



ナミビア牧畜民ヒンバ及びヘレロの土地認識の研究 —土地所有制度と「伝統的権威」をめぐる政治性と 表出する多層性—

宮本, 佳和

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2021-03-25

(Date of Publication)

2024-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第7957号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007957>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

ナミビア牧畜民ヒンバ及びヘレロの土地認識の研究
—土地所有制度と「伝統的権威」をめぐる政治性と表出する多層性—

2021年1月

神戸大学大学院国際文化学研究科

宮本 佳和

目次

目次	i
凡例	iv
図表・写真一覧	v
初出一覧	viii
序論	1
序章	1
第1節 現代アフリカにおける土地改革と「伝統的権威の復活」—問題の所在	1
第2節 アフリカ牧畜民研究における土地	7
第3節 変化する状況の中の土地所有	14
第4節 目的と課題	20
第1章 ヒンバ及びヘレロの概要	23
第1節 ヘレロの諸集団	23
第2節 調査地—カオコランドのヒンバとヘレロ	26
第3節 生業様式	34
第4節 社会・政治構造	43
第5節 観念的世界観	56
第I部 土地所有制度導入の歴史的変遷	62
第2章 植民地期以前のカオコランド	62
第1節 はじめに	62
第2節 牧畜と狩猟採集に関する諸説	62
第3節 19世紀の商業目的の略奪の広がり—中央部ヘレロを中心に	75
第4節 カオコランドへの襲撃—1850~1890年代頃	83
第5節 狩猟交易に関わる人々の武装化—1860~1900年代頃	94
第6節 おわりに	95
第3章 「伝統的権威」の創造と土地政策の展開	97
第1節 はじめに	97
第2節 ドイツ植民地期—1884年~1915年	97
第3節 南アフリカ植民地期—1920年~1990年	98

第4節	独立後の土地改革—1990年～現在	101
第5節	野生動物保全地区の設置—1998年～現在	106
第6節	おわりに	114
第4章	「伝統的権威」の二大勢力の形成と対立—ヴィタ派とカオコ派	115
第1節	はじめに	115
第2節	1920年代のチーフ任命から始まるエスニシティに基づいた統治	115
第3節	ヘッドマンの増加と管轄領域の変遷	118
第4節	ヘレロランドにおける政治的対立の影響—1930年代～現在	121
第5節	1940年代頃からの権威を表象する墓の登場とチーフの再埋葬問題	122
第6節	おわりに	124
第5章	「われわれの」土地という意識の形成	126
第1節	はじめに	126
第2節	揺れ動く間接統治政策を利用するチーフ/ヘッドマン	126
第3節	1950年代頃からの井戸掘削事業がもたらした放牧地争い	131
第4節	ルール (<i>ozondunino</i>) の取り決めと番人 (<i>ovatjevere</i>) の登場	136
第5節	土地へのアクセスと先住者を示す墓	141
第6節	おわりに	143
第II部	土地の運用をめぐる社会関係と実践	145
第6章	日常生活における土地との関係	145
第1節	はじめに	145
第2節	居住地と放牧地利用	145
第3節	場所の賛美詩 (<i>omitandu</i>)	154
第4節	戦場跡に広がる禁忌と祖先への畏れ	165
第5節	禁忌のある場所での野生動物の保全活動	182
第6節	おわりに	196
第7章	エプパ・ダム論争における政治性と後景化するリアリティ	197
第1節	はじめに	197
第2節	独立直後のダム建設計画と推進派	198
第3節	調査への資金援助をした国際ドナーと反対運動を支援した権利団体	202
第4節	カオコランドの代表をめぐる対立	204

第5節	カオコ派の内部分裂と政府認可を求める党派の乱立	210
第6節	捨象される人びとと場所の説明	216
第7節	おわりに	218
第8章	放牧地争いにおける権限の所在	220
第1節	はじめに	220
第2節	2012年頃からの干ばつによる北部から南部への移動	220
第3節	放牧地争いの高等裁判及び最高裁判への発展と判決の揺れ	223
第4節	裁判の背後で行われる慣習法の成文化	233
第5節	野生動物保全地区を利用した追い出しの実態	235
第6節	不在の視点としての祖先と関係する場所	239
第7節	おわりに	240
結 論		241
終 章		241
注		249
参照文献		259
付録		284
	裁判資料の原文および日本語訳	284
	家畜の色柄、角型、耳型等	406
謝辞		426

凡例

言語表記

ヘレロ語表記については、フェルヨンとカムピングレ [Viljoen and Kamupingene 1983]、グアイコ [Nguaiiko 2011] にならい、ローマ字表記としている。カタカナの用法は、長音、鼻濁音等については、聞いた音を私なりの原則をもうけて表記した。ヘレロ語には、単語によって発音やイントネーションの異なる方言があるが、ここでは私が調査の拠点をおいていた、カオコランド南部のヘレロ語話者の発音に基づいている。文中のヘレロ語はイタリック体で記すが、固有名詞についてはイタリック体にはしない。

人名

人名については原則として仮名とせず、フィールドワーク中に用いた呼び名を記す。

図表、写真の記載方法

通し番号については、以下のような記載方法としている。

1. 図

例) 図 1-2 という記載は、1 は第 1 章、2 は第 1 章の中の図の通し番号を意味する。

2. 表

例) 表 3-2 という記載は、3 は第 3 章、2 は第 3 章の中の表の通し番号を意味する。

3. 写真

例) 写真 6-2 という記載は、6 は第 6 章、2 は第 6 章の中の写真の通し番号を意味する。

ただし、巻末の付録の写真については、本論とは別の番号をつけることとする。

図表・写真一覧

図

図 1-1	ヘレロの諸集団（ヘレロ語話者）の移動経路（矢印）と居住範囲（斜線）	.24
図 1-2	ホームステッドと家畜キャンプの位置関係28
図 1-3	オカクユ村全図29
図 1-4	オンブンゴの親族関係30
図 1-5	オンブンゴとオングワチンドゥの「祖先と話す者」の関係31
図 1-6	カオコランド中央部オブウォの平均気温と降水量35
図 1-7	ホームステッドの構成37
図 1-8	カオコランドの家畜の頭数の変遷（1979年～2018年）41
図 1-9	エアンダの系図46
図 1-10	キリスト教との対比におけるヘレロの宗教56
図 2-1	アフリカ南部地域への牧畜民の移動経路に関する諸説67
図 2-2	19世紀頃の居住拠点（●部分、口承に基づく推定の場所）とベティの丘 （Okarundu Kambeti）の位置（右上）70
図 3-1	ナミビアの土地区分102
図 3-2	ナミビアの保全地区（2016年時点、左上の---で囲まれた部分が旧カオコラ ンド）107
図 3-3	北西部の保全地区（2016年時点）112
図 4-1	カオコランドの「伝統的権威」の二大勢力の形成過程117
図 4-2	1923年時点でのチーフ3名の管轄領域（マーカー部分がチーフ3名の名称）119
図 4-3	1947年～1948年頃のチーフ及びヘッドマン13名の管轄領域120
図 4-4	1994年頃のチーフ及びヘッドマン35名が管轄している村の分布121
図 5-1	カオコランドの井戸掘削状況130
図 5-2	北部オムランバとエプパ地域の1960年以前（左）と1990年代（右）の放牧 地と移動経路132
図 5-3	カオコランドの家畜の数（1940年～2007年）134
図 6-1	ホームステッドと家畜キャンプの位置関係147

図 6-2	家畜キャンプ・オチンドゥの各家畜囲いの位置関係.....	148
図 6-3	調査村（四角・下）を中心としたカオコランド南部地域の地図（一部加工）	170
図 6-4	調査村付近の認知地図	174

表

表 1-1	季節のとらえ方の違い	38
表 1-2	各エアンダとリニイジの名称	44
表 1-3	オマコティ・オルゾが共有するもの	49
表 2-1	19 世紀のナミビア中央部周辺で活躍した有力者	78
表 3-1	ヘレロ 語話者の「伝統的権威」	104
表 3-2	各保全地区の名称と登録年.....	109
表 6-1	「聖なる場所」において「してはならないこと」あるいは「しなくてはならないこと」の代表的なもの	169
表 6-2	ナミビア北西部保全地区のハンティング事業（2013 年度）	184
表 6-3	オゾンドゥンドゥ保全地区の年間の野生動物の割当て頭数（2015 年度）	186
表 6-4	ハンティング事業での野生動物の金額	186
表 6-5	2015 年度収支決算	188
表 6-6	2016 年度の予算計画	190
表 7-1	カオコ派の「英雄の丘（Okarundu kozombangane）」の埋葬者及び関係者と概要.....	207
表 8-1	審議された被告の詳細	226
表 8-2	ヴィタ派の伝統的テリトリー	233

写真

写真 1-1	ヒンバ（左）とヘレロ（右）の女性	25
写真 1-2	ヒンバ（左）とヘレロ（右）の男性	26
写真 1-3	オクルウォ（okuruwo）	57
写真 1-4	オクルウォで儀礼を行う「オクルウォの主」	58
写真 2-1	「マハレロの扉（Omuvero jaMaharero）」	84

写真 4-1 ムホナ・カティティ (左から二番目) とヴィタ・トム (右から二番目) ら	116
写真 4-2 中央部ヘレロのパラマウント・チーフらの墓 (左) とヴィタ・トム一族の墓 (右)	124
写真 6-1 家畜を村から移動させる際の記録.....	153
写真 6-2 「聖なる場所」の境界を示す「ねじ曲がったゴムの木 (Omungondo otjisoto)」	175
写真 6-3 ゾウのトロフィー・ハンティングが行われた後の様子	193
写真 7-1 カクルコウイエ派のチーフのヴェムイー・チャンビル (中央) とカウンセラ ーら (左右)	212
写真 7-2 政府に認可されていないオンダンガ派のチーフのカトゥエズ・リカンブラと オフィス	215

初出一覧

本論の各章は、筆者がこれまでに発表した以下の論文等を大幅に加筆してもちいたところがある。

- ・「放牧地争いにおける伝統的権威—ナミビアの土地改革と慣習法の明文化—」『文化人類学』83 (3) : 337-357、2018 年
- ・「土地紛争における伝統的権威の役割—アフリカ南西部・ナミビアの牧畜社会を事例として」『日本平和学会 2018 年度秋季研究集会報告論文』、pp. 1-20、2018 年
- ・「共有資源管理を象徴的側面から問い直す—ナミビア北西部の野生動物保全地区の人類学的調査研究」『平成 29 年度笹川科学研究助成完了報告書』、pp. 1-15、2018 年
- ・Taboos Related to the Ancestors of the Himba and Herero Pastoralists in Northwest Namibia: A Preliminary Report. *The Working Paper Series of JSPS Core to Core Program (A. Advanced Research Networks): Research on the Public Policies of Migration, Multiculturalization and Welfare for the Regeneration of Communities in European, Asian and Japanese Societies* 4: 1-21. 2019.
- ・「二つの禁忌—ナミビア北西部の牧畜民ヒンバとヘレロの事例報告—」『神戸文化人類学研究』、第 6 号、2016 年脱稿（編集作業中、2021 年 1 月現在）

また、以下の修士論文にもとづいている部分があり（第 1 章、第 3 章、第 6 章）、第 5 章の多くは、この修士論文によっている。

「家畜をめぐるテリトリーの排他性—ナミビア北西部の牧畜民ヒンバとヘレロの民族誌—」
総頁 158 頁、神戸大学大学院国際文化科学研究科、2017 年

序 論

序 章

第 1 節 現代アフリカにおける土地改革と「伝統的権威の復活」—問題の所在

「グローバル資本による 21 世紀のアフリカ分割」¹として批判の対象となる大規模な「土地収奪／強奪 (land grabbing)」や、ローカルレベルでの土地の私有化およびそれにとともなう社会的排除といったものがしばしば注目される。こうした問題は、個別的、散発的に生じているというよりは、大陸レベルで広範に進行している構造的なものである。近年の土地問題の影響を大きく受けている人びとの中でも等閑視されているグループのひとつは、国家の中心部から離れた人口密度の低い地域に暮らし、家畜に依存して移動をしながら生活を営んできた牧畜民である。

本章ではまず、こうした問題に気づききっかけとなったフィールドでの出会いについて述べたのち、現代アフリカの土地問題と牧畜民との関係について概観しながら、問題に関与する伝統的権威について本論で扱う問題の所在を述べる (第 1 節)。次に、アフリカの牧畜民研究においてこれまで土地問題がどのように扱われてきたのかを概観し (第 2 節)、その後、こうした変化する状況の中における所有の議論について先行研究を検討する (第 3 節)。以上を踏まえて本論の視座を述べる (第 4 節)。

さまざまな意味が付与された土地を生きる人々

アフリカのナミビア共和国という自然豊かで野生動物が数多く生息する国で調査をすることを決め、日本から飛行機を乗り継ぎ 28 時間程かけてナミビアの首都に到着したのは 2015 年 8 月末のことだった。ナミビア国内でも辺境の地といわれる北西部で遊動生活をおくる牧畜民に心惹かれていた筆者は、首都で出会った人に交渉して車に乗せてもらい、北西部の地方都市オプウォ (Opuwo) へと向かった。

見渡す限り何もない広大な大地を時速 130 キロメートル程の速度でひたすら走り、約 8 時間の道のりを経てようやく到着したオプウォの町は、国内大手のスーパーや銀行といった近代的な建物が立ち並び、一見するとどこにでもある外国の地方都市のようであった。しかし、そこを歩いているのは、赤土を全身に塗った女性たちや、派手な色彩の腰巻きを纏った男性たちであった。道を走る車を見ると、荷台に牛やヤギが溢れんばかりに乗せられてど

こかへ連れて行かれていた。近代的な見かけが筆者にとって親密であるだけに、そこにある違いが際立ち、どこかで入口をまちがえてパラレルワールドへ迷い込んでしまったかのような、奇妙な感じがした。怖々としながらも、到着した日に町中を散策していると、後に最初の調査助手となる 20 代前半の牧夫の青年にばったりと出会った。話をした瞬間に意気投合し、オブウォから約 140 キロメートル離れた青年の生まれ育った村へ到着したのは、それから数日後の 9 月初旬であった。

とんとん拍子に調査助手と調査の拠点となる村が見つかり、気がついたときにはすでに村の中にいた。寝起きをするための家や、毎日の食事といった身の回りのことも、いつの間にか青年を介して彼の両親である村の長老夫婦が世話をしてくれることになっていた。このようにして筆者のフィールドワークは突然はじまったのである。想定していたものをはるかに上回る出来事の連続で、状況の変化についていくだけでも大変であり、それに加えて電気もガスも水道もない村での暮らしは、それまでキャンプをはじめとしてアウトドア活動をほぼしたことがなかった筆者にとって、驚きの連続であった。そうした村での生活がはじまってから間もない頃に、次のような不可解さを伴う経験をした。

... (その日私は) 助手の牧夫の青年と共に半定住集落から 6 キロメートル程離れた家畜キャンプへ向かって歩いていた。足場の悪い岩だらけの山々を越え、低木が点々と自生する荒涼としたサバンナを一定の速度で進む青年の後ろを、置いて行かれないように必死についていっていた。青年は目につく植物について名前と用途を事細かに説明してくれ、そのたびに私はノートにメモをして写真をとっていた。すると、青年は歯を磨くために使用する植物 (*omuzema*)²を見つけて立ち止まり、枝を折って 20 センチ程の長さにして、表皮を剥がし、内側の繊維状になった箇所を使って実践してくれた。彼の祖父 (2014 年に 80 才程で他界) の時代まではこの植物を使用して歯を磨いていたらしく、残りの道程では祖父との思い出を語ってくれた。

家畜キャンプに到着し、用事を終えたころには日が暮れ始めていた。足早に半定住集落へひきかえしていると、私は行きに青年が教えてくれた歯を磨くための植物を見つけ、枝を折り引きちぎろうとした。すると、それまで穏やかに話をしていた青年が血相を変えて私のもとに駆け寄り、「やめるんだ、いいから、すぐに、その手を離すんだ」と声を荒げて言った。そして、「僕の言葉に続けて、次のことを

口に出して言うんだ。『私は日が沈んでから植物を取ってはならないことを知りませんでした。もう二度としませんから許してください』と」。困惑しながらも、たどたどしい現地語でなんとか言い終えると、青年は「皆が周りで見ている」と、だだっ広く何も無い周囲を不安そうに見渡しながら言った。皆とは祖先のことであり、こうした祖先は常に人びとの行動を見ているという。

このときの青年のひどく動揺した様子と、なにかに怯える姿が、私にとっては不思議でならなかった…

[2015年9月14日、フィールドノート（以下FN）2: 55-58]。

後に知ることになるが、調査地付近には様々な種類の「してはならないこと、禁忌 (*okuzera*)」が存在する特定の場所が点在しており、上述の青年に注意された場所もそうした場所の一つであった。人びとはこのような場所を「聖なる場所 (*otjirongo tjizera*)」と呼んでいた。“*okuzera*”は「禁忌」であると同時に、「聖なる」という意味も含み、助手の青年をはじめとして英語を話す者は *otjirongo tjizera* を「聖なる場所 (*holly place*)」と訳して筆者に教えてくれた。

こうした人と土地との関係は、後述するように、先行研究で描かれてきた特定のクランや特権的立場の者が儀礼を介して土地と結びつく様子 [Thomas 1965; 杉島 1999] とは異なり、超自然的な存在が想定されているもの [高倉 2012] でもなく、呪物の設置や呪的な境界線を引く行為 [河合 2007; 佐川 2011] も伴わないものだった。

その後、調査を進めるうちに、「聖なる場所」の範囲がさまざまな広がりをもつことに気付くようになった。この場所は、半定住集落 (*onganda*) や仮住まいの家畜キャンプ (*ohambo*) といった居住空間の内部のこともあるが、さらにそれらを包括して放牧地一帯を含むこともあった。こうした集落をはじめとして名前のある場所には、必ず賛美詩 (*omitandu*) があり、場所は、長く複雑な内容の詩で讃えられていた。

また、調査範囲を広げるなかで、当該地域にはチーフ (*ombara*) やヘッドマン (*osoromana*) と呼ばれる者がおり、彼らの領域が人びとに認識されていることにも気付いた。さらにこうした領域と重なるようにして、当該「コミュニティ」が自然資源である野生動植物の保全をおこなう「保全地区 (*conservancy*)」も設置されており、人びとは牧畜の生業活動だけでなく、保全活動も活発におこなっていた。加えて、調査地域では干ばつを契機に放牧地をめぐる争いが発生しており、同様の場所が「われわれの」土地であると主張されていた。

このように、フィールドの人々が生活する土地には、さまざまな意味が付与されており、彼らは土地と特別な関係を築いているようであった。なぜ特定の場所を「われわれの」土地であると主張し争うのだろうか。そして、禁忌から近代的な保全といったことまで、様々な論理が並存する土地で、牧畜の生業を営みながら日常生活をおくる彼らをどのように理解したらいいのだろうか。こうしたフィールドでの出会いから生じた問いが本論の出発点となるものである。

序章では、上記のフィールドでの問いを近年のアフリカの土地をめぐる議論と結びつけながら本論で扱う問題の所在を明らかにし、そのうえで既存の研究の中に位置づけ、本論の視座を提示する。

近年のアフリカにおける土地問題

1990年代以降のアフリカでは多くの国で土地の利用者の権利安定化を目的とした土地改革が実施され、2018年現在も政策の審議および法案の改訂が続いている。南部アフリカの一部を除く国々では、土地の再分配よりも法制度上の改革がおこなわれてきた〔武内 2017: 6-9〕。これは、農村の大部分の土地の権利が慣習的保有のもとにあるため、土地の利用等にかかわる慣習法を改革し、それまで曖昧であった慣習地に関する権利を明確化する動きである。ここで言う「慣習的な」土地とは、もともとある独自の土地保有の仕組みというよりは植民地体制下での土地政策の影響を多大に受けたものである。ブーンが主張するように、アフリカにおいて植民地支配以前と以後では土地保有のあり方が異なっており、後者の「新慣習的な (neo-customary)」あり方が、近年の土地改革において議論されるのである〔Boone 2014〕。

土地改革が多くの国で実施されるようになった背景には、1980年代から1990年代前半の国内外の劇的な政治経済的転換がある。周知のように1980年代にはアフリカ各国に構造調整政策が導入され経済自由化が推進された。1990年代初頭には冷戦終結に伴う援助政策の変化を受け、一党制を採用していた国々は複数政党制を導入した〔武内 2005〕。同時期には南アフリカがアパルトヘイト政策を廃止し、政策が適用された国々において旧ホームランドの統合という課題を抱えることとなった。中央集権から地方分権へと変化する中で、それまで国が規制していた土地の所有に関する見直しがおこなわれるようになったのは自然の流れといえる。

改革がおこなわれる土地では、外部資本の導入とそれに伴う大規模な土地取引、そしてロ

一カルレベルにおける土地の私有化の動きがみられる。前者はシエラレオネ、エチオピア、ザンビアといった国々で報告されるような外国企業による土地取引、通称「土地収奪/強奪」として非難の対象となるものである [落合 2017; 佐川 2016; 大山 2015]。しかし、こうした取引はローカルコミュニティ主導でおこなわれていることや [Woodhouse 2003]、1990年代から自然保護の分野で普及し始めた「コミュニティ・ベースの保全 (community-based conservation: CBC)」を名目とした政府や NGO による「土地収奪/強奪」が進んでいることも指摘されており [Nelson 2010]、「外国企業対アフリカ人」といった単純な対立構造ではない。さらに後者の私有化の問題は、牧畜社会へのランチング³制度導入による共有地の私的分割であったり [Campbell 1993]、農村居住者による「土地の囲い込み」の動きであったりするため [Walwa 2017]、土地利用をめぐる交渉に誰が参加することができ、利益を享受するのかといった内的な政治性と不可分である。こうした土地をめぐる議論のなかで、仲介や調停の役割を担う者としてしばしば登場するのが伝統的権威 (traditional authority) である。

アフリカにおける伝統的権威には、ヘッドマン、チーフ、パラマウント・チーフといった様々な呼称があり、機能の大きさや範囲は個々の事例によって異なるが、その制度は植民地支配のなかで認可され再編された点で共通している [武内 2017: 20]。独立後の多くの国では伝統的権威は近代国家形成への障害とみなされていたが、農村部での統治に関しては実質的に彼らがおこなっており、インフォーマルな影響力が保持されていることが指摘されてきた [Herbst 2000]。特に南部アフリカ諸国では、アパルトヘイト期の間接統治政策において、チーフをはじめとした伝統的権威を通じた統治が実施されてきた。そのため、こうした国々では撤廃後も従来の統治システムを大きく変えない方法で統合をする傾向にある。たとえば、南アフリカでは 1996 年に制定された憲法に「伝統的指導者 (traditional leaders)」の慣習法に基づく役割が定められ⁴、ザンビアでは伝統的権威の土地配分権を 1995 年の土地法によって公的に認めている⁵。本論で扱うナミビアにおいても伝統的権威が旧ホームランドである共有地に関する権限を有すことが 2002 年の共有地改革法で定められている。

土地改革と牧畜民

近代国家設立のために国境線をはじめとして行政領域を線引きするという統治の形態は、国や時々の状況によって異なるが、生態環境の変化に応じて移動をする牧畜民にとって多かれ少なかれ制約となっていたと考えられる。独立後も大陸全土で進行する人口増加を背

景にして、各国で農村開発がおこなわれ、定住化を前提とした農耕に傾斜した政策が推進されてきた。この際に、牧畜民にとって乾季の放牧地や干ばつ時にのみ使用する土地が、政府から「無人地帯」とみなされ、農地への転用や観光収入をもたらす自然保護区の設置が盛んにすすんだ。エチオピアでは、「無人地帯」とされた土地が外国企業によって買収され大規模な「土地収奪」がおこなわれ [佐川 2016]、ケニアやタンザニアでは農耕民だけでなく牧畜民自身による「土地の囲い込み」が発生している [Nyberg et al. 2015 ; 宮木 2017]。さらにこうした背景から、放牧地を求める牧畜民と、当該地で耕作をおこなう農耕民とのあいの対立も各国で報告されている [藤本 2010 ; 山本 2013 ; 泉 2016]。

牧畜社会における伝統的権威と土地との関係については、上述の状況とは異なり、彼らの権力が急速に衰えていることが指摘されている [佐川 2009 ; 目黒 2015]。特にケニアでは、独立後の土地の再編がランチング制度の導入と自然保護区の創設という従来とは異なる区分と原理によっておこなわれたため、植民地支配期に土地の交渉において影響力をもっていた伝統的権威の役割がほぼ消失し、運営委員会の幹部や国会議員や地方議会議員といった政府と関わる外部者に権力が移行している [目黒 2015]。特に 1990 年代から導入された「コミュニティ・ベースの保全」に依拠する民間保護区の設置は、特定のエスニック集団に保護区の共同土地使用权を付与し、その他の集団を排除するという特性から、武力衝突をもたらす殺傷事件にまで発展している [Greiner 2012]。

このように土地の再編が野生動物の保全活動と結びつき新たな対立を生みだしていることは、ケニアと同様に野生動物の保全が活発におこなわれる南部アフリカ、その中でも本論で扱うナミビアにおいて顕著である。しかし、ケニアの事例のように保護区の設置を契機として対立が発生することは少なく、伝統的権威が依然として保護区の運営および土地に関する問題が発生した際につよい影響力をもっている。

以上の今日のアフリカにおける土地問題およびそれらと牧畜民との関係を踏まえた上で、冒頭のフィールドでの問いに戻ってみよう。フィールドの人びとが暮らす土地には、禁忌から近代的な保全といったことまで、様々な論理が多層的に並存しているようだった。人びとが認識していたチーフらの領域とは、南アフリカによる植民地統治期に起源をもつチーフらの管轄領域のことであり、独立後は伝統的権威となった彼らが発関する野生動物の保全地区は 1990 年代に南部アフリカに導入された「コミュニティ・ベースの自然資源管理 (community-based natural resource management: CBNRM)」をもとに設置されたものである。これは東アフリカにおいて「コミュニティ・ベースの保全」が導入された経緯と同

様に、地方分権政策を背景とするものである。このように、並存する論理の中には国家の政策の歴史的な変遷と関わっているものが多いことがわかる。加えて、伝統的権威は地域に広がる人間関係の網の目の一部を構成しているため、間接統治がおこなわれた南部アフリカの文脈においては、法的承認を得た彼らがローカルな問題に介入する際に当該地域にもたらす影響が大きくなることは必然的といえる。

一方で、こうした大きな流れからこぼれ落ちてしまうのが、禁忌のある「聖なる場所」といった現地の人びとの観念的世界観に基づいた土地との関わり方である。観念的なものから保全活動といったことまで、さまざまな論理が並存する世界を人びとは生きている。そのため、その中のどれかを切り取って議論することは彼らの現実の一部しか扱わないことになってしまう。重なり合う論理をひとつずつ解きほぐしながら、それらがどのように関係し合い、歴史的に変遷してきたのかを検討するなかで、人びとが「当たり前」とする土地認識を明らかにしたい。こうした土地と人との関係は、上述したような土地をめぐる様々なレベルの争いが発生した際に、当該社会の背景とともに立ち現れる。特に牧畜社会では土地の私有化をめぐる問題に直結していた。そのため、本論でも土地をめぐる争いに着目し、人びとがどのように調停をおこなうのかを具体的に検討していくなかで、人と土地との関係を現代アフリカの土地問題と関連させながら描いていくことにする。

次節では、これらを既存の研究と結びつけながら、本論の視座を明らかにしたい。

第2節 アフリカ牧畜民研究における土地

牧畜民は家畜を放牧させるために牧草の状態にあわせて移動をしながら生活を営むが、農耕をまったくしない遊牧の形態をとることは少なく、たいていは家畜を放牧させながら傍らで農耕を営む農牧である。その中でも、農耕集落が長期間一定の場所を動かずに、放牧キャンプだけが遊動する遊牧定農に分類されるものが多い [福井 1987a : 14-16]。しかし農耕を営むとはいえ、以下で示すように牧畜民が生活において価値をおくのは農作物ではなく家畜であり、土地との関係も家畜との関係から議論されてきた。

家畜に価値をおく人びとにとっての土地

牧畜を生業にする人びとにとって家畜が重要な価値をもつことはこれまで多くの研究で指摘されてきた。古くは 1940 年代にエヴァンズ=プリチャードが東ナイル系の牧畜民ヌエ

ルを、「牛と互いに寄生し合う人々」と表現したように [Evans-Pritchard 1940: 30, 36]、牧畜民は家畜に強い執着ともいえる関心をもつことが特徴である。家畜は財産としての経済的価値 [佐藤 1987; 湖中 2006] のみならず、社会的交換財として [太田 2004]、あるいは儀礼に不可欠な犠牲獣としてライフステージに深く関わり [福井 1991: 185-212; 田川 2001]、さらに相互行為をおこなうコミュニケーション的な存在であったり [波佐間 2012]、美的表現の手段となったり [香室 2015]、高い文化的・社会的価値がおかれている。

これまでの牧畜民の所有概念についての議論においても、土地に関する所有よりも、こうした家畜に複数の人間が様々な種類の権利をもつことが指摘されてきた。個々の家畜は特定の個人に所属するが、一頭一頭の家畜は「権利の束 (complex of rights)」を担っている [Baxter 1975]、あるいは家畜の所有は多様な種類の権利の「クラスター」として把握しなければならない [Gulliver 1951] として、固有の所有概念とそれにもとづく制度化された構造が描かれてきた。しかし、上述の土地所有の議論と同様にこうした立場に対して、「権利の束」や権利の「クラスター」は実体として存在しているわけではなく、具体的な家畜をめぐって折衝をくりかえす過程で遂行的に生成されていることが指摘されてきた [太田 1996a; 河合 2004]。こうした折衝の中では、家畜に関する権利について様々な規範や規則が言及されるが、規則は常に人びとの解釈にさらされ運用されており [太田 1996a]、あらゆる状況に普遍的に適用されるのではない。これは、北村が牧畜民トゥルカナの社会的相互行為について指摘したように、なんらかの絶対的基準を参照してそれを根拠に合意を形成しようとしめない彼らのやり方 [北村 1991] を示していると考えられる。

加えて、個々の家畜が特定の個人に所属するとはいえ、伊谷が指摘するように家畜は「ルーレットのチップ」のようなもので、後述するレイディングにおいて大量の家畜が瞬時に手元から消えてなくなる、あるいは逆に、婚資として 100 頭単位でやり取りがなされるため降って湧いてきたかのように自分のものになるようなものである [伊谷 1986]。このように家畜の所有とは、折衝が常におこなわれるだけでなく、突然の喪失や獲得の可能性をも含み込むのである [河合 2004, 2013]。

人と家畜が分散し、移動を繰り返す牧畜民にとって、土地につけられた地名が重要であることは多くの地域で指摘されてきた [福井 1987b; 河合 2002; Mazzullo and Ingold 2008; 高倉 2012]。外部者にとっては、放牧地をはじめとした土地は単調な草原が広がる景観であるが、そこで生活をする人びとにとって、地名はその空間を理解するための参照枠

組みとして機能しているのである [高倉 2012:128]。移動を常態とする人びとにとって、家畜や人びとの様子を伝え合う際に地名は必要不可欠な要素あり、特に東アフリカでは家畜の略奪行為との関係から分析される [河合 2002]。

レイディング（家畜略奪）における土地利用

牧畜民と土地との関係は、「レイディング」という牧畜社会特有の家畜の略奪行為との関係の中で言及されることが多い。レイディングとは、牧畜を主な生業とする近隣の民族集団の家畜を群れごと略奪することを目指した襲撃のことを指し、奪い奪われるといった相互に応酬し合うものである [河合 2013]。

エチオピア、ケニア、スーダン、ウガンダの四国国境付近の牧畜社会にある程度共通したものとして、レイディングの回避や撃退をおこなうための呪的な儀礼がある [佐川 2011:322]。細かな内容は異なるが手順は似通っており、通称「腸占い読み」といわれる家畜の腸を地図に見立てた占いをして具体的な襲撃の場所を予測し、実際にその場所に行き呪物の設置をする。たとえば牧畜民ドドスは、「腸読み」を何度もおこないながら敵の襲撃場所を占い、結果に基づいて特定の場所に植物や犠牲獣の頭を用いた呪物を設置し、樹皮のヒモを立ち入り禁止のロープのように道に渡し、敵の進行を呪力によって妨げるようにする [河合 2006, 2007]。また、牧畜民ダサネッチも同様に「腸占い」をして敵が訪れるであろう場所を特定し、植物や様々な種類の呪物の設置し、呪棒を用いて実際に土地に境界線を引き、敵の側を向いて呪詛のことばを唱える [佐川 2011]。

注目すべきは、二つの事例ともに一定の手順を踏んだ後、ヒモを渡すことや線引きによって境界となる場所をつくり、「敵」が「われわれの側」へ入ってこないようにしていることである。呪的な境界線を越えてやってくる他者はすべて「現実的な敵」となるとされ [佐川 2011:322]、儀礼をおこなうことによって土地にテリトリーが表出するように見える。しかし、土地の境界や排他的なテリトリーといった問題については、この地域の牧畜民同士の関係を考慮に入れると、慎重に検討する必要がある。

上述の地域における集団間関係は、恒久的な「敵」と「味方」に分類されるものではなく、複数の集団間に敵対と同盟の関係が入り組んで存在しており、状況によって変化し続けるものである [佐川 2011;河合 2013]。河合はこうした集団間関係の特性があるため、土地利用に関しても一義的な敵対や排斥ではなく、むしろ共同ないし許容の態度がみられることを指摘し、土地が所有の対象とならず領有や占有といったテリトリー化にむかわな

いことを主張している [河合 2004 : 28-29]。彼女によると、ドドスが「自分たちのもの」として認識している水場や放牧地を、敵対関係にあるトゥルカナが使用していても排斥しようとするのではなく、「われわれの土地（ないし水や牧草などの資源）」を「使わせてやっている」という含意すらみだしがたいと言及し、単に「トゥルカナがそこを使っている」というきわめてニュートラルな語感以上のものを感じとることはむずかしいと述べている [河合 2004 : 29]。

これは、本論で扱うナミビア北西部の牧畜民ヒンバが「われわれ」の土地というつよい意識をもつこと [吉村 2004 : 444-446] とは対照的なようにみえる。吉村が指摘するのは、後述するようにナミビアでは南アフリカによる土地の囲い込みを伴う間接統治政策の影響がつよく、土地がチーフらの領域に細分化され、限られた範囲で移動をするようになったことで「われわれ」の土地という意識が強化された点である [吉村 2004 : 446]。これをレイディングという側面からみると、ナミビア北西部において大規模な略奪行為が報告されたのは 19 世紀後半が最後であり [Bollig 1997b]、南アフリカが土地を囲いはじめた 1920 年代からは減少し、1990 年代半ばには皆無になっている [吉村 2008]。そのため上述してきたような東アフリカの牧畜民がおこなう呪的な土地の利用は、「腸読み (*okuroora oura*)」を除いて管見の限り報告されておらず、筆者も観察したことがない。「腸読み」もレイディングに関するのではなく、様々な場所やそこにいる人たちに起こる出来事の予測に使用されるため、用途が異なる [Bollig 2006b: 360-361]。

東アフリカにおいては、1970 年代後半頃からレイディングに対して国家が介入し、それによって牧畜民の土地利用に変化が生じていることが報告されている。上述の四国国境付近の牧畜民間のレイディングに特徴的であるのが、1970 年代末から国家間紛争や各国の政治変動を背景として拡散した小型武器、なかでも自動小銃を用いた銃撃戦を伴うことである [波佐間 2012]。各国政府は牧畜民に対して武装解除の介入をおこなってきたが、介入の対象が不均等であったことや、介入手段が暴力的であったこと、そして場当たりのことにおこなわれてきたことによって、牧畜民間の対立が悪化し当該地域に混乱をまねいてきた [佐川 2010]。特に、一点目の特定の集団にのみ介入をおこなう政策は佐川が指摘するケニアやエチオピアだけでなくウガンダでもおこなわれており、一方的に家畜を奪われるようになった集団が、敵から逃れるために移動ルートやキャンプ地を大幅に変更している様子が報告されている [河合 2006]。

構造調整政策導入後のアフリカにおける牧畜民

アフリカの各地域において牧畜民と土地との関係が活発に議論されるようになるのは、前述したように 1980 年代以降の大規模な政策転換にともなう土地改革がおこなわれるようになってからである。これは国家の体制の変化に伴う土地政策が遊動生活をおくる人びとに与える影響が大きいことを示していると考えられる。主に焦点があたってきたのは、社会的経済的变化に伴う生業の多角化の実態、生態学的観点からの牧草地の劣化の問題、そして土地をめぐる当該地域内部の政治性の三点である。

アフリカ諸国での 1980 年代以降の構造調整政策導入にともなう土地改革は、市場経済向けの家畜飼養を目的としたランチング制度の導入や、農業を中心とした開発を推し進めるために牧畜民が使用していた土地の一部を農地へと転用し、あるいは観光収入源となる野生動物の保護区の設置といったかたちでおこなわれてきた。

牧畜民への土地政策の背景には、1970 年前後に北アフリカ全土で発生した大干ばつを主な契機として議論されてきた「砂漠化」の問題がある。砂漠化は環境問題の一つとして国際社会に広くとりあげられ、その主因が牧畜民の過放牧によるものとされた。主に生態学の分野で環境収容力の観点から議論され、放牧地の利用について研究が蓄積されてきた [Hardin 1968; Behnke and Scoones 1993; Ellis et al. 1993]。1980 年代初頭にも大干ばつが東アフリカ全域で発生し、飢饉の発生などを背景に大規模な開発援助が国際機関や各国政府によって展開された。このときに 1970 年代からの環境問題への関心の高まりと、牧畜民を国家の政治経済システムに統合させるといふ各国政府の思惑とが重なり、砂漠化の主因とされた牧畜民の生業を定住的な農牧に移行させ、家畜の飼養を市場経済に統合することが提言された [Homewood et al. 1987]。上述したランチング制度はこうした流れの中で、牧畜民の生業を近代的な畜産業に転換することを目的として導入されたのである。

こうした経済的・社会的変化に対応するために、牧畜民は生業の多角化を試みている。たとえば、ケニアのアリアルは居住地の地理的特徴を生かして高地では牛、低地ではラクダを飼養するようになり [Fratkin 1998]、タンザニアのマサイは農耕と牧畜を複合するようになっている [McCabe et al. 1997]。また町の近くに定住するようになり、出稼ぎや家畜マーケットを利用して市場経済に参入するケニアのサンプル [湖中 2006] やレンディール [孫 2012] といった姿もみうけられる。

環境問題への関心の高まりの影響は、野生動物の保護区およびそこでの活動にもあらわれている。それまで国家主導のトップダウン式でおこなわれていた野生動物の保護区の活

動は、地方分権政策にともない「コミュニティ・ベース」の保全へと移行した〔西崎 2009；目黒 2014〕。自由主義的な市場経済を前提とした活動は、保護区の運営に近代的な所有概念を持ち込み、「コミュニティ」内の政治性との関係から保護区の活動が議論されてきた〔Nelson 2010〕。

「祖先の土地」の問題

こうした土地改革が行われるアフリカ各国において、先住権の問題が、狩猟採集や牧畜を生業とする遊動民を中心に議論されてきたが〔丸山 2010; Kameri Mbote et al. 2013〕、焦点が当たるのは生業との関係での土地であり、死者や祖先への関心が薄いとされる遊動民の祖先と土地との関係は重要視されてこなかった。牧畜民と土地との関係を墓や祖先との関係から議論したものもあるが、東アフリカの文脈では焦点化されることは少なく、扱われたとしても考古学的な牧畜の起源との関連から議論されるものに限定されがちであった〔Robertshaw and Collett 1983; Hildebrand and Grillo 2012〕。現代を生きる牧畜民と墓や祖先との関係は、ナミビアを含めた南部アフリカにおいて植民地統治期の不平等な土地の配分を是正しようとする動きとともに、「祖先の土地」の返還問題と関連して議論される傾向にある〔Adams and Devitt 1992〕。特に墓に焦点をあてた牧畜民と土地との関係は、「われわれの」土地という意識がつよいとされるナミビア北西部において多く報告されている。牧畜民ヒンバにとっての「祖先の土地」は、政治的な交渉の手段となっていることが指摘される。たとえば、墓および周囲の装飾がチーフらの領域であることの権威づけの手段になっていることを議論したものや〔Bollig 1997a〕、先住権問題との関係から祖先の墓があることを政治的な交渉の手段にしていることを論じたもの〔Wärnlöf 2000; Friedman 2000〕などがあげられる。

アフリカから中央アジアの遊牧社会へ少し目を向けてみると、ポスト社会主義国における宗教復興の流れから死者儀礼と土地との関係を議論するものがあつた。カザフ社会では、社会再編とともにイスラーム復興が進展しており、その中でも父系クランの死者儀礼が再活性化している。死者儀礼は社会主義時代にも小規模ではあつたが存続し、その後復活したが、ソビエト時代に形成された定住村落を基盤として、従来の父系親族にとどまらない広範な関係が築かれるようになったという〔藤本 2011〕。人びとは父系祖先が定住前に利用していた冬営地と近辺の墓地を「祖先の土地」として認識していたが、定住化して70年もの歳月が経過しており、再び戻ることは少なかったという。その主な理由として、土地の共同

借用や干草の入手など民営化によって各世帯が直面する問題に際して経済的利益につながらないことが多く、それよりも定住先で父系親族以外の人びとも関係をつくることで生活を維持しようと試みている [藤本 2011 : 353-357, 266-268]。

政治的な論理に入りにくい土地のあり方

上述したカザフスタンにおいては定住化以前に人々が生活していた土地が「祖先の土地」として認識されていたが [藤本 2011]、極北の牧畜民サハには精霊が存在するとされる「祖先の地」や「古い場所（捨てられた場所）」といった特定の場所があり、人びとはある種の畏れを抱いていることが報告されている [高倉 2012]。

サハが草刈りをおこなう土地は民営化後に法的な私的利用が可能となったが、そこに埋め込まれているのは、人が感知可能な土地にいる様々な精霊である。畏れの意識はより一般的な感覚であり、特定の血縁的集団がその土地の精霊がもたらす何らかの危険や不幸から免れるというわけではない。サハの「祖先の地」は、論理的にはある土地に対する集合的、私的な所有を示しているが、そこに在る精霊は所有者であろうとなかろうと、だれかれ構わず何らかの結果を当該者にもたらすため、精霊の在る資源に接近しようとするあらゆる個人は、だれでも等しく、適切に振る舞い、儀礼をおこなうことが必要とされる [高倉 2012 : 133-142]。高倉はこうした土地を資源利用の観点から分析しており、特定の親族集団がある土地の精霊と特別な関係を構築することはできない土地であり、排他的で継続的な所有権を保証しないものであると指摘する [高倉 2012 : 141]。

アフリカに再度目を戻してみると、東アフリカの牧畜民ドドスには、「聖なる木立」あるいは「聖なる場所」と訳される各クランが儀礼をおこなう特定の土地があり、ドドスにとってのカミが樹冠に降臨するといわれる樹木が畏怖の対象となっていた [Thomas 1965 ; 河合 2002 ; 波佐間 2015]。その場所に自生する樹木の伐採が禁じられており、儀礼のとき以外には人も家畜も立ち入ってはならないとされる。河合は「聖なる木立」の所在地とクランの移動の歴史との関係を分析し、各場所は各クランが地域集団を形成していたかつての場所を示すものであると指摘している [河合 2002 : 21-25]。移動の主な原因となるのは、上述した隣接集団による家畜の略奪を狙った襲撃、レイディングである。

ナミビア北西部においても政治的な文脈で語られることの少ない土地がある。それが冒頭で述べた禁忌のある「聖なる場所」である。サハやドドスの事例と同様に人びとはこの場所に対してある種の畏れを抱いているが、畏れの対象は人知を越えた存在である精霊やカ

ミではなく、祖先に対するものである。この祖先は、カザフの事例のように特定の親族集団をさすのではなく、より抽象的かつ一般的な観念である。そのためサハの「祖先の地」のように、その場所の内部にいる者ならば、誰もが禁忌を守らなければならない。こうした土地と人との関係は、これまでナミビア北西部で議論されてきたような政治的な主張に用いられることはない。さらに、後述するように当該地域では放牧地をめぐる争いが発生しているが、その際に排他的な所有権を主張するために「聖なる場所」がもちだされることはなく、移動者側も追い出す側も「当たり前」としてこの場所の禁忌を守っており、だれしものが守る必要があるとされていた。

第3節 変化する状況の中の土地所有

人類学における土地所有をめぐる議論の出発点は、近代的な所有の概念、すなわち個人が自己の「身体＝労働」を投下した対象に包括的な所有権をもつという考え方への批判である。本節では、上述してきた構造調整政策導入以降のアフリカの牧畜民と土地との関係を理解するうえで、本論が特に着目している1980年代以降における所有の議論を中心に、これまでの土地所有に関する先行研究の流れを概観する。

労働所有説と所有の進化論

財産の所有という議論は古くからされてきており、モルガンが所有形態の段階を進化の指標として、共同所有から私的所有への進化論的な枠組みの中で歴史的に発展してきたものと指摘するところまでさかのぼることができる[松村 2008:3;モルガン 1958(1877)]。

近代的な所有の概念は、ロックの労働所有説に代表されるように、身体のはたらきである労働を自己の所有物とみなす「自己所有」の観念と、労働を投下した対象が自己の所有物になるというものである[杉島 1999:16;ロック 1968(1947)]。こうした私的所有を正当化する立場に対する批判の流れは、原初的な土地所有形態を共同体所有と想定するマルクス主義によって形成されることになった[松村 2008:4]。エンゲルスは、モルガンの財産所有の進化論的な枠組みに依拠して、土地や財産が「共同体所有」から「私有財産制」へと移行することは、商品経済や社会分業の進展の歴史過程において生じてきたことを指摘している[エンゲルス 1965(1891)]。

このように、所有に関する初期の研究は単線的な進化論や、「共同所有」と「私的所有」

といったような二項対立的な図式で描かれてきた。

制度化された構造としての所有

西洋的な所有概念を他の社会にそのまま適用することができないことは多くの人類学者によって示されてきた。各地域に西洋とは異なる当該社会の土地の捉え方があり、それに基づいた土地所有があることが報告され、1970年代以降は土地所有を固有の所有概念とそれにもとづく制度化された構造としてとらえる見方が主流となった。

特にアフリカでは、土地に関わる様々な「権利の束 (bundle of rights)」が重なりあっていることや [Gluckman 1965]、西洋社会とは異なり土地をゴムシートのように伸縮するものとして捉えていることが指摘され [Bohannon and Bohannon 1968]、固有の所有のあり方が提示されてきた。

一方、東南アジアやオセアニアにおいては、当該社会の呪術的あるいは宗教的な土地所有のあり方について研究が蓄積され、特に権威者とされる者と土地との儀礼的な関係があることが示されてきた [馬淵 1974; 杉島 1987, 1999]。日本においても土地に関する固有の象徴的な側面があることが指摘されてきた [秋道 1995]。

こうした呪術的・宗教的な土地所有の議論は、1970年代頃からの環境問題への関心の高まりから土地を共有資源というローカル・コモンズの問題として議論する流れの中にも位置づけることができるだろう。秋道が幾度も言及する、コモンズを検討する際に当該地域の人びとの観念的世界観 (秋道のいう「カミ」) を含めた象徴的な側面を忘れてはならないという主張は [秋道 1995, 1999]、近代合理主義的な所有概念に対する批判だけでなく、共有資源に生じる排他性を、利害関心の重なりといった経済的側面から指摘したものや [Dyson-Hudson and Smith 1978]、資源の運用方法の類型化 [Ostrom 1990] といった資源の物質的な側面を強調してきた既存の研究に対峙するものでもあった。同様のことは、杉島がいうように、土地所有と言う営為は単に個人による自己所有の延長にある経済行為ではなく、その個人が属する社会文化の生成過程、とくに儀礼的過程も含んでおり、さらにその制度の歴史的重層性をふまえなければ、土地所有という現象を理解することは難しいという主張とも重なる [杉島 1999]。

しかし、これらの議論もなお、当該社会を閉鎖的なものとして固定化しており、制度化された構造の中で人々が生活していることを前提として描かれていたといわねばならない。

構造内の要素間の関係と変化のプロセスの分析へ

こうした構造や特定の社会を所与のものとした議論への批判から、構造内の複雑な要素間の関係や、それらが変化するプロセスを重視するようになった。そこでは「法」そのものの複合性や流動性を指摘している。特に 1980 年代以降のアフリカにおいては、構造調整政策の導入によって各国で土地改革が実施されるようになり、土地所有をめぐる議論は急速に変化する文脈のなかで論じられ、土地所有をめぐる「法」は、秩序をもたらす根拠というよりも、人びとがその社会関係のなかで再解釈し、交渉し、あるいは操作するものであるという議論がなされるようになった [Moore 2000; Berry 1993; Juul and Lund 2002]。

これらの交渉の議論に対して、松村は交渉をおこなう主体のあいだにひそんでいる権力関係が中和されて見えなくなってしまうことを指摘し、これまで無批判に使われてきた「権利」や「規則」という概念を再検討する必要があることを指摘した [松村 2008]。そこで着目しているのは、「権利」ではなくその背後にある「権威の所在」である。複数の枠組みが多層的に関与する場では、「権利」を認証する「権威の所在」がどこなのか、その拘束力が有効に作用する枠組みが何なのかを問わなければいけないと言及し、加えて、複数の枠組みがそれぞれの場面でどのように拘束力をもったり、失ったりしているのか、その過程に注意しながら、規則性と不規則性とが交錯する状況を描かねばならないと主張する [松村 2008]。

複数の枠組みが関与する状況を扱う上で、権威の所在に着目して拘束力の枠組みを検討することは有用であると考えられるが、規則に関しては次の点が指摘できる。松村の「規則性と不規則性の交錯」を描くアプローチでは、所有を成立させているのは、不規則な多層的な力の折衝や交渉であり、国家の法や「慣習法」もその交渉に使用される論理や言い分の一つに過ぎないことが示されている。規則は、成文化された「法的な制度」に則るものもあれば、いわゆる「慣習的な規範」として当該の人びとに共有されているものもある。しかしここで描かれる規則は、交渉の際に選択される論理の一つとして、規則そのものが個人に外在するような拘束的なものとされている。コマロフとロバーツが指摘するように、法とは規則であると同時に交渉をおこなう際の対象にもなりうるものであり [Comaroff and Roberts 1981]、決して固定的なものではない。太田も牧畜民の家畜の折衝を事例に指摘するように、規則とは個人に外在する絶対的なものではなく、つねに人びとの解釈に晒され運用されるものであり、機械的に適用されるものではない。どのような規則であっても解釈の余地があり、人びとはその場で臨機応変にふるまう必要があるのである [太田 1996a, 2016]。

この点を踏まえたうえで、複数の規則がそれぞれの場面でどのように拘束力をもつのか／もたないのか、その過程を検討する必要があると考えられる。着目すべき点は、土地の利用をめぐる、人びとがどのような「社会的な関係」を形成し、「具体的な実践」をしているのかという二点である。

実際の土地の運用方法には、法的な制度に関わることもあれば、観念的世界観が背後にある場合もある。土地は実際に人々によって運用されることで価値をうみだすだろう。運用方法の中には利害関心の重なるものもあり、そうしたものをまとめる制度として様々なレベルでの法的な規制が設定される。それと同時に、そこで生活を営む人びとにとっての観念的世界観が土地に反映され儀礼が執り行われることもある。

つまり、土地に関わる人びとの社会的な関係性や、その時々状況によって、土地という物質に向けられる視点が多層的に存在していると考えられる。こうした多層的な状況を分析する上で、以下で示すレイヤーという視点をを用いることによって、松村が指摘してきた「規則性と不規則性の交錯」を描く枠組みをより整理することが可能になると考えられる。

レイヤーという視点

これまで土地を含む資源を検討する際には、「オープンアクセス」、「国有／公有」、「コモン／コミューナル」、「私有」といった所有の形態による分類がされてきた。特に土地に関しては前述したように共有資源管理 (common-pool resource management: CPRM) がいかにおこなわれるかに焦点があてられ、様々な地域の管理の仕方が生態学をはじめとして生態人類学や環境社会学を中心に蓄積されてきた [Hardin 1968; Behnke and Scoones 1993; Ellis et al. 1993]。本論で扱うナミビア北西部も例外ではなく、こうした視点からの研究が主流である [Bollig 2006b; Schnegg et al. 2016; Menestrey Schwiager 2017]。

ベンダ＝ベクマンらは、「所有権／使用权」あるいは「私的所有／公的所有」といった西洋の法制度に由来する二元論的な解釈や、上述の資源の所有の分類、すなわち「四大分類 (Big Four)」のような単純化した分類では、現在の変化する所有の複雑な側面をとらえることはできないと批判し、新たな所有のあり方を検討する必要があると主張する [Benda-Beckmann et al. 2006: 10-14, 23-29]。

そうした中で登場するのが、複雑な要素が絡まり合う所有の問題を整理し、所有という社会現象の動的な側面を分析する「レイヤー (layer)」という概念である [Benda-Beckmann and Benda-Beckmann 1988, 1999; Benda-Beckmann et al. 2006]。

レイヤーとは、所有をめぐる多様な社会現象が起きる際の集合のことである [Benda-Beckmann et al. 2006: 14-16]。ベンダ=ベクマンらは、所有という社会現象は、経験的には様々なあらわれ方をしており、そのあらわれ方には4つあるとしている。つまり、(1) 宗教的な儀礼などの「文化的な観念やイデオロギー」、(2) 成文法などの「法的な制度上の枠組み」、そして実際の運用における(3)「社会関係」と、それに関わる(4)「実践」である。

これらのレイヤーがそれぞれ影響しあう関係と、その関係が歴史的な過程のなかでどのように変化してきたのかに着目するため、複数の「法」が並存して競合する所有の複雑な状況を整理して議論することが可能であると主張する。そのときに、あるレイヤーにおいて所有がどのように扱われるかは、別のレイヤーには還元できない、つまり、それぞれのレイヤーを独立して考えるべきであると述べている。同時に、4つのレイヤーは、互いに関連していることも分析の一部でなければならないと主張する。つまり、分析の際にレイヤーを単独のものとして固定化しないため、その生成過程から流動的な「法」を検討する枠組みであるといえよう。

こうしたレイヤーを用いた分析は、経済危機後のタイ北部農村における資源へのアクセスと社会保障との関係や [Jong 2000]、オーストラリア都市部における環境問題と二酸化炭素や飲料水に関する所有権の問題 [Boydell et al. 2009]、あるいはケニアの土地私有化政策と牧畜民との関係や [Wairimu and Hebinck 2017]、南アフリカの土地改革と土地の私的所有の問題 [James 2006] といったように、様々な地域の多岐にわたる資源をめぐる所有問題において用いられており、次々と変化する現代の所有の問題を捉えるうえで有用であるといえるだろう。

一方で、ベンダ=ベクマンらのアプローチは多元的法体制 (legal pluralism) に立脚するため、国家法と社会規範の同等性を強調しており、結果として法概念を拡散させているという批判を受けているが [Tamanaha 1993 ; 高野 2015]、筆者の関心は「法とはなにか」という法概念の議論ではなく、なんらかの問題に直面した人びとがどのようにふるまい、そのなかで規則というものがいかに生成され再構成されるのかといった「法」の流動的な側面をとらえることにある。加えて、人と土地との関係を考えるうえで、人びとが土地をどのように捉えるのかを包括的に議論することに着眼している。

これまでの土地の所有の議論を振り返ってみても、レイヤー概念でいうところの実際の運用に関わるレイヤーや、文化的観念のレイヤーといった視点から分析されたものが多いことが指摘できる。前者はダイソン=ハドソンとスミスのなわばりの経済的側面や [Dyson-

Hudson and Smith 1978]、オストロムの資源をめぐる運用形態の類型化 [Ostrom 1990] といったものであり、後者は杉島や秋道が指摘してきた土地の儀礼的、観念的な側面 [杉島 1999 ; 秋道 1995] であるといえよう。

これらの各アプローチは当該地域の人と土地との関係を理解する上で有用であるが、それぞれが連関し合う世界で人びとは生活を営んでいる。人びとにとっての土地は、実際の運用をはじめとした物質的な関係性だけでなく、観念的な世界をも含んだ象徴的な関係性をも含んでおり、それぞれがどのように関係し合うのか、全体としての土地を検討しないことには、彼らの生きる世界の一部を切り取ったものになってしまう。高倉が指摘するように、土地に関する儀礼を含めた当該社会の歴史性を踏まえうえて、生態学的・地勢的特質のなかで土地がいかなる形で存在し、その中で人びとがどのように土地を利用するのかを、その社会的・文化的脈絡の解明を通しておこなうことが必要であると考えられる [高倉 2012: 120]。

また、土地は固定的なものではなく植民地期の土地の囲い込みから独立後の土地改革に至るまで近代的な土地所有制度に基づいた土地政策の影響を受けているはずであり、同時に人びとの土地をめぐる日常的な実践や社会関係の影響も受けているはずである。松村やベンダ＝ベクマンらが正しく批判していたように、従来の権利の問題としての所有は現実を捉えるのに適切ではなく、人びとの土地をめぐる日常的な実践や社会関係から相対化する必要がある。

本論における「所有」という語の使い方

最後に、「所有」をめぐる議論における用語の問題について本論の立場を提示する。「所有」をめぐる人類学的研究には、欧米の研究者が用いる英語の分析概念を日本語へ翻訳する際の問題が常につきまどっていた [松村 2008: 16]。例えば、英語の *property* は一般的には「財産」と訳されるが、抽象的な概念としては「所有」をあてた方が適切な場合も多い。また、*property* は *proper* (固有なる自己) に由来し、「自己と固有の身体」＝「労働を投下した対象との結びつき」を意味する。そのため、そうした結びつきを保証する私的財産制を正当化する概念である。しかし、日本語の「所有」にはそうした意味は含まれていない。また、*property* の他にも、関連した用語 (*possession*、*holding*、*tenure*、*ownership* など) があり、それぞれ訳語 (「占有」、「保持」、「保有」、「所有 (権) 」) があてられるが、全く同一の概念として対応するものではない [松村 2008: 16-17]。

日本のアフリカ研究においては、「土地所有」という言い方を避けて「土地保有」という言葉が用いられることが多かった。背景として、アフリカの農村部の慣習的な土地制度において、「共同所有 (communal ownership)」が優勢であると考えられてきたことがあげられる [赤羽 1971]。赤羽の理論的背景には経済史学における単線的な発展に基づく考え方があり、近代化モデルでアフリカを見る方法論によって、現地で起こっている出来事を「共同所有」と「私的所有 (individual ownership)」という対極概念のいずれかに組み入れる操作がなされていた。この批判を行った吉田によれば、これまで「共同所有」として叙述されてきた土地には、西欧的な近代法で使用されている意味での「共同所有」関係が存在しているわけではなく、同一の土地に複数の権利主体が重層的に存在するという。そのため、そうした権利は「土地所有権」ではなく「土地保有権」と呼ぶ方が理解しやすいという [吉田 1975; 1999]。

しかしながら、吉田が土地をめぐる変化を時系列で捉えようと試みていることを考慮に入れても [吉田 2015]、今日のアフリカの土地制度は急速に変化しており、そこには排他的な私的所有を含めた多様な関係性が存在する。そのため、武内が指摘するように、「土地保有」という言葉を一律に用いることは、そうした多様性を反映しにくいと考えられる [武内 2008]。また松村も同様に指摘するように、ことさらに「保有」という言葉を使うことで、近代法のもとの ownership と本質的な差異があるかのように含意させることの方が、誤解を生む可能性が高いだろう [松村 2008]。

したがって本論では、現実の「所有」という現象が、必ずしも単一の概念から構成されているのではないという松村の立場、および知的所有の文脈で松村の立場を踏襲した中空と同様に [中空 2019]、「所有」という概念を詳細に検討することよりも、「何か (土地)」を「誰か」のものにしてしまう「所有」という装置がいかに機能しているのかを論じる。したがって、土地を誰かのものにすることをめぐる用語としては、便宜上一貫して「所有」という語を使うこととする。

第4節 目的と課題

以上の先行研究の議論を踏まえ、ナミビアに暮らす牧畜民ヒンバ及びヘレロの土地との関係を、歴史的・社会的背景と共に明らかにすることを通して、土地が所有の対象とされる過程を描き、権利や概念としての所有を人々の実践から検討し直すことを本論の目的とす

る。この目的を達成するために、本論では以下の二つの課題を設定する。

一つ目は、土地が所有対象となる過程を土地政策の歴史の変遷を追うことで、土地の所有の形成プロセスを通時的に検討することである。所有を関係の構築という視点から捉え直し、人々がなぜ土地に関心をもつようになったのか、また、その関心の形成の仕方を探る。

二つ目の課題は、現在の土地との関係や土地問題が発生した際の所有のあり方を共時的に検討することである。権利や概念としての所有を人々の土地をめぐる日常的な実践や社会関係から相対化し、土地の所有が顕在化する様子を探る。

これら二つの課題の検討を通して、フィールドの人々の視点に立ちながら、近代的な土地所有制度から観念的世界観が投影された土地認識まで、さまざまな意味が付与された土地を生きる人々の実相を捉えていく。

分析においてはベンダ＝ベクマンらのレイヤーの枠組みを参照するが、あくまでも補助線としていることに留意されたい。本論が用いるレイヤーには、その言葉自体に含意されているように、表面上あらわれていない社会現象を含みこんで全体像を把握するという意図が含まれている。すなわち、従来の所有の議論では取りこぼされがちであった、顕在化していない社会現象を含めながら議論をすることを目的としている。このアプローチを用いることで、現地のリアリティに可能な限り即した民族誌的な描写を試みる。

本論の構成

本論は、序論（序章、第1章）、第I部（第2章、第3章、第4章、第5章）、第II部（第6章、第7章、第8章）、結論（終章）の合計10章の構成である。

序論では、本章にて構造調整政策導入後のアフリカ諸国において行われる土地改革の影響を受ける牧畜民について問題の所在を示し、アフリカ牧畜民研究と、1980年代以降の所有をめぐる議論を交差させながら、分析のための手がかりとして、ベンダ＝ベクマンらの提唱する「所有のレイヤー」という視点を紹介した。続く第1章では、今日カオコランドにおいてヒンバやヘレロと呼ばれる人びとの概要と調査地について説明し、土地との関係を説明する上で前提となる、生業様式、社会・政治構造、観念的世界観の三点についてまとめる。

第I部では、土地政策の歴史の変遷を追いながら、土地が所有の対象になる過程を示し、近代的な土地所有制度の導入に伴うレイヤーの形成プロセスを通時的に検討していく。具体的には、第2章で植民地期以前のカオコランドの様子を示した後、第3章で植民地期から独立後にかけての土地政策の変遷の流れを追う。そして土地政策と共に創造された「伝統的

権威」のあいだに二つの勢力が生じ、彼らの管轄領域がつくられていく中で、それまで関心が寄せられていなかった墓が彼らの権威を示すための装置として機能するようになったことを示す（第4章）。こうした「伝統的権威」の政治力学が働くことによってもたらされたのは、間接統治政策の利権の奪い合いであり、その過程の中で、放牧地をめぐる争いが発生するようになり、「われわれの」土地という意識が形成されてきたことを指摘する（第5章）。

第Ⅱ部では、現在の土地との関係や土地問題が発生した際の所有のあり方を共時的に検討し、それぞれのレイヤーの顕在化の様子を描く。まず第6章で日常生活における土地との関係について民族誌的に描写する。その後、1990年以降の土地問題が発生した際の人々の土地との関係を、ダム建設問題（第7章）、そして裁判に発展する放牧地争い（第8章）の二つの事例から検討する。

結論では、以上の議論をまとめながら、なぜヒンバヤヘレロが土地に関心をもつようになったのかという本論の問いに回答し、彼らの様々な意味づけが並存する土地について考察する。

第1章 ヒンバ及びヘレロの概要

本章では、カオコランドに居住するヒンバやヘレロと呼ばれる人びとの概要について説明する。まず彼らの民族移動と形成の歴史、そして植民地政策と結びついた呼称の問題を整理したのち、土地との関係を考えるうえで前提となるはずの、彼らの生業様式、社会・政治構造、および観念的世界観の三点についてまとめる。

第1節 ヘレロの諸集団

ヘレロの移動

ヒンバ (Ovahimba, pl; Omuhimba, sing) とヘレロ (Ovaherero, pl; Omuherero, sing) は、共にバンツー諸語の一派であるヘレロ語 (Otjiherero) を話し、牛やヤギといった家畜を放牧して生活をする牧畜民である。

移動経路については諸説あるが⁶、彼らがビクトリア湖に代表されるアフリカ大湖沼地方から現在のアンゴラを經由して、ナミビアとの国境となっているクネネ川を越えてカオコランドへ到達したのは16世紀中頃だといわれている [Vedder 1928: 156-157; Estermann 1961: 3-5]。マードックの有名な『アフリカ』では、アンゴラ南部および南西アフリカ（現在のナミビア）北部に居住する、バンツー諸語グループの下位区分に属し、同質の文化領域を共有する、8つのグループ⁷に分類されている [Murdock 1959: 369-373]。カオコランドの東側、中央高地には彼が分類したグループの一つであり、オヴァンボ語 (Otjiwambo) を話すオヴァンボ (Ovambo) が農耕および牧畜を行う。オヴァンボは王権制に基づく社会を形成している。また、南側にはコイサン諸語を話し牧畜を行うナマ (Ovakuena) やダマラ (Ovatakume) といった集団がいる。こうした諸集団との関係および植民地期の戦いのなかでヘレロ語を話す人びとは移動を繰り返してきた。その際に中央部へ南下した人びとが、当時植民地政府だったドイツ人と接触し西洋文明を取り入れたのに対し、カオコランドにとどまった者は固有の文化を保持し続けたことが、ヒンバとヘレロの外見的特徴の差、つまり身にまとう衣服の違いを生み出す原因になったといわれる。

18世紀半ば頃にカオコランドに一部の人びとが残り、他の大多数はナミビア中央部へ移動したという。ナミビア中部へ移動した人びとはヘレロと呼ばれ、さらに東部へ移動した人びとはバンデル (Mbanderu) と呼ばれるようになった。

