

＜関係＞を可視化する

——エチオピア農村社会における共同性のリアリティ——

松 村 圭一郎*

本稿は、エチオピア西南部の複数の民族が居住する農村社会を対象に、人びとの複合的な社会関係が、それぞれの文脈をかたちづくる人・モノ・場などの配置をとおしていかん可視化され、理解・説明可能なものになっているのかを明らかにする。これまで人類学が説明の根拠としてきた社会関係にもとづく共同性が、人びとの日常的な実践のなかのアカウンタビリティを手がかりとして実現されていることを示す。

Ⅱでは、対象村における複数の社会集団を検討したうえで、民族・宗教・村・集落といったいくつもの「まとまり」が、ゆるやかに重なりながら、境界横断的に編成されていることを示す。人びとは、さまざまな社会的な文脈に応じて、この複数のまとまりのなかから、適切なものを顕在化させている。

Ⅲでは、対象社会でひろく見られる「コーヒー飲み」の慣行について説明したうえで、じつさいにどのようにコーヒーをともに飲む関係が築かれているかを示す。調査村では、コーヒーを飲むときにかならず近隣の者を招く。このコーヒーに招きあう「つながり」が、集落における人びとの＜関係＞を可視化し、周囲の者も含めて理解可能なものにする重要な装置になっている。

Ⅳでは、近隣のもめごとの事例から、コーヒーに招きあう関係が、途絶・再開される過程を分析する。さらに、ある食事の場面における身体配置から、「コーヒー飲み」の慣行が「ともに食べる／飲む」ことが想起させるアナログカルな規範であることを示したうえで、日常的な実践のなかで＜関係＞が実演されている様を描く。

Ⅴでは、調査村の事例の固有性をどのように理解することができるか、本稿の議論をふまえてまとめたうえで、さまざまな＜関係＞が可視化されるその「つながり」の重なり場としてコミュニティをとらえることが、「社会的なもの」としての共同性を理解することにつながる」と論じる。

キーワード：コミュニティ，社会関係，共同性，民族，エチオピア

目 次

I 序論

- 1 可視化／実現される＜関係＞
- 2 調査対象社会—「村」・「民族」・「集落」

Ⅱ 「まとまり」の複数性

- 1 宗教／民族にねざした「まとまり」
- 2 宗教／民族をこえた「まとまり」

* 京都大学大学院 E-mail: kmatsu@anth.jinkan.kyoto-u.ac.jp

- 3 「宗教／民族」・「地域」・「村」・「集落」
- Ⅲ コーヒーを介した「つながり」
 - 1 「コーヒー飲み」の慣行
 - 2 集落のなかの近隣関係
- Ⅳ <関係>の再／配置

- 1 <関係>の途絶と再開
- 2 身体の配置による<関係>の実演
- V 結論
 - 1 「まとまり」をつくる固有な文脈
 - 2 共同性のリアリティ

I 序論

本稿は、エチオピア西南部の複数の民族が居住する農村社会を対象に、人びとの複合的な社会関係が、それぞれの文脈をかたちづくる人・モノ・場などの配置をとおしていかに可視化され、理解・説明可能なものになっているのかを明らかにする。これまで人類学が説明の根拠としてきた社会関係にもとづく共同性が、人びとの日常的な実践のなかのアカウントビリティを手がかりとして実現されていることを示す。

1 可視化／実現される<関係>

人類学の研究が「民族」という特定の集団にもとづいて対象社会を記述してきたことには、さまざまな問題が指摘されてきた。人類学者が接している人びとが、どういう意味でその民族を代表しているのか。そもそも人びとの行為を、つねに「民族」という枠組みにおいて記述することは妥当なのか。

本稿の対象とした村は、エチオピア最大の民族集団であるオロモ (Oromo) の地域にあたる。オロモの人口は、エチオピア全土で2500万人を超えるともいわれ¹⁾、ムスリムもいれば、キリスト教徒もいる。牧畜に依存している地域もあれば、農耕中心の地域もある。調査村の多数派を占めるオロモのなかにも、地元のゴンマ地方出身のオロモもいれば、他地域から移住してきたオロモも少なくない。それらの人びとを「オロモ」という言葉でひとつにくくことは難しい。

しかも、彼らはかならずしもつねに「オロ

モ」として生きてきたわけではない。とくに巨大な民族集団である「オロモ」がひとつの政治的・文化的アイデンティティを主張するようになり、それが農村レベルまで浸透しはじめたのは最近のことにすぎない²⁾。それまでは、アムハラなど北部の支配的な民族に対しては「他者」としての「ガッラ (Galla)」であり³⁾、周辺のオロモのあいだでは「ゴンマ (Gomma)」であり、もっと離れた別の地域のオロモに対しては「ジンマ (Jimma)・オロモ」と名乗り、ゴンマ地方のオロモのあいだでは所属する「クラン」で呼びあうといった具合に、「われわれ／かれら」を区別する複数のカテゴリーを使い分けてきた⁴⁾。

つまり、調査対象としてきた村について、オロモが多数派を占めることを理由に「オロモ農村」として描いたり、移民として異民族が流入してきたことから「複数の民族が居住している」というだけでは、その複合的な社会関係を的確に表現することはできない。本稿の問題意識は、こうしたエチオピアの農村に生きる人びとの「社会的なもの」をどのような視点から描き出せばよいかという点にある⁵⁾。

まず、「民族」という枠組みから検討していこう。内堀は、「民族」が日常的な対面的共同社会と国家に体现されるような全体社会とのあいだの中間範疇であり、「名づけ」と「名乗り」とおした集合的实践であると論じている〔内堀 1989〕。これは、「民族」が「名」以外の物質的な実体をともしない「範疇」であり、「名乗り」という「他」とは異なる「我」の固有の持続性が想像の地平で実体化されたものであることを示している。名和は、この内堀の議論をさらに進めて、実体としての民族は存在せず、

「あるのは民族が語られ、それに関する行為が行われている状況、すなわち民族論的状況だけである」と論じている〔名和 1992: 306〕。

「民族」をめぐる関係は、それが焦点化される実践や状況においてあらわれる。本稿でも、「民族」が他のさまざまな「まとまり」（「地域」、「宗教」、「集落」など）との相対的な位置にあることを示していく。この「まとまり」とは、民族 {オロモ、アムハラ…} や地域 {ゴンマ、ジンマ…}、宗教 {イスラーム、オーソドクス、プロテスタント} といったカテゴリー集合が人びとの凝集性を一時的にかたちづくっている状況を指す。「民族」は、そのひとつの枠組みにすぎない。人びとは、潜在的に複数の「まとまり」に身をおきながら生活している。そのときによって、ムスリムとして、父親として、村人として、年長者として、彼らは日常のなかでさまざまな人物として、ある「まとまり」のなかの特定の位置を占める者として、他者と向き合っている。

サックスは、このように人が同時に複数のカテゴリー集合に属しており、そこからその場にふさわしいものを選びとっていることに注目して、「成員カテゴリー化装置 membership categorization device」という考えを提示した〔サックス 1995〕。サックスは、人びとが一定の規則にしたがって自己／他者をそのつどカテゴリー化することで、それぞれのカテゴリー集合と結びついた複数の異なる規範を互いにアカウンタブル（理解・説明可能）なものにしながら行為していると論じた⁶⁾。

たとえば、「母親が泣いている子どもを抱きあげた」という行為は、{親、子} というカテゴリー集合に結びつけられることで理解可能になる。たとえ、その子どもが男の子であったとしても、{男、女} というカテゴリー集合と結びつけられて、「女が泣いている男を抱きあげた」となると、まったく違う事態になってしまう〔前田ほか 2007: 116〕。このサックスの議論は、社会学者が「社会」を分類する基準とし

てきた年齢や性別、職業などといった固定的な地位のカテゴリーによって人間の行為を説明することに限界があることを示している〔前田ほか 2007: 100-107〕。こうしたエスノメソドロジーの視点からは、人類学者が対象を記述する枠組みとして依拠してきた「親族」・「民族」・「クラン」・「リネージ」といった社会集団をめぐるさまざまなカテゴリーも、ある場面や状況においてアカウンタブルなものとして顕在化しているにすぎないことになる。つまり、そうした集団は、ある現象を意味づける説明の根拠というよりも、つねになぜその枠組みにもとづいた理解が可能になっているのかという、説明されるべきトピックなのである。

では、こうした複数のまとまりが並存している状況では、なんらかのコミュニティやそれを支える共同性のようなものを想定できないのだろうか。民族を実体のともなわない「範疇」とみなす議論と同じく、コミュニティをめぐる議論のなかでも、それを実体にもとづいたものとしてとらえる見方は批判されてきた。たとえば、コーエンは、コミュニティをある均質な実体や構造に支えられたものとして理解してきた従来の視点を批判し、複雑な社会関係を内包したコミュニティの境界がシンボリックに構築されていることを強調している〔コーエン 2005〕。

「民族」にせよ、「コミュニティ」にせよ、それらが実体をともなわず、ある語りや行為によって象徴的に顕在化される枠組みにすぎないという見方の背景には、そもそもその実体となるべき内部の諸要素が多様で不均質であり、外部のさまざまな変化にも開かれているという認識がある⁷⁾。小田は、従来の「閉鎖的かつ等質かつ同一的な共同体」という見方が、「開かれた市民社会」の反対像として、オリエンタリズムの機制によって構築されてきたことを指摘し、ローカルな生活の場では、人びとが「共同体／市民社会」という二元論的な言説を受容しながらも、そこからはみだすようなかたちで

諸関係を節合して「閉じていながら開かれている共同体」をつくりだすと論じている〔小田 2004〕⁸⁾。

象徴や言説のレベルでは明確な境界に区切られたコミュニティが実体化される一方で、その内部には多様で不均質な要素があふれている。こうした多様な内実に対し、コーエンは、コミュニティのシンボルが成員によって個別に理解／解釈されている点を強調して、コミュニティが個人の独自の経験とパーソナリティの特異性に応じて異なるかたちで意味づけられると論じた〔コーエン 2005〕。そこでは、コミュニティ内の多様性が成員個人の多様な内的経験として説明されることになる。

