

ナミビア中部、ヘレロ人男性の色分けされたユニフォーム

香室, 結美
熊本大学大学院社会文化科学研究科 : 博士後期課程

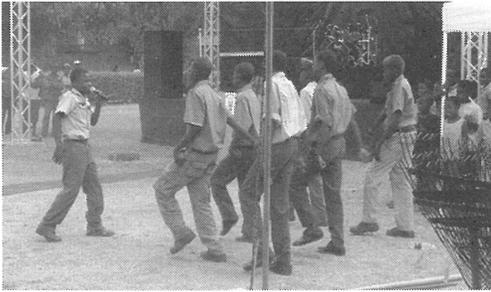
<https://doi.org/10.15017/2344584>

出版情報 : 九州人類学会報. 39, pp.37-59, 2012-07-28. Kyushu Anthropological Association
バージョン :
権利関係 :



図2 ヘレロ男性の衣服と行進
(筆者撮影)

- (a) 「芸術・音楽・文化祭」にて、少年たちの行進。周りでは少年たちが熱心に観ている。
[オマルル. 2009. 10. 2]



- (c) スーツ姿の男性たち。
結婚式にて。
[オゾングティ. 2010. 11. 26]



- (b) ヘレロ/ヒンバ男性の「伝統的」
スタイル。
[オウエラ博物館. 2010. 11. 25]



- (d) 「白旗の日」、記念式典での行進。先頭の三人は左から白旗、緑旗、赤旗、を掲げている。後ろに続く白いドレスの女性たちは白旗メンバー。
[オマルル. 2009. 10. 4]



(e) 行進のポーズをとる少年。
白旗メンバー。

[オマシエテ. 2010. 12. 9]



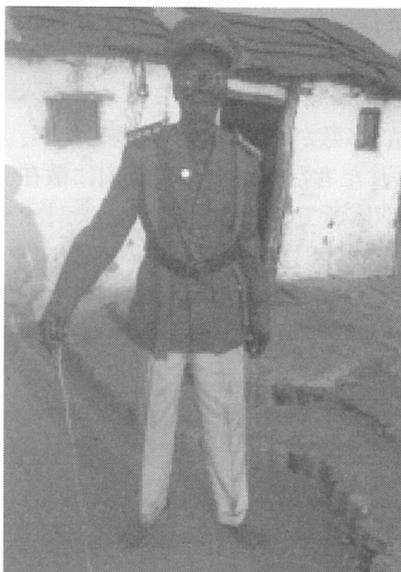
(g) 行進のポーズをとる、
笛を吹く男性。赤旗メンバー。

[オカカララ. 2009. 8. 17]



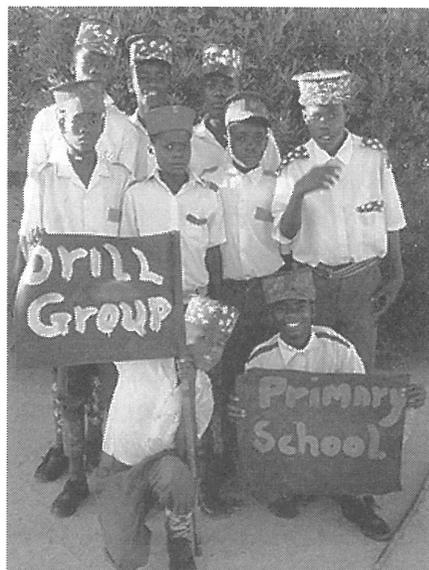
(f) ユニフォームに着替えた男性。
赤旗メンバー。

[オゾンダティ. 2010. 9. 2]



(h) 「白旗の日」記念式典にて、
小学生の「訓練グループ」。

[オマルル. 2009. 10. 4]



ユニフォームはヘレロ男性にとって記念写真に適したひとつの正装の型であり、行進のポーズは「カッコいい」、または誇らしいような高揚した感情と共に身体化されているように見える。例えば【図2 (e)】の少年は、カメラを向けると手を大きく振り足を踏み鳴らし、はにかみながら行進のポーズをとり始めた。そして【図2 (f)】の年配の男性は、私が写真を撮らせてほしいと頼むと、Tシャツ、"Cuba"というロゴ付きのキャップにトランクス姿から赤い布が縫い付けられたユニフォームに着替えて出てきた。また【図2 (g)】の中年男性にユニフォームの撮影を依頼したときには、男性は赤い肩章がついたユニフォームを取り出しおもむろに着用し、勢いよく腕を振り上げ笛を吹きながら敬礼を始めた。

さらに、文化祭での出し物や記念式典、チーフの葬式の際に行われる騎馬隊を従えた大規模な行進におけるユニフォーム姿は、女性の「ヴィクトリア風」⁹⁾ドレスと共に、ヘレロの自己表象としてヘレロ内外に広く示されてきた。人々はみな自分が何色に属するのかを認識しており、式典当日に向けてユニフォームの綻びを繕ったり、自分が帰属するチーフの色の布を帽子に縫い付けたりと、熱心に準備を行う¹⁰⁾。

【図2 (h)】のオマルル小学校の生徒たちは、学校制服の左胸と肩に記章のような赤い布、もしくは白い布を縫い付けていた。

軍事的活動や目的とは関係なさそうに見える集団が急に軍人や政治家の模倣やパロディを始めた事例は他のアフリカ地域にもみられる [KRAMER1993 ; RANGER1975]。これらの現象は、現地の人々と植民者たちとの相互的・即興的・政治的な接触 [PRATT 1992] をきっかけとして世界中で生じてきた。本論では、「模擬軍隊運動」(the *Truppenspieler* movement)

と呼ばれてきたヘレロのユニフォーム着用と行進に関する先行研究を検討し、ヘレロのユニフォームがどのように色分けされ、語られ、意味づけられ、どのような実践の中に位置づけられてきたのかを明らかにする。なぜヘレロは、自らの祖先を虐殺したドイツ植民地軍の軍服を原型とするユニフォームを熱心に着用し続けてきたのか。また、ユニフォームに赤、白、緑のいずれかの色の布が必ずあしらわれているのはなぜなのか。これらの問いから、ヘレロにとってのユニフォーム、そして色とは何なのかについて考察していく。

本論には多数の歴史的人物が登場する。混乱を避けると共に本論における彼らの位置づけを示すために、【表1】を用いて次頁に整理しておく。

II. オテュルパの活動と記念式典

一 記念式典の始まり

先行研究の検討に移る前に、ヘレロがユニフォームの着用を始めた歴史的背景を示しておきたい。1904-1908年のドイツとの戦争後、ヘレロは人口の約80%を失った¹¹⁾。生き残ったヘレロは、ドイツ植民地政府により財産、土地、指導者を法的に剥奪された。「最高首長」サミュエル・マハレロと共に多数がボツワナへ避難したが、捕らえられた者たちはドイツ領内に散在した強制収容所での労働を強いられた [永原 2009 : 221-228]。ドイツ植民地時代に創造された『部族』としての一体性はもとより社会組織そのものが破壊された [永原 1992 : 7] のである。

表1 19-20世紀初頭におけるヘレロ・チーフとその後継者／息子たち
(GEWALD1999、HENDRICKSON1992、オウエラ博物館展示を参照し筆者作成)

(a) マハレロ・シャムアハ (Maharero Tjamuaha/ Kamaharero, 1820-1890年)
シャムアハの息子でオカハンジャのチーフ後継者。ヘレロの「最高首長 (paramount chief)」 ¹²⁾ 。ゼラウエアに説得され、1864年に近隣の集団オルラム＝ナマ ¹³⁾ と抗戦し、彼らを打ち負かした。以下、「マハレロ」と記す。
(b) マイヌワ (Mainuwa, ?-1866年頃)
シャムアハの息子でマハレロの異母兄弟。1866年頃、マイヌワが味方のヘレロに誤って殺されたのをきっかけに、ヘレロはオルラム＝ナマとは異なる赤い布を頭に巻くようになった。
(c) ヴィルヘルム・ゼラエウア (Wilhelm Zeraeua, ca. 1800-1876年)
1850-60年代、ライン宣教団および英国銅鉱山貿易商と連携してオルラム＝ナマと戦い、銃を獲得。1868年、オマルルにて独立的共同体とチーフ権を確立した。
(d) カヒメムア・ングヴァウヴァ (Kahimemua Nguvauva, 1822-1896年)
ナミビア東部からボツワナ西部にかけて居住するヘレロのサブ・グループ、ムバンデル (Ovambanderu) のチーフ。預言者として知られる。1896年、オカハンジャにてドイツ植民地軍により処刑された。
(e) サミュエル・マハレロ (Samuel Maharero, 1856-1923年)
マハレロの息子でオカハンジャのチーフ後継者。慣習法によれば彼はチーフ権を持たなかったが、ドイツ軍に支援されヘレロの「最高首長」の地位を得た。