一方、カオコランドに残った人びとは、第2章で扱うように19世紀後半の武装集団による略奪によって家畜をほぼすべて失い、近隣民族からヒンバ、あるいはチンバ(Ovatjimba)と呼ばれるようになった。カオコランドにおいてヒンバ、チンバ、ヘレロという三つの呼称は、主に第4章と第5章で扱う南アフリカ植民地期の統治において用いられ、人びとも同様に用いてきたが、今日チンバという呼称は自称および他称ともに用いられることはなくなった。

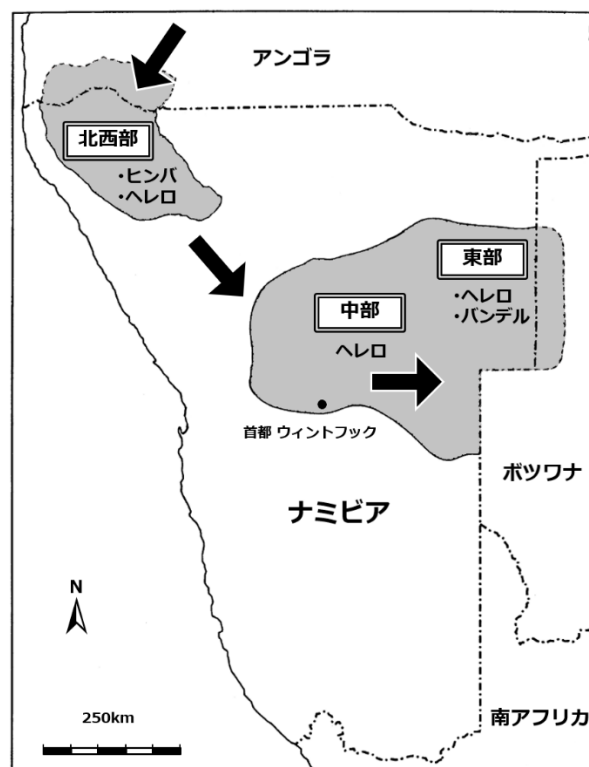


図 1-1 ヘレロの諸集団（ヘレロ語話者）の移動経路（矢印）と居住範囲（斜線）

[Möhlig et al 2002 を編集加工し筆者作成]

カオコランドのヒンバとヘレロの民族移動についてまとめた太田によると、1860年から1900年頃にかけてナマによる家畜略奪の襲撃を受け避難した人びとと、1906年頃に当時植民地政府であったドイツとの戦争で敗走した人びとがアンゴラ南部で合流し、1910年から20年頃にカオコランドへ再度移動しているという [太田 1996b: 118-120]。また同年代にはドイツとの戦いののち、ダマラが住む地域に一時的に避難していた人びともカオコランド

へ移動している [Malan 1974: 115]。彼らはダムランダ・ヘレロ (Ndamuranda-Herero) と呼ばれていたとされ、調査地域は彼らが暮らす地域に該当する。現在のカオコランドにはヒンバとヘレロが混在して生活している。

民族名称を用いたナミビアの公的人口統計は 1989 年を最後に公表されておらず⁸[Malan 1995: 2]、民族ごとの人数は不明であるが、2011 年の国勢調査ではヘレロ語話者は 19 万人程であり総人口の約 9%を占めている。上述の歴史的流れを受け、ヒンバは主にナミビア北西部とアンゴラ南部で生活している。一方、ヘレロは主にナミビア中部と東部に居住し、一部が北西部、ボツワナ、南アフリカで暮らす。ナミビア北西部にはヒンバとヘレロ以外にも、ヘレロ語と近接の言語を話すクヴァレ (Ovakuvare)、ゼンバ (Ovazemba)、ハカオナ (Ovahakaona) なども暮らしており、彼らを含めたヘレロ語話者は約 29,000 人と推定される⁹。

ヒンバとヘレロ—装身具の違い

一般にヒンバとヘレロは区別されて現地および外部の人びとのあいだで語られることが多い¹⁰。その理由として装身具についての違いが両者を区別する大きな要因となっている。ヒンバは男女ともに布あるいは革でできた腰巻をまとい、女性は赤土 (*otjize*) と牛のミルクから作ったバター (*omaze*) に数種類の香木をすり潰して粉にしたもの (*otjizumba*) を加えて混ぜたものを全身に塗っている。一方で、ヘレロの男性はカッターシャツやスラックス・ズボンを着用し、中折帽やハンチング帽をかぶり、女性はペティコートは何重にも着こんだ西欧風のロングドレスをまとっている (写真 1-1、写真 1-2)。



写真 1-1 ヒンバ (左) とヘレロ (右) の女性

[筆者撮影]



写真 1-2 ヒンバ（左）とヘレロ（右）の男性

[筆者撮影]

カオコランドのヒンバとヘレロは、かつては共にヘレロと呼ばれ現在のヒンバの外見的特徴を有していたとされる。現在は、外見の差異はあるものの、文化的・社会的に多くの共通点を持ち、互いに「家族 (*omuhoko*)」と呼び合うこともある¹¹。

第2節 調査地—カオコランドのヒンバとヘレロ

ナミビア北西部のヒンバやヘレロは、雨の状況に合わせて生活する空間を移動させる。雨季にあたる1月から4月頃までは主に父系出自集団オルゾ (*oruzo*, sing; *otuzo*, pl) を共有する人びとが生活するホームステッド (*onganda*, sing; *ozonganda*, pl) で過ごし、雨が少なくなると、家畜を夜間外敵から守るための家畜囲いと人が休むための簡素な小屋がある家畜キャンプ (*ohambo*, sing; *ozohambo*, pl) で暮らす。その後はキャンプを転々としなが

ら雨が降りはじめるとホームステッドへ戻るということを繰り返している。ホームステッドには畑 (*otjikunino*) があることも多く、半定住集落に近い。

本論が対象とするのは、ナミビア北西部のクネネ県¹² (Kunene region) の中南部に位置するオプウォ地方選挙区 (Opuwo rural constituency)¹³ で生活するヒンバ及びヘレロである。2011年の選挙区ごとの人口統計によると、同選挙区には14,362名が生活する。同地域は南アフリカ植民地統治時代のホームランド¹⁴ の一つ、カオコランド (Kaokoland) 内に位置し、現地の人びとのあいだではこの名称が日常的に使われるため本論でも使用することとする。

調査地を含む地域は2003年から野生動物保全地区 (Conservancy) のひとつであるオゾンドゥンДУ (Ozondundu) 保全地区に含まれるようになった。

村落の空間構成

調査村には二つのホームステッドが隣合せに接しており、それぞれ11世帯と4世帯の計15世帯が生活している。家畜キャンプはこのホームステッドがある領域から2~6キロメートル程離れたところに複数あり、大きく分けると4か所ある (図1-2)。ホームステッド内の大多数はヘレロである。家畜キャンプには、ホームステッド内のヘレロの親族および他地域から来たヒンバがいる。



図 1-2 ホームステッドと家畜キャンプの位置関係

[google earth より取得、編集加工し筆者作成] 15

1 : ホームステッド (オカクユ村)、2~5 : 家畜キャンプ

各ホームステッドにはそれぞれ、オクルウオ (*okuruwo*) と呼ばれる儀礼を行う社が一か所ずつあり、ホームステッドの多くを構成する父系クラン・オルゾ (*oruzo*) の成員が儀礼を行う際に使用する。11 世帯が生活するところには父系クランの一つであるオマコティ (*Omakoti*)、そして 4 世帯が暮らすところにはオングワチンドゥ (*Ongwatjindu*) という父系クランの成員が生活している。クランについては第 4 節の社会・政治構造、儀礼については第 5 節の観念的世界観で詳しく扱う。

両方のホームステッドを合わせてオカクユ (*Okakuju*) 村と呼び、前者のホームステッドはオンブンゴ (*Ombungo*)、後者はオングワチンドゥという名称で呼ばれている (図 1-3)。

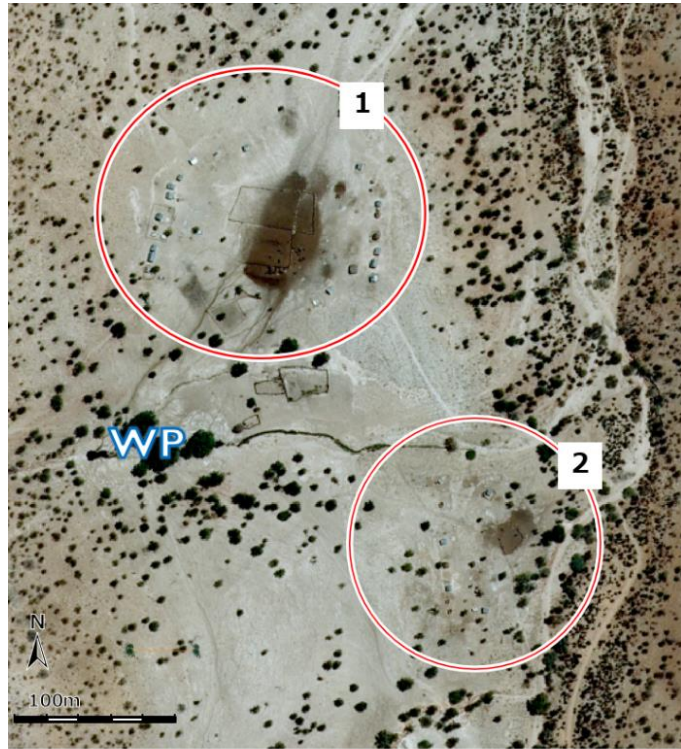


図 1-3 オカクユ村全図

[土地改革省で入手した GIS データを編集加工し筆者作成]

1 : オンブング、2 : オングワチンドゥ、WP : 水場（湧き水と手動式井戸）

1 と 2 の間の複数の囲いは畑

この二つの父系クラン以外に属す人も村の中で生活しているが、母系クラン・エアンダ（*eanda*）を通じた血縁関係があることが多い。また、オンブングとオングワチンドゥの成員同士も母系クランを共通とすることが多い。次の図 1-4 は、オンブングの主な親族関係を系図にしたものである。

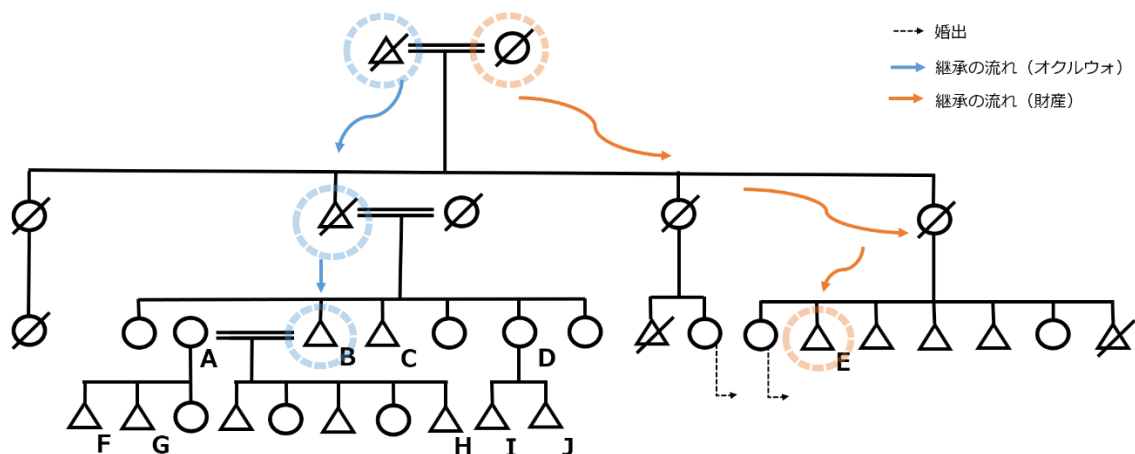


図 1-4 オンブongoの親族関係

[筆者作成]

A : カリナムゼ、B : カクメ、C : カルヒベ、D : ムジ、E : カチャチュア

F : ジェイムズ、G : エリオット、H : ドナ、I : トウレエ、J : テンゴ

オンブongoの儀礼を司る男性 B : カクメを中心とした系図である。アルファベットは人物名であり、主に第 6 章の日常生活で登場する人物を扱っている。父系クラン・オルゾについてみていくと、F と G 以外のオルゾはオマコティである。A が独身の時に別の男性との間に生まれた F と G は、母のオルゾであるオングワチャ (Ongwatjija) に属す。また、D は独身のため父のオルゾであるオマコティに属す。そのため、息子の I と J も自動的にオマコティに属す¹⁶。母系クラン・エアンダは、B、C、D、I、J はオムクウェユヴァ (Omukuejuva) の中のオムジ (Omuzi) であり、A、E、F、G、H はオムクワチヴィ (Omukuwatjivi) の中のオムンガンプ (Omungambu) である。

第 4 節で述べる先行研究と同様に、儀礼を行う社であるオクルウォは父系を通して継承されており、さらに財産である家畜は母系を通して継承されていた(図 1-4 の継承の流れ)。家畜を最も継承する位置にある E のような男性は「偉大なる者 (omuhona)」と呼ばれ、さらにオンブongoの成員の中で、特に B のキョウダイとその子どもたちにとって「母の兄弟 (omo/ongundue)」にあたる。こうした家畜を多く相続する母の兄弟は、成員の中の「父親 (tate)」に相当するとされる。成員に何かがあった場合は、オクルウォの継承者である B が儀礼を行うが、儀礼に必要な犠牲獣の提供や賠償金としての牛の支払いなどは E が主に行う。

また、BとEは、植民地期に創設された「伝統的権威」の村の中での代表でもあった¹⁷。カオコランドにおいて「伝統的権威」は、大勢力に分かれるようになり、それぞれヴィタ派（Vita Royal House Traditional Authority）とカオコ派（Otjikaoko Traditional Authority）である。村の中では、Bはカオコ派の代表であり、Eはヴィタ派の代表としてそれぞれ役割を担っていた¹⁸。

一方で、もう一つのホームステッドのオングワチンドゥに目を向けてみると、オンブングの人々と主に母系クラン・エアンダを通して血縁関係にある（図 1-5）。オンブングとオングワチンドゥの儀礼を司る者であるBとKのエアンダは異なるが、2019年8月に他界したKの父は、Bとエアンダが同じである。つまり、Bの母の母と、Kの父の母は姉妹であり、共にオムクワチヴィのオムンガンプに属す。Kの父はオンブングの多くの人、特にBのキョウダイとBの下の世代の人々にとって母の兄弟にあたる。

また、オングワチンドゥの儀礼を司るKと、オンブングの家畜を多く継承する位置にあるEは同じ年齢組（*otjiwondo*）の成員である。第4節の社会・政治構造で説明するように、ヘレロの諸集団は母系と父系の親族関係だけでなく、割礼あるいは初潮儀礼を共にする仲間（*ekura*）が血縁とは関係なく社会組織を形成する。

同じ年齢組に所属する者同士は、互いに助け合ったり、行動を監視し合ったり、冗談を言い合ったりする関係にある。村の中には、同じ年齢組の者がいる場合も多く、オカクユ村の場合は、若い世代であればHとJが同じであり、世代が上がると、KとEのように二つのホームステッドにおいて重要な位置にいる成員同士が同じ年齢組という状況も生じる。

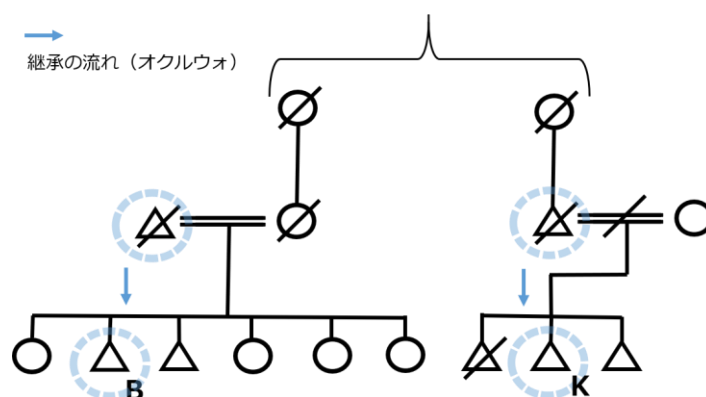


図 1-5 オンブングとオングワチンドゥの「祖先と話す者」の関係

[筆者作成]

B: カクメ (図 1-4 と同一人物)、K: マエンド

このように、オカクユ村の人々は多くの場合、父系と母系を通した血縁関係、そして年齢組を通した関係にあるが、次のようにアンゴラ南部から移動してきた男性 2 名も共に生活をしてきた。彼らは 1992 年に仕事を求めてナミビアへ移動してきたのち、30 年近く村付近で暮らしている。共にバンツー系の集団であるンブンゴ (Ovangu) に属し、一人は独身であるが、もう一人はオングワチンドウの女性と結婚をして子どももいる。両者ともにヘレロ語を話し、自身をヘレロだと認識している。独身男性は仕事を求めて来たのが 10 代半ばから後半の頃であったこともあり、当時のンブンゴの儀礼を司る者であった B の父が、彼の生活を含めて世話をするようになったという。この独身男性は、B の父の牛を長年放牧していたが、現在は自らの牛を増やしながら独立して生活している。したがって、こうした移動してきた当初は血縁関係等がなかった人も村の中で長年暮らしている。

また、ンブンゴの人々の多くは小型家畜の管理を、アンゴラ南部から仕事を求めてきた若い男性 (10 代半ばから 20 代前半) に任せるため、村の中には短期間 (多くは数ヶ月間) だけ滞在する男性が複数いる。詳しくは第 6 章で扱う。

調査について

本論文は、特に断りがないかぎり、私が現地調査で集めた一次資料にもとづいている。予備調査を含めて 2014 年から 2020 年のあいだに断続的に毎年行った、約 16 ヶ月間のフィールドワークに基づく。裁判資料をはじめとした二次資料は主にナミビア首都で入手した。

一次資料は、人びとと生活をともにしながらおこなう参与観察およびインタビューから得たものである。

調査の期間

フィールドワークの期間は、以下の通りである。2014 年 8 月 30 日～9 月 25 日、2015 年 8 月 19 日～2016 年 3 月 23 日、2017 年 8 月 1 日～11 月 24 日、2018 年 6 月 2 日～8 月 1 日、2019 年 11 月 10 日～12 月 3 日、2020 年 2 月 18 日～3 月 17 日。

調査で使用した言語

調査での使用言語は現地語であるヘレロ語およびナミビアの公用語である英語をもちいている。北西部、特に調査地域では主にヘレロ語が話されており、フィールドワーク中はその習得に努めた。ヘレロ語で生活し質問をするようにしていたが、以下で紹介する調査助手をはじめとして英語を話す人々と共に行動をして一次資料を得ている。

調査地の選定

調査地の選定は、偶然によるものが大きかった。地方都市オプウォの路上を歩いているときに、20代前半の牧夫の青年に偶然出会ったことに端を発する。この青年の出身村が上述のオカクユ村であり、青年の父親が村のオンブンゴのオクルウォの主（図 1-4 の B：カクメ）であった。村での滞在許可や、オカクユ村が含まれる地域を管轄するヘッドマンの許可を得ることができたのは、この青年の存在によるところが大きい。

調査助手

主な調査助手は調査時期によって異なるが、以下の 3 名のうちの誰かが主として調査を遂行した。①上述のオプウォで知り合った 20 代前半の男性、ドナ・コゾフラ氏（図 1-4 の H、2015 年 8 月末～9 月末）、②40 代前半の男性、ジェイムズ・ヘルンガ氏（図 1-4 の F、2015 年 10 月～2017 年 9 月末）、③40 代前半の男性、エリオット・チウマ氏（図 1-4 の G、2017 年 10 月～2020 年現在）。それぞれ 3 人ともに母親を共通とする兄弟であり、全員オカクユ村出身である。

彼らの母親が村のオンブンゴのオクルウォの主の第一夫人のカリナムゼ（図 1-4 の A）であり、筆者の母親として日々の食事をはじめ身の回りの世話をしてくれていた。オプウォで出会った一人目の助手は彼女の末子であり、筆者はその末子の次に（比喩的に）生まれた娘として扱われるようになった。

以降、カリナムゼは「母」として「娘」である筆者に保護者としてふるまった。筆者が危険な目に合わないよう、夜遅くまでの調査などを控えるように常に注意されていた。彼女の言いつけを守ることができなかった際には強く叱責され、言い争いをするかもしれないことがあった。

筆者の名前

2016年1月には、カリナムゼの夫であり筆者の父親である、オクルウォの主のカクメが「祖先の火」の社で、筆者にウアクルア (Uaakurua) という名前を授け、以降はウアクルア、あるいは、カクメの姓であるコゾフラ (Kozohura) をつけてウアクルア・コゾフラという名前と呼ばれるようになった。ウアクルアは、「ウェルカム」あるいは「受け入れられた」という意味である。

コゾフラは、牛やヤギの耳型の一種で、耳の先端を切ることを意味する。オカクユ村出身の人の多くがコゾフラ姓を有するため、村の外ではコゾフラさん (Ms. Kozohura) と呼ばれることもしばしばあった。

一方で、カクメとカリナムゼの子 (*omuatje ua ijaPehii na inaPehii*)¹⁹ と呼ばれることも多く、彼らの子どもたちと同じように、筆者の母系クランはカリナムゼの母系クランであるオムクワチヴィ、父系クランはカクメの父系クランであるオマコティにそれぞれ属しているとみなされるようになった。

ヒンバやヘレロが初対面の人に自己紹介をする際には、①自分の母系クラン、②父親の母系クラン、③父方祖父の母系クランをそれぞれ説明して、自分がどういう者であるのかを紹介するのが常であるが、筆者の場合は、①オムクワチヴィ、②オムクウェユヴァ、③オムクワチヴィとして自己紹介するようになった。

移動手段と住居

移動手段は、車の購入やレンタルは基本的におこなわず、調査地域の多くの人々と同じように長距離移動の際は車をヒッチハイクし、村から村への移動は徒歩、ときには馬やロバでおこなった。調査村での住居は、2017年8月まではカクメが所有する家を使用させてもらっていた。同年9月には筆者の一軒目の家が完成したため、2019年11月までは拠点としていた。2019年12月には一軒目の家を取り壊し、2020年2月に二軒目の家が完成した²⁰。そのため、以降は二軒目の家を拠点としていた。家畜キャンプおよび移動先では現地で調達したテントで寝起きをしていた。

第3節 生業様式

本節ではヒンバとヘレロの生業様式を概観していき、土地の利用実態の背景を主に生業の側面から描写する。

気候と平均気温及び降水量

カオコランドは半乾燥地帯のサバンナであり、東側には樹木と灌木、西側には低木がまばらに広がる [Craven 2002]。この地域で唯一の恒常河川は、カオコランド北部とアンゴラとの国境を流れるクネネ川である。その他の地域では季節河川が発生し、北ではクネネ盆地に向かって、西と南では大西洋に向かって流れている。人びとの暮らす内部高地は、高い尾根と山脈によって分けられており、広い平原のランドスケープが特徴である [Malan and Owen-Smith 1974]。

次のグラフが示すように、雨は10月から4月の間に発生し、降水量が最も多いのは1月と3月である。カオコランドの中央部の年間の降水量の平均は約300ミリだが、西側のナミブ砂漠の近くの地域では年間平均100ミリから150ミリ以下とされ [Bollig 2006b]、カオコランド内部でも降水量にはばらつきがある。行政中心地のオプウォでは、次のグラフが示すように夏には35度近く、冬には15度前後と比較的過ごしやすいとされるが、オプウォを離れると、場所によっては、冬には気温が氷点下に達し、夏には40度前後になることも珍しくない。

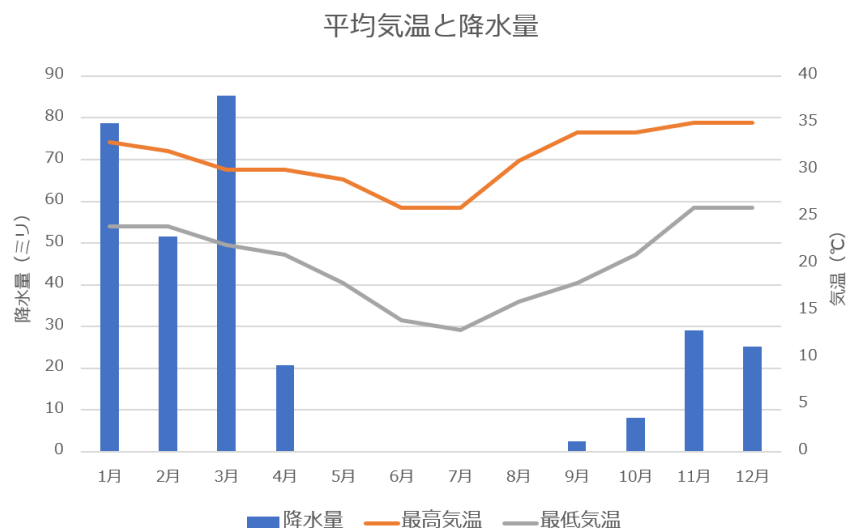


図 1-6 カオコランド中央部オプウォの平均気温と降水量

[筆者作成]

(気温は world weather online、降水量はナミビア気象庁オプウォ観測地の記録より) 21

グラフは、カオコランド中央部の行政中心地オプウォの平均気温と降水量である。5月から9月頃までは雨が降らず、10月頃から徐々に増えていき、1月から4月のあいだがピークになる傾向がわかる。以下で示す牧夫らの雨季と乾季の捉え方とほぼ同じであることも指摘できるだろう。

ホームステッドと家畜キャンプ

人々は雨季にあたる1月から4月頃までは半定住集落のホームステッドで過ごし、雨が少なくなると、家畜を夜間外敵から守るための家畜囲いと人が休むための簡素な小屋がある家畜キャンプで暮らす。かつては、キャンプ地が設営されることはなく、季節移動をする際はホームステッドとともに移動していたとされる。

雨季の時期に拠点となるホームステッドの中心には、オクルウォと呼ばれる儀礼を行う社があり、その東側²²には儀礼をおこなう際に使用されるオネネ (*onene*) と呼ばれる小屋、そして西側に牛囲い (*otunda*) がある (図 1-7)。人びとが生活する家はオネネを中心として牛囲いをかこむように円状に建てられる。安定した水場のある半定住集落であり、内部あるいは周辺には畑 (*otjikunino*) がある場合が多い。年配者と女性、そして就学前の子どもが主に生活しており、雨季になると家畜と共に若い男性たちが帰ってくる。

畑では主にトウモロコシとタバコの葉を栽培する。収穫されたトウモロコシは人々の食糧になることもあるが、主食の練りがゆ (*oruhere*) をつくるためのトウモロコシ粉は商店で現金購入することが多い。タバコの葉は、葉巻タバコを常用する男性たちによって消費されることが多く、しばしば近隣の人々のあいだで売買される。ホームステッドで生活する女性が畑の管理をおこなうことが多いが、状況によっては播種されずに荒れたまま放置されることもある。

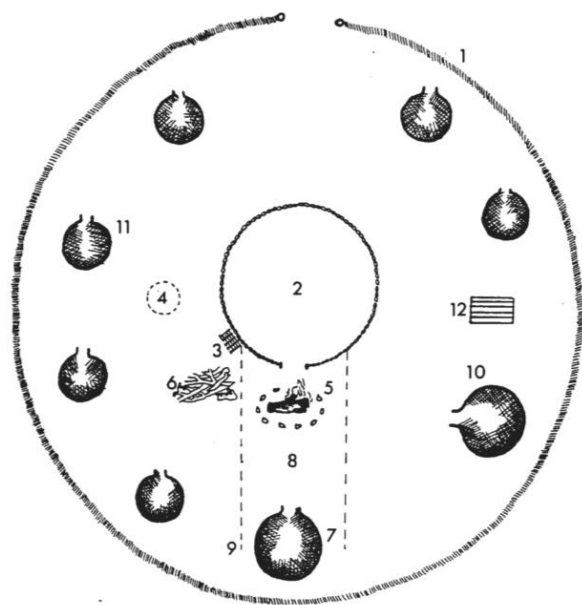


図 1-7 ホームステッドの構成

[Malan 1973 より、一部改訳]

- | | |
|-----|----------------------------|
| 1: | ホームステッドを囲うフェンス |
| 2: | 牛囲い |
| 3: | オチョト (<i>otjoto</i>) |
| 4: | 小型家畜囲い |
| 5: | オクルウオ (<i>okuruwo</i>) |
| 6: | オクルウオのための木 |
| 7: | オネネ (<i>onene</i>) |
| 8: | オムヴァンダ (<i>omuvanda</i>) |
| 9: | 儀礼用のシェルター |
| 10: | 牛囲いの継承者の小屋 |
| 11: | 他の小屋 |
| 12: | 貯蔵庫 |

図 1-7 はホームステッド内部の構成を示したものである。マランの調査は 1968 年から 1970 年におこなわれたが [Malan 1973]、この図に示されたホームステッドの構成は 2010 年代におこなった筆者の調査のときにもほぼ同じであった。特に、2 番、3 番、5 番、7 番、8 番は位置関係に変化はなく、筆者が訪れたどのようなホームステッドでも同じ構造が観察された。

乾季の時期に過ごす家畜キャンプには牛囲いと、ヤギやヒツジなどの小型家畜囲い（牛囲いと同じ名称の *otunda*）があり、その側に食事作りに使用する鉄製ポットや夜間の防寒用のブランケット等を保管するための小屋、あるいはテントが建てられる。主に若い男性が乾季の時期のみ生活する。

村の構成

ボーリッヒによると、カオコランドの調査地におけるホームステッドの構成人数の平均は 8.5 名（2～32 名範囲）である [Bollig 2009: 274]。ホームステッドが集まり名称がついているものを村と呼び、その規模は一つの村あたり 1～3 つである [Bollig 2009: 277]。ナミビア東部のヘレロの村で調査したスタールがホームステッドの数を 51 と報告しており

[Stahl 2009: 321]、この数と比べると、カオコランドの方が規模が小さく、より移動性をもっていると言える。しかし、同じカオコランドにおいても南アフリカによる植民地統治の際に新たにできたエタンガ (Etanga) やオカングワティ (Okangwati) といった村では、小さな商店の周辺に数十もの家々が集まり定住に近くなっているところもあり [Bollig and Gewald 2009: 29]、従来のホームステッドを基準としていない村の単位もある。

筆者の調査地ではヘレロが多いが、ポーリッヒの調査地のヒンバと構成人数が近く、2つのホームステッドで村が構成されており、人数はそれぞれ 27 名と 6 名だった (就学前および就学している子どもを除く)。

季節

カオコランドには乾季 (*ourumbu*) と雨季 (*tjurukua*)、そして四季 (*ekueze*) がある。以下はその季節の流れを、カオコランドの小学校で教えている季節と、放牧を実際におこなう牧夫たちがとらえる季節の違いを表にしたものである。

表 1-1 季節のとらえ方の違い

[筆者作成]

	11月	12月	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月	8月	9月	10月
学校	雨季			乾季							雨季始まり	
	夏			秋			冬			春		
J	?			雨季			?			乾季		
	秋			夏			冬			春		
T	乾季		雨季				乾季					
	春		夏				冬				春	
L	乾季		雨季				乾季					
	春		夏				冬			秋		春

縦列の「学校」は、調査地域にある小学校で教員が子どもたちに教えている季節のことをさす。J、T、Lは牧夫たちをさす。JとTは調査地付近で長年放牧をしており、それぞれ40代前半、30代前半の男性である。Lはアンゴラ南部から仕事を求めてきた20代前半の

男性である。Lは、通常は村の家の修理や家畜囲いの柵をつくる仕事をしているのだが、その合間に放牧を手伝うこともあるため牧夫としている。

学校で教えている季節は、春夏秋冬という流れ方をしているのだが、牧夫たちのとらえ方は異なり、夏 (*okuroro*)、冬 (*okupepera*)、春 (*okuni*) あるいは秋 (*oruteni*) という順番で季節がながれる。春と秋に関しては、Tはその違いがよくわからないと言ひ、秋を季節の中に入れてなかった。さらに、JとLは、春を *okuni*、秋を *oruteni* と言ったのだが、Tは逆に春を *oruteni*、秋を *okuni* と言っていた。

こうした四季以外に、乾季と雨季という二つの季節がある。Jは11月～1月と5月～7月について述べなかったのだが、学校で教えているものと牧夫たちのとらえる雨季と乾季の時期の違いがわかる。学校では、雨季の始まりを含むと9月から1月のあいだが雨季にあたるが、牧夫たちにとっては1月あるいは2月から4月である。さらに、雨季の長さも違い、牧夫たちの認識では学校のもの比べて短いことがわかる。学校では、雨季の始まりを入れると5か月のあいだが雨季であるが、牧夫たちは3か月あるいは4か月ととらえていた。

また、牧夫らは、8月頃を風 (*ombepo*) の季節とも呼んでおり、雨が降る前に樹木の種子を遠くまで飛ばしてくれるとも語っていた。雨季の前には、強い風が地面の砂を巻き上げながら吹き、しばしば砂嵐が発生する。

家畜管理

家畜管理の方法については放牧地利用にも関係するため、第5節で詳しく扱う。ここでは概要だけを記す。

家畜キャンプで管理をする者は10代から30代の男性あるいは男性とその妻たちと子どもたちの家族であることが多い。ヒンバの場合、メンバーは家畜の所有者と近い親族であり、たいていが息子や甥である。一方、ヘレロの場合は現金あるいはそれに相当するもので雇われている牧夫が管理をすることが多い。

ヤギやヒツジといった小型家畜群は、家畜キャンプとホームステッドとの距離にもよるが、年間を通してホームステッドの近くで管理されることが多く、世話をするのは子どもか若い女性である。ヤギとヒツジは同じ囲いの中で飼養されるため混ざっている。

放牧方法

牛と小型家畜群のヤギとヒツジとでは放牧方法が以下のように異なる。

牛に関しては、牧夫が一日中付き添うことはなく、朝の時間帯に家畜を牧草のある場所まで連れていきそのまま放っておくという自律放牧のスタイルをとる。そして夕方になると家畜は家畜囲いがある場所へひとりでのり帰ってくるため、戻ってきている牛を確認する。もしいない牛がいる場合は次の日、あるいは数日様子を見て探しに出かけるといったものである。

さらに、北西部のアンゴラとの国境近くの事例では、乾期中でも最も厳しい時期になると去勢牛に水を与えるために、国境を流れるクネネ川沿いに生い茂っている森へ連れていき、そのまま数週間ほど野放しにしておくといったケースもある [Bollig and Gewald 2009: 30]。

一方ヤギとヒツジは、朝のヤギの搾乳を終えたあとで牧夫あるいは牧羊犬が群れを牧草地へ連れていき、その日のうちにヤギ囲いに帰るという日帰り放牧をとる。40頭～50頭程であれば、牧夫も牧羊犬も付き添わずに自律放牧させるケースも筆者の調査地ではあった。

牛の種類

ヒンバとヘレロが飼養する牛²³は、サンガ牛 (*Bos taurus*) である。東アフリカのゼブ牛 (*Bos indicus*) と比較するとその生産のサイクルは、緩慢なものである。

ボーリッヒが東アフリカのポコット (Pokot) とヒンバの牛の違いについて報告しており、それによると初産の年齢はゼブ牛が 36 か月目であるのに対して、サンガ牛は 50 か月目であり、出産間隔は前者が 16 か月目であるのに対して、後者は 20 か月目である。また、ミルクについてもゼブ牛は 1 日当たりの泌乳量が 1.3 リットルであるのに対してサンガ牛は 1 リットル以下であり、サンガ牛の生産がゆっくりとしていることがわかる [Bollig 2006b: 58]。

これらのデータが示すのは、サンガ牛よりもゼブ牛の方が乾燥気候に適応しやすいことである。しかし、サンガ牛は極度の干ばつの状況下にいることはほとんどなく、牧草を探しながら数か月間ものあいだ歩き続けることのできる耐性を持つという特徴がある [Bollig 2006b: 58]。

家畜の数

カオコランドの家畜の頭数については、南アフリカの植民地期だった 1970 年から現在ま

での記録が農林水産と土地改革省（Ministry of Agriculture, Water and Land Reform）の獣医療局（Directorate Veterinary Services）に保管されており、牛、ヤギ、ヒツジといった家畜以外にも、ロバ、ウマ、ブタ、ニワトリ、イヌ、ネコといった動物も種類別に統計がとられていた。

以下のグラフは、ヒンバヤヘレロが主な家畜として飼養する牛と小型家畜（ヤギ、ヒツジ）の頭数を年別に示したものである。

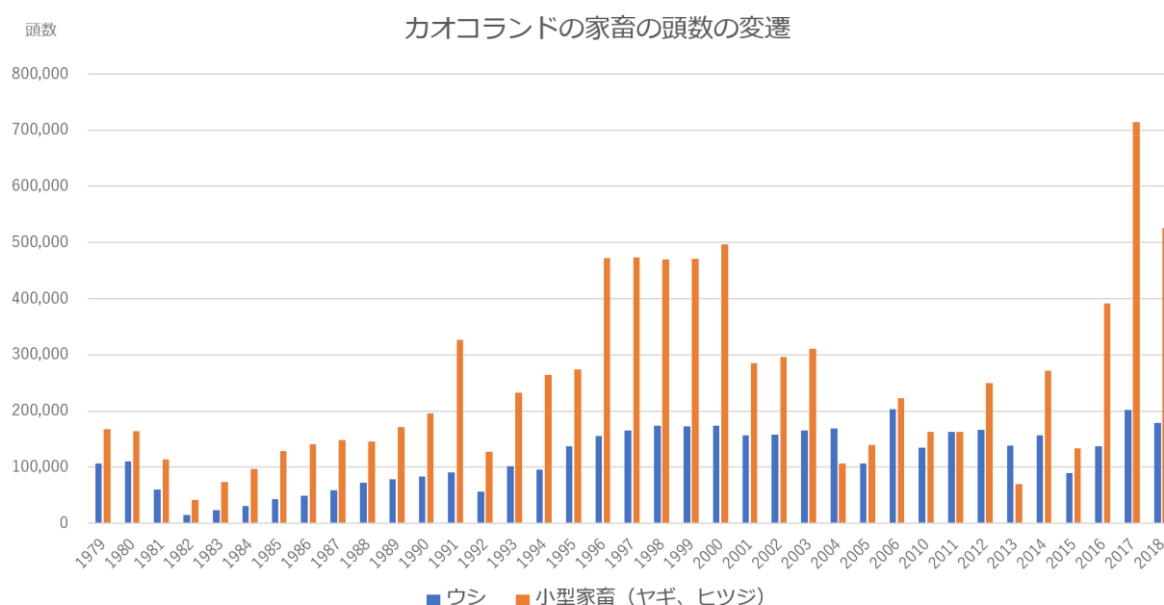


図 1-8 カオコランドの家畜の頭数の変遷（1979年～2018年）

[獣医療局の記録をもとに筆者作成]

家畜の頭数の変動は干ばつの影響があることが指摘されており [Bollig 2013]、詳しくは第 5 章で扱う。統計がとられたエリアは時期によって区別されているが²⁴、カオコランド南部の近隣民族ナマヤダマラが多く暮らすセスフォンテインという地域を除くカオコランド全域の統計をグラフに反映させている。

より細かな頭数については、ポーリッヒが北部のオカングワティ地域の 36 世帯の統計をとっており、およその頭数を報告している。それによると 36 世帯全体の合計は 4,634 頭であった。世帯ごとの牛の所有数は 3 頭から 500 頭であり、中には 1000 頭以上所有すると答えた者もいるため多岐にわたる [Bollig and Gewald 2009: 46]。1000 頭以上保有する者は

いくつかの牛囲いにおいて管理している。一方、ヤギとヒツジの小型家畜も牛と同様に世帯ごとの所有数はさまざまであるが、牛ほど頭数の差は激しくない。多く所有する世帯では、400頭ほどであり、少ない世帯でも100頭前後である。ヤギとヒツジの割合は、ヤギが3分の2を占め、ヒツジが3分の1ほどである [Bollig and Gewald 2009: 46]。

また、ボーリッヒとシュウィガーによると上述のオカングワティ地域のオンバカ村においては、家畜の数を数えることが禁忌であることも報告している [Bollig and Schwieger 2014: 174]。しかし、村のどのような集団が禁忌を共有しているのか、など禁忌の細部に関する記述はない。

筆者の調査地では家畜を数えることは問題とされなかったが、他のアフリカの牧畜社会と同様に、管理をする際に頭数を数えることはなかった。一頭一頭を目視しながら誰が所有する家畜が目の前にいるかを確認する。このときに自分たちの家畜キャンプの外から来た家畜がいれば、その管理をおこなう牧夫に知らせる。

牛は人間が付き添わずに自律放牧をするため、しばしば他の牛囲いの牛と混ざり行方不明になる。さらに、牛囲いに数日間帰ってこないケースも多い。ヤギとヒツジの場合は、捕食動物に襲われることがあるため、牧夫あるいは牧羊犬が付き添いながら日帰り放牧をさせる。そのため行方不明になることはあまりない。

ミルクの使用法

ボーリッヒによると、牛の泌乳量は雨季の最初の長雨のあとの数週間（通常1月から4月）にピークをむかえ、この時期を過ぎると大幅に量が減少する。ヤギは、一年に3度（通常3月、6月、11月）泌乳のピークをむかえる。ヒツジのミルクは通常は利用されない。人間が消費する量は、牛は多い月でも0.54リットルほど、ヤギは2.08リットルほどである [Bollig 2006b: 44-46]。

牛のミルクから作られるものは、サワーミルク (*omaere*) とバターミルク (*omatuka*) である。ヤギのミルクは通常そのまま飲用するかサワーミルクにして、バターミルクにすることはないという [Bollig 2006b: 45]。サワーミルクは、搾乳後そのまま放置して乳酸発酵させたものである。搾乳したミルクはペットボトル、あるいは5リットルコンテナに移し、日なたに数時間放置し、そののち冷暗所にうつし発酵させる。ヒョウタンを使用して保存している家庭もある。一度発酵したものができれば、毎日注ぎ足し混ぜることで、腐らない限り半永久的に作り続けることができる。

バターミルクは、ミルクを入れたヒョウタンを 2 時間ほど振って固めたものである。小屋の上部にロープで括り付け、それを単に振ることもあれば、腰にヒョウタンを固定し歩くことで作ることもある。この作業は女性がすることが多い。筆者の調査地では、先述のポーリッヒの報告と同様にヒツジのミルクを使用することはなかった。牛とヤギのミルクの利用では、バターミルクをつくることはなく、サワーミルクだけであった。

以上、ヒンバやヘレロの生業様式を概観し、放牧をするための土地について生業の側面から検討してきた。

次に、土地利用に大きな影響を与える、人々の社会的な関係、そして政治的な組織について概観したい。

第 4 節 社会・政治構造

ヒンバとヘレロを含むヘレロ語話者は他のバンツー系の集団とは異なり、非中央集権的な政治組織を有することが一般的な特徴としてあげられる [Malan 1974]。この特徴は、社会的にも政治的にも平等な単系の出自集団が多数存在し、細分化している性質に起因するとされる。つまり、父系および母系のクランが分散して統合されていない集合体であるため、クラン間には階層的な秩序が形成されないのである [Malan 1974: 119]。一方で、出自とは関係なく形成される年齢組が、人々の間に階層的な秩序を形成するとされる [Malan 1974; Jacobsohn 1995]。

二重単系出自

ヒンバとヘレロは、世界各地において数少ない二重単系出自 (double or dual descent) をたどることで知られている [Murdock 1940; Keesing 1975; 吉村 2002; Friedman 2011]。成員権が伝達される際の性を限定しない共系 (cognatic) や双系 (bilateral) と呼ばれる出自体系とは異なり、個人は母系と父系の二つの出自に属している。マランやクランダルが指摘するように、家畜などの所有物は主に母系で相続されるのに対し、葬礼や墓参りなどの儀礼においては父系出自が重要な役割を果たす [Maran 1973; Crandall 1991]。

母系クラン・エアнда

母系クランはエアンダ (*eanda*, sing; *omaanda*, pl) と呼ばれる。個人のエアンダは結婚や養子縁組などの出来事によらず終生変わることはない。エアンダは 7 つあり、ともに共通の起源を持ち、分節リニイジ体系を特徴としている [Malan 1973: 88-90]。エアンダの一部は枝分かれし、女性始祖の娘の名で呼ばれる。この女性始祖の娘は 3~5 世代前までたどることができ、リニイジに相当する [Maran 1973: 84]。

同じエアンダに属する者との性交渉は近親相姦であるため避けられ、結婚は交差イトコ (*tjiramue*) との間で行われる。エアンダが社会的な機能を果たすのは、主に婚資や相続といった財産に関するやりとりの際であり、不規則に生じる婚礼や葬儀の際に顕在化する。

次の表 1-2 は各エアンダとリニイジの名称である。

表 1-2 各エアンダとリニイジの名称

[Malan 1973 と筆者の調査地の事例をもとに作成]

(網掛け部分は Malan の報告とは異なる部分、以下で説明する)

	エアンダ名	リニイジ (数字は姉妹の順番)
(1)	オムクウェユヴァ (Omu kw eujuva)	1. ハウアリ (Hauari) 2. オムタティ (Omutati) 3. オムジ (Omuzi) あるいはオカテンダ (Okatenda) 4. オペラ (Opera)
(2)	オムクウェンジャンジェ (Omu kw endjandje)	無し
(3)	オムクウェンダタ (Omu kw endata)	1. オンジュオ オネネ (Ondjuwo Onene) あるいは、 オゾンゴンベ (Ozongombe) あるいは、 オムクワルヴァラ (Omu kw waruvara) 2. オンジュオ オカティティ (Ondjuwo Okatiti) あるいは、オムクワチツパ (Omu kw watjitupa)
(4)	オムクウェナンブラ (Omu kw enambura)	1. オムクワンボ (Omu kw wambo) 2. オムチャヴィクワ (Omutjavikwa)
(5)	オムクワウチ (Omu kw wauti)	無し

	あるいは、オムクワンドンゴ (Omukwandongo)	
(6)	オムクワチヴィ (Omukwatjivi)	1. オムンガンブ (Omungambu) 2. オムフカ (Omuhuka)
(7)	オムクウェナチャ (Omukwenatja)	無し

(1) ~ (6) に関しては、ヒンバやヘレロといったヘレロ語集団だけではなく、その母体であるバンツー諸語集団のオヴァンボや、ンガンプエ (Ngambwe)、あるいはチンブンドゥ (Tjimbundu) にも同様のエアンダがある [Malan 1973: 84-85]。このように (1) ~ (6) はナミビア北西部や北中部、そしてアンゴラ南部といった広い地域において分布しているが、(7) オムクウェナチャは限られた地域でしか観察されておらず、その理由は不明点が多い [Malan 1973: 85]。アンゴラとの国境近くで調査をするボーリッヒは、アンゴラ南部で主に生活をするバンツー系のンガンプエ、ゼンバ、そしてハカオナ社会において (7) に所属する者がいることを報告している [Bollig 2006b: 54]。ボーリッヒの調査地から 300 キロメートルほど南に下った筆者の調査地では (7) という回答自体が無かった。

また、マランは (5) オムクワウチの別名としてオムクワンドンゴ (Omukwandongo) を併記していたが、筆者の調査の及ぶ限りでは、調査地域ではそうした名称では呼ばれていなかった。(1) と (6) のリニイジの姉妹の順番については、調査地域で聞き取った順番に変更している。(1) のリニイジに関しては名称の発音が若干異なっていたため、調査地域での聞き取りに統一した。

この 7 つのエアンダには次の図 1-9 のような系譜があり、各エアンダは一人の母親から派生したとされる [Malan 1973: 86]。

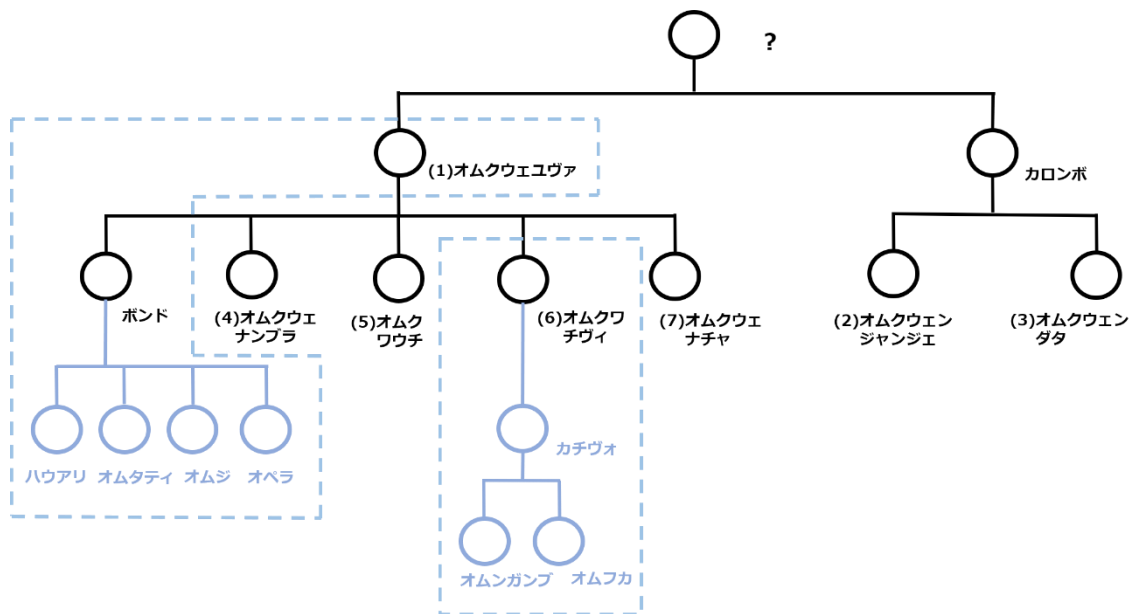


図 1-9 エアンダの系図

[黒色は Malan 1973 の系図、青色（点線部分）の系図は筆者の聞き取りに基づく]

マランの報告では、7つのエアンダの中で（1）オムクウェユヴァだけが世代が異なることが報告されていた。しかし筆者の調査地域では、こうした語りを聞くことは管見の限りなく、「各エアンダはそれぞれ母親を共通する姉妹である」といった各エアンダの横のつながりを指摘する言説が聞かれた。

系譜に関しても、エアンダ同士の関係ではなく、自分が所属するエアンダの中の系譜の説明をする者が多かった。たとえば、「（1）オムクウェユヴァの女性始祖はボンド (Mbondo) という名前であり、彼女には4名の娘たち（ハウアリ、オムタティ、オムジ、オペラ）がいる」というものである。

こうした一つのエアンダの系譜の説明をする際には、関連する神話と共に語られることが多い。以下は、筆者の調査村の人々の多くが所属する（1）と（4）のエアンダの神話である。内容は聞き取りに基づく。

(1) オムクウェユヴァ

始祖の女性の名前はボンド (Mbondo) である。彼女には娘が4人おり、それぞれ長女ハウアリ (Hauari)、次女オムタティ (Omutati)、三女オムジ (Omuzi)、四女オペラ (Opera)

という名前である。

名前の由来となる話は「4人の娘たちがある場所からある場所へと移動をしている際に、オムジが逆V字型の金属を見つけ、オペラがそれを壊した。オムタティは移動するのに疲れてモパネの木の下で休憩をした」というものである。オムジは逆V字型 (*omuzi*) の金属 (*okatenda*) を見つけたことから名前がつき、オペラは破壊すること (*opera*)、そしてオムタティはモパネの木 (*omutati*) に由来する。長女ハウアリについては不明である。

(6) オムクワチヴィ

始祖の女性の名前はカチヴォ (*Katjivo*) である。彼女にはオムンガンブ (*Omungambu*) とオムフカ (*Omuhuka*) という名前の娘がいる。前者は木の名前で、後者は朝の時間帯を指す。「朝の時間帯にオムンガンブの木がつくる日陰を求めて来た人が木の下で休憩している」という状況から二人の名前がつけられた。

どちらが最初に生まれたのかという質問をオムンガンブに属す人にしたところ、「木がないと影はできないため、オムンガンブが長女ではないか」という。

このエアンドの神話は先行研究の中でも紹介されているが [Luttig 1934: 65-66; Maran 1973: 85-87]、基本的な内容に関しては 2010 年代の筆者の聞き取りとほぼ同じであった。

母系クラン・エアンドの数は 6 つから 7 つであり、リニイジも多いもので 4 つであり、比較的把握しやすい。しかし、次に扱う父系クランは、クランの数が 30 近くあり、さらにそれぞれのクランから枝分かれしたリニイジが 500 近くあると推定されている。

父系クラン・オルゾ

父系クランはオルゾ (*oruzo, sing; otuzo, pl*) と呼ばれる。オルゾの数は報告者によって異なるが、10 から 30 程あるとされる。母系クラン・エアンドとは異なり、複数のクランが共通の始祖を持つことはなく、遠く離れた祖先にそれぞれ出自をたどる。オルゾ同士が胞族 (*phratria*) を形成していると指摘する研究もあるが [Schapera 1945; Gibson 1956]、マランも批判するように、人々の認識においては異なるオルゾ同士の結びつきは曖昧であり [Malan 1973: 95]、それぞれ対等な関係かつ自律的であるとみる方が実態に即していると考えられる。

一つのオルゾは、複数のリニイジにわかれており、それぞれが 5 世代ほどをたどる。マラ

ンはこのリニイジを「集落（英語では *kraal*、ヘレロ語では *onganda*）」と記しており、居住拠点と共に組織化された父系のグループと説明している [Malan 1973: 96]。 *onganda* は先述したように半定住集落のホームステッドのことを指すが、同時に父系リニイジも意味する。リニイジを共有する人びとを中心に行われるのは、初潮儀礼や割礼、婚礼、葬礼などの通過儀礼であり、ホームステッドの中心部に位置するオクルウォ (*okuruwo*) と呼ばれる火を熾す社で行われる。儀礼を司るのは、ホームステッドの父系クランを代表する男性である。具体的には次節でくわしく扱う。

オルゾの名前はそれぞれの創始者が選んだとされ、この名前と、各オルゾが独自に有する呪術・宗教的な禁忌が、クランのアイデンティティを示す最も重要な指標となるとされる [Malan 1973: 93]。各オルゾの起源は、それぞれに適用される禁忌を参照しながら説明され、母系クラン・エアンダと同様に神話的な語りが多くなされる。この禁忌は、クランの祖先が近親者に課したことが始まりとされ、その結果、これらの禁忌を守ることが当該のクランのメンバーに共通の父系の出自であること伝えているという [Malan 1973: 93]。

マランによる調査以降も、オルゾに関してはエアンダと共に民族誌的調査の項目の一つとして各地域の事例が提示されてきたが [Crandall 1991; Jacobsohn 1995; Abati 1998; 吉村 2002; Bollig 2009]、オルゾの数にはばらつきがあり、リニイジに相当する *onganda* が各オルゾにどれだけあるのかといった点も不明なままであった。しかし、2010年代に入り、ようやくオルゾに関する体系的な調査が行われた [Hangara 2017]。

自身もヘレロであるハンガラによると、オルゾは 34 あり、一つのオルゾには *onganda* が 1 つから 70 近くあることを報告している。序文では、「同じ父系リニイジに属するのは(人々の) 姓およびホームステッドである」ことを指摘しており [Hangara 2017: v]、ハンガラが *onganda* として分類しているのも、ホームステッドに付けられた名前ではなく、人々の姓であった。マランも一部の事例の中で、クランの姓がサブ・クランを形成すると指摘しており [Malan 1973: 94]、また、多くのホームステッドが同じ姓、特に儀礼を司る者の姓を有する人々によって構成されていることを考えると、父系リニイジは居住拠点を中心に姓を共通とする人々が形成する集まりといえるだろう。

たとえば、筆者が調査をしているホームステッドの *onganda* にはオカクユという景観に基づいた名前が付けられていたが、オルゾのリニイジとしての *onganda* は、コゾフラ (Kozohura)、ムクアルーゼ (Mukuaruuzе)、そしてヤウンダ (Jaunda) という姓を有する者で構成される。前者二つの姓を持つ者はオマコティ (Omakoti)、後者はオングワチン

ドゥ (Ongwatjindu) というオルゾに属していた。

各オルゾには共有するものが5つあり、それぞれ (1) サワーミルク (*omaere*) を保存するヒョウタン (*ozondjupa*) の種類、(2) 種付け牛 (*ondwezu*) の色、(3) 禁忌 (*ovizerika*)、(4) 関連するオルゾ (*okuhuhurasana*)、(5) 賛歌 (*omutandu*) である [Kavari 私信²⁵; Hangara 2017]。

以下の表 1-3 は、調査地の多くの人びとが属しているオマコティというオルゾが共有するものである [Miyamoto 2019]。調査村のホームステッドには、コゾフラとムクアルーゼの姓をもつ人びとが多く生活しており、彼らへの聞き取りに基づいている。

表 1-3 オマコティ・オルゾが共有するもの

[筆者作成]

共有事項		内容
(1)	サワーミルク (<i>omaere</i>) を保存する ヒョウタン (<i>ozondjupa</i>) の種類	<i>tjisekiro</i>
(2)	種付け牛 (<i>ondwezu</i>) の色	<i>ondumbu</i> 、 <i>ondoroze</i>
(3)	禁忌 (<i>ovizerika</i>)	(1) 遺体を埋葬した後に墓地へ戻ってはならない
		(2) 反芻動物の第四胃 (<i>oruverera</i>) ²⁶ を食べてはならない
		(3) 角のない牛 (<i>ovihungu</i>) を保有してはならない
		(4) <i>omumbuti</i> という木に触れてはならない
		(5) 「儀礼を司る者」(<i>omupueje</i>) は角のない牛の肉を食べてはならない
		(6) 月経中の女性は牛から搾乳して作ったサワーミルク (<i>omaere</i>) を飲んではいけない
		(7) 棺は死者と同じホームステッドの人の車で墓地へ運んではならない

		(8) 病人を搬送する途中で車内で亡くなった場合、同じ車で遺体をホームステッドへ運んではない
(4)	関連するオルゾ (<i>okuhuhurasana</i>)	無し (オマコティのみ)
(5)	賛歌 (<i>omutandu</i>)	<i>Omakoti woturumbu tojatukende.</i>
(6)	その他	ライオン (<i>ongejama</i>) と親和性が高い

以下では内容を順にみていく。

1. サワーミルク (*omaere*) を保存するヒョウタン (*ozondjupa*) の種類

「聖なる牛」(*ongombejamuaha*)²⁷から搾乳して作るサワーミルク (*omaere*) を保存するヒョウタン (*ozondjupa*) の種類は *tjisekiro* というカテゴリーに属す。「聖なる牛」と *tjisekiro* というカテゴリーについては付録を参照されたい。

2. 種付け牛 (*ondwezu*) の色

種付け牛は、*ondumbu* と *ondorozu* という毛色のカテゴリーに属す。前者は「乾燥した土の色」をあらわし、干ばつ (*ourumbu*) を語源とする [Eckl 2000: 421]。後者は黒色 (*ondorozu*) [Kavari 2002: 25] のことを指す。どちらの色も付録を参照されたい。

3. 禁忌 (*ovizerika*)

禁忌は 8 つあり、詳細は後述する。

4. 関連するオルゾ (*okuhuhurasana*)

呪詛 (*okuhuha*) をかけられた者を「浄化」する儀礼であるオクフフラ (*okuhuhura*) をおこなう際に関連のオルゾと共にするのだが、オマコティは自身のみである。

5. 賛歌 (*omutandu*)

各オルゾは自身を称える賛歌をもっており、オマコティの場合は “*Omakoti woturumbu tojatukende...*” (オマコティ、白人に属している...) である。この詩の出だしの「白人 (*oturumbu*)」が、種付け牛の色である「乾燥した土の色」(*ondumbu*) を比喩的に示して

いるという指摘があった。賛歌については第6章で詳細に扱う。

6. その他

オマコティは野生動物のライオン (*ongejama*) と関係しているとされ、人びとは自らをライオンのようであると形容し、禁忌の(2)と関連していた。

以下では、3. の禁忌の詳細を検討する。それぞれの禁忌の内容の記載順は、調査村で儀礼を司る男性カクメに質問をした際の回答順にそっている。

(1)、(2)、(3)、(4) は調査地域のオマコティに属する人のだれもが認識していたが、(5) ~ (8) は、カクメだけが述べていた。

(1) 遺体を埋葬した後に墓地へ戻ってはならない (*kavejaruka kozombongo*)

人が亡くなった際に葬儀をおこない埋葬したのち、再度墓地へ戻ってはならないという禁忌である。

儀礼を司る男性に理由と起源を尋ねた際に、直接の理由はわからないが以下のような話があると語ってくれた。かつて儀礼を司っていた父系祖先の男性 (*tate munene*: 父方の大祖父の意) が、(2) が原因で亡くなった際に、残った人びとはオクルウォの場所も含めて他の場所へ移動させたという。

同様の質問を別のホームステッドのオマコティに属す年配の男性にした際に、かつては幼い子どもが亡くなった際に遺体をホームステッドの牛囲いの中へ埋葬し、そののち一部の者は他の場所へ移動して新たにホームステッドをつくっていたという話をしてくれた。

(2) 反芻動物の第四胃 (*oruverera*) を食べてはならない (*kaveri oruverera*)

反芻胃をもつ動物の第四胃を食べてはならないという禁忌である。同様に、第四胃がつぶれた状態の肉も食べてはならない。牛、ヤギ、ヒツジ、シカなどの偶蹄類の哺乳動物の一部は胃を4つもち、口で咀嚼した食物を部分的に消化し、再度口に戻し咀嚼する。こうした反芻動物は人びとの食料となることが多く、第四胃以外の胃は消費される²⁸。

禁忌の起源は、父系祖先の男性が皆と一緒に牛の肉を食べていたときに、第四胃を食べなくなったことである。儀礼を司る男性をはじめ、どの人も同様の回答をしていた。この禁忌は厳守することが当たり前であり、「血が拒否する」という言い方をする者もいた。さらに、

(1) の禁忌と関連することとして、男性が第四胃を食べて亡くなったあと墓地へ埋葬したが、人を殺した第四胃の力を恐れた人びとは、その力が残る墓地へ戻るのを嫌ったという話もあった。

加えて、この禁忌はオマコティと親和性が高い野生動物であるライオンとも関連する。ライオンは獲物の肉を食べる際に第四胃を食べず、口でくわえて遠くへ持って行き捨てる。ライオンとの親和性について質問をした際に、こうしたライオンの行動との類似点を指摘する者が多かった。つまり、第四胃を食べないこと、そして内臓から第四胃を取り出し地面近くで持ちながら運び捨てるという行動がライオンと似ているという。

(3) 角のない牛 (*ovihungu*) を保有してはならない

他のオルゾであるオホロンゴ (*Ohorongu*) とオングワチャ (*Ongwatjija*) にも同様の禁忌がある。

(4) *omumbuti* という木に触れてはならない

omumbuti という木 (英名: red bushwillow、学名: *Combretum apiculatum*) に触れてはならないという禁忌である。調査地域付近にはこの木が自生しており、オマコティの人たちは避けて移動していた。

(5) 「儀礼を司る者」 (*omupueje*) は角のない牛の肉を食べてはならない

(3) と関連の禁忌である。さまざまなオルゾの者が集まり牛の肉を食べる際は禁忌を考慮して、角のない牛だけを調理する鍋が用意される。

(6) 月経中の女性は牛から搾乳して作ったサワーミルク (*omaere*) を飲んではいけない

理由や起源は不明である。

(7) 棺は死者と同じホームステッドの人の車で墓地へ運んではならない

棺はホームステッドにあるオネネ (*onene*) と呼ばれる特別な小屋に安置され、出棺の際はオネネから車へ移動させ近くの墓地まで運ぶ。この際に、死者と同じホームステッドに住む人の車を使用してはならない、という禁忌である。棺自体をオネネから車へ運ぶのは同じホームステッド内の人でも問題はない。

(8) 病人を車で搬送する際に車内で亡くなった場合、同じ車で遺体をホームステッドへ運んではならない

ホームステッドで病気に罹った人がいる際に、車で病院まで運び治療をうけるが、もし病院へ行く途中で亡くなってしまった場合、車の中にあるものはすべてその場に置き去り、遺体を病院へ運ぶ。そしてホームステッドに棺を持って帰る際は決して同じ車を使用してはならない、という禁忌である。

禁忌の中でも、「墓へ戻ってはならない」、「第四胃を食べてはならない」という禁忌が、祖先が近親者に課したことが禁忌になっており、さらにクランの説明にもなっていた。(7)と(8)のように車が登場する禁忌もあり、禁忌の内容の一部が生活に合わせて変化／追加されていることも示唆された。

このような禁忌の種類は、オルゾを特徴づけるものであり、独自性となっている。他のオルゾにはそれぞれ独自の禁忌がある。内容はオルゾごとに異なっているが、「角のない牛 (*ovihungu*) を保有してはならない」という禁忌のように、禁忌の一部を複数のオルゾが共有するものもある。禁忌を共有することが、4. 関連するオルゾ (*okuhuhurasana*) との関係を示すものであるとはいえ、オルゾ同士の関係には不明点が多い。

年齢組 (*otjiwondo*)

一方で、父系や母系といった出自とは関係なく形成される年齢組 (*otjiwondo*, sing; *oviwondo*, pl) という社会組織がある。マランはこの年齢組を第二の社会的グループとして位置づけており、隣り合う年齢組の間には階層的な秩序が形成されている点を指摘している [Malan 1974: 119]。男性は割礼の年を基準に、女性は初潮儀礼の年を基準にして年齢組が形成される。それぞれの年齢組には名前がつけられており、重要な出来事があった年を境に2~3年の間隔で命名される。

同じ年齢組の者は、エイジメイト (*ekura*, sing; *omakura*, pl) と呼ばれ、社会的に対等な仲間として扱われる。エイジメイト同士は、互いに助け合ったり、行動を監視し合ったり、冗談を言い合ったりする関係にある。

