは文脈が異なるが、人類学の議論においても、従来の「閉じた」共同体論の乗り越えが意識されてきた。その前提として重要なのは、古典的な人類学的手法そのものへの懐疑である。人類学者は、民族誌を書くことを通して（必ずしも意識しないうちに）「調和した未開社会」のイメージを追認、あるいは再生産してきたのではないか。このような批判をとおして「共同体内において神秘化された権力作用は暴露され、それにこっそりと加担する人類学者の立場は厳しく糾された」のである [松田 2004:250]。

また小田は、「等質の価値に満たされた」「閉鎖的な」共同体という見方そのものが、(合理的な近代人の視線から)「伝統的因習に縛られた未開人」を想像する、オリエンタリズムの機制によって作り出されたと述べている [小田 2004:239]。そこで小田は、「開かれた市民社会／閉じた共同体」という二元論を放棄し、その二元論において共同体とされていたものとも、市民社会的な公共性とも異なるものとして、「共同体」を見いだす必要があると述べる [小田 2004:242,244]。

小田が注目するのは、市民的価値を身につけていない「除け者」であるゆえに、(市民的な)公共空間に位置を占めることができない、ストリート・ボーイの「共同体」である。彼らはスラングの使用や独特の身体技法を編みだすことで「閉じた」コードを共有している。その意味で彼らの共同体は閉じているように見える。しかし同時に彼らは、日常生活のなかで複数のコードを絶えず転換することにより、「共同体」の異なる諸関係を接合することができる。ここで彼らの「共同体」は、他の空間に向けて「開かれたものでもある」と小田は考える。ストリート・ボーイたちにとって、ストリートは「主流社会の法」によって支配された「他者の場所」である。ところが彼らは、「共同体」を作りだすことをとおして、すなわち彼ら自身のルールや言語使用

---

5) ムフの政治理論は、民主主義の根源的な問いなおし(ラディカル・デモクラシーの探求)を意図したものであり、その意味ではハバーマスの議論に通じるものがあるが、ムフは自らの立場を闘技的民主主義(agonistic democracy)と呼び、討論にもとづく「合意」を重視する審議的民主主義(deliberative democracy)との対立を明確にしている(なおラディカル・デモクラシーについての理論的な整理は、向山 [2000]を参照)。

によって、そのストリートを再領有している [小田 2004:242-243]。

ここで小田が強調しているのは、「共同体」が均質な価値を押しつけるものではなく、そのなかでコード転換がおこなわれることを（つまり社会関係の多元的な解釈を）許容するものであるということだ。「共同体」は多元性、非同一性、あるいは非一貫性を許容する空間である。透明で均質な「市民的価値」を私たちに押しつけているのは、むしろ「主流社会」のほうだ。そこから排除された者たちが、主流社会のルールに対抗するためのコードや諸関係を、日常的な実践のなかで作りだしてゆく空間が、小田のいう「共同体」である。

齋藤によると、公共空間はその定義上、帰属やアイデンティティ、あるいは宗教や社会的な地位を問わず、すべての人に開かれた空間でなければならない [齋藤 2000:6-7]。ここで齋藤が、「開かれた」公共空間と「閉じた」共同体を比べて見せたのに対して、小田は「開かれた」共同体の在りかたを提示し、逆に「市民的価値」にもとづく排除のほうを問題にする。

市民的価値あるいは市民的徳 (civic virtue) ということばは、公的生活を調和させるために、(国家やコミュニティなどの) 集団の成員が共有すべき習慣や道徳という意味合いが強い。ここでいう「徳」は確かに、帰属や宗教に関するものではない。しかし (齋藤じしんが指摘しているように) 公共空間を、市民的徳を身につけた人びとが行為する空間であると解釈するならば、それは明らかに、そのような「徳」を共有しない者を排除する空間であり、むしろ伝統的な共同体主義の立場や、全体主義的な思考を支持することにつながる。

ここで重要なのは、たとえその「徳」が排除と無関係なものに見えるときにも、実質的な排除は起こりうるということである。たとえば市民社会とは、「寛容の精神」をもっとも重要な市民的価値と見なす社会だという主張がある。寛容な社会とは、宗教や民族、政治的な信念などを異にする人びとが、平和的に共存することを可能にするような社会である。これを文字どおりに解釈すると、平和的な共存を脅かす（と見なされる）個人や集団は、「寛容な社会」から隔離され、排除されねばならない。しかし排除された「彼ら」とどう向きあえば良いのかという問題について、「寛容」の価値は何も説明していない。

## 2-4 市民的公共圏と対抗公共性

もっとも、ハバーマスが想定するような市民的公共圏 (bourgeois public sphere)

においては、市民はあらかじめ共有された「徳」に従うだけの存在ではない。ハバーマスは、英国のコーヒーハウスやドイツの読書サークルの例を挙げながら、近代初期のヨーロッパで、人びとの自由な討論をとおして、絶対王政に対抗する世論（public opinion）が形成されたことを示した。この公共圏では、相互に批判的な論争をとおして合意が形成される。その討論が、国家権力の制限を受けないという意味で自由なものであるほど、また社会的な地位にかかわらず、すべての人に開かれたものであるほど、そこで得られた合意は、合理的な共通認識と呼べるものに近づくと、ハバーマスは考えた [ハバーマス 1994]。

合意に至るまでの手続きとして、対話を重視するのは、社会の非同一性を重視し、全体主義を警戒するからである。ハバーマスによれば、革命によって社会の矛盾や対立を一挙に克服し、連帯する人間の共同社会を実現できるなどと考えるのは「いつわりの全体性思考」である。それは競争社会によって破壊される以前に存在したとされる（しかし実際には存在しなかった）「理想化された過去」としての共同社会への、ロマンチックな憧れに過ぎない [ハバーマス 2000:140-141]。いかなる共通善も、理想化された個人や共同社会のなかに存在するのではなく、主体間の対話をとおして見いだされる必要がある。

ハバーマスの公共圏においては、市民は特定の「徳」に服従するのではなく、批判的な対話によって、合意を形成してゆく存在である。しかしムフは、この「合意」を問題にしてハバーマスを厳しく批判している<sup>6)</sup>。ある社会において、価値観の違いや利害の対立を解消する「合意」が強調されると、その社会は結局のところ、特定の価値や特定の利益だけを支持する、抑圧的な社会になるのではないか。市民的公共圏の理念は、合意によって解消されない対立の存在を積極的に認める多元主義の立場とは相容れないところがある。

他方でフレイザーは、ハバーマスが国家や市場とは異なった、言説による相互作用のアリーナとしての「公共圏」を提示したことを高く評価し、公共圏という一般的な観念は、批判理論にとって不可欠のものだと述べる。しかしそのうえで、「市民的公共圏」という特定の形式には、ひとつの社会集団が他の集団を支配することを可能にするような、ヘゲモニーの形成に貢献する要素が含まれていると批判している [Fraser 1997:69-71,76]。

ヘゲモニーとは、グラムシ的な理解によれば、合意による支配のことである。ある秩序を「常識」であり「正当」であると見なす言説が流通するようになれば、人びと

6) ムフによれば、審議的民主主義の立場にもとづく議論は、「合意」の概念をさまざまなかたちで特権化しており、そこには民主主義の性質について重大な誤解が示されているという [Mouffe 1996:9]。

は（その秩序がじぶんたちに不利なものであっても）すすんで支配に同意するようになる。秩序は暴力によって維持されるだけではなく、日常生活の慣習として浸透するようになる。グラムシの文脈において市民社会は、そのような「常識」や「文化」を形成し、自発的な合意を生み出す装置として理解されることになる。ハバーマスは、自由な討論にもとづく合意に「合理的な共通認識」という地位を与えているが、その合意にグラムシ的なヘゲモニーが作用していないという保証はあるのだろうか。一切の権力から自由な討論を想定することは可能だとしても、現実にそのような対話がおこなわれるのだろうか。

そこでフレイザーは、市民的公共圏に含まれるいくつかの問題を修正したうえで、「複数の公共性 (multiple publics)」および「対抗公共性 (counterpublics)」という概念を提案している。

ハバーマスは、市民的公共圏の単一性を強調しており、複数の公共圏が併存するよりも、単一の包括的な公共圏のほうが望ましいと考えている節がある。しかしフレイザーによれば、公共圏は討論によって世論を形成するアリーナであると同時に、社会的なアイデンティティが編成されるアリーナでもある。したがって文化的に均質ではない社会、すなわち多様な価値観やアイデンティティや文化スタイルを持った（複数の）社会集団が存在するような社会は、その定義上、複数の公共圏を含んでいる [Fraser 1997:83-84]。

同時にフレイザーが批判するのは、市民的公共圏において、すべての対話者が社会的な地位の違いを「括弧に入れて」、社会的に対等な者として討論をおこなうと考えられている点である。しかし現実の対話の場においては、社会的な立場の違いが棚上げにされることはなく、社会的なマイノリティの発言は、故意に妨害されたり無視される可能性が高い。その結果、市民的公共圏においては社会的な抑圧や不平等が解消されず、むしろ増幅されてしまう [Fraser 1997:77-79]。

社会的な不平等が持続しているところでは、公共圏における討論のプロセスは支配集団に特権を与え、従属集団から権利を奪うように働く傾向がある。そこで従属集団が、自らの考えを表現するための適切な声やことばを見つけ出すためには、彼らがオルタナティブな公共圏をつくるほうが有利である。このような公共圏は、サバルタン対抗公共性と呼ぶことができる [Fraser 1997:81]。

ここでフレイザーは、対抗公共性と「分離主義」との違いを強調している。対抗公共性の形成は、独立した公共圏をつくることではなく、支配的な公共圏との対話に備えた拠点づくりとして定義される。またその目標は、支配的な公共圏との関係を拒絶することではなく、関係を変化させることだ。つまり対抗公共性の形成は、「文化的

な孤立 (cultural enclave)」を志向するものではない [Fraser 1997: 82]。

とはいえ、従属集団の公共性がつねに「道徳的な (virtuous)」ものだと考えるのは誤りである。民主的で平等な社会をめざしている集団であっても、目につかないかたちで排除や周辺化を実践していることがあるからだ。こうした問題は避けられないにせよ、その対抗公共性が、支配的な公共圏における排除への返答としてあらわれる限り、それは (孤立を乗り越えて) 彼らの言説空間を拡大させる助けになるはずだというのが、フレイザーの主張である [Fraser 1997:82]。

## 2-5 多元主義の限界と「正義」の再導入

さて、ここまでに紹介した議論で明らかになったように、共同体、市民社会、市民的公共圏と呼ばれるものは、それぞれ共通善、市民的価値、合意を本質的な社会統合の原理と見なすために、社会からの排除や周辺化を促進する言説としてもちいられる危険がある。

そこで、唯一の共通善とか普遍的な正義、あるいは包括的な合意と考えられているものを脱構築し、アイデンティティの多元性を擁護する必要がある。フレイザーはこの点で重要な貢献をおこなった (しかし重大な問題も残した) 理論として、「反本質主義 (antiessentialism)」と「多文化主義 (multiculturalism)」とを挙げている。反本質主義とは、集団的なアイデンティティを言語的な構築物ないしは「フィクション」に過ぎないと見なす考え方である。この考え方によって私たちは、価値やアイデンティティを本質的なものと見なす考え方から解放された。他方で多文化主義は、アイデンティティの多元性や差異を肯定的なものとして捉えることにより、自文化中心的な思考を改めさせる効果があった [Fraser 1997:180-187]。

ただし、文化的なアイデンティティを無批判に肯定することは、じっさいには他者に関心を払わない個別主義 (particularism) の態度と、区別がつきにくいように思われる。またあらゆる差異を承認することは、単に現状を追認する態度と区別することが難しい。反本質主義についても、似たような批判がある。反本質主義の論者は、規範的な判断を拒否することで「何でもあり (anything goes)」 [Fraser 1997:219] の態度に陥っており、社会のありかたについて有効なオルタナティブを提示できていない。

社会の偶然性や決定不可能性を強調するポストモダンの立場が、ともすると他者への無関心や、現状を追認する態度に結びつきそうなのを克服する試みとして、倫理的

なアプローチと政治的なアプローチとを挙げるができるように思われる。

倫理的なアプローチは、脱構築そのものを「正義」によって基礎づけようという考えかたである。ここで脱構築は、単なる相対主義や懐疑主義の立場とは、はっきりと区別される。そのためにはデリダがいうように、脱構築することができる規範と、脱構築を起こす「正義」とが区別されていなければならない[デリダ1999]。クリッチリーの説明によれば、この「正義」は何らかの知的直観や、理論的な演繹から導かれるものではなく、「他者との関係」についてのものである。つまり「正義」は、他者との倫理的関係によって定義される。「正義」は、無限の責任を要求するような、他者の苦しみへの応答としてあらわれるものだという [Critchley 1996:34]。これは、共同体がそれじたいで正義を具体化するのだという「内在主義」の考え方を、根源的に批判するものだ。そうではなくて、共同体の外にいる他者との関係こそが「正義」だと主張するわけである [Critchley 1996:35-36]。

他方でフレイザーは、別のアプローチで規範的な思考を（つまり正義についての議論を）再導入しようとするが、その根拠のひとつとして重要なのは、前節で紹介した政治的なヘゲモニーの概念である。抑圧的な規範を生みだしながら、複数の集団のあいだに不平等な社会関係を確立していくような社会のもとでは、単に文化の複数性とか、アイデンティティの多元性を認めさせても、悪くすれば現状を追認するだけのことになる。

そこでフレイザーは、既存の社会関係を再構造化しながら、同時に社会的・経済的な不公正の是正を求めるような言説の形成を擁護する。フレイザーじしんが認めるように、対抗公共性は万能の解決策ではない [Fraser 1997:82]。つまり「対抗公共性」らしきものを見つけだしさえすれば、すべての問題が解決されるという論法を、フレイザーはあえてとらない。ただ承認か、再配分かという二者択一を迫る議論を退け、その両方についての解決策を求めるにあたっては、なかなか有効な考えかただというのである。



## 第3章 アフリカの市民社会とエスニシティ

前章では、対抗公共性という考えかたを中心に、従来のリベラリズムと多文化主義の対立を乗り越えようとする議論を紹介してきた。このような議論を前提とするならば、アフリカ諸国における市民社会のエンパワーメントを無批判に賞賛する立場や、それに反対してエスニシティこそ重要だと訴えるような立場は、ともに問題があるように思われる。そこで本章では、アフリカにおける市民社会とエスニシティの「問いなおし」に焦点をあてた考察をおこないたい。

### 3-1 市民社会のエンパワーメントとエスニシティの「再来」

アフリカにおける国家の失敗という考え方は、1980年代以降、広く受け入れられるようになった。西欧の国家が国民統合と高度な福祉を実現してきたのに対して、アフリカの国家エリートは資源を公正に配分することができないため、民衆の信頼を失っている。

独裁的な国家エリートから民衆へ、政治の主導権を移転させるアフリカ民主化の過程においては、市民社会が重要な役割を果たすという考え方がある。ところがアフリカの市民社会は（ことに労働組合や教員組合の運動は）、植民地政府や独裁政権のもとで長らく抑圧されてきたために、未だ脆弱である [Young 1994:38-39]。従って、民主的で責任ある政治を実現するためには、まず市民社会を強化せねばならない [World Bank 2000:64]。こうした議論を根拠として、国際社会はアフリカで活動するNGOや市民団体（civic associations）への支援を強化してきた。

「アフリカの国家と社会は、強力な市民社会を必要としている」と主張する立場を、「アフリカ市民社会論」と呼ぶことがある。代表的なアフリカ市民社会論者であるブラットンによれば、市民社会とは「国家権力に対して正統性を与えるもの」である。ただし市民社会は、政治社会（政党や議会）とは区別される [Bratton 1994:56]。国家権力に「正統性を与える」というのは、逆に言えば国家に対抗するような公論や活動を集約する拠点となるということだ。アフリカにおける市民社会の具体的な担い手としては、独立教会やイスラム運動を含む宗教活動、労働組合、雇用者組合、（教員

組合や弁護士協会などの) 専門職協会などが想定される [Bratton 1989:426]。

また政治社会と市民社会の区別が強調されるのは、一党独裁体制のもとで、アフリカ諸国の政党や議会が、政府を批判する機能をほとんど果たしてこなかったためである。たとえば 1991 年以前のエチオピアについてみると、1974 年の革命を機に、メンギスツ (Mängestu Haylämaräyam) 大佐を中心とする軍事評議会が政権を掌握した。1987 年の国民投票によって民政に移管したものの、メンギスツ大佐が大統領に就任し、軍事評議会の指導者の多くは、エチオピア勤労者党 (Workers Party of Ethiopia) の幹部に就任して一党独裁体制を敷いた。また国民議会 (*shango*) の選挙も実施されたが、勤労者党の党員を議会に送り込むための、形式的な選挙に過ぎなかった [Bahru 2002a]。このような政治社会に代わって、国民の意思を集約するのが「市民社会」というわけだ。

市民社会はまた、国家と「家族」との関係を調整する、公共領域 (public realm) であるとも考えられている。ブラットン「家族」ということばに「血縁、婚姻、地縁、クラン、およびエスニシティのような情緒的な社会関係 (affective ties)」という広い定義を与えている [Bratton 1989:411]。ブラットンによれば、アフリカでは親族やエスニック集団の「私的な」利害関係が、そのまま国家の「公的な」資源をめぐる争いに持ち込まれてしまう。そのためアフリカの政治社会は、「むきだしの拝金主義と貪欲さ (uncivil passions of greed and avarice)」 [Young 1994:34] に侵されている。そこでアフリカの市民社会は、エスニック集団の対立する利害を (非暴力的な手段によって) 調整する役割をはたすというのである。

さて 1990 年代のアフリカでは、それまでの一党独裁から複数政党制に移行する国が続出した。また NGO や市民組織の活動もずいぶんと活発になった。いわば政治社会と市民社会の「民主化」が、同時にすすんだのである。たとえばエチオピアで「歴史上初めての」複数政党選挙が実施されたのは 1995 年のことである。このときは与党連合がほぼ全ての議席を獲得したが、2005 年 5 月の国政選挙<sup>1)</sup>では 547 議席のうち、野党が合計 170 議席以上を獲得し、複数政党制の定着を印象づけた。

このとき野党第一党となったのは「統一と民主主義のための連合 (CUD)」と呼ばれる野党連合である。CUD を構成する政党のひとつ「虹のエチオピア (Rainbow Ethiopia)」の党首ベルハヌ・ナガは、エチオピア経済委員会と呼ばれる民間シンクタンクの議長をつとめた経験がある。経済界とのつながりが深いベルハヌは、与党の経

---

1) エチオピア連邦民主共和国は人民代表議会 (House of People's Representatives) と連邦議会 (House of the Federation) の二院制を採用している。このうち 2005 年 5 月 15 日に投票がおこなわれたのは、5 年ごとに実施される人民代表議会 (議席定数 547) の選挙である。

済政策を厳しく批判して支持を集め、首都アジスアベバでは 23 の議席をすべて CUD が独占する結果となった。

またエチオピアでは、過去の政権が市民組織の活動を厳しく監視あるいは弾圧してきたのに対して、現在の政権は NGO の活動に寛容な姿勢を見せている。つまりエチオピアの政治景観においては、複数政党制の確立によって、政治社会における独裁が後退するとともに、民間シンクタンクや NGO のような市民社会の影響力が拡大していると考えられる。

ただし、ここでいう「市民社会」を支持しているのは誰かを問う必要があるだろう。エチオピアの NGO 活動を、資金と理論の両面で支援してきた OXFAM と CRDA は、2003 年 11 月、エチオピアで活動する NGO をあつめて「支持基盤の構築 (constituency building)」に関するワークショップを実施した<sup>2)</sup>。ここでいう支持基盤とは、NGO のメンバーシップ、あるいは NGO と目標や関心を共有する個人や集団のことである。エチオピアの NGO 活動は、いわゆる社会開発の分野において（飲料水の供給や基本的な医療のような）公的なサービスを提供する役割に留まっており、ほとんどの NGO は、国家と政策的な対話をおこなう意志がない。その原因のひとつは、エチオピアの NGO が、幅広いメンバーシップを持たず、地域社会の支持を獲得していないからである<sup>3)</sup>。つまりエチオピアの NGO の多くは、（中央集権的な国家に対して）地域社会の意志を代弁するというよりも、むしろ（非効率的な国家に代わって）国際援助を実施する役割をはたしていると言えるだろう。

アレンは、アフリカ市民社会論と、いわゆる新自由主義 (Neo Liberalism) との近似性を指摘している。新自由主義とは、国家の傲慢さや不効率を強調し、市民的な自由を（とりわけ市場の自由を）重視する国際金融組織 (International Financial Institutions) の立場にほかならない。1989 年以降、IMF と世界銀行は、構造調整が失敗した原因を、アフリカの「権威主義国家」に押しつけようとしてきた [Allen 1997:335]。そう述べたうえでアレンは、アフリカの市民社会を必要としているのは「西欧諸国や援助組織、多国籍企業、および国際金融組織」であり、それはアフリカ研究者には無用の概念だと宣言している [Allen 1997:337]。アフリカで活動する NGO はすべて、新自由主義思想に毒されていると言わなければならない、アレンの論調は

---

2) OXFAM は英国を拠点として活動する国際 NGO である。また CRDA (Christian Relief and Development Association) は、エチオピアの NGO 活動を支援する目的で結成された、いわゆるアンブレラ NGO である。両団体の共催により、“Constituency Building: Diagnostic Survey on Ethiopian NGOs” と題する 2 日間のワークショップが、アジスアベバで開催された。

3) 上記ワークショップに提出された報告書 [Horn Consult 2003] を参照。

もちろん行き過ぎであろうが、アフリカの市民社会は誰のものかという問いかけそのものは、重要なものと思われる。

他方で複数政党制は（つまり政治社会の民主化は）どうだろうか。バーマンらによれば（複数政党制が導入された）近年の選挙は、アフリカの政治社会におけるパトロン-クライアント関係を再確認する結果となった [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:1]。ここでいうパトロン-クライアント関係とは、政治エリートが国家的な特権をつうじて獲得した富を分配するネットワークのことである。植民地期アフリカの政治社会においては、植民者を頂点としたパトロン-クライアント関係が形成されていたが、独立以降それが、現地の政治エリートを頂点とする関係に変化した [武内 2000:23]。

武内が指摘するように、このような関係は必ずしも、エスニック集団を基盤として形成されるわけではない [武内 2000:24]。しかしアフリカの複数政党選挙は、国家的な特権をめぐる争う国家エリートが、エスニックな社会関係にもとづいて政治的な動員をおこなうプロセスに取り込まれてゆく傾向にある。バーマンらは、アフリカの政治社会だけでなく「市民社会」までも、エスニシティや宗教によってひき裂かれていると述べる。分断された市民組織は、自由民主主義を推進するような政党の形成や、選挙プロセスの実現に結びついていない。むしろ至るところで、エスニシティの政治が再来しているという [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:1-2]。

これと同様のことは、エチオピアについても言える。「虹のエチオピア」は、民族によって分断された統治を明確に否定し、個人の自由に立脚した政治を掲げている [Rainbow Ethiopia 1997EC]。文化やアイデンティティの多様性は、集団としてではなく個人の信条として保証されるという、リベラリズムの政治である。ところが選挙の結果をみると、「虹のエチオピア」を含む CUD は、じつは特定の民族から支持されていることがわかる。エチオピア選挙管理委員会の報告によれば、CUD は合計 109 議席のうち 50 議席をアムハラ州、10 議席を南部州グラゲ県、および 23 議席をアジスアベバで獲得し、その他の地域で獲得できたのは 26 議席にとどまった [NEBE 2005]。アジスアベバはアムハラとグラゲの人口比が高いことを考えると、CUD への支持はアムハラおよびグラゲに偏っている。つまりエチオピアでは、「民族自治」に対抗して個人の自由に立脚した政治を掲げようとしても、結局はその政治的立場そのものが、特定のエスニック集団と結びついてしまうのである。これは単に CUD という政党に問題があるというよりも、エチオピア社会の歴史的な背景と関係しているように思われる。この問題については、第 4 章で詳しく検討したい。

### 3-2 エスニシティ承認の政治

ところでアフリカ研究者のなかには、市民社会という概念そのものが役に立たないと考える傾向も根強い。カスファーによれば、アフリカでは「市民社会」の担い手となるべき中産階級の層がきわめて薄く、むしろエスニック集団の運動が人びとのあいだに浸透している。民主主義の根幹が、民衆の幅広い参加にあるとすれば、重要なのは市民社会ではなく、エスニック集団の利益が、正当に代表されることである [Kasfir 1998]。彼にとって「エスニシティの再来」は、むしろ必然だと言える。

カスファーのように、エスニック集団と政治社会との関係を肯定的に捉える立場を、ここでは（アフリカ市民社会論と対比する目的で）仮に「エスニシティ論」と呼ぶことにしたい。カスファーらが言うように、アフリカの「市民社会」を構成する組織は、往々にして都市の限られた階層に属する人びとのものである。都市と農村の社会関係は、むしろエスニシティによって媒介されるように思われる。

現にエチオピアの現政権は、国民国家の枠組みを正面から否定し、「民族」を政治の基本単位として認めている。現在のエチオピアは、「諸民族」(Nations, Nationalities and Peoples) の合意にもとづく連邦国家であり、1995年に施行された現行憲法 (the Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia) は、すべての民族に対して政治的な自決権 (第 39 条 1 項) および、持続的な開発を実現する権利 (第 43 条 1 項) を保障している。民族はまた、州 (state) あるいは県 (zone) レベルの行政の担い手でもある。つまりエチオピアは、諸民族の連邦制によって国家の失敗を乗り越え、民衆の幅広い参加による「民主的な」政治体制を建設する試みのなかにある。これは民族を政治的な主体に据える、一種の集団民主主義であり、個人の自由に立脚した自由民主主義とは原理的に異なる政治思想である。

しかし人びとの集合を、政治的な主体と考えるときには、それがどのような利益を代表するものかが常に問題となる。いわゆるエスニック集団の形成は、人類学の伝統においては、人びとの伝統的な規範や文化によって決定されることが多かった。だとすれば民族自治とは何よりも、ローカルな価値や規範を、政府が尊重することでなければならない。ところが栗本によれば、現在のエチオピアにおいて民族と呼ばれるものは、「地方のエスニック・エリートと中央の政府がそれぞれの利益のために操作する道具」として、人びとのまえに現れる [栗本 1998: 57]。

これはエチオピアにおける「民族自治」体制の実質を的確に捉えた指摘だと思われ

る。ただしこの指摘をもって、人びとの伝統や文化によって規定される「ほんらいの」エスニシティとはまったく異なる「支配のための」民族集団を、エチオピアという国家がねつ造したと解釈することは、どちらかといえば不適切だろう。

というのも、エスニシティの形成を促す「文化」や「伝統」という概念のなかに、すでに「支配」の要素が含まれているからだ。前の章で触れたように、グラムシ的な解釈によれば、そもそも「文化」の形成とは「同意による支配」を生み出すことでもある。

アフリカの政治運動について分析した、マムダニの考察によれば、かつてアフリカの植民地政府は（人類学者によって記述された）現地人の習慣を、部族の慣習法（custom law）として制定し、執行することによって、エスニシティを通じた間接支配を実現した。といってもマムダニは、エスニシティなるものが支配者によって「作りだされた」とか「構築された」ものであることを強調しているのではない。慣習と呼ばれるものはたいてい、多様な勢力が競いあうなかで形成される。問題は慣習法の解釈が、植民地政府に有利な支配体制のもとで実施されたことだ [Mamdani 1997:22]。

つまり「ほんらいの」文化と「支配のための」慣習法を、どこかで区別することができるのではない。人びとの慣習を解釈し、実施するという行為をとおして、植民地政府はその支配をますます徹底させた。それが可能になったのは、慣習あるいは文化と呼ばれるものに、はじめから（つまり植民地政府が現れるまえのアフリカ社会においても）、その社会に属する人びとを秩序に従わせる手段としての性質が備わっていたからである。

もちろん白人による植民地支配を前提としたマムダニの議論は、そのままエチオピアの経験にあてはまるわけではない。しかし4章以降で詳しく検討するように、近代エチオピア社会においても、国家がエスニシティを解釈することと、国家が人びとを支配することとは、ひとつの歴史過程として捉えることができる。民族の権利を定めたエチオピアの現行憲法について言えば、これは決して架空の規定などではなく、現在の政権はまさに、その規定を執行することによって、統治の体制を作りだしてきたように思われる。

### 3-3 統合と参加のジレンマ

マムダニは、エスニシティを無批判に肯定する議論に懐疑的な立場をとるが、同時

にいわゆる市民社会論も批判している。というのも市民社会の「欠如 (absence)」を議論することは、市民社会的でないものを、取り除かれるべき「残余」として周辺化するからだ [Mamdani 1997:295]。もう少し平たくいえば「アフリカは市民社会を必要としている」と主張することは、アフリカで生活する人びとの考えかたや、彼らが生活を向上させるためにおこなっている活動を「市民的ではないから」という理由で否定し、他のやり方を押しつけようとする尊大な態度につながりかねない、ということだろう。

さてマムダニは、アフリカの市民社会について考察するにあたって、理論上の市民社会と、現実に存在する市民社会とを区別している [Mamdani 1997]。理論上の市民社会とは、本章の第1節で述べたように、市民社会論者が「アフリカには市民社会が必要だ」というときに思い描くような市民社会のすがただ。他方で現実の市民社会は、植民地政府がアフリカにもたらした社会制度である。

マムダニの分析によると、多くのアフリカ諸国は、過去の植民地政府のもとで形成された支配の様式 (mode of domination) を、未だに乗り越えられずにいる。植民地政府は一方で、近代的な法制度を導入したが、現地人は「市民」と見なされなかった。つまり植民支配下の「市民社会」は、現地人を排除し、植民者の特権を保護するものとして成立していた<sup>4)</sup>。同時に植民地政府は、現地人を部族ごとに分割して統治する慣習法の仕組みを作りあげた [Mamdani 1997:16-18]。

そこでアフリカの抵抗運動は、異なるふたつの課題を抱え込むことになった。ひとつは市民社会およびその特権を、アフリカ人の手に移すことであるが、これはアフリカ人こそが「市民」と考えることだ<sup>5)</sup>。もうひとつは「部族」の慣習法をもちいた間接支配への抵抗であるが、これは部族 / エスニック集団の反乱という形をとることになった。つまり植民支配の様式として成立した市民社会とエスニシティが、それぞれ抵抗運動の目標となり、拠点となったのである。そのため独立を果たしたアフリカ諸国は、市民社会とエスニシティ (というふたつの公共性) によって「ひき裂かれた国家 (bifurcated state)」として出発せざるを得なかった [Mamdani 1997:24-25]。

ただしマムダニは、市民社会とエスニシティのどちらかを選ぶべきだとか、あるいは両方とも放棄すべきだと主張しているのではない。エスニシティが促進する「参加

---

4) ここでは市民社会を、近代法によって統治される社会として定義しているが、市民社会を政治社会 (国家) とも、部族社会とも区別している点では、先述のブラットンによる定義と共通している。

5) マムダニはこの運動を、「固有な市民社会の創出 (creation of indigenous civil society)」とか、市民社会の「アフリカ化 (Africanization)」という表現で説明している [Mamdani 1997:20]。

(participation)」と、市民社会が促進する「協調 (alliance)」は、ともに重要な理念であるからだ [Mamdani 1997:298]。ここでマムダニは、参加ということばによって、都市と農村との関係に注目している。また協調ということばによって、国家的な特権を公正に配分することに注目しているように思われる。

マムダニの議論は複雑なものだが、前章で紹介した理論的な枠組みを参考に、思い切った整理をするならば、次のように言えるだろう。すなわちエスニシティの理念は、都市と農村にまたがる幅広い「参加」であるが、それは同時に、共同体そのものが正義であると思えず内在主義や、他者に注意を払わない個別主義にも結びつく（慣習法による分断が、エスニシティを個別主義に結びつけたと言っても良い）。市民社会の理念は、差異をこえた「協調」であるが、同時にそれは「市民的価値」や「合意」にもとづいて排除や周辺化を促進する制度でもある（植民者の特権から現地人を排除する制度として、市民社会が形成されたと言っても良い）。したがって解決策が見いだされるとすれば、それはエスニシティか市民社会かの選択をとおしてではなく、両方の概念を問いなおす (problematize) ことをとおしてだ、というのがマムダニの主張である [Mamdani 1997:299]。

しかし、市民社会とエスニシティの概念を問いなおす (問題化する) とは、具体的にはどのような議論だろうか。まず問題にされるべきは、市民社会論者による「公的な」市民社会と「私的な」エスニシティという区別だろう<sup>6)</sup>。たとえばバーマンは、エスニックな関係にもとづくパトロン-クライアント関係と、単なる汚職とを同一視すべきではないと述べる [Berman 2004:51]。確かに前者には少なくとも、社会的な不平等の認識にもとづいて、資源を再配分するという過程が含まれているはずで、単に「私腹を肥やす」のとは違う。「汚職」と「再配分」は、いずれも資源へのアクセスに関わるものであり、区別が難しいこともあるだろうが重要な違いである。

もちろんエスニシティは「私的でない」と考えることは、エスニシティが常に「利他的である」と主張することとは違う。ましてアフリカの人びとは、常に共同体の価値や規範に従うだけの存在ではない。つまりエスニシティを「本質的な」社会統合の原理と考えてはならない、ということである。そこでバーマンらは、アフリカの多様な近代経験を「表現する」ものとしてエスニシティを理解すべきであり、また同時に国家や市場の現状であるとか、社会階層、ジェンダー、世代間の確執などを考慮に入れる必要があると述べている [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:2-3]。

6) 市民社会論者がエスニックな社会関係を「私的な」ものとする思想的な根拠は、国家 (state) を公的なもの、家族 (family) を私的なものとする、現代の欧米社会で支配的な公共性の解釈にほかならない。しかしエスニシティということばで把握されるような社会関係と、典型的な核家族とを同一視できる根拠はほとんどない。

現代のアフリカ社会を説明する公共性のモデルとして、バーマンらが提案するのは、モラル・エスニシティ (moral ethnicity) と政治的部族主義 (political tribalism) という二分法である。エスニック集団の内部で通用する規範は (人類学者が明らかにしたように)、土地や労働といった「伝統的な」資産の利用権 (terms of access) を規定するとともに、国家や市場における「近代的な」資源へのアクセスも調整する。ここには人びとの権利と責任 (rights and responsibilities) を規定するような、複雑な社会関係の網の目が存在する。これがモラル・エスニシティである。

他方でエスニシティと国家との関係、あるいは (国家を媒介とした) 異なるエスニシティどうしとの関係は、本質的に没道德的 (essentially amoral) であり、国家の資源をめぐる競争と対決の場として捉えることができる。これが政治的部族主義である [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:4-5]。バーマンらは、近代アフリカ社会が、モラル・エスニシティと政治的部族主義という、ふたつの公共性のアリーナにひき裂かれていると考える。

この公共論は、エスニシティを公共性の重要な要素として認めていることで、市民社会論とはまったく異なるものである。またエスニシティと国家の双方を視野に入れたうえで、アフリカの人びとが彼らじしんの歴史経験のなかから、紛争や貧困を解決する公共性 (モラル・エスニシティ) を編みだしてきたことを踏まえつつ、それがどこで破綻しているのか (政治的部族主義) を示す試みは、従来のエスニシティ論とも違う。

もっともバーマンらの図式は、アフリカ社会における「脆弱な市民社会」と「互いに対立するエスニシティ」という従来の二分法を、別のかたちで再現しているようにも思われる<sup>7)</sup>。彼らはモラル・エスニシティを、それじたいで完結した公共性の領域だと見なすために、その外側 (つまり国家とエスニック集団のあいだ) には、規範が正常に作用しない没道德的な世界が広がっているとしか考えられない。そこでバーマンは、政治的部族主義を調整するために「政治的に中立で、専門知識に長けており、比較的正直な」官僚組織が必要だと結論せざるを得ない [Berman 2004:39]。

もちろん官僚組織の応答性 (responsibility) や説明責任 (accountability) を向上させるための改革は必要であり、その意味でバーマンらに反論することはできない。しかしバーマンらの主張は結果的に「アフリカには強固な市民社会が足りない」という

---

7) バーマンらは、モラル・エスニシティが「個人的な責任 / 信頼 (personal responsibility)」にもとづく関係であると述べ [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:4]、またエスニシティはほとんど常に「隠喩的な親族関係 (metaphorical kinship)」であるとも述べているが [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:11]、ここには公と私の誤った二分法 (エスニシティと私的家族との混同) が持ち込まれているように思われる。

ような、欠如の言説と似たところがある。つまりアフリカに足りないのは、信頼できる官僚だというわけだ。

以上この章では、現代のアフリカ社会におけるエスニシティと市民社会の問題について、おもに理論的な側面から検討をおこなった。エスニシティと市民社会はそれぞれ、アフリカの社会統合を推進するために重要な、公共性の枠組みであると見なされてきた。もっとも、アフリカには強力な市民社会が必要だという市民社会論者の主張は、裏を返せば、アフリカの「市民的」ではない公共性を、役に立たないものとして排除する言説にもなりうる。またマムダニが指摘するように、アフリカにおいて現実に存在する市民社会は、植民地支配の道具として成立したという経緯もある。

だからといって、エスニシティをつうじた社会統合だけで、社会の対立を解消できる見通しもなさそうである。先ほど紹介したように、「モラル・エスニシティ」に注目したバーマンらの議論は結局のところ、アフリカには中立な官僚組織が足りないのだという結論にたどりつくことで、市民社会論に似た欠如の言説におちいってしまった。アフリカの社会と他の社会（たとえば欧米や日本）とを比べて、前者に何が足りないかをあげつらうことは簡単だが、このような欠如の言説がじっさいに問題の解決に結びつくのかどうか疑問である。

ところで本章では、ほぼ理論的な検討に終始したため、ここで紹介した議論がアフリカで生活する人びとの経験とどう関連しているのかを、じゅうぶんに示すことができなかった。そこで次章では、エチオピアでグラゲと呼ばれる人びとのエスニシティ形成について、同国の国家形成の過程と重ね合わせながら、考察をおこないたい。彼らの具体的な経験を描くことをとおして、エスニシティと市民社会の両方を問いなおさねばならない [Mamdani 1997] 理由を、筆者なりに示したいと思う。

## 第4章 エチオピアにおける国民統合とエスニシティ

### 4-1 本章の目的と構成

前章で述べたように、2005年5月に実施されたエチオピアの国政選挙では、民族自治を提唱する与党EPRDFと、市民的な統合を呼びかける野党CUDとの対立が鮮明になった。EPRDFが諸民族の平等を重視するのに対して、CUDの主張は、すべての国民は集団としてではなく個人として尊重されるべきだというものである。ここで論争の焦点になっているのは、エチオピア社会における支配的な公共性として、「民族」と「市民」のどちらを選択すべきかという問題だと言って良いだろう。

エチオピアに急進的な民族自治を導入したのはEPRDF政権であり、同国の過去の政権は逆に「国民統合」を重視する政策を掲げてきた。つまりCUDの主張は、エチオピアで支配的だった政治的伝統への回帰という側面がある。しかし過去のエチオピア社会においては、国民統合の言説のもとでエスニックな階層構造が生みだされてきたことも否定できない。これはアムハラ貴族が頂点に立ち、他の集団（とくにエチオピア南部に暮らす人びと）を従属集団とするような支配の構造であった。この階層構造を否定し、すべての民族に平等な自治権を付与することがEPRDFの目標だといえる。ただしEPRDFの指導下で設置された民族政府が、じつのところ誰の（どの組織や集団の）利益を代表しているのかは、また別の問題である。

たとえば南部諸民族州のグラゲ県では、住民のなかから「スルテ民族」をなの人びとがあらわれ、「われわれはグラゲ民族とは異なる集団であり、またグラゲ県政府はわれわれの利益を代表していない」と主張した。たしかにスルテは、言語や宗教などの面で、グラゲ県に居住するほかの集団（サバットベットやクスタネ）とは異なっている。しかし他方で1950年代頃から、スルテの人びとが自ら「グラゲ」となっていた証拠もある。そこで本章では、まず帝政時代のエチオピアで「グラゲ」のエスニシティが形成された過程を検討し、そのうえでEPRDF政権が「スルテ民族」運動を承認し、スルテ県の設置が認められるまでの経緯について分析をおこないたい。

以下、本章の第2節では、国民国家の建設を標榜した20世紀のエチオピアにおけるグラゲのエスニシティ形成について、アムハラ語文書（回顧録、パンフレットなど）を含む文献資料によって検討する。第3節では、コーヒー通商に携わったスルテの

人びとが、グラゲ商人として国民経済に統合されていった過程を、主に筆者の聞きとり調査にもとづいて再構成する。また第4節では、EPRDFの政治理念の根幹をなす「民族」イデオロギーについて、資料（アムハラ語月刊誌や党機関誌など）をもとに考察し、第5節において、スルテ民族運動とEPRDFとの交渉の過程を、聞き取りと資料をもとに検討する。

## 4-2 近代国家の成立とグラゲのエスニシティ

ハイレセラセ皇帝は、19世紀半ばから始まったエチオピア近代化の努力を引き継ぎ、行政制度や軍隊の整備をとおして、中央集権的な国家の枠組みをつくりだした。ハイレセラセ皇帝が1931年に公布した、エチオピアで初めての成文憲法<sup>1)</sup>は、第1条に「すべてエチオピアに生まれたもの、すなわち帝国の臣民は、一体としてエチオピア国民を形成する」と定める。

エチオピアの社会人類学者ファカドゥは、アジスアベバの住民組織を分析することによって、「部族社会を国民社会へと変容させる見込み」[Fecadu 1973: 2-3]を見いだせると考えた。エチオピアのさまざまな「部族」集団が都市化をとおして、ひとつの国民へと統合されてゆくだろうというわけである。「アフリカの近代エリートは、部族による差異が即座に死滅することを願ってきた。実際、彼らはあたかも『部族民の消滅』を目のあたりにしているかのように語り、振る舞った」[Fecadu 1973: 2]。ファカドゥのようなエチオピアの近代エリートが抱いた国民国家への憧憬は、欧州列強によるアフリカの分割と植民地化の時代、常にその独立を脅かされてきたエチオピアの、歴史的体験に裏打ちされたものであろう。

しかし現実には、近代エチオピア社会において、「部族」の成員が個々の市民に解体され、国民として再統合されたわけではない。いわゆる伝統社会のもとで生活してきた人びとは、20世紀初頭のエチオピアにおいて、アムハラ、ガラ（Galla）あるいはグラゲといった「エスニック集団」へと再編されつつ、国家の構成要素として統合されていった。ガラは、こんにちオロモ民族として知られる人びとに対して用いられた蔑称である。

ドナムは、このうちアムハラおよびガラ概念の形成について検討している。アムハ

---

1) この成文憲法は、アムハラ語で表記されたものが1931年に公布されたが、後にエチオピア帝国政府によって、英文を併記したパンフレットが印刷された[Marein 1951]。本稿では英文で収録された“The Written Constitution of 1931”[Howard 1956:187-196]を参照している。

ラは、歴史的にはアビシニア王朝の中核を占める「文明化された支配者」集団であり、そのアイデンティティはエチオピア正教の信仰と、アムハラ語の使用に結びつけられた。他方、「ガラ」は未だ文明化されない異教徒のイメージであり、アビシニア王朝の周辺に位置づけられた [Donham 1986 12-13] <sup>2)</sup>。

近代国家としてのエチオピアは、中世アビシニア王朝を支配した貴族集団が、周辺の人びとを征服して領土を拡張しながら、中央集権的な政権を形成する過程で成立した。なかでもシェワ貴族集団を中心とするアムハラの人びとは、メネリク2世皇帝のもとで国家形成の主導権を握るようになった。これに対して、征服された側の人びとは「ガラ」あるいは「シダモ」(Sidamo)、「ワラモ」(Walamo) などという蔑称<sup>3)</sup>で呼ばれ、従属的な集団として近代エチオピア社会に編入された。

これに対して、エチオピア国民経済の担い手と考えられてきたのが、グラゲである。グラゲのイメージは、米国の都市社会学で提唱された「中間マイノリティ」に似ている。中間マイノリティとは、社会の支配集団に属さないが、主に商業に従事することによって一定の社会的上昇を果たした集団のことである<sup>4)</sup>。近代エチオピア社会のグラゲは、アムハラによって征服された側の人びとでありながら、アムハラの政治支配を経済面で支える商人集団とみなされてきた。

それ以来、グラゲはエチオピアでもっとも経済活動への適性を備えたエスニック集団だと信じられてきた。これは、20世紀のエチオピア社会において形成された社会通念である。例えば、グラゲのほうがアムハラよりも経営者として優れていることを証明しようとしたタイエの研究 [Taye 2001] は、そのような通念を裏づける試みである。タイエは、グラゲ経営者の事業とアムハラ経営者の事業について、それぞれのサンプル群を比較し、グラゲ経営者の事業のほうが「より早く成長している」という結果を導き出した。タイエはこの結果について「研究者には観察されないなんらかの能力についての、エスニック集団間の違いを反映したものかも知れない」 [Taye 2001:19] と述べている。グラゲの経済的な成功の理由は、その文化的な同質性に支えられた結束力の強さ [Fecadu 1969] に求められることが多い。グラゲについての

---

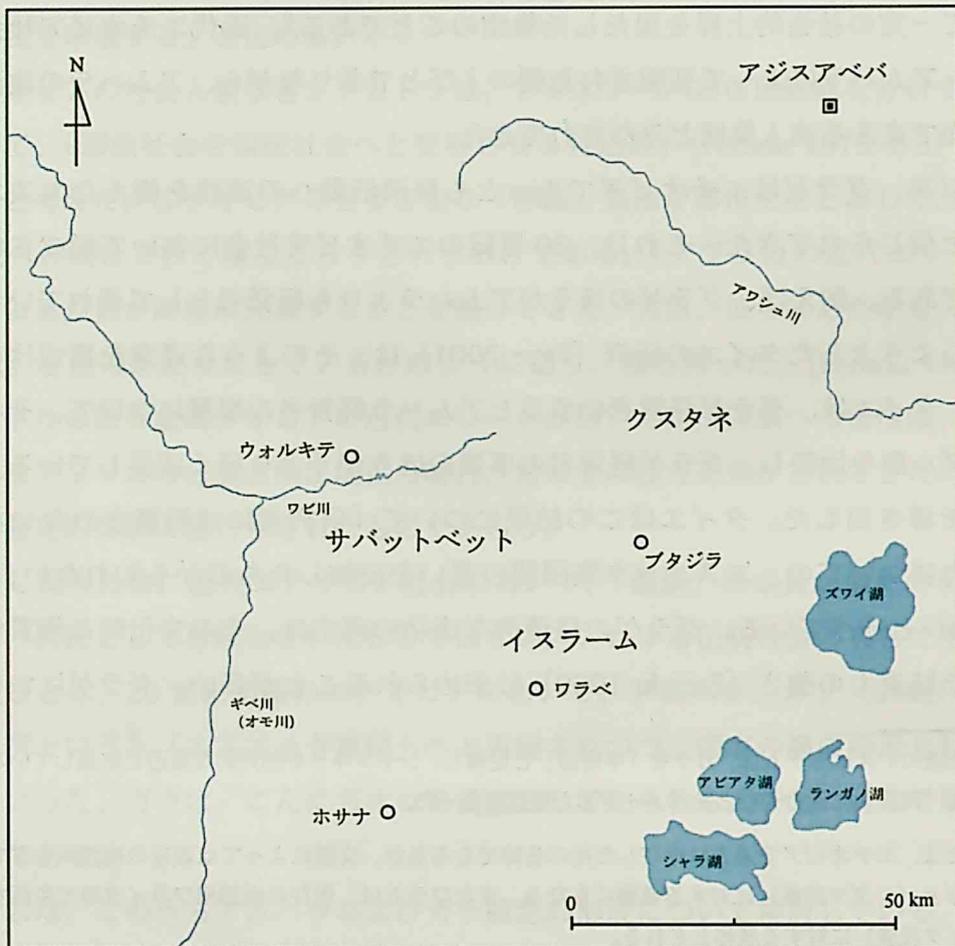
2) より正確に言えばトナムは、ガラを「半周辺」と定義し、シャンキラを絶対的な周辺と定義している。シャンキラとは「荒野」に住む人びとをイメージした概念であった。

3) シダモは、エチオピアで過去に存在した州の名称でもあるが、文脈によっては現在の南部州シダマ県で生活する人びと(シダマ民族)に対する蔑称にもなる。またワラモは、現在の南部州ワライタ県で生活する人びと(ワライタ民族)に対する蔑称とされる。

4) 中間マイノリティは、中心-周辺論的な社会観にもとづく概念で、米国社会がエスニックな支配集団(いわゆるアングロサクソン系移民)と従属集団(黒人やヒスパニックなど)とに分割されていることを前提としている。中間マイノリティは都市に居住し、集団の結束(ethnic solidarity)が強いとされる [堤 1997]。

包括的な民族誌を出版したシャックは「グラゲの文化は基本的に均一（uniform）である」[Shack 1966:37] と記述した。

ところが近代エチオピア社会でグラゲと呼ばれるようになった人びとは、伝統的には多くの異なる出自集団に属する人びとであった。これらの集団を大雑把にグループ化するならば、独自の伝統宗教を有するサバットベット（Säbat Bet）、エチオピア正教徒であるクスタネ（Kästane）、そして「イスラーム」（Islaam）を自称する人びとに大別される。これらのグループが伝統的に生活してきた領域は互いに隣接しており、シャックはこれらの領域をひとまとめにして、グラゲランド（Gurageland）と呼んだ（地図 4-1）。