1915年以降にナミビアへ侵攻し、ドイツ植民地軍に取って代わった南アが現地住民への支配を緩和したことに乗じて、ヘレロは1904年以前に居住していた祖先の土地への帰還と家畜の再収集に取り掛かり始めた。サミュエル・マハレロの兄弟トラウゴット・マハレロがマハレロ一族の地であるオカハンジャへ人々を導くリーダーとなり、南アから居住の許可を得た。帰還の動きにより、現在のヘレロの中心的居住地であるオカハンジャ、オマルル、ホバビスに居住地が形成された [WERNER1990: 479]。彼らはまた、ヘレロの祖先との交流の場である「聖なる火」や割礼といった、キリスト教の布教やドイツとの戦争によって廃れていた信仰や慣習を見直し、復活させ始めた [GEWALD 2000: 30-33; KATHAVIVI1990: 25-26]。

ヘレロの祖先の遊牧地への帰還は、「農村共同体」として彼らが自らを再建する試みへとつながった。その動きの中で形成されたのが、「オテウルパ」(oturupa, troop) というヘレロの「軍隊」であり、メンバーたちは軍服風のユニフォームを着用し、ドイツ植民地軍の階級を組織した。オテウルパの活動は彼らを虐殺したドイツ植民地軍をモデルとしながら発展してきたのであり、これが現在のユニフォームと行進の原点だといえよう。しかし、その軍事的な見かけに関わらず制服を着て行われた訓練はむしろ娯楽であり、その目的は会費を集めて行う寡婦の生活や葬式の援助にあったとされる。そのため、オテウルパは自治組織的な互助ネットワークとして理解されてきた¹⁴⁾ [WERNER1990]。

図3 サミュエル・マハレロ
(ナミビア国立公文書館、
写真番号 20120)



ヴェルナー[WERNER1990:480-481]は、オテウルパに関する最初の記述をドイツ人宣教師イルレ [IRLE 1906:299-301] だとする。1890年代半ばにイルレは、ドイツ軍人を真似して行進する「反抗的」若者たちをオカハンジャで観察しており、彼らがサミュエル・マハレロが配ったとされる赤い帽子帯を纏っていたことを記した。そして、オテウルパの活動が史料で初めて確認されるのは1916年である [WERNER 1990:482-483]。同史料によると、軍隊を模した組織がヘレロの間に存在し労働者たちが夜中に訓練を行うという農場主たちからの訴えを受け、オカハンジャの軍執政官が調査を行っている。報告によると、近隣の労働者たちはみなこの訓練に関係していたという¹⁵⁾ [EMMETT1984:313]。当時、オテウルパはすでに広範囲に広がり、17の隊が数え上げられた¹⁶⁾。

そして、オテウルパは南ア支配下の行政

地区ごとに「特殊部隊 (okomando, commando)」(以下、「部隊」と記す)を結成し¹⁷⁾、各隊には皇帝、総督といった階級が設けられた。そして時に、「ルートヴァイン少佐」などというように、有名なドイツ役人や戦士の名前が階級の後ろに付けられた。定期的に行われた農村部での訓練は農場労働者の孤立を和らげ、分散した労働者たちを集合させる契機になったという。メンバーは都市部と農村部の混成で主に男性が占めていたが、女性の加入も許可されていた。彼らは集金によって基金をつくり、貧困者の埋葬、祝宴の際の牛の屠殺の斡旋、兵士の寡婦の生活、罰金、葬式費用などの補助を行った。20世紀中頃まで、大部分の指導的地位は伝統的指導者によって占められていたが、その後リーダーシップは若者世代へと移っていった。第三章第1節で記すように、これは、慣習的な字義通りの伝統的指導者が「リザーヴ」¹⁸⁾における官製の「伝統的指導者」として官僚機構に吸収され、オテウルパの活動から離れていったためである。1930年代以降、南ア統治側について官製の「伝統的指導者」とオテウルパは二つの異なる対抗勢力となっていた [WERNER1990]。

分散していたヘレロの人々が大規模に結集するドイツ戦後初の機会となったのは、1923年8月26日に行われた「最高首長」サミュエル・マハレロの葬儀と埋葬であった。参列者は約三千人と考えられる。南ア政府の許可を得て、彼の遺体はボツワナからナミビアへ移送され、サミュエル・マハレロの祖父で有力なチーフであったシャムアハと父マハレロ・シャムアハの墓地があるオカハンジャで埋葬された。各地から集結したオテウルパは初めて大勢の公衆の前に姿を現し、行進しながら棺を墓地まで運んだ。葬式には150名程の「騎兵」と1500名程の「歩兵」、そしてヘレロの女

性たちが参列していた [GEWALD 1999 : 274-282]。この葬式は、ヘレロが、サミュエル・マハレロによって 1890 年代に導入された赤いスカーフと帯を「統合と忠誠の象徴として」身に着け始めた点で重要だとヴェルナーはいう [WERNER 1990]。第IV章で再び触れるが、このときオテウルパは、ヘレロ語で「赤」や「赤いもの」を意味する「オシセランデュ」(otjiserandu) という組織、つまり「歴史的英雄」サミュエル・マハレロとその一族を自らのチーフとみなす人々を中心とした隊を形成した¹⁹⁾。オテウルパは社会組織を欠いた状況において、チーフたちへの忠誠を明示し、人々の結束と共同を築くことに貢献したという。この葬式以降、オカハンジャでは毎年、自らのチーフや祖先を偲ぶ記念式典が行われるようになった。

サミュエル・マハレロの葬式は、「(再)ヘレロ化」((re-) Hereroisation) [HAYES 2000 : 513] として言及されるヘレロ社会再構築の動きを大きく促進した。一度解体されたヘレロが、第二次世界大戦始めには対南アの主要な政治力の発信源となっていたことから、オテウルパの運動は「新たなヘレロ・アイデンティティの(再)構築と強力なナショナリズム的な意識の建築において極めて重大な役目を果たした」 [KRÜGER AND HENRICHSEN 1998 : 152] とされる。

二 継承されたサミュエル・マハレロの二面性

ドイツ植民地主義以降のヘレロ社会は、小さな集落ごとに長がいるという分権的社会から「最高首長」と複数の有力チーフを掲げるより集権的な社会へと移行した [GEWALD 1999 : 10-28]。宣教師の後押しによりヘレロ自身が初めて選んだ「最高首長」はマハレロ・シャムアハだといわれる

が、彼は帝国主義的な「皇帝」ではなかった。植民地化の進行と共に台頭してきたヘレロのリーダーは常に複数存在し、マハレロをはじめとするチーフたちは親族関係に支えられ、協力し合って各地域を治めていた。そして人々は、各地域における各々のチーフに属していた。しかし、元来集権的な社会構造を持たなかったヘレロ社会にドイツ植民地政府が政治的に介入し、サミュエル・マハレロが 1890 年にドイツ植民地政府から「最高首長」に認可されて以来、制度としての「最高首長」はヘレロ社会における権力抗争の火種となり続けた²⁰⁾ [GEWALD 1999]。

サミュエル・マハレロはマハレロの息子ではあったが、チーフの資格を十分には有していなかった。二重単系出自をたどるヘレロの慣習法によると、オカハンジャのマハレロの屋敷の相続権は母系クラン (eanda) の権利に属していた²¹⁾。さらに、サミュエル・マハレロは宣教師に教育を受けたキリスト教徒であった。そんな彼がチーフ権とマハレロの屋敷を獲得できたのは、当時のオカハンジャがオルラム＝ナマの襲撃にさらされた地域だった上に、屋敷がキリスト教地区に位置していたからだとされる。チーフ権の相続後、他の有力者は土地を去り、宣教師やキリスト教徒、貧しいヘレロのみがオカハンジャに残された。自身もまた困窮していたサミュエル・マハレロは、ドイツ軍との連携による火器の入手とヘレロの共有地の売買という従来とは異なる方法を通して、ヘレロ社会内での勢力を強めようとした。サミュエル・マハレロのこのようなやり方に他のチーフたちは反発していたし、財産や民の信頼の面からも、サミュエル・マハレロがどの程度実質的なヘレロの「最高首長」であったかは疑わしい [GEWALD 1999 : 29-60]。サミュエル・マハレロはその問題をドイツ帝国の助

けを借りて解決するため、1896年にドイツ帝国で開かれたベルリン植民地展覧会に長男を含む有力者五人を外交官として自費で送り込み、皇帝ヴィルヘルムとの面会を整えている[ZIMMERMAN 2001:27-29]。

実際のところ、サミュエル・マハレロが実際に自ら率先して反乱を計画し人々を導いたのかどうかは明確ではない²²⁾。それでも彼は一般的に、ドイツ植民地軍に反乱を起こした英雄として語られるし、彼の埋葬には多くの人々が集結した。サミュエル・マハレロはヘレロ社会とドイツ植民地政府との中間に自己を位置づけたような両義的な人物であり、ドイツ軍のいわば「臣下」であると同時に、君主であるドイツ軍に反乱を起こした「英雄」という二面性を持つといえる [cf. POOL1991]。

