

ブタウィ・エスニシティの歴史の変遷過程

— 現代ジャカルタでバタヴィア先住民が示す「異質な他者」への寛容性の起源 —

中村昇平

1 問題の所在

複合社会の典型とされるインドネシアは大小千以上のエスニック集団を抱え、人口一〇〇万以上の集団に限ってもその数は一五に上る(BPS 2000)。インドネシア(旧蘭領東インド)では植民地支配下の「原住民 Inlander」カテゴリー^①創出を軸とした人種民族分類の制度化を経て、独立運動期には「原住民」諸集団を統合する単位としての「インドネシア民族 Bangsa Indonesia」の概念が成立した。さらに一九四九年の独立後、ネイションとエスニシティに関する概念は行政単位としての地域と密接に結びつく形で整備される。マレー語で民族集団を意味するバンサ Bangsa は五〇年代までにはインドネシア域内に故地 homeland をもつとされる人々

の総体(= Bangsa Indonesia)を指す語として定義され、その下位集団としてのエスニシティを指す語としてスクバンサ Suku bangsa が一般に定着した(加藤 一九九〇)^②。

「バタヴィア先住民」として知られるバタウィ Betawi は^{スババサ}民族の一つとされ、全人口五〇〇万のうち九割がジャカルタ大都市圏^③に住む(BPS 2000)。一七世紀以降東インド各地から来た「原住民」諸集団が融合し、「バタウィ」は二〇世紀初頭までにセンサス上に民族カテゴリーとして現れ、民族組織も結成された。しかし当初バタウィ人とは「バタヴィア出自のムスリム」と同義であり、非「原住民」を含まなかった(Milione 1966: 251; Abeyasekere 1987: 65)。一方現代、このエスニシティは異なる集団を容認する傾向を顕著に示す。植民地期以降長く外来起源の非「原住民」と規定され、「インドネシア民族」から排除されてきた人々もバタウィに含まれ

るのであり、その文化実践も「ブタウィ」の名の下に保護すべきであるという旨の主張が正統性をもったものとして為されるようになっていく。

1-1 目的と方法

国民国家の下位集団としてのエスニシティはしばしば、固定的な境界をもつという前提の下説明されてきた。国家が規定する一般的で均質なエスニシティ定義が民衆に広く浸透することで固定的な境界が大衆にまで意識され維持されるといふ議論は繰り返されてきた。植民地期に諸集団のクレオールとして生成したブタウィも、独立後は国家が異種混交性という特徴を前面に押し出す形でその集団定義を規定した。しかしブタウィの人々は国家が押し付けるエスニシティ定義を受容しながらも、そうして一般化された定義が示す雑多な文化の諸特徴と様々に異なる集団が示す文化的要素との近似的性を強調し、異なる集団意識をもつ人々を包括的な枠組みの下に包摂してきた。その結果ブタウィの枠組みは外来系とされる人々ですらもその内部に寛容するようになっていく。国家が規定した定義は今や、植民地支配・権威主義支配の下で強固に構築され民衆の意識にまで浸透した「原住民」「インドネシア民族」という排他的な人の分類を突き崩す原理にさえなろうとしている。本稿の目的は、ブタウィ・エスニシティの生成から現在までの歴史的変遷を概観することで現在こ

のエスニシティが示す重層性・多様性及び異質な他者への寛容性の起源を説明することにある。

ブタウィに関するこれまでの研究は、バタヴィアの歴史研究の中の断片的記述 (Milone 1966; Abeyasekera 1987)・一次資料をもとに生成の経緯を詳述したもの (Castles 1967; Kanunoyoso 2011)・生成期以前に遡って集団起源を説明するもの (Saidi 1997) が多く、独立後の文化実践の変容を詳述した研究に Shahab (1994) があるが、彼女によるブタウィの内部分類は短期的・共時的分布の説明に留まり継続的変遷を取り扱わないため、集団境界が固定的・継続的であるとの印象を与えかねない。以上、先行研究の多くはブタウィの事例を一般的なエスニシティ研究の議論に結びつけることなく、その事例自体の具体的展開を追うことに終始し、生成から現代までの経緯を通時的に扱うことを殆どしなかった。唯一 Knorr (2010) が、類似のクレオール集団との比較において生成以来の長期的経緯の概説を試みたが、その多様性を生成当時の異種混雑性のみに依拠して説明するために現代ブタウィが示す寛容性の要諦を捉えきれていない。異民族とされる人々さえも包摂する顕著な寛容性は生成の経緯に見られる異種混雑性のみからは説明できない。それに加えて重要なのは、独立後国家政策の影響下で「ジャカルタ」という地域を単位とする包括的エスニシティ定義が大衆にまで浸透するに伴ってブタウィのエスニシティ定義・意識の多様性が顕

在化し、様々に異なる意識や定義がその差異のまま相互に寛容されるようになる過程である。

期間の長さや資料の制約とから、本稿では諸アクター間の(特に戦時期や体制転換期における)時期ごとの利害関係の変遷を一次資料に基づいて詳細に検証することはできない^④。しかし本稿は二次文献によって長期間の歴史過程を概観することで、現在ブタウィが示す寛容性の大きな要因を、現代的文脈において重要性をもつ歴史的要素の中に見出すことを可能とする。一次資料のみに基づいてこうした長期的分析を行うことは難しい。本稿の意義は、長期の変遷過程を通時的に俯瞰することではじめて得られるこうした知見を、「クレオール化」「アマルガム化」のモデルを軸に分析することによって他の事例とも接続可能なものとしている点にある。

本稿が依拠するデータは、ブタウィに関する歴史研究他の二次文献、及びフィールド調査から得られたものである。植民地期の二次資料として Milone (1966)、Castles (1967)、Abeyasekere (1987)、Kanumoyoso (2011) 他を、独立以後の文化実践の変容については主に Shahab (1994) を、現代のエスニシティ意識に関しては Knörr (2009)、Alkatiri et al. (2011) 他の二次文献や新聞記事、及び著者が二〇一三年三月に北ジャカルタで行った現地調査から得られた情報を参照した。