地図4-1. 「グラゲランド」

これらのグループは、エンセーテ栽培を基盤とする食文化や物質文化において、互いに多くの類似した特徴を共有している。他方で、これらグループは宗教を異にするだけでなく、互いに言語の疎通性も欠き、過去に伝統的な政治的権威を共有したこともない。例えば、サバットベットと呼ばれるグループに属する出自集団は、近代に入ってからキリスト教やイスラム教などの一神教を受容したが、歴史的には「空の神(Waq)」を中心とする多神教を信仰する人びとであった。これに対してアザルネット・バルバレ (Azarnet Barbare)、マルガ (Malga)、アリチョ・ウリロ (Alicho Wriro)、ワラネ (Walane) およびスルテ (Silte) と呼ばれる5つの出自集団は、イスラム信仰と密接に結びついた系譜観念を有している。これら出自集団は、16世紀に東方から移住したイスラム指導者たちの子孫とされる。彼らの系譜観念はきわめて明確であり、これら指導者に至る十数代の祖先の名を正確に暗唱できることが、出自集団の成員である証とされる。また彼らの言語は、近隣のサバットベットよりもむしろ、アダレ (Adare) すなわちエチオピア東部の商業都市ハラールに居住する都市民のそれに近いことが知られている。これらムスリム集団は、キリスト教徒や多神教を信仰する周辺の諸集団から自らを区別して、「イスラーム」と自称してきた<sup>4)</sup>。

これら多様なグループに共通した歴史的背景があるとすれば、19世紀末頃から首都アジスアベバやエチオピア南部の町に出稼ぎあるいは移住して、零細商業に従事するものが多くなったことである。その過程で彼らが、一括りに「グラゲ」と呼ばれるようになったのは、アビシニアの伝統的なエスニシティ通念（ないしは異教徒への眼差し）と関係がある。アビシニア王朝に属する人びとは古くから、南方にグラゲと呼ばれる、粗野な異教徒が生活していると考えていた。そして南方からもたらされた奴隷を、しばしば「グラゲ」と呼んでいた<sup>5)</sup>。

1890年代になると、エチオピアで最初の近代都市アジスアベバの建設が本格化し、政府の高官に就任したアムハラ貴族や、外国使節団、そして特権的な交易を求める外国人商人などが集まり始めた。同時に市内には、多くの日雇い労働者や零細商人が見かけられるようになった。そこで、新しく生まれた都市の下層民を指す呼称に「グラゲ」が当てられたようだ [Pankhurst 1968, Shack 1973]。この呼称が、実際にアジスアベバで零細商業に従事したサバットベットやスルテの人びとと結びついて、「エス

4) この概念は同じムスリムである近隣の牧畜民を含んでいない。つまりここでいう「イスラーム」は、言語や生業をも意識したアイデンティティを表明することばなのであって、アラビア語のムスリム概念が、独特の地域化をとげたものと思われる。

5) アビシニア王朝を訪れた欧州人の記録には、南方の異教徒あるいは奴隷としての「グラゲ」への言及が散見される [Harris 1844] が、これは当時のアムハラの人びとの「グラゲ」イメージを反映した記述だと考えるべきだろう。

ニック集団」としてのグラゲのイメージが形成されていったと思われる。

しかし1930年頃から「グラゲ商人」の活動がエチオピア国家経済の統合に重要な役割を果たすようになると（次節を参照）、むしろ彼らが自ら積極的にグラゲを名のり、エチオピアの政府や国民に対して、グラゲのエスニシティをアピールする動きが現れた。例えば1955年にアジスアベバで開催された、ハイレセラセ皇帝在位25周年記念の国際博覧会では、グラゲの文化や商業活動についての展示がおこなわれた。この出展は、さまざまな出自集団に属する伝統的な首長や長老、および教育を受けた若者たちによって企画されたものである。彼らが作成したパンフレットによれば、現在のグラゲは多くの出自集団に分かれていても、「その由来はひとつ」とされ（ただしその根拠は示されていない）、生業や伝統、習慣についても、グラゲに共通の要素が強調されている。そして商業活動に関する項目で「グラゲは、コーヒーや皮革…などあらゆる種類の商品を取り扱い、エチオピアの商業に貢献している」ことが、誇らしげに記されている [YeGurage Betna Nuro Azegaj Komite 1948EC:9, 18, 25-28.]。

かつてアビシニア王朝では商業活動が卑しいものとされ、ムスリム商人は厳しい蔑視の対象であった [Abdussamad 1986]。これに対して近代エチオピアのグラゲ商人は、国民国家の建設という文脈のもとで、同国の近代知識人による賞賛の対象となった。たとえばエチオピアの歴史学者バハルによれば、近代エチオピアの通商を独占してきた外国人商人は、20世紀半ばになってエチオピア人商人 (national traders) の厳しい挑戦に直面した。「マルカートは、グラゲ商人の拠点となった。グラゲ商人は、それまで小売業を独占していたイエメン・アラブ商人を駆逐し、エチオピア国民による経営の手本となった」 [Bahru 2002a:197]。

マルカートは、アジスアベバにおける商業活動の中核地区である。ここに描かれているのは、外国資本に挑戦するグラゲ商人の姿であり、したがってここでいう「エチオピア人商人」は、単にエチオピア国籍を持った商人というだけでなく、エチオピアの国民経済を担う人びと、という意味が込められているだろう。ファカドゥが描写したような、結束が強く、均質な文化をもち、かつ「物質的な利得を尊重する」 [Fecadu 1969:213] というグラゲのイメージは、強固な国民経済の建設にむけた国家エリートたちの期待を、そのまま反映していたと解釈できる。人びとが「グラゲ」を名のることは、自らをこうした賞賛の対象、すなわち「勤勉な国民」として定義することでもあっただろう。

「勤勉な国民」としてのグラゲのエスニシティ形成には、エチオピア政府も積極的に関与してきた。このことを端的に示唆する事例として、ここで1962年に設立されたグラゲ道路建設協会 (Gurage Road Construction Organization) のエピソードを

取りあげたい。同協会の活動については第6章で詳述するが、道路建設協会の成功は、ひとえにグラゲの並はずれた勤勉さと、結束力の強さを示すものと解釈されてきた。しかしここでは、政府と住民組織との関係に目を向けてみたい。というのも当時のエチオピア政府は、エスニック集団と結びついた住民活動に厳しい目を向けていたからである。例えばマルカキスは、オロモの自助協会（Mecha - Tuloma Self-help Association）の活動に対する、政府の厳しい弾圧を記録している。この組織は、エチオピア各地に居住するオロモのふたつの出自集団（Mecha と Tuloma）の成員による、互助と親睦を目的に設立された。政府の許可を得て1963年に設立されたオロモの自助協会は、エチオピア各地で精力的に資金集めをおこない、幅広い支持を獲得した。しかしその活動は「すぐに政府が許容できる限度を超えたモメンタムを獲得し、それが政府との不可避的な衝突へと向かわせた」。協会の指導者は1968年、国家に対する破壊活動を謀略および実施した罪により起訴され、ふたりが死刑の判決を受けた [Markakis 1974:178-179]。

ところがグラゲ道路建設協会に対する政府の対応は、オロモの自助協会のばあいとはまったく対照的であった。グラゲ道路建設協会は1962年、サバットベットの人びとによって設立され、現在までに延長490キロメートルにのぼる道路の建設をおこなってきた。また道路の通行料を独自に徴収して道路の維持管理費にあてたほか、バスやランドローバーを保有して住民や貨物の輸送も手がけてきた。

この協会が設立されたきっかけは、首都に住むサバットベット出身者が会合をおこない、村落への道路建設を促進する方法について話しあったことである。協会が後に発行したパンフレットの記述によれば、当時の村には保健施設がひとつもなく、また患者を輸送する自動車道もなかったため、女性が出産のさいに死亡したり、簡単に治療できるような病気で幼児が他界することもあった [GRCO 1980EC]。

この当時、住民が結社をおこなうためには、当時の内務省公安局（Public Security Office）の許可を得る必要があった。道路建設協会の初代会長を務めたウォルダスラセ（Wäldäsällase Bäräka）の回顧録によれば、「良からぬ考えを吹聴するものたちがあつた」ために政治活動の疑いをかけられながらも、当時の公安局長が協会に理解を示し、設立の許可が下りたという [Weldesillase 1979EC:34]。道路建設協会はこのあと、各地で大がかりな資金集めのキャンペーンを実施し、人びとから協会に払い込まれた寄付金は、1978年9月までにおよそ97万ブルにのぼった（1ブルは、当時の為替レートで約0.5米ドル）。

グラゲ道路建設協会は公共事業省の支持を得て、国道庁とのあいだに緊密な関係を築くことに成功した。国道庁は、道路建設に必要な技術的支援や、橋梁を建設す

るための鉄骨を無償で提供したばかりでなく、道路建設に従事する車両およびその燃料を、免税とするようにとり計らった。さらに道路庁は、グラゲの人びとが建設する道路に対して、建設費の35%にあたる支援をおこなうと発表した [Weldesillase 1979EC]。

同時代に活動を開始した、オロモとグラゲの住民組織活動の行く先を分けたものは何であったか。オロモの活動が「国家に対する破壊活動」として裁かれ、崩壊したのに対して、グラゲの活動が政府の全面的な支持を受けて、大きな成功を収めたのはなぜだろうか。

その理由を、オロモあるいはグラゲというエスニック集団にはじめから備わった「文化」や「気質」に求めることはできない。それらはむしろ、自らの生活のために活動する人びとの意志と、人びとの活動を「国民国家」の領域へ統合しようと試みた政府や知識人の意志との相互作用から生まれてきたものだろう。エチオピアの人びとのあいだには、エスニシティの別を問わず、自らの生活のために連帯して活動しようとする試みがあった。そのうち「勤勉な国民」として現れたグラゲの活動については、政府は公然と支援をおこなってきた。それに対してオロモの人びとは、当時のエチオピア社会では「ガラ」すなわち従属集団とみなされたため、政治的にも経済的にも、結束できない人びとでなければならなかった。このような過程を経ながら、ある人びとは勤勉な商人集団として、また別の人びとは結束力を欠いた従属集団として、近代エチオピア社会のなかに定義されることになったのである。

### 4-3 近代エチオピア社会におけるコーヒー通商とスルテの人びと

ところでグラゲは、エチオピアの国民経済の担い手としてよく知られているが、その割には近代国家の形成期においてグラゲ商人が果たした役割については、あまり研究されてこなかった [Donham 1986:46-47]。ここでは、シダモ州に移住したスルテの人びとと、コーヒー通商との関わりについて概観したい<sup>6)</sup>。

ここでスルテの人びととして紹介するのは、正確にはスルテ、アザルネット、マルガなどと自称する複数の出自集団で、すでに紹介したように「イスラーム」という地域的なアイデンティティを共有する農耕民である。スルテの人びとの歴史は、16世

6) 以下、本節の記述は文献からの引用を除き、筆者が南部州グラゲ地方およびシダマ地方において、年齢25歳から80歳の男女26名（うち21名はスルテ民族、5名はアムハラ民族に属する）を対象として実施したインタビューにもとづく。

紀にさかのぼる。イスラム王国アダル (Sultanate of Adal) に現れた軍事指導者イマーム・アフマド (Imam Ahmad ibn Ibrahim, 1506-1543) は、オスマン・トルコから銃器の提供を受けるとともに、ソマリ遊牧民の支持を得て、アビシニア高原への遠征を組織した。この遠征はアビシニア王朝を滅亡の危機に追いこんだ [Abir 1980:88-89, Trimingham 1965:84-88]。

イマーム・アフマドの遠征に従軍した人びとのうち、ハジ・アリエ (Haji Aliye) と呼ばれる宗教指導者をはじめとする数名の入植者が、スルテの人びとの始祖と伝えられる。ハジ・アリエの入植は、「アフリカの角」内陸における布教活動の拠点を築くため、またアビシニア王朝に対抗して内陸通商路を確保するうえでも、重要な意味を持ったと思われる。

しかしアビシニア高原におけるイスラム覇権は、短命に終わった。アビシニア王朝を救うためにポルトガルからの援軍が到着すると戦況は逆転し、アフマドは 1543 年に戦死した [Trimingham 1965:89]。このあと 19 世紀の末に至るまで、スルテの人びとは「アフリカの角」における通商や布教活動の前線としての役割を果たすことなく、サバットベツトやオロモ牧畜民を相手に、土地や水をめぐる争いに没頭した。

19 世紀の末になると、メネリク二世皇帝の南方征服が、再び状況を一変させる。メネリク帝の遠征軍は、圧倒的な銃器の力によって南方の諸集団の抵抗を封じていったが、そのなかでハサン・インジャモ (Hassan Injamo) によるイスラム復興主義的な抵抗運動は、1875 年から 12 年間にもわたって遠征軍に抗いつづけた [Bahru 2002:61]。スルテの人びとも、この抵抗運動に加わり勇敢に戦ったと伝えられる。しかしハサン・インジャモの死によって運動は終結し、まもなくスルテの人びとも、キリスト教徒の皇帝による支配を受け入れた。

メネリク帝による南方征服は、期せずしてスルテの人びとに、生活圏の飛躍的な拡大をもたらした。皇帝の支配を受け入れたスルテの人びとの土地に、銃を持ったアムハラが入植すると、両者は協力してオロモ牧畜民を追い払い、農地を拡大していった。この結果、スルテの人びとと牧畜民とがそれぞれ生活する領域の境界は、東方の低地に向かって数十キロメートルも移動した。またエチオピア国内の統治が安定し、交通の安全が高まると、スルテの人びとはイスラム布教や通商のため、あるいは肥沃な農地を求めて、国内各地に移動するようになった。

スルテが移住した町のひとつに、シダモ州<sup>7)</sup>のダンデ (Dande) がある。伝承によればダンデは、アムハラ貴族のひとりルルサガド (Lulsäggäd) が 1894 年頃にシダモを征服したときに拓いた駐屯地のひとつであった。

7) シダモ州は、エチオピアの旧行政区分による州のひとつ (地図 1-1 および資料 B を参照)。

スルテの人びとがダンデの町に移住するようになった時期は、正確には記憶されていないが、老人たちの話を総合すると1910年頃のことと思われる。シダモに移住した第一世代のスルテにとっては、商業よりもむしろ、布教活動や農地の確保が重要な意味を持っていたようだ。彼らにとって商業活動は、布教活動に付随する活動であったか、あるいは蓄財して先住民から土地を買い、農業で生計をたてるようになるまでの、過渡的な生業であった。この世代に属する人びとは、商人ではなく農民として生涯を終えており、現在でもダンデや周辺の幾つかの村では、その子孫たちが農耕を営んでいる。

ところがスルテ移住者の第二世代、すなわち第一世代の子として生まれたものや、第一世代を追って村から移住してきた人びとは、商業活動を主要な生業とみなすようになった。これは、1920年代のシダモ州で進行した一連の変化と関連している。当時のエチオピア政府は、欧州列強に対抗して近代国家を建設するための資金を確保する必要に迫られていた。このような時代背景のなかで、シダモ州に入植したアムハラは、コーヒーの栽培を拡大させていった。そしてシダモ州知事デジャスマチ・バルチャ (*Dājasmach Balcha*) のもとでコーヒーの増産が進み、コーヒー取引の拠点となる町も次々に建設されていった [McClellan 1986]。

ダンデがコーヒーの市場として発展したのも、同じ頃であった。1930年頃のダンデの町は新旧ふたつの市場 (*gäbäya*) と役所 (*tsəfät bet*)、教会、モスクなどを備え、これらをつなぐ道路は石で舗装されていた。ダンデの役所では知事によって任命された行政官が、徴税や仲裁などの執務にあたった。役所に近い教会の周囲には、アムハラ入植者の居住区 (*Näftägna Säfar*) が形成された。町の中心に位置する市場は、当時の行政官の名にちなんでナドゥ市場 (*Yanadaw Gäbäya*) と呼ばれた。市場ではコーヒーなど農産物が取引された他、輸入雑貨を取り扱うギリシャ人商人が店を構えた。商人たちの居住区 (*Nägade Säfar*) はモスクの周辺に形成され、すでに違法化されていた奴隷の取引が、密かにおこなわれたと伝えられる。

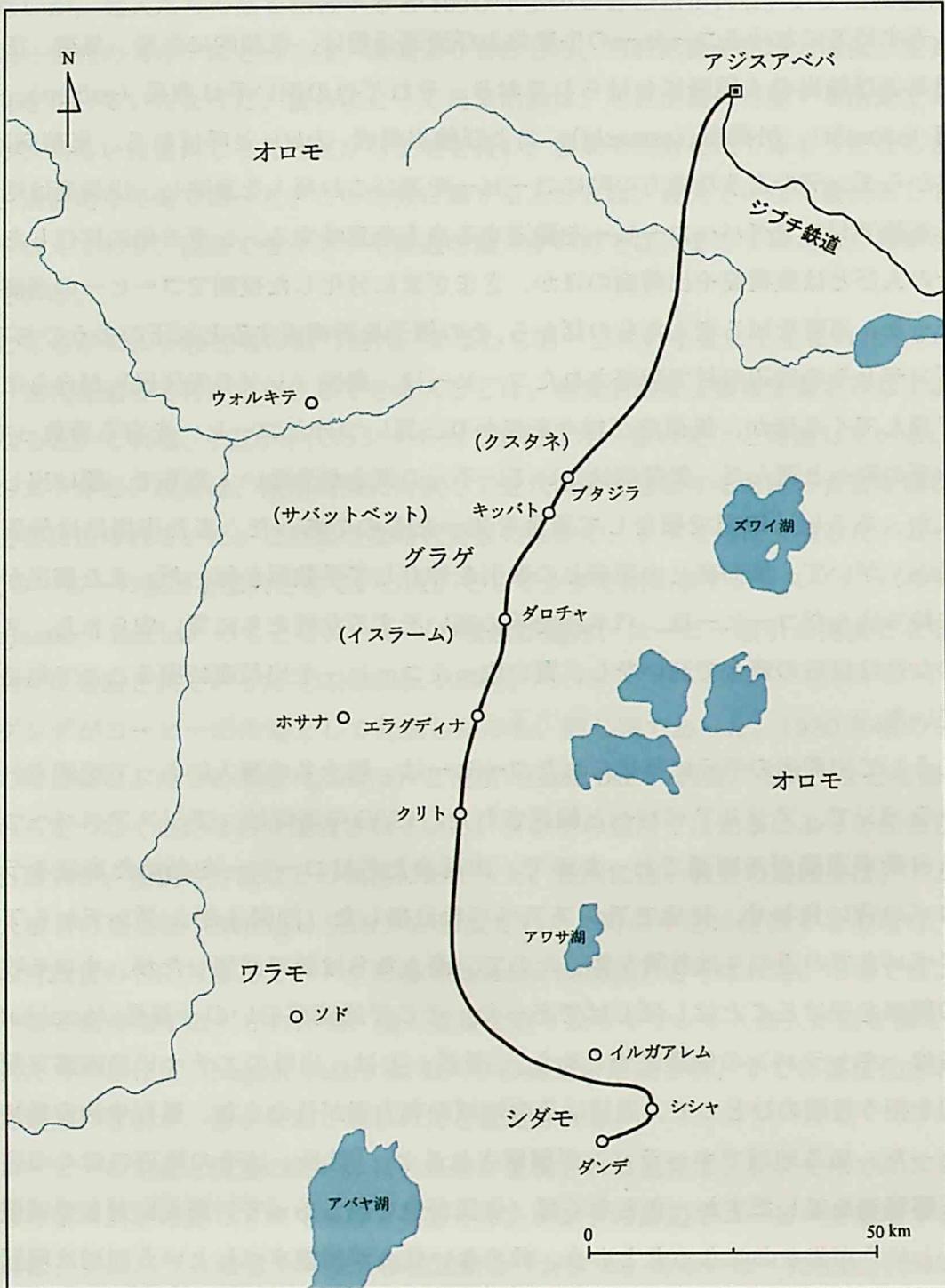
コーヒーの生産と流通のための社会基盤が整備される過程は、シダモ州でエスニックな分業構造が確立してゆく過程でもあった。ダンデの周辺でコーヒーを栽培する小作農は、アムハラ入植者やスルテ移住民から「シダモ」あるいは「先住民」 (*näbbar häzab*) と呼ばれる人びとであったが、これら農民が商人に対してコーヒーを売り渡すことで獲得した現金は、租税として国庫に吸収されたほか、さまざまなかたちで大土地所有者の家計に吸いあげられた。コーヒーはまた商人によってアジスアベバに輸送され、外国資本の商社をつうじて海外に輸出されることで、エチオピアに貴重な外貨をもたらした。スルテの人びとは、イスラム布教と結びついた農地開拓から、コー

ヒーの流通に関わる商業活動へと生業の重心を移してゆく過程で、シダモ州の行政官や農民から、グラゲ商人として認知されるようになった。

エチオピアにおけるコーヒーの生産および流通過程は、伝統的に生産、集荷、国内流通および輸出の4段階にわけられており、それぞれの担い手は農民 (*gabare*)、集荷商 (*säbsabi*)、出荷商 (*asmachi*)、および輸出業者 (*laki*) と呼ばれる。集荷商は、農村からダンデのような地方の町にコーヒーを運びこむ商人を意味し、出荷商は地方から首都アジスアベバへコーヒーを輸送する商人を意味する。シダモ州に移住したスルテの人びとは集荷商や出荷商のほか、さまざまに分化した役割でコーヒーの通商に関わった。当時を知る老人たちの話から、その様子を再構成すると以下のようである。

ダンデとその周辺の村で栽培されたコーヒーは、農民(シダモ先住民)が自ら市場まで運んでくるほか、集荷商が村々をまわり、買いつけたコーヒーを自ら背負って、ダンデの町へと運んだ。集荷商はたいてい手元の資金が少ない人たちで、駆け出しの商人か、あるいは取引で損をして資金を失ったものであった。また市場には仲買人 (*dälala*) がいて、集荷商と出荷商との取引を仲介して手数料を稼いだ。また農民が市場に持ち込んだコーヒーは、バネ秤を手に商いをする女性たちに買い取られた。スルテの女性は自らの資金で商いをし、買い取ったコーヒーを出荷商に売ることによって利益を得ていた。

こうして出荷商の手元に集められたコーヒーは、数十名の商人によって組織されるキャラバンで、アジスアベバへと輸送された。1930年当時は、アジスアベバへつうじる自動車道路が未開通であったので、出荷商たちはコーヒーを詰めた麻袋をラバやロバの背に負わせ、徒歩でアジスアベバを目指した(地図4-2)。ダンデからアジスアベバまでの道のりは危険を伴ったので、商人たちは銃で武装したが、オロモ牧畜民の襲撃を受けることはしばしばであった。そこで通商路沿いの「首長 (*balabbat*)」たちは、キャラバンの保護につとめた。「首長」とは、当時のエチオピア南部支配の末端を担う役職のひとつで、通常はその地域の有力者が任命され、徴税や治安維持にあたった。ある地域でキャラバンが襲撃されると、「首長」はその周辺の村々の住民に「襲撃者を差しだすか、さもなくば(住民が金を出しあつて)商人に対して補償せよ」という布告をおこなったという。罪のない住人が補償すべしという理屈は理解しにくい、村の住人は襲撃者を知っているはずだ、という推定にもとづいた布告である。要するにそれが、コーヒーの通商路における法 (*hag*) であり、その法が保護するのは通商路沿いの住民ではなく、キャラバンを組織する商人であった。



地図4-2. 1930年代のコーヒー通商路

出典：筆者の聞き取りをもとに作成

およそ一ヶ月の旅を経てアジスアベバに到着したキャラバンは、輸出を取扱う商社にコーヒーを売り渡した。ちなみに、当時の代表的な輸出業者はフランス資本の A. Besse and co. Ethiopia という商社で、エチオピア人のあいだでは「ビス・カンパニ」の俗称で知られていた<sup>8)</sup>。

1930年代のシダモ州で商業活動をおこなったスルテの人びとは、農村からアジスアベバの商社の倉庫に至るまでの、コーヒーの流通過程を一貫して担うようになった。スルテの老人のひとりには、その当時のことを「満ち足りた時代」(yätəgab zāmān) として回想する。「女たちは毎日のように、市場から羊を買って帰ってきた。我々はいつも欲しいだけ肉を食べて、満腹したら残りの肉は使用人にくれてやった。なぜなら次の日は、また別の羊を買えば良かったのだから。もちろんバターも安かった。あの頃の子どもは、みなバターと蜂蜜で育ったのだ」。

すでに述べたように、スルテの人びとはイスラム信仰と結びついた系譜観念を有しており、その系譜の一員であることを誇りとした。しかしシダモ州のコーヒー通商に関わるなかで彼らは、行政官や農民から「グラゲ」と呼ばれることを許容したばかりか、自ら積極的にグラゲを名のり、スルテはグラゲに属する一集団であると考えた傾向が強まっていった。

だがスルテの人びとにとって、グラゲを名のることは自らの系譜観念を拡張することではなかっただろう。彼らにとってグラゲとは、彼らが国民国家エチオピアのなかに占めた位置を指し示すことばだったのである。彼らは、アビシニア王朝を滅亡の縁に追いやったイスラム遠征に由来する出自集団としてではなく、商業活動で国家経済に貢献するグラゲとして、近代エチオピア社会に包摂された。同時に彼らは、1930年代のシダモ州で豊かな生活を築きあげることに成功した。それは国家の庇護のもとで、コーヒーの通商からシダモ「先住民」を排除することによって成しとげた成功でもあった。

#### 4-4 国民国家から諸民族の連邦国家へ

ここまでは、国民国家の建設を標榜した帝政時代のエチオピアにおいて、グラゲのエスニシティが形成された過程について検討してきた。以下では民族の自治を掲げる EPRDF が、エチオピアの社会をどのように変えようとしているかを検討したい（な

---

8) この商社は社会主義革命ののちに国有化され、エチオピア国内の商品流通を取扱う Ethiopian Domestic Distribution Corporation の母体となった。

お第1章でも述べたとおり、本論では「民族」という語を、憲法上の諸民族すなわち “Nations, Nationalities and Peoples” の訳語として使用し、一般的なエスニック集団とは区別している)。EPRDF が採用した民族自治の制度についてドナムは、ソビエト的な民族理解のうえに、北米流の民主主義思想が「接ぎ木された」ものと見ているが [Donham 2002:4-5]、これは必ずしも EPRDF の政治理念を踏まえた意見とは思われない。以下では、EPRDF の機関誌等の資料から、その民族運動の理念について検討したい。

EPRDF の政治理念は確かに、マルクス主義的な思想潮流に属する民族運動の一形態である。その思想の前提にあるのは、ある民族集団がほかの民族集団を抑圧しているという社会認識である。そして、そのような社会を変革するための抵抗運動の一形態として、民族運動が位置づけられる。民族運動の理想は、並列的な民族の構造をつくることで、被抑圧集団に抑圧集団と対等な法的地位を与えることである。運動の指導者にとって、近代世界の政治構造の鍵は国家という存在であり、したがって国家機関を掌握することが、民族運動の中心的な戦略となる<sup>9)</sup>。

このような民族運動の系譜に属しながら、それをエチオピア的状况へ移植しようとする試みが、「革命的民主主義」と呼ばれる EPRDF の政治理念である。EPRDF によれば、革命的民主主義とは単に「より民主的な行政制度」を意味するのではない。それは諸民族の民主的な参加を保証することによって、エチオピアの解体を回避し、人びとを経済開発へと動員するための「唯一の」道程である<sup>10)</sup>。メレス首相 (Prime Minister Mälläs Zänawi) は、革命的民主主義を達成するために、民族の成員すべてが公共の問題に平等に参加し、また開発の平等な受益者とならねばならないと説く<sup>11)</sup>。

EPRDF の政治思想を擁護するアダナによれば、EPRDF のあたらしい政治体制のもとで諸民族の民主的諸権利が承認されることによって、近代エチオピアにおけるシェワ貴族支配の政治的、イデオロギー的な遺産が完全に打破され、幅広い民主的参加が実現する [Adhana 1994:28]。EPRDF にとっては、近代エチオピア社会におけるエスニックな支配構造こそが、エチオピアを解体へと促す国内紛争の要因である。革命的民主主義は、平等な諸民族によって構成される社会をつくりだすことで、エチオピ

---

9) アリギラ [1992] の議論を参照。アリギラは民族運動を、反システム運動の歴史的形態のひとつとして位置づけている。

10) *Tehadso*, Vol. 1, Nos. 2 and 3, p. 8. から引用。Tehadso は 2001 年 6 月から刊行された EPRDF の宣伝誌。

11) “Bādemokerasiyawi andənet afātsatsām lay yätayä gədälätotch”, *Reporter* (Amharic Magazine), Sene 1993EC, Vol. 4, No. 37, pp. 10-13. を参照。この記事は、メレス首相がティグライ語で執筆した文書「民主的統一の遂行を阻むもの」の要旨を、アムハラ語月刊誌が翻訳、掲載したもの。

アの統一を守る。だから EPRDF は民族主権を唱えつつも、「偏狭な民族主義 (narrow nationalism)」や、「エスニックな優越主義 (ethnic chauvinism)」の傾向を警戒する<sup>12)</sup>。「偏狭な民族主義」は、エチオピアからの分離独立を目指すオロモ解放戦線 (Oromo Liberation Front) の思想を、また「優越主義」は伝統的なアムハラ支配集団の心性を、それぞれ非難することばでもある。

EPRDF の課題は、「革命的民主主義勢力」 (*abiyotawi democrasiyawī hayl*) と呼ばれる民族運動をつくりだすことである。民衆の幅広い参加を得て確立された革命的民主主義勢力が、それぞれの民族のなかで「守旧的な」勢力を打破し、新しい社会を建設する。メレスは、革命的民主主義の達成度を地域別に評価している<sup>13)</sup>。それによれば、革命的民主主義はティグライ州とアムハラ州においてもっとも確立されている。他方でオロミヤ州と南部諸民族州では、革命的民主主義勢力が形成される条件が整っているにもかかわらず、民衆の参加がたいへん低迷している。さらに牧畜地域では、革命的民主主義を担うべき勢力がそもそも見あたらないので、当面は氏族の長らを介して、間接的に民衆と協力することしかできないという。

以上から明らかなように、EPRDF の政治理念は既存のエスニック集団を政治の単位として認めるものではなく、むしろ新しい「民族運動」をつくりだしてゆく試みである。それは原理的には、近代エチオピア社会の支配構造と結びついたエスニシティから民衆を「解放」するための政治運動の思想である。しかしそれは、ある人びとに開放をもたらすと同時に、他の人びとにとっては生活への理不尽な介入ともなり得るだろう。次節では、EPRDF のもとで実際に新しい民族運動が創出された過程について、「スルテ民族」 (Silte Nationality) を例に検討したい。

#### 4-5 グラゲの解体とスルテ民族運動

「グラゲとランドローバーの入らない場所はない」というのは、国民国家を標榜した頃のエチオピアで生まれた諺である。ランドローバーがどんな悪路にも入ってゆくように、グラゲ商人は国土のすみずみまで分け入って商売をする。エチオピアの経済的な統合を支える勤勉な国民のイメージが、そこには投影されていた。他方でシダモ「先住民」は、「収穫したコーヒーを町で売ったら、手にした金を使い果たすまで飲み続ける。金がなくなったら村に帰って、次にコーヒーが収穫されるまで貧乏暮らしを

12) *Tehadso*, Vol. 1, Nos. 2 and 3, p 3.

13) *Reporter* (Amharic Magazine) の前掲記事を参照。

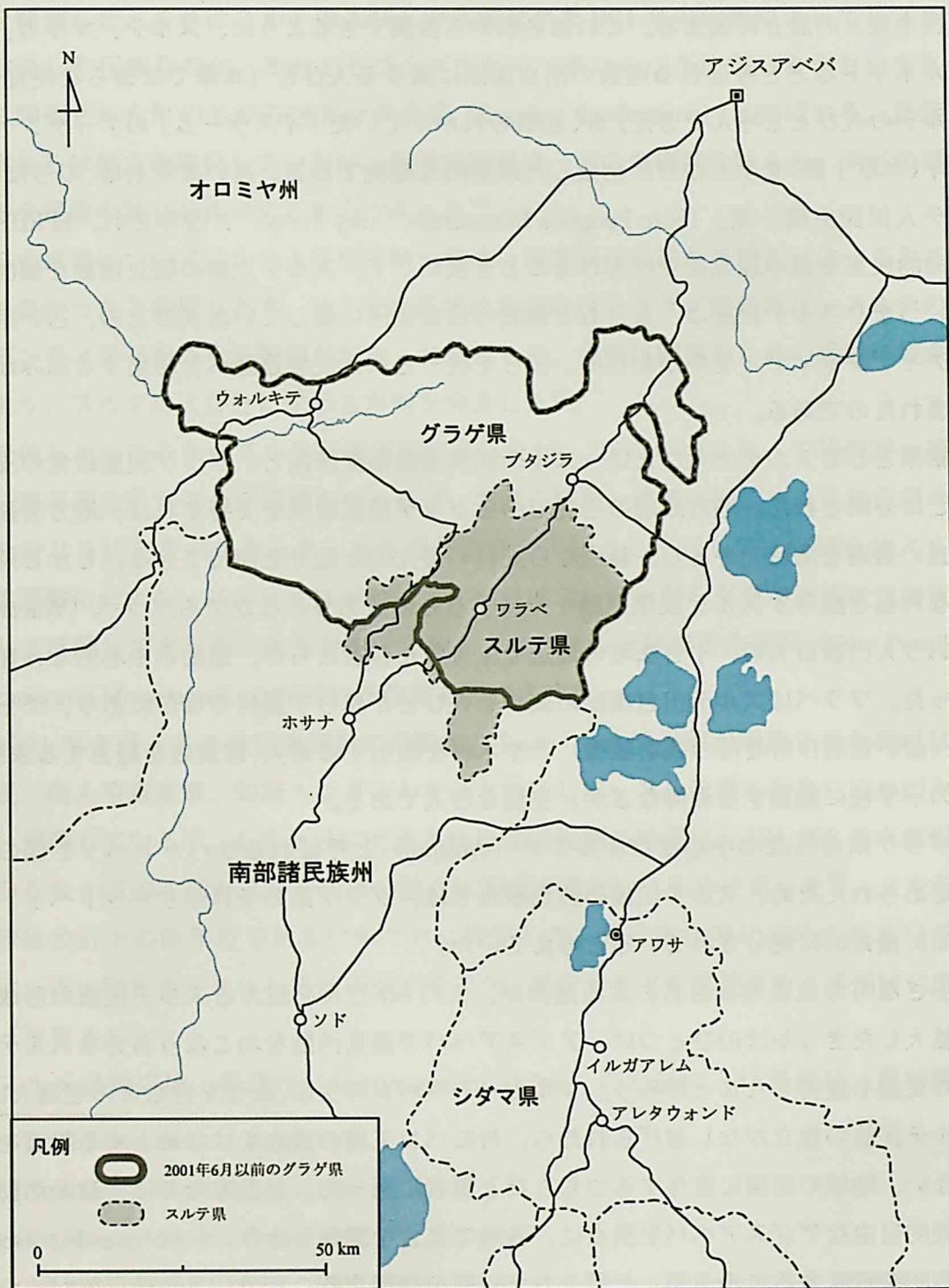
する」と揶揄されたが、これは典型的な従属民のイメージを反映した語りであった。

こうした言説を支えていた社会構造は、EPRDF 政権のもとで一変する。EPRDF が中心となってエチオピア暫定政権が樹立された 1991 年には、シダモ「先住民」の急進的な青年たちによって、グラゲ商人の家族が生活する家屋が取り壊される事件がおこった。こうした暴力的な運動は一時的なものに過ぎなかったが、民族自治制の導入によって、シダモ州のグラゲ商人は、その歴史的な使命を失ったとあって良いだろう。というのも EPRDF 政権のもとでは、国民経済を誰が支えるかという問題はすでに国家的問題ではなく、革命的民主主義を担う民族の利益こそが、最優先されねばならないからである。「シダモ」という蔑称で呼ばれた人びとは、「シダマ民族」(Sidama Nationality) と呼びかえられ、彼らが生活する領域は新しい行政制度のもとで、シダマ県 (Sidama Zone) と呼ばれることになった。シダマ県は南部諸民族州に属する民族自治政府のひとつである。シダマ県の政権は、EPRDF の傘下で結成されたシダマ民族の政党 (Sidama People's Democratic Organization) が握った。

1995 年と翌 96 年はたまたま、コーヒーの世界市場価格が高騰し、エチオピアがコーヒーの輸出を量、額ともにおおきく伸ばした時期でもあった。シダマ民族から新たに生まれたコーヒー商人は、このとき数百万ブル (日本円で数千万円) 単位の収入を得たといわれる。彼らは、競うようにしてシダマ県の町に豪華なホテルやレストランを建設した。そして 1998 年頃からコーヒーの価格が低迷すると、シダマ商人たちは「シダマコーヒー流通業者協会」(Sidama Coffee Traders' Association) を組織し、コーヒー価格情報の収集と、収益の維持にあたるようになる。

またシダマ県の農民たちも、シダマコーヒー生産者組合連合 (Sidama Coffee Producers Cooperatives Union) を組織し、利益の確保につとめている。南部諸民族州には組合局 (Cooperatives Office) が設置され、生産者組合の組織化を支援したり、諸外国の商社に対して組合の認知度を高める努力をおこなっている。つまりシダマ県では、コーヒーの生産と国内流通を、シダマ民族が一貫して担う制度が確立されつつある。こうした民族体制のなかで、シダマ県のグラゲ商人は、政治的には完全なマイノリティとなり、コーヒー取引における優越的な立場も失われた。

他方、グラゲの人びとが伝統的に居住してきた地域、つまりサバットベット、「イスラーム」、クスタネなどの地域は、民族自治制の施行によって南部諸民族州グラゲ県 (Gurage Zone) と呼ばれることになった (地図 4-3)。シダマ県の政府と人びとが、一丸となって新しい体制を築きつつあったのに対して、グラゲ県では大きな問題がもちあがった。グラゲ県からの独立を唱える人びとの運動が政府と衝突し、多数の逮捕者がでたうえに、放火や殺傷事件にまで発展したのである。



地図4-3. スルテ県

出典：SNNP [n.d.] をもとに筆者作成

この運動は、1992年頃の「スルテ・アザルネット・マルガ・ワラネ・ガダバノ人民民主党」の設立に始まる。これは名前から推測できるように、スルテ、マルガ、アザルネットなどと呼ばれる複数の出自集団に属する人びと（本章では彼らを便宜上、スルテの人びとと呼んできた）が、忘れられかけていた「イスラーム」のアイデンティティ（本章1節）を手がかりに結成した政治的な運動である。長い政党名は、のちに「スルテ人民民主統一党」（Silte People's Democratic Unity Party）と改称され、EPRDFの革命的民主主義の理念を受け入れることを表明して、スルテ民族の独立運動を展開した。つまりスルテ民族は、もともと複数の出自集団に属していた人びとの、古い宗教的アイデンティティを手がかりに、彼らを統一された民族運動へと結集する試みから生まれたのである。

結果としてスルテの人びとは、スルテ民族運動の支持派と、グラゲ民族政党の支持派とに分断された。地方政府の与党であるグラゲ民族政党を支持すれば、地方公務員は良い処遇を期待できるし、農民なら肥料の優先的な配分を期待できる。しかし短期的な利益を顧みずスルテ民族運動を支持するものもあり、なかでもワラベ（Warabe）という人口数百人の、小さな町の周辺で生まれた若者たちが、運動の中心的な存在であった。ワラベはスルテ出自集団に属する人びとが暮らす農村のなかにあり、チャット（弱い覚醒作用を持つ栽培植物）<sup>14)</sup>や木材を取引する商人、雑貨店を営む家族、町の小学校に勤務する教師などが、主要な住人である。

グラゲ県の行政の中心はウォルキテ（Wolqite）と呼ばれるサバットベットの町に定められたため、スルテ民族の運動家たちは、グラゲ県の予算がサバットベットの領域に優先的に配分されていると考えていた。

小さな町の急進的な若者による運動が、人口80万人を超えるスルテ民族の形成へと拡大したきっかけのひとつは、アジスアベバで商業活動をおこなう有力なスルテ商人の支援を獲得したことだろう。マルカートでパンの生産、販売を営むこの老商人は、スルテ民族の独立がなし遂げられたら、村にパン工場の設立をはじめとする投資をおこない、地域の発展に寄与するつもりだと筆者に語った。運動家たちは、政治活動が比較的自由的なアジスアベバを拠点に、各地で集会を開催したり、『ソジャット』（*sojat* は黎明を意味するスルテ語）と題された新聞を発行することで、スルテ民族が持つ歴史的、宗教的な独自性の啓蒙に努めた。他方でスルテ民族の独立に反対する立場のグラゲ県政府は、運動家を拘束するなどの圧力を加えただけではなく、グラゲ民族の文化的、歴史的な統一を訴える本 [Dinberu et al. 1987EC] を出版して対抗した。

14) ミラー、カートとも呼ばれる栽培植物で（学名は *Catha edulis*）、若葉を噛むことによって弱い覚醒作用を得ることができる。エチオピア国内の都市や農村で消費されるだけでなく、近隣諸国にも輸出される。

南部諸民族州は「スルテ民族」問題を解決するため、1997年に住民代表による会議を開催した。これはスルテの人びとから選ばれた961名の代表によって、スルテが独立した民族なのか、それともグラゲ民族の一員なのかを決定しようというもので、開催された町の名からブタジラ会議（Butajira Conference）と呼ばれる。民族運動家たちは独立を確信していたが、投票の結果は一部の棄権票を除くと、すべての票がスルテ民族の独立を否定するものであった<sup>15)</sup>。

この結果についてスルテ人民民主統一党は、投票が民主的な手続きによっておこなわれなかったと非難した<sup>16)</sup>。他方で南部諸民族州政府とグラゲ県政府は、スルテのアイデンティティをめぐる問題が解決されたとして、今後は開発のための活動に専念するよう、スルテの人びとに求める声明を発表した<sup>17)</sup>。

挫折したかにみえたスルテ民族運動であったが、2000年頃になって状況が一変した。連邦議会<sup>18)</sup>がスルテ問題を取りあげ、審議の結果、南部諸民族州に住民投票の実施を命じる決定をおこなった。また連邦議会の手続きと平行して、EPRDFはスルテ民族運動に介入し、スルテ民族運動家と、出自はスルテながらグラゲ民族政党の党員として活動してきたものたちとを「和解」させ、スルテ民族民主運動（Silte People's Democratic Movement）と呼ばれる政党を設立させた。

2001年3月、スルテ民族運動の活動家たちは「スルテ民族が承認された暁には…農民、商人や資産家、知識人などの力をひとつにして」スルテ県の開発に取り組みたいと声明している<sup>19)</sup>。4月1日に実施された住民投票の結果は、421,188の有効投票数のうち416,481票がスルテ民族の独立に賛成するというものであった<sup>20)</sup>。スルテ県政府は会計上の新年度である同年7月に発足した。県庁所在地に定められたワラベでは、古い町を取りこわして商店街やモスク、県庁舎などを建設する工事がはじまった（写真4-1）。

スルテ県政府は、行政庁（Administration Office）のもとに人材育成局、農村開発

15) *The Ethiopian Herald*, 1 August 1997.

16) *The Ethiopian Herald*, 2 August 1997.

17) *The Ethiopian Herald*, 5 August 1997.

18) エチオピア連邦民主共和国は、人民代表議会（The House of Peoples' Representatives）と連邦議会（The House of the Federation）からなる二院制を採用しており、民族の自決権に関わる問題は、連邦議会によって審議される（憲法第62条3項）。

19) Mohammed Yesuf, *Bäsəbəden Aqṡam Zuriya Yäsəlaten Mannät Asəmaləkəto Yätəzəgajä Tənatawi Tsəhuf, yekatit 1993EC* より引用。この未出版文書は、スルテ民族政党の幹部が、党の立場を表明するために作成したもの。

20) *The Ethiopian Herald*, 20 May 2001.



写真 4-1a. 建設中のワラベの町 (2003 年 12 月撮影)

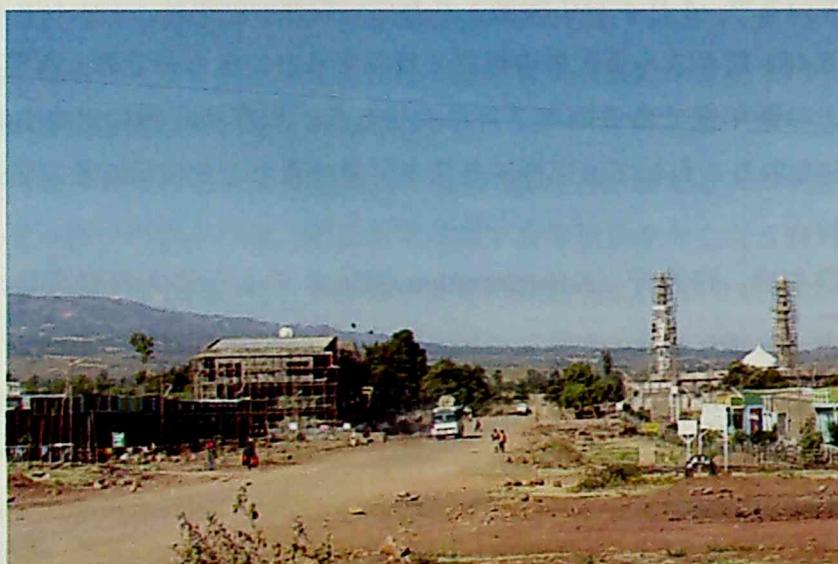


写真 4-1b. 建設中のワラベの町 (2004 年 11 月撮影)

局、財務局、法務局、文化スポーツ局などの部局を備えた本格的な地方行政組織である。地方行政の中核をなすのは、行政の長および各部局の長、合計9名によって構成される執行部会 (*kabine*) である。初代の行政長には、政治活動の経験がない青年が選ばれた。またスルテ民族運動の中心的な活動家であったモハンマド (Mohammed Yäsuf) は執行部会の一員に迎えられたうえ、スルテ開発協会 (Silte Development Association: スルテ県政府と関係が深い開発団体) の副議長に就任した。もっとも執行部会の多数は、グラゲ民族政党的の元議員が占めたと見られている。

EPRDF は党の機関誌において、スルテ民族の成立をめぐる経過を、以下のように総括している。「EPRDF は〔スルテ民族の〕意識の高まりを、初期の段階では正当に扱わなかった」。というのもこの運動が「グラゲ民族の分裂につながることを恐れたからである」。そして1997年の住民投票においては、「EPRDF が一方にすべての重心をおいたため」(つまりグラゲ民族を支援したため) 自由な投票がおこなわれなかった。しかしEPRDF はのちの再評価において、最初の住民投票で「多くの非民主的な行為」があったことを認識し、ふたたび住民投票を実施することで、スルテ民族の問題は「真に民主的な方法によって解決された」<sup>21)</sup>。スルテ民族の成立はEPRDF にとって、単に新しい少数民族の誕生を意味するのではなかっただろう。というのもグラゲのエスニシティが、国民国家時代の遺産であるのに対して、スルテ民族は革命的民主主義勢力として誕生したからである。

スルテの人びとも、民族運動の成功を高く評価しているように見える。スルテが集まる祝祭の場でうたわれる歌や詩には、しばしば民族運動に関わった人びとを英雄視する一節が盛り込まれる。スルテ県が独立するまで政治運動に関わることを避けてきた人びとも、新しい行政部局のポストや、投資の機会を求めて、ワラベの町を往来するようになった。報道をつうじてスルテ民族の名がエチオピア国民に知れわたったこともあり、もはやスルテの人びとが自ら「グラゲ」を名のることは、まったくといって良いほどなくなったように思われる。

他方、独立運動の経緯は人びとのあいだに深いわだかまりも残した。サバットベツトの人びとは、たとえ政治活動に縁がなくとも、スルテという言葉聞くだけで顔をしかめるようになった。またスルテ県政府の内部では、かつてのスルテ民族運動家と、グラゲ民族政党的の元議員との対立が解消していないという指摘もある。県政府の成立から2年を経ずして、初代行政長の辞職に加え、執行部会からモハンマドが退いたことは、こうした指摘に信ぴょう性を与えている。

ところで南部諸民族州における民族の対立は、スルテ問題だけにとどまらない。グ

21) "Constitutional rights - the question of identity", *Tehadso*, Special issue No. 2, pp. 8-12.

ラゲ県では、カベナを名のる人びとが独自のアイデンティティを主張しているし、また北オモ県（North Omo Zone）は、言語問題と結びついた政治対立の結果、ワライタ県（Walayta Zone）、ガモゴファ県（Gamo Gofa Zone）およびダウロ県（Dawro Zone）の三県に分裂した。

2003年9月、南部諸民族州に属する20の民族政党は、いっせいに解党して南部エチオピア人民民主運動（Southern Ethiopia Peoples' Democratic Movement）を結成する決議をおこなった<sup>22)</sup>。スルテやグラゲの民族政党も、もちろんそのなかに含まれている。その背景には、民族対立の先鋭化に歯止めをかけようとするEPRDFの政策転換があると見られている。スルテ県の成立から2年余りで、スルテ民族政党は解消されることになった（行政単位としてのスルテ県政府は存続）。革命的民主主義の「思想的な一貫性」にもかかわらず、EPRDFの民族政策は、その実施において紆余曲折を続けている。

#### 4-6 考察

アビンクは、エチオピアの1995年憲法が「エスニックなアイデンティティという、ほんらい流動的で移りかわる性質のものを、具象化し凍結しようとしてきた」と主張する [Abbink 1997:172]。またEPRDFの民族政治は、地域の伝統的権威を弱体化させ文化を放棄させる過程であると批判する [Abbink 2002:172]。こうした主張に限らず、アフリカにおけるエスニシティと国家との関係は、人びとが自律的に生み出す規範や文化と、人びとの自律性を奪う強制的な支配権との対立関係として解釈されることが少なくない。

しかしこのような解釈が、本章で検討したグラゲの事例にはあてはまるだろうか。確かにエチオピア社会でもっとも結束力があり、強固なエスニック集団と考えられたはずのグラゲは、EPRDF政権のもとでスルテ民族とグラゲ民族に再編された。しかし、だからといってEPRDF政権がスルテ民族を「捏造した」という批判は必ずしも的を射ていない。そもそもグラゲ商人というカテゴリーは、特定の国家システムを支える秩序の一部として、近代エチオピア社会にあらわれた。エチオピア南部の伝統社会に生きてきた人びとは、グラゲを名のることをとおして、帝政エチオピアの秩序に統合されたのである。その秩序は、ある種のエスニシティの観念と結びついた排除と周辺化をつくりだすものだった。

22) *The Ethiopian Herald*, 16 September 2003.