一方、「学習」というプロセスが社会的共同体への全人格的な関与であることに焦点をあてたレイヴとウェンガーは、実践共同体への正統的周辺参加という視点から、社会的実践を個人の参加の過程として論じた〔レイヴ／ウェンガー 1993〕⁹⁾。彼らはその「共同体」が文化の共有体を意味しないとしたうえで、次のように述べている。「成員は異なる関心を寄せ、活動に多様な貢献をし、さまざまな考えをもっていると考えられる。(中略) 共同体ということばは必ずしも同じ場所にいることを意味しないし、明確に定義される、これとはっきりわかるグループを意味してもいない。あるいは社会的に識別される境界があるわけでもない」〔レイヴ／ウェンガー 1993: 80〕。このコミュニティを個人の学習プロセスへの参加としてとらえる視点によって、実体としての地理的領域や既存の社会関係にもとづかない都市の職業集団など多様な組織を「コミュニティ」としてとらえることが可能になった。ただし、ここでもコーエンと同じく、コミュニティ内部の多様性は、個人の参加の位置や度合いの違いとして説明されることになる。

本稿においても、コミュニティ内部の複合的な社会関係に焦点をあてていく。人びとは潜在的に複数のカテゴリー集合に属しており、場面

や文脈に応じて適切な「まとまり」がそのつど実現されている。ただし、その複合的なあり方は、「個人」の内的経験や参加の多様性だけに還元できるものではない。本稿では、人びとがある「まとまり」に身をおくことで、二者関係的(ダイアディック)な相互行為が可能になっている状態を「つながり」と表現したうえで、その「つながり」において親密さや不仲さといった<関係>が一時的に可視化され、公的なものとして顕在化しているプロセスに注目する¹⁰⁾。そうしてアカウンタブルになった<関係>は、他の場面での<関係>の手がかりにもなり、再帰的にその「つながり」や「まとまり」のリアリティをかたちづくっていく。

それは、田辺が「コミュニティ」について、権力作用も含めたさまざまな相互行為がくり返され、そうした実践をとおした社会関係が累積する状況のかつ歴史的な社会空間としてとらえた視点にもつながっている〔田辺 2008〕。田辺は、レイヴとウェンガーの「実践共同体」の社会構築論的な視点が、コミュニティという場における参加、交渉、協働といった人びとの動態的な相互行為の記述を可能にした点を評価しつつも、そこに自律的で個人主義的な主体概念が想定されている点を批判する〔田辺 2008: 140-142〕。本稿でも、主体的に行為する個人を基点におくのではなく、いくつもの重なりをもつ「まとまり」のなかに二者関係的な相互行為を可能にする複数の「つながり」が生起していることが、コミュニティにおける共同性をかたちづくっていると論じる。こうした「つながり」を通して実現されるさまざまな<関係>の蓄積する場としてコミュニティをとらえることで、村内部に多様な民族や宗教の成員がいることが、かならずしも異質な要素の混在や複雑化を意味しないことを示したい。

また、複数の「まとまり」のなかで、ある「まとまり」だけがその場にふさわしいものとして顕在化したり、人びとの「つながり」のなかでひとつの<関係>が可視化されたりするときの

理解・説明可能性をうみだす社会的な文脈が、人・モノ・場といったさまざまな要素から構成されている点に着目する。エスノメソドロジーの研究がとりあげてきた言語的な発話行為だけでなく、「人」の配置、行為が行われる「場」、それらを媒介する「モノ」といった多様な人間的・非人間的な要素の配置をとらえることで、これまで人間の集団としての「社会」だけが現象を説明する根拠になってきた視座を乗り越えることができると考えている¹¹⁾。

田辺は、グローバル化の進展のなかで、「伝統的」なコミュニティとは異なった人びとの関係性や共同性が顕著になってきたことを指摘し、そうした新しい状況をとらえるために、実践のなかで構築されるコミュニティを描き出す必要性を提起した〔田辺 2008〕。本稿では、むしろ「伝統的」な文脈のなかで語られることの多かったアフリカの農村社会においても、人びとの複数の「つながり」を介した日常的な実践

をととして「社会的なもの」としての共同性が構築されていることを示していきたい。

2 調査対象社会—「村」・「民族」・「集落」

本稿が対象とするのは、エチオピア西南部・ゴンマ地方北部のコンバ村である。コンバ村は、エチオピアのなかでも有数のコーヒー栽培地帯に位置し、とくに1950年代以降、周囲に複数のプランテーションがつくられはじめた。その後、これらのプランテーションは、1974年に政権を掌握した社会主義的な軍事独裁政権によって、すべて国営のコーヒー農園に統合され、規模が拡大してきた。こうしたプロセスのなかで、他地域からの出稼ぎ民や移住民の流入が進んできた〔松村 2008: 226-227〕。

まず、「コンバ村」という言葉には説明が必要である。じつは現在、「コンバ村」という「行政村 *qebele*」は存在しない。1991年に新政権が樹立されたあと、1996/97に隣のコチョレ村と

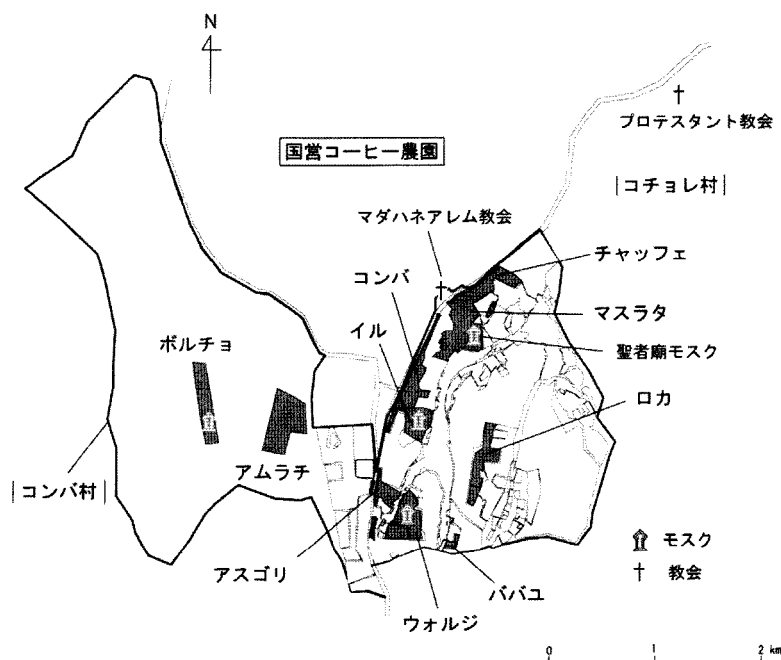


図1 コンバ村の集落と教会・モスクの配置

合併して、「ガバネ・アボ行政村」となった。この地域が「コンバ行政村」だったのは、社会主義時代以降の1974年から96年までのあいだである。ただし、人びとの生活のなかでは、「コンバ(村)」というまとまりが、さまざまな場面で想起されている。たとえば、合併後に行政村の歴代の議長がコチョレから選出されていることについて、「コンバの者は、政治力がない。それにくらべてコチョレの者は抜け目ない」などといった言葉をよく耳にする。また、社会主義時代に、コンバとコチョレそれぞれに小学校が建設されたこともあって、「コンバ(村)」という領域は、彼らの生活実感をともなったまとまりとなっている。本稿では、「村」あるいは「コンバ(村)」という言葉をつかう場合、かつての「旧コンバ行政村」の領域を指している。

コンバ村には、10ほどの「集落」がある(図1)。集落(settlement)とは、柵で囲まれた屋敷地(compound)が集住し、それぞれ固有の名前とともに認識されている空間のことで、オロモ語で *ola*、アムハラ語で *sefer* などといわれ

る。この集落の構成について、筆者が集中的に調査を行ってきたイル集落(*ola Ilu*)を事例で紹介しておこう。イル集落には、2008年3月現在、47世帯・195人が居住している。このうち世帯主47人の民族は、地元のゴンマ・オロモが20人、他地域から移住してきたオロモが11人、北部の支配的な民族だったアムハラが8人、南部の少数民族であるクッロが5人、その他、グラゲ2人、ティグレ1人となっている¹²⁾。

オロモ世帯の多くがムスリム(29世帯)である一方、アムハラやクッロなどの世帯はエチオピア正教のキリスト教徒(16世帯)で、わずかにプロテスタントのキリスト教徒(2世帯)もいる。この民族と宗教の割合は、コンバ村全体の民族や宗教の割合とも近く、多様な民族が暮らす調査地の特徴をよくあらわす集落だといえる¹³⁾。

図2は、イル集落の世帯配置を世帯主の民族と宗教ごとに区別して示したものである。世帯主と配偶者の民族が異なる場合は、Or/Ku としている(この場合、夫がオロモ、妻がクッロ)。