1.2 クレオール化とアマルガム化

ブタウィ同様、複数の異なる出自をもつ集団が単一集団に合併する事例は各地で報告されてきた。本稿ではクレオール化 Creolization とアマルガム化 Amalgamation という二類型^⑤を取り上げその両者と比較することで、ブタウィの民族生成 ethnogenesis のもつ特徴をより明確に抽出することを試みる。クレオール化は、カリブ海周辺地域の事例研究から指摘されるようになった現象である。植民地支配初期、この地域では奴隷や契約労働者として遠隔地から来た人々が通婚・混住し区別のつかない一つの帰属集団を形成する現象が広く見られた(今福二〇〇一・一九二―二三)。この現象の特徴は、異なる出自をもつ人々が異種混交性を特徴とする「クレオール」という新たな集団に融合する点である。このことは例えば、人種融和を掲げるトリニダード・トバゴにおいて故地インドの文化的伝統を保持する「東インド人」が長く排除されてきたという事実 (Munasinghe 2006) に逆説的に示される。

これとは異なる集団合併の一類型は、主にサハラ以南アフリカの事例研究にみられるアマルガム化・超部族化と呼ばれる現象である。イギリスのマンチェスター学派の旧北ローデシア(現ザンビア)における研究 (Gluckman 1961; Mitchell 1966; Epstein 1967) を嚆矢とする都市エスニシティ研究では、始め都市において出身村や部族ごとの社会関係

を維持していた諸集団がより大きな枠組みの集団認識の下に再編統合される事例が多く報告されている。この種の集団合併は植民地都市や新興国家の都市において政治的必要性や生活上の必要から起こる（松田一九八五）。都市移民は一般に故地との緊密な社会関係を維持するため、クレオール化現象と比べると新たな集団に融合する傾向は緩やかである。

ブタウィの民族生成の変遷過程をみる際に「クレオール化」「アマルガム化」という二つの枠組みを適用すると、現代このエスニシティが示す他者への寛容性の起源がより明確に析出される。本稿ではブタウィ・エスニシティの歴史的変遷過程を、特に植民地期における生成の経緯と独立後の文化政策下での変容過程とに注目して概観する。植民地期奴隷やプランテーション労働者としてバタヴィアに來た人々は一八世紀以来バタヴィアの共通語となったピジン言語（バタヴィア・マレー＝ブタウィ語）を母語とし、異種混交的な文化実践をもつ集団へと融合した。独立後の文化政策の下でブタウィは、「ジャカルタ」という地域を基盤としたより包括的なエスニシティ定義の下に異なる人々を包摂するようになっていく。異なる出自をもつ人々が単一の集団に融合する点でブタウィの生成の経緯はクレオールに通じるが、カリブ地域の事例と比べるとその後の変遷過程で単線的に一つの集団に融合するのではなく、異なる集団として再編統合されていく点が異なる。逆にアフリカの事例と独立後のブタウィの状況を比べ

ると、新興国都市の複雑なエスニック状況の中で近似的な特徴をもつ集団がより上位の集団に包摂される点は類似するが、諸集団が故地との社会的紐帯を失いジャカルタを共通の故地とする点が異なる。植民地期に諸集団が融合したクレオールとして他集団との共通性を示す文化的特徴をもつて生成したブタウィ・エスニシティは、完全に融合しない集団を排除するだけのものとはならなかった。独立後の文化政策の下でブタウィは、異なる帰属意識をもつ集団を異質な他者のまま寛容していく。以下では、生成期において差異が入り交じり融合する「クレオール化」と、独立後の文化政策下において異なる集団が再編統合される「アマルガム化」という二つの転換期を軸に、現代においてブタウィが示す他者への寛容性の起源を説明する。

2 クレオール化のプロセス（一九世紀末まで）

本節では、植民地期バタヴィアにおける諸民族のクレオール化の過程を概観する。特に、バタヴィアに來た「原住民」がなぜブタウィ人になったのかという点に注目する。これは独立後インドネシアの文脈において都市移民が一般に故地との社会関係を維持し、エスニックな紐帯や境界が維持される（Hugo 1982）のと対照的である。こうした考察からは、一九世紀において誰がブタウィ人であったのが明らかにな

る。この時期の「ブタウィ人である」ことの意識・定義の要件の一つが故地を失うことであつたということ、また、「ムスリムであること」がブタウィ人としてのもう一つの決定的要因であつたという点において、二〇世紀後半以降のブタウィの定義／意識と決定的に異なる性格をもつことが明らかとなる。

2.1 「ブタウィ」カテゴリー登場直前の社会状況

一般にブタウィというカテゴリーの成立時期は一九世紀末から二〇世紀初頭とされるが、バタヴィアをとりまく社会状況を鑑みれば単一集団への融合という現象は一七世紀までには起こっていたことがわかる。一七世紀初頭オランダの支配下に置かれたバタヴィアにおいて、街への人口流入の大部分は奴隷貿易によるものだった。奴隷は始め南アジアから来たが、一七世紀末以降はバリやスラウェシからの奴隷が大半を占めた(Kanunoyoso 2011: 117-119)。既にこの時期、故地との交通手段を失った奴隷人口（大部分が女性）が通婚を通してイスラムに改宗し、バタヴィア在住ムスリム人口（大部分が男性）に融合していく傾向は強かった。以降一九世紀まで一貫して、バタヴィアに來た「原住民」はイスラムへの改宗を経てクレオール集団へと融合するのが自然な傾向だった。