EPRDFはこの体制を乗り越えるために、エスニシティの階層構造を、平等な民族の自治に変換しようとした。EPRDFのいう民族自治については、「基本的に紙の上には存在しない」[Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:19]という評価もある。つまり憲法39条に定められた自治の権利を、連邦政府は尊重してないということだろう。しかしこのような言いまわしは、民族自治という理念につきまとう問題を、必ずしも的確に表現してはいない。たとえば本章で見たように、初期のスルテ民族運動は、伝統的な出自集団の連合として現れ、グラゲ州政府への対抗運動として発展した。この運動はしかし、諸民族の連邦制を掲げて民衆の動員をはかるEPRDF政権との交渉を経て、エチオピアの連邦体制を支える民族運動として再定義された。この例からわかるように、EPRDFはむしろ憲法第39条を執行することによって、つまり民族を「承認」することによって、その統治体制を確立してきたのである。

憲法のうえで民族の幅広い権利が認められているということは決して、連邦政府による支配の後退を意味するのではない。むしろ民族の権利が強固で排他的なものであるほど、諸民族の利害を調整し、その「平等」を保証する連邦政府の権力も、より強力ものにならざるをえない。EPRDFは民族自治の約束を反故にしたと言うより、むしろ民族の自治と平等を真摯に追求すればするほど、地域社会への介入を深め、党の思想を人びとに押しつける結果になると言うべきだろう。これは平等な民族による自治という思想が、避けることのできない矛盾であるように思われる。

既に述べたように、2005年5月に実施されたエチオピアの国政選挙では、「市民的統合」と「民族自治」のいずれを国家の支配的な公共性とすべきかという問題が最大の争点となった。エチオピアにおける政治理念としての「統合」と「自治」はそれぞれ、歴史的な問題意識によって裏づけられたものであり、単純に役に立たないものとして否定するべきではないだろう。しかし本章で見たように、これらの理念はどちらも、特殊な公共性のありかたを人びとに押しつけ、それに相応しくないと見なされた集団を排除するという一面を持ちあわせている。

じっさい帝政時代のエチオピアでは「国民統合」の思想のもとでエスニックな階層構造が生みだされた。これは「国民」の規範が、政治的にはアムハラのアイデンティティと、経済的にはグラゲのアイデンティティと同一視されたからである。また民族自治のもとではグラゲ県で見られるように、マイノリティによる際限のない分離の要求を抑えることができない。これは自治の主体が、特定の「民族」アイデンティティに結びつけられた結果だろう。

そう考えると、エチオピアの社会が抱える問題は、民族自治の「不足」でもなければ、国民統合の「欠如」でもないように思われる。むしろ、これらの支配的な公共性の理

念では捉えることのできないような活動が、エチオピアで生活する人びとによって支持されていることを、第一に理解する必要があるのではないだろうか。別の言い方をすれば、エチオピアの人びとは、市民社会からの排除に対抗するような公共性、しかもエスニックな帰属意識に還元できないような公共性を、つねに創出しているはずだというのが、本論の立場である。対抗的な公共性を生み出す実践は、さまざまな場面で見られるはずだが、本論では住民組織の活動に注目したい。

たとえば次章で検討する葬儀講は、いわゆる市民的価値観とも、特定のエスニック集団への帰属ともまったく異なる規範によって、人びとを結びつける活動である。また第6章で紹介するグラゲ道路建設協会の活動は、都市の市民社会（具体的には首都アジスアベバの官僚組織や商人集団）と、グラゲの農村社会とのあいだに、新しい社会関係をつくり出す試みだったと言える。これらの活動を追うことが、市民社会とエスニシティの両方を問いなおす作業につながり、またさらには、欠如の言説によってではなく、そこで生活する人びとがどのような公共性を支持しているのかという視点から、現代のエチオピア社会を捉えることへと、つながってゆくように思われる。

## 第5章 葬儀講の活動

### 5-1 本章の目的と構成

本章では、アジスアベバで広くおこなわれている住民組織の一形態である葬儀講の活動について検討し、これまでに見てきたような「国民（市民的）統合」あるいは「民族自治」とはまったく異なる公共性のありかたが、アジスアベバで生活する人びとによって創出されてきたことを明らかにしたい。

そのため本章では「ニーズ」と「共通善」というふたつのキーワードを使い、葬儀講の活動をとおして創出される公共性の性質を分析するという課題を設定している。まず本章の第2節では、葬儀講および葬儀に関する研究の背景を簡単に説明するとともに、本章の課題を明らかにする。また第3節では、葬儀講の活動を説明するためにもっとも重要な概念として取り上げる「ニーズ」について、福祉理論や人類学の議論を援用しながら検討する。第4節では、エチオピア政府が葬儀講の活動にどのような介入を試みてきたかを紹介し、その妥当性について検討する。続いて第5節において、葬儀講の具体的な活動や規則の事例を検討する。そして以上の記述に関する考察を第6節でおこない、アジスアベバで生活する人びとが、社会的な排除に対抗する公共性を創出してきたことを明らかにする。

### 5-2 ニーズと共通善

#### 5-2-1 調査の背景

2004年の9月から半年ほどのあいだ、筆者はアジスアベバに滞在し、葬儀講の活動について聞き取りをするため、公営住宅で生活する知りあいの一家を、毎週のように訪れた。葬儀講 (*addar*) は、エチオピアでもっとも広くおこなわれている住民組織であり、資金や労働を提供しあって、共同で死者を埋葬したり、喪に服することが目的である。その一家のあるじは女性で、3人の子とともに生活している。彼女は25年以上もまえから、近隣の女性だけで組織している葬儀講の議長 (*liqā mänbär*) を務めている。彼女の葬儀講仲間は総じて貧しく、自家製のビール (*tälla*) や揚げパ

ン (*biskut*) を売ったり、日雇労働で生計を立てている。また物乞いをなりわいとする人たちも参加している。

インタビューを始めてから数ヵ月が経ったころ、私は彼女に「あなたがたは葬儀講の活動を大切にしているが、それはなぜだろうか」と質問してみた。その答えは簡潔なもので、「それは、ひとりで死なないためだ」と彼女は言った。ひとりで死なせてはならないのは、葬儀講の仲間とその家族だけではない。彼女らの葬儀講は、仲間の家に身を寄せる居候だとか、ことによっては行き倒れの葬式まで出すことがある。

「さもなければ、市役所が遺体を引き取って、ゴミのように棄てるだろう。誰であれ、この近所で亡くなった人がそんなふう扱われてはいけない」。彼女はそう付け加えた。

ところがエチオピアの連邦政府は、葬儀講の活動ぶりに批判的だ。国家的な課題である貧困削減<sup>1)</sup>を成功させるためには、国民は葬儀ではなく、地域開発のために資金や労力を提供すべきだというのが、政府の立場である。たとえば都市の住民が、葬儀のために積み立てておいた資金を取り崩して石とセメントを買い、排水溝をつくるために働けば、地域の衛生状態が向上するはずだ。死者に投資するよりも、生きている人たちの「ニーズ」のために、もっと活動しようというわけだ。

## 5-2-2 死と葬儀の社会的文脈

他方で、アフリカ諸国でフィールド調査をおこなった人類学者は、人びとが死者の埋葬にともなう儀礼や活動をたいへん重視している事例を、数多く報告している。たとえばガーナでは、葬儀に際して家屋の改装、遺体の装飾、ビデオ撮影などの出費を惜しまない [De Witte 2003, Van der Geest 2000]。またカメルーンでも、喪が明けたことを示す死者祭宴のために、長い準備期間と多額の費用を投じる例が報告されている [野元 2005]。

ガーナでは近年、葬儀ビジネスが急成長し、遺族の経済的な負担はますます大きくなっている。しかしデ・ヴィッテによれば、葬儀はガーナの人びとが「連帯の規範と、故人への尊敬」を示すための公的な行事であり、葬儀ビジネスは文化的な価値の再創造に寄与するものである [De Witte 2003:531,534,542]。デ・ヴィッテの議論は、共同体の秩序の維持あるいは再編成という視点から死と葬儀を論じる、人類学的な伝統に連なるものだろう。エルツは前世紀のはじめ、ボルネオの諸社会における葬儀を検討したうえで、死を共同体における集合表象の危機と捉え、葬儀はその危機からの回

1) エチオピア政府は、世界銀行や援助国等との協議を経て、2002年7月に「持続的な開発と貧困削減のプログラム」(いわゆる貧困削減戦略書) [MOFED 2002] を策定した。

復の過程であると定義した [エルツ 2001]。

またブロックとパリーによれば、象徴論的な社会秩序のもとで、個人の死は共同体の再生と持続の契機となる [Bloch and Parry 1982]。デ・ヴィッテはこの見解にならって、個人の死と共同体の秩序とを結びつけようとする。つまり葬儀で消費される金やサービスは、故人の人生を再構築し、彼の社会的地位を創出するためのものであり、また同時に（葬儀をおこなう人びとの）社会関係や文化的価値を再創造する [De Witte 2003:542]。

しかし同じガーナで、老人たちにインタビューをおこなったファン・デル・ヘーストは、盛大な葬儀が死者への尊敬を示すという見方に、懐疑の目を向ける。というのも彼が出会った老人は、生きていたあいだには家族から相手にされず、みじめで孤独な暮らしをしていた。しかし彼が死ぬと、家族の手で盛大な葬儀がおこなわれたのである。人びとが葬儀のために多くの金を費やすのは、死者のためではなく生きている者、つまり残された家族や親族の世間体のためではないか [Van der Geest 2000]。

ここでは、老人たちの葛藤に焦点が当てられている。もちろん彼らは、貧弱な葬儀がたいへんな不名誉であることを知っている。しかし同時に、老人たちは生きていたあいだ、子供たちから相手にされないことも不満である。彼らは貧困や孤独に悩ませられるが、それを表だって口にすることは少ない。そこには「互酬性」<sup>2)</sup>の意識が働いていると、ファン・デル・ヘーストは言う。老後の安泰は、じぶんの子供たちに何をしてやったかによって決まる、というような意識である。老後に惨めな暮らしをするのは、若い頃の働きが足りなかったからだと言われてしまう。老人が、じぶんの子供たちを公然と非難すれば、結局はじぶん自身を貶めることになるのである [Van der Geest 2000:114,123]。

このような見方は、人類学が全体論的な記述に傾きすぎているという反省に連なるものだろう。たとえばハストラップは、人類学が「他の人びとの苦しみ (other people's sufferings)」をじゅうぶんに論じてこなかったのではないかと述べ、ちょうどメディア報道が「世界の飢える人びと」を顔のない群衆に還元してしまうように、人類学の言説も、彼らの感情を平板なものとして描いてこなかったかと問いかけている [Hastrup 1993:727,732]。

したがってファン・デル・ヘーストの問題提起は、重要なものだと思われるが、しかし彼の結論には疑問もある。社会的な葛藤があるのは確かだが、だからといって葬

---

2) 原文の "reciprocity" [Van der Geest 2000:114] に倣って「互酬性」と訳したが、ファン・デル・ヘーストはこの語を否定的な文脈で使っているため、日本語としては「因果応報」と訳したほうがしっくりくるような意味あいになっている。

儀は、死体という格好の儀礼的对象をもちいた「生きている者のための式典」に過ぎないとか、死んでしまえば「その人が何を望んでいたかは、どのみち問題ではない」[Van der Geest 2000:124] と述べてしまって良いのだろうか。

この見解は結局のところ、葬儀の準備はほどほどにして、社会開発に参加したほうが彼らにとって有益だという結論へと導くように思われる。エチオピアで葬儀講活動への風あたりが強まっているのも、それが生きている者の必要をかえりみず、死者に「無益な」投資をしているように思われるからだ。まして、彼らが死にあたって葬儀を必要としておらず、葬儀は社会的な葛藤をおこす式典に過ぎないのなら、ほかに「有益な」投資はいくらでもある、という話になる。

### 5-2-3 本章の課題

そこで本章では、次のふたつの課題について検討する。ひとつには、葬儀講の活動事例や規則を分析し、葬儀講仲間がどのような価値観を共有しているために、彼らにとって仲間を葬ることが必要であると言えるのかを、確認することである。あとで紹介するように、エチオピアでは葬儀講の活動を、社会開発や「国民統合」と結びつけて論じることがふつうであり、葬儀講仲間がどのような価値観にもとづいて活動しているのか、じゅうぶんに検討されてこなかった。

本章では、ある特定の集団（ここでは葬儀講仲間）によって共有される集合的な価値観を、共通善と呼ぶことにする。共通善は、その集団にとって何が「必要」なのかを判断するための指針であり、その集団の規範（ここでは葬儀講の規則）を定めるとき的前提ともなる。しかし他方で共通善ということばには、社会的な葛藤を覆い隠す全体論的な思考、またその共通善に従わない他者を一方的に排除する思考という否定的な意味あいもある。つまり葬儀講の仲間が、彼らの共通善に従って活動していることを説明するだけでは（ハストラップが批判するような）全体論的な記述を繰り返してしまう。

そこで本章では、倫理的な議論の検討をとおして、「ニーズ」の概念には、集合的な価値観（共通善）のほかに、「他者の要請に応じて行動する」という別の要素が関係していることを示す。もとより葬儀講の仲間たちは（あとで詳しく説明するように）規則に従って仲間を葬ればよいと考えているのではなく、活動のなかで常に、規則の妥当性を問いなおしているように思われる。その問いなおしの根拠として、「他者のニーズ」という考えかたを提示することが、本章のふたつめの課題である。すなわち葬儀講の仲間たちは、共通善に従うだけの存在ではなく、そこから排除された「他者」の要請も意識しながら活動していることを、本章では示そうとする。

### 5-3 「ニーズ」概念の検討

ニーズ (needs) は、いわゆる福祉理論において、財の配分を正当化するためにもちられる規範概念である<sup>3)</sup>。福祉理論は直接的には、政府が実施する公共政策や社会保障についての議論であることが多い。しかしその前提には、人びとの生活を支えるためにおこなう社会的な配分に、どのような倫理的な根拠を与えることが可能かという問題意識がある。山森はニーズの概念を「社会でひとと何らかの関係を持ちながら生活するための前提条件」と定義している。より具体的には、人間の生存維持 (survival)、自律 (autonomy)、参加 (participation) といった内容を実現するために「必要な何か」を考えようとするのが、福祉理論の立場であるという [山森 1998b]。

とはいえ具体的な社会生活の場面で、何が正当なニーズであるかを判断するのは容易ではない。人びとが生活のなかで実現しようとする価値は一様ではなく、そのために必要な支えもさまざまだ。そこで従来の福祉理論では往々にして、「客観的な必要」と見なしうるものを列挙する作業に関心が寄せられてきた<sup>4)</sup>。このようなアプローチは政策立案のためには便利だが、しかし専門家や官僚が「必要」と認めない要求や活動を抑圧してしまう危険もある。そこで以下では、関連する倫理学や人類学の議論を紹介しながら、ニーズの概念について検討する。そして、そこで焦点となっているのは (多様な価値観の存在を前提としたうえで) 社会的な規範を共有しない「他者」の困難をどのように解釈するかという問題であることを示したい。

#### 5-3-1 共通善と「他者のニーズ」

イグナティエフによれば、ニーズを語ることは「人間は自然的存在としては同一であるという考え」について述べることである。人間は「飢え、渇き、寒さ、疲労、孤独あるいは欲情のような、基礎的な共通感覚」によって、お互いのつながりと同一性を自覚するのである [イグナティエフ 1999:39]。ここでイグナティエフは、人間にとって「普遍的な」ニーズを論じているように見える。

3) 山森は、「分配的正義」すなわち財の社会的配分を正当化する原理として、(1) 完全に平等な分配、(2) 功績や能力による分配、(3) 必要にもとづく分配の三つを挙げ、このうち福祉を根拠づけるのは (分配原理としての) 必要の概念だと述べている [山森 1998b]。

4) たとえばドイヨルとゴフは、食糧と水、住宅、身体的安全など 11 の「必要」を挙げている [Doyal and Gough 1991]。また国連機関が掲げる「人間の基本的ニーズ」も同様に、人間にとって普遍的と見なされる必要を列挙するアプローチを取っている [ILO 1977, UNDP 2004]。

人間的な感情 / 感覚 (feelings) の普遍性を強調する議論には、ハストラップの次の主張を対比させることができる。「感情は、価値 (の多様性) と切り離して考えることはできない。身体的な経験ですら、文化を考慮せずに論じることはできない」 [Hastrup 1993:731]。空腹のような基礎的な感覚まで含めて、私たちは文化によって構築された存在であるというのが、ハストラップの考えである。私たちが何を必要としているのかは、私たちの価値観によって異なるという基本的な考えが、その前提にあるだろう。

もっともハストラップは「〔人間にとって〕栄養が必要であることは普遍的 (universal) だが、飢えの感覚は文化によって媒介される」という表現もしており、ある次元でニーズの普遍性を認めているように読める。またイグナティエフは、社会的な存在としての「私たちの差異の無限性」 [イグナティエフ 1999:39] にも言及しており、私たちの社会が (共通の普遍的ニーズではなく) 相互に矛盾しあう多様なニーズを抱えていることを示唆している [イグナティエフ 1999:29]。

もちろん私たちは、同じ価値観を共有する仲間となら、同じニーズの意識を共有できる。しかし私たちの社会では、価値観や規範を共有できない人たち、つまり見知らぬ他者 (strangers) も生活している。イグナティエフの問題意識は、そのような他者のニーズについて、どう考えるかにある<sup>5)</sup>。

他方でハストラップは、次のように述べる。すなわち、人類学者は研究対象である人びとの困難を「実際に」共有することはできない。しかしその困難を (私たちの) 新しい経験として理解する枠組みならつくれるはずだ [Hastrup 1993:732]。両者のアプローチは大きく異なるが、近接した問題意識について述べているように思われる。ニーズの概念には、人間の同一性によっても、私たちの価値観によっても、すべて説明しきれないような問題が含まれており、それは他者の困難をどう把握するかということに関係しているのである。

このことを別の視点から考えるために、ウォルトンの議論を紹介したい [Walton 1969]。それによると、個人または集団 X は何かを「必要としている」という説明は、単に事実を述べているのではなく、次に挙げる 3 つの主張から構成される。すなわち、(i) X は Y という状態にある。しかし、(ii) 状態 Y は、社会 Z で支持される価値観 (values) と相容れない。そこで、(iii) 状態 Y は、変更されねばならない [Walton 1969:14]。

---

5) ここでいう「見知らぬ他者 (strangers)」とは、同胞 / 仲間ではない者、つまり集合的な価値観を共有しない者のことである。イグナティエフが「見知らぬ他者のニーズ (the needs of strangers)」 [イグナティエフ 1999] を論じるにあたって念頭におくのは、現代の福祉国家制度、すなわち必ずしも価値観や信条を共有しない人びとのあいだの、幅広い助けあいの制度を擁護することである。

つまり社会的に共有された価値にそぐわないような状態（たとえば仲間の飢え）が前提にあって、その状態を変更するために、どのような社会行動が要求されるのか（たとえば食糧の配給）を考えることが、ニーズについて考えるときの基本的な枠組みとなる。

これだけでは何が問題なのかわかりにくいですが、ウォルトンは続けて、社会のなかで価値観が一様に共有されているわけではないことにも、注意を促している [Walton 1969:14]。同じ社会にあって、異なる集団や個人には、程度や種類の異なるニーズがあると解釈されることがあるからだ。さらにウォルトンは、共有された価値にそぐわない状態が発見されたとしても、必ずしもそれを変更する社会行動につながるわけではないとも述べている [Walton 1969:14]。誰かが困難な状態にあると思っても、私たちは彼のために行動を起こすとは限らない。ある価値観を受容することと、誰かのために行動することは、必ずしも同列には論じることはできないということだろう。

たとえばある社会で、特定の人たちの食糧が欠乏していても、それは彼らが怠け者だから当然の報いだとか、彼らはよそ者だからといった理由で、他の成員と同等のニーズを否定されることがある。また仮に「食糧を分かち合うのは良いことだ」という価値観が、ある社会のなかで支持されているとしても、じっさいの社会行動の場面では何らかの規則に従って、食糧を分け与えるべき者と、そうでない者とが選別されるだろう。食糧は無尽蔵ではないので、それ自体は避けられないことだ。

とはいえ、いったん食糧を分かちあう仲間と、そうでない他者とが区別されてしまえば、他者にあたる人びとが食糧を必要としているかどうか、もはや考える必要がないのだろうか。仮に考える必要があるとして、具体的にどう対応したら良いのだろうか。このように具体的な活動の場面で、誰かのニーズが問題になるとすれば、それは彼が、同じ価値観を共有する「仲間」かどうか不確かなとき、あるいは彼が、同じ規則に従って行動する「仲間」とは見なされないときだ。「私たち」は他者のニーズに対して、社会行動の次元で応答することができるのだろうか。

アジスアババで葬儀講活動に参加する仲間たちが直面するのも、まさにそのような問題だと思われる。もちろん葬儀講では、誰に食糧を与えるかという問いの代わりに、葬るべき仲間は誰かということが問題になる。つまり彼らは葬儀講活動をとおして、「ひとりで死なない」という他者の切実な要請にどう応答するかという、難しい問いに取り組んでいるように思われる。本章の以下の節では、順を追ってこのことを明らかにしてゆきたい。

## 5-4 葬儀講活動の社会背景

葬儀講の具体的な活動や規則について検討するまえに、本節ではまず、葬儀講の基本的な仕組みについて説明しておきたい。また、政府や研究者が葬儀講の活動をどのように解釈してきたのかを検討し、これまでの議論が往々にして、葬儀講そのものは次元の異なる秩序や目標（社会開発や国家統合）との関係でしか、その活動の価値を評価してこなかったことを指摘したい。

### 5-4-1 アジスアベバの葬儀

アジスアベバで暮らしていると、人の死がたいへん身近に感じられる。これには例えば、ここ十年のあいだ増加してきた HIV / AIDS の問題なども関係しているだろうが、何よりもアジスアベバの人びとが、人の死にたいへんな注意を払っているためだろう。ある友人のことばを借りれば、「結婚式には欠席しても言い訳ができるが、葬式にでないための言い訳はない」のである。

ただし、良く知られているガーナの葬儀と比べると、アジスアベバの葬儀はたいへん地味であり、葬儀に付随してビデオ撮影をおこなったり、あるいは大金をはたいて家屋を改装する習慣はない。また遺体を母村に移送することも頻繁にはおこなわれないため、葬儀に際した現金の出費はふつう、1,000 ブル（約 12,000 円）を大きく上まわらない程度である。

アジスアベバの葬儀は一般に、「埋葬」(*qābir*) と、それに続く「お悔やみ」(*laqso*) からなる。誰かが死ぬとすぐ、近所に住む親類たちや葬儀講の仲間が集まり、葬儀の準備を始める。死体を洗い、棺おけや花を買いにゆき、必要なら死体を搬送する霊柩車の手配をする。女性たちは、急いで食事の準備も始めねばならない。埋葬はふつう死の翌日におこなわれ、参列者は故人の家におもむいて、質素な食事の提供を受ける。そして教会あるいはモスクに移動し、聖職者による祈祷がおこなわれた後、墓地に死体が埋められる。

葬儀の翌日から少なくとも3日のあいだは、故人の家のまえに大型のテントが設営される。ここで故人の家族は、お悔やみを言うためにやってくる人たちを迎えるのである。故人に近い親族は、大きな泣き声をあげながら入ってくる。そのほかの参列者は静かに会場を訪れ、遺族に簡単なお悔やみのことばを述べて、食事やコーヒーの提供を受け、立ち去ってゆく。

3日が過ぎるとテントは撤収され、遺族たちはふだんの生活に戻るが、その後もお悔やみに訪れる人は後を絶たない。遺族にお悔やみを言うのは早いほうが良いが、期限があるわけではない。例えばアジスアベバで暮らす人が、久しぶりに故郷の町に帰省したとき、真っ先にせねばならないのは、不在のあいだに葬儀のあった親類や友人の家を聞きだし、お悔やみを言って回ることである。一日で回りきれないことも珍しくないが、このとき訪れ損ねた家があったら、故人の遺族に何を言われるかわかったものではない。

したがって、葬儀の情報が然るべき親族や友人に伝わっているかどうかは、死活的な問題である。身近な人が死んだら、葬儀の場所と日取りを確かめたうえで、できるだけ多くの親族や友人に情報を伝えねばならない。誰もが同じような行動をとるので、たいていはひとつの葬儀について二、三人の異なる知人から、連絡を受けることになる。アジスアベバでは近年、携帯電話の普及が、このプロセスを促進するようになってきた。

もっとも、ただ葬儀についての情報を伝達すれば良いというものでもない。いちばん気が重いのは、誰かが死んだとき、その近親者に連絡する必要がある場合だという。例えばある女性の死を、彼女の息子に知らせるようなときである。息子が離れた場所で暮らしているなら、彼に電話をしてもよいし、使いを立ててもよいが、いずれにしても彼に直接、「あなたのお母さんが亡くなった」と告げるのは、まったく無思慮なおこないだと思なされる。母の死に直面しようとしている息子に、どんな心の準備をさせてやれば良いだろう。しかも葬儀の準備は進んでおり、一刻も早く彼を連れ戻さねばならない。あるいは適当な嘘をついて彼を連れだし、自ら事実を悟るように仕向けることはできるだろうか…。このような場面で適切な判断を下すためには、それなりの技量と経験が必要なのである。

#### 5-4-2 葬儀講のなりたち

人の死に対して、これほどの注意を払う社会であるから、アジスアベバで暮らす人びとにとって、葬儀講はたいへん身近な住民組織となっている。ひとりで複数の葬儀講に参加することも、決して珍しくはなく、ばあいによっては4つ5つと葬儀講を掛け持ちする人もいる。

エチオピアの社会で葬儀講の活動が成立した経緯については、都市起源説と農村起源説のふたつがある。アルラ・パンカーストは両方の説を検討したうえで、現在みられる葬儀講の活動は、20世紀の都市社会で確立したものだろうという結論を提示し

ている [Pankhurst 2003]<sup>6)</sup>。その裏づけとなる歴史資料は乏しいものの、パンカーストは次のような説話を紹介している。すなわち 19 世紀の末、地方からコーヒーや皮革などを運んできた商人たちが、アジスアベバに滞在中に死んだ仲間を、協力して埋葬したのが葬儀講の始まりだというのである [Pankhurst 2003: 15-16]。

葬儀講のおもな機能は、葬儀に必要な出費や労働を、共同で負担することにある。葬儀そのものは、故人の宗教と切り離すことができないけれども、葬儀講の活動は、基本的には世俗のものである。したがってひとつの葬儀講にキリスト教徒とムスリムが混在しているのは、全く珍しいことではない<sup>7)</sup>。

葬儀講を設立するとき、まず必要なのは、参加する仲間を確定することと、数名の役員を選出することである。葬儀講の役員は、議長、書記 (*tsahafi*)、出納係 (*ganzab yaj*) のように、近代的な組織を思わせる役名で呼ばれることが多い。役員たちは、会費の徴収や資産の管理に責任を持つほか、葬儀の際には仲間を呼びだし、労働を割りあてる作業をおこなう。

葬儀講の仲間 (会員) は、葬儀に備えて毎月、等しい額の会費を納入する。会費は葬儀講の類型によっても異なるが、ふつう 20 ブル以内である。納入された会費は、専用の銀行口座に預金しておくが、不意の出費に備えて (死はいつも不意に訪れるものだ) 一定の金額だけは出納係が現金で保管する。葬儀講が管理する預金残高と現金の合計を、アジスアベバの人びとは「資本 (*kapital*)」と呼ぶが、本章ではもう少しわかりやすく、積立金と呼ぶことにする。

講の仲間またはその家族が死亡すると、その遺族に対して、積立金から定められた金額が支払われる。これは単に「支払い (*kafiya*)」と呼ばれるが、じっさいには葬儀費用にあてられることが多い。一般的な近隣の葬儀講では、本人の死亡に対して 1,000 ブル以上が支払われる。本人の配偶者には同額が支払われ、そのほかの家族が死亡したばあいは、それよりも低い金額になる。支払いの範囲は葬儀講によって異なるが、本人の配偶者と、親、子、キョウダイを対象にするのが一般的である。

葬儀講の積立金は、葬儀の実施に必要な備品の購入にも充てられる。葬儀の会場として用いられる大型テントの価格は、丈夫な帆布と鉄パイプを組みあわせて設営する標準的なタイプで、20,000 ブル (約 240,000 円) をゆうにこえる。このほか長椅子

6) パンカーストは、葬儀講の起源に関する先行研究や彼自身の聞き取り調査を検討しているほか、19 世紀以降に出版されたアムハラ語辞書を比較し、「葬儀講」への言及が 1964 年の辞書にはじめて現れたことを指摘している。

7) ここでいうキリスト教徒とは、おもにエチオピア正教徒を指す。エチオピアで布教活動をおこなうプロテスタントの諸会派のなかには、葬儀に関係した習慣 (たとえば遺族が大声で泣き叫ぶこと) を公然と非難するものもあり、その結果、これらの会派に所属する住民は、彼らだけの葬儀講を結成する傾向にある。

あるいは折りたたみ式のパイプ椅子、食事を提供するための調理具と食器などが、葬儀講の標準的な備品である。これら備品と、積立金との合計が、葬儀講の資産を構成する。

また、葬儀講には幾つかの型があることが知られている。デジェネは、社会関係による葬儀講の分類を試み、近隣、親族、友情、職場の4類型を提示した [Dejene 1993]。むろん、この類型におさまらない葬儀講のありようを、いちいち指摘し始めたらキリがない。ここではとりあえず、近隣の女性だけが参加できる女性の葬儀講や、特定のエスニック集団の成員による葬儀講を、付け加えておきたい。

アジスアベバの人たちは、さまざまな種類の葬儀講を掛け持ちするかたちで、複数の葬儀講に参加しているのがふつうだ。そのなかでも、葬儀において重要な役割を果たすのは、近隣の葬儀講 (*yakababi äddär*) と女性の葬儀講 (*yäsetoch äddär*) である。仲間うち不幸があったとき、いち早く駆けつけて埋葬やお悔やみの準備に取りかかることができるのは、隣近所に住む人たちだ。近隣の葬儀講は、テントなどの備品を買い揃える資金を確保するため、一定の規模が必要であり、100～500世帯くらいの仲間構成されるのがふつうである。また実際に隣り合った世帯である必要はないので、「近隣」ということばから連想されるよりも広めの範囲（徒歩10～20分くらいで到達できる範囲）に仲間が分散していることが多い。他方で女性の葬儀講は、女性だけで結成される、20～30人ほどの葬儀講であり、葬儀の参列者に提供する食事の準備を目的としている。女性の葬儀講は規模も小さく、文字どおり「隣近所」で暮らす女性で組織されることが多いようだ。

他方で、エスニックな紐帯にもとづいて結成される葬儀講は、死者を葬るという目的と、その集団の結束を高める目的とを兼ねている。このような葬儀講でも、毎月の会費を徴収し、仲間が死亡すると葬儀費用を支払う仕組みは同じだが、なかにはテントを所有しない葬儀講もある。お悔やみの会場となるテントは葬儀の必需品であるから、それを持たない葬儀講の仲間は、ほかにテントを所有する葬儀講（ふつうは近隣の葬儀講）に加入していることが前提となる。

例えば、アジスアベバで暮らすエジャ (Ezha)<sup>8)</sup> の人びとは、クランやリネージの紐帯にもとづいて多数の葬儀講を設立しているが、そのうち主要な15の葬儀講について調べたところ、テントを所有している葬儀講はひとつもなかった<sup>9)</sup>。つまりエジャ

8) エジャは、サバットベットを構成する複合クランのひとつ。サバットベットは、グラゲと呼ばれるエスニック集団に含まれるグループのひとつである (4章2節を参照)。なお「複合クラン」という用語は筆者のものであり、先行研究 [Shack 1966] で "tribe" と称される集団の単位にあたる。

9) 筆者の聞き取り調査にもとづく。主要な15の葬儀講とは、エジャ第1葬儀講から同第8葬儀講まで8つ

の人びとは、クランやリネージ集団の親睦を深めるための葬儀講と、葬儀を出してもらうための葬儀講とを、使いわけていることになる。本章では主に後者の類型に属する葬儀講、つまり近隣の葬儀講に焦点をあてた記述をおこなう。

#### 5-4-3 葬儀講活動と社会政策

ところでエチオピアでは往々にして、葬儀そのものとは異なる文脈にある秩序や目標（国家や社会開発）との関係で、葬儀講活動の意味が論じられてきた。たとえばパンカーストは、葬儀講の活動を、葬儀の伝統に固執するものではなく、社会変化に対応するダイナミズムをはらんでいると捉えたうえで、葬儀講の活動が社会開発の分野へも広がってゆく可能性があるとして主張している [Pankhurst 2003]。

またファカドゥは 1973 年に発表した論文で、葬儀講がエチオピアの国民統合に果たす役割について論じたことがある。アジスアベバでは、近隣の葬儀講つまり「部族」や宗教を問わず参加できるタイプの葬儀講が主流を占めている。そこでファカドゥは、葬儀講の活動を通じて、「部族社会から国民社会への移行」が進行するのではないかと考えた。彼にとって葬儀講は、死者を葬ることよりも、「都市の国民文化」(national urban cultures) のゆりかごとして重要なものに思われたのである [Fecadu 1973: 2, 5]。

ところがファカドゥの同時代にアフリカの都市社会を観察した研究者たちは、国民文化の形成よりも「都市のエスニシティ」に注目していた [Watson 1958, Cohen 1969]。つまり都市の経験を、(国民意識ではなく) 何らかのエスニシティ意識の発現に結びつけるのが議論の主流であったが、ファカドゥはそのことを知らなかったのではなく、むしろじゅうぶん意識しながら、なお「国民文化」を論じようとした。

といってもファカドゥは、はじめから「部族」や宗教を問わないタイプの葬儀講が主流だったと主張しているわけではない。アジスアベバの葬儀講は、もともとエスニックな紐帯にもとづいて結成されるものが多かったが、1950-60年代にかけて現在のよ様な「近隣の葬儀講」が主流になったと推定される。その理由についてファカドゥは、次のように説明している。アジスアベバでは（はじめエスニック集団ごとに居住区が形成されていたが）1950年代になると人口が急増し、集団ごとの住みわけを維持することが難しくなった。また都市の定住者が増えるにつれ、集団の差異を超えた社会関係が深まっていった [Fecadu 1973: 5]。

しかし「近隣の葬儀講」が主流となった背景には、政治的な要因もあるようだ。当

---

の葬儀講と、エジャの下位集団であるコタル、ネギエラ、コンチャチャ、シェラル、ソル、モラトル、アルワトの9つの葬儀講である。

時のエチオピアでは、ハイレセラセ皇帝の支配が続いていた。しかしクーデター未遂事件が繰り返されたため、政府は結社活動への監視を強め、1966年9月26日に結社登録法<sup>10)</sup>が施行された。同法の第4条に「如何なる結社も…法と規則にもとづいて定款が登録され、登録証明が発行されるまでは、如何なる活動も行ってはならない」と定められるように、結社登録法の目的は結社活動の抑圧にあった。

また同年11月には、メチャ・トゥロマ自助協会 (Mecha Tuloma Self-Help Association) と呼ばれる住民組織の幹部が逮捕される事件が起きた (第4章参照)。同協会は、オロモの人びとが設立した住民組織だ。オロモは政治的なマイノリティであったが、人口のうえでは最大の集団である。政府は、住民組織の活動が、エスニック集団の反乱につながることを何よりも恐れたのである [Markakis 1974:178-179]。メチャ・トゥロマ自助協会は社会開発を目的とした住民組織であり、葬儀講とは区別される。しかしパンカーストによれば、この頃から多くの葬儀講が「政治活動に関わらないこと」や「エスニック集団を問わず参加できること」を明記した規則を定めるようになったという [Pankhurst 2003: 25]。

つまり当時のエチオピアでは、その活動が政治的に無害であることを公に知らしめ、政府の弾圧をかわすため、特定のエスニシティとの関係を絶った葬儀講が少なくなかった。あるいは葬儀講を設立するにあたって、宗教やエスニシティを異にする仲間を迎え入れる傾向が強まったと考えることができる。

もっとも当時の政府のなかには、住民組織の活動が人びとの福利厚生の上昇に役立つという理解のもとに、葬儀講など住民組織の活動を社会開発へと動員しようという意見もあった。このような考えかたを代表したのが、地域社会開発省<sup>11)</sup>やアジスアベバ市役所であり、その立場は1966年9月3日に施行された協同組合法<sup>12)</sup>に反映されており、同法第4条には「この布告のもとで設立される団体 (societies) の目的は、協同の理念と社会正義の要請にもとづいて、生活、事業、および生産手段の向上を促進することである」と記されている。

また当時のアジスアベバ市役所は、市内の葬儀講を登録させる作業を推進するとともに、葬儀講が道路や学校を建設する活動を高く評価した。市役所の指導のもと、市

---

10) "Associations Registration Regulations", *Negarit Gazeta*, 26/1 (1966), Legal Notice No. 321, 26 September 1966.

11) 英語名称は Ministry of Community Development and Social Affairs であるが、ここでは簡略に地域社会開発省と訳すことにする。

12) "Co-operative Societies Proclamation", *Negarit Gazeta*, 25/24 (1966), Proclamation No. 241, 3 September 1966.

内の行政区 (*wärāda*) ごとに 10 の葬儀講連盟が設置され、合計 395 の葬儀講が加盟した。葬儀講連盟の中央委員会には、市役所職員や議員、行政区長など公職にあるものや、大地主や商人のように経済的に恵まれた地位にあるものが就任した [Fecadu 1973: 8]。

これら 395 の葬儀講を紹介するためにアジスアベバ市役所が発行した小冊子『葬儀講とその目的』の著者は、次のように記している。「アジスアベバでは近年、葬儀講の普及が非常に重要であると認識されるに至った。ひとりの力より多数の力がまさる。(中略) 学校や診療所を建設する資金を出しあい、そのほか地域にとって重要な問題を解決するために、活力ある葬儀講の意思と活動が、たいへん重要なのである」 [Tajebe (n.d.):18]。実際、東イエカ区<sup>13)</sup>に登録した 20 の葬儀講は、学校の建設資金として 6,000 ブルを拠出したし、タクライマノット区では 125 の葬儀講が拠出した資金により道路が建設されたほか、学校建設の資金として 60,000 ブルが拠出された [Tajebe (n.d.):26,33]。

1972 年、アジスアベバ市役所と地域社会開発省は、「経済社会開発における葬儀講の役割」と題された会議を、4 日間にわたって開催した。この会議には 220 の葬儀講が参加したほか、大学の研究者や政府高官も出席した。地域社会開発大臣は、会議の冒頭におこなった演説で「葬儀講は今や、地域社会の運営と管理の担い手であると言っても過言ではない。葬儀講は共通の関心によって人びとを連帯させ、共通のニーズにも応える」と述べた。またアジスアベバ市長は、葬儀講の活動をコーディネートするための委員会を設置する計画を明らかにした [Fecadu 1973: 9, Mekuria 1973: 22-23]。ただしそのもくろみは、1974 年の革命によって中断されてしまう。

ファカドゥが葬儀講と「国民文化」との関係にこだわったのは、このような文脈のもとで理解できる。当時のエチオピアでは「国民統合」が国家的な課題であり、政府はエスニック集団と結びついた運動を厳しく弾圧するいっぽうで、住民組織を社会開発のために利用する考えもあった。近隣の葬儀講を考察することで、ファカドゥが描こうとしたのは、「国民統合」という国家目標と、住民組織の活動とが調和した社会だったといえる。当時のエチオピアでは、葬儀講の活動に、国家目標とは異なる価値を見いだそうという考え方のほうが「常識はずれ」と見なされたのである。

エチオピアの帝政は 1974 年の革命によって廃止されたが、その後の政府と葬儀講との関係は、きわめて否定的なものとなった。新たに政権を掌握した軍事評議会は、住民組織を一方的な収奪の対象と見なすようになったからだ。軍事評議会は、ソマ

13) 東イエカ区は、アジスアベバに存在した行政区のひとつ。当時のアジスアベバ市には 10 の行政区が設置されていた。タクライマノット区も同様。

リアとの戦争（オガデン紛争，1977-1978）や、反政府勢力との内戦に没頭し、考えられる限りの資源を動員しようとしたのである。政府は、「祖国の呼び声（*yānat agār təri*）」に応えよという名分のもとで、住民の財産を徴発した。このとき葬儀講は、兵士のための炊き出しをはじめ労働奉仕を無償でおこなったほか、テントを含む備品や現金を寄付するよう強要された。

この政権は 1991 年 5 月、エチオピア人民革命民主戦線（EPRDF）<sup>14)</sup>によって崩壊させられた。EPRDF 軍がアジスアベバに迫ったとき、市内の人びとのあいだでは、新しい支配者が葬儀講の積立金を没収するらしいという噂が広がった。まえの政権にテントや積立金を接収された苦い経験が、この噂の背景にあったと思われる。しかしこれは取り越し苦労で、積立金は没収されなかった。

とはいっても、葬儀講に全く関心が払われなかったわけではない。政府が発行する日刊紙エチオピアン・ヘラルド（*The Ethiopian Herald*）は、1996 年 3 月 31 日の紙面で葬儀講や無尽講（*aqub*）を紹介し、これらは独自の規範を有する自助組織であると述べている。また 1998 年 7 月 7 日の紙面では、葬儀講のような住民組織との協力が「貧困の問題に対処するための、真の住民参加」を促すという、やや踏み込んだ主張がなされている。さらに 2002 年 3 月 5 日の紙面には、「より良い進歩のために葬儀講を再編成（*reorganize*）せよ」という趣旨の記事が掲載された。

EPRDF 政権にとって葬儀講の「再編成」とは、死者を葬るために準備された積立金や労働力を、都市の社会開発に振り向けることである。たとえばアジスアベバ市役所は、「住民参加」によって都市の生活環境を整備しようと考えている。同市役所の開発行政においてまず重要な役割を果たすのはカバレ（*kābāle*）<sup>15)</sup>と呼ばれる行政組織である。アジスアベバ中心部のルデタ区にあるカバレ事務所が作成した内部資料によると、2004/5 年度（2004 年 7 月～2005 年 6 月）の開発計画として、小学校や青少年センターの建設、排水溝や公共トイレの設置などの事業を計画している。このカバレが同年度の開発事業費として計上している予算のうち、75%が住民からの「貢献」で賄われる予定である。住民の「貢献」は、労働奉仕と寄付金とに分類されており、期待される寄付金の総額はおよそ 1,800 万円である。そして寄付金のうち数パーセントは、葬儀講から集められることになっている。

14) エチオピア北部のティグレ州でゲリラ活動を展開していたティグレ人民解放戦線（TPLF）が中心となって結成された軍事・政治組織で、1991 年 5 月に政権を奪取したのち、1995 年の総選挙を経て民主政に移行した。

15) アジスアベバ市役所（*māzāgaja bet*）のもとには 10 の区（*kāfālā kātāma*）がおかれ、それぞれの区のもとに数十のカバレがおかれている。カバレはアジスアベバ市行政の末端を担う組織であり、住民から選ばれた議長と評議会の委員を中心に運営されている。

これはあくまで「自発的な」寄付を期待するという建前であるが、住民はそのように受け止めていない。アジスアベバでは2004年の末ごろ、葬儀講の積立金の20%にあたる額を、政府が一律に接収するという噂が流布した。このため葬儀講のなかには、積立金の一部を取り崩し、仲間うちで分配してしまった例もある。「接収」される積立金を予め減らしておこうという、せめてもの抵抗の試みといえるだろう。

エチオピアの過去の政権にとって住民組織は、国民統合あるいは戦争への動員といった、国家的な目標を実現するための道具にほかならなかった。現在の政権は、過去の政権によるエスニック集団の弾圧や、国民生活を犠牲にした戦争の遂行を批判している。しかし葬儀講については、その活動を社会開発という目標のために「再編成」すべきだという、強い態度に傾きつつある。

他方で近年、研究者やNGOのなかにも（上述のパンカーストのように）葬儀講が社会開発に参加する可能性を探る動きがあり、2001年12月には、国際NGOが主催して「葬儀講：開発と社会参加」と題するワークショップが開催された<sup>16)</sup>。そこでの議論はおおむね、「貧困削減」に関心を寄せる応用人類学やNGOの立場を反映したものであったように思われる。つまり葬儀講の活動は、実践的な社会開発の文脈で、どう役に立つのかという視点である。

確かに住民のなかには、葬儀だけでなく学校や排水溝も必要だと思う者がいてもおかしくないし、前項（5-4-2）でも紹介したエジャの葬儀講のなかには、道路や学校の建設に資金を提供している例がある（ただし積立金には手をつけず、別途、社会開発目的の寄付を募るというかたちを取っている）。葬儀講の活動と、その他の社会活動とのあいだに肯定的な関係などあり得ないと断じるのは行き過ぎだろう。

しかし他方で、「住民参加」を訴えるアジスアベバ市役所に対して、葬儀講の仲間たちが、大切な積立金を取り崩してまで抵抗している例があることにも注目する必要がある。またその抵抗は、どのような共通善に支えられているのかということ、よく検討してみる必要がある。さもないと「なぜ学校や排水溝の建設が、葬儀よりも大切なのか、住民に対して訴えるべきだ」というような、安易な「啓蒙論」に道を開くように思われるからだ。近隣の葬儀講が、特定のエスニック集団や宗教的な価値に依存していないのは確かだが、だからといって、国民文化や社会開発のような目標によって、葬儀講の活動を説明できるのではない。

---

16) 英国に本拠をおく国際NGOであるACORDが主催し、アジスアベバ大学の研究者、NGOスタッフ、政府関係省庁の職員らが議論に参加した。ここでの議論は、Alula Pankhurst (ed.) 2003. *Iddirs: Participation and Development*, ACORD Ethiopia, Addis Abeba. にまとめられている。

## 5-5 葬儀講の活動と規範

1940年代のアジスアベバ近郊を舞台にした小説『葬儀講仲間』<sup>17)</sup>には、葬儀講の役員が仲間の結束を訴えて、次のように語るくだりがある。

「大切なことは、葬儀講の絆によって、辛いときには助けあい、病のときには見舞いあい、死ねば葬りあうことだ。苦しみも喜びもひとりで味わうのはつまらない。昔から『遠くの親類より近くの隣人』といわれるのには理由がある」[Mamo 1981EC: 26]。

アジスアベバで暮らす人びとは、葬儀講活動の価値と必要を、どのように理解しているのだろうか。この章では、葬儀講の活動事例や規則を検討することにより、葬儀講仲間が共有している価値について説明したい。また同時に、葬儀講仲間は単に共通善に従って行動しているのではなく、「他者のニーズ」を意識しながら、活動の規範を常に問いなおしていることを示したい。

### 5-5-1 葬儀講活動の事例

アジスアベバ市役所から見て西側に位置する丘陵は、1950年代に同市の商業活動の中心として開発され、マルカートと呼ばれるようになった(地図 5-1)。格子状に整備されたマルカートの通りには、倉庫や卸売店、小売店、そして商人向けのホテルなどがたち並ぶ。ここには、海外から輸入された雑貨や電気製品、国内各地から搬入された穀物や嗜好品などが集まってくる。ここは商人たちの拠点であり、市民の日常生活を支えるマーケットでもある。

以下で紹介するのは、マルカートの南のはずれにあるA地区で活動する、幾つかの葬儀講である。この地区には老朽化した公営住宅(*käbäle bet*)が密集しており、住民の多くが零細な商売や日雇い労働、あるいは物乞いによって生計を立てている。彼らはマルカートの中心で見られる商業的な繁栄に参入するための、ネットワークや資本を持っていない。A地区で暮らす男は、安価な雑貨と引きかえに古着を貰い受ける「交換屋」(*läwachi*)を営んだり、エチオピアの家庭でよく使われる手製のモップ

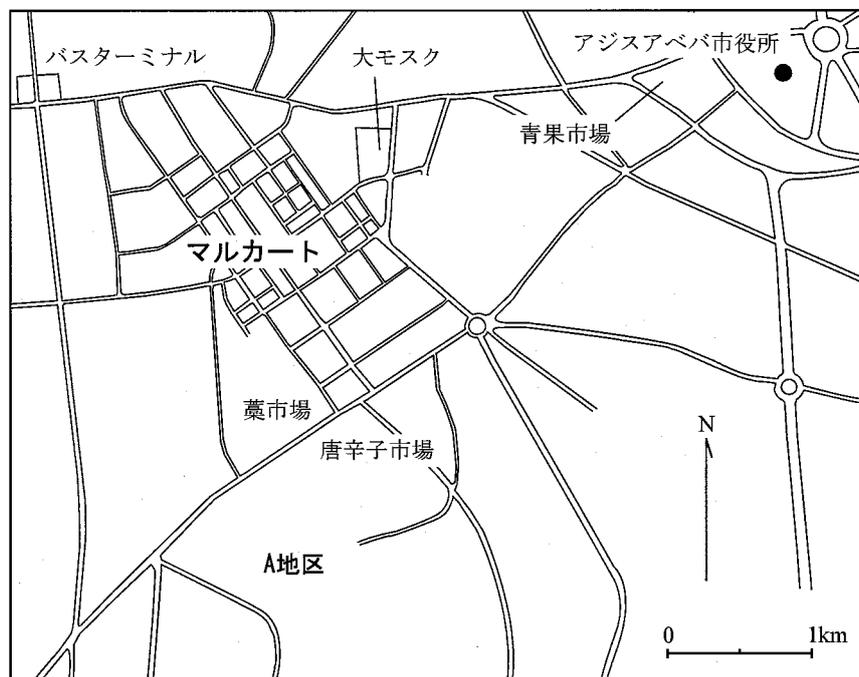
---

17) エチオピア人作家マモ・ウッドネフによるアムハラ語の小説で、1988年(エチオピア歴1981年)にアジスアベバで出版された。当時のエチオピアで流行作家的な存在であったマモは、1983年に「無尽講仲間たち」を、また1989年には「マハバル仲間たち」を発表している。なおマハバル(*mahbär*)とは親族や友人の親睦を目的とした住民組織であり、エチオピア正教の聖人信仰と結びついていることが多い。

(mäwälwäya) を売り歩く者が多く、他方で女は、自宅で作った地酒やインジェラ (ənjära) などを売って収入を得ていることが多い (インジェラは、テフ *teff* と呼ばれる穀物を発酵させて薄く焼いた、エチオピア独特の食品である)。