以下では、年齢組に関する報告を紹介し、具体的な様子を概観する。

(1) マランの報告

マランが現地調査を実施した 1970 年頃には、年齢組は 3 年以内の間隔で地域別の集会を開催していたとされ、集会には隣り合った二つの年齢組が参加し、その年齢組の間で階層的な秩序が示されていたようだ [Malan 1974: 119]。

二つの年齢組のうち、年上のグループは「偉大なる者 (*ovahona*)」、年下のグループは「召使 (*ovakarere*)」と呼ばれ、饗宴が開かれる集会では、召使は屠殺された動物を偉大なる者に特別に送るなど、忠誠と敬意を示さなければならなかったとされる。こうした忠誠は、隣り合った年齢組の年上の成員に対してだけに示されるものであり、他の年齢組の成員には適用されていなかったという。

(2) ヤコブソンの報告

1990 年代にカオコランド西部で調査を行ったヤコブソンの報告によると、そのころには、マランが報告したような年齢組の集会はほぼ行われておらず、1980 年代に年齢組に加入した世代の多くがこうした集会自体を見たことがなかった [Jacobsohn 1995]。

ヤコブソンはこの違いの理由として、干ばつによる家畜の激減と、独立戦争での社会的混乱をあげており、人々も饗宴をひらくだけの家畜をもっていないことを指摘していた。しかしながら、1980 年以前に年齢組に加入していた世代の多くは、かつては年齢組とエイジメイトが人生の中で大きな役割を果たしていたのだと口々に語っていたという [Jacobsohn 1995: 64]。

それらの語りによると、男性にとっては、結婚の交渉が行われる間の儀礼の手助けや、交渉の状況を伝える役割であったり、女性にとっては、結婚後の夫側の居住地での生活の手助けであったり、ライフステージの各段階においてエイジメイト同士が助け合うことが強調されていた。また、かつては、人々は定期的に家畜の交換や肉の饗宴等のために集まっていたとされ、それぞれの年齢組にある禁止事項を破らせるために、エイジメイト同士が騙し合い、破った者は代価として家畜を支払わなければならなかったという。

集会については、マランの報告とは異なり、三つの年齢組が参加するのが一般的だったとされ、一つ目の年齢組は饗宴の司会を担い、その司会のすぐ年上の年齢組は騙し合いの審判をして、司会のすぐ年下の年齢組は召使として、家畜を屠殺したり、他の人たちのために肉の饗宴の準備をしたりしていたという。参加する年齢組の数は一つ増えていたが、上下関係を示す呼び名はマランの報告と同様に、「偉大なる者」と「召使」の二種類であった。この

ように 1980 年頃以前は、エイジメイト同士の横の関係、そして近い年齢組同士の縦の関係が、人々の社会組織を形成していたと考えられる。

(3) 現在の状況

2010 年代の筆者の調査においてもヤコブソンの報告と同様に、饗宴のような集會が開かれることはほぼなかった。しかし、「偉大なる者」と「召使」という呼び名で隣り合う年齢組のエイジメイト同士が冗談を言い合う様子はよく見られ、家畜ではなくタバコや酒といった嗜好品を代価として小さな集まりが開かれることがしばしばあった。

エイジメイト同士が助け合う関係は、特に儀礼が行われる際に男女ともに観察された。特に婚礼の際には、自分と同じエイジメイトと共に過ごすことが多く、各年齢組が可視化されていた。

ヤコブソンも指摘していたように [Jacobsohn 1995]、同じ年であっても年齢組の名前がカオコランドの中では異なっていた。たとえば、ナミビアが独立をした 1990 年前後に儀礼を行った年齢組は、カオコランドの北部では「コウモリ (Ondiri)」と呼ばれ、南部では「独立 (Otjongutukiro)」と呼ばれていた。こうした違いについては会話をする中で知るのであり、筆者が北部出身の人々に年齢組の聞き取りをしている際に、南部出身の助手は 1990 年がコウモリと呼ばれていることについて初めて知ったと述べていた。このように、年齢組を通して現在も人々のあいだで出自とは異なる社会関係が形成されていた。

以上のように、ヒンバとヘレロの年齢組は、隣り合った年齢組の間だけで縦の上下関係が示されるものであり、いくつかの年齢組をまとめるような分類もなく、形成された年齢組が数十年単位で入れ替わることもなく、常に新しい年齢組が緩やかに形成されていた。階層的な秩序も人々の中の一部の層だけに適用されるため、社会全体の中に、特権的な立場のグループが固定されることはなかった。また、年齢階梯制のような儀礼を経て世代が上がっていくような制度も有していなかった。年配者への敬意は示されるが、年齢を基準とした縦の関係よりも、個人同士の二重単系を通じた関係を参照することが多く²⁹、上下関係がはっきりとは分かれていないことに特徴があると考えられる。

これらの点は、第 4 章で詳述する南アの植民地統治が始まる 1920 年から創設されたチーフやヘッドマンの地位が継承されるようになったことや、党派の形成とともに内部の役割が定められ、独立後もその権威を強めていった状況が、従来の社会・政治構造に内在するものではなく、それらの論理から考えるときわめて新しい論理に支えられた状況であること

を示していた。

第5節 観念的世界観

本節では、ヒンバおよびヘレロが儀礼を行う際に使用するオクルウォ (*okuruwo*) と呼ばれる社を中心に、彼らの観念的世界観を検討する。

キリスト教とヘレロの世界観

ヒンバおよびヘレロの観念的世界観については、古くはドイツライン宣教団の宣教師がキリスト教との関係からその世界観を報告している [Viehe 1879; Luttig 1934]。創造主およびその下での人間のあり方を示しており、至高神 (*ndjambi*) はキリスト教の神 (God) と同一のように描いている。カオコランド出身のカヴァリもキリスト教との関係からヒンバおよびヘレロの世界観の概要を述べており、そこで示されるのも次のような神と人間との垂直的な関係である [Kavavri 2001: 145]。

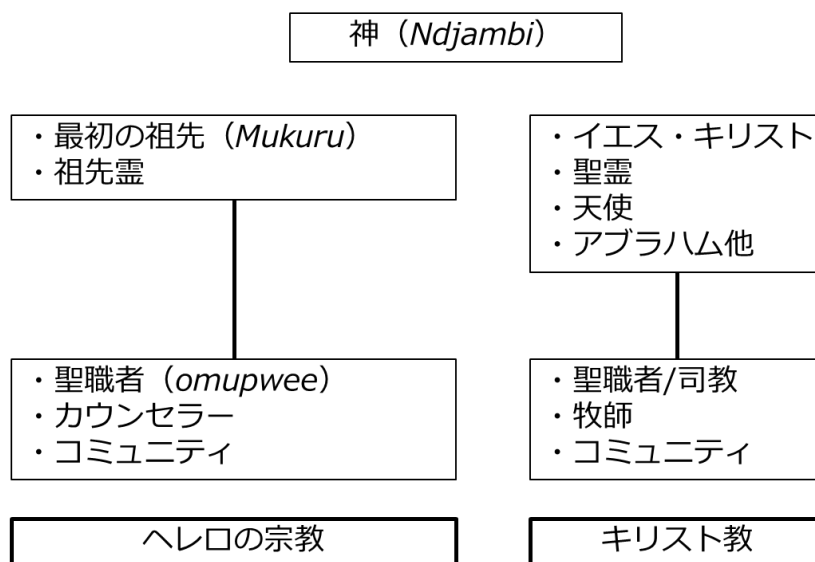


図 1-10 キリスト教との対比におけるヘレロの宗教

[Kavari 2001: 145]

ヘレロの宗教において聖職者を指している *omupwee* は、筆者の聞き取りでは *omupueje*

と表記するため、本文中では後者に統一している。カヴァリはキリスト教との対比から *omupueje* を聖職者と訳しているが、字義としては仲介者 (*mediator*) のことを指す。この人物はホームステッドの父系リニイジを代表する男性であり、「ホームステッドの主 (*omuini wonganda*)」や「清める者 (*ombunguhe*)」と呼ばれたり [Kavari 2001: 137-141]、「オクルウォの主 (*omuini wokuruwo*)」と呼ばれたりもする [van Wolputte 2000: 385]。また、ヘレロの宗教において示されているカウンセラーとは、「オクルウォの主」をサポートする者のことを指し、主に他の村に居住している同じ父系クランの「オクルウォの主」のことである³⁰。

オクルウォ (*okuruwo*)

父系クランを共通とする人々が暮らす、半定住集落のホームステッドの内部にオクルウォ (*okuruwo*) はある。図 1-7 の 5 番の位置にあり、社は複数の石とモパネの枝で構成される (写真 1-3)。儀礼が行われるたびに、モパネの枝が積み重ねられていく。後述するように、儀礼を司る者は円状に置かれた石の左側に腰掛け、環になった石の内部の中央部～上部の位置に、儀礼の小屋でおこした火を置き、祖先と対話しながら儀礼を行う (写真 1-4)。



写真 1-3 オクルウォ (*okuruwo*)

[筆者撮影]



写真 1-4 オクルウォで儀礼を行う「オクルウォの主」

(写真中央の赤ストライプのシャツを着用した男性)

[写真 1-3 のオクルウォと同じ社、別角度から筆者撮影]

「聖なる火」という訳語

ヒンバやヘレロに関する民族誌の多くは、*okuruwo* を「聖なる火 (holy / sacred fire)」と訳してきた [Viehe 1879; Vedder 1928; Luttig 1934; van Walmelo 1951; Malan 1973]。独立後に調査をおこなった民族誌においても、この訳を踏襲して「聖なる火」と訳すものが多い [Jacobsohn 1995; Crandall 2000; Bollig 2006b ; Menestrey Schwieger 2017]。

この「聖なる火」という訳については、言語学およびヒンバ（ヘレロ）自身の視点から批判がなされている。

カオコランド出身のヒンバ（ヘレロ）であり、ヘレロ語の言語学者カヴァリは、*okuruwo* という単語を要素にわけると、「火」ではなく「家」を示す語幹を有すことを指摘している [Kavari 2001: 123-125]。*oku*は動詞の不定形をあらわす接頭辞である。*-ruwo*については、小さな家 (*okaruwo*)、巣 (*otjiruwo*)、そして家 (*ondjuwo*) といった関連語と比較し、これらが*-ruwo* という同じ語幹を有しており、「家」という基本的な意味を共有していることを指摘している。また、*okuruwo* の実際の構成を図解し、火が重要な要素になっていることは確かではあるが、全体の構造を「火」と呼ぶのは不正確であると指摘している。そして「聖なる社 (sacred shrine)」という訳語が *okuruwo* の意味を適切に反映していると述べている [Kavari 2001: 123-125, 159-160]。つまり、カヴァリの指摘では、「火」ではなく

「家」の意味を有す「社 (shrine)」が適切であるとしている。

「家」という表現については、1990年代にカオコランド北部とアンゴラ南西部で調査を行ったアバティも聞き取りをもとに、同様の報告をしている。彼によると、年長者が *okuruwo* を「とても古い小屋 (*okukururuwo*)」の略称だと言っていたことや、別の説明では「命が帰る住処」といった表現を用いていたりしていたという [Abati 1992b: 163; 1997: 193]。

しかし、筆者が村で参与観察をする中で、人びとが *okuruwo* を指し示したり、言及したりする際には、単に「火 (*omuriro*)」と言ったり、「火を熾す場所 (*ezuko*)」といった表現を用いたりしているのを聞くことが多かった。これらの表現は、薪で調理したり暖をとったりする際に日常的に使用する「火」や「火を熾す場所」と同じであり、人びとは話の文脈によって *okuruwo* を指していることを理解していた。つまり、「聖なる火」という訳の「火」を殊更に批判することについては、現地の日常生活の文脈からすると疑問が残るものである。カヴァリが言語学をディシプリンとしている背景を考えると、「火」という表現が適切でないという批判は、分析者としての視点が多く入ったものだとも考えられる。

加えて、カヴァリは「聖なる」という訳については批判しておらず、アバティも *okuruwo* を「生贄の聖なる場所」と説明しており、「聖なる (*sagrado*)」と訳す理由については触れていない。特に、上述したように、カヴァリの描くヘレロの世界観にはキリスト教の影響が強くあることを考慮すると、「聖なる」に関しては注意して検討する必要があるだろう。

「聖なるもの」という概念

カオコランド北部において 1990年代から調査をしているウォルプテは、この「聖なる」という訳が有する一神教的、そして政治的な側面について強く批判している [van Wolputte 2000]。

彼によると、ドイツ人宣教師 (たとえば *Viehe*, *Luttig*) や、(西)南アフリカによって雇われていた民族誌家 (たとえば *Vedder*, *van Walmelo*, *Malan*) は、ヒンバとヘレロのホームステッドの中心になるものが「聖なる火」であるとして、その「聖なる (*Holy/Sacred*)」側面に焦点をあててきたという。初期の調査者が「聖なる」側面に注目してきた背景としては、彼らが父親を中心とする見方 (*patrifocal point of view*) を持っていたこと、そして政治的に動機付けられた関心によって調査が行われてきたことがあるという。

例えば、ナミビアのヘレロに対する初期の民族誌は、ヘレロを外来人種のハム系牧畜民と

して描き、同時に宣教師の存在を再確認するために一神教に囚われた見方から描いてきた。このようにして、初期の民族誌家にとって *okuruwo* は、20 世紀初期のドイツによるヘレロ虐殺に関する、いわゆるヘレロの「反乱」の象徴になっていたという [van Wolputte 2000: 383-386]。

つまり、「聖なる」という訳語の中には、キリスト教の視点や政治的な意図が含まれていたのである。こうした背景を踏まえ、ウォルプテは *okuruwo* がホームステッドという居住空間の中で年配者の権威と権力を象徴する点を重視し、「祖先の社 (ancestral shrine)」という訳を提唱している。

しかしながら、調査助手をはじめとして英語を話すヒンバやヘレロが *okuruwo* を「祖先」や「社」を用いて訳すことはなく、多くの場合においては、「聖なる火 (holy fire)」という訳語を用いていた。

「社」を示す *shrine* という単語を知らない者も多く、祖先と対話をする場所である点は納得していたが、*okuruwo* を「祖先の社」と訳すことについては、ウォルプテの説を説明しても訝しげであり、納得させることは困難だった。

人びとに「聖なる火」以外の説明を求めたときには、*okuruwo* は「ただ *okuruwo* であるだけ (*okuruwo uriri*)」であること、そして *okuruwo* であるため「聖なる」ものなのだという説明もよくなされていた。

つまり「祖先の社」という訳もまた、調査者の分析の視点が多く入ったものだとも考えられるのである。

オクルウォ

本論では、日常生活の文脈を考慮して「火」という訳を入れ、さらに *okuruwo* が祖先と対話をする役割をもつ点も現地の文脈に沿っているため、便宜的に「祖先」という訳を採用し、「祖先の火 (*okuruwo*)」と訳すことにする。あるいは、そのままのオクルウォと表記することにしたい。

初潮儀礼や割礼、結婚式、葬礼といった通過儀礼や、人々の病気が長引いたり不幸な出来事が起きたりした場合は、父系クランのリニイジを単位として儀礼がおこなわれる。各儀礼は、ホームステッドで生活するオクルウォの主 (*omuini wokuruwo*) と呼ばれる男性がオクルウォにおいて執り行う。第 2 節で調査村のオクルウォの継承の流れを図説したように、この役割は男性が父系で相続する。年配の男性であることが多いが、継承の流れによっては、

20代の若い男性がこの役割を担うこともある。

以上のように、本論で扱うカオコランドのヒンバおよびヘレロについて、土地との関係を説明する上で前提となる、生業様式、社会・政治構造、観念的世界観の三点について概観してきた。

しかし、もとより、これは本論の議論を進めていくうえで必要最小限の骨組みである。随所で触れているとおり、これらの詳細な民族誌的情報は、適宜、このあとの所論の展開に応じて適切な肉付けがなされてゆくであろう。

第 I 部 土地所有制度導入の歴史の変遷

第 I 部では、土地政策の歴史の変遷を追いながら、土地が所有の対象になる過程を示し、近代的な土地所有制度の導入に伴うレイヤーの形成プロセスを通時的に検討していく。

第 2 章 植民地期以前のカオコランド

第 1 節 はじめに

本章では、近代的な土地所有制度が導入される植民地期より前のカオコランドの様子を概観し、人々が土地とどのように関わっていたのかを文献資料と口頭伝承から検討する。

まず、カオコランドへ牧畜民がどのように移動してきたのか、その移動経路と生業に関する諸説を扱ったのち、19 世紀のナミビアを席捲した武装集団の略奪行為の広がりを中央部での出来事を中心に説明する。次に、この略奪がカオコランドにどのように広がり、何が起こったのかを人々の語りから再構成し、生業の崩壊とその後の再編過程を描写する。

この襲撃によってヘレロ（ヒンバ）が殺された場所の多くが、主に第 6 章で扱う、禁忌の生じる「聖なる場所」になっており、苛烈な出来事は、場所にまつわる賛美詩の中でも隠喩を用いて表現されていた。こうした場所の賛美詩や「聖なる場所」の多くは、人々の土地認識の中でも、ベンダ＝ベクマンらの文化的観念のレイヤーの一部を形成すると考えられる。本章では、その背景となる出来事を追っていく。

第 2 節 牧畜と狩猟採集に関する諸説

カオコランドに暮らす人々がいつ頃、どのようにして移動してきたのかという問題に関しては、これまで様々な観点から議論されてきた。

考古学的観点からは、初期の人々は牧畜ではなく、狩猟採集をしていたという見方が優勢である。1995 年から 2005 年にかけて行われた、大規模な発掘調査³¹では、過去 2000 年のあいだ、牧畜に使用されていたことを示すデータが検出されず、その一方で狩猟採集者がいたことを示す多くの証拠が出土している [Vogelsang and Eichhorn 2011]。さらに、その生計が変化したことを示す証拠も、18 世紀から 19 世紀頃までは出てこなかったという。

また、アイヒホーンらは、植民地時代以前に、採集民がカオコランドの西側に位置する海岸線を集中的に利用していたという考古学的証拠を発見している [Eichhorn and Vogelsang 2007]。彼らによると、ナミビア北西部の海岸沿いにあるすべての大きな河川の河口付近には、大きな貝殻の中層があり、これらの貝塚は、海岸で採集された貝殻と、いくつかの石器、鍋敷き、ダチョウの卵の殻のビーズ、骨などで構成されているという。そして、現在のスケルトン・コースト公園 (Skeleton Coast Park) の浜辺には、季節ごとに海洋の食糧資源を利用するための採集者が訪れていた痕跡があるという。ボーリッヒは、このような採集者たちは、そのほとんどがおそらくコイサン語系の人々だったと推測している [Bollig 2020: 23]。

植民地期以前の文献資料は乏しいが、狩猟採集をしていた人々について、民族誌や手記が残されている。民族学者のヴァルメロは、1950年代初頭にカオコランド最南端に位置するホアニブ川 (Hoanib River) の下流域に住んでいたサン (San, Bushmen) のグループについて言及している [van Warmelo 1951: 45]。さらに、同時期の1940年代後半にカオコランドの探索を行ったカープ (B. Carp) という人物³²も、コイサン諸語系のグループを見かけている [Bollig 2020: 22]。それによると、彼はホアニブ川の河口にいた人々について言及しており、そのグループを「3人のブッシュマン、2人のブッシュウーマン、3人のダマ、3人のダマウーマン」と記録している。彼らは砂の中で生活し、獲れるものは何でも食べていたとされる。また一年のうちの数ヶ月は海岸の浜辺にも住み、サンドルーパー (Sandloopers) とも呼ばれていたという。加えて、カープの探索の40年ほど前に海岸を探索していたハルトマンも、サンのグループに出会っている [Hartmann 1902/1903]。

採集者の痕跡が残されていたスケルトン・コーストが位置するのは、コイサン諸語系のダマラ (Damara) という人々が主に居住する地域であり、この地域は後の植民地期の政策によってダマラランドと呼ばれる。ホアニブ川はこのダマラランドとカオコランドとの境界を流れる川であり、先述のカープの手記で示されていた、ダマやダマウーマンも、このダマラを指している可能性が高い。さらに、ホアニブ川から約200キロメートル南へ下ったブランドベルク (Brandberg) には、コイサン系の人々が残したと考えられているロックアートがあり [Lewis-Williams and Dowson 1989]、ここには1920年頃までダマラが生活していたとされる [Pisani 1978]。そのため、彼ら一派の活動域がホアニブ川まで広がっていたと推測することもできるかもしれない。このコイサン系の人々は、カオコランドの内陸部のバントゥ語系の人々と交流していたのだろうか。

チンバとトゥワ

ボーリッヒは、1990年代から2000年代にかけて収集したヒンバとヘレロの口承からは、コイサン諸語を話す沿岸の採集者について言及されることはなかったと報告しており、牧畜民が内陸部の高地に定住した頃には、沿岸の採食者の人口は減少していた可能性を提示している [Bollig 2020: 23-24]。

彼の主張では、植民地期以前のカオコランドの内陸にはコイサン諸語ではなく、バントゥ諸語を話す二つのグループの狩猟採集民がいたとしている。一つ目は、小規模な家畜や少数の牛を所有していた、あるいは完全に狩猟採集に依存していたとされるチンバ (Ovatjimba) と呼ばれる人々である。二つ目は、アンゴラ南西部に主に居住し、ナミビア北西部で活動することもあるトゥワ (Ovathwa、あるいは Ovatwa と表記) と呼ばれる人々である。

チンバに関しては、何らかの理由によって家畜を奪われ、狩猟採集をせざるを得なくなった牧畜民 [Vedder 1928; van Warmelo 1951]、あるいは「伝統的に」狩猟採集に従事してきた人々 [McCalman and Grobbelaar 1965; Malan 1974; Hitzeroth 1976a, 1976b] として文献に登場する。彼らの多くはカオコランド北部とアンゴラ南西部の山岳地域に居住していたとされる。

マランは、狩猟採集民である「純粋なチンバ」 (pure Tjimba) とは別に、19世紀後半にカオコランドを襲った武装集団による略奪によって家畜を失ったヘレロが、「チンバ-ヘレロ」と呼ばれていたことも報告している [Malan 1974: 116]。ヒッツェロスは、形質人類学の観点からマランの指摘に同意しており、「純粋なチンバ」と「チンバ-ヘレロ」を別のグループとして考えないといけないと強調している。彼の主張では、前者をカラハリのサンと似ている狩猟採集民、後者を家畜の少ない貧しいヘレロとしている [Hitzeroth 1976b: 189]。居住地域も異なり、「純粋なチンバ」はクネネ川両岸の山奥、「チンバ-ヘレロ」はカオコランドの南部地域とされる。

クンツも二つのチンバのグループについて報告しているが、両者ともに家畜を所有しており、どちらもヘレロと文化的に共通する特徴を備えていたという [Kuntz 1912]。両グループにはリーダー的存在がいたとされ、そのうちの一人は19世紀後半の略奪によって家畜を失ったヘレロであるため³³、マランとヒッツェロスの言うところによる「チンバ-ヘレロ」に該当すると考えられる。

トゥワは狩猟採集をしながら、男性は鍛冶、女性は陶芸に特化した、専門的な技術を有す

る人々であったとされる [Estermann 1981; Bollig 2004; Malan 1974; Hitzeroth 1976b]。エスターマンやボーリッヒによると、チンバ、ヒンバ、ヘレロのあいだのアイデンティティが柔軟であったのに対し、トゥワは彼らの下に位置する者とみなされていたという。先述のヒツェロスは、トゥワとチンバに類似性があることを指摘しており、トゥワもチンバと同様に、ヒンバやヘレロとは異なる集団ではないかと仮説を立てている [Hitzeroth 1976b: 191]。また彼は、トゥワがバントゥ系の牧畜民がこの地域に移動してくる前からいた可能性も提示している。

チンバは 20 世紀の間に完全に牧畜に転向したのに対し、トゥワは主に小規模な家畜の群れと金属製の装飾品や陶器の生産と交換を行っていたとされる [Bollig 2020]。現在のカオコランドにおいて、チンバは自称他称ともに用いられることはほぼないが、トゥワに関してはヒンバやヘレロが他称として、カオコランド北部からアンゴラ南西部にかけて暮らしている特定の人々に対して用いている。

クワンガラ

以上の二つのグループに関しては、主にカオコランドの北部のデータをもとに議論されていたが、南部で調査をする筆者の聞き取りからは、これらのグループとは異なる採集者と考えられる人々が生活してきたことが明らかになっている。

カオコランド南部には、ヘレロ語を話す狩猟採集に近い牧畜民とされる、クワンガラ (Ovawangara) と呼ばれる人々が生活している。聞き取りでは、彼らはオヴァンボとヘレロとのあいだに生まれた者の子孫であるという説明がよくされるが、外見的特徴はコイサン諸語系の人々に近く、ほとんどは低身長で褐色の肌をしている。

クワンガラは他称であり、彼らは自らをヘレロと自称している。調査地域のヘレロからは非常に蔑まれており³⁴、狩猟採集をしていて、家畜を所有していてもすぐに殺して食べてしまう、あるいは、現金などを手に入れたとしてもその日のうちに全て使い切ってしまう人々と形容されることが多い。

彼らはかつて大西洋の海岸部にいたとされるコイサン諸語系の採集民と関係しているのだろうか。コイサン系の人々が生活していたとされるカオコランド最南端を流れるホアニブ川の河口付近は、調査地域から約 150 キロメートル離れており、その下流域は約 20 キロメートルの距離に位置している。現在でも人々は放牧のために約 300 キロメートルを徒歩で移動するため、距離としては行き来するのに問題がなかったと考えられる。しかし、口

承においては、ボーリッヒと同様、こうした人々に関する語りを管見の限り聞いたことはない。

カオコランドと南側に隣接するダマラランドに暮らすコイサン系のダマラに関しては、ヒツェロスが、カオコランド北部やアンゴラ南西部の山奥に暮らすチンバと親和性があると指摘している [Hitzeroth 1976b: 190-191]。しかし、ダマラについても植民地期以前に交流があったという語りを聞くことはなかった。加えて、調査地域のヒンバやヘレロはダマラのことをタクメ (Ovatakume) と呼ぶため、クワンガラとは異なる人々と考えられる。

一方、カオコランドの東側に位置するオヴァンボが多く暮らすオムサティ地域において、このクワンガラという呼称が用いられていることが報告されている [Mouton 2014: 311]。それによると、この地域の大多数を占めるオヴァンボが、この地域で暮らすサンに対して、クワンガラという名称で呼んでいるという。この地域でもクワンガラは他称であり、クワンガラとラベルを張られた人々は、自らをその地域に暮らすオヴァンボを指す、オンガンジェラ (Ongandjera)、あるいはウクワルディ (Uukwaludhi) と自称しており、クワンガラと呼ばれることについて快く思っていない。さらに、サンがヘッドマンを担う地域においては³⁵、その地域に暮らすオヴァンボは、そのヘッドマンをクワンガラと呼び、牛を持っていない、粗末な家に住んでいる、教育のない人と形容している [Mouton 2014: 320]。つまり、クワンガラが蔑称として用いられており、この点に関してはカオコランド南部と似たような状況が生じていると考えられる。

しかし、カオコランド南部のクワンガラは、人々の語るところによれば、サンではなく、オヴァンボと関係する者であった。この「オヴァンボ」が、オムサティ地域のクワンガラの自称と仮定すると、彼らがカオコランドに移動してきていた可能性があるかもしれない。

調査地域のインフォーマントの中には、オムサティ地域のウクワルディが暮らす土地に母系を共通とする親族がいると語る者がいる。カオコランド南部のオツゼンバ (Otuzemba) に暮らす 70 代の男性、ダニエル・ヘルンガ (Daniel Herunga) へのインタビューでは、彼の祖先が中央アフリカから長い旅路の末、ウクワルディの土地へ入ってきて、そこで親族の一部を残し、他の者はカオコランドへ移動してきたと語っていた³⁶。彼の親族は現在もウクワルディとカオコランドとのあいだを行き来したり、家畜キャンプを設営したりしている。ダニエルは、自称はバンデル³⁷、他称はヘレロであり、クワンガラではないとされるが、こうした初期の移動、あるいはその後の行き来を通して、「オヴァンボ」と自称するサンがカオコランドへ移動してきたという可能性も考えられる。

別の口承においても、オムサティ地域のオヴァンボの中でもウウクワルディは、カオコランド南部のヘレロと 19 世紀後半に交易をしていたとされるため [Bollig 1997b 171-203]、時期に関しては不明な点が残るが、沿岸部の西側ではなくオヴァンボの暮らす東側からコイサン系の採集民の移動や交流があったと推定することができるかもしれない。

いずれにしても、考古学的な調査からは、18 世紀から 19 世紀以前の人々は、牧畜よりも狩猟採集を行っていた可能性が高く、文献や口承でも狩猟採集をしていたグループが複数いたことが示唆された。

牧畜民の移動経路に関する諸説

しかし、カオコランドにおいては、牧畜に関する考古学的な証拠が少ないにもかかわらず、牧畜民が遅くとも 17 世紀には活動していたことが、主に言語学と民族誌学に依拠しながら議論されてきた [Ehret 1998; Elphick 1977; Möhlig 2002; Stow 1905; Vedder 1928, 1934]。

議論を整理したフォーゲルザンによると、これまでに牧畜民の移動に関する 3 つの異なるモデルが示されてきた (図 2-1)。議論の主題はアフリカ南部地域への畜産業の拡大を捉える点にあり、カオコランドがアフリカ南部地域へ牧畜が広がる際の中心的な位置にあることが指摘されてきた。どの論者も大陸レベルでの牧畜民の移動を前提にしていた。

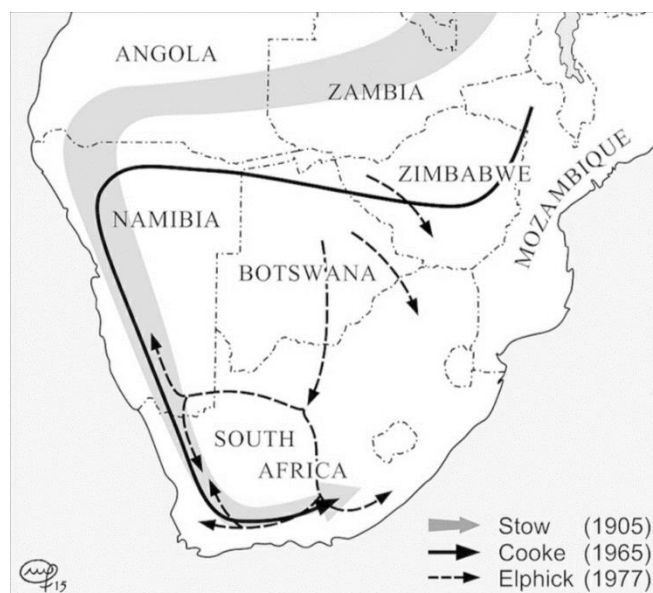


図 2-1 アフリカ南部地域への牧畜民の移動経路に関する諸説

[Vogelsang 2002 をもとに Bollig 作成、Bollig 2020 より]

一つ目は、ストウによる仮説である。彼は、家畜を飼養していたコイコイ (Khoekhoe) が東アフリカの湖沼地域からナミビアの北西方向に移動し、そこから海岸沿いに南アフリカのケープ地域に南下したと仮定している [Stow 1905]。二つ目のクークのモデルでは、マラウイ湖の南側の地域を起点に、ジンバブエとボツワナ北部を経て北東からナミビアに入る移動経路を提唱している [Cooke 1965]。最後のエルフィックは、ボツワナ北部から南アフリカのオラニエ (Oranje) まで家畜飼養が拡大し、そこから西と東の両方の方向に移動したと仮定している [Elphick 1977]。

ストウとクークは、ナミビア北西部をアフリカ南部地域における家畜飼養の発祥の地と見ており、エルフィックは、家畜飼育がナミビア北西部に拡大したのは比較的遅い時期であるとしている [Vogelsang 2002]。

牧畜の出現に関する諸説

一方、畜産業の拡大という視点ではなく、バントゥ諸語系の牧畜民の拡大という視点から、ボーリッヒが次の三点のモデルを提示している [Bollig 2020: 26-33]。①クネネ地域への牧畜民の移動、②地域的に特殊化した牧畜化、③牧畜・採集コミュニティにおける移動と社会的文化的動態、の三つである。

一つ目は、牧畜民とその家畜は、大規模な人口移動の一派としてカオコランドに移動してきたというものである。このモデルは、上述の牧畜民の移動に関する諸説と同じように、大陸レベルでの移動を前提としている。依拠する文献は、宣教師であり民族学者でもあったフェッダーの初期の記述と、言語学者のメーリッヒの資料である [Vedder 1928, 1934; Möhlig 2002]。彼らによると、ヘレロは大陸東部から大陸南西部の半乾燥地へ移動し、1700 年頃にカオコランドを通過してナミビアに入ってきたという。フェッダーの仮説を支持していた、1950 年代から 1970 年代にかけてナミビア北西部で活動していた人類学者たちも同様のルートを示している [van Warmelo 1951; Malan 1973, 1974]。

こうしたアフリカ東部に起源を持つ牧畜民の移動によってナミビア北西部への牧畜が拡大したというモデルとは対照的に、二つ目のモデルは、アンゴラ南西部での牧畜が局所的に出現し、ナミビアへと徐々に広がっていったというものである。このモデルは、アンゴラ南西部の史料、口承史、言語を主に扱う人類学者や宣教師、そして歴史家の主張にもとづいて

いる [Baumann 1975; Estermann 1981; Clarence-Smith 1978; Williams 1991; Vansina 2004]。彼らは、アンゴラ南西部の高地の周縁で、牧畜民のグループが徐々に発展していったと主張する。ヴァンシナは年代をより早く設定しているが、彼以外の論者は 17 世紀から 18 世紀頃にヘレロの諸集団が高地から降りてきて、カオコランドへ移動したとしている。その背景の説明の多くは、アンゴラ南部での奴隷取引や、中央集権化されたニャネカ (Nyaneka) の政治圧力を原因としている。

しかし、これらの二つのモデルでは証明するための根拠が不十分であることや、口承では牧畜民がバントゥ系の狩猟採集民と出会ったことが語られていることから、三つめのモデルとして、牧畜民と狩猟採集民の交流がかつてカオコランドで行われていたという仮説を立てている。特に、大規模な考古学調査において、牧畜民が長年にわたって生活していたという証拠が何も出土していないため [Vogelsang and Eichhorn 2011]、18 世紀頃から牧畜民がカオコランドにいたという二つのモデルに大きな疑問を投げかけている。

移動の語り

カオコランドの人々による口頭伝承を重視した資料に目を向けてみると、その多くは、ヘレロ語を話す人々がクネネ川の北側からカオコランドに入ってきたことを示している。以下では、主に口承に基づき、歴史を再構成していく。

筆者の聞き取りでは、人々は大陸レベルでの移動を前提としており、長い移動の末にアンゴラ南西部からカオコランドへ来たと言語することが多い。その際に必ず言及されるのは、「ベティの丘 (Okarundu Kambeti)」である。

ヘレロ語話者の祖先はアンゴラとの国境付近のルアカナの北側にある、丘陵地帯の「ベティの丘」³⁸と呼ばれる場所を通過してカオコランドへ入ってきたとされ [Kavari 2000]、その時期は、ポーリッヒの調査地域の人々の語るところによると、5~7 世代前に相当する [Bollig 2020]。このベティの丘に言及する語りは、カオコランドだけではなく、筆者の聞き取りを含めて中央部のヘレロにおいても同様であることが報告されており [香室 2019]、ヘレロ語話者にとって広く共通する起源伝承の一つだと考えられる。記念式典などでうたわれる賛歌の中では、ベティの丘で生まれ、その地に埋葬されているニホヴァ (Nihova) という人物が登場し、彼の子孫だけが干ばつの際にベティの丘から離れ始めたと言われる [Bollig 1997b]。

人々はこのベティの丘から、恒常河川であるクネネ川を下り、最終的には谷の両側にある

川に隣接する丘に向かって移動したとされる。ボーリッヒは、1994年から2009年の間に収集した口頭伝承に基づき、19世紀頃の人々の居住地を次のように推定している。

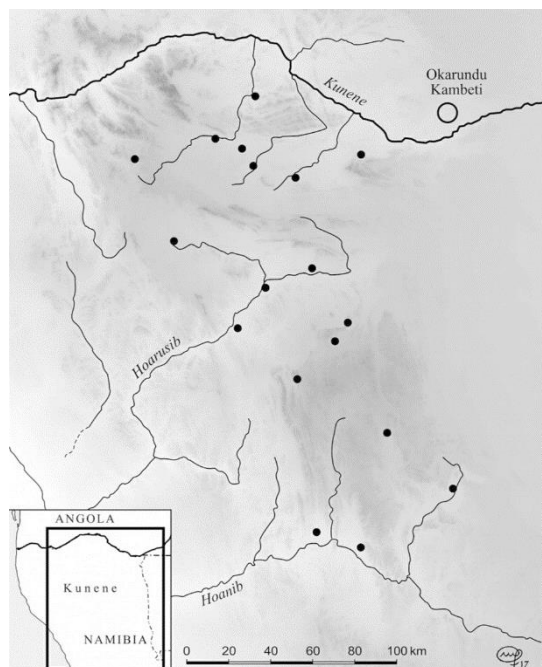


図 2-2 19 世紀頃の居住拠点（●部分、口承に基づく推定の場合）とベティの丘（Okarundu Kambeti）の位置（右上）

[Bollig 2020 より]

口承では人々の居住地として、カオコランドの北の端にあるオムホンガ谷のオンブク（Ombuku）やエウエ・ロンジマ（Ewe rondjima）、北東部のエホンバ（Ehomba）、西部のオウアチビンゴ（Ouatjivingo）、中央部のオウコンゴ（Oukongo）、中西部のオンゴンゴ（Ongongo）、オンガンゴ（Ongango）、中南部のカオコ・オタヴィ（Kaoko Otavi）、オコロサヴェ（Okorosave）、南部のオンボンボ（Ombombo）などの地名が挙げられている（図 2-2 の●部分の一部）。これらの場所は、ヤシの木³⁹や果物が収穫できる木⁴⁰などが自生する季節河川や恵まれた水場の近くであり、牧畜と同様に採集が行われていたという [Bollig 2020: 33]。

1860 年以前のカオコランドでは、一年のほとんどの期間を、これらの水場付近で牛を放牧させていたと考えられている [Bollig 2020: 43]。それによると、1 年のうち 6～8 ヶ月間

は、水場の周りの半径 10~12 キロメートルのエリアを利用し、雨季には、水場のあるエリアで豊富な牧草を利用していたとされる。しかし、この頃の牧畜の規模はかなり小さく、恒常的な水場の周辺では、捕食動物やゾウなどの野生動物の方が、家畜である牛、ヤギ、ヒツジよりもはるかに大きな影響を植生に与えていたとされる。

狩猟採集をしていた人々

この時期のカオコランドのさまざまな地域に伝わる口承では、家畜の放牧についても言及されているが、多くの場合、家畜の飼養は狩猟採集よりも従属的であったとされる [Bollig 2020: 34]。1900 年以前の生業に関する語りでは、狩猟採集の重要性と、狩猟採集と牧畜の相互依存性を強調しており、狩猟採集については明確に説明があるのに対し、牧畜についてはあまり触れられることはなかったという。

ボーリッヒのインフォーマントによると、この頃に牛を所有していた人はごく少数で、裕福な人でもそれほど多く所有していなかったことが強調されていた。カオコランド南部に位置するオルヴァンジェイ (Oruvandjei) に暮らす 70 代の男性、フランツ・ウアリエ (Franz Uarije) へのインタビューでは、彼の家族の初期の歴史は、どこに良い狩猟場があるか、食料を集める良い機会があるかということを考えて形成されていたという [Bollig 2020: 34-36]。彼は、彼の先祖が広大な土地を使っていたことを語りの中で描写しており、祖先はカオコランドの中南部のオカングドゥンバ (Okangundumba) から南東部のオチョバサンドゥ (Otjovazandu) へ、そして中東部のオマカンゲ (Omakange) へ移動し、次に中部のオウコンゴ (Oukongo) へ、そして最終的にはオカングドゥンバへと戻ってきたという。

別のインタビューでは、ンディリ・ンゴンベ (Ndiri Ngombe) という人物も、かつては一般的に牛が少なかったと主張していた。しかし、フランツの先祖とは異なり、ンディリの先祖は牛を所有していたとされる。ンディリの先祖は、牛の放牧と狩猟採集を組み合わせしており、牛のニーズに応じて、祖先は定住地から遠く離れた雨季の牧草地と、定住地の近くで放牧する牧草地を切り替えていたという [Bollig 2020: 36-38]。

ンディリの語りの中では、彼の父は、中部のオカペンバンブ (Okapembambu) から、父の母方のオジが住む北部のオロチトンボ (Orotjitombo) に移住していた。ンディリの父がオロチトンボに移動した時には、父の母方のオジはアンテロープの一種であるスプリングボック⁴¹を罫で狩って生計の一部を立てていたという。彼は牛を所有しており、本拠地であ

るオカペンバンプから、約 100 キロメートル離れた場所に位置する南部のオツゼンバ (Otuzemba) とオチトウンドゥア (Otjitundua) を牛のキャンプとして利用していたという。つまり、ンディリの説明では、かつては放牧活動のための広い範囲があったことが示されており、先祖にとって狩猟が重要であったことも強調していた。

筆者の聞き取りにおいても、かつては家畜がいなかったため、狩猟をしていたという語りがしばしば聞かれた。カオコランド中部のオンドレ (Ondore) に暮らす、60 代のウエウエトウ・チハンゲ (Ueuetu Tjihange) によると、昔のカオコランドの人々は、牛ではなく、アンテロープの一種であるクドゥ⁴²を家畜のように手元に置いていたという。彼の語りでは、人びとは現在とは異なり、サン (Ovakuruha) やトウワ (Ovatwa) のように「狩猟に依存していた (*avihupu kokujeva*)」という。つまり、ウアリエやンディリと同じように、かつては狩猟が生計を維持するうえで重要であったという見解であり、家畜に関してはウアリエのように牛がほぼいなかったことを強調していた [筆者のインタビュー、2019 年 11 月 15 日、FNIII: 45; FNIV: 29]。

牧畜民同士の出会い

しかし、次のように、牧畜民同士が出会ったり、レイディングをしたりする様子も語られていた。カオコランドの初期の歴史について書かれた文献 [Vedder 1928] が伝えていることとは対照的に、人々は、人が住んでいない地域や、採集民の人口が少ない地域に入ったわけではなかった。

ボーリッヒのインフォーマントの中には、彼らの祖先がカオコランドに進出したときに、他の牧畜民、つまり家畜が豊富で文化的にも自分たちに似た牧畜民と出会ったと明言する者もいる [Bollig 1997b: 14]。つまり、両グループがヘレロ語、またはその方言を話していたと推定されるのである。この時期の情報が少ないとはいえ、移動者と先住していたと考えられる牧畜民との間に暴力的な衝突の兆候はほとんど見られない。

1850 年代以前は、「偉大なる者」(*ovahona*) と呼ばれる、家畜を所有する裕福で勢力のある男性が、支配的な影響力を有していたとされる [Bollig 1997b: 14-15]。多くの人が家畜をほとんど持っておらず、偉大なる者も少なかったとされるが、次のような人物が口承には登場する [Bollig 1997b]。北部と東部ではカオコ (Kaoko)、カウパングア (Kaupangua)、ムレティ (Mureti)、西部ではチクルンジンビ (Tjikurundjimbi)、南部ではノカウウア (Nokauua) などが代表的な存在であったとされる。これらの初期の偉大なる者は、今日

でも畏敬の念に満ちた口調で語り継がれている。特にムレティに関しては傑出しており、彼が大蛇を殺した語りは口承の中で多く登場する [Heywood et al.(eds.) 1992; Bollig 1997b]。

さらに、この頃にカオコランドで暮らしていた人々は、時折、オヴァフワフワ (Ovahuahua) と呼ばれる人々による、家畜略奪を目的とした襲撃を受けていたとされる [Bollig 1997b: 15]。オヴァフワフワはオヴァンボ語を話し、近隣で王国を築いていたオヴァンボの一派と考えられており、北側からやってきたとされる。彼らは盾を用いてヘレロが攻撃する矢から体を守っていたことから、ヘレロのあいだではこの襲撃を「盾の戦い」と呼ぶ。このオヴァフワフワとは別のオヴァンボが家畜を奪いに来たことを語る者もあり [Bollig 1997b: 171-176]、オヴァンボによる襲撃をしばしば受けていたと考えられる。彼らの襲撃は、のちの武装したクエナとは異なり、オヴァンボもヘレロも、銃や馬を使用しない戦いであったとされ、オヴァンボの目的も単に家畜を奪うことにあった。そのため、牧畜民同士のいわゆるレイディングの応酬が行われていたと考えられる。

ナミビア中央部へ移動した人々と牛群

1860年代頃にカオコランドからナミビア中央部へ移動したヘレロについての記述からも、19世紀半ばには、カオコランドで牧畜経済が確立されていたことが示唆される。

ヘンリクセンは、宣教師のハーン (Hahn) とイルレ (Irle) の資料をもとに、カンバゼンビ (Kambazembi ua Kangombe) やムレティなどのヘレロのリーダー的存在が、1860年代初頭にカオコランドから中央部のウォーターバーグ地域やオマルル地域に移住してきたことを指摘している [Henrichsen 2011: 116, 119]。彼女によると、二人のリーダーは共に家畜を豊富に有しており、1890年代初頭のカンバゼンビの牛の数が約7万頭であったと推定され、ムレティの牛群はカンバゼンビの牛群よりも大きかった可能性があるという。カンバゼンビとムレティがこのような大規模な牛の群れをカオコランドからナミビア中央部に運んだと仮定するならば、それだけの牛が1860年代以前にカオコランドにいたという可能性があり、家畜が少なかったという上述の語りとは異なる。

さらに、ナミビアの中央部では、カオコランドでリーダー的存在だったこの二人が移動してきた1860年代以降に、牛群が急速に増加したことが記録されている。イルレは、1870年代には中央部の牛の数が8倍に増えたと推定しており、スウェーデンの商人イーン (Een) は、当時のヘレロのチーフの一人であるマハレロ (Maharero ua Tjamuaha) が1860年代末に所有していた牛の数を1万頭と推定している [Henrichsen 2011: 114]。

マハレロについては、後述の口承の中で様々な意見があるものの、1860年代に中央部からカオコランドに移動し、ムレティを連れて中央部へ帰還したことが口々に語られていた。ムレティは、先述した武勇伝だけでなく、1850年代頃からカオコランドに襲撃をした武装集団の「クエナ (Ovakuena)」と戦い、活躍した人物としてもよく登場する。この襲撃によって人々は牛を手放し逃げるしかなかったとされるが、ムレティがクエナに牛を奪われたというような語りは管見の限り聞いたことがない。彼が所有していたとされる7万頭を超える牛がカオコランドにいたとするならば、クエナの被害に合わずどうやって中央部へ移動させたのだろうか。

考古学的調査からは、かつてカオコランドに膨大な数の牛群がいたと推定できる牧草地の状態を示す証拠は見つかっておらず、1860年代以前は牛がいたとしても小規模であった可能性は高い。この点からボーリッヒは、カオコランドでリーダー的存在だった者が所有していた牛群は、カオコランドで長期にわたり繁殖させたのではなく、彼らが略奪の応酬を繰り返す中で増やしていったのではないかと推測している [Bollig 2020: 42]。次節で説明するように、ナミビア中央部のヘレロも、クエナの略奪を受けており、その襲撃が始まった1830年代以降、家畜を奪われ続けていたとされる。しかし、彼らを取り巻く状況が変化する1860年代頃から一度失っていた家畜を増やし始めたとされ、二人のリーダー的存在が移動したとされる時期とも重なり、可能性として十分考えられる。

一方、後述の口承の中には、マハレロがクエナをカオコランドへ連れてきたと語る者もあり、当時の人々の一部にはマハレロに対する強い敵意があったことが示されていた。さらに、語りの中のムレティはマハレロの側についており、彼を追いかけてカオコランドを後にしていた。カオコランド内部にはクエナに取り入る者が一定数いたことも考慮に入れると [Bollig 1997b: 15-16]、ムレティが所有していたと考えられる牛の大群の一部は、彼自身あるいはマハレロと関係するクエナを通じて手にした可能性も示唆される。加えて、ムレティやもう一人のリーダー的存在であるカンバゼンビが、牛群を連れて移動したとするならば、それを見逃すクエナの存在があったとも考えられる。

両者が大規模な牛の群れを運んだことを証明する方法や、反証する方法もないが [Bollig 2020: 42]、カオコランドに牛が一定数いなければ、クエナが1850年代頃からカオコランドを集中的に襲撃するとは考えにくい。19世紀中頃までにはある程度、牧畜が行われていたことは確かであろう。

第3節 19世紀の商業目的の略奪の広がり—中央部ヘレロを中心に

カオコランドにおいて1850年代頃から始まったとされるクエナによる襲撃は、19世紀初頭から後半にかけてナミビア中央部で繰り広げられていた略奪の応酬の延長線上にあったとされる。本章では、中央部で暮らしていたヘレロを中心にした出来事を追いながら、カオコランドへの襲撃が行われた背景を概観する。

本論はカオコランドの人々が用いる名称を重視しているため、襲撃をしていた人々をクエナと呼んでいるが、このクエナ(Ovakuena, pl; omukuena, sing)という民族名称は、一般にナマ(Nama)と呼ばれる民族を指している。クエナという言葉自体はナマ全般に適用される。彼らの多くはナミビアの南部地域に居住し、コイサン諸語系の牧畜民とされる。ホッテントット(Hottentot)やコイコイ(Khoikhoi)という名称で文献の中に登場することもある。

彼らは、以下で検討していくように、ケープ植民地から移動してきた半西欧化したオルラム(Orlam)の文化を取り入れ、19世紀後半には両者の区別がつかなくなっていたとされる。このような背景をもつ人々であると同時に、ナマの中には複数のグループがあり、彼らも一様ではない。これらのことに留意したうえで検討していくが、名称としては煩雑にならないように一貫してクエナを使用し、適宜、別の名称も用いることとする。

ナミビアの北西部に位置するカオコランドにおいてクエナが語られる際には、クエナの中でも、北西部のフランツフォンテイン(Fransfontein)を拠点にしていたシュヴァルトブーイ(Swartboois)と、同じく北西部のセスフォンテイン(Sesfontein)を拠点にしていたトプナール(Topnaar)を具体的に指すことが多い。両グループは、1870年代から1890年代にかけて、カオコランドの南の境界である上述の二つの拠点に定住していたとされる[Riechmann 1899]。

当時、シュヴァルトブーイとトプナールは騎馬で武装しており、さらに軍事的な組織を有していたとされる。そのため、歴史学者のラウは、これらのグループを含め、南部から中央部に乱立していたクエナのグループを「コマンド・グループ(command group)」と呼んでいる[Lau 1986, 1987]。彼らの襲撃の目的は牛を奪うことであるが、牧畜社会におけるいわゆるレイディングとは異なり、奪った牛は部分的にしか自分たちの牛群に統合されなかったとされる。戦利品である牛の多くは、銃、弾薬、馬、その他の商品(衣服、靴、塩、砂糖など)を購入するためにナミビア中央部で売られ、その後、南アフリカのケープ植民地へ

と運ばれていたという。

以下では、コマンド・グループを形成していた彼らの背景と、中央部でどのような状況が生じていたのかを、中央部のヘレロが置かれた状況の変化に合わせて、三つの時期に分けて概観していく。

ケープ植民地から北上する人々—18世紀後半～1820年代頃

最初の時期は、ケープ植民地から逃れてきた人々が北上する過程で、ナミビアに先住していたヘレロを含む人々の家畜を略奪し、その勢力を拡大させていった18世紀後半から1820年代にかけての期間である。

18世紀の終わりまでには、ケープ植民地から逃がれてきたクエナの一部であるコランナ (Koranna) や、半西欧化したグリクア (Griqua) が、現在の南アフリカとナミビアの国境を流れるオレンジ川流域に定住していたとされる [Kienetz 1977: 558-559]。1800年頃には、彼らと同様に移動してきたオルラムとして知られる人々が、ナミビアへ入り定住していたという [Kienetz 1977: 559-561]。

オルラムは、グリクアと同様にケープ植民地での長年の隷属生活の間に、ボーア人の文化を吸収し、多様な出自で構成されていたとされる。たとえば、クエナの一部や、逃亡奴隷、バスター (Basters)、ケープ植民地で無法者とされていた人々などが混ざっていたという [Gewald 1999: 14]。オルラムの多くはケープ・オランダ語を話し、キリスト教に関する教育を受けていたとされる。物質的にも西欧化していたとされ、洋装をしており、小銃、馬、そして牛車を使用していたとされる [Kienetz 1977: 560-561, 567]。

1810年までには、オルラムの中でも最も名の知られたアフリカーナー (Afrikaner) の一派が、ナミビア南部地域に先住していた伝統的なクエナを襲い、家畜を奪っていたとされる [Kienetz 1977: 560]。彼ら以外にも、1810年代から1820年代にかけて、アムラール・ランベルト (Amraal Lambert) の一派や、ウィットブーイ (Witboois) の一派など複数のオルラムのグループが、ナミビア南部へ移動してきていたという。ナミビア南部の先住民のクエナは武装しておらず、家畜を奪われ続けていたとされるが、その後、徐々にオルラムの文化を取り入れていったとされる。ドイツの植民地支配が始まる1884年までには、オルラムとクエナとのあいだで結婚が進んだことにより、両者の区別がほぼつなくなることが指摘されている [Kienetz 1977: 563, 566]。

こうしてクエナを吸収しながら勢力を拡大していたオルラムは、ロウの言うところによ

るコマンド (command) をそれぞれ形成しており、より組織化したグループへと成長した [Lau 1986]。ラウによると、各コマンドの内部にはリーダーである *kaptein*、そして伍長 (corporal) や執政官 (magistrate) などの肩書きを有する役割が決められていたとされる [Lau 1986: 33]。さらに、各コマンドは、それぞれ準民主主義的な憲法 (a quasi-democratic constitution) によって規制されており、一定の条件を満たした者は市民 (citizen) として統治機関である *raad* のメンバーを選出する権利を有していたとされる [Lau 1986: 33]。こうした複数のコマンドは、さらに北上し、主にナミビア中央部に先住していたヘレロを襲撃するようになったとされる。この頃のヘレロは、オルラムに攻撃されていた頃の先住民クエナと同様に武装しておらず、一方的に家畜を奪われていたとされる。

クエナに従属する／から逃げるヘレロ—1830～1850 年代頃

武装したクエナの襲撃によって家畜を失ったヘレロは、逃げて狩猟採集に従事していたか、あるいはクエナの下で働いていたとされる。こうしたヘレロの状況は 1850 年代頃まで続いたという。

1830 年代には、多くのヘレロが狩猟採集のみに頼って生活していたとされる。このような人々は、野生動物のツチブタのように (地面を掘って食糧を得ながら) 生活していたため、ツチブタに語源をもつチンバ (Ovatjimba) と呼ばれていたという [Gewald 1999: 14-15]。このチンバという呼称は、先述したカオコランドで狩猟採集をしていた者の呼称とも重なる。カオコランドにおいてチンバは、家畜を失った牧畜民、あるいは伝統的な狩猟採集民のことを指す用語として、論者によって意見が二通りに分かれていた。前者を主張するフェッダーやヴァルメロは、チンバの語源をツチブタとしており [Vedder 1928; van Warmelo 1951]、中央部でチンバと呼ばれていた者と同様の状況を想定していると考えられる。

中央部のヘレロをこのような状態に追いやったクエナの略奪者の中でも、最たる者として知られていたのは、アムラール・ランベルトと、ヨンカー・アフリカーナー (Jonker Afrikaner) の二名だったとされる [Gewald 1999: 14]。

アムラール率いるグループはナミビア南部から移動を続けながら、1840 年代半ばにはナミビア東部のホバビスに定住し、ヘレロの一派であるバンデルを服従させたという [Kienetz 1977: 564]。バンデルのリーダーだったカヒメムア・ングヴァウヴァ

(Kahimemua Nguvauva) は、1860年代まではアムラールの従者であったとされ、クエナとバンデルの双方からの信頼を得ていたとされる [Gewald 1999: 23]。

一方のヨンカー・アフリカーナーは、ナミビア中央部のウイントフックに定住し、1840年代までには中央部の大部分を支配していたとされる [Gewald 1999: 14]。彼には、ヘレロのリーダーであったカヒチェネ (Kahitjene) とチャムアハ (Tjamuaha) の二名が従っていた。彼らは、放牧、道路建設、タバコやマリファナの栽培、襲撃、税金や貢物の徴収などを行うことで、銃や略奪の戦利品などの報酬を得ていたという [Gewald 1999: 14-15]。

クエナの経済を支えていたケープ植民地との貿易では、輸出品は主に牛だったとされるが、象牙、ダチョウの羽などの狩猟品も含まれていたという [Lau 1987: 36]。これらの輸出品と引き換えに、馬、銃、火薬、弾薬、斧、釘、鍋、パン、裁縫道具、ブランデー、ヨーロッパの家具などを得ていたとされる。1850年代初頭までには、毎年約1万頭の牛がオレンジ川を陸路で渡るか、1845年に港として開港したナミビアの中西部に位置するヴァルビス湾を経由してケープに送られていたと推定されている [Lau 1987: 36]。

表 2-1 19世紀のナミビア中央部周辺で活躍した有力者

[筆者作成]

一般的な 民族名称	人物名称	生没年	詳細
ヘレロ	カヒチェネ (Kahitjene)	? 1850 没	ヨンカー・アフリカーナーに家畜を奪われ、彼の従者になる。1843年以降、ライン伝道協会の宣教師と手を結ぼうとするが、ヨンカー・アフリカーナーに殺される。
	チャムアハ・チルエ (Tjamuaha ua Tjirue)	1790 年頃生 1861 年没	チルエの息子のチャムアハのこと。通称チャムアハ。ヨンカー・アフリカーナーに家畜を奪われ、彼の従者になる。
	マハレロ・チャムアハ (Maharero ua Tjamuaha / 別名: Kamaharero)	1820 年生 1890 年没	チャムアハの息子のマハレロのこと。通称マハレロ。チャムアハの後を継ぐ。1863-64年

			にゼラウアと共にアフリカーナー派を攻撃し、勝利する。
	ヴィルヘルム・ゼラウア (Wilhelm Zeraua)	1800年頃生 1876年没	ヨンカー・アフリカーナーに家畜を奪われるが、1850年頃からライン宣教団や商人らと交流し、家畜群を回復させる。マハレロにアフリカーナーを攻撃するように説得し、1863-64年にかけて共に戦う。
	マナッセ・チシセタ (Manasse Tjisisseta)	1850年生 1898年没	ゼラウアの息子。異母兄弟がゼラウアの地位を継承するがすぐ亡くなったため、その後を継ぐ。アンゴラ南部まで交易を拡大させた。
	カンバゼンビ (Kambazembi ua Kangombe)	1844年頃生 1903年没	カンゴンベの息子のカンバゼンビのこと。通称カンバゼンビ。1860年代にからカオコランドから中央部へ移動したとされる。当時の中央部のヘレロの中で家畜を最も所有していたとされる。
バンデル	カヒメムア・ングヴァウヴァ (Kahimemua Nguvauva)	1850年頃生 1896年没	アムラール・ランベルトに家畜を奪われ、1840年代半ばに彼の従者になる。1860年代初頭に忠誠を撤回し、マハレロ側につく。この頃の有力者の中で例外的に預言者であったとされる。ドイツ軍によって処刑。
オルラム ナマ (クエナ)	アムラール・ランベルト (Amraal Lambert)	?	クエナの <i>kaptein</i> の代表的な人物。東部のバンデルを服従させる。
	ヨンカー・アフリカーナー (Jonker Afrikaner)	1780s/90s 生 1861年没	クエナの <i>kaptein</i> の中でも最も知られた人物であり、1850年代まで中央部で勢力を誇っていた。
	クリスチャン・アフリカーナー (Christian Afrikaner)	? 1863年没	ヨンカー・アフリカーナーの息子。ヨンカーの後を継ぐも、2年後の1863年にヘレロの襲撃を受け、殺された。

	ヤン・ヨンカー・アフリカーナー (Jan Jonker Afrikaner/ヘレロ 語 : Kakuoko)	1823 年頃生 1889 年没	ヨンカー・アフリカーナーの息子。クリスチ ヤンの後を継ぐ。ヘレロの間ではカクオコと して知られる。
--	--	---------------------	---

こうしてクエナの勢力が増す中で、ナミビアへ新たに入植してきた、キリスト教の宣教団⁴³や商人らが、中央部での人々の流れを大きく変えることになった。両者とも、クエナから逃れていたチンバの支持を得るようになり、やがてクエナに対抗する勢力を持ち始めるようになった。

まず、宣教団に関しては、1842年にドイツのライン伝道協会 (Rhenish Missionary Society) の宣教団がナミビアへ入植し、1842年から1844年にかけてヨンカー・アフリカーナーの拠点であるウィンドフックに一時的に定住したとされる [Kienetz 1977: 569-570]。その後、オチカンゴとオチンピングエに拠点を移し、物質的な支援をするようになったことから、多くのチンバが信者として集まるようになったとされる [Gewald 1999: 14-16]。宣教師が提供していたものは、施しだけでなく、武器や弾薬も含まれていたため、伝道所は経済的、そして軍事的にチンバを保護する場所となり、宣教師の入植地は成長を続けた [Gewald 1999: 16]。

他方では、1850年に、スウェーデン人の探検家であり商人でもあった、チャールズ・ジョン・アンダーソン (Charles John Andersson) がナミビアを訪れている。彼はクエナが行っていたケープ植民地への牛の輸出貿易を独占しようと計画し、宣教師らと手を組むようになったとされる。彼はヘレロの牛を輸出させようと何度か試みるが、クエナに阻止されたため、ライン伝道協会が拠点にしていたオチンピングエにおいて、チンバを武装化させて部隊をつくり、武力でクエナを抑えるための訓練を行っていたという [Gewald 1999: 20-21]。

ライン伝道協会の宣教師らがアンダーソンと手を組んだ背景には、ヨンカー・アフリカーナーの従者だったヘレロのリーダーのカヒチェネとその一派が、1850年にヨンカーの部隊によって攻撃され、彼が殺害されたことが契機になっていると考えられる。カヒチェネは1843年以降、宣教師らと定期的に接触していたとされ、1850年の襲撃の際には教会へ逃げ込み、絶命したという [Gewald 1999: 16-18]。その襲撃を目の当たりにした宣教師の報告を受け、他の宣教師らはヨンカーに反対する人々を武装させることに積極的に取り組むようになったとされる [Gewald 1999: 18]。そのため、ちょうど同時期に、クエナに

対抗して輸出ルートを開拓しようとしていたアンダーソンは好適だったと想像される。

さらに、アンダーソンがチンバの部隊を訓練していたオチンビングエには、ヨンカーに家畜を奪われていたヴィルヘルム・ゼラウア (Wilhelm Zeraua) もいたとされる。彼は、宣教団だけでなく、イギリスの銅採掘商人、そしてクエナの一派のシュヴァルトブーイとも交流をしながら、武器を手に入れ家畜群を回復していったとされる [Gewald 1999: 21]。1850年代を通してゼラウアは、ヴァルビス湾鉱山会社に所属するヘレロの銅鉱山労働者のグループを率いていたとされ、このグループは、1861年以降のヘレロによるクエナへの反撃の際の部隊の基礎となったという [Gewald 1999: 21]。

ヘレロの反撃と一時的な和平—1860年代頃～1870年代

最後は、ヘレロを中心とする人々が1863年から1864年にかけて反撃したことを契機に、最たる略奪者であったアフリカーナーの一派が勢力を失い、中央部において略奪の応酬が少なくなった時期である。アフリカーナーに代わり交易ルートを開拓したヘレロは、貿易を通して家畜群を順調に回復させていき、1870年代にはヘレロ黄金時代 (the Herero golden age) と呼ばれる豊かな時期を迎えたとされる [Gewald 1999: 27-28]。

ヨンカー・アフリカーナーと、彼の従者だったヘレロのリーダーのチャムアハは、1861年にオカハンジャで相次いで病死した。彼らの後は、それぞれの息子であるクリスチャン・アフリカーナー (Christian Afrikaner) とマハレロ (Maharero ua Tjamuaha) によって引き継がれた。マハレロはそれまでアフリカーナーのためにヘレロを襲撃してきたが、ゼラウアの説得を受け、1863年にアフリカーナーとの同盟関係を放棄し、それ以来、アンダーソンと同盟を結ぶようになったとされる [Gewald 1999: 22, 24]。

1863年にはヨンカーの後を継いだばかりのクリスチャンが、ヘレロの襲撃によって殺された。そして1864年には、マハレロは、アンダーソンの共犯者の一人である別の商人とともに、ウイントフックのアフリカーナーの居留地を攻撃した。このようなアフリカーナーへの攻撃は同年6月に最高潮に達し、チンバ、ヘレロ、傭兵、商人の合計約3000人から構成される部隊がアフリカーナーを撃破したとされる [Gewald 1999: 22-23]。商人たちと一緒に戦ったヘレロは、牛と銃器を手に入れたとされる。アフリカーナーが敗北したことにより襲撃の脅威が激減し、さらに武器を得たヘレロのリーダーらは教会や宣教師のもとから離れて独立し、不安定になっていたクエナへの襲撃を開始した。

ヨンカー・アフリカーナーと並んでクエナの略奪者の中で代表的であったアムラール・

ランベルトも、1860年代初頭から勢力を失うことになった。この頃に彼が拠点としていたホバビス帯では天然痘が流行し、さらに牛群の多くも牛肺疫にかかり壊滅状態になっていたとされる [Gewald 1999: 26]。これを契機に、アムラールの従者であった、ヘレロの一派のバンデルのリーダーのカヒメムアは、忠誠を撤回したとされる。彼はその後、マハレロが定住していたオカハンジャの近くで牛群を増やしていったとされる [Gewald 1999: 26]。

ヘレロはこうした略奪によって牛群を拡大させると同時に、野生動物を狩猟し、その狩猟品を牛と交換していたとされる [Gewald 1999: 23-24]。この頃にはカオコランドから中央部へ移動してきていたカンバゼンビ (Kambazembi ua Kangombe) は、チャムアハが開拓したオチョンデユパで、マハレロの牛群の放牧の指揮などをとっていたとされ、彼はヘレロのリーダーの中で最も牛を所有し、裕福であったとされる [Gewald 1999: 25-26]。

こうしてクエナの勢いが失われ、ヘレロは貿易を担う中心的存在になっていった。その中でも、1876年に亡くなったゼラウアの後継者であるマナッセ・チシセタ (Manasse Tjisisseta) は、ゼラウアが築いた貿易ルートをさらに拡大し、西のヴァルビス湾から、中西部のオマルルを経て北のオヴァンボの地域、そしてアンゴラ南部にかけての支配権を有していたとされる [Gewald 1999: 24-25]。同様の交易ルートは、クエナの一派であるシユヴァルトブーイと、ボア人のトレッカーも支配しようとしていたため、その後、それぞれのあいだで対立が発生するようになったとされる [Gewald 1999: 24]。

これらの1870年代のヘレロ黄金時代に活躍したとされる4名のリーダーら (マハレロ、カンバゼンビ、カヒメムア、マナッセ) は、フロンティアで行われる貿易の産物を巧みに得ることでその地位を確立していったと考えられる。1880年には、再び中央部でクエナの複数のグループとヘレロのあいだで対立が起こったとされるが、1884年からドイツによる植民地支配が始まったため、彼らを取り巻く状況は一気に様相を変えた。

こうして中央部では1860年代からクエナの勢力は衰えていったが、彼らの一部はその後、北西部に位置するカオコランドへ拠点を移し、1890年代頃まで略奪を活発に行っていたとされる。次節では、その襲撃がどのように行われたのかを、人々の語りを中心に検討する。口承では、中央部のリーダーの一人であったマハレロ、そしてゼラウアが登場していた。さらに、北西部には勢力が及ばなかったと一般的には考えられているアフリカーナのリーダーも登場していた。

第4節 カオコランドへの襲撃—1850～1890年代頃

カオコランドを襲撃していたクエナは、シュヴァルトブーイとトプナールという二つのグループだった。彼らは牛の略奪を主におこなっていたとされるが、拠点がつくられたセスフォンテインに近い地域では、一部のヘレロがクエナに捕らえられ、主人であるクエナのために農作業や放牧に従事させられていたり [Bollig 1997]、捕らえられた人の一部は奴隷として売られていたという [Gewald 2005]。

カオコランドの人々は銃で武装しておらず、制度化された軍事組織も有していなかったとされる。この時期の襲撃の様子は口承の中で、死亡率の高さと攻撃の残忍さを強調しながら長く語られる部分であるが、大部分は比喻で覆われているため、部外者はもちろん、時には内部者でさえも行動の経過を理解することが難しいとされる [Bollig 1997b]。1990年代に口承記録を行ったボーリッヒが、その約25年後に当時のことに触れながら指摘するように、語りは特定の年や特定の期間とは結びついておらず、具体的に何が起こったのかを詳細に再構成することを許さない [Bollig 2020: 45]。

以下は、筆者の調査地域での聞き取りにおいて多く語られたクエナの襲撃のストーリーである。登場人物が限られているため内容は比較的わかりやすいが、おそらく背後には複数のストーリーがあるだろうし、このようにまとめること自体問題があるのかもしれない。しかし、こうした内容が現在もなお断片的に語られるということは事実である。

ムレティとマハレロとJ・J・アフリカーナー

戦いの語りの中には、中央部へ移動したカオコランド出身のムレティ (Mureti ua Kaupangua) という人物や、中央部ヘレロのリーダー的存在であったマハレロ (Maharero ua Tjamuaha)、そしてクエナのリーダーのヤン・ヨンカー・アフリカーナー (Jan Jonker Afrikaner、ヘレロ語ではカクオコ Kakuoko) の三名が主に登場する。語り手によって内容や順序が若干異なるが、ストーリーは重なり合う。しかし、それぞれのマハレロに対する描写が異なっており、カオコランド内部でヘレロ同士の対立があったことが示唆された。以下ではその語りの一部を紹介する。*は場所の名前を示し、下線は人物名を表す。

味方としてのマハレロ

最初に扱う語りでは、ムレティは登場せず、マハレロとヤン・ヨンカー・アフリカーナーの二名が登場する。

カオコランド南部のオチョゾンゴンベ (Otjozongombe) という複数のホームステッドが集まった村には、「マハレロの扉 (Omuvero jaMaharero)」という名前がつけられた場所 (道) がある。オチョゾンゴンベの人びとが語るには、この場所は、マハレロがカオコランドでのナマとの戦いに勝利した後に、中央部へ移動していった場所という。

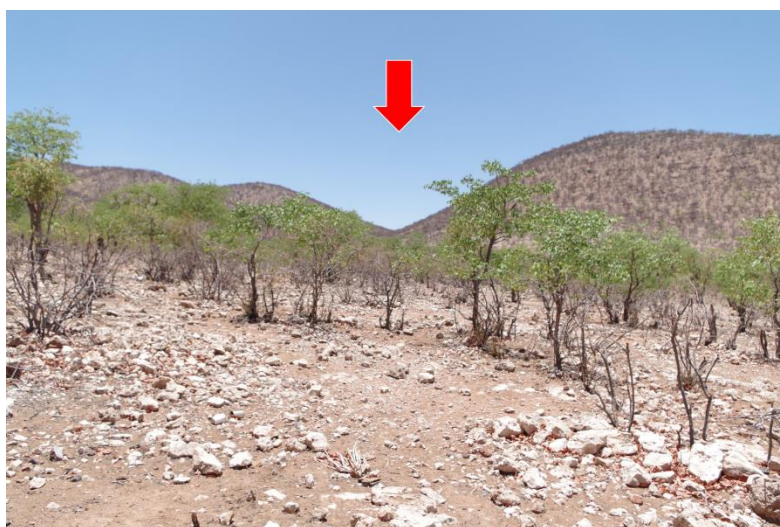


写真 2-1 「マハレロの扉 (Omuvero jaMaharero)」

[矢印部分、オチョゾンゴンベにて筆者撮影]

(山と山の間部分を扉 (*omuvero*) と表現し、奥へ進むとナミビア中央部へ繋がる道と交差する)

このマハレロの扉について、近くのホームステッドで儀礼を司るチトゥス・チヴァヘ (Tjitus Tjivahe) に聞き取りをすると、次のようなストーリーがあることを教えてくれた。

チトゥス・チヴァヘ (T・T) :

... (カオコランドでのナマとヘレロの) 戦いが終わり、マハレロは一人のクエナ (ナマのヘレロ語名、ここではカクオコを指す) と一緒にいた。マハレロは銃を掲げながら馬に乗っていて、クエナ (カクオコ) は徒歩だった。そこは木々が生い茂っていた。

クエナ (カクオコ) が言った。「ムホナ⁴⁴、ムホナ、木々があなたを邪魔しています (生い茂った木々が銃に当たって進みにくそうです)。銃を運ぶのを助けましょう」。マハレロは銃をクエナ (カクオコ) に渡した。

クエナ (カクオコ) はマハレロの隣の前方を歩き、それから少しのあいだ進むと、またクエナ (カクオコ) が言った。「ムホナ、ムホナ、私の靴の紐がほどけてしまいました。紐を結ばせてください」。クエナ (カクオコ) は銃をマハレロに渡し、靴紐を結ぼうとした。

マハレロはクエナ (カクオコ) を撃ち、クエナ (カクオコ) は倒れた。そしてマハレロは去った。しかし、そこには (カクオコの) 墓はなく、(カクオコの) 親族から (彼の死を) 隠しただけであった。

マハレロはオカハンジャ*へ到着し、そこにいた人々は (ヘレロが) 戦いに勝ったのだと気付いた。

筆者：マハレロはどこから来たのですか？

助手 (E)：すべてのヘレロはベティの丘から来たと言ったじゃないか...⁴⁵

T・T：(マハレロは) ベティの丘からカオコ (ランド) の中を移動してきて、それからここ (マハレロの扉) を通ってオカハンジャへ行った。そして向こうのクエナやドイツ人と戦ったんだ。あるときは、ある場所において、そこで戦って、移動して、また別の場所において、そこで戦って、そのようにして移動していったんだ。カオコ (ランド) での戦いの後に、オカハンジャへ行って、そこでまたグループをつくって戦ったんだ。

E：(筆者に対しての発言) いいか、私たちヘレロは移動を繰り返して、一つの場所に留まらない。「どこから来た」というような、特定の場所を答えることはできないんだ。

...