オテュルパの経験は、ドイツ植民地軍とヘレロ社会両方への節合を果たそうとしたサミュエル・マハレロの経験と重なっている。一部のヘレロはドイツ植民地軍から訓練を受けて共に戦うという経験を得ており、ドイツ人を強大で尊敬すべき主人としてみなす動きが存在していた。ヴェルナー [WERNER 1990: 481-483] によると、第一に、比較的小規模だったドイツ植民地軍は訓練や模擬襲撃といったパフォーマンスによってその力を意図的に誇示し、その小規模性を埋めようとした。策は成功し、ドイツ軍は「ライオン」であるため、人間である自分たちにはかなわない、というヘレロの証言が記録されている [FRANCOIS 1896: 115, 122, 136; LEHMANN1971: 6-7]。第二に、1904年以前のドイツ植民地軍は、隊員不足から現地住民を補助要員として用いていた。ドイツ軍人は彼らに古い軍服を与え、現地の人びともまたドイツ軍による雇用を大変な名誉だと考えていたという [LEHMANN 1971]。第三に、オテュルパは戦前にドイツ軍に軍人として育てら

れたものの、戦争中に武器を持ったまま脱走したヘレロであるという報告がある²³⁾。第四に、オテュルパのユニフォーム着用には、当時ドイツ軍の軍服が自由に手に入ったこと、そしてもはや着用には法的誓約がなかったことという要素が挙げられる²⁴⁾。

以上より、一部のヘレロは戦争以前と戦時中の軍事的経験を蓄積しており、それが軍隊様式として具現化され、他のヘレロにも広がっていったという推論が導き出される。ヘレロ自身による軍隊様式への同一化に、ドイツ軍服入手の実際的な容易さが加わり、オテュルパはサミュエル・マハレロ【図3】のようにユニフォームを纏った姿で出現したのだと考えられる。

III. オテュルパの形成に関する議論

オテュルパの形成と発展については、大きく四つの議論がある。第一に政治・経済的基盤の形成に向けたアイデンティティ・ポリティクスとして、第二に象徴主義的アプローチから、第三に象徴的抵抗論として、最後に社会の理念型の表現として理解する見方である。本章ではヘレロ男性がユニフォームと行進に魅惑されるメカニズムを解明するために、これらの議論を検討する。

一 アイデンティティ・ポリティクス

第一のアプローチは、政治・経済的状況を安定させたり改善させたりするためにエスニシティを活動の母体として利用するという、アイデンティティ・ポリティクスの議論である。歴史学者の永原は、「植民地支配が『伝統』を支配の根拠として持ち出し、擬似的な『伝統』を生み出すのに対し、支配される側もたえず自らの『伝統』を再発見し創造し、支配者とは別の集団形成の原理を生み出していった。…『オティ

セランデュー』²⁵⁾の運動の場合にも、一つの『部族』や『エスニック・グループ』であることが行動を起こす根拠となったのではなく、政治的・経済的な現実に直面した人々が、『エスニシティ』を利用して運動の主体を作っていった」[永原 1992:33]と述べた。

1930年代、南ア政府はリザーヴ政策を強化し、自ら任命したチーフやヘッドマンを中心にリザーヴを編成しようとした。しかし、オテウルパのメンバーたちは官製の指導者を認めず、自分たちのやり方による「伝統」の復活や創造によって自治を図った。オテウルパの活動と影響力はリザーヴの内外に広がり、結果として、植民地政府との共存を図るリザーヴの「伝統的指導者」とオテウルパ組織という二つの対抗勢力の並存が第二次世界大戦後まで続いた。二つの勢力が再び一体化するのは、1946年に開始された南アの直轄支配に反対するという共通の目的の下で1945年の「ヘレロ首長評議会」が設立され、両勢力の先導者たちが共に南アによる直轄支配の不当性を国連に訴える運動に立った後である。オテウルパの運動とヘレロの一体性は、経済的に困窮していたヘレロの人々が従来の生活を取り戻して生き延びていくために互いに助け合うことから始まり、南アに対する抗議運動を通して強化されていったと考えられる[永原 1992:32-33]。

オテウルパの政治的側面に着目したこのような観点は、アイデンティティ・ポリティクス、つまり自分たちが疎外され周縁に置かれることに對抗するために「政治的な再帰属化」を果たし、「社会的、文化的、経済的、政治的に自らを動員する」[ホール 1999:82]のような、ひとつの防衛的な集合的アイデンティティ形成としてその活動を位置づける議論に分類できるだろう。しかし、なぜヘレロ男性が現在までユ

ニフォームを着用し続け、自分たちの色にこだわってきたのかという理由は、政治的・経済的理由からのみでは説明できない。なぜユニフォームを着ることが運動の主体作りに貢献してきたのか。また、なぜヘレロ男性はユニフォームに愛着を抱き、行進を行うのか。

二 身体的象徴

フィールドワークを通してヘレロの自己表象について研究したヘンドリクソン [HENDRICKSON 1992, 1994, 1996] は、記念式典で着用される衣服はヘレロの非言語的な「歴史的イディオム」であると述べた。集団における個人主義的な傾向やリーダーシップ、ヒロイズム、または女性の振る舞い、さらに政体や民族 (nation) に関するヘレロの思考と実践が、植民地時代を経て得られた新たな物質的象徴の使用によって再生産されてきたと彼女はいう [HENDRICKSON 1992:287-345, 472; 1996:244-246]。

ヘンドリクソンはまた、ユニフォームやドレスの着用がヘレロの集合表象の要となりアイデンティティと強く結びついたのは、「植民地的まなごしの意図せぬ結果」 [HENDRICKSON 1992:16; cf. SILVESTER, WALLACE AND HARTMANN 1998:6] だと述べた。1920年代の南ア植民地政府にとって軍服を着たヘレロたちの姿は反乱や抵抗を予感させるものであり、実際的な警戒の対象となっていた [cf. KRÜGER AND HENRICHSEN 1998:171-172; WERNER 1998:57-58]。その警戒の視線がヘレロの新たな表象行為に過剰な意味を与え、ヘレロ性を表す媒介として機能し始めたという。これは、軍服着用や行進といった「サイン」の使用に対する植民者たちの官僚的解釈と言説がヘレロの自意識を倍増させ、「ヘレロ」というエスニック・

カテゴリーが形成されたという、アイロニー論的解釈だといえる。

しかし、ヘンドリックソンの議論には、式典や衣服といった「サイン」に過剰な意味を読み取り、過度の解釈を施しているという問題がある。たとえばヘンドリックソンは、記念式典における個々人の着こなしの違いを重視する [HENDRICKSON 1996 : 218-219, 224-225, 238-239]。そして「旗としての身体」、および「身体的象徴」(bodily symbolism) からなる結論部にて以下のように結論付けた。「[ヘレロ社会において] 個人の道徳は共同体の道徳であり、個人の身体は社会の身体である。…ヘレロ政体という発想は、自己と共同性についての新たな身体的表象の出現と同時に生じたのである」[HENDRICKSON 1996 : 240] ([] 内は筆者の注釈)。しかし、式典における衣服の着こなしから個人と共同体の相互関係を指摘したとしても、差異の許容が衣服以外の日常生活でどのように行われているのかは不明であり、分析は象徴的な意味内容の世界に留まってしまう。したがって式典での着こなしが示す意味の象徴的分析と解釈には限界があり、ヘレロ社会のあり方一般や式典以外の部分について説得力を持って語ることはできないだろう。

三 象徴的抵抗：植民地主義のアイロニー

地域的な視野を広げてみると、軍隊を模倣するようなヘレロと同様の動きはアフリカの他地域にも存在した [KRAMER 1993 ; RANGER 1975]。例えば1920年代、ニジェールのソングイ社会やガーナでは、ハウカ (Hauka) という精霊憑依儀礼が生じた [ROUCHE1955 ; STOLLER1995]。ハウカ・メンバーは白人の植民者やその妻の霊を憑依させ、彼らの姿を「模倣」という [STOLLER 1995]。彼らはフランス軍を模した将軍や歩兵といったランクをも

ち、霊媒たちは木製のライフルを持って行進を行なった。また彼らは円卓に座り、ピジン語と現地語によって「アフリカ人」と「ヨーロッパ人」両方の考え方を表現し、問題を裁いたという。ストーリーはこの運動が、「身体化された身振りを流用することで主人を征服する」[STOLLER1995 : 113] ために生じたと述べる。彼によると、ソングイ人はニジェールを占領したフランス軍を「模倣」することで他者であるフランス人を理解し、支配する力をとりこもうとした。その議論の主眼は、憑依という儀礼的な力が実際の政治的抵抗の力へと変容した点にある。つまりハウカとは、儀礼を通してリーダーシップを育むことで、ニジェールにおける植民地的抑圧状況に抵抗しようとする試みであったという。

