オロモのクランの歴史研究の可能性について

石 原 美 奈 子*

Towards a Historicity of the Oromo Clans

Minako Ishihara *

Approximately 40 percent of the entire population of Ethiopia is categorized under a nationality called 'Oromo'. A loose integration in terms of common language and a sense of common historical origin became the basis for the constitution of the regional state of Oromiya, which was established only after the collapse of the Mengistu's Derg regime in May, 1991. This assumed integration can be attributed to the efforts of the Oromo nationalist groups and individuals, which emerged in the 1960s both inside Ethiopia and abroad. These Oromo nationalists sought for a common standing out of the now divergent national entity, and through these efforts, produced a number of publications on the subject of the Oromo culture and history.

This paper attempts to re-examine the history of the Macha branch of Oromo as presented by historians with Oromo nationalist stance, and poses that an inquiry into the historicity of clans, *senni*, can relativize the lineal and integration-oriented style of conceptualizing the Oromo.

The first part of this paper gives an outline of the development of historical and anthropological studies on various aspects of Oromo branch societies with comparison to the Oromo nationalist way of understanding the Oromo history. The discussion focuses on three points of argument, namely, the origin of the Oromo, the investigation of the *gada* system, and the historical process of the Oromo migration embarked upon in the 16th century. Migration involved assimilation of other peoples with diverse cultural and linguistic origin, the process of which is analytically called 'Oromization'.

Secondly, contrasting views regarding the formation of the Gibe states out of a Macha Oromo branch and the Islamization of the states are presented. Through the process of 'Oromization', the assimilated peoples adopted the Oromo language and culture, and were incorporated in the *gada* system in a deliberate way that kept the assimilated distinct from the main stock of Oromo.

This two-fold aspect of assimilation and discrimination is substantiated and recognized through the analysis of three clans now existent in one of the Gibe states, i. e. Gomma.

As a conclusion, the research in the historicity of the Oromo clans cuts across the often politicized boundaries of Oromo branches and regions, and in effect, anticipates a more flexible and relativized perspective of understanding the Oromo history.

* 東京大学大学院総合文化研究科超域文化科学

Department of Interdisciplinary Cultural Studies, Graduate Division of International and Interdisciplinary Studies,
The University of Tokyo

はじめに

エチオピアの総人口のおよそ40%が「オロモ」という民族に属していると言われている。1991年の政変の結果、民族分布を基準にした州区分制度が導入され、中央政府から比較的自立的な政体をもつオロミヤ州が成立した（地図1参照）¹⁾。州の条例に則って州内の行政機構はオロモ語の使用が義務づけられ、教育にもオロモ語が初めて取り入れられた²⁾。このオロモ語の制度化への動きを助けたのが、オロモ語のアルファベット表記によ

る正字法クベ Qubee の研究と確立である。オロモ語は、それまでアムハラ語のような独自の正字法をもっておらず、1991年まで行政・教育言語としてエチオピア国内で使用されていたのは、独自の正字法をもつアムハラ語であった。

筆者は、1991年5月から翌年3月までの予備調査ののち、1992年9月から1995年3月まで、オロミヤ州の西部のジンマ地方に滞在し、ムスリムであるオロモの人々の宗教活動に関する文化人類学的調査を行った [Ishihara 1993, 1996]。そこでオロモの人々の声に耳を傾けるうちに、一方で自

地図1 1991年政変以降のエチオピアの諸州 [Baxter 1994 : 167]

分達の母語オロモ語を公の場で堂々と用いることができるようになった喜びを口にしながらも、他方で1991年以降に導入された急激な「オロモ化」が必ずしも無条件に歓迎されてはいないことに気がついた。なぜだろうか。

まず第一に、16世紀に始まった民族移動の結果エチオピアの東端から西端まで拡散したオロモの分派社会は、同一の政治的共同体に属しているという意識を持続させることができなかった。オロモ語は拡散した分派集団ごとに方言が分化し、それぞれのオロモの分派は定着した土地の住民との接触を通して、生活様式、宗教、そして政治・社会形態を異にする多様な社会に変質したのである。

第二に、19世紀末のメネリク2世によるエチオピア「統一」以降、ハイレ・セラシエ帝政時代(1930-1974年)と軍事社会主義時代(1974-1991年)を通じて、アムハラ・ヘゲモニーが揺るぎないまでに定着した。識字とはアムハラ語による読み書きを意味し、行政と教育両方でアムハラ語が使用された。帝政時代までは、人口統計上はアムハラを上回るオロモでさえ「ガッラ」という蔑称で呼ばれておとしめられ、「アムハラ化」された社会の中で対等な権利を主張・獲得するために自らのオロモ・アイデンティティーを否定する者さえいた³⁾。

このような理由から、クベの習得は、オロモ語を母語とする人々にとっても、新たな言語の習得となった⁴⁾。なぜなら、クベで選択された語彙がその地域で会話に用いられているオロモ方言と異なる場合が多く、少なくともジンマ地方では、クベは会話で用いられているオロモ語をそのまま文字に転換したものではなかった⁵⁾。しかも、これまで慣れ親しんできたアムハラ文字表記からアルファベット表記への変更は、アムハラ語で教育を受けた人々にとっては、なじみにくいものであったからである。

また、オロモ語による読み書きと会話が行政機構と教育施設において義務づけられると、これまでアムハラ語で教育を受け、アムハラ語しか話せない人々は就職難に陥った。1991年から1995年までの短い期間で、ジンマ地方の町では多くのアム

ハラやグラゲ、ティグレなどの民族の人々が長らく住み慣れた土地を離れ、自分と同じ民族が住む地域へ移住していった。だが、移住できるのは、比較的富裕な家族だけで、貧乏な家族の中には、オロモの隣人から嫌がらせを受ける人々もいた。これまで異なる民族に属する人々が肩を寄せあって生きてきたのに、ここ数年の「オロモ」意識の覚醒で、いがみあいを始めたのである。

こうした「オロモ」意識の覚醒を先導してきたのが、オロモ民族主義者たちである。1960年代アフリカ諸国が次々とヨーロッパ列強の植民地支配からの独立を達成する中で、オロモ民族主義は芽生えた。1963年のマチャ・トゥラマ自助組合の結成、1963年から1970年まで続いたバレ地方のオロモ農民による反乱、そして1974年のオロモ解放戦線(OLF)の設立、と相次いで「オロモ」を旗印に掲げた組織的運動が展開される一方で、オロモの知識人や軍人、官僚、学生の間ではオロモの文化や歴史について考える機会が設けられた。1970年代から1980年代にかけて、オロモ解放戦線は東はハラルゲ、西はウォレガと、ゲリラ組織を通じて民衆の間に浸透するとともに、政府軍や官吏を標的に奇襲をかけた。そして、ついに1991年にメンギスツの独裁体制が崩壊すると、オロモ解放戦線は、ティグレという北部の民族を中心にした解放組織、エチオピア人民革命民主戦線(EPRDF)との連立の暫定政権の成立にこぎつけた。ところが、1992年6月の地方選挙の不正を理由に、オロモ解放戦線は連立政権を脱退し、ティグレの政党主導の暫定政権から非合法組織と認定された。現在オロミヤ州の州政府は、政府寄りの穏健なオロモ人民民主組織(OPDO)が多数派を占めている。

このような国内におけるオロモ民族主義運動の高まりは、国外に脱出した知識人の活動とも連動していた⁶⁾。国内では規制されていた自由な出版・印刷活動が国外で可能となり、その結果、オロモの文化や歴史に関するいくつかの著作が出版された⁷⁾。これらの出版物は、これまで英語やドイツ語、イタリア語で公刊されてきたオロモに関する研究書や論文に、オロモ民族主義の立場からの解

釈を加味したものであった。筆者は、国内あるいは国外で出版されたいくつかの著作に目を通したが、民族主義の言説が陥りやすい単純な一般化と自民族正当化に対して矛盾を感じざるをえなかった。この小論でオロモ民族主義の立場や歴史解釈を代表させているアサファ・ジャラタの著作 [Jalata 1993] がすべてのオロモ民族主義者の意見と合致するとは必ずしもいえないかもしれないし、オロモ民族主義の歴史認識が一枚岩であるとはいえないだろう。だが、オロモの歴史理解の必要性が、歴史の教科書の作成などの現実的な問題として存在する時、こうした出版物の及ぼす影響は大きい。

本稿は、16世紀から19世紀までのオロモの歴史や文化に関してこれまで英語で出版されてきた研究の流れの中にオロモ民族主義の立場を表明する人々が提示している歴史解釈を位置づけながら、筆者自身が調査したエチオピア南西部のオロモの一分派社会の形成過程について論じる。17世紀にギベ川流域に移住したオロモの分派は異なる民族に属する集団を「オロモ化」しながら、18世紀末以降王国を形成するにいたる。現在は言語、文化の両面でオロモと同化し、オロモのアイデンティティを保持しているこれらの他民族出身の集団がもとの民族とつながりをもっていたことを想起させる手段として残されているのは、記録や記憶の仕方にしたがって複数のヴァージョンが存在する系譜と、多分に神話的性格の強い口頭による伝承があるのみである。このように、現在オロモという民族アイデンティティを共有する人々も系譜や口頭伝承を聞き取ってみると、かならずしもオロモ民族主義の立場の人々がいうように究極的には同一の祖先から派生しているとはいえないのである。

ここで「クラン senni」という、人の分類法とくに注目したのは、現在のジンマ地方のオロモ社会においてクラン認識が、地域共同体への帰属と並んで人々が相互にアイデンティティを確認し合う有効な方法の一つであるからである。クランはかつては血讐 guma の動員母体となる社会的機能を備えていたが、現在では婚姻許容範囲や社

会的威信の高さを示す認識上の指標にすぎない [H. S. Lewis 1965]。この文脈におけるクラン senni とは、共通の祖先まで父系で辿る系譜をもち、系譜に関連する歴史をある程度共有する集団と定義できる。本稿は、クランのレベルで共有されている歴史認識に分析の視点を置くことによって、オロモ民族主義の立場を表明する人々の「オロモ史」観を相対化することができるのではないかと論じる。

1 「ガッラ」から「オロモ」へ

他称としての「ガッラ」

「ガッラ」という呼称の由来は、いまだ不明である。「ガッラ」の歴史と社会について、初めて紹介したのは、16世紀のパハレイという修道士であった [Beckingham & Huntingford 1954: 111-129]。ハンティングフォードによれば、パハレイがエチオピア南部のガモ地方出身であることから、もともとスィダーマ語であったのが、後にエチオピア北部のキリスト教徒のサルサ・デンゲル Sarsa Dengel 王 (1563-1597年在位) の年代記などにも使用されるようになり、広く流布したのではないかと推測している⁸⁾。また、19世紀半ばにエチオピア東部を訪れたリチャード・バートン卿は、「ガッラ」の語源が、「(ガッラの) 首長がイスラームに改宗するように要求された時、拒絶した (Qal la が Gal la に変化) ことからきて」と述べている [Burton 1856]。いずれにしても、「ガッラ」が他称である点は同じである。

「ガッラ」という名称は、現在では蔑称とみなされて公式の場での使用は避けられている。パハレイは、「ガッラ」を「すぐに人を殺し」、「野蛮」で「悪い民族」とであると紹介している。パハレイは聖職者であり、その政治的立場は「われわれの王」などの一人称の使い方からも明らかのように、「ガッラ」と敵対し、その容赦ない襲撃に恐怖するキリスト教徒社会とともにあった。以降、キリスト教徒のアムハラ社会では、「ガッラ」といえば、野蛮、汚れた、未開、怠慢な民族というレッテルを張られ、アムハラ語の諺には、「ガッラに