こうしたクレオール化の過程は、一八世紀バタヴィアの衰

退と一九世紀の奴隷貿易廃止により決定的となる。一八世紀以降、東インド会社の無計画なプランテーション開発による周辺地域の環境破壊の進展とともにマラリアが猛威を振るう状況の中、バタヴィアは「オランダ人の墓場」と形容される死の街となり、その状況は一九世紀末まで続く(Bruso 1983; van der Brug 2000; Kanunoyoso 2011: 40-46)。これ以後バタヴィアへの「原住民」人口流入はますます奴隷貿易に依存するが、その奴隷貿易は一八一八年に廃止された。以降一九世紀末に至るまで外部から「原住民」人口流入がほぼ途絶えたバタヴィアでは「原住民」人口がクレオール集団へと融合していく方向性が決定的となった。

2.2 「ブタウィ人」意識・カテゴリーの生成

クレオール化したバタヴィアの「原住民」ムスリム人口が単一カテゴリーに規定されるのは一九世紀である。以下、この時期の「ブタウィ」カテゴリー及び帰属意識の生成を、植民地政庁の視点と住民の視点とから概観する。一八一五年のセンサスで「ジャワ人(スンダ人含む)」「南スラウェシの人々」「バリ人」「スンバワ人」「アンボン人とバンダン人」「ムラユ人」「奴隷」の七項目に分類されたバタヴィア「原住民」人口が単一カテゴリーへと一元化されたのは、一八九三年のセンサスにおいてであった(Castles 1967: 156-158)。一八二〇年代には植民地政庁のオランダ人がもはや「原住民」を別個

の集団に区別できなくなった旨の記述もある (Abeyasekere 1987: 66)。一九世紀には、外部の観察者から見てバタヴィア在住の「原住民」を各々異なる慣習や文化実践をもつ集団に分類することは不可能となっていた。

バタヴィアに暮らす「原住民」の間でも一九世紀までにはバタヴィア生まれのものはバタウィ人 *Orang Betawi* と呼ばれるようになり、別個の集団と認識されるようになっていた。一八六〇年には、一八五〇年代のバタウィ人の生活の様子をオランダ人が記しており (Abeyasekere 1987: 66)、一八六五年にはジャワからの旅行者が、自らをバタウィ人／イスラムの人 *Orang Selam* と呼ぶ人々の生活を記述している (Saidi 1997: 14)。このように一九世紀までには、自らを「バタウィ人」と認識し、外部からもそう見なされる人々がいた。

2.3 一九世紀、誰が「バタウィ人」であったか

センサス上でバタヴィア在住「原住民」が一元化されたとはいえず、上流階層 *Prijaji* のジャワ人を始め、当時バタヴィアに居ながらバタウィと認識されない人はいいた (Mellone 1966: 236-237; Abeyasekere 1987: 65-66)。一九世紀当時誰が自身を「バタウィ人」と認識していたかを想像する際の鍵は当時のバタヴィアの社会状況、特に交通の状況である。端的に言って一九世紀末までバタヴィアと外界とを結ぶ「原住

民」に利用可能な海上交通は皆無であったし、陸上交通も二〇世紀まで発達をみなかった。一九世紀には、非「原住民」人口 (ヨーロッパ人、華人、アラブ人) が外部との行き来を自由にする一方、「原住民」はバタヴィアと故地とを自由に往来する交通手段をもたなかった (Mellone 1966: 154-156)。

こうした一九世紀バタヴィアの交通事情は二〇世紀初頭のそれとは対照的である。一九世紀半ば産業資本時代に入ったオランダは、東インド領内でも港湾と鉄道の建設を進めた。一八八六年のタンジュン・プリオク港建設により外島からバタヴィアへの移動は容易になり、一九世紀末からのジャワ島内鉄道網の発達は島内からバタヴィアへの大規模な人口流入を可能にした (Abeyasekere 1987: 48-49, 99)。オランダ領東インド国営鉄道の延長距離は一八七八年の二〇キロメートルから一九二二年には三九五〇キロメートルになり、ジャワ島内延べ旅客者数も三万人から六三〇〇万人へと飛躍的に増大した (Reisma 1925: 86, 178)。こうして「原住民」の全てが「バタウィ人」と見なされる状況は二〇世紀初頭には一変し、バタヴィアは再びセンサス上で十項目に分類される「原住民」人口と中国人、ヨーロッパ人などの非「原住民」人口を抱える多民族都市へと姿を変える^⑧。

しかしながら一九世紀当時のバタヴィアの状況を考えると、主に奴隷として外島地域から来た人口 (一八一五年センサスの「南スラウェシの人々」「バリ人」「奴隷」) が故地と

バタヴィアとを往来する手段は皆無だったと考えられる。

この人口だけで一八一五年のバタヴィア「原住民」人口(三万二九〇八人)の七九・三%(二万六一〇八人)を占める(Castles 1967: 157)。こうした人々がイスラムに改宗してバタヴィア在住「原住民」に融合し、バタウィ人となった(Castles 1967: 158)。「原住民」の残り二割ほどが故地との交流をどの程度保ったか、文化・慣習や集団境界を維持する傾向がどれ程強かったのかは定かでないが、この時代外来系や上流階層でない者はバタヴィアと外部とを往来する有効な交通手段がなかったため大部分は故地との交流を失い(Milone 1966: 242-244)、世代を経るにつれてバタヴィア・マレー(バタウィ語)を母語とし、バタヴィアを故地と認識するようになっていった。

以上本節では、一九世紀バタヴィアにおける「バタウィ人」の定義・意識を概観した。二〇世紀以降の状況との対比で重要なのは、この時期のバタヴィア在住「原住民」の日常生活世界において「ムスリムになる」ことがバタウィ人になる絶対条件だったこと、そして故地との往来を失った人々が自らを「バタウィ人」と認識するようになったことである。次節にみるようにこの状況は二〇世紀後半に一変し、国家の規定する一般的カテゴリー、「民族」^{エスニシティ}としてのエスニシティ定義の下に様々な帰属意識を持つ人々が再編統合されていく。