同様にクリューガーとヘンリクセン [KRÜGER AND HENRICHSEN1998 : 150] は、「支配体制に従いつつそれをまぬがれる」(escaping the dominant order without leaving it) [DE CERTEAU1984 : xii] ような日常実践をドイツ戦後のヘレロの人々が行ったと分析した。「植民地期以前の土地を地図化していた井戸や牧草地と同様に、墓地と行進の地は、景観のランドマークを繋ぐネットワークになった。そのネットワークは、中部ナミビアにおける土地返還要求の象徴的地図として、今でもなお機能している。『ヘレロ軍』としてのオシセランデューは、植民地的領域の「ヘレロによる」象徴的占領、つまり植民地的占領への継続的否定を表象しているのである」[KRÜGER AND HENRICHSEN 1998 : 160] ([] 内は筆者の注釈)。オシセランデューはヘレロの統合を促す「伝統的」儀礼と象徴の創造の中心的主体であり、そしてそのメンバーたちは奪われた祖先の土地を要求する「団結した部隊」を象徴するのだと、クリューガーとヘンリクセンは分析した。

彼らが参照するのは、ボツワナのツワナ人の身振りや儀礼を移住者の支配に対する反応として解釈し、それらのサインを単なる服従ではなく、何気ないが動機づけられた象徴的抵抗として分析したコマロフ夫妻 [COMAROFF AND COMAROFF 1991] の議論である²⁶⁾。このような議論では、植民者の力を認識した現地の人々による植民者のやり方のアイロニカルな流用として、軍服を着るといった実践が解釈される。

四 社会の理念型

コマロフ夫妻やストーリーによる象徴的抵抗論は、「歴史変化と宗教の動態性を重視しながらも、あくまで文化的・象徴的な形態をとるとされる『抵抗』の存在基盤を示すために、共時的な象徴分析に依拠せざるをえない」[石井 2003 : 86] と批判を受けている。ガーナのハウカ儀礼を民族誌的に撮影したジャン・ルーシュの著作と作品を徹底して再検討したヘンリーは、ストーリーが、ヨーロッパ植民地主義に対するカウンター・ヘゲモニー的パロディとしてハウカを解釈したことに異議を唱えた [HENLEY 2006]。

ヘンリーはまず、いかに人類学者たちがポスト・コロニアル的な感性に合ったストーリーらの解釈を無批判に受容してきたかに言及した。そしてハウカがあくまで従来のソンガイ人の宗教的現象の延長にすぎないことを示し、彼らは象徴的に主人を征服するためにではなく、日常的問題解決と治癒のために霊的力を使っていたと結論づけた²⁷⁾。

レンジャー [1996 ; RANGER 1975] の議論を参照したヘヴァルトもまた、ヘレロは他者を模倣することを通して他者の力を流用したり植民地的主人に抵抗しようとしたわけではないという [GEWALD

1998 : 145-148]。東アフリカのベニ・ンゴマ (Beni Ngoma) ダンス結社を調査したレンジャーは、白人植民者たちこそが象徴的形式を重要視して「新=伝統」という象徴と儀礼を新たに創造し占有しようとした張本人であることを指摘し、統治政府による「新=伝統」に服従せず自ら儀礼を操作しようとしたアフリカの人々の反応は馬鹿げたものではないと述べた [レンジャー 1996]。オテウルパと同様に植民地軍に由来する階級を持ち時に軍服を着て行進したベニ・ンゴマは、単なるヨーロッパ人の猿まねではなく、古くからあるダンス結社に由来していた。時にダンス結社という枠を超えて葬式結社のような互助組織として機能し、時に都市労働者の新たな共同体の媒体となったベニ・ンゴマは、既存の集団的アイデンティティを表現しているというより、その時代ごとの変動する出来事を反映しながら共同体の新たなコンテクストを柔軟に紡ぎ出していた [RANGER 1975]。

ヘヴァルトはオテウルパが他者を描こうとしたのではなく、むしろ自分たち自身を定義し描こうとしたのだと分析する。

記念式典の要素がドイツ植民地主義的存在からの流用であり続けてきたとしても、記念式典はドイツ植民者の描写を伴ってはいない。…ヘレロの参加者たちは鋳型となる彼ら自身の社会の理念型を示そうとした。その鋳型によってヘレロの振る舞いは知れ渡り、ヘレロ自身と他者の両方から定義されるのだ。… [記念式典は] パフォーマンスを通して、団結し調和のとれたヘレロ社会が提示される場所である。理念型はパフォーマンスの中にしか存在しない [GEWALD 1998 : 147-48] ([] 内は筆者の注釈)。

「理想型」(an ideal type) の概念は現実と概念との断絶を認めたウェーバー [1978 [1904]] によって、思惟的で非現実的な性格をおびる人為的虚構、つまり「ユートピア」として重要視された。したがって、ヘヴァルトによると、記念式典を構成するドイツ植民地軍のユニフォームや行進といった要素は実在ではあるが、ヘレロの理想型の形成と因果的に連関しているというより自己に関する想像上の鑄型を作りあげるための観念的容器としてのみ用いられたということになる。ヘレロがユニフォームを自分たちの再興の印にしよったり、白人に対する抵抗や攻撃としたわけではなかったという指摘は重要である。植民者の軍隊様式の模倣は、支配者に対する反撃や嘲りを意味しない。むしろ、ヘレロが虐殺後分散した自己の存在をとらえるために、自分たち自身の自画像を描こうとしたとき身近にあった適切な鑄型、それが軍隊様式だったと考えられる。

第Ⅱ章第2節で示した通り、ドイツ戦以前のヘレロはドイツ軍の補助要員として訓練を受けドイツ側として戦っていたし、ドイツ戦ではヘレロ全体で団結して戦うという軍事的経験を蓄積していた。そしてオテュルパが出現した当時、ドイツ植民地軍の軍服は手に入りやすい衣装であったという。ベニ・ンゴマは植民者の軍服を着ることで、既存の集団性を変化させ、新たな共同体の形と機能を創りだしていった。同様にヘレロも、植民地的環境の中で、自身の経験を通してユニフォームを身に纏い、軍隊様式という集団モデルを利用しながら、次世代の集団性を獲得したのだと考えられる。軍隊様式は、支配者にだけではなくアフリカの人々にも、有効な「社会的相互作用、ヒエラルヒー、統制」[レンジャー 1996:375] を与えるのだといえよう。

IV. 三色の旗とチーフたち： オーラル・ヒストリーから

とはいえ、もしドイツ軍の様式が彼らの理想型だったのなら、ヘレロは単純にそのままそれらの型を反復すればよかつたはずである。しかし、現在の彼らのユニフォームは三人のチーフに関する語りと結びつきながら三色に分けられ、ドイツ軍の軍服とは異なる形に変化している。本章では、ユニフォームがドイツ植民地主義以降のヘレロの歴史的な英雄、およびチーフのイメージと結びつきながら社会を構造化し、各々のチーフと土地への帰属を可視化する媒体となったことを示す。三つの「旗隊」の色およびチーフに対する認識は、オーラル・ヒストリーからどのように立ち現れるのか。

一 三つの旗隊

オテュルパは三つの有力なチーフ一族に対応する隊に編成され、メンバーたちはより特定の帰属を得ていった。まず 1923 年にオテュルパのメンバーたちは、オカハンジャのシャムアハー族の墓に集う「オシセランデユ」(以下、赤旗)²⁸⁾を組織した。次に 1924 年 9 月、オマルルにてヴィルヘルム・ゼラエウアの大規模な葬式が執り行われたのを契機に、ゼラエウア一族に集う「オシヤパ」(以下、白旗)が組織された。さらに 1930 年代²⁹⁾には、ヘレロのサブ・グループとされる東部のムバンデルがカヒメムア・ングヴァウヴァの式典を行い始め、ングヴァウヴァ族に集う「オシギリネ」(以下、緑旗)が組織された [KRÜGER AND HENRICHSEN 1998: 160]。結果として、チーフの葬式から始まったヘレロの記念式典は大きく三つに派生し、各旗隊によ

表2 三つの旗隊

(筆者作成、結成年は KRÜGER AND HENRICHSEN1998 を参照)

名称／結成年	リーダー
赤旗／1923年 (<i>erapi rotjiserandu</i>)	マハレロ・ロイヤルハウス (シャムアハの子孫と親族を中心に構成)。
白旗／1924年 (<i>erapi rotjijapa</i>)	ゼラエウア・ロイヤルハウス (ヴィルヘルム・ゼラエウアの子孫と親族を中心に構成)。
緑旗／1930年代 (<i>erapi rotjingirine</i>)	ングヴァウヴァ・ロイヤルハウス (カヒメムア・ングヴァウヴァの子孫と親族を中心に構成)。