この界限で活動している葬儀講のうち、基本的な情報が得られたものは、表 5-1 のとおりである。このうち「旅は道づれ」講は、近隣の住民による葬儀講だがテントを所有せず、市内の墓地まで遺体を運ぶ霊柩車の借料を負担する目的だけのために組織された、やや特殊な葬儀講である。それ以外の二つの近隣の葬儀講と、ティグライ民族だけを対象にした「聖マリア」講は、テントや食器類を所有する一般的な葬儀講である。

これらの葬儀講には、男女ともに参加できるが、役員には男性が就任することが多い。他方で「長屋の女たち」講は、食器類や調理用具だけを所有する、女性だけの葬儀講である。



地図5-1. マルカートとその周辺

出典：EMPDA [1984]および筆者の調査にもとづき作成

表 5-1. 本章で検討する葬儀講

※空欄はデータなし

葬儀講	類型	設立年	入会金 (ブル)	月会費 (ブル)	葬儀費用 (ブル)	会員数			テント
						男	女	計	
「勤労」講	近隣	1975	400	10.00	1,200	91	107	198	あり
「長屋の女たち」講	近隣女性	1979		3.50	100	0	30	30	なし
「豊穡」講	近隣	1978	400	10.00	1,200	106	87	193	あり
「旅は道づれ」講	近隣	2000	200	10.00	1,080	112	68	180	なし
「聖マリア」講	エスニック集団	1992	300	10.00	1,000			80	あり

出典：筆者の聞き取りによる

#### 5.5.1.1. 「長屋の女たち」講の事例

「長屋の女たち」講は 1979 年に設立され、活動歴はすでに 25 年を超えている。本章の冒頭で紹介した女性は、この葬儀講の議長を務めている。ここでは彼女の名前を、仮にアリマとしておく。まずは A 地区での葬儀講活動を具体的にイメージしてもらうため、アリマの口述と帳簿の記録とにもとづいて、「長屋の女たち」講の活動歴を追ってみたい。

アリマはいわゆる女性世帯主<sup>18)</sup>であり、一家の稼ぎ手としてインジェラを売ったり、近隣で活動する NGO から助産婦<sup>19)</sup>の仕事を請け負ったりしながら、2 人の息子を育ててきた。息子たちが不安定ながらも仕事に就き、彼女の生活を支えてくれるようになったのは、つい最近のことである。

「長屋の女たち」講が設立された当時、アリマをはじめ講の仲間は、現在の地区から数キロメートルはなれた、別の公営住宅に住んでいた。その住宅はもともと、アラブ商人が所有する長屋だったのが、軍事革命（1974 年）の後に国有化されたもので、おなじ敷地の中に 36 世帯が暮らしていた。そのなかから 30 名の女性が参加して、この講が設立されたのである。「長屋の女たち」講の月会費は現在 3.5 ブル（約 42 円）だが、設立当初は 0.25 ブルだった。1983 年になって、この公営住宅の敷地が公用地として接収されることになり、アリマを含む 36 世帯は、まるごと現在の地区に移転させられた。彼女らのために用意された新しい公営住宅は、亜鉛鉄板で囲っただけの

18) 女性世帯主とは、配偶者の男性が不在の世帯において、家族のおもな稼ぎ手となっている女性のことである。女性世帯主をとる家族形態（英語では woman-headed household）は、エチオピアの都市においては、全世帯の 41.7%にのぼるという統計もある [CSA 2001]。

19) 伝統的な助産婦ではなく、避妊や栄養指導も兼ねた、母子健康指導員のような役割を期待された。毎月の指導成果を NGO に報告して報酬を受け取ることができた。

劣悪なもので、アリマたちは大いに不満だったが、仲間が散逸しなかったおかげで、この講は今までどおりの活動を続けることができた。

さて女性だけで組織する葬儀講の役割は、埋葬やお悔やみに参列する人びとに、食事を提供することである。いつ葬儀があっても迅速に対応できるよう、「長屋の女たち」講は穀物の買いおきを欠かさない。食器や穀物などは、仲間の家の一角にまとめて保管してある。葬儀講はこの仲間に対して、6ヶ月あたり90ブル（約1,080円）の「賃貸料」を支払っている。公営住宅の住人にとって、部屋の一部を誰かに「又貸し」するのは良くあることだ。ときには見知らぬ他人を同居させ、ベッド一台あたりの勘定で「賃貸料」を取ることもある。葬儀講仲間だからと言って、狭い公営住宅の一角を無償で提供させるわけにはいかないのである。

仲間うちに死人があると、役員たちは急いで仲間を招集し、点呼をおこない役割の分担を発表する。このとき不在の者は、あとで罰金を支払わねばならない。彼女らが準備するのは、シュロ (*shuro*) と呼ばれる豆のスープ、インジェラ、ひよこ豆などを茹でたヌフロ (*nafro*)、コーヒーなどだ。アジスアベバの葬儀では、肉や酒類を提供しないのがふつうである<sup>20</sup>。食材などの購入に必要な金は、遺族に支払われる葬儀費用（この講では100ブル）から差し引かれる。足りないぶんは遺族に請求することになるが、遺族はほかの葬儀講からも葬儀費用を受け取っているはずだから不安はない。

女たちがあわただしく働くのと平行して、もうひとつの葬儀講が、墓穴を掘ったりテントを設営する準備をはじめめる。これに従事するのは、テントを所有する葬儀講の仲間たちで、表5-1でいえば、「勤労」講や「聖マリア」講がこれにあたる。つまり葬儀をだすためには、女性の葬儀講と、テントを所有する（そして男性を中心に組織される）葬儀講とが、協力しあう必要がある。このとき、パートナーとなる葬儀講があらかじめ決まっているわけではない。例えばある女性が、「長屋の女たち」講の仲間、彼女の夫が「豊穰」講の仲間であれば、彼らの身内に不幸があったとき、このふたつの葬儀講が協力して作業をおこなうことになる。別の言い方をすれば、アジスアベバの住民はテントを所有する葬儀講と、女性の葬儀講の両方に参加しているのがふつうである。

ちなみに「長屋の女たち」講の仲間のうち、本人あるいは配偶者が重複して加入しているのは、「勤労」講に9名、「豊穰」講に4名、「聖マリア」講に1名であり、また表5-1にない「人民の光」講に8名が加入している。その他の葬儀講も含めると、

20) 葬儀のあとに酒食を伴う供宴がおこなわれる例もあるが、これは親族が準備するもので、葬儀講が手を貸すことはない。

確認されただけで9つの葬儀講との重複があり、葬儀講を媒介としたネットワークの複雑さを垣間見ることができる。

「長屋の女たち」講の仲間の数は、常に増減があるものの、22～30名のあいだで概ね安定してきた。ただし仲間の入れ替わりはあり、1983年11月（設立から4年後）の時点で参加していた28名のうち、2004年末までに8名が死亡し、別の8名が退会している。死亡や退会のために仲間の数が減ると、アリマたちは新しい仲間を誘い、活動に「ちょうど良い人数」になるよう調整する。これは上記のような作業を踏まえた経験上のものらしく、「多すぎても少なすぎても良くない」とアリマは言う。

現在、この講に参加しているのは30人の女性で、民族別にみるとオロモ11名、アムハラ9名、グラゲ7名、ティグライ3名が含まれている。彼女らの職業についてみると、零細商業や日雇労働で生計をたてる者が多い（表5-2）。収入の低い職業に偏っているのは、彼女らが老朽化した公営住宅の住人であることや、仲間30人のうち8人までが女性世帯主であることと関係している<sup>21)</sup>。

葬儀講仲間にとって、葬儀を準備する作業そのものは、楽な労働ではないにしても、割りあてに従って決まった手順をこなしてゆくだけである。役員は、仲間の作業をきちんと割り振るよう心がけてさえいれば良いのである。「長屋の女たち」講の活動は順調であるが、それだけに活動の焦点が見えてこない。

#### 5.5.1.2. 「勤労」講の事例

そこで次に、同じ地区で活動する「勤労」講の活動事例を紹介する。この葬儀講は30年にわたる活動歴のなかで、役員や仲間の大量脱退など、いくつもの危機に直面してきた。その経緯を追うことで、逆に仲間たちが、葬儀講から何を期待しており、どこに強い葛藤を感じるのか、その焦点が浮かび上がるように思われる。

アリマは「勤労」講にも、設立当初から参加している。アリマがこの講に参加したのは、1975年のことである。アリマはそのまえにも、テントを所有する近隣の葬儀

表 5-2. 「長屋の女たち」講の仲間の職業

職業	人数
零細商業	15
日雇労働	4
商店経営	2
物乞い	2
従業員	1
無職	6
計	30

出典：筆者の聞き取りによる

21) 女性世帯主は、貧困との相関が高いことが指摘されている。統計では、エチオピアの都市の全世帯のうち、年収が1,400ブル以上の世帯では男性世帯主が多いのに対して、1,400ブル未満の世帯では女性世帯主が多く、特に600ブル未満の世帯については、女性世帯主が男性世帯主の二倍にのぼる [CSA 2001]。

講に参加していたのだが、この年に解散してしまった。既に述べたとおり、葬儀講が解散するのは、たいてい積立金が底をついて活動が立ち行かなくなったときである。仲間うちに葬儀が相次いで出費がかさむと、積立金が急に減ってしまうことがある。こうしたばあい、備品を売り払った金と、残ったわずかな積立金とを仲間で山分けにして、葬儀講は解散する。

アリマたちは、解散した葬儀講の備品を売りに出すことにした。そこへツルハシやショベルを買いに来た人たちがいて、アリマたちの事情を知ると、「私たちは近所で新しい葬儀講を結成したところだから、ぜひ参加しなさい」と誘ってくれた。

じつはこのとき、アリマは途方に暮れていた。別の葬儀講に参加するためには、高額の入会金を支払う必要がある。彼女にはそれだけの経済的余裕がなかったのである。しかし、折よく近所で新しい葬儀講が結成されたのは、アリマにとって好都合だった。彼女はわずか55セント（1セントは1ブルの百分の一）の入会金を支払い、「勤労」講に加入することができた。このとき「勤労」講の月会費が1.5ブルであったことを考えると、わずかな額である。

ただし新しい葬儀講は入会金が安い代わりに、積立金もなければテントなどの備品もないという欠点がある。役員たちの手腕も未知数だ。したがって高い入会金を支払うだけの余裕があるものは、あえて新しい葬儀講に参加しようとは思わないだろう。彼女がリスクを承知の上で、新しい葬儀講に加入せざるを得なかったのは、ひとえに金がなかったせいだ。

幸いなことに「勤労」講の活動は順調で、結成から数年後に、仲間で金を出しあって丈夫な帆布のテントを購入した。ところがその頃、政府の軍事委員会が葬儀講からテントを接収する決定をした。既に述べたとおり、ソマリアとの戦争や内戦の激化に直面した軍事政権は、1978年ごろから葬儀講のテントを接収したり、強制的に寄付を募るようになった。

しかしアリマいわく、当時の議長は「頭の良い人」で、「この葬儀講の仲間は、みな極貧のうえ、その半分は盲人なのだ」とカバレ<sup>22)</sup>の委員に掛けあってくれた。しかし委員は、軍事評議会ににらまれるのを恐れて、決定を先送りするばかりだ。「勤労」講の議長はあきらめず、カバレがだめなら区役所、それもだめなら市役所、そしてついには「首相府にまで直訴して」テントの接収を免除するという決定を勝ちとったという。首相府に直訴というのは穏やかではなく、議長がじぶんの功績を誇張するために言ったのかも知れないが、だとしてもそれが真実味を帯びて語られるほど、テントの一件はアリマたちにとって、死活的な問題だったとも言えよう。ともあれ議長の機

22) カバレの定義は81ページの脚注15を参照。

転によって、講の仲間は理不尽な接収から免れることができた。

ところがそれから数年して、こともあろうに「勤労」講の出納係が、積立金の一部を使い込んでいたことが発覚した。彼は酒場 (*täjj bet*) の給仕だったが、個人的な事情で金が必要だったらしく、講の口座から、たびたび金を持ちだしていた。「勤労」講のほかの役員は、この出納係を裁判所に訴えたが、酒場を経営していた彼の兄が、講に全額を返済して事は収まった。この給仕はもちろん罷免され、新しい出納係が着任した。

次に問題が持ちあがったのは、1991年5月のことだ。既に述べたように、この月に新しい政権が樹立され、葬儀講の積立金が没収されるという噂が広まった。「勤労」講は臨時総会を開催したが、仲間うちから「すべての積立金を山わけして、葬儀講を解散しよう」という意見が相次いだ。積立金の没収を避けるためだが、このころ、政権交代の混乱のために食料品の価格が高騰し、多くの仲間が目先の現金を必要としていたことも大いに関係している。しかし葬儀講の役員たちは、頑として積立金の取り崩しに依らず、「葬儀講の存続」を訴えた。もちろん積立金の没収はおこなわれず、仲間たちは役員の言い分が正しかったことを認めざるを得なかったのだが、しかしアリマは、当時の役員たちが積立金を不正に着服していたのではないかと疑っている。つまり「葬儀講の存続」とは表向きの理由で、役員たちは金づるを失いたくなかっただけだと言うのである。

彼女の疑いには、理由がないわけではない。というのも1994年になって、積立金のほぼ全額が失われる事件が起きたからだ。出納係が詐欺にあい、彼じしんの金と、彼が管理していた「勤労」講の積立金およそ15,000ブルとが、あらいざらい持っていかれたのである。彼は知りあいの男から「身内にたいへんなことがおきて、すぐに金が要るので協力してくれ」と頼まれて断り切れなかったというのだが、渡した金が戻ることはなかった。問題は、出納係がじぶんの金と積立金とを、同じ口座に預けていたことだ。しかも口座は、彼の個人名義になっていた<sup>23)</sup>。

かたちの上では出納係も「被害者」だとはいえ、積立金が失われたことで、アリマたち葬儀講仲間は、役員への不信を募らせた。もちろん講の役員たちは、責任を取って総辞職したが、新しく就任した役員たちが引き継いだ積立金は、300ブルほどに過ぎなかった。当時、「勤労」講の仲間が死んだときの葬儀費用は600ブルという規定であったから、ひとりでも仲間が死んだら葬式がだせない。このとき、およそ300人もいた仲間の半数以上が、この葬儀講に見切りをつけた。アリマはこのときの事情

23) この経験を踏まえ、現在の口座は「勤労」講の名義となり、しかも役員3人の連署がないと預金を引き出すことができなくなった。

を、次のように語ってくれた。

仲間のうち、他の葬儀講に加入していた者は去った。金庫が空っぽの葬儀講が、なんの役に立つだろうか。引き継がれたのはたったの300ブルだ。そこでどうしたものかと話しあい、なんとか30ブルずつ出しあって、葬儀講を続けようと決めた。もしこの葬儀講を解散したら、別の葬儀講に加入するために、400ブルや500ブルは払わねばならないからだ。

…ところが私は、30ブルをいちどきに納めることができなかったので、お金が入ったときだけ、毎月の会費に上乘せして少しずつ納めた。そうこうするうちに、葬儀講はふたたび揺るぎないものになり、数年前には新しいテントも購入した。

彼女らが2001年に新しく購入したテントは、鉄パイプの骨組みに帆布をかぶせて設営する種類のもので、やや高価だがアジスアベバではもっとも普及している。多数の備品を収納するため「勤労」講は、同じ地区の葬儀講と共同で小さな建物を買い上げ、倉庫として使用している。

さらに「勤労」講は、2004年になって別の葬儀講（仮に「勝利」講と呼ぶ）を合併した。「勝利」講に参加していた仲間の数は47名で、「勤労」講の3分の1に過ぎないが、一人あたりの積立金でみると、「勝利」講は「勤労」講の1.94倍もあったことが、合併の決め手となった。つまり「勝利」講にとっては「勤労」講の仲間（労働力）の多さが、「勤労」講にとっては「勝利」講の積立金の豊かさが魅力だったのである。葬儀講どうしの合併は、アジスアベバでは決して珍しいことではないという。

はじめ55セントだった「勤労」講の入会金は、現在では400ブル、つまり月会費（現在は10ブル）の40倍もの金額になっている。一般に積立金が潤沢で、仲間の多い葬儀講ほど、入会金の金額を上げてゆく傾向にある。すでに葬儀講が保有している資産と労働力に見合うだけの貢献を、入会金のかたちで支払える者だけに、参加を認めようというわけだ。

着実に仲間と積立金とを増やしつつある現在の「勤労」講は、アリマの言うとおりに、揺るぎないものであるように思われる。もっとも、アリマと「勤労」講の過去の経験にかんがみて、次のことに注意する必要がある。第一に「勤労」講は、積立金の詐取や使い込みをたびたび経験したが、それをたとえば「仲間のモラルが低いせいだ」と決めつけてはならないだろう。確かにこれらの行為は、仲間同士の信頼関係を損なうが、同時に積立金は、彼らの生活にいますぐ必要な貨幣でもあり、それを生きているあいだに使ってしまいたいという葛藤は、避けがたいからだ。

第二に高額の入会金は、その葬儀講が保有する資産や労働力へのアクセスを制限するものであり、すでに葬儀講の仲間である者にとっては好都合な規定だが、新たに参加を希望する者、とくに貨幣収入の少ない者にとっては、葬ってくれる仲間を得るといふ必要の達成をはばむ障害となる。これらの矛盾や葛藤は、葬儀講の仕組みに何らかの欠陥があるために生じるというよりも、葬儀講の活動に参加する仲間たちが、つねに直面し続けねばならないものである。

#### 5-5-2 葬儀講活動の規範

さて「勤労」講の事例からわかるように、葬儀講の活動には積立金をめぐる裏切りや相互不信がついてまわる。積立金がきちんと管理されているかどうかは、仲間の大きな関心事である。

そこでアジスアベバの葬儀講はふつう、積立金の取り扱いにかかわる規定を含む、成文の規則を定めている。表 5-3 には、筆者が入手した 4 つの葬儀講規則の概略を示している。「豊穰」講と「長屋の女たち」講は、表 5-1 の葬儀講と同じである。「救世主教会」講は、アジスアベバ北部の M 地区で活動する近隣の葬儀講である。この講のなまえは、同地区にあるエチオピア正教の救世主教会<sup>24)</sup>に因むものだが、葬儀講として教会活動に参加しているわけではない(この講にはムスリムも参加している)。「救世主教会」講は 1960 年代から活動を続けており、仲間の数はおよそ 200 名である。また「アザルネット第 2」講は、アザルネット・バルバレ<sup>25)</sup>と呼ばれる人びとによって構成される、エスニック集団の葬儀講である。1990 年 4 月から活動をはじめ、マルカートに事務所をおいている。

ここでは「豊穰」講の規則を中心に、他の 3 つの講の規則を比較のためにもちいながら、分析を試みたい。これら規則の内容は、どれも詳細におよぶ。「豊穰」講の規則は、A4 判の帳簿に 23 ページにわたって手書きされており、講の目的などを記した前文、21 条 156 項目からなる本文、そして規則に署名した 193 名のリストからなる(写真 5-1)。さらに詳細な規則を定めている「救世主教会」講のばあい、規則本文は 45 カ条 259 項目にもなる。

また「救世主教会」講と「アザルネット第 2」講では、規則を印刷して会員に配布している。「救世主教会」講では、葬儀講の規則を役員たちが「隠し持っている」のは良くないという葬儀講仲間の意見を受けて、1988 年の 1 月に規則の全文を印刷し、

24) エチオピア正教の教会には、「救世主」、「三位一体」あるいは「聖ガブリエル」のように、聖書に因んだ名称が与えられている。

25) アザルネット・バルバレは、スルテ民族 (Silte) を構成する複合クラン集団のひとつ (第 4 章参照)。

表 5-3. 葬儀講規則

「豊穰」講 (2004年9月11日改訂)		「長屋の女たち」講 (1986年10月5日改訂)		「救世主教会」講 (1997年3月9日改訂)		「アザルネット第2」講 (1990年4月1日発効)		
条項	見だし	項目数	条項	見だし	条項	見だし	条項	見だし
	序文			序文		序文		
	葬儀講の目的							
1	議長の権限と職務	(6)	1	役員の構成	1	名称等	1	名称
2	記録係の権限と職務	(6)	2	役員の職務と権限	3	所在地	2	所在地
3	出納係の権限と職務	(6)	3	月例会と会費	4	目的	4	目的
4	監査役の権限と職務	(6)	4	記録係の職務	6	葬儀講の権限と任務	5	葬儀講の権限と任務
5	委員の権限と職務	(5)	5	出納係の職務	9	仲間となるための条件	6	仲間となるための資格
6	召集係の権限と職務	(7)	6	委員の職務	10	葬儀講の収入源	7	新規入会の手続き
7	役員に対する罰則	(1)	7	会費未納者への罰則	11	積立金の管理と支出	8	分会の設置
8	一般の仲間に対する罰則	(9)	8	葬儀費用の支払い	13	総会	9	退会の手続き
9	テントの貸出と使用料	(19)	9	葬儀への出席と罰則	15	役員会	10	再入会の手続き
10	備品の保管	(4)	10	半期毎の決算報告	17	議長の職務と権限	11	仲間の義務と権利
11	仲間の権利と義務	(30)	11	悪質な仲間への罰則	18	書記長の職務と権限	12	葬儀講の収入
12	会費、入会金等の納入	(8)	12	葬儀での仕事の分担と罰則	19	理事の職務と権限	13	会費の徴収
13	雑務への報酬の支払い	(2)	13	入会金	20	出納係の職務と権限	14	その他の収入
14	収入の預金管理	(4)	14	新生児の死亡	21	資産管理係の職務と権限	15	資金の管理
15	葬儀費用の支払い	(8)	15	マルドの申請	22	監査役の職務と権限	16	会計
16	役員への報酬の支払い	(7)	16	葬儀での仕事の延長	24	仲間の義務	17	仲間への支援
17	役員選挙	(5)		(以上)	25	仲間の権利	18	葬儀講の組織
18	選挙委員会の選出	(8)			26	葬儀の際の支援	19	総会
19	背任行為	(6)			27	支援の特例	21	役員会
20	訴訟代理人の選定	(3)			28	仲間への罰則	23	役員の権限と職務
21	規則の発効	(5)			29	仲間の除名	24	監査役の権限と職務
	(以上)				34	月会費の支払い	25	背任行為
						(以下略、全45条項)	27	罰則
								(以下略、全32条項)

1ブルの値段で会員に販売したのが始まりだという<sup>26)</sup>。なお現在の規則は1997年に改訂、再配布されたものである(写真5-2)。

葬儀講の規則は、設立の時に起草するのがふつうだが、ほかの葬儀講の規則を参考にするため、お互いに似かよった規定も少なくない。なかでも役員の権限と職務に関

26) 1997年に作成された「救世主教会」講規則の序文(Yemiskaye Hazunan Medihanealem Akababi Yemeredaja Iddir. *Yämätädäriya Yäwäst Dänb*, Yekatit 1989EC, p1.)の記述による。

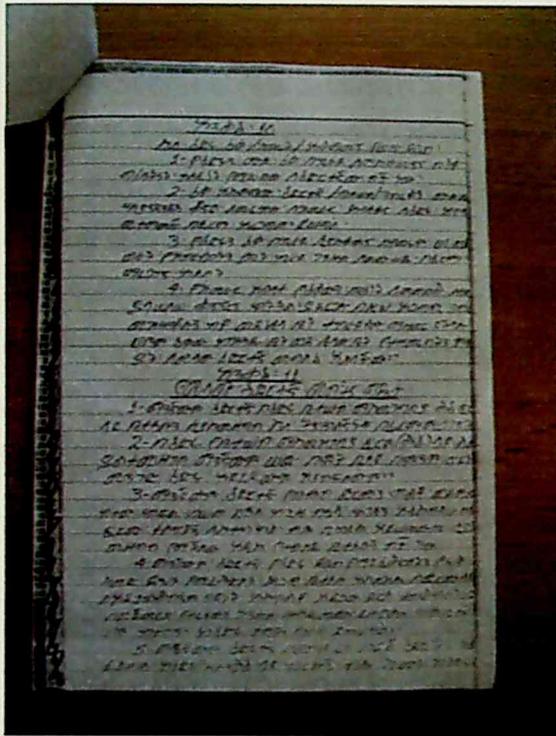


写真 5-1. 手書きされた「豊稷」講規則の一部（複写）

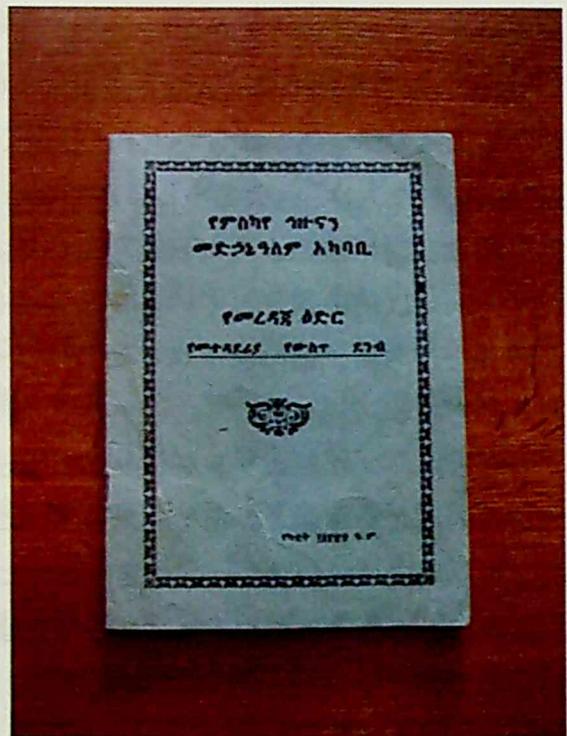


写真 5-2. 印刷された「救世主教会」講規則の表紙

する規定などは、その傾向が強い。しかし入会の資格や支払いの規則は、以下で紹介するように、それぞれの葬儀講ごとに工夫が凝らされている。規則には、その葬儀講の特徴があらわれているだけでなく、葬儀講仲間が、活動をどう解釈しているのかを知るための、重要な手がかりが示されていると思われる。

### 5.5.2.1. 入会と除名

まず入会についての規定であるが、「豊稷」講では、近親者が同じ講に参加していないこと、および家族に「病床に伏せている者」がないことを証明した上で、入会金を支払うことが、入会の条件となる（第12条）。これらの条件は、アジスアベバの葬儀講に共通のものである。というのも、病が重く死が避けられないことが明白になってから、葬儀講に加入することを許せば、誰も元気なうちは葬儀講に加入しようとしなないだろう。そのため病人のいる世帯は、葬儀講に入会できないと定められる。また近親者が参加している葬儀講に加入できないのは、次のような理由による。仮に、ある兄弟が同じ葬儀講に加入していて、兄が死んだとすると、兄の妻は（仲間の配偶者として）葬儀費用を受け取る権利があるし、同時に弟も（キョウダイを亡くした仲間として）葬儀費用を請求できる。しかし葬儀はひとつだ。そこで葬儀費用の二重払

いを避けるため、このような規定がある。

「豊穰」講の規則では、入会の資格について、ほかに明示的な定めは見あたらない。しかし近隣の葬儀講のばあい、あまり遠くに住んでいる人や、過去に他の葬儀講から追い出された人は、入会を申し込んでも断られる可能性が高い。この点について、「救世主教会」講は次のように規定している。すなわち、葬儀講の事務所から半径1キロメートル以内に居住していること（第2条12項）、および素行が悪かったり規則を破ったために、他の葬儀講を除名になった経歴がないこと（第9条4項）が入会の条件である。

ちなみに「アザルネット第2」講は、出自がアザルネット・バルバレであり、この葬儀講の規則を尊重する者ならば、どこに住んでいても参加できると定めている。エスニック集団の葬儀講では、仲間は互いに「素性が知れている」から、あまり堅苦しい条件は必要ないのだろう。また名目上は葬儀講でも、親睦が目的だから会員はどこに住んでいても良い。「アザルネット第2」講の会員には、北米に住んでいる者も実際にいると聞いた。

しかし近隣の葬儀講のばあい、見知らぬ他人が入会を希望することもある。都市では、半径1キロメートルの範囲に住んでいる「隣人」たちの素性を、あらかじめ知ることにはできない。にもかかわらず葬儀講の活動は、長ければ数十年のつきあいになるうえ、埋葬などの重労働や多額の積立金も絡む。そう考えると、近隣の葬儀講が、新しい仲間を迎えるにあたって、さまざまな条件を課しているのも理解できる。

「豊穰」講の規定を例に取れば、5ヶ月間続けて会費を支払わない者は除名となる（第12条5項）。当然といえば当然だが、それまで支払ってきた会費は戻ってこないから深刻である。この講の会費は、月額10ブル（約120円）に過ぎないとはいえ、会員のなかには家賃が10ブル未満の公営住宅で生活している者も多い。いったん除名となれば、数百ブルの入会金を支払って別の葬儀講に加入できる可能性は、まずないだろう。

このほか、虚偽の申告によって葬儀講から支払いを受けたことが発覚したとき、葬儀講からの返還の請求に応じなければ除名するという規定もある（第11条4項）。というのもアジスアベバでは、葬儀費用の支払いをめぐる詐欺事件が、後を絶たないからだ。これは主にマルド（*mardo*）と呼ばれる、遺体とは別の場所でおこなわれる葬儀への支払いを悪用したものである。たとえば「豊穰」講に参加している仲間が、アジスアベバから遠く離れた故郷の村で暮らす兄を亡くしたばあい、その仲間は（故郷の村でおこなわれる亡兄の葬儀とは別に）アジスアベバの自宅で、埋葬を伴わない

葬儀をおこなう<sup>27)</sup>。つまり遺体がその場になくても良いので、生活費に困ったときなど、「故郷のキョウダイ」の死をでっち上げて、葬儀費用をだまし取ろうとする輩がいるという。

#### 5.5.2.2. 誰に支払うべきか

さて葬儀講の規則において、もっとも中心的な問題をひとつ挙げるとすれば、それは誰に対して、どんなばあいに支払いがおこなわれるかだ。ちなみに葬儀講が葬儀費用を支払うときには、同時にテントなどの備品の貸しだしをおこない、講の仲間は労働も提供する。逆に支払いがおこなわれないということは、原則として備品の貸しだしや労働提供もないことを意味する。葬儀講が支払うことは、すなわち仲間を葬ることなのである。

「豊穰」講が葬儀費用を支払う対象とその金額は、原則として表 5-4 (97 ページ) のとおりである。本人あるいはその配偶者、父母、キョウダイ、子の何れかが死亡したばあいに、葬儀講の積立金から支払いがおこなわれる (第 15 条)。「救世主教会」講もほぼ同じ規定だが (第 26 条)、「長屋の女たち」講ではもう少し広く、祖父母、孫、オジ、オバ、甥、姪も支払いの対象に加える (第 8 条 1 項)。

これに加えて、ウングダ・ダラシ (*əngəda dārashi*) という制度がある (「豊穰」講規則第 15 条 8 項)。職探しや治療のため田舎からアジスアベバに出てきた親類が、滞在中に亡くなったばあいなど、遺体をその家族のもとに返還することが困難なときには、その場で葬儀を出さねばならない。このようなときには死者が誰であれ、ウングダ・ダラシつまり「来客」として葬儀費用が支払われる対象となる。これは「豊穰」講に特有の制度ではなく、アジスアベバの葬儀講で広くおこなわれている習慣だ。「救世主教会」講では、仲間之家に身を寄せる居候 (*bātəggāgnanāt yāminor säw*) や一時的な滞在者 (*tälalafi yāhona säw*) が死んだばあいにも葬儀費用を支払うという規定があるが、これもウングダ・ダラシと同じことである (第 26 条 5 項)。

とはいえ、この程度の一般的な規則だけでは、実際の活動のなかで、判断が難しい場面にあろうことは想像に難くない。そこで「豊穰」講では、通常支払い規定とは別に、30 項目にわたる細則が定められている。例えば第 11 条 14 項には「葬儀講仲間が、父母と死別した幼児を養育しているばあい」について、嫡出子と同じように扱う (その幼児が死亡したばあい、嫡出子と同額の葬儀費用 500 ブルが支払われる) と規定している。

27) 具体的には、通常の葬儀でおこなわれる「お悔やみ」と同じように、テントを設営して参列者に食事やコーヒーをふるまう。

エチオピアでは、少しでも家計に余裕があれば、親族や知人の子を引き取って、わが子同然に育てることが少なくない。そのため「子」の解釈は、葬儀講の活動において議論の対象になりやすい。「救世主教会」講では「仲間とその配偶者の子、および養子 (*gudifächa lej*)」が支払いの対象に含まれると明記している (第 26 条 2 項)。血のつながった子でなくても、再婚した配偶者の「連れ子」や養子も支払いの対象になるという規定である。

「豊穰」講の規則には他にも、仲間が離婚したばあいに備えて、次のような規則がある。「夫と妻が不和のため、裁判所や親族会議の決定、あるいは然るべき法律や長老会議の手続きにしたがって離婚したばあい、…両者とも入会金の二分の一を支払うことで、正式な仲間として認められる」(第 11 条 8 項)。ふつう葬儀講の規則では、夫婦は一体として扱われる。そして通常は夫が葬儀講の名義人になるため、二人が離婚すると妻は自動的に、葬儀講の助けを受ける権利を失うことになってしまう。この問題を回避するため、「豊穰」講では離婚した夫と妻が、二人とも葬儀講の仲間として残れる道を開いているのである。ただしこれまで一体と見なされていた夫と妻が、別々の仲間として認められるためには、ふたりがそれぞれ、入会金の二分の一にあたる金額を納めなければならない。

これらの細則はもちろん、はじめから「豊穰」講の規則に盛り込まれていたわけではない。細則の多くは、2004 年 9 月に講の役員たちが規則を書き直したとき、付け加えられたものである。上に挙げた規定の他にも、困窮した老人 (*täwari*) を自宅に引き取って世話をしているばあい、実の親と同じように支払うという規定や (第 11 条 19 項)、配偶者の死亡に対して支払いを受けた仲間が再婚し、その再婚相手も死亡したばあいの支払い規定 (第 11 条 13 項) などが付け加えられた。

葬儀講の役員たちは、葬儀費用を支払うべきかどうか判断できないケースにでくわすと、緊急の会合をおこない支払いの可否を決定する。この取決めは次の会合で報告され、仲間たちの承認が得られれば、それ以降、成文規則と同様に取り扱われるようになる。これらの取決めは、必ずしも書かれた規則に反映されるわけではない。仲間が取決めを認識していればすむ話だし、細かい取決めを規則に盛り込むのは容易ではないからだ。活動歴の長い葬儀講は、いわば痒いところに手が届くような口頭取決めを、数多く蓄積している。

そのなかで「豊穰」講規則は、葬儀費用の支払いに関わる口頭取決めを、できる限り条文のなかに取り込もうとした興味深い例である。これらの細則は、葬儀講が誰に対して、どんなばあいに支払うべきか、あるいは支払いを拒むべきかという、長い議論の成果である。「豊穰」講では、一般的な規則からはこぼれ落ちてしまう事例に

も支払いをおこなえるよう、さまざまな取決めをおこなってきたことが、支払いの細則から伺える。

### 5.5.2.3. どんなときに支払いを拒めるか

その一方で条文をよく読むと、この講が支払いの対象を注意深く限定していることもわかる。まず目につくのは、仲間の父母が死亡したばあいの支払いに、当該の父母が「他の葬儀講に加入していないこと」という条件がつけられていることである（表5-4）。居候のために支払いがおこなわれるのに、父母のために支払いがおこなわれなければあいがあるのは、奇妙なようにも思われる。また子についても原則として「同居している未婚の子」のばあいにしか、支払いがおこなわれない。

さらに親類の子を引き取って育てている例では、その子の両親が既に亡くなっているばあいにしか、支払いはおこなわれない。どれほどわが子同然に育てていたとしても、その子を生んだ両親が健在であれば、葬儀を出してやるべきは生みの親だというわけだ。ただし「生みの親が他にいる」ことだけが、支払いを拒む理由ではない。生みの親がいれば、彼らが加入している別の葬儀講が、葬儀費用を支払ってくれるだろうという期待が、その背後にはある。

他の例も同様である。近親者のなかでも、父母や結婚して独立した子は、それぞれ別の葬儀講に加入しているのがふつうだ。したがって彼らを支払いの対象から除いても、他にちゃんと葬式を出してくれる人たちがいるだろう。これらの例では、じつのところ「豊穰」講は支払いを拒んでいるのではなく、他の葬儀講が支払うことを期待しているのである。

つまり、こういうことが言えるだろう。「豊穰」講が支払うか、支払わないかをめぐる判断は、いちおう仲間と死者との家族関係を目安に決定される。しかしそれは必ずしも、仲間の近親者だから当然に支払うのではなく、その死者を葬ってやる者が他にいるのか、

いないのかと

いうことが常

に吟味されて

いるのである。

その結果、仲

間の父母が死

んだときに支

払わないこと

表 5-4. 「豊穰」講の支払い規定

本人との続柄	支払額（ブル）	支払いの条件
本人と配偶者	1,200	—
子	500	未婚で本人と同居していた
父母	300	どの葬儀講にも加入していなかった
キョウダイ	250	未婚で本人に扶養されていた
ウングダ・ダラシ	105	アジスアベバに居住していなかった等

もあれば、ただの居候でも、ほかに葬ってやる者がいなければ支払いがおこなわれる。

「豊穰」講の規則は既に見たように、入会に厳しい条件を課したり、除名の規定を設けたりして、仲間を厳格に選別しているように見える。しかし支払いの規定を見ると、むしろ一般的な規定では葬れないような事例を救済する規定が目につくし、支払いができないばあいにも、ほかにその死者を葬る者がいるかどうか配慮する。厳格さと配慮という、互いに異なる傾向が同居しているところに、葬儀講規則の特徴があるように思われる。

## 5-6 考察

### 5-6-1 葬儀講の規則と「公正さ」の基準

前節(5-5)で紹介した規則は、ひとまず何らかの公正さについての基準であると言って差し支えないだろう。つまり積立金の支払いをめぐる、対立する利害を調整するために、誰に支払い、あるいは支払わないのかという判断をおこなうことだ。

もちろん葬儀講の仲間は、負担の公平には常に気を遣っている。彼らは、同額の会費を支払う義務があるし、労働の提供も輪番制である。また後から葬儀講に加入する者には、高額の入会金が課せられる。葬儀講の積立金の額が多いほど、つまり先に加入した仲間たちが保有する財が大きいほど、入会金も高額になる。

ただしこれは、見かけ上の公平さに過ぎない。というのも葬儀講の積立金は、いわば早い者勝ちで配分されるからだ。このことを説明するために、いわゆる無尽講の活動と比較してみたい。無尽講は、葬儀講と並んでエチオピアで広くおこなわれる住民組織である。その基本的な仕組みは、決まった仲間が毎週(隔週や毎月のこともある)あつまって、決まった額の金(たとえば100ブル)を出しあい、その場でくじ引きをして、あたりを引いたものが全額(ここでは5,000ブル)を受け取ることを繰り返す。仲間が50人いれば、同じことが50週にわたって繰り返される<sup>28)</sup>。

全員に順番が回るまで掛け金を払い続けねばならない無尽講と違って、葬儀講は本人が死ぬまでのあいだしか、会費を支払わなくて良い。むしろ無尽講でも、本人が不慮の死をとげたら掛け金を支払えないが、葬儀講では本人の死が予定されていること

28) 無尽講の経済的な利点は、次の通りである。つまり、ある個人が週に100ブルづつ貯蓄したばあい、5,000ブルに達するまでに50週間かかる。しかし無尽講では、早い者は最初の週、もっとも遅い者でも50週目には、5,000ブルを手にすることができる。つまり最後の一人を除いて、個人的に貯蓄するよりも早く目標の金額を手にする事ができる。

が重要なのである。じっさいには、無尽講に参加するためには「保証人 (was)」の登録が必要で、本人が支払えないときには保証人が掛け金の支払いを続ける義務がある。しかし葬儀講では、支払った以上の金を受け取ってもかまわない。逆に本人がなかなか死ななければ、死ぬときに受け取る以上の会費を支払い続けることになる<sup>29)</sup>。

葬儀講の活動においては、先に死ぬ者と後に死ぬ者とのあいだに、著しい負担の差がある。アジスアババで暮らす筆者の友人のひとり、このことを「死者が生きている仲間の金を持ち去るのだ」と表現した。万一、多くの仲間が早死にすれば、葬儀講の積立金は涸渇し、活動は立ち行かなくなるが、そんなことはお構いなしに人は死ぬし、それを引き止める術はない。しかし彼がこのことを、ある葬儀講の会合で指摘したところ、他の仲間たちは不機嫌になり「なぜそんなことを言うのか」と彼を非難したという。つまりその仲間たちにとっては、積立金が涸渇するリスクを厳密に管理するよりも、目の前にいる死者のために、葬儀費用を支払うほうが重要なのだと解釈できよう。

もうひとつ付け加えるなら、親族の多い者と少ない者とのあいだには、配分に大きな違いがでる可能性がある。親族が多ければ、それだけ多く死ぬからである。例えばアリマが「長屋の女たち」講から支払いを受けたのは、25年間も議長を務めたあいだに「たったの2回」だが、同じ講から「1年のあいだに3回も」支払いを受けた仲間もいる。それでも毎月の会費は同じだ。アリマは（やや不満そうな口ぶりで）そう語りながらも、規則がおかしいとか、改善すべきだとは言わなかった。

無尽講が、厳密な互酬性を志向する活動<sup>30)</sup>であるのに対して、葬儀講は、活動が長期にわたるほど、負担や配分の差が大きくなる傾向がある。というのも既に述べたように、死者は常に一方的に、かつ予見できないときに葬儀講の活動から退出するからだ（死者が生きている仲間の金を持ち去るのだ）。

#### 5-6-2 葬儀講の共通善と共有財

さて、「勤労」講の事例（5.5.1.2）では、講の積立金が底をついたとき、仲間の半分が葬儀講を見捨ててしまった。このとき葬儀講に残ったのは、アリマの説明によれば（彼女自身も含めて）ほかの葬儀講に加入するための入会金を用意できない「貧乏

29) 例えば「豊穰」講や「勤労」講のように、毎月の会費が10ブルで、仲間本人の死亡に対して1,200ブルの支払いがおこなわれる葬儀講では、10年にわたって会費を支払った後は、受け取りよりも支払いのほうが多くなる可能性がある（家族や親族の死に対して支払いを受けていれば、この限りではない）。

30) カメルーン的首都ヤウンデで、バミレケと呼ばれる人びとがおこなうトンチン（ここでいう無尽講に似た組織）の活動を検討した野元は、トンチンのシステムが「長期的に見れば厳密な互酬性の成り立つ交換」[野元2005:217]であると述べている。

人ばかり」であった。金庫が空っぽの葬儀講が、なんの役に立つだろうか、と彼女は語った。つまり「勤労」講の仲間はこのとき、別の積立金を求めて他の葬儀講に移動するか、あるいは新たに積立金を積み上げる努力をするかという選択を強いられたということだろう。葬儀講の仲間にとって、積立金をどう確保するかは、たいへん重要な問題なのである。

しかし（一見矛盾するようだが）葬儀講仲間が貨幣そのものに執着しているのではないことは、前節の説明から明らかだと思う。個々の仲間にとって、積立金の配分が「不公平」でも、それは仕方がないことだと受け止められている。そこで、次のような理解ができるだろう。葬儀講仲間にとって、積立金が重要であるのは、その金がいずれ配分されて「私財」になることを期待しているためではなく、「仲間を葬る」という葬儀講の共通善（common good）を実現するために、欠かせない共有財（common goods）であるからだ。したがって、ある仲間は25年に2度しか支払いを受けておらず、別の仲間は1年に3回も支払いを受けているとしても、それが死者を葬るためであれば、葬儀講活動の文脈においては許して良いし、許すべきだ。先に死ぬ者と後から死ぬ者の、負担の違いも同様である。

積立金を失った葬儀講が「役立たず」だと言われてしまうのは、積立金を築くことが葬儀講の目的だからではなく、「仲間を葬る」という葬儀講の共通善が、積立金によって媒介されていることの証拠なのである。この共通善はもちろん、死んだ者のニーズなど認めないという社会開発の一般的な立場とは異なるものだ。まして積立金の提供を求めるアジスアベバ市役所の政策には、葬儀講仲間たちは抵抗せざるを得ない。もちろん筆者は、内戦を遂行するためにテントを徴発した軍事政権の政策と、貧困削減のために積立金の寄付を求める現政権の政策とを、同列に論じるつもりはない。にもかかわらず葬儀講仲間たちが、どちらの政策にも「抵抗」したのは、いずれも仲間を葬るという共通善を掘り崩す恐れがあるからだ。

### 5-6-3 葬儀講の活動と他者のニーズ

ただし、だからといって仲間を葬るという共通善への服従が、彼らの行動をすべて決定づけているわけではない。既にみたように、葬儀講の活動は、不信や裏切りと無縁ではないからだ。積立金の使い込み（5.5.1.2）や虚偽の申告（5.5.2.1）が、葬儀講の活動についてまわる。もちろん裏切った仲間は除名されるだろう。しかし彼らにとって積立金は、葬儀講の共有財であると同時に生存のニーズを満たしてくれる貨幣でもあるのだから、葛藤は避けがたいことだ。葬儀講の活動は集合的な目標のためか、それとも個人のためかという二者択一の問いは、アジスアベバで生活する人びとにとっ

ては、あまり意味をなさないと思われる。

さらに言えば葬儀講の仲間たちは、単に規則に従って「仲間」を葬れば良いと考えているわけでもない。というのも葬儀講の活動は、はじめから仲間とわかっている者を葬るだけのことではないからだ。葬儀講が葬るべき対象は、毎月の会費を支払っている本人だけでなく、配偶者や父母、キョウダイ、子なども葬らねばならないことは、はじめから決まっている。しかし夫と離縁した妻や、他所から引き取って育てた子の死にも支払いが求められたとき(5.5.2.2)、「豊穰」講の仲間は、既存の規則を厳格に適用する必要があると考えず、改めて判断する必要があると考えた。

「豊穰」講の支払い規則が詳細にわたるのは、なにも彼らが「規則ずき」だからではなく、いつも判断が難しいからだ。葬儀講の仲間は、むやみに積立金を支払うわけにはいかないと考える。積立金が減少すると、仲間を葬るという共通善そのものが危険にさらされるからである。そこで「豊穰」講では、支払いの対象を注意深く限定している(5.5.2.3)。このときの限定のしかたは、単純に誰かを除外するというのではない。「ほかにその死者を葬る者がいるかどうか」が考慮される。これはあたりまえのようだが、考えてみると奇妙な規定である。「豊穰」講の規則なのに、その死者を「豊穰」講が葬る対象から除外して良いかどうか、「豊穰」講の一存では決定できないと言っているからだ。

彼らがあえて、「私たちだけでは決定できない」と言うこと、また既に規則があるのに、改めて判断せねばならないと考えることには、どのような理由があるのだろうか。ここで、冒頭のアリマのことばを思い起こしたい。彼女は、ひとりで死なないために活動するのだと言った。また誰であれ、死体をゴミのように棄ててはならないとも言った。彼女がひとりで死なないためであれば、死ぬまえに葬ってくれる仲間を決めておけば良い。しかし「誰であれ」というのは違う。誰であれ、死ぬときに助けが必要であるということは、その死者に仲間がいたかどうかということとは、別に考える必要がある。

たとえば近隣の葬儀講はたいてい、居候や「一時的な滞在者」も葬るという規則を定めている。しかしこれらの死体が、どういう理由で「仲間であった」と言えるのか。その死者が葬儀講の共通財にどのような貢献をしたとか、仲間とどのような関係にあったかを問えば、それは他人だったと答えざるを得ない。アリマらは一方で、貴重な積立金や労働力を、誰にでも分け与えるわけにゆかないと考える。しかし同時に彼女らは、目の前にいる死者を、誰が葬ってやるのかという問いにもさらされる。ふたつの相反する問いかけのあいだで、彼女らは判断を迫られるのである。結局のところ葬るべき死者は誰で、誰がそうでないのか、決定されないまま葬儀講の活動は始ま

り、続いてゆかざるを得ない。

アジスアババで暮らしていると、身寄りもなく葬儀講にも参加していない老人が亡くなることもある。また誰かの家の軒先に住みついていた物乞いが、ある朝冷たくなって発見されるということもある。このようなときにもアリマたちは、「死体を市役所に引き渡す」ようなことはしないという。葬儀講の規則によれば、居候には積立金を支払っても、さすがに行き倒れに支払うことはできない。しかし彼女らの葬儀講にはウルド (*arado*) という慣行があり、仲間うちで金を出しあうとともに、道行く人たちに呼びかけて寄付金を募り、哀れな行き倒れのために葬儀を出してやることができる。アリマによれば、葬儀のためとはいえ見ず知らずの人に寄付を求めるのは、まるで物乞いになったようで辛いという。

そもそもこの行き倒れが、彼女たちの葬儀講に何をしてくれたと言うのか。それでも彼女らが葬ってやるのは、葬儀が彼女らの結束を強くしてくれるからではなく、まして死体が、格好の儀礼的対象だからではない。その死体を目の前にして、葬儀講仲間たちは〈私たちがこの死者を葬ってやるべきなのか?〉と自問するだろう。このとき彼らは、葬儀講の厳格な規則や、限りある積立金のことに思いをめぐらせると同時に、その行き倒れのニーズ、つまりひとりで死なないという切実な要請に、どう応えてやればよいのかを考えているはずである。

共通善の領域の内側にあって、その扉を守るのが規則の役割だとすれば、その境界線上に立って扉をたたくのが、ニーズである。ニーズは「私たち」に応答を要請するもの、あるいは共通善の領域を決定する規範に対して、常にその領域の見直しを迫っているものだ。

#### 5-6-4 他者に配慮する公共性の創出

第4章で述べたように、エチオピアにおける公共性の編成をめぐるこれまでの議論は、市民社会と民族自治のいずれが優れているかという二者択一に焦点があてられてきた。これに対して葬儀講の活動は、本章で見たように、市民社会とも民族自治ともまったく異なる公共性の創出に寄与してきた。