紳士がいないのは、キャベツに脂がないのと同じ」という表現があるほどであったという [Melbaa 1988: 73]。

「ガッラ」という他称は、今世紀に入ってから公式名称として使用され、言語学、歴史学、民族学などアカデミズムの世界でも1970年代半ばくらいまで公然と使われていた。しかし、1970年代を境に、それ以後は自称として使用されていたとされる「オロモ」が民族名称として定着し、その変化は年代順に並べられた民族学者や言語学者の著作文献リストにおいても一目瞭然であった⁹⁾。「ガッラ」から「オロモ」へ、という一つの民族名称の変化は、エチオピア国内とケニアやソマリアなど隣接諸国に住むオロモ語のいずれかの方言を話す人々の文化と社会に関する調査研究の進展と同時に、エチオピア国内と国外双方を舞台としたオロモ民族主義の台頭と密接な関連をもっていた。

オロモ研究史概要

「ガッラ」から「オロモ」へ民族名称が変化する1970年代を前後して、文化人類学や歴史学の分野で、「ガッラ」あるいは「オロモ」の社会と歴史に関して大別して三つの項目に研究が発展した。第一に「ガッラ」の発祥地に関する研究、第二にガダのメカニズムの解明、そして第三に民族移動に関する研究である。

「ガッラ」の発祥地をめぐる、1960年代に二種類の仮説が提示された。

第一の仮説は、オロモが現在のエチオピア領の外で誕生し、大規模な民族移動の末にエチオピア領内に侵入してきた、とする説である。マダガスカル起源 [Taye 1948 (EC)]、スーダン起源などの根拠の薄い仮説を廃して、より現実的な仮説を提示したのが、ソマリア研究で知られるイギリスの社会人類学者 I. M. ルイスである [I. M. Lewis 1960]。I. M. ルイスの説によれば、初期のソマリ系の人々は、現在のソマリアの北部に住んでおり、「ガッラ」はソマリ系の人々と隣接してソマリアの北部と中部にかけて分布していた。7世紀以降、紅海を渡ってアラビア半島から移住

してくるムスリムの人々が増加し、ソマリ系の人々は土地不足のため南方へ移動を開始したが、それによって、「ガッラ」はソマリア南部に押しやられたとする。

第二の仮説は、オロモが現在のエチオピアの南部を発祥の地とするものである。この仮説を代表するのが、エチオピア南西部のオロモの研究で知られる、アメリカの文化人類学者 H. S. ルイスである [H. S. Lewis 1966]。H. S. ルイスの仮説によれば、「ガッラ」もソマリもともに、エチオピアの南部から南東部にかけた地域を発祥地とし、ソマリは早い時期にソマリアへ移住したのに対して、「ガッラ」は、16世紀の大規模な民族移動でエチオピア国内に拡散した。

この二人のルイスの仮説の争点は、10世紀に「ガッラ」がソマリア北部にいたかどうか、という点にある。I. M. ルイスは、三つの根拠をもとに、10世紀以前まで「ガッラ」がソマリア北部にいたことを主張している [I. M. Lewis 1960]。一つは、ソマリの口頭伝承、もう一つは、現在に至るまでソマリア北部に「ガッラ」の孤立社会が残存していること。そして最後に、北ソマリアに「ガッラ」起源の地名が残っている点である。いずれもソマリアのソマリ族から得られた情報である。

それに対して、H. S. ルイスは、エチオピア国内における「ガッラ」社会の研究をもとにして反論した [H. S. Lewis 1966]。まず、アラビアからの移住を起源とするソマリの口頭伝承は神話的性格の強いもので歴史的根拠が薄く、「ガッラ」との関わりを含む口頭伝承が収集されたオガデンやソマリア南部などの地域に住むソマリは現在も「ガッラ」との接触は頻繁で、現在の民族間関係を正当化するために口頭伝承が創られた可能性があることを示唆した。また、ソマリア北部に「ガッラ」にちなんだ地名がある (Galo-od, Gal-eri など) という点に対しては、ソマリにとって「ガッラ」という言葉は非ムスリム全般を表す、ともいわれており、これも疑わしい。

一方、オロモ民族主義者の間では、オロモの発祥地に関して意見が二分している。一つは「大オ

ロモ主義」ともいえる立場で、ジャラタは1930年の書物 [Hambly 1930] に依拠して、オロモが「アピシニアからモンバサまで、そしてソマリアからスーダンまでの地域を支配下に治めていた」と主張している [Jalata 1993 : 16]。もう一方の立場は、オロモのエチオピア外起源説あるいはエチオピア侵入説を、「エチオピアの支配者たちがオロモの領土に対する所有権を主張し、オロモの人々に対する植民地統治を正当化するために利用された」神話であるとして否定し、オロモがエチオピアに「土着」の民族であったと主張する [Melbaa 1988 : 4-5]。このように、欧米の研究者のみならず、オロモ民族主義者の間でも「ガッラ」の他称性や言及範囲の広さのために、民族の起源や発祥地に関して異なる意見や主張が提示されているのである。

この論争は、「ガッラ」と名付けられた集団が、どのような人々を指していたのか不明確であった点に問題があったともいえる。つまり、1970年代前半までの研究者の間では、あたかも「ガッラ」が文化的共通性を持ち政治的に統合された特定の民族集団を指すかのごとく言及されたが、実際のところ、「ガッラ」内部でどのように分化した社会体系と政治的立場が存在しているか、それらがどのような歴史の変遷を経て形成されたものであ

るかなどの点に関する分析がほとんどなされていないのであったのである。

1970年代以降、オロモのいずれかの方言を母語とする諸民族の文化や歴史、政治体系などに関する調査研究が進展した。現在エチオピアの北東部から南西部にわたる広い範囲に拡散したボラナ Borana, アルシ Arssi, グジ Gujji, トゥラマ Tulama やマチャ Macha などの民族は、生業活動や宗教生活、政治体系などの面で相互に異質な社会を形成してきたが、これらの民族はオロモのいずれかの方言を母語とし、ある程度の文化的共通性を持ち、そしてオロモ (OromoあるいはOrma) という共通の祖先から父系的に系譜を跡づけることができるとされている (これらの民族を本稿では、とりあえず「オロモの分派」と呼ぶことにする)。分派同士の分枝関係を表す樹系図は、オロモの統合性を証拠づけるものとして大衆向けの雑誌や出版物にも掲載されている (表1)。これらのオロモの諸分派のうち、本稿で取り上げるマチャ社会に関しては、16世紀以降展開した民族移動の歴史的経緯がかなり明らかになってきている。

ところで、16世紀に始まるオロモの移動と拡散の歴史を解明する上で大きな貢献を果たしたのが、ガダ gada と呼ばれる世代・年齢階梯制の体系と、

表1 オロモの分派・クランの関係を表した樹系図の一例 (Jalata 1993 : 17)

空神ワカ Waqa を頂点とする世界観の研究であった。ガダ体系の解明は、エチオピア南部からケニア北部まで広がるサバンナで牛などの遊牧を主たる生業とするボラナ社会において、現在も機能しているガダを研究対象としたレゲセの研究で大きな一歩を踏みだした [Legesse 1973]。年齢階梯制は、ボラナだけでなく、エチオピア南部やケニア北部、スーダン南部に住む多くの遊牧民や農耕民の社会を律してきた。それらの比較研究が文化人類学者の共同作業によって進展するにしたがい、年齢階梯制の政治的・社会的機能が次第に明らかにされてきた [Baxter & Almagor 1978]。その多岐にわたる機能の中で、16世紀に始まったオロモの民族移動のメカニズムの理解に役だったのが、八年ごとの戦士の再生産のシステムと、オロモが他民族をどのように征服していったか、そのしくみの解明であった。

ガダは十の階梯に分かれており、八年ごとに上の階梯に進むしくみになっている。八年ごとに開催されるブッタ butta 儀礼では盛大な祭宴が催され、新たに戦士階梯に上った男達や政治的権力を握る階梯に上った男達の勇気や強さを賞賛する誉め歌 gerarsa が歌われ、士気が盛り上がる。ブッタ儀礼の際に、戦士階梯の男達は敵対する隣接の他民族あるいは他分派集団を襲撃して、家畜の略奪などを行うことを慣例としており、これは戦士としての威信を高める機会であるとともに、将来の結婚の取り決めや政治的役職の選挙における自己の評価を高める機会ともなる [Legesse 1973 : 74-75]。儀礼的側面が強いにもかかわらず、こうした襲撃が集団間の戦闘に発展することも多く、16世紀以降に展開された分派単位での移動と拡散において、この「ブッタ戦争」が大きな原動力となったのではないかと推測されている [Legesse 1973 : 74, Hassen 1990 : 12-13]。

ガダには、被差別集団以外のオロモの男性すべてが参加する¹⁰⁾。クラン内のいざこざは、クラン内で開かれる集会で解決されるが、クラン同士ないし分派同士のいざこざや政治的な取り決めは、クランや分派の代表者からなる政治集会で決着がつけられた。

こうした政治集会の場合 chafe が、集団の移動に付き従う形で移されたのに対して、オロモの世界観の中核をなすワカ（至上神あるいは空を意味する）の恩恵を媒介する祭司 qallu は移動せずに留まった。そして、八年ごとのブッタ儀礼の際に、カッルのもとをクランあるいはクラン同盟の代表団が訪れるムダ muda 儀礼が執り行われた。カッルのもとを訪れた代表 jila は、カッルからオロモの法体系 seera を守り、団結して困難に立ち向かうよう進言を受け、世の平和、多産と豊穡などがもたらされるよう祈りを捧げてもらい、祝福を受けて戻ってくる [Hassen 1990 : 6-9]。こうしてムダ儀礼は、政治的に分裂したオロモが、オロモの「想像の共同体」を認識し得る唯一の機会となったのである¹¹⁾。

さて、16世紀に始まるオロモの民族移動の動因に関して、これまでさまざまな説明が試みられてきた。まず、この時代にオロモの移動と拡散を可能ならしめた外的要因としては、北部高地のキリスト教王国と南東部のムスリムのアダル Adal 王国の対立が、イマーム・アフマド・イブン・イブラヒム・アル＝ガズィー Imam Ahmad ibn Ibrahim al-Ghazi (1506-43) の台頭で激化し、激戦の末双方の勢力が疲弊して、政治的な空隙状態が生じた点が上げられる [Ullendorff 1973 : 72]。オロモ勢力は、ソマリ系遊牧民を兵力としたムスリム勢力とキリスト教王国勢の間で展開された戦闘に対して中立的立場を維持した。そして、最終的にキリスト教王国の王サルサ・デンゲル（在位1563-1579年）がムスリム勢力の拠点ハラール市に決定的な打撃を与えてタナ湖北部のダンビヤ Dambiya に撤退した後、エチオピアの中部ショア地方は「軍事的中立地帯 no-man's land」と化し、オロモの移住を容易にした [Hassen 1990 : 20, 33-34]。また、オロモの移動を促した外的要因に関して I. M. ルイスは、16世紀以降のオロモの移動がソマリ系諸民族からの圧力に一因があると推測している [I. M. Lewis 1960 : 224-225]。現在においても、エチオピア南部のボラナ遊牧民とソマリ系遊牧民の間では、放牧地や水場をめぐる争いが絶えず、後者が前者を西に押しやる動き

は進行している [Legesse 1973 : 15-17]。だが、この説明は遊牧を生業とし、ソマリ系諸民族と接触のある低地オロモ社会には適用できても、半農半牧を生業とし、ソマリ系諸民族と接触のない高地オロモ社会の移動を説明するには不十分である。

