

転身の物語り：サン研究における「家族」再訪

高田 明（京都大学）

本論文では、サン研究における家族・親族概念の位置づけを再考する。「伝統派」と呼ばれる初期の研究は、サンの1グループであるジュホアンを現代の狩猟採集民と位置づけ、彼らは家族的な結合に基づいたシンプルな形でその社会秩序を維持していると主張した。これに対して「見直し派」は、近隣諸民族を含めたより大きな政治経済的システムにジュホアンを位置づけ、その親族間の関係が土地への権利や交易のネットワークを支えていると論じた。

ナミビア北中部のクン・サンはジュホアンとの地域比較に適している。本論では以下のライフストーリーの分析から、彼らのエスニシティと家族・親族関係の関わりを明らかにする。分析ではとくにクンやハイオム・サンの双系の氏のシステムと近隣の農牧民オバンボの母系のクラン・システムの関係に注目する。(1)クンの母親とオバンボの父親を持ちオバンボとして育った男性が、父親の死後はクンとして生活している。(2)ハイオムの両親を持つ男性がクンの女性と結婚し、クンのキャンプのヘッドマンとなっている。(3)クンの少女がオバンボのもとで里親養育を受けたが、第3子の妊娠を機にクンのキャンプに戻った。

ナミビア北中部では、アパルトヘイト体制を進めた植民地政府の意図に反して、複数のエスニック・グループが協力関係を築いてきた。本論で例にあげた家族・親族関係は、そうしたグループ間の境界をつなぐ経路を提供するとともに移動先で新たな生活世界を構築

する基盤となっている。エスニシティは慣習の束であり、人々はその場の相互行為で利用可能な資源や相手との関係の歴史を参照しつつどの慣習を採用するか決めている。これが一貫するためには、構造の持続性と連続性を備えた相互行為の場が必要である。以上からクンが住む地域社会を理解するためには、伝統派とも見直し派とも異なり「他者」との関係を含む理論枠組みから家族・親族をとらえる必要がある。

キーワード：カラハリ論争，里親養育，通婚，ナミビア，ライフストーリー

目次

I 序論	2
1 サンの家族・親族研究史	3
2 サンのエスニシティ	6
3 ナミビア北中部のクン・サン	7
4 ライフストーリー分析	9
II クンの家族・親族関係とエスニシティ	11
1 サンとオバンボの通婚	11
2 クンとハイオムの通婚	17
3 オバンボのもとの里親養育	23
III 結論	29

I 序論

1 サンの家族・親族研究史

1925年から1926年にかけて、米国のジャーナリストや写真家がつどって「デンバー・アフリカ探検」を組織した。この探検隊のメンバーであった C. E. Cadle は、1928年10月15日付けの New York Times 紙で以下のように述べている。「彼ら（サン）は2～3の家族からなる小さなコミュニティで暮らしており、その生活は完全に狩猟に依存している。他の者の上に立って権威を持つものはない」[GORDON 1997: 29]。

この描写は、後のサン研究者が詳細なデータとともに描くことになるイメージの原型ともいえる特徴を備えている。そしてその研究は、人類学史における家族・親族研究に大きなインパクトを与えることになる。しかし、こうしたイメージはそれを描く者の視点やその時代背景と結びついている。今なら上の描写をどう理解すべきだろうか？これを考えるため、以下ではまずサンの家族・親族に関する研究史を整理する。

サンは多くの地域集団・言語集団からなり、南部アフリカ一帯の先住民だとされる。西欧社会には、サンは古くから「ブッシュマン」として知られていた。20世紀の前半になると、白人の観光・入植を振興したいという現地政府の思惑や人類進化に対する一般的な関心の高まりにあおられ、探検家・旅行家が「純粋なブッシュマン」を求めてカラハリ砂漠の内奥にまで乗り込むようになった[GORDON 1997: 103-104,110-111]。

サンは脚光を浴び、その研究が進んだ。サン研究は、植民者である白人と生活域を接していたサンの言語や民話を精力的に収集・整理することから始まった[e.g. BLEEK 1929]。

20 世紀後半には参与観察に基づく人類学的な調査を行い、サンの生活実態を明らかにしようとする研究者が現れた。そのパイオニアである LORNA MARSHALL は、現在のナミビア中東部にあるニャエニャエ地域のジュホアン(*Ju/'hoan*)¹⁾のもとで、その親族名称や命名法の詳細な調査を行った。MARSHALL[1976]によれば、ジュホアンは2つの方法で人々を分類する。1つは通常血縁関係や姻戚関係による分類で、彼女はこれを「世代法(*generational method*)」と呼んだ。もう1つは、自分の親族と同じ名前を持つ他者をその親族の親族名称で呼ぶという方法で、親族名称の体系はその他者を起点としてその他者の親族にも拡張される。これを彼女は「同名法(*homonymous method*)」と呼んだ。同名法と世代法からは時にそれぞれ異なる親族名称が導かれるが、その場合は年長者が適切な親族名称を決める [MARSHALL 1976; LEE 1986]。 MARSHALL[1976]によればこの親族・命名システムは、明確なヒエラルヒーやクラン・システムをもたず、いくつかの家族が一時的につくるキャンプを生活単位として離合集散を繰り返すジュホアンの社会的な関係をつなぎ、強化する。

その後、米国の IRVEN DEVORE と RICHARD LEE が大規模な調査隊を組織した。彼らは現代の狩猟採集民が人類社会の始原的な姿を復元する鍵になると考え、できるだけ外部世界の影響を受けていない人々を追い求めて 1963 年にジュホアンの調査を始めた。後に「伝統派」と呼ばれるこれらの研究者は MARSHALL[1976]と同様、ジュホアンは家族的な結合に基づきごくシンプルな形で社会秩序を維持していると考えた。LEE[1979: 244-249]によれば、ジュホアンでは成年男女が男女間の分業を除けばできるだけ等しく社会生活に参画し、能力の個人差を際立たせないため様々な文化的実践を行う。また重要な食物は、親族関係でつながった複数の家族からなるキャンプの全体に行きわたるよう徹底的に分配される。

ここから LEE[1979]は、ジュホアンの社会は「平等主義」の原則に貫かれていると論じた。

こうした「伝統派」による研究成果は、狩猟採集民社会のモデルとして学界のみならず一般社会にも広く受け入れられた。ところが 1980 年代後半、大きな転換点が訪れた。従来の研究はサンの歴史や近隣諸民族との関係についての分析を軽視していた、と批判・反省する動きが高まったのである。しばしば「見直し派」と呼ばれるグループは、サンは近隣諸民族を含めたより大きな政治経済的なシステムの中で下層に追いやられ、狩猟採集に基づく移動生活を余儀なくされた人々の集合に過ぎないと主張した[WILMSEN 1989]。

「見直し派」は、親族間の関係を主に土地への権利や交易のネットワークを支える仕組みとして位置づけた。ジュホアンでは、水場をはじめとする様々な資源が利用でき、しばしば居住地となる土地をノレ(*n!ore*)と呼ぶ。ノレにはオーナーと呼ばれる人がいる[LEE 1979: 334-340]。 WILMSEN[1989: 158-194]によれば、オーナーはノレに対して LEEらが論じた以上に強い権利を持ち、他の者もノレのオーナーとの血縁関係や姻戚関係が周囲から承認されることでその権利の一部を獲得する。さらにほとんどの結婚はお互いの出生地が同じか隣接するノレにある者の間で行われるため、ノレに対する権利は世代を超えて受け継がれることが多い。またハロ(*hxaro*)と呼ばれる贈り物の交換は、たいてい同じか隣接するノレに住む、祖父母や曾祖父母を同じくする者の間で行われる。ここから WILMSENは、ジュホアンの交易のネットワークは親族関係を通じて組織化されていると考えた。

見直し派の見方には、親族関係の濃淡が土地への権利の強さや社会関係の密度に反映すると考えた点で、親族関係を社会秩序が維持される基盤とみる伝統派の理解に通じる。ただし見直し派が論じる親族関係の働きは、伝統派が想定したよりもずっと権力作用との結

びつきが強い。また WILMSEN[1989: 186-194,263-271]は、こうした土地への権利をめぐる
ジュホアンの親族関係の働きには他のサン、さらにヘレロやツワナといった近隣の農牧民
とも通底する基本的な共通性があり、ジュホアンはそうした近隣諸民族と地域の資源をめぐ
って政治的な闘争を行ってきたと主張した。したがって、見直し派が想定する社会は伝
統派のそれよりもかなり広く、近隣諸民族を含んだ政治経済的なシステムを指す。

2 サンのエスニシティ

「見直し派」がその主張を裏付けるために提示した資料は十分とはいえなかった。伝統
派は、ジュホアンをはじめとするサンと近隣諸民族との接触があった地域、その程度、そ
の解釈に関して見直し派に強く反駁した[e.g. SOLWAY & LEE 1990; LEE & GUENTHER
1993]。この論戦は「カラハリ論争」と呼ばれ、大きな注目を集めた。その結果、一部のジ
ュホアンなどを除けば、サンは長年にわたり近隣諸民族と政治経済的な関係をもってきた
ことが再認識されるようになった[GORDON & DOUGLAS 2000; LEE & HITCHCOCK 2001]。
とはいえ、サンがそうした政治経済的システムの中で形成された下層階級の集合体にすぎ
ない、という見直し派によるイメージ[WILMSEN 1989: 32,270-271,324-325]は一面的にすぎ
る。エスニシティの文化的な次元と政治経済的な状況との関係は様々で、それ自体が興味
深い研究テーマである。そこで現在では、カラハリ論争を超えて、近隣諸民族や国家との
関係史を見すえた上でサンのエスニシティについて考えていくこと、とりわけサンと「他
者」の境界がどう維持されてきたのかを明らかにすることが求められている[KENTI(ed.)
2002]。本論文では、こうした問題と家族・親族の関わりに注目する。