3 アマルガム化のプロセス(二〇世紀以降)

本節では、文化的な近似性・共通点をもちながらも互いを異なる集団と認識する人々がより上位の集団カテゴリーへと再編統合される、アマルガム化の過程を概観する。前節で見た生成当時の「バタウィであること」の定義・意識は二〇世紀以降一変する。バタウィの定義・意識が一九世紀のような宗教と出自に関する日常的帰属意識を基礎としたものから国家政策との関係によってより「近代的な」ものに変質した結果、バタウィであることの絶対条件は「バタヴィアを故地とすること」のみとなる。国家が規定する「地域」と密接に結びつく形で整備された民族^{エスニシティ}という近代的エスニシティ概念が大衆の意識にまで浸透したことは、ジャカルタにおいて全く逆説的な帰結をもたらした。すなわち、国家の主導する文化政策によってバタウィであること一括りに規定された人々がそれぞれに異なる他者と認識し合う集団帰属意識をそのままに互いをより包括的な「バタウィ」という概念の下に許容するようになり、植民地期から続く国家による人の分類を、部分的であるにせよ無効化する可能性を示すまでになるのである。

3.1 近代的エスニシティ認識の萌芽

地域という均質な単位を基礎とする包括的エスニシティ観

念が大衆にまで浸透するのは一九七〇年代であるが、その萌芽は二〇世紀初頭バタヴィアを中心起こった民族主義運動にも見られる。一八九〇年代の「倫理政策」(van Niel 1970: 31-46)以降「原住民」の中に西欧式近代教育を受けた者が出現し始めると、彼らの中により「近代的な」エスニシティの意識を持つ者が出てきた。この時期の民族主義運動は西欧式教育をうけた地方出身のバタヴィア在住エリートに主導される形で進展した。一九〇八年のジャワ民族組織ブディ・ウトモ Boedi Oetomo 設立を皮切りに諸集団の民族組織が続々結成された (van Niel 1970: 56)。こうした流れの中、ブタウィの民族組織カウム・ブタウィ Kaum Betawi も、欧亜混血児で役人の父とブタウィの母の間に生まれ、西欧式教育を受けたタムリン Moehamad Hoesni Thamrin らによって二三年に設立された (Cribb 1985)。

近代教育を受けたエリートに率いられた民族組織の標榜するエスニシティ意識がどの程度一般大衆に浸透したかは定かでない。実際、一九〇八年に始まった諸民族の運動は早くも二八年、第三回インドネシア青年会議の「青年の誓い」において、「ただ一つの民族」としての全「インドネシア民族」の独立を求める運動へと収斂する (永積 一九八〇: 二五四-二六二)。ブタウィの民族主義的運動も急速に全インドネシア的民族運動の中に取り込まれていく。カウム・ブタウィは初の会合を二三年にもった後、一、二度公式声明を出したの

みで活動を停止した (Cribb 1985: 103)。その後、三七年に機関紙の発行をもって活動を再開するが (Abeysakere 1987: 127)、前述のブディ・ウトモを設立したストモ Soetomo と共にタムリンが三五年に設立した大インドネシア党 Partai Indonesia Raya に間もなく合併された (Shahab 1994: 88)。しかしながら、「民族」を単位とする諸組織が「原住民」エリートによって次々に設立された状況、そして諸民族が「インドネシア民族」という単一の単位の下に統合されていった状況は、エスニシティの近代的観念——より大きな単一の政治単位 (東インド＝インドネシア国家) の下位集団として、他の諸集団との全体的な関係において把握される、簡潔で、包括的に定義されたカテゴリーとしてのエスニシティ概念——が、エリート層には定着していたことを物語っている。

3.2 独立以降の文化政策

近代的エスニシティ認識の定着過程は行政側にも見られる。国家が規定する近代的エスニシティ認識が広く一般にまで浸透するのは二〇世紀後半のことだとされるが、「文化」の検閲を通して支配者がエスニシティの政治化を抑圧する努力は植民地期から行われた (Jones 2005: 53-91)。

独立後の文化政策の変遷は、大まかに四つの時期に分けることができる。まず第一期は「多様性の隠蔽」が目指された

時期である。独立直後、西欧自由主義的統治を目指した「議会制民主主義」期のインドネシア国家は、国内の多様な地域文化を隠蔽抑圧し、その頂点に立つものとしての「国民文化」の創出を目論んだ (Jones 2005: 95-115)。第二期には一転して「多様性の称揚」が国策として強調され、文化政策はこの時期根本的な転換をみた。一九五九年以降、伝統的権威への回帰を目指したスカルノの「指導される民主主義」の下、諸文化の多様性それ自身が「国民文化」を体现するという理念が確立されたのである。ここにおいて諸集団の文化は国民文化の構成要素と規定され、国家による介入の対象として認識された。^⑩続く第三期は「多様性への介入」に特徴づけられる。六五年に始まるスハルト権威主義体制はSARA (＝民族 ^{スバンサ} Suku・宗教 Agama・人種 Ras・集団間関係 Antara Golongan) という標語を広め、官僚・軍・情報機関等の国家機関によってこれらの問題に関する言論を厳しく検閲・抑圧する一方、諸集団の文化・芸術にそれ以前とは比較にならないほど大々的な介入を行った (加藤 一九九六：九一―九二)。

この文化政策の背後にあった思惑は『インドネシア』の同質性、州・地方・種族 (民族) ^{スバンサ} (民族) の同等性・平等性のイメージを投影することによって、一方で『地域主義 [Daerahisme]』『種族 (民族) 主義 [Sukuisme]』の動きを中和し、他方でジャワの突出を包み隠す^{スバンサ} (加藤 一九九六：九八、(一) 内は著者注) というものだった。こう