さらに、オロモの移動と拡散を促した内的要因に関してレゲセは人口の急激な増加を上げている。レゲセは、15から16世紀に起こったオロモ人口の急激な増加の結果、三つの解決策が編み出されたと指摘している。第一に、それ以前は年齢組の体系にすぎなかったガダに、父子間に5階梯つまり40年の間隔をおかなければならないことなどを規定した、結婚と出産に関する世代制度が導入された。第二に、エンセテ *ensete* (*Ensete ventricosum*) 栽培や穀物栽培など集約型の農業技術が発達した。そして第三に、人口密度の緩和のために隣接周辺地域への移動と拡散が起こった [Legesse 1973 : 154-156]。しかし、人口の急増を引き起こすことのできるような農業技術面での改革や医療事情の改善などが16世紀に起こったことはいまだに証明されていない [Melbaa 1988 : 6-7]。また、クシ系のコンソ Konso 社会の研究で知られるホールパイクは、16世紀の人口急増に対処するためにオロモが他地域に移動・拡散し、集約型の農業形態を発達させたならば、それに加えて人口抑制装置としてガダを発達させる必要はなかったのではないかと反論している [Hallpike 1976]。16世紀に「ガッラの歴史 *Zenahu Le-Galla*」を書いた修道士バハレイはガダの軍事的機能を強調しているが、父子の世代間間隔の規定を厳密に遵守した場合でも、年月の経過にしたがって戦士階梯に戦闘には適しない幼児や老人も含まれるようになるのが必然である [Legesse 1973 : 138-139]。そのため、ガダが戦士階梯に戦闘力となる青年層を有効に組み入れるための何らかの改革が16世紀に導入され、それが結果的に民族単位での移動の起動力となったのではないかと考えられている [Legesse 1973 : 139, Schlee 1994 : 979]。

以上のように、外的および内的要因が複雑に絡み合う中で16世紀以降のオロモは周辺地域に大規

模な移動と拡散を展開することになった。四方に向けて移動したオロモの分派のうち、ハサンはとくにエチオピア南西部に移住したオロモの分派の一つマチャ Macha に焦点を絞って移動の過程を追究している [Hassen 1990]。ハサンは、オロモ内部の政治的分化や多様性に配慮しながら、アラビア語で書かれた著名なオロモの郷土史家の著作だけでなく、オロモ民族主義者から感情的に忌避されがちな北部のキリスト教王国の年代記や修道士バハレイの著作にも文字記録として積極的意義を見だし歴史資料として利用しており、他のオロモの分派の歴史理解にも応用できる方法論を提示した。

ハサンによれば、16世紀以降のオロモの移動の歴史は、一つの起源から発生した一つの民族集団による他民族の征服物語ではない [Hassen 1990 : 4-5]。オロモ社会は、すでに16世紀の移動の発端において、いくつかの政治的共同体に分化しており、移動の過程においては他民族を吸収・併合し、いわば「オロモ化」しながら、自らも新しい土地環境に適応するために変化していったと述べている [Hassen 1990 : 18-22]。ここで注目したいのは、この「オロモ化」のプロセスについてである。

「オロモ化」のメカニズム

ここで、ハサンの記述にしたがって、エチオピア南西部へのオロモの進出の過程の概略を追ひ、他民族の「オロモ化」がどのように行われたかについて、具体的に検討してみよう [Hassen 1990 : 18-47]。

16世紀前半、資源の潤う南部につづく交易路を支配下に治めようとする二つの政治勢力の対立が激しさを増していた。二つの政治勢力とは、エチオピア北部のゴジャム Gojjam やショア Shewa 地方北部を根拠にしていたキリスト教徒の王国と、エチオピア南東部のムスリムのアダル王国であった。だが、ムスリム勢力がアフマド・イブン・イブラヒムの強力な指導力のもとで団結しながらも激しい戦闘の末潰えた時、両勢力の撤退の間隙を利用し、戦場となったショア地方の疲弊した農民

の支持を確保したのが、エチオピア南部にあるアバヤ Abaya 湖付近から移動してきたオロモの一派トゥラマ Tulama とマチャ Macha であった。トゥラマとマチャは、アバヤ湖の東部にあるハロ・ウォラブ Harro Walabu に共同の政治集会の場をもっていた。このトゥラマとマチャの同盟勢力は、キリスト教徒の王国の勢力が政治的拠点をショアから北西のゴジャムにまで後退させた際に、ショア地方のファタガル Fatagar を攻撃し、占領した。そして、ファタガルのオダ・ナビ Oda Nabi に政治集会の場を移し、それ以降の西への進出の拠点とした [Hassen 1990 : 18-27] (地図 2)。

16世紀後半に、それまで移動を共にしていたトゥラマとマチャは分離し、トゥラマがショア地方に

留まったのに対して、マチャは西への移動を続けた。まず、マチャはショア地方の西に構えるダモト Damot 王国を征服し、オダ・ビスシル Oda Bisil にマチャだけの政治集会の場を確保した。だが、このマチャも16世紀末には二つに分裂した。その一つは、四つのクランからなるアフレ Afre 同盟で、これはさらに西に向かい現在のウォッレガ Wollega 地方を征服した。もう一方は、三つのクランからなるサダチャ Sadacha 同盟で、これは南に方向を転じ、ギベ Gibe 川流域に進出した。本稿と関連をもつのは、後者のサダチャ同盟である [Hassen 1990 : 41-46] (地図 3)。

サダチャ同盟のギベ川流域への進出を強力に阻んだのが、現在のリンム Limmu 地区に王国を構えていたエンナリヤ Ennarya である。エンナリヤ王国は、紅海交易で需要の高い金や象牙、香料などの資源の豊富なエチオピア南西部への入り口に位置しており、巧妙な外交政策で北部高地のキリスト教徒王国による併合を免れていた。エンナリヤ王国は、迫りくるオロモ勢力に対抗せんと北都のキリスト教徒の王国に援護を仰いだ。エンナリヤキリスト教徒王国の急場しのぎの同盟関係に対抗して、サダチャ同盟はかつて分裂したアフレ同盟とも、また形勢が悪化した時にはトゥラマとも手を組んで戦った。エンナリヤ王国の隙を狙う傍ら、近辺のコンチ Konch, グマル Gumar, ボシャ Boshha などの小王国を攻撃し支配下に入れた。そして、17世紀前半にエンナリヤ王国の内都勢力が分裂した際に、ついにサダチャはエンナリヤ王国を征服した [Hassen 1990 : 48-83]。

こうしてオロモの一派マチャのサダチャ同盟は他民族社会を吸収、合併しながらエチオピア南西部のギベ川流域に到達した。

この短い要約からも明らかのように、オロモは移動の過程で、異なる言語と文化を有し、独自の政治体系をもつ他民族と接触し、その政治的立場に応じて戦闘を交えたり、平和的に併合したりした。ハサンは、オロモ以外の民族集団がオロモに吸収・併合される過程を「オロモ化 Oromization」と称している¹²⁾。「オロモ化」は、オロモの伝統的な養子制度 moggaasa によって行われ、それ

地図 2 16世紀前半におけるマチャ・トゥラマ分派の移動 [Hassen 1990 : 26]

地図3 16世紀後半におけるマチャ分派の西方への移動 [Hassen 1990 : 28]

は集団単位でオロモのいずれかのクラン gossa に養子縁組みされる文化的装置であった。モッガーサに伴う儀礼は、クランのアッパ・ガダ Abba Gada (その時点でのガダ階梯のリーダー) の先導で、他のクランの代表者が集まる政治集会の場で行われた。まず、供犠が行われ、その血に浸したナイフが集会の中央に突き立てられる。そして、アッパ・ガダが新たにクランに参入する人々に祝福の祈りを捧げた後、新参者たちは順番にそのナイフに触れ、クランへの忠誠を誓う言葉をアッパ・ガダの後にくり返す。このような儀礼を済ませたクランの新参者は、クランの他の成員と共に戦う義務を負うと同時に、クランの共有財産への権利を認められる。そして、ガダに参加する権利も認められるのである [Hassen 1990 : 21]。

このように、他民族の被征服民を次々と「養子」として「オロモ化」することによって、オロモ人

口は膨れ上がり、平等主義と民主主義をめざすガダも変質を余儀なくされた。すでに16世紀半ばには、被征服民はモッガーサの儀礼を経た後でも、「純粋なオロモ」とみなされた「ボラナ borana」と区別されて「ガッバーロ gabbaaro (仕える者)」と呼ばれ、「ボラナ」から奴隷のような扱いを受けるようになったと言われている。被征服民ガッバーロは、「養父」たる征服民「ボラナ」の庇護民として、「ボラン」の牛を放牧し、その農地を耕作し、時には奴隷として売買の対象となった。ハサンは、こうした不当な扱いに反発を感じたガッバーロが起こした反乱についていくつか事例を上げている [Hassen 1990 : 62-67]。「ガッバーロ」という名称以外に、養子縁組みの儀礼を受けて「オロモ化」した被征服民をさす呼称として、バレントゥ Barentu やトゥラマ Tulama 分派における、「ドラッタ dhalatta (生まれた者)」、マチャ

における「イルマ・ゴサ ilma gossa (クランの息子)」といったものがある [Hassen 1990 : 64]。これらの名称は、征服民と被征服民との間にあるべき理想的な関係を示しており、ガダがイデオロギーの次元では被征服民に対しても平等主義と民主主義を指向していたことを表現している。だが、現実にはガダの内部では一握りの「ボラナ」とその他大勢の「ガッバーロ」という乗り越えがたい差別があったのである。

オロモ民族主義者たちは、しばしばガダが平等主義的で民主主義的な政治・社会体系であると評価し、19世紀後半に本格的に展開されたエチオピア北部のキリスト教徒の王国勢力によるエチオピア南部の征服を「資本主義的世界経済のコンテクストの中で行われた植民地化」と表現して非難する。ジャラタは次のように述べている。

エチオピアの政治文化と経済体系は、差別的で植民地支配した諸民族の同化を阻むものであった。それに対して、オロモはガダ体系の中に染み込んだ階級発生以前の民主主義的な諸価値を利用して、征服された少数派の人々を養子縁組み、婚姻、文化的同化を通して統合するのに成功した（強調は筆者による付加） [Jalata 1993 : 22]。

だが、オロモによって征服された他民族の人口が「少数派」でなかったことは、オロモの諺ともなっている¹³⁾。こうした見解は、ガダのイデオロギー的側面を強調しているか、あるいは「純粋なオロモ」たる「ボラナ」というオロモ社会全体のごく一部を占める人々の間での現実について表現しているにすぎない。

このような「オロモ化」を通じて戦闘力を随時補充しながらエチオピア南西部のギベ川流域にたどり着いたマチャ分派は、豊かな自然環境にめぐまれたこの地に定着した。それより南は、強力なカファ Kafa 王国がオロモのさらなる前進を阻んでいた。このギベ川流域は、南方や西方の香料、象牙、金などの産地への入り口であると同時に、奴隷狩りの対象となった地域と、北のゴジャム地

方などキリスト教徒王国に連なる交易路の中継地でもあった。さて、17世紀半ばにギベ川流域に半農半牧の定住生活に移行したオロモの分派社会は、つづく1世紀の間に社会構造が大きく変貌を遂げ、王国を形成するようになる。こうした社会変容の結果、新しい政治体制と矛盾しない宗教イデオロギーが必要となった。そこで選択されたのが、イスラームである。

2 ギベ王国群の形成とイスラーム化

五つのギベ王国の形成

ハサンによれば、16世紀後半にギベ川流域に到達し、そこに移住したマチャ分派のサダチャ同盟が、18世紀後半に王国を形成するに至ったのは、三つの社会変容による。第一に、生業活動において占める農業の比重が高くなった点である。16世紀以降の民族移動の過程で、移動生活に適した遊牧を主たる生業とするようになったオロモは、肥沃な土壌や温暖多雨な気候条件に恵まれたギベ川流域に定着してからは、半農半牧に移行した。すると、土地の所有の不均衡から貧富の差が生じ、「ボラナ」には含まれない、新興の富裕者層 *soressa* が生じた。こうした有力者たちは所属するクランの成員を結集して土地の獲得をめぐる争いを起こすようになり、そうした抗争に勝ち抜いた有力な軍事指導者が王 *moti* となったのである [Hassen 1990 : 89-93]。このことは、王に相当するオロモ語として採用されたモティ *moti* が、ガダ体系が機能していた時代においては軍事指導者 *abba dula* と相互変換可能な用語であったことから明らかである [Abir 1968 : 75, Huntingford 1955 : 54-55]。