筆者：マハレロがここ (マハレロの扉) からオカハンジャへ移動した際に、誰か他に、そのクエナ以外には、いなかったのですか？

T・T：彼 (マハレロ) だけだった。他に誰もいなかった。彼はオカハンジャに到着して、より強いグループをつくって、クエナやドイツ人と戦った。...クエナは白人に送られてここ (カオコランド) へ来たんだ。彼らは白人に雇われて、牛を奪って、銃と交換していた。

...

[括弧と太字は筆者、オチョゾンゴンベにて、チトゥス・チヴァヘへの筆者のインタビュー、2018年7月1日⁴⁶]

チトゥスの語りでは、カオコランドでのナマとの戦いが終わった後に、マハレロはナマ側のリーダーだったとされるヤン・ヨンカー・アフ리카ナーを捕虜にして、ナミビア中央部のオカハンジャへ、二人で移動しようとしていた。マハレロの扉の道を移動している途中で、マハレロは、ヤン・ヨンカー・アフ리카ナーを銃で撃ち殺し、一人でオカハンジャまで移動した。

「マハレロはどこから来たのか」という筆者の質問に対しては、中央部から移動してきたのではなく、ヘレロの移動の歴史と重ねて、カオコランドを点々としながら、マハレロの扉を通って中央部へ行ったことが語られていた。ナマについては、白人に雇われてカオコランドの人々の牛を奪っていたことも説明されていた。つまり、チトゥスの語りにおける敵は、白人に雇われていたナマであり、味方はマハレロを含めたヘレロであった。

一方で、以下の二つの語りでは、中央部へ移動したカオコランド出身のムレティという人物が登場する。さらに、マハレロはナマと共に中央部からカオコランドへ来て、そして一時的に滞在したのち、中央部へ帰っていた。

逃げるマハレロ

次に扱うのは、カオコランドの歴史家として知られるウエウエトゥ・チハンゲ (Ueuetu Tjihange) という人物の説明である。カオコランドにおけるナマとの戦いについてインタビューをしている時に、説明の中にムレティが登場し、彼との関係からマハレロの話につながり、そしてマハレロがオチョゾンゴンベから中央部へ移動した話が語られた。彼の語りには、ヤン・ヨンカー・アフ리카ナーは登場しない。

ウエウエトゥ・チハンゲ (U・T) : ...オゾンドゥア*では、チニャンガという名前のクエナ(ナマのヘレロ語名)が亡くなった。...彼はムレティという男性によって殺された。...ムレティが一人だけでチニャンガを殺したのではなく、仲間たちと共に殺した。そしてムレティは、(ナミビア中央部の) オチパウエ*まで移動した。クエナに捕らわれていたマハレロと共に。...マハレロはクエナに捕えられて、オチョ

ゾンゴンベ*へやって来た。...その後、クエナがここ（カオコランド*）へ押し寄せて来て、戦いが始まった。...マハレロは戦いから逃れるために、彼が来た場所（中央部）へ急いで戻って行った。

筆者：その逃れていった場所とは、あの扉、ええと、扉の何とかっていう、何だったっけ？（と助手に尋ねる）

助手：ああ、マハレロの扉*ね

U・T：そう、オカリヴィズ*の、オチョゾンゴンベ*との間の、クエナがいた、オルヴァンジェイ*に繋がっている...

[括弧と太字は筆者、オンドレにて、ウエウエトウ・チハンゲへの筆者のインタビュー、2019年11月15日]

ウエウエトウの語りでは、マハレロはナマに捕らわれて、中央部からオチョゾンゴンベを通り、カオコランドへ来ていた。そして、カオコランドにおけるナマとの戦いは、マハレロが来てから始まっていた。マハレロは戦いから逃れようとして、オチョゾンゴンベのマハレロの扉からムレティと共に急いで中央部へ移動していた。つまり、マハレロが戦いに勝ったというチトゥスの語りとは対照的に、ウエウエトウは急いで逃げようとするマハレロの様子を語っていた。

敵としてのマハレロ

次は、オカルコロという場所のヘッドマンである、ムバンビズモ・チャバラ (Mbambizumo Tjavara) へのインタビューの内容である。オカルコロは、ヘレロによってナマが殺された場所として知られる。そのため、オカルコロと同様にナマが殺された場所であるオゾンドゥアについて、ムバンビズモに話をふると、ムレティとマハレロ、そしてヤン・ヨンカー・アフリカーナーが登場するストーリーが語られた。

...

助手 (E)：オカルコロ*の、ムレティの歴史について知りたいのです⁴⁷。

ムバンビズモ・チャバラ (M・T)：知らないな。

E：オゾンドゥア*で、ムレティによって殺されたクエナ（ナマのヘレロ語名）について知りたいのです。

M・T：(しばらく沈黙ののち) チャセキを知っているか？

E：チャセキ？いいえ。

M・T：チャセキ、その人は、ムレティだ。チャセキ (という名前) は、ここに戦いが来た後 (クエナがオカルコロ*に来た後) に、(ムレティに) 付けられた。ヒヒが、ボオホ、ボオホ⁴⁸と鳴いて、戦いが近づいてきていることを知らせた。

(チャセキの) 父親の弟⁴⁹のカウパングアが、「あの音が聞こえるか？」とチャセキに言った。そののち、クエナがここへ来て、戦いが始まった。

マハレロが、オカハンジャ*からここ (カオコランド全体を指す) へ、クエナを連れて来たんだ。彼ら (クエナ) の目的は、向こう (中央部) のヘレロを殺し、家畜を奪うことだった。(カオコランドでのヘレロとクエナの) 戦いの後で、クエナは殺され、マハレロと、カクオコ、「この世のすべてのムクル (至高神) の小さな者」(カクオコの賛美詩)⁵⁰、だけが生き延びた。

(チャセキの) 兄弟⁵¹のカウウアが、「あれがマハレロだ、見えるか？」とチャセキに聞いた。するとチャセキは、「ああ、見える」と答えた。するとカウウアは、「あいつ (マハレロ) を殺せ」と言った。(しかし) チャセキは、「いいえ、殺しません」と言った。カウウアは、チャセキに、「マハレロを (カオコランドから) 去らせろ、そして彼ら (中央部から来た人たち) に、カオコの人々⁵²も戦うことができるんだと伝えろ」と言った。そして、マハレロは去った。

マハレロとそのクエナ (カクオコのこと) が、彼らが来た場所 (中央部) へ帰ろうとしていた時、マハレロはそのクエナ (カクオコ) に「銃を渡す」と言った。その後、マハレロは、そこで、そのクエナ (カクオコ) を殺した。

マハレロは (カオコランドから) 去り、彼がオカハンジャ*へ到着した時、(そこにいた) クエナたちは、人々が殺され、マハレロだけがオカハンジャ*へ帰ることができたと気付いた。そしてマハレロは、ロバの車に縛り付けられた。その後、チャセキは仲間と共に、捕らわれたマハレロを助けに行った。

...

[括弧と太字は筆者、オカルコロにて、ムバンビズモ・チャバラへの筆者のインタビュー、2019年11月16日]

ムバンビズモの説明は、チトゥスの語りと同様に、ナマとの戦いがヘレロの勝利によって

終わり、マハレロとヤン・ヨンカー・アフリカーナーが中央部へ移動する際に、前者が後者を殺したという内容であった。マハレロがロボの車に縛りつけられたことは、順序は異なるが、ウエウエトゥが語ったナマによって捕らわれたマハレロの姿とも重なっていた。

しかし、ムバンビズモのストーリーでは、マハレロはナマをカオコランドへ連れてきた者として説明しており、ムレティがマハレロを殺すように言われていたことから、カオコランドの中には、マハレロに対して強い敵意をもつ者がいたことが想像される。つまり、チトゥスの語りのようにマハレロがカオコランドにいて、そこにナマがやってきて戦ったという、敵としてのナマと、マハレロを含めた味方としてのヘレロという単純な対立関係ではなかった。さらに、ムレティは、マハレロを殺すように言われていたが拒否し、彼を助けに行くためにカオコランドから移動しており、ムレティがマハレロの側へついていたことが示されていた。

ナマと一緒にいたマハレロ

次の語りでも、マハレロが中央部からナマと共に移動してきたことが説明される。オチョゾンゴンベにはナマの大群が押し寄せたとされ、その中にマハレロがいたとされる。上述してきた語りと同様に、戦いの後にはナマのリーダーとマハレロだけが生き残り、銃のやり取りののち、マハレロがナマのリーダーを撃ち殺し、一人で中央部へ帰還していた。ムレティは、マハレロの後を追いかけるように中央部へ移動しており、捕らわれていたマハレロを救出していた。

語るのは、チャカザピ・ムブングハ (Tjakazapi Mbunguha) という男性である。彼は、カオコランド北部で 30 年近く人類学的調査研究を行うマイケル・ボーリッヒの助手である。彼らは、1994 年から 1995 年にかけて、ナミビア北西部とアンゴラ南西部に暮らすシンバを対象に口承の記録を共に行った。以下は、その口承記録のインタビューの中でインフォーマントの語りに触発されたチャカザピが、オチョゾンゴンベの戦いの内容を語る場面である。

インタビューを受けていたのは、カチラ・ムニオンバラ (Katjira Muniombara) というローカルの歴史家として知られる人物である。カチラがムレティについて説明する中で、オチョゾンゴンベという地名が登場したため、チャカザピはオチョゾンゴンベの戦いについて内容を確認しようとした。

...

チャカザピ・ムブンダハ (T・M) : ムレティの友人たちがアンゴラに逃れたのに、なぜムレティはそちら(南へ)行ったのでしょうか。なぜムレティは他の人々と同じ場所へ行かなかったのでしょうか。

カチラ・ムニオンバラ (K・M) : わからない。私に話をしてくれた人はそのように言ったが、なぜムレティが独自に移動したのかは話してくれなかった。

T・M : ムレティがそちらへ行ったときに、誰と一緒にだったのでしょうか。

K・M : ムレティがあ土地へ行ったとき、彼は多くの人と一緒にいた。彼らは、今はあ土地に点在している、あるいは、おそらくいっぱいいるのかもしれない。しかし、私は彼らの名前については知らない。ムイエも多くの人と一緒にだった。彼らも、今はアンゴラに点在している。男性たちはムイエと一緒に過ごして、ここで亡くなった。彼はオチコトオナ*という山道を通って、オチハンジャヴェロ*の地点を通過して、アンゴラへ入っていった。ムレティはここからオチヨレラヴァエンダ*の山道を通って、彼は南へまっすぐに進んだ。彼はオウトウワ*⁵³の土地へ行った。

T・M : オウトウワ*の土地では、どの場所へ彼が拠点を置いたと聞いていますか。

K・M : ムレティはここから移動して、オチパウエ*へ拠点を置いた。そこが彼の場所だ。彼がそこへ着いたとき、彼はオマルル*のチーフと他のコミュニティ⁵⁴の人々と会った。オマルル*のチーフは誰か？

T・M : ゼラウアです。

K・M : そうだ。そこで、彼はゼラウアのコミュニティを見つけて、**ゼラウアらは快く受け入れた**。彼はマハレロに対して戦ったことを、今あなたから、その紙⁵⁵から聞いた。一つの戦いは、オチョゾンゴンベ*で、そして他の戦いはある場所で、なんと呼ばれているのか正確には知らないが、おそらくオチタンビ*と呼ばれる場所で戦われた。私は、その場所の名前についてよく理解していなかった。

T・M : オチョゾンゴンベ*、その場所は私たちの(私たちの土地の)一つでしょうか、それとも他の一つでしょうか⁵⁶。

K・M : オチョゾンゴンベ*は私たちの土地の中の一つだ。

T・M : それはオンボンボ*の向こうの場所でしょうか？

K・M : そうだ。

T・M：オチョゾンゴンベ*のナマとの戦いでは、ムレティはそこにいたのでしょうか、それとも、マハレロだけだったのでしょうか。

K・M：ムレティはそこにいた。その話が語られたときに、あなたはそこにいた。私は何が語られたのかをよく知っている。しかし、私は人々が語っているときに、チプラという男性が話しているときに、多くのことを学んだんだ。

T・M：いいですか、イニヤング⁵⁷、オチョゾンゴンベ*の戦いです、私が聞いたのは。人々が次のことをしたのです。マハレロはクエナの大群と一緒に来たのです。そしてそこへ到着したのです。

K・M：誰のところに到着したんだ？

T・M：彼らはオチョゾンゴンベ*へ到着して、そこは小さな丘で、ちょうどあのような⁵⁸。

彼らが到着したとき、マハレロは、クエナと一緒にでした。そして、その男性たちのグループ、あるいはクエナの一団は、（丘から）降りて来て、そして決着がつくまで戦いました。

マハレロらが、人々が叫ぶのを聞いたとき、彼らはクエナがすべての人を殺したのだと思いました。そして、マハレロの一団と他の人々は、降りて来て、他の人々がしたことを見ました。

二つ目のグループが下りて来たとき、マハレロはそこにはいませんでした。彼は背後に隠れていました。彼らは殺された最初のグループのようにクエナだけでした。二つ目のグループもまた殺されました。

マハレロは、馬に乗ったナマのリーダーと共に生き残りました。群を率いていたクエナのリーダーを除き、すべての人は殺されました。マハレロと、クエナのリーダーが帰ろうとしていたときに、マハレロはそのクエナに言った。「ムホナ⁵⁹、あなたのために銃を運びましょう、私は歩いているので銃を丁寧に運べます。見てください、あなたの肩が下がっています、おそらくあなたは馬から落ちてしまうでしょう」

背後のトリックに気づくことなく、そのクエナはマハレロの要求を受入れ、彼の代わりに銃を運んでもらうために、マハレロに銃を渡した。マハレロは銃をしばらく運び、そして突如、銃口をクエナに向け、撃ち、クエナは死んだ。クエナを撃ったあとで、マハレロはクエナが乗っていた馬に乗った。マハレロは、彼らが来た、オ

ウトウワ*の土地、あるいはこう言おう、オウヘレロ⁶⁰の土地へ帰ることに決めた。

K・M：マハレロがそうしたのか？

T・J：ええ。マハレロがそうしました。マハレロがそこに到着したとき、クエナは彼に尋ねた。「マハレロ、なぜあなたは一人で帰ってきたのか？あなたと一緒にいったクエナはどこにいるのか？あるいは、彼らを残してきたのか？」

その（マハレロと移動したクエナが全滅したことを知った）ため、クエナはマハレロを捕らえて、荷馬車に縛り付けた。そのとき、ムレティはそこへ向かっており、荷馬車に縛り付けられ、暴行を受けていたマハレロを見つけた。それは、私の知っている限り、次のようにして起こりました。オチョゾンゴンベ*での戦いでは、ムレティはそこにはおらず、彼がマハレロと出会ったのは、クエナによって荷馬車に縛り付けられたときだったと思います。

私はそのように聞きました。もし、うそがあるのであれば、私にそのように話した者を咎めてください。私が聞いた限りではそのようでした。

K・M：いいや、私はあなたが言っていることについて議論しているのではない。なぜなら私は（その内容について）本当に知らないからだ。けれど、私だけがよく聞いていなかっただけで、あなたが言っていることは真実だと思う。

ずいぶん昔に、私の母たちが、讃えて、そして哀悼していたときに、その戦いについて聞いた。（母たちは）オムゼンガ*の一人と、オクウ*の一人で、そのとき、そこにはムイエがいた。そのようなオウトウワ*のことについて、そのようなことをそこで彼が実行したことについて、私は本当に知らない。ゼラウアという男性の家族は、オチパウエ*で彼（ムレティ）を快く受け入れた。そして彼がそこでした残忍な行為について私は知らない。私は彼のとても美しい墓を誰が建てたかも知らない。私が知っているのは、誰かの母方ではなく、私の母方の男性だ。その男性は、誰かの父ではなく、私の父と関係していた。もう十分だ、これが私の知っていることだ。

T・M：あなたを批判しようとしているわけではありません。私はただ私が知っていることを、あるいは聞いたことをお話しただけです。

K・M：ああ、よくわかった、私はそれについて議論しているのではない、あなたが話した通りのことを言っていたんだ。あなたが聞いたところによると、マハレロはいつ荷馬車から解放されたんだ？彼らは戦ったのか？それとも戦わなかったの

か？

T・M：オチョゾンゴンベ*での戦いのあいだですか？

K・M：ちがう。

T・M：マハレロが荷馬車から解放されたときですか？

K・M：そうだ。

T・M：彼らは戦ったが、どのように戦ったかについては、私は知りません。というのは、私はカウパングアの息子のムレティが、クエナの奴隷の荷馬車からチーフのマハレロを解放したという話について、短いバージョンしか私は聞いていないのです。

K・M：私はあなたが聞いたのと同じように聞いた。しかし、荷馬車からマハレロが解放されたときの戦いについて、もっと詳しい者がおそらくいるだろう。

...

[括弧と太字は筆者、ヘレロ語と英語を対照しながら一部筆者改訳、カチラ・ムニオンバラとチャカザピ・ムブングハの対話（1994年）、Bollig 1997b: 41-45]

チャカザピの語りによると、ナマの大群がオチョゾンゴンベへ来たとき、その中にマハレロがいたとされる。ナマのリーダーとマハレロ以外のナマは全員、オチョゾンゴンベで殺されていた。マハレロは帰還する際に、ナマのリーダーを銃殺しており、チトウスやムバンビズモの語りの内容と同じであった。しかし、銃のやり取りについては異なり、最初に銃を持っていたのがナマであり、マハレロが理由をつけて銃を預かっていた。

カチラはこうしたマハレロの行動について、チャカザピの語りによって知ったようであった。チャカザピがオチョゾンゴンベの戦いの語りをどこでどのようにして聞いたのかについては記載されていないが、上述の他の三名の語り手が、細部は異なるが同じようなストーリーを説明していたことから、カオコランドにおいてある程度一般的に知られる話であると考えられる。

チャカザピの語りからは、ナマとマハレロの関係を読み取ることは難しいが、マハレロが銃を奪おうとしたことから、彼は武装しておらず、何らかの理由でカオコランドへ連れて来られていたと解釈することも可能であろう。しかしながら、マハレロはカオコランドに留まらず、他の場所へ逃げることもなく、ナマのもとに帰還していた。オチョゾンゴンベにいた人々は勝利したにも関わらず、マハレロとのやり取りが語られることはなく、さらにマハ

レロについて行く者がいなかったことから、カオコランドのヘレロにとってマハレロは、敵であるナマと行動を共にする両義的な存在として捉えられていたとも考えられる。

以上が、ナマ（クエナ）の襲撃について、調査地域でよく語られた内容である。襲撃があったとされるオチョゾンゴンベという場所での出来事であったが、カオコランドには襲撃された場所がいたるところに点在している。オチョゾンゴンベがそうであるように、襲撃によってヘレロが殺された場所の多くは、禁忌が生じる「聖なる場所」になっていた。詳しくは第 6 章で扱うが、こうした場所では何かを語る際には事実関係を真逆にして語らなければならなかったり、否定するような言い方を避けたり、といったさまざまな規制が働く。そのため、これらの語りもそうした規制を受けている可能性があることを補足しておく。

いずれにせよ、このクエナの襲撃によってヘレロは家畜を手放し、アンゴラ南部へ逃げるか、カオコランドに残り山奥で狩猟採集生活をおくるか、あるいはクエナの従者になるしかなかったとされる。中央部ヘレロ社会が 1850 年代まで経験していた状況が、カオコランドにおいても生じたのである。

第 5 節 狩猟交易に関わる人々の武装化—1860～1900 年代頃

アンゴラ南部へ逃れた人々

クエナの被害を受けカオコランドからアンゴラ南部へ逃れてきたヘレロは、アンゴラでの交易や植民地支配の影響を受けることになった [Bollig 1997b]。アンゴラは 16 世紀半ばから、ポルトガルの支配をうけるようになっており、海岸沿いにはモサメデス (Mocamedes) やポート・アレキサンド (Porto Alexandre) といった交易港や漁港が発達していた。この交易は、19 世紀半ば頃からアンゴラとナミビアの国境近くにまで広がり、さらにカオコランドを越えてナミビアの大西洋岸のヴァルビス・ベイまで広がるようになった。

1870 年代からは、アンゴラ南部のモサメデスを拠点として狩猟商品を扱う事業が活発化し、アンゴラとナミビアの国境を流れるクネネ川流域は象牙やダチョウの羽といった商品を生産する地域となった [Bollig 1998b]。ヒンバも象牙やダチョウの羽根、家畜などを、毛布や衣服、アルコール類と交換するなど交易の一端を担うようになったとされる。

また、ポルトガル人たちがハンティングに出かけるときには、その案内人としてヒンバが雇われることもあったという。ハンティングはポルトガル人だけでなく、当時アンゴラ南部

に移住してきていた南アのオランダ系移民の子孫もしており、ヒンバは彼らにも雇われていた。この南アのオランダ系移民の子孫は、19世紀末から20世紀初頭に南アフリカからよりよい生活を求めて北上してきた開拓者のドーランド・トレッカー (Dorsland Trekkers) のことを指し、彼らは移動の途中でカオコランドを通過し、アンゴラ南部へ到達していた [Stassen 2016]。1880年代からは、シュガーケインなどの商業農場をアンゴラ南部の高地につくりはじめており、ヒンバの一部はこの農場で働いていたとされる [Bollig 1997b]。

1890年代からは、ポルトガル政府が、クンビ (Nkumbi) やガンプウェ、クワニヤマ (Kwanyama) などアンゴラ南部に暮らす他の民族集団の反乱をおさえるために、政府の傭兵としてヒンバを雇うようになった。ヒンバは銃を与えられ、報酬として他の集団から奪った戦利品の家畜などを得たという [Bollig 1997b]。こうして武装するようになったヒンバの中には、ポルトガル植民地行政と関わっていたアドリアン・カリポセ (Adrian Karipose) というリーダーや、1920年の南アフリカによる植民地統治の際に初めてチーフに任命されたヴィタ・トム (Vita Thom) やムホナ・カティティ (Muhona Katiti) も含まれていた。

カオコランドに残った人々

一方で、カオコランド南部では、ナマから身を隠しながら狩猟採集する人びとが生活していたとされ、彼らもまた交易活動に関わっていたとされる [MacCalman and Grobbelaar 1965]。こちらの交易活動は、カオコランドの東で王国を築いて暮らしていたオヴァンボとのあいだでの交易である。主にダチョウの羽根や象牙といった狩猟品と交換に、毛布や衣類を手にいれていたとされる。この狩猟品が、オヴァンボのもとへ行き、さらにナミビア中部の交易港を通じてポルトガルの交易とつながっていたという [Kuntz 1912]。

また、カオコランド南部のナマが拠点としていたセスフォンテイン付近では、ナマと手を組んでいたチンバがいたとされ、その中で徒党を率いていたとされるのが、のちのカオコランドのチーフの一人と関係するカクルコウイエ (Kakurukouje) という人物であった [Bollig 2013]。

第6節 おわりに

本章では、近代的な土地所有制度が導入される植民地期以前のカオコランドにおける、人と土地との関係を概観してきた。

恒常河川や季節河川の近くで狩猟採集と牧畜を複合させながら生活をしていた人々は、ケープ植民地から北上してきた武装集団の襲撃を 1850 年代頃から受けていた。牛の略奪を目的に行われたこの襲撃は 1890 年代頃まで続き、圧倒的な武力の差により、人々は家畜を手放し逃げるか、敵であるクエナの従者になるほかなかった。

襲撃でヘレロが亡くなった場所の多くは、第 6 章で主に扱う禁忌の生じる「聖なる場所」になっており、語りのなかには中央部ヘレロが登場し、彼らとの関係が示唆された。こうした場所は、文化的観念のレイヤーの分類に入れることができるだろうが、そうとも言い難い部分もあった。しかし、かつてその場所で戦いがあったことが、レイヤーの形成過程に関わっていることも確かであろう。

第3章 「伝統的権威」の創造と土地政策の展開

第1節 はじめに

本章では、ヒンバおよびヘレロの土地認識に近代的な土地所有という概念が押し付けられ、形成されたプロセスを探るため、植民地期、そして独立後の土地政策の歴史の変遷を追ってゆく作業を行う。

土地政策によってもたらされた近代的な土地所有制度は、ベンダ＝ベクマンらの4つのレイヤーの分類における、法的制度のレイヤーに概ね相当すると考えられる。ただし、のちに検討していくように、実際の人々の社会関係および実践のなかでは、これらの法的制度のレイヤーには当てはまらない状況も生じている。それらの状況は、宗教的な儀礼などの文化的観念のレイヤーからもはみ出す部分がある。これらの点については該当の章でそれぞれ検討していくが、本章では人々の土地認識のなかでも近代的な土地所有と密接に関係する制度的側面を主に扱う。

第2節 ドイツ植民地期—1884年～1915年

カオコランドが実質的な植民地支配の影響を受けるようになったのは、1920年からの南アフリカによる統治期である。アパルトヘイト政策に通じる人種主義や居住地域を分離する統治の考え方は、1884年から1915年まで続いたドイツ植民地期に起源をもつ。

1884年のベルリン会議でドイツの植民地となったナミビア⁶¹は、前章で述べてきたように、すでに入植していた宣教師や商人らと手を組んだ中央部のヘレロが、ケープ植民地から北上してきたヨンカー・アフ리카ナーの勢力を1863年から1864年に打ち負かしたあと、小康状態となっていた。

ドイツ植民地政府は、複数の有力なリーダーらが乱立する中で、ヘレロを一つのまとまりとして支配するために、1891年にヘレロのパラマウント・チーフとしてサミュエル・マハレロ (Samuel Maharero) を任命した。彼は、アフ리카ナーの一派を打ち負かしたヘレロのリーダーのマハレロ・チャムアハ (Maharero Tjamuaha) の息子であり、宣教師から教育を受けていたキリスト教徒であった [Pool 1991]。

こうして任命したサミュエル・マハレロとヘレロの居住地の境界に関する協定を1895年

に結び、ドイツ植民地政府は土地の区画化と売買を行うようになった。ヘレロがそれまで放牧していた土地はドイツ人入植者の居住地へと売却され、サミュエル・マハレロが協定を結んだ区画にヘレロは活動の範囲を狭められていったのである [Gewald 1999: 90-91]。

こうした一連の支配に不満を募らしていたヘレロは、その後、サミュエル・マハレロに率いられて蜂起したとされる。一連の戦いは、1904年から1908年のジェノサイドへと帰結した。強制収容所での強制労働で亡くなった人を含めて、当時のヘレロの約8割(6万5千人)が虐殺されたとされ、生き残った者は離散した。

その後、第一次世界大戦終結後の1915年にドイツ軍はナミビアから撤退した。ドイツ軍の撤退を受け、同年のうちに南アフリカ軍が侵攻した。国際連盟による正式な委任統治が認められた1920年から南アフリカによる植民地統治が本格的に始まった [Wallace 2011]。ドイツによる人種主義と居住地域の分離にもとづく支配は、アパルトヘイト政策とホームランドの割り当てというさらに強固な隔離政策へと発展し、きわめて強硬な拘束力を発揮した。離散していたヘレロはナミビア東部に設置されたヘレロランド (Hereroland) へ移住させられ、北西部にはカオコランド (Kaokoland) が設置された。

離散したヘレロは主にボツワナ、アンゴラ南部、南アフリカ、そしてナミビア中西部のダマラという人々が暮らすダマラランドへ移動していたとされる [Gibson 1956; Malan 1974; 太田 1996; Gewald 1999; Henrichsen 2011; 香室 2019]。そのうち、アンゴラ南部とダマラランドに移動していた者の一部が、1910年代頃から1920年代頃にカオコランドへさらに移動した。その中には、次章で扱うカオコランドで初めて任命されたチーフとそのグループも含まれていた。

第3節 南アフリカ植民地期—1920年～1990年

1920年に南アフリカ⁶²の国際連盟委任統治領となった [Wallace 2011] 際には、それに先立つドイツの支配の影響をほぼ受けなかった北西部にも植民地統治の波が押し寄せることになった。

南アフリカ政府は、1922年の「原住民統治布告」を皮切りに、南ア本国と同様にナミビアにおいても黒人を経済的、社会的に分離し、白人を優遇する政策を強化した。

北西部に対しても、「黒人」を民族ごとに区分したリザーブ(居留地)の一つである「カオコランド (Kaokoland)」として四方の囲い込みを行った。政府はアンゴラとの国境の警

備を強化し、国境をまたいでアンゴラに移動することを厳しく取り締まった。国内においても他のリザーブとの境界をつくり、他のリザーブとの間での移動と交易を厳しく制限した [Bollig 1998: 508]。以下では、ナミブ砂漠に接している西部を除き、南部、東部、北部における囲い込みの過程を検討する。

南部の緩衝地帯

南部には、「中立地帯 (Neutral Zone)」あるいは「誰も住まない土地 (No Man's Land)」とも呼ばれた緩衝地帯がつけられた。これらの地域は、カオコランドの約 5 分の 1 の大きさに相当する。1929 年に、この地帯で生活をしていた 1,201 名とその家畜が、カオコランド中南部へ強制的に移動させられている⁶³。調査村はこの緩衝地帯があった地域に位置する⁶⁴。

緩衝地帯がつけられた目的は、公的には、家畜の感染症を引き起こすウイルスが白人農場へ侵入することを防ぐためだとされている。しかし政府は、1930 年代にはこの地帯を白人移住者の居住地にすることを計画し、さらに 1940 年代半ばには、中部と東部に居住していたヘレロを北西部へ移し、ヘレロをひとつにまとめた巨大なリザーブをつくることを計画していた [Bollig 1998b: 508-512]。両計画とも実行に移されることはなかったが、政府の思惑としては、かつてドイツ軍の要塞があったカオコランド最南端のセスフォンテイン (Sesfontein) という町に近く、管理しやすい地域に中央部等から人々を移動させようとしていたことが推測される。緩衝地帯は、このセスフォンテインに設置されていた警察が取り締まっており、移動は厳しく監視された [Bollig 1998a: 166]。

東部のオヴァンボランドとの境界

東部は、近隣民族であるオヴァンボのリザーブであるオヴァンボランド (Ovamboland) との境界に接する。

各リザーブ間の行き来は禁止されており、違反した者に対しては厳しい取り締まりが行われていた。たとえば、1924 年から 1947 年までオヴァンボランドとカオコランドの行政官だった C・H・L・ハーンは、家畜を伴って「不法に」移動する者があとをたないため、違反者の家畜は狙撃しても構わないといった命令を下している [Bollig 1998a: 166]。

南アフリカ政府は、当時から人口の約半数を占めていたオヴァンボの存在に目を光らせており、彼らを孤立させることを目指していた。特にカオコランドの人々は狩猟品や家畜な

どの交易を、オヴァンボを対象として行っていたため、政府はリザーブ間の移動を禁止することによって、部族間の連携を防止しようとしていたと考えられる。

北部のアンゴラとの国境

北部には、恒常河川のクネネ川が流れており、アンゴラとの国境である。ここでは、上記のオヴァンボランドとの境界よりも厳しく監視と取り締まりが行われた。前述してきたように、1917年頃にアンゴラ南部からカオコランドへ帰還／移動してきた人々は傭兵に従事していた。彼らは武装しており、アンゴラ南部で家畜を象牙や武器に交換することが容易であった。加えて、当時のアンゴラ南部では家畜の伝染病が流行っており、ナミビア側に感染した家畜を入れないようにすることも意図されていた [Bollig 1998b: 515]。

それまで人々は、水源となるクネネ川をはさんで、ナミビア側の乾燥した草地と、アンゴラ側の湿った丘陵地帯を行き来しながら放牧を行っていた。移動が禁止された後もしばしば同様に行き来していたとされる [Bollig 1998b: 515]。前述の行政官のハーンは、北部でも違反者の家畜を制裁するように命令していた。たとえば、727頭のヤギとヒツジをつれて移動をしようとした牧夫は拘留され、その家畜はエニャンディ (Enyandi) というところで殺されていた [Bollig 1998b: 516]。また違うケースでは、移動をしようとした牧夫がつれていた牛 517頭がオチペンバ (Otjipemba) というところで狙撃されていた [Bollig 1998b: 516]。

以上のように、南アフリカ政府はカオコランドの四方を封じ込め、移動の制限をおこなった。常に移動する遊牧民を特定の領域に閉じ込めることは、支配する側としては対象者を把握しやすくなるが、遊牧生活をおくっていた人々にとっては、「まるで自らが家畜囲いに入れられたような」 [Bollig 1998b: 506] 状況になったのである。

チーフとヘッドマンの創設

こうした南アによる支配は囲い込みの内部にも及び、1920年に当該地域でリーダー的存在だとみなされた3名がチーフ (*ombara*) として任命され、それぞれに管轄領域が与えられた [Bollig 2011: 160]。政府はその後も内部を分割し、各区を管理するヘッドマン (*osoromana*) を指名した。1980年代後半にはチーフらは36名にまで増えたが、彼らの管轄領域の境界線は公的には定められておらず [Bollig 2011: 162]、当該地域で生活する者のみはその境界を認識していたと考えられる。

1957年にはカオコランドは「原住民問題委員会」委員長直属の「独立」したリザーブとなり、1959年の「バンツー自治促進法」の施行によって、分離発展政策、つまりアパルトヘイト政策が本格的に開始された [van Wolputte 2007: 111]。しかし、リザーブ内の徴税や土地の不法占拠の取締りを要請されたチーフらはこうした動きに対して否定的であり、南アによるナミビアの占領に反対するキャンペーンに牛と現金を寄付したり、カオコランドを訪問した国連関係者に陳情をおこなったりしていた [Friedman 2011: 64]。

政府はこうしたチーフらとの硬直した関係を改善しようと、彼らに多くの特権を与えた。1967年からは、それ以前からチーフである者には1年に120ランド⁶⁵の給与が与えられ、政府の期待通りに働いた者にはさらにボーナスとして60ランドが追加されていた。加えて1970年代後半までには、チーフらに反対する者に対する自衛と称して半自動小銃が与えられていた [van Wolputte 2004: 165]。1950年代後半から1960年代前半に政府に対して批判的だったチーフらは、以上のような特権を与えられ、第4章および第5章で詳述する、内部での権力を徐々に拡大させていったのである⁶⁶。

チーフらを取り込んだ南ア政府は広大な半乾燥地帯であるカオコランドの自治発展を推し進めるために、1963年のオデンダール委員会（南西アフリカ問題調査委員会）による現地調査の報告をもとに、井戸掘削事業を実施するようになった [Menestrey Schwieger 2017]。この事業によってカオコランドにおける放牧地利用のパターンが反転し、乾季の中でも日照りが続くと放牧地をめぐる争いが発生しやすくなったことが生態人類学的に実証されている [Bollig 2013]。これらの開発事業が、第5章で論じるテリトリーを形成する背景となっていたのである。

第4節 独立後の土地改革—1990年～現在

アフリカの多くの国々が1960年代から70年代にかけて独立した中で、ナミビアは24年の独立闘争⁶⁷を経て、1990年によりやく南アフリカのアパルトヘイト体制の支配から独立した。

独立後のナミビアの土地は、国立公園などの国有地を除くと、中部から南部に広がる商業用農地 (Commercial Land) と北部に広がる共有地 (Communal Land) に分けることができる (図3-1)。前者は個人による土地の所有が認められ、金銭での売買が可能だが、後者の所有権は国に属す。かつてのホームランドは解体され、そのほとんどが共有地となった。

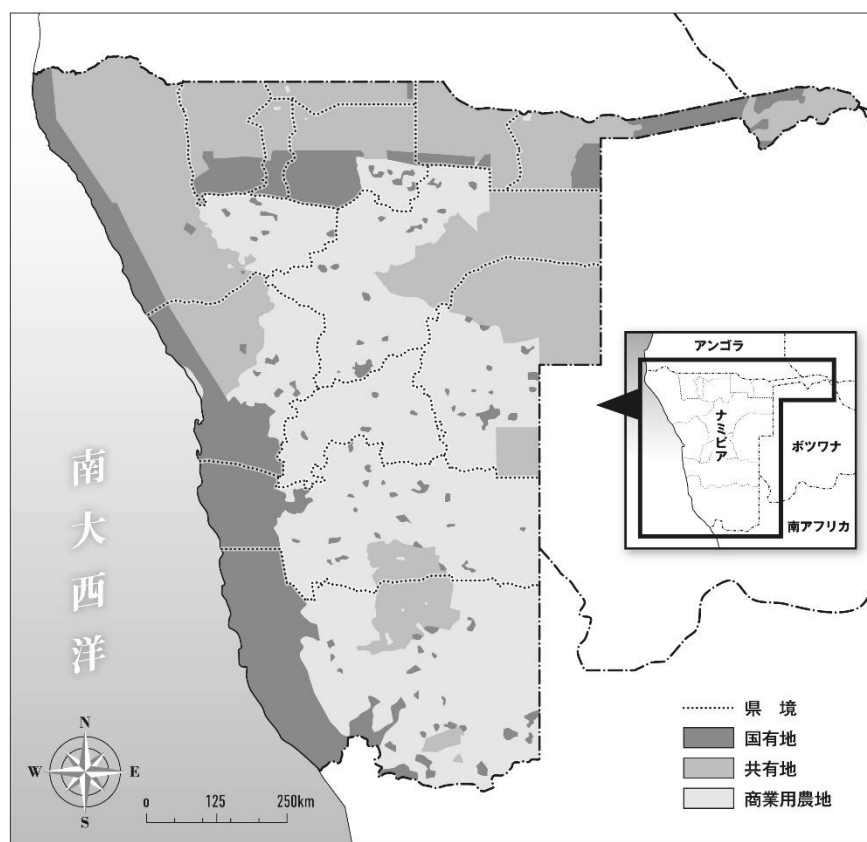


図 3-1 ナミビアの土地区分

[Meijs et al. 2009 を元に筆者作成]

独立以前の土地は、アパルトヘイト政策を受け白人農場とホームランドにわかれていた。面積比でいうと前者は 52 パーセント、後者は 48 パーセントと約半々であったが [Werner and Kruger 2007: 5]、前者を所有する白人は 4,000 人程で、後者には約 100 万人⁶⁸が生活していた [Harring and Odendaal 2002: 9]。新政府が一握りの白人に集中する土地を大多数の人びとに分配する土地改革の基本方針について議論をする「土地改革および土地問題に関する国民会議」を設けたのは 1991 年のことだった [Werner 2015: 67]。1995 年には「農業（商業）地改革法（Agricultural (Commercial) Land Reform Act, Act No. 6）」を制定し、白人農場の土地を接収し分配することを定めた。しかし、土地の再分配を実現するには莫大な予算が必要になる。実際には法が制定されても土地の再分配は進まなかった。

一方、独立後に共有地となった大多数の人びとが生活していた旧ホームランドに関して

は、「共有地改革法（Communal Land Reform Act, Act No. 5）」が 2002 年に制定された。この法律には、後述する「伝統的権威」、つまりかつてのチーフやヘッドマンが土地の割当てや取り消しができることが明記され、「伝統的権威」の権利が示された。

「伝統的権威」の形成

独立後はホームランドを管理していたチーフらは伝統的指導者（traditional leader）という名称を与えられた。1995年には「伝統的権威法（Traditional Authority Act, Act No.17）」が公布され、地方行政とは別に伝統的指導者の組織が設けられた。この法律によって伝統的指導者は政治的官職につくことを禁止された。しかし 1997 年の「伝統的指導者評議会法（Council of Traditional Leaders Act, Act No.13）」にて共有地の管理と利用に関して政府に助言する役割が与えられ、土地との関わりを通して伝統的指導者の権限が認可された。この権限は上述の「共有地改革法」で細かく規定され、伝統的指導者は同時に設立した「共有地委員会（Communal Land Boards）」の委員の一人として政府関係者と共に自然資源へのアクセス配分と取締りを協議することが定められた。新たな名称を与えられたチーフらは、共有地に関する権限を手にすることで、近代法の中にその地位を獲得したのである。

一方で、それまでのチーフらに対する資金的な優遇措置は、独立を機に廃止された。上述したように南アフリカ植民地政府はチーフらに給与を支払っていた。しかし独立後の 1998 年時点では、カオコランドに 36 名いたチーフやヘッドマンのうち 2 名だけを政府が承認することになり、残りは収入源を失うことになった⁶⁹ [Bollig 2013: 335]。政府の承認を求める伝統的指導者らは、「伝統的権威」としての登録をめぐるそれぞれ乱立するようになり、第 7 章や第 8 章で述べる権力争いの背景になっていた。

「伝統的権威」の登録は伝統的権威法によって規定されており、1998 年から公示されている⁷⁰。その中で「伝統的権威」は 8 つに分類されており⁷¹、ヘレロ語話者に関しては「バンデルの伝統的権威」（Mbanderu Traditional Authority）と「ヘレロの伝統的権威」（Herero Traditional Authority）の二つに分かれている。

前者はナミビア東部、後者は北西部と中部に拠点をおいている。バンデルはバンデル派（Mbanderu⁷² Traditional Authority）の一つのみだが、ヘレロはさらに 9 つの「伝統的権威」に分かれている（表 3-1）。それぞれ、ヴィタ派、カオコ派、カクルコウイエ派（Kakurukouje Traditional Authority）、カピカ派（Kapika Traditional Authority）、カンバゼンビ派（Kambazembi Royal House Traditional Authority）、ゼラウア派（Zeraua

Traditional Authority)、マハレロ派 (Maharero Traditional Authority)、ヘレロ派 (Ovaherero Traditional Authority)、ホベカ派 (Hoveka Traditional Authority) である。前者 4 つが北西部、後者 5 つは中部と東部に拠点をおく「伝統的権威」である。

表 3-1 ヘレロ語話者の「伝統的権威」

[政府官報等をもとに筆者作成] 73

「伝統的権威」の区分	党派	拠点地域	公示年
ヘレロ伝統的権威	ヴィタ派	北西部	1998
	カオコ派	北西部	1998
	カクルコウイエ派	北西部	2008
	カピカ派	北西部	2016
	カンバゼンビ派	中部	1998
	ゼラウア派	中部	1998
	マハレロ派	中部	2002
	ヘレロ派	中部	2009
	ホベカ派	東部	2019
バンデル伝統的権威	バンデル派	東部	1998

北西部のカオコランドを拠点とする 4 つの「伝統的権威」は、1998 年にヴィタ派とカオコ派、2008 年にカクルコウイエ派、そして 2016 年にカピカ派が公示されている。前者 3 つは、南アフリカによる植民地期にチーフとして初めて任命された 3 名を始祖あるいは関係者として形成されている。

慣習法の成文化プロジェクト

登録された「伝統的権威」は共有地に関する権限だけではなく、「慣習法をつくる (make customary laws)」権限も与えられた⁷⁴。条文の中に規定されたこの権限によって、各「伝統的権威」が慣習法を成文化し始めるようになっており、その中でもナミビアの約半数を占める民族集団であり、政治においても実権を握るオヴァンボ (Ovambo) の各「伝統的権威」がこうした慣習法の制定に当初から積極的であった。

背景となるのは、1993年にオヴァンボの各集団によって開かれた通称「オングエディヴァの会合」と呼ばれる会議において、慣習の変更を公的に決定したことである [Hinze 2011: 155-160]。会合は、現在の国立ナミビア大学の法学部の前身である応用社会科学センターが、ナミビア法務省の慣習法に関する部署を通じて組織していた。この部署は、スウェーデン政府の二国間援助団体 SIDA (Swedish International Development Cooperation Agency) といった国外からの援助をうけており、現在はナミビア大学の「人権と文書資料センター (The Human Rights and Documentation Centre)」の傘下にある [Hinze 2011: 155-157]。

伝統的権威法が改正された翌年の 2001 年と 2002 年には、国際連合人権高等弁務官事務所 (Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights) のワークショップにおいて、「伝統的権威」がナミビア大学の「人権と文書資料センター」に慣習法の文書化を強く要請しており [Hinze 2016: v]、ナミビア大学を中心とした明文化の流れが形成されていった。このなかで、政府に登録された「伝統的権威」ごとの慣習法を文書化する「慣習法確立プロジェクト (The Customary Law Ascertainment Project)」が始動するようになった。このプロジェクトは、政府に認可されている「伝統的権威」の慣習法を文書化し、各「民族」ごとにグルーピングするものである。文書化されたものは、ナミビア大学出版が 2010 年から出版している⁷⁵。

ヒンバやヘレロを含むヘレロ語話者に関しては、「ヘレロとバンデルのコミュニティ」という括りの中で、6つの「伝統的権威」の慣習法が 2016 年に出版された⁷⁶。しかしながら、出版のときにはすでに政府登録されているカンバゼンビ派とヘレロ派に関しては扱い自体がなかった。脚注には、「人権と文書資料センター」にこの二つの「伝統的権威」から書類の提出がなかったことが記されており [Hinze 2016: 255]、慣習法登録に関して「伝統的権威」のあいだでも差が出ていることがわかる。さらに、出版された 2016 年には北西部に拠点をおくカピカ派、そして 2019 年には東部のホベカ派が新たに政府に認可されており、今後、慣習法の成文化をめぐる問題が発生することが予想される。

成文化された慣習法は、党派ごとに内容が異なっており、放牧地争い (第 8 章参照) などの裁判において主張の根拠として適用されることもあれば、適用されないこともあった⁷⁷。そのため、状況の似通った裁判において、複数の法解釈ができてしまい、判決に揺らぎが生じる背景になっていた。

第5節 野生動物保全地区の設置—1998年～現在

他のアフリカ諸国と比べ1990年という独立が遅れたナミビアでは、構造調整と共に植民地統治からの脱却が行われた。構造調整計画は国家主導型の経済運営から、より市場原理に即した自由経済体制への移行を促すものであった。そのため、この時期に南部アフリカ諸国で広まりつつあった新自由主義を特徴とする「コミュニティ・ベースの自然資源管理 (Community-Based Natural Resource Management: CBNRM)」が、地方における観光業の推進という政策と絡まる形で導入された。中央集権から地方分権へと政策が転換していく中で、地方の代表であったチーフやヘッドマンが独立後の国家に組み込まれていくのを後押ししたのは、この自然資源管理であった。

「コミュニティ・ベースの自然資源管理」(CBNRM)

「コミュニティ・ベースの自然資源管理」とは、土地や鉱物、水といった無生物資源や、野生動物や植物などの生物資源といった自然資源をめぐる保護および開発の議論の中で1990年代に登場した概念である。新自由主義を徹底しており、野生動物は住民に私的所有される財、自由市場で売買される商品、あるいは、経済性が低ければほかの土地利用に転換される生計手段として位置づけられている [目黒 2014: 72]。

1990代半ばから隣国のボツワナやジンバブエ、そして南アフリカと共に、ナミビアの共有地にも新たな土地保有のシステムが導入された [Gujadhur 2000: 13-14]。そのシステムは「コミュニティ・ベースの自然資源管理」に基づき、ナミビアと南アフリカでは保全地区 (conservancy)、ボツワナでは委託地区 (trust) と呼ばれる地区が設置された。

CBNRM 導入の目的としては、(1) 地方の開発と資源管理を同時に行うこと、(2) 共有地域に観光業を導入することで地域コミュニティに観光から収入を得る機会を与えること、そして (3) 地方コミュニティのための確かな土地保有制度を確立すること、の3点があげられる [Bollig 2002: 170]。

設置の背景

ナミビアにおける CBNRM は「保全地区モデル」とも言われ、その資源管理の大部分は保全地区でおこなわれる。保全地区とは、共有資源の管理団体のことを指し、共有地に居住する人びとが、野生動植物の管理責任をもつものである [Nuulimba & Taylor 2015:

93]。

ナミビア政府は 1996 年から 2003 年にかけて共有地における自然資源管理に関する法律の全面的な見直しをおこなった。その際に、野生動物、森林、井戸、放牧地といった自然資源に関する国の権威を地方へと移譲することを決め、資源管理をおこなうコミュニティとして、「(野生動物) 保全地区 (Conservancy)」、「コミュニティ森林保全 (Community Forest)」、「放牧組合 (Grazing Association)」、「水場管理組合 (Water Point Associations)」に資源からの利益を得る権利を与えている。北西部、とくに旧カオコランドにおいては「野生動物保全地区」が設置され、植民地統治期に数多く設置された井戸の管理は「水場管理組合」がおこなうこととなった。

北西部、特に旧カオコランドにおいては「野生動物保全地区」が設置された。「野生動物保全地区」とは共有地に居住する人びとが共有資源を管理する団体となり、特に野生動物に関する管理責任をもつ地区のことである [Nuulimba and Taylor 2015: 93]。1998 年から設置がはじまり 2019 年現在ではナミビア全体で 86 が登録されている。北西部の旧カオコランドにはそのうち 30 が設置されている。

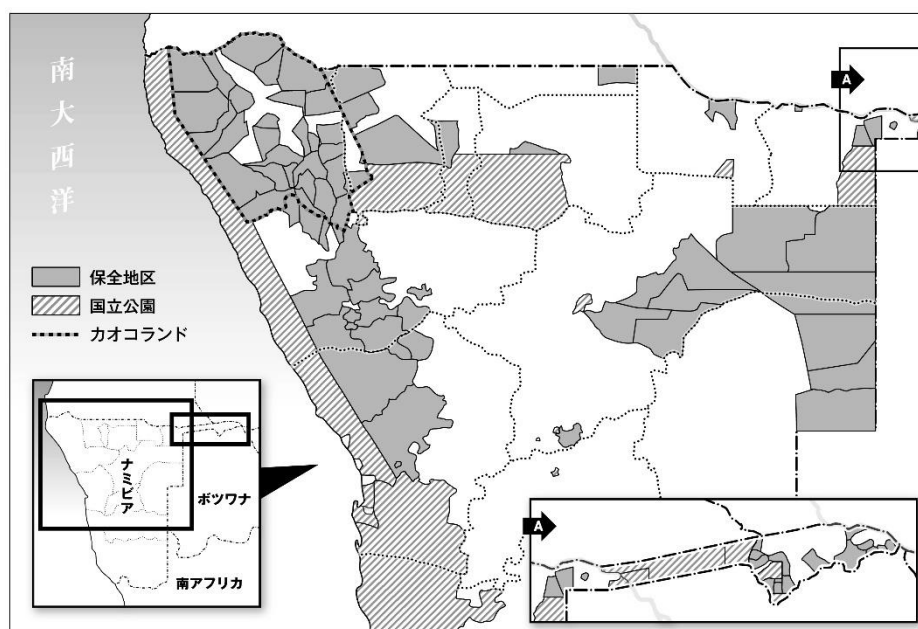


図 3-2 ナミビアの保全地区 (2016 年時点、左上の---で囲まれた部分が旧カオコランド)

[Bollig and Lesorogol 2016 および NACSO⁷⁸を元に筆者作成]

北西部において「野生動物保全地区」が設置された背景には、以下の2点が公的に示されている。

(1) 密猟による野生動物の激減

一点目は、1970年代から1980年代にかけて問題となった北西部での野生動物の激減である。この時期は国際的に密猟が問題となっており、通称ワシントン条約で知られる「絶滅のおそれのある野生動植物の種の国際取引に関する条約」(Convention on International Trade in Endangered of Wildlife Fauna and Flora: CITES)が1973年に採択され、個体数の減少が深刻だったシロサイやクロサイの犀角、およびアフリカゾウの象牙の国際取引が全面的に禁止されている。1979年には約130万頭と推定されたアフリカゾウが1989年には約60万頭に激減したと言われる [Lemieux & Clarke 2009:453]。ナミビア北西部においても、砂漠ゾウやクロサイが生息しており、こうした取引と1980年代初めの干ばつによって、個体数が激減していた [Ellis 1994:62]。

上記の密猟による被害を受け、1980年代初めに、環境問題の専門家であるガーシュ・オーウェン＝スミス (Garth Owen-Smith) が「コミュニティ・ゲームガード制度」に代表される野生動物保護の制度を設立し [Jacobson and Owen-Smith 2003: 99]、その後、人類学者のマーガレット・ヤコブソン (Margaret Jacobson) とともに、北西部のヒンバやヘレロを対象にしたコミュニティ・ベースの観光プロジェクトを試験的に立ち上げた [Jacobson and Owen-Smith 2003: 95-97]。

続いて彼らは、主に北西部の保全地区の設置の助言や管理のサポートをおこなう NGO 団体の IRDNC (Integrated Rural Development and Nature Conservation) も設立した。同時に、IRDNC を含めた資源管理の母体となる NACSO (Namibian Association of CBNRM Support Organisations) という組織も設立し、ナミビアにおける自然資源管理の枠組みを作り上げた。

こうした専門家らの動きと合わせて政府は以下のように動いていた。1995年には、観光環境相 (Ministry of Environment and Tourism) が「コミュニティ・ベースの保全政策」(Community-based Conservation Policy) を発表し、1996年に「自然環境保全改正法」(Nature Conservation Amendment Act) を施行した。これらの法整備によって保全地区の設置が政府の後押しを受けて開始されるようになった。

(2) 地方における観光業の推進

観光環境省が保全地区設置の際に関わっていたことからわかるように、政府が積極的に関与する理由としては、地方における観光業⁷⁹を発展させることがあげられる。密猟から野生動物を守ることを目的として開始されたことを考えると矛盾しているようだが、保全地区の主な財源はトロフィー・ハンティングに代表される野生動物を利用したハンティングビジネスである。ナミビア国内外から訪れたハンターを対象にしたビジネスであり、動物の種類によっては1頭につき数千米ドルから数万米ドルもの料金が支払われる。狩猟対象の動物の種類や頭数は政府が管理しており、当該地区の動物の生息数などを考慮に入れて、数年に一度のペースで政府から各保全地区に伝えられる。

保全地区によっては、観光客向けの高級ロッジやキャンプ場の運営を行ったり、医療用の薬草を採取して販売したり、あるいは土産用の手工芸品の販売をおこなったりすることもある。こうした運営販売には、その地域からスタッフを雇用しており、その収入は地域の中で選出された管理委員の給与として支払われる。余剰が出た際には、会計担当者が次年度の繰越金として処理する場合や、基金をつくり地区内の学校や診療所の維持運営費にあてることもある [NACSO 2014]。

保全地区の設置のスピードの速さ

保全地区の設置で特筆すべきは、その設置が急速に進められていることである。以下の表 3-2 が示すように、1998 年の設置開始時には 4 地区、2003 年には 29 地区、2008 年には 53 地区、2014 年には 82 地区、そして 2018 年には 86 地区と増加している。2015 年以降の登録数はそれまでに比べて少なくなってきたが、5 年に約 25 地区のペースで増加していた。そして総数の約 3 割が北西部カオコランドを細かく分割するように設置されていた (図 3-3)。

表 3-2 各保全地区の名称と登録年

[NACSO 2018 をもとに筆者作成]

	登録年	保全地区名		登録年	保全地区名
1	1998	Nyae Nyae	44	2005	Impalila
2	1998	Salambala	45	2006	Balyerwa

	登録年	保全地区名		登録年	保全地区名
3	1998	≠Khoadi-//Hôas	46	2006	Ondjou
4	1998	Torra	47	2006	Kunene River
5	1999	Wuparo	48	2006	Ohungu
6	1999	Doros !nawas	49	2006	Sobbe
7	1999	Uibasen Twyfelfontein	50	2006	//Audi
8	1999	Kwandu	51	2008	Ovitoto
9	1999	Mayuni	52	2008	!Han Awab
10	2000	Puros	53	2008	Okondjombo
11	2001	Marienfluss	54	2009	Otjambangu
12	2001	Tsiseb	55	2009	Eiseb
13	2001	Ehi-Rovipuka	56	2009	Sikunga
14	2001	Oskop	57	2009	Okongo
15	2001	Sorris Sorris	58	2009	Huibes
16	2003	Mashi	59	2009	Dzoti
17	2003	Omatendeka	60	2011	Otjitanda
18	2003	Otjimboyo	61	2011	Otjombinde
19	2003	Uukwaluudhi	62	2011	Orupupa
20	2003	Orupembe	63	2011	Omuramba Ua Mbinda
21	2003	Okangundumba	64	2011	Bamunu
22	2003	//Huab	65	2011	!Khoru !Goreb
23	2003	!Khob !Naub	66	2011	Kabulabula
24	2003	//Gamaseb	67	2012	Okongoro
25	2003	Anabeb	68	2012	Otjombande
26	2003	Sesfontein	69	2012	Ongongo
27	2003	Sanitatas	70	2012	Ombujokanguindi
28	2003	Ozondundu	71	2012	Otuzemba
29	2003	N≠a Jaqna	72	2012	Otjiu-West
30	2004	≠Gaingu	73	2012	Iipumbu ya Tshilongo

	登録年	保全地区名		登録年	保全地区名
31	2004	Joseph Mbambangandu	74	2012	Okatjandja Kozomenje
32	2005	Uukolonkadhi Ruacana	75	2012	Ombazu
33	2005	Ozonahi	76	2012	Okanguati
34	2005	Shamungwa	77	2012	Epupa
35	2005	Sheya Shuushona	78	2013	Otjikondavirongo
36	2005	!Gawachab	79	2013	Etanga
37	2005	Muduva Nyangana	80	2014	Nakabolelwa
38	2005	Otjituuo	81	2014	Ombombo
39	2005	African Wild Dog	82	2014	Lusese
40	2005	King Nehale	83	2017	Maurus Nekaro
41	2005	George Mukoya	84	2018	Kapinga Kamwalye
42	2005	Okamatipati	85	2018	Otjindjerese
43	2005	Kasika	86	2018	Otjikongo

こうした急速な増加が可能になるには、外的な要因だけでなく、当該地域の人びとにとって何かしらの利点や必要性を満たす内的な要因があるはずである。

独立以前から北西部においては、乾季における放牧地をめぐる争いが多発していたことや [Bollig 2006a]、ナミビアにおける保全地区の登録が現地の人々にとって土地に関する権利を示す機会になっているという指摘があることを考慮に入れると [Sullivan 2002; Nuulimba and Taylor 2015]、ボーリッヒが指摘するように、特定の領域に関する境界付けをすることで移動の規制を強化し、資源関連の争いを抑える目的があったとみなすことができるだろう [Bollig 2013: 333]。