また、カラハリ論争を経てサンのイメージが多様化したにもかかわらず、その中にサンの視点が十分に反映されてきたとは言い難い。当事者である人々が過去をどのようにとらえ、語るかは、その人々の伝統や歴史を解釈するための重要な資料となる。こうした観点から近年、南部アフリカでもライフストーリーの分析に基づく優れた研究が公表されている[e.g. WERBNER 1991; WILLIAMS 1994]。以上の問題意識を受けて本論文では、ナミビア北中部に住む、クン(!*Xun*)語を話すサンの1グループ(以下、クン)をとりあげる。そして、彼らのライフストーリーの分析を通じてサンにおけるエスニシティと家族・親族の関係を問い直し、さらに当事者の視点に基づいて家族・親族について研究するための新たな枠組みを模索する。以下では、クンがサン研究において貴重な位置づけにあることを示す。

3 ナミビア北中部のクン・サン

近年、サンには考察に値する文化的多様性があることが示されている[e.g. BARNARD 1992]。サンの様々な言語集団・地域集団²⁾の中でも、ジュホアンとクンとの間には共通の起源を推測させる類似点と注目すべき相違点がある(以下を参照)。ジュホアンおよびクンはいずれも彼らの自称である。見直し派の著作[WILMSEN 1989: 96,110,117,128; GORDON 1997; GORDON & DOUGLAS 2000]ではクンと思われる人々が登場するが、しばしばジュホアンとの区別が曖昧になっている。さらにクンの詳細な人類学的調査は、筆者のものを除いてこれまでほとんど報告されていない[cf. BARNARD 1992: 39-41; SUZMAN 2001: 33]。これらからクンは、ジュホアンとのインテンシブな地域比較[BARNARD 1992]

のまたとない事例になると考えられる。以下では本論での分析の準備作業として、言語、親族組織、生業、地域社会における位置づけに関して、両者を比較する。

サンの言語は牧畜を主な生業とするコイコイの言語と類縁関係にあり、コイサン諸語と総称される。これらは BLEEK[1929: 1-11]の記述以来、北部、中部、南部という3つの「語族」(language family)に大別されてきた(表1)³⁾。エコカなどで話されているクン語と MARSHALL や LEEらの調査地で話されているジュホアン語は、いずれも北部コイサン語族に分類される。北部コイサン語族を分類する包括的枠組みを提示した KÖNIG & HEINE[2001]によれば、クン語は北部コイサン語族の西部第2言語(W2 lect)、ジュホアン語は同東部第1言語(E1 lect)に分類され、系統的にも類型論的にも近縁だと考えられる。

クンとジュホアンでは同根と考えられる親族名称が多く認められる一方で、重要な相違点がある[TAKADA 2008]。本論との関連で重要な特徴には以下がある。(1)クンは主に世代法で人々を分類する。同名法はあまり実践されない。(2)クンには父親から娘、母親から息子へと継承される双系の氏(surname)のシステムがある。一方、ジュホアンでは氏のシステムは認められない。(3)クンはクン名や上記の氏に加えて、テクノニム、あやし名(養育者が乳幼児をあやすために用いる名前)、ハイオム名、オバンボ名、洗礼名(教会が洗礼時に与える名前)などと呼ばれる。ほとんどの個人は6つ以上の名前をもつ。

生業に関しては、クンは宣教団の農業振興を中心とする活動や近隣の農牧民向けの請負作業(piece work)に依存しつつ、それに狩猟採集、ヤギ等の小規模な家畜飼養などを組み合わせてきた[TAKADA 2007]。一方、ジュホアンはサンの中でも狩猟採集に基づく生活様式をよく維持してきたとされ、比較的最近これに小規模な家畜飼養や農耕、近隣の農牧民向

けの請負作業が加わったといわれている[e.g. LEE 1979: 205-280,401-431]。

さらに、地域社会の中での位置づけに関して両者は大きく異なる。ジュホアンは、サンの中でも近隣諸民族と比較的関わってこなかったとされる[e.g. LEE 1979: 9-11,39-42,76-86]。一方クンは、クワニャマ(*Kwanyama*)、オンドンガ(*Ondonga*)、クワンビ(*Kwambi*)などの下位グループからなりオバンボ(*Owambo*)と総称されるバントゥー系の農牧民(表1)⁴⁾、植民地政府、宣教団、ナミビア政府といった、強大な権力と直接的な交渉を通じて多面的な関係を築いてきた。中でも19世紀後半から1990年まで現在のナミビアを勢力下においたドイツ、南アフリカの植民地政府は、非白人の生活域をエスニック・グループごとに領域的に分割しようとした。また宣教団は1950年代にサンに特化した活動を開始し、サンのための定住村を設立して啓蒙・布教活動を精力的に行ってきた。だがこうした社会空間的な分離が推進されたにもかかわらず、クンではそのコミュニティに留まらず、広い範囲にわたる移動を経験した者が少なくない。その一方で、クンは上記のような文化的実践も活発に行ってきた。本論では上に示したジュホアンとクンとの相違点と関連づけながら、これらがどうして両立可能なのかを明らかにしていく。

4 ライフストーリー分析

筆者は1997年から現在まで、断続的に計36ヶ月間南部アフリカに滞在して調査を行ってきた。このうち本稿は、主に1998年から2001年にナミビア北中部のエコカ村(以下、エコカ)で行った、住人へのライフストーリーに関するインタビューに基づく。また2011年には本稿執筆のため補足調査を行った。

ナミビア北中部では、宣教団が 1950 年代からサンに特化した活動を行ってきた。この地域の大半のサンの生活には、その活動の大きな影響が認められる。宣教団は、サンに向けた活動の拠点をいくつも設立した。エコカはそうした拠点の 1 つとして 1960 年代に開拓された（「II-2 クンとハイオムの通婚」を参照）。宣教団は、農業、識字教育、メンタル・ケア等に高い価値をおいた活発な活動を展開してきた[JANSEN, PRADHAN & SPENCER 1994]。しかし、南アフリカ共和国からの解放運動⁵⁾が激化した時期にはこれらは低調となった。1990 年にナミビアが独立した後は、宣教団が再定住と開発を目的とした活動を開始し、政府がそれを引き継いでいる[高田 2008]。

エコカのサン（主にクンとハイオム）の人口は、乾季中だけ他の土地を訪問していたものも含めて 281 名である（1998 年時点）。エコカでは、村の開設当初から現在までクンとハイオム(*Hai//om*)がそれぞれ別のキャンプを構えてきた。ハイオムはサンの 1 グループで、その言語は中部コイサン語族に分類される（表 1）⁶⁾。クンよりも南部・南西部を生活域としていたが、白人の入植や動物保護区の設定により生活域を追われ続けている[WIDLÖK 1999]。さらにこれらのキャンプを囲むように、多くのオバンゴ（主としてクワニャマ）が家屋を設置している。クンもハイオムもたいてい地域の共通語となっているオバンゴ語を解する。しかし、クンとハイオムのキャンプでは主にそれぞれクン語とハイオム語が用いられ、それぞれに特徴的な相互行為のパターンが観察される。また、クンもハイオムも生業活動や主要な社交の場となる酒場では各々のキャンプの住人と行動をともにすることが多い[TAKADA 2007,2010]。政府が管理するサン用の共同農地では、トウジンビエ (*Pennisetum glaucum*)栽培を主とする農業を行っている。例年政府から穀物の種子、干魃の

年には収穫物が配給される。貨幣経済にはさらされているが、現金獲得手段は政府から支給される年金やオバンボのための請負作業などに限られる。

エコカでは、住人の了承を得て個人用テントをはり、集落内に住み込んだ。まず興味深い生活歴を持つインタビュー対象者を特定し、クンのインフォーマントとその家庭を訪問した。対象者の大半はクンである。加えてハイオム、オバンボのうち、クンの生活ととくに深く関わってきた人々も含めた。対象者の総数は25名で、自己定義によるエスニシティの内訳は、クン14名、ハイオム7名、オバンボ4名であった。インタビューは主に英語にクン語を交えながら行った。毎回の訪問時間は約1~2時間だった。対象者ごとに、生活歴の時期やトピックの違いによってインタビューを1~10回に分けた。インタビューではその場でフィールドノートをとった。これに他の調査手法によって得られた情報(家族構成、名前、生年月日、民族誌的背景など)を加え、個人ごとにファイルを作成した。以下で引用する事例はこのファイルに基づく。分析はサンとオバンボの通婚、クンとハイオムの通婚、オバンボのもとでの里親養育にわけて行う。

II クンの家族・親族関係とエスニシティ

1 サンとオバンボの通婚

サンはナミビア北部の先住民である。一方、オバンボにつながるバントゥー系の人々は紀元後に北方から移動してきてザンベジ川の周辺でサンと出会ったといわれる[WILLIAMS 1994: 32,51-53,73]。サンとオバンボは次第に相互依存を強めていった。オバンボが18世紀

頃から発達させた王国群のもとで、サンは交易のパートナー、王のボディガードや狩人を務めていた [WILLIAMS 1994: 118; KREIKE 1996: 35]。さらに興味深いのは、オバンボの王族の男性とサンの女性の婚姻が奨励されていたらしいことである。例えばクワンビでは、王は原則として第一妻をサンもしくはシマウマ・クランから娶っていた。類似の慣習はオバンボの他のグループでも報告されている。オバンボに共通する母系制のクラン・システム（下記参照）⁷⁾を反映して、クワンビでは初期の幾人かの王がサンだとみなされていた。そしてサンは王国全体に大きな影響力があったという [WILLIAMS 1994: 113,125]⁸⁾。

その後、サンは数々の戦争や疫病のあおりを受け、オバンボに対する政治的影響力を低下させていった。現在ではオバンボとサンの正式な結婚はまれである。もっとも 20 世紀前半にはそうした事例は今より多かったようである。次に紹介するルーカスは 1920 年生まれの男性でクンの母親とクワンビの父親を持つ。調査時期にはすでに妻を亡くし、メイ（同母異父であるアネの娘）のルシナの家族を頼ってエコカのクンのキャンプに住んでいた（2000 年に他界）。彼はウンバダという村で生まれ、クワンビの父の家で育った。