第二に、交易活動の活発化である。ギベ川流域は、南はコーヒー、象牙、じゃ香、香料の豊富なカファ以南の地域と、西は金の産地で知られるウォレガ地方と資源の豊富なエチオピア南西部と、ゴジャムやゴンダール Gondar、ティグレ Tigre などエチオピア北部につながる交易路が交差する地域である（地図4）。この交易路は紅海まで到達し、そこから世界の市場と連結していた。中でも

的な変容のプロセスを仮定した方が適当なのではなからうか。

さて、以上のような社会変容の中で土地の獲得をめぐるクラン同士の政治的駆け引きに成功したいくつかの有力なクランが、政治的により弱小なクランを支配下に治める形で18世紀後半以降王国体制を形成するようになった。18世紀後半以降ギベ川流域に成立した5つの王国が、リンム Limmu, ジンマ Jimma, グマ Guma, ゴンマ Gomma とゲラ Gera である(地図5)。

地図5 19世紀前半におけるギベ川流域の5つの王国
[Hassen 1990 : 87]

ギベ王国群のイスラーム化

オロモ民族主義の立場を表明するジャラタは、オロモがキリスト教やイスラームに改宗したのは政治的理由のためであると述べている。ジャラタの解釈によれば、イスラームに改宗したオロモは、エチオピア北都のキリスト教徒の王朝に吸収されず異なるアイデンティティを保持するために改宗したのであり、キリスト教に改宗したオロモは、エチオピア北部のアムハラによるオロモの「植民地支配」の結果やむをえず改宗した。だが、オロモはイスラームやキリスト教に改宗した後も、ワ

カを頂点とするオロモの伝統的な世界観を根本的に失うことはなかったとジャラタは主張する [Jalata 1993 : 25-26]。

ワカを信仰対象とし、善悪両方の性質を帯びうる精霊アヤナ ayaana の存在を認め、さらにワカと人間の仲介者として祭司カッルあるいはアッパ・ムダを崇敬の対象とするオロモの伝統的な世界観は、イスラームやキリスト教の宗教観念の枠組みと類似していることは確かである。イスラームは、唯一神アッラーを信仰し、精霊 jinn の存在を認める。また、アッラーからの恩寵 baraka を人々に仲介できると信じられている聖者 wali を崇敬の対象とする。オロモがイスラームを抵抗なく受け入れたのは、こうした類似性があったためであるともいえる [Hassen 1990 : 7. 152]。だが、たとえこうした類似性があったにせよ、オロモのイスラームへの改宗を、外来宗教を受け入れたにもかかわらず伝統的な宗教観念を固守したと評するか、あるいは、受け入れやすかったので外来宗教を受け入れた、と考えるかは解釈の問題であり、実際に外来宗教に改宗した人々の意図や考え方は無関係である。

ゲメダは、ギベ川流域の5王国のイスラーム化に関する論文の中で、イスラーム化の要因を外的要因と内的要因の二つに分けている [Gemed 1993 : 64]。内的な要因にあげられているのは、ガダの放棄による伝統的な世界観の崩壊である。ガダは、社会・政治的秩序を維持する制度であると同時にワカを唯一神とする世界・宇宙観とも結びついていた。ショア地方西部のマチャ社会を調査研究したナットソンは、ガダの崩壊が人々に与えた影響の大きさについて『権威と変化』でこう描いている。

ガダが崩壊した時、……雄牛は雌牛と交配することを拒み、人々はもはや正義を尊重しなくなった。……犯罪を犯した者を捕らえる役職につく者がいなくなった。真の長老はもはやいなくなり、子供もあまり生まれなくなった [Knutsson 1967 : 180]。

獲得した土地の多寡による貧富の差が生じ、有力者が世襲の王となると、もはや平等主義的で民主主義的なガダは機能しなくなった。経済的、政治的要因によって、ガダは崩壊したが、そのために、八年ごとのガダ更新儀礼と並行して行われていたカッルのもとへ訪れるムダ儀礼も行われなくなった。カッルは、ワカが統制する平和、豊穡、降雨の恩恵の授与をオロモ民衆に保障する仲介者であり、ムダ儀礼は、各地に散らばったオロモの分派集団の代表者 jila たちが一同に会して、カッルの仲介する恩恵を乞い、祈りをあげてもらふ儀式であった。ゲメダは、この儀礼が中断されることによって、人々はカッルの仲介するワカの恩恵に浴することができなくなったと感じ、この危機意識によってイスラームに改宗したと解釈しているのである。

だが、ハサンの著作によるならば、ガダの八年ごとのブッタ儀礼やカッルのもとを訪れるムダ儀礼は、ギベ川流域のオロモがイスラームに改宗した後も一部の人々の間で続けられた [Hassen 1990 : 150-154]。したがって、ショア地方西部のマチャ社会の人々が直面したとされる政治・社会秩序と世界観の崩壊による危機的状況が、ギベ川流域においても起こったとは言いがたい。

アフリカ大陸のイスラーム社会の比較研究で知られるトリミングムや、エチオピアの19世紀の歴史研究で知られるアビルは、外的な要因を強調する。アフリカの伝統的社会にイスラームが導入されるきっかけを、アラブ諸国との交易関係を通じてムスリムとなった交易商人が提供した事例は数多い [Trimingham 1959, 竹沢 1988]。同様に、トリミングムらはギベ川流域の王国のイスラームが、エジプト領スーダンや北部高地のウォッロ Wollo やゴンダール、ティグレなどの地域からやってきたムスリム交易商人 jabarti によって導入された点を強調する [Trimingham 1952 : 199-205, Abir 1968 : 73-94]。だが、ゲメダは交易を通じてムスリム商人と交流がありながらイスラームへの改宗が起こらなかったカファ王国との比較により、ムスリム商人の流入が必ずしも受け入れ社会自体のイスラーム化をもたらさないと述べている。

ゲメダが指摘するように、ギベ川流域のイスラーム化の推進の役割を果たしたのは、しばしばムスリム交易商人と行動を共にするために、区別しにくいムスリム宗教指導者であると思われる [Gemeda 1993]。

ハサンは、内・外の諸要因によって進められたギベ川流域の5王国のイスラーム化のプロセスを1840年代以前と以後に分けて分析している。

1840年代以前は、王をはじめとする有力者層がイスラームに改宗した時代とされている。エチオピア北部から交易にやってくるムスリム商人は、ギベ王国のオロモの王たちから厚いもてなしを受け、宮殿 massera の近くに設けられた商人たちの村 mandera に一時的な滞在の便宜をはかってもらえた。王国に到着した最初の日、王の台所で食事が準備され、王と接見し、道中の安全、商人たちが赴いた地域の情勢に関して質問を受けたという。商人たちは、王の厚いもてなしと庇護に感謝して贈物を進呈した。こうしたムスリム商人との相互依存関係と緊密な交流を通して、ギベ王国の王たちはイスラームに改宗した。イスラームの知識体系とイデオロギー性は王国体制の維持と正当化に好都合だったのである。その頃、一般民衆の間では依然としてワカを頂点とする伝統的なオロモの宗教体系が保持されていた [Hassen 1990 : 151-152]。

1840年代以降、イスラームに改宗した王たちの支援を受けて、エチオピア北部とくにウォッロ地方からエチオピア南西部のギベ川流域に数多くのムスリム知識人や教師が移住してきた。19世紀後半、ウォッロ地方はイスラーム知識人の中心地であったが、テオドロス Tewodros 2 世（在位1855-1868年）とヨハネス Yohannes 4 世（在位1872-1889年）の在位中に、ウォッロ地方のムスリムはキリスト教への強制的改宗を迫られた。この強硬政策を逃れたムスリム知識人たちが、ギベ川流域の王国に王の優遇を受けて次々に移住してきた。こうして移住してきたムスリム知識人たちによって、ギベ川流域に住むオロモの民衆の間にイスラームが急速に広まった。王たちはイスラームに改宗しながらも、ムダ儀礼やブッタ儀礼を自ら行い、

民衆にもイスラームへの改宗を奨励はしたものの強制はしなかった [Hassen 1990 : 151-153]。

ゴンマ Gomma 以外の 4 王国には、現在も王のイスラームへの改宗の言い伝えが語り継がれている。そして、王と民衆のイスラームへの改宗に貢献したとされるムスリム宗教指導者の墓には聖者廟 qubba が建てられ、現在でも預言者ムハンマドの生誕祭 Mawlid の折には多くの人々が参詣に集まる。

たとえば、リンム王国では、サペラ Saphera というクランが歴代の王を輩出するクランとなっていたが、1840年頃に王アッバ・ゴモル Abba Gomol はサイイド・ナスルッラー Sayyid Nasrullah という「アラブ出身」のムスリム宗教指導者によってイスラームに改宗したとされている。サイイド・ナスルッラーの聖者廟は今日にいたるまで主要な参詣地となっている [Hassen 1990 : 154]。また、ジンマ王国では、ディッゴ Diggo というクランが王のクランとなっていたが、1830年頃に王アッバ・ジファール 1 世がゴンダール地方から移住してきたムスリム宗教指導者アブドルハキーム Abdul Hakim によってイスラームに改宗した [H. S. Lewis 1965 : 41]。アブドルハキームの墓はアッバ・ジファールの宮殿の付近に設けられ、やはり聖者廟を建立されている。

ゴンマ王国は、他の 4 王国と少し異なる。他の 4 王国において、王のイスラームへの改宗の伝説が残っているのに対して、ゴンマ王国だけは、建国当初から、あるいはかなり初期の段階からムスリムであったとされているのである。ゴンマ王国の王のクランであるアワリニ Awalini は、13世紀のバレ Bale 地方の聖者シェイフ・ヌール＝フセイン Shaykh Nur Husayn の子孫であるとみなされているからである。

エチオピア南東部に位置するアルシ Arssi 地方やバレ地方に住むオロモの分派の一つアルシの歴史人類学的調査を行ったブローケンパーは、13世紀にバレ地方のアナージナで没した聖者シェイフ・ヌール＝フセインが、四人の息子と一人の娘を残したとされているものの、その子孫を主張するクランが現在のアルシ、バレ地方には見あたらない

と述べている [Braukamper 1989 : 113]。それでは、現在ジンマ地方ゴンマ地区にシェイフ・ヌール＝フセインの子孫を主張するクランが存在することをどのように理解したらよいのだろうか。この点をあきらかにするため以下の本論ではアワリニ・クランの系譜分析を検討し、クランの系譜やそれにまつわる口頭伝承が民族の移動や変遷の歴史を保存し、表現する文化的装置となっていることを示す。さらにまた、ゴンマ王国内に存在する他のいくつかのクランの系譜や口頭伝承の分析を通して、現在では「オロモ」のアイデンティティをもつ人々も、何世代か前には異なる民族や地域社会に属しており、ギベ川流域においてオロモ・ヘゲモニーが確立する中で従属し、「オロモ化」したことを明らかにする。

3 ゴンマ王国の事例

ゴンマ王国とシェイフ・ヌール・フセイン伝説

19世紀後半にギベ川流域を探索したイタリア人のセッチ Cecchi らはゴンマ王国に関する口頭伝承から、アワリニ・クランとシェイフ・ヌール＝フセインの関係について示唆しているものの、その後の研究においてこの関連性は否定的に扱われた¹⁵⁾。それでは、ゴンマ王国の歴代の王を輩出していたアワリニ・クランは、13世紀のバレ地方に生きていたとされるムスリム聖者とどのような関係をもっているのだろうか。