これらの点は、以下で検討するように、かつて放牧地をめぐる争いの調停役となっていたチーフらが保全地区設置の際の取り決めや内部での活動に関与していることから、内的要因として指摘できると考えられる。

「伝統的権威」が関与する野生動物保全地区

植民地期にホームランドの間接統治を担っていたチーフやヘッドマンは、独立後、伝統的

指導者という名称を与えられ、近代法の中の共有地に関する権限を手にした。しかしながら、それまでのチーフらに対する資金的な優遇措置は、独立を機に一部のチーフを除いて廃止された。そうした中で共有地に関する法的権限を得た「伝統的権威」は、同時期に設置がおこなわれるようになった保全地区に関与することによって、野生動物の保全をはじめとした活動からも利益を得ることが可能になったと考えられる。

2015年から調査をしているカオコランド南部に位置するオゾンドゥンドゥ (Ozondundu) 保全地区 (図 3-3 の 26) では、年次予算の中に「伝統的権威」の項目があり、保全事業である野生動物のハンティングビジネスをはじめとした収益の一部が流れている。割当てられている予算は一年間に 2,000 ナミビア・ドル (以下 N ドル) から 4,000N ドル (1N ドル = 87 円程 : 2018 年現在) とばらつきがあるが、全体支出の 1 パーセントに満たない。実際に支給された金額は 1,400N ドルから 13,000N ドル程であり、これも全体の 1 パーセント以下であった。予算と決算との金額に差があるものの、現金としての収入が定期的にあることがわかる⁸⁰。

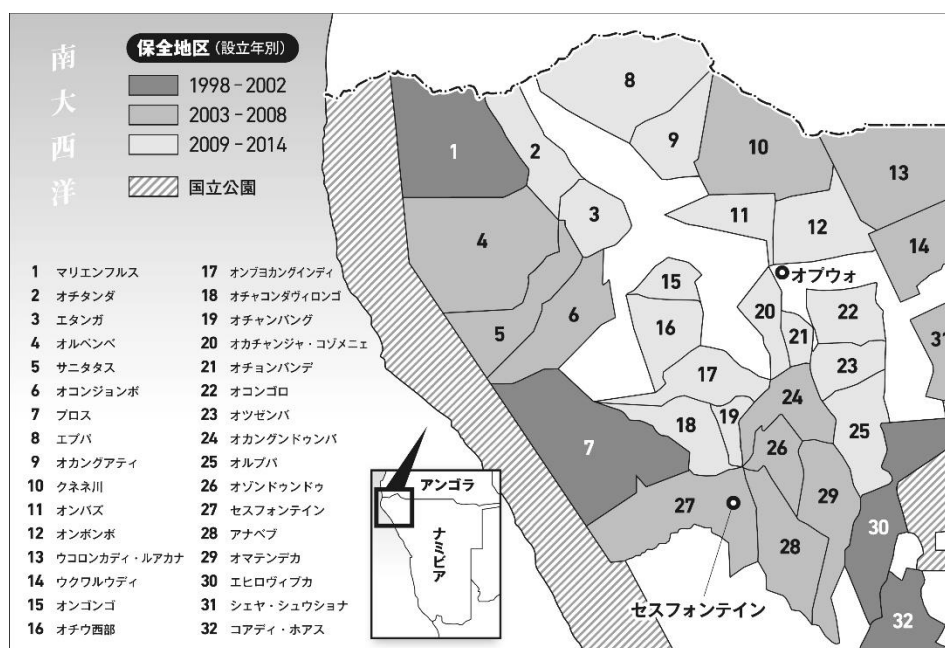


図 3-3 北西部の保全地区 (2016 年時点)

[Bollig 2016 を元に筆者作成]

加えて、保全をおこなう野生動物の利用を通して利益を得ていると考えられる。保全地

区を統括する環境観光省は、事業のために狩猟をしてもよい野生動物の種類と頭数を各保全地区に割当てており、オゾンドゥンドゥ保全地区ではその中の一部が「伝統的権威」に充てられている。たとえば、2015年度には全体として20種134頭が割当てられており、その中の3種9頭が伝統的権威に充てられていた。保全地区全体としての用途は、トロフィー・ハンティングや肉や毛皮の販売を目的とした狩猟といったビジネス目的と、管理委員らの集会や保全地区全体の集会の際に肉として消費する目的の二つに分けられる。しかし「伝統的権威」の場合は前者のケースはなく、後者の用途で用いることが多い。具体的には、「伝統的権威」は政治集会の中心的人物となることが多く、その場に集まった人にふるまうための肉として提供するケースがしばしばあった。このように、保全地区を通して野生動物を自らの活動に利用していることがわかる⁸¹。

さまざまな関与の仕方

「伝統的権威」の関与の仕方は、地区ごとに異なっており、上述のケースのように保全地区の代表となり利権を得るものや、管理委員の職権上のメンバーであるところ、あるいは「伝統的権威」の代理人を送ることのみが許されているものもある [Bollig 2011: 170-171]。

たとえば、北西部のオチコト (Otjikoto) 地域の事例では、当該地域にホテル建設を計画する投資家との交渉に「伝統的権威」が関わっていたという [Bollig 2011: 170]。表向きの交渉では、保全地区の管理委員が土地の使用許可を出していたが、その許可の枠組みは植民地期のチーフらが行っていた「占有許可 (Permissions to Occupy: PTOs)」というものであった。さらに、ホテル運営での一定の収入額を「伝統的権威」に譲渡することが契約に含まれていたという。つまり管理委員が行っていた交渉の背後には、「伝統的権威」との取決めがあったのである。

さらに、保全地区を登録する際には地図上に明確に境界線を引く必要があり、「伝統的権威」は線を決める際に、何かしらの利益をもたらすように頻りに口を出していたという [Bollig 2011: 170]。近隣の地域と交渉して新たに境界を定めるよりは、以前のチーフやヘッドマンの境界を使用した方がより簡単であった [Bollig 2011: 170-171] こともあり、特定の領域に関して力を有してきたチーフらの意見が採用されやすかったとも考えられる。

こうした「伝統的権威」が関与する保全地区は、放牧地争いの追い出しなどが起こった

際には、当該地域の人々が根拠として示す背景にもなっていた（第 8 章）。

第 6 節 おわりに

本章では近代的な土地所有制度がカオコランドに導入されたプロセスを、土地政策の歴史の変遷を追うことで検討してきた。このような政策は植民地期に創造されたチーフやヘッドマンを介して行われ、独立後も形を変えて引き継がれた。特定の土地と結びつくチーフやヘッドマンたちの権限は、政策を通して公的に強化されていき、後述する植民地期から始まる二大勢力の形成（第 4 章）や、独立後の権力争い（第 7 章）の根拠や背景を準備することになった。

こうした法的制度のレイヤーは、テリトリーの形成（第 5 章）や放牧地をめぐる争い（第 8 章）が生じる際の背景ともなった。しかし、これら法的制度は、そのまますべての次元での人々の土地認識とイコールであるわけではない。人々の社会関係や実践のレイヤーに、これらの法的な制度は、さまざまな、レベルの異なった影響を与えたり、ときには与えなかったりした（与えていても表面上は表れていないのかもしれない）。さらに、第 6 章で扱うように、こうした近代的な土地所有制度と直接関係しないと思われるような土地への意味づけもある。本章で扱った土地政策の具体的内容は、人々の土地認識のなかで近代的な所有の観念が強化される一側面の背景ともいえる要素であったといえるだろう。

第4章 「伝統的権威」の二大勢力の形成と対立—ヴィタ派とカオコ派

第1節 はじめに

本章では、カオコランドに近代的な土地所有制度が本格的に導入され始めた1920年以降、人びとの土地認識にどのような影響があったのかを、制度の要として創設された「伝統的権威」に着目して検討する。

カオコランドの内部には、彼らの管轄領域がつくられていき、さらに彼らのあいだで政治力学が働くことによって、党派が形成され、そしてそれまで関心が寄せられていなかった墓が焦点化されていった。墓という文化的観念のレイヤーに分類されるはずの土地との関係がこの時期に形成されたと考えられる。以下では、歴史の変遷を追いながら概観していく。

第2節 1920年代のチーフ任命から始まるエスニシティに基づいた統治

カオコランドにおける「伝統的権威」の始まりは、1920年にヘレロ、ヒンバ、チンバという3つのエスニシティの「区分」に基づいて3名のチーフが任命されたことであった。それぞれ、ヴィタ・トム (Vita Tom)、ムホナ・カティティ (Muhona Katiti)、そしてカヘワ・ナワ (Kahewa Nawa) という人物であった。前者の二人は、かつてアンゴラ南部で傭兵に従事して家畜を略奪した後、1917年頃にカオコランドに戻ってきた各グループのリーダーであり、もう一人のカヘワ・ナワは、19世紀後半に近隣民族ナマの略奪にあった後もずっとカオコランドに住みつづけてきた人びとのリーダーだった。

中央部出身のヴィタ・トム

この3名のチーフのうち、ヘレロのチーフとして任命されたヴィタ・トムはナミビア中央部出身であり、ドイツによるヘレロのジェノサイド(1904-1908年)の後にボツワナへ避難し、その後、アンゴラ南部へ移動してポルトガル植民地政府の傭兵に従事し、1917年にカオコランドへ移動してきた人物だった。ヴィタは、ハルンガ (Harunga) や、アフリカーンス語でオオログ (Oorlog) とも呼ばれ、それぞれの単語が「戦い」を意味するように、好戦的な人物であったとされる。ヘレロの母親とツワナの父親をもち、1863年6月15日にナミビア中部のオチンビングエ (Otjimbingwe) ⁸²で生まれた [太田 1996b: 128]。

他のチーフら及び彼らのグループの人びとの外見的特徴が、上半身に何もまともな革の腰巻などをしていただけで、ヴィタ・トム及び彼グループの人びとは洋装だった（写真 4-1）。さらにヴィタ・トムの一派はドイツ風の軍隊組織を有しており、彼自身は少佐（major）と呼ばれ、指令はドイツ語で行われていたとされる [Friedman 2011]。

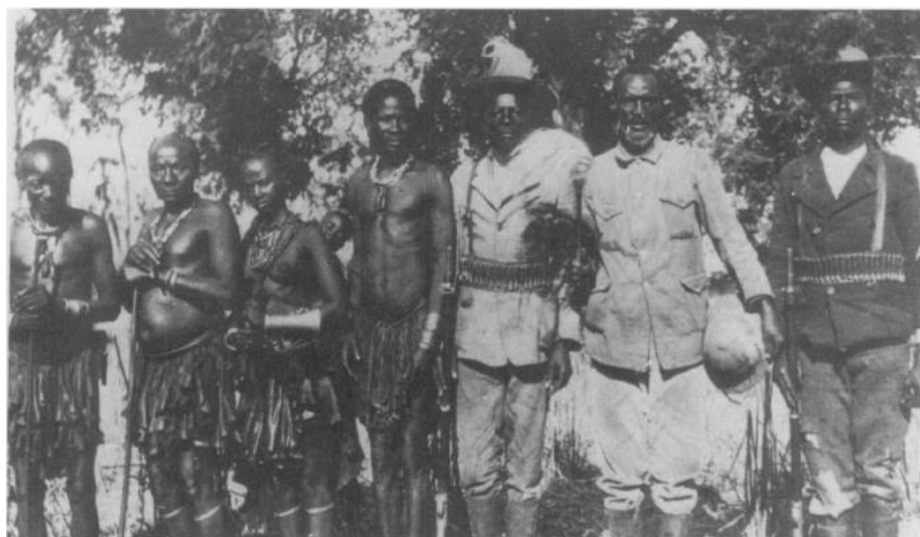


写真 4-1 ムホナ・カティティ（左から二番目）とヴィタ・トム（右から二番目）ら

[1918年撮影、Friedman 2011より]

この軍隊組織は、ジェノサイド後のヘレロが南ア植民地時代に設置されたヘレロランドにおいて組織した、ドイツ軍兵士を模倣した「模擬軍隊組織 (*oturupa*)」と関連していた。生き残ったヘレロは、戦死した／亡命先で亡くなったチーフらの墓で「追悼式典 (*okujambera*)」を行い、その際に「模擬軍隊組織」が行進をすることで社会を再編してきたとされる。「模擬軍隊組織」は、南ア統治下の行政地区ごとに部隊を結成しており、各隊には皇帝、総督といった階級が設けられていた。行進のための訓練が定期的に行われていたとされ、分散していた人びとを集合させる契機になっていた。彼らは基金をつくり、貧困者の埋葬や寡婦の生活などの援助を行っていたとされ、その軍事的な見かけに関わらず、軍服を着て行われた訓練はむしろ娯楽であったとされる。そのため、自治組織的な互助ネットワークとして理解されていた [香室 2019]。

このように、ヘレロランドにおいて新たな自治組織を有するようになったグループがカ

オコランドへ移動してきたこと、そしてそのリーダー的存在がチーフとして任命されたことは、ローカルの政治性に強く影響与えていたと考えられる。さらに、ヴィタ・トムの外見やふるまいが西洋的であったため、植民地行政官が他のチーフらよりも彼の意見を取り入れるようになったことも、内部での対立を助長させていた。こうしたヘレロランドのヘレロと近いグループと、そうではないグループとのあいだで勢力がわかれていったと考えられる。

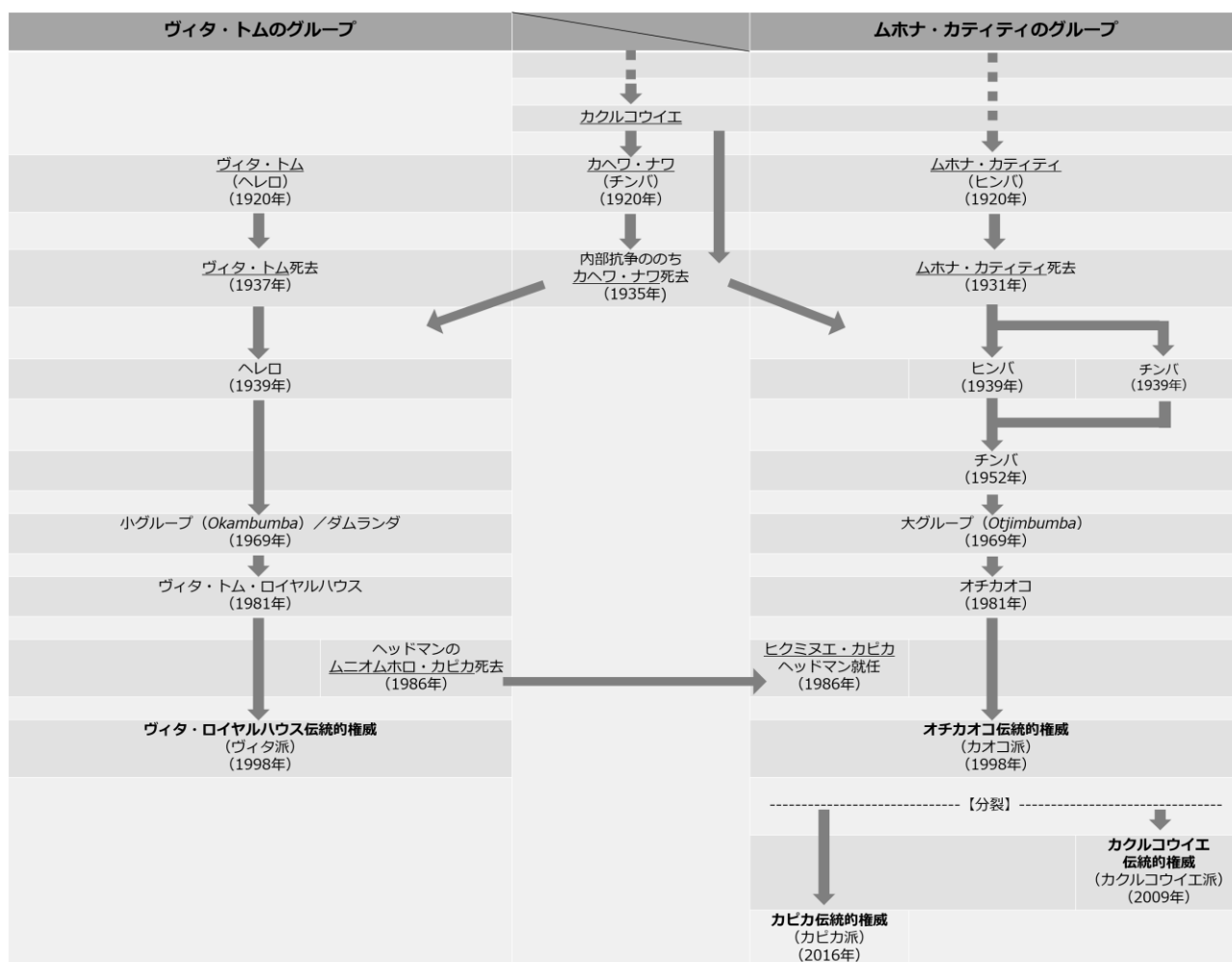


図 4-1 カオコランドの「伝統的権威」の二大勢力の形成過程

[Friedman 2011、Hinze 2016、筆者の資料をもとに作成]

下線は人物名、太字は独立後の政府に認可された党派

1920年に任命された3名のチーフのうち、ヴィタ・トムとムホナ・カティティは、1931年にカティティが亡くなるまで、敵対し合い、互いのグループの家畜を奪い合っていたとされる。二人のチーフは、植民地政府の支援と好意を確保することを期待して、しばしば行政官に、対立する相手が自分たちにいかにひどいことをしているかを申し出ていたという。

カヘワ・ナワに関しては、グループの内部において、彼をチーフとして認めない人びとが一定数いたとされ、1935年に彼が亡くなった後は、ヴィタ・トム、あるいはムホナ・カティティのグループへわかれたとされる。

第3節 ヘッドマンの増加と管轄領域の変遷

1927年の人口統計によると、1920年に任命された3名のチーフがそれぞれ率いていたグループの下にいた人びとは、ヴィタ・トムには829人、ムホナ・カティティには426人、そしてカヘワ・ナワには378人であり、総計は1633人であった。しかし、これらのグループとは関係のない人びとが1549人、そして統計に反映されていない人びとが約1200人いたと推定されている [Bollig 1998]。そのため、統治が始まった頃に南ア政府が3名のチーフを通して影響力をもちえたのはカオコランド全体の半数にも満たなかったと考えられる。

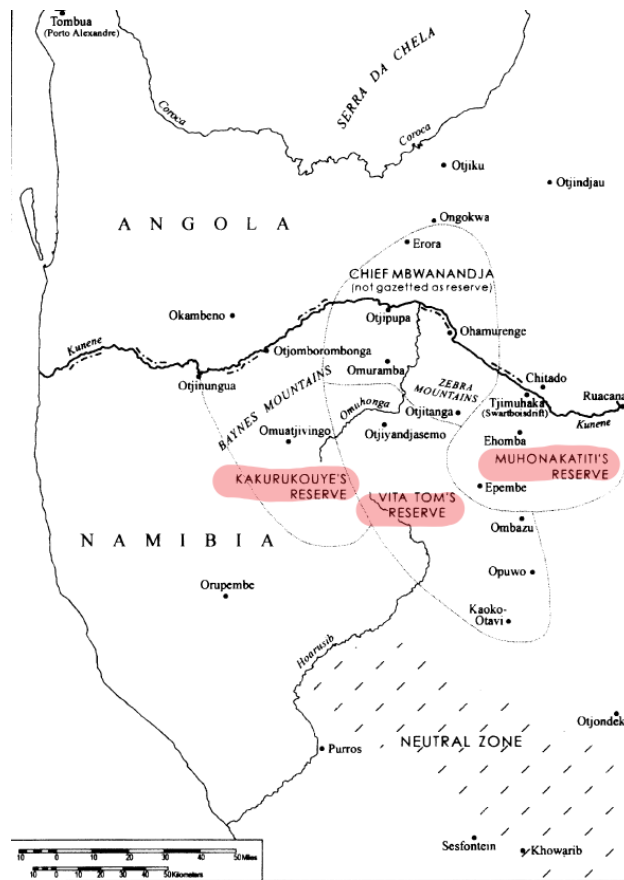


図 4-2 1923 年時点でのチーフ 3 名の管轄領域 (マーカー部分がチーフ 3 名の名称)

[Bollig 1998 より]

しかしその後、南ア政府の統治政策が進むにつれて、ヘッドマンの数は徐々に増えていった。1947 年から 1948 年にかけてカオコランドで調査をしたヴァルメロの報告では、13 名のヘッドマンが記録されており、さらに各ヘッドマンの下には 1 名から 3 名のサブ・ヘッドマンがいることも記録されていた [van Warmelo 1951]。

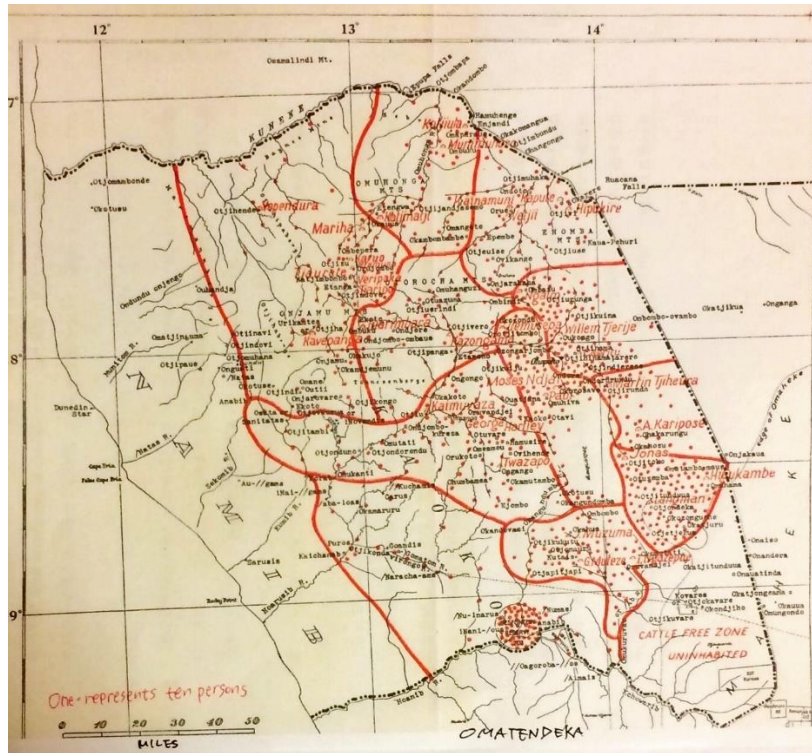


図 4-3 1947 年～1948 年頃のチーフ及びヘッドマン 13 名の管轄領域

[van Warmelo 1951 より]

ヴァルメロは 13 名のヘッドマンの管轄領域を地図に示していたが (図 4-3)、南ア植民地政府はカオコランドにおけるチーフやヘッドマンの管轄領域に関する公文書を一切残しておらず [Bollig 2002]、当時の聞き取りにもとづいて作成したことが示唆される。

その後、1968 年から 1970 年頃にかけて調査を行ったマランは、26 名のヘッドマンの名前を記録しており、それぞれの管轄する地域の名前をリストにしていた [Malan 1974]。しかし、収録されている地図にはエスニシティによる分類が記されているだけで、具体的なヘッドマンの管轄領域は示されていない。

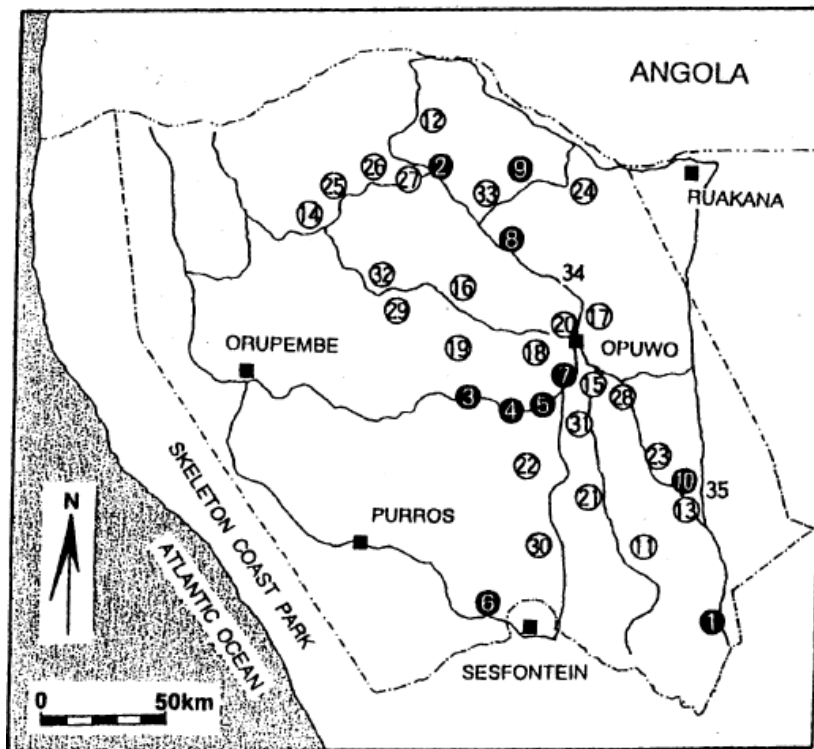


図 4-4 1994年頃のチーフ及びヘッドマン 35名が管轄している村の分布

[太田 1996b より]

○：カオコ派のヘッドマン、●：ヴィタ派のヘッドマン

独立の1990年時点ではチーフとヘッドマンは合わせて35名にまで増加していた。1994年に調査をした太田によると、これらのヘッドマンらはヴィタ派とカオコ派（太田のいうムレティ派）の二手にわかれて対立していたことが報告されていた [太田 1996b]。35名のうち、ヴィタ派が10名、カオコ派が23名、そして2名は不明であった（図4-4）。

このように間接統治を担うチーフやヘッドマンの増加とともにカオコランドに近代的な土地所有制度が導入されていったと考えられる。以下ではこうした二つの勢力へわかれていった背景を、ヴィタ派の始祖であるヴィタ・トムと関係するナミビア中央部のヘレロとの関係から検討していく。

第4節 ヘレロランドにおける政治的対立の影響—1930年代～現在

先述したように、1920年に任命された3名のチーフのうちの一人のヴィタ・トムは、ナ

ミビア中央部のヘレロと関係していた。そのため、ヘレロランドのヘレロと近いグループと、そうではないグループとのあいだで勢力がわかれていったとされるが、その背後には、ボーリッヒや太田も指摘するように、ナミビア中央政治と結びつくヘレロランド内部での対立問題も関係していると考えられる [Bollig 2002; 太田 1996]。

ヘレロランドでは、南ア植民地政府が政策を強化しはじめた 1930 年代から内部で対立が生じるようになっていた。間接統治政策において役職についていたチーフやヘッドマンらは植民地政府と共存をはかったのに対し、「模擬軍隊組織」を支持する人びとはチーフらの権威を認めず、互助ネットワークから次第に自治組織としての政治的な活動を行うようになったとされる。政府と結びついたチーフやヘッドマンらは私有地の拡大や給料の値上げなどを通して利権を享受し、ローカルの人びとと彼らとのあいだには格差が広がっていき、チーフらの意見を聞き入れない自治組織の人びととのあいだで衝突がしばしば発生していた。1960 年代頃からは、ヘレロのパラマウント・チーフは中央政治に関わるようになり、独立闘争において南ア側の政党である民主ターンハレ同盟 (DTA) の党首として活躍した。

カオコランドにおいては、ヴィタ・トムのグループとムホナ・カティティのグループは支持政党をめぐり対立するようになっており、独立前の 1989 年に行われた制憲議会選挙において、前者は独立闘争を率いていた政党と関係のある国民愛国戦線 (NPF) を支持し、後者は DTA を支持した。つまり、「模擬軍隊組織」と関係のあるヴィタ・トムのグループは、独立後の与党である南西アフリカ人民機構 (SWAPO) 側を、そして対立するグループは、かつての南ア植民地政府側であり、独立後の最大野党である DTA を支持するという構図ができていたのだった。第 7 章のダム問題の際に、ヴィタ・トムのグループであるヴィタ派が、建設を計画する政府側についていたのは、こうした背景もあったと考えられる。

第 5 節 1940 年代頃からの権威を表象する墓の登場とチーフの再埋葬問題

植民地統治が開始されてからカオコランドでは、チーフとヘッドマンが次々と任命され、さらに土地が囲いこまれたことによって、移動が制限され交易から排除されるようになっていた。こうした状況のなかで、徐々に権力を持ち始めたチーフやヘッドマンらの権威の表象の場所が顕在化しだすようになった。

カオコランドにおいては、過去一世紀の間に他の社会的・文化的な側面がほぼ変化していないにも関わらず、墓の埋葬の装飾だけが 1940 年頃を境に急速に変化していたことが指摘

されてきた [Bollig 1997]。

具体的な変化として指摘されていたのは、1940年頃までは、死者は牛の皮や毛布に包まれて屈葬され、埋葬場所を示す長方形の石が3つか4つ立てられた簡素な墓だったとされる。この頃の人びとの地位と性別は、石の種類によって示されていた。1940年代から1950年代にかけては、遺体は伏臥位 (prone position) で埋葬するようになり、墓は長方形の石の山で覆われるようになった。死者は皮ではなく毛布に包まれ、1980年代からは裕福な男性は棺で埋葬されるようになった。そして墓の上側には水晶石が置かれ、牛の頭蓋骨や角を重ねたオブジェが墓の近くに置かれるようになった。これは富と地位を新しく示すものであった。さらに、それまでホームステッドでの小さな儀礼しかなかった社会で、大勢の人々が集まる「追悼式典」が行われるようになっていた。これらのことは、閉ざされるようになった空間の中で、富裕層や影響力のある人びとが、自らの社会的地位や権威を表現する手段を探し、儀礼の中心的な空間が変化のターゲットになったことを示していた。

つまり、埋葬の装飾に変化が生じたきっかけはチーフやヘッドマンらの増加による内部での競争にあったが、それまで家畜や狩猟品などの交易をしていた近隣の市場から排除され、さらに囲い込みによる隔離などの外部の条件によって形成されていたと考えることができるだろう。

「追悼式典」に関しては、ヘレロランドのヘレロの影響が指摘できた。ジェノサイド後のヘレロにとって、戦いを率いていたパラマウント・チーフが1923年に亡くなった際に大規模な葬儀を執り行い、その後「追悼式典」を毎年行うようになったことが、彼らの自己の(再)確立と密接に関係していたことが指摘されてきた [Gewald 1999]。中央部の他のヘレロのチーフらの死と葬儀、そして「追悼式典」が「模擬軍隊組織」の行進とともに行われることで、こうした一連の死をめぐる儀礼がヘレロの文化の中で中心的になっていったとされる。そのため、中央部のヘレロの「模擬軍隊組織」の政治的な影響を受けてきたカオコランドの人びとにとっても、「追悼式典」の影響を受けたと捉えることもできるだろう。

特に、中央部のヘレロにとって「追悼式典」は1980年代に活発化しており、この時期にはカオコランドの人びとが中央部へ行き、かつてのチーフの墓の再建や「追悼式典」に参加していたとされる [Ohta 2000]。

ヴィタ・トムの再埋葬

さらに、同時期には、1937年に客死したヴィタ・トムをカオコランドの行政中心地オブ

ウォに再埋葬することが問題になっていた。再埋葬については、対抗していたムホナ・カティティのグループのチーフやヘッドマンらが反対し、その対立は死傷者を伴う銃撃戦にまで発展していた。



写真 4-2 中央部ヘレロのパラマウント・チーフらの墓（左）とヴィタ・トム一族の墓（右）

[左：オカハンジャ、右：オプウォ、にて筆者撮影]

銃撃戦を伴った対立ののち、ヴィタ・トムはオプウォに再埋葬され、墓が建てられた。墓石の形状は、ナミビア中央部ヘレロのパラマウント・チーフのものを真似たといわれており（写真 4-2）、権威を象徴する場所となった。カオコ派に関しては、第 7 章で扱うように、独立後の 1995 年に、ヴィタ派と同様に行政中心地のオプウォに、カオコ派の関係者の墓地を新たにつくり、「追悼式典」を行うようになった。

以上のように、南アの植民地期にチーフやヘッドマンらの管轄領域が次々とつくられていく中で、彼らが二つの勢力にわかれて対立し、墓を通して権威を示すようになっていた。これらの一連の形成過程においては、ジェノサイド後に社会を再編させていったナミビア中央部のヘレロの影響があったと考えられる。

第 6 節 おわりに

本章では、近代的な土地所有制度と共に創設された「伝統的権威」に焦点を当て、人びと

の土地認識にどのような影響があったのかを検討した。「伝統的権威」の管轄領域がつくられていき、さらに彼らのあいだで政治力学が働くことによって、それまで関心が寄せられていなかった墓が焦点化され、彼らの権威を示すための装置として機能するようになっていた。この墓を通した人と土地との関係は、分類上、文化的観念のレイヤーの一つであると考えられることはできるが、のちの章で検討するように、放牧地をめぐる争いが発生した際に「われわれの」土地を示す根拠になることはなかった。

第5章 「われわれの」土地という意識の形成

第1節 はじめに

本章では、近代的な土地所有制度が間接統治の事業を通して本格的に導入され始めた1940年以降に焦点をあて、人びとの土地認識にどのような影響があったのかを検討する。具体的には、間接統治政策が進む中で、創設されたチーフやヘッドマンらが利権を能動的に手にすることによって、人びとのあいだで放牧地をめぐる争いが発生する背景がつくられていき、「われわれの」土地という意識が形成されていった過程を扱う。以下では、間接統治政策の具体的な事業の変遷を追いながら、チーフとヘッドマンがどのように利権を手にしていったのかを整理し、その後、放牧地利用に生じた変化を検討する。その際に、前章で指摘した「伝統的権威」の政治性と、権威を示すための墓が、こうした「われわれの」土地という意識にどのように関係しているのかに注目する。

第2節 揺れ動く間接統治政策を利用するチーフ／ヘッドマン

カオコランドにおける間接統治政策の特徴は、南アフリカ本部からナミビア首都、そして北西部のカオコランドへ指示が下されるまでに行き違いが幾度も発生するなど、政策の方向性が一貫していないことであった。植民地統治が本格化した1940年代以降に焦点をあてて以下で検討していく。

事業開始の背景

ナミビアは、第二次世界大戦後は国際連合の信任統治に移行することになっていた。しかし、南アフリカはその措置を拒否し、一方的に本国領に編入した。そして、1949年に本国から南西アフリカ（ナミビア）行政長官が派遣されることとなった〔中津 1993: 63-64〕。1959年の「バンツール自治促進法」制定による分離発展政策、つまりアパルトヘイト政策が開始されるまでの10年間、そしてその後の政策の波は北西部の牧畜形態に多大な影響を及ぼすこととなった。

南西アフリカ（ナミビア）行政長官の派遣と同時期に、南アフリカとナミビアの状態を調査する長期農業政策委員会（Long-term Agricultural Policy Commission: LAPC）が北西

部の調査をおこなった。そして、北西部のリザーブであるカオコランドは「収容力の限界に達した」[Botha 2005: 177]と判断し、近代化、土壌保全、適切な家畜の保有率、そして家畜飼育の改善をするよう推奨した[Botha 2005: 176]。アフリカ人の利己的な環境利用による南部アフリカサバンナの壊滅的な退廃の報告はパブリックメディアに頻繁に取り上げられ[Botha 2005: 170-171]、地方の、特にアフリカの知識を蔑む形で開発を推し進めることとなった。つまり、アフリカ人のリザーブの経済的状況は開発問題としてとらえられ、チーフやカウンセラーらと地方行政官との関係が近代的な行政のやり方に沿って再編されるようになったのである。

1950年代からは、カオコランドにおける近代化をどのように進めるかに関して、地理学、水分地質学、人類学、動物学といった数多くの調査が始まった。こうした中央政府から送られてきた専門家とともに地方行政官が権力を行使するようになる。

1955年には、ナミビア首都のバンツー委員会(Bantu Commission)委員長が、地方行政官らに対して、リザーブにおける開発は必須であり、井戸の掘削は発展させるための重要なステップであると主張する文書を残している。また文書の中で、彼は地方行政官に、どこに井戸を掘ればよいか場所を特定するよう求め、チーフとも協議するよう求めている。

このことからわかるように、チーフは近代化政策の重要なパートナーとみなされた。南アフリカ政府は彼らをリーダーとしての義務を良く知っていること、そして部族の系譜や伝承を根拠として正統だとみなし、人びとと行政官をつなぐ者として適任であるとした。そのため、誰をチーフにするか綿密に調べており、1946年から1952年の年次報告ではカオコランドのチーフの功績を広く再検討している[Bollig 2011: 163-164]。

1957年にカオコランドは、ナミビア首都の「原住民(先住民)問題委員会」(Native Affairs Commission)委員長直属の「独立」したリザーブとなった。この制度の変化によって、チーフらから構成される部族評議会は地方行政から定期的に聞き取りをされ、年次割当を徴収する“stamfonds”(部族信用基金)を通して、独自の収入をカオコランドの各世帯から得るよう求められた[Bollig 2011: 164]。

しかし、チーフらはこうした政府の動きに対して否定的であった。政府は井戸掘削事業を促す目的で寄付金25,000ランド⁸³を渡そうとしたが、その受け取りを拒否している。1962年には両者の対立は最高潮に達し、行政官代理のマライスは、彼に対する訴えが盛り込まれた2通の文書によって職を辞すこととなった。さらには、ヘレロの最高首長であるH.クタコンの要請で、カオコランドのヘレロとヒンバは、南アフリカによるナミビアの占領に反対す

るキャンペーンに、牛と現金を寄付しており、カオコランドを訪問した国連関係者に反対意見を述べている [Bollig 2011: 165]。

こうしたチーフらからの強い反対をうけ、“stamfonds” (部族信用基金) は議論されなくなり、政府が井戸掘削とその設備費用を肩代わりすることとなった。政府が費用を負担してまでこの事業を推し進める理由として、以下の国内外の状況があったからだと考えられる。ちょうどこの時期は、南アフリカ本国と南西アフリカ (ナミビア) 内部において大きな変化があった時期でもある。南アフリカでは、1959年に「バンツー自治促進法」が制定されアパルトヘイト政策が本格的に始まり、国連によるナミビアの委任統治解消についての議論もおこなわれている [Wallace 2011: 259-261]。さらに、ナミビア国内では「南西アフリカ人民機構」(SWAPO) が結成され独立運動がはじまるなど、政治的状況が国内外で混乱していた [Wallace 2011: 259-261]。こうした状況の中で南アフリカ政府はカオコランドの事業を遂行するためにプレッシャーを感じていたと考えられる [Bollig 2011: 165]。

1961年にイギリス連邦から脱退した南アフリカ共和国政府は、トランスヴァール州長官のオーデンダールを委員長とするオーデンダール委員会 (南西アフリカ問題調査委員会) を1962年に設立した。翌1963年には、カオコランドの現地調査がおこなわれ、調査結果が「オーデンダール委員会報告」(1964)として公表されている。この報告によると、広大な半乾燥地帯である当該地において井戸は経済的発展の鍵となるとして掘削事業を推奨している。さらに、それまでほぼ使用されていなかった放牧地を最大限に活用することが可能になると強調している。この報告によって、カオコランドを近代化するには井戸掘削事業が欠かせないものであることが公的に示され、事業を後押しした。

加えて、カオコランドでは1959年から1962年のあいだは旱魃にみまわれている。第3節でも後述するが、この旱魃によってカオコランドの牛が約122,000頭から約65,000頭と約半減している。開発を推し進める政府からすれば、いち早く井戸の掘削をおこなうことで改善をはかろうとしたと考えられる。

こうした政策に対して、反対していたチーフらはその後どのように対応したのだろうか。

チーフ/ヘッドマンとその利権

南アフリカ政府が井戸掘削事業をおこない開発をすすめようとする一方で、チーフらはそれを拒否していた。そのため、政府はチーフに多くの特権を与えることによって、この難局を乗り越えようとした [Bollig 2011: 167-168]。

前節で扱ったように北西部は四方を囲まれ、その内外の行き来は厳しく規制されていた。しかし 1968 年時点では、チーフたちにはこうした規制を免除され、自由に移動することが許されていた。また彼らは、地方都市オプウォの商店で商品を購入する際は卸価格で購入できた。1967 年からは、それ以前からチーフである者には一年に 120 ランドの給与が与えられ、政府の期待通りに働いた者にはさらにボーナスとして 60 ランドが追加されていた。1979 年には、ヘッドマンは年に 900 ランド受け取っていた。加えて、この時期までには、チーフあるいはヘッドマンに反対する者に対する自衛と称して半自動小銃を手にしていた [Bollig 2011: 168]。こうして 1960 年代後半から、チーフらは行政組織の中に統合されていった。言い換えると、1950 年代後半から 1960 年代前半に政府に対して批判的だった者は数多くの特権を与えられることによって説き伏せられたのである。

チーフやヘッドマンとして任命された者も増加しており、1923 年に 3 名のチーフが任命された後、1930 年代には 6 名、1950 年代には、12 名、そして 1990 年には 36 名に達した⁸⁴ [Friedman 2011: 179-201]。

井戸は植民地行政がすべてメンテナンスをおこない、ディーゼルの補給代も無料であったこともあり [Bollig 2011: 168]、1960 年代半ばにはチーフたちが井戸掘削を申込みため
の会議を数多く開いていた。彼らは井戸の掘削を自らの地域において行うように水管理局 (Department of Water Affairs) へ要求している [Bollig 2012: 119]⁸⁵。井戸を掘削する場所に関しては、チーフらの意見が優先された。たとえば、こうして水管理局に申込みがあると、水文学者が当該地へ派遣され、適当であるか調べるのだが、この際に学者が難局を示しても、チーフの意見が通っていた [Bollig 2011: 166]。

畢竟するに、南アフリカ政府の井戸掘削事業の目的は、カオコランドの 1) 牧畜を近代化すること、2) リーダーらの「心をつかむ」ことの二つに集約でき、それらを同時におこなうことに特徴がある [Bollig 2013: 323]。

では、こうして南アフリカ政府がチーフの「心をつかみ」開始することとなった井戸掘削は、カオコランドでどれほどおこなわれたのだろうか。

井戸の数の激増

1930 年代⁸⁶には数は少ないが井戸の掘削がはじまり、1950 年代半ばから本格的な掘削事業が開始された。1950 年代には 43 の井戸が行政中心地であるオプウォの周辺で掘削され、1960 年代には 136、1970 年代には 128、1980 年には 57、そして 1990 年代には 40 の井戸

が他地域においても掘削された。以下の図 5-1 は 1950 年代の井戸の掘削状況と、1990 年までに設置された井戸の数を比べたものである。おびただしい数の井戸が掘削されたことがわかる。特に 1960 年代から 1970 年代にかけての掘削数の増加によって、アクセス可能な新たな水場が多く設置された。

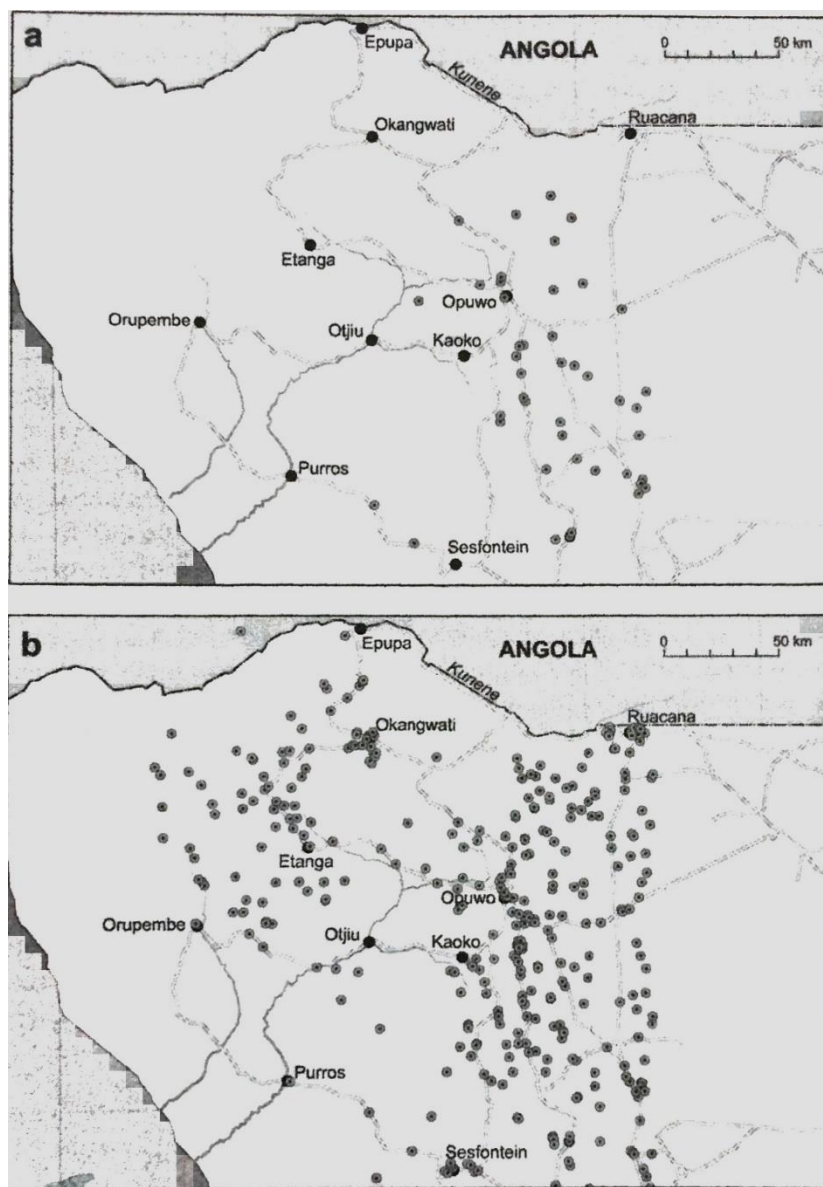


図 5-1 カオコランドの井戸掘削状況

[Bollig 2013 より]

上 (a) : 1950 年代、下 (b) : 1990 年代まで

両者を比較した際に、井戸が水平面上に広がっていることがわかる。これは、単に井戸が多く掘削されたことを意味しているのではなく、上述したチーフとの関わりから彼らの管轄が広がったことも示している。

こうして多く掘削された井戸によって、カオコランドの放牧にどのような影響があったのだろうか。次節でその詳細をみていく。

第3節 1950年代頃からの井戸掘削事業がもたらした放牧地争い

本節では、井戸掘削事業によって増加した井戸がカオコランドの牧畜にどのような影響を与えたのかを、(1) 移動パターンの変化、(2) 牛の激増、(3) 植生の変化と干ばつへの脆弱性、(4) 乾季における放牧地をめぐる争いの4点にわけてみていく。

移動パターンの変化

井戸は一年を通して利用可能な水場となり、彼らの放牧の移動パターンを完全に転換させた。1960年代から1970年代に数多くおこなわれた井戸開発は、乾季の放牧地がある地域でおこなわれた。そのため、人びとは乾季の8~9か月間は遠方の放牧地へと移動し、雨季の3~4か月間は以前の放牧地で移動をするようになった [Bollig 2011: 168]。詳しくみていこう。

以下の図 5-2 は、カオコランド北部のオムランバおよびエプパ地域の居住地と人びとの移動の様子をあらわしたものである。左は1960年以前のもの、そして右は1990年代のものである。

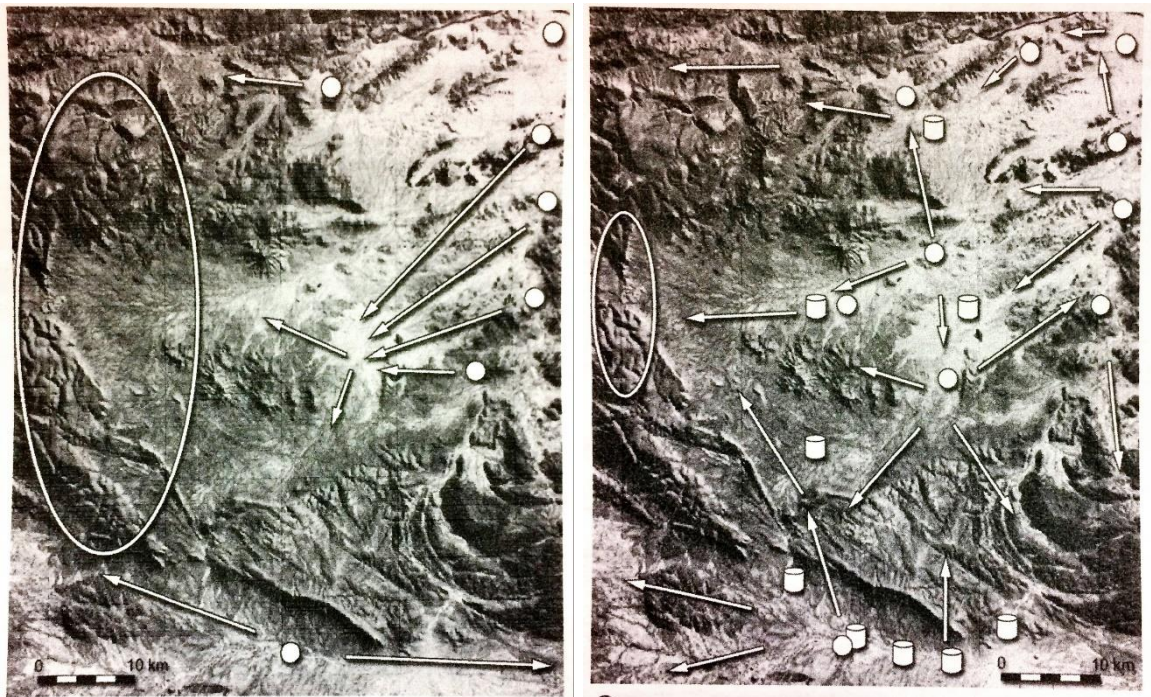


図 5-2 北部オムランバとエプパ地域の 1960 年以前（左）と 1990 年代（右）の放牧地と移動経路

[Bollig 2013]

<p>1960 年代（左）</p> <p>丸印：乾季の居住地</p> <p>矢印：乾季から雨季にかけての移動方向</p> <p>左の楕円：ほぼ使用しない放牧地</p>	<p>1990 年代（右）</p> <p>丸印：雨季の居住地</p> <p>矢印：雨季から乾季への移動方向</p> <p>タンク記号：井戸</p>
---	---

両者を比べると、移動方向をあらわす矢印はともに同じ向きだが、1960 年以前のは乾季から雨季への移動、そして 1990 年代のものは雨季から乾季への移動をあらわすものである。したがって、その移動パターンが逆転していることがわかる。さらに、居住地をあらわす丸印も 1960 年以前は乾季のものであるが、1990 年代に同位置にある居住地が雨季のものになっていることがわかる。加えて、これらの図 5-2 から読み取れるのは、井戸ができたことによって、移動の方向が分散していること、そして井戸の近くに新たに居住地がつけられていることである。また、1960 年以前は、使用されない放牧地が左側に広くあったが、

1990年代にはその領域が狭くなっているのもわかる。つまり、以前より広い地域が放牧可能となったことを示している。

こうした乾季と雨季での利用の変化は、以下のようにまとめることができる。放牧地に関しては、井戸ができたことによって雨に頼る必要がなくなり、乾季の時期に井戸の掘削によってできた水場付近の放牧地、つまり以前の雨季の放牧地を利用するようになった。そのため、かつては3~4か月のあいだしか使用していなかった放牧地をさらに長い期間使用するようになった [Bollig 2013: 327]。居住地に関しては、以前は乾季のほとんどの時期を川の近くで過ごしていたが、井戸の近くへ移動したため、川の近くへは乾季の中でも日照りが続く時期に一時的に使用されるようになった [Bollig 2013: 327]。

言い換えると、多くの場所で水場が利用できるようになったことは、それまで季節移動をしていた人びとに定住に近い集落をつくることを可能にしたといえる。この変化によって、「独立した」牛キャンプがつくられるようになった [Bollig 2013: 329]。以前は、牛キャンプは居住地から離れた場所に、雨季の数か月間だけつくられていたが、いまでは一年のうちのほとんどを、離れた牛キャンプで過ごすようになっているという。さらに、1990年代には、当該地域に数年間にわたって、主な世帯がある居住地に加わらない牛キャンプが数多くみあたるようになったという [Bollig 2013: 329]。こうした、主な居住地を離れて放牧をおこなう者たちは、カオコランド南部にも数多くおり、こうした人たちがきっかけとなり問題が発生していると考えられる。

牛の激増

井戸掘削事業の目的の一つは、カオコランドの牧畜業の近代化、つまり放牧地を増やし牛の数を増加させることであった。カオコランドの牛の統計⁸⁷をみると、井戸掘削の時期から牛が増加していることがわかる。1950年代半ばには約60,000頭だった牛の数が、1958年には約120,000頭と倍増している (図 5-3)。1950年代の多くの年は年間降雨量が平均よりも高かったこともあるが [Bollig 2006b: 112-113]、この時期は井戸掘削事業が開始された時期と重なり、水場へのアクセス可能数が増加したことが牛の頭数の増加要因の一つと考えられる。

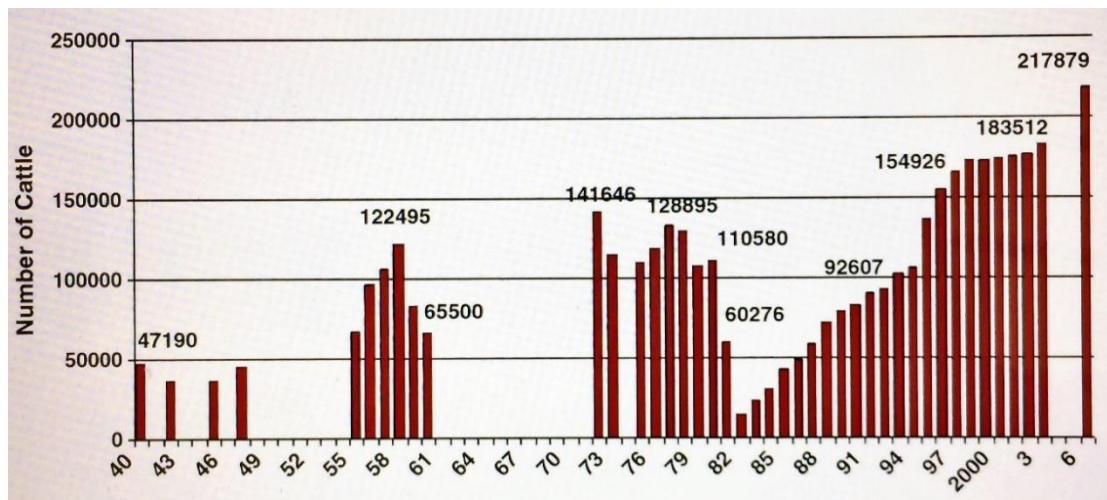


図 5-3 カオコランドの家畜の数（1940年～2007年）

〔頭数0の年は記録なし、Bollig and Schwieger 2014より〕

1950年代半ば以前はカオコランドの牛の頭数は50,000頭を超えず、毎年使用されていない牧草地があった [Bollig 2013: 327]。1960年と1961年の早魃以前に100,000頭を超える年は2年しかなかったが、1980年から1982年の大早魃以降においては、10年から15年のあいだ100,000頭を常に超えている。

牛の頭数を詳しくみると、1960年代初めの早魃のときには、牛の数は約65,000頭まで激減している。1960年代のデータは欠落しているが、1973年までには牛の数は約140,000頭まで達している。この急激な牛の増加は井戸掘削が継続して行われたこと、そして1950年代半ばから、乾季に使用する放牧地が拡大したことによって可能になったと考えられる [Bollig 2013: 323-327]。

1960年代と1970年代において、カオコランドのすべての世帯が、少なくとも数頭の牛を保有し、富める者、たとえばヒンバのチーフのムニムホロ (*Munimuhoro*) は10,000頭を超える牛を保有していた [Bollig 2013: 327]。こうした富裕者の牛は、母系出自集団間で「貸付牛」 (*ozondisa*) あるいは「贈られた動物」 (*ozohakera*) として手離される [Bollig 2006b: 294-316]。ポーリッヒのインフォーマントの多くは、裕福な者が一つの世帯に10頭以上の牛をわたすならば、その世帯は(裕福な者に対して)「貸付牛」としてわたすよりは、新たに家畜キャンプをつくるべきだと話す必要があるという [Bollig 2006b: 295]。つまり、独立した牛キャンプができる背景にはこうした牛の貸付があると考えられる。

植生の変化と干ばつへの脆弱性

井戸掘削によって増加した牛は、牧草の種類にも影響を及ぼした。それまで多年生の植生層だったところに、イネ科の *Aristida* という一年生種が繁殖し優位を占めるようになった。1990年代後半には、残っていた多年草種の *Stipagrotis uniplumis* と、一年草の中でも等級が高い *Willkommia newtonii*、*Entoplocamia aristulata*、*Anthiphora schinzii* といった牧草種が減退し、一年草の中でも等級が低い *Enneapogon desvauxii* や *Aristida adscensionis* が増加した [Bollig 2013: 330-331]。こうした多年草から一年草への植生の変化によって、当該地域の放牧システムは旱魃の影響をより受けやすくなった。というのも、かつて大部分を占めていた多年草種は、降水量が少ない年でも牧草を生産することができたのだが、一年草種はこうした時期に十分な量の牧草をほぼ作りださないからである。カオコランドの牛の統計をみると、1950年代後半から1960年代初め、1970年代半ば、そして1980年代初めの干ばつの際に、牛の数にダイレクトに影響している。

1990年代後半からは、常に20万頭にも達する非常に多くの牛が、さらに植生を作りかえており、一年草の中でも繁殖力の高いものが低いものへと取り替わっていることが明らかであるという [Bollig 2013: 331]。この点に関してボーリッヒは、調査地の人びとにも確認をしている。こうした植生の変化を引き起こすのは牛の高い保有率にあるのではないかと話したところ、1994年と1995年の時点ではあり得ないという反応をしていたという。しかし、その10年後の2004年と2005年に再度話を聞いたところ、間違いなくそうであると納得していたという [Bollig 2006a: 58]。おそらく実際に放牧をする牧夫らにとっても、牧草の変化がみてとれるのだと考えられる。

乾季における放牧地をめぐる争い

移動パターンの変化に伴い、放牧地の利用と牧草の種類が変化したことを上述してきた。つまり、放牧地の利用に関しては、乾季に利用するようになった放牧地は、かつては水が十分ある時期のみ使用していたが、井戸が近くにできたことによって乾季でも誰もがアクセスできるようになった。そして、牧草に関しては、雨季は牧草が育ち続けるため問題はないが、乾季に一年草の牧草を牛が食べ尽くしてしまうと、次の年にしかその放牧地は使用できなくなった。そのため、乾季の中でも日照りが続くと放牧地をめぐる争いが発生しやすくなった [Bollig 2013: 327]。そのため、次節で扱う放牧地の利用に関するルールが当該地域で

取り決められるようになったと考えられる。

以上のように、井戸掘削事業によってカオコランドの放牧形態が激変したことをみてきた。牛の増加や使用されていなかった放牧地の開発という点では、植民地行政が目指していた目的を達成したとはいえるが、別の問題を引き起こしていた。

第4節 ルール (*ozondunino*) の取り決めと番人 (*ovatjevere*) の登場

本節では、放牧地の利用に関して取り決められるようになったルールについてみていき、こうした利用慣行が成立することによって、当該地域の社会システムがどのような影響を受けたかを検討する

放牧方法 (*ozondunino yomarjo*) の取り決め

前節でみてきたように、乾季の放牧地の利用をめぐる人びとが争うようになったため、当該地域では、争いを最小限に抑えるためにルールが取り決められるようになった。ポーリツヒは、こうしたルールは、以前は存在せず、1990年代半ばにできたものであることを強調している [Bollig 2002: 46]。「放牧方法」(*ozondunino yomarjo*) についてのルールは以下の7つある。

- (1) 乾季の放牧地を雨季のあいだに使用してはならない
- (2) 主に居住する領域から相当な距離を離れたところに牛キャンプをつくること
- (3) 家畜キャンプはひとつの集団でまとめて移動させること
- (4) 牧夫は主に居住する領域の近くで乾季の放牧地を探すこと
- (5) 放牧地を特定の場所に設定したら、牛キャンプの所有者は各家畜を放牧する方向を決めること
- (6) キャンプ場所を過剰に移動することは適切ではない
- (7) 干ばつの際に使用する特別な放牧地は、通常乾季の時期は使用しない。

これらのルールが何よりもまず示すのは、放牧をめぐる争いを避けることである [Bollig 2013: 328]。さらに、牛キャンプの選択と次の移動経路を予想可能にすること、乾季に多くの牛が放牧地の外にいるときに居住地 (ホームステッド) で生活する子どもや年配者にミル

クが手に入るようにすること、そして放牧地の持続的利用を可能にすることが意図としてあったのではないかと指摘している [Bollig 2002: 47]。

「放牧地の番人」(*ovatjevere vomarjo*)

さらに、ルールの取り決めと同時に、それを破った者に対する制裁の方法も確立した。つまり、これらのルールが守られているかどうかを監視する「放牧地の番人」(*ovatjevere vomarjo*)あるいは「放牧地の警察」(*ovapolise vomarjo*)と呼ばれる者が、ホームステッドと家畜キャンプの監視にあたっていた。この「放牧地の番人」という名称は1990年以降、名づけられたものだという [Bollig 2002: 48]。こうした人びとは地域の中での話し合いによって任命された。

以下ではその役割の詳細を、カオコランド北部のオムランバ地域とエブパ地域の事例にもとづいてみていく [Bollig 2002: 48]。当該地域には、7名の男性がその役割を担っていたという。彼らはそれぞれ特定の地域をもち、その地域の責任を負っていた。公には、これらの男性は、特定のホームステッドと家畜キャンプにおいてルールを破っている者がいなかどうか調べるのが任務としてあった。しかしながら、だれでもが近隣の者や牧夫らがルールに反していると、自らの基準で訴えることができたため、以下のレベルで話し合いがもたれた。まず、近隣レベルで、その場限りの話し合いがおこなわれる。そこでは、訴えられた者が呼ばれ、説明する時間が設けられた。この話し合いでは、処罰なしですむことが多く、状況を改善するために両者が同意できるよう、「放牧地の番人」が試みる場合もあった。

こうしたレベルでの話し合いで事態が落ち着かなければ、チーフへ話し合いがもちこまれた。この話し合いでは、訴えられた者と苦情を言った者は、それぞれ、理想的にはそのサポーターたちと共に参加する。原告は訴えを述べ、年配者や伝統的権威(チーフ、カウンセラー)から質問をうける。そして、被告は彼の行為について説明する機会をあたえられる。同意が出るまで、議論はしばらくの間交わされる。その場に居る全員が納得する解決策を見つけなくてもよく、年配者が合意し、大半の人が特定の見解を示せばよかった。このチーフレベルでの話し合いに参加する人は慎重に選ばれ、チーフあるいはその代理(たとえばカウンセラー)は、話し合いの場にいる必要があった。

以上が、オムランバ地域とエブパ地域の「放牧地の番人」の役割と、問題が発生した際の解決の仕方である。これ以上の詳しい内容はわからないが、人びとの訴えを最初にうける役割を「放牧地の番人」が担っていることがわかった。さらに、問題がうまく収まらない場合

はチーフへと話し合いが持ち込まれ、そこではチーフやカウンセラーといった者は決定権を必ずしももつわけではなく、年配者の意見や合意が重視されていたと考えられる。

こうしたルールに背いた者に対する制裁をおこなう者については、「放牧地の番人」が登場する以前からすでに存在していた。それが、チーフ／ヘッドマンである。

チーフ／ヘッドマンの役割と制裁方法

南アフリカ植民地政府は、悪い行いをする者に対してチーフが「伝統にしたがって」制裁することを推奨していた [Bollig 2013: 329]。ボーリッヒも述べるように、どのような伝統が想定されていたのか非常に疑問であるが、植民地統治期においては、チーフは時おりむち打ちをしていたと報告されている [Bollig 2002: 49]。さらに、そうした違反者は罰金として去勢牛を支払わねばならなかった。これらの牛は集められて、オプウォにある植民地行政官に献上されていた。1990年代には身体的な懲罰は行われなくなり、罰金は一定数の家畜で支払うこととなった⁸⁸。罰金としての家畜は、近隣の地方自治体、あるいはチーフのところへ持ち込まれる。そうした家畜は決まってすぐに屠られ、ミーティングに参加している者へ肉として分配される。現在は植民地行政官へは持って行かれることはなくなったが、罰金としての家畜は「政府の家畜」と呼ばれているという [Bollig 2013: 329]。

ボーリッヒは、放牧のルールに違反することについて牧夫らにインタビューをしている。それによると、牧夫全員がそうした違反行動を管理する制裁方法が必要であることに賛同した。地域の警察が関与すべきか否かについては、何人かは意見が異なったが、大部分の牧夫が放牧のルールに反する行動をする者は地域にとって問題であると考えていた。そして、2002年現在のところ、放牧に関する争いに警察が関わったことは一度もないという [Bollig 2002: 49]。

以下では、1990年代に放牧地をめぐる問題が発生した際の状況を、より具体的にみていく。

取り決めの実態

1990年代半ばのカオコランド北部において、放牧地をめぐる問題が発生した際の調停や制裁の具体的な方法が報告されている [Bollig 2006b: 325-339]。それによると、「放牧に関するルール」は大きく分けると6つあり、それぞれ状況に合わせた放牧地の利用方法や放牧ルートが示されている。同書は東アフリカの牧畜民ポコットに関する調査結果と比較し

ており、カオコランドでは放牧地の利用の際にこうしたルールを定めることによってポコットより複雑な方法で放牧をおこなっていることを指摘している。「放牧地の番人」は当該地域には 7 名おり、ルールが守られているかを監視し、問題が発生すると近隣の人々を集め話し合いを行っていたという。問題が解決しない場合は以前と同様にチーフのところへ話し合いがもちこまれ、参加者の大多数が特定の見解に至ると集会は終了していた。