事例 1⁹⁾:父には妻が 3 人いた。第 1 妻はクンで私の母だ。第 2 妻はクワンビ、第 3 妻はクワニャマだった。母は 2 人のハイオムの男性と離婚し、それから父と結婚した。私は母を同じくする 7 人のキョウダイ (sibling) の 5 番目で、5~7 番目のキョウダイは父も同じだ。私は母とは主にクワニャマ語、それに少しクン語やハイオム語を混ぜて話した。父の家では各々の妻が小屋を持っていた。父はそれらを回っていた。畑は 4 つに分かれており、大きいのが父のもの、他は各々の妻のものだった。普段の食事では妻たちの畑の収穫物、それが無くなると父の畑の収穫物を用いた。牛も 200 頭ほどいた。各々の妻に雌牛が 1 頭ずつ

与えられたが、残りは全て父のものだった。畑ははじめ手で耕していた。父が契約労働¹⁰⁾で得た金で牛犁を買ってからは、父の2頭の雄牛を使って耕すようになった。食事は、少年たちは1つの焚き火の周りで一緒に、少女たちは各々の小屋で母親ととった。3人の妻はほぼ同じような扱いを受け、誰かが突出するようなことはなかった。私は毎日、他の兄弟と父を助けて働いた。学校はG10まで行った。ウンバダには多くのクンやハイオムが住んでいた。その中には私の異父キョウダイも含まれる。私の親類ではないサンもいた。全てのサンは父に依存していた。父はそれらのサンに仕事を提供したり無償で食料を与えたりしていた(フィールドノート(以下FNと略す)2000(12): 4-10)。

ルーカスの父親は裕福なオバンボで、サンに仕事や食料を提供していた。これはこの地域のオバンボとサンの間にはしばしば認められるパトロン-クライアント関係[cf. SUZMAN 2001: 27,31-32,34]をあらわしている。オバンボはサンに労働の機会や援助を与える。この際には労働に見合った対価を支払うだけではなく、その貢献や社会的状況を考慮した支援を惜しまないという度量の広さが期待される。こうした関係を評して、サンを自分たちの子どもに例えるオバンボもある[cf. SUZMAN 2001: 27,30]。サンの側は、一方的にオバンボに服従するのではなく、しばしばより友好的なオバンボを求めて移動する。親族関係はこれに関連する情報を入手し、新たな土地での生活を開始するための貴重な資源となる。

ルーカスの両親の婚姻は先にみた史実、すなわちクワンビで第1妻をサンから娶る慣習の名残である可能性がある。ルーカスの父親は、第1妻にクンの妻(ルーカスの母親)を娶った。そして3人の妻をできるだけ平等に扱った。オバンボの慣習にそって財産の大半は父親が管理し、妻たちにはそれぞれ1頭の雌牛が与えられただけだった。

ルーカスの母親は 3 度目の結婚の後、ルーカスを生んだ。前夫、前々夫はハイオムの男性であった。ルーカスはオバンボの子どもとして育てられ、父親を同じくする他の兄弟たちと父親の農耕牧畜の手助けをしていた。G10 まで学校にも通った。これは当時としては高学歴である。ルーカスは多くの者に頼られる父親の庇護のもと、裕福なオバンボとして生活していたといえよう。だがその生活は、父の死を契機として一変した。

事例 2：しばらくして父は顔の大きなできものが悪化し、ついには亡くなった。私は 12 歳ぐらいだった。父の死後、その敷地は別のクワニヤマが継ぎ、牛や現金は父の 3 人の妹の子どもたちに分配された。妹の子どもたちはエパタ（後述）の決まりで牛や現金などの財産を受け取れる。一方、妻と子どもはエパタが異なるため夫の財産を相続できない。3 人の妻はそれぞれ別のところに移動した。母は私やキョウダイを連れてクンの親族が住むウハラモ村に移った。ウハラモでは、クンとハイオムが別々にキャンプを構えていた。クワニヤマも 4 家族住んでいた。母はクンのキャンプで自分の兄弟たちと住むようになった。私たちは小さな畑をもっていた。また母は、クワニヤマのために畑での除草、農作物の収穫、屋根葺き用の枯れ草の採集などをした。家畜は父から相続したヤギが 20 頭ほどいた。ヤギは残された妻と子どものもので、エパタの相続物には含まれないのだ。野生動植物の狩猟や採集も行った。ウハラモでは 6 年間住み、母はその間独り身だった。私はもう学校には行かなかった(FN 2000(12): 32-39)。

オバンボの慣習法[cf. KREIKE 1996]では、村のヘッドマン(*omwene omukunda*)が牛 1~2 頭の対価を受け取ってコミュニティを構成する家長（通常男性）に土地を割り振るが、その家長が死亡すると再びヘッドマンに土地を割り振る権利が生じる。残された家族は新たな

対価を払わない限り、その土地を継続して使うことは出来ない。また、牛や現金の相続に関してはエパタ(*epata*: クワニャマ語)あるいはエジモ(*ezimo*: ンドンガ語)と呼ばれる母系のクラン・システムが用いられる。エパタの基本原理では、子どもは男女にかかわらず母親のエパタを継承し、主要な財産は同じエパタを持つ者が相続する。したがってここでは亡くなった父親と同じエパタを持つ父親の姉妹の子どもに財産が相続されている。また子どもの立場からは、母親の兄弟であるオジは同じエパタを持つ親族を庇護する立場にあり、その主要な遺産は自分たちに相続されるため、特別の重要性を持つ[cf. BROWN in press]。

興味深いことに、この地域のクンはホニ(/'honi)と呼ばれる双系の氏のシステム[TAKADA 2008]をエパタと結びつけて理解している。エパタと同様、それぞれのホニには動植物等に由来する名前がついている。ただし母系を伝って継承されるエパタとは異なり、ホニは父親から娘、母親から息子へと継承される。また財産の相続や居住形態の選択にあたってはホニはエパタほど考慮されない。ルーカスの例のように、クンの居住形態は親族関係を軸として緩やかに組織化される。これらの重要な相違点を考慮すると、クンのホニはオバンゴのエパタとは異なる系統に由来すると考えられる。次節でみるように、クンのホニはむしろハイオムが持つ氏のシステムとの類似点が多い。

それにもかかわらずこの地域のクンは、大半のホニ名にはそれに対応するオバンゴ語(クワニャマ語)のエパタ名があると考えている。表 2 が示すように、エコカのクンに多いハウエ(/'Haue: 植物の一種に由来する)、ナニ(*N!ani*: 寒さに由来する)というホニは、それぞれオムクワネカンバ(*Omkwanekanba*: ハイエナに由来する)、オムクワヘポ(*Omkwahepo*: イナゴに由来する)というエパタに対応するとされる。ただし、対応関係についての意見は人

や地域によって異なることがある。こうしたホニとエパタの読み替えは、クンとオバンボの通婚をはじめとした活発な交渉の歴史を反映していると考えられる¹¹⁾。オバンボとクンの通婚ではたいてい前者が男性、後者が女性なので、読み替えが現実的にもっとも必要となるのはオバンボの父親とクンの母親を持ち、アイデンティティがクンにある女性もしくはオバンボにある男性・女性であろう。前者のホニは父親のエパタ、後者のエパタは母親のホニに対応したものとなるからである。ルーカスは母親のホニであるナエ(*N!ae*: ライオンに由来する)を継承した(FN 2011(1): 21-24)。ナエはやはりライオンに由来するオムクワニメ(*Omkwanime*)・エパタに対応するとされる(表2)。ルーカス自身は普段はオバンボ語を話し、オムクワニメ・エパタを名乗っていた。

クワンビであるルーカスの父の財産の相続にあたっては、エパタに関わる慣習法が適用された。そして、父に先立たれたルーカスたちはさしたる財産もなく移動することを余儀なくされ、母の親族を頼ってウハラモのクンのキャンプで暮らすようになった。そこでの生活はオバンボへの依存度の高いものだった。ルーカスやその母にとっては、パトロン・クライアント関係における立場が顛倒することとなった。サンとオバンボの関係を特徴づける慣習は、相手があってはじめて成り立つ。サンやオバンボといったエスニシティは個々人の内部にある属性ではなく、そうした慣習の集合体だといえよう。そして人々はその場の相互行為において利用可能な資源や相手との関係の歴史を参照しながらどの慣習を採用するかを決めている。前述のように、現在ではオバンボとサンが正式な結婚をすることはまれである。ただし、オバンボの男性との間に子どもを設けた後にサンのコミュニティに戻ってくるサンと女性は少なくない(「II-3 オバンボのもとでの里親養育」)

も参照)。その場合、子どもはサンとしての慣習の集合体に参加し、社会化していく。

2 クンとハイオムの通婚

エスニック・グループ間の通婚はサンのグループ間でもある。中でも生活域が隣接するクンとハイオムの間では、現在に至るまでクンの男性とハイオムの女性、ハイオムの男性とクンの女性の双方の婚姻関係がよく見られる[TAKADA 2007]。事例 1、2 で紹介したルーカスはその後、ムワヨラというハイオムの女性と結婚することになった。

事例 3：当時、私はムワヨラの母親が住んでいたオハメヤ村をよく訪れていた。私はムワヨラに服をプレゼントし、彼女のオジ（母のアニ）や母親と話し合った。彼女の父親はすでに亡くなっていた。彼らには首飾り、毛布、靴、50 ポンドずつの金を贈り、さらに小動物を狩ってわたして、結婚を承諾してもらった。結婚パーティでは、ステインボックとクドゥを 1 頭ずつ自分で殺してムワヨラのオジに持っていった。妻の家族も動物を準備した。結婚パーティの参加者は主に私の父の側の親族、ハイオムの親族、クンの友達だった。特別な儀礼はなかったが、結婚パーティ向けの賛美歌やオバンゴの歌を歌った。