ってナミビア各地で執り行われてきた³⁰⁾。

地区ごとに編成されている部隊に対し、旗隊はチーフへの帰属を軸に編成されている。よって、地域によって色の割合にばらつきがあるものの、各地区の部隊には三色のメンバーたちが混在している。現在、三つのチーフ一族は「ロイヤルハウス」(「伝統的権威」)³¹⁾を名乗っており、これらのチーフと色への帰属がヘレロの現代的な社会的骨組みを成している。

三者はそれぞれユニークなカリスマであった。そして彼らの性格とリーダーシップのあり方はオーラル・ヒストリーの伝承によって示されてきた [HENDRICKSON 1992 : 7-12, 220-286 ; 1996 : 228-234]。以下では筆者が白旗メンバーの一人 B. H. 氏 (男性) から得た語り³²⁾と、ヘンドリックソンがまとめた複数の語りから、三つの色を媒介とした英雄像を簡潔に描く。

二 赤とマハレロ

マハレロ・シャムアハはナマ³³⁾との戦争を経験しており射撃に長けていた。彼は赤い羽根を持つ鳥を撃つことができた。ヘレロの男性が正装の際のハットに赤い羽飾りをつけることを好むのは、

マハレロと赤い鳥の伝承にちなんでいるからである。彼は血気盛んな闘士だった。ナマはヘレロと戦うときに白い旗を掲げていたため、マハレロは自分たちの色を選ばねばならなかった。そこで赤が選ばれた (B. H. 氏、筆者インタビュー)。

1863年にマハレロが打ち負かすまで、ヘレロは現地集団の融合体であるオルラム＝ナマによる継続的な襲撃を受けていた。ヘンドリックソンが収集したオーラル・ヒストリーによると、戦いの際には両陣営とも白い布を帽子に巻いていた。しかしある日、マハレロと共に戦に出ていた彼の異母兄弟マイヌワが、仲間から誤って撃たれてしまった。彼がオルラム＝ナマのように明るい色の肌をもっていたことも一因だと語られる。この事故によりヘレロは、オルラム＝ナマと自分たちを見分ける印が必要だと考えた。そこで赤い布が帽子に巻かれるようになったという [HENDRICKSON 1996 : 228-223]。

加えて赤旗メンバー R. K. 氏 (男性) とのインタビューにて、筆者は以下の語りを得た³⁴⁾。

ヘレロはドイツとの戦争より前の、ナマとの戦いの時に赤旗を用い始めた。ナ

マは明るい色の肌をもつ「白人」でヘレロは「黒人」であるため、戦闘の時に敵と味方を見分けることは容易であった。しかしドイツ植民地軍との接触後、彼らが銃、機械、衣服といったいろいろなものをヘレロに与えたことから、ヘレロはドイツの味方としても戦うようになった。そのときヘレロは色によって互いを見分けるために、赤い布を用い始めた(R. K. 氏、筆者インタビュー)。

ヘンドリックソンは、マハレロが他者と自集団を区分することで新たな道徳的秩序を持つ社会のヴィジョンを持ち始めたとし、マハレロが従来重視されてきた母系クランとは異なる新たな権威を有する社会を構想していたと分析した

[HENDRICKSON1996 : 228-223]。筆者の二つのインタビューでも、マハレロがオルラム＝ナマ、そしてドイツ植民地軍からヘレロを区別するために赤色を選んだという点は共通しており、色という指標によって集団性に関する新たな意識が芽生え始めたことが推察される。赤色というモチーフは 19 世紀後半にすでに存在していたようである。また双方においてマハレロは銃を持ち戦う好戦的なイメージによって語られている。

三 白とゼラエウア

ヴィルヘルム・ゼラエウアはマハレロと違って平和主義者だった。「われわれに必要なのは平和である」。そこで平和をイメージさせる白が選ばれた。当時、銃を持つナマに対し、ヘレロは弓矢で戦っていた。勝てるわけがない。マハレロがナマに捕らえられた時、ゼラエウアは銃を入手して助けに行く決心をした。「銃を買わねばならない!」。そしてゼ

ラエウアはナマに勝ち、マハレロを連れ帰った。オシンピングェで話し合いが行われ、はじめは年長者ゼラエウアが「最高首長」に選ばれた。しかし彼は高齢のキリスト教徒だったために、その申し出を断った(B. H. 氏、筆者インタビュー)。

白旗の歴史はゼラエウアがいかに火器の使い方を学び、オルラム＝ナマからマハレロを解放する手助けをしたかという点を説明する。そして複数の語りを参照すると、ゼラエウアが白を平和の象徴として自分たちの色に採用したのは 1869 年、もしくは 1876 年だったという [HENDRICKSON 1996 : 257-258, 233, 244]。また 1867-1868 年ころ、貿易商アンダーソンがゼラエウアにヘレロの「最高首長」として赤い色を渡したが、ゼラエウアはそれをマハレロに譲渡したという [HENDRICKSON1992 : 259, 568 ; RUDNER2006 : 60]。この二点は筆者のインタビューと概ね重複している。マハレロの場合その勇敢さが強調されるのに対し、ゼラエウアは平和を求める姿やサポートに回る副官的なイメージによって語られる。

四 緑とングヴァウヴァ

緑は樹木の葉を連想させ、喜びと幸福をイメージさせる。それが緑旗の意味でありムバンデルの色となった。カヒメムア・ングヴァウヴァは預言者のような人物だった。カヒメムアがドイツ人に殺された時のことである。ドイツ人たちは 12 発の銃弾を撃ったが彼は生きてままだった。それを見たカヒメムアは「額を撃て」とドイツ人に言った。ドイツ人が撃つと彼は地面にうつぶせに倒れ、右手で土をつかんで死んだ。彼はその土と共に埋められた。カヒメムアの死によってへ

レロとドイツ軍の戦いが始まった (B. H. 氏、筆者インタビュー)。

緑、黒、白からなる緑隊の旗は、新たな生命、死、そして平和と尊敬を表しているといわれる [HENDRICKSON 1996 : 233-244]。緑旗のオーラル・ヒストリーの主題は、カヒムムアの死 (1896 年) と彼の超自然的力である。ヘンドリックソンは、B. H. 氏の語りとはほぼ同じオーラル・ヒストリーについて記している [HENDRICKSON 1992 : 276-277]。加えて、「私の髪が頭から抜け落ちたとき牛疫がやってくる。私が乳を搾った牛は全て死にゆくだろう」と、カヒムムアが処刑の瞬間にヘレロの土地を呪ったという、彼の預言者性を示すオーラル・ヒストリーがある。そして処刑から一年が経たない内にナミビアに牛疫が到達し、ヘレロは牛と共に独立性を失い移住者に雇用されていった。この牛疫がドイツ軍との戦争の下地を成したという [GEWALD 1999 : 110-140]。

20 年の隔たりがあるにも関わらず、2009 年の筆者のインタビューデータと 1987-89 年の間に行われたヘンドリックソンのデータには多くの重なりがあった。ヘンドリックソンもまた、彼女が集めた話が 1950 年代に人類学者ギブソンが集めた話と似通っていたことを指摘している

[HENDRICKSON 1992 : 224]。したがってヘレロ社会におけるオーラル・ヒストリーは、ある程度定型化されたうえで伝承されているといえよう。このような語りを支えられながら、チーフへの敬意を表わすために人々は自身の旗隊の色を身にまとってきた。ヘレロの旗隊は現在のヘレロ社会の構造と帰属、さらには土地との結びつきを示しながらそれらを再生産していると考えられる³⁵⁾。

V. おわりに

本論では、ヘレロにとってのユニフォーム、そして色とは何なのかについて考察してきた。ドイツ植民地軍との戦争と虐殺によって社会・経済・文化的基盤を破壊され、分散と脱中心性のただ中に置かれたヘレロは、自己を蘇生させる鑄型を必要としていた。そのとき、社会を再建する過程で自己成型を試みた彼らが纏った鑄型が、植民地的状況という日常的風景の中に溶け込んでいたドイツ植民者の軍服であった。ドイツ人はヘレロの「敵」となったものの、軍事的経験を共にし、ヘレロに有効な統制の手段としての軍隊様式を示した「隣人」でもあったと考えられる。このような経験は、サミュエル・マハレロの二面的経験と重なっていた。