もちろんここでは、「異なる」という事実だけが重要なのではない。公共性についての従来の議論は、「個人か共同体か」という二者択一を軸に展開してきたと理解することができる。つまり共同体的な全体よりも個人の自由を重視する考え方と、集合的なアイデンティティの形成こそが、文化的な多様性の存続を保障するのだという考え方との対立である。市民社会を重視する立場は前者に近く、民族自治を擁護する立場は後者に近いと言える。しかし第2章および第3章の議論から明らかのように、

市民社会を重視する考え方には、じっさいには社会的なマイノリティを排除したり抑圧する効果がある。他方で共同体を擁護する考え方についても同様に、その共同体の価値観を共有しない人たちを排除したり抑圧することに結びついてしまう。つまり、いずれの考え方にも欠けているのは、社会的な排除という問題にきちんと向きあう態度、あるいは他者への配慮なのではないか。

葬儀講について言えば、葬儀講の規則はちょっと見たところ、仲間とそうでないものを厳格に区別しているように思える。しかし葬儀講の仲間たちは、既存の規則によっては排除されてしまうような「他者」のニーズにも配慮するため、活動の規則（仲間と他者との境界）は常に見直しを迫られる。このように他者への配慮を重視する態度は、市民社会や民族自治といった、従来の社会編成の理念からは導きだされないものだ。

葬儀講の仲間たちは、「仲間を葬る」という葬儀講の共通善を実現するために活動しているから、共同体的な志向の強い人たちのように見えるが（5-6-1）、他方で自らの生存のニーズを満たすために、仲間を裏切ることもある（5-6-2）。彼らにとって、共同体と個人のどちらがより重要かという問いは、結局のところ答えのない問いであるように思われる。むしろ注目すべきは、いずれの立場をとるにしても避けて通ることができない問題、つまり他者のニーズにどう答えるかという問題に、葬儀講仲間たちが取りくみ続けているということではないだろうか。



## 第6章 グラゲ道路建設協会の活動

### 6-1 本章の目的と構成

前章では葬儀講の活動について検討し、これをアジスアベバで生活する人びとが、社会的な排除に抗するような規範を創出する過程として捉えた。もっとも前章の議論では、葬儀講の活動を市民社会やエスニシティとは「異なる」公共性の形成に関わるものとして定義したため、結果的にアジスアベバの人びとが、国家とも農村社会とも「無関係に」生活しているかのような印象を与えてしまったかも知れない。そこで本章では、アジスアベバで生活する人びとと農村に暮らす人びと、さらには国家の官僚組織とのあいだに、なんらかの肯定的な関係を構築しようという、野心的な企てをおこなった住民組織の活動について検討したい。

本章で検討するグラゲ道路建設協会は、1962年に設立された住民組織である。同協会の活動は、首都アジスアベバで生活する官僚や商人たちが中心となり、故郷の村に道路や学校などを建設してきた。道路建設協会の活動の直接の目的は、道路のような大規模な公共財を形成するための資金動員である。そこで本章では、彼らが道路を建設する活動への支持を獲得し、資源を動員する政治的なプロセスに焦点をあてる。

ところで公共財は一般に、「排除不可能性」の特性をもつ財として定義される。たとえば道路は、その価値をどう評価するかにかかわらず利用ができ、また対価を支払わない人たちの利用を排除することが困難だと考えられている。これに対して、前章で検討した葬儀講の積立金は「共有財」と見なすことができる。というのも葬儀講の積立金は、原則として葬儀講の規範を共有し、会費を支払う仲間によって消費されるべきものだからだ。

ただし前章で検討したように、葬儀講の仲間は積立金の形成に貢献したものだけを葬るわけではなく、積立金へのアクセスは実質的に「他者」にも開かれている。また後述するように、道路建設協会は建設費用を回収するために、通行料金を徴収していたこともある。つまり対価を支払う者だけに道路の利用を認め、支払わない者を排除しようとしたのである。したがって、ここでいう「共有」と「公共」の区別は相対的なものに過ぎない。筆者がここで強調したいのは、道路の形成に必要な資源の動員が、価値を共有する人びとの協調行動としておこなわれるのではなく、思惑を異にす

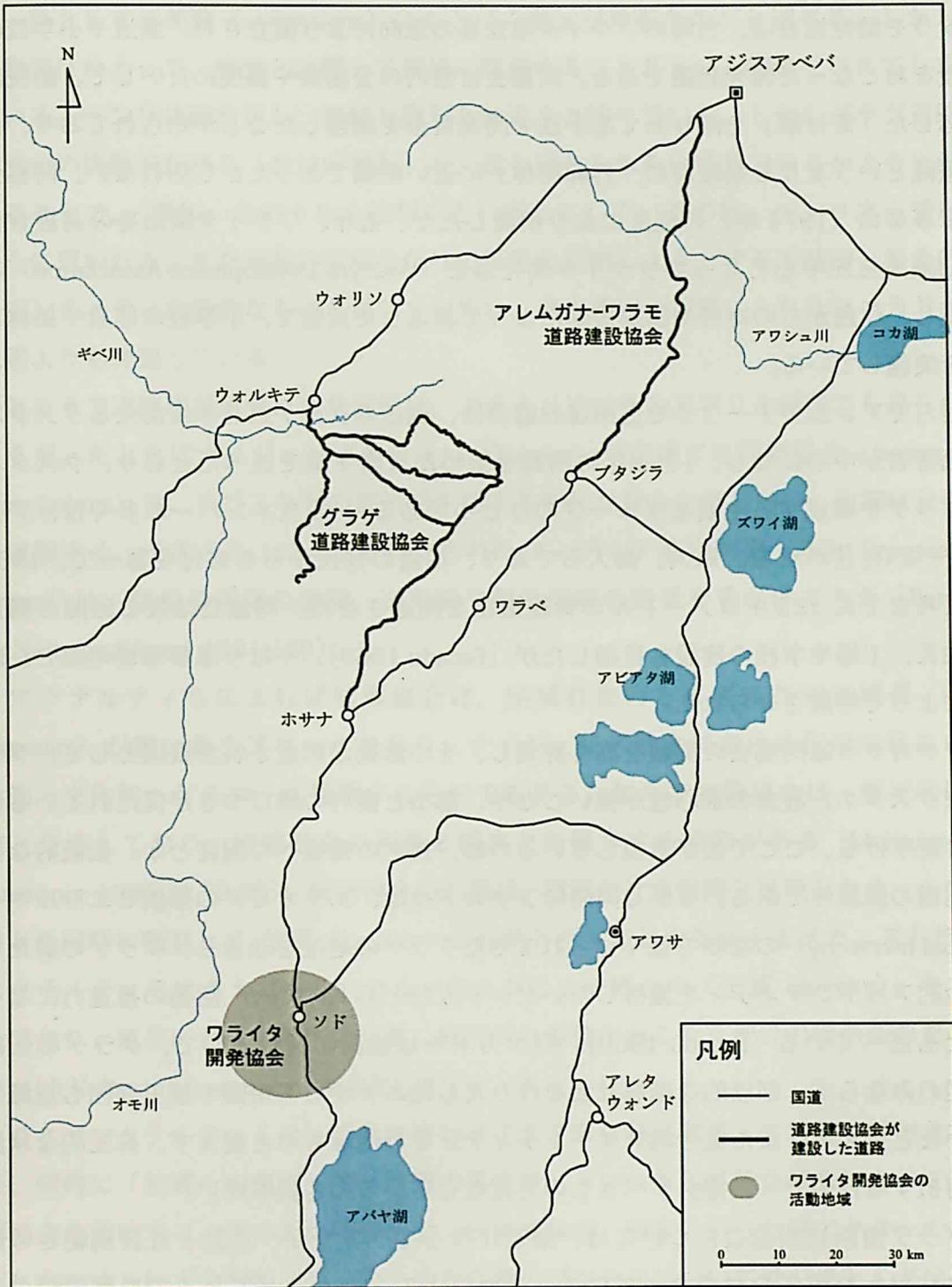
る人びとのあいだの一連の交渉からなる、きわめて政治的なプロセスだということである。道路建設協会のばあい、そのプロセスは官僚組織や農村の氏族社会、および都市の葬儀講との交渉を含むものである。もしこの活動を「市民的」なものと定義すれば、氏族社会や葬儀講の価値観を抑圧するものと見なされるだろうし、グラゲの「エスニシティ」を発揚するものだと言えば、排他的な共同体主義のように響く。そこで本章の目的は、グラゲ道路建設協会の活動が、いわゆる「市民社会」とも「民族自治」とも異なるような公共性の創出に関わってきたかどうかを検討することである。

本章の構成は、次のとおりである。まず第2節において、道路建設協会と類似の住民組織活動について、事例と先行研究とを紹介する。第3節においては、グラゲの氏族社会がエチオピア帝国に併合され、アムハラ貴族の支配を受容した経緯を紹介する。第4節においては、アジスアベバに移住したグラゲの人びとが、1950-60年代に形成された「市民社会」の回路によって国家的な特権へのアクセスを獲得し、道路建設協会の設立に至るまでの過程を検討する。第5節では、道路建設協会が氏族社会との交渉をとおして農村住民の支持を獲得し、貴族支配に対抗しようとした過程を検討する。さらに道路建設協会の徴収する通行料金の正当性をめぐって、農村の若い世代が同協会の指導者に反発し、道路建設協会の活動の停滞を招いた経緯を紹介する。第6節では、道路建設協会の下部組織であるエジャ開発委員会に焦点をあて、同委員会がアジスアベバの葬儀講との協調をとおして、新たな支持基盤を獲得し活動の再興を図ってきた過程を検討する。そして第7節において、本章の議論を踏まえた考察をおこなう。

## 6-2 社会背景と先行研究

第4章で述べたとおり、エチオピア南部は19世紀の末にエチオピア帝国に併合され、グラゲを含む南部の諸集団はアムハラ貴族による支配を受容させられた。貴族支配は1974年の軍事革命まで続いたが、グラゲ道路建設協会の活動が始まる1960年代には、アジスアベバを中心として官僚や商人たちからなる「市民社会」が形成され、貴族制の存続を狙う「守旧派」と官僚支配の確立を目ざす「改革派」との緊張が高まっていた。この経緯については第3節以下で詳しく検討することにして、本節では道路建設協会と類似の活動を紹介しておきたい。

エチオピア南部ではグラゲ道路建設協会の設立に前後して、農村に道路や学校などを建設することを目的とした住民組織が相次いで設立された経緯がある。地図6-1の



地図6-1. グラゲ道路建設協会、アラムガナ-ワラモ道路建設協会、ワライタ開発協会

出典：ERA [n.d.], GRACO [n.d.] をもとに筆者作成

アテムガナーワラモ道路建設協会 (Alemgena-Walamo Road Construction Organization) や、ワラモ開発協会 (Walamo Development Organization) などがその代表的な例である。

ワラモ開発協会は、当時のワライタ県知事の意向により設立され、農道や小学校の建設をおこなった開発組織である。同協会は県内の公務員や農民にたいして、納税額に応じた「寄付額」を割りあてる手法で開発資金を調達したことが知られており、住民組織というよりも県政府の「外郭団体」に近い組織であったかも知れない。同協会は軍事革命（1974年）の混乱により消滅したが、近年、ワライタ県出身の高級官僚や知識人らが中心となってワライタ開発協会 (Walayta Development Association) を組織し、住民からの寄付や国際援助によって調達した資金で、小学校の建設や植林事業を実施している。

他方でアテムガナーワラモ道路建設協会は、現在のグラゲ県北部にあたるクスタネの出身者が中心になり、1961年に活動を始めた（第4章で述べたとおり、クスタネはグラゲを構成する主要なグループのひとつである）。設立メンバーの多くは、アジスベバ在住の官僚、軍人、商人らであり、沿道の住民からも寄付を募って、1969年ごろまでに125キロメートルの幹線道路を開通させた。同協会は残る区間の開通に加え、工場や学校の建設も目指したが [Fecadu 1969]、やはり軍事革命のあと、政府によって解散させられた。

ファカドゥは同協会の実績を高く評価し、その活動が形成された要因として、グラゲ（クスタネ）社会の求心性が強いことや、都市と農村の結びつきが保たれていること等を挙げる。ここで彼が重視しているのは、長老の権威への服従とか、伝統的な社会組織の継続性である。しかし同時にファカドゥは、エチオピアの部族ヒエラルキー (tribal hierarchy) のなかで低く見られてきたグラゲの地位を改善し、グラゲの新たな集合的アイデンティティを獲得したいという人びとの「欲求」が、活動の推進力になったとも述べている [Fecadu 1969]。ファカドゥは活動の背景として、グラゲの伝統規範のみならず、部族的な階層社会を作りだしたエチオピア帝国の歴史要因も意識していたと言える。また集合的アイデンティティを静的なものと思えず、抑圧的な状況に対抗する目的で「獲得」すべきものと見なしているのも興味深い。

グラゲ道路建設協会については、最近になってヘンリが、活動と社会規範との関係に注目した報告をおこなっている。それによると、グラゲにとって道路建設のプロジェクトを含む社会活動に参加することは、共同体の善き一員であることを意味する [Henry 2004]。ヘンリの議論には、いわゆる参加型の開発手法 (participatory development approach) を擁護する意図がある。住民参加の手法は、プロジェクトに介在する権力関係を分析してみれば、「参加」の名を借りた強制であることが多いと

いう批判があるからだ [Cooke and Kothari 2001]。

ヘンリはこの批判に反論しようとして、グラゲ道路建設協会の事例をあげ、共同体の一員としての義務 (obligations) にもとづく参加が重要なのだと述べる。しかし彼の説明はかえって、参加とは黙って規律に服従することだという印象を与えてしまっている。ヘンリは繰り返し、参加と強制とは違うと述べている。しかしグラゲ道路建設協会の活動家が語る「参加の言説」を、誰も逃れられない義務であるかのように記述することで、「参加」を限りなく強制に近い概念にしているのは、ヘンリ本人であるように思われる。また規範の強制力だけで活動を説明しようとする手法や、集合的アイデンティティを静的なものに見なす立場は、歴史要因を視野に入れたファカドウの説明よりも後退している。

ところで道路建設協会に似た活動は、エチオピア以外のアフリカ諸国でも見られるようだ。たとえばナイジェリアのヨルバ (Yoruba) が組織する同郷協会 (hometown associations) は、ラゴスなどの都市で生活する住民が資金をだしあい、故郷に公共財を建設する。そのうち 1934 年に設立されたフィディチ進歩同盟 (Fiditi Progressive Union) は、学校や道路の建設、送電線や電話回線の設置を手がけてきた [Barkan, McNulty and Ayeni 1991:469]。

マクナルティらによれば同郷協会は、地域社会のさまざまな利害関係 (local interests) が競いあうアリーナであり、ナイジェリア社会における伝統的権威の社会的・文化的ヘゲモニーに挑戦するものでもある。加えて同郷協会は、継続的に政府と交渉しており、地域社会の利益と国家とを媒介する役割がある [McNulty and Lawrence 1996:22,23,25]。同郷協会の活動は、地域の社会組織と拡散したネットワークとを同時に動員して、故郷 (locality) の存続と再生産とを保証するメカニズムだと、マクナルティらは考えている。ヨルバの人びとは故郷への「忠誠 (loyalty)」を共有しており、彼らにとって都市は、単に経済的な蓄積をおこなうだけの場所なのだという [McNulty and Lawrence 1996:22,23]。

ここでマクナルティらは、活動に絡む「さまざまな利害関係」に言及しておきながら、同時に「故郷への忠誠」や「故郷の再生産」といった包括的な概念によって、同郷協会を説明する。そのため同郷協会、伝統的権威、国家といった諸アクターのあいだに存在するはずの対抗関係や政治的な合意のプロセスについては、ほとんど何も述べられていない。

さて、以上に紹介した事例からわかるように、アフリカにおいては道路や送電線のような公共財の形成に関与する住民組織がいくつも報告されている。ただし、これらの事例についての先行研究は (ファカドウの研究を除けば) 断片的である。このこと

を確認したうえで、道路建設協会の活動を検討してゆきたいが、そのまえに次節では、貴族支配のもとにおかれた 1960 年代までのグラゲ農村社会の状況について紹介しておく。

## 6-3 グラゲの氏族社会とエチオピアへの併合

### 6-3-1 グラゲの「七つの家」

サバットベツトは、グラゲ民族を構成するグループのひとつである（第 4 章参照）。既に述べたように彼らは、伝統的にはエンセーテ栽培を中心とした農耕を営み、主にワビ川の左岸にあたる山がちな地域に居住している。グラゲの村落は、ジャフォル (*jäfor*) とよばれる共有地をはさんで、両側に住居が配置される独特の空間構成をとる（写真 6-1）。ジャフォルの幅は、地形条件によって 7 ザング（24.5 メートル）あるいは 12 ザング（42 メートル）と定められており<sup>1)</sup>、その長さは村落の規模によって異なる。ジャフォルは人や家畜の通路であり、住民の集会や長老会議がおこなわれる広場でもある。グラゲ道路建設協会は、このジャフォルに沿って幅 6 メートルの幹線道路を建設したのである（写真 6-2）。

伝統的なグラゲ社会は、父系リネージによって構成される分節社会だと考えられている。グラゲの氏族集団 (clan) は、複数の外婚リネージによって構成される擬制的



写真 6-1a. グラゲの村落（グラゲ県エジャ郡）

1) ザング (zang) はグラゲの人びとがもちいる伝統的な長さの単位で、1 ザングは約 3.5 メートル。



写真 6-1b. グラゲの村落（グラゲ県エジャ郡）



写真 6-2. ジャフォルに沿って建設された道路（グラゲ県エジャ郡）

な出自集団である。さらに複数の氏族 (clan) が、おもに土地の防衛を目的とした同盟関係を結ぶことで形成されたのが、複合氏族 (tribe) と呼ばれる単位だ。複合氏族は、それぞれが土地の領有と結びついた独立性の高い政治集団と見なすことができる [Shack 1966]。

サバットベットとは「七つの家」を意味し、7つの複合氏族の連合をあらわしている。しかし、その構成について一定した見解はなく、実際には7つ以上の集団がサバットベットを名のっている。ちなみにグラゲ県政府のスポーツ文化局が編さんした民族誌には、サバットベットを構成する複合氏族として、11の集団名が挙げられている [Dinberu et al. 1987EC]。おもな複合氏族の呼称を挙げておくと、チャハ、エジャ、ゲト、ムフル、エナモル、イノルなどである (図 6-1)。このうちエジャを例にとると、エジャを構成するのはシェラル、ネギエラ、コンチャチャなどの氏族であり、さらにコンチャチャ氏族は「Yärgus Dän」「Ande」などのリネージからなる。

バハルによれば、サバットベットの社会秩序は村落、氏族、そしてイエジョカ (yājoka) と呼ばれる伝統的な評議会の、3つのレベルで考えることができる [Bahru 2002c:20]。慣習法 (qicha) を解釈し、村落の日常生活を規律するのは長老 (shimagle) たちである。サバットベットの社会には独特の位階制があり、アガズ (agāz)、バルカファト (bārkāfāt)、バルダファル (bārdāfār) のような称号が個人に与えられる。アガズはもともと戦争指導者のことであり、またバルカファトは「扉を開く者 (戦場

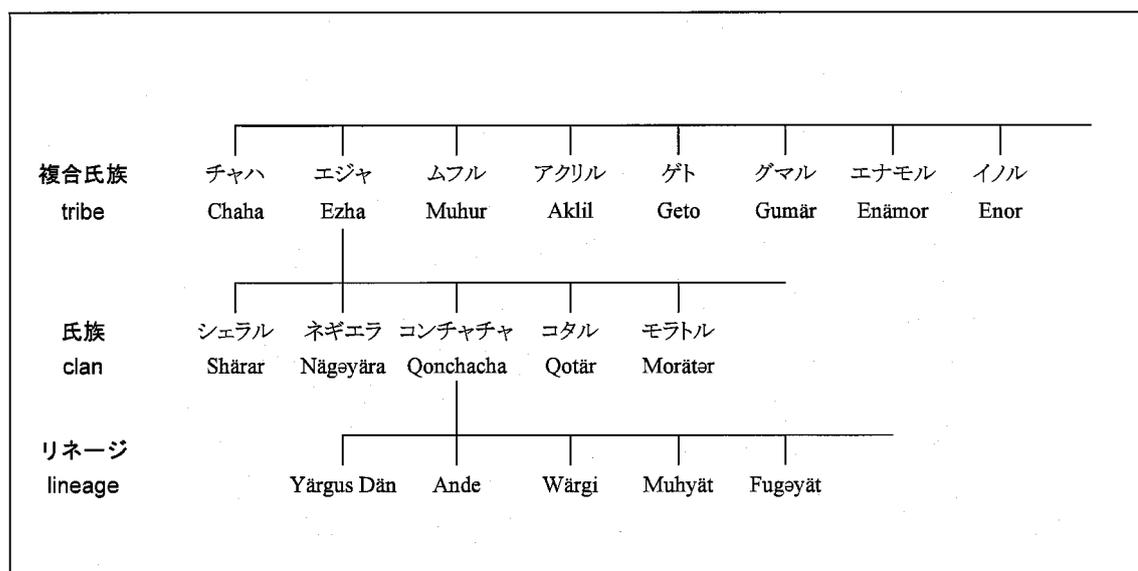


図 6-1. サバットベットの氏族社会

出典 : Shack [1966], Dinberu et. al [1987EC], Fecade et. al [n.d.]

で真っ先に敵を襲う者)」を意味する。称号の多くが戦闘に関係しているのは、かつてサバットベットの人びとが、土地の領有をめぐる互いに戦いを繰り返したためだと言われる。しかし現在では戦闘と関係なく、共同体への貢献や慣習法の知識が認められた者には、しかるべき称号が与えられる。

グラゲの社会生活においては、現在も幅広い文脈で長老の権威が認識されている。たとえばエチオピアでは、すべての土地が国有とされ、農民組合 (Peasant Association) が土地の配分を決定することになっているが、グラゲの農村では慣習法による配分が優先され、土地争議はもっぱら長老の権威によって調停されると言われる。また殺人や傷害など刑事事件にあたる行為についても同様で、近代法の手続きよりも慣習法による裁定が尊重されるという。近代法においては犯罪者個人が罰せられるのに対して、慣習法によれば加害者の親族が、被害者の側に賠償を支払う集合的な責任を負う。慣習法による賠償の額は、犯罪の程度に応じて細かく規定されており、長老たちは貨幣価値の変動に応じて賠償額の見直しを検討する。たとえば殺人の賠償 (*mura dām*) は、1998年に発行された資料 [GPSDO 1991EC] には 30,000 ブル (およそ 36 万円) と記述されているが、筆者が 2004 年におこなった聞き取りでは、50,000 ブルが妥当だとする意見もあった。

長老たちの上位にあつて、サバットベットの氏族集団を政治的に代表するのは、氏族の長 (*azmach*) である。この地位は原則として世襲により受け継がれるが、政治的な指導力や、慣習法の知識に優れた者が選ばれるばあいもあるという。伝統的なグラゲ社会において、「七つの家」を代表する首長のような地位は存在しない。しかしイエジョカと呼ばれる評議会の制度があり、サバットベットに共通の重要な慣習法を改正したり、氏族間の紛争を調停するための討議がおこなわれる。イエジョカへの出席が認められるのは、氏族の長や長老、および紛争の当事者らである [Shack 1966, Bahru 2002c]。

### 6-3-2 エチオピアへの併合

第 4 章で述べたように、グラゲの農村社会は 1875 年、エチオピア帝国の支配下に編入された。エチオピア帝国は、中世アビシニア王朝を支配した貴族集団が、周辺の人びとを征服する過程で成立した国家である。貴族集団はエチオピア南部に大土地所有にもとづく支配を確立し、グラゲを含む南部の人びとは小作農とされた。

バハルによれば、エチオピア帝国によるサバットベット農村の支配は、マムダニが描いたような (つまり列強の植民地政府が実施したような) 慣習法の操作にまで踏み込んだものではなかった [Bahru 2002c:18]。つまりイエジョカや長老会議において、

慣習法が自律的に解釈されてきたことを、バハルは強調している。しかし同時にバハルは、当時の貴族支配が、サバットベットの伝統的な社会組織への介入によって成立していたことを認めている。じっさいエチオピア帝国は、氏族社会の有力者を「首長」や「村長」のような役職に任命し、治安の維持や徴税にあたらせる間接支配を展開したのである。

したがって氏族社会の政治秩序には、帝国支配に包摂される過程で構築された側面もある。たとえばシャックは、チャハのモガマナ (Mogämäna) 氏族の長であったアガズ・アマルガ (Agäz Amärga Oqbato) について、次のような説話を紹介している。エチオピア帝国軍がグラゲを侵攻したとき、アガズ・アマルガは (激しい戦闘のすえに) 降伏し、帝国支配のもとでカニヤズマチ (*qägnazmach*) というアムハラ貴族の称号を授けられて、チャハの「首長」に任命された。彼が期待されたのは、チャハの氏族の長たちと、帝国政府とを仲介する役割であった [Shack 1966:24]。

帝国支配を受容したサバットベットの土地は政府によって接收され、貴族による大土地所有と一体になった地方行政が実施された。帝政下のエチオピアでは一般に、有力なアムハラ貴族が州知事に任命された。州知事は州内の土地から徴税する権利を、ほぼ一手に握っており、莫大な富を蓄積することが可能であった。知事は徴収した租税の一部を皇帝に納め、残りをみずからの取りぶんとして家臣や兵士に分配した (帝政下のエチオピアでは皇帝の近衛兵とは別に、貴族が軍隊を所有していた) [Perham 1969:282]。知事のために土地を管理し、徴税の責任を負うのはマルカンニヤ (*märkagna*) と呼ばれる官吏である。マルカンニヤは支郡長を兼任し、徴税以外の行政責任も負うのが通例であった [Sanchez 1974:60-61]。1960年代になっても、シェワ州知事はもちろん、グラゲ・チャボ県知事、サバットベット郡長、それぞれの支郡長に至るポストのほとんどは、アムハラ貴族や兵士によって占められていた。

他方で「首長」には、氏族の長や有力な長老が任命された。さきほど引用したアガズ・アルマガの例も、そのひとつである。首長には一定の土地に対する保有と徴税の権利が与えられたほか、マルカンニヤのように貴族が所有する土地の管理をおこなうこともあったと言われる。このような特権とともに、「首長」は氏族社会を代表して政府と交渉する責任を負った。また首長とは別に、村落ごとに村長 (*chiqa shum*) が任命された。村長は長老たちのなかから選ばれ、戸別に租税をあつめて「首長」やマルカンニヤに納税する責任を負った [Sanchez 1974]。以上からわかるように、当時のサバットベット郡では、大土地所有と結びついた貴族たちが、氏族の長 (あるいは首長) や長老 (あるいは村長) らを仲介役として、村落生活を掌握していたのである (図 6-2)。

### 6-3-3 氏族社会の政治秩序

筆者はここまで、おおむねシャックの記述に沿うかたちでグラゲの氏族社会を説明してきた。グラゲの伝統社会について、もっとも包括的な民族誌を著したのはシャック [Shack 1966] であり、その記述はグラゲ県政府がまとめた民族誌 [Dinberu et al. 1987EC] や、バハルの近年の研究 [Bahru 2002c] にも引用されている。しかし他方でシャックの著作は、グラゲの人びとから厳しい批判も受けてきたことも否定できない。なかでもアレマユは、グラゲの文化と歴史について記したアムハラ語の著書のなかで、シャックの誤りを執拗に攻撃している [Alemayehu 1985EC]。

たとえば先に紹介したアガズ・アマルガの説話についてアレマユは、次のように述べている。じつはエチオピア帝国がグラゲを侵攻したとき、アガズ・アルマガはまだ幼かったため、戦いに参加した経験はない。それどころか、アガズという戦士の称号を授けられた事実すらない。シャックがこのような間違いを犯したのは、彼がフィールドワークをおこなった際に、アマルガの子孫からの聞き取りを鵜呑みにしたためだというのである [Alemayehu 1985EC:34-35]。

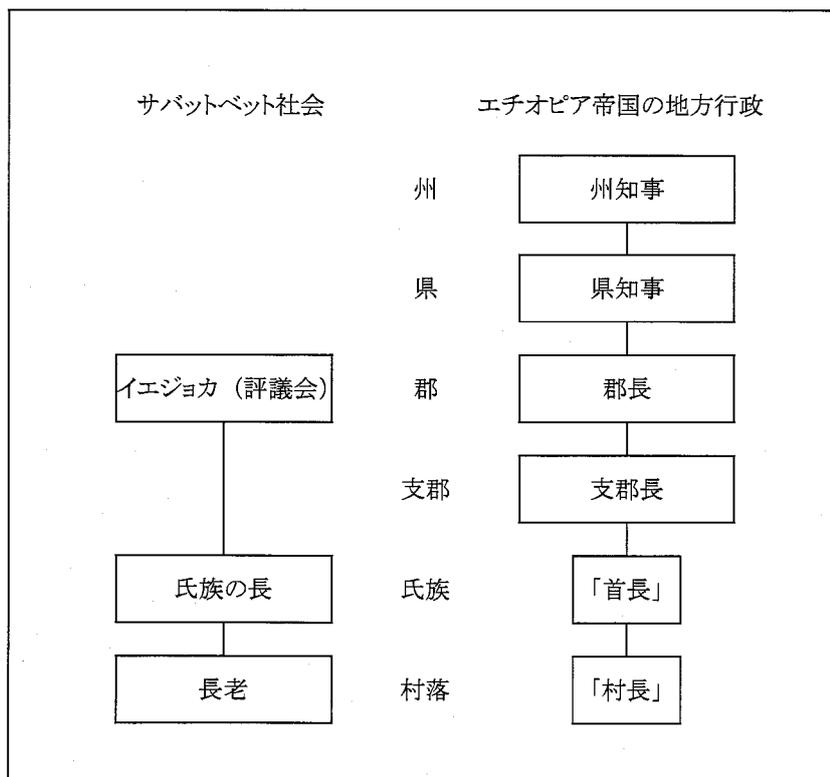


図 6-2. エチオピア帝国の地方行政とサバットベツ社会

出典：Shack [1966], Sancez [1974]

もつとも、シャックが書き留めたとおりの説話をアマルガの子孫が語ったとすれば、それを「史実ではない」として単純に却下すべきではない。氏族社会の勇敢な戦士がエチオピア帝国軍と勇敢に戦い、降伏を経て「首長」に任命されたという説話は、グラゲの社会で広く語られている。つまりアガズ・アマルガの説話は、アムハラ貴族によって権威づけられた「首長」の地位に、「氏族の戦士」という正統性を与える物語として捉えることができる。このように考えるならば、グラゲの長老たちが「アガズ」や「バルダファル」といった戦士の称号を重視してきたのも理解できる。それは帝国支配のもとで、氏族社会の正統性の維持を図る「対抗的な」言説として機能した。だがそれは同時に、氏族社会に対するアムハラ貴族の覇権を容認するものでもあった。

さてアレマユは、シャックの記述に見られる個々の「誤り」を指摘するのみならず、シャックがみずからのフィールドワークの成果を「グラゲの深遠な歴史と文化そのものであるかのように提示した」ことにも苦言を呈している [Alemayehu 1985EC:27]。アレマユはシャックの調査期間の短さを指摘しているが<sup>2)</sup>、むしろここで問題にされているのは、シャックの調査手法よりも「グラゲの文化は基本的に均一である」[Shack 1966:37] という彼の記述に代表される、全体論的な文化表象だと思われる。シャックは、チャハの特定の氏族について調査をおこなったに過ぎないのに、その成果を「グラゲの文化」として発表したことは、アレマユにとって許し難い行為だった（アレマユの父は、イノル Enor と呼ばれる別の複合氏族の有力者である）。

サバットベットの氏族 / 複合氏族に属する人びとは、互いに言語や慣習法の差異を意識しており、そこには対立する政治的なリーダーシップが存在する。したがって全体論的な文化表象は、常に批判を受ける可能性がある。とはいえ、彼らじしんが「七つの家」ということばを好んでもちいるのも事実であり、そこではサバットベットの統合が意識されている。じっさい氏族の長や長老たちは、イエジョカでの討議をとおして「七つの家」に共通する慣習法をつくりだしたり、政治的な合意をおこなう。つまり互いに差異を意識している氏族 / 複合氏族の対立関係のうえに、サバットベットの政治秩序が構築されていると言って良いだろう。

---

2) これにはアレマユの誤解も絡んでいる。アレマユはシャックが農村に 6-8 週間しか滞在していないと考えているが [Alemayehu 1985EC:27]、シャックは 6-8 週間の農村調査を 4 回にわたって繰り返したと述べている [Shack 1966:xi]。

## 6-4 アジスアベバへの移住とグラゲ道路建設協会の設立

サバットベットの人びとは、エチオピアに併合された直後からエチオピアの首都アジスアベバへの移住をはじめ、商業活動に従事するようになった（第4章参照）。彼らは農村を出てアジスアベバで生活するようになった仲間のことを、彼らのことばで「ファノ (*fano*)」と呼ぶ。以下ではアジスアベバにおいて「市民的な」社会が形成される過程のなかで、ファノたちがグラゲ道路建設協会を設立するに至った経緯を紹介したい。

### 6-4-1 アジスアベバへの移住

アジスアベバの建設がはじまったのは1886年ごろのことである。20世紀の初期にかけて、アジスアベバの景観はふたつの中心のまわりに形成された。第一の中心はメネリク2世皇帝の宮廷であり、もうひとつは聖ギヨルギス (*Qəduṣ Giyorgis*) 教会に隣接した、アラダ (*Arāda*) 地区の市場である（地図1-2を参照）。

宮廷から数キロメートルの範囲には、有力な貴族が屋敷 (*gabbi*) を構えた。またそれぞれの屋敷を取り囲むようにして、貴族に仕える家臣や兵士たちが生活する地区 (*sāfār*) が形成された。これらの地区は、その中心に屋敷を構える貴族のなまえをとって、フィラウラリ・ハブタギヨルギス地区 (*Fitawrari Habtägiyorgis Sāfār*) とか、ラス・ブル地区 (*Ras Bərru Sāfār*) のように呼ばれた [Bahru 2002a:69, Johnson 1974]。「フィタウラリ」とか「ラス」というのは、貴族の称号である。初期のアジスアベバは何よりも、エチオピア政府の中枢にある貴族のために建設された都市であり、そこで「正規の (*legitimate*)」社会関係と見なされたのは、貴族とその家臣や兵士とのあいだに結ばれる、パトロン-クライアント関係であった [Fecadu 1973: 3]。つまり貴族たちは、農村における大土地所有によって獲得した富の一部を、アジスアベバの屋敷をつうじて、それぞれの家臣や兵士たちに配分したのである。

他方でアラダ市場は、伝統的なオープン・マーケットとして形成されたもので、周辺の住民が農産物などを持ち寄り、広場に商品を並べて売買した（写真6-3）。アジスアベバに移住したグラゲは「屋敷」の社会関係とは無縁であり、アラダ市場の近辺に住みついて日雇い労働や零細な商売に従事するほかなかった。たとえばアラダ地区から南へ1キロメートルの位置にあるゴラ地区は、かつて多くのファノが住みついた場所のひとつである。聖ミカエル教会に隣接するゴラ地区は、貴族の「屋敷」とは

無関係に生活するグラゲやティグライの移住民によって形成された。この地区は現在でも、伝統的なビール (*tälla*) を売って生計を立てる (所得の低い階層に属する) 住民が多いことで知られる。

こうした経緯からアジスアベバでは、グラゲという呼称がそのまま都市の「下層民」を意味するようになった。例えば商店主が荷物の担ぎ手を必要としたときには、通りに向かって「グラゲ、グラゲ！」と叫べば、辺りにたむろしていた男たちがあつまり、背中で荷を担いだと伝えられる。初期のアジスアベバにおいてグラゲとは、貴族を中心にした「正規の」社会関係から排除された住民のことだった。

ファノのなかには、アジスアベバの近郊に土地を借りて野菜を栽培し、市内の各地で販売して生計を立てる者も多かったようだ。こんにちでも、アラダ地区に隣接する青果市場で野菜や果物の搬入、販売にたずさわる若者の多くはファノであり、なかでもエジヤの出身者が多いことで知られる (写真 6-4)。ちなみにこの青果市場の建物はもともと、1936-41 年のあいだエチオピアを占領したイタリア軍が、政治犯を収監するための獄舎として建設したものである。占領が解除されたとき、建物はアジスアベバ市役所に接收され、青果市場として利用されるようになった。「獄舎」には多数の青果店や倉庫が入居しているが、現在ではその経営者のほとんどがグラゲ商人である。

また青果市場の一角には、グラゲ道路建設協会が近年まで本部として使用していた建物がある (写真 6-5)。青果市場の敷地は、野菜を搬入するトラックや買いつけに

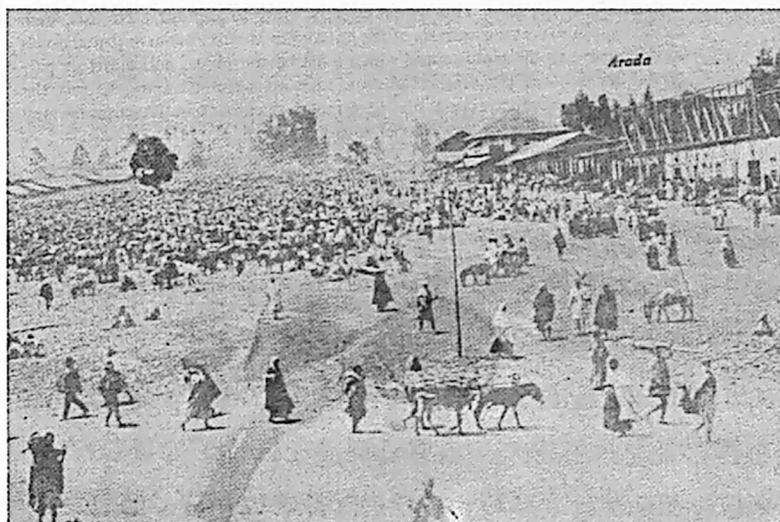


写真 6-3. 1890 年頃のアラダ市場：近隣の農民や商人が広場に商品を持ち寄って売買した [Triulzi 1987: 105]

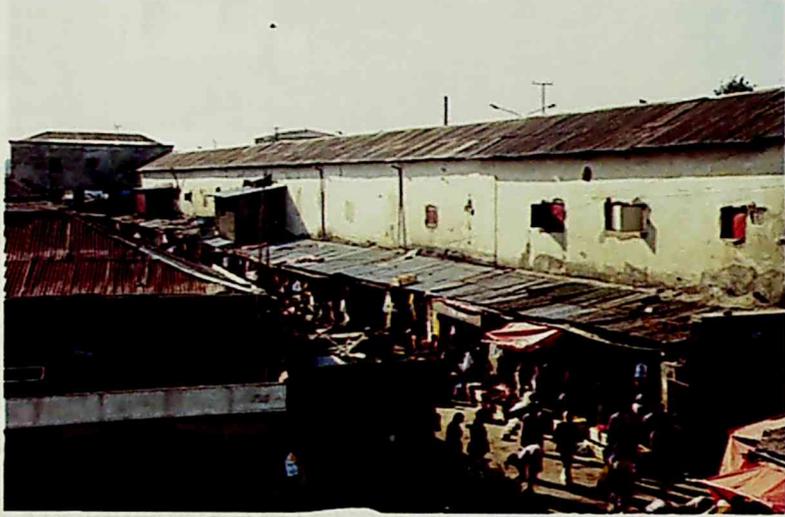


写真 6-4a 青果市場：建物はイタリア軍による占領時代に監獄として建設された

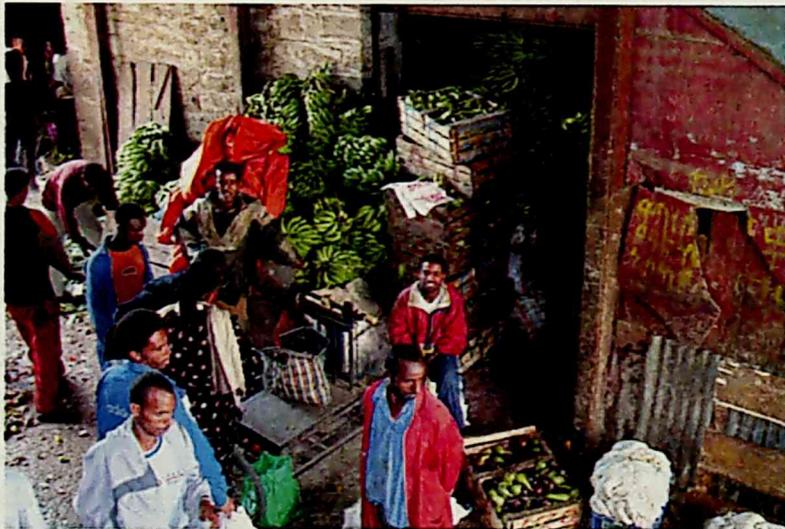


写真 6-4b. 青果市場：果物を販売する若者たち



写真 6-5. グラゲ道路建設協会の旧本部建物

訪れる商人たちで混雑するため、事務所としては決して条件がよいとは言えない<sup>3)</sup>。にもかかわらずこの場所が選ばれたのは、アジスアベバで労働に従事するファノたちにとって青果市場が、いわば社会生活の「中心」としての象徴的な意味あいを持っていたからかも知れない。

#### 6-4-2 「市民社会」の形成

さて、貴族制度を中心に構築されたアジスアベバの社会生活が大きく変容しはじめたのは、イタリアによる軍事占領以降だと考えられている。貴族を中心とした再配分の制度は、占領軍によって一時的に断ち切られた [Bahru 2002a]。イタリアの降伏によって貴族支配は回復したが、ハイレセラセ皇帝は 1943 年に大臣の権限に関する勅令<sup>4)</sup>を布告し、官僚制の整備につとめた。この勅令は公共事業大臣、内務大臣、教育芸術大臣など 13 大臣の権限を定めたものである<sup>5)</sup>。官僚統治が拡大するなかで、「ファノ」すなわちグラゲ移住民のなかからも、官吏として登用されるものが現れた。他方で首都の経済活動にもおおきな変化があった。イタリア軍はアラダの伝統的な市場を廃止し、その西方にマルカートと呼ばれる近代的な市場を建設した。当初、マルカー

3) そのためグラゲ道路建設協会の現在の本部は、青果市場から 1 キロメートルほど離れた場所に移転しており、旧本部建物は同協会の傘下にある氏族委員会（後述）の事務所として利用されている。

4) "Ministers (Definition of Powers) Order", *Negarit Gazeta*, 2/5 (1943) Order No. 1, January 29, 1943.

5) 占領前のエチオピアにも 11 の省 (Ministries) が存在したが、大臣には実質的な権限がほとんど与えられず、つねに皇帝の裁可を仰ぐ必要があった [Howard 1956]。

トではアラブ人商人が優勢であったが、彼らは1950-60年代にかけて次第に駆逐され、グラゲ商人が多くの店舗を構えるようになった<sup>6)</sup>。

道路建設協会の活動に創設時から関わってきたアベベ・ハイル (Abäbä Haylu) や、道路建設協会の初期の活動に資金面で貢献した大商人、ナガ・ボンガル (Näga Bongar) は、この変容を経験した「ファノ」すなわちグラゲ移住民である。

アベベはエジヤのネギエレ氏族の一員として、サバットベットの農村に生まれた。彼は1945年ごろ、10才のときに親族を頼ってアジスアベバ

へ移住した。そのころ彼の親族は、アラダ地区に隣接した塩市場 (Chäw Tära) と呼ばれる一角で、伝統的なビールを飲ませる店を経営していた。アベベは親族の店を手伝いながら夜間学校に通い、1955年ごろ、20才のとき教育省に職を得た。当時の省庁では人材が不足しており、優秀な成績で高等学校を卒業すれば、官吏の職を得るのはそう難しいことではなかった<sup>7)</sup>。アベベが少年時代を過ごした塩市場は、1963年に取り壊された。1959年に改訂された都市計画にもとづいて、アラダ地区の一角が大規模な再開発の対象になったためである。その跡地には1965年、新しいアジスアベバ市庁舎が完成した。市街を見渡す丘の上に建設された近代的な市庁舎は、官僚が統治するアジスアベバを象徴する景観をつくりだした (図6-3)。

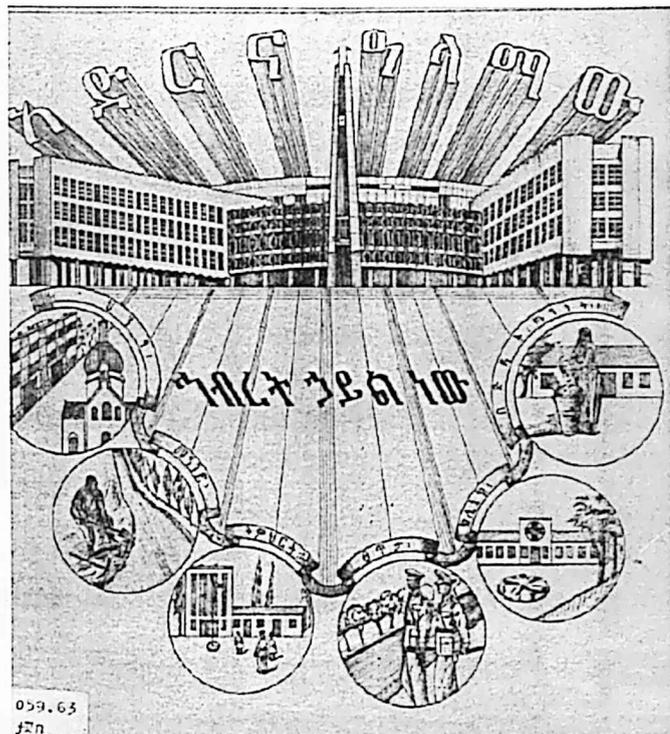


図6-3. アジスアベバ市が発行したパンフレットの表紙に描かれた市庁舎 [Tajebe (n.d.)]