結婚パーティの後、私は妻やその母親とオカディディヤ村に移住し、そこでオバンボ式の新しい小屋を造った。私の母親はオムダンギロ村に住んでいた。オカディディヤでは大きな畑から食料を得た。畑は鋤を使って手で掘り起こした。ウシは飼っていなかった。狩猟採集は行っていた。ムワヨラとの間に 3 人の女儿を設けた。しかしその後、彼女とは離婚した。彼女が他の男と寝て回っていたからだ。とくに自分のオトウトと寝たのが許せなかった。子どもたちは現在に至るまで彼女と住んでいる。

その後オシクンデ村に移住し、そこで 3 年間、アネ（同母異父）の夫のシパンガの家屋に住んだ。オシ

クンデでは狩猟採集をして暮らした。シパンガはオバンボのように大きな畑を持っており、私はその農作業を手伝った。食料に不足はなく、収穫物は次の年までもった(FN 2000(12): 32-39,56-64)。

クンもハイオムも結婚に際しては、夫となる男性が妻となる女性の両親または後見人に様々な贈り物をする。以前はルーカスのように自らが狩った野生の動物を贈り、狩猟の能力を示すことが多かったが、現金や現金で購入できる物資を贈ることも認められている。とくに現金収入へのアクセスのある人々には後者が期待される。結婚パーティでは夫婦と妻側の親族がホストとなり、夫側の親族や夫婦と関係の深い人々を招待する。ルーカスたちの結婚パーティではルーカスの父親側の親族であるオバンボも招かれ、人々はオバンボ語の歌や賛美歌を歌って結婚を祝った。オバンボの慣習の影響が認められるこの結婚パーティは、サン標準からすると盛大なものだったようである。

クンと同様、ハイオムもハオ(*n!hao*)という双系の氏のシステムを持つ¹²⁾。クンとハイオムの通婚ではホニとハオのシステムが交わる。ハオもホニと同様に父親から娘、母親から息子へと継承される。したがって、子どもはそれぞれ性の異なる親のホニあるいはハオを受け継ぐ。ハイオムも各々のハオ名をそれに対応するオバンボ語のエパタ名で組織的に読み替える(「II-1 サンとオバンボの通婚」を参照)。そして、エパタを介してホニとハオの間にもある程度の対応関係が認められる(表2)。例えばホニのハウエ(先述)は、ヤシに由来するハオのカバモ(*K//abamo*)に対応するとされる。ただし、たいていの住人がエパタとホニあるいはエパタとハオの対応関係を意識しているのに対して、夫婦がクン語、ハイオム語の双方に通じていない限り、ホニとハオの対応関係は意識されていないことが多い。

結婚後の居住地の選択は厳密には制度化されていないが、少なくとも数年は妻の親族の近くに住むことが多い。ルーカスも妻の母親をはじめとするハイオムとキャンプを構えた。両者は3人の女兒を設けたが、後に離婚した。オバンボと比べるとクンやハイオムの間の離婚は多い。理由は様々だが、ルーカスの例のように男女関係のもつれに関わるものは多く聞かれる。また、たいてい相続すべき財産が多くないことや敬虔なキリスト教徒が相対的に少ないことも遠因となる。子どもたちはいずれも女兒なのでルーカスのホニであるナエを継承したが、離婚後はムワヨラやその親族のハイオムと暮らすことになった。ルーカス自身は裕福なアネ夫婦を頼って移住し、そのクンと暮らした。アネはルーカスと同母異父で、母親がクン、父親がハイオムだった。本人は主にクン語を話し、その夫もクンだった。調査時期にエコカでルーカスが身を寄せていたルシナは両者の娘である。

クンとハイオムの間には通婚以外にも様々な交渉が認められる。とくに、裕福なオバンボのもとで両者が協働することは多い。以下で紹介するレベウスは1935年生まれでハイオムの両親を持ち、クワニャマのチーフのもとで長年クンと一緒に働いた。調査時期には前段落で言及したクンのルシナを妻に娶り、エコカのクン・キャンプのヘッドマンを務めていた。レベウスはエペンベという村で生まれハイオムのキャンプで育った。青年になったレベウスは両親らと当時のクワニャマのチーフがいたエルンドゥ村に移住した。後に両親らは他の村に移ったが、レベウスはチーフの牛を世話するため単身エルンドゥに残った。

事例4：エルンドゥには3家族のクワニャマが住んでいた。そのうち1つはウェユル・コーネリウスの家族だった。ウェユルは現在のオハングエナ地域全体のチーフで、政府のもとで働いていた。ハイオムで長

くいたのは私だけだったが、ほかに何家族かのクンがいた。私はウェユルらのもとで牛の世話などをした。また自分の農地も作った。はじめ手で耕していたが、その後クワニャマが牛を貸してくれるようになった。狩猟採集もしていた。こうした生活は 8 年間ほど続いた。その頃、私は付近の村々も訪問していた。乾期に牛を連れて他の村に滞在し、雨期になるとエルンドゥに戻ってきた。まだ独身だった。クンのユニアス・ハイフォファは、私と同じようにウェユルのもとで働いていた。その後、オシクンデ村で（現妻の）ルシナと出会った。ルシナの父はもう亡くなっていて、彼女は母親や祖父（父親の父）らと暮らしていた。私たちはハイオム語を話し、一緒に食事をして親しくなった。私はルシナと結婚し、その親族らとオシクンデで暮らすようになった(FN 1999(20): 60-65; FN 2011(1): 21-24)。

ウェユル・コーネリウスは植民地政府のもとで旧クワニャマ王国に属する多くの村のヘッドマンを束ねる地位にあった¹³⁾。彼はサンにも友好的で多くのクンやハイオムがよく彼を訪れて労働と交換に食料を得ていた¹⁴⁾。レベウスはウェユルと長い間パトロンクライアント関係を結び、彼の牛の季節放牧などを行った。「II-1 サンとオバンボの通婚」で見たとおり、サンの勢力と協力関係を結ぶことはオバンボの王国を統治する鍵となってきた。ウェユルのサンへの友好的姿勢にはこうした歴史的背景が影響していると思われる。

その後、レベウスはクワニャマ、ハイオム、クンが住むオシクンデ村に通うようになり、そこでクンのルシナと出会った。レベウスはすでにクンをよく知っておりルシナもハイオム語が話せた。2人は親しくなった。レベウスはカバモというハオ、ルシナはハウエというホニを継承していた(FN 2011(1): 21-24)。カバモとハウエはいずれもハイエナに由来するオムクワネカンバ・エパタに対応する（表 2）。だが両者の結婚ではこれは問題にならなかつ

た¹⁵⁾。2人はルーカスの例で見たような（ただしより小規模な）結婚式をあげた。レベウスはルシナとその親族が住むオシクンデ村で暮らすようになった。

クンとハイオムの関わりは、宣教団がサンに特化した活動を推進したことでさらに多面的になった。ナミビア北中部では、19世紀後半からフィンランド伝道協会(FMS)をはじめとする宣教団が現地社会に大きな影響を与えてきた¹⁶⁾。宣教団は、サンへの布教にも早くから特別の関心を示していた¹⁷⁾。現地教会の福音ルーテル・オバンボーカバンゴ教会(ELOC)は、FMSと協力して1950年代からナミビア北中部でサンに特化した活動を行うようになった。フィンランドからやってきた宣教師が指揮をとり、ELOCと関係の深い多くのオバンボもこの計画に携わった。ウェユルもその1人だった(FN 1999(21): 2-3,12-17; FN 2000(21): 42-47)。宣教団はまず、エコカ近くの町であるオコンゴにサンに向けた活動の拠点を設立した。事例4でみたレベウスもウェユルに勧められてオコンゴに移り住むことになった。

事例5：私たちはウェユルからオコンゴや宣教団について聞いて、オコンゴ行きを決めた。そして私の母や父の兄弟、ルシナの母らと一緒にオコンゴに来た。もう長男が生まれていた。はじめはハイオムのキャンプに住んだ。だが私たちはクワニャマとの生活に慣れていたので彼らとは意見が合わず、オコンゴのクワニャマのヘッドマンだったハニャンゴの家のそばに移り住んだ。ハニャンゴの妻はオムクワネカンバ・エパタだったので、同じエパタを持つ私たちを快く受け入れてくれた。

その後、私たちは宣教団に勧められ1961年、エコカの農場を開拓する人々の1人としてエコカに来た。子どもはまだ1人だけだった。クンのシルヴァヌス・ハムカンダがサンのヘッドマンとなった。エコカでは、はじめハイオムとクンと一緒に住んでいた。だがブッシュの生活に慣れていたハイオムはクンとコミ

コミュニケーションがうまくいかず、シルヴァヌスを悩ませた。その後、ハイオムは別のキャンプを構えることになった。私たちはクンのキャンプに残った。ルシナのオジのルーカス（事例 1-3 参照）はクワニヤマとハイオムの間通訳を務めていた。またウェユルのところと一緒にいたユニアスはクワニヤマとクンの間通訳となった。私とルシナは戦闘が激化した 1970 年代から 1980 年代もエコカに留まった。シルヴァヌスはずっとサンヘッドマンを務めていたが、1992 年に死亡した。その後しばらくヘッドマンは不在だった。1996 年に集会が開かれ、多くのサンやクワニヤマのヘッドマンらが参加した。そこで話し合いで私がクンのキャンプ、トマス・マテウスがハイオムのキャンプのヘッドマンとなった。その頃にはもう 6 人の子ども全てが生まれていた(FN 2000(11): 52-61; FN 2011(1): 21-24,33-43,55-60)。

宣教師の勧誘は成功し、オコンゴには大勢のクンやハイオムが住むようになった。宣教師団はサンに住人全てに食料を支給し、サンの子どもや青年に向けた教育・布教のための学校を設立した。クンとハイオムはそれぞれ別のキャンプを構えた。この地域では、クンは農業に重きをおいた定住生活、ハイオムはより狩猟採集を重視した移動生活を送る傾向がある[TAKADA 2007]。定住生活に慣れていたレベウスたちは他のハイオムと意見が合わず、クワニヤマの有力者ハニャンゴの家の付近に移住した。この決断には、家を取り仕切るハニャンゴの妻とレベウスやルシナが同じオムクワネカンバ・エパタに属するとされたことが寄与した。エパタを同じくする人々の間では、直接の血縁関係は認められなくても親しく交わることが期待されるからである（注 11 も参照）。