チーフのところへもちこまれた争いの調停では、場合によっては去勢牛、羊、ヤギといった家畜を支払うことが科されていたという。たとえば 1995 年の一年間で家畜の支払いが命じられたケースは 7 事例あり、それぞれ上記の家畜が支払われていた。以前のようにこうした家畜が植民地行政官へ献上されることはなくなったが、ルールを破ったことへの罰として当該地域だけでなく政府へも家畜を支払うことが形式として決まっていたという。たとえば 2 頭のヤギが支払われた場合、一頭は当該地域へ、もう一頭は政府へとされていた。実際にはすべての家畜がチーフのところへ連れていかれ、その場で屠られ集まった人に分配され消費されていたという。ポーリッヒの別の報告では、こうした家畜は「政府の家畜」と呼ばれていたという [Bollig 2013: 329]。

この報告で注目すべきは、当該地域で定められたルールを破った者に対して (1) 話し合いによる解決が重視されていたこと、(2) 罰として科される家畜が当該地域だけでなく政府にも支払われることが形式として決まっていたことの二点である。特に (1) は、当事者を含む集会参加者の大多数が特定の見解へ至るまで話し合いが続けられており、後述する近代的な裁判のように第三者が原告あるいは被告の主張を認めるか否かといった二択の決定はしていない。(2) は、ルールの違反者に対する制裁を当該地域だけでなく政府といった外部者を形式的に介在させることによっておこなっており、ルールを順守させるための強制力にしようとしていたと考えられる。

取り決めが崩壊しだす 2000 年代

カオコランド北部のヒンバを対象として 1994 年から 20 年以上にわたり調査をおこなうポーリッヒは、2004 年の時点で当該地での放牧管理体制がほぼ崩壊していることを報告している [Bollig 2013: 331-332]。彼のインフォーマントの多くは、誤った行動をした者に対する制裁を事実上断念したと語っており、特定の放牧地を誰が使用できるか言い争いが発生しているという [Bollig 2013: 332]。その理由として、罰金を科すにも牛の所有者が離れたところにいるため、実際に放牧をする牧夫に支払うよう圧力をかけるのが難しいこと、そ

してパトロンとなる年長者および制裁の中心となっていた年長者が亡くなったことをあげている。さらに、制限された領域内において常に 20 万頭に達する牛の保有があることが管理を難しくしていることも指摘している [Bollig 2013: 332]。このような状況の中で人びとはより良い放牧地を求めて当該地から四方へ移動しているという [Bollig 2013: 332]。2004 年には、カオコランド北部から南部へ 26 の世帯が移動しており、移動の理由として牧草の状態が良いこと、そして資源保有の慣行が安定していることをあげている。他方で、南部地域の多くを占めるヘレロは、移動してきたヒンバは相当な数の牛を連れて来るため、そして放牧のルールを守らないため、牧草を劣化させていると不平を漏らしているという [Bollig 2013: 333]。

以上のように、放牧に関するルールを監視する役割として「放牧地の番人」あるいは「放牧地の警察」が登場するまでは、チーフがその役割を担っており、罰金として家畜が支払われていた。こうしたルールが必要となる背景には、南アフリカ植民地統治政府による井戸掘削の事業によって放牧パターンの変化、牛の激増、牧草の劣化による干ばつへ脆弱性といったものがあげられる。そして乾季の放牧地をめぐる争いが発生するようになり、それを防ぐために放牧ルールが人びとのあいだで定められた。同時に、「放牧地の番人」と名付けられた者が監視と制裁をおこなっていた。

チーフの制裁方法は、むち打ちや家畜の支払いといった一方的なもので、話し合いの機会はほぼなかったものと考えられる。そうとらえると、チーフとのあいだに「放牧地の番人」が入ることによって、争いが大きくなる前に対処することが可能となり、大きな問題になるのを未然に防いでいたと考えられる。加えて、その単位も、チーフの領域といった大きなものではなく、特定のホームステッドと家畜キャンプという小さな単位であったことも特徴だと考えられる。

放牧ルールを破った者への制裁という視点でみると、「放牧地の番人」という個人の監視レベル、近隣の話し合いレベル、そしてチーフやその代理であるカウンセラーらを含めた話し合いレベルの 3 つがあり、それぞれが入れ子状になっていることがわかる。年配者の意見が反映される話し合いにおいても、その制裁を下す者として最終的に行きつくのはチーフであり、彼をトップとした制裁構造が形成されているとみることができる。そしてその形成を可能にしたのが最小単位の「放牧地の番人」であると考えられる。

さらに言えば、制裁するということは、特定のルールを共有しない者を排除することであ

り、ルールを共有する者のあいだでテリトリーが形成されることを意味する。したがって、ボーリッヒが強調する近年新しくできた「放牧方法」の成立 [Bollig 2002: 46] によって、カオコランドに新たな放牧管理体制が成立し、テリトリーが形成されたといえるだろう。

注目すべき点は、これらの事例において、人びとは土地とのつながりを「祖先の火」の社や墓といった祖先と関係のある場所を根拠として主張することはなく、一貫して、具体的な「ルール」を破ったことや、ヘッドマンの領域外から許可なく来たことへの批判をしていたことだった。

では、前章で指摘した「伝統的権威」の政治性と、権威を示すための墓は、こうした「われわれの」土地という意識にどのように関係していたのだろうか。

第5節 土地へのアクセスと先住者を示す墓

カオコランドの土地は、前章で検討してきたようにチーフやヘッドマンの管轄領域によってわけられており、公的には、他の地域から来た人がその土地で放牧することを認めるかどうかは、そのチーフやヘッドマンに委ねられていた。しかし、1990年代の調査の報告によると、他の地域から来た人びとが、以前から生活していた近親者を經由して、他の地域から来た人びとを受け入れることもよくあったとされ、チーフの許可を得て入ってきた人も、その地域で生まれた人も、理論的にはどこに行っても自由であったという [Bollig 1997a]。しかし、そこには多くの放牧規制があったことは上述してきた。

ここで注目したいのは、1990年代に「土地の主 (*omuni[sic] wehi*)」と呼ばれる年長男性がいることが報告されていたことである [Bollig 1997a; 2007; 2009; 2010; 2013; 2016; 2020]。ボーリッヒは30年近くカオコランドで調査をしており、データは常に更新されているが、一連の研究の中で「土地の主」が言及される箇所は、基本的に1990年代半ばの現地調査にもとづいていた。

これらの一連の研究の中でボーリッヒが述べるには、この「土地の主」は、通常、何世代にもわたってその場所に住んでいる人びとの中で最年長の男性であり、地域の集会で重要な発言権を持つという。資源が不足している場合には、資源にストレスをもたらす外部者を遠ざけるのに十分な影響力を持つ可能性もあるという。さらに、そうした男性は、その地域にある多数の先祖の墓を参照し、これらの墓に対する支配権を主張するともされる。そして地域の墓地で記念式典の儀礼を行うのは彼らであるという。

こうした男性の役割は、第1章で説明した「祖先の火」の社で儀礼を行う「祖先と対話する者」とほぼ同じであると考えられる。しかし、次章で説明するように、「祖先と話す者」は、ホームステッド内部での問題に関して対処する役割を担っているため、「ホームステッドの主 (*omuini wonganda*)」あるいは「○○村の主 (*omuini* ○○)」と呼ばれることはあるが、「土地の主」というように、特定の「場所」を限定せずに、「土地 (*ehi*)」という表現で用いられることはなかった。

なぜ「土地」という表現を用いているのかについては、時期的、そして場所的な問題が関係していると考えられる。ボーリッヒのデータが収集された1990年代は、第7章で扱うように、ダム建設をめぐる論争が起こっていた時期であり、ボーリッヒの調査地域はその建設予定地だった。この論争では、「伝統的権威」の二大党派が賛成と反対の二手にわかれて争い、その際に言及されるのが、墓の古さであった。自分たちがいかにカオコランドの正統な住人であるかを、世代をさかのぼることのできる墓を用いて示そうとしていた。「土地の主」が言及される際も、自分のグループの墓が競合するグループの墓よりも古いことが、この地域での政治的優位性を主張する根拠になっていることを指摘していた。こうした墓が議論の中心になっていたのは、たとえば調査地であるオカングワティという場所へ外部から来た商人の活動を許可することや、この地域のチーフを指名すること、そしてこの地域の開発プロジェクト（主にエブパ・ダム建設）の決定に影響を与えることなどがあげられていた。

ボーリッヒの指摘の中で重要だったのは、一連の墓を利用した対立が、他のグループと放牧する権利を争ったり、耕地を利用する権利を問うたりすることを意図したものではないという点 [Bollig 1997a: 46-47] である。同時期にカオコランドで調査をしていた吉村も、干ばつを契機に発生する放牧地争いにおいて、ヘッドマンの管轄領域の外から来た者に対して、人びとが強く非難している様子を報告していた [吉村 2008]。その事例の中でも、墓を根拠に「われわれの」土地だと主張するような様子は描かれていなかった。

したがって、土地と墓との結びつきを主張するのは、外部者や国家といったカオコランドの外に位置づけられる対象であり、その際に対立する党派への政治的優位性を示すために、当該地域に墓があることが土地へアクセスできることと結びつけられていたと考えることができるだろう。つまり、政府や外部者に対して「われわれの」土地として示す手段として墓が用いられるようになっていた。この点については、「土地の主」という表現を用いることによって、より広い土地とのむすびつきを示し、カオコランドにおける先住者としての自らの正統性を主張していたとも言えるかもしれない。

たとえば、ナミビア中央部のヘレロも、土地との結びつきを外部へ主張する際には、*ehi* という単語を用いていた。中央部のヘレロはドイツによってそれまで放牧していた土地を奪われ、虐殺された。その後の、南アフリカによる植民地統治期には放牧に適していない土地へ強制的に移住させられた。こうした経緯から、現政府に祖先の土地の返還を求める運動をしている [Kaapama 2019]。その主張をする際に用いるのは、「ヘレロの土地 (*ehi rOvaherero*)」 [Hoffmann 2006] という表現であり、より広範にわたる土地との結びつきを示していた。そのため、外部者へ土地とのつながりを主張する際には、特定の「場所」ではなく、「土地」という表現を使用すると考えることもできるだろう。つまり、ボーリッヒが調査していた時期と場所の問題を考えると、「ホームステッドの主」ではなく「土地の主」と人びとが表現していても、ヒンバやヘレロの文脈においては納得できるように思われる。

以上のことから、前章で扱った、創造されたチーフやヘッドマンらの権威の象徴となっていた墓は、カオコランドの外部に対する要求をする際に、内部での正統性を主張する手段になっていたといえるだろう。その際に、放牧地争いなどで墓を特定の場所との結びつきを示す手段にすることはなく、あくまでも外部者に対する根拠の示し方であった。

第6節 おわりに

本章では、チーフやヘッドマンらが間接統治政策の利権を能動的に手にすることによって、放牧地争いが発生する背景がつくられていき、「われわれの」土地という意識が形成されていった過程を扱った。

1940年代頃から放牧地の利用がチーフやヘッドマンの管轄領域の内部で行われるようになり、争いを未然に防ぐための具体的な「ルール」が取り決められ、「番人」と呼ばれる者が当該地域の放牧地の見回りを行うようになっていた。問題が発生した場合は、当該地で「ルール」を共有する小さな範囲において話し合われ、解決しない場合はチーフやヘッドマンのもとへ係争がもちこまれていた。つまり、チーフやヘッドマンらは争いの初期段階から積極的に関与するのではなく、最終的な判断を下す者として位置づけられていた。

管轄領域を与えられたチーフらは、当該地における人間関係の網の一部を構成しているため、社会関係のレイヤーとして、法的制度のレイヤーにも少なからず影響を与えてきたといえるだろう。「われわれの」土地という所有に関する意識も、土地の利用について判断を下すチーフらの役割が制度として導入されてから形成されており、この制度と社会関

係のレイヤーが相互に作用し合うことで、特定の場所が所有の対象として認識されるようになったと考えられる。

しかし、干ばつ時以外の土地利用においては、ある程度の融通がきいており、常に「われわれの」土地という意識があるわけではなかった。ここには、人々が土地を実際に利用する際の実践のレイヤーが関わっているとみなすことが可能だろう。実践の位相においては、制度はその時の都合に合わせて利用するための手段の一つにすぎず、干ばつ時の利害関心が重ならない限りは意識されることは少なかった。

一方、土地政策が導入されてから、宗教的な土地との関わりの一つである墓に注目が集まるようになっていた。しかし、墓が、干ばつ時に排他的に示される「われわれの」土地の根拠となることはなかった。さらに、ヒンバやヘレロの儀礼の中心であるホームステッドのオクルウォという社も根拠として用いられることはなかった。つまり、彼らの土地との関係の中でも宗教的な側面は、実践のレイヤーに影響を与えにくく、土地が所有の対象になる際には後景化する傾向にあったといえるだろう。

第Ⅱ部 土地の運用をめぐる社会関係と実践

第Ⅱ部では、人と土地との関係をより具体的な人びとの社会関係と実践の側面から扱い、現在の土地との関係や土地問題が発生した際の所有のあり方を共時的に検討し、それぞれのレイヤーが顕在化する様子を描写していく。

第6章 日常生活における土地との関係

第1節 はじめに

本章では、ヒンバ及びヘレロの日常生活における土地との関係を調査地の事例を中心に民族誌的に描くことを目的とする。第1章で説明したように、人びとは半定住集落のホームステッドとその周辺に複数点在する家畜キャンプとを移動しながら生活をしている。まずはその様子を具体的に見ていき、居住地と放牧地利用がどのように行われているのかを検討する。次に儀礼的側面において重要だった、ホームステッドの中心に位置する「祖先の火」の社と儀礼を司る「祖先と話す者」の役割を検討する。次に、名前のつけられた場所に必ずある賛美詩、一時的に禁忌が生じる場所、そしてそうした場所で行われる野生動物の保全活動についてみていく。

第2節 居住地と放牧地利用

ホームステッドは半定住とはいえ、水場や牧草といった資源の状態や、儀礼において重要な人物が亡くなった場合など、状況に応じて移動させるものであり、恒常的にその場に固定されるものではなかった。

さまざまな家族の家畜を一つの家畜囲いで管理する

家畜キャンプには牛用とヤギ用の家畜囲いが一つずつ、あるいは片方のみあり、人間が休むための小屋がその横に建てられる。キャンプによっては小屋が無く寝起きをテントでするところもある。

こうした家畜キャンプがオカクユ村周辺には大きくわけると4つある（図6-1）。いずれ

のキャンプもホームステッドから 2~6 キロメートル程の距離にあり、徒歩で約 30 分から 1 時間 30 分ほどである。各キャンプは特定の人在使用しており、一見するとキャンプごとに所有者が決まっているかのように見える。しかし、各家畜囲いや小屋は共有のものである。というのも、この「共有」ということについて調査を始めて間もないころに、二人目の調査助手である牧夫のジェイムズに以下のように指摘されたことがあった。

各キャンプの位置関係をノートにとり、それぞれの使用者について「あのキャンプは〇〇（管理をする牧夫の名前）のキャンプで、このキャンプは△△（同様に他の牧夫の名前）のキャンプで合っている？」と確認をしていた。しかし、この確認についてジェイムズは眉をひそめ「キャンプは誰のものでもない。確かに今使用している人はいるけれど、毎年それぞれ使用するキャンプは違うし、ここは白人の土地のように『特定の誰かの』土地ではなくて、『皆の』土地なんだ」と言われた⁸⁹。

各家畜キャンプのうち二つには名前が付いており、それぞれオコムハナ (Okomuhana)、オチンドゥ (Otiindu) と呼ばれる。残り二つには名前はない。オコムハナには手動ポンプ式の井戸があり、オチンドゥと図 6-1 の 3 の家畜キャンプを使用する人たちはこの井戸から水をくみ生活している。図 6-1 の 4 オコムハナと、5 のオチンドゥとの間には天然の水場が存在し、牛が水を飲む姿をよくみかける。図 6-1 の 2 のキャンプを使用する人たちはオカクユ村の手動ポンプ式の井戸を使用している。

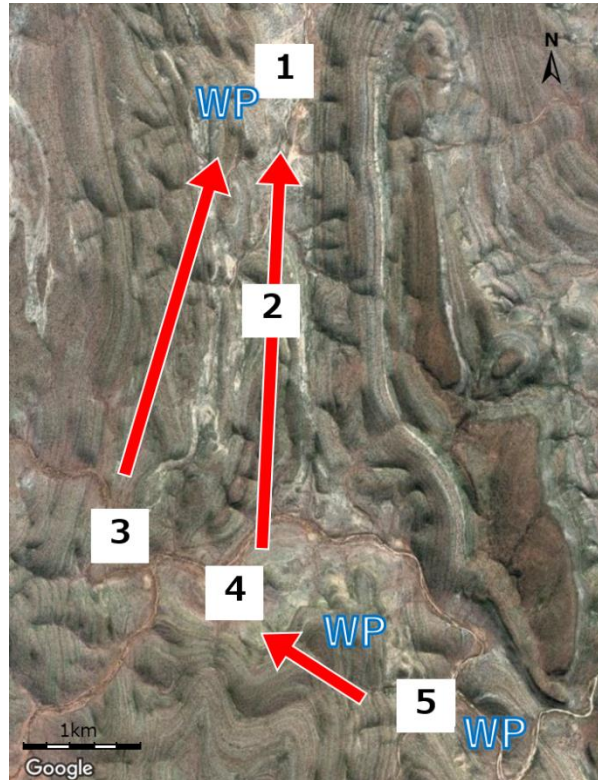


図 6-1 ホームステッドと家畜キャンプの位置関係

[google earth より取得し、編集加工]

1 : オカクユ村 (ホームステッド)、2 と 3 : 名称の無い家畜キャンプ

4 : オチンドゥ (家畜キャンプ)、5 : オコムハナ (家畜キャンプ)

矢印は乾季から雨季への牛の移動をあらわし、WP は水場をあらわす

1 と 5 の水場は手動ポンプ式のもの、4 と 5 の間の水場は湧水

4 のオチンドゥという家畜キャンプは、さらに 4 つのキャンプにわかれている (図 6-2)。

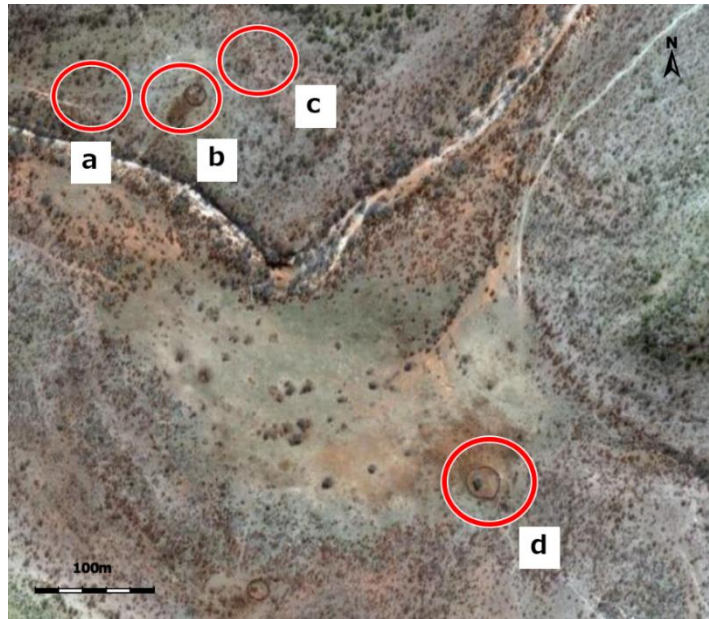


図 6-2 家畜キャンプ・オチンドウの各家畜囲いの位置関係

[google earth より取得し、編集加工]

a～d は家畜囲いの位置を示す。

2015年9月～2016年3月の乾季から雨季にかけての使用者は以下の通り。

a:カイメ、b:クリストフ、c:ヒヤミタンボとカウパタネア、d:カクメとカルヒベ

オカクユ村の家畜キャンプを利用する人たちは大きく分けて、5つの集団にわけることができる。家畜の所有者の代表で区別すると (1) カイメ、(2) クリストフ、(3) カンバンデル、(4) ヒヤミタンボとカウパタネア、(5) カクメとカルヒベ、である。以下で詳細をみていく。

(1) カイメは、2014年に北部から放牧地をもとめて来た 20代のヒンバ男性である。彼と妻 2名、そして子どもたちが家畜キャンプ 2 および 4 オチンドウの a を使用していた。彼らの居住する空間は他のヘレロとは違い、牛のフンと土でドーム状に固めたものである。カイメの家族を除く (2) ～ (5) の人びとは主にヘレロで、父系、母系の血縁関係でつながっている。しかし調査地の概要で述べたように、バンツー系その他集団であるグンビ出身であるが長年オカクユ村で生活しており、ヘレロ女性と結婚をしていたり、ヘレロ夫婦の息子のように扱われている者もいる。

(2) クリストフは、オカクユ村のオングワチンドウで生活をする 60代の男性である。

オングワチンドゥでは 4 世帯しか生活しておらず、長老も含めた全員の家畜の管理をおこなっている。管理自体はクリストフと彼の弟夫婦が共におこなっている。筆者の滞在中は、家畜キャンプの 2 と 4 オチンドゥの b を使用していた。

(3) ～ (5) はオカクユ村のオンブンゴで生活をする人たちである。(3) カンバンデルは、母を共通とする兄の所有する牛を含めて管理をしている。彼自身が管理をおこなうことは滅多になく、主に給与制の牧夫であるカクワイアという 40 代前半の男性を雇っている。彼が上述したグンビ出身の一人である。1992 年からオカクユ村で生活しており、後述するカクメとその妻の息子として村の中で生活している。村では自身の家と畑を所有し、家畜もカンバンデルの家畜囲いで管理している。彼以外に管理をするのは、カンバンデルの息子 2 人である。3 の家畜キャンプはカンバンデルがほぼ独占的に使用しており、雨季に 1 のオカクユ村の家畜キャンプを使用するのも彼の牛が大半を占めている。

次に (4) ヒヤミタンボとカウパタネアである。後者は上述のグンビ出身で、ヘレロ女性と結婚した男性である。ヒヤミタンボは彼のヤギの管理をカウパタネアにしてもらい、その代わりに現金を毎月 600 ナミビア・ドル（以下 N ドル、約 6,000 円）支払っている。カウパタネアは自身と妻の家畜を別で所有している。彼らの家畜は同じ家畜キャンプで管理しており、主に 4 オチンドゥの c と 5 のオコムハナを使用していた。

(5) カクメとカルヒベであるが、彼らは両親を共にする兄弟である。前者はオカクユ村のオンブンゴのオクルウォの主である。後者は彼の弟である。彼らの両親から生まれた子どもを中心とする所有者の家畜を管理している。カクメは牛の所有者代表であり、カルヒベはヤギの所有者代表である。家畜キャンプは 4 オチンドゥの d を使用していた。以上が各家畜キャンプの概要である。

(5) の管理について詳しくみていこう。所有者代表であるカクメとカルヒベ以外にも、彼らと両親を共有する兄弟姉妹がおり、合計すると 6 世帯 13 名の所有者がいる。その所有者すべての牛およびヤギを、家畜キャンプ・オチンドゥの d にある一つのヤギ囲いおよび牛囲いで管理している。

牛とヤギの所有者代表というカクメとカルヒベが担う役割は、筆者の滞在中に取決められた。詳しい事情は不明であるが 2015 年の 9 月から 12 月のあいだに、家畜キャンプで二人が話し合っただけで決めたという。以前は、代表は決まっていなかった。

所有者および所有者代表は実際の管理をおこなうことはなく、管理は牧夫たちがおこな

う。牧夫の中でも経験のある者が取りまとめをおこない、牛はカクメの義理の息子であるジェイムズ、ヤギは北部から仕事を求めて来たチポサがまとめている。つまり、牛囲いとヤギ囲いには所有者代表と管理者代表がそれぞれいる。以下ではこうした管理を実際におこなう牧夫たちの詳細をみていく。

家畜管理をおこなう牧夫たち

牛は、所有者の息子たちが管理をおこなう。上述したカクメの義理の息子のジェイムズ、そしてカクメとカルヒベの妹の息子であるトゥレエとテンゴの3名である。

ヤギは、給与で雇われている牧夫のチポサのみである。一人で管理をおこなうため、体調を崩したときや用事でヤギ囲いを離れるときは牛を管理している牧夫たちが助けている。のちに、こうしたチポサの負担を減らすために新たな牧夫を雇うことになるのだが、この詳細については次項であつかう。

ヤギを管理するチポサは毎月給与として 1,200N ドルを所有者たちから受け取り、その中から食費などをまかなっている。一方、牛を管理する息子たちは食糧等を所有者の誰かからもらい生活している。牛を管理する息子たちの中には、所有者たちがチポサに毎月給与を支払っているにもかかわらず、彼らにはわずかな食糧等しか与えないことに対して不満をもっていた。以下ではこうした不満の具体的内容に加えて、管理をおこなうことに対する世代差があることを述べる。

なお、家畜管理をおこなううえで以下の状況もある。学校が長期休暇に入る 11 月末から 1 月上旬までは、離れた場所にある学校に寄宿している子どもたちが帰省し管理を手伝うため人数はさらに増える。加えて、家畜キャンプ・オチンドウの d 近くには、石英（クウォーツ）の個人採掘場があり、そこで採掘する者も管理に参加することがある。採掘は雨を避けて乾季の時期におこなうため、この家畜キャンプを使用する時期と重なる。個人採掘場はカクメの次男であるティピティが政府の鉱業エネルギー省（Ministry of Mines and Energy）から許可を得て 2015 年から開始している。この採掘には、カクメの妹の息子など数名が関わっている。

家畜管理に対する世代間の差

家畜の管理に関しては世代間で扱い方に差がある。ここでいう世代とは、(1) 主に家畜所有者である親世代（50 代～60 代）、(2) 独立以前の家畜管理について知る中年の世代（40

代)、そして (3) 独立前後に生まれた若い世代 (20 代~30 代前半) のことをさす。

(1) の牛の管理をおこなう牧夫たちの親世代にあたる人たちは、管理に関しては家畜が餓死したり、野生動物に襲われたりする頻度を減らすように徹底して管理することを理想とする。(2) 独立以前の家畜管理について知る者は、(1) の考え方に近い。牛の管理者代表のジェイムズが該当する。(3) の独立後前後に生まれた世代は、(1) や (2) のように徹底した管理を理想とはしていない。適当にこなす、あるいは一時的に管理するといったものである。牛を管理するトゥレエとテンゴがこの世代である。

しばしば、こうした管理の仕方について実際に管理する者同士である (2) と (3) が対立することがある。(2) は (3) のような態度で管理をすることに対して「怠けている」と不平を言うことが頻繁にある。他の家畜キャンプにも 20 代の牧夫たちが管理をおこなっているのだが、こうした 20 代~30 代の牧夫たちの管理の仕方に対して、ジェイムズは「怠けている」と度々文句を言っている。

一方 (3) は、厳しい管理方法を親世代や中年の世代から強要されることに對し不満をもっている。テンゴによれば、所有者たちはしばしば、管理がどのようにおこなわれているか確認をするためにホームステッドから家畜キャンプまでくるといふ。その際に、牧夫たちに放牧させる時間帯や方向などを細かく指示する。しかし、所有者によって言うことが異なるため、最初の数日だけ指摘された方法で管理をおこない、あとは適当に放牧をしているといふ。所有者らの家畜を管理しているのに、給与がもらえないこと、そして人によっては食糧やタバコの葉といった支給もしてくれないことに対して不満をもっていた。

以上が調査地の牧夫らを中心とした人間関係の一端である。家畜の放牧をめぐる人々のやりとりは、キャンプ地の設営にも関係しており、仲違いが発生すると家畜囲いをわけて別の場所にキャンプを移動させることもある。このように、家畜の放牧は人々の細かなやりとりのなかでおこなわれているのである。

こうしたキャンプ地の移動がオカクユの周辺で行われる際には、放牧させている人びとのあいだでの話し合いを通して移動先を自由に選定できるが、その場所がかつてのチーフやヘッドマンの領域を越えると状況が変わってくる。

「伝統的権威」の許可

当該地域のかつてのチーフやヘッドマンの領域を越えて居住地を移動させる場合には、

現在も当該の「伝統的権威」の許可が必要であった。ここでいう「伝統的権威」とは、独立後に伝統的指導者と名称を変えたチーフやヘッドマンのことであった。彼らは、第7章と第8章で詳述するように、政府に登録された者もいれば、されていない者もいるが、現地の視点から見ると政府登録の有無に関わらずヘッドマン (*osoromana*) とされていた。彼らの多くは独立後に設置された野生動物保全地区の代表になっており、保全地区の多くはかつてのチーフやヘッドマンの領域と重なっていた。

こうした複数のホームステッドを管轄するヘッドマンがいる一方で、ホームステッドの内部にも「伝統的権威」を代表する者がおり、同様にヘッドマンと呼ばれていた。多くの場合、第4章で扱ったヴィタ派とカオコ派という二つの党派の関係者であり、ホームステッドにおける党派の代表とされていた。一つのホームステッドに二つの党派のヘッドマンがいることは珍しくなく、彼らは主に家畜を特別な理由で移動させる／受け入れる際に許可を与える役割を担っていた。

たとえば、オカクユのオンブングには、ヴィタ派とカオコ派のヘッドマンがそれぞれ一名ずついる。ヴィタ派はカチャチュア・ムクルアルーゼ (*Katjatjua Mukuruaruuze*) という男性であり、オンブングの中の親族関係の中で家畜を最も相続する位置にあり、通常こうした家畜をたくさん有する者は「偉大なる者 (*omuhona*)」と呼ばれる。しかし、彼がヴィタ派のヘッドマンである理由は、別にある。ムクルアルーゼの説明によると、彼は独立以前から警察官として働いており、オカクユを含めた地域を管轄していたヘッドマンの護衛にあっていた。このヘッドマンは、独立後にヴィタ派のシニア・カウンセラーとして登録されたユストゥス・ムティンディ・ムテゼという人物である。そのため、こうした背景からヴィタ派のヘッドマンになったという。

一方で、オンブングの中のカオコ派のヘッドマンは、「祖先と話す者」であるカクメ・コゾフラ (*Kakume Kozohura*) である。彼はオンブングの「祖先の火」の継承者であり、オンブングにおいて「ホームステッドの主 (*omuini onganda*)」と呼ばれ、ホームステッドの中で問題が生じた際に儀礼を行ったり、話し合いの場を設けたりする役割を担っている。彼はムクルアルーゼのように、党派の関係者との直接の関わりはないが、なぜカオコ派のヘッドマンであるのかは、聞き取りできていない。

こうした二つの党派のヘッドマンがいる村の中で、家畜を移動させる際には、どちらかのヘッドマンの許可をもらってから移動させる。第4章や第7章で生じていたような、二つの党派の対立は筆者の調査期間中に表面化することはほぼなく、こうした家畜の移動に関し

でも、自分の属す党派のヘッドマンの許可でなければならないなどの決まりはなかった。その時に村の中にいる方のヘッドマンの許可をもらっていた。



写真 6-1 家畜を村から移動させる際の記録

[村でのヴィタ派のヘッドマンが記録する様子、筆者撮影]

ヴィタ派に関しては、各ホームステッドのヘッドマンが、写真 6-1 のような用紙を持っており、移動させる際には各項目に情報を記録する。こうして記録した用紙は、チーフのもとに回収される。その後、家畜の移動は厚生労働省の獣医療サービス局に報告され、誰のどの牛がどこからどこへ移動したかが記録される仕組みになっている。

しかし、第 8 章で示すように、カオコランドの北部から家畜を連れた移動者がヘッドマンらの許可なく放牧をするようになり、こうした移動の記録は移動をしてきた者に対しては適用されていないケースの方が多いと考えられる。

オカクユにおいても、上述したカイメという男性とその妻二名と子どもたちが家畜を連れて北部から移動してきていたが、こうした家畜の移動の記録はされていなかった。しかしながら、第 8 章で詳述するように、移動してきた当初は、ヘッドマン二名を含むオカクユの人びとの許可を得ており、無許可で放牧をさせていたわけではなかった。さらに、彼らの家畜をオカクユから他の地域に移動させる際には、こうした記録を付けており、オカクユ内部

から外部へ家畜が移動する際のみ記録しているとも考えられる。

以上のように、調査村を中心とした居住地と放牧地の利用について整理してきた。次節からは、より特定の場所に焦点をあて、ヒンバ及びヘレロの土地認識がどのように示されているのかを検討していく。

第3節 場所の賛美詩 (*omitandu*)

ヒンバ及びヘレロの土地には、東アフリカの牧畜民ドスと同様に地名が多くつけられており、語りの中でも「どこで」を強調し、繰り返し場所について言及する [河合 2007]。ホームステッド (*onganda*) には必ず名前がつけられており、家畜キャンプ (*ohambo*) のなかにも名前がつけられていることが多い。名称はその場所の特徴をあらわすことが多く [Kavari 1990]、たとえば調査村のオカクユ (*Okakuju*) という名称は、水場にイチジクの木 (*omukuju*) が多く自生していることから名がつけられている。

こうした名前のある場所には「賛美詩 (*omitandu*: pl, *omuṭandu*: sing)」があり、結婚式や葬式の場で、その人の生まれた場所や育った場所を紹介する際にうたわれる [Kavari 2000]。ヒンバやヘレロの賛美詩にはいくつか種類があり、手拍子や足拍子をしながらメロディとともに歌われるものもある。しかし、場所に関する賛歌はメロディがなく詩を朗読するようにうたわれる。

詩の主題となるのは、人物、クラン、リニイジ、出来事、家畜などであり、それらが景観と共に表現される。人物とはその場所に暮らしていた人びと、特に父系リニイジの代表男性である。また出来事の中には、戦いの際の出来事が表現されることも多い。たとえば、カオコランドにおける 19 世紀後半のナマによる略奪行為や、ナミビア中央部での 20 世紀初頭のドイツによるジェノサイドの出来事が、主に隠喩を通して表現されることもある [Damman 1987; Bollig 1997b; Förster 2005]。そのため賛美詩には、特定の場所で亡くなった死者をどのように捉えているのか、彼らの観念的世界観の一部が表現されているとも考えられる。

それぞれの場所の賛美詩には、朗読し始める特定のフレーズがあり、そのフレーズに新しい詩がどんどん付け加えられていく。そのため、常に生成される詩であり、朗読する人がいる限り終わりのない詩である。かつての出来事や、そこで暮らしていた人物を特定の景観の特徴と結びつけ、語り継いでいくため口頭伝承の一つともいえる。このように新しい詩を足

して語り継いでいく側面はあるが、詩人のような役割をもつ人はおらず、さらに特定の人だけが朗読するわけではなく、年齢や男女関係なく、その詩を知る者であれば誰でも詩を付け加えて朗読できる。

しかし、その詩の内容に関しては、個人的なその人でしか知りえない経験であったり、その場にいる人でしか共有できない細かな出来事であったりするため、たとえその場所で生まれ育った人でも詩の意味を理解することが難しいとされる。さらに、隠喩を多用するため、外部者がその意味を理解することは困難であるとされる [Bollig and Berzborn 2004; Kavari and Bleckmann 2009]。

とはいえ、場所の賛美詩はその場所で暮らす人が朗読することが多く、その詩を知っていることがその場所とのつながりを示すという側面もある。第 7 章で扱うダム建設問題の際に、建設予定地に暮らす人びとが、その場所とのつながりを、賛美詩を朗読することで示していたことから、場所と賛美詩が結びついていることが指摘できる。

また、次節で扱う、特定の場所に生じる禁忌について聞き取りをするなかで、インフォーマントの年配男性が筆者に次のように語ったことがあった。

…そうか、お前さん（筆者）は禁忌に関心があるのか。禁忌は賛美詩のように、それぞれの場所にあるものだから、その土地に暮らす人でないと知らないもんだよなあ。だからここまで来たのか… [括弧と下線は筆者]

[ウアウア・デルラの語り、オツゼンバにて、2017年11月2日]

この年配男性は、筆者がこの村から 60 キロメートル程離れた調査村から、葬式や結婚式といった特別なことがない日に来たため、なぜここへ来たのか疑問に思っていたようだった。筆者がこの場所にある禁忌を知りたいのだと説明をすると、賛美詩と関連させて納得したようだった。つまり、禁忌と賛美詩はその場所で生活する者が共有するものだと思っ

以下では、具体的な賛美詩の詩の事例をあげる。

最初に紹介するのは、ナミビア中央部のカオンデカ (Okaondeka) という名前の山の賛歌である [Förster 2005]。語り手がヘレロ語で賛歌を朗読し、その後、翻訳を別の人物が担当している。その中の A・カプトゥという人物は、ナミビア中央部のヘレロの中で歴史家

として知られており、こうした賛歌をはじめとしたヘレロの文化を次世代のヘレロへ伝える活動をしており、学術文献の中でも多く登場する。

ヘレロ語（語り手 Kasisanda Muuondjo）

*Kaondeka kaTjombua onaaKakura
omumbanda
kongeama yaTjambaza
omukova mbwa tukirue nomaihi
wozonyanda korumbimba
ondundu yozondjima omarunga
yozonjoka omapongo nde ha rumata
ondundu ndji ri omuatje waKangombe
omukwendata wojaKatuse kaTjivanda
eye Kambazembi waKangombe
Kangombe wa za mu Tjiueza*

英語訳（訳者：Marvis Kandundu、Alexander Kaputu、Larissa Förster）

Kaondeka of Tjombua and Kakura,
the second wife
at the lion of Tjambaza
whose skin was rubbed with the milk
of goats that were being herded
mountain of the thievish baboons
and of the tame snakes which do not bite
mountain that is the child of Kangombe
of the matrilineage of Katuse of Tjivanda
he is Kambazembi of Kangombe
Kangombe, who was born of Tjiueza.

日本語訳（ヘレロ語と英語を照合しながら筆者訳）

チョンブアのカオンデカ、第二夫人のカクラ
チャンバザのライオンにて
チャンバザの肌はヤギのミルクでこすられた
そのヤギはヒヒの山で放牧され
その山には人を噛まない飼いならされたへびがいる
カンゴンベの子どもの山
カンゴンベはチバンダのカステの母系クラン・オムクエンダタ
彼はカンゴンベのカンバゼンビ
カンバゼンビはチウエザから来た人

このようにフェルスターが記録したカオンデカの賛美詩の詩は、次に紹介するヒンバとヘレロの踊りの一つである「オウチナ (*outjina*)」の中でも歌われている [Kavari 2000: 25]。

J・カヴァリによる記録

踊り手: *Nduundu kendjikutore. Nduundu yaTjombua na Kekur' omumbanda.*

Nduuuuudu kendjikutore!

参加者: *Ondorozu*

踊り手: *Ndunduuuuuu kendjikutore*

参加者: *Ondorozu*

日本語訳 (筆者)

踊り手: 山よ、私のもとへ来て帰ってくれ、チョンブアと若い妻のケクラの山よ、

山よ、私のもとへ来て帰ってくれ!

参加者: それは黒い色

踊り手: 山よ、私のもとへ来て帰ってくれ

参加者: それは黒い色

カヴァリによるとこのオウチナの内容は次の通りである。踊り手は結婚してから夫のところでは生活していたが、彼女が育った場所にある山を恋しく思っている。彼女は帰りたくなかったため、山が彼女のもとへやって来て連れて帰るように言っている。この山は黒い色をし

ているため、参加者は黒色と合いの手を入れている。

このオウチナの踊り手が歌う「チョンブアと若い妻のケクラの山 (*Nduundu yaTjombua na Kekur'omumbanda*)」という箇所は、この山の賛美詩である [Kavari 2000: 25]。上述のフェルスターが報告しているカオンデカの賛美詩では、「チョンブアのカオンデカ、第二夫人のカクラ (*Kaondeka kaTjombua onaaKakura*)」と朗読していた [Förster 2005: 6]。ヘレロ語での表現の仕方は異なるが、この山がチョンブアという男性とその妻のカクラ (ケクラ) と関係していることが示されている。加えて、カオンデカの賛美詩の出だしがこのフレーズであることも指摘できるだろう。

以下は、カオコランド南部のオコロサベ (Okorosave) 村出身の 20 代の男性、カムザンドゥ・カンディイムイネ (Kamuzandu Kandiimuine) への聞き取りにもとづく。彼の祖父はナミビア中部のオカカララ (Okakarara) で生まれ、その祖父から賛美詩やそれと関係する話を幼い頃に聞いたという。なお、数字の横のカタカナ表記は地名をあらわし、その下のイタリック部分が賛美詩である。下線は人物名である。注は翻訳をする際に調査助手などが指摘したことである。

・カオンデカ (Kondeka)

Ondundu ojana Kapure omumbanda jaumba ekoro Komambonde okonjange kaNandu mene jajo muarara ozombangane Elia Kandirikirira ondundu ondovazu jonguatjindu...

直訳：カプレの第二夫人の山、コマンボンデの前方に面して、ナンドゥの場所、英雄たちが眠る場所に近い、エリア・カンディリキリラ、父系クランのオングワチンドゥの黒色の山...

注：コマンボンデは場所の名前、エリア・カンディリキリラは英雄の一人

[カムザンドゥ・カンディイムイネ、2018年7月10日]

・オゾフング (Ozohungu)

Ozohungu imbari omakura

nderi Kahinjanda uaMuhepo
nderi omuhangahange kotjikotue
nderi kongombe jamukaza kozonjanda
utuka Kahinjanda ndjoturondozonde
tutare kaundja porui ongua Kutako
tutare otjihinaparero
tutare etjorozombande ndahoreka ozongombe nozonjanda...

直訳：

オゾフング、年齢組のように同じ大きさの二つの山
この山はカヒニャンダ・ムヘポの場所にある
カヒニャンダはいつもうろうろして、頭の後ろ側には
男性は一頭の牛を持って、女性はたくさんの小型家畜を持って
(ここへ) 来て走って、カヒニャンダ、さあ長い山を登ろう
見てみよう、水場にいる *kaundja* という野生動物を、そこはホセア・クタコの生まれた場所
見てみよう、平らな場所を
見てみよう、英雄たちの場所を、そこはたくさんの牛と小型家畜が隠されている...

注：年齢組 (*omakura*) は物理的に同じ大きさを示す際によく用いられる言葉、ホセア・クタコはヘレロのパラマウント・チーフだった人物

[カムザンドゥ・カンディイムイネ、2018年7月10日]

次に示すのは、筆者の調査地域の賛美詩である。

語り手は、オカクユで生まれ育った10歳のドビー・コゾフラ (Ndovii Kozohura) という少年である。彼はオカクユから5キロ程離れた小学校に通い、週末になるとオカクユへ帰ってきて、放牧を手伝う。乾季は家畜キャンプへ行き、雨季はオカクユで放牧をしている。

ドビーのように様々な場所の賛歌を知る若者 (30代以下の世代) は少なく、賛美詩に関心をもつ者は年配者に教えてもらうという。以下の賛美詩は、彼の母方祖母であるアマン

ダ・コゾフラ (Amanda Kozohura) に教えてもらったという。アマンドは、オカクユよりさらに南部のオカナンジョゼという村の出身で、オカクユの儀礼を司る男性と結婚し、2012年に亡くなるまでオカクユで暮らしていた。

ドビーが朗読した場所の順番で記載している。詩を思い出す際に、目を上方へ向けて宙を左右に眺めたり、次節で扱う事例のように認知地図を作成する際の牧夫の手の動きをしていたりしており、頭の中で一点の場所から次の地点へと移動をするような身体動作をしていた。

①オカナンジョゼ (Okanandjoze)

Oo mundu jamuura ndjakaningira omutjira kongombe oina...

直訳：ムウラという人、その人は母親に牛の尻尾について尋ねる...

②オチョンドウンダ (Otjondunda)

Oo mombua jakamuzuma ndjukira onguunguuau ajoina ovitenda komajo...

直訳：カムズマの犬、その犬はオングウングウアウと鳴き、その母親は歯に鉄を持つ...

注：「オングウングウアウ」は犬の鳴き声を表す

③オチョマテンバ (Otjomatempa)

Oo mongua jahijaKatjizeu momitjira javevari...

直訳：カチゼウの父のへその緒、子ども用の腰巻きが二つ...

注：「へその緒」は生まれた場所を示す。

④オチャピチャピ (Otjapitjapi)

Oo musingisingi jombepo pokopoko ojomeva mukahuure joviku jomavara eenguina wai waakatanana okare kotuwo...

直訳：風の音、水の音、カフウレの、印の矢、彼はうろうろして、長い腕を持って...

注：「印の矢」は、カフウレという人物が印のついた矢を持っていたことを示す。「長い腕」

は、身長は高いが腕が短い人を表す表現。

⑤オカクユ (Okakuju)

*Oo mongombe jakandivi ekondo ndjivarja avendjeza tjozongaku zovanatje
kozombaze...*

直訳：カンディビの縞模様の牛、その牛は食べられて、私は残された、足から離れて、子どもたちの靴のように残された...

⑥オカウォレ (Okawore)

Oo mo mainja jakuatji omawa omazema ngehina mutoore...

直訳：始まりの木、大きな食糧の...

⑦オカリヴィズ (Okarivizu)

Oo mongutirua jandina jatjihore janameva okaapa koukere...

直訳：ジナヤチホレの大きな者、白い水、川の横の丘の...

注：「白い水」は季節河川が乾燥すると地面が白くなることを指す

⑧オルヴァンジェイ (Oruvandjei)

*Oo mozohama zakaveja otjitundu kojakarimba monuhona orukori nguari
ozondjimba...*

直訳：不明

⑨オチョカヴァレ (Otjokavare)

*Oo mozombobota zakaperu ndakapindua omaoko kozongombe ozoina kozohisana
kojongaruka komatamba otuwa...*

直訳：不明

⑩オコムハナ (Okomuhana)

Oo mongombe jakatjirundu kandaua okasemba kotjikotue...

直訳：オチンドゥの牛、カンダウア、小さな牛は semba (色の名前) の色をして、濃い色の頭を持つ...

注：カンダウアはオチンドゥの父親

⑪オチンドゥ (Otjindu)

Oo mokatamba ketu kaserandu kozongupa ndahavete...

直訳：私たちの赤い場所、噛むことのない ongupa (虫の名前) の...

⑫オンボンボ (Ombombo)

Oo momukazendu wajaija otjire otjindombo ngua munika ozondombari ojpomeho nojatjikaka tjavango...

直訳：ヤイヤの女性、アロエの木のような長い人、ヤチカカチャバンゴの前のつながった脚を持った...

⑬オカフア (Okahua)

Oo mongomba jatjangara ndjamunga otjinjokuvandara owandjai nouwoko nudjehiina ourama...

直訳：チャンガラの牛、ブオオオという鳴き声を発する時の口の形、脚の無い腕のジャイの牛...

注：「脚の無い腕」は「脚が無いこと」を示す。そのため、ジャイという人物には脚がなかったと推定される。「ブオオオという鳴き声」は通常、仔牛が母牛を呼ぶ際に発するため、ここでの牛は仔牛を指していると考えられる。

⑭オチョマオル (Otjomaoru)

Oo mondoto janahako jondjiraokajo mondjupa jamakungu....

直訳：ナホコの *ondoto* (野生動物の名前)、*ondoto* の中央部が白色の道、マクングのヒョウタン...

注：*ondoto* という野生動物は、ナホコという人物が亡くなった後で名づけられた

⑮オチゼ (Otjize)

Oo mokatamba ketu okaserandu kozongupa ndahavete koruua rua Herunga...

直訳：私たちの赤い場所、ongupa (虫の名前) の、その虫はヘルンガの岩を噛まない...

⑯オトゥワニ (Otuani)

*Oo motuze tjozongoro omajuva mondjou jakango ndjihina omuvarure kohambo jauta
jamatjimana komarjo wozongoro nozondjou oturema...*

直訳：不明

⑰オチナヌア (Otjinanua)

Oo mongutirua jandina jatjihore janameva ongozu ndjirasaehi motjinguma...

直訳：ジラサエヒの大きな者、その水の、穏やかな者は、砂を舐める、牛の皮の中で...

注：「牛の皮」はかつて眠る際に床に敷いていたとされる

[以上の 17 の賛美詩はドビー・ゴゾフラによる、2017 年 11 月 5 日]

これらの賛美詩は、それぞれの場所の賛美詩の出だしの詩である。それぞれのフレーズがその場所を示しており、場所の名前を言わなくとも、そのフレーズを聞くとその場所だとわかるという。訳に関しては、オカクユで生まれ育った調査助手らと共に検討したが、直訳をするだけでも難航し、途中で何度も中断した。不明としている場所は、その中でも特に難航し、翻訳できなかった。詩の意味そのものよりも、フレーズと場所とのつながりが重要であるとも考えられる。

以下では、調査地域でのさまざまな人物の聞き取りをもとに、賛美詩の内容の概要をより描写する。詩の内容は、どの人も何を意味しているのか知らないことが多かった。

調査地域のオチョゾンゴンベ (Otjozongombe)、そしてオチョゾンゴンベの後ろ側 (Otjozongombe kombanda) という場所の賛美詩である⁹⁰。儀礼を司る 70 代の男性チトゥス・チヴァヘ (Titus Tjivahe) と、オチョゾンゴンベで暮らす 30 代の女性カトゥプ・カヴェトゥルア (Katupu Kaveturua) が朗詠した内容である。

・オチョゾンゴンベ (Otjozongombe)

Oo muherero uakandumba omuhijauatu...

直訳：小さな *omundumba* (木の名前) のへレロ、ウアトゥの父の...

注：*omundumba* という木はオチョゾンゴンベに多く自生する、ウアトゥの父は父系クランのオムレクア (Omurekua) に属す

[チトゥス・チヴァへ、2018年7月17日]

Omuti uadoni omunene wovitjiuma mbakaija ombongora...

直訳：uadoni という木は大きな ovitjiuma を纏って、ダチョウの卵のネックレスが失われた...

注：ovitjiuma はアクセサリーの一種

[カトupp・カヴェトルア、2018年7月17日]

・オチョンゴンベの後ろ側 (Otjozongombe kombanda)

Omukazatuka kazaurike momuti ozohanga mbuakaija ombongora muindjongombe ombapa Tumana Tojatimba ozombapa ovikuerekuere otjovina jopehuri...

直訳：(何かは) 飛翔することができ、墜落することができる、銃弾の木、ダチョウの卵のネックレスが失われた、トゥマナ・トヤティンバの白い牛、白く輝く内臓、腹の内臓...

注：「銃弾の木」は銃弾が木々に当たる様子、ovikuerekuere は内臓全般を指す

[チトゥス・チヴァへ、2018年7月17日]

次の賛美詩は、オカングンドウンバ地域のエプングエ村で儀礼を司る 60 代の男性カザアトゥ・ベヤ (Kuzaatu Mbeja) が朗詠した内容である。

・オカングンドウンバ (Okangundumba)

Otjirongo tjaKamue Kamue uahauanga Kamue omuhuendata na kambahu Kambahu omukuendata...

直訳：母系クランのオムクエンダタのカムエの場所、カンバフもオムクエンダタ...

[カザアトゥ・ベヤ、2018年7月2日]

・エプングエ (Epungue)

Epungue rongombe orupera ndjirikutjiuije tjiue ouandovazu...

直訳：orupera（という色）の牛のエプングエ、その牛は屠られて、チウエの墓の上に乘せられた...

注：チウエが亡くなり、その後 orupera という色の牛が屠られた

[カザアトゥ・ベヤ、2018年7月2日]

・オチリンディ・チョゾンゴнда (Otjirindi tjozongonda)

Oo merindi rozongonda ndaukomuambo...

直訳：水たまり、ここに水が溜まると予測したのは（一人の）オヴァンボ...

注：オヴァンボは近隣の民族

[カザアトゥ・ベヤ、2018年7月2日]

以上のように、場所の賛美詩を概観してきた。

こうした名前の付いた場所がある一方で、次に検討するような複数の場所を含む土地の分類の仕方がヒンバとヘレロのあいだで共有されていた。

第4節 戦場跡に広がる禁忌と祖先への畏れ

カオコランドの各場所に名称がつけられている一方で、「してはならないこと」のある「聖なる場所 (*otjirongo tjizera*)」といった土地の分類の仕方がある。字義としては、*otjirongo* は「場所 (place)」を意味する名詞であり、*tjizera* は「禁じられた (prohibited)」という意味の形容詞である。そのため直訳としては「禁じられた場所」となるが、調査助手を含む調査地域の人々は以下で示すように、この場所を「聖なる場所 (holy place)」として認識している。

「聖なる」とは

調査助手の説明によると、*tjizera* は「してはならない (don't do it)」という意味と、「聖なる (holy)」という意味の両方を含んでおり、*otjirongo tjizera* は「してはならないことの

ある聖なる場所」であるという。なぜこの場所が「聖なる場所」なのかと尋ねると、「してはならないことをすると不可思議なことが起こるから」という返答があった。この説明の仕方は調査助手だけではなく、年齢や性別にかかわらず調査地域で生活をする人々の多くに共通していた。

ここで使用する「聖なる」に関しては、第1章で扱った「祖先の火 (*okuruwo*)」とは異なり単語の中に「聖なる」という意味を含む。*tjizera* という単語を要素に分けると、(*o*)*tji* は単数を示す接頭辞であり、語幹の *zera* は「強く望む (*desire*)」という動詞、および「聖なる (*sacred*)」という形容詞の二つの意味をもつ。*zera* は多くの民族誌において「聖なる (*holy*)」もの／ことをあらわす言葉として登場してきた。

古くはドイツのライン宣教団の宣教師であるフィーエが報告するように、*zera* は通過儀礼における犠牲獣の肉との関係において用いられる。儀礼において肉を食べることのできる者が限定される場合があり、そのときに肉はオクルウォにて調理される。そしてその調理された肉が *zera* であるという [Viehe 1879]。またフィーエは、動詞の不定形をあらわす接頭辞 *okur* がついた *okuzera* を「聖なること、通常の食べ物のように扱われない」と訳している [Viehe 1879: 39]。

20世紀初頭にカオコランド北部を調査したフェッダーは「祖先の火」の社で儀礼を司る「祖先と話す者」の有する聖性を *zera* としており、「祖先と話す者」の第一夫人の家 (*otzizero*) の語源が *okuzera* と関係している点を指摘している [Vedder 1928: 168, 190]。また、独立後の1990年代にカオコランド北部とアンゴラ南西部で調査を行ったアバティは、「儀礼を行う小屋 (*ondjuo onene*)」が「聖なる家 (*otjizero*)」と呼ばれていることを報告している [Abati 1992; 1997: 193]。フェッダーの指摘する *otzizero* と、アバティが指摘する *otjizero* は、接頭辞の表記の仕方は異なるが同じ発音だと推測されるため、同じ単語を示していると考えられる。アバティの表記が現在のヘレロ語の表記方法である。両者が指摘するのは、*otjizero* が「祖先の火」の社や「祖先と話す者」と関係する小屋や家を示していることであった。

また、独立後にヒンバの居住空間について分析をおこなったクランダルは、「祖先の火」に関係するさまざまなもの（特定の牛、ヒョウタンなど）に付与された聖性が *zera* であると報告しており、オクルウォが母系クランではなく父系クランと関係していること、そして父系クランの祖先と至高神とのつながりについて詳述している [Crandall 1996]。前述のアバティも同様に、「祖先の火」の社で使用する道具が特別であることを報告している [Abati

1997: 193-197]。彼によると、水を入れて使用するバスケット (*orunjara*) や、火をおこすためのスティック (*ozondume*)、そして木の根から作られるオンドモ (*ondomo*) といった一連の儀礼のための道具⁹¹が、「儀礼を行う小屋」に大切に保管されており、「祖先と話す者」以外が扱うことは禁忌とされていたという。

つまり、これらの民族誌が描きだしてきたのは、*zera* が「祖先の火」や「祖先と話す者」に関係しているということである。「祖先の火」が父系で相続され、儀礼が父系クランのリニジを単位としておこなわれることから、「祖先の火」はアバティやクランダルが指摘するように父系クランと関係していると考えられる。そのため、*zera* が有する聖性も父系クランと関係していることが示唆される。しかし以下で検討するように、父系クランに関する「聖なる」もの／ことを示す言葉は *zera* だけではない。

zera に複数を示す接頭辞の *ovi* がつくと *ovizera* となり、辞書 [Nguaiko 2011] では「禁忌 (taboo)」を表すとされる。禁忌をあらわす言葉としては、*ovizerika* というヘレロ語がある。この言葉はさまざまな民族誌において指摘されているように [Malan 1973; Jacobsohn 1995; Crandall 2000; Hangara 2019]、第1章で示した父系クランの禁忌のことを指す。筆者の調査においても、*ovizerika* について教えてほしいと尋ねると、大多数の人々が父系クランの禁忌の内容を説明していた。

この父系クランの禁忌を、上述の *zera* に複数の接頭辞がついた *ovizera* を用いて説明している事例は、管見の限り文献においても調査においても見聞きしたことがない。*ovizerika* の接頭辞である *ovi* が示すように、各父系クランは複数の禁忌を有している。一つの禁忌を指す場合は、単数を示す *otji* がつき、*otjizerika* となる。辞書 [Nguaiko 2011] では、*otjizerika* を「聖なる (sacred)」、*ovizerika* を「社会秩序 (social order)」および「(複数の) 聖なる (sacreds [sic])」と訳している。語幹の *zerika* は、「称える (honor)」および「禁じる (prohibit)」という二つの動詞の意味をもつ。

畢竟するに、禁忌を示すとされる *ovizera* と *ovizerika* は、共に「聖なる」という意味を含み、前者は「祖先の火」および「祖先と話す者」に関係すること／もの、そして後者は父系クランの禁忌を示すと考えられる。以下で詳述する「聖なる場所」では、「してはならないこと」を破った場合に「祖先と話す者」が「祖先の火」において処置する事例が多くあることや、字義としても *zera* を含むため、「祖先の火」および「祖先と話す者」に関係する場所であることが示唆される。

一方で、聞き取りをすすめるなかで人々が強調するのは、「聖なる場所」の「してはなら

ないこと」は、特定の父系クランだけが守らねばならないものではなく、どのような者でもその場所にいる者ならば守らねばならないということである。たとえ筆者のようにナミビア国外から来た者であろうと、守らなければ何か不可思議なことが起こるとされる。

上述したように、初期の民族誌では「祖先の火」を訳す際に、キリスト教的、政治的な背景から「聖なる」という側面を強調してきた。*tjizera* の語幹である *zera* が民族誌家らによって「聖なる」と訳されてきたのも、こうした「祖先の火」に関する「聖なる」側面の強調の影響があることが示唆される。そのため、「祖先の火」に関係する場所である *otjirongo tjizera* を「聖なる場所」と訳すには注意を払う必要があるだろう。

言語学的視点から見ると、「祖先の火」という言葉の語幹は「家」であり「聖なる」という意味は単語の中には含まれていない。一方、*zera* は「聖なる」という語幹である。そのため、「祖先の火」の訳に用いられていた「聖なる」とは異なり、*tjizera* は単語そのものが「聖なる」ことを示していると考えられる。そのため本論では、*tjizera* の有する語幹を重視して、*otjirongo tjizera* を「聖なる場所」と便宜的に訳して扱うことにする。

調査助手をはじめとして英語を話す当該地域の人々の視点に立つと、彼らは「祖先の火」を「聖なる火」、そして *otjirongo tjizera* を「聖なる場所」と訳しており、どちらも「聖なる」ものとしている。英語を話す者は40代以下の男女が多く、独立以降の学校教育にて習得するケースが多い。キリスト教の学校へ通う者も中にはいるが、ほぼ公立学校で教育を受けている。キリスト教の影響は往々にしてあるが、英語を話すインフォーマントの多くは熱心な信徒ではない。彼らだけではなく英語を話さない者も含めてインタビューをした際に、「聖なる場所」が他の場所と違う理由を「不可思議なことが起こるため」と返答する者が多く、この「不可思議なこと」が、英語を話す者が訳す「聖なる場所」の「聖なる」性質を示していると考えられる。以下で「聖なる場所」について具体的事例をみていく。

「してはならないこと」

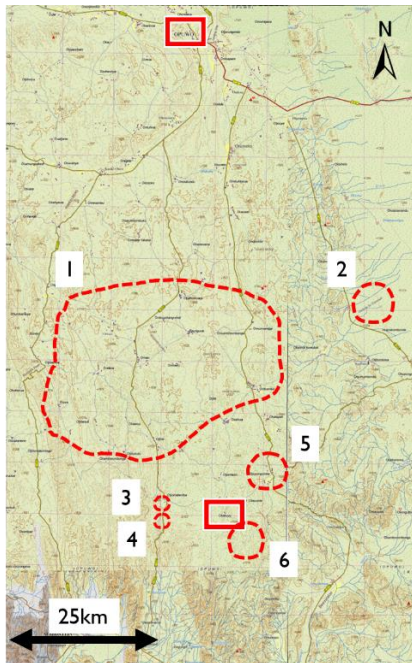
「聖なる場所」の内部では、特定の事をするのが禁止されており、場所自体が立ち入り禁止にはなっていない。「してはならないこと」とは、たとえば、「日が沈んでから明けるまでは水を地面に落としてはならない、もし落としたならば薪を燃やした後に残った炭をその場所に落とさなければならない」といったものである。表 6-1 は「してはならないこと」あるいは「しなくてはならないこと」について代表的なものをまとめたものである。

表 6-1 「聖なる場所」において「してはならないこと」あるいは「しなくてはならないこと」の代表的なもの

[筆者作成]

状況		内容	破るとどうなるか	処置の仕方
1	日暮れから夜明けまでのあいだ	(1) 薪を拾ってはならない	<ul style="list-style-type: none"> ・大きなへビがあらわれる ・不可思議なことがおこる 	「忘れていました」と言う
		(2) 植物を傷つけてはならない		
		(3) 地面を鋭利なもので引掻いてはならない		炭を地面に落とす
		(4) 地面に水を落としてはならない		
2	「聖なる場所」へ行く前、およびその内部にいるとき	思っていることと反対のことを言わなければならない	<ul style="list-style-type: none"> ・たどり着くことができない ・帰ってくることができない ・不可思議なことが起こる 	<ul style="list-style-type: none"> ・別の日に行く ・反対のことを言いなおす
3	野生動物を殺したとき	肉を小さく切り、それを最初に祖先に分け与えなければならない	殺した野生動物が消える	「忘れていました」と言う

「聖なる場所」は、雨季の放牧拠点である半定住集落のホームステッドや、乾季の拠点である家畜キャンプにもあり、「してはならないこと」は放牧の日常生活において当たり前のものとして守られるものである。語りの中では「聖なる場所」は不可思議なことが起こる場所であり、それゆえに「聖なる」場所であることが強調される。しかし、すべてのホームステッドや家畜キャンプにこうした「してはならないこと」があるわけではない。聞き取りをおこなった結果、調査村周辺には大きくわけると6ヶ所に「聖なる場所」があることが判明した(図6-3)。



四角（上）：オプウォ（行政中心地）
 四角（下）：調査村（ホームステッド）

点線：「聖なる場所」の分布およびその推定範囲

- 1：「オカングドゥンバ（Okangundumba）」一帯
- 2：「チングインディの山（Ondundu jaTjinguindi）」周辺
- 3：「オチタイム（Otjitaime）」周辺
- 4：「オムル（Omuru）」周辺
- 5：「オチョゾンゴンベ（Otjozongombe）」周辺
- 6：「オコムハナ（Okomuhana）」周辺

図 6-3 調査村（四角・下）を中心としたカオコランド南部地域の地図⁹²（一部加工）

「聖なる場所」の 1 から 6 のすべてに共通して、表 6-1 の「してはならないこと」がある。一方で、1 から 6 にはそれぞれ特定の内容の「してはならないこと」もある。たとえば、5 の内部の特定のホームステッドにおいて「機械のエンジン音をさせてはならない」というものや、2 の山には「銃口を向けてはならない」といったものである。

では、「してはならないことを破る（*uatataiza*）」とどうなるのであろうか。以下で、意図せずに破った場合と、意図して破った場合について事例をみていく。

「してはならないこと」を意図せずに破る

事例 1 日が暮れてからの水浴び

図 6-3 の 6 のオコムハナ付近で生まれ育ち、放牧を長年している 40 代半ばの男性の話である [FN30: 48; FN31: 41]。彼が 20 才位の頃（1993 年頃）に、日が暮れてから水場に行き水浴びをしたことがあった。ここでは、日が暮れてからの水くみや水場での水浴びはしてはならないことになっている。この決まりを彼は知っていたが、なぜだかわからないがしてしまった。その後、キャンプにある小屋へ帰り休憩をしていると、小屋の入り口に大きなヘビが現れた。そのヘビは丸まってじっと彼のことを見ていたという。入口にはドアはなく、

仕方がないため小屋の中で入り口に足を向けて眠りについた。

翌朝目覚めてみるとヘビはいなくなっていた。その日は「してはならないこと」を破るようなことはしなかったが、夜になるとまた同じヘビが来て小屋の入り口で丸まっていた。次の日にホームステッドの「祖先と話す者」である男性が家畜キャンプへ来ていたため相談をすると、ヘビがくる道（這った後にできる道）にイラクサ (*ondomo*)⁹³を置いた。するとそれ以来、ヘビはやってこなくなったという。

事例 2 日が暮れてからの薪拾い

図 6-3 の 6 のオコムハナ付近で生まれ育った 20 代半ばの男性の話である [FN31: 76]。彼が 5 才位の頃 (1997 年頃) に、日が暮れてから薪を拾いに行ったことがあった。その後、いつものようにキャンプにある小屋の前にブランケットを敷き、その上で眠ったという。夜中にトイレへ行きたくなり起きると、小屋とブランケットのあいだのスペースに大きなヘビがいた。そのときに夕方になってから薪を拾ったことを思い出し、「忘れていました (*tuu ovizembirira*)」と口にしてそのまま眠りについた。翌朝、目覚めるとヘビはいなくなっていた。

この男性は夜中にヘビが現れるという普段とは違う状況に、何か間違ったことをしたと気づき、「してはならないこと」を破ったと思うに至っていた。このように何か間違ったことをした際には、それを知らせる不可思議な出来事（この場合はヘビが現れること）が起こるとされる。その際に、「忘れていました」という言葉を発することでそれ以上、何かが起こらないようにするという。