した思惑の下国家が大規模に介入する形で各州の「地域文化」が規定され、国家のプロパガンダと調和するよう改変され、大々的に顕示された。国家の規定する「地域文化」は大規模なイベントやテレビ放送、学校教育を通して国民の認識に広く、深く浸透していく。この「州」を単位とした全国的に均質な地理的認識枠は、七〇年代後半には完成した (加藤 一九九六)。

最後に、権威主義支配のたがが外れ、エスニシティが政治運動の原理となることさえ可能となった九八年以降の第四期は「多様性の解放」期ということができるだろう。以上述べた四期のうち、3・3では第三期における、3・4では第四期における変化に注目する。

3・3 ジャカルタ州における文化政策の帰結

ジャカルタ州政府も一九六〇年代から、国家の意向に沿う形で「プタウィ文化」を奨励する政策を実行した。^⑪ジャカルタ州における文化政策の特徴は、実際的な文化振興事業がローカルのマジヨリティ (都心部プタウィ Betawi Tengah) に主導されなかったことにある。これは、この種の文化事業において一般に州内の政治的マジヨリティの文化が支配的定義として積極的に奨励されるのと対照的である。そしてこのことは、当初州政府が全く企図しなかった帰結をもたらす。ジャカルタの文化政策の構想・執行に実際に携わった人々

の中にプタウィ人はいなかった。六〇年代末に文化事業に着手した州政府はジャカルタに特徴的であつた大衆に認知度の高い文化を求め、中華系、ヨーロッパ系などの異種混濁的な要素を顕著に示す郊外地域の文化実践を主な公式文化として採用していった。音楽や演劇等の身体や感性に関わる文化実践の形式はプロパガンダの媒介として、特に周辺地域の住民に對して効果的であると考えられた(Shahab 1994: 189-190)。

こうして州政府が「プタウィ文化」(「ジャカルタ州全体の公式な地域文化」と規定し、文化イベントや芸術センターでの公演、テレビ放送などを通して大々的に喧伝した文化・芸術の多くが下層住民(村落部プタウィ人 Betawi Uduk)の実践するものであつたため、市内中心部出自のエリート層(都心部プタウィ)はこの定義に反感を示した。しかしそうした反感は次第に収まり、下層住民の文化を「プタウィ」として容認していくようになる。高程度の近代教育を受けたエリート層は、州政府が国家政策に則つて推し進める政策の方針を根本的に転換させるほどの影響力を持つことはなかったのである。彼らのうち州政府の役人として働く者は権威主義体制下で国家の分配に与る必要から政府の意向に沿つて行動する傾向が強く、そのため政府の定義と自身の意識に違和感やズレが生じても政府の方針に根本から反対するような行動は採らなかつたのだと考えられる。^⑬

例えば州政府が特に推進した伝統演劇レノン(Lenong)も、

六〇年代までは村落部プタウィのみに演じられた。彼らはジャカルタ周辺部の村落でレノンを演じたり、祝い事の際に都心部で興行したりした。都心部プタウィも六〇年代以前からこうした機会にレノンを目にしていたが、都心部の人々にとつてはあくまで「田舎の人 Orang Uduk」(「村落部プタウィ」)の文化実践であり、自身の伝統芸能ではなかつた。加えて、役者の離婚率の高さや、公演中に観客が賭け事に興じること、役者が集金に回ることなどが、レノンがイスラムの教えに反するという印象を強くし、役者の教育程度や社会的地位が総じて低いことと相まってレノンや村落部プタウィ自体への悪いイメージに繋がつていった(Shahab 1994: 180-182, 186-187)。

しかしこうした伝統芸能が州政府によつて奨励され広く大衆に認識されていくにつれ、都心部プタウィもしぶしぶながらこれをプタウィ文化として認識していく。Shahab が取り上げた都心部プタウィの男性はテレビで「プタウィ文化」として紹介されるレノン演劇の内容の粗暴さに触れ、それがプタウィ文化として紹介されることに不快感を示しながらも、「とにかく、彼らも今やプタウィなんだ。私たちは以前彼らのことを『田舎の人』と呼んでいたが」と語っている。Shahab によれば同様の所感を述べる人は多くいた(Shahab 1994: 194)。

一方都心部プタウィの反感に應じて、劇中にアッラーに言

及する場面が増やされるなどイスラミ的な要素が強調されるようにもなった (Shahab 1994: 194-199)。また都心部

プタウィは、イスラム色を強く示し、彼ら自身の文化実践でもあったレバナ rebana (宗教行事用の、アラブ起源とされる楽器) の使用を公的行事にも拡大したり、婚姻儀礼の新たな形式を創造したりもした (Shahab 1994: Ch. 5)。これらの実践は文化振興政策の中心を占めることはなかったが、公式なプタウィ文化として認知されていた。こうした擦り合わせの過程を経て、都心部プタウィの人々は村落部プタウィの文化実践を「プタウィ文化」として容認していくようになる。

州政府の規定した包括的な「プタウィ」の定義・枠組はこうして大衆に浸透し、積極的に歓迎されないことはあっても、明確に認識されるようになった。六〇年代以降国家の文化政策を契機として急速に進展したこの状況は、プタウィ・エスニシティの定義・意識の変遷にとって大きな転換点となった。「プタウィ」は、均質な地域単位として仕立て上げられた「ジャカルタ」に属する包括的な概念として——民族として——定義され、プタウィ内の異なる諸集団がもつ「プタウィ性」に関する定義・意識を全て包括する定義が住民の日常的な意識にまで浸透した。結果、「プタウィ」と規定された／自己を規定したそれぞれに異なる集団帰属意識をもつ人々は、互いに異なる集団の定義・意識を異質な他者として認識し続けたまま、より包括的なエスニシティ概念の下に包摂さ