大勢のサンを抱えた宣教師団はサン新たな定住地を開拓した。エコカはその中でも最大の定住地で、レベウスはその設立に寄与した初期メンバーの 1 人だった。エコカでもハイ

オムはクンとは別のキャンプを構えることになった。だが、定住生活に慣れてきたレベウスらはクンのキャンプに残った。そこで成長した子どもたちは、クン語を日常会話に用いるようになった。男児はルシナのホニであるハウエ、女児はレベウスのハオであるカバモを継承している。ただし、普段はいずれも両者に共通する読み替えであるオムクワネカンバを名乗ることが多い（表 2）。エコカの広大な共同農場ではトウジンビエなどの作物が耕作された。宣教団はこれらの事業にまつわる様々な雇用を創出し、少なからぬ賃金を払っていた。また宣教団の有力メンバーで村の設立にも尽力したクワニヤマの男性がエコカ全体のヘッドマンを務め、そのもとにサンのヘッドマンがおかれた。初代のサンズのヘッドマンを務めたのはクンのシルヴァヌスだった。彼は 30 年ほどの間その任にあたった。

オバンボランドの大多数のサンは、解放運動中も危険を承知でその地に留まった。レベウスたちもその例にもれない。宣教団の活動が弱体化した結果、エコカやオコンゴのクンはオバンボへの依存を高めた[TAKADA 2007]。1990 年の独立後は、宣教団が主導してナミビアの北部や南アフリカに設けたキャンプにサンを再定住させる活動が始まった。その後、ナミビア国内のキャンプの管理・運営は政府に引き継がれた。レベウスが独立後にエコカの 2 代目のクンのヘッドマンとなった理由には、彼が長らく宣教団の活動に貢献してきたこと、ハイオム、クン、オバンボのいずれの生活様式も熟知していたことがあげられる。これらのエスニック・グループは多方面にわたって協働しながらも別々のキャンプを構え、コンフリクトの芽を内包する。レベウスはその関係の調整役を期待されたのである。

3 オバンボのもとでの里親養育

ナミビア北中部の裕福なオバンボは、しばしば自分たちが生んだのではない子どもを引き取り、その生活全般にわたって中長期的に面倒をみる。その対象となるのは、エパタを同じくする、里親となる男性の姉妹の子どもであることが多い[BROWN in press]。もっともこれ以外の姻戚関係にある、あるいは姻戚関係がないオバンボの子ども、さらにはサンの子どもを引き取ることもある。アフリカではこうした里親養育(fostering)が広く認められる。梅津[2007]によれば里親養育とは「他人の子どもを（一時的に）預かること」を意味し、「他人の子どもと、法的に親子関係を結ぶこと」を意味する養子縁組(adoption)とは区別される。定義上は、前者では生みの親との関係が完全には切れないが、後者では里親に全権が移る¹⁸⁾。実際の里親養育は地域や民族、個人によって様々な形態をとる。オバンボとサンの間の里親養育では、女兒は子守りや家事労働、男児は牛やヤギなどの家畜の世話をを行うことが多い。以下はクンの両親のもとに生まれ、オバンボ（クワニャマ）の家庭で里親養育を受けたマリア（1969年生まれの女性）の事例である。マリアは調査時期にはエコカのクンのキャンプでハイオムの夫レイモおよび5人の子ども（うち1人はレイモの連れ子）と暮らしていた。レイモは事例4、5で紹介したレベウスの父母を同じくするオトウトである。

事例6：私はオコンゴに生まれて、12歳までそこに住んでいた。幼稚園には行ったが、学校には行ってなかった。母親のセルマは私を妊娠中にクンの夫ヨナスと死別した。姉と私の父親はヨナスだ。母はその後、私が11歳の時にハイオムの男性と再婚した。それまでは教会から食料をもらって暮らしていた。私は12歳でオンジャジャホイ村に引っ越し、クワニャマのフィリモン家に住み込んだ。それを決めたのはフィ

リモンの娘のエリザベトと母だった。フィリモンの妻や娘のエリザベトのエパタは私と同じオムクワナゴベ(Omkwanagobe: 牛に由来する)だった。エリザベトが母に言った。「赤ちゃんの世話をするため、マリアに私の家に来てほしい。そうしたらマリアに食べ物、衣類などなんでもあげる」それで、母は私にこう言った。「あの家に行くのよ。一年経ったらまた家に来てもいいわ」エリザベトは特にお金は払わなかった。

フィリモンの家ではフィリモンの赤ちゃんと遊んだり、いろんな食べ物を作って食べさせたり、おむつを洗ったりした。おむつや衣服を替えるのはエリザベトの仕事だった。私は他の家族と水をくんだり、食事の準備をしたりもした。家ではクワニャマ語だけを話した。最初はそんなに上手には話せなかった。フィリモンをタテクル (tatekulu: 父方・母方の祖父や曾祖父をあらわす。年配の男性の尊称にも用いられる。ここでは祖父の意で用いられている。)、エリザベトをメメ (meme: 母や父方・母方のオバ、配偶者の母をあらわす。既婚女性の尊称にも用いられる。ここでは母の意で用いられている) と呼んだ。食事は男女が分かれてとった。1ヶ所に3人ずつ集まって食卓を囲んだ。それぞれ自分のお皿があり、同じ場所で一緒に食べた。小屋も3人が一緒だった。夕食の後はよく眠れる薬をもらってベッドに入った。その薬は家族のみんなが飲んでいて、12歳から学校にも行った。私以外はみんなオバンボで年齢は様々だった。学校から帰ってきたら子守り。でも赤ちゃんは歩き始める頃に死んでしまった。

学校へはG1からG3まで通った。そこで同じ学校の同級生ノワの子を身籠もった。2人とも学校を辞めさせられた。校長先生が「妊娠した子はやめるのが規則だ」と言って決めた。子どもは病院で産んだ。フィリモンは怒って私を家から追い出した。私はノワの家に行き、他の家族と働いた。生まれた子にはクワニャマ語で「忘れない」という意味のカシホプルワという名をつけた。クン名はつけなかった。子どもの世話はノワの両親が手伝ってくれた。その後、事情を説明してフィリモンの家に戻った。母の居るオコンゴは遠くて行けなかった。フィリモンたちは喜んでという訳じゃないけど、私をまた受け入れてくれた。

私は前のように働き始めた。「忘れない」は歩き始めたころノワの両親が連れて行ってしまった。その後、時々フィリモン之家にいた私を訪ねに来てくれたけど、エコカに移住してからはきてくれない。そのうち元 SWAPO（南西アフリカ人民機構）兵士のヘルマンとつきあうようになった。彼との間にメッセハとトトマを設けた。ヘルマンは正式な結婚はしてくれなかったけど私たちに服や食料をくれた。子どもたちはフィリモン之家で他の子どもと同じように育てた(FN 2000(22): 36-43,46-49; FN 2011(1): 31-32,51-52)。

マリアは12歳からオバンボ（クワニャマ）の里親養育を受けた。前年の母親の再婚がその契機だった。比較的遅い年齢から始まった里親養育だが、その決定はマリアの生みの母親と里親の間で行われ、マリア本人には委ねられなかった。生みの親と里親の間に金品のやりとりはなかった。里親のエリザベトやその母親はオムクワナゴベ・エパタであった。これはマリアが生みの父親から受け継いだクンのホニに対応する。オムクワナゴベ・エパタに対応するホニにはオメタ(//*Ometa*: 植物名に由来する)がある(表2)。だが、マリアは自分のホニをオメタではなくオムクワナゴベだという。生まれる前に父親を亡くしたマリアは、母親から彼女のホニはオムクワナゴベだと教わったからだ(FN 2011(1): 31-32,51-52)。クンではこのように、自身のホニとしてクワニャマ語のエパタ名をあげることが少なくない。そしてマリアがエリザベトらのもとで里親養育を受けた一因には、両者がエパタを共有すると考えたことがあげられる(「II-2 クンとハイオムの通婚」を参照)。

マリアは里親のもとで子守りや家事労働を行う代わりに衣食住や学校教育、医療を提供された。この点では、里親の側では養育費用と得られる便益のトレードオフが成り立つようにも見える。しかし、里親のマリアに対する世話はマリアが世話していた子どもが死亡

し、里親の一族とは血縁関係のない男性の子どもを出産した後も続いている。これらは経済的な理屈では十分に説明できない。また里親は、少なくとも日常的な世話ではマリアと他の子どもを同列においていた。マリアと里親およびその両親は、クワニャマ語で互いに子どもと母親および孫と祖父母をあらわす呼称で呼び合っていた¹⁹⁾。さらにマリアは生まれた男児にクワニャマ名のみをつけた。「忘れない」という名前には「ノワはなぜ私に子どもを産ませたのか？」という非難の意味が込められている(FN 2011(1): 31-32,51-52)。これはオバンボで広く見られる、出産前後の印象深い出来事にちなんだ命名法による。ノワの家に引き取られたこの男児はマリアからオムクワナゴベ・エパタを継承した。これらから、この例ではオバンボの里親は里子(foster child)を自らの子どもとして養育し、里子も里親の子として振る舞うことが志向されているといえよう。これを裏付けるように **BROWN** [in press]は、オバンボでは実子と里子を等しく扱うべきだという規範があると報告している。

事例 7: 私はひどいマラリアに罹ったが、フィリモンやエリザベトはほとんどかまってくれなかった。気が狂いそうだった。母のセルマにすごく会いたくなった。それで、オコンゴに戻ることにした。トトマを妊娠中だった。オンジャジャホイに移ってから、オコンゴは2回しか訪れていなかった。フィリモンたちには「母に会って、また帰ってくる」と言ったが、もう帰ってこないことを決めていた。24歳になっていた。フィリモンの家にはそれ以来一度も帰っていない。