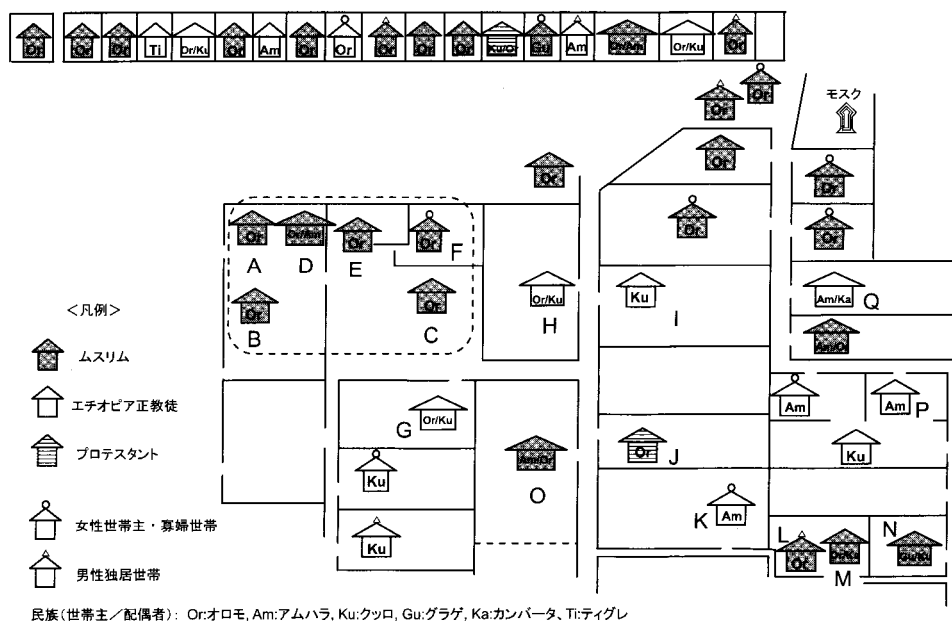


図2 イル集落の世帯配置の模式図

異なる民族や宗教の世帯が同じ集落のなかで隣り合って暮らしており、異民族間の結婚（47世帯中12世帯）も少なくないことがわかる¹⁴⁾。

このイル集落で、日常的な会話ができる言語を調べたところ、すべての20歳以上のオロモ男性はアムハラ語もオロモ語もともに話すことができ、さらにオロモ以外の20歳以上の者も、男女問わず、ほぼオロモ語を話せることがわかった〔松村 2008：43〕。複数の民族が隣り合って暮らす村では、とくに成人した者にとって、エチオピアで広く話されているアムハラ語にしても、マジョリティであるオロモ語にしても、多言語話者であることが必要とされている。とくに移民の第二世代やオロモの配偶者と結婚した者などは、両親がオロモ以外の民族であっても、日常的にオロモ語を話すことがめずらしくない。「言語」という民族を区別する基本的な指標も、かならずしも明確とは言えない。

こうしてさまざまな背景をもつ人びとが集落のなかでともに暮らすようになったのは、比較的最近のことである。かつては親族以外の世帯が一箇所に集住することはまれだった。現在のイル集落の場所も、1970年代までは3世帯ほどが離れて居住しているにすぎなかった（図2の世帯A～Fが1930年頃からこの地に住んでいたひとつの親族集団で、集落の名前も彼らのクラン名「イル」に由来する）。その後、社会主義政権（1974-91）が1980年代後半に行った集村化政策によって、この状況が一変する¹⁵⁾。土地をもたなかった世帯には小規模な屋敷地が供与され、次つぎに家が建てられた。それまで土地なし小作として地元農民のもとに寄宿していた者や1976年に設立された国営コーヒー農園で働いていた移民世帯にも土地が与えられ、さまざまな民族の出身者が同じ場所で生活する現在のよう「集落」が形成された。

さらに1990年代半ば以降、現政権下で農産物価格の自由化が行われ、コーヒーの価格が高騰したことをきっかけに、道路沿いの土地が宅地として頻繁に売買されるようになった。図2の

上部に並んでいる道路沿いの区画は、村の土地のなかでもっとも価格が高騰している場所のひとつで、近年、一区画が5000ブル（約6万円）もの高値で取引されることもある。こうした宅地を買い求めて定住する移民世帯や、結婚して父親の屋敷地に新規世帯を構える若年層が増えつづけており、2000年9月に世帯調査を行った時点の29世帯・118人から、イル集落の世帯数と人口が1.5倍以上に増加している。

このように出自の異なる世帯が集住するようになった農村の社会関係とは、いったいどのようなものなのか。ここでは「村」・「民族」・「集落」といった枠組みをもとに説明してきたが、それは人類学がこれまで依拠してきた社会的カテゴリーを便宜的に用いたにすぎない。じっさいには刻々と変化する人びとの社会関係は、それらの既存の枠組みによってつねに規定されているわけではない。むしろ日常的な実践のなかで場面ごとに「われわれ／かれら」をめぐる複数の「まとまり」が想起され、そのなかで実現されている＜関係＞が互いに影響しあいながらダイナミックに構築／更新されている。

次のⅡでは、まずこの「宗教」や「民族」といったまとまりが、エチオピアの農村社会において、そもそも固定的なものでも、つねに持続的な境界によって区切られるものでもないことを述べていく。

Ⅱ 「まとまり」の複数性

コンバ村には、多様な民族集団が暮らしている。それぞれに異なる母語をもち、宗教も異なる場合が多い。ただし、人びとのまとまりをつくりだしているのは、言語や宗教だけではない。村において、「われわれ／かれら」を支える「まとまり」にはどのようなものがあり、それらがどのような人・モノ・場などの配置において顕在化しているのか。まずは、比較的メンバーシップがはっきりしている組織的なまとまりから説明していく。

1 宗教／民族にねざした「まとまり」

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

2002年に世帯調査を行ったコンバ村10集落の404世帯の宗教構成をみると、291世帯（72%）がムスリムで、エチオピア正教のキリスト教徒が110世帯（27.2%）、プロテスタントのキリスト教徒が3世帯（0.7%）となっている。最近では、ムスリムに改宗する者が増える傾向にあり、ムスリムの世帯主291人のうち、1割強の38人はエチオピア正教からの改宗者で占められている。世帯内で宗教が異なる例はない。

では、この宗教／民族にもとづいた人びとのまとまりについて説明していこう。まず、エチオピア正教の組織として、「教会」と「組合」というふたつがあげられる。それぞれ、村をこえた関係がつくられている。この地域には、複数の村にひとつのエチオピア正教の教会があり、地域のキリスト教徒は村の領域をこえて、それぞれの教会に集まってくる（図1参照）。コンバ村にあるマダハネアレム教会には、隣接する国営コーヒー農園の職員や労働者も含め、周辺数ヶ村の正教徒たちが通っている。このマダハネアレム教会には、4つの「組合 *senbete*」が組織されており、正教徒たちは任意でそのひとつに加入している。4つの組合には、「ミカエル」、「ガブリエル」、「マリウム」、「マダハネアレム」という聖人の名がつけられており、そ

れぞれ自分が信仰する聖人の組合に所属する（このうち「マリウム」は女性だけの組織）。各組合のメンバーは、聖人の祝日（1ヶ月に1度）に集まり、死者に祈りを捧げ、交代で酒やパンなどを用意する。

ムスリムの集団としては、「モスク」における礼拝があげられる。この地域では、各村に複数のモスクが建てられており、とくに男性のムスリムは、日々の礼拝や祝祭日などにモスクに集まってともに祈りを捧げる。コンバ村には、大小あわせて、4つのモスクがある（マスラタ、ボルチョ、イル、ウォルジ）。このうち、マスラタにあるモスクは、1980年代に亡くなったムスリム聖者（Sheikota Abba Jobir）の廟として、雨乞いや病気に対する祈祷などにおいて特別な位置づけにある。モスクごとに固定的なメンバーシップはなく、村のムスリムは基本的にどこに通ってもよい。なかには村境をこえて隣村のモスクに通う者もいる。たとえば、新しく来たイマーム（導師）が気に入らないといって、わざわざ遠方のモスクに変えたり、隣村に新しいモスクが建設されたから通いはじめる、といった例がある。村の裕福な者がモスクに寄付をする場合も、いつも通っているモスクだけでなく、地域の複数のモスクに行われることが多い。

また、ムスリム女性だけが参加する「講 *dalama*」がつくられており、毎週、木曜日の午後に輪番でメンバーの家に集まっている。講に所属する女性たちは、太鼓 *duffi* を叩きながら預言者ムハンマドの娘ファトマへの祈りを詠唱し、その後、みなで食事とコーヒーをとにする。集まった女性たちは穀物の粉やコーヒー豆などを少しずつ持ちよる。次の当番の家は、祈りのための大きな布 *maddi* をもちかえり、翌週にメンバーを迎えるための準備をする。コンバ村には、この講が集落をおおまかな単位として3つ組織されている（①ボルチョ+アムラチ、②ウォルジ、③ロカ+マスラタ+コンバ+イル）、女性たちは自由に加入、脱退でき、1つ

のグループには約20～30人の女性が参加している。モスクではなく、メンバーの家に集まり、男性が近寄ることもないため、その関係はモスクにおける男性どうしの関係よりも閉じた親密なものとなりやすい。

キリスト教徒とムスリムとの区別は厳格に存在するものの、これらの宗教にねざした「まとまり」は一枚岩のものではない。人びとはそれぞれ教会の組合、モスク、講というまとまりに身をおくことで、日常的に交流のある村や集落をこえた「つながり」を築いている。こうした複数の「つながり」を通して、「村」や「集落」の境界を横断するかたちで、ゆるやかな「地域」というまとまりが想起されているのかもしれない。

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

2 宗教／民族をこえた「まとまり」

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

キリスト教徒の墓（教会）とムスリムの墓（各集落のはずれ）は違う場所にあり、当然、埋葬のときの祈りも宗教ごとに異なる。しかし、たとえばキリスト教徒の死者が出ると、宗教を問

わず複数の葬儀講から人が教会に集まって墓掘りを手伝う。そして、教会の司祭が祈りをあげるとき、ムスリムの村人は少し離れたところで見守っている。

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

現在、エチオピアでひろくみられる葬儀講の組織化のあり方は、1940年代以降に都市で発展したものが農村部にも普及したといわれており、宗教にもとづいた他の組織にくらべても、その組織運営や活動形態はやや特殊な性格をもっている¹⁶⁾。それでも、ひとつの葬儀講のなかでは、宗教や民族の違うメンバーがひとつのまとまりを形成しており、近隣扶助／保険組合といった意味で、村の社会生活において重要な役割を果たしている。

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

村では、雨不足や病気の流行などのときに、

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

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

さらに、ムスリムやキリスト教といった宗教とは異なるかたちで、人びとのあいだでは「呪術」が日常生活の重要な役割を担っている。人が病気になったとき、不幸にさいなまれたとき、争いが起こったとき、人びとは呪術師のもとを訪ね、その原因や対処の方法を相談する。なかでも、南部出身のクッロの呪術師がもっとも強力とされている。コンバ村には、男性と女性の2人の呪術師がいる。そのどちらもクッロ出身者である。さらに、周辺の村も含めると、7人の呪術師のうち、4人がクッロ、2人がアムハラ、1人がアルシ・オロモとされる（2002年時点）。すべての者が地元のゴンマ地方のオロモではなく、外部から移り住んだ者で占められている。村のひとりのクッロ男性の呪術師は表向きエチオピア正教徒であるが、そのもとには、民族や宗教は関係なく村外からも人びとが相談に訪れている。そうした呪術的な場面で、よく言及される「ジンニ *jinni*」といわれる精霊も、もともとムスリムの精霊として広く信じられているものだが、この地域では、ムスリムのジンニとキリスト教徒のジンニがいるとされ、宗教を問わず、呪術的な文脈における災厄の原因とされている。