また、ヘレロは単にドイツ人の軍服を模写したわけではなかった。19 世紀以降に語り継がれてきたチーフたちのオーラル・ヒストリーを通して、ヘレロは色に関する物語性を発展させてきた。彼らはまず、マハレロの色とされた赤を軍服に取り入れた。そして赤旗の軍服を模倣しながら、ゼラエウアの民は白、ングヴァウヴァの民は緑というように、各色を用いた独自の衣装を獲得していった。そしてユニフォームの着用と行進を繰り返し実践することで各々の型を練り上げ、独自性を示してきた。三つの色はチーフのオーラル・ヒストリーと結びつくことでヘレロの文化をより複雑化し、創り直す過程に寄与してきた。この過程を通してユニフォームと色は、彼らに共有される文化として自己同定されてきたのだ。ユニフォームは、自分が「何色の」ヘレロであるかということ、つまり、どの歴史的祖先やチーフに帰属するヘレロであるかという、ヘレロ社会内部での立ち位置を示す媒体、そして指標となっていると

いえる。

ヘレロはドイツ軍に敗北したが、その敗北の経験が彼らの未来につながるべき何か肯定的なもの、つまり自尊心や誇りを残したのだとヴェルナーはいう。またその軍事的経験は自分たちの共同体を集合させ、何か新しいコンテクストを創るために転化され、新たなヘレロの民族的統合や民族意識を形成したという [WERNER1990 : 485, 500]。植民地経験を経て反復されてきた他者の像は、単純に模写されてきたわけではなく、次世代のアイデンティティや表象を形成するに足るほど、鮮やかに独創的な新しい別の何かを生み出す可能性を秘めていたのだ [cf. TAUSSIG1993, 2009]。

ヘレロという集団に三つの色が存在するという現象は、その分裂的要素が可視的な形で集団に内包されていることを示す。特に緑旗のムバンデルは、ヘレロとしてではなくムバンデルとしての独自性を主張してきた。ヘレロが一枚岩的でないことは色によって標づけられているものの、一方で人々はまた色によって集団の一体性を表そうとする。白旗チーフのゼラエウアの葬式の際、ゼラエウアの屋敷の入り口には三色の旗が掲げられ、白いドレスを着たロイヤルハウスの一人の女性は、赤、白、緑の布を用いた手作りの飾りを胸に付けていた。これは白旗の行事がヘレロ社会全体に位置づけられるものであり、他の二色の旗隊と共に行われるべきものであると考えられていることを示しているように思われる。ドイツ植民者との遭遇と影響、そして複数のチーフ一族の確立といったように、ヘレロの集団的アイデンティティは常に単一的に立ち現れてきたわけではなかった。ユニフォームという型を手に入れたながらも三色に分節し、時に節合するという複雑な歴史的過程の中で、彼らの集合的経験と自己は成型されてきたといえるだ

ろう。

附記

本論で用いたデータの一部は公益信託 澁澤民族学振興基金「平成 21 年度大学院生等に対する研究活動助成」を受けて実施した現地調査から得られたものである。ここに深く感謝の意を表したい。

註

- 1) 旧南西アフリカ (South West Africa, *Südwest-Afrika*)。以下ナミビアと記す。19 世紀後期以降、ドイツ植民地政府による支配 (公式には 1884/5-1919 年) を経験。1920 年に南アフリカ (以下、南アと記す) の委任統治領とされた。他の多くのアフリカ諸国が 1960 年代から 70 年代に独立を果たした中、「アフリカ最後の植民地」と呼ばれたナミビアは 1990 年に南アのアパルトヘイト体制による支配から独立した。
- 2) この「芸術・音楽・文化祭」は、中東部のエロンゴ州に位置するオマルルの自治体結成百周年を祝う行事として 2009 年 10 月 2 日に催された。筆者はこれまで、計 11 か月間のナミビア現地調査を行った (2009 年 8-10 月、2010 年 8-12 月、2012 年 1-3 月)。主な調査地はオマルル、オゾンダティ、オカカララ、オカハンジャである。本論で用いる参与観察の記録、インタビュー、写真を含むデータはこれらの現地調査から得られた。
- 3) ヘレロは 16 世紀半ば頃に現在のナミビアへ移動してきたバンツ系「牧畜民」である。脱アパルトヘイトに取り組んできた独立後のナミビアでは「エスニック・グループ」の区分が認められていないが、2001 年センサスによるとナミビア総人口の 8% を占める約 14 万 6500 人のヘレロ語 (*otjiherero*) 話者が存在する。本論では自称・他称として用いられてきた「ヘレロ」という集団名を、ヘレロ語・親

族体系・日常的習慣・宗教的基盤をはじめとする文化的要素をある程度共有する民族集団に対して用いる。ただしそれはヘレロが自明で本質的な集団であることを意図しない。ヘレロの流動性と政治的構築過程については永原 [1992]、ウォレス [WALLACE 2003] を参照せよ。

- 4) 男性たちが笛を吹き鳴らしながら唱える歌 (*ombimbi*) に合わせ、女性たちが馬の鳴き声を真似て出す掛け声、もしくは歌で、オンドロ (*ondoro*) と呼ばれる。記念式典やチーフの葬式にて聞かれる。
- 5) ここでいう「チーフ」とは、ナミビアの「伝統的権威」(Traditional Authority) における「伝統的指導者」(Traditional Leader) のことである。本論では、ドイツ植民地政府の介入、そして南アによる制度化以前の慣習的な首長についても「チーフ」の語を用いる。1922年以降の制度化された指導者については、「チーフ」と「ヘッドマン」を区別して記す。「伝統的権威」とは、チーフ、上級評議員、評議員といった「伝統的指導者」から成る、「伝統的コミュニティ」の指導部のことである。「伝統的指導者」は各「伝統的」コミュニティの「慣習法」(Customary Law)、または選挙によって選任され、慣習法に則ったコミュニティの治安維持が義務付けられている。これらは 1995 年の「伝統的政府法」(Traditional Authorities Act) によって制定された。1995 年以前は、アパルトヘイトの原点とされる 1928 年の「原住民統治布告」(Native Administration Proclamation) が施行されていた。同布告により、南ア植民地統治官はチーフやヘッドマンを承認、任命、解任する権限を創造した。1924年に定められたチーフの任務は、「部族政府の権力を行使し、法の定める統治機能を果たすこと」であり、ヘッドマンの任務は「小規模な部族や都市周辺の居住区の統治を行うこと」であった。このように、第一次大戦後のナミビアでは、給料をもらう

「伝統的指導者」が制度化されていった [永原 1997: 179-180, 183]。

- 6) クリスマン・ゼラエウアは、エロンゴ州オシヨホロンゴ・コミユナル・エアリアにおける「ゼラエウア伝統的権威」のチーフである。1997年にナミビア政府に認可された。2012年1月8日に逝去。
- 7) 南ア軍の軍服を真似たと考えられるキルト風衣装も着用されてきた。また女性は式典用のドレスを着用する。
- 8) 記念式典の目的や意義は時代と共に変わってきたことが推測され、より詳しい検討が必要とされる。その歴史的形成過程については後述する。式典は墓の近くでの野営、食べ物の共有、賞賛の歌、踊り、行進、乗馬、祖先たちへの祈りと紹介、そしてスピーチなどで構成される。これらの行事はナミビアとボツワナの特定の場所と期間にて週末に三日間かけて行われる。祖先の恩恵を墓の側で求めるために参加者たちは墓に触れ、死者に話しかける。彼らは巡礼に向けて、自分たちが住む町や村、学校と連携した行進を組織する [HENDRICKSON1996: 217-218]。筆者はオカハンジャ (2009年8月) とオマルル (2009年、2010年共に10月) にてこのことを確認した。
- 9) 現在のヘレロ女性のドレスは、膨らんだ肩部、締まったウエスト部、何枚もペティコートを重ね膨らんだスカート部、そして左右に大きく張り出したヘッドドレスから構成されている。その形態と華美な印象から、観光用ガイドブックのみならず、学術論文においてもしばしばこのように称される。
- 10) 2012年1月、オカウムバアハとオマルルにて行われたチーフ・クリスマン・ゼラエウアの葬式に向けた準備の観察から。
- 11) ドイツ植民地軍との戦いと虐殺行為による犠牲者数については論争もあるが、ヘレロは人口八万の内約 80%、ナマは人口約二万の内約 50%が殺害されたというドレクスラー

[DRECHSLER1980 [1966]] が示した数字が引用されてきた。ヘレロに関する歴史研究は、南西アフリカにおけるドイツ植民地主義の性質と 1904-08 年の戦いへの着目から始まった [BLEY 1971 ; BRIDGMAN 1981 ; DRECHSLER 1980 [1966]]。そして独立以後の新しい動向として、ヘレロ社会自体の政治・経済・社会的変遷やヘレロのエイジェンシーと歴史に着目した研究がある [GEWALD1999, 2000 ; KRÜGER1999 ; WERNER1998]。

¹²⁾ ドイツ人移住者は、分権的だったヘレロ社会に「最高首長」という観念と制度を導入した。「最高首長」という帝国主義的イデオロギーと儀礼の導入は、19 世紀後半以降のヨーロッパで確立されたり捏造されたりした君主制や軍事といった「創られた伝統」のアフリカにおける流用だといえ、主に統治や集団形成、そして権威の獲得を目的として利用されてきた [レンジャー 1996]。