れるものとして容認するようになっていくのである。

3・4 さらなる多様化——外来系集団の包摂

こうした歴史的経緯の延長上に、二一世紀におけるプタウィ・エスニシティの定義・意識は東インド／インドネシアにおいて一貫して外来系集団と規定され「原住民」／「インドネシア民族」のカテゴリーから排除されてきた人々をも包摂する顕著な寛容性を示す。Shahab が一九七〇年代から九〇年代までの状況を基にプタウィの静態的分類を行った際、プタウィを構成する外来系集団として彼女が挙げたものに「アラブ系プタウィ」と並んで「中華系プタウィ」と「キリスト教プタウィ」があった (Shahab 1994: 137-148)。しかしプタウィ人の大半はムスリムであるためプタウィと言えどもムスリムのイメージは強く、特に非ムスリムの外来系住民はプタウィと認識されない傾向が強かった (Knorr 2009: 84; Alkatiri et al. 2011: 606)。ところが現在では、長く非「原住民」とされ「インドネシア民族」を構成しないとされてきた住民をも「プタウィ」の枠組みに包摂する傾向が強い。

華人は植民地期からインドネシアに移民し続けてきたが、彼らの中には通婚や混住を経て現地社会にとけ込んでゆくものと「原住民」社会とは隔離され続けるものがあり、前者はプラナカン peranakan、後者はトトック totok と呼ばれる。華人を「原住民」から疎外する政策はオランダ占領期か

ら一貫してとられたが、一九六五年に失敗したクーデターの責任が華人全体に帰せられたことで、スハルト体制期には華人は外来起源の集団として、より明確にインドネシア土着の住民とは別の集団として規定された (Knorr 2009: 72-73)。^① こうした状況におかれた華人の多くにとつて、外来系集団ではなく「インドネシア民族」を構成する民族へと自己を同一化することは、「よそ者」の地位から脱し、インドネシア社会の「正統な」一員となる上で重要な意味を持つてきた。

「ムスリムであること」が「プタウィであること」の条件としての社会的重要性を依然としてもつ一方、文化政策によって民衆に浸透した「プタウィ」に関する包括的な定義・意識は中華系「プタウィ」の帰属意識に大きな基礎を与えている。事実、親兄弟は華人を自認しているのに自身をプタウィとみなす者がいるが、Knorr は彼らが自身をプタウィと規定する際に、自分たちの文化実践でもあるレノン演劇やガンバン・クロモン音楽 *Gambang Kromong* (レノン演劇の伴奏としても演奏される)、チョケ舞踊 *Cokek* (ガンバン・クロモンの伴奏を伴う) を政府がプタウィの公式文化として規定しているという事実がもつ重要性を指摘している (Knorr 2009: 83-84)。^②

華人を「プタウィ」に含めるべきだという主張は公式にもなされる。ここでも根拠となるのは、彼らが何百年もジャカルタに住みプタウィ語を話すことに加え、「プタウィ文化」

の公式定義に華人の文化実践が含まれることである。例えば、ジャカルタ西方郊外のタンゲランに住むチナ・ベンテン *China Benteng* と呼ばれる中華系住民の文化実践であるガンバン・クロモン音楽、チョケ舞踊は州政府の文化政策でプタウィの伝統芸能と規定されたにも拘わらず、彼らがプタウィのカテゴリに含まれないのはおかしいとの主張がなされ^③ (Jakarta Post 2010.8.13; 2010.8.26; Alkatiri et al. 2011)。^④

中華系住民と並んで議論になるのが、ジャカルタ北東のトゥグ村 *Kampung Tugu* に住むポルトガル語系住民である。バタヴィア在住ポルトガル語系住民の歴史はオランダ到来以前に遡る。一七世紀までにカトリックに改宗しバタヴィアに渡った南アジア系住民マルデイカー *Mardijkers* は、一八世紀には多数が自由人となりプロテスタントに改宗した。一八世紀以降南アジアからの人口流入が途絶え、共通語がポルトガル語からマレー語に取って代わる中、貧困層は通婚を経てバタヴィア「原住民」社会に同化した。対して、ヨーロッパ風の洋服や家屋を保持し、子を学校に送れる裕福なものは独自性を維持した。こうして一九世紀以降も話し言葉や歌でポルトガル語を使い続けたのはトゥグのマルデイカー・コミュニティだった^⑤。彼らは服装・家屋・名前に西欧的要素を残し、西欧の影響を色濃く示すクロンチョン音楽 *Keroncong* を伝統文化として実践し続けた (Milione 1966: 64-67, 147, 174-182)。^⑥

一七世紀以降バタヴィア／ジャカルタに息づいてきたクロンチオン音楽は、二〇世紀後半政府によってブタウィ文化と規定される (Shahab 1994: 137-140, 159-161)。現在この音楽の担い手となっているのがトゥグ村の住民である。二〇一一年時点の住民数は三七五で、一九七六年設立の住民自治団体「トゥグ大家族協会 (IKBT: Ikatan Keluarga Besar Tugu)」の「Michiels' Cora' Andreas' Abrahams' Salomon' Cornelis の六つのファミン (苗字を共有する下位氏族集団)を抱え、年中行事や月一回の住民会合など緊密な繋がりを維持している。しばしば主張されるのは、既に公式に「ブタウィ文化」と定義されているクロンチオン音楽の担い手でブタウィ語を母語とし、この地に数百年来暮らすトゥグの人々を民族としてのブタウィに含めることの正統性と必然性である (Jakarta Post 2010.8.13; 2010.8.26; Alkatiri et al. 2011)。

4 おわりに

ブタウィ・エスニシティに関する定義・意識の多様さにも拘らず、様々に異なる集団帰属意識をもつ人々は、それぞれを異質な他者と認識したまま「ブタウィ」という一般的なカテゴリーの中に互いを寛容する。本稿でここまで主張してきたのは、ブタウィの生成から現在までの歴史の変遷を概観した際、この高い寛容性を可能にした要因が、第一に生成時の