6) その背景として、第二次中東戦争 (1956) および第三次中東戦争 (1967) の影響で、エチオピア国民のあいだに反アラブ感情が高まったことが挙げられる。エチオピアは中東戦争に参戦していないが、エチオピア正教の教義をつうじて、イスラエルとの精神的な紐帯を求める国民も多い。このとき多くのアラブ商人がエチオピアから出国を余儀なくされ、彼らの下働きをしていたグラゲ移住民が、マルカートの店舗を譲り受けたとも言われる。

7) 現在のアジスアベバ大学 (Addis Abeba University) の前身である University Collage of Addis Abeba は、1950年に設置されたばかりであった。



写真 6-6. サメン・ホテル：エジヤの大商人ナガ・ボンガルが経営するホテル。写真の左手が 1960 年代に開業した旧館。中央の高い建物は 1990 年代に建設された新館。

他方で商人のナガ・ボンガルは、エジヤのシェラル (Shäral) 氏族の生まれである。彼はアジスアベバ郊外に暮らす親族のもとで商売を学んだが、1950 年代に空軍基地<sup>8)</sup>へ食糧を納入する仕事を始めたことが、出世のきっかけになったと言われる。当時のエチオピアでは、アメリカ合衆国の支援によって近代的な軍隊の整備が進められていた。1953 年にはじまった軍事支援は、500 万米ドルの費用をかけて 18 万人のエチオピア人兵士を訓練する計画であった [Bahru 2002a:185-186]。この軍事援助は、合衆国にとっては中東地域における覇権の確立につながるものであり、ハイレセラセ皇帝にとっては権力基盤の整備を狙ったものだが、その資金の流れが末端において、ナガのような商人の成長に寄与したと言えるだろう。ナガは空軍基地との取引から得た利益を元手に、アジスアベバ市内でバーやホテル (写真 6-6) を経営して財産を築き、道路建設協会の活動に資金面で貢献した。

道路建設協会の活動がはじまる 1962 年までに、アジスアベバでは国家の特権にアクセスする新しい回路が形成されつつあった。それは、マムダニ [Mamdani 1997] が言うところの「市民社会」の回路によく似たものであり (第 3 章を参照)、官僚や商人たちの社会関係をつうじて資源が配分される仕組みである。ただしここでいう「市民社会」は、西欧諸国において成立したとされるような、覇権的な市民階級のことでない<sup>9)</sup>。バハルによれば 1960 年代のエチオピアでは、コーヒーの輸出や外国製品

8) アジスアベバの南東およそ 30 キロメートルにあるデブラゼート (Däbrä Zäyt) 空軍基地。

9) バハルは、グラゲ商人の台頭をもって「商業市民階級 (national commercial bourgeoisie)」の形成と呼ぶにはほど遠いと述べている [Bahru 2002:197]。

の輸入によって得られる莫大な富は、依然として一握りの有力な貴族や、外国人が経営する商社によってほぼ独占されていた [Bahru 2002a:197]。また農村の氏族社会に対する大土地支配も健在で、地方行政は貴族によって掌握されたままであった。

マムダニは植民地期のアフリカ諸国における「直接支配」と「間接支配」の二重構造を指摘したが（第3章）、これと比較しうるような構造を、1960年代のエチオピア社会についても想定することができる。すなわち官僚統治のもとで形成された「市民社会」と、貴族支配のもとにおかれた「エスニシティ」である。ファノ（グラゲ移住民）たちにとって重要なことは、彼らが当初、アジスアベバの貴族社会のもとで下層民の扱いを受けたのに対して、官吏や商人の回路には、ファノたちも接近が可能だったということだ。

#### 6-4-3 官僚組織との交渉

以上のような社会背景のもとで、ファノたちによって設立されたのがグラゲ道路建設協会である。以下では道路建設協会の設立および初期の活動において中心的な役割を果たした人物のなかから、ウォルダスラセ・バラカ (Wäldäsällase Bäräka) とサイフ・ドゥバベ (Säyfu Dəbabe) を紹介したい。

ウォルダスラセは、グラゲ道路建設協会の初代会長をつとめた人物だ。彼はチャハの農村で生まれたが、アジスアベバに移住して警察 (Police Force) の士官となった。ウォルダスラセは道路建設協会の活動をとおして、ファノたちからカリスマ的な人気を得たと言われる。彼は最終的に、司令官に次ぐ地位 (Lieutenant General) にまで昇進したこともあって、サバットベットの呼び名とは彼を「司令官 (General)」と呼んでいる。

彼の回顧録 [Weldesillase 1979EC] によると 1950年頃、サバットベットの農村に道路をつくるための寄付活動がアジスアベバではじまったが、このときはわずかな資金が集まっただけで頓挫してしまった。1960年11月になって、ふたたびアジスアベバで集会が開催され、道路を建設する活動の実現に向けた話しあいが始まった。ところがその翌月、帝政の廃止を狙ったクーデター未遂事件が発覚し、市民の集会に対する取り締まりが厳しくなったため、ウォルダスラセらの話しあいは中断を余儀なくされた [Weldesillase 1979EC:17]。

ちなみにクーデター未遂事件の首謀者は、軍の将校であったメンギスツ・ネワイと、その弟のグルマメ・ネワイであった。グルマメは海外への留学経験があり、帰国してからは高級官吏に登用された。彼の行動は当時、相変わらず政権の中核を占めていた貴族たちに対する、官僚たちの不満を代表するものだったと言える。したがってこの

事件のあとでは、警察の士官であったウォルダスラセの活動も「体制への脅威」と見なされる可能性があった。

しかしアベベの話によると、ウォルダスラセをはじめ十数名の有志は、市内のカトリック教会で密かに会合を続けていた。宗教的な集会をよそおうことで、当局の監視を逃れたのである。カトリック教会が選ばれたもうひとつの理由は、ウォルダスラセをはじめ有志たちのなかに、複数のカトリック教徒がいたことだ。チャハの農村では19世紀の末からカトリック教会が活動していた。ウォルダスラセはカトリック教会で語学教育を受け、アジスアベバに移住してフランス語学校で学んだ経歴を持つ。サバットベットのなかで、チャハは早い時期から多くの官僚を輩出していた。

ウォルダスラセとならんで道路建設協会の設立に重要な役割をはたしたのは、サイフ・ドゥバベである。サイフはエジヤの農村で、エチオピア正教の司祭の子として生まれた。正確な生年はわからないが、1910年代のはじめと思われる。カトリックを受け入れたチャハに対して、エジヤの農村では、おもにエチオピア帝国の国教であったエチオピア正教が受容されていた。サイフは少年時代に「司祭の教育 (*yäqes tēmāherət*)」と呼ばれるエチオピア正教式の教育を受けた。これは聖書を理解するための文字の習得に始まり、聖人伝の暗唱や、アムハラ語による詩作を含む、一連の教育課程からなる [Bahru 2002b:20-21]。司祭の教育は、ムスリムの伝統教育と並んで、エチオピアの農村で広くおこなわれてきた教育形態であり、現在でも多くの村で実践されている。

アジスアベバに移住したサイフはフランス語教育を修め、ゴッジャム (Gojjam) 州の地方行政官に任命された。ゴッジャムはアジスアベバの北西に位置し、おもにアムハラの人びとが生活する地域である。サイフはアムハラ女性と結婚したが、彼女はハイレセラセ皇帝の政敵として知られた、ブラッタ・タツカラ (*Blatta Täkkälä Wäldähäwärayat*)<sup>10)</sup> という貴族の親族であった。1951年、ハイレセラセ皇帝暗殺の謀略<sup>11)</sup>が発覚すると、疑いはサイフにまで及び、彼は故郷に近いウォルキテ (Wolqite) の町はずれで、足かけ9年間にわたり軟禁生活を命じられた。1959年に軟禁が解けてアジスアベバに戻ったサイフは、公共事業省の高官として迎えられた。サイフは、道路建設協会の設立をめざすウォルダスラセらの会合に加わると、公共事業省の高官

10) ブラッタ・タツカラは、もともと皇帝の側近として忠誠心の強い人物と考えられていた。1936年のイタリア侵攻の際、ブラッタ・タツカラを含む貴族の多くは国内に残って抗戦したが、ハイレセラセ皇帝は早々と英国に亡命した。このことに失望したブラッタ・タツカラは、占領後に帰国した皇帝を憎み、その失脚を狙い続けた [Bahru 2002:210-211]。

11) この謀略を指導したのはブラッタ・タツカラではなく、当時の上院議長だった貴族のビトワダド・ナガシ (*Bitwaddad Negash Bezanah*) である。

という立場を利用して、帝国国道庁（Imperial Highway Authority）に接近した。彼は国道庁に勤務するアルメニア人技師を伴って、道路建設の基点となるウォルキテの町へ赴き、道路の設計や建設費について話しあった。

1962年の5月10日、ウォルダスラセらは道路建設協会の設立を準備する委員会を結成した。国道庁との交渉を担当していたサイフは、委員会の仲間に対して次のように説明した。すなわち国道庁は、サバットベットの農村に道路を建設する費用のうち40%について、技術および機材供与のかたちで支援をおこなう用意がある。また道路建設協会が、ブルドーザーやグレーダーなど建設機材の購入を希望するばあいは、国道庁の仲介により免税での購入が可能だというのである。この知らせを受けて「仲間たちは心が奮い立つのを感じた」と、ウォルダスラセは記している[Weldesillase 1979EC:19]。

ところで帝国国道庁とは、どのような組織であったか。1951年に公布された国道庁法<sup>12)</sup>によると、国道庁の理事会には公共事業大臣、財務副大臣、通商産業副大臣らが就任すると定められていた。また国道庁には、土地の収用権および収用補償金を決定する権限が与えられた。国道を含む交通網の整備は、1943年の勅令<sup>13)</sup>によって公共事業省の管轄と定められていたのに、わざわざ新しい組織をつくり強大な行政権が与えられたのは、アメリカ合衆国の開発援助が関係している。

エチオピア政府は1951年2月、合衆国の公共道路庁（United States Bureau of Public Roads / BPR）と事業契約を交わし、BPRから送り込まれた米国人技師が、帝国国道庁の長官に就任した。同時に世界銀行は、エチオピアの国道整備を目的とする500万米ドルの借款を供与し、国道庁は1957年までに1,525キロメートルの道路を建設、2,686キロメートルの道路を改修した。また1957-1966年のあいだに、新たに800キロメートルの道路が建設された[ERA 2001:86-87]。当時の国道庁は、潤沢な資金と技術者を擁していたのである。

ウォルダスラセらにとって国道庁の支持は心強かったが、資金あつめなど具体的な活動をはじめるとあたっては、内務省の許可を得ておく必要があった。回想録によればウォルダスラセらは、1962年6月1日、46条からなる道路建設協会の定款を作成して、内務省公安局に結社の登録を申請した。ところが道路建設協会について「良くない噂を吹聴する者」があり、ウォルダスラセらの「政治的な意図」が疑われたという。つまり住民組織をよそおって、体制への反逆を企てる政治活動だというの

12) "Highway Authority Proclamation", *Negarit Gazeta*, 10/5 (1951), Proclamation No. 115, January 26, 1951.

13) 前出の、大臣の権限に関する勅令 Ministers (Definition of Powers) Order を参照。

である（その政治的背景については、あとで詳しく説明する）。ウォルダスラセらにとって幸いなことに、公安局長は活動に理解を示し、同年6月20日付で設立許可の決定が下された。ただし会合をおこなうときは、15日前までに公安局への届出を義務づけたうえ、会合には公安局の職員を参加させるという、厳しい条件がつけられた [Weldesillase 1979EC:34-35]。

1960年代のエチオピアでは、貴族的な特権の支持者たちと、官僚統治による改革の支持者とのあいだで緊張が高まっていた。バハルはこれを「守旧派 (old-guard)」と「改革派 (reformist)」との対立と位置づけている [Bahru 2002b]。当時の内務省は軍人や官僚たちの動向に警戒しており、組織的な活動を興すのは容易ではなかった。しかしウォルダスラセやサイフらは、活動の分野を道路建設に絞り、非政治的な住民活動を印象づけることで、曲がりなりにも公安局の許可をえることができた。加えて彼らは、国道庁の支持を取りつけて活動の資源を引き出すことにも成功したのである。

## 6-5 グラゲ道路建設協会の活動

### 6-5-1 氏族社会との交渉

表6-1は、グラゲ道路建設協会が設立されたときの発起人名簿である<sup>14)</sup>。設立とともにウォルダスラセは会長に、サイフは副議長に就任した。55名の発起人うち、判明しただけで46名がアジスアベバ在住である。そのうち29名が官吏ないしはそれに近い職業に就いており<sup>15)</sup>、9名が商人であった。サバットベット農村に在住する氏族の「首長」も、少なくとも2名が発起人に加わっているが、実質的な活動に参加することはなかったようだ。というのも活動への参加の度合いは、道路建設協会あるいは氏族委員会の役員を経験したかどうかで、あるていど判断できる。発起人のうち、官吏の多くと商人の一部が役員を経験している。他方で貴族支配と関わりの深い「首長」や「村長」が道路建設協会の役員に就任することはなかった。また発起人のうち、貴族称号を名のる者は5人だけであり、そのなかで役員の実験があるのは2人に過ぎない。つまりグラゲ道路建設協会の設立の中心になった人たちは、貴族支配とのつながりが薄い、アジスアベバ在住の官僚と大商人たちであった。

14) 道路建設協会が作成した名簿をもとに、氏族別の出自、居住地、職業の情報を、筆者の聞き取り調査によって補った。

15) 行政官のほか教員、警察官、軍人、公社職員を含む。

表 6-1. グラゲ道路建設協会の創設者

※空欄はデータなし

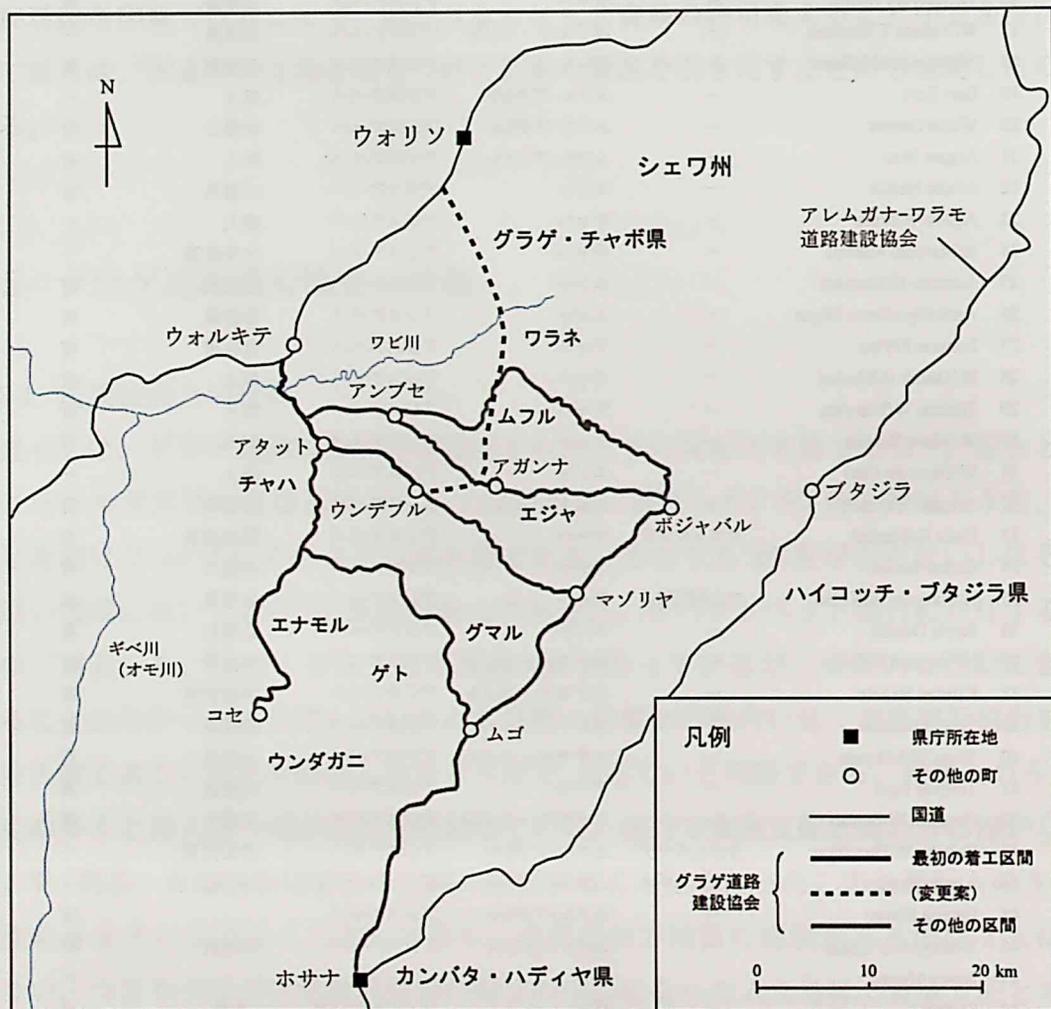
	氏名	貴族称号	出自	居住地	職業	役員経験
1	Tadele Markos	フィタウラリ	チャハ	アジスアベバ	国会議員	—
2	Mehamed Rahmeto	—	グマル	アジスアベバ	商人	—
3	W/Yohans Sheta	—	チャハ	アジスアベバ	宮廷官吏	—
4	Nega Bongar	—	エジヤ	アジスアベバ	商人	有
5	Yilma Aboye	—	アムハラ	アジスアベバ	宮廷官吏	—
6	Haile Balo	—	エジヤ	アジスアベバ	商人	有
7	Brehane Meskel Abashe	—	チャハ	アジスアベバ	銀行員	有
8	Tesfa Maryam Soreta	—	—	—	—	—
9	Yasin Mehamed	—	エジヤ	アジスアベバ	商人	—
10	Mulugeta Habte Maryam	—	—	—	—	—
11	Argaw Fonzhiye	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
12	Habte Chaho	—	チャハ	アジスアベバ	公務員	有
13	G/Tzadik W/Yesus	—	グマル	アジスアベバ	会社員	有
14	T/Maryam W/Giyorgis	—	チャハ	アジスアベバ	—	—
15	Bekele Weldeyes	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	—
16	W/Maryam Girma	—	チャハ	アジスアベバ	公務員	有
17	W/Yohans T/Maryam	—	エナモル・エノル	アジスアベバ	公務員	—
18	Fikreyesus H/Mikael	—	グマル	アジスアベバ	公務員	有
19	Beri Keri	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	商人	—
20	Welde Demse	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	弁護士	有
21	Argaw Biza	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	商人	有
22	Abebe Beshir	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
23	Agzaw Nisketa	—	チャハ	アジスアベバ	商人	—
24	H/Maryam Markos	—	チャハ	アジスアベバ	大学教員	—
25	Admasu H/Maryam	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
26	Antsokiya Semu Nigus	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
27	Lemma Feyssa	—	チャハ	アジスアベバ	会社員	有
28	W/Tsodik G/Meskel	—	チャハ	アジスアベバ	軍人	有
29	Tilahun W/Maryam	—	チャハ	アジスアベバ	商人	有
30	W/Silase Bereka	—	チャハ	アジスアベバ	軍人	有
31	W/Giyorgis Gari	—	エジヤ	アジスアベバ	商人	—
32	Aragaw Werkneh	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
33	Haile G/Meskel	カニヤズマチ	チャハ	アジスアベバ	国会議員	有
34	Gizaw Bizani	—	エジヤ	アジスアベバ	弁護士	有
35	H/Maryam W/Kidan	フィタウラリ	チャハ	アジスアベバ	公務員	有
36	Seyfu Dibabe	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
37	H/Maryam Stifanos	—	エナモル・エノル	アジスアベバ	公務員	有
38	Kirubel Bekele	—	エナモル・エノル	アジスアベバ	学校教員	有
39	Yosef G/Silase	—	エジヤ	アジスアベバ	公務員	有
40	Yirga W/Maryam	—	エナモル・エノル	アジスアベバ	公務員	有
41	Tesema Taye	—	グマル	アジスアベバ	公務員	有
42	Getahun W/Senbet	—	エナモル・エノル	アジスアベバ	弁護士	有
43	Debebe W/Hawaryat	カニヤズマチ	ムフル・アクリル	アジスアベバ	宮廷官吏	—
44	Alemu Bongar	バランバラス	ムフル・アクリル	サバットベツト郡	「首長」	—
45	Bereda Margo	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	—	有
46	Weldeyes G/Tsodik	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	公務員	有
47	Buser Ahmed	—	—	—	—	—
48	Shifaw	—	ゲト	サバットベツト郡	「首長」	—
49	Kedir Amdaro	—	—	—	—	—
50	Habte Wedo	—	—	—	—	—
51	Teka Tareegn	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	公務員	—
52	W/Silase W/Tinsae	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	公務員	有
53	Fikresilase G/maryam	—	ムフル・アクリル	アジスアベバ	大使館職員	有
54	Yirga Sigo	—	ムフル・アクリル	—	—	—
55	Kamil Sirur	—	—	—	—	—

出典：グラゲ自助開発協会の資料および筆者の聞き取りによる

1962年7月5日、道路建設協会はアジスアベバの国立競技場において、大規模な集会を開催した。競技場に集まった数千人のグラゲ移民たちは、道路建設のプロジェクトに熱狂的な支持を表明し、その日のうちに85,000ブル（当時のレートでおおよそ1,500万円）にのぼる寄付の約束が取り付けられた。

道路建設の計画について指導者たちは、まずワビ川右岸のウォルキテを起点に、グラゲ郡の役所があるウンデブルまでのルート为建设し、続いて周辺の地域への道路を建設すると発表した（地図6-2）。そのうえで、周辺地域への道路建設にあたっては、多くの寄付をおこなった氏族が優先されると説明した [Weldesillase 1979EC:37-41]。

ウォルダスラセらは、氏族どうしの対抗意識を利用して資金あつめを促進しよ



地図6-2. グラゲ道路建設協会が建設したおもな幹線道路

出典：ERA [n.d.], GRCO [n.d.] をもとに筆者作成

うと考えたのである。道路建設協会のもとには、農村の複合氏族に対応した副委員会 (*makattal komite*) が設立された。以下では、これらの副委員会をまとめて氏族委員会と呼ぶことにする。当初は6つの氏族委員会が設立されたが、のちに2つの委員会が加わって8氏族委員会となった。氏族委員会の委員たちは農村に出向き、道路建設協会の意図を説明して、支持の獲得に務めた。およそ半年が経過した12月1日、道路建設協会はウンデブルの町で大規模な集会を開催した [Weldesillase 1979EC:65]。このとき農村にも6つの氏族委員会を設立することが決定されたが、のちに9委員会体制となった<sup>16)</sup>。

表6-2は、1962-1977年のあいだに約束された寄付額を、アジスアベバと農村それぞれの氏族委員会ごとに集計したものである。アジスアベバでは、個人が約束した寄付額を積み上げて総額が算出されているのに対して、農村では「首長」や有力な長老たちと交渉のうえ、氏族委員会ごとに一括して寄付額を設定した。つまり道路建設協会の活動を成功させるためには、農村社会の有力者の支持を得ることが不可欠であった。たとえば農村のムフル委員会が、33,333ブルという割り切れない設定になっているのは、ムフルの長老たちが、はじめ10万ブルの寄付をあつめる約束をしながら、あとになって「負担が大きすぎる」として金額を当初の1/3に修正したためである [Weldesillase 1979EC:112-113]。

アベバによれば、ムフルやワラネの住民のあいだでは、道路建設協会が提示した道路計画を不服として、建設経路の変更を求める運動がおきていた。というのもウォルキテを起点にしてウンデブルに到達する当初案だと、沿道の住民はほぼチャハに限られる。そこで道路の起点を北よりに変更すれば、ムフルやワラネの領域もとおってウンデブルに向かうことになる (地図6-2に点線で示したルート)。しかし道路建設協会の幹部は、建設費が高騰することを理由に、経路の変更を拒否した。こうした経緯から、面目をつぶされたムフルの長老たちは、協会に非協力的な態度を取ったのだと思われる。1977年までにあつめた寄付額を見ても、農村のムフル委員会は、際だって低い達成率 (約束額の20.4%) にとどまっている (表6-2a)。他方で、エジャの住民にも同じような不満はあったが、サイフやアベベらの説得もあって、最終的には当初計画を支持することで結束し、資金あつめでもチャハを上回る達成率を示している。

16) 表からわかるように、アジスアベバと農村では、氏族委員会の構成が微妙に異なる。たとえば農村では「エジャ・アクリル委員会」と「ムフル委員会」が組織されているが、アジスアベバでは「エジャ委員会」と「ムフル・アクリル委員会」になっている。その背景にあるのは、サバットベツトを構成する氏族集団の解釈のあいまいさである。アクリル氏族として知られる集団が、エジャ複合氏族とムフル複合氏族のいずれに「属する」のか、あるいはいずれにも属さない「独立した」氏族なのか、彼らじしんのあいだでも見解がわかれている。

表 6-2. 氏族委員会別の寄付支払い状況

6-2a. サバットベット郡					
複合氏族	約束額	1977年までの支払い状況		1987年までの支払い状況	
		達成額	達成率 (%)	達成額	達成率 (%)
チャハ	300,000.00	229,014.50	76.3	298,501.50	99.5
グマル・ゲト	300,000.00	156,989.00	52.3	287,247.25	95.7
エナモル・イノル	260,000.00	95,274.00	36.6	260,029.38	100.0
エジャ・アクリル	133,333.00	104,071.10	78.1	149,655.10	112.2
ムフル	33,333.00	6,860.00	20.6	29,813.00	89.4
ブショナ・メラビチョ	100,000.00	71,387.00	71.4	90,982.00	91.0
エナコル・フォンコ	40,000.00	23,571.00	58.9	23,571.00	58.9
ウォルキテ	50,000.00	16,988.00	34.0	16,988.00	34.0
ワラネ	16,667.00	3,406.00	20.4	3,406.00	20.4
合計	1,233,333.00	707,560.60	57.4	1,160,193.23	94.1

6-2b. アジスアベバ					
複合氏族	約束額	1977年までの支払い状況		1987年までの支払い状況	
		達成額	達成率 (%)	達成額	達成率 (%)
チャハ	97,616.00	74,344.00	76.2	96,849.00	99.2
グマル	31,917.00	26,664.00	83.5	31,917.00	100.0
ゲト	22,456.00	17,851.00	79.5	22,456.00	100.0
エナモル・イノル	27,817.00	12,846.00	46.2	27,817.00	100.0
エジャ	63,360.00	60,565.00	95.6	63,360.00	100.0
ムフル・アクリル	21,598.00	13,267.00	61.4	21,598.00	100.0
ブショナ・メラビチョ	4,370.00	4,370.00	100.0	4,370.00	100.0
アザルネット・バルバレ	34,480.00	25,166.00	73.0	25,166.00	73.0
合計	303,614.00	235,073.00	77.4	293,533.00	96.7

出典：Weldesillase [1979EC], GPSDO [1985EC]

道路建設協会は 1963 年から道路建設に着手し、国道庁の協力を得て 6 年後にはホサナまでの区間を開通させた。既存の国道とサバットベットの農村とを隔てていたワビ川には鉄橋が建設された（写真 6-7）。さらに道路建設協会は 1988 年頃までに、「七つの家」を網羅するおよそ 400 キロメートルの道路網を完成させることに成功した（表 6-3）。ムフルに道路をつくる順番がまわってくると、地域の長老たちも協力的になり、農村のムフル委員会をとおした寄付額は最終的に、約束の 90% に迫った（表 6-2b）。長老たちの態度はご都合主義に見えるが、アベベによれば道路建設協会の幹部たちも、はじめはウンデブルまでの道路さえ開通すれば大成功と考えていたようだ。つまりムフルの農村に道路がつくられる保証はなかったわけだ。チャハやエジャが主導

する道路建設協会の活動に対して、ムフルの人びとが懐疑的になったとしても不思議ではないだろう。

道路建設協会は当初、ウォルダスラセ、サイフ、アベベといった、アジスアベバ在住の官僚が中心になって結成した組織に過ぎなかった。この時点では、道路建設協会を（非政府組織とは呼べても）「住民組織」と呼ぶのは適切ではなかったかもしれない。しかし彼らは、氏族委員会の仕組みをつくることで、彼らの活動がサバットベット全体に関係するものであることを、人びとに印象づけることに成功した。また氏族の競争意識を煽ることによって、「首長」や長老ら農村の有力者たちからも、支持を取りつけようとしたのである。

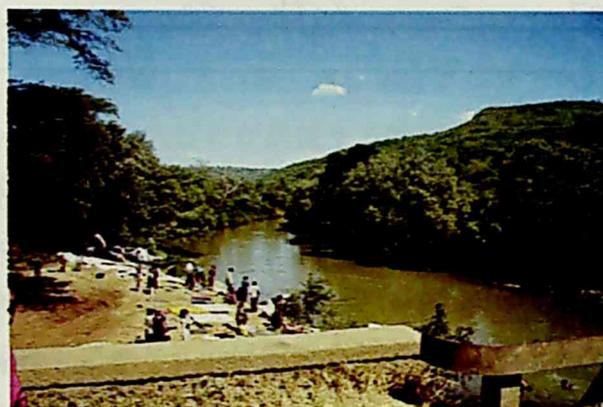


写真 6-7. ワビ川にかかる鉄橋（上：ウォルキテ側から撮影した鉄橋 下：鉄橋からワビ川をのぞむ）

#### 6-5-2 貴族との確執

とはいえ道路建設協会の活動が、誰からも歓迎されたわけではない。ウォルダスラセの回想録は、全 195 頁のうち 73 頁の紙数を「活動にともなう困難」、すなわち活動に非協力的であった人びとについての記述に充てている。そのなかでウォルダスラセは、協会の活動に対する「事実無根の噂 (*yāhassät wāre*)」や「悪意 (*tānkol*)」があったことを率直に述べている [Weldesillase 1979EC:105,110]。

たとえばエナルの「首長」は、1962 年にウォルキテの町で開催された集会に出席し、エナル・ウナモル氏族委員会として 310,000 ブルの寄付をあつめる決議に賛成した。ところが寄付金の徴収がはじまると、その「首長」は「人民が虐げられている」という直訴状を、シェワ州の役所に提出した。ウォルダスラセによれば、州の行政官たちは「調査もしないで悪意の訴えを信用し、エナルの人びとは道路建設の寄付を支払わぬよう、という命令を下した」 [Weldesillase 1979EC:109-110]。

地方行政の末端を担う「首長」が、いきなり州政府に直訴するのは通例ではない。

表 6-3. グラゲ道路建設協会が建設したおもな幹線道路

起点	ルート		沿道の複合氏族	延長 (km)	建設費の負担額 (ブル)		
	経由	終点			道路建設協会	帝国国道庁	総額
ウォルキテ	グブリエ	ウンデブル	チャハ	30			
ウンデブル	マゾリヤ	ホサナ	グマル、ゲト	96	1,596,184.83	859,484.14	2,455,668.97
グブリエ	アガンナ	ボジャバル	エジャ	59	560,581.60	301,851.63	862,433.23
ボジャバル	—	マゾリヤ	エジャ、グマル	20	103,917.45	55,955.55	159,873.00
アタット	—	コセ	エナモル、イノル	61	1,251,701.15	673,992.93	1,925,694.08
アンブセ	チェザ	ボジャバル	ムフル	62	2,395,950.75	1,290,127.33	3,686,078.08
ムゴ	—	ゲンチレ	ゲト	64	1,654,517.97	890,894.29	2,545,412.26
合計				392	7,562,853.75	4,072,305.87	11,635,159.62

出典：グラゲ自動開発協会

しかも「人民が虐げられている (*həzəb tǎbāddəloal*)」というのは、人びとに不正な負担を強いる暴君を告発するときの、アムハラ語の決まり文句である。エナルの「首長」は、「暴君」であるグラゲ道路建設協会の幹部らが、人びとに道路建設費の寄付という「不正な負担」を強要していると、州政府に直訴したわけだ。

ウォルダスラセは、あえてこのエピソードを記すことによって、シェワ州行政に影響力のあった貴族のラス・マスフン (*Ras Mäsfən Səlasī*) を暗に批判していると思われる。道路建設協会の活動を快く思わない貴族が、「首長」を使って道路建設協会の活動を「告発」させたと、ウォルダスラセらは解釈したのである。

ラス・マスフンは、イタリア占領軍への抗戦運動をおこなった功績によって、貴族の称号を獲得した人物である。彼は内務大臣や宮内大臣 (Minister of the Imperial Court) を歴任した経験がある。1960年のクーデター未遂事件 (先述) を首謀したグルマメ・ネワイは、1954年に留学を終えて帰国したとき、内務省に配属されて政権への幻滅を深めたと言われるが、そのときの内務大臣が、ラス・マスフンであった [Greenfield 1965, Marcus 1995]。またラス・マスフンは1945-55年のあいだ、コーヒー産地として有名なカファ (Kaffa) 州の知事をつとめた。彼はこのとき、地域社会の伝統的な土地制度を無視して広大なコーヒー農園を買い占め、莫大な富を築いた。彼はいわば、人民を犠牲にする守旧派貴族を代表する人物と認識されていた。

道路建設協会の活動がはじまった頃、ラス・マスフンはシェワ州副知事に任命されていた。アベベの話によれば、彼は事あるごとに、道路建設協会の活動を妨げようとした。道路建設協会が公安局に設立許可を提出したとき「良くない噂を吹聴する者」があったと先に述べた。ウォルダスラセは個人名に言及していないが、これはラス・マスフンへの批判だと解釈して差し支えないという。ラス・マスフンは、ウォルダス

ラセらが「道路をつくるという名目で資金をあつめ、反政府活動を企てている」と発言しただけではない。アジスアベバからウォルキテへ向かう幹線道路の検問係を買収し、サバットベットの農村へ向かおうとする道路建設協会の役員たちを足止めさせたこともあった（当時、アジスアベバから地方に向かう幹線道路には検問所が設置され、旅行者への尋問がおこなわれた）。

老かいなサイフは、ラス・マスフンを農村に招いて盛大な祝宴を催すなど懐柔を図ろうとしたが、直情的なウォルダスラセは、ラス・マスフンへの個人的な嫌悪を隠さなかったという。ウォルダスラセは1967-1975年のあいだバレ（Bale）州警察に配属され、一時的に道路建設協会の役員から退いているが、これはラス・マスフンとの衝突を避けるための人事であったと、アベベは解釈している。バレ州はアジスアベバの南東およそ300キロメートルに位置し、オロモの人びとが居住する地域である。ウォルダスラセは、アジスアベバからもサバットベットからも離れた地域に「左遷」された格好になった。

ラス・マスフンは1974年、革命の混乱のなかで軍部により処刑された。しかし道路建設協会の活動家は現在でも、彼について語る際には軽蔑を隠さない。「ウォルダスラセは、グラゲの人びとにたいへんな人気があった。他方でラス・マスフンは、無学な封建貴族に過ぎなかった。彼は自分が蔑ろにされることを恐れ、ウォルダスラセに嫉妬したのである」。

確かにラス・マスフンは、道路建設協会の役員たちとは違い、高等教育を受けずして高い地位を与えられた。彼は無学だったかも知れないが、しかし権力の駆け引きには長けた人物であり、道路建設協会の活動が、地域社会の権力関係にどのような影響を与えるかは、正確に理解していたのではないだろうか。

1960年代の当時、市民的な政治経済が展開したアジスアベバとは違って、地方では貴族支配が揺るぎないものと思われていた。地方行政はラス・マスフンのような貴族によって掌握され、それに協力する「首長」をつうじて農村が支配された。これに対して道路建設協会の幹部たちは、地方行政を迂回して農村の「首長」たちと直接交渉をおこない、活動への忠誠を迫ったのである。道路建設協会の資産は、国道庁の後ろ盾、グラゲ商人の財力、そして氏族社会の紐帯であった。それらは単に、道路をつくるための資産というだけでなく、貴族支配に対抗するために必要な、政治的資産でもあった。

### 6-5-3 道路建設の効果と通行料金問題

道路建設協会は、政治的資産を動員して道路を建設しただけではなく、その道路が

ら持続的な収入を得る手段も確保した。ワビ川橋梁のたもとに料金所を設けて、通過する車両から料金を徴収したのである。加えて輸送部門も設立し、バスを購入して旅客輸送をおこなった。多いときには30台近いバスを保有し、ウォルキテを起点としてサバットベットの町や農村を結ぶサービスを提供した。

輸送部門は、道路建設協会の収入の柱となった。たとえば1988年度<sup>17)</sup>における道路建設協会の総収入は、約165万ブル(当時のレート<sup>18)</sup>で79.8万米ドル)であったが、その90%以上、およそ150万ブルが輸送部門からの収入であった。これに対して寄付収入はおよそ12.9万ブルに留まった。道路建設協会は、同年度の総収入から車両の修繕費や人件費などを除いた約37.4万ブル(18.1万米ドル)を道路の建設費に充てた[GRCO 1982EC:28]。輸送部門の収入によって道路を建設し、建設された道路から収入がもたらされる。貴族がサバットベットの農地を支配したのに対して、道路建設協会は道路交通の利権を掌握したと言っても良いだろう。

しかし道路建設協会の収入については、農村住民の反発もあったようだ。焦点になったのは、道路建設協会が旅客のひとりひとりから、通常のバス運賃に上乗せして徴収していた「通行料金(tariff)」である。農村住民のなかには、この料金の値下げを求める意見が少なくなかった。

1975年7月、運輸部門の所轄官庁であった通信運輸省から道路建設協会に宛てて、通行料金の引き下げを命じる文書が送られた。地域住民から繰り返し要請を受けながら、運賃の見直しに応じない道路建設協会を叱責する内容であった[Weldesillase 1979EC:130-132]。ウォルダスラセラにとっては、心外な命令であったのだろう。同協会は収益を目的として設立されたのではなく、住民の生活向上のために活動していること、また同協会の役員は、住民のなかから選ばれた者であることなどを理由に、命令の撤回を要請している[Weldesillase 1979EC:132-140]。道路建設協会こそが住民を代表しているものであり、その収入は住民の利益だというのが、ウォルダスラセの信念であった。

ところが1975年8月、道路建設協会を厳しく批判する個人名義の手紙が、おもな官庁と協会本部宛てに送りつけられた。手紙は協会の活動について、アジスアベバに住む官僚や大商人たちが「彼らじしんの利益や立場のため」におこなっているのだから「農民の要求と一致するはずがない」と決めつけた。また協会の幹部は「住民の決議を経ずに」通行料金を定めよう、料金引き下げの要求にも応じないと記していた

---

17) エチオピアの予算年度は、7月8日にはじまり翌年7月7日に終了する。したがって本論で予算上の1988年度というばあい、その期間は1988年7月8日-1989年7月7日である。

18) エチオピアの通貨換算レートは、1991年まで1米ドルあたり2.07ブルで固定されていた。

[Weldesillase 1979EC:145-147]。結局のところ道路建設協会は、1 キロメートルあたり 6 セントと定められていた通行料金を、不承不承ながら同 4 セントに引き下げねばならなかった。

道路建設協会の通行料金が、住民に「不当な負担」を強いるものであったかどうかを判断するのは簡単ではない。住民がバスで移動する際の負担が、他の地域よりも大きいことに注目するか、開通した道路が農村にもたらした利益に注目するかで、その評価は異なるだろう。道路建設の効果に注目するウォルクによれば、サバットベツト農村に道路が開通したことで移動が容易になり、都市への移住が促進されただけでなく、農村における商品作物の栽培が拡大したという [Worku 1995]。

道路が開通される以前の農村を観察したシャックによれば、サバットベツト農村は 4 月なかばから 5 ヶ月間にわたる雨期のあいだ広い範囲で「水浸し」になり、村落間の移動は最小限に抑えられた。とくに雨量が最大になる 7 月から 9 月のあいだ、サバットベツトの農村は「エチオピアの他の地域から、ほとんど孤立する」と彼は記している [Shack 1966:32]。当時の農村には自動車も自転車もなく、週に一度だけ大型トラックがウンデブルの市場を訪れ、カンチャ (*qancha* : エンセーテから採取される丈夫な繊維) を買いつけて行ったが、それも乾期のあいだに限られた [Shack 1966:201 (footnote 4)]。

しかし道路の開通によってサバットベツト農村の交通事情は一変し、チャット<sup>19)</sup>をはじめとする換金作物の栽培が拡大した。チャットはエチオピアにおいて、嗜好品として盛んに消費される植物であり、最大の消費地はアジスアベバである。とくに新鮮なチャットが好まれ、その市場価値は時間の経過によって急速に下落するため、迅速な輸送を可能にする幹線道路の整備は、チャットの生産地にとって不可欠の条件である。道路建設協会の作成した資料によれば、サバットベツトの農村から出荷されるチャットから地方政府が得た税収は、1977-85 年度の 8 年間で 2.3 倍に増加した。この間、税額はチャット 1 キログラムあたり 0.5 ブルで一定であったから、出荷量が 2 倍以上になったと見て良い。1985 年度の税収は約 299 万ブル (144 万米ドル) だったので、この年度だけでおよそ 5,980 トンのチャットが出荷されたことになる。また翌年度にはチャットへの課税額が 1 キログラムあたり 2.45 ブルに改訂され、税収は一気に 909 万ブル (439 万米ドル) に跳ね上がった。これは (農村住民の収入に対する重い課税の妥当性はさておき) チャット生産の利益の大きさをうかがわせる数字である。

サバットベツトの農村ではチャットの他にも、エンセーテの加工食品や、建材とし

19) チャットについては 60 ページの脚注を参照。

て利用されるユーカリ材の出荷が盛んになったといわれている。道路建設協会の幹部たちは、道路の整備によって農村に大きな利益がもたらされると考えた。そして通行料金の徴収は、サバットベットの農村にさらなる投資をおこなうための、正当な活動だと主張したのである。

しかし、誰もが道路建設協会の主張に納得したわけではない。道路建設協会への批判が高まった背景には、1974年の軍事革命によって貴族制が廃止され、社会主義思想の影響を強く受けた政権が発足したことも関係している。「革命」に共鳴する若者たちは、道路建設協会を支配するアジスアベバの官僚や大商人たちが、農村から「不当な利益」を巻き上げていると解釈したのである。

1975年4月14日、若者たちの集団が道路建設協会の所有するバスを略取し、通行料金の引き下げを要求する事件が起きた。彼らは農民に社会主義思想を宣伝する目的で、政府によって動員された高校生、大学生たちであった<sup>20)</sup>。道路建設協会は彼らに対し、当面のあいだ通行料金の徴収を止めることを約束し、サバットベット農村において住民会議を開催することを提案した。しかしシェワ州政府は（混乱を恐れて）住民会議の中止を命令し、通行料金の問題は政府が解決策を提示すると通告した [Weldesillase 1979EC:123-130]。

既に述べたように、批判に直面した道路建設協会は通行料金の引き下げをおこなったが、若者の不満は収まらなかったようだ。アベベによれば、革命エチオピア青年協会 (Revolutionary Ethiopia Youth Association) の若い構成員 (cadre) たちによって、道路建設協会の事務所に脅迫状を投げ込むなどの妨害活動が続けられた。革命エチオピア青年協会は、政府が大衆動員を目的として1980年9月に組織した団体である<sup>21)</sup>。その構成員の多くは、地元の高校生を中心とする10代の若者であった。

もっとも道路建設協会は当時、軍事政権そのものと敵対的な関係にあったわけではない。道路建設協会は「祖国の防衛」に協力するという名目で、軍事政権への寄付に応じていた。前章で述べたように軍事政権は、住民組織を収奪の対象と見なす傾向にあった。当時の活動を知る役員によれば、彼らが寄付を怠らない限り、軍事政権は道路建設協会の活動に関心を払わなかったという。つまり革命エチオピア青年協会の構成員たちが、道路建設協会の役員たちを攻撃したからといって、軍事政権が道路建設

---

20) 軍事政権は1975年から「連帯による発展 (*adgat behabrat*)」と名付けられたキャンペーンを実施し、高校生や大学生を農村に送り込んだ。これは社会主義思想を農民に宣伝するという名目で、軍事政権に反対する学生たちを首都から遠ざける目的があったといわれる。

21) 同協会は1985年9月の時点で、全国に21,366箇所の支部をおき380万人の会員が所属していた [Clapham 1988:138-141]。

協会を抑圧する意図を持っていたとは考えにくい。むしろ農村において指導的な立場を獲得しようとした若い「革命家」たちが、道路建設協会の役員たちに反抗を試みたという側面を指摘することができるだろう。つまりこれは、地域社会の主導権をめぐる世代間の対立でもあったと言える。そこにもうひとつの切実な問題、つまり農村住民に「通行料金」を負担させることの正当性の問題が重ね合わされたことで、青年たちは強硬な行動を支持したと考えられる。

#### 6-5-4 活動の見直しと慣習法の出版

さて道路建設協会は、上記のような批判にさらされながらも、道路を建設する活動そのものは順調に推移した。そして1980年のおわりまでに、「七つの家」の農村を結ぶ主要な幹線道路が整備された。そこで協会の幹部たちは、道路に資源を集中する必要はなくなったと判断し、1988年12月20日に開催された総会において、協会の名称を「グラゲ自助開発協会 (Gurage People's Self Help Development Association)」と改める決定をした。自助開発協会の目的には、従来の道路の建設に加えて旅客輸送、初等教育の普及、農業振興、環境保全などが書き加えられた。またグラゲの「歴史と文化」を記録し、人びとに周知することも目的に加えられた [GPSDO 1980EC:4]。

道路を建設してきた住民組織が「歴史と文化」に関心を示すのは唐突であるように思われるが、もともと道路建設協会の役員たちのあいだでは、グラゲの文化的アイデンティティへの関心が高かった。たとえばサイフは、1974年に『アズマチ』<sup>22)</sup>と題された小冊子を上梓し、サバットベットの歴史や慣習についての知見を披露している。[Seyfu 1966EC]。また1983年、エジャのネギエレ氏族の歴史に関する卒業論文を提出したアジスアベバ大学の学生は、主要なインフォーマントとしてサイフの名を挙げている [Akalu 1983]。

1990年4月17日、自助開発協会は「歴史文化調査部会」<sup>23)</sup>を設置した。自助開発協会の当時の会長であったイルガ・ガブレ (Yerga Gäbre) がみずから部会長に就任し、委員にはアジスアベバ大学の教員も名を連ねた。彼らはサバットベット社会について包括的な記述をおこなうため、次のような調査項目のリストを作成した [GRCO 1983EC]。

#### 1. 地理と自然環境

22) アズマチ (Azmach) は先述のように、サバットベットの伝統的な氏族の長に与えられる称号である。

23) 正式な名称は「グラゲ社会の歴史と文化に関する調査勧告のための作業部会 (Yägurage Hebrätäsäb Bahälna Tarik Atgnäna Amakari Gəberä Hayəl)」。

2. 社会政治史
3. 民衆の歴史
4. 社会的な価値観
5. 伝統的な医療および身体の鍛錬法
6. 伝統技能
7. 伝統的な社会秩序と慣習法

このうち歴史文化調査部会が最初に取り組んだのは、グラゲの慣習法 (*ägurage qicha*) を編さんして出版する事業である。既に述べたように、サバットベットの氏族社会ではイエジョカを開催することで、慣習法の共有を図ってきた。とはいえ長老たちのあいだでも慣習法の解釈は一義的ではなく、調査部会では議論が紛糾したようだ。『グラゲの慣習法』の上梓は大幅に遅れ、1998年9月になってようやく出版にこぎつけた。しかし自助開発協会のなかには今も「あの本はサバットベットの慣習法を正しく反映しておらず、見直しが必要だ」とか「特定の氏族の慣習に偏った解釈だ」という意見を述べる者がいる。残念ながら歴史文化調査部会の活動は、イルガ・ガブレが会長を退任したことで立ち消えになり、『慣習法』につづく成果は実現していない。

#### 6-5-5 民族自治政府との対立

自助開発協会への改称から2年半が経過した1991年5月、EPRDF軍がアジスアベバを制圧し、社会主義政権を崩壊させた。そして1995年8月、民族自治を標榜する現行憲法が採択されると、サバットベットの農村は、新たに発足したグラゲ県政府が統治することになった(第4章参照)。

これは「民族のエンパワーメント」を旨としたラディカルな変革であったが、この体制のもとで自助開発協会は、活動を拡大するどころか、むしろ停滞を余儀なくされた。自助開発協会にとって痛手であったのは、通行料金の徴収をグラゲ県政府が禁止したことである。当時、輸送部門の所有するバスが老朽化していたこともあり、通常の運賃収入だけでは活動資金を捻出するどころか、バスの修繕費や人件費の支払いすらままならない状況となった。2003年12月の時点で、自助開発協会が所有するバスは27台のバスであったが、そのうち稼働していたのはわずか4台で、ほかに故障車が14台、廃車が9台という惨状に追い込まれた。

グラゲ県政府を指導するのは、おもにサバットベットの農村で育ち、社会主義体制のもとで高等教育を受けた、30-40代の若い世代である。彼らは自助開発協会と協力

しあうと言うよりは、むしろ農村開発の主導権をめぐる、自助開発協会の役員たちに対抗する立場を明確にした。自助開発協会の活動に打撃を与える一方で、グラゲ県では1995年7月から、グラゲ開発協会（Gurage Development Association）という団体が活動をはじめている。地域住民を動員して社会開発を促進するため、民族ごとに開発協会を結成させるのは、EPRDFの基本的な手法だ。グラゲ開発協会（以下GDAと記す）の設立を指導したのもEPRDF政権であり、グラゲ県政府とGDAとは密接な関係にある。

政治的な自治権の付与と、社会開発とを同時に推進することで、農村社会の自立を図るのがEPRDF政権の追求する「民族のエンパワーメント」である（第4章参照）。したがってアジスアベバの官僚や大商人の関与は一すなわち「市民社会」は一むしろそこから排除されるべきものだ。グラゲ県政府の幹部のなかには、自助開発協会の役員を「アジスアベバの貴族」よばわりする者もいる。アジスアベバの官僚や大商人が主導する自助開発協会は、グラゲ民衆を代表する住民組織などではなく、むしろ農村社会の自立を阻む「守旧派」だということである。

もっともエチオピアでは、地方政府の予算は限られており、政府職員の給与をはじめとする経常経費（recurrent budget）を差し引くと、公共投資（capital budget）の予算はわずかだ<sup>24</sup>。そのためグラゲ県政府の開発事業は、海外からの資金援助に依存している。1995年から2003年頃まで、グラゲ県政府およびGDAの開発プログラムは、アイルランド政府による手厚い支援をうけてきた。アイルランド政府の援助組織は、県政府との契約にもとづいて、農業開発や県庁舎建設を含む援助を実施した（プログラムの予算は、1999年だけで2,450万ブル、日本円にして約3.4億円であった）。支援のなかには住民参加による道路の維持管理計画も含まれており、かつて道路建設協会がつくった道路の一部も、このプログラムの予算で改修された。

以上、この節では道路建設協会の設立から近年の停滞に至るまでの経緯を、時代を追って紹介してきた。道路建設協会の活動は、アジスアベバの官僚組織や大商人、そして農村の氏族社会を巻き込んで、貴族制に対抗する社会関係と資金の流れとを作りだそうとする企てであった。しかし通行料金の問題をきっかけに、道路建設協会の活動は農村の若い世代による批判にさらされ、EPRDF政権のもとでは「守旧派」のレッ

24) 南部州政府が策定した2004年度の予算案によれば、グラゲ県内の12の郡に配分される予算の合計は57,024,876ブル（およそ6.8億円）であった。そのうち公共投資の予算は27,249,024ブル（3.3億円）である。ただしこれは、公共投資の額が総予算の約30%になるよう「調整」した値であり、公共投資へのじっさいの支出は、総予算の数%に留まるとみられる。なおエチオピア連邦政府は財政の地方分権化を推進しており、初等・中等教育、保健衛生、農業振興など幅広い行政分野の予算を、一括して郡レベルの政府に交付するブロック・グラント（block grant）の制度を導入している。

テルを貼られるに至った。次節では、自助開発協会の傘下にある氏族委員会の最近の活動に焦点をあてて、彼らがどのようにして活動の正当性と資源とを確保し「巻き返し」を図ったかを検討したい。

## 6-6 エジヤ開発委員会の活動

自助開発協会（道路建設協会）は、設立の当初から無報酬で活動する役員によって運営されてきた。しかし2003年以降、同協会は海外の大学院で開発学を学んだ専属スタッフを有給で雇用するようになった。また活動資金の大半を国際NGOや援助機関から調達するようになり、開発専門家の用語でいうところの、典型的な「ローカルNGO」の形態に近づきつつある<sup>25)</sup>。その背景にあるのは、社会主義体制が崩壊した1991年以降、海外から援助資金の流入が増加したことだ。エチオピアで活動するローカルNGOの数は、1994年には24に過ぎなかったのが、2000年には246にまで急増した [Dessalegn 2003]。通行料金収入を絶たれた自助開発協会は、この方向性で生き残りを目ざしているわけである。

他方で氏族委員会のなかからも、独自に活動の立て直しを図るものがでてきた。この節では、アジスアベバの葬儀講をつうじて活動への支持を獲得しようとするエジヤ開発委員会（Ezha Development Committee）の活動を検討する。

### 6-6-1 エジヤ氏族委員会の役員

エジヤ開発委員会の役員は、自助開発協会とは別に選出されている。役員はすべてアジスアベバ在住であり、多くは公務員や弁護士のような職に就いている。事務局長ひとりを除けば、役員は無報酬で活動している。ここではエジヤ開発委員会の会長であるタンムル・マネ（Tamməru Mane）と、事務局長のバッカラ・アズマチ（Bäkkälä Azmach）の経歴を紹介しておきたい。ふたりは、自助開発協会を創設した役員たちより若い世代に属しており、社会主義体制のもとで青年時代を過ごしている。

タンムルは現在、民間銀行の支店長をつとめているが、以前は国营のエチオピア商業銀行（Commercial Bank of Ethiopia）<sup>26)</sup>に勤務していた。また社会主義体制のもと

25) ローカルNGO (local NGO) とは、国際NGO (international NGO) と対になる用語である。後者が欧米などエチオピア国外に本部をおいているのに対して、ローカルNGOはエチオピア国内に本部をおき、エチオピア人の役員によって運営される。