¹³⁾ ここでいう「オルラム＝ナマ」とは、現地コイコイ人、ブール人、逃亡奴隷、ケープ植民地の無法者等の混成である「オルラム」と、彼らが支配下においていたオレンジ川以北で遊牧を営む「ナマ」の諸集団の融合体を指す。融合体であることを示すため、本論では「＝」を用いる。オルラムは、18 世紀末頃北西ケープ植民地境界で出現し、ナミビア南部に移住した。ブール人農場で働いていた彼らは、西欧の衣服を纏い、銃、馬、そして牛車の使用によって他集団を圧倒した。1840-1860 年代には中央ナミビアの大部分がオルラム＝ナマのチーフ、ヨンカー・アフリカーナー (Jonker Afrikaner, 1861 年没) の統制下にあった。オカハンジャを治めたヘレロのチーフ、シャムアハ (Tjamuaha, 1861 年没) もまた彼の支配下にあった [GEWALD 1999; 永原 1991]。

¹⁴⁾ 筆者の調査ではオテュルパは現在も機能しており、主に葬式の互助ネットワークとして人々に認識されている。ヘレロの各居住地の

男女メンバーたちは各々のユニフォームとドレス、そして「オテュルパ手帳」を持っている。彼らは旅行の際などにその地の「将校」を訪れて「部隊」のスタンプを押してもらい、自身がメンバーであることを手帳に書き添えてもらう。この手帳がメンバーシップの証となり、旅先で何か不幸が起きた時や、葬式の際に人的・経済的助けを必要とする時などに他のメンバーが補助するという仕組みになっている。

¹⁵⁾ 加えて、ヴェルナー [WERNER1990 : 482] は以下の公文書を参照している。SWAA A 50/9, Military Magistrate Okahandja to Secretary for the Protectorate, 19 May 1917.

¹⁶⁾ ヴェルナー [WERNER1990 : 483] は以下の公文書を引用している。ADM 117, 3979, E. Eichhoff, Okamatangara to Military Magistrate, Otjiwarongo, 29 March 1917, official translation.

¹⁷⁾ ウイントフック、キートマンスフープ、リユーデリッツなど。

¹⁸⁾ 南ア統治下の「リザーヴ」とは、「原住民一般」または「原住民の特定の人種または部族」の専一的な居住地のことである。リザーヴ政策の目的は、オヴァンボランド以南の白人居住地（「警察地帯」）において、すべての「黒人」を専用のリザーヴか都市周辺の居住地 (location) に閉じこめることであった [永原 1997 : 179-180]。

¹⁹⁾ 1936 年ころ、オンセランデュは自身をサムユエル・マハレロ協会と呼び始め、「神はサムユエル・マハレロと共に」を意味する「MPSM (Mukuru puna Samueru Maharero)」のイニシヤルを使い始めた。

²⁰⁾ 現在、ナミビア政府に認可されたヘレロの「最高首長」としてクアイマ・リルアコが着任しているが、その認可にあたっては他のチーフや一部のヘレロからの反発が生じている。「最高首長」制度はヘレロ社会における植民地的遺産だといえるだろう [香室 2009]。

²¹⁾ 詳しくはゴードン [GORDON1956]、ヘヴァルト [GEWALD 1999 : 29-60]。

²²⁾ ヘレロはヘンドリック・ヴィトボーイ率いるナマらとともに、ドイツ植民地支配と土地を奪われたことに対する反乱の担い手として記述されてきた [BLEY1971]。ヘレロとナマの「蜂起」に関する古典的な帝国主義批判的研究としてはドレクスラー [DRECHSLER1980 [1966]] を参照。独立後、新政府は南アのアパルトヘイト政策の下で、「エスニック・グループ」として分断されていた人々をナミビア国民として統一しようと試みた。特にその時期から、ヘレロとドイツの戦いは「ヘレロやナマという特定集団の戦いとしてではなく反植民地主義的な『国民』の戦いの原点として」 [永原 2009 : 237] 歴史叙述の中に表されてきた。しかし、ドイツ植民者と密接な関係にあったサミュエル・マハレロが率先して反乱を起こしたとは考えにくく、戦争の勃発原因には謎が残されていた。近年の歴史研究では、戦争の勃発原因をサミュエル・マハレロの蜂起とするのではなく、植民地状況下の現場で起きたドイツ役人側のヘレロの行動に対する様々な誤解、反乱の噂、妄想やパニックに見出す議論が出されている [GEWALD1999 : 8, 41-191 ; cf. 永原 2009 : 241]。ヘヴァルトによると、サミュエル・マハレロは戦闘が既成事実化した後に戦いに参加したという。

²³⁾ ヴェルナー [WERNER1990 : 482] は以下の公文書を引用している。SWAA A 50/59, Vol. 1, Military Magistrate Okahandja to Secretary for the Protectorate, 19 May 1917, p. 2; SWAA A 50/59, Vol. 1, Officer in Charge of Native Affairs: Interview with 5 Hereros, 4 October 1927, p. 1.

²⁴⁾ ヴェルナー [WERNER1990 : 482] は以下の公文書を引用している。SWAA A 50/59, Vol. 2 N.C. (?), Luederitz, 11 September 1930, p. 4.

²⁵⁾ 「オシセランデユ」のこと。“*otjiserandu*”の“*tj*”

は [] で表記される発音であるため、本論では「オシセランデユ」と記す。

²⁶⁾ コマロフ夫妻の議論はたしかに象徴的抵抗論として読まれてきたが、移住者と現地の人々が遭遇する際、一方的支配でも一方的抵抗でもない、意味、知識、権力のあり方を含む二つの社会的世界が相互に編みこまれていくような弁証法的な世界のモデルを示した点で重要である。本論では、植民者と現地の人々との遭遇によって予測不可能な現象が弁証法的に生じるというコマロフ夫妻の思考には賛同している。彼らは現地社会を歴史的・文化的変容の過程から描き、植民地的遭遇によってどのような新たな意識が発生したのかを明らかにしようと試みた [COMAROFF AND COMAROFF1991, 1997]。

²⁷⁾ ヘンリーは、人類学者たちがハウカをいかに無理やり西欧的な様式と関連付けてきたのか、またインポテンツの治療儀礼といった政治的な要素のない現象に政治性を読み取ってきたのかを論じた。加えて、ハウカだけではなく概してソングアイ人の精霊 (*holey*) には、現地の他集団と強いつながりを持つという特徴があった。

²⁸⁾ オテュルパはサミュエル・マハレロが赤い帽帯を人々に配ったことから始まったとされるため、「赤旗」は「赤帯隊」(The Red Band) と呼ばれてきた [KATJAVIVI 1990 : 26 ; WERNER1990 : 481 ; 永原 1992]。しかし、旗隊を指す語として、ヘレロ語の場合は「布」や「旗」を意味する“*erapi*”、英語の場合は“flag”が現在広く使われていることが現地調査から確認されたため、本論では「赤旗」という日本語訳をあてる。「白旗」、「緑旗」についても同様の理由から上記の通りに記す。

²⁹⁾ ただし、緑旗の記念式典についての初めて公的な報告は1947年である [KRÜGER AND HENRICHSEN1998 : 160]。オーラル・ヒストリーにおいてもまた、1930年代に緑旗が始まったという者と、1947年のカヒメムア

の甥ニコデムスの葬式をその開始年として挙げる者がいた [HENDRICHSON 1992 : 268, 270]。

³⁰⁾ 近年、「われわれの」チーフの墓の再建と記念式典開催の動きが中部のオチパムエ地域でも生じている [太田 2001 : 172-176]。このような事例からも、ヘレロ社会においては墓に集まることがチーフへの帰属と集団意識を確認する重要な手段になっていることが確認される。

³¹⁾ ヘレロの「伝統的権威」は自らを「ロイヤルハウス」と称し始め、今では政府公認の名称となっている。マハレロ・ロイヤルハウスとゼラエウア・ロイヤルハウスは「ヘレロ伝統的権威」、ングヴァウヴァ・ロイヤルハウスは「ムバンデル伝統的権威」に分類される。2012年3月現在の各ロイヤルハウスの長は、アルフォンス・マハレロ、クリスチアン・ゼラエウア (1月に逝去したため実質的にはチーフ不在)、アレッタ・ングヴァウヴァである (Ministry of Regional & Local Government, Housing & Rural Development での筆者調査より)。

³²⁾ 本章の目的は赤、白、緑旗それぞれのオーラル・ヒストリーの特徴を簡潔に示すことである。そのためここでは、三色のオーラル・ヒストリーについての B. H. 氏のまとまりのある語りを選択的に取り上げる。インタビューは2009年10月12日、オゾンダティにて英語で行なわれた。氏は旗隊のそれぞれの色と旗を隊の「ロゴ」であると表現した。ただしヘンドリクソンが明らかにしたのと同様、筆者の調査においても各人のオーラル・ヒストリーに関する知識量や内容にはばらつきがあった。現在におけるオーラル・ヒストリーの共有状況についてはさらなる調査が求められるだろう。