オコンゴに着いたら、母はマンゲッティ・デューン村に移住していなかった。それでアニのフェストゥスの居るエコカに来た²⁰⁾。母はその後エコカに帰ってきた。後にヘルマンが訪れ、議論の末メッセハを連れて行った。トトマは私のもとに残った。ヘルマンはその後、彼のイモウトを介してお金、衣類などを送

ってきた。でも十分じゃない。私はその後（現夫の）レイモと結婚した(FN 2000(22): 50-53)。

身重の身体で大病を患ったマリアはひどい不安にかられた。そして、12年の間に2度しか訪れていなかったオコンゴに戻る決心をする。アフリカの他の地域の里親養育でも指摘されるように[梅津 2007]、ナミビア北中部でも里子は生みの親とは距離を置くが、その絆は完全には切れない。マリアが「ほとんどかまってくれなかった」という里親が、実際にどんな対応をとったのかは確認できない。いずれにせよ、彼女が頼ったのは生みの母のいる土地だった。マリアの決心は固く、生みの母がすぐには見つからなかったにもかかわらずアニを頼ってエコカに住み始め、再びクンとして暮らすようになった。マリアはその後、エコカに戻ってきた生みの母とも日常的な関わりを回復している。

マリアの息子のメッセハは、先のルーカスの事例と似て、オバンボの家で生まれた後に母親とサンのコミュニティで暮らすようになった。だがメッセハはその後、生みの父ヘルマンのもとに連れ戻された。メッセハのエパタは先の「忘れない」と同じオムクワナゴベである。ヘルマンはまた、生まれる前に自分のもとを去った娘トトマにも養育費にあたる物資を送っている。マリアによれば、トトマのホニはコである(FN 2011(1): 31-32,51-52)。これはヘルマンのエパタがオムクワマランガ(*Omkwamalanga*: 象に由来する)で、これがやはり象に由来するホニのコと対応関係にあるとされることによる(表2)。このように、正式な結婚を経ないサンとオバンボの間でもエパタやホニは継承される(トトマの例では、母系を伝って継承されるエパタのルールではなく、父親から娘に継承されるホニのルールが適用されていることに注意されたい)。子どもの養育権を交渉することも可能である。そし

て交渉の結果はその子どものエスニシティ形成に関わることになる。

ナミビア北中部でのサンとオバンボの関係は、他の地域におけるサンと農牧民の関係と比べて良好だといわれる[SUZMAN 2001: 28,34]。これは、様々な慣習に両者の関係が組み込まれ、ある種の社会的な秩序を形成するに至っているからだと考えられる。オバンボは人間の住むところであり、文化的な領域である居住地(*oshilongo*)に野生の領域である荒野(*ohuka*)を対置するといわれる[KREIKE 1996]。そしてサンはもともとその荒野を住処としていた。ナミビア北中部でオバンボが広大な荒野を居住地へと変えていく過程は、サンの生活域を自らが統制する領域にしていくことであった。一方、統制の及ばない荒野を自在に移動するサンは、オバンボにとって畏怖すべき存在でもあった。オバンボとサンは長い時間をかけて、エスニシティ、ジェンダー、ライフコースの差異が交差する入り組んだ関係を形成してきた。だがその過程で、サンはオバンボと構成する社会の周縁に追いやられていった。政治経済的に優勢となったオバンボは、裕福なオバンボは貧しいサンを支援し、文化化すべきであるという価値観、すなわち現在のパトロン-クライアント関係を特徴付けるパターナリスティックな価値観を強めていったと考えられる。

III 結論

本論文の目的は、クンのライフストーリーの分析を通じてサンにおけるエスニシティと家族・親族の関係を問い直し、当事者の視点に基づいた家族・親族研究のための新たな枠組みを探ることであった。本章では、前節までの分析に通底するこのテーマにもう一度焦

点をあて、先行研究との対比から見えてくるクンのエスニック・グループ間関係、社会における家族・親族の位置づけ、アイデンティティの特徴について論じる。

「伝統派」の研究は、理念型としてはジュホアンだけからなる社会を想定していた。そしてその社会を構成する根本的な要素として家族をとらえ、親族（血族・姻族）関係という家族的なつながりを基盤としてその社会秩序が維持されると理解した。こうした社会構造はサンの生活実態だけではなく、その人間観にもあらわれていると考えられた。こうした観点から、伝統派の一翼をなす SILBERBAUER[1981]はサンの 1 グループであるグイ (*G/ui*)の人間観として、自己を中心とした同心円状に血縁の深い順に家族・親族が並ぶモデルを提示している。ただし、「伝統派」が研究を行った地域にも当時から他民族等の外部者は存在した。だがそれは例外とみなされ、同名法のような家族・親族関係に基づく強固なイデオロギーによってジュホアンの社会構造に統合的に組み込まれると考えられた。

これに対して「見直し派」は、他のサン、ヘレロ、ツワナなどを含む近隣のエスニック・グループ群が 1 つの社会を構成すると考えた。そしてジュホアンは、長年にわたってそうした近隣のエスニック・グループと地域の資源をめぐって政治・経済的な競争関係にあったと主張した。さらに見直し派は、土地への権利を正当化し、交易のネットワークを組織化する基礎として家族・親族関係を位置づけた。すなわち家族・親族関係は、エスニック・グループごとの権力作用の基盤を提供すると考えられた。この見方においては、サンは長年にわたる競争の末に辺境に追い込まれて細々と暮らしていた敗者であり、アイデンティティの一貫しない多様な人々の集合体だと見なされた。

冒頭で述べたように、見直し派の論考ではしばしばクンと思われる人々がジュホアンに

含まれている。しかしながら、本論文の分析から描かれるクンのイメージは見直し派と伝統派によるいずれのイメージとも異なる。アパルトヘイト体制を導入して分離政策を推し進めた植民地政府の政治的意図に反し、ナミビア北中部のクンは長年にわたってオバンボやハイオムに代表される近隣のエスニック・グループ、さらにはグローバルな政治経済システムの働きと深く関わってきた。ただしその関係は、見直し派が論じたような競争関係というよりはむしろ多方面におよぶ協力関係である。そしてこうした関係は、本論で分析したような様々な慣習（オバンボの男性とサン女性の婚姻を奨励する規範、オバンボとサンのパトロン・クライアント関係、ホニ・エパタ・ハオの組織的な読み替え、クンとハイオムの協働、オバンボによるサンの里親養育など）として地域社会の中で制度化されてきた。またクンでは同名法があまり実践されない一方で、ほとんどの個人がハイオム名、オバンボ名、洗礼名なども持つこと（「I-3 ナミビア北中部のクン・サン」を参照）も、こうした関係の多様性と強さを反映している。ナミビア北中部の激動の歴史を通じて、クンをエスニック・グループとして他のアクターから隔てる文化的な境界が連綿とリアリティを持ってきたことは、こうした協力関係の産物であろう。

エスニック・グループ間の通婚や里親養育によって形成される家族・親族関係は、上記の協力関係を通じた地域社会の統合を考える上で鍵となる。よく知られているように、エスニック・グループの成員はその境界を越えて移動できる[e.g. KENT 2002]。本論文で例にあげた人々はいずれも、父親の死や自らの結婚、里親養育を機にそれまでとは異なるエスニック・グループが主流をなすコミュニティで生活するようになった（ルーカスはオバンボークン－ハイオムクン、レベウスはハイオムクン、マリアはクン－オバンボークン

という変遷を経た)。そしてそこでの他者からの眼差しと呼応しながら、与えられた環境のなかで自他の関係性を調整し、周囲との親密な関係を築いていた。これは自らの転身に伴ってそのエスノスケープを変化させることにより可能になる[速水 2009]。そしてその際には家族・親族関係が、エスニック・グループ間の境界をつなぐ経路(pathway)を提供するとともに、移動した先で新たな生活世界を構築する基盤となっていた。こうした新たな生活世界の構築は、会話、食事、労働、性交、出産・養育といった、長期にわたる物質-記号の交換を伴った生物・社会的なコミュニケーションを通じて、自他の倫理的な位置づけが再構成されるという点で、生モラル的な性質[田辺 2010: 258]を持っている。

本論で述べたように、サンやオバンボといったエスニシティは、そうしたグループを特徴付ける慣習の集合体である。そして人々は、その場の相互行為で利用可能な資源や相手との関係の歴史を参照しつつどの慣習を採用するか決めている。これが個人ごとにある程度の一貫性を持つためには、多少の変化は統合する構造の持続性と連続性を備えた相互行為の場が必要である。ナミビア北中部のサンの場合は、サンのために設けられた定住地がこうした場を提供してきた。現在、ナミビア北中部のコミュニアル地域（国立公園、商業農地などを除く、コミュニティによる管理が許されている地域）では、政府が把握するサンの大半がそうした定住地で暮している[SUZMAN 2001: 26,93]。定住地のクンのコミュニティは、その成立・存続に宣教団やナミビア政府等の外部の力を必要とした。だがその一方で家族・親族関係を軸とする特徴的な相互行為の実践[TAKADA 2007,2008,2010]を通して、エスニシティを育む社会化の舞台となるだけでなく、その内部にもたらされる差異を組織化し、本論で例にあげたような境界の外から帰還した人々の生活世界を再構成する波止場

(dock)のような働きを担ってきた。こうした働きの解明にあたっては、クンの定住地を特徴付ける社会環境・自然環境の構造をさらに分析していくことが不可欠である。

本論文は、クンが住む地域社会を理解するためには、伝統派と見直し派のいずれとも異なり、「他者」との関係を包含する理論枠組みから家族・親族に注目していく必要があることを示した。家族・親族関係は、クンと近隣のエスニック・グループを架橋し、両者をつなぐ生活世界を育むことを可能にする。その一方で、クンのエスニシティそのものを存続させる基盤でもある。現在、サンは南部アフリカ帯の先住民として脚光を浴び、その政治的な発言力を増しつつある[LEE & HITCHCOCK 2001; KENT(ed.) 2002; 高田 2008]。こうした状況で、地道な資料の検証を通じてサンと「他者」との関わりの歴史を復元し、そのアイデンティティ形成のメカニズムを読み解くことの重要性は増している。サンの人々は、研究者に遙かに先んじて「他者」との関係に敏感であった。サン研究における「家族」の再訪は、サンがその一部を構成するシステムのとらえ直しを促すものである。