26) エチオピア最大の国立銀行で、全国の都市に支店をもつ。エチオピアには他の国立銀行や民間銀行もある

では労働運動に傾倒し、エチオピア労働連盟 (Ethiopia Trade Union)<sup>27)</sup> の幹部委員も経験している。タンムルは銀行の業務をとおして、商人たちとの信頼関係を築いてきた。エジャ出身の商人たちが、開発委員会の活動に気前よく寄付するのは、タンムルの個人的な信望によるところも大きい。タンムルがエジャ開発委員会の会長に就任したのは1986年のことである (なおタンムルは、1996-2002年までグラゲ自助開発協会の会長をつとめたが、そのあいだもエジャ開発委員会の会長を兼務していた)。

タンムルが生まれたのは、アジスアベバではなくエジャの農村である。エジャはコンチャチャ (Qonchacha)、ネギエレ (Negayäre)、シェラル (Shärar) などの氏族によって構成されるが、タンムルはコンチャチャ氏族に属する。タンムルの祖父フィタウラリ・ハブタマリアム (*Fitawrari Habtämaräyam*) は氏族の有力者のひとりで、帝政時代には「首長」をつとめた人物だ (フィタウラリは、当時の貴族制にもとづく称号である)。

タンムルが生まれた村はワビ川に近い。道路建設協会がワビ川に橋梁をかけるまで、サバットベットの人びとはエンセーテの偽莖を組み合わせてつくった、簡素な筏につかまり、泳いで川を渡るほかなかった。そこで、村の少年のうち泳ぎに自信のあるものは、人や家畜を乗せた筏を泳ぎながら押して渡った。タンムルも10代の頃には、筏を押して小遣いを稼いだが、雨期になって増水した川では、筏ごと押し流されて死ぬ者もいたという。その後、タンムルはアジスアベバに移住して親族の家に身を寄せながら高等学校を修了し、エチオピア商業銀行に就職した。同じ銀行に勤務する兄の紹介だった。

事務局長をつとめるバツカラも、農村の生まれである。父のアズマチ・チクサ (*Azmach Chiqsa*) は、高地エジャの氏族の長をつとめた人物だ (高地エジャの定義については次項で説明する)。バツカラは14才のときからアジスアベバで生活しているが、父に似て氏族社会の慣習法に関する豊富な知識を持ちあわせており、彼を長老の地位に推す声もあるようだ (サバットベットの社会では、アジスアベバで暮らす長老も決して珍しくはない)。

---

が、エチオピア商業銀行は預金額で他を圧倒しており、寡占に近い状態にある。

27) エチオピアでは帝政下の1962年に労働法 (Labour Relation Decree) が制定され、翌1963年には22の労働組合が集結して、エチオピア労働組合同盟 (Confederation of Ethiopian Labour Union) が設立された。この団体は、1973年には組合員8万人にまで成長したが、1974年の革命後は軍事政権と対立したため、1975年に解散させられた。軍事政権は1977年、全エチオピア労働連盟 (All Ethiopia Trade Union) を設立した。社会主義体制のもとで、同連盟は発足のときから1,341の支部と、287,000人の組合員を擁した。1986年にエチオピア労働連盟 (Ethiopia Trade Union) と改称されたが、現在の名称はエチオピア労働組合同盟 (Confederation of Ethiopia Trade Union) となっている [Ofcansky and Berry 1993]。

バックラは12才まで、故郷の村の教会で識字教育を受けた。その後地元の小学校に進んだが、すぐに通学を断念した。高地エジャには当時、まだ小学校がなく、もよりの学校まで約10キロメートルも歩かねばならなかったせいだ。そのころバックラの兄たちは、アジスアベバでの暮らしをはじめており、バックラもアジスアベバの学校に通いたかったが、なかなか両親の許しを得ることができなかった。1973年、ついに彼は家出をしてアジスアベバへ向かい、長兄の家に身を寄せた。といっても兄の家計は、バックラの教育費を捻出できるほどには豊かではなかったため、バックラは布靴の販売店で働きながら、夜間学校にかようことにした。

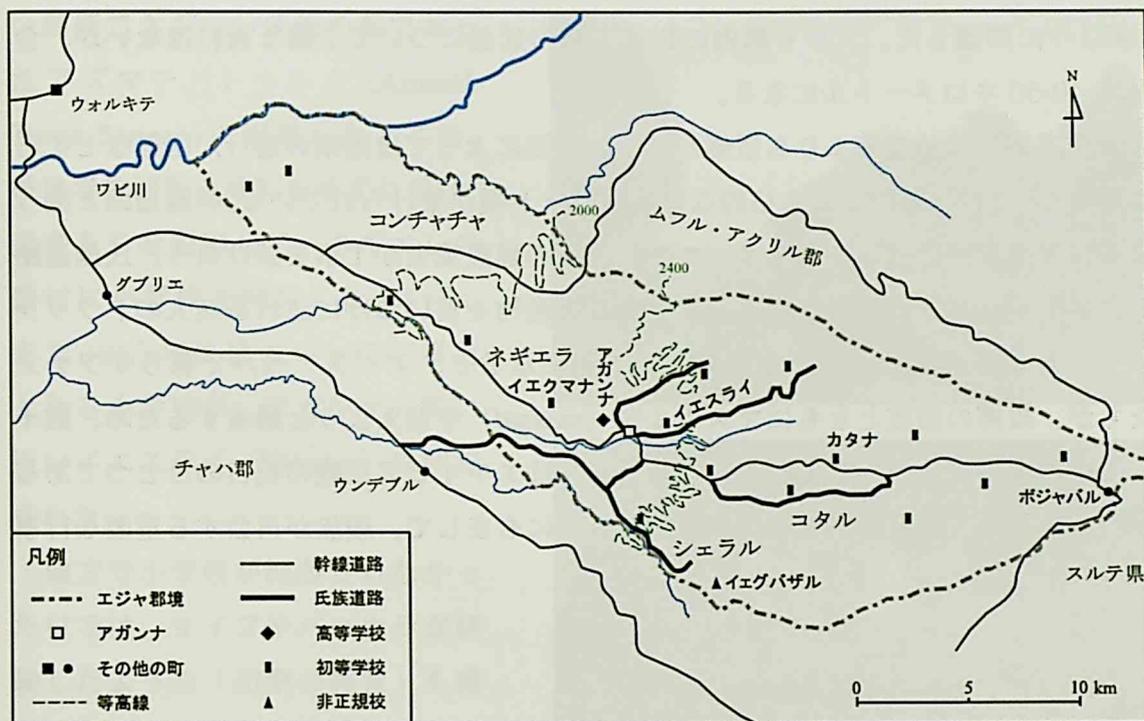
ほどなくバックラは、職場の仲間から推されて労働組合の委員になった。靴を販売する28の店舗で雇用されていた、およそ120人の労働者が組織する小さな組合である。バックラによれば、当時のアジスアベバでは労働法が遵守されず、従業員が不当に解雇されたり、賃金の未払いが横行していたという。バックラは組合での活動が認められて、アジスアベバの第7区(Wäräda 7)で労働委員にえられ、のちに同じ区の労働委員長をつとめた(当時のアジスアベバには第1区から第25区まで25の区があり、それぞれに労働委員会が設置されていた)。このような活動のなかでバックラは、労働連盟の委員であったタンムルと知りあった。バックラがエジャ開発委員会にはじめて参加したのは1994年のことだ。彼の活動ぶりはここでも評価されたようで、1997年には委員会の役員に選ばれ、2000年からは事務局を預かっている。

#### 6-6-2 エジャ郡の概況

エジャ開発委員会が独自におこなった事業のなかで最大のものは、2000年9月に開校したアガンナ高等学校である。その経緯について検討するまえに、エジャ郡の概況を紹介しておきたい。

エジャ郡(Ezha Wäräda)はグラゲ県のほぼ中央に位置し、東西の幅が約45キロメートル、南北には最大15キロメートルの細長い郡域をもつ。標高は西から東に向けて高くなり、ワビ川沿いの低いところで約1,850メートル、ボジャバル付近の高いところでは3,300メートルをこえる。エジャ郡の人口は約17万人で[EDC 2004]、郡のほぼ中央にあるアガンナの町には、郡役所やクリニックがおかれている。またアガンナはウンデブル(チャハ郡)とならび、地域の重要なマーケットとしても知られる。毎週月曜日がマーケット日にあたり、エンセーテの加工品をはじめ農産物を持ちよる農民や、伝統的な土器、鉄器などを売る職能民、衣服やプラスチック容器などの日用品を扱う商人で混雑する。

エジャの人びとが暮らす領域は伝統的に、低地エジャ(Yäægger Ezha)、中エジャ



地図6-3. エジャ郡

出典：CSA [1989EC], EMA [1997], GRCO [n.d.] および筆者の調査にもとづいて作成

(Yägubät Ezha)、高地エジャ (Yangät Ezha) にわけられる。地図 6-3 でワビ川と標高 2,000 メートルの等高線にはさまれた地域がおおむね低地エジャにあたり、また標高 2,400 メートルを超える地域は高地エジャである。その中間のアガナを中心とする一帯が中エジャにあたる。エジャの氏族集団のうち、ネギエラやコンチャチャは、おもに中エジャから低地エジャにあたる地域に居住しており、高地エジャにはシェラルやコタル氏族の人びとが多く居住する<sup>28)</sup>。

グラゲ道路建設協会が建設した道路は、ウォルキテの町から南へおよそ 15 キロメートルのグブリエ付近で東に分岐したあとエジャ郡にはいり、低地エジャ、中エジャ、高地エジャを貫くようにしてボジャバルに向かう。このほかエジャ郡内では、幹線道路からさらに分岐して、複数の支線道路が建設されている。地図 6-3 に氏族道路として示したものがそれにあたる。これはシェラル、コタルなどの氏族出身者がそれぞれ、金を出しあって独自に建設したものである。たとえばシェラルの道路は、アジスアベバで私立学校を経営するタッダラ・ガラチャ (Tadälä Galächa) らが資金を提供して

28) ただし氏族の境界は明確なものではなく、とくに近年では、移住により氏族が入れ混じって居住する傾向が強くなっている。

1992年に開通した。エジヤ郡内の氏族道路の延長について正確な資料はないが、合計で40-50キロメートルになる。

氏族道路は幹線道路よりも道幅が狭く、区間によっては雨期の通行が困難なところもあるが、おもな河川には本格的なコンクリート橋が架けられている。幹線道路と違って道路庁の支援は受けておらず、エジヤ出身の建設業者が工事を請け負う。氏族道路には定期的なバスの運行はなく、ときおり農産物を買いつけに訪れる商人のトラックが通りかかる程度だ。しかし毎年9月下旬になると、アジスアベバで暮らすファノたちが、故郷の親族とともにマスカル祭 (*mäsqäl*) を迎えようと帰省するため、数十台の乗用車やバスが乗り入れる。マスカル祭はエチオピア正教の祝日のひとつであるが、グラゲの人びとにとっては宗教的な意義にもまして、親族が再会する重要な行事となっている。

### 6-6-3 アガンナ高等学校の建設

ところで地図6-3からわかるように、氏族道路の建設はアガンナよりも東側（高地エジヤ）に偏っている。これはタツダラのような有力な大商人に、高地エジヤの出身者が多いことと関係している。他方で中エジヤからは、既に紹介したサイフやアベベをはじめ官僚を多く輩出している。他の地域に先駆けて、公立の小学校が開設されたのも中エジヤである。

エジヤの農村に暮らす人びとが近代教育への投資を意識しはじめたのは、少なくとも1940年代にさかのぼる。サバットベットの母語は、もともと文字をもたないグラゲ語<sup>29)</sup>であるが、彼らはアジスアベバへの移住経験をとおして、首都の公用語であるアムハラ語への関心を高めたと思われる。アムハラ語はフィダル (*fidäl*) と呼ばれる独自の文字を持っており、読み書きを修得する機会が必要であった。

エジヤの農村で最初の小学校は、1948年に開校したイエクマナ (*Yäqemäna*) 小学校である。エジヤ氏族なかで最初に小学校をつくろうと考えたのは、高地エジヤのコタル (*Qotar*) 氏族に属する、バルカファト・ブザネ (*Bärkäfät Buzäne*) という長老だと伝えられる<sup>30)</sup>。彼は役所にかかけあって、小学校を開設する許可を得た。地域住民が土地を提供し、校舎を建設すれば、政府が教師を送りこむ約束だった。しかしコタルの人びとのなかには近代教育を警戒する意識もあり、長老たちは「学校開設のための土地を提供しない」という結論に達した。困ったバルカファト・ブザネが、親し

29) 現在はグラゲ語でも、アムハラ語と同じフィダルによる表記がおこなわれる。

30) エジヤ開発委員会の役員をつとめるガメ・ガブラマリアム (*Ato Game Gabre Gabrä Marayam*) からの聞き取りにもとづく。

い間柄でネギエレ氏族の長であったアズマチ・トゥルガ (Azmach Turga Bonge) に相談したところ、彼は学校開設の権利をゆずり受け、長老たちを説得して、ネギエレの農村に小学校を開設したという。また 1965 年にはエジャで二番目となる小学校が、アガンナの町に近いイエスライ (Yäsəray) に開設された。

他方で小学校が開設されなかった村では、サイフやバックラが経験したような「司祭の教育」も盛んであった。たとえばシェラル氏族の人びとは 1966 年、アムハラ出身の聖職者をアジスアベバから招き、土地を与えて村に住ませた。そして簡素な校舎を建て (写真 6-8)、子どもに読み書きを教え



写真 6-8. エジャ郡の非正規学校 (上: 外観 下: 内部)

させた。現在、この校舎はイエグバザル学校 (Yägəbazär Təmähərat Bet) と呼ばれており、司祭ではなく高校を卒業した村の若者を、講師として雇うようになった。講師への月謝も住民が負担しており、いわゆる非正規学校 (non-formal school) に近い形態を取っている。

ただし近年では、郡内に公立小学校の整備がすすんだため「司祭の教育」や非正規学校の生徒は減少している。エジャ郡には現在、およそ 30 の公立小学校があるが、その建設および運営資金を調達する過程には、開発委員会の会員たちが何らかのかたちで関与していることが多い。たとえば 2003 年 9 月、高地エジャのモラトル氏族の村に開校したカタナ小学校 (Qätäna First Cycle Primary School) がそうだ。カタナ小学校が開設されたきっかけは、エジャ郡で活動している国際 NGO が、少額 (数十万円) の活動経費を使い残したことである。それを知ったバックラは、NGO 職員に小学校の建設を提案した。バックラは NGO の予算でトタン材を調達し、アジスアベバの商人から資金を募って釘とコンクリートを買ひ、農村住民から木材の寄付を受けて、新しい校舎の開校にこぎつけた。この校舎には政府が教師を派遣し、公立小学校として

運営されている。

ところでエチオピアの公立小学校ではかつて、全国一律でアムハラ語による教育がおこなわれてきたが、1995年頃から順次、民族言語による教育に切り替わっている<sup>31)</sup>。民族言語による教育は、EPRDF政権が推進する「民族のエンパワーメント」の中心的な政策のひとつである。にもかかわらず、エジャ郡を含むグラゲ県内の小学校では、今日までアムハラ語による教育が続けられてきた。これは集団的なアイデンティティへの関心が低いせいではなく、グラゲの人びとが、アジスアベバをはじめ県外の都市で商業を営んだり、就職するための手段として学校教育を捉えているためだろう<sup>32)</sup>。アガンナ高等学校の建設計画もその延長線上にあると考えれば、アジスアベバで生活するエジャの人びとが、この計画に高い関心を示したことも理解できる。

エジャ開発委員会の役員たちによれば、1990年代に至るまで高等学校が存在しなかったのは、グラゲ県内の主要な郡のなかではエジャ郡のみであった。チャハをはじめ隣接する複合氏族との競争意識も相まって、彼らはこのことに少なからず「引け目」を感じていたようだ。開発委員会はまずエジャ郡役所と交渉して、郡内のアガンナ地区に高等学校の建設用地を確保した。アガンナは毎週、伝統的なマーケットが開催されるところで、地理的には高地エジャと低地エジャの中間にあたり、現在は郡役所もおかれている。ここに1億円余の資金を投じて、普通科のほか農業、木材加工、会計、コンピュータなどの専門知識を教える高等学校をつくる構想であった。

1995年、アジスアベバ市内で開催されたエジャ開発委員会の総会<sup>33)</sup>には、千名をこえる出席者があつまった。ここでタンムルをはじめとする役員たちは、エジャの農村に高等学校を建設する計画を明らかにし、「私たちがありながら、村の子どもたちは教育を受けていない。彼らは博士になる素質を持っているかも知れないのに、靴磨きとして生涯を終えるのだ」と訴えた。

他人の足下にひざまずいて小銭を受け取る靴磨きの労働は、農村から都市に移住し

---

31) 南部州について言えば、スルテ県、ハディヤ県、ワライタ県、シダマ県、ゲデオ県など多くの県で民族言語による初等教育が実現している。アムハラ語での教育を続けているのは、県内に多数の言語集団をかかえる南オモ県など少数の県に留まる。なお、ここで民族言語と呼ぶのは、民族政府によって定められた一種の公用語である。じっさいには、おなじ「民族」であっても異なる方言を話すこともおおいいため、公用語としての民族言語と、いわゆる母語とは同じではない。

32) 民族言語による教育が進められる一方、じっさいには多くの場面で、アムハラ語の能力が資源へのアクセスを左右するという矛盾した状況が、その背景にはある。たとえば連邦政府や南部州政府の業務で使用される言語はアムハラ語のみであり、国内の商業言語も依然としてアムハラ語が優勢だ。

33) 筆者はこの総会に出席していないが、エジャ開発委員会が保管していたビデオテープで総会の様子を確認した。



写真 6-9. アガンナ高等学校

た少年が、見知らぬ都市社会で日々の生活費を稼ぐための過渡的な仕事だと考えられている。つまり博士と靴磨きのレトリックには、都市社会における有利な資源（社会的な地位と収入をともなう職業）にアクセスする手段として、高等学校の建設を提示する効果がある。また「私たちがありながら」ということばは、アジスアベバで生活するエジャの人びとに「故郷」との紐帯を思い起こさせるだけでない。都市に住む「私たち」は（高等学校の建設に貢献することで）農村で生まれた若者のために、資源の再配分を促進すべきだという考えがその前提にある。

高等学校の計画が発表されると、エジャ郡の農村から参加した長老たちは、口々に祝福 (*mərāqa*) のことばを投げかけ、他の参加者からも高等学校の計画に賛同する発言が相次いだ。続いてタッダラ・ガラチャ、デサレニ・ヌマ (Dässalāgn Nəma)<sup>34)</sup>、ファントウ・ウォルダイエスス (Fantu Wäldäyäsus)<sup>35)</sup> といった大商人たちが、それぞれ 50,000 ブル (およそ 60 万円) の寄付を申し出た。役員たちの巧みな演出によって、会場は一時的に、集合的な目標への貢献を競いあう雰囲気に取り込まれたのである。そのほかの会員も次々に立ち上がり、それぞれ収入に応じて、商人なら数千から数万ブル、公務員で数百ブル程度の寄付を約束した。

アガンナ高等学校の建物が部分的に完成し、授業がはじまったのは 2000 年 9 月のことである (写真 6-9)。普通科だけの暫定的な開校であったが、エジャ開発委員会

34) エジャの出身で、アジスアベバ市内のデサレニ・ホテルを経営している。

35) エジャのコンチャチャ氏族の出身で、アジスアベバ市内に店舗を展開するファントウ・スーパーマーケットの経営者。

は同年 11 月 18 日、アガンナで盛大な記念式典を開催した。式典ではタンムル会長をはじめ関係者や賓客が演説をおこない、続いて生徒によるお芝居や、詩の朗読がおこなわれた（写真 6-10）。以下にタンムル会長がおこなった演説の一節を示す。

我が国 [エチオピア] の状況を顧みると、農村に住む人たちよりも都市に住む人たちのほうが、教育から得られる知識のおかげで、さまざまな恩恵を受け、科学技術の成果にも助けられて、より良い生活を送っている…。グラゲの農村はいずれも、過去の政権のもとで、繁栄から見捨てられてきた。そのため農村で生まれ [都市に移住し] た人びとは、自らの企てによって自動車道路、学校、保健所などを建設し、多大な成果を挙げてきた。…この地域の出身者たちが多大な財産をつぎこんだ [エジャ開発委員会の] 事業は、誇るべき経済的・社会的効果をもたらしたにもかかわらず、[農村の] 人びとの根深い困難は、いまだに解決していない。

タンムルの演説はアムハラ語でおこなわれ、英語で繰り返された。バックラによればこの演説は、「アジスアベバで活躍する雄弁な指導者」としてのタンムルの存在を、聴衆に強く印象づけた（写真 6-11）。

他方でグラゲ語の詩を朗読したのは、詩作家のテスファイエ・ゴイテ (Täsfaye Goyte) である。彼は連邦政府の職員として勤務するかたわら詩作をおこない、2000 年にはアジスアベバで詩集を出版している。彼はアガンナの式典で「私のグラゲ」と題された詩を朗読した（資料 A）。この詩は、かつて貴族支配のもとで困窮する農村からアジスアベバに移住し、下層労働者として働かねばならなかった人びとの経験を描いたものである。この詩を式典で読み上げることは、個人の断片的な経験をもとにして「私たちグラゲ」の集合的な記憶をつくりだす行為だと言えるだろう。この式典において、タンムルは啓蒙的な演説によって都市と農村の不平等を告発し、テスファイエは詩をとおして集合的な「記憶」を喚起した。両者は異なる言語で語りかけたが、いずれもエジャ開発委員会の活動への支持を、聞く者に強く訴えかける言説である。

エジャ開発委員会は 2002 年までに 243 万ブル（約 2,916 万円）の資金を調達し、現在までに教室棟 4 棟（16 教室）、図書棟、実験棟、工作実習棟など 10 棟が完成している<sup>36)</sup>。建設に費やされた資金の出所は表 6-4 のとおりである（これに加えて、エ

36) 当初はひとつの総合高等学校として開校する予定だったが、連邦政府の教育政策との兼ね合いで、アガンナ普通科高等学校 (Agenna Academic Secondary School) とアガンナ技術高等学校 (Agenna Technical High School) の 2 校として開設された。これらの高等学校には政府が教員を派遣し、公立学校として運営されている。



写真 6-10. 詩の朗読：マイクを持った人物—本文中で紹介したテスファイエとは別人—が自作の詩を披露しているところ（グラゲ県エジャ郡、2000年11月撮影）



写真 6-11. 演説するタンムル議長（グラゲ県エジャ郡、2000年11月撮影）

ジャ郡役所は約7ヘクタールの土地を、無償で供与している)。バツカラの貢献で開校したカタナ小学校と比べれば、規模はまったく違うが資源にアクセスする手法は似ている。つまり開発援助、アジスアベバ住民からの寄付、そして農村の資源の組み合わせである。

表 6-4. アガンナ高等学校建設費の出所

	金額 (千ブル)	(%)
開発援助 (日本)	1,297	53.5
葬儀講 (アジスアベバ)	496	20.4
個人の寄付 (アジスアベバ)	224	9.2
農民協会 (エジャ郡)	88	3.6
合計	2,426	100.0

出典：エジャ開発委員会

そのうち開発援助をつうじて獲得した資金が50%を超えているが、その背景には1990年代にはいて、いわゆる住民参加型の地域開発 (community development) を目的とした資金の供給が増加したことがある。1996年に開設されたエチオピア社会復興開発基金 (Ethiopian Social Recovery and Development Fund)<sup>37)</sup> や、1989年にはじまった日本政府の草の根無償資金協力<sup>38)</sup> などの資金がそれにあたる。もともと官僚組織との交渉を得意とするエジャ開発委員会にとっては、有利な状況が生まれたといえるだろう。

#### 6-6-4 葬儀講との交渉

しかしエジャ開発委員会にとって最大の課題は、いかにして住民の支持を得るかと言うことであり、援助資金の獲得はその手段のひとつに過ぎない (これは道路建設協会が、国道庁の支援を獲得した経緯に似ている)。開発委員会の役員に言わせれば、活動への参加はエジャに帰属する人びとすべての「義務」である。しかし逆にいえば開発委員会は、十数名で構成される役員会を除けば明確な会員組織をもたず、役員らの要請に応じて気前よく寄付する人たちを除いては、もともと明確な支持基盤を持たない組織だったとも言える。

そこで開発委員会の役員たちは、活動への支持を集約する手段として、アジスアベ

37) エチオピア社会復興開発基金は1996年、エチオピアの法令に基づいて設立された。世界銀行が108,420,000米ドルを融資したほか、国連開発計画 (UNDP) とエチオピア政府が出資している。住民組織が実施する社会開発プロジェクト (学校、保健所、給水施設の建設や、雇用創出を目的とした訓練など) に資金を提供することが目的である。住民グループから提出されたプロジェクト申請書を、郡役所に設けられた審査委員会が審査し、支援の可否を決定することになっている。

38) 草の根無償は、政府開発援助 (ODA) プログラムのひとつであり、途上国で活動する NGO や住民組織等の社会開発プロジェクトに資金を提供する。当初は「小規模無償資金協力」という名称であったが、1995年に「草の根無償資金協力」と改称され、2003年からは「草の根・人間の安全保障無償資金協力」となった。2003年度の予算は150億円であり、113カ国で実施された1,405件の開発案件に資金を供与した。通常は現地の日本国大使館が窓口となり、NGO や住民組織が提出する申請書の審査をおこなう。

バの住民が組織する葬儀講の協力を得ている。たとえば開発委員会が例年、アジスアベバで開催する総会は、活動への支持を訴えるもっとも重要な機会となっており、開発委員会はラジオや新聞をつうじて「エジャ出身者のすべて」が総会に参加するよう呼びかける。しかし実際には、葬儀講をつうじた動員がもっとも効果的だ。総会の会場では葬儀講ごとに受付が設けられ、それぞれの講の会員名簿によって出欠の確認がおこなわれる。

加えてエジャ開発委員会は、葬儀講をつうじて活動の資金を調達しており、資金提供の実績がある葬儀講は現在までに17を数える。これら葬儀講には、大きくわけてふたつの型がある。ひとつはエジャの下位集団である特定の氏族出身者が組織するもので、コンチャチャ葬儀講、ネギエレ葬儀講のように氏族の名称で呼ばれる。以下では、これらを「氏族葬儀講」と呼ぶ。

もうひとつはアジスアベバ市内に居住するエジャなら誰でも加入できるもので、結成された順に第1葬儀講、第2葬儀講のように番号で呼ばれる（表6-5）。結果として番号の大きい（つまり結成が遅い）葬儀講ほど、その構成員は若い年代に属する傾向にある<sup>39)</sup>。たとえば道路建設協会の役員をすでに引退したアベベは、第1葬儀講の会員であるが、現在、エジャ開発委員会の役員をつとめるバツカラは、第2葬儀講の会員である。以下では、これらの葬儀講をまとめて「エジャ葬儀講」と呼ぶことにしたい。氏族を単位として統合される農村のエジャ社会と比較するならば、「エジャ」を単位として次々に組織される葬儀講は、都市のエジャ社会に独特の統合形式と言えるだろう。

ちなみに歴史が古いのはエジャ葬儀講よりも氏族葬儀講のほうで、たとえばモラトル葬儀講は1945年ごろに設立されたと言われる。他方でエジャ第1葬儀講が設立されたのは1973年のことである。また第3葬儀講から第8葬儀講が設立されたのは1989-1995年であり、社会主義政権が崩壊（1991年5月）した前後に集中して、若い世代がエジャ葬儀講を設立したことがわかる<sup>40)</sup>。

39) これは決して、厳密な意味で特定の世代と特定の葬儀講とが結びついているという意味ではない。

40) その理由を説明する確かな情報は得られなかったが、一般的な見解によればアジスアベバでは社会主義が崩壊したあと、若者のあいだで宗教やエスニシティへの関心が高まったと言われる。

表 6-5. エジャ葬儀講

名称	設立年	会員数 (人)
エジャ第1	1973	312
エジャ第2	1985	520
エジャ第3	1989	500
エジャ第4	1989	525
エジャ第5	1992	402
エジャ第6	1992	647
エジャ第7	1994	537
エジャ第8	1994	425
合計		3,868

出典：筆者の聞き取りによる

エジャ葬儀講や氏族葬儀講のおもな目的は、活動をとおして故郷や出自を同じくする仲間の親睦を深めることである。前章で説明したように、葬儀講の仲間は毎月の会費を支払い続けなければ除名され、積立金の支払いを受ける権利を失うので、それまでに支払った会費がすべて無駄になる。そこで仲間たちは、会費を支払うため毎月の集會に欠かさず出席し、互いに顔を合わせることになる。ただし葬儀講への加入は義務ではない。バツカラによれば、モラトル葬儀講が設立された当時は、アジスアベバに住むモラトル氏族のすべてに、加入を義務づけていた。もちろん、じっさいに全員が加入したかどうかは別の問題だが、モラトル葬儀講では当時、氏族の一員でありながら講に参加していないアジスアベバ在住者のリストを作成し、戸別訪問して入会を勧めたというから、それなりに徹底していたようだ。しかし現在ではモラトル葬儀講でも、参加は任意とされている。

アジスアベバに在住するエジャのうち、エジャ葬儀講や氏族葬儀講に参加している世帯の割合を示す直接のデータはない。しかしアジスアベバで生活するエジャの世帯数を7,000-9,000と見積もるならば<sup>41)</sup>、8つのエジャ葬儀講の加入者合計は約3,900名であるから、参加の割合はかなり高いと言ってもよさそうだ（なお葬儀講に加入できるのは、1世帯につき1名だけである）。とはいっても前章で説明したように、葬儀講に加入するためには高額の入会金を支払う必要があり、誰でも簡単に参加できるわけではない。たとえばエジャ第1葬儀講は、新規の参加者に2,000ブル（およそ24,000円）の入会金を課している<sup>42)</sup>。入会金が高額になれば、入会金を支払えないために参加を断念する者も多くなる。これは若い世代に新しい葬儀講の結成を促し、結果的に番号で呼ばれるエジャ葬儀講が次々に設立される要因のひとつとなっている。つまりアジスアベバで生活するエジャの人びとが、故郷や氏族の出自を意識しているのは明白だとしても、彼らは単に農村の氏族社会の延長として組織されているのではなく、葬儀講の規範によって統合される集団でもある。

葬儀講をとおした資金動員が本格的にはじまったのは、1989年に開発委員会が郡役場の庁舎を建設したときだ。住民組織が役場庁舎を建設するのは不思議に思えるが、郡政府との関係を保つために「貢献」を余儀なくされたようだ（既に述べたよう

---

41) 統計 [CSA 1995, 1996] によれば、アジスアベバ在住のサバットベツトは1994年の時点で198,584人であり、これをアジスアベバ市における1世帯あたりの平均構成員数(5.1)で割ると、38,983世帯という数字が求められる。さらにグラゲ県におけるエジャ郡の人口割合から、サバットベツトに占めるエジャの人口比をおよそ12-17%と見積もったうえで、人口増加(年率3%)も考慮すると、7,007-9,163世帯という数値が得られる。この推計は極めておおざっぱなもので、ひとつの目安でしかないことは言うまでもない。

42) 統計 [CSA 2001] によれば、アジスアベバでは約83%の世帯で月収が1,500ブル未満であるから、2,000ブルの入会金には相当な負担感がある。

表 6-6. エジヤ開発委員会の事業に対する葬儀講の寄付額

単位：ブル

葬儀講名	事業名 (事業開始年)				合計
	郡役所建設	保健所建設	高等学校 建設	高校卒業生 訓練	
	(1989)	(1993)	(1995)	(2002)	
エジヤ第 1	50,000	25,000	49,253	15,600	139,853
エジヤ第 2	30,000	4,000	43,958	3,000	80,958
エジヤ第 3	—	3,000	56,095	7,000	66,095
エジヤ第 4	—	3,000	71,139	5,000	79,139
エジヤ第 5	—	3,000	31,530	—	34,530
エジヤ第 6	—	3,000	58,352	—	61,352
エジヤ第 7	—	—	57,962	—	57,962
エジヤ第 8	—	—	42,742	—	42,742
コタル	30,000	10,000	52,322	—	92,322
ネギエラ	30,000	10,000	48,265	—	88,265
コンチャチャ	30,000	10,000	48,076	—	88,076
シェラル	30,000	—	38,051	—	68,051
ソル	5,000	3,000	—	—	8,000
アリウオット	2,000	—	—	—	2,000
ダララ	2,000	—	—	—	2,000
モラトル	—	1,000	—	—	1,000
ボズ	800	—	—	—	800
合計	209,800	75,000	597,745	30,600	913,145

出典：エジヤ開発委員会

に当時の政権は、住民組織を収奪の対象と見なす傾向にあった)。いらい、アガンナ高等学校を含め 4 つの企画に資金の提供がおこなわれてきた。表 6-6 は、おもな葬儀講がエジヤ開発委員会に提供した資金の額を示したものである。葬儀講が資金を提供するかどうかは、開発委員会が提示する企画ごとに決定される。開発委員会の役員や大商人が多く所属する第 1、第 2 葬儀講は、率先して資金提供する立場にあるが、すべての葬儀講に同じことが義務づけられているとは言えない。むしろ資金提供をおこなうかどうかは、開発委員会との交渉をとおして、それぞれの葬儀講が決定することなのである。

アガンナ高等学校の建設計画で、エジヤ開発委員会は 12 の葬儀講から支持を取りつけることに成功した。支持を表明した葬儀講からは、会員ひとりあたり 100 ブル(およそ 1,200 円)の寄付が徴収されることになったが、第 1 葬儀講は寄付額をひとりあたり 1,000 ブルとする独自の決定をおこなった。ただしこれは目標額なのであ

て、会員は寄付を「分割払い」することが認められている。分割払いといっても定期的に支払いを実行せねばならないのではなく、任意のときに任意の金額を支払えばよい。またこのことは、先述の大商人をはじめ個人的に寄付の約束をした人たちについても同じだ。多くの会員は、数年から10年以上にわたる長い年月のうちに約束を履行すれば良いと考えている。

結果として1995年の総会から6年が経過した時点でも、約束の寄付額を達成していない葬儀講や個人がほとんどだったようだ。そこでエジャ開発委員会の役員たちは2001年6月に開催された総会で、約束の寄付金を早く支払うよう訴えるとともに、会費制の導入を提案した<sup>43)</sup>。葬儀講が毎月の集会を開くときに、葬儀講の会費に上乘せするかたちで開発委員会の会費も支払ってもらおうと言うわけだ。開発委員会が提案した会費は2ブル(およそ24円)である。葬儀講の会費は一般に10-15ブルだから、大した額ではないようにも思われるが、会場からは反対の声があがり、開発委員会の役員たちを失望させた。

反対の理由は次のようなことだ。すなわち農民たちはじぶんの土地を耕して生きてゆくことができるが、貧しい都市の住民は何ももっていない。都市の生活こそ苦しいのであって、2ブルの負担は大きすぎる。出席者の多くはこの意見に同調し、最終的には開発委員会の会費を1ブルとすることで合意が得られた。

といっても出席者の多くが、家計のうえで毎月2ブルの負担が困難であるほど困窮しているわけでないのは明白だ。彼らは葬儀講に10ブル以上の会費を支払っている。また1995年の総会では、出席者の多くが熱狂的な支持を表明したのだから、彼らが活動の内容を「見当はずれ」と考えているわけでもないだろう。彼らは負担が「大きすぎる」という発言によって、都市の住民に一律の負担を要求することが「正当ではない」と訴えているように思われる。成功した商人や公務員でもない限り、都市の生活は農村にもまして不安定だ。したがって実質的な負担をする義務は負えないが、1ブルの会費を約束することで開発委員会への支持だけは表明しよう。彼らはそう考えているように思われる。

## 6-7 考察

### 6-7-1 エチオピアの社会秩序とグラゲ道路建設協会の活動

本章では道路建設協会が、一方では政府や官僚組織と、もう一方では氏族社会の有

43) この総会には筆者も参加した。

力者や都市の葬儀講と交渉を重ねながら、活動への支持を獲得しようとする過程を追ってきた。その過程は既に述べたように、1960年代から現在に至るエチオピアの社会秩序と、深い関わりを持っている。問題は、その関わりかたが社会的な排除や経済的な不平等に加担するものであったか、あるいはそれに対抗する試みであったかということだ。

グラゲ道路建設協会の活動は、アジスアベバの官僚や大商人、そして農村の氏族社会を巻き込んで、貴族支配に対抗する社会関係と資金の流れとをつくりだす企てとしてはじまった。1960年代当時、サバットベツト郡における貴族支配は、エチオピア帝国の地方行政にグラゲの氏族社会を接合することによって成立していた。それは制度の上では、氏族社会の権威を「承認」するものだったが、政治的にはグラゲの人びとを権力の中核から排除しつつ、同時に収奪的な大土地所有を是認するものだった。

これに対して道路建設協会が目ざしたのは、アジスアベバの「市民社会」すなわち官僚や商人たちと、農村の氏族社会との接合である。道路建設協会はそれを、役員会と氏族委員会との協力関係というかたちで実現しようとした。役員会はサバットベツト郡に建設する道路に対して、国道庁から技術と資金の両面で支援を引きだすことに成功した。またアジスアベバのファノたちも、氏族委員会をつうじて道路建設の資金を提供した。つまりグラゲ道路建設協会の当初のもくろみは、ファノ社会と氏族社会とを接合する制度をつくりだすとともに、道路建設への投資を促進することによって、都市と農村のあいだの経済的な不均衡を埋め合わせることであったはずだ。

しかし1974年の軍事革命によって貴族支配が解体されると、道路建設協会の活動に疑いの目を向ける人たちがあらわれた。その原因は、道路建設協会が徴収する通行料金だ。道路建設協会の役員たちは、通行料金の収入によって道路の建設を促進することが、農村の利益にかなうと考えていた。しかし農村で暮らす若者たちのなかには、都市の官僚や商人たちが、道路交通にかかわる利権を独占していると考えた人もいた。そしてEPRDF政権のもとで、グラゲ民族の利益を代表する（と主張する）グラゲ県政府が成立すると、通行料金の徴収は禁止された。政府は道路建設協会（グラゲ自助開発協会）を、民族の自立をはばむ「守旧派」だと見なしたのである。そのため自助開発協会の活動は一時的に停滞したが、近年では開発学を修めた専属スタッフを中心に、開発NGOとして生き残る戦略を明確にしている。他方で協会の下部組織である氏族委員会のなかには、本章で紹介したエジャ開発委員会のように、葬儀講との提携によって活動の再興をはかってきたものもある。エジャ開発協会は大商人をはじめとする個人からの寄付に加えて、葬儀講をつうじてあつめた資金と、開発援助とを財源にして、農村への投資を続けている。

ところでエジャ開発委員会の活動は、農村の住民から支持を得ているのだろうか。委員会の役員たちは、事あるごとにファノ社会から農村への再配分の必要性を訴えてきた。このことを農村の住民はどう受け止めているのだろうか。この問いに直接の答えを提供するものではないが、2005年5月に実施された国政選挙の結果が興味深い。エジャ開発委員会の役員であるバックラ・アズマチはこの選挙で、野党 CUD の候補としてエジャ郡内の選挙区から立候補した。エジャ開発委員会の活動をとおして、住民の信望を得ていると自負するバックラは、ほぼ当選を確信していた。ところが南部諸民族州の与党である南部エチオピア諸民族民主運動 (SEPDM)<sup>44)</sup> は、州政府の幹部職員を同じ選挙区の候補に擁立し、いわば必勝体制で臨んだ。これはバックラにとって誤算であったらしく、筆者が選挙前におこなったインタビューで彼は「立候補することに意義があるのだ」と述べたほど、至って弱気であった。しかし開票の結果、バックラは有効投票数の 92.5% を獲得して当選した<sup>45)</sup>。バックラがエジャ郡の住民から得た支持は、本人が思っていた以上に強固なものだったようだ。

ただしこの結果をもって、グラゲ県政府ではなくグラゲ自助開発協会こそが、サバットベットの人びとの意思を「代表している」と結論するのは適切でないように思う。選挙でより多くの投票を獲得した個人や組織が「民族の意思」を代表するのだという理屈は、民族自治を推進する EPRDF のものであって、グラゲ自助開発協会のやりかたではない。

集約的なアイデンティティに対する考えかたの違いは、文化事業への取り組みにもあらわれている。1995年に発足したグラゲ県政府は同年、県内に居住する人びとの歴史や文化、言語などについて記述した民族誌を出版したほか [Dinberu et. al 1987EC]、2002年にはグラゲ語の辞書も発行している [Belayneh et.al 2002]。これに対して40年をこえる歴史を持つグラゲ自助開発協会は、サバットベットの慣習法を取りまとめたほかに、これといった成果をあげていない。これは既に述べたとおり (6-5-4)、彼らがじぶんたちの文化的なアイデンティティに興味を示さなかった結果ではなく、むしろ彼らの歴史や言語を定義することの難しさを知っているからだ<sup>46)</sup>。

44) SEPDM は、EPRDF の傘下にある民族政党のひとつ。EPRDF の傘下では、ほかにティグライ人民解放戦線 (TPLF)、アムハラ民族民主運動 (ANDM)、およびオロモ民族民主機構 (OPDO) の各党が組織されている。

45) バックラはエジャ郡内のエジャ第1選挙区から立候補し、選挙の結果、有効投票数 25,624 票のうち 92.5%にあたる 23,701 票を獲得して当選した。与党候補のマクリア・ハイレ (Makuria Haile) の得票数は 1,923 票であった。同選挙区からはもうひとり、無所属候補が立候補したが得票数は 0 票だった。以上の投票結果については、エチオピア選挙管理委員会 (National Electoral Board of Ethiopia) が開設したホームページに公開されている情報を参考にした [http://www.electionsethiopia.org/]。

46) 筆者はバックラに対して、グラゲ自助開発協会はなぜ、今日に至るまでグラゲ語の辞書を編さんしなかつ

## 6-7-2 道路建設協会の活動とグラゲの集合的アイデンティティ

道路建設協会の活動が大きな成果をあげつつ、40年以上にもわたって持続してきたのは、共同体としてのグラゲの「結束の強さ」のためだと説明されてきた(6-2)。しかし本章の冒頭で述べたように(6-1)、道路のような公共財の建設は、きわめて政治的なプロセスであり、グラゲ道路建設協会のプロジェクトへの参加が、「共同体の一員としての義務」というかたちで、素朴に受容されていたなどということは、ありそうにない。仮にグラゲの人びとが、生活の他の局面(たとえば農作業や商業活動、葬儀の実施など)で結束を見せたとしても、道路建設への参加を、共同体の集合的な目標(共通善)として、無条件に受け入れねばならない理由はない。

道路建設協会の活動が持続したことは、最初からそうなることが約束されていたのではなく、ねばり強い交渉をつうじて新たな社会関係をつくり出すという、その活動手法と結びつけて説明するほうが、説得力があるように思われる。したがって、グラゲ道路建設協会は「グラゲを代表する組織として、グラゲである人びとの参加を求めた」という説明は不適切だ。むしろ彼らの活動において重要なのは、既存の支配構造に対抗し、都市から農村への再配分を実現するという目標を実現するために、集合的アイデンティティの構成(あるいは再構成)を推しすすめてきたという側面ではないだろうか。

たとえば、本章で紹介したグラゲ語の詩(資料A)についてみると、「私のグラゲ、おまえの名は甘い」というように、グラゲの名を本質的に「善きもの」として表現する傾向もあるのは確かだし、読み方によっては、単に「勤労の精神」を人びとに押しつけようとする内容である。それでもこの詩に魅力があるとすれば、それは下層労働者としてのグラゲの集合的な記憶を喚起しながら、同時に「だれがおまえを恥じるだろう」と述べることで、肯定的な集合意識へと再構成をはかっているところだろう。まさにこの局面において、この詩はグラゲ道路建設協会やエジャ開発委員会の活動と重ねあわせることができる(6-6-3)。

ところで典型的な市民社会論の立場からいえば、エスニックな集合意識は、「血縁」や「地縁」といった概念を本質的なものと捉えながら、排他的かつ抑圧的な共同体をつくり出すものに他ならない(第3章の議論を参照)。このような立場から見れば、グラゲ道路建設協会と氏族委員会との結合などは、まさに「本質主義的な」共同体の形成を示すものだとして解釈されてしまいそうだ。しかし道路建設協会と氏族委員会との

---

たのかと質問したことがある。バツカラは「サバットベットの人びとの話す言語には方言の差が大きすぎるため、簡単には手をつけられない」と答えてくれた。

交渉の過程を検討してみると(6-5-1)、氏族委員会はグラゲの集合意識を「本質化する」役割があったと言うよりも、むしろ建設計画をめぐって対立する農村住民間の利害関係を、交渉をとおして解決されるべき問題として、顕在化させる役割を果たした。

現在のエチオピア連邦政府が推進する民族自治は、「同じ民族集団の成員は、同じ利害関係を共有している」という前提なしには成立しない(第4章参照)。これに対して、グラゲ道路建設協会の活動は、住民間に利害の対立があることを前提にしている。互いに対立する関係を、互いに交渉する関係へと転換するうえで欠かすことができないのは、氏族委員会や葬儀講といった組織との結合である。ここで結合といったのは、これらの組織を道路建設協会の「傘下におさめる」とか、道路建設協会の固有の目的のために「動員する」のとは違う。その結合が、都市と農村との対立(道路建設協会と氏族委員会のばあい)、あるいは都市におけるエリートと非エリート住民との対立(道路建設協会と葬儀講とのばあい)を反映しているという前提のもとに、それぞれの立場にもとづいて交渉がおこなわれることが重要なのである。たとえば都市エリートの立場から、農村への再配分を訴えるエジャ開発委員会の役員たちに対して、葬儀講の仲間たちが(活動そのものは支持するが)私たちの生活も苦しいのだと反論する場面(6-6-4)に注目する必要がある。

ここでは、活動資金を提供すべきかどうかは、あくまでエジャ開発委員会と葬儀講との交渉によって決定される。エジャ開発委員会から見れば、葬儀講の協力によって都市住民を効率的に組織することができた。それはそれで重要なことだが、都市住民の立場から見たときに、開発委員会の要求をすべて受け入れるわけにはいかないという、彼らの立場を主張するための拠りどころとして葬儀講が機能していることは、それ以上に重要だと思われる。

### 6-7-3 開発援助とグラゲ道路建設協会

さてグラゲ道路建設協会の活動について、もうひとつ論点を挙げておくとすれば、国際的な開発援助プログラムとの関係をどう考えるかということだろう。既に述べたとおりエジャ開発委員会は、住民参加型の開発援助プログラムを、活動の重要な資金源のひとつとして活用している(6-6-3)。ただしグラゲ道路建設協会(自助開発協会)の活動を、住民参加型開発の「成功事例」として位置づけるにあたっては、幾つかの留保が必要だ。

ひとつには、ここまで繰り返し述べてきたように、道路建設協会の活動への参加を、共同体の一員としての義務[Henry 2004]に結びつけて論じるのは不適切である。加えて、グラゲ道路建設協会の初期の活動と、帝国国道庁への戦略的な国際援助との

関係も考慮に入れる必要がある。帝国国道庁への支援は、もちろん住民参加の開発を意図したものではなく、むしろアメリカ合衆国の国際戦略と、国内統治のためのインフラ整備を急ぐエチオピア政府の思惑とが、同国における幹線道路の整備計画というかたちで一致した結果だろう。興味深いのは、道路建設委員会が、援助資金の目的（幹線道路の建設）を形の上では受け継ぎながらも、じっさいには彼らじしんが設定した目標（対抗的な社会関係の創出）のために利用したことだ。

他方で、もともと住民参加を前提にデザインされた開発手法であっても、運用しただけでは（住民のニーズに適合した枠組みをつくりだすのではなく）住民を既存の開発枠組みのもとへと動員する手段となり、結果として社会的な格差を助長してしまうという議論もある [Cooke and Kothari 2001]。このように考えると道路建設協会の活動を、単に住民参加による開発手法の成功事例と見なすのは、誤りとは言えないまでも適切ではない。グラゲ道路建設協会の経験から私たちが学ぶのは、開発援助プログラムをどうデザインするかという問題への直接的な答えというよりも、既存の秩序とは異なる社会関係を構成してゆく過程においては、（制度のデザインそのものからは予測できない）政治的な交渉の局面が、重要性を帯びてくるということだと思われる。



## 結論

本論の課題は、エチオピアの人びとが住民組織の活動をとおして、社会的な排除や経済的な周辺化に対抗するような公共性を創出してゆく過程を描くことだった。このような試みを思いついたのは、アフリカの人びとが直面する社会問題に対処するための、行動の規範を見いだすためには、エスニシティとか市民社会のような既存の理念よりも、そこで生活する人びとがつくりだす社会関係から、多くのことを学べるはずだと考えたからである。

筆者がエチオピアで調査活動をはじめたのは1995年のことだが、これは「アフリカ諸国は強固な市民社会を必要としている」という議論が高まりを見せた時期であった。市民社会の理念に従って行動する組織を「エンパワーする」という目標のもとで、世界銀行をはじめとする国際金融機関や援助組織は、じっさいに市民組織やNGOを支援するプログラムへの支出を拡大していた。市民社会の規範は、エスニシティに代わって人びとの統合と、公正な分配とを達成するために不可欠のものだと考えられた。もちろんその前提にあるのは、アフリカの社会はエスニシティによって分断され、公正な配分が阻害されているという認識だ。「偏狭な」エスニシズムよりも、「開かれた」市民社会のほうが、より優れた社会規範だというわけである。

「市民社会の規範」が具体的にどんな考え方を指し示すのかは、幅広い解釈があり得るが(2-3, 3-1を参照)、「開かれた」市民社会という一般的なイメージは、ハバーマスが提示した市民的公共圏の概念に負うところが大きい。ハバーマスによれば、理想的な市民的公共圏においては、すべての人の開かれた自由な討論にもとづいて、合意が形成される[ハバーマス1994]。ただし(その理論的な可能性までは否定しないとしても)じっさいの社会においては、「開かれた」公共圏の実現は困難ではないかという批判もある。たとえばエリーによれば、近代ヨーロッパにおいて形成されたという市民的公共圏は、じっさいには女性、都市の貧民、農民といった多様な公共性を排除することで成立していた[Eley 1992]。