³³⁾ B. H. 氏と R. K. 氏の語りに出てくる「ナマ」は全てオルラム＝ナマを指す。

³⁴⁾ R. K. 氏とのインタビューは2009年8月16

日、オカカララにて英語で行われた。

³⁵⁾ 三つの旗隊の地域は明確に区分されているため、原則としてヘレロはナミビアの地図を三色に色分けすることができる。オカハンジャからウイントフックまでがマハレロの地、オカハンジャからオシンビンゲエ、そしてオプオまでがゼラエウアの地、東部からボツワナにかけての地域がングヴァウヴァの地である。【図1 ナミビア地図】を参照せよ。

引用文献

石井 美保

2003 「アフリカ宗教研究の動向と課題：周辺化理論と近代化論の限界をこえて」『人文學報』88 : 85-100。

ウェーバー、マックス

1978 [1904] 「社会科学および社会政策的認識の『客観性』」『社会学論集：方法・宗教・政治 (現代社会学大系)』濱島朗・徳永恂 (訳)、pp. 3-82、青木書店。

太田 至

2001 「『われわれ』意識の乖離と重なり：ナミビアにおけるヒンパとヘレロの民族間関係」『現代アフリカの民族関係』和田正平 (編)、pp. 164-187、明石書店。

香室 結美

2009 「節合するヘレロと植民地的遺産：『パラマウント・チーフ』サミュエル・マハレロの政治性を中心として」修士論文、熊本大学大学院文学研究科提出。

永原 陽子

1991 「ヨンカーアフリカーナーとライン・ミッション団：十九世紀中葉のナミビア」『世界の構造化』9、柴田三千雄他 (編)、pp. 275-294、岩波書店。

1992 「アパルトヘイトと『エスニシティ』：ナミビアの歴史から考える」『歴史科学と教育』11: 20-44。

1997 「現代ナミビアにおける『伝統的権威』：マンドゥメの死からクワニヤマ王国の

- 復活へ』『南部アフリカ民主化後の課題
研究双書 478』林晃史 (編)、pp. 176-204、
アジア経済研究所。
- 2009 「ナミビアの植民地戦争と『植民地責
任』:ヘレロによる補償要求をめぐる」
『「植民地責任」論:脱植民地化の比較
史』永原陽子 (編)、pp. 218-248、青木
書店。
- ホール、スチュアート
- 1999 「新旧のアイデンティティ、新旧のエス
ニシティ」『文化とグローバル化:現代
社会とアイデンティティ表現』A.D.キ
ング (編)、山中弘・安藤充・保呂篤彦
(訳)、pp. 67-104、玉川大学出版部。
- レンジャー、テレンス
- 1996 「植民地下のアフリカにおける創り出さ
れた伝統」『創られた伝統』E. ホブズ
ボウム・T. レンジャー (編)、前川啓
治・梶原景昭他 (訳)、pp. 323-406、紀
伊國屋書店。
- BLEY, Helmut
- 1971 South-West Africa under German Rule,
1894-1914. translated, edited, and
prepared by Hugh RIDLEY.
Northwestern University Press.
- BRIDGMAN, John
- 1981 The Revolt of the Herero.
University of California Press.
- COMAROFF, Jean and John L. COMAROFF
- 1991 Of revelation and revolution vol. 1:
Christianity, colonialism, and
consciousness in South Africa.
University of Chicago Press.
- 1997 Of revelation and revolution vol. 2: The
dialectics of modernity on a South
African frontier. University of Chicago
Press.
- DE CERTEAU, Michelle
- 1984 The Practice of Everyday Life. University
of California Press and Berkeley.
- DRECHSLER, Horst
- 1980 [1966] Let Us Die Fighting. translated by
B. ZÖLLER. Zed Press.
- EMMETT, Anthony
- 1984 The Rise of African Nationalism in
Namibia. (unpublished Ph.D., Johannes
-burg)
- FRANCOIS, Hugo von
- 1896 Nama und Damara in Deutsch
Suedwest-Afrika. Magdeburg.
- GEWALD, Jan-Bart
- 1998 Herero Annual Parades:
Commemorating to Create. In
Proceedings CERES/CNWA Summer
School 1994. J. VAN DER KLEI (ed.),
PP. 131-151. CERES.
- 1999 Herero Heroes: a socio-political history of
the Herero of Namibia, 1890-1923.
James Currey.
- 2000 "We Thought we would be Free..":
Socio-Cultural Aspects of Herero
History in Namibia 1915-1940.
Rüdiger Köpfer Verlag.
- GORDON, D. Gibson
- 1956 Double Descent and Its Correlates
among the Herero of Ngamiland.
American Anthropologist 58: 109-139.
- HAYES, Patricia
- 2000 Review: Namibia (Herero Heroes: A
Socio-Political History of the Herero of
Namibia, 1890-1923) . The Journal of
African History 41 (3) (Sep.) : 512-514.
- HENDRICKSON, Hildi
- 1992 Historical Idiom of Identity
Representation among the Ovaherero
in Southern Africa. (Unpublished PhD,
New York University.)
- 1994 The "Long" Dress and the Construction
of Herero Identities
in Southern Africa. African Studies

- 53 (2) : 25-54.
- 1996 Bodies and Flags: The representation of Herero identity in colonial Namibia. In *Clothing and Difference*. Hildi HENSRICKSON (ed.), pp. 213-244. Duke University Press.
- HENLEY, Paul
- 2006 Spirit Possession, Power, and the absent present of Islam: re-viewing Les Maîtres Fous. *Journal of Royal Anthropology Institute* (N.S.) 12: 731-761.
- IRLE, Jakob
- 1906 Die Herero: Ein Beitrag zur Landes-, Volkes- und Missionskunde. Guetersloh.
- KATJAVIVI, Peter H.
- 1990 History of Resistance in Namibia. Africa World Press.
- KRAMER, Fritz
- 1993 The red fez : art and spirit possession in Africa. Translated by Malcolm GREEN. Verso.
- KRÜGER, Gesine
- 1999 Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein: Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907. Vandenhoeck and Ruprecht.
- KRÜGER, Gesine and Dag HENRICHSENN
- 1998 'We have been Captives Long Enough. We want to be Free': Land, Uniforms and Politics in the History of the Herero in the Interwar Period. In *Namibia under South African Rule*. P. HAYES, J. SILVESTER, M. WALLACE and W. HARTMANNZ (eds.), pp. 149-174. James Curry.
- LEHMANN, F. Rudolf
- 1971? (Typescript, n.d.) Geschichte der 'Truppenspieler' unter den Herero in Suedwestafrika.
- POOL, Gerhard
- 1991 Samuel Maharero. Translated by Carol KOTZE. Gamsberg Macmillan Publishers.
- PRATT, Mary Louise
- 1992 Imperial eyes: travel writing and transculturation. Routledge.
- RANGER, Terence
- 1975 Dance and Society in Eastern Africa: The Beni Ngoma. University of California Press.
- RUDNER, Jalmar Ione
- 2006 Axel Wilhelm Eriksson of Hereroland (1846-1901) : his life and letters. Gamsberg Macmillan.
- SILVESTER, J., M. WALLACE and P. HAYES
- 1998 'Trees never meet'; mobility and containment: an overview 1915-1946. In *Namibia under South African Rule*. P. HAYES, J. SILVESTER, M. WALLACE, and W. HARTMANN (eds.), pp. 3-48. James Currey Ltd.
- STOLLER, Paul
- 1995 Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the Hauka in West Africa. Routledge.
- TAUSSIG, Michael
- 1993 Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. Routledge.
- 2009 What color is the sacred?. University of Chicago Press.
- WALLACE, Marion
- 2003 'Making Tradition': Healing, History and Ethnic Identity among Otjiherero- Speakers in Namibia, c. 1850-1950. *Journal of Southern African*

Studies 29 (2) : 355-372.

WERNER, Wolfgang

1990 'Playing Soldiers': The

Truppspieler Movement among the
Herero of Namibia, 1915 to ca.1945".

Journal of Southern Africa Studies 16

(3) (Sep.) : 476-502.

1998 No one will become rich: economy and
society in the Herero reserves in
Namibia, 1915-1946. P. Schlettwein
Publishing.

ZIMMERMAN, Andrew

2001 Anthropology and Antihumanism in
Imperial Germany. University of
Chicago Press.

映像

ROUCHE, Jean

1955 Les Maîtres Fous. Films de la Pleiade.

法資料

Traditional Authorities Act. 2002, Ministry of
Regional and Local Government and Housing
and the Namibia Institute do Democracy.

(2012年6月17日 掲載決定)