事例 3 思っていることと反対のことを言うこと

オコムハナ周辺はゾウが多く生息しており、「聖なる場所」の範囲はオコムハナ近くの水場 (図 6-4 参照) から他地域の水場へとゾウが移動する経路になっている。特に冬の乾季にあたる 6 月から 7 月にこの辺りにゾウが集まってくる。ゾウに遭遇してしまうと非常に危険なため、ゾウが活動をする夕暮れから早朝にかけて、牧夫らは注意を払って移動をしている。以下は、この地域のゾウに関する事例である⁹⁴。

他地域からオコムハナへ来た男性の話である [FN31: 41]。彼は 1990 年代に移動して来て、それ以来オコムハナ周辺で生活している。来てから間もない頃に、この地域にはゾウが多く生息していることを知った。それまでゾウを見たことのなかった男性は、ある日、朝か

らずっと「本当にここにはゾウがいるのか」、「ゾウを見てみたい」と周りの人に言っていた。夕方になり、いつものように牛囲いの中で搾乳をしていると、囲いのまわりを「家のようなもの」に突如かこまれた。顔をあげてみると、家のように大きなゾウが複数いることに気がつき、慌てて逃げた。調査助手の一人はこのときに一緒に搾乳をしており、一連の出来事を「祖先が彼にこの地域にはゾウがいることを示したのだ」と語った。

「オコムハナ」一帯には表 6-1 のように「思っていることと反対のことを言わなければならない」という「してはならないこと」があり、「ゾウを見たい」と言ってしまうとゾウに遭遇してしまう。そのため、通常は「見たい」と口に出すことは避けられている。

このときに男性が「反対のことを言わなければならない」という「してはならないこと」を知っていたのか否かについては確認できていない。しかしこの地域で放牧をはじめた者は、先に放牧をしている者から「してはならないこと」を、生活を共にする中で知らされるため、この時点において知っていた可能性が高い。一方で、聞き取りをおこなう中で事例 4 や 5 のように強い意志をもって破る者は相対的に少なく、事例 1 のように知っていたがよくわからないまま破ってしまったという状況に相当することが推定される。

「しなくてはならないこと」を意図的に破る

事例 4 月経中の女性は水くみの際にモパネの葉を腰巻きにささなければならない

図 6-3 の 5 において「祖先と話す者」である男性に聞き取りをおこなった際に、近年若い者が「してはならないこと」を軽視することを指摘していた。その中で、「してはならないこと」を意図的に破った者が 2013 年頃にいたことを語ってくれた [FN40: 73-74]。

5 の特定の場所にある水場では、女性が月経期間中に水くみをおこなう際はモパネの葉を腰巻きのどこかにさしまなければならないのだが、それを拒否した女性がいた。すると、その女性の月経期間がいつまでたっても終わらず、3~4 か月ほど続いたという。インタビューをした男性は、女性が属す父系クランの「祖先と話す者」である。彼は、彼女の腰にオムハマ (omuhama)⁹⁵の枝で作ったロープを巻き、ホームステッドの「祖先の火」へ連れて行ったという。すると女性の経血は止まり、正常に戻ったという。

事例 5 何も起こらない

調査地域よりさらに南に位置する地域で生まれ育ち、2017 年現在はナミビア水道局 (Nam Water) で働く 30 代の男性にインタビューをした [FN38: 29-32]。彼は図 6-3 の 1

にいるときに、ここで禁じられている「日が暮れてから植物を傷つけてはならない」ということを破ったことがあるという。彼はこうした決まりがあることを知っていたが、夜間に周囲にあった木の葉をちぎり、火に投げ入れたという。しかしその後、何も起こらなかったためこうしたことを全く信じていないと断言し、強い口調でこれは神話にしかすぎないと語った。

以上のように「してはならないこと」を破った場合、意図せずに破った場合は大きなへびがあらわれることで、その人に破ったことを知らせていた。そして「忘れていました」と口に出して言うことで、それ以上なにかが起ることを防ごうとしていた。こうした「忘れていました」という言葉を用いることによって、その場でゆるしを乞うということは、「聖なる場所」においてのみおこなわれる。先述した父系クランの禁忌である *ovizerika* を破った際には、その場でゆるしを乞うようなことはせず、事例 4 のように「祖先の火」にて「祖先と話す者」が処置をする。

事例 1、2、4 のように、「してはならないこと」を破った際は、破った本人に対してのみ何かが起こるとされる。事例 3 のように、その人の近くにいる人も不可思議な体験を共有することはあるが、多くの場合において、他の人が破ったことによる結果に巻き込まれることはほぼなかった。加えて、破ったことによって、その人の属するクランや同じ小屋で生活を共にする家族に直接危害を与えるものでもない。そのため事例 4 のように「祖先の火」で処置される場合も、破った本人だけである。

では、「聖なる場所」は具体的にどのような場所なのだろうか。

認知地図からみる「聖なる場所」の範囲

調査村とその家畜キャンプがある図 6-3 の 6「オコムハナ」周辺について具体的にみていく。ここで生まれ育ち放牧をおこなう牧夫らと共に、調査村（ホームステッド）から家畜キャンプまでの道や、季節河川の流れ方、水場の位置、各場所についている名前等をマッピングし、認知地図を作成した（図 6-4）。

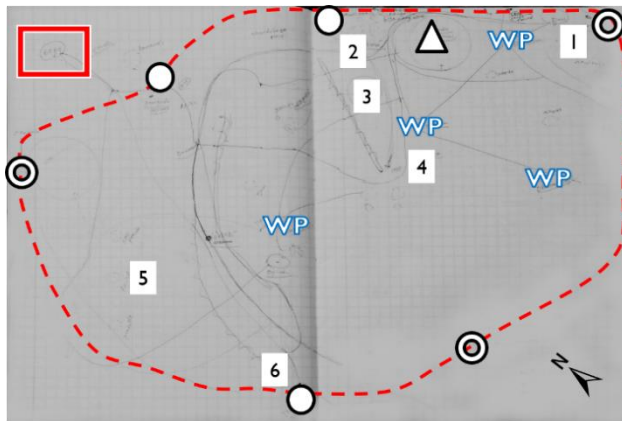


図 6-4 調査村付近の認知地図

[牧夫とともに筆者作成、一部加工]

- 丸・二重丸：境界になる場所
- 三角：「聖なる山 (Ondunru jomuni)」
- 四角：調査村 (ホームステッド)
- 点線：「聖なる場所」の推定範囲
- WP：水場
- 数字：名前のある家畜キャンプ
- 1：「オコムハナ (Okomuhana)」
- 2：「オンブンブウ (Ombumbuu)」
- 3：「オカパコ (Okapako)」
- 4：「オナイバラ (Onaivara)」
- 5：「オチンドウ (Otjindu)」
- 6：「オムンゴンド (Omungondo)」

この地図は牧夫らが頭の中で思い浮かべながら指で示すルートを、筆者がペンで追いつながら紙面上に印していったものである。描画方法としては典型的なルートマップ [Hart 1979] であり、紙面上に全体を画定し、そのうえに個々の地点を個別にプロットしていくといった鳥瞰的なものではない。特定の「ここ」(この場合はホームステッド)という地点を出発点として、そこからの連鎖として、つぎの「ここ」が記され、その軌跡によってオコムハナの全体がつくられた。放牧を日常とするヒンバとヘレロにとっての生活空間は、河合がルロワ＝グーランを引用しながら指摘するように、「こう行って、ああ行って、こう行ったら、ここにつく」といった巡回空間 [ルロワ＝グーラン 1973] として、身体を用いた個々の経験にもとづいて把握されると考えられる [河合 2007]。

ホームステッドから約6～7キロメートル歩いたところに家畜キャンプが複数点在しており、名前がついているものは2018年現在6つある。中でも「オコムハナ」という名のキャンプ(図6-4の1)が代表的なものであり、ここで放牧をしない近隣の人びとがこの辺り一帯を呼ぶ際にはその名称を用いる。名称のないキャンプも複数あるが、煩雑になるため省略している。名前のある家畜キャンプのうち、「オコムハナ」(図6-4の1)、「オカパコ」(図6-4の3)、「オナイバラ」(図6-4の4)の三つはかつてホームステッドがあった場所である。調査村の二つのホームステッドのうちオンブンブウと呼ばれる人びとが現在の位置(図6-4の四角)に移動する前は、「オナイバラ」、その前は「オコムハナ」に拠点を置いて生活して

いたとされる。こうしたかつて人びとが生活していた場所を総称して「人がいた場所 (*etundu*)」と呼ぶこともある。

この辺り一帯には「してはならないこと」があり、「聖なる場所」として知られている。境界になる場所の一部には、名前がつけられている (図 6-4 の丸印)。例えば、「ねじ曲がったゴムの木 (*Omungondo otjisoto*)」という場所がある (写真 6-2)。



写真 6-2 「聖なる場所」の境界を示す「ねじ曲がったゴムの木 (*Omungondo otjisoto*)」

[筆者撮影]

左：ホームステッドから家畜キャンプへ向かう道、右：丸部分を別角度から撮影したもの

つけられた名の通り、ひどく歪曲したゴムの木 (*omungondo*)⁹⁶が道の横にあることがわかる。周囲にはゴムの木が多く自生しているが、この木だけが異様な曲がり方をしているため場所に名前がつけられた。この曲がり方の奇妙さを「アルビノ (*ekihi*)⁹⁷のようだ」と喩える者もあり、「してはならないこと」を「リマインドさせるもの (*okuzemburukira ko*)」という。そのため「聖なる場所」を示す印になっており、写真 6-2 の点線から奥側には「してはならないこと」が有り、手前には無い。人によってはこの木のある場所から 500 メートル程奥に進んだ場所から「してはならないこと」が発生すると述べる者もいたが、「聖なる場所」の境界として、この場所の名称を用いていた。

名前のない場所 (図 6-4 の二重丸印) に関しては、地理的な景観によってその境界付けがおこなわれていた。たとえば、山の裾野や、他の山々と比べて見晴らしのよい山頂⁹⁸、ある

いは季節河川ほどではないが雨水が流れる場所が境界となっていた。以上のことから、「聖なる場所」の有無を示す場所としての「点」が、「してはならないこと」の存在を示すランドマークとなっていると考えられる。

認知地図は、身体を移動させながら経験する「ここ」という場所が示す 0 次元の「点」、そしてそこから移動の軌跡をなぞる一次元の「線」的な描画がなされる。そのため、二次元の「面」としてのひろがりや踏まえた描画にはならないとされる。しかし、河合が牧畜民ドドスの認知地図について指摘するように、ドドスはこうした描画の仕方をするにもかかわらず、完成した地図はみごとに二次元平面になっているのである〔河合 2007〕。

ヒンバとヘレロの描く認知地図も、0 次元の「点」から「点」へと移動の経路をたどった一次元の「線」で描かれる。しかし、完成した地図が示すのは、平面上の紙に描いているとはいえ、二次元平面として捉えることができるものであった。同時に「オコムハナ」一帯、あるいは以下で述べる「聖なる山」の付近に「してはならないこと」があるという語りがあることを考えると、0 次元の「点」としての認識に加え、「このあたり一帯」という二次元の「面」としての認識が彼らの中にあるのではないかと想定される。つまり、点を結んだ面としての「聖なる場所」の範囲が描けるのではないかと考えられる。どのような広がりをもっているのかを実験的に示したものが図 6-3（および図 6-4）の点線である。

しかしながら、ここにある「聖なる山」の特別性と、その周囲に「してはならないこと」があるという語りがあることを考えると、「聖なる場所」の範囲を境界付けた点線はあくまでも便宜的なものであることを強調しておきたい。ここで長年放牧をおこなう者でも、人によっては、「してはならないこと」の有無を示す場所（特に名前のないところ）を知らない者もあり、「してはならないこと」の起点と終点、つまり境界付けを重要視していないとも考えられる。

「聖なる山」と父系祖先

「聖なる山（Ondunru jomuni）」（図 6-4 の三角印）について、60 代半ばの男性マエンド・ヤウンダ（Maendo Jaunda）に聞き取りをおこなった〔FN41: 63-80〕。この男性は「聖なる山」の近くの「オカパコ」（図 6-4 の 3）で生まれ、1992 年頃に 2 年間のみ他の地域へ行っていたが、その期間以外はこの場所で放牧をしている。2019 年 8 月に彼の父親が亡くなり、「祖先の火」の社を継承した。

Ondunru jomuni は直訳すると「(山の) 主の山」であるが、調査助手をはじめとして holly

mountain と訳すことが多いため「聖なる山」としている。「聖なる場所」内部において用いられる「聖なる」であるため、*zera* に関するものであることが示唆されるが、具体的に何をもって「聖なる」としているのかは不明である。本論では調査助手の訳を便宜的に使用し、検討をすすめていく。

ondunru は「(一つの)山 (*ondundu*)」を指し、*jomuni* は「(一人の)主 (*omuini*)」を意味する。「主」とはこの山に埋葬されている人物を指し、チパトゥカ (*Tjipatuka*) という名前の男性である⁹⁹。彼以外は埋葬されておらず、字義としても「(一人の)主」を指している。そのため、「主」とは実在した人物のことを指しており、超自然的な存在を示しているわけではない。

チパトゥカは、語り手の男性の父系祖先にあたる。何世代前であるかは特定することができなかったが¹⁰⁰、語り手の男性からみて二世代前の父系祖先が、この地域へ移動する際の移動理由としてチパトゥカが眠る地であることをあげていた。彼にとって三世代前の男性は他地域で暮らしており、その地で亡くなった。そのときに彼の後を継いだ二世代前の男性が居住場所を動かすことを決めたという。このように父系集団ごとに居住する人びとにとって、その集団の中で重要な男性が亡くなると居住地を変えるために移動をすることがある。その際に、移動先として選ばれることが多いのは父系祖先がかつていた場所だという。

調査村のホームステッドには二つのオクルウォがあり、そのうちの一つがチパトゥカを父系祖先とするクラン (オングワチンドゥ・クラン) である。「聖なる山」で「してはならないこと」を破ったとしても、チパトゥカを父系祖先とするクランのオクルウォで処置されるとは限らず、他方のクランのオクルウォで処置されることもある。理由としては、オクルウォの主である男性はさまざまな事情で村を不在にすることが多く、何かが起こったときは (内容にもよるが) そのときに村にいるオクルウォの主のオクルウォで処置がなされるという。

この山には、表 6-1 のような各場所に共通する「してはならないこと」だけでなく、以下のような特定の内容の「してはならないこと」もある。山自体を指さしてはならない、山に向かって石を投げてはいけない、山に自生している植物を採集しても傷つけてもならない、山中にいる野生動物を殺してはならない、というものである。この山で放牧することは禁じられてはいないが、石を投げてはいけないという「してはならないこと」があるため、石の代わりに口笛を吹いて家畜の群れの方向を修正することがよくおこなわれていた。どうしても石を使用しなければならないときには、怒りの感情を持って投げてはならないと

いう。

こうした特定の内容の「してはならないこと」も、この付近で放牧をする者にとって「当たり前」であり、たとえ他地域から移動してきて、この場所で初めて生活をする者であろうと「当たり前」のものとして守っていた。「してはならないこと」は、放牧をする際のルールの一つにはなっているが、破ることによって放牧している者同士が仲違いすることはこれまでの調査の中で観察したことがなく、もし破ったとしても、破った本人に何か不可思議なことが起こるとされる。

カオコランド北部から来た移動者に聞き取りをする中でも、北部において表 6-1 のような共通する内容の「してはならないこと」があり、そうした場所を「聖なる場所」と呼ぶことを口々に語っていた。そのためカオコランド内部の多くの場所に「聖なる場所」があり、人々の共通の認識として「してはならないこと」があることが示唆される。

この「聖なる山」とそこに眠る男性祖先に関しては、別の村での聞き取りでは異なった説明がなされていた。

近隣民族ナマとの戦い

調査地域一帯で聞き取りを続ける中で、人びとが「聖なる場所」と、第 2 章で詳述した 19 世紀後半の近隣民族ナマによる略奪を関連付けて語ることにしばしば遭遇した。ナマは銃器で武装しており、当時は弓と矢しか持っていなかった人びとは抵抗する術がなく、アンゴラ南部へ逃げたり、カオコランドにとどまって狩猟採集活動をしたりしながら生きのびたとされていた。しかし、聞き取りではナマに勝利したという話も多く、カオコランド北部で同様の聞き取りをしていたボーリッヒも、いかに巧みにナマを打ち負かしたのかを人びとが語っていたことを指摘していた [Bollog 1997b]。

カオコランド南部の事例を具体的にみていくと、たとえば、オチョゾンゴンベ一帯（直径 10km 程、図 6-3 の 5）は、禁忌が生じる場所であると当時に、ナマとの激しい戦いがあった場所とされる。オチョゾンゴンベはいくつかの集落にわかれており、その中の一つである「オチョゾンゴンベ・コンバンダ (Otjozongombe kombanda)」あるいは略して「コンバンダ (Kombanda)」という名前がつけられた集落には、他の集落に広がる共通の禁忌があると同時に、特別な禁忌もあった。*kombanda* は、後ろ側という意味であり、オチョゾンゴンベの中で、この集落が後ろ側に位置しているためにつけられた名前である。

機械のエンジン音をさせてはならない

コンバンダの集落内部では、機械のエンジン音をさせてはならないとされている。この禁忌について尋ねたときに、例としてよく説明されるのは、車のエンジンや、電力を供給するジェネレーターなどの音である。コンバンダへ車で行く際には、禁忌が生じる境となる場所まで行き、そこで車から降りて、徒歩などで移動をする必要がある。この禁忌についてオチョゾンゴンベの中でさまざまな人に尋ねる中で、コンバンダには、オチョゾンゴンベを切り拓いたとされる人物が亡くなった場所があり、彼が亡くなった際に不思議な出来事が起こったという話をする人が何名も登場した。以下は、コンバンダで儀礼を司るチトゥス・チヴァへ (Titus Tjivahe) に、なぜ機械のエンジン音をさせてはならないのかと尋ねたときに語ってくれたストーリーである。

そこ (コンバンダ*) には、ホリムエ (Horimue、直訳すると一つの目という意味) という名前の男性が眠っている。名前の通り、彼は生まれつき片方の目が見えなかった。彼はあなた (筆者) のいるオコムハナ* (筆者の調査村付近の家畜キャンプ) の方面からここ (オチョゾンゴンベ*) へ来た。そのとき彼は年老いていて、とても身体が弱っていた。彼は死に場所を求めている、近くにいた人に移動をしたいと言ったそうだ。人びとは二つの木の棒と布を使って彼を横たわらせて (担架のようなものを作って彼を横たわらせて)、移動を始めた。

ホリムエは何度も人びとに立ち止まるように言い、そのたびに、その場所の土を手にとって口に運び、味を確かめた。最初は、オカウオレ*で立ち止まり、次はオチョゾンゴンベ*の入口付近、その次は数キロ程中に入ったところ、そして最終的にたどり着いたのがそこ (コンバンダ*) だった。彼は土を舐めて、「ここだ、ここが私の来たかった場所だ」と言った。

そして、人びとにその場所に穴を掘るように指示した。人びとは穴を掘り、次の指示を尋ねると、「私を穴の中に入れてくれ。あなたたちはここから離れてくれ。もうすぐ重たい音 (ombosiro ondeu) がここにやってくる、複数の石が転がり始めるだろう。そうしたら私は死ぬだろう。だから、その音がしたら穴をふさいでくれ」と言った。その後、ホリムエは穴の中で7日から8日ほど過ごした。そして、人びとは彼が予言した通りの重たい音を聞き、さらに石が転がり始めたと言われる。人びとが穴を覗くとホリムエはすでに亡くなっていた。そして、土をかけて穴をふ

さいだ。その時から、ここ（オチョゾンゴンベ*全体）に、禁忌が生じるようになったんだ。[チトゥス・チヴァへのインタビュー、2017年11月6日、括弧と下線は筆者、*は場所の名前を示す]

語りに登場するホリムエは、ホリムエ・チヤゼンブア（Horimue Tjijazembua）という実在した人物である。彼には息子が二人いたとされ、彼らの子どもたちはオチョゾンゴンベで生まれており、系譜をたどることができた。また、語りの中で、ホリムエが筆者の調査村近くのオコムハナという場所付近からオチョゾンゴンベへ移動して来たことを指摘していた。確認をすると、実際に筆者の調査村の儀礼を司る者（カクメ・コゾフラ）の父系祖先と親族関係にあった。前述のマエンド・ヤウンダの語りには登場しなかったが、インタビューをしたチヴァへは、オコムハナがナマとの戦場跡であることを指摘しており、「聖なる山」に眠るチパトゥカについても戦いで亡くなったのではないかと考えていた。

チヴァへは、それまで誰もいなかったオチョゾンゴンベに初めて来たのがホリムエであり、彼の死を契機に、機械のエンジン音に関する禁忌だけでなく、オチョゾンゴンベ全体の禁忌が始まったと語っていた。そのため、この出来事が、この場所の禁忌を考えるうえで重要であると考えられる。ポイントは、下線部分の「もうすぐ重たい音（*ombosiro ondeu*）がここにやってきて、複数の石が転がり始めるだろう」という、ホリムエの予言のような発言にあると考えられる。「重たい音」の「重たい（*ondeu*）」とは、ずしんとくるような、沈みこむような様子を形容する。「音（*ombosiro*）」は、実際の音のことも示すが、知らせという意味も含む。「複数の石」が何を指しているのかは不明だが、「石がたくさん転がるような地響きを伴った低い音」がしたと解釈することが可能かもしれない。この音が機械のエンジン音と関係していると考えられるが、具体的なことについては不明であった。しかし、このコンバンダには下記のような戦場跡の語りもあるため、かつてこの地に武装したナマがやって来て、さらに応戦に来た中央部のヘレロも加わり、激しい銃撃戦が繰り広げられたことが想像される。そのため、戦いを想起させるような音が禁忌になったと考えることも可能かもしれない。

二つの戦いの記憶

このコンバンダの集落は、他の地域の「聖なる場所」とは異なり、白人が入ることが禁忌とされていた。白人は集落内部には入ることはできるが、特にホリムエが亡くなった穴の付

近や、「マハレロの扉」には近づくことは禁忌とされる。たとえば、第2章で扱った「マハレロの扉」という場所の写真 2-1 の撮影地点より奥側は白人が足を踏み入れることは禁忌とされており、筆者はこの地点より先に進むことはできなかった。なぜ白人 (*otjirumbu* あるいは *otjiserandu*) が入ってはいけないのかと尋ねると、敵だったナマが褐色の肌色をしているためという回答があった。しかし、ナマだけでなく、ドイツ人や南アの白人などの植民者や、この地域でクワンガラ (*Ovakuwangara*) と呼ばれるヘレロとオヴァンボ (あるいはサン) との混血の人びとも入ってはならないとされていた。そのため、ヒンバやヘレロではない者を総称して白人と呼んでいることが示唆された。

カオコランドにおけるナマとの戦いは、中央部でのドイツ軍によるヘレロへのジェノサイドと関連づけて語られることも多く、戦いの記憶が混ざり合っていることが指摘されてきた [Bleckmann 2007; 2009]。オチョゾンゴンベのコンバンダには、第2章で紹介した「マハレロの扉」という場所があり、そのマハレロは、ヘレロを率いていたとされる人物であり、彼が禁忌の生じる場所に関する語りの中に登場することについても、ジェノサイドとの関連が示唆されるかもしれない。

中央部のドイツ軍とヘレロが戦った場所にも、同様に禁忌があり、「聖なる場所」と呼ばれていた。たとえば、ナミビア中部のヘレロが暮らすオカカララ地域には、「カオンデカ (*Kaondeka*)」と呼ばれる山があり、禁忌が生じる場所としてカオコランドおよび中央部のヘレロのあいだで知られていた。この山の周辺はドイツ軍が数千のヘレロを虐殺し、ジェノサイドの最大の戦場となった場所である。ナミビア戦史およびジェノサイド史においては、「ヴァータヴァーグの戦い (*Battle of Waterberg*, 1904 年)」として記録されている [Gewald 1999]。

カオンデカにもかつてホームステッドがあり、カンバゼンビ (*Kambazembi*) とチェリエ (*Tjerie*) という二つの一族が暮らしていた。その後、生き残った彼らの子孫はカオンデカから十数キロ離れたオカカララという場所にホームステッドを再建し、現在も生活している。チェリエ族の「祖先の火」の社は、継承の過程でカオコランドの筆者の調査地域へ移動しており、そのホームステッドも禁忌が生じる範囲 (図 6-3 の 1 のオカングンドゥンバ) の中であつた。

このように、禁忌の生じる「聖なる場所」は、ナマであれドイツ軍であれ、かつて苛烈な戦いがあつた場所との関連が示唆されるものであつた。そのため、その場に身を置くことによってその人に一時的に生じる禁忌は、ある種の記憶装置のように働き、かつて祖先が戦つ

た場所を、目に見えないかたちで可視化させていると捉えることも可能かもしれない。

第5節 禁忌のある場所での野生動物の保全活動

こうした禁忌のある場所は、カオコランドにおいて1998年以降、設置が進む野生動物保全地区とも部分的に重なっていた。「コミュニティ・ベースの自然資源管理(CBNRM)」にもとづいた保全地区での活動では、主に欧米から訪れたハンターをガイドしながらトロフィー・ハンティングと呼ばれる狩猟をおこない、収益を得ている。狩猟をおこなう場所の一部は禁忌の場所と重なることがあるため、その内部では外部者も禁忌を守る必要がある。さらに、そうした場所で狩猟をする際には、祖先へ助けを求めるための願掛けの儀礼や、獲物を仕留めた際にはその場にいるとされる祖先へ肉の一部を分け前として与える必要がある。こうした、禁忌の場所と近代的な野生動物保全地区という意味付けの次元が異なる土地認識が同時に重なる事例について以下で検討していく。

まずは、調査地域の保全地区について概要を説明し、どのような野生動物の保全が行われているのかを、第3章で指摘した「伝統的権威」の関与という側面にも触れながら紹介していく。その後、ゾウのトロフィー・ハンティングの事例を扱い、禁忌がどのように生じるのかを説明する。

オゾンドゥンドゥ保全地区

調査地が含まれるのは、2003年7月に登録されたオゾンドゥンドゥ保全地区(Ozondundu Conservancy)である。地区の名称のオゾンドゥンドゥはヘレロ語で山々(*ozondundu*)を意味する。その名の通り山が多く、ヒンバ女性が体に塗る赤土(*otize*)が採れる山があることが特徴である。年間降水量が150ミリ以下の半砂漠地帯で、地区の範囲は745km²、登録時の人口は402名である。地区内には、8つの村と家畜キャンプが点在している。

この地域に生息する主な野生動物は、ゾウ、ヒョウ、シマウマ、クドゥ、ゲムズボック、スティーンボック、クリップスプリングー、ダチョウである。こうした野生動物を対象とした、トロフィー・ハンティング、狩猟販売ハンティングを主な事業としている。

管理委員とその他の関係者

各保全地区には、その区域内で生活する人びとの中から選出された代表者が委員会を結成し管理を行う。

オゾンドゥンドゥ保全地区には、管理委員 13 名、伝統的権威の代表 1 名、そして 6 名のスタッフメンバーがいる。管理委員の役職は 6 つあり、それぞれ、委員長 1 名、秘書 2 名、会計 1 名、オーガナイザー 5 名、フィールドオフィサー 1 名、ゲームガード 3 名である。フィールドオフィサーはゲームガードを取りまとめる役である。

これらの委員は、保全地区内でおこなわれる年度末のミーティング（Annual General Meeting: AGM）の際に、各村から選出する。後者 2 つは年配の男性が担っており、そのほかの役職は 20 代前半から 30 代後半の男女が担っている。

「伝統的権威」

「伝統的権威」の代表はヴィタ派のシニア・カウンセラーであるユストゥス・ムティンディ・ムテゼである。地域の人びとは彼のことをヘッドマンと呼び、彼が保全地区の伝統的権威の代表として話されることが多い。しかし、同区内にはカオコ派のヘルンガというヘッドマンもいる。区内にムテゼがいない場合はヘルンガが代表として役割を果たし、その逆もまた同様である。保全地区の年度末のミーティングの際はムテゼとヘルンガの両者が参加し、委員長に人びとのまとめ方について助言をしていた。

トロフィー・ハンティングと狩猟販売ハンティング

オゾンドゥンドゥ保全地区の主な事業であるトロフィー・ハンティングと狩猟販売ハンティングについてみていく。トロフィー・ハンティングは、主に欧米系の人たちを対象とした狩猟である。彼らは費用を支払い、野生動物を対象にした狩猟をするため、趣味で行われる狩猟ともいわれる。狩猟販売ハンティングは、トロフィー・ハンティングのように外部から来た人が狩猟をするのではなく、保全地区内の人々が狩猟をおこない、その野生動物の肉を販売する事業のことである。たいていがゲームミート（野生動物の肉）として北中部のオシヤカティや北西部のオプウォといった地方都市にある食肉業者が購入し、ナミビア国内あるいは海外へ向けて販売される [Bollig and Olwage 2016: 72-73]。

環境観光省は、こうした事業を含めた野生動物の利用について、各保全地区に年間で消費してよい頭数を割当てている。ハンティング事業に関しては、トロフィー・ハンティング用、そして狩猟販売ハンティング用に、その頭数が決まっている。さらに、野生動物ごとにその

値段も決まっている。表 6-2 は 2013 年度の北西部の保全地区のハンティング事業に関する、地区ごとの割当て量と金額である。

表 6-2 ナミビア北西部保全地区のハンティング事業 (2013 年度)

[金額の単位は N ドル、Bollig 2016 より、網掛けはオゾンドゥンドゥ・保全地区]

保全地区名	野生動物の 使用量合計 (%)	潜在的 金額	実際の 金額	トロフィー 一用途の 使用量(%)	潜在的 金額	実際の 金額
Anabeb	35.28	223,135	140,078	36.90	207,481	130,786
Ehi-Rovipuka	40.57	436,934	235,665	35.60	433,504	256,116
Epupa	—	0	0	—	0	0
Etanga	—	0	0	—	0	0
Kunene River	22.71	114,429	57,448	18.00	112,494	56,416
Marienfluss	10.83	204,379	19,796	6.72	173,719	14,258
Okanguati	—	0	0	—	0	0
Okangundumba	7.56	139,096	13,327	6.15	133,626	10,634
Okatjandja	—	0	0	—	0	0
Kozomenje	—	0	0	—	0	0
Okondjombo	58.44	194,586	11,386	62.82	184,036	2066
Okongo	—	0	0	—	0	0
Okongoro	—	0	0	—	0	0
Omatendeka	50.65	383,481	260,718	53.97	375,899	255,566
Ombazu	—	0	0	—	0	0
Ombujokanguindi	—	0	0	—	0	0
Omuramba ua Mbinda	—	0	0	—	0	0
Ondjou	0.00	337,914	0	0.00	334,123	0
Ongongo	—	0	0	—	0	0

Orupembe	24.03	201,959	47,126	25.06	154,023	39,580
Orupupa	18.06	244,478	3922	14.87	242,270	125,909
Otjambangu	18.08	76,527	10,931	17.86	74,801	10,103
Otjikondavirongo	–	0	0	–	0	0
Otjimboyo	0.00	44,265	0	0.00	41,936	0
Otjitanda	4.12	61,363	903	0.00	59,257	0
Otjiu West	–	0	0	–	0	0
Otjombande	–	0	0	–	0	0
Otjombinde	–	0	0	–	0	0
Otuzemba	18.75	1778	774	–	0	0
Ozondundu	23.21	114,665	31,605	19.23	111,695	29,592
Puros	15.10	249,347	16,648	0.00	224,947	0
Sanitatas	10.25	130,991	17,486	5.00	100,111	8638
Sesfontein	35.44	215,898	53,545	20.71	195,898	37,417
合計	–	3,375,225	921,358	–	3,159,820	977,081

野生動物が割当てられている保全地区は 32 地区中 18 地区であり、北西部すべての保全地区でこうした事業がされているわけではない。さらに、その中の Anabeb、Ehi-Rovipuka、Omatendeka を除く 16 の地区では、割当てられている野生動物数から試算される潜在的金額よりも、実際に事業で得た金額が少ないことが読み取れる。

調査地のあるオゾンドゥンドゥ保全地区（表 6-2 の網掛け部分）に注目してみると、野生動物の使用量の合計は 23.21 パーセントであり、トロフィー用に使用された野生動物の使用量は 19.23 パーセントである。つまり、野生動物の大半がトロフィーの用途で使用されていることがわかる。

では、各野生動物の割当てはどのようにされているのだろうか。以下の表 6-3 は 2015 年度のオゾンドゥンドゥ保全地区の割当てである。トロフィー用の野生動物の数は 3 年に 1 度取決めが更新される。また、狩猟販売用の野生動物は、1 年に 1 度取決めが更新される。さらに、保全地区内で消費してもよい野生動物の数も決まっている。

表 6-3 オゾンドゥンドゥ保全地区の年間の野生動物の割当て頭数 (2015 年度)

[AGM 資料から筆者作成]

野生動物名 (和名)	合計	トロフィー	保全地区	伝統的権威	補足情報
ゲムズボック	5	3	1	1	1 頭は狩猟販売
マウンテンゼブラ	7	5	2	—	2 頭は狩猟販売
クドゥ	25	7	15	3	7 頭は狩猟販売
ダチョウ	3	3	—	—	—
スプリングボック	20	5	10	5	5 頭は狩猟販売
スティーンボック	2	2	—	—	—
バブーン	5	5	—	—	—
ディクディク	2	2	—	—	—
ダイカー	1	1	—	—	—
ゾウ	1	1	—	—	オンブヨコング イディ保全地区 とシェア
クリップスプリンガー	1	1	—	—	—
ハイエナ	1	1	—	—	3 年に 1 頭
ジャッカルの	5	5	—	—	—
カラカル	1	1	—	—	—
チーター	2	2	—	—	3 年に 2 頭
ヒョウ	1	1	—	—	—
ハイラックス	10	—	10	—	—
ホロホロチョウ	20	—	20	—	—
ヤマアラシ	2	—	2	—	—
シヤコ	20	—	20	—	—

そして、各野生動物には金額が以下のように決まっている。

表 6-4 ハンティング事業での野生動物の金額

[AGM 資料から筆者作成]

野生動物名 (和名)	カテゴリー	割当て/年	金額 (米ドル) /頭
ゾウ (難あり)	オス (トロフィー)	N/A	5,500
	オス	N/A	3,500
	メス	N/A	3,500
ゾウ	トロフィー	N/A	150,000 (N ドル)
ヒョウ (難あり)	—	N/A	2,500
ライオン (難あり)	オス	N/A	7,500
ライオン	オス	N/A	10,000
ライオン (難あり)	メス	N/A	3,500
クドゥ	トロフィー (選択)	3	650
ゲムズボック	トロフィー (選択)	3	350
マウンテンゼブラ	トロフィー (選択)	2	475
スプリングボック	トロフィー	6	200
ダチョウ	トロフィー	3	150
ディクディク	トロフィー	2	650
ダイカー	トロフィー	1	150
スティーンボック	トロフィー (選択)	2	150
バブーン	トロフィー (選択)	5	35
ヒョウ	トロフィー (選択)	1	3,500
チーター	トロフィー (選択)	2	1,000
クリップスプリンガー	トロフィー	1	450
ハイエナ	トロフィー (選択)	1	50
ジャッカル	トロフィー (選択)	5	25
カラカル	トロフィー (選択)	1	225

野生動物名の欄にある「難あり」とは、牙が欠けていたり、皮膚の一部がケガ等で傷ついたり汚れているものを指す。「難なし」のゾウのみが N ドルで固定額である。他の野生

動物は米ドル単位で変動額である。カテゴリー欄にある「選択」とは、トロフィー用と狩猟販売用のどちらを選択してもよいということである。

次に見るのは、以下で紹介する「難なし」のゾウのトロフィー・ハンティングで得た収入がオゾンドゥンドゥ保全地区の会計の中に組み込まれていく様子である。トロフィー・ハンティングが行われた日と、2015年度の年度末ミーティングの時期が重なり、収益の75,000Nドルを次年度の予算として計画の中に入れることとなった。以下では、2015年度の収支決算と次年度予算計画について詳細をみていく。

年度末ミーティングでの決算報告

オゾンドゥンドゥ保全地区のオチョマオル (Otjomaoru) 村にて、年度末ミーティング (Annual General Meeting: AGM) が2015年10月6日に行われた。このミーティングは毎年10月におこなわれる。当該村では10月2日からオクルウォを管理していた年長男性の葬儀がおこなわれ、保全地区のヘッドマン2名も参加する盛大なものだった。ヘッドマンの都合および多くの人が集まったことから、この葬儀の終了に合わせて当該村にてミーティングが開かれた。

年度末ミーティングは、保全地区の各村から集まった人たちに対して管理委員が収支決算をはじめとした1年間の活動内容を報告し、次年度の管理委員を選ぶことを目的としている。伝統的権威の代表であるヘッドマン2名も参加し、午前中から日が暮れるまでの合計約10時間にもおよぶミーティングだった。まず、2015年度の収支決算内容からみていく。

表 6-5 2015年度収支決算

[AGM 資料から筆者作成、単位は N ドル]

収入		支出	
項目	金額	項目	金額
銀行の利息	30.26	給与	42,085.00
預金	16,000.00	参加手当 ¹⁰¹	2,100.00

狩猟販売	20,500.00	管理ミーティング	1,856.85
IRDNC から	7,000.00	移動費	4,050.00
他の保全地区から	21,000.00	筆記用具	75.00
—	—	通信費	24.00
—	—	銀行手数料	2,849.50
—	—	車のレンタル料	6,150.00
—	—	伝統的権威へ	1,372.21
合計収入	6,4530.26	合計支出	60,562.56

表 6-5 は、2015 年度（2014 年 7 月 1 日から 2015 年 6 月 30 日まで）の収支決算である。収入項目の中で、金額が一番多い「他の保全地区から」というのは、高級ロッジ経営をおこない収益をあげている 3 つの保全地区からの資金のことである。具体的な保全地区の名称は不明である。次に多いのが、前述の狩猟販売である。そして預金という項目だが、詳細はよくわからないが前年度からの繰越金である可能性が高い。さらに、北西部の保全地区をサポートしている環境保全 NGO 団体の IRDNC (p. 108) からも補助を受けている。

次に支出であるが、項目の中に伝統的権威がある。これは、保全地区の代表であるヴィタ派、あるいはカオコ派の伝統的権威へ支払われた金額である。全体の支出の中で金額は多くはないが一年間に 1,372.21N ドル（約 1 万 3722 円）支払われている。端数が非常に細かいため、固定の金額で支払われているのではないようである。支出の中で一番多いのが車のレンタル代である。筆者の滞在中には保全地区が所有する車があったのだが、収支決算ではレンタルとなっている。次年度予算ではレンタル代ではなくガソリン代となっているため、購入した可能性もあるが、詳細は不明である。次に給与であるが、これは管理委員メンバーが月給で受け取るものである。管理委員全員に個別に支払われるのではなく、役職ごとに支払われる。そのため、上述した委員長、秘書、会計、オーガナイザー、フィールドオフィサー、ゲームガードの 6 つの役職ごとに、年額 7014.16N ドル、月額にすると 584.51N ドルの収入である。秘書、オーガナイザー、ゲームガードは複数名いるためその中で分割していたと考えられる。

全体の収支決算は、差額が 3,967.70N ドルの黒字であった。そのため、管理委員は 2015 年 12 月にボーナスとして一人 250N ドルを受け取っていた。

次に扱うのが、次年度予算計画である。ゾウのトロフィー・ハンティングがこのミーティングの2日前の10月4日におこなわれたため、臨時収入の75,000Nドルを来年度の予算にどのように組み込むか、翌5日に管理委員とスタッフメンバーが会議を開き、約6時間あまり相談していた。ミーティング当日も、臨時収入をどうするかについて議論が活発におこなわれた。

管理委員は全額の75,000Nドルを予備費として計上したうえで、以下の表6-6のように予備費を別の支出に分配することを人びとの前で提案した。

表 6-6 2016 年度の予算計画

[AGM データおよび聞き取りから筆者作成、単位：N ドル]

網掛け箇所は修正された金額（修正後の金額は下段、伝統的権威の項目は追加された）

収入		支出			
項目	金額	項目	月額	回数	年額
トロフィー	138,000.00	給与	1,900.00 →3,470.00	12	22,800.00 →41,640.00
狩猟販売	25,000.00	警備	1,000.00	1	1,000.00
HWC	60,000.00	パトロール	600.00	12	7,200.00
—	—	銀行手数料	500.00	12	6,000.00
—	—	オフィス用品	24,020.00	1	24,020.00
—	—	管理ミーティング	300.00	12	3,600.00
—	—	参加手当	150.00 →650.00	12	1,800.00 →7,800.00
—	—	移動費	300.00 →600.00	12	3,600.00 →7,200.00
—	—	ガソリン代	900.00	12	10,800.00
—	—	通信費	15.00	12	180.00
—	—	HWC	60,000.00	1	60,000.00

—	—	AGM	4,000.00	1	4,000.00
—	—	予備費	75,000.00 →16,300.00?	1	75,000.00 →16,300.00?
—	—	伝統的権威へ	2,000.00	1	2,000.00
—	—	貯金	3,000.00	1	3,000.00
合計収入	223,000.00	合計支出	171,685.00 →117,355.00?	—	223,000.00 →194740.00?

予備費の修正についての提案では、管理委員への給与、参加手当、移動費の月額を増額し、伝統的権威への支出を追加するというものである。これに対してミーティングに集まった人たちは、管理委員をはじめとした役職に就く者が利益をえることについて口々に反対していた。しかし、長時間の話し合いの末、管理委員の提案が採用されることになった¹⁰²。

他の費用が増額や追加されたことに伴い、予備費も変更されている。しかし、変更後の予備費の額に疑問が残る。他の項目費を修正した後に残った金額が予備費となるはずであるが、実際に筆者が聞き取った額は16,300Nドルである。収入との関係で計算上は44,560Nドルとなるはずである。もし、予備費が聞き取ることのできた16,300Nドルのままであるとすると、差額の28,260Nドル（約28万円）はどこへいくのだろうか。

調査協力者のジェイムズにも修正された金額の確認をしているが、ミーティングはヘレロ語でおこなわれていたため、筆者の聞き取りが不十分だった可能性もある。さらに、本議題は長時間にわたるミーティングの最後におこなわれたため、管理委員をはじめ参加者はみな疲れ切っており、単純に計算ミスという可能性もある。不明点は残るが、トロフィー・ハンティングの臨時収入をめぐる予算計画に変更があったこと、そしてその計画が人びとのあいだで反発を受けながらも承認されたことは確かである。

特筆すべきは、修正案を提示する際にはじめて伝統的権威への支出が項目に追加されたことである。当初の予定では伝統的権威への次年度予算は組まれていなかったと考えられる。ミーティングには、述べたようにヴィタ派、カオコ派両方の伝統的権威が参加している。彼らがその場で要求をしたのかどうかは不明である。2015年度の収支決算では、伝統的権威の支出の金額が非常に細かく記されていたことを考えると、予算計画の中ではこうした金額をもとから決めていないのかもしれないが、現段階ではよくわからない。

なお、収入と支出項目のなかにある HWC とは、Human-Wildlife Conflict Fund のことである。野生動物による家畜への被害があった際に政府から補助金がおりののだが、その費用として予算に入っている。そのため、支出の項目のなかにも同様に入っている。支出項目の AGM は、年度末ミーティングにかかる費用のことである。集まった全員に食事が振舞われるため、予算として入っている¹⁰³。

以上のように、管理委員の詳細、ハンティング事業の概要とトロフィー・ハンティングの事例、そして収入の内訳をみてきた。伝統的権威との関係で言えば、オゾンドゥンドゥ保全地区にはヴィタ派とカオコ派のヘッドマンが 2 名おり、彼らへの収入が 2015 年度および 2016 年度の会計の中に組み込まれていたことがわかった。

では、実際にトロフィー・ハンティングはどのようにおこなわれるのだろうか。以下ではオゾンドゥンドゥ保全地区でおこなわれた「難なし」のゾウのトロフィー・ハンティングの事例をみていく。

ゾウのトロフィー・ハンティングの事例

オゾンドゥンドゥ保全地区のオカルンプ村付近にてゾウのトロフィー・ハンティングが 2015 年 10 月 4 日に行われた。隣のアナベブ保全地区にブラジル人男性から狩猟の申込みがあり、同日朝にオゾンドゥンドゥ保全地区のオカルンプ村の水場に水を求めに来たゾウがいるとの情報を受け、両保全地区が合同で狩猟をおこなうことになった。猟自体はこの男性はおこなわず、アナベブ保全地区の者がおこなった。ライフルを使用し、額を狙い一発で撃ち殺したという。男性はトロフィー（記念品）として頭と牙を持ち帰り、難なしのゾウであったため支払った金額は表 6-4 の通り 150,000N ドル（約 150 万円）であった。この収入は両保全地区が 75,000N ドル（約 75 万円）ずつ折半した。このときの収入はオゾンドゥンドゥ保全地区の臨時収入（予備費）として次年度の予算計画の中に組み込まれている。



写真 6-3 ゾウのトロフィー・ハンティングが行われた後の様子

[筆者撮影]

トロフィー・ハンティング後に残された野生動物の亡骸は、当該保全地区の人びとのあいだで処理される。亡骸ではあるが、貴重な肉であるため食料になる。以下は、今回のトロフィー・ハンティングによって、その後ゾウがどのように人びとによって扱われたのか、状況を観察したものである。

ゾウが射殺されたと聞き、助手とともに車をヒッチハイクして急いで当該村に駆け付けると、すでに多くの人が集まっていた。あたり一面には、牛やヤギとは違った独特の血のにおいが充満し、地面は真っ赤に染まっている。その光景にたじろいでいると、嬉しそうな表情をした男性が切り取ったばかりの血が滴る肉の塊をもってきて、私に手渡ししながら「お前はラッキーなやつだ、ゾウの肉なんて滅多に食べれるものじゃないよ、10年ぶりくらいじゃないだろうか」と話しかけてきた。見ると、集まった人たちは笑い合っただけで肉をそぎ落としている。一緒に来ていた助手も歓声をあげながら、わずかにゾウの面影を残した大きな肉の塊の方へ走って行った。

肉を切り取った人たちは車、あるいは徒歩であつという間に各村へ帰って行った。助手は大量の肉を切り取ったようで、誇らしげにしている。肉の塊は他の村の親族に一部を渡し、残りを村へ持ち帰った。そして、小さなナイフで細長く 30 センチほどに切り、木の枝やワイヤーに引っ掛け干し肉にした。こうすることによって、冷蔵庫のない場所でも長期間保存できるようになるという。これはゾウに限らず、どのような種類の肉でも同じである。

このようにして、トロフィー・ハンティングで残ったゾウの肉は、情報を聞きつけた各村の人びとが持ち帰り、厳しい乾季の時期の貴重な食料となっていた。集まった人たちは、我先に肉を切り取り村へ持ち帰り、干し肉にすることで自身およびその家族の保存食としていた。

こうしたトロフィー・ハンティングが行われる場所は、前節で扱った禁忌の生じる場所とも部分的に重なっており、そうした場所で狩猟をする際には、外国から来たハンターも禁忌を守る必要があった。

野生動物の肉は最初に祖先へ

調査村の家畜キャンプであるオコムハナー帯には「してはならないこと」があり、「聖なる場所」であることを前節で検討してきた。オコムハナはオゾンドゥンドゥ保全地区内部に位置し、上述のゾウの季節移動の経路上にある。主に乾季の冬にあたる 6 月から 7 月にオコムハナ付近の水場に滞在した後、トロフィー・ハンティングがおこなわれたオカルンブ村付近へと移動する。オコムハナにおいても保全地区の狩猟がおこなわれることがあり、その際にはしなくてはならないことがある。

野生動物を狩猟した際、あるいは捕食動物によって襲われた野生動物の肉は、処理をした一部をまず初めに祖先へ分け与える必要がある。狩猟自体は保全地区の内部であるため、公的には管理委員が認めた場合にのみおこなわれる。しかし食糧がなくなってきた際に、事故や正当防衛といった様々な理由をつけて狩猟をしばしばおこない、その肉を近くにいる者で分配し消費する。

ここでいう祖先とは、「我々の祖先」(*ovakuru vetu*) あるいは「我々の亡くなった人びと」(*ovati vetu*) を指す [FN31: 41]。「我々の」とは具体的な人物を指してはおらず、「血のつながりのある誰か」といった漠然としたものである。そのため「聖なる山」の祖先のこ

とを指しているわけではない。「チングインディの山」周辺でも狩猟に関する同内容の決まりがあるが、そこでの対象となる祖先はヘレロ語で祖先一般をさす‘*okumakera*’というものであった [FN39: 77]。

具体的には、狩猟後の動物の皮を剥ぎ、切り取った肉の塊をさらに小さく切り（5～6センチ四方）、空中に投げながら、「じいさんたちよ、受け取ってくれ！（*tate kamburee!*）」、「肉はここだ！（*indji onjama!*）」といったように話かけながら祖先へわたすという。

さらに狩猟をする際も、葉巻タバコの葉（*omakaja*）をビニール袋で少量包んだものを、周辺にある木の葉（モバネ¹⁰⁴の葉が多い）と共に石や木のあいだに隠すように置き、野生動物と遭遇するように願掛けをすることがある。狩猟を得意とする者の中には、葉を地面に置き、祖先に「これを吸ってください、私たちはお腹がへっていて、肉が食べたいのです。助けてください」といった内容のことを心の中で思い、あるいは口に出すという [FN36: 49-50]。

放牧をおこなう男性にとって、葉巻タバコはなくてはならないものであり、牧夫のあいだでタバコの葉および既に火のついたタバコをシェアすることはよく見られる光景である。そのため、手持ちの葉を包み祖先に渡すことで、これと交換に野生動物と合わせてくれるように頼むと考えられる。

こうした語りからは、狩猟の際に想定されている祖先は、年配男性への敬称である「父（*tate*）」という言葉が用いられること、そして主に男性が消費する葉巻タバコを渡す対象でもあるため、亡くなった男性祖先をさしている可能性が高いと考えられる。

また、ゾウに関しては、禁忌の生じる場所では、日が暮れてからは名前をかえて話す必要があった。夜間はできるだけ話題にしないように心がけるが、どうしてもその名を口にする必要があるときは、「ゾウ（*ondjou*）」は「曾祖父（*tate munene*）」と言い換える必要がある [FN31: 51]。明かりのある日中ならば現れても対処することができるが、夜間は何かあっても防ぐことができないためという語りもあった。ここで述べられていた曾祖父は、男性の祖先の中でもさらに先に亡くなった男性のことを指しており、夜間にゾウから襲撃を受けないように曾祖父に守ってもらうためのまじないのようなものと捉えることも可能かもしれない。

こうした狩猟に関して祖先に対する行為は、「聖なる場所」ならば、どこでも同様の手順でおこなう必要がある。トロフィー・ハンティングには上述のようにナミビア国外から来る者もいるが、そうした外国人であっても「聖なる場所」で狩猟をおこなう際は、禁忌を守ら

なくてはならないという。

第6節 おわりに

本章では、日常生活における土地との関係を調査地の事例を中心に民族誌的に描いてきた。ヒンバとヘレロの日常生活における土地認識は、儀礼を行う「祖先の火」の社があるホームステッド、場所に積み重なる賛美詩、そして禁忌のある「聖なる場所」といったものから、制度のレイヤーに概ね相当すると考えられるかつてのチーフらの管轄領域、そして野生動物保全地区といった近代的な土地所有制度にもとづくものまで、多層にわたって並存していた。

第7章 エプパ・ダム論争における政治性と後景化するリアリティ

第1節 はじめに

南アフリカの植民地統治から1990年に解放されたナミビアでは、それまでのアパルトヘイト体制から脱却をはかるために、構造調整など国際的なトレンドを取り入れた施策を積極的に実施してきた。こうした国家レベルでの大きな変化の流れの中で、ヒンバやヘレロは急速に近代化の影響を受けることになった。

本章では、1992年からカオコランド北部のナミビアとアンゴラとの国境を流れるクネネ川に建設が計画されたダム問題をめぐる一連の論争とその後の状況を、人びとの社会関係と実践から再検討する。

国際ドナーや環境保護団体などの外部アクターが関与する反対運動は、先住民の権利をめぐり国際的に展開された。しかし、先住権問題でしばしば指摘されてきたように、国際的な団体やメディアを通して議論だけが先行し、当該の人びとを置き去りにしたまま言説が形成されていき、そこに内包されているはずである現地の政治的問題やリアリティは捨象される傾向にあった。本論が焦点を当てる土地との関係においても、この内部での政治的問題が所有のレイヤーに影響を与えていた。

ダム建設が計画された当該地域では何が生じ、そしてカオコランド内部ではどのような事態が生じていたのだろうか。ここで注意しなければならないのは、一般的にダム建設をめぐる問題には、多様なアクターが多様なレベルで関与しているにも関わらず、建設を支持する者と反対する者の単純な対立に還元されることが多いことであった。本論が扱うエプパ・ダム建設問題では、異なる利害関係を持つ複数のアクターが、プロジェクトによって最も影響を受ける人びとについて複数の表現を用いて議論をしていることに特徴があった。

以下ではまず、国家や外部アクターなどのマクロな文脈から複数のアクターの意見を整理し、エプパ・ダム論争の大枠を提示する。その後、カオコランド内部に視点を移し、論争に関与する人びとの意見を整理し、利害関係を含めた問題の所在を検討する。そして最後に、ローカルの人びとのミクロな視点からダム論争が内包する政治的問題を明らかにする。以上の一連の過程を通して、特定の場所に建設が計画されたダム問題をめぐり、人びとの土地認識がどのように表出してきたのかを探っていく。

第2節 独立直後のダム建設計画と推進派

1990年に独立したナミビアでは、南アフリカに依存する電力供給問題を解消するために、カオコランド北部とアンゴラとの国境を流れるクネネ川のエプパ滝にダムを建設することを計画した。通称「エプパ・プロジェクト (Epupa Project)」または「エプパ・ダム (Epupa Dam)」と呼ばれる、「クネネ下流域水力発電事業 (Lower Kunene Hydropower Scheme)」は、1992年に公表されて以来、様々な利益団体によって争われてきた。提案された水力発電事業は、ナミビアの開発と国家建設のプロセスに重要な問題を提起しているものであった。

クネネ川におけるダム開発は独立後にいきなり始まったわけではなく、植民地期から議論されていた。そのため、新政府はその計画をもとにエプパ滝のプロジェクトを立ち上げることになった。以下ではその歴史を簡単に紹介し、エプパ滝にダム建設が計画された経緯を示し、その後、政府側の意見とカオコランドでの建設推進派の意見を整理する。

クネネ川開発の歴史の変遷

クネネ川は、ナミビアの中でも常に豊かな水をたたえている数少ない川の一つである。この川は、100年以上も前から開発事業の中心になってきた。ドイツの植民地期の1890年代には、ドイツ領南西アフリカに必要とされる水源を提供するために、最初にダムを作ることが提案された。その後、南アフリカの植民地期には、南アフリカとアンゴラを支配していたポルトガルの両政府が、1926年と1964年に水利用の協定を結んだ。さらにその後、1969年の合意で、両政府は河川資源開発のためのマスタープランを批准した。この計画によって、アンゴラの「ゴーヴ規制ダム (Gove regulation dam)」、独立後のナミビア最大のエネルギー生産源である「ルアカナ水力発電事業 (Ruacana Hydropower Scheme)」、そしてナミビア北部に水を供給する「カルエケ貯水池 (Calueque reservoir)」が建設された。

エプパ・ダム計画と同様に、これらの初期のプロジェクトは非常に議論を呼んだとされる。たとえば1970年代半ばには、こうしたプロジェクトを、白人の少数派がローカルの人びとを支配し、ローカルに対する経済的な支配力を強化しようとしている、あるいは1966年から激化していた独立闘争の動きから身を守ろうとする試みであると見る向きもあった [Friedman 2000]。

独立後

1990年にナミビアが独立した後、アンゴラ政府とナミビア政府はクネネ川開発のガイドラインとして1969年のマスタープランを採択した。両国はクネネ川流域に関するアンゴラとナミビアの「クネネ川流域に関するアンゴラ・ナミビア常設合同技術委員会（Permanent Joint Technical Commission of Angola and Namibia on the Cunene River Basin: PJTC）」を設立した。その後、PJTCはエプパ滝地域での水力発電プロジェクトの可能性をさらに調査するために、1992年にコンサルタント・グループ（NamAng）のメンバーを任命した。ノルウェー開発協力庁（Norwegian Agency for Development Co-operation : NORAD）とスウェーデン国際開発庁（Swedish International Development Agency: SIDA）の資金援助を受けて、500万米ドル以上の費用と6年近くの期間をかけて、一連の調査が行われた [Legal Assistance Centre 1998]。

1995年後半に集中的な「フィージビリティ・スタディ（Feasibility Study: FS）」が開始される前から、エプパ・ダムはローカル内部、ナミビア国内、そして国際的な論争が巻き起こるようになっていた。1992年に政府関係者とエプパ地域の人びととの間で最初の会議が行われたが、誤解と不信が生じたまま終わり、それからの2年間は、ダムが建設される予定の地域の人びとは議論から切り離されたままであった。たとえば首都ウィントフックで開催された最初の公開会議では、クネネ地域の代表者はダムを支持する個人やグループのみであった。ダムが建設される当該地域のヒンバの代表者は招待されず、会議について知らされてもいなかったとされる。

また、この初期の段階から、次節で扱うナミビア国内や国際的に活動する環境保護団体や先住民の人権保護団体が、プロジェクトの潜在的な影響に警鐘を鳴らすようになっていた。国際的なメディアがエプパ問題を報道し始め、様々な利益団体がナミビア、ヨーロッパ、北米で反エプパ・ダムのキャンペーンを開始するようになった。

1997年初頭には、当時の鉱山エネルギー省の副大臣が、「ダムを建設するかどうかではなく、どの場所にダムを建設するかを検討している」と公言したため、国内および国際的に強く批判された。この発言は、FSの結果にかかわらず、ダム建設の決定はすでに政府が決めたという印象を強く与えた。その結果、プロジェクトの影響を最も受けるであろう当該地域のヒンバは、自分たちの意見は無関係だと感じ、調査への参加を控えるようになったとされる。最終的なFSの報告書は、こうした対立を解消しないまま1998年末にナミビア政府に提出された。

エネルギー自給と国家建設を目指す政府の意見

ナミビア政府にとって、クネネ下流域水力発電事業は近代化と国家開発の目標と密接に結びついていた。ナミビア政府とナミビアの国営エネルギー会社であるナム・パワー (Nampower) は、この計画の主要な支持者であった。彼らはエネルギーを「すべての開発のエンジン」と捉え、工業化に向けた国の推進力を支えるために、発電能力の増強が必要だと主張していた。

政府側の言説は、エネルギーと開発の関係を強調するだけでなく、国家主権の概念も取り入れていた。ナミビアは当時、エネルギーの約 5 割を南アフリカから輸入していたが、2010 年までにはエネルギー自給を目指すという目標を掲げていた。政府にとって、この電力自給への取り組みは、ナミビアの国家建設のプロセスと密接に結びついていた。南アフリカのエネルギー供給に依存し続けることは、国家的脅威とみなしていた。

しかしこの立場は、一部のダム反対派によって疑問視されていた。彼らが指摘するには、国家の自給は時代遅れの近代主義的な概念であり、グローバル経済の現実を正確に反映していないものだとしていた。また、提案されているエプパ計画はアンゴラとの協力を依存しており、政府の電力自給率目標を達成できないという事実も指摘していた。

ナミビア政府は、ヒンバを保守的、伝統的、未開の民族としてみなしており、政府から見れば、開発ができない根本的な原因は「伝統」と「変化への抵抗」にあるとしていた。ヒンバは、近代化の影響から身を守ってきた民族として描かれていた。さらに、ヒンバの固執する伝統は、「水力発電ダムの開発の障害になりつつある」ため、政府側の脅威となっていた。当時の S・ヌジヨマ大統領は、変化の必要性を訴え、ヒンバにナミビアの主流に同化することで「アップグレード」するよう促していた。このように、政府はエプパ・プロジェクトをエネルギー源としてだけでなく、カオコ地域に開発をもたらすための手段としても考えていた。

しかし、ダム反対派、特に野党の人民民主運動 (Populor Democratic Muvement: PDM、当時の DTA) の中には、政府の立場に下心を見出す者もいた。例えば、ある野党の有力メンバーは、このプロジェクトはカオコランドに「開発されたナミビア」をもたらすことを目的としているが、むしろ与党の SWAPO 支持者と一緒にカオコランドを植民地化することを目的としていると主張していた。カオコランドは現在、野党 PDM の拠点であるが、プロジェクトの建設期間中に何千人ものオヴァンボの人びと (主に SWAPO の支持者) の労働

者が移住してくれれば、この状況は逆転するかもしれないと考えていた。

地域開発を望むカオコランドのダム推進派の意見

エプパ・プロジェクトの議論が展開される中で、カオコランドにおける推進派として、ローカルの組織である「カオコ開発連盟 (Kaoko Development League)」が登場していた。カオコ開発連盟は、いくつかの政党や民族的に定義されたグループの男女で構成され、地域の「開発」を促進するために、カオコランドの人々を統一することを目的としている。彼らの活動は、地域住民の優先的な雇用、農村と都市の水供給の改善、大規模な農村灌漑プロジェクトの実施、道路、電気、学校、診療所、銀行の建設などの一連の開発を求めるものである。同連盟はダム建設について、将来の電力利益の 20%を、開発イニシアティブを通じて地域に投資するよう政府に求めている。

この地域における推進派のレベルでは、政府側のエネルギーと国家建設の言説から、地域開発へと焦点が移っていた。エプパ・プロジェクトは、雇用の創出、インフラの改善、サービス提供の拡大の可能性を提供していると考えられていた。

たとえば、首都ウィントフックの公聴会で、連合を代表して発言したウアウンジサ・ムハルクア (Uaundjisa Muharukua) は、ヒンバを伝統の保護者として扱うのではなく、開発における対等なパートナーとして扱うよう促していた。また、カオコランド出身のクネネ県議会議員 (後のクネネ県知事) のアンジェリカ・ムハルクア (Angerika Muharukua) も、ナミビアの全国紙ナミビアンにて同様の見解を次のように示していた。

...エプパのダム建設はヒンバの文化を破壊すると言う人もいる。しかし私自身がヒンバであり、ヒンバが他の民族グループのメンバーのように議員や大臣になれるようにしてほしいと思っています...なぜ、ヒンバは未開発のままにいななければならないのでしょうか。なぜ、他の誰もが遠ざかってしまった文化の保護者であり続けなければならないのでしょうか。彼らは開発を必要としており、エプパ計画はそれを実現するものなのです... [The Namibian、1995年11月15日]

政府の言説とは対照的に、カオコランドに拠点をおくダム支持者は、ヒンバの大多数の人びとを開発とエプパ計画を拒否するよう導いているとは主張していなかった。彼らにとって、ヒンバの反対は、プロジェクトの利益に関する情報が不足しているか、あるいはロー

カルの指導者を操り、賄賂をおくって計画に反対する外部の利益団体の策略に起因していると考えていた。

次節では、ナミビア国外に視点を移し、この問題に関与していた機関や団体の意見を整理していく。

第3節 調査への資金援助をした国際ドナーと反対運動を支援した権利団体

先述したように、ナミビアとアンゴラの両政府は、1992年に「クネネ川流域に関するアンゴラ・ナミビア常設合同技術委員会（PJTC）」を設立し、開発するための場所の選定調査を開始した。この調査のための資金は、ノルウェー開発協力庁（NORAD）とスウェーデン国際開発庁（SIDA）が援助をしていた。500万米ドル以上の巨額の資金が動いたとされるが、調査結果についてNORADやSIDAは明確な意見は示しておらず、中立的な立場であった。

中立を保つ国際ドナー

たとえば、SIDAは、情報に基づいた意思決定を促進するために研究に資金を提供したと主張していた。スウェーデンの関与を正当化するために、SIDAはその主要な世界的な開発目標である貧困の撲滅に言及していた。また、スウェーデンの駐ナミビア大使の声明によると、水力発電計画への支援は、経済成長のための「持続可能な生産」、環境に優しい天然資源管理、民主的な参加型開発の推進というSIDAの関心と関連しているとしていた。

SIDAとNORADはエプパ・プロジェクトをめぐる政治的な議論から距離を置いていた。彼らは、提案されている計画の評価において技術的な専門知識を提供しているに過ぎないと考えており、その潜在的な影響や自分たちの関与の意味を問うことには消極的であった。

首都ウィントフックのSIDAの担当者2名へインタビューをしたフリードマンによると、彼らはこのプロジェクトが論争的になっていることを認めていたが、「批判が正しいか間違っているかは、誤解や技術的な情報の不足による意見の違いというよりも、価値観や規範の問題である」と考えており、どちらの担当者もSIDAの公式見解から逸脱することを望んでいなかったという [Friedman 2000]。

反対運動を支援する環境保護団体と先住民の人権保護団体の見解

ナミビア国内や国際的に活動を展開する環境保護団体や先住民の権利保護団体は、ダムが環境の悪化をもたらし、ヒンバの社会的・文化的な自己決定権を損なうという主張に基づいて、水力発電計画に猛烈に反対していた。たとえば、アメリカに拠点を置く「国際河川ネットワーク (International Rivers Network)」や英国に拠点を置く「サバイバル・インターナショナル (Survival International)」は、インターネットや海外のメディアを活用して、このプロジェクトに反対する国際的な支援を求めている。ナミビア国内では、「アースライフ・ナミビア (Earthlife Namibia)」として知られるグループが海外の団体と協力して活動していた。

環境保護を主張する団体は、提案されているダム建設地の生態学的な負の影響を強調していた。たとえば、ダム建設によって、滝の近くに生息する希少な動植物の生態系全体が破壊され、美しい滝とその周辺のオアシスがなくなってしまうことを主張していた [International Rivers Network 1996]。彼らの言説の中では、ヒンバの暮らす地域は「小さなエデンの園」であり、「ナミビアの豊かな自然遺産」の一部であり、さらに「荒涼としたランドスケープ」のカオコランドにおいてクネネ川は「アフリカ最後の人間が手をつけていない川の一つ」であるとされていた。

こうしたヨーロッパ中心主義的で反開発志向の環境保護団体に対し、ヌジョマ大統領（当時）は憤慨しており、「ナミビアは、自分たちの国で自然を悪用してきた人たちのプレイ・グラウンドになっている余裕はありません。そして今、彼らは私たちの人びとを犠牲にして、私たちの国の最後の楽園を守ることができると考えているわけです」 [International Rivers Network 1996] と批判していた。

一方で、先住民の権利を保護する団体は、エプパ・プロジェクトによってヒンバの伝統的な経済と文化が破壊されることを強調していた。彼らは、以下の三点が先住民であるヒンバに悪影響を与えると考えていた。一つ目は、ヒンバが生業を維持するために使用している牧草地、畑、採集するための植物などへ浸水の影響があること、二つ目は先祖代々の墓が浸水することによってヒンバの宗教性に影響がでること、そして三点目はダム建設中に外部からの労働力が流入するためヒンバ社会の安定性に影響を及ぼす可能性が高いこと、であった。

これらの言説の中では、ヒンバ社会は、西洋のような利己的な欲によって生態系が無視されることがなく、汚れていない世界として描かれており、ヒンバは人間と自然がバランスよく共存するための理想的な存在だとされていた [Bollig and Heinemann 2002]。彼らの中

では、ヒンバ社会は静的で不変の状態が存在しており、一世紀半にわたる植民地化でさえ、影響がなかったかのように描かれてきたのであった。

ここで注意しておきたいのは、環境保護や先住民の権利保護団体は、人びとの日常生活における物質的条件や開発にはほとんど触れていなかったことである。先述したカオコ開発連盟が指摘するような、建設が計画された地域に住む人びとが不十分な医療サービスや教育サービスの改善や、そしてインフラストラクチャーの整備を望んでいることや、ヒンバが政治的、経済的、社会的にナミビア国家から疎外されているという事実には触れていなかった。

カオコ開発連盟のメンバーには、カオコランドの人びとも含まれていたが、中央政治の関係者が主体となって運営される団体であった。次節では、もう少しカオコランドの内部に視点を移し、こうした一連のダム論争がローカル・エリートである「伝統的権威」にとってどのように捉えられていたのかを検討していく。

第4節 カオコランドの代表をめぐる対立

これまで見てきたように、議論のほとんどは首都ウィントフックで行われ、国内外のマスコミで報道されていた。他の関係者には、話す機会が与えられているにもかかわらず、建設予定地の人びとには、自分たちの意見を代弁する機会がほとんど与えられていなかった。ただ首都にアクセスすることができないだけでなく、公聴会やフィージビリティ・スタディで得られた情報にもアクセスできていなかった。

その結果、上述してきたような状況が、「ヒンバの視点」を一枚岩的に表現するための空間を作り出すのに役立ってきたのである。この一枚岩的な言説がもたらしたのは、特定のヒンバのリーダーたちが、自分たちの言説の中で、これらとまったく同じ表現を操作して利用するという皮肉な状況であった。

たとえば、反対運動の中でも最もとりあげられてきたのは、ヨーロッパでの政治的ロビー活動であった。1997年の半ばに、ダム建設予定地のヘッドマンであるヒクミニヌエ・カピカ(Hikuminue Kapika)と、彼の属すカオコ派のチーフのパウルス・チャバラ(Pauls Tjavara)は、エブパ・ダム計画に反対する3週間のキャンペーンを行い、5カ国を視察した。ヨーロッパの7つの環境保護団体と先住民の権利団体がスポンサーとなったこの旅では、ドイツの国会議員、ヨーロッパ各国の閣僚、金融機関の代表者、NORADの高官らと会談した。

この二人のリーダーは、一枚岩的にヒンバを捉える人びとや団体と手を組むことで、議論の力学を利用したのであった。彼らは、以下で示すカオコランド内部での対立において、より多くの支持を得るために、ダム問題と戦うヒンバという言説を採用し、自分たちの主張を進めることに成功したのである。

カオコランド内部での政治力学

国際的な論争に発展したエプパ・プロジェクトは、カオコランド内部においては、ダム建設それ自体が争点になることはなく、独立後の新政府に認可された／されなかった「伝統的権威」の正統性が問題になっていた。

1990年代のカオコランドにおいて、「伝統的権威」についての人類学的調査をしていたフリードマンは、論争の最中の「伝統的権威」をつぶさに観察しており、彼らが二手にわかれて対立し合っていることを強調していた [Friedman 2005; 2007; 2009; 2011]。また同時期に別の問題関心からカオコランドで調査をしていた太田至も、人びとが二つにわかれて敵対している状況に遭遇し、この対立がカオコランド全体に及んでいることを指摘していた [太田 1996]。フリードマンも述べるように、上述してきたようなダム論争に関わる諸言説は、声の大きな者による支配的な言説であり、こうした公文書や報告書においてローカルの対立問題があることやその影響について認めたものは皆無に等しかった。そこには多くの沈黙や欠落が含まれていたのである [Friedman 2009]。

フリードマンが指摘するのは、「伝統的権威」は、提案されたエプパ・ダムのメリットをコスト・ベネフィットで分析をして支持した／しなかったのではなく、敵対者の立場に反応して、彼らの立場を表明していた点である。たとえば、ヴィタ派のインフォーマントがフリードマンに次のように説明していた [Friedman 2009]。

誰かが最初に「イエス」と言っても、相手は最初から「ノー」と言った。カオコ派が反対したため、ヴィタ派はすぐにプロジェクトを支持した。後になって、双方が賛成と反対の理由を述べたが、それは重要ではなかった。

また、カオコ派のインフォーマントは次のように説明していた [Friedman 2009]。

ヴィタ派とカオコ派は常に対立しているため、一方が賛成すれば他方が反対する。

カオコ派は、最初は躊躇していたが、ヴィタ派は最初からエプパを支持していた。しかし、ヴィタ派がエプパを公に支持した後、カオコ派は公に反対した...カオコ派が反対した理由は、すべて実行可能性調査から来たものであり、人びとから来たものではない...