注

- 1) 従来の研究の多くはこのグループをクン(!Kung)と表記しているが、ここでは全て彼らの自称であるジュホアンに統一する。これは彼らと後述のクン(!Xun)を区別するためである。また最近ではジュホアンという呼称を採用する研究が多い[e.g. LEE & HITCHCOCK 2001]。
- 2) サンやその地域集団・言語集団の分類や呼称については多くの問題がある。これはまず研究者や近隣諸民族、さらにサンやその関係者がすでに長年にわたって生業、言語、アイデンティティが入り交じった様々かつ基準の一貫しない整理を行ってきたからである。さ

らに、サンのお称にしばしば軽蔑のニュアンスが含まれることが問題を複雑にしている [BARNARD 1992: 16-36; GORDON & DOUGLAS 2000: 1-10]。本論文ではこうした議論を認識した上で、ここでの様々な言語集団・地域集団を包含する名称としてサン(San)を採用する。サンという名称は牧畜を主な生業としてきたコイコイからの他称を語源とするが、現在では国際的な政治や研究の文脈でもっとも一般的に使われている。

3) BLEEK 自身はとくに南部コイサン語族に分類されるカム(Xam)の言語や民話について詳細な調査を行った。

4) それぞれの下位グループは 18 世紀頃から王国を発達させたとされる [WILLIAMS 1994]。ただし下位グループ間の通婚は多い。またオバンボの言語にはいくつかの方言が認められるが、方言の区分は上記の下位グループとは必ずしも一致しない。

5) 武装闘争を含む、南アフリカ共和国からの独立運動。南西アフリカ人民機構(SWAPO)が主導した。解放運動とサンの関わりについては TAKADA[2007]や高田[2008]を参照。

6) ハイオムには複数の下位グループがあり、このうちエコカ付近に住むグループは自分たちをアコエ(≠Akhoe)と呼ぶことが多い。もっとも彼らはさらに南方に居住し、ハイオムという呼称をより積極的に用いるグループ [cf. WIDLÖK 1999: 15-24] と多くの慣習を共有する。本論文では煩雑さを避けるため、彼らの呼称をハイオムで統一する。

7) それぞれのクランには動植物等に由来する名前がつけられている。WILLIAMS[1994: 186]はオバンボに認められるものとして 15 のクラン名を報告している (表 2 も参照)。

8) WILLIAMS[1994]には、これらのサンがどのグループであったかは示されていない。だが生活域を考えるとハイオムあるいはクンであった可能性が高い [cf. WIDLÖK 1999: 30-32]。

- 9) 事例 1,2 の一部は高田[2008]でも報告したが、今回の収録にあたりデータを再分析した。
- 10) ドイツ帝国は、ナミビア北部を南部・中部への安価な出稼ぎ労働力の供給源とした[KREIKE 1996: 121,181-182]。契約を終えた労働者は北部の「リザーブ」へ帰された。南アフリカ連邦（第 1 次世界大戦後、国際連盟の委任統治領として南西アフリカの統治を引き継いだ）は、規模を拡大して上記の「契約労働システム」を継承した[HISHONGWA 1992: 49-84]。ナミビア北部からは、年間 5 万人前後の男性が南部の鉱山や工場、白人農場に送られるようになった[HELLBERG 1997: 9-12; HISHONGWA 1992: 59]。
- 11) エコカでは、村の設立に尽力したクワニャマの多くがオムクワヘポ・エパタだったのでエコカのクンは全てこれに属するという意見も聞かれる(FN 2000(12): 42-53; FN 2000(20): 68-79)。こうした考え方は、前述したような、オバンボがサンを自分たちの子どものようにみなすパターンナリストティックな見方とつながっている。
- 12) WIDLOK[1999: 194-199,202-211]は、より南方に居住するハイオムにもハオと同様のガイ・オン(*gai/ons*)という双系の氏のシステムがあることを報告している（両グループでは、システムの呼称は異なる）。さらに、ハイオムと近縁な言語・地域集団であり、中部コイサン語族に分類されるナマやダマラにも、ハオやガイ・オンと共通の起源が想定される双系の氏のシステムが認められる。一方、クンと同じく北部コイサン語族に属するジュホアンは、こうした双系の氏のシステムを持たない[TAKADA 2008]。
- 13) クワニャマは現在のナミビア北中部からアンゴラ南部を居住域としてきた。1917 年、アンゴラの宗主国だったポルトガルは南アフリカ連邦と結託して、若くしてクワニャマの王となったマンドゥメの軍勢を鎮圧し、王は命を失った[VIGNE 1998]。その後、クワニャ

マの管理はヘッドマンやチーフで構成される協議会に任されることとなった。

14) 植民地政府は、早くから非白人の勢力範囲をエスニック・グループごとに領域的に把握しようとしてきた。これは当時の地図にも反映されている。もっとも、サンの領域とされたのはたいてい他のエスニック・グループの領域を囲った後に残った白紙の部分であった[WIDLAK 1999: 22]。その後、植民地政府は 1960 年代初頭に提出されたオデンダール・プランの実施を通じて非白人の生活域をエスニック・グループごとに分割統治する政策を推し進めた。ナミビア北中部は「オバンボランド」となった。サンもこの地域に分散していたが、彼らは「地図にさえ載らなかった[DIENER 2001: 235]」。

15) クンでは世代法で婚姻が禁じられている関係にない限り、同じホニを持つことは婚姻の妨げにはならないのに対して、ハイオムでは同じハオやガイ・オンを持つ者同士の婚姻は親族関係の有無や程度にかかわらず忌避される[cf. WIDLAK 1999: 194-199,202-211]。

16) FMS や ELOC の活動史については高田[2008]を参照。

17) すでに FMS の宣教師が 19 世紀後半にはじめてオバンボランドを訪れた際には、サンに出会ったことが記されている[PELTOLA 2002: 48]。

18) ただし実際には、里親養育と養子縁組の境界は流動的である[梅津 2007]。

19) オバンボの親族名称には下位グループによって幾分変異が認められる(山川 私信)。マリアはこのうちクワニャマの親族名称を用いている。

20) マリアの母親の父親は、フェストゥスの母親の父親の同父母兄弟。したがって、フェストゥスの母親とセルマはイトコ、フェストゥスとマリアは又イトコにあたる。クンの親族名称では、マリアは自分より年長のフェストゥスを分類上のアニ(*m//ko*)と呼ぶ。

参照文献

BARNARD, A.

1992 *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. Cambridge University Press.

BLEEK, D. F.

1929 *Comparative Vocabularies of Bushman Languages*. Cambridge University Press.

BROWN, J.

in press Child Fostering Chains among Owambo Families in Namibia. *Journal of Southern African Studies*.

DIENER, I.

2001 Ethnicity and Nation-building: Towards Unity Respectful of Heterogeneity? In *Contemporary Namibia: The First Landmarks of a Post-apartheid Society*. DIENER, I. & GRAEFTE, O. (eds.), pp. 231-257. Gamsberg Macmillan Publishers.

GORDON, R. J.

1997 *Picturing Bushmen: The Denver African Expedition of 1925*. Ohio University Press.

GORDON, R. J., & DOUGLAS, S. S.

2000 *The Bushman Myth: The Making of a Namibian Underclass. Second Edition*. Westview Press.

速水洋子

2009 『差異とつながりの民族誌: 北タイ山地カレン社会の民族とジェンダー』世界思想社。

HELLBERG, C-J.

1997 *Mission Colonialism and Liberation: The Lutheran Church in Namibia 1840-1966*. New Namibia Books.

HISHONGWA, N.

1992 *The Contract Labour System and its Effects on Family and Social Life in Namibia: A Historical Perspective*. Gamsberg Macmillan.

JANSEN, R., PRADHAN, N. & SPENCER, J.

1994 *Bushmen Ex-servicemen and Dependents Rehabilitation and Settlement Programme, West Bushmanland and Western Caprivi, Republic of Namibia: Evaluation, Final Report, April, 1994*. Republic of Namibia.

KENT, S.(ed.)

2002 *Ethnicity, Hunter-gatherers, and the "Other": Association or Assimilation in Africa*. Smithsonian Institution Press.

KÖNIG, C. & HEINE, B.

2001 *Khoisan Forum, Working Paper, Vol. 17: The !Xun of Ekoka: A Demographic and Linguistic Report*. University of Cologne.

KREIKE, E.

1996 *Recreating Eden: Agro-ecological Change, Food Security and Environmental Diversity in*

Southern Angola and Northern Namibia, 1890-1960. Ph.D. Dissertation. Yale University.

LEE, R. B.

1979 *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge University Press.

1986 !Kung Kin Terms, the Name Relationship and the Process of Discovery. In *The past and Future of !Kung Ethnography: Critical Reflections and Symbolic Perspectives, Essays in Honour of Lorna Marshall*. BIESELE, M. with GORDON, R. & LEE, R. B. (eds.), pp.77-102. Helmut Buske Verlag.

LEE, R. B. & GUENTHER, M.

1993 Problems in Kalahari Historical Ethnography and the Tolerance of Error. *History in Africa* 20:185-235.

LEE, R. B. & HITCHCOCK, R. K.

2001 African Hunter-gatherers: Survival, History, and the Politics of Identity. *African Study Monographs, Supplementary Issue* 26:257-280.

MARSHALL, L.

1976 *The !Kung of Nyae Nyae*. Harvard University Press.

PELTOLA, M.

2002 *Nakambale: The Life of Dr. Martin Rautanen*. Finnish Evangelical Lutheran Mission.

SILBERBAUER, G.

1981 *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*. Cambridge University Press.

SOLWAY, J. & LEE, R. B.

1990 Foragers, Genuine or Spurious: Situating the Kalahari San in History. *Current Anthropology* 31:109-146.

SUZMAN, J.