現在のゴンマ地区のヤチ Yachi 町の近くにあるクッバ Qubba (聖者廟を意味するアラビア語) 村には、ワルコ Warko という聖者の聖者廟がある。ワルコは、13世紀のバレ地方の聖者シェイフ・ヌール＝フセインとゴンマ地区を結ぶ鍵となる人物である。

1994年までワルコの聖者廟の管理人を務めてきたアッバ・マチャ Abba Macha という老人は、アワリニ・クランに属し、表 2 のような系譜を記憶していた¹⁶⁾。アッバ・マチャによれば、ワルコのムスリム名はムハンマド＝アヌワール Muhammad Anwar で、その父アブドルバキ Abdulbaqi がバレ地方から移住してきてイスラ

表2 Abba Macha が記憶していたアワリニ・クランの系譜

Abba Macha
 Abba Jobir
 Abba Bulgu
 Abba Morki
 Abba Gole
 Abba Iso
 Abba Dache
Abba Boke
 Chaare
Warko
 Abdulbaqi
 Abdullahi
Nur Husayn
 Ibrahim

表3 Hajj Abba Fita が記録していたアワリニ・クランの系譜

Hajj Abba Fita
 Abba Kaabe
 Abba Galo
 Abba Murki
 Abba Luku
 Abbuye
 Waari
Aleyyo (Abba Boke)
 Chaare (Sharif)
Warko (Muhammad Anwar)
 Abdulbaqi
 Jamaluddin
 Aw Ali
 Kaadir
 Jawziy
 Hassan
 Muhammad
 Nurallah Ahmad
Nur Husayn
 Ibrahim

ムをこの地域に広めた。ワルコの孫にあたるアッバ・ボケ Abba Boke はゴンマ王国の伝説上の建国の父で、その息子アッバ・マンノ Abba Manno がゴンマ王国の初代の王に選ばれたのは18世紀後半である¹⁷⁾。1世代を25から30年として逆算すると、ワルコの生きていたのは大体17世紀末から18世紀初めと考えられる。だが、そうであるならば13世紀に生きていたとされるヌール＝フセインとワルコの間の系譜の長さが短すぎる。

歴史的転機や重要な人物の名前が系譜の上に記憶され、その他が忘却されることは、世界各地どこにでも見られる現象であるが、アッバ・マチャの記憶にのみ頼った系譜もこの傾向があると考えられる。アッバ・マチャにとって重要であったのは、ワルコがヌール＝フセインとつながっている点であり、ワルコとヌール＝フセインの間にいる人々が誰であったかは、それほど重要ではなかったのである。

文字に書かれた系譜を記録した人はいないだろうかと探してみたところ、アワリニ・クランに属し、アッバ・ボケの聖者廟を守っているハッジ・アッバ・フィータ Hajj Abba Fita が、表3にあるような系譜を記録していた¹⁸⁾。表2の系譜ではワルコとヌール＝フセインの間に8世代の間隔を認めている。8世代でも400年もの時間的間隔

を埋めるのには少なすぎるが、この二つの系譜の比較から、アワリニ・クランの人々にとってはワルコとヌール＝フセインを系譜の上でつなげることが重要とみなされており、二人の間の系譜は記憶や記録によって伸縮自在であることがわかる。

ところで、表2と表3の系譜を比較すると、一つ明かな相違点が見られる。表2の系譜が、ヌール＝フセインの息子のうちアブドゥッラーヒ Abdullahi から派生させているのに対して、表3の系譜は、ヌーラッラー＝アフマド Nurallah Ahmad から派生させている点である¹⁹⁾。なぜ、このような相違が生じたのだろうか。

ゴンマ王国の北西にかつてグマ王国があった。このグマ王国の中心地が現在のデンビ Dembi 町であるが、その東端にヌーラッラー＝アフマドの聖者廟とみなされている建築がある。ヌーラッラー＝アフマドの聖者廟を守る老人によれば、グマ王国の初代王アッバ・アバロ Abba Abalo をイスラームに改宗させたのは、ヌーラッラー＝アフマドであるという。

だが、アルシ地方とバレ地方のオロモの調査を行ったブローケンパーによれば、ヌーラッラー＝アフマドは、ヌール＝フセインからその死後アナージナ Anajina にあるヌール＝フセインの聖者廟の守をするように任命された。それが本当ならば、そこを離れてはるか西のグマまで来るとは考えにくい。それに、13世紀のヌール＝フセインの息子が18世紀に生存しているはずがなく、ヌーラッラー＝アフマドがグマ王国を訪れたことの歴史的信憑性はここで崩れる。だが、興味深いのは、ギベ王国群の領域内で聖者廟を建立されているのが、ヌール＝フセインの四人の息子の中でヌーラッラー＝アフマド一人であることだ。アブドゥッラーヒの墓はないのである。

ここで留意すべきことが一つある。エチオピアのムスリム社会では、聖者に限って聖者廟の有無は、実際に本人がそこで死んだかどうかとは別問題なのである。先ほどのワルコの墓の場合も、19世紀末にシェーコタ・グマ Sheekota Guma と呼ばれる人物によって建立された。クッバ村の場所が選ばれたのは、そこが、以前から尿をしったりすると、牛や人間が病気になる、いわば聖域であると信じられていたからである。ゴンマ王国以外のギベ川流域の諸王国にも、この種の墓や聖者廟が数多く存在する。たとえば、リンム王国には、エチオピア北部にはじめてイスラームを伝えたと言われているアフマド＝ナッジャージ Ahmad Najjash の聖者廟が建てられているが、この人物がエチオピア北部ティグレ地方で亡くなり、そこに聖者廟が建っていることは周知の事実である [Trimingham 1952: 152]。同様に、ヌーラッラー＝アフマドの聖者廟があるからといって、グマにやってきてそこで死んだとは限らないのである。ただし、死体の埋葬にかかわりなく聖者廟を建立されるのは、大抵有名な聖者に限り、無名なムスリム教師の墓が複数建立されることはまずない。このことから、ヌーラッラー＝アフマドが、アナージナの責任者に任命された聖者として、アブドゥッラーヒを含む他の兄弟よりも威信が高く、それゆえ系譜で選択的に名を上げられているのではないかと推測することはできる。

ところで表2と表3の系譜を見ると、古い方からアブドゥルバキまではアラビア語とみなせるムスリム名が続いているのに、ワルコ以降は名前が「オロモ風」になっていることがわかる。アッバ・ボケの聖者廟を守るハッジ・アッバ・フィータは、ワルコとアッバ・ボケを結ぶ系譜のリンクを手記におさめていた。それによれば、ワルコ別名ムハンマド＝アヌワールには五人の息子がいた。それは、チャーレ Chaare (別名 Sharif), ヤーセ Yaase (別名 Yasin), ケンニィ Kenni (別名 Qasim), ゴジェ Gojje (別名 Gojjam) そしてテエボ Teebo (おそらく Tayyib) である。そのうちチャーレには二人の息子がいた。それらはアレイヨ Aleyyo (別名アッバ・ボケあるいはアッバ・バーキル Abba Bakir) とアセ Ase (別名 Hassan) であった。なせ「オロモ風」とムスリム名の二つの名前が記載されているのだろうか。

16世紀以降にオロモが分派ごとに拡散・移動する過程で、オロモとは異なる言語や文化を保持する民族をいわば「オロモ化」しながら吸収・併合していったことは先述した。ギベ川流域に移動したオロモはマチャ分派のサダチャ、つまり三つのクランの同盟であるが、その三つのクランの中にアワリニ・クランは含まれていない²⁰⁾。つまり、アワリニ・クランはオロモの被征服民としてワルコの時代に「オロモ化」されたと考えられるのである。そして、名前の「オロモ化」を通して、政治的にはオロモに吸収されることを表明しながらも、信仰の面においてはイスラームを保持し続け、19世紀以降のギベ川流域全体にイスラームへの漸次的改宗の先頭を切ったと考えられるのである。1840年代他のギベ川流域の諸王国において王を中心にした支配階層がイスラームを導入したばかりの頃、ゴンマ王国はすでに民衆レベルにまでイスラームが浸透していたことで知られていた [Trimingham 1952: 200, W. C. Harris 1844]。

以上のようにワルコは、アワリニのクランとしての成立の過程において結節点となる人物ととらえることができる。現在アワリニ・クランに属する人々はみなワルコを起点に系譜を数え、ワルコ以降をオロモ風の名前で言及し、ワルコ以前の系

譜を記憶する場合にはアラビア語のムスリム名で言及する。アワリニ・クランを代表する象徴的人物であるワルコの墓が今世紀初めにゴンマ王国内部で「発見」されたのも、ゴンマ王国の王のクランであったアワリニの中でワルコの占めるそうした中心性によるのではなからうか。

さらに、ジンマ王国のディッグ・クランやリンム王国のサペラ・クランのように、「純粹オロモ＝ボラナ」から系譜をたどることのできるクランとは互角な威信を表明するために、シェイフ・ヌール＝フセインとの系譜の上でのつながりは重要であったと思われる。アワリニ・クランが本当に13世紀のムスリム聖者シェイフ・ヌール＝フセインの子孫であるのかどうかは、今に至っては確かめようもないが、現在においてアワリニ・クランがシェイフ・ヌール＝フセインの子孫であることはジンマ地方の人々にとっては共有された歴史的事実であることは確かであり、そのことによって、ジンマ地方内におけるシェイフ・ヌール＝フセインを対象とした崇敬慣行が多くの参加者を集めていることも事実である。

ブローケンパーは、バレ地方やアルシ地方の調査から「ヌール＝フセインの子孫については何も知られていない」と述べている [Braukamper 1989 : 113]。だが、16世紀以降の移動と拡散の歴史の結果、「オロモ」の版図は大きく拡大し、それとともにエチオピア南東部に限られていたシェイフ・ヌール＝フセインの名声や崇敬範囲もまた大きく広がったと言える。そして、13世紀におけるシェイフ・ヌール＝フセインの活動舞台であった地域からは遠隔地にあたるギベ川流域にシェイフ・ヌール＝フセインの子孫が「出現」し、地元でも王のクランとしての名声を獲得すると、アワリニ・クランが聖者シェイフ・ヌール＝フセインの子孫であることは不動の事実として地元オロモの民衆の間に受け入れられるようになったのである。以上のように、アワリニ・クランの場合、クランの系譜は聖者シェイフ・ヌール＝フセインとの血のつながり、すなわち神の恩寵バラカの流れを証明する装置として重要な意味をもっているのである。

ゴンマ王国とカファ王国の関係

ところで、ゴンマ王国の基礎を作ったとされるアッバ・ボケは、どのようにゴンマの地に入り、そして、その支配下にどのような人々が加わったのだろうか。筆者は、ゴンマ王国のクラン構成について聞き取り調査を行う過程で、「カファ起源」と名乗るクランがいくつもあるのに気がついた。カファ王国とは、ギベ川流域に広がった五つの王国とゴジェブ Gojeb 川で境界線を接する王国で、16世紀にオロモ勢力がギベ川流域に到達した時点で、すでに強力な王国体制を保持しており、住民はオモ系諸言語に属するカファ語を話す。実際、H. S. ルイスは、ギベ川流域にオロモが移住してくる以前にはカファの人々が住んでおり、オロモを率いてやってきた「女王マカホレ Makahore」が聖なる杖ボク boku を地面に打ちつけて地震を起こすと、カファの人々は恐怖のあまり立ち退き、ゴジェブ川以南に撤退した、という伝承について報告している [H. S. Lewis 1965 : 37]。現在では、文化、言語の面ですっかりオロモに同化したこれらのクランのカファ起源の名残を残すのは、その系譜のみである。たとえば、ブサセ Busase というクランに属するシェイフ・ジブリル Shaykh Jibril は、表4に示されるように明らかにオロモ語でない名前を含む系譜を読み上げてくれた。ガリガオからビルボまでは、オロモ語でない、カファ語と思われる名前が連なっている