異種混溶性 (クレオール性) という特徴であり、第二に二〇世紀後半におけるエスニシティ定義の近代化の過程で、様々に異なるものと認識される集団がその差異のままに大きな一つのエスニシティ定義の中に再編されていくという一種のアルガム化のプロセスである、ということであった。

異なる諸集団のクレオールとして一九世紀までに生成したブタウィの定義・意識は当初、宗教と出自の二点を決定的要素とした。一九六〇年代以降に起こった変化として決定的だったのは、「ブタウィ」であることの定義・意識が「ジャカルタ」という地域を故地とすること一点へとその比重を移したことである。国家の主導する文化政策の結果、ブタウィの定義・意識は、都心部出自のエリート層 (都心部ブタウィ Betawi Tengah) と周辺部の住民 (村落部ブタウィ Betawi Udik) がもつ異なる集団定義・意識を、その異質性のままに包摂した。現代の状況をみれば、植民地期以来、権威主義体制期を通じて一貫して「原住民 Inlander」「インドネシア民族 Bangsa Indonesia」から排除されてきた外来系の人々までが、異質な他者と認識されたまま「地域土着の人々」に含めて認識されている。これは、国家の欲望——地理的区分の策定と密接に結びつく形で人を分類し、管理しようとする欲望——の逆説的帰結である。他ならぬ国家自身が規定する包括的なエスニシティ定義が、支配者による強固な人の分類を突き崩す原理となりうるのである。

注①「ヨーロッパ人」、「外来系」との政治社会的区分と密接に関

係する分類。訳語は吉田（二〇〇二）に倣い「原住民」としている。

②独立後インドネシアの文脈において厳密に定義されたエスニシティ概念とネイション／エスニシティの一般概念との混同を避けるため、前者の意味での集団単位を指す場合本稿では以下「民族」^{スラバヤ}と表記する。

③通称 Jabodetabek。ジャカルタ州、ボゴール、デボック、タンゲラン、ブカシの地域を含む。二〇〇〇年時点で、プタウィの全人口五〇四万のうち四八二万人（九五・六％）がこの地域に居住していた（BPS 2000）。

④とはいえ戦時期・体制転換期の影響の分析は重要であり、この点は今後の課題としたい。

⑤両者とも現在では集団の融合・合併を指す言葉として広く使われるが、本稿では分析の便宜上各々を類型化し、限定的な意味で用いる。

⑥イスラムへの改宗はバタヴィア「原住民」社会に入っていく（「マレー世界」に入る Masuk Melayu」と形容された）上で社会的に重要な指標と認識された（加藤 一九九〇：二三八）。当時「バタヴィアの人」と「イスラムの人」はほぼ同義であり、居住区域・民兵組織・衣服等にわたる分離政策にも拘わらず顕著なクレオール化傾向があった（Abeyasekera 1987: 31, 65-66）。Kannumoyoso は行政記録を用いて当時のバタヴィア「原住民」社会で異集団間通婚が盛んであったことを指摘している（Kannumoyoso 2011: 76）。

⑦オランダ領域内で奴隷貿易が法的に禁止された後も奴隷制

度・強制労働制度は続いたが、これ以降バタヴィアにおいて奴隷貿易は無くなり（Reid 1983）、「原住民」の人口流入は実質途絶えた（Castles 1967: 157, 162）。

⑧交通の発達により移民人口は急速に増大した。一八九三年の「原住民」人口は七万強でその全てがプタウィ人とされるが、一九三〇年の「原住民」人口一四五万のうちプタウィは五四・〇％に過ぎず、四五・五％を移民（うち九七・〇％がジャワ島民）が占めた（Castles 1967: 157, 166）。

⑨これらの民族組織は当初民族の教育・健康・経済の向上を目的としており、植民地主義への反発や、まして独立を目指すものではなかった（van Niel 1970: 56）。加藤によれば、バタヴィアにおける民族主義運動と独立運動は相矛盾する事無く相補的に進展した（加藤 一九九〇）。

⑩この頃から人民文化協会 LEKRA（一九五〇年設立）等を通してこうした思想教育の徹底が目指されたが、政治経済的不安定のため国家が大規模な介入を行うことは難しかった（Jones 2006: 115-135）。

⑪ジャカルタ州における文化政策は国家に先立っており、当時の州知事 Ali Sadikin の独自財源創出により可能となった（Shahab 1994）が、文化政策を率いた州政府の意図は国家の思惑と概ね合致していた。

⑫文化政策の主な対象となった村落部プタウィの政策への関与は極めて受動的だった。文化センターやテレビで村落部プタウィの演者によって演じられたレノン演劇の形式や内容が政府が大々的に介入して国家のプロパガンダに沿うものに変更されたが、演者の多くは、廃れていたレノン演劇を奨励し普

及させてくれているのは政府だから従うしかない、と語ったという (Shahab 1994: 190)。

⑬特に一九八〇年以降「翼賛与党」ゴルカルは大統領を頂点とした資源の分配構造に支持者を取り込む機能を果たし、「権力エリートとの間にさしたるコネクションを持たない若い世代の多くの人間にとって、政治的にも経済的にも立身出世の機会を提供するチャネルとなった」(増原二〇一〇: 一一八)。ジャカルタにおいても州政府の意向で八一一年に設立された BAMUS Betawi がゴルカル支持拡大の媒介となるべくプタウィの全社会組織を傘下に組み入れ、統括組織としての位置づけを与えられた。Shahab (2000) には、BAMUS Betawi 所属の役人でゴルカル党员でもある都心部プタウィが、ある既存の社会組織を乗っ取り選挙における支持拡大に利用するまでの過程が詳細に説明されている。