村では、異なる宗教と民族の者が、その境界

のみをシンボリックに強化して、コミュニティ／アイデンティティを構築しているわけではない。「宗教」や「民族」といったまとまりは、つねに複数のまとまりとの相対的な関係にある。葬儀や祈祷、祝祭、呪術といった社会的な文脈をかたちづくる人やモノや場の配置（喪に服す家、ムスリム聖者の廟、原因不明の災厄、外来の呪術師など）におうじて、ある「まとまり」が強調されたり、逆に背後に退いたりする。ある種のコミュニティとしての「村」や「宗教／民族」といったまとまりは、潜在的に複数の説明・理解可能性とともにある。

3 「宗教／民族」・「地域」・「村」・「集落」

宗教や民族というまとまりにおいて、「教会」をめぐる実践が「村」の範囲をこえた「地域」という凝集性を入びとに想起させる一方で、「モスク」は「村」の内部にゆるやかな複数のまとまりの拠点をつくりだしていた。さらに、それぞれの宗教／民族の内部には、「組合」や「講」といった別の結節点にねざした集団が入れ子状に並存している。ただし、こうした「宗教／民族」に関わるまとまりも、葬儀講や雨乞いの祈祷という文脈では、リアリティを失っている。コンバ村に移住してきた多様な出自をもつ人びとは、日常的にこうした複数のまとまりを場面ごとに使い分けながら生活している。

それは、葬儀講や雨乞いといった特定の場面に依存しているだけではない。エチオピアでは、ムスリムを中心に、覚醒作用のあるチャット（カート）という植物の葉を噛む習慣が広くみられる。このチャットは、ムスリムの祈りや葬儀、畑での共同作業などのときに欠かせない嗜好品となっている。村では、キリスト教徒の一部などに「悪い習慣だ」と言ってチャットを噛むことを否定的に語る者もいるが、宗教や民族を問わず、多くの者が日常的に噛んでいる。あるとき、こんな場面に居合わせた。（以下、事例においてイル集落の者に言及する場合は、図2の世帯のアルファベットを用いて、世帯主

の男性を「A」、その妻を「A 妻」とし、女性世帯主の場合は「K 女」と記す)。

<事例1 ともにチャットに祈りを捧げる>

2007年10月。ムスリム農民Aのもとに、近所に住むキリスト教徒の男性Gがチャットを手に訪れた。Aは、地元のゴンマ・オロモ出身で年齢70歳。訪れたGはエチオピア西部のワツラガから国営コーヒー農園に働きにきたエチオピア正教徒で、年齢50歳前後である。Aは、Gから渡されたチャットを手に、アッラーへの祈祷をはじめた。キリスト教徒のGは、「アーメン、アーメン…アッラー」と声をあげながら、手のひらを上に向け、恍惚とした表情をする。Gの胸元にはキリスト教の十字架が光っている。男性の健康や幸福を願う祈りをこめたチャットが手渡されると、ふたりはともにくつろいだ雰囲気の中でチャットを噛みはじめた。

キリスト教徒とムスリムが同じ場でチャットを噛むことは、めずらしいことではないものの、胸に十字架を下げたGが「アッラー」という言葉を発して祈祷に应じている姿には驚きを覚えた。その場面では、あたかも異なる宗教への帰属が意味をなさないかのように、「隣人」としての親密さが「チャット」という特異なモノを介した祈りによって可視化され、ふたりの男性のあいだの<関係>を実現していた。

このように、「宗教／民族」・「地域」・「村」・「集落」という複数のまとまりは、つねにいくつもの潜在的な選択肢のなかで、そのつどあるひとつがふさわしい、アカウンタブルなものとして顕在化している。この複数のアカウンタビリティの切り替わりを可視化しているのが、「教会」や「喪に服す家」、「聖者廟」といった特定の場にくわえ、外来の呪術師といった人、集住化した人びとの配置、チャットなどの特定のモノや祈りの言葉などの連関である。次章では、この複数のまとまりのなかで二者関係的な相互行為を可能にする「つながり」が生起し

ている例として、エチオピアで広くみられる「コーヒーをとくに飲む関係」に注目したい。

Ⅲ コーヒーを介した「つながり」

エチオピアにおいて、コーヒーは第一の輸出品として貴重な外貨獲得源である一方で、人びとの社会生活にも深く浸透している。エチオピアのコーヒー生産量の半分以上が国内で消費されており、ケニアやタンザニアなど他の東アフリカのコーヒー輸出国で生産量の9割以上が輸出用になっているのとは対照的である[KINFE 2001: 274-275]。とくに近年は、「コーヒー・セレモニー」というコーヒーを客人に供する作法が、エチオピアを代表する国民文化のひとつとして観光の目玉にもなっている。調査村の位置するコーヒー栽培地帯においても、人びとは毎日のようにコーヒーを飲む¹⁷⁾。ここで、この「コーヒー飲み *kawa dhuguu*」が、言語や宗教をこえた相互行為を可能にする「つながり」として、いかに人びとの<関係>を可視化しているかを示したい。

1 「コーヒー飲み」の慣行

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

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

ない」などと言って、落ち着かなくなる。コーヒーは多くの村人にとって欠かすことのできない飲み物になっており、きわめて換金性の高い商品作物でありながらも、つねに「消費する／飲む」ことが欲されている。誰もが飲みたいと思っているからこそ、それを自分たちだけで飲むことは許されない。つねに近隣の者たちを招き合ってともに飲むことが求められている。夜などに自分たちの世帯だけで飲むようなときには、「これは、二度目に煎れたコーヒーだからね」とわざわざ確認している。

図2の破線で囲まれたA～Fの6世帯（親族関係は図3を参照）で、8日間（2003年9月28日～10月5日）にわたって、どの世帯でいつコーヒーが飲まれ、誰が参加したかを調べたところ、毎日、どこかの世帯がコーヒーを沸かしており、多いときは1日5回もコーヒーに招き合っていた[松村 2008: 103]。3杯ずつ飲んだとしたら、1日15杯ものコーヒーを飲むことになる。ひとつの世帯に呼ばれてコーヒーを飲んだあと、すぐに別の世帯でコーヒーを飲むこともあった。1回あたりの参加人数は、平均で約7人。年長の世帯ほど多くの人が集まる傾向にあった。

喧嘩をしている世帯などの間では、声をかけなかったり、声をかけられても応じなかったりする。8日間の調査を行ったとき、兄弟である

BとCが少し前にもめたことを引きずっていたため、その世帯間では人の往来がなかった。日常的に顔を合わせば会話などもあるが、コーヒーをともに飲むことは避けられていた。この「コーヒーをともに飲まない」ことが、彼らの＜関係＞が完全には修復していないことを周囲の者も含めて端的に理解可能な「事実」として示していた。

コーヒーに招き、招かれる「つながり」は親密さ／不仲さを表現する媒体でもある。「コーヒーをともに飲む仲」が、良好な＜関係＞の指標になっているとともに、それが途絶えることが、＜関係＞の悪化を示す手がかりとなっている。コーヒーというモノ、家という場、そこに近隣の人があつまるという人の配置、それらが連関して、ある＜関係＞を可視化しているのである。

2 集落のなかの近隣関係

こうした「コーヒー」を介したつながりは、集落のなかで縦横に結ばれている。とくにコーヒー飲みに参加することの多い女性にとっては、どの家がどの家とコーヒーを一緒に飲んでいるか、どの家が招かなくなったかということは、ある程度、公然の事実になっている。図4は、イル集落の道路沿いの土地をのぞく世帯で、どのようにコーヒーに招き、招かれる関係が築かれているかを示している（2008年3月時点）。隣接する近所の数世帯を中心に招き合っているのがわかる。かならずしも民族や宗教ごとに分かれているわけではない。また、点線の矢印が示すように、招きあう関係が解消されて、コーヒーをともに飲まなくなったケースもみられる（詳細は後述）。

このコーヒーに招きあう関係は、ちょっとしたことをきっかけに更新されている。図4にあるように、世帯Cはそれまで世帯Aのすぐ近くに家があった。それが、2006年に世帯主が病気になったことを理由に、父方オジにあたるEにたのんで、現在の場所に家を建て替えた。そ

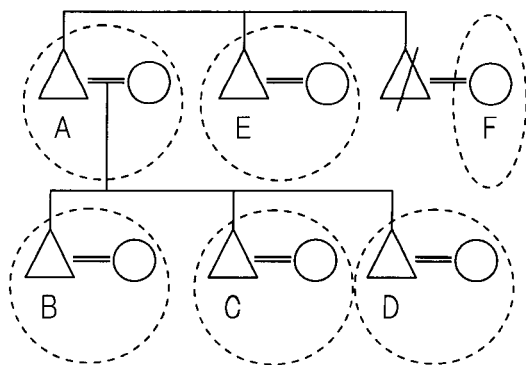


図3 世帯A～Fの親族関係

*同居している子どもなどは省略

ジェラの料理をのせた皿をもって戻ってくる)。

I 妻：「ついさっき食べてきたところですから……」。

A 妻：「家に招くことができなかったのですから、ぜひ食べていってください」。

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

A 妻：「あら、そんなことはないでしょう。全部、食べていってくださいよ」。

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

最初に説明したように、コンバ村における「集落」は、1980年代後半の集村化政策によって、現在のような多くの世帯が集住する形態になった。それまでは、ふつう親族関係にある者が近くで暮らしていたことから、こうして民族や宗教をこえて日常的にコーヒーに招きあうようになったのは、1980年代以降のことだと考えられる。国家の政策として集住化が進められた状況で、近隣の者がコーヒーをともに飲むという「つながり」が生まれ、民族や宗教のまとまりとは異なる隣人としての親密な<関係>が演出されるようになった。そこでは、言語や宗教の違いは、かならずしもコミュニケーションを疎外するものではない。むしろ、この「つながり」が相互行為の回路を開いたことで、人び