表4 Shaykh Jibril が記憶していたブサセ・クランの系譜

Shaykh Jibril
Shaykh Imam
Abba Mokko
Abba Gaba
Birbo
Daribo
Sigina
Sigigo
Gechenu
Birbo
Siphinah
Galiga'o

[Huntingford 1955: 114]。ブサセのようなカファ起源のクランはゴンマ地区内にいくつかあり、口頭伝承によればこれらのクランは、アッバ・ボケの時代にカファ王国から連れてこられた。ハッジ・アッバ・フィータは、アッバ・ボケのゴンマ建国伝説を次のように語ってくれた（括弧内は筆者の付加）。

初めに、牛が増えてきて、放牧させる土地がなくなった。そこで、（アッバ・ボケは）首長（tuma）のもとに行き、「放牧地が足りない、だから、（税を払うために）あなたのところを訪れることができなかったのだ」と言って訴えた。（アッバ・ボケの訴えに対して）長老たちは、「それでは、土地を探し、（見つけたら）我々に報告しなさい」と言った。（アッバ・ボケは）ジンマ内を探し回ったが見つからず、更に進んで許可をもらってリンムを通過し、ダル村に到った。グマへ続く道にたどり着き、ゲラの端に着いた。その真ん中に、ところどころいくつかのクラン（senni）が見られるだけでほとんど無人の土地があった。（アッバ・ボケは）戻って、「土地を見つけた、ゲラとグマとリンムの真ん中にゴンマというところを」と報告した。そこで、郷の長老と首長が一同に会して、「我々はあなたを祝福する（eebifneerra）、そこで牛を放牧させるとよい」と言った。（アッバ・ボケは）牛と女たちを何人か連れてやってきた。（ところが）牛たちをリンム（を出たところ）で放牧させよう、としたものの、牛の群れは足を止めず、どんどん進んだ。そして、ここ（アッバ・ボケ）の墓近くにたどり着いた時、牛は足を止めて休んだ。そこで、アッバ・ボケは牛の群れをおいて、あちこち水場を探し回り、見つけた。そして、従者にコーヒーを沸かせて飲んだ。こうして暮らしているうちに、（アッバ・ボケは）この土地が嫌になり、カファに向けて出発した。「土地を見つけたのだが、人がいない。人の種（nama senni、クランのこと）とあなた（カファ王）の娘を私に下さい」と頼んだ。（それに対して、カファの王は）「行きがが

りの旅人の分際で私の娘を要求するなんて（けしからん）。この男をどう懲らしめてやろうか」と郷の人々を集めて話し合った。ある者は殺せ、と言ひ、別の者は牢に繋げ、と言ひ、他の者は王の生きている間牢に繋げ、と言った。そこで、王は、（アッバ・ボケを）一年間牢に繋ぐことにした。すると、（カファ王国の）女たちは子供を生まなくなり、雌牛も子牛を生まなくなった。その後、（カファの）王が、呪術師の家に（人間と牛の不妊の理由を）聞きに行かせると、「あなたがたは、一人の旅人を牢に繋ぎましたね。その男を釈放して、要求したものを彼に渡しなさい」と言われた。そこで、王は国の住民を呼び集め、結婚式を準備し、娘を（アッバ・ボケの嫁に）与えた。女中も与え、（カファの）クランも与えた。・・私が聞いたところによると、（そのクランの数は）24だった。それらは、インナンギヤ Innangiya、インノキッロ Innoqillo、インナラータ Innaraata、インナカラ Innakara、ウォガミ Wogami、インナーノ Innaano、インノチナ Innocina、インネマーサ Innemaasa、ベディナ Bedina、カーカ Qaaqa、ダーラッチョ Daalacho、ヤース Yaaso、ワチョ Wacho、ブサセ Busase、ゲンジ Genji、ゲンニ Genni、アマーラ Amaara、ヨッコ Yokko、ガーセ Gaase、グラッバ Gurabba、アルフェーティ Arfeetti、ダゴイエ Dagoyye、サダチャ Sadacha である²¹⁾。

この伝承によるならば、アッバ・ボケがこの地を訪れる直前は、まだ王国体制が確立しておらず、クランの代表者たる長老たちが会議を開いて政策を決定していた。ハッジ・アッバ・フィータは、アッバ・ボケが放牧地を探す許可を求めた人物のことをトゥマ tuma 呼び、王 moti と呼んでいない。トゥマとは、もともとオロモ語で「打つ」を意味し、ガダ体系が機能していた時代に、長老集会での議論の末法律 seera が制定される時、集会の議長役をつとめるアッバ・ボク Abba boku が聖なる杖ボク boku を地面に打ちつけて、「法律が制定された seera tume」と述べたことから、

組織者とか法律制定者という意味をもつ [H. S. Lewis 1965 : 39]。当初アッバ・ボケも王と呼ぶほどの権力を握ってはおらず、アワリニ・クランの長老格の人物にすぎなかった。だが、上記の口頭伝承の中でも表現されているように、アッバ・ボケは神秘的な力を操ることによって、強力なカファ王国からカファの人々を連れてくることに成功した人物としてその死後は聖者に祭り上げられ、現在もアッバ・ボケの聖者廟は預言者ムハンマドの生誕祭の折には大勢の人々が参詣にやってくる。

この口頭伝承も、前述のアワリニ・クランの系譜同様、歴史的事実に関しては今となっては確かめようがない。それに、残念ながら筆者の手元にはアワリニ・クラン側の伝承しかなく、カファから連れてこられたとされるクランに属する人々も同様の伝承を保持しているかどうか確認する必要がある。だが少なくとも、ゴンマ王国の王のクランであったアワリニの人々が語り伝えるこの口頭伝承は、ゴンマの地が最初は無人地帯でありそれゆえ土地所有権 qabie の法則にしたがって最初にこの地にやってきたとされるアッバ・ボケの子孫が支配的地位を付与されたことを正当化する意味で現在にいたるまで重要性をもっていることはいえるのではなからうか。

ハッジ・アッバ・フィータの手記によれば、アッバ・ボケは13人の子供を生み、そのうちの一人ホダ Hoda が別名アッバ・マンノ Abba Manno と言われ、当時ゴンマ王国で力をもっていた九つのクランの代表者会議で王に選出された。その九つのクランとは、アワリニ、ジッダ Jidda、インナンギヤ Innangiya、ヌッガーディエ Neggaadie、ワチョ Wacho、ダゴイエ Dagoyye、ベディナ Bedina、エエノ Eeno、ジャルソ Jarso である。注目に値するのは、この九つのクランのうち四つは、カファ王国から連れてこられた24のクランのうちに入っていることである。このことから、少なくともゴンマ王国に関していえば、言語や文化慣習を異にしている「オロモ化」すれば、それより以前に「オロモ化」した人々と同等の政治的権利を認められたということがいえる。

アッバ・マンノを王に選んだ代表者会議に参加した九つのクランの中に、ヌッガーディエというクランがある。このクランは他のクランと少し性質を異にする。

「商人」クラン

ヌッガーディエとは、アムハラ語で「商人」を意味する。オロモ語で「商人」にあたる言葉に「ダルダルトゥ daldaltu」があるが、ギベ川流域のオロモ社会の間では使われておらず、アムハラ語からの借用語を用いている。アビルが文献から引用しているジャバルティ jabarti や、商人となったオロモを意味するアフカラ afkala という単語は、現在誰に聞いてもなじみのない言葉となっていた²²⁾。現在ヌッガーディエというクランに属すると自称している人々は、必ずしも商業活動に従事しているわけではなく、その大半が農民であり、ギベ川流域のオロモ社会全体に散らばって住んでいる²³⁾。他のクランがそれぞれサブ・クラン balbala を五から十程度しかもたないのに対して、ヌッガーディエ・クランは一説には50ものサブ・クランをもつといわれている。

筆者が聞き取り調査で収集することのできたヌッガーディエ・クランのサブ・クランをあげてみる。

ダリータ Dariita, マンティナ Mantina, アブジャリ Abujeri, アブジャディ Abujedi, ティルギ Tirgi, ティグリ Tigri, ユクティ Yukuti, インフラーゼ Infraaze, チャーラ Chaara, ガンニ Ganni, ワースィリ Waasili, アルグッバ Argubba, ナスリ Naasiri, ナゲース Nageesso, ハッジ Hajji, カルーダ Karuuda, ウダート Wudaat, シャリフィ Sharifi, ヤーミネ Yaamine, ウォルジ Worji などである。

これらのどれをとっても、ティグレやウォッロ、ゴンダール地方など、エチオピア北部の諸地方から移住してきた伝説を保持している。たとえば、インフラーゼというサブ・クランは、ゴンダール地方のインフラーゼから移住してきたという伝説を保持するし、ティグリ、ガンニ、アルグッバ、ハッジ、ウォルジなどはティグレ地方から移住してきたという伝説をもっており、大体系譜上でど

表5 Hajj Yahya が記憶していたヌッガーディエ・クランのティグレ・サブクランの系譜

Hajj Yahya
Hajj Mustafa
Shaykh Ahmad
Abba Kurbi
Abba Nasiibe
Abdulmanna

の時代にこの地にやってきたか示すことができる。

たとえば、ヌッガーディエのティグレというサブ・クランに属する、ハッジ・ヤフヤ Hajj Yahya は表5にあるような系譜を遡ってくれた²⁴⁾。

ハッジ・ヤフヤは、5世代前のアブドゥルマナ Abdulmanna がエチオピア北部のティグレ地方のテンビエン Tembien で生まれ、コーランを教えるためにゴンマ地区の中心部に近いセイヨ Sayyo 村にやって来た、と教えてくれた。

ヌッガーディエ・クランに属する人々は、今日においても他のクランと異なる性格をもつ。他のクランが基本的に外婚クランであるのに対して、ヌッガーディエに限って、外婚はサブ・クランのレベルでのみ義務づけられており、ヌッガーディエ同士、つまり異なるサブ・クランに属する男女が結婚することは可能であるとされている。また、他のオロモの農民と同様に農業を営んでおり、オロモ語を母語とし、自らオロモであると称しているにもかかわらず、ヌッガーディエは「外部者」として扱われることがある。筆者が聞き取り調査を行う過程で、他人のクランを聞く場合、それがヌッガーディエである場合に限り、「あいつはオロモではない」と表現する人々にしばしば出くわした。これには理由がある。現在ヌッガーディエ・クランに属する人々は、もともとエチオピア北部との交易活動に従事していた商人が、18世紀末以降ギベ川流域に定着するようになった人々を祖先にもっている。これらの商人たちは、5王国の王の特別な庇護を受けたが、それは鍛冶屋 tumtu や皮なめし faki など特殊職能集団と同様のものではあった。商人と特殊職能集団は、ともに

ヒル hiru (完全でない意) というカテゴリーに含まれ、他のオロモから区別された [Jimma Interview Program から引用した Hassen 1990 : 130-131]²⁵⁾。

だが、現在ヌッガーディエは文脈によっては外部性と結び付けられるものの、他のオロモと同等の権利を認められ、ヌッガーディエとの結婚も自由に行われているどころか選好されてさえいる。なぜならヌッガーディエは、外部からイスラームをこの地にもたらしたとして、現在では高い威信を置かれているからである。ヌッガーディエの各サブ・クランの系譜で特徴的なのは、大抵最初から最後までムスリム名で埋め尽くされることである。他のクランならば、たとえばアワリニ・クランの系譜でも明らかなようにムスリム名とオロモ名が入り交じっているのがほとんどである。