⑭一八四〇年にはキリスト教徒にヨーロッパ人の地位が与えられ (Milone 1966: 186) 一八四八年まで異教徒との婚姻が法で禁じられる (Abeyasekere 1987: 70) など、オランダ政庁の支配にとっても「原住民」のカテゴリ化と重なる形で宗教の別は重要であり、一九三〇年センサスで「デボックとトゥグの人々」はプタウィ人から区別されていた (Castles 1967)。この二地域は地理的に離れているが、人々は元々ポルトガル語を母語とするクリスチャンで、主にバリ人との通婚を経てマレー語を母語とするクリスチャンとなった点が共通していた (Milone 1966: 186)。

⑮名前はポルトガル語風のものだけでなくオランダ語風のものも好んで使われた (Milone 1966: 178-179)。

⑯北ジャカルタ、トゥグ村の IKBT 事務所において著者が行ったインタビューから (二〇一三年三月六日)。

文献

- Abeyasekere, S., 1987, *Jakarta: A History*, Oxford: Oxford University Press.
- Alkatiri, Z., J. J. Rizal, and B. Sohli, 2011, "Not Like Eating Chili: Constructing Alternative Cultural Space for the Betawians", *Inter-Asia Cultural Studies*, 12(4): 603-610.
- Blusé, J. L., 一九八三「オランダ東インド会社とバタヴィア (1619-1799 年) —— 町の崩壊の原因について」『東南アジア研究』二二 (一) : 六二—八一。
- BPS (Badan Pusat Statistik), 2000, *Hasil Sensus Penduduk Tahun 2000: Results of the 2000 Population Census*.
- van der Brug, P.H., 2000, "Unhealthy Batavia and the Decline of the VOC in the Eighteenth Century", in K. Grijns and P. J. M. Nas eds., *Jakarta-Batavia: Socio-cultural Essays*, Leiden: KITLV Press: 43-74.
- Castles, L., 1967, "The Ethnic Profile of Djakarta", *Indonesia*, 3: 153-204.
- Cribb, R., 1985, "The Nationalist World of Occupied Jakarta, 1946-1949", in S. Abeyasekere ed., *From Batavia to Jakarta: Indonesia's Capital 1930s to 1980*, Melbourne: Monash University: 91-107.
- Epstein, A. L., 1967, "Urbanization and Social Change in

Africa", *Current Anthropology*, 8(4): 275-295.

Gluckman, M., 1961, "Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution", in A. W. Southall ed., *Social Change in Modern Africa*, London: Oxford University Press: 67-82.

Hugo, G. J., 1982, "Circular Migration in Indonesia", *Population and Development Review*, 8(1): 59-83.

今福龍太'二〇〇一'『クレオール主義』青土社。

Jones, T., 2005, *Indonesian Cultural Policy, 1950-2003: Culture, Institutions, Government*, Ph.D dissertation, Perth: Curtin University of Technology.

Kanumoyoso, Bordan, 2011, *Beyond the City Wall: Society and Economic Development in the Ommelanden of Batavia*, 1684-

1740, Ph.D Dissertation, Leiden University.

加藤剛'一九九〇'「エスニシティ概念の展開」坪内良博編『東南アジアの社会』東京：弘文堂：二二五—二四五。

——'一九九六'「インダネシア」の見方——行政空間の認識とその変容』『東南アジア研究』三四（一）：七八—九九。

Knörr, J., 2009, "Free the Dragon? versus 'Becoming Betawi': Chinese Identity in Contemporary Jakarta", *Asian Ethnicity*, 10(1): 71-90.

——, 2010, "Contemporary Creoleness: Or, the World in Pidginization?", *Current Anthropology*, 51(6): 731-759.

増原綾子'二〇一〇'『スハルト体制のインダネシア——個人支配の変容と一九九八年政変』東京大学出版会。

松田素'二一九八五'「アーバン・エスニシティ論再構築のための

一試論——アフリカ都市社会論序説』『ンシオロン』二九（二）：二二三—二五五。

Milone, P. D., 1966, *Queen City of the East: The Metamorphosis of a Colonial Capital*, Ph.D Dissertation, University of California, Berkeley.

Mitchell, J. C., 1966, "Theoretical Orientation in African Urban Studies", in M. Banton ed., *Social Anthropology of Complex Societies*, London: Tavistock: 37-68.

Munasinghe, V., 2006, "Theorizing World Culture through the New World: East Indians and Creolization", *American Ethnologist*, 33(4): 549-562.

永積昭'一九八〇'『インドネシア民族意識の形成』東京大学出版会。

van Niel, R., 1970, *The Emergence of Modern Indonesian Elite*, The Hague.

Reid, A., 1993, "The Decline of Slavery in Nineteenth-century Indonesia", in M. A. Klein ed., *Breaking the Chains: Slavery, Bondage, and the Emancipation in Modern Africa and Asia*, Wisconsin: Wisconsin University Press: 64-82.

Reitsma, S. A. ed., 1925, *Gedenboek der Staatsspoor - en Tramwegen in Nederlandsch-Indië, 1875-1925*, Weltevreden: Topografische Inrichting.

Saidi, Ridwan, 1997, *Profil Orang Betawi: Asal Muncul, Kebudayaan, dan Adat Istiadatnya*, Jakarta: PT Gunung Kata.

Shahab, Y. Z., 1994, *The Creation of Ethnic Tradition: the Betawi of Jakarta*, Ph.D Dissertation, London School of Oriental and African Studies.

——, 2000, “Aristocratic Betawi: A Challenge to Outsiders’ Perceptions”, in K. Grijns and P. J. M. Nas eds., *Jakarta-Batavia: Socio-cultural Essays*, Leiden: KITLV Press, 199-209.

新聞記事

Jakarta Post, 2010.8.13, “Betawi arts center should include the marginal”.

Jakarta Post, 2010.8.26, “Betawi or not Betawi?”

付記 本稿は、日本学術振興会の平成二十四年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一つである。

（なかむら じゅんじ・京都大学大学院文学研究科博士後期課程・
日本学術振興会特別研究員）