2001 *Regional Assessment of the Status of the San in Southern Africa No.4: An Assessment of the Status of the San in Namibia*. Legal Assistance Centre.

TAKADA, A.

2007 Changing Locality and Ethnic Cohesion among the San in Ohangwena, Namibia. In *ASAFAS Special Paper, No.9, Globalisation and Locality in Southern Africa: Views from Local Communities*. FUJIOKA, Y. & IIDA, M. (eds.), pp.75-90. Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University.

2008 Kinship and Naming among the Ekoka !Xun. In *Research in Khoisan studies, No.22, Khoisan Languages and Linguistics: Proceedings of the 2nd International Symposium, January 8-12, 2006, Riezlern/Kleinwalsertal*. ERMISCH, S. (ed.), pp.303-322. Rüdiger Köppe Verlag Köln.

2010 Changes in Developmental Trends of Caregiver-Child Interactions among the San: Evidence from the !Xun of Northern Namibia. *African Study Monographs, Supplementary Issue* 40:155-177.

高田 明

2008 「ナミビア北部におけるサンと権力との関係史」『朝倉世界地理講座: 大地と人間

の物語』12 アフリカⅡ、池谷和信、武内進一、佐藤廉也(編)、pp.601-614、朝倉書店。

田辺明生

2010 『カーストと平等性: インド社会の歴史人類学』東京大学出版会。

梅津綾子

2007 「アフリカにおける〈養取〉概念の再検討—北部ナイジェリア・ハウサ社会のリコを事例に」『比較人文学研究年報』2007年度第5号: 101-121。

VIGNE, R.

1998 The Moveable Frontier: The Namibia-Angola Boundary Demarcation, 1926-1928. In *Namibia under South African rule: Mobility & Containment, 1915-46*. HAYES, P., SILVESTER, J., WALLACE, M. & HARTMANN, W. (eds.), pp.289-304. Ohio University Press.

WIDLOK, T.

1999 *Living on Mangetti*. Oxford University Press.

WERBNER, R.

1991 *Tears of the Dead: The Social Biography of an African Family*. Edinburgh University Press for the International African Institute.

WILLIAMS, F.

1994 *Precolonial Communities of Southwestern Africa: A History of Owambo Kingdoms 1600-1920. Second Edition*. National Archives of Namibia.

WILMSEN, E. N.

1989 *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. The University of Chicago
Press.

表1 サン(上段)およびオバンボ(下段)の下位グループ

	語族	グループ名
サン	北部	クン(!Xun)
		ジュホアン(Ju/'hoan)
		他
	中部	ハイオム(Hai//om)
		グイ(G/ui)
		他
	南部	カム(/Xam)
		他
オバンボ		クワニヤマ(Kwanyama)
		オンドンガ(Ondonga)
		クワンビ(Kwambi)
		他

表2 クンのホニ、クフニヤマのエパタ、ハイオム、ハオの間の主な対応関係					
ホニ(/honi)	由来	エパタ(epata)	由来	ハオ(/hao)	由来
ハウエ(竹Hae)	樹木の種類。クフニヤマ語では <i>ompanda</i>	オムクワネカンバ(Omkwanekanba)	ハイエナ	カバモ(K/labamo)	ヤシの木。クン語では <i>laa</i>
(a) ナニ(N/ani)	寒さ	オムクワヘボ(Omkwahhepo)	イナゴ	(a) ナニクワ(N/lanikwa)	樹木の種類(果実を焼いて腹痛の薬に用いる)。クン語では <i>g:hona</i>
(b) ナーアニ(N/aaq /ani)	果実の種類(装飾品制作に用いる)			(b) カムカエ(K/lam k/ae)	水
(c) ナレベ(N/larebe)	霰				
(a) ナエ(N/ae)	ライオン	オムクワニメ(Omkwanime)	ライオン	ナバリ(N/labali)	植物の種類(イモのような可食の根茎が実る)。クン語では <i>n/labali</i>
(b) チャウ(Texau)	ウッドランド				
カオンワ(/Aonwa)	樹木の種類。クフニヤマ語では <i>omwonga</i>	オムコウデインベ(Omkoudinbe)	樹木の種類	アウセ(+ Ause)	寒さ
コ(Xo)	象	オムクワマランガ(Omkwamalang)	象	ホレチュ(Holechu)	フクロウ
オメタ(/meta)	樹木の種類(根茎が可食)。クフニヤマ語では <i>onbutu</i>	オムクワナゴベ(Omkwanagobe)	牛	ウイソア(U/isoa)	日陰
ゴエ(G/hoe)	犬	オムクワナンブワ(Omkwananbwa)	犬	コボセ(Kobose)	サイチョウ
カイ(/X'ai)	樹木の種類(フェンス作成に用いる)	オムクワホンゴ(Omkwahongo)	樹木の種類		
		オムクワナイフエタ(Omkwanafeta)	陣痛	カマモ(K/lamamo)	ロバ
		オムクワルバラ(Omkwalubala)	家畜のブ子模様	ナナバ(N+ anaba)	鳥の種類。クン語では <i>g/hona</i>

注 筆者によるエコカでの調査(1998-2001年、2011年)に基づく。(a)-(c)は複数のホニ、ハオが単一のエパタに対応するとされることを示す。オムクワホンゴとカイに対応するハオ、オムクワナイフエタとカマモに対応するホニ、オムクワルバラとナナバに対応するホニの例はなかった。

Narratives of changes in life: Revisiting the “family” in San studies

TAKADA Akira

Keywords: ethnicity, fostering, intermarriage, Kalahari debate, life-story, Namibia

This paper re-examines the concept of family/kinship in San studies by analyzing life-stories among the !Xun San living in north-central Namibia. Early researchers, who are now called traditionalists, considered the San to be contemporary hunter-gatherers who provided a key to the reconstruction of primitive forms of human society. They asserted that the Ju|’hoan, the most famous group of San, maintained social order through simple social organizations based on family ties. In the late 1980s, however, San studies reached a significant turning point. A group of researchers, often called revisionists, argued that the San were merely groups of people who had been transformed into an underclass within a larger politico-economic system that included neighboring Bantu agropastoral communities. They considered that membership in a Ju|’hoan kinship group formed the basis of entitlement to land and provided exchange networks for beadwork and other symbolically valued materials.

In light of these research trends, study of the !Xun, a group of San living in north-central Namibia, provides a valuable perspective on San studies. Combining all of the following elements, comparison of the !Xun with the Ju|’hoan provides an unparalleled opportunity for intensive regional

comparison [BARNARD 1992]: (1) The !Xun language is closely related both genetically and typologically to the Ju|'hoan language. (2) Although several cognate kinship terms are recognized between the !Xun and Ju|'hoan, their kinship and naming systems are also characterized by the following considerable differences: (a) Rather than the well-known homonymous method [MARSHAL 1976], the normal generational method predominates in the use of !Xun kinship terms; (b) the !Xun have a surname system that is passed on by crossdescent, whereas the Ju|'hoan have no such system; and (c) most !Xun individuals hold multiple names, such as the !Xun name, surname, teknonym, nurse name, Hai||om (a San group) name, Owambo name, and Christian name. (3) The Ju|'hoan adopted a nomadic foraging lifestyle in their semiarid environment, whereas the !Xun have learned a sedentary lifestyle in which members cultivate crops and work for the neighboring Owambo agropastoralists. (4) The Ju|'hoan have remained relatively distant from other peoples until recently, while the !Xun have had multidimensional contacts with powerful authorities, such as the Owambo, colonial governments, and missionaries, for centuries.

The following examples of life-stories enable us to examine the interplay between their ethnicity and familial/kin relationships with special reference to the applications of the surname system of !Xun (*//'honi*), the clan system of Owambo (*epata*), and the surname system of Hai||om (*n!hao*): (1) A male born of an Owambo father and a !Xun mother was raised as an Owambo. After his father passed away, however, he moved into a !Xun camp with his mother and siblings and lived as a !Xun, depending on Owambo people. (2) A male with Hai||om parents worked for the Owambo chief with his !Xun colleague for many years and then married a !Xun female. He then moved to a

village founded by missionaries, where he was later chosen as the headman of the village's !Xun camp. (3) A !Xun girl born in a !Xun camp was fostered by an Owambo family for more than 10 years. She gave birth to two children, the first with an Owambo classmate and the second with an Owambo ex-soldier. When she was pregnant with her third child, by the Owambo ex-soldier, she went back to the !Xun camp and decided to settle there.

The analysis of these examples elucidates the relationships among the ethnic groups living in the area, societal functions of familial/kin ties, and the features of ethnic identity, as follows: (1) Under apartheid regimes, colonial governments tried to facilitate segregation by ethnic group. Contrary to this political intention, the !Xun in north-central Namibia developed cooperative relationships with neighboring peoples, such as the Owambo and Hai||om, and have been involved in a global politico-economic system. These cooperative relationships have been institutionalized in various regional cultural conventions. As a result, the !Xun ethnic boundary has been maintained despite drastic social changes. (2) The familial/kin relationships examined in this article provided a pathway across the boundaries of several ethnic groups and formed the foundation for constructions of lifeworlds in new settings. (3) Ethnicity is understood as a bundle of conventions from which people choose in particular interactive settings, according to the available resources and the relational histories among participants. The sustainability and continuity of the interactional environment nurture the consistency of interaction patterns, and help constitute ethnic identity.

To understand regional !Xun society, it is necessary to study their familial/kin relationships within a new theoretical framework. In contrast to traditionalist and revisionist analyses, this

framework must treat !Xun relationships with others as an intrinsic component of efforts to explain the family/kinship. International society has recently recognized the San as an indigenous people in southern Africa, and the San people have enjoyed increased political influence both within and outside their living area. In this context, it is now particularly important to reconstruct the historical relationships between the San and others, and to elucidate the process of identity formation among the San people through careful examination of various research materials. Hence, a reconsideration of the “family” in San studies leads us to reformulate our understanding of the social system in which the San play an important role.