このように、ヌッガーディエというクランは、エチオピア北部との交易活動に従事していた交易商人が移住、定着する過程で成立した。雑多な出身地をもつものの、商人たちは商業活動の管理・統制を独占した王の庇護下に置かれ、やはり王の庇護下で内婚集団を形成していた特殊職能集団と同様に他のオロモのクランと区別されて、一つのクラン名で呼ばれるようになった。そして、現在では大半のヌッガーディエ・クランの人々は、クラン名が派生したところの「商人」とは異なる生業活動に従事しているにもかかわらず、外部からイスラームをもたらした過去の祖先たちの功績を威信に、実状を伴わないクラン名を保持し続けていると考えられるのである。

以上のように、ゴンマ地区のアワリニ・クラン、カファ起源のクラン、「商人」クランの三つのクランの系譜や系譜にまつわる口頭伝承の分析を通して、現在オロモ語を母語としオロモの民族アイデンティティーをもつ人々も多くが、必ずしも共通の祖先に父系的に遡れるというわけではなく、もとは他の多様な民族に属していた祖先が「オロモ化」されたものであることをみてきた。このように他民族を容易に吸収・併合する文化的装置を備えた「オロモ」の民族的性格を、H. S. ルイスは「普遍指向的 universalistic」と形容して西ア

フリカのフラニ族などとは対照的であると指摘している [H. S. Lewis 1965 : 38]。

ここで問題となるのは、オロモ民族主義の立場を表明する人々が、共通の祖先からの遡及をもって「オロモ」を定義すればするほど、現実との折り合いがつけにくく、矛盾を大きくする結果を招く点である²⁶⁾。つまりオロモ民族主義を標榜する人々が、「オロモを話す人々」と定義される「オロモ」の代表者たることを主張する上で、共通の集団認識を表現する象徴的装置を模索すればするほど反証が現れ、矛盾が露呈することになるのである。

4 地域・民族を越えたクランの歴史研究の可能性

これまでの分析で明らかにしてきたように、オロモという民族は、現在のエチオピアの総人口の大きな割合を占めるが、これはエチオピア南部を共通の起源とみなしオロモ語の一方言を母語とする人々が16世紀以降の民族単位での移動と拡散の過程で異なる文化や言語を有するさまざまな民族を併合し、「オロモ化」した歴史的過程の産物である。だが、こうして「オロモ化」した人々は、文化や言語の面で他のオロモの人々とほぼ同化してしまったために、彼らが他民族に属していたという痕跡は、系譜上の名前のリストとクランにまつわる口頭伝承にしか残されていない。換言すれば、クランといった「民族」や「分派」の下位レベルで保存されている系譜や口頭伝承の収集と研究は、エスノ・ナショナリズムが世界動向を規定する主要な要因となってきた現在において、政治と結び付けられやすい「民族」や「分派」のレベルでは見過ごされがちな人間社会の動態を照出する利点をもっていると考えられるのである。本稿はギベ川流域に存在する全てのクランの歴史を総合的に分析したものではないが、こうしたクラン単位での歴史研究の積み重ねは、一つの民族や一つの地域に限定した研究を補足する役割を担っているだけでなく、「民族」を歴史の流れの中で政治的に形成された範疇の一つとして相対化する

可能性をもつことを再確認したものである²⁷⁾。

ボラナ、アルシ、グジ、マチャという分派のレベルで事足りていたオロモ分派社会において「オロモ」が政治的に表立った重要性をもつようになったのは1960年代以降である²⁸⁾。現在においても「オロモ」が「オロモ」以外の民族との関係を重視して「脱オロモ化」する傾向は見られる。たとえば、アルシやボラナの遊牧民の中には「ソマリ化」する人々がいる [Baxter 1966, Braukamper 1989]。このように、「オロモ」という民族のレベルあるいは範疇の意味や重要性は分派、地域、政治的立場などの要素によって異なるのである。

「民族」や「地域」といった政治的境界域を越える可能性をもつ、クランの視点からの研究の積み重ねは、単純化、自民族正当化や排外主義に走りやすい民族主義者の歴史解釈を相対化する効果をもっている。ここで筆者がクランの歴史研究の意義を強調するのは、「イデオロギー的な歴史認識」は「客観的な歴史」によって中和されなければならないと主張したいがためではない。クランの祖先にまつわる口頭伝承もまた程度の差こそあれ「イデオロギー性」を帯びている。肝要なことは、さまざまなレベルでの「イデオロギー性」の間に対話の可能性を設けておくことではなかろうか。今日のオロミヤ州の小学校において歴史教育は、依然として社会主義の時代に作られたアムハラ語による教科書が使用されている。歴史教育は人々の世界観や社会観の形成に大きな影響を及ぼすため、歴史の教科書の作成は、今後大きな議論的となることは間違いない。そうした議論の中で選択された歴史観もやはり複数の歴史理解の中の一つにすぎないことを認識することは重要であり、アカデミズムの「中立性」はそうした選択の幅や意図を認識し理解する枠組みを提示する役割を担っていると思われるのである。

謝 辞

本稿のもとになった調査は、文部省科学研究費による海外学術研究「北東アフリカにおける民族の相克と生成に関する実証的研究（課題番号：

04041115, 研究代表者: 福井勝義京都大学教授)」の一環として行われた。研究代表者の福井勝義教授をはじめ、同学術研究の関係者の皆さま、さらにエチオピアではアジスアベバ大学のエチオピア研究所所長バハル・ゼウデ教授はじめ多くの現地の方々に調査の遂行上大変お世話になった。また、本稿の執筆にあたっては、東京大学東洋文化研究所の関本照夫教授のご指導を賜り、国立民族学博物館の栗本英世助教授のご批判を頂いた。ただし本稿の文責は筆者本人のものである。ここに記して、心から謝意を申し上げたい。

註

- 1) 本稿で用いる行政区分用語に対応するアムハラ語・オロモ語の現地語は、州 (kilil, naannoo), 地方 (zon, goodinaa あるいは zooni), 地区 (woreda, aanaa) の順である。「オロミヤ」とは、オロモ民族主義が構想した、「オロモ」による自治に基づいた行政区画の名称である。1994年に制定された憲法で定められたオロミヤ州の範囲は、オロモ民族主義組織が構想した「オロミヤ」の範囲より狭くなっている [Baxter 1994: 166と168の地図の比較から]。
- 2) 1994年に制定されたエチオピア民主主義連邦共和国の憲法には、「公用語 (official language)」は制定されず、これまで「公用語」であったアムハラ語は「作業語 (working language)」とされ、各州の自治政府においては州ごとに決められた民族語が州行政の「作業語」となった [エチオピア民主主義連邦共和国憲法5条2項]。エチオピアにおいて近代教育の歴史は浅く、アムハラ語が初等教育の唯一の教授言語となったのも1963/64年になってからであった [Negash 1990: 8]。1991年政変以降の教育改革において導入された民族語の使用は初等教育の6年間のみに限定され、中・高等教育においては英語が用いられる従来の方針は受け継がれた。しかも、民族語での教科書の製作は理数系や言語などの一部の科目で適用されるに留まった。
- 3) スーダンやケニアとの国境沿いに住む少数民族の諸民族は「シャンキラ Shankilla」とか「バリア baria」という蔑称で呼ばれた [栗本 1996: 183-186]。これら少数民族は、明かな身体的特徴ゆえにアイデンティティを偽称することができなかったのに対して、外見がアムハラと大差ないオロモの場合、町などの匿名的社会においてはアムハラと自称することができた。ハイレ・セラシエ時代においては、アムハラ語の名前をもちアムハラ文化に同化したかにみえた者が、アムハラ・ヘゲモニーが多少緩和された軍事社会主義時代になって、オロモであることを告白して親しい友人・知人を驚かす例もあった [Clapham 1988: 196]。
- 4) オロモ語 Oromiffa の方言の分化の評価の仕方は状況や立場によって異なる。本稿で方言差に強調点をおくのは、オロモの統一性を模索するオロモ民族主義に反対の立場を提示するためではなく、対話による理解の可能性をもったオロモ語の偏差の大きさを指摘するためである。
- 5) 日常会話レベルにおいて、アムハラ語の中に多くのオロモ語を取り入れられているのと同様に、オロモ語の中にも数多くのアムハラ語の単語が取り入れられている。したがって、反アムハラ語文化という政治的意図を成立基盤とするクベという正字法の整備にあたって、オロモ語の中にいわば染み着いているアムハラ語を振り落とそうとする努力が現在も続けられている。また、クベの成立の背景にあるオロモ民族主義者の多くがウォッレガやハラールを出身地とするため、方言の中でもウォッレガ方言やハラール方言が優先される傾向がある。
- 6) 一説には、エチオピア国外への出国を余儀なくされたオロモの人口は50万とも言われている [Baxter 1994]。
- 7) 1991年5月の政変以降は、エチオピア国内における出版・印刷活動に対する規制が緩和され、オロモ語の正字法クベを用いた小説、雑誌、新聞や教科書が数多く出版された。オロモ民族主義の立場からオロモの歴史を扱った一般向けの書物もいくつか出版された。たとえば、ハルツームで英語で出版された Gadaa Melbaa (1988) のアムハラ語訳や、Wolde-Yohannes Worqneh & Gemechu Melkaa (1994) などである。
- 8) アムハラとティグレなどエチオピアの北部高地人は自分達以外の諸民族を、ガラ Galla とシャンキラ Shankilla の二つのカテゴリーに分類した [D. Donham 1986: 12-13]。自分たちと敵対する民族集団を一括して大まかな (しばしば軽蔑や畏怖の意をこめた) 呼称を付ける傾向は、南部の諸民族の間にも見受けられる。南部の諸民族の間では、北部高地人を「スィダーマ Sidama」と一括して言及する。
- 9) たとえば、言語学者 B. W. Andrzejewski の著者リストは、1975年を境に、それ以前では「ガッラ」を用い [Andrzejewski 1974]、それ以後では「オロモ」を用いている [Andrzejewski 1976]。軍事社会主義革命以降、公式文書に「ガッラ」など差別用語の使用が禁止されたという [栗本 1996: 185]。
- 10) オロモと隣接してその庇護下にある職能集団や狩猟採集民は被差別集団としてオロモとは区別され、集団内婚を行っている。これらの集団とオロモの関係は歴史的に形成されてきたものであり、オロモとの相補的關係に関してはほとんどタブー視されたまま本格的な研究がなされていないのが現状である。
- 11) この場合、「想像の共同体」とは B. アンダーソンの用法にしたがうものとする [アンダーソン 1987]。ハサンの説に従うならば、16世紀の時点でオロモは分派の同盟ごとに異なるカルのもとに集合するようになっており、宗教レベルにおいても16世紀においてすでに、オロモ全体の「想像の共同体」を認識する手段を失っていた [Hassen 1990: 19]。
- 12) 「オロモ化」は、マチャだけでなく、エチオピア南部とケニア北部に跨って住むボラナ Borana (この