とは複数の言語を習得し、異宗教への配慮を示しあうようになったと考えられる。こうして、宗教や民族の違いをこえた「集落」としての「まとまり」がリアリティを帯びてきたのである。

ただし、近隣間でコーヒーに招きあうことでつくられる「つながり」は、かならずしも安定していない。前節でもふれたように、さまざまな諍いごとをきっかけに、コーヒーをともに飲む関係は途絶してしまう。次章では、さらに詳しく人びとの<関係>を可視化する諸要素が配置、再配置されるプロセスを記述していこう。

IV <関係>の再／配置

コーヒーに招き、招かれる「つながり」は、つねに変化している。その関係が途絶えたり、再開したりすることで、当事者だけでなく、その周囲の者たちも含めて、それぞれの世帯や個人がどのような<関係>にあるかを理解・把握することができるようになる。ここでは、まず「もめごと」を契機とした<関係>の変化について述べていく。

1 <関係>の途絶と再開

仲たがいをすると、コーヒーに招きあう関係は解消される。じっさいどのように関係が途絶し、いかにそれが再開しているのか。具体的な事例を示しながら考えていきたい。

<事例3 親族間(A・CとE)のトラブル>

2007年9月。コーヒーが実りはじめた頃、母親から分割相続したコーヒー林の境界をめぐる、Eは、兄のAが境界をこえて摘み取りを行っていると、不平を言いはじめる。このときEは、Aの三男Cが率先して摘み取りを行っていると考えていた(親族関係は図3を参照)。その後、Eは、AとCの家を訪れなくなり、A家とC家のコーヒーも飲まなくなった。Eの妻や娘は、以前と同じように、コーヒーを飲みにAとCの家を訪れていた。2007

年10月に、他の親族も交えてコーヒー林の境界の確認と確定作業が行われ、境界にそって目印となる植物が植えられた。それでも、Eはその境界線には不満で、「そんな境界は認められない」と憤慨していた。しかし、12月になって、ムスリムの祝祭日（アラファ）にA家でヤギが屠られ、饗宴が催されたとき、EはふつうにA家が用意した祝祭の食事に他の親族とともに加わった。そして、その後、A家とC家にもコーヒーを飲みにくるようになり、コーヒー林の境界をめぐる対立については、誰も口にしなくなった。

一度、土地の境界争いによって途絶したコーヒーを飲む関係も、その後、祝祭日の食事という別のつながりを契機として、再開することになった。祝祭日の共食の場をとともにするという、「食事」を媒介とした「身体」の配置を手がかりとして、周囲の者も含め、コーヒーをとともに飲む関係の再開が自然な理解可能なものとして受け入れられたと考えられる。

この事例は、人びとの＜関係＞が、コーヒーを飲む／飲まないという実践によってアカウントなものととして可視化される一方で、それとは異なる＜関係＞が実現される「つながり」が複数存在していることを示唆している。そうした別のつながりにおいて実現された＜関係＞が、コーヒーを招きあう場での＜関係＞にも転用され、仲たがいの修復を理解可能なものになっていたのである。

同じように、あるつながりにおける＜関係＞が別のつながりの＜関係＞と並存するようなことが、たびたび起きている。次は、イル集落の複数の世帯が関係したトラブルによって、集落のコーヒー関係が大きく変化した事例である。

＜事例4 複数の世帯を巻き込んだトラブル＞

イル集落の複数の世帯（I・K・M）を巻き込んだ近隣間のトラブル。M妻は、かつてコーヒー農園で働く男性とのあいだに1人の子を生

んだ。その後、M妻は、すぐ近くに住むMと恋仲になる。その後、Mは農園の前夫と口論になり、彼を殴って骨折させ、町の拘置所に入れられてしまう。このMの不在中に、近所のIがM妻のところをよく訪れるようになった。2007年1月、M妻の前夫とのあいだの子どもが他の子供たちと戯れながら、Iの家に行く。そして、「いまIがうちに来て、M妻と一緒にチャットを囃んでいるよ」とI妻に告げてしまう。I妻は以前から夫とM妻との関係を疑っていたが、子どもの言葉を聞いて憤慨し、村の路上市に行って、「夫がM妻と浮気している。年長者をたてて離婚調停をして、国に帰る！」とわめき散らす。I妻は、その晩、発狂したような状態になる。教会から司祭を呼んで十字架で祈祷し、お祓いをしたことで、気は鎮まり、床に伏せている。

次の日の夕方、M妻が近くに住むK女に「あなたが私たちのことを（I妻に）告げ口したんでしょう！」と行って、杖で頭を殴りつける。K女の悲鳴で、集落中の人が集まる。K女は流血し、M妻は村の役場に連れていかれる。次の日、K女は「ポリスに訴える」と町に行くが、警察が閉まっていたため、病院で傷の治療だけをして帰ってきた。結局、彼女はM妻から町までの交通費と病院での治療代90ブルを受け取るだけで、その後も警察に告訴することはなかった。K女は、M妻について、「これまでずっと姉妹のように仲がよかった。偶然、こういうことになったけど、私には邪視（悪意）はない。これが最初のことだから、訴えるつもりはない」と言う。

この事件をきっかけに、世帯K・Mを中心として周囲の複数の世帯のコーヒーを飲む関係が途絶してしまう（図5）。世帯I・K・Mそれぞれの世帯との関係によって、周囲の世帯のコーヒーに招く関係までもが変化した。その後、Mも村に帰ってきて、2008年1月には、MとM妻のあいだに子供が生まれる。このとき、出産後の世話をする女性が集まらず、コー

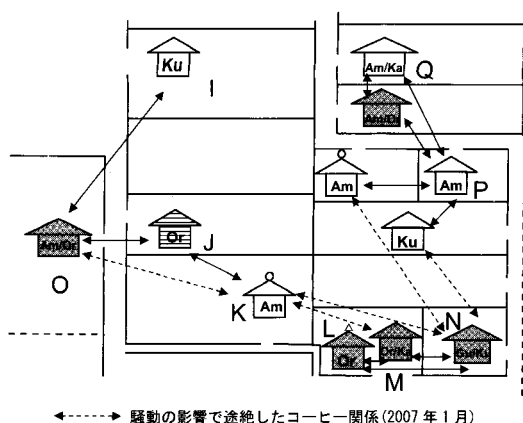


図5 イル集落のコーヒー関係の変化(事例4)

ヒーを拾いに出ていたK女も呼ばれる。彼女は急いで集落に戻り、何事もなかったかのように集落のほかの女性たちとM妻の出産後の世話に加わる。コーヒーをわかし、胎盤を家の土間に埋め、M妻のための料理をつくる。このとき集まったのは、K女のほかに民族も宗教も異なる6人の女性(C妻、N妻、O妻、P妻、Q妻、他集落から1人)。出産後5日目の儀礼にはさらに多くの女性が集まり、薬草を持ち寄って赤子の身体を洗った。

その後、3月に調査者の滞在中、M妻の生まれた赤子が亡くなり、埋葬をするとき、K女は率先して、集まった男性にコーヒーをいれ、食事を出すなどの世話を手伝っていた。2008年3月時点では、いくつかの世帯のコーヒーに招きあう関係は再開していたものの(世帯Kと世帯Nなど)、世帯Mと世帯Kのコーヒー関係は再開していなかった(図4参照)。それでも、子供の出産をひとつのきっかけとして、M妻とK女は日常的に会話を交わしたり、ふつうに家を行き来したりするようになっていた。

集落内で展開した男女関係のもつれ。この複数の世帯を巻き込んだトラブルによって、コーヒーをともに飲む関係は大きく変化した。ただし、一度のトラブルによって途絶したつながりも、つねに別の<関係>をうみだすつながりと

並存している。コーヒーを介したつながりが再開するまえに、「M妻の出産と赤子の死」という出来事が、近所で暮らすM妻とK女とのあらたな<関係>を可視化する別のつながりを用意することになった。M妻の産後の世話に参加したC妻は、「いずれK女とM妻は、コーヒーを招きあうようになるわよ」と言う。人と人との<関係>という目に見えないものが、「産後の世話をする」とや「コーヒーをともに飲む」という複数の要素の組合せに応じて可視化され、集落の誰がある程度まで理解・予測可能なものになっている。この事例からも、人びとの<関係>が、それぞれの民族的背景や宗教といった社会的属性にもとづいて動いていくのではなく、さまざまな相互行為における人の配置や行為の場、それらを媒介するモノなどによって可視化された理解・説明可能性にそって展開していることがわかる。

2 身体的配置による<関係>の実演

コーヒーをともに飲むことでひとつの<関係>が可視化される背後には、食事にしても、コーヒーにしても、「共食」という実践が親密な<関係>を人びとに想起させることが関係している。村だけでなく、エチオピアの都会でも、食事しているところに通りかかったりすると、見知らぬ人でも「一緒に食べていけ」と誘われることがある。この場合、その誘いを受けるのか、遠慮して断るのかということは、外部の人間には判断がとても難しい。調査村でも、食事への誘いは、つねに受けられるわけではない。遠慮して断られる場合も多い。ただし、食事の誘いを断ることは、ある種の敵意の表明にもなりうる¹⁸⁾。事例2のように、招く側としては食事を供することが、そして招かれた側は食事に少しでも手をつけることが、ひとつの礼儀でもある。それだけ、食事をしているところに、偶然、居合わせてしまうのは、気まずい場面になるとともに、ある<関係>を如実に可視化させてしまう。

<事例5 いっしょに食べるのは誰か?>

2008年3月。ロカ集落のMAとZMが、A家でAとCと筆者が昼食をとっているときに、偶然、通りかかる。そのとき、A家の扉は閉まっていた。MAとZMが家の外から挨拶の言葉をかけてくる（以下、各自の配置は図6を参照のこと）。