アフリカの市民社会について論じたなかでは、アフリカ諸国には強固な市民社会が「欠如している」と見なす立場(いわゆるアフリカ市民社会論)は、むしろアフリカ社会についての無理解を露呈している(3-2, 3-3)。これに対してマムダニは、アフリカ諸国においてじっさいの市民社会は、植民支配者の特権を保護するための制度とし

て導入されたと指摘している。そしてアフリカ諸国が独立を達成すると、市民社会の特権は国家エリートに引き継がれたというのだ [Mamdani 1997]。マムダニによる市民社会の位置づけは、アフリカ諸国の経験を踏まえたものであり説得力がある。

さて市民社会という用語は近年、エチオピアにおいても政治的な討論や貧困削減の議論のなかで、盛んに使われるようになった。とりわけ、急進的な民族自治の政策を推進するエチオピアの現政権（EPRDF 政権）に対する批判の言説として、市民社会の理念が注目されている。EPRDF 政権に反対する人びとは、民族の差異をこえた統合こそが重要であると主張する。市民社会の理念は、その主張を支持するものであるように思われるからだ（4-1）。

エチオピアのエリート（知識人や財界人）のあいだには、もともと「部族」の違いを克服して国民統合を達成すべきだと考える、強固な思想的伝統がある。たとえば20世紀初頭のエチオピアを代表する知識人のひとり、ガブラヒウオット（*Nägädras Gäbrähəywät Baykädagn*, 1886-1917）は「それぞれの国には、多数の異なる部族（*nägäd*）が生活している。そこで政府たるもの、ある部族を抑圧しながら他を優遇するのは間違いである…すべての〔人びとの〕利益に公正な配慮をしない政府が、権力の座を維持することはできない」と書きとめた<sup>1)</sup>。

しかしじっさいには、エチオピア国民の規範とされたのはアムハラ言語や宗教であり、そのほかの「部族」はそもそも社会的、経済的な下層民として併合された。たとえばグラゲの人びとは、農村においては大地所有と結びついた貴族支配のもとに組み込まれたし、都市においては日雇い労働に従事する下層民とみなされたのである。エチオピア帝国の支配はさらに、そこへ併合された諸「部族」のアイデンティティを否定する社会通念によって補強された。その通念は、たとえば次のような記述の中に見いだされる。「ガラ〔オロモに対する蔑称〕の起源や言語は独特のもので、彼らには政治的な統合がほとんど、あるいはまったく見られない。…こんにちでは、ガラとアムハラとを政治的、地理的に区別することは難しい」<sup>2)</sup>。ここでは、「ガラ」のアイデンティティが社会の分裂に結びつけられ、他方でアムハラアイデンティティは、暗に政治的統合に導くものと見なされている。

EPRDF 政権が標榜する民族自治の思想は、このような体制の変革を目ざす社会運

1) ガブラヒウオットの手記より引用 [Gebrehiwot 1953EC:14]。ガブラヒウオットじしんは著書を公表することなく1917年に逝去したため、その遺稿が1923年、有志によって刊行された（1960年に再刊）。

2) これは1956年にオランダで出版された、エチオピアの行政に関する概説書から抜き出した記述である [Howard 1956:8-9]。著者はエチオピア人ではないが、この記述は当時のエチオピアにおける支配的な社会通念を、無批判に反映したものだと思われる。

動の指針として練り上げられたものである [Adhana 1994]。EPRDF は民族ごとに地方政府を組織させ、新しく定めた憲法によって幅広い自治権を保障した。ところが EPRDF 政権の考える「自治」は（人類学者が期待したような）地域社会の伝統的権威だとか文化的な多様性を尊重する制度とは、ほど遠いものだ。むしろ本論の第 4 章で検討した「スルテ民族」の事例のように、EPRDF 政権は民族運動の承認をとおして、より強固な統治の体制を確立する。EPRDF 政権にとって、より広範な自治の承認は、より強固な連邦政府の確立と一体なのである。

バーマンらは、エチオピアの連邦制度について「紙の上だけの」自治だと批判するが [Berman, Eyoh and Kymlicka 2004:19]、じつは彼らが展開するモラル・エスニシティの議論も、似たようなジレンマに陥っている。というのもエスニシティを、それじたいで完結した社会規範の領域（すなわちモラル・エスニシティ）だと考えるならば、理論的にはそれを超越する「さらに強い公共性」を想定しなければ、エスニック集団間の紛争を食い止められないことになってしまうからだ。そのためバーマンは、アフリカ諸国における紛争と貧困の原因として、それは多様な集団の利害を調整する、有能な官僚が欠如しているためだと結論せざるを得ない [Berman 2004]。

結局のところバーマンの議論は、典型的な市民社会論と同じ「欠如の理論」に陥っている。つまりアフリカ諸国において紛争や貧困といった社会問題が表面化するのには、そこで暮らす人びとに、何らかの規範が欠けているせいだという理屈である。このような主張はもっともらしく聞こえるが、じっさいには問題を解決するというよりも、その責任を特定の集団に押しつけているに過ぎない。

ところで文化的な多様性を重視する立場をとるならば、ある集団が「貧困」の状態にあるという表象そのものを慎むべきだという考えかたもあるだろう。しかしフレイザーは、そのような主張（いわゆる承認の理論）が、経済的な不平等を覆い隠してしまう可能性にも目を向けるべきだと述べている [Fraser 1997]。重要なのは経済的な不平等の是正と、アイデンティティの承認とを同時に達成することであって、どちらか片方が達成されれば他方は問題ではないという議論は、有効な批判理論とはなり得ないというのがフレイザーの立場だ。言いかえれば、不平等の是正を重視する福祉理論と、多元的なアイデンティティを追求する承認論との両立を目ざす立場である。

フレイザーは、市民的公共圏への批判も踏まえて、対抗的公共性の理念を提示している。彼女が重視するのは、合意にもとづいてひとつの大きな公共圏を形成することではなく、むしろ多くの異なる公共性が併存することである。これらの公共性は、より大きな市民的公共圏への統合を前提としたものではないが、かといって他の公共性から孤立したものでもない。むしろ支配的な公共性に対して、正統な承認と再配分と

を要求する拠点として形成されるのが対抗公共性である [Fraser 1997]。

以上のような議論を受けて、本論ではエスニシティと市民社会のどちらが、アフリカ諸国において「支配的な」社会規範であるべきかという議論とは異なる視点に立ち、エチオピアで生活する人びとが、住民組織の活動をとおして創出する公共性について考察をおこなった。本論で検討の対象にしたのは、死者の埋葬を目的とした葬儀講活動と、農村に道路や学校の建設をおこなってきたグラゲ道路建設協会の活動である。

葬儀講は、エチオピアでもっとも広くおこなわれている住民組織である。しかしアジスアベバ市役所は、アジスアベバの住民が社会開発や貧困削減につながる活動ではなく、死者を葬る活動に多くの時間と労力を割いていることに批判的だ。もちろんこのような批判に対しては、人類学的な見地から、死者の埋葬にともなう儀礼や活動が共同体の秩序の維持に貢献していることを明らかにすれば反論できる。ところが近年では、人類学が共同体的な価値観を重視するあまり、全体論的な記述に傾きすぎており、他者の苦しみをじゅうぶんに論じてこなかったのではないかという疑問も提起されている [Hastrup 1993]。たしかに、盛大な葬儀を賞賛する言説にだけ着目して、その背景にある人びとの葛藤を覆い隠してしまうような議論は好ましくないように思われる [Van der Geest 2000]。

そこで本論では、共同体論的なアプローチからも距離をおき、おもに福祉理論でもちいられてきた「ニーズ」の概念を借用することで、葬儀講の活動を説明しようと試みた。ニーズは、(個人や集団が) ある共有された価値を実現するために欠かせない何かであると説明される [Walton 1969]。ただしそこで考慮すべきなのは、社会的に共有された価値が何であるかという問題だけではない。それに加えて、他者の要請に応じて行動するという経験を前提にすることではじめて、私たちはニーズの問題について考えることができる。

「他者の要請に応じて行動する」ことの具体的な例は、本論でとりあげた葬儀講活動のなかに見いだすことができた。これらの葬儀講は、仲間の死に備えて資金の積立をおこなうとともに、その支出については詳細な規則を定めている。その活動や規則について筆者が分析したところ、葬儀講仲間たちは、活動に貢献したとは言えない者(行き倒れの死者)や、仲間であることの根拠が曖昧な者(居候や非嫡出子)の埋葬に、強い関心を示してきたことが明らかになった。つまり葬儀講に参加する人びとは、規則にしたがって仲間を葬りさえすればよい(したがって仲間でない者のことは知らない)と考えているわけではなく、むしろ他者を葬るという必要につき動かされて、彼らじしんの規範を問いなおし続けてきたのである。

伝統的な福祉論や社会開発論の文脈においてニーズは、たとえば人びとの栄養状態

を測定することで、客観的に把握できるものと解釈されがちであった。あるいは、社会的に共有された価値観によってニーズを説明しようとする試みもなされてきた(5-3を参照)。これらの解釈や試みが誤りだというわけではないが、しかし具体的な社会活動の文脈において、誰かのニーズが問題になるのは、それが客観的に把握できるときでも、そのニーズを裏づける規範が、社会の成員によって確実に共有されているときでもない。

そうではなく、あるニーズの実現をめぐる社会の成員が、特定の規範や社会関係に服する「仲間」と、そこから除外される「他者」とにわけられてしまうような状況のもとで、他者のニーズをどう解釈するかが問題となるのである。この意味でアジスアベバにおける葬儀講活動の事例は、共同体論的な社会観に対しても、また従来の社会開発の枠組みに対しても、問いなおしを求めるものであり、また排除に抗する公共性とはどんなものか考えるうえでも、重要な視点を提供するものだと思う。

さて葬儀講の活動は、おもに都市住民のニーズに関するものであったが、グラゲ道路建設協会の活動においては、都市と農村社会との関係が問題になった。グラゲ道路建設協会の目的は、少なくともその活動の初期においては、都市の官僚や大商人と、グラゲの農村社会との接合をとおして、貴族支配に対抗する社会関係を創出することだった。つまりそれは、エスニシティ意識と結びついた社会的な排除の解消をめざす社会運動として捉えることができる。しかもグラゲ道路建設協会はそれを、「国民統合」のような価値観を押しついたり、暴力的な革命運動を遂行することで達成しようと考えたのではなく、官僚組織や農村社会との交渉をつうじて、活動への支持を獲得しようとした。

グラゲ道路建設協会の活動が、エチオピアの歴史的な文脈において、支配的な社会秩序に対抗するための社会関係をつくりだすものであったことが理解されたとして、次に問題になるのは、都市エリートであるグラゲ道路建設協会の役員たちと、そのほかの人びととが、どのような形で結びついていたかである。

この問題に関連して、グラゲの人びとは道路建設協会への参加を、共同体の一員としての義務だと考えていると説明されることもあるが、これは不適切な解釈ではないだろうか。もちろん、都市の住民には故郷を(経済的に)支援する義務があると道路建設協会の活動家が発言するのは [Henry 2004:140]、じゅうぶんに理解できるし、都市と農村との経済的な格差を考えるならば、その主張は正当なものだ。だとしても、グラゲの共同体の一員であることと、道路を建設するという活動への参加とが、あらかじめ同一視されているという解釈は、道路建設協会のじっさいの経験を踏まえたものとは思えない。

もちろんエジヤの大商人たちが、寄付の額を競いあうことで、農村に高等学校を建設するための活動に支持を表明し、エジヤの一員としての名声を高めようとするのは事実だし(6-6-3)、それはエジヤ開発委員会の活動の文脈においては、まぎれもなく賞賛されるべき行為だ。しかし誰もがその競争に参加できるわけではないし、都市での不安定な生活を維持するために、資金の提供を拒否するという立場もとうぜんあり得る。グラゲ道路建設協会の活動は、じっさいには、このような立場の違いを前提として構成されているのである。

このことは、エジヤ開発委員会と葬儀講との関係に注目すれば理解できる。エジヤ開発委員会は、17の葬儀講の協力を得ているが、その関係は必ずしも活動への「合意」を前提としたものではない。葬儀講は組織的な動員をつうじて、エジヤ開発委員会の活動を支持しているが、しかし活動資金を提供するかどうかは、個別の交渉によって決定される。また葬儀講は、エジヤ開発委員会への支持を表明するとは限らず、むしろ役員たちの方針に反対する意思を集約する場としても機能する。

つまり道路建設協会の活動が、幅広い支持を得て40年以上も持続してきたのは、そこに参加の義務(あるいは参加の名を借りた強制)があったからというより、むしろ彼らが、立場の違いを前提とした交渉の手法によって、活動を構成してきたからだと思われる。

このような説明は、共同体の結束を重視する立場からみても、また社会開発を貧困国の至上課題と考える視点からも、たいへん迂遠なものに思えるだろう。しかしこれは彼らの活動が、都市から農村への再配分を目標としながらも、同時に複数の公共性を尊重するものである以上、ぜひとも必要なプロセスなのではないだろうか。



## 資料 A. グラゲ語で書かれた詩

グラゲの人びとのあいだでは、近代的な散文形式の詩をグラゲ語やアムハラ語で作詩し、式典などで朗読することが盛んにおこなわれている。なかにはテスファイエ・ゴイテ (Täsfaye Goyte) のように、グラゲ語で書かれた詩集 [Täsfaye 1993EC] を出版した例もある (テスファイエはアジスアベバ在住の公務員である)。以下はテスファイエの詩集に収載された、89 行からなる詩「私のグラゲ (Yäya Gurage)」の抄訳である (各行のまえに付した数字は、もとの詩の何行目にあたるかを示している)。なお詩の訳出にあたっては、エジヤ開発委員会役員のバツカラ・アズマチに協力をお願いした。バツカラじしんも詩作をおこない、テスファイエとともに公的な場で朗読することがある。

### 私のグラゲ

- 13 わたしは忘れない、いつも思いだす
- 14 おまえが歩いた道
- 17 [おまえが耕す] 土地は狭く、貧しさに打ちひしがれて
- 18 思いわずらう日々、困難のなかで
- 19 働こうにも、途方に暮れて
- 20 なす術もなく、仕事もなく
- 21 だがおまえは、みすみす死にはしない
- 22 決して空腹にひざを折らないと決めたのだ
- 25 靴などはく必要もない
- 26 困難も恐れる必要はない
- 27 恋しい故郷をあとにして
- 33 靴を磨いた、茶店をはじめた
- 34 皿を洗った、もっこを担いだ
- 35 雑貨を売った、水路を掘った
- 37 わたしのグラゲ、さあ耳を傾けよ
- 40 おまえの働く姿が見えない街が、あるだろうか？

- 41 おまえが恐れた仕事があっただろうか？  
61 だれがおまえを恥じるだろう  
62 恥じるべきは、おまえを疎むものども  
63 わたしのグラゲ、その名は甘い  
64 おまえの力を奪ったもの、  
65 おまえの信頼を裏切ったものは、その報いをうけるだろう  
75 望まぬものがあるだろうか、おまえとの縁を  
79 おまえの歓待を、だれが喜ばなかつただろうか  
80 おまえの成し遂げたことに、感心しないものがいたのだろうか  
83 グラゲよ、その癒しの手よ  
84 おまえの証人が現れるだろう  
85 おまえの業績、おまえの恩寵を弁護するものが  
87 ひとつであれ、その心とその言葉  
88 わたしのグラゲ、見わたすがいい、右と左を  
89 ひとつであれ、その言葉とその腹

## 資料 B. エチオピアの地方行政

エチオピアの行政制度は時代によって異なるが、ここではハイレセラセ 1 世皇帝による統治時代の後期（1942-74）と、現在の行政制度との違いを比較しておきたい（図 A）。1942 年に公布された行政統治令<sup>1)</sup>は、エチオピアを 12 の州にわけ（のちに編入されたエリトリアを含めると 13 州）、各州の行政を内務省の監督のもとにおいた。たとえば州知事（governor-general）や県知事（governor）は、内務省の推薦により皇帝が任命すると規定された。知事の任期は不定で、皇帝の決定によりいつでも罷免が可能だった。また郡長および支郡長のポストも任命制であった [Howard 1956]。もっともじっさいには、これらの地位に任命された貴族が、徴税権をはじめとする広範な権限を行使することが認められていたのであって、内務省の監督が地方行政の隅々にまで及んでいたわけではない。他方で現在の行政制度は、民族自治にもとづく徹底した分権制の体裁をとっている。1995 年に公布された現行憲法によれば、エチオピアは民族ごとに分割された 9 つの州によって構成される。それぞれの州は独自の憲法を制定するなど、幅広い自治権が認められていて、州行政の長も知事（governor）ではなく大統領（president）と呼ばれる。州および県、郡の議会はそれぞれ、住民の直接選挙で選ばれた議員によって構成される。

ただしじっさいには、連邦政府は与党 EPRDF による「指導」というかたちで地方行政に介入することがしばしばであり、同党幹部の意向によって州の大統領が事実上、更迭されることもある<sup>2)</sup>。

なお農民組合は社会主義政権によって導入された制度である。1975 年に公布された農地国有法<sup>3)</sup>によれば、農民組合は「村（*chiqa*）」に代わる単位として、800 ヘクタール以上の農地を目安に組織された（ここでいう「村」とは、帝政時代に農民から徴税をおこなう目的で導入された単位であり、伝統的な村落のことではない）。エチオピアの農地はすべて国有地とされており、農地の配分を決定する農民組合は、実質的に

1) "Administrative Regulations Decree", *Negarit Gazeta* 1/6 (1942), Decree No.1, August 27, 1942.

2) たとえば 2001 年 6 月には、南部諸民族州のアバテ（Abate Kisho）大統領が自宅に軟禁され、のちに大統領職を罷免のうえ逮捕されるという事件がおきた。また同年 7 月にはオロミヤ州のクマ（Kuma Damaksa）大統領が罷免された。これらの事件はいずれも、EPRDF 党内の権力抗争に関係していると見られる。

3) "Public Ownership of Rural Lands Proclamation", *Negarit Gazeta*, 34/26 (1975), Proclamation No. 31, 29 April 1975.

地方行政の末端を担う組織として機能している。

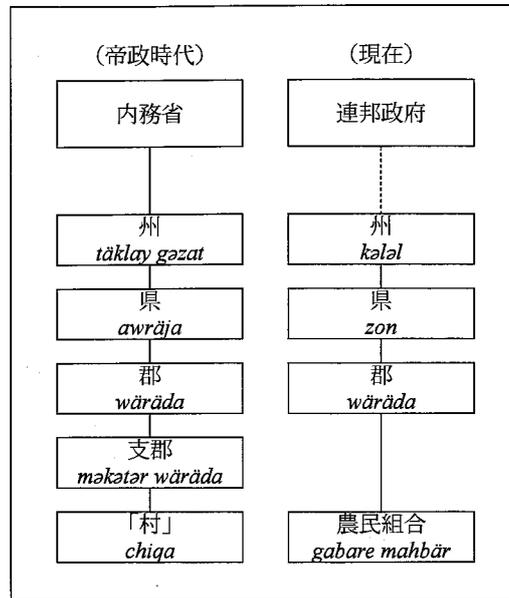


図 B-1. 過去と現在の行政制度の比較

## 参考文献および資料

参考文献は、和文、英文、アムハラ語の順に掲載し、続いて参考資料を、新聞・雑誌、エチオピアの法令、葬儀講規則、地図資料の順に掲載した。

英語で書かれた文献のうち、和訳のあるものは原則として〔和文〕に分類したが、とくに原著を参照することが重要と思われる文献については、原著を掲載して括弧内に訳書を示した。

アムハラ語の文献および資料で、発行年に「EC」が付してあるのはエチオピア暦をあらわす。エチオピア暦は、西暦（グレゴリオ暦）とくらべて7～8年のずれがある。たとえばエチオピア暦1997年（1997EC）は、西暦2004年9月11日から2005年9月10日の期間にあたる。

### 〔和文〕

- アリギ, G, ホプキンス, T. K, ウォーラースティン, I. 1992. 『反システム運動』 太田仁樹訳, 大村書店.
- イグナティエフ, マイケル. 1999. 『ニーズ・オブ・ストレンジャーズ』 添谷育志, 金田耕一訳, 風行社.
- 伊藤恭彦. 2000. 「現代リベラリズム」 有賀誠, 伊藤恭彦, 松井暁編 『ポスト・リベラリズム：社会的規範理論への招待』 ナカニシヤ出版, 3-21.
- エルツ, ロベール. 2001. 『右手の優越：宗教的両極性の研究』 吉田禎吾, 内藤莞爾, 板橋作美訳, ちくま学芸文庫.
- 遠藤貢. 2000. 「アフリカ『市民社会』論の展開」 『国際政治』 123:13-27.
- 小田亮. 2004. 「共同体という概念の脱／再構築」 『文化人類学』 69 (2):236-246.
- 片桐薫. 2000. 「グラムシのサバルタン概念（従属）と今日のサバルタン問題」 『アソシエ』 3:271-282.
- 川本隆史. 2004. 「ニーズを論じ合うことは、どんな人間のつながりを創り出すのか」 安彦一恵, 谷本光男編 『公共性の哲学を学ぶ人のために』 世界思想社, 39-54.
- 栗本英世. 1998. 「政治化するエスニシティ：エチオピア・ガンベラ地方の事例1991-1997年」 武内進一編 『現代アフリカの紛争を理解するために』 アジア経

- 済研究所, 41-61.
- 齋藤純一. 2000. 『公共性』 岩波書店.
- 向山恭一. 2000. 「ラディカル・デモクラシー」 有賀誠, 伊藤恭彦, 松井暁編 『ポスト・リベラリズム：社会的規範理論への招待』 ナカニシヤ出版, 126-143.
- サンデル, マイケル. 1999. 『自由主義と正義の限界』 菊池理夫訳, 三嶺書房.
- 武内進一. 2000. 「アフリカの紛争：その今日的特質についての考察」 武内進一編 『現代アフリカの紛争：歴史と主体』 アジア経済研究所, 3-52.
- 堤要. 1997. 「エスニシティ・ジェンダー・社会階層」 奥田道大編 『都市エスニシティの社会学』 ミネルヴァ書房, 243-273.
- デリダ, ジャック. 1999. 『法の力』 堅田研一訳, 法政大学出版局.
- ナンシー, ジャン=リュック. 2001. 『無為の共同体』 以文社.
- 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.
- パットナム, ロバート. 2001. 『哲学する民主主義：伝統と改革の市民的構造』 NTT 出版.
- ハバーマス, ユルゲン. 1994. 『公共性の構造転換：市民社会の一カテゴリーについての探究（第二版）』 細谷貞雄, 山田正行訳, 未来社.
- \_\_\_\_\_. 2000. 『近代：未完のプロジェクト』 三島憲一編訳, 岩波書店.
- 松田博. 1995. 「転換期のなかのグラムシ像」 松田博, 鈴木富久編 『グラムシ思想のポリフォニー』 法律文化社, 1-23.
- 松田素二. 1996. 『都市を飼い慣らす』 河出書房新社.
- \_\_\_\_\_. 1999. 「ナイロビにおける住民組織の二つの位相：開発路線と生活路線の相克」 幡谷則子編 『発展途上国の都市住民組織：その社会開発における役割』 アジア経済研究所, 193-232.
- \_\_\_\_\_. 2004. 「変異する共同体：創発的連帯論を超えて」 『文化人類学』 69 (2):247-270.
- 山森亮. 1998a. 「福祉国家の規範理論に向けて：再配分と承認」 『大原社会問題研究所雑誌』 473:1-17.
- \_\_\_\_\_. 1998b. 「必要と福祉：福祉のミクロ理論のために (1)」 『季刊家計経済研究』 38:56-62.
- \_\_\_\_\_. 2000. 「福祉理論：アマルティア・センの必要概念を中心に」 有賀誠, 伊藤恭彦, 松井暁編 『ポスト・リベラリズム』 ナカニシヤ出版, 163-179.
- ルイス, オスカー. 2003. 『貧困の文化』 高山智博, 染谷臣道, 宮本勝訳, ちくま学芸文庫.
- ロールズ, ジョン. 1979. 『正義論』 紀伊國屋書店.

[英文]

- Abbink, Jan. 1997. "Ethnicity and Constitutionalism in Contemporary Ethiopia", *Journal of African Law*, 41:159-174.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Paradoxes of power & Culture in an Old Periphery: Surma, 1974-98", in Wendy James, Donald L. Donham, Eisei Kurimoto and Alessandro Triulzi (eds.), *Remapping Ethiopia: Socialism & After*, Oxford: James Currey, 155-172.
- Abdussamad H. Ahmad. 1986. *Gojjam: Trade, Early Merchant Capital and the World Economy 1901-1935*, Ph. D. Thesis, Graduate Collage of the University of Illinois.
- Abir, Mordechai. 1968. *Ethiopia: the Era of the Princes*, New York: Praeger Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Ethiopia and the Red Sea: the Rise and Decline of the Solomonic Dynasty and Muslim-Ethiopian Rivalry in the Region*, London: Frank Cass.
- Adhana Haile Adhana. 1994. "Mutation of Statehood and Contemporary Politics", in Abebe Zegeye and Siegfried Pausewang (eds.), *Ethiopia in Change: Peasantry, Nationalism and Democracy*, London: British Academic Press, 12-29.
- Akalu Woldemariam. 1983. *A History of the Negieras of Ezha (Gurage)*, B.A. Thesis Submitted to the Department of History, Addis Abeba University.
- Allen, Cris. 1997. "Who Needs Civil Society?", *Review of African Political Economy*, 73:329-337.
- Bahru Zewde. 2002a. *A History of Modern Ethiopia* (Second Edition), Addis Abeba: Addis Abeba University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002b. *Pioneers of Change in Ethiopia: The Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*, Addis Ababa: Addis Ababa University.
- \_\_\_\_\_. 2002c. "Systems of Local Governance among the Gurage: The Yejoka Qicha and the Gordana Sera", in Bahru Zewde and Siegfried Pausewang (eds.), *Ethiopia: The Challenge of Democracy from Below*, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 17-28.
- Barkan, Joel, McNulty Michael L. and Ayeni, M. A. O. 1991. "'Hometown' Voluntary Associations, Local Development, and the Emergence of Civil Society in Western Nigeria", *The Journal of Modern African Studies*, 29(3):457-480.
- Batistoni, Milena and Chiari, Gian Paolo. 2004. *Old Tracks in the New Flower: A Historical Guide to Addis Abeba*, Addis Abeba, Arada Books.
- Belayneh Alemu, Bahru Lilaga, Mellese W/Michael and Margeja Chiksa. 2002. *Guragigna-Amharic -English Dictionary*, Wolkite: Gurage Zone Education Bureau.

- Berhanu Nega. 2002. "Culture and the Prospects for Economic Development in Ethiopia", *Economic Focus: Bulletin of the Ethiopian Economic Association*, 4(5):32-37.
- Berman, Bruce. 2004. "Ethnicity, Bureaucracy & Democracy: The Politics of Trust", in Bruce Berman, Dickson Eyoh and Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa*, Oxford: James Curry, 38-53.
- Berman, Bruce, Eyoh, Dickson and Kymlicka, Will. 2004. "Introduction: Ethnicity and the Politics of Democratic Nation-Building in Africa," in Bruce Berman, Dickson Eyoh and Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa*, Oxford: James Curry, 1-21.
- Bloch, Maurice and Parry, Jonathan. 1982. "Introduction: Death and the Regeneration of Life", in Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-44.
- Bratton, Michael. 1989. "Beyond the State: Civil Society and Associational life in Africa", *World Politics*, 41 (3):407-430.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Civil Society and Political Transitions in Africa", in John W. Harbeson, Donald Rothchild and Naomi Chazan (eds.), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder; London: Lynne Rienner Publishers, 51-82.
- Chapple, David. 1986. "Some Remarks on the Addis Ababa Food Market up to 1935", in Ahmed Zekaria, Bahru Zewde and Taddese Beyene (eds.), *Proceedings of the International Symposium on the Centenary of Addis Ababa*, Addis Abeba: Institute of Ethiopian Studies, Addis Abeba University, 143-160.
- Cohen, Abner. 1969. *Custom & Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley: University of California Press.
- Cooke, Bill and Kothari, Uma. 2001. "The Case for Tyranny" in Bill Cooke and Uma Kothari (eds.), *Participation: the New Tyranny?*, London; New York: Zed Books, 1-15.
- Critchley, Simon. 1996. "Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?", in Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London; New York: Routledge, 19-40 (クリッチリー, サイモン. 2002. 「脱構築とプラグマティズム: デリダは私的アイロニストか公的リベラルか」 シャンタル・ムフ編『脱構築とプラグマティズム』 青木隆嘉訳, 法政大学出版局, 35-78) .
- CSA. 1995. *The 1994 population and housing census of Ethiopia: Results for Addis Ababa* (vol. 1, Statistical Report), Addis Abeba: Central Statistical Authority.
- CSA. 1996. *The 1994 population and housing census of Ethiopia: Results for Southern Nations, Nationalities, and Peoples' Region* (vol. 1, part 1, Statistical Report on Population Size and

- Characteristics), Addis Abeba: Central Statistical Authority.
- CSA. 1998. *The 1994 population and housing census of Ethiopia: Results at Country Level* (vol. 1, Statistical Report), Addis Abeba: Central Statistical Authority.
- CSA. 2001. *Report on the 1999/2000 Household Income, Consumption and Expenditure Survey*, Addis Abeba: Central Statistical Authority.
- Dejene Aredo. 1993. *The Informal and Semi-formal Financial Sectors in Ethiopia: A Study of the Iqqub, Iddir, and Saving and Credit Co-operatives*, Nairobi: African Economic Research Consortium.
- Dessalegn Rahmato. 2002. "Civil Society Organizations in Ethiopia", in Bahru Zewde and Siegfried Pausewang (eds.), *Ethiopia: The Challenge of Democracy from Below*, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 103-119.
- De Witte, Marleen. 2003. "Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana", *Africa*, 73 (4), 531-559.
- Donham, Donald. 1986. "Old Abyssinia and the New Ethiopian Empire: Themes in Social History", in Donald Donham and Wendy James (eds.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia: Essays in History and Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-48.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Introduction", Wendy James, Donald L. Donham, Eisei Kurimoto and Alessandro Triulzi (eds.), *Remapping Ethiopia: Socialism & After*, Oxford: James Currey, 1-8.
- Doyal, Len and Gough, Ian. 1991. *A theory of Human Need*, Houndmills: Macmillan Education.
- EDC. 2004. *Ezha Rural Water Supply and Irrigation Project*, Ezha Development Committee (unpublished).
- Eley, Geoff. 1992. "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge; London: MIT Press, 289-339.
- ERA. 2001. *Ethiopian Roads Authority Golden Jubilee*, Addis Abeba: Ethiopian Roads Authority (brochure).
- Fecadu Gedamu. 1969. "The Social and Cultural Foundation of Gurage Associations", *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Abeba: Haile Selasie I University, 203-214.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Urbanization, Polyethnic Group Voluntary Associations and National Integration in Ethiopia*, Paper submitted to the International Congress of Africanists, Addis Abeba.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York: Routledge (フレイザー, ナンシー. 2003. 『中断された正義』 仲正昌樹監訳,

お茶の水書房) .

- Frazier, E. Franklin. 1939. *The Negro family in the United States*, Chicago: University of Chicago Press.
- Geuss, Raymond. 2001. *Public Goods, Private Goods*, Princeton: Princeton University Press (ゴイス, レイモンド . 2004. 『公と私の系譜学』 山岡龍一訳, 岩波書店) .
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*, Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (trs.), London: Lawrence and Wishart.
- Gray, John. 1995. *Liberalism* (2nd edition), Buckingham: Open University Press.
- Greenfield, Richard. 1965. *Ethiopia: a New Political History*, New York: Praeger.
- Harris, W. Cornwallis. 1844. *The Highlands of Ethiopia*, Vols. 1-3, London: Longman.
- Hastrup, Kirsten. 1993. "Hunger and the Hardness of Facts" *Man*, New Series 28 (4):727-739.
- Henry, Leroi. 2004. "Citizenship, morality and participatory development: The case of the Sebat Bet Gurage" in Samuel Hickey and Giles Mohan (eds.), *Participation: from tyranny to transformation?*. London: Zed Books, 140-156.
- Hollis, Martin. 1995. "Freedom in Good Spirits," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*, 69:101-112.
- Howard, William E.H. 1956. *Public Administration in Ethiopia: A Study in Retrospect and Prospect*, Groningen: J. B. Wolters.
- Hyden, Goran. 1983. *No Shortcuts to Progress: African Development Management in Perspective*, London: Heinemann.
- ILO. 1977. *Employment, Growth and Basic Needs, A One-World Problem: The International Basic-Needs Strategy" against Chronic Poverty*, New York: Praeger Publishers.
- Johnson, Martin Eric. 1974. *The Evolution of the Morphology of Addis Ababa*, Ethiopia, Ph. D. Thesis Submitted to University of California, Los Angeles.
- Kasfir, Nelson. 1998. "The Conventional Notion of Civil Society: A Critique", *Commonwealth and Comparative Politics*, 36(2):1-20.
- Landes, David S. 1999. *The Wealth and Poverty of Nations*, New York; London: W. W. Norton.
- Levine, Donald. 1965. *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Lincoln, Joshua. 2000. *The Effect of Federalism on Intergroup Relations in Multiethnic States: Evidence from Nigeria and Ethiopia 1960-1998*, Ph. D. Thesis, The Faculty of the Fletcher School of Law and Diplomacy, Tufts University.
- Mamdani, Mahmood. 1997. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late*

- Colonialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, Harold G. 1995. *The Politics of Empire: Ethiopia, Great Britain and the United States 1941-1974*, Lawrenceville: the Red Sea Press.
- Marein, Nathan. 1951. *The Judicial System and the Laws of Ethiopia*, Rotterdam: Royal Netherlands Printing and Lithographing Company.
- Markakis, John. 1974. *Ethiopia: Anatomy of a Traditional Polity*, Addis Abeba; Nairobi; New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. "The Politics of Identity: The Case of the Gurage in Ethiopia", in M. A. Mohamed Salih and John Markakis (eds.), *Ethnicity and the State in Eastern Africa*, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 127-146.
- McClellan, Charles. 1986. "Coffee in Center-periphery Relations: Gedeo in the Early 20th Century", in Donald Donham and Wendy James (eds.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia: Essays in History and Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 175-195.
- McNulty, Michael L. and Lawrence, Mark F. 1996. "Hometown Associations: Balancing Local and Extralocal Interests in Nigerian Communities", in Peter Blunt and D. Michael Warren (eds.), *Indigenous Organizations and Development*, London: Intermediate Technology Publications, 21 – 41.
- Mekuria Bultcha. 1973. *Eder: Its Roles in Development and Social Change in Ethiopian Urban Centers*, 4th Year Senior Essay, School of Social Work, Haile Sellassie I University, Addis Abeba.
- Mitchell, J. Clyde. 1956. *The Kalela Dance*, Manchester: Manchester University Press.
- MOFED. 2002. *Ethiopia: Sustainable Development and Poverty Reduction Program*, Addis Abeba: Ministry of Finance and Economic Development.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*, New York: Verso (ジャンタル・ムフ . 1998.『政治的なるものの再興』千葉眞, 土井美徳, 田中智彦, 山田竜作訳, 日本経済評論社) .
- Mouffe, Chantal. 1996. "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy", Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London; New York: Routledge, 1-12 (ジャンタル・ムフ . 2002. 「脱構築およびプラグマティズムと民主政治」ジャンタル・ムフ編『脱構築とプラグマティズム』青木隆嘉訳, 法政大学出版局, 1-22) .
- NEBE. 2005. *Official Election Results for the House of Peoples' Representatives*, Addis Abeba: National Electoral Board of Ethiopia [<http://www.electionsethiopia.org/>, accessed 29 January

- 2006].
- Ofcansky, Thomas P. and Berry, LaVerle (ed.). 1993. *Ethiopia: A Country Study* (4th Edition), Washington DC: Federal Research Division, Library of Congress [Online version, <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/ettoc.html>, accessed 23 November 2005].
- Pankhurst, Alula. 2003. "The Roll and Space for Iddirs to Participate in the Development of Ethiopia", in Alula Pankhurst (ed.), *Iddirs: Participation and Development*, ACORD Ethiopia, Addis Abeba, 2-42.
- Pankhurst, Richard. 1961. *An Introduction to the Economic History of Ethiopia: from Early Times to 1800*, London: Lalibela House.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Economic History of Ethiopia*, Addis Abeba: Haile Selassie I University Press.
- Pankhurst, Richard and Endreas Eshete. 1958. "Self-help in Ethiopia", *Ethiopia Observer*, 2(11):354-364.
- Perham, Margery. 1969. *The Government of Ethiopia* (Second Edition), London: Faber.
- Roschelle, Anne R. 1997. *No More Kin: Exploring Race, Class, and Gender in Family Networks*, Thousand Oaks; London; New Delhi: Sage Publications.
- Sanchez, Janet Hoard. 1974. *Political Incorporation in Ethiopia, 1875-1900: The Gurage, Jimma and Limmu-Enarea*. MA Thesis in Anthropology, California State University.
- Shack, William A. 1966. *The Gurage: A People of the Ensete Culture*, London: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1973. "Urban Ethnicity and the Cultural Process of Urbanization in Ethiopia" in Southall, Aidan. (ed.), *Urban Anthropology: Cross-cultural Studies in Urbanization*, New York: Oxford University Press, 251-285.
- Smit, Warren. 2001. "The Changing Role of Community Based Organizations in South Africa in the 1990s, with Emphasis on Their Role in Development Projects", in Arne Tostensen, Inge Tvedten and Mariken Vaa (eds.), *Associational Life in African Cities: Popular Responses to the Urban Crisis*, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 234-249.
- Taye Mengistae. 2001. *Indigenous Ethnicity and Entrepreneurial Success in Africa: Some Evidence from Ethiopia*, Washington DC: World Bank.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Trimingham, J.Spencer. 1965. *Islam in Ethiopia*, London: Frank Cass.
- Triulzi, Alessandro. 1987. "Photographic Records of Nineteenth Century Ethiopian Towns in Italian Archives", in Ahmed Zekaria, Bahru Zewde and Taddese Beyene (eds.), *Proceedings of*

- the International Symposium on the Centenary of Addis Ababa*, Addis Abeba: Institute of Ethiopian Studies, Addis Abeba University, 97-118.
- UNDP. 2004. *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. 2005. *Linking the National Poverty Reduction Strategy to the MDGs: A Case Study of Ethiopia*, New York: United Nations Development Programme.
- Van der Geest, Sjaak. 2000. "Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana", *African Studies Review*, 43 (3):103-130.
- Walton, Ronald. 1969. "Need: a Central Concept", *Social Service Quarterly*, 43 (1):13-17.
- Watson, William. 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press.
- Worku Nida. 1995. *The Impact of urban Migration on Village Life: The Gurage Case*, MA Thesis in Social Anthropology submitted to the School of Graduate Studies, Addis Abeba University.
- World Bank. 2000. *Can Africa Claim the 21st Century?*, Washington DC: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.
- World Bank. 2006. *World Development Report 2006*, Washington DC: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.
- Young, Crawford. 1994. "In Search of Civil Society", in John W. Harbeson, Donald Rothchild and Naomi Chazan (eds.), *Civil Society and the State in Africa*, Bourder; London: Lynne Rienner Publishers, 33-50.

[アムハラ語]

- Alemayehu Neri Wirgaso. 1985EC. *Asät: Yäbahäläna Yätarik Mäsärät*, Bole Matämiya Dərəjet.
- Dinberu Alemu, Mengistu Hailemariam, Fikre Habtemariam, Tesfaye Mekuriya, Tezerach Bireda, Girma Tilafun and Mitiku Teshome. 1987EC. *Gogot: Yägurage Bəheräsəb Tarik*, Bahäləna Qwanqwa, Artistic Printers.
- EDC. 1996EC. *Ezha: Yägäna Hulätägna Däräja Yätəkənikəna Yämuya Təmähərət Betən Məräqa Bäälən Məkənəyat Bämädəräg Yätözəgajä Layu Mätsəhet*, Yäezha Ləmat Komite (brochure).
- Feqade Yilma, Lemma Habtegiyorgis, Teklu Made and Fantu Weldeyesus, (n.d.) *Qonchacha* (unpublished).
- Gebrehiwot Baykedagn. 1953EC. *Mängəstəmma Yähəzəb Astädadär* (reprinted), Nəgəd Matämiya Bet.

- Gebreiyesus Haylemariyam. 1965EC. *Yähäbrät Enqasqase*, Artistic Printers.
- GPSDO. 1980EC. *Yägurage Həzəb Rasagəz Ləmat Dərəgət Mätädäriya Dänb*, Yägurage Həzəb Rasagəz Ləmat Dərəgət (unpublished).
- GPSDO. 1982EC. *Yä1981 Bäjät Amät Yäsəra Kənəwən Gəmgämana Yä1982 Bäjät Amät Yäsəra Program*, Yägurage Həzəb Rasagəz Ləmat Dərəgət (unpublished).
- GPSDO. 1985EC. *Yägurage Mängädoch Səra Dərəjət 30gna Amät Kəbrä Bäal*, Yägurage Həzəb Rasagəz Ləmat Dərəgət (brochure).
- GPSDO. 1991EC. *Agurage Qicha*, Yägurage Həzəb Rasagəz Ləmat Dərəgət.
- GRCO. 1980EC. *Yägurage Mängädoch Səra Dərəjət: Lə25nyaw Amät Yäbərr İyobelıyu Mätäsäbiya Yätägəjä*, Yägurage Mängädoch Səra Dərəjət (brochure).
- GRCO 1983EC. *Yägurage Həbrätäsəb Bahəlna Tarik Atgnəna Amakari Gəbərə Hayəl*, Yägurage Mängädoch Səra Dərəjət (unpublished).
- Mamo Widneh. 1981EC. *Eddertägnochu*, Kuraz Asatami Dərəjət
- Mesfin Weldemariyam. 2002. "Bahəlna Ləmat", *Economic Focus: Bulletin of the Ethiopian Economic Association*, 4(5):5-7.
- Mohammed Yesuf. 1993EC. *Bəsəbäden Aqwan Zuriya Yəsələten Mannät Asəmaləkəto Yätägəjä Tənatawi Tsəhuf* (unpublished).
- Rainbow Ethiopia. 1997EC. *Atəqalay Program*, Qəstə Dämməna İtəyopəya Yadəmokrasina Yəmähbərəsəbawi Fətəh Nəqənaqe (campaign leaflet).
- Sayfu Dibabe. 1966EC. *Azmach: Yägurage Həzəb Achər Tarik*, Təsfa Gäbrä Səlese Matämiya Bet.
- Tajebe Beyene. (n.d.) *Eddərəna Alamaw*, St. George Printing Press (brochure).
- Tesfaye Goyte. 1993EC. *Yäker Gat*, Horayəzän Matämiya Bet.
- Yegurage Betna Nuro Azegaj Komite. 1948EC. *Guragena Nurow*, Nəgəd Matämiya Bet (brochure).
- Weldesillase Bereka. 1979EC. *Yähäbrät səra wətet*, Yätəbabərut Atamiwoch.

[新聞、雑誌など]

*The Ethiopian Herald*, 31 May, 1996.

*The Ethiopian Herald*, 1 August 1997.

*The Ethiopian Herald*, 2 August 1997.

*The Ethiopian Herald*, 5 August 1997.

*The Ethiopian Herald*, 7 July, 1998.

*The Ethiopian Herald*, 20 May 2001.

*The Ethiopian Herald*, 5 March, 2002.

*The Ethiopian Herald*, 16 September 2003.

*Reporter* (Amharic Newspaper), Təqəmət 2, 1996EC.

*Reporter* (Amharic Magazine), Säne 1993EC.

*Tehadso*, Vol. 1, Nos. 2 and 3, July 2001.

*Tehadso*, Special issue No. 2, December 2001.

#### [エチオピアの法令]

“Administrative Regulations Decree”, *Negarit Gazeta*, 1/6 (1942), Decree No.1, 27 August 1942.

“Ministers (Definition of Powers) Order”, *Negarit Gazeta*, 2/5 (1943), Order No. 1, January 29, 1943.

“Highway Authority Proclamation”, *Negarit Gazeta*, 10/5 (1951), Proclamation No. 115, January 26, 1951.

“Co-operative Societies Proclamation”, *Negarit Gazeta*, 25/24 (1966), Proclamation No. 241, 3 September 1966.

“Associations Registration Regulations”, *Negarit Gazeta*, 26/1 (1966), Legal Notice No. 321, 26 September 1966.

“Public Ownership of Rural Lands Proclamation”, *Neagrit Gazeta*, 34/26 (1975), Proclamation No. 31, 29 April 1975.

“The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia”, *Federal Negarit Gazeta*, 1/1 (1995), Proclamation No.1, 21 August 1995.

#### [葬儀講規則]

Azernet Berbere Qutir Hulet Meredaja Iddir. *Mätädadäriya Dänb*, 1982EC.

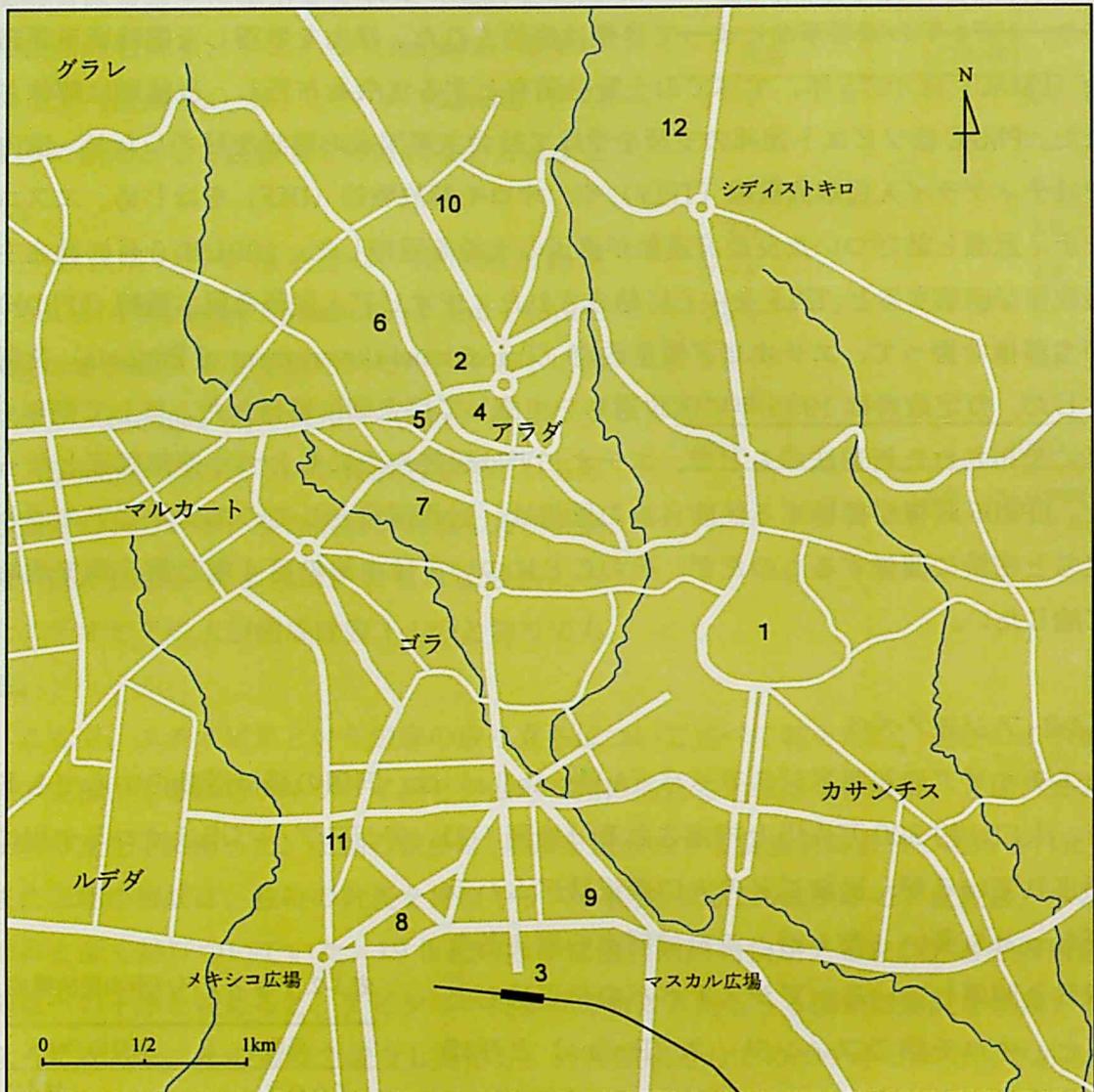
Yemiskaye Hazunan Medihanealem Akababi Yemeredaja Iddir. *Yämätädadäriya Yäwəst Dänb*, Yäkatit 1989EC.

#### [地図資料]

CSA. *Ezha Wārāda*, Maəkälawi Statistiks Baläsəltan (Central Statistics Authority), Mäskäräm 1989EC.

- EMA. *Topographic Map 1:250,000 (Akaki Beseka)*, Ethiopian Mapping Authority, 1997.
- EMPDA. *Atlas for Secondary Schools of Ethiopia*, Addis Abeba: Educational Materials Publication and Distribution Agency, 1984.
- ERA. *Road Network Map*, Network Management Division, Ethiopian Roads Authority, (n.d).
- GRCO. *Gurage Road Construction Organization*, Gurage Road Construction Organization, (n.d).
- OCHA. *Ethiopia Map*, United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2005  
[<http://www.ocha-eth.org/Maps/downloadables/ETH.GENERAL.pdf>, accessed 26 January 2006].
- SNNP. *Administrative Divisions*, Statistical Office, Government of Southern Nations, Nationalities and Peoples Regional State, (n.d).





地図1-2. アジスアベバ市内

- |                        |              |
|------------------------|--------------|
| 1. 宮廷                  | 7. カトリック教会   |
| 2. 聖ギョルギス教会            | 8. 道路庁       |
| 3. 鉄道駅                 | 9. 国立競技場     |
| 4. アジスアベバ市役所           | 10. サメン・ホテル  |
| 5. 青果市場 / 旧グラゲ道路建設協会本部 | 11. デサレニ・ホテル |
| 6. グラゲ自助開発協会本部         | 12. アジスアベバ大学 |

出典: EMPDA [1984] および筆者の調査にもとづいて作成