- 場合のボラナは、分派名であり、マチャ社会で「純粋なオロモ」を意味する「ボラナ」とは異なる）やソマリ系諸言語を話す、ガッレ Garre, レンディーレ Rendille, ガブラ Gabra などの民族集団の民族生成の問題に先駆的に取り組んだドイツの文化人類学者シュレー Schlee は、16世紀以降に南に向かって移動したオロモの分派の一つボラナが異なる言語や文化習慣をもつ遊牧民集団の一部を吸収・併合した過程を「ボラナ化 Boranization」と呼び、ボラナ内部で作り出された融和的状况を「パックス・ボラナ Pax Borana」と呼んだ。シュレーは、ボランに吸収された民族は、言語・政治の面ではボラナに同化されたものの、儀礼慣行や祭の暦法などの文化的要素は以前の慣習を保持している点に注目している [G. Schlee 1989: 30-42]。
- 13) 「九人がボラナ（「純粋なオロモ」）で90人がガッパロ」という古い諺がある [Hassen 1990: 62, 211, Huntingford 1955: 46]。
- 14) エンナリア王国の文化的影響も見逃せない。ギベ川流域に王国が形成された際に、王制の行政体系のしくみや、金の指輪や腕輪、傘などの王の象徴がどこから模倣されたのか、という点に関していくつかの仮説が出された。ハンティングフォードは、オロモがこの地域に進入してくる際に征服した「シダマ Sidama」の小王国の影響か、あるいはカファ王国の影響であろうと推測している [Huntingford 1955: 55]。それに対してハサンは、オロモがギベ川流域を征服するために激しく戦ったエンナリア王国の影響を強調している。ハサンによれば、エンナリア王国がオロモの執拗な攻撃に曝された際に、エンナリアから大勢の人々がカファに避難したが、そうした避難民の子孫ミンジョ Minjo がカファ王国を建設した。つまり、ハサンはカファ王国とギベ王国群の二つの王制の伝統の共通の起源をエンナリア王国に求めたのである [Hassen 1990: 91-92]。
- 15) ハサンの場合、アワリニ Awalini と、アラビア語で「聖者」を意味する wali の複数形 awliya を混同し、Awuliani (“the holy”) と記している [Hassen 1990: 155]。ブローケンパーの場合は、「そこ（ギベ川流域）では、人々はヌール・フセインの人となりや時代の古さに関して何等明確な考えをもていなかったことは明かである」と述べている [Braukamper 1989: 114]。
- 16) アッバ・マチャとのインタビューは、1993年5月3日にトッバ Toba 地区コティッチョ Koticho 村で行われた。
- 17) ハサンは、アッバ・マンノらギベ諸王国の初代王の即位の時期を19世紀前半と推定しているが、筆者はいくつかの理由からゲメダの18世紀後半説を支持する [Gemeda 1992]。この点については別稿で論じたい。
- 18) ハッジ・アッバ・フィータとのインタビューは、1993年6月7日と28日にゴンマ地区イルブ・サヨ Ilbu Sayo 村で行われた。
- 19) シェイフ・ヌール＝フセインの聖者伝として出版されている『ラビ・アル＝クルーブ (Rabi al-Quluub)』によれば、ヌール＝フセインには、四人の息子がいた。四人の名は、ヌーラッラー＝アフマド、ムハンマド＝タマム Muhammad Tamam, スレイマン Sulayman とアブドゥッラーヒである。
- 20) サダチャ連盟に含まれる三つのクランとはハカーコ Hakaako, オボ Obo, スバ Suba である [Beckingham & Huntingford 1954: 108-109]。
- 21) カファ起源のクランに分類されるリストは、人によって差異があり、ハッジ・アッバ・フィータの発言が必ずしも多数派の意見を代表するものであるかどうか現在の調査の段階では判定ができていないことは断っておく必要がある。
- 22) アビルによれば、ジャバルティとは、エチオピア北部を拠点として交易活動に従事するムスリム商人を意味し、アフマラは商人となったオロモを指す [Abir 1968: 51, 85]。
- 23) 筆者は、人々の分類法にしたがってヌッガーディエをクラン senni に含めた。だが、他のクランが外婚単位であるのに対してヌッガーディエに限っては外婚クランではなく、そのサブ・クラン balbala のレベルで外婚規則が適用される。その意味で、ヌッガーディエはクランに含めるのは適当でないかもしれない。ハンティングフォードは、カファ社会において類似の事例を報告している。それによれば、交易商人集団すなわち「ナガド nagado (アムハラ語の商人 neggadie から派生していると思われる)」はムスリムを意味するとされ、そこにアブジェド Abjedo, アブドゥッラーヒド Abdullahid, ジブリール Jibril といったクランが含まれると述べている [Huntingford 1955: 114]。
- 24) ハッジ・ヤファヤとのインタビューは、1993年8月10日にジンマ市内で行われた。
- 25) ハサンは、特殊職能集団 ogessa (鍛冶屋、皮なめし、壺づくり、蜂巣屋、狩猟採集民) が3つの点において他のオロモから区別され、低層カーストを形成した、と述べている。第一に、養子縁組みという「オロモ化」の文化的装置を通して吸収されることはなかった。第二に、土地への共同所有の権利を与えられず、有力者や王から土地を与えられてその庇護下に置かれた。第三に、邪視など特別な呪術的能力を有するとして他のオロモから恐れられた。ハサンは、特殊職能集団が「ヒル hiru (共有された)」というカテゴリーに含まれる、としており、hiru と商人のつながりについて触れていない [Hassen 1990: 130-131]。だが、ハサンがこの記述の典拠としたジンマ・インタビュー・プログラムを参照すると、ヌッガーディエは特殊職能集団と並んで「ヒル hirru (完全でない)」というカテゴリーに属していることが明示されている。筆者も、旧グマ王国に関するインタビュー調査で同様の事例を聞いている [1993年10月9日に Dembi 町で行われた Hajj Hawi とのインタビューより]。ジンマ・インタビュー・プログラムとは、1974年に当時のハイレ・セラシエ1世大学 (現アジスアベバ大学) の歴史学科の学生によって共同でなされた聞き取り調査であり、その成果はアムハラ文字表記によるオロモ語の形で残され何百ページにも及ぶ。その歴史資料としての批判的検討の作業はグルマ・ゲメダ氏らによって部分的になさ

- れているものの、まだ十分であるとはいえない。筆者が参照したのは、ゴンマ王国に関する部分の英訳で、エチオピア研究所の附属博物館の管理人であるアフマド・ザッカーリア氏の協力を得て参照の機会を与えられた。氏には心から感謝を表したい。
- 26) 同様の疑問を G. シュレーは、エチオピア南部に住むガッレ Garre やガブラ Gabra についても指摘している。シュレーによれば、オロモ民族主義者はガダの象徴性を政治的に頻用しているが、それは祖先がガダの犠牲となった苦い歴史的記憶を共有するガッレやガブラにとっては複雑な感情を喚起するものであり、オロモ民族主義者が「オロモ語を話す人々」と定義づけられた「オロモ」のすべてを代表すると主張するならば、そうしたガダの犠牲となった人々のことを考慮に入れた上で政治的象徴を選択すべきである [Schlee 1994: 981]。
- 27) クランの可能性に着目した先駆的な研究に、「民族」の境界を跨って同名のクランが存在することに注目したギュンター・シュレーの研究がある。シュレーは、クランと「民族」の二つのアイデンティティの動態から民族間関係史の再構築を試みている [Schlee 1989]。
- 28) シュレーは、エチオピア南部とケニア北部に住むボラン Boran やガッレ Garre, ガブラ Gabbra 社会において「オロモ」という言葉を知らなかった人々は大勢いると述べている [Schlee 1994: 981]。

引用文献

- Abir, M., 1968. *Ethiopia: The Era of the Princes*. London: Longmans.
- アンダーソン, ベネディクト., 1987. 『想像の共同体』白石隆・白石さや訳 リプロポート.
- Andrzejewski, B. W., 1974. Sheikh Hussein of Bali in Galla oral traditions. *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Rome.
- Andrzejewski, B. W., 1976. The introduction of written Oromo. *IAI Bulletin: African Studies Notes and News*. Supplement to *Africa* 46 (1): 6-7.
- Baxter, P. T. W., 1966. Acceptance and rejection of Islam among the Boran of the northern frontier of Kenya. In I. M. Lewis (ed), *Islam in Tropical Africa*. IAI: Oxford University Press.
- Baxter, P. T. W., 1994. The Creation and Constitution of Oromo Nationality. In Katsuyoshi Fukui & John Markakis (eds), *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. London: James Currey pp. 167-186.
- Baxter, P. T. W. & U. Almagor, 1978. *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organisations*. C. Hurst: London.
- Beckingham, C. F. & G. W. B. Huntingford (eds), 1954. *Some Records of Ethiopia, 1593-1646*. London: Hakluyt Society.
- Braukamper, U., 1989. The Sanctuary of Shaykh Husayn and the Oromo-Somali Connections in Bale (Ethiopia). *Frankfurter Afrikanistische Blätter* no.1: 108-134.
- Burton, R. F., 1856. *First Steps in East Africa*. London.
- Clapham, C., 1988. *Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donham, D., 1986. Old Abyssinia and the new Ethiopian empire: themes in social history. In D. Donham & W. James (eds), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.3-48.
- Gemeda, G., 1992. Review of Mohammed Hassen, *The Oromo of Ethiopia*. *Journal of Ethiopian Studies* 25: 93-96.
- Gemeda, G., 1993. The Islamization of the Gibe Region, Southwestern Ethiopia from c.1830s to the Early Twentieth Century. *Journal of Ethiopian Studies* 26 (2): 63-79.
- Hallpike, C. R., 1976. The Origins of the Borana Gada System. *Africa* 46 (1): 48-56.
- Hambly, W. D., 1930. *Ethnology of Africa*. Westport, Conn.: Negro Univ. Press.
- Harris, W. C. 1844. *The Highlands of Aethiopia*. Vol. 3, London: Longmans.
- Hassen, M., 1990. *The Oromo of Ethiopia: A History 1570-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntingford, G. W. D., 1955. *The Galla of Ethiopia, The Kingdoms of Kafa and Janjero*. London: International African Institute.
- Ishihara, M., 1993. Coffee and Food Crop Production in Qadamasa, Illubabor Region of Southwest Ethiopia: A Preliminary Research Report. *Nilo-Ethiopian Studies Newsletter* 1: 14-18.
- Ishihara, M., 1996. Textual Analysis of a Poetic Verse in a Muslim Oromo Society in Jimma Area, Southwestern Ethiopia. In S. Sato & E. Kurimoto (eds), *Essays in Northeast African Studies*, Senri Ethnological Studies 43.
- Jalata, A., 1993. *Oromia & Ethiopia: State Formation and Ethnonational Conflict, 1868-1992*. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.
- Knutsson, K. E., 1967. *Authority and Change: A Study of the Kallu Institution among the Macha Galla*. Goteberg: Etnografiska Musset.
- 栗本英世, 1996. 『民族紛争を生きる人びと』世界思想社.
- Legesse, A., 1973. *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*. New York: The Free Press.
- Lewis, H. S., 1965. *A Galla Monarchy: Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830-1932*. The University of Wisconsin Press.
- Lewis, H. S., 1966. The Origins of the Galla and Somali. *Journal of African History* 7 (1): 27-46.
- Lewis, I. M., 1960. The Somali Conquest of the Horn of Africa. *Journal of African History* 1 (2): 213-229.
- Melbaa, G., 1988. *Oromia: An Introduction*, Khartoum.
- Negash, T., 1990. *The Crisis of Ethiopian Education: Some Implications for Nation-Building*. Uppsala, Uppsala University.
- Schlee, G., 1989. *Identities on the Move-Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*. Manchester: Manchester University Press.

- Schlee, G., 1994. Islam and the Gada System as Conflict-Shaping Forces in Southern Oromia. In H. G. Marcus (ed), *New Trends in Ethiopian Studies*. 7 pp.975-99. New Jersey: The Red Sea Press.
- 竹沢尚一郎, 1988. 「西アフリカのイスラム化に関する一考察－歴史主義批判」『アフリカ研究』32 : 19-44.
- Taye, A., 1948. *Ye Itiyophiya Hizb Tarik* (エチオピア人民の歴史), Addis Ababa. (EC: Ethiopian Calendar. 1948 (EC) is 1955/56 in Gregorian Calendar)
- Trimingham, J. S., 1952. *Islam in Ethiopia*. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S., 1959. *Islam in West Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Ullendorff, E., 1973. *The Ethiopians: An Introduction to Country and People*. (Third edition). Oxford: Oxford University Press.
- Worqneh, W.-Y. & M. Gemechu, 1994. *Oromiya: Yetedebbegew yegif tarik* (オロミヤ－隠された搾取の歴史), Addis Abeba.