MA：「誰か、いますか？お元気ですか？」。

A：「MA、お元気ですか？こっちに入ってください。インジェラを食べてください」。

MA：「いやいや、いま食べてきたところですから」。

A：「あら、あなたの妻は病気で床に伏しているでしょうが（誰が食事を出すというのですか？）。こっちに入ってください。ヒヨコが入るから戸を閉めていただけですから」。

C：「MA、入って、食べてください。ZM、あなたも入って、食べてください」。

ZM：「いやけっこうです。いま食べてきたところですから」。

しばらくやり取りが続いたあと、MAだけがゆっくりと扉をあけて入ってくる。最初は躊躇して話をするだけのようなそぶりをしているが、促されて手を洗い、居間にあがってインジェラを食べ始める。一方、一緒に来ていた

ZMは、外の長椅子に腰掛けたまま。

C：「ZM、入って食べなさい」。

ZM：「いやいや、食べません。ほんとにいま食べてきたところなので」。

MAを含め、4人が食事をつづける。食事が終わり、それぞれが手を洗い、大皿が下げられると、ZMが家の中に入ってきて、土間の椅子に腰掛ける。

A：「ZM、元気ですか？さあ、こっち（の居間）に座りなさい」。

ZM：「そのまま、そのまま」（土間の椅子に腰掛けたまま話に加わる）。

MAは居間に座ったまま、会話がづく。

村で生活をしていると、こうした場面は日常的によく目にする。この一連の相互行為のなかで実現される<関係>は、食事を中心にそれぞれの身体の配置によって可視化されている。MAにしても、ZMにしても、ともに同じ地元のムスリム・オロモの青年で、Aたちとは違う集落に暮らし、親族関係にはない。ここで、A・C・MA・ZM（・調査者）をめぐる可視化された<関係>は、「民族」や「宗教」、「性別」、「集落」、「親族」といった既存のまとまりだけに依拠して説明されるものではない。Aの住居という場、昼食というモノ、それらを囲む人やそれぞれの身体の配置などで構成される連関において、はじめて理解可能なものとなる。

また、仮にここでZMが食事に加わったとしても、それはそれで成り立っていたと思われる。あるいは、少しだけ手をつけて立ち上がる、といった所作も可能だったはずだ。しかし、いずれにしても、この場面では、ZMが食事を囲む人との関係や自分の立場についての可能な理解のひとつを提示し、それが結果として受け入れられることになった。まさに、こうした場面で可視化され、実演されてしまった<関係>が、相互に参照されるひとつの記録／記憶として、次の<関係>をめぐる実践へとつながっていくのである。

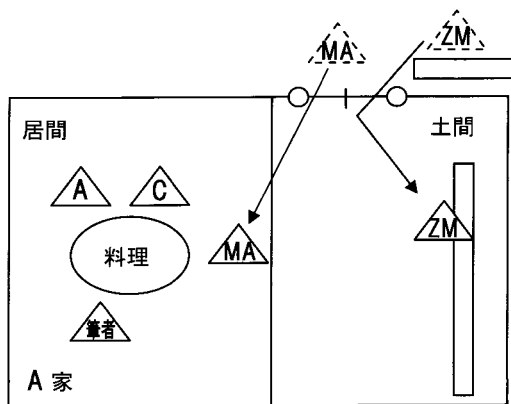


図6 ある食事をめぐる身体の配置（事例5）

V 結論

1 「まとまり」をつくる固有な文脈

自分と相手がいかなる関係にあるのか。その関係のあり方は、目にみえないとらえどころのないものだ。それでも、われわれは相互行為を組織するときに、相手とのなんらかの関係にそってふさわしい行為を選択している[ゴッフマン 2002]。どのような挨拶の言葉をかけるか、プライベートなことを話題にすべきか、こういった身振りや表情をしながら話をするのか。これらは、相互行為の途中でも、相手の表情やふるまいに応じながら、つねに調整されている。親しみのある言葉で呼びかけて、相手が戸惑った表情になれば、言葉遣いが変化していくこともあるだろう。そうした相互行為の間では、結果として、つねにある<関係>が提示されることになる。そして、われわれは、そこで展開している言葉や身振り、表情といった公的な表面に可視化された行為をあるカテゴリー集合、たとえば「親友、恋人、友人、他人」に結びつけることで、理解・説明可能なものにしていく。

こうしたことは、エチオピアにかぎらず、われわれがひろく日常的にくり返していることだ。では、エチオピアの調査村における固有性のようなものはあるのだろうか。あるとしたらそれをどういうものとして説明できるのか。本稿で用いてきた「まとまり」、「つながり」、<関係>といった言葉を整理しながら、その固有のあり方について考えてみたい。

序論でも述べたように、人びとのすべての行為を特定の社会的カテゴリー集合である「まとまり」の固有性をもとに説明することはできない。人びとは、オロモやアムハラという「民族」のまとまりに属すると同時に、キリスト教やイスラームという宗教、エチオピアという国など、大小さまざまな複数のまとまりに身をおいている。こうした状況では、あるひとつのまと

まりをとりだし、それだけを現象の固有性をかたちづくる根拠として示すことはできない。これは、すでに述べたように「民族」だけでなく、本稿で使ってきた「エチオピア」や「農村」についても同じである。

では、現象の差異はどのような枠組みにおいて説明できるのか。本稿の立場から言えることは、ある「まとまり」をふさわしいものとして想起させ、ある<関係>を可視化している、そのアカウントビリティをうみだす人・モノ・場などの組み合わせや配置のなかに固有性があらわれているのではないか、ということだ。

社会主義時代の集村化政策によって作りだされた「集落」は、それまで離れて暮らしていた世帯を集住させるという意味であたらしい「人」の配置をつくりだした。当時の政府にとっては、農民世帯の把握を容易にするとともに、農業の集団化を促し、密貿易を監視して農産物流通の独占を維持するという統制的な政策であった[ALEMAYEHU 1990]。ところが、こうした国家の意図をこえて、このあらたな人の配置は、ある社会的な意味をになう「場」をつくるとともに、その配置にもとづいた「集落」という「まとまり」や、そこでチャットやコーヒーといった「モノ」を媒介とした隣人どうしの「つながり」を生み出すことになった。そうした人・モノ・場の配置は、人びとの<関係>をアカウントブルなものにする社会的文脈を構成している。コーヒーは世界中で飲まれているが、それが調査地では、近隣の<関係>を可視化させる要素のひとつとなり、社会主義時代の集村化政策や移住民の流入、共食の言説などとの連関において、固有のアカウントビリティを想起させる装置をつくりだしてきた。

こうした理解によって、社会的な現象の説明で何らかの固有な実体や不変の枠組みを前提とする必要がなくなるだけでなく、あらたな要素が加わったり、要素間の連関が歴史的に変化するような事態を考慮に入れることも可能になる。本稿では、説明を単純化するために、配

置される諸要素をおもに人・モノ・場に限って述べてきたが、おそらくは自然環境の条件や言葉、技術など、人間的・非人間的なさまざまな要素が、対面的な相互行為の場をこえて、ある通時的な出来事の連鎖として歴史的に組み合わせられてきたといえる。

こうした歴史的な連環は、ある配置においてはエチオピアという広がりや多くの共通性をもっているかもしれないし、東アフリカの農村という領域に近似的な重なりをもつかもしいない。ただし、そうしたどのまとまりも、すべての現象を説明する特権的な枠組みになることはない。それは、その配置のなかの要素が、ある複数の「まとまり」のひとつに一時的にアカウンタブルなものとしてつながっているに過ぎないからだ。そういう意味では、「民族」や「国」、「親族」といったまとまりが説明の根拠としてまったく役に立たないわけではなく、それがあある場面の文脈をかたちづくる配置と一時的な対応関係にあることを意識したうえで記述することが重要だといえる。

2 共同性のリアリティ

人びとは、ときに言語や宗教、民族の違いをさらっとこえて、なんらかの「まとまり」のひとつの<関係>の理解・説明にふさわしいものとして結びつけ、リアルなものとしながら暮らしている。そこであえて「民族」や「宗教」、「言語」といったものを説明の枠組みとして持ち出していたのは、調査者のほうであったことに気づかされる。人びとは、国家の政策や移民の流入といったさまざまな歴史的な流れに身をおきながら、そのあらたに生まれた要素を配置、再配置してきた。

そうして配置された諸要素が連関して社会的な文脈を構成すると、そこにはそのアカウンタビリティを再生産する仕組みがつくられる。多くの世帯が集住することではじまったコーヒーをともに飲む「つながり」は、集落の人びとの<関係>を公的に可視化できる装置となっ

た。そこでは、コーヒーに招き合い、その場とともに身をおいて飲むということが、同じ集落の隣人としての<関係>をアカウンタブルなものにしている。コーヒーに招き合っていることで、ほんとうにその人たちの関係が親密かどうかは、当事者も含めて誰もわからない。それでも、コーヒーをともに飲んでいることが、あるいはコーヒーを飲む場に姿をあらわさないことが、その不可視な<関係>を理解することと同義になっている。ある<関係>を実現するアカウンタビリティの装置は、いったん作動しはじめると、今度はそこで可視化される「集落」や「隣人」といった「まとまり」のリアリティをつくりだし、それが人びとの実践を導くひとつの土台となっていく。

こうした視点から、どのようにコミュニティにおける共同性を理解することができるのか。本稿では、とくに人びとの相互行為を可能にしている二者関係的な「つながり」に注目してきた。調査村における人びとの「つながり」をたどると、ひとつのつながりにおいて可視化された<関係>も、つねに別のつながりにおける<関係>と並存していた。コーヒーに招きあう関係と産後の世話をする関係のように（事例4）、ときにそれらは食い違ったままになっている場合もあれば、祝祭の饗宴をきっかけにコーヒーをともに飲む関係が再開した事例のように（事例3）、同調してひとつになったりする。そこに文脈をこえて一貫した社会関係が築かれているわけではない。

こうした異なる複数の<関係>を可能にしている多様な「つながり」こそが、田辺が指摘しているような、さまざまな相互行為がくり返され、いくつもの社会関係が集積する場としてのコミュニティの基盤にある[田辺 2008]。エチオピアの調査村では、コーヒーを飲む関係、チャットをともに噛む関係、一緒にモスクで礼拝する関係、葬儀講のメンバーのあいだで助け合う関係、出産後の世話をする関係という、さまざまな相互行為やコミュニケーションを可能に

する「つながり」が結ばれ、まさにそのつながりの重なり合う場として、コミュニティの共同性のようなものが現出していると考えられる。多様な属性をもった移民が流入したことで、人びとの関係が希薄になったり、混沌としてきたわけではなく、複数の「まとまり」を支える人やモノや場などの要素が再／配置されつづける空間としてコミュニティが編成されてきたのである。こうした視点がエチオピアの調査村における「社会的なもの」をとらえる足場になるのではないだろうか。

さて、アカウンタビリティという視点から、何がみえてきたのか。ひとつは、人類学が説明の根拠としてきた社会関係が、対象社会の外部から持ち込まれたアカウンタブルな枠組みであったことへの批判的視点である。「親族」・「民族」・「村（共同体）」といった社会関係を示す枠組みは、人類学者にとって、人びとの関係を秩序立てて理解するための方途となってきた。しかし、これまでも論じてきたように、〈関係〉はつねにある「まとまり」に関連づけられることで可視化され、理解可能なものとなる。つまり、こうした社会的なカテゴリーとは、人の配置や行為の場、それらを媒介するモノといった文脈を抜きには語ることができない、ひとつのプロセスだといえる。人びとは、この文脈にそって推移する〈関係〉をひとつの「まとまり」にむすびつけて理解し、そうした理解・説明可能性がその「まとまり」をリアルなものにしている。それが、人びとが日常的な実践をとおして実現させているもうひとつのアカウンタビリティである。このプロセスと、そこから生じるリアリティという両面を、外部からもちこんだ理解・説明の枠組みではなく、いかに人びとがたどっている諸要素の配置にそって記述できるのか、それがアカウンタビリティという視点が問いかけている課題である。

付記

本稿のもととなったおもな現地調査（2006年

12月～2007年1月・2008年3月）は、科学研究費補助金・若手研究（B）「ポスト社会主義エチオピアの土地政策と土地利用に関する実証研究」の研究代表者として、基盤研究（S）「資源利用と闘争回避に関する進化人類学的研究」（代表：山極寿一）の研究分担者として行った。

注

- 1) オロモの人口を正確に把握することは困難だが、エチオピアの中央統計局（CSA: Central Statistics Agency）が1994年の国勢調査にもとづき、その後の人口増加率を加味して試算した2008年7月時点でのオロミア州の人口の推計値は2800万人を超えており、全人口79,221,000人の35.4%あまりを占めている [CSA 2007]。
- 2) オロモ人の歴史家モハメド・ハサンによると、オロモ・ナショナリズムの運動が一部の都市エリートによってはじめられたのは、1960年代だとされる [MOHAMMED 1996]。しかし、1980年代でも、オロモ・ナショナリズムが大衆的な運動にはならなかったとされており、農村部の人びとがエチオピア最大の民族集団である「オロモ」としてのアイデンティティを意識しはじめたのは、1990年代の民族自治政策のなかでのことだと考えられる。
- 3) 1970年代ごろまで、現在の「オロモ」は、一般的に「ガッラ」という名称で呼ばれていた。その由来はよくわかっていないが、北部のアムハラなどキリスト教徒にとって「ガッラ」といえば、「野蛮で、汚れた、未開、怠慢な民族」というイメージをもつ蔑称であった [石原 1996]。ただし、ジンマ地域で1950年代末から調査を行っていたルイスによれば、「オロモという語は、ジンマではムスリム以外のガッラを示すときに使われている」とし、むしろ彼らにとって「オロモ」という名称の方が侮蔑的であったと書いている [LEWIS 2001: 136]。
- 4) こうした「民族」をめぐる名称の重層性について、モアマンは、タイのルー（Lue）の事例から詳細に検討をくわえ、「民族」にさまざまな水準のラベルが存在し、その成員も、それ以外の者も、状況によって異なるラベリングを用いて

いることを指摘している [MOERMAN 1965]。

- 5) 今村は、「社会 society」と「社会的 social」という言葉の用法をたどったうえで、<society>が<social>によってはじめて存在可能になるようなものであり、<social>とは具体的な社会関係の領域が育ってくる土台／基礎として、すべての社会関係を関係として可能にする社会形成力または「社会の絆」としている [今村 2000: 24-25]。
- 6) サックスは、「成員カテゴリー化装置」について、「成員カテゴリー集合」と「適用規則」の組合せとして説明している [サックス 1995]。われわれは、ある行為を理解・説明するときに、「男」や「父親」といった個別のカテゴリーでなく、成員カテゴリーの集合、たとえば、性別カテゴリーの集合 {男、女} や家族カテゴリーの集合 {父親、母親、息子、娘} に準拠している。このとき、同一の場面では原則として同じ集合が用いられること（「一貫性規則」）やひとつの集合だけが選ばれること（「経済規則」）といった適用規則がまもられている。
- 7) 所与の実体にもとづいた「コミュニティ」の概念を避け、境界をこえて維持されたり、あらたに築かれていく社会関係をとらえるために、とくに都市や産業社会という文脈では個人間の「ネットワーク」に注目する研究がなされてきた [MITCHELL 1969など]。ただし、こうした初期のネットワーク研究について、バックスは、結局のところ構造としてのネットワークか、個人を中心にしたネットワークかという、個人か社会かという二項対立をくり返していると指摘している [BAX 1978]。ミッチェルも、初期の構造機能主義の流れをくんだ研究と個人の対面的な相互行為に焦点をあてたトランザクショナル・アプローチのふたつが優勢であることを示唆している [MITCHELL 1974]。
- 8) コーエンが「コミュニティ」を近代的な都市社会にくらべて単純なものとみなしたり、均質で平等なものとする見方を批判しているように、アフリカ農村社会のコミュニティの特質についても、「閉じた均質な共同体」という見方を批判的にとらえる議論がなされてきた。たとえば、池野は、タンザニアの北パレ平地村を対象に、乾季灌漑作のあり方に可変的で開放的な組織化

と柔軟な運用がみられることを指摘し、地理的領域や成員資格を限定したような共同体を前提にはできないと論じている [池野 1999]。

- 9) レイヴとウェンガーは、「正統的周辺参加」という概念について、「非正統的な参加」や「中心的な参加」があるわけではないとしたうえで、次のように述べている。「周辺性が示唆するのは、共同体によって限定された参加の場における存在には複数の、多様な、多くあるいは少なく関わったりつつみ込んだりする仕方があるということである。周辺の参加というのは社会的世界に位置づけられていることを示していることばである。変わりつづける参加の位置と見方こそが、行為者の学習の軌道であり、発達するアイデンティティであり、また、成員性の形態でもある」 [レイヴ／ウェンガー 1993: 10-11]。
- 10) 関本は、バルトのトランザクション概念をもとに、中部ジャワ村落の経済生活の特徴を個人間の利得を最大化するような無数の二者間取引の連鎖として描いている [関本 1980]。そこでの「二者関係」は、あくまで個人が構造に縛られることなく、複数の経済取引上の関係を選択的にとり結んでいることを指している。本稿で用いる二者関係的な「つながり」とは、対他的な相互行為を可能にするコミュニケーションの媒体ないし回路のようなもので、かならずしも個人が主体的に選択できるものではない。ある「まとまり」に身をおくことが二者関係的な回路を開くとともに、その回路をとおした実践のなかで「まとまり」のリアリティが想起されていく。この視点は、グレーバーの価値と負債についての論稿にヒントをえている [GRAEBER forthcoming]。グレーバーは、古典的な「個人」対「社会」という二項対立ではなく、価値を可能にしている想像的な全体性と、負債という義務をつくりだすダイアディックなネットワークとの理論的対立に注目すべきことを指摘して、市場という実体としては存在しないものが全体性をなすものとして想像される一方、そのなかの商品交換をとおした負債の義務がダイアディックな関係をもとに生成していることを考察している。
- 11) ラトゥールは、「集合体 collective」という概念

を用いて、人間の集団としての「社会」ではなく、人間的な要素とさまざまな技術や人工物といった非人間的な要素との「連関 association」のネットワークをとらえることを提起している[ラトゥール 2007]。また、次のように述べて、「自然」と「社会」の両極が近代にとって不変なものとして説明の根拠になってきたことを批判している。「自然は常に不変のままである。社会は常に変わらぬ資源、変わらぬ利害関係、変わらぬ情熱から構成されている。近代という立場からいえば、自然と社会はそれ自体、説明の必要がないものだから説明を構成することができる」[ラトゥール 2008: 140]。

- 12) 世帯主の民族構成については、イル集落に居住する複数のインフォーマントへの聞き取りによって集計しており、各世帯主の民族集団への帰属意識を調査したものではない。また若年者を中心に、コンバで生まれ育った者や父母が異なる民族出身者であるケースも多く、その場合は父系出自の原則にそって父親と同一の民族に帰属するものとした。こうした「民族」をめぐる数値は、集落の概況を示すために便宜的に示したもので、じっさいにはけっして固定的でも、明白なものでもない。
- 13) 2002年に世帯調査を行った10集落(404世帯・1650人)における世帯主の民族構成は、オロモ61.4%、アムハラ18.0%、クッロ8.0%、その他12.6%、世帯主の宗教は、ムスリム72%、エチオピア正教徒27.2%、プロテスタント0.7%となっている。エチオピア最大の民族集団で、南部を中心にひろく居住するオロモがもっとも多いが、このうち20世紀のあいだに他地域から移住してきた者が半数近くを占めている。2番目に多いアムハラは、北部高地のキリスト教王朝の歴史をもつ人びとで、長い間エチオピアの支配的民族であった。とくにこの地域がアムハラを中心とするエチオピア帝国の支配下に入った19世紀末から1960年代にかけて、多くのアムハラが流入してきた。アムハラ語は村人のほとんどが話せるため、ある種の共通語のような使われ方をしている。「クッロ」とは、南部オモ川北岸に居住するダウロやコンタという小規模な民族集団のことを指す呼称で、おもにコーヒー摘みの出

稼ぎ民として流入してきた。社会主義政権が樹立される1974年以降にこの地に移住してきた者が多い。ほとんどがダウロ出身者であることがわかっているが、現地では区別されていないので、本稿でも「クッロ」という名称をそのまま使用する。「その他」には、グラゲ、カファ、カンバータ、ワライタ、ティグレといった民族集団が含まれる。

- 14) 異民族間の結婚には、地元のゴンマ・オロモの男性が同じゴンマ・オロモの女性と結婚する例が多く、アムハラ男性がクッロ女性と結婚する例が多いなど、一定の傾向がみられる[松村 2008: 41]。
- 15) 集村化政策が全国規模で実施されたのは1985年以降のことで、86年までに約550万人、86年から88年までにさらに約700万人が集村化された場所への移転を完了し、エチオピアの農村人口のおよそ3分の1が集村化されたという[ALEMAYEHU 1990]。この政策は、農村生活や農業の近代化、住民サービスの提供、協同労働の促進などが目的とされていたが、政府にとっては農村のセキュリティの強化や密貿易の監視といった意味合いが強く、計画や実施の不備も多かったとされる。住民からは畑が遠くなった、農耕期に多大な時間と労力をとられたなどの不満がでて、一部の地域では91年の政権交代後に農民世帯がもとの場所に戻ったところもある。
- 16) この葬儀講の形態は、20世紀前半、とくにイタリア占領期(1935-41)にエチオピアの都市化が進行する過程で発展してきたといわれている[TESEMA 1996]。この都市部で発展した葬儀講が、農村部にも浸透し、いまではエチオピアの広い範囲で同じような組織がつくられている。あたらしい葬儀講を組織した際は、地方の役所に届け出るよう指導がなされているが、国家の政策として組織化されてきたわけではない。
- 17) コンバ村の周辺でコーヒー栽培が本格的に拡大しはじめたのは、1950年代のことで、農民が一般的にコーヒーをよく飲むようになったのも、それ以降のことだと考えられる。以前は、コーヒーは貴重だったので、年長者がときおり飲むくらいのものであったとも言われている。
- 18) 呪術的な文脈で敵対関係にある場合や、相手

が邪術 *mortu* を用いていると考える場合などは、相手の食事に手を出すことはけっしてない。少量であっても出された食事に手を出すことは、そうした悪意や敵意がないことの印でもある。

参考文献

- ALEMAYEHU Lireno
1990 Villagization: Policies and Prospects. In *Ethiopia: Options for Rural Development*. Siegfried PAUSEWANG et al. (eds.), pp.135-143. Zed Books Ltd.
- BAX, Mart
1978 Figuration Analysis: A Better Perspective for Networker; With an Illustration from Ireland, *Anthropological Quarterly* 51: 221-230.
- コーエン、A.P.
2005 『コミュニティは創られる』吉瀬雄一訳、八千代出版。
- CSA (Central Statistics Agency)
2007 *The 2007 National Statistics: Abstract*. CSA.
- ゴッフマン、アーヴィング
2002 『儀礼としての相互行為：対面行動の社会学』浅野敏夫訳、法政大学出版局。
- GRAEBER, David
(forthcoming) Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations. In *Market and Society: The Great Transformation Today*. Christopher HANN and Keith HART (eds.), Cambridge University Press.
- 池野 旬
1999 「タンザニア、北パレ平地村の水利組織—東アフリカにおける農村共同体をめぐの一試論」『アフリカ農村像の再検討』池野旬(編)、pp.59-115、アジア経済研究所。
- 今村 仁司
2000 『交易する人間：贈与と交換の人間学』講談社。
- 石原 美奈子
1996 「オロモのクランの歴史研究の可能性について」『アフリカ研究』49: 27-52。
- KINFE Abraham
2001 *Ethiopia: The Dynamics of Economic Reforms*. Ethiopian International Institute for Peace and Development (EIIPD).
- ラトゥール、ブルーノ
2007 『科学論の実在：パンドラの希望』川崎勝・平川秀幸訳、産業図書。
2008 『虚構の「近代」：科学人類学は警告する』川村久美子訳、新評論。
- レイヴ、ジーン／エティエンヌ・ウェンガー
1993 『状況に埋め込まれた学習：正統的周辺参加』佐伯胖訳、産業図書。
- LEWIS, Herbert
2001 *Jimma Abba Jifar: An Oromo Monarchy*. Red Sea Press.
- 名和 克郎
1992 「民族論の発展のために：民族の記述と分析に関する理論的考察」『民族学研究』53(3): 297-317。
- 前田 泰樹、水川 喜文、岡田 光弘(編)
2007 『エスノメソドロジー：人びとの実践から学ぶ』新曜社。
- 松村 圭一郎
2008 『所有と分配の人類学：エチオピア農村社会の土地と富をめぐる力学』世界思想社。
- MITCHELL, J. Clyde
1969 *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester University Press.
1974 Social networks, *Annual Review of Anthropology* 3: 279-299.
- MOERMAN, Michael
1965 Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue?, *American Anthropologist* 67: 1215-1230.
- MOHAMMED Hassen
1996 The Development of Oromo Nationalism. In *Being and Becoming Oromo: Historical and Anthropological Enquiries*. P. T. BAXTER, Jan HULTIN and Alessandro TRIULZI (eds.), pp. 67-80. Red Sea Press.
- 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。
- サックス、ハーヴィー
1995 「会話データの利用法：会話分析事始め」

- 『日常性の解剖学：知と会話』 G. サーサス、H. ガーフィンケル、H. サックス、E. シェグロフ（編）（北澤裕・西阪仰訳）、pp.91-173、マルジュ社。
- 関本 照夫
1980 「二者関係と経済取引：中部ジャワ村落経済生活の研究」『国立民族学博物館研究報告』5（2）：376-408。
- 田辺 繁治
2008 『ケアのコミュニティ：北タイのエイズ自助グループが切り開くもの』岩波書店。
- TESEMA Ta'a
1996 Traditional and Modern Cooperative among the Oromo. In *Being and Becoming Oromo: Historical and Anthropological Enquiries*. P. T. BAXTER, Jan HULTIN and Alessandro TRIULZI (eds.), pp. 202-209. Red Sea Press.
- 内堀 基光
1989 「民族論メモランダム」『人類学的認識の冒険：イデオロギーとプラクティス』田辺繁治（編）、pp.27-43、同文館。

（2008年12月30日採択決定）

Visualizing Relationships The Reality of Community in Rural Ethiopia

MATSUMURA Keiichiro

Keywords: community, social relationships, communality, ethnicity, Ethiopia

This paper examines how multiple relationships in rural Ethiopia are visualized by the various arrangements of persons, things, and places that constitute the social contexts. I argue that communality based on multilayered relations in the research village is constructed and realized through the accountability of people's everyday practices, although the social relationships – such as clans, kinship groups and ethnic groups – have long been considered as an enduring ground for anthropological descriptions. This argument also leads to a reconsideration of the concept of “community/communality” as well as “the social.”

My field research was conducted in a coffee-growing village in the Gomma area in southwestern highland Ethiopia. In the research village, the local Oromo people live together with several other ethnic groups. Since the beginning of the 20th century, the northern Amhara settled in this area after the conquest by the Ethiopian empire. In 1974, the imperial government broke down and was replaced by a socialist regime. Some commercial plantations built around the village in the late 1950s and 1960s were all confiscated by the government and integrated into a newly-established coffee state farm. Since then, many migrant workers and coffee pickers, especially the Kullo from the south, have increasingly flowed into this area, and some later settled in the village.

There are several social membership categories mentioned in the village: religions (Muslim, Christian), areas (Gomma, Jimma, etc.), ethnic groups (Oromo, Amhara, etc.), and so on. The people usually refer to one of them as an appropriate framework to understand and explain their interactions and situation. They don't always act as members of an ethnic group, but behave differently according to other category's norms. The term "cohesiveness" is employed here to indicate those membership categories that remind people of their unity at a certain moment.

In section II, I explain how people belong to different social groups and develop multiple relations. Most of the local Oromo are Muslim (72%), while many of the migrant Oromo, the Amhara, and the Kullo are Ethiopian Orthodox Christian (27.2%). The villagers belong to social groups according to their religions, such as the church association known as *senbete* or the Muslim women's association known as *dalama*. At the same time, they act as members of other groups and form their relations regardless of religion or ethnicity, such as in the cooperative for funeral and financial support known as *iddir*. The cohesiveness provoked in certain contexts is replaced by another in different settings of persons, things and places. The cohesiveness constructed at various occasions gives people the opportunity to have multiple relations beyond the boundaries of village, settlements, ethnic groups, and religions.

In section III, I focus on those potentially multiple relations among the villagers. In a village, villagers' dyadic relations are symbolized through gatherings to drink coffee. People always invite their neighbors to drink coffee together, regardless of their ethnicity or religion, except on bad terms. Through them, the villagers can clearly find out how the dyadic relations between neighbors are kept or changed. Gathering to drink coffee is a device to visualize the relationships between villagers and make them understandable, and in some degree predictable, not just for other villagers but also for themselves.

Those coffee-drinking relations are not stable, but are frequently disrupted by trivial frictions. In section IV, I analyze how such relations are stopped and restarted. One case study shows that coffee relations, once breached, are restored by means of other dyadic relations, such as at religious festivals or during post-natal rituals. Those settings provide villagers the chance to interact with one another and make their relations visualized again in a different way. The visualized relations can in turn make it accountable for them when they restart their coffee relations. The multiple relations that emerge in various social contexts, with different arrangements of persons, things, and places, make it possible for people to have alternative relations and even shift them. Among those contexts, the eating of food together can be a symbolic situation in which the arrangement of bodies at meals inevitably not only visualizes the relationship but also actualizes it.

In section V, I argue that the various social contexts composed of arrangements of persons, things and places might historically create a specific setting in highland Ethiopia. During the socialist regime, the "villagization" policy forced people to live together in newly-built settlements. As a result, that political measure arranged places for villagers to interact with each other beyond the boundaries of different religions and ethnic groups. In the setting of congested settlements, people developed the new custom of coffee-drinking that reminded them of an image of cohesiveness and communality. "Community" is no longer considered a substantial entity. This paper suggests that we can understand "the social" of rural Africa properly by describing "community" as a place where multiple relations are visualized and realized in everyday practices.