どちらの党派のインフォーマントも相手の立場表明をもとに、自らの立場を決めたことを説明していた。両者の対立には、そうした政治力学が働いているとも考えられるだろう。しかし、それだけでなく、ダム論争が激化した背景には、新政府によるチーフやヘッドマンらへの処遇に対する不満もあった。

独立前までは、35名のチーフやヘッドマンらが植民地政府に認可されていたが、独立直後の新政府はヴィタ派のチーフだけを認可し、それまで二大勢力の一つとして対立していたカオコ派のチーフをはじめ、他のヘッドマンらは認可されなかった。第4章で扱ったように、ヴィタ派とカオコ派は植民地期からカオコランドの代表の座をめぐり対立しており、ダム建設計画を契機にその対立が再度激化したと考えられる。

カオコ派の主張によると、ヴィタ派の始祖であるチーフのヴィタ・トムは、ナミビア中部出身であり、1910年代にカオコランドへ移動してきた外部者であった。当時のカオコ派のチーフは、ヴィタ・トムが移動してきたときにはすでにカオコランドにいたため、カオコ派は「われわれ」の方が正統であると主張した。

こうした言説は、ゲシーレとニヤムンジョがカメルーンでの観察にもとづいて議論した「帰属の政治 (politics of belonging)」とも関連するものでもあった [Gechiere & Nyamnjoh 2000]。カメルーンではローカル・エリートは、ローカルに根差した NGO を中心に組織されており、言説も彼らから出てくるが、カオコランドの場合はそうした組織は存在せず、言説も「伝統的権威」自身から出てきていた。つまり、カオコランドでは言説を表明する組織は国家によって承認され、裁許されているため、より直接的に国家に浸透しているといえるかもしれない。言い換えると、国家は運動の生成と生産に共謀し、その結果、帰属の政治の激化を刺激しているのかもしれない。あるいは、ニヤムンジョが別の論考で指摘するように、「伝統的権威」は利害をめぐって国家と当該社会とのあいだで交渉を繰り返すことで、自らの正統性を創り出し続けているとも考えられる [Nyamnjoh 2002]。

墓の政治性

この正統性は、埋葬場所を通して主張されていたことにも特徴があった。ダム建設の際にはカオコ派だけでなくヴィタ派も墓の古さを互いに主張し合っていたが、墓の問題は植民地期から争点になっていた。

第4章で扱ったように、1980年代にカオコランドの行政中心地にヴィタ派の始祖のヴィタ・トムを再埋葬する出来事があった。ヴィタ・トムは1937年に隣接の地域で客死し、その地に埋葬されていたが、1980年代にナミビア中央部のヘレロランドで活発化したチーフの追悼式典の影響を受けて墓の再建が行われた。これに対してカオコ派はヴィタ派が正統なカオコランドの住人ではないことを理由に猛反対し、銃撃戦を伴う対立が発生していた。ヴィタ派の埋葬地は1980年代からオプウォにあるが、カオコ派はこうした場所を独立まで作っていなかった。

しかしながら、エプパ・ダム論争が激化していた1995年10月2日に、カオコ派のチーフであるブンビヤゾ・ムハルクワ (Mbumbijazo Muharukua) が亡くなり、このチーフの死を契機に、カオコ派はオプウォに埋葬場所を新しく作った。この埋葬場所は、「英雄の丘 (okarundu kozombangane)」という名称で呼ばれており、毎年10月 (状況によっては11月) にここで「追悼式典」を行うようになった。「英雄 (ozombangane, pl: ombangane, sing)」とは、男性の中でも当該社会に貢献した人物や、尊敬された人物のことを指す。次の表7-1は、英雄の丘に埋葬されている人物および関係する人物の詳細である。

表 7-1 カオコ派の「英雄の丘 (Okarundu kozombangane)」の埋葬者及び関係者と概要

[カオコ派のシニア・カウンセラーのウエウエトゥ・チハンゲへのインタビュー、2017年11月の追悼式典での調査資料、公文書などをもとに筆者作成、*は場所の名称]

埋葬の 順番	人物名称	生没年	概要
1	ブンビヤゾ・ムハルクワ Mbumbijazo Muharukua	1921年5月23日生 1995年10月2日没	政治 (<i>oporotika</i>) がカオコランドに入ってきたとき (1991-92年くらい) にチーフだった。カオコ派の初代チーフではなく、6代目あるいは12代目のチーフと推定される [Hinz 2016]。オプウォ*の大通

			りの名称になっている。
2	ウアゼンガ・マルケス・デルラ Uazenga Markus Nderura	1920年12月25日生 1997年5月10日没	シニア・カウンセラー。1996年8月12日に政府登録 (Gov. Gazette No. 1828, 1998年)。
3	ヤゼミ・ヨハネス・ムハルクア Jazemi Johannes Muharukua	1933年8月21日生 2001年2月7日没	シニア・カウンセラー。1996年8月12日に政府登録 (Gov. Gazette No. 1828, 1998年)。
4	カウマヌカ・ヨセフ・ヤプフア Kaumanuka Joseph Japuhua	1922年6月7日生 2005年1月29日没	シニア・カウンセラー。1996年8月12日に政府登録 (Gov. Gazette No. 1828, 1998年)。
5	ヒヤゾマンガ・ムハルクア Hiazomanga Muharukua	1931年6月20日生 2007年10月31日没	ヴィタ・トムの骨 (<i>omatupa</i>) をめぐめる争い (埋葬地をめぐめる争い) のときに、銃撃戦で負傷した。墓石には拳銃の絵が刻まれている。
6	チリヤゾンダナ・ケファス・クローロ Tjirjazondana Kevas Kurooro	1925年3月7日生 2016年1月7日没	ムレティの墓を中央部のオチパウエ*で見つけて、皆に知らせた。ライオンを仕留めたことのある勇者 (<i>outoni</i>) でもあった。墓石にはライフルを持った人とゾウの絵が刻まれている。「英雄 (<i>ombangane</i>)」という言葉も彫られている。
7	パラミナス・マトウンドウ Paraminas Matundu	? 2020年1月没	シニア・カウンセラー。1996年8月12日に政府登録 (Gov. Gazette No. 1828, 1998年)。2020年1月18日に「英雄の丘」で埋葬式典が行われた。

別の場所に埋葬	リセエ・カクヴァ Risee Kakuva	?	女性。カオコ派のセクレタリーだった。カウンセラーとして政府登録（1996年8月12日、Gov. Gazette No. 1828, 1998年）。 「英雄の丘」は男性しか埋葬できないため、彼女の村であるカオコランド南部のオトゥベロ*に埋葬されている。毎年おこなわれる記念式典では、最初に彼女の墓へ参り、そののち「英雄の丘」へ移動して式典を行う ¹⁰⁵ 。
---------	--------------------------	---	---

インタビューをしたウエウエトゥ・チハンゲ (Ujeuetu Tjihange) は、カオコ派のシニア・カウンセラーとして、2014年8月28日に政府登録 (Gov. Gazette No. 5564) された人物である。彼はヒンバの歴史家としても知られており、前章の賛歌について述べた箇所而言及したナミビア中央部のヘレロのアレックス・カプトゥと同様に、ヒンバやヘレロのあいだだけで知られているだけでなく、国内メディアや学術文献にも登場する。カオコランドや中央部で聞き取りをしていると、ヒンバやヘレロについて知りたければ、この二名に聞けば何でも知っていると言われるほどポピュラーな存在である。しかしながら、ダム建設問題の際にカオコ派が彼らの歴史を重視して反対運動をしていたことを考慮に入れると、フリードマンも指摘しているように、ウエウエトゥ・チハンゲもまたこの時期に歴史家としての地位を確立していったと考えることができるかもしれない [Friedman 2009]。

この英雄の丘に初めて埋葬されたチーフのブンビヤゾ・ムハルクワはカオコ派の始祖ではなく、6代目あるいは12代目に相当していた。なぜ彼からこの地へ埋葬されるようになったのかとウエウエトゥ・チハンゲに尋ねると、「彼が亡くなったときにカオコランドに政治 (*oporotika*) が入ってきたから」という回答があった。政治を表す *oporotika* は、党派のあいだの対立を指すこともあるが、多くの場合、中央政治と結びつく政治のことを指す。ウエウエトゥ・チハンゲとの会話の中でも、*oporotika* を用いるときは中央政治、特に支持政党について言及する際に使用していた。この点は、フリードマンも同様の指摘をしており [Friedman 2005]、ここでウエウエトゥ・チハンゲが言及していた *oporotika* は、ナミビ

ア独立後の中央政治のことを指していると考えられる。

2020年3月現在で埋葬されているのは7名であり、5番目と6番目の人はカオコ派の役職についていなかったが、他はチーフあるいはシニア・カウンセラーとして政府に登録された人物だった。ここに埋葬されるのは男性だけであるが、女性も一名英雄とされており、別の場所に埋葬されている。毎年行われる追悼式典では、彼女が埋葬されているオトゥベロという村で墓へ参ったのち、英雄の丘へ移動して式典を執り行う。チハンゲによると、カオコ派は女性だけの埋葬地をオプウォにつくることを検討しているとのことであった。

このように、1940年代頃からチーフやヘッドマンらの権威を象徴するようになった墓は、新たな埋葬地を創出し、追悼式典を通してカオコランドの正統な住人であることを主張する根拠になっていた。埋葬場所もまた、ゲシーレとニヤムンジョが主張する「死の政治 (politics of death)」の糧になっているといえるかもしれない [Gechiere & Nyamnjoh 2000]。

以上のように、カオコランド内部の対立を検討してきた。エプパ・プロジェクトは、国家や様々な団体の意図とは異なり、カオコランドのローカル・エリートの中では、この地域における権力と権威をめぐる長い闘争の歴史の中でのもう一つのラウンドに過ぎなかったといえるだろう。その後、ダム建設が中断してからは、こうした彼らの争いの場は党派同士ではなく、党派の内部に移っていた。

第5節 カオコ派の内部分裂と政府認可を求める党派の乱立

ダム建設計画が中断され、2000年代に入ってからかつてカオコ派のヘッドマンだった者が新しくチーフとして登録され、彼の党派が政府に認可されるようになっていた。以下ではそれぞれの党派について検討していく。

カクルコウイエ派の登場

それまで二大党派として勢力を争っていたヴィタ派とカオコ派に加えて、カクルコウイエ派 (Kakurukouije Traditional Authority) という党派が2009年に政府に認可された。この党派の名前にもなっているカクルコウイエ (Kakurukouije、別名 Kasupi) は、カオコランドにおいて1920年に初めて任命された3名のチーフのうちの一人と関係する人物で

あった。

第4章でも検討したように、1920年のチーフ任命はヘレロ、チンバ、ヒンバの三つのエスニシティの区分に基づいてされていた。その中のチンバという区分のリーダーとして任命されたのが、カヘワ・ナワという人物であった。彼はその時すでに亡くなっていたカクルコウイエという人物の後継者として、政府が認めた者であった。

しかし、カクルコウイエを支持する人たちの中には、カヘワ・ナワを後継者として認めない者が一定数おり、彼が亡くなる1935年まで内部で対立していたとされる。この認めない者の中でリーダー的存在だったのが、カヘワ・ナワのオイにあたるヴェリパカ・チャンビル (Veripaka Tjambiru) という人物だった。その後、カヘワ・ナワが亡くなると、後継者としてカヘワ・ナワの弟であるカルホ (Karuho) という人物を推す人たちと、ヴェリパカを推す人たちが対立した。しかし、両者ともに支持者を多く得ることができずに、公的な後継者は途絶えたとされ、その後、人びとはヴィタ派とカオコ派へわかれていったとされる。

2009年に認可されたカクルコウイエ派は、1920年当時、カヘワ・ナワを認めていなかったヴェリパカをチーフと考える人びとの集まりであった。ヴェリパカは1970年に亡くなり、その後、彼の息子のヴェタムナ・グルウア・チャンビル (Vetamuna Nguruua Tjambiru) がチーフの座を継承した。ヴェタムナは1993年に亡くなり、その息子のウコルアヴィ・チャンビル (Ukoruavi Tjambiru) がその地位を継承した。彼はエタンガという地域のヘッドマンであった。太田によると、ウコルアヴィは、1994年当時、カオコ派のヘッドマンとして当該地域で認識されていたという [太田 1996]。2004年にウコルアヴィが亡くなった後に、彼の息子であるヴェムイー・チャンビル (Vemuui Tjambiru) がその地位を継承した。以下は、このヴェムイーへのインタビュー内容である。



写真 7-1 カクルコウイエ派のチーフのヴェムイー・チャンビル（中央）とカウンセラーら（左右）

[オミロラにて筆者撮影]

筆者はカオコランドで調査をし始めて間もない頃に、行政中心地のオブウォで様々な人に、「伝統的指導者」にはどのような人たちいるのか、彼らの党派はヴィタ派なのかカオコ派なのかと聞いてまわっていた。すると、かつてのリーダーの名前をあげる人が多く、カオコ派のリーダーの一人としてカクルコウイエという人物をあげる人が一定数いた。そのため、カクルコウイエという人物をカオコ派のリーダーとしてリストの中に記録していた。その約一ヶ月後に、カクルコウイエ派のチーフを名乗る人物に遭遇し、インタビューをする機会を得た。

当時、筆者はカクルコウイエ派が政府に認可されていることを知らず、カオコ派のカクルコウイエがなぜ党派になっているのか、しかもチーフと名乗る男性が登場したことで混乱していた。カクルコウイエはカオコ派ではないのか、なぜあなたはチーフなのかという筆者の質問に対して、チーフのヴェムイー・チャンビルは次のように答えていた。

...私たちはカクルコウイエ派であり、カオコ派ではない。別のグループなんだ。カクルコウイエは私たちのかつてのチーフであり、私はその継承者なんだ。政府にも認めてもらった。ずっと私たちだけのグループを認めてもらおうとしてきたんだ。...ヴィタ派もカオコ派も私たちも、それぞれかつて「戦い (*ovita*)」(家畜略奪のことを指す) をしていた頃に仲間だった者の集まりなんだ...カクルコウイエ派の中には私のチャンビルという姓をもつ者もいれば別の姓をもつ者もいる。けれど私たちはオヘレロ (父系クランの一つ) で、歴代のチーフは全員オヘレロなんだ...

[ヴェムイー・チャンビル、オミロラにて、2015年9月20日、括弧は筆者]

チーフのヴェムイーは、カクルコウイエ派がカオコ派ではないことを強調しており、これまで党派として認可されることを望んでいて、ようやく認めてもらえたと言っていた。注目すべきは、各党派の違いについて、それぞれの党派は、かつて家畜略奪をしていた頃に同じグループだったと指摘している点であった。これまでヴィタ派とカオコ派という二つの勢力の対立が強調されてきたが、カクルコウイエ派にとっては、1920年にチーフとして任命された人物をチーフとして認めておらず、1920年以前の家畜略奪の応酬をし合っていた頃のグループを党派の始まりと考えていた。

加えて、ヴェムイーは、カクルコウイエ派が父系クランのオヘレロの集まりだと主張していた。ヴィタ派もカオコ派も、血縁を根拠に党派のまとまりを強調することはなく、自らの正統性をクランを通して主張しているようでもあった。特に、カクルコウイエ派は、歴代のチーフを16世紀半ばまで辿って示しており、いかに古くからチーフがいたかを強調していた。このチーフの系譜はカオコランドの党派だけでなく、中央部のヘレロの党派を含めた10党派の中で一番古くまで辿っていた。彼らが政府に認可されるために動いていた頃に、カオコ派がダム論争で反対運動をしており、その際に墓の古さを主張していたことを考えると、そうした根拠の示し方について影響を受けていると考えることも可能かもしれない。

カピカ派の分裂と内部抗争

ダム問題の際に建設が計画された地域のヘッドマンであり、反対運動の中心的人物であったヒクミヌエ・カピカは、カピカ派のチーフとして2016年に政府に登録された。ダム建設が計画され、反対運動をして、建設が中断し、彼の党派が登録されるに至るまでの一連の流れの中で、ヒクミヌエは対立するグループのあいだを行き来していた。こうした彼の二転

三転する様子はヒンバやヘレロが「反転する (*tanauka*)」と表現する人の性質を示していた。特に利己的で、利権を求めて態度を反転させる人を「策略家 (*omunavineja*)」と呼び、非常に嫌われるものである。以下ではその反転の様子と内部での対立の一部を紹介する。

始まりは、ヒクミヌエの父のムニオムホロ・カピカ (*Muniomuhoro Kapika*) がヴィタ派のヘッドマンであった頃にさかのぼる。ムニオムホロはヘッドマンであっただけでなく、ヴィタ派の始祖のヴィタ・トムが亡くなった後にチーフの座に一時期ついていた人物でもあった。ヘッドマンの地位の継承は、通常は同じ党派で行うが、1986年にムニオムホロが亡くなった後に、ヒクミヌエは対立していたカオコ派のヘッドマンとして就任していた。そして一連の反対運動を展開し、外部アクターの支援を利用してヨーロッパでロビー活動をしていた。加えて、オランダの制作会社がエプパ論争をとりあげてドキュメンタリー映像を作った際にも、映像の中心的人物として出演していた [*Off the Fence 2002*]。

ダム建設が中断し、反対運動が成功した後は、彼はカピカ派として政府登録の準備を進めていた。そうした状況の中、ヒクミヌエは2013年に対立していた政府与党の「西南アフリカ人民機構」(*SWAPO*) に入党し、かつて対立していた政府側に寝返っていた。それ以降、当該地域では彼の処遇について内部抗争が生じており、その様子は全国紙が取り上げる程に深刻になっていた¹⁰⁶。その中で、2016年にカピカ派 (*Kapika Traditional Authority*) は政府に認可され、ヒクミヌエは正式にチーフとして政府に登録された。

しかし、カピカの地域において、ヒクミヌエの処遇をめぐる抗争は高等裁判へと発展しており、2018年3月に判決が下された (Case No. HC-MD-CIV-MOT-REV-2016/00331、首都高等裁判所の判決、2018年3月9日公布)。それによると、彼の弟であるムタアムバンダ・カピカ (*Mutaambanda Kapika*) の主張が通り、兄のヒクミヌエは公的にチーフの地位から失墜した。つまり、ヒクミヌエのチーフ在任期間は、党派登録の2016年から2年間だけであった。

以上のことから、ダム問題を契機として、当該地域内部ではかつてのヘッドマンをめぐる対立がうまれており、先住民ヒンバがダム論争に勝利した、といった簡単な図式では描けない状況が生じていた。

政府認可を求める党派の乱立

2019年現在のカオコランドにおいて政府に認可されているのは、上述してきたヴィタ派、カオコ派、カクルコウイエ派、カピカ派の4つであるが、他にも数多くの「伝統的権威」が

存在する。政府に登録されていない「伝統的権威」のチーフやカウンセラーらは、ダム問題の際に関与していたナミビア国内に拠点を置く人権保護団体を通して政府を非難しており、その様子が写真と映像で公開されている¹⁰⁷。

また、政府には認可されていないが、「正式」に登録されていることを以下のように示す「伝統的権威」も存在する。調査地域のオチョゾンゴンベという村には、オンダンガ派（Ondanga Traditional Authority）という「伝統的権威」のオフィスがある。チーフのカトゥエズ・リカンブラ（Katuezu Rikambura）が当該村で生活しており、酒屋と商店を営んでいる。カウンセラーであるカンバパという青年に話を聞くと、オンダンガ派の歴史が書かれた冊子を見せてくれ、現大統領の H・ゲインゴブから許可を得ていると語ってくれた。オフィスの正面には、当時首相だったゲインゴブから承認を得て、2013年に開設したことが記されている（写真6）。



写真 7-2 政府に認可されていないオンダンガ派のチーフのカトゥエズ・リカンブラとオフィス

[オチョゾンゴンベで筆者撮影]

右ドアの左横、チーフの右上の掲示には、以下の文言が英語表記されている

オンダンガ伝統的権威
このオフィスは首相 H・ゲインゴブによって正式に開設した
2013年4月21日
オチョンゴンベ

このようにカオコランドには、政府に登録されていない「伝統的権威」が政府を批判し、あるいは正式な登録をめざしていることを示していた。この党派が乱立するような状況は、どのように理解することができるだろうか。第4章で植民地期のチーフとヘッドマンの任命の過程を検討してきたが、独立時点で35名いたとされるチーフやヘッドマンはそれぞれヴィタ派とカオコ派に属していた。その後、エプバ問題が発生し、政府に認可されていなかったカオコ派が認められたことによって、2009年にカクルコウイエ派がカオコ派から独立して登録されていた。こうした状況を他のヘッドマンらが知らないわけではなく、特に、植民地期に給与を政府からもらっていたヘッドマンらにとっては、認可を求めるのが自然な流れかもしれない。こうした背景には、独立後のナミビアで法整備が急速に進められ、「伝統的権威」の一つの党派に在籍できるヘッドマンの数が定められたことも関係しているだろう。二つの党派の中でも、ヴィタ派よりもカオコ派に属すヘッドマンの方が多かったことから、カオコ派内部での独立の動きが活発になり、自分の党派を作るという動きを他のヘッドマンらに誘発したと考えることもできるかもしれない。

以上のように、カオコランド内部でダム建設後に発生していた問題について、ローカル・エリートの「伝統的権威」の動きを検討してきた。しかし、当該の地域に暮らすのは、「伝統的権威」だけではなかった。現地の視点に立てば、以上のような言説はあくまでもエリートが語る内容に過ぎず、リアリティとはかけ離れたものであった。

第6節 捨象される人びとと場所の説明

エプバ・ダム論争において指摘されてきたのは、様々なアクターによって一枚岩的なヒンバの言説が作りだされてきたことであり、論争が国際的に広がる一方で建設予定地の人びとがそうした情報にアクセスすることすらできなかったことであった。一部のエリート

らはそうした言説を利用することによって、自らのカオコランドでの正統性を示し、さらにその政治的な問題はカオコランド内部のエリートらのあいだで争われていた。しかしながら、当該地域で実際に暮らす人びとは、さらに、そうした党派の対立といった政治的な論争からも外へ置かれていた。

ここでようやく本論の主題である土地へ戻ってくる。エプパ・ダム建設が計画された際に、反対派が主張していたのは祖先の墓の水没であった。この墓の問題は、カオコランド内部の党派問題へ視点を移すと、自らが正統性を示すための根拠として示されていた。カオコ派は、ヴィタ派がこの地域にいた期間が2～3世代に過ぎないのに対し、彼らの祖先は墓を介してこの地域で何世代も遡ることができるという事実に言及したがっていた。つまり、自分たちの墓が競合するグループの墓よりも古いという事実から、この地域での政治的優位性を主張していた [Bollig 1997a]。

しかし、フリードマンが指摘するには、カオコ派のインフォーマントは墓について次のような説明をしていた [Friedman 2009]。

...エプパの年配者にとって、墓（の水没）は反対の主な理由ではなかった。彼らが指を向けることができる視覚的なものに過ぎなかったのである。[括弧は筆者]

墓の重要性を指摘していたカオコ派の関係者でさえ、このように述べており、論争が激化する中で、墓に焦点が当たっていき、政治的優位性を示す手段になっていったことが示唆される。

加えて、建設が計画された地域にかつて暮らしていたことがあり、水没する場所に祖先の墓がある者でも、論争に関心を示していなかったことが指摘されていた [吉村 2008]。この関心を示さなかった者が暮らすのは、カオコ派の反対運動に関わっていたヘッドマンの地域であったことから、ローカルの現地のリアリティとは離れたところで議論が進められていたと考えることが可能だろう。

土地とのつながりを示す賛美詩

そうだとすると、ダム論争の文脈においては、人びとの土地認識は覆い隠されてしまっていたのだろうか。1992年に行われた政府関係者とエプパ地域の人びととの間で最初の会議を振り返ってみると、人びとは建設予定地の場所に賛美詩があることを、土地とのつながり

の理由としていたことが記録されていた [Legal Assistance Centre 1998]。

当初の公聴会やインタビューでは、人びとは土地とのつながりを、先祖の墓や特定の場所に関連した賛美詩で象徴的に表現していたとされ、コンサルタントや NGO の代表者、そして政府のエージェントなどは、移動の歴史や、土地をめぐる人びとの親族関係、そして墓や詩で彩られた非常に複雑な物語を提示されていたという。ボーリッヒとベルズボーンが述べるには、ヒンバによるプレゼンテーションは通常、スメタナの『モルダウ』のように、クネネ川に沿って次から次へと紹介される場所を讃える長い朗読で構成されていたという [Bollig and Berzborn 2004]。このようなプレゼンテーションは 1 時間から 2 時間に及ぶこともあり、公聴会やインタビューが何度も中断されたとされる。

第 6 章で紹介したように、賛美詩は非常に難解な詩で構成され、出来事が追加されていくことに特徴があった。特に、その場所の賛美詩をよく知る年配者であれば、一つの場所に幾重にも積み重なる出来事を、記憶の限り、詩で表現したことが想像される。加えて、賛美詩を用いて場所の移動を伝えるとなると、第 6 章の事例のように、いくつもの場所を頭の中で移動しながら、それぞれの場所の賛美詩を朗読したと想像される。そうであるならば、公聴会が中断されたとしても不思議ではないと考えられる。開発をはじめとして近代合理主義の文脈では、こうした人びとの歴史や観念的世界観が織り込まれた豊かな詩は、不要なものとして切り捨てられてもおかしくないだろう。

しかしながら、本論が強く主張するのは、こうした冗長で隠喩だらけの詩が場所と結びついているという事実こそ、ヒンバ及びヘレロの土地認識の一端が表出していると考えられる点である。こうした土地認識に着目することなく、場所とのつながりを検討したとしても、祖先の墓という理解しやすく整理された表層をなぞるだけで終わってしまうだろう。

第 7 節 おわりに

本章では、1992 年からカオコランド北部のアンゴラとの国境を流れるクネネ川に建設が計画されたダム問題をめぐる一連の論争とその後の状況を、人びとの社会関係と実践から再検討した。

国際ドナーや環境保護団体といった外部アクターが関与する反対運動は、先住民の権利をめぐる国際的に展開された。祖先の墓が水没することを根拠に運動が行われたため、一見すると、土地の所有が墓という文化的観念のレイヤーを通して顕在化しているようである

が、内実はそうではなかった。

カオコランド内部ではダム建設それ自体が争点になることはなく、独立後の新政府に認可された／されなかった「伝統的権威」の正統性が、ローカル・エリートの中で問題になっていた。彼らは、自らの党派の正統性を主張するために墓を根拠として用いていたのである。つまり、墓と土地との関係は、ここでは、所有を示すためではなく、党派の正統性を示すために政治的に利用されていた。

しかし当時のダム建設に関する当該地域への聞き取りにおいて、当初人びとは場所にまつわる賛美詩がその地にあることが、祖先がその地にいたことを示す根拠になると語っていた。反対運動が展開される中で、外部者にとって(及び内部者にとっても)解釈が難しく、冗長な賛美詩は捨象されるようになり、物理的にわかりやすく理解しやすい墓に焦点があたるようになっていったのである。つまり、「伝統的権威」とそうではない者の実践のレイヤーは、それぞれ別の文化的観念のレイヤーと重なっていたと考えられる。

結果としてダム建設は中断され、反対運動を主導していたカオコ派は 1998 年に政府に認可されたが、その後のカオコランドでは、政府の認可を求める「伝統的権威」の党派が乱立するようになっていた。こうした政府に認可されることを求めるヘッドマンらが競合する状況のなかで、放牧地争いが発生した場合、どのような事態が生じるのだろうか。次の第 8 章で具体的に検討していく。

第8章 放牧地争いにおける権限の所在

第1節 はじめに

本章では、現在の土地問題の中でも干ばつを契機に発生する放牧地争いに焦点を当て検討する。争いは高等裁判および最高裁判に発展しており、近代法における「伝統的権威」の権限を利用しながら、特定の場所の権利が主張されていた。さらに、野生動物保全地区の範囲においても追い出しが行われていた。以下では、近代的な土地所有制度にもとづくと考えられる制度のレイヤーの顕在化の様子を、人々の実践と社会関係に着目して検討していく。

第2節 2012年頃からの干ばつによる北部から南部への移動

カオコランドにおいて雨の乏しい雨季は、約10年に一度の確率で発生することが報告されているが [Bollig 2006b]、2010年代ほどの年も雨が少なく、2012年から2015年、そして2018年から2019年は大干ばつであった [Bollig 2020]。

2012年頃からの干ばつによる牛の損失についてシュニックらが北西部の7つの地域を対象として調査をしている [Schnegg and Bollig 2016]。それによると、多くの牛を損失した地域では以前の保有数の4割程であり、地域によっては1割程度のところもあり、平均すると3割以下の損失であった [Schnegg and Bollig 2016: 67]。そのため、放牧地を求めて人びとは移動をするようになってきているという [Schnegg and Bollig 2016: 67-68]。

上述のように北部の人びとが干ばつによって移動することは、2000年代と2010年代において報告されていた。以下ではこうした北部の人々の移動先の一つである南部において、2010年代にどのような状況が発生しているのかを筆者の観察した事例を通して検討する。

調査の拠点としているオゾンドゥンドゥ保全地区内のオカクユ村で放牧をする牧夫たちによれば、この保全地区一帯では2010年から2014年まで比較的降水量があったため、他の地域から人びとが来ても問題とならなかったが、2015年は雨が少なく、移動後そのまま滞在している人びとに対して風当たりが強くなっているという。2010年以前もこうした移動をしてくる人びとはいたが、2015年現在はその数が増え、保全地区付近の各村が対応に窮しているという。

(1) 滞在許可が必要無い移動者

事例 1 北部出身の夫のヤギを妻のいる南部地域で放牧する

北部から南部のオゾンドゥンドゥ保全地区のオチョマテンバ村へヤギを移動させて放牧している事例である。このヤギは北部出身の男性が所有するものである。彼には南部のオチョマテンバ村近くの小学校で教員をしている妻がおり、北部の放牧地の状態が悪いため南部の妻のいる地域へヤギを移動させたという。この男性は普段は南アフリカ国防軍（South African National Defense Force）で働いているため、放牧は彼の兄弟 2 名がおこなっている。小学校で働く妻はオゾンドゥンドゥ保全地区内の村出身であり、彼女の兄の第一夫人がオチョマテンバ村に所有している家で、男性の兄弟 2 名は生活している。このように移動先に何らかの親族関係のある者がいる場合は、特に許可を必要とせず放牧が可能であった。

事例 2 北部から南部へ移動し、さらに南部内で移動する

北部から南部のアナベブ保全地区のオチョンドウダ村へ男性 2 名が牛と共に移動し、そのうちオゾンドゥンドゥ保全地区のオチョマテンバ村へ移動した事例である。南部で再度移動している理由は、北部から最初に移動してきたオチョンドウダ村には、彼ら以外にも北部から移動してきた人々と家畜が多くいたためである。移動先の選択理由は、男性 2 名と親族関係にある者がオゾンドゥンドゥ保全地区内にいることであった。具体的には、男性 2 名の父親とオゾンドゥンドゥ保全地区のオカクユ村の年配女性がキョウダイ関係にあるため、男性 2 名にとってオバにあたる年配女性をたよってオゾンドゥンドゥ保全地区へ来ていた。男性たちはオカクユ村にもときどき訪れ、年配女性宅に数日滞在し放牧をおこなっていた。

以上の二つの事例では、移動者は滞在場所の人びとと何らかの親族関係にあるため、特別な許可を必要とせずに放牧が可能だった。では親族関係がない場合はどうなるのだろうか。

(2) 滞在許可が必要な移動者

事例 3 許可を得て放牧をする

オゾンドゥンドゥ保全地区のオカクユ村には 2013 年に北部から家族（男性 1 名、妻 2 名、子供 6 名）が移動してきた。彼らは当初一時的な滞在だったが、そのうち長期で滞在してもよいかオカクユ村の人びとに尋ねたという。村の誰とも親族ではなかったため、村内で話し

合いがおこなわれ、他の親族を連れてこないことを条件として 2014 年の 4 月頃に許可された。このときにオゾンドゥンドゥ保全地区の代表となっている「伝統的権威」のユストゥス・ムティンディ・ムテゼの許可も得ている。

村には彼らの住居はなく、複数ある家畜キャンプの中に二か所家をたて、それぞれを歩き来して生活している。牧草の状態や危険な野生動物の情報、放牧の際に見かけた牛の情報といったことを村の他の牧夫と話合って共有しており、放牧に関するルールも周囲とあわせていた。

村の牧夫がこの家族の牛に関して手助けすることもあった。北西部では毎年雨季の終わりに農林水産省の獣医療サービス局 (Directorate veterinary services) が、牛の口蹄疫 (foot-and-mouth disease) の感染チェック、牛肺疫 (contagious bovine pleuropneumonia: CBPP) 予防接種、そして個体識別番号が書かれたタグを耳に取付けるために各村を巡回する。その際にこの家族の牛も村で共に検査をおこなうのだが、2015 年の調査時は、この家族の検査が必要な牛の一部が放牧地で行方不明になっており、さらに妻の一人が出産のために地方都市オブウォの病院へ夫とともに行っており、残った妻が一人で巡回日までに牛を連れてくる必要があった。通常、行方不明になった牛を探しに出るのは男性であるため、村の牧夫が探しに行き連れてきていた。行方不明になった牛は、他の家畜キャンプの牛群と混ざり移動する可能性が高いため、各家畜キャンプの牧夫にどの水場にいつ頃いたかを聞き、目当ての水場まで移動し牛を一頭一頭探していく。通常の放牧と違い移動距離が数十キロ以上になり、場合によっては高低差の激しい岩山を上り下りしながら炎天下のなか歩き続けることもある。そのため大変ではないかと筆者が牧夫に聞くと、困っているのだから助けるのは当たり前であるという。

牧畜民ヒンバとヘレロには、「困っているときに誰かに助けを求め、求められた者は可能な範囲で助ける」という慣行がある。「助け合うこと (*okuvaterasana*)」と呼ばれるもので、困っている人が目の前にいて、自分には助ける余裕が少しでもある場合、要求を断ることはできない。本当は余裕があるのに様々な理由をつけて断ると、周りの者に「自己中心的 (*omunene tima*)」とラベルを貼られる。この事例では牛探しを手助けしていたが、この家族がオカクユ村に来た際に村の人々が放牧地の利用を許可したことも、この慣行の一つだと考えられる。放牧地と同様に牧畜に必要な水場の利用においても、こうした慣行がとられていることが報告されており [Schnegg et al. 2016]、干ばつがひどくならない限り資源の利用に関して問題が発生しにくいことが示唆されるものである。

事例 4 許可を得ることができず、嫌がらせをうける

許可をえることができずに、村の人びとから嫌がらせをうける事例もある。この事例は筆者が直接観察したものではなく、オゾンドゥンドゥ保全地区のオカクユ村にいる人々が日常会話の中で移動者について話をした際の聞き取りをもとにしている。

それによると、北部で放牧をしていた男性 A が、南部のアナベブ保全地区のオチョンドゥンダ村へ移動し、さらに南部のオルプパ保全地区のオコゾングエへ村に移動してきたという。男性 A は北部から家畜をつれてオチョンドゥンダ村に来たが、事例 2 のように当該村では人と家畜が多いため、他の放牧地を探して再度移動しオコゾングエへ村に行き着いたという。彼はオコゾングエへ村のだれとも親族ではないが、この村で生活をする男性 B と地方都市オプウォで知り合ったことをきっかけとして、家畜とともに移動してきた。しかし、男性 B 以外の村の人々は新しく来た男性 A をころよく思わず、嫌がらせをするようになった。具体的には、A が使用する井戸の動力である発電機を夜間気づかれぬように外し、そののち他の設備もこっそりと外して使えないようにして、当該村から出ていくように間接的に仕向けたという。男性 A がその後移動したか否かについては不明であるが、オコゾングエへ村付近ではこうした放牧地争いが以下で扱う裁判へと発展している（裁判 2）。

以上の二つの事例では、移動者は滞在場所の人びとと親族関係がないため、当該村の人々と当該保全地区の「伝統的権威」の許可をえる必要があった。こうした許可をえていない移動者は嫌がらせをうけていた。

第 3 節 放牧地争いの高等裁判及び最高裁判への発展と判決の揺れ

カオコランドの干ばつの様子は2013年頃から徐々に全国紙各社で取り上げられはじめ、2015年には放牧地をめぐる争いが発生していることが報じられた¹⁰⁸。その記事によると、上述してきた4つの事例のように放牧地を求めて人々は家畜を連れて移動しており、移動先では先に放牧をしていた者が後から来た者を追い出そうとしているという。

カオコランドにおける資源をめぐる争いは、干ばつによって牧草や水が少なくなる限り発生しないことが報告されており [Bollig 2013 ; 吉村 2008]、普段の土地の利用の仕方は融通性に富むものだと考えられる。南アの統治が本格化する1950年代以前は人も家

畜も少なく放牧に関するルールがなかったことが聞き取りから明らかにされており [Bollig 2013: 320]、土地をめぐる争いも少なかったことが推測される。もちろん争いが全くなかったわけではなく、16世紀半ばの民族移動の際に北中部の肥沃な土地へ移動してきた人々は、当該地域に既にいた近隣民族のオヴァンボの抵抗にあい争ったことが報告されている [Malan 1974]。しかし争いは一時的なもので、その後人々はより乾燥した北西部へ移動し放牧をはじめている。土地に限らず家畜を資源に含むならば、ドイツ入植前後の19世紀後半には近隣民族ナマから主に家畜をめぐる熾烈な略奪行為があったことが報告されているため [Lau 1987]、家畜を含めた資源争いは1950年代以前も発生していたと考えられる。しかしながら争いの程度を考えると、ナマによる家畜略奪は、当時のケープ植民地の影響を受け武装した人々および、その後のドイツ植民地政府による関与によって、ナマ側の武装を可能にする状況がなければ、激しい争いに発展しなかったことも想定できる。東アフリカや西アフリカの牧畜（農牧）社会では、資源をめぐる争いが植民地支配をはじめとして外的な力による介入によって助長されてきたことが歴史的 [Johnson 1981]、人類学的 [曾我 2007; 藤本 2010] に実証されており、ナミビアの牧畜社会においても蓋然性が高いものだと考えられる。

近年の放牧地争いは高等裁判および最高裁判に発展し、2017年現在では二事例の判決が下された¹⁰⁹。裁判では、共有地に関する法的権限を有す「伝統的権威」が主要なアクターとなり、追い出しの正当化を試みていた。事例の中で登場するのは、ヴィタ派とカオコ派である。

以下の裁判事例では、一方では「伝統的権威」の主張が認められ、他方では棄却されている。争点となる法的根拠を中心に内容を検討していく。それぞれの判決文は本論の付録に原文と日本語訳を掲載しているため、参照されたい。

裁判 1—「伝統的権威」が勝訴

追い出しをおこなう側である「伝統的権威」が移動者を不法滞在として訴え、退去命令が下されたケースをみていく (Case no: A 109/2015、首都高等裁判所の判決、2016年11月7日交付)。原告は、「伝統的権威」のヴィタ派である。

被告は11名いるが、移動者である9名に関して審議がおこなわれた。被告1の土地改革大臣 (Minister of Land Reform) と、被告2のクネネ県の共有地委員会 (Communal Board) の委員長に関しては、異議なしの宣誓供述書を提出したため本裁判では被告として審議さ

れなかった。同様に被告 4、5、7 も申立に対し異議を唱えなかったが、宣誓供述書を提出していない。一方で、被告 3、6、8、9、10、は、申立に異議を唱えている。被告 11 に関しては、審議内容をまとめた判決 2 には記載はないが、判決 36 で被告 11 を審議しており、退去命令を与える権利を原告が有することが示されているため審議された被告に含めている。したがって、本裁判では異議なしの宣誓供述書を提出した被告 1 と 2 を除く、被告 3 から 11 が被告として審議された。

背景

原告によると、被告は原告が管轄するクネネ県のカオコランド南部に位置するオンガンゴ (Ongango) とオンボンボ (Ombombo) という場所に、2002 年から 2015 年のあいだに移動してきた。被告の数名は、被告がもっていた地域では干ばつが発生しているため、原告の領域で一時的に放牧をしてもよいか承認を求め、許可された。しかし、規定の期限が過ぎたため、当該地から去るように原告が要求をしても、被告はその要求を拒否し居住を継続した。一方で、原告に承認するよう求めずに、許可なく居住をはじめた被告もいた。こうした被告に対しても原告は退去するように幾度も要求したが拒否された。

こうした状況のなかで、原告が土地改革大臣である被告 1 に相談をしたところ、被告 1 はナミビア警察に援助をしてもらうよう助言した。そのため原告は仲裁をするよう求めたが、警察が動くことはなかった。同様にして原告はクネネ県議会 (Kunene Regional Council) にも助けを求めた。県議会は被告に当該地から退去するよう文書で勧告したが、状況は変わらなかった。そのため、原告は 2015 年 4 月に、本申立てを発議するための集会をひらき、被告とその家畜に対し当該地からの立ち退くことを命ずるための決議をおこなった。

決定

裁判所が下した決定は以下の 4 点である。

- (1) 被告 3 による「予断防止申立て」(*limine*)¹¹⁰の棄却
- (2) 被告 3 から被告 11 は本決定の送達から 90 日以内にオンガンゴとオンボンボの共有地域から退去することを命ずる
- (3) 上述の期日以内にオンガンゴとオンボンボから退去するという決定に従わない場合、オプウォ警察署長あるいはその指定代理人が上述の村から上述の被告を立ち退かせるために必要な手段をこれによって遂行する

(4) 被告 3 から被告 11 は本申立ての費用を連帯して支払うことを命ずる

争点

本裁判の争点は、公判前の手続きでも議題にあがっている「原告のチーフ、伝統的カウンセラー、コミュニティは被告によって主張される地域に、被告が居住する許可を与える権力があるかどうか」という点である。表 8-1 が示すように、「共有地改革法」の第 29 条「放牧権」に明記された「放牧共同使用地の利用に関する権利は、チーフ、「伝統的権威」、そして共有地委員会関係者にある」という条文を根拠として被告 3 から 11 は不法滞在とされた。

表 8-1 審議された被告の詳細

[判決をもとに筆者作成、－は判決文に記載がないため不明]

被告	滞在開始年月	移動理由	許可の求め先	退去命令が適用される理由
3	－	－	カオコ派の伝統的カウンセラーのチャカザピ・クトゥタおよびコミュニティのメンバー	「共有地改革法」第 29 条
4	2012 年	－	－	「共有地改革法」第 29 条 異議申立の文書提出せず
5	2000 年	義理の兄弟を訪問するため	－	「共有地改革法」第 29 条 異議申立の文書提出せず 書面での承認なし
6	2012 年 7 月	干ばつから逃れるため	ヴィタ派の伝統的カウンセラー 3 名およびコミュニティのメンバー	「共有地改革法」第 29 条
7	2012 年 7 月	長距離を移動した家畜を休ますため	－	異議申立の文書提出せず 当該地から去ることを認める

8	2012年	—	ヴィタ派の「伝統的権威」のカウンセラー3名	「共有地改革法」第29条 カウンセラーのうち2名は否定し、残り1人は政府の伝統的権威登録がされていない
9	2012年	被告の祖母がかつて当該地に居住していたため	ヴィタ派の「伝統的権威」のカウンセラー2名	「共有地改革法」第29条 カウンセラー2名は否定
10	2007年	干ばつのため	ヴィタ派およびカオコ派の伝統的カウンセラーのチャカザピ・クトウタ	「共有地改革法」第29条 書面での承認なし
11	2015年 3月	—	当該地域のヘッドマンであるカエンダ・ヘルンガ	「共有地改革法」第29条 カエンダ・ヘルンガは否定

滞在許可の求め先は被告によって異なっており、被告4、5、7以外は「伝統的権威」のカウンセラーやヘッドマンから許可を得たことを主張していた。しかし、原告であるヴィタ派であれ、他の「伝統的権威」であるカオコ派（Otjikaoko Traditional Authority）であれ、政府に登録されたヘッドマンやカウンセラーでなければ許可を与える権限がないと法廷は判断していた。被告5と10は政府登録された者から許可を得ていたが、書面での承認がないことを理由に主張が却下されていた。

被告3と6のような当該地域の人びとからの許可を得ていることや、被告5と9のように親族が当該地域にいることも正当な滞在理由にはならず、法廷は一貫して政府登録された「伝統的権威」の書面での許可がなければならぬとしていた。

次に扱うのは、本裁判と同様に「伝統的権威」が移動者に対し追い出しを試みるが棄却された事例である。

裁判2—「伝統的権威」が敗訴

裁判1では「伝統的権威」の共有地に関する権限によって、移動者に対する追い出しが正

当化されていた。法的に承認された「伝統的権威」は高等裁判で争う上で根拠を提示しやすいため、裁判を有利にすすめることができるようにみえるが、本裁判では根拠が不十分とされた。争点となる「伝統的権威」の主張および、それに対する判事の分析をみていく。その際に、この事例において特徴的である新聞報道とあわせて、外部アクターと裁判との関係を検討する。

裁判は以下のように数回にわたっておこなわれた。(1) 移動者側が原告となり追い出しをする側を訴え勝訴 (2015 年 7 月)、(2) 決定に従わない被告に対し被告側弁護士の責任追及がおこなわれ、決定が再度申し渡される (Case no: A 17/2015、北部地方高等裁判所の判決、2016 年 2 月 29 日交付)¹¹¹、(3) 被告側が異議申立をするが棄却 (Case no: A88/2016、首都高等裁判所の判決、2017 年 10 月 26 日交付)¹¹²、(4) 上訴記録の提出が遅れたため、上訴権の回復を提起するものの、申立人の弁護人が遅延を隠蔽しようとしたことが明らかになり、申し立てが棄却された (Case no: SA 70/2017、最高裁判所の判決、2019 年 11 月 11 日交付) という流れである。

「伝統的権威」は (3) において初めて登場する。なお、(1) の判決に関しては (2) の審議内容からの引用であるため、具体的な勝訴理由は不明である。

高等裁判以前の状況

争いは (1) 以前から全国紙ニュー・エラにとりあげられ¹¹³、少数民族保護団体といった外部アクターが登場し、移動者側の擁護をしている。それによると、カオコランド南部のオカナンジラ (Okanandjira) という場所には、チャトゥ・ヘルンガ (Tjijatu Herunga) をヘッドマンとするヒンバと、ホセア・チムイネ (Hosea Tjimuine) をヘッドマンとするヘレロが共に生活している。干ばつの影響で他の地域から来たヒンバの家族が、2014 年からヘルンガの許可を得て住むようになった。チムイネはこの家族が住みはじめたことに気づいていたが、ヘレロの一部が「彼らはヘレロではなくヒンバだから」もとの場所へ帰るように求めているという。新しく移ってきたヒンバの一人は「帰るのを拒否すると、牛の一部を盗られてしまい、さらに水場と放牧地を使えないようにされている」と訴えている。ヒンバを受け入れたヘッドマンのヘルンガは「私はここで 28 年も生活している。ここからどこへ行けと言うのか」とニュー・エラの記者に対してコメントをしている。

記事には少数民族保護団体 HIPO (Hizetjitwa Indigenous People's Organization)¹¹⁴ の代表も登場し、ヒンバだから出ていくよう強いられているのは「構造的に倫理的に間違っ

ている」とコメントをしている。さらに、当時のオプウォ選挙区（現オプウォ地方選挙区）のカウンセラーである野党「人民民主運動（Popular Democratic Movement: PDM）」¹¹⁵のカゼホンゲレ・チェウンド（Kazehongere Tjeundo）がヘレロ側を擁護するコメントをしている。これに対し、政府系の新聞とされるニュー・エラの記事は批判的に扱っており、同年11月にひかえたクネネ県選挙区代表選を意識しているとも考えられる。このように、記事からは少数派ヒンバの保護を名目とした政治的な力が見え隠れしていることが読み取れ、ローカルの対立が外部のアクターを取り込みながら拡大し、より大きな対立へと発展していると考えられる。

異議申立までの状況

その後争いは高等裁判へともちこまれ、被告は原告が村で生活することを妨害しないこと、水場へのアクセスをおびやかさないこと、家畜に手を出さないことが命じられた。しかし被告は判決に従わず、その報告を怠った被告側弁護士への責任追及の裁判がおこなわれ、法廷は決定を再度通告した。被告側は異議申立をおこなうが、申立人は（1）と（2）の裁判の被告代表者ではなく「伝統的権威」のカオコ派であった。

カオコ派が申立をおこなった理由としてあげられるのは、（1）と（2）の裁判の被告代表であったホセア・チムイネがカオコ派の伝統的カウンセラー（Traditional Councilor）として政府に登録されていることだと考えられる¹¹⁶。ヴィタ派の裁判においても申立は政府に登録された者がおこなっており、両裁判は隣接地域にてそれぞれ争われている。争いが長引くなかで、ヴィタ派の裁判の判決が先に出ていることを考えると、登録された者が所属する「伝統的権威」を介して追い出しを試みたとみることが可能であろう。

しかしながらカオコ派による申立は棄却されており、ヴィタ派のように追い出しは正当化されなかった。以下でカオコ派の救済内容および主張と、それに対する判事の分析をみていく（以下の*は場所の名前を示し、下線は筆者）。

申立人による救済内容

以下の4点に関して救済を嘆願している。

- (1) カオコ派が権限を有すオカナンジラ*とオウパコ*から被告1から3は30日以内に立ち退くこと。
- (2) 命令に従わない場合、法廷送達人が被告1から3を上述の共有地から追い立てるよう

ナミビア警察総監に指示すること。

- (3) カオコ派の権力下にあるどのような共有地においても被告 1 から 3 の居住の禁止と家畜の放牧の規制をすること。
- (4) 被告 1 から 3 は本申立の費用を連帯して支払うこと。

申立人の主張

主張は以下の 5 点である。

- (1) オカナンジラ*とオウパコ*はカオコ派の権力下にある。
- (2) 被告 1 は 2014 年 11 月にオロチトンボ*からオウパコ*へやってきた。その際に許可を得ず、居住し続けている。彼の家畜は申立人の許可なくオカナンジラ*で放牧している。
- (3) 被告 2 はオコゾングエヘ*とという共有地において正当な居住者である。彼はエカンゴ*、オウパコ*、オカナンジラ*にも居住している。
- (4) 被告 2 がエカンゴ*に居住することは不法であり、オウパコ*とオカナンジラ*は特定の季節のみの放牧をする場所としてコミュニティによって指定されている。そのため被告 2 は不法滞在している。
- (5) 被告 3 は 2011 年に家畜とともに移動してきた。それからずっと居住しており、申立人が退去するように求めても拒否し、占領し続けている。

判事の分析

判事は以下 4 点の分析をしており、これらの理由から申立人が求める救済に応じることができないと判断している。

- (1) 被告がかつて居住していたコミュニティにおいて申立人とは異なる伝統的コミュニティのメンバーであったかどうか、そして現在はカオコ派の勢力下にある領域に居住しているか否かについて判断するのは困難である。
- (2) 被告が申立人と異なる伝統的コミュニティのメンバーであることはどこにも証拠がない。申立人は異なる共有地から被告が来たことを主張していたが、その場所もカオコ派の権力下にある共有地の一部である可能性がある。申立人は、被告 2 に関してオコゾングエヘ*において正当に居住していると独自の許可をしているため、こうした理屈は信じ難くはないが、それでもなおカオコ派の権力下にあるどのような共有地からも彼を追い出そうとしている。

- (3) 申立人によると、被告1がオロチトンボ*から、述べるところによる「われわれの」領域へ来たという。しかし、オロチトンボ*が申立人の共有地の一部であるか否かが不明瞭である。そして「われわれの」領域が申立人の宣誓供述書に対する供述人の居住の領域を指すのかも明確ではない。
- (4) 申立人による救済内容は事実上、最終的なものであり、被告に深刻な結果をもたらすものである。当該の共有地に居住するための権限と法的権利に関係する争いは、被告の答弁に含まれている内容に基づいて判決を下されなければならない。

申立人の救済内容および主張では、当該地域がカオコ派の権力下にあることを述べていた。特に救済内容の(3)で主張される「カオコ派の権力下にあるどの領域においても被告の居住と放牧を禁ずること」は、判事の分析の(2)において示されるように裁判で問題となっている地域のみならず共有地内の他地域においても被告を追い出そうとするものであった。そのため、判事は申立人の主張する「伝統的コミュニティ」には誰が含まれ、「われわれの」領域がどこを指しているのかについて言及しており、カオコ派であることの根拠がないことを指摘していた。法的根拠としては「伝統的コミュニティ」とその「メンバー」は「伝統的権威法」の第1節に定義されているが¹¹⁷、カオコ派をはじめとして特定の「伝統的権威」がどのような「コミュニティ」を形成し、その「メンバー」が誰をさすのかについては明示されていない。

一方で判事は、分析(4)において「被告の答弁内容に基づいて判決を下す」と言明しており、被告の主張を全面的に認めている。しかし、公布直後に内容を取りあげた全国紙ナミビアン・サンの記事¹¹⁸では、被告代表のヘルンガに関して以下のように述べている。

…被告の主張は、(移動者へ滞在許可を与えた被告2の)ヘルンガがエカンゴ*で生まれ育ったため、(エカンゴ*と隣接の)オウパコ*とオカナンジラ*に居住する権利を持っているというものである。明確にするために付け加えておくと、これらの場所がそれぞれどのように関係しているのかについて、(被告に関して) 証拠がはっきりとしていないのである。… [下線、カッコ、*は筆者]

被告が当該地域において居住する権利を有す理由として主張するのは、ヘルンガが近隣で生まれ育ったこと、そして彼が他の被告に対して居住の許可を与えたためであった。この

主張を裏づける法的な証拠は提示されておらず、法廷側としては判断しがたいものである。このように判事は、被告の主張を認めつつも判断をするうえで証拠が不十分であることに苦言を呈している。しかし判事は判断材料に乏しい中で、最終的には被告の主張を認め、申立人の主張を棄却している。ではなぜ被告側の主張が認められたのだろうか。

本裁判は法廷で争われる前から全国紙によって取り上げられており、少数民族保護団体が移動者側であるヒンバの主張を擁護していた。さらに異議申立の判決後もすぐに新聞記事として公表され、外部からの注目があることがわかる。これはヴィタ派での判決と比べた際に、法的根拠の適用が状況によって異なっていることから、カオコ派の裁判をめぐる状況が判決を左右する要因の一つとなっていることが示唆されるものである。

法廷の揺らぎ

ヴィタ派とカオコ派の両裁判では、「伝統的権威」が移動者の追い出しを法廷に求めている。これに対し移動者は、それぞれ「伝統的権威」の代表であるチーフに反対の旨を記した書類を作成してもらい提出している。しかし各裁判によってその扱い方が異なっていた。

ヴィタ派が原告となった裁判 1 では、被告の一人が宣誓供述書にヴィタ派のチーフからの文書を添付し、チーフは一連の追い出しに関する原告の主張について認めていないことを訴えていた¹¹⁹。具体的には、被告はチーフが承認をしていない申立に対して「訴えを提起する地位」(*locus standi*) が十分ではないとして、本審に入る前の申立である「予断防止申立」(*limine*) をしていた。しかし法廷は、「伝統的権威法」の第 2 条に「伝統的権威はコミュニティのチーフ/ヘッドマンと伝統的シニア・カウンセラーと伝統的カウンセラーによって構成される」ことが明記されているため、チーフ/ヘッドマンが独自に判断を下すことはできないとして棄却している。

カオコ派による異議申立の裁判では「予断防止申立」はなされていないが、被告はカオコ派のチーフからの書類を提出しており、チーフが承諾していない追い出しについて申立人の主張の妥当性を問うている。カオコ派においても「伝統的権威法」の同条項が適用されるはずであるが、こうした審議はされていない。これは判事の分析 (4) における「被告側の答弁内容に基づき判決をください」という一文があることから、適用されなかったと考えられる。しかし両裁判を比べた際に、該当する条項は同一のものとして法律の中に存在しながらも適用の有無は状況によって異なっており、判断は判事の裁量にまかされているといえる。これは、カオコ派の裁判において被告側に不利にはたらく法的根拠がもちこまれなかった

理由が別途あることを示していると考えられる。

ではなぜヴィタ派において特定の場所における追い出しが認められ、カオコ派では認められないのだろうか。次節では特定の共有地に関する権限を「伝統的権威」が登録しようとする動きをみていき、カオコ派の主張が承認されなかった理由を慣習法の明文化の問題から検討する。

第4節 裁判の背後で行われる慣習法の成文化

ヴィタ派の裁判1において判決の根拠となっていた「共有地改革法」¹²⁰は、共有地での土地保有権に法的有効性をもたせるために、「伝統的権威」が慣習的土地権によって土地の割当てや取り消しができることを明記した法律である。その中の第29条「放牧権」が裁判においてヴィタ派の主張を支える根拠となっていた。そこでは放牧共同使用地の利用に関する権限が、チーフ、「伝統的権威」、そして共有地委員会関係者にあることが明記されていた¹²¹。さらに判決において言及された第43条「共有地における不法滞在」においても、権利を有す者として上述の者があげられていた¹²²。政府に登録されていない者には権限がないため、裁判においても滞在許可を正式に与える者として認められず、被告の主張は棄却されていた。

伝統的テリトリー

慣習法の明文化は、ヴィタ派の裁判の時期と重なっており、追い出す側であるヴィタ派が背後でこうした動きをすることは、一体なにを意味しているのであろうか。ヴィタ派に関しては、明文化された慣習法の中で「伝統的テリトリー (traditional territory)」として25の管轄領域とその代表者の名前が記載されている [Hinz 2016: 340]。表8-2は、その資料をもとに作成したものである。

表 8-2 ヴィタ派の伝統的テリトリー

[Hinz 2016 をもとに筆者作成、網掛け箇所は裁判1で問題となっている地区]

	地区名 (村の名称)	代表者名
1	カオコオウタヴィ (Kaoko-tavi)	David Humu

2	オコロサヴェ (Okorosave)	Godlib Ndjai
3	オチコンダヴィロンゴ (Otjikondavirongo)	Hijazond <u>u</u> Kuvandara
4	オンガンゴ (Ongango)	Sakey Musaso
5	オチククトゥ (Otjikukutu)	Kaenda Herunga
6	ヴァラムクエレ (Warmquelle)	Joseph Kangombe
7	オチャピチャピ (Otjapi-tjapi)	Justus Mutindi Muteze
8	オルヴァンジェイ南部 (Oruvandjei South)	Hiandekete Kandjii
9	オンボンボ (Ombombo)	David Kavetu
10	オチョカヴァレ (Otjokavare)	Goliath Tjaveondja
11	オチンジェレセ (Otjindjerese)	Itandua Mupia
12	オカトゥトゥラ (Okatutura)	Jason Hipandulua
13	オンバズ (Ombazu)	Mburumba Muhenje
14	オルホナ (Oruhona)	Karungoojo Ruitter
15	エコト西部 (Ekoto West)	Mathew Tjisuta
16	エホンバ (Ehomba)	Mupolise Van der Merwe
17	オンドト (Ondoto)	Mundjavara Ngombe
18	オチャンジャセモ (Otjijandjasemo)	Suse Thom
19	エテングワ (Etengwa)	Tjiuenge Tjambiru
20	オハマレンバ (Ohamaremba)	Jatunja Tjiposa
21	エカランジウオ (Ekarandjiuo)	Kandume Hevita
22	オムホンガ (Omuhonga)	Mbunguha Hembida
23	オウコンゴ (Oukongo)	Kaondeka Tjerije
24	オンバカ (Ombaka)	Uaripuje Tjiumbua
25	オチョンデカ (Otjondeka)	Tjombamba Tjijahura

公表されているヴィタ派の伝統的テリトリーには、裁判 1 で問題となっていたオンガンゴ (表 8-2 の 4) とオンボンボ (表 8-2 の 9) が含まれており、各村を管轄する代表者がいることがわかる。筆者の調査地域にあるオチャピチャピ (表 8-2 の 7) のユストゥス・ムティンディ・ムテゼは、地域の人びとからヘッドマンと呼ばれているため、各代表はそれぞれ

の地域でヘッドマンと呼ばれる人のことを指すと考えられる。

ヴィタ派の慣習法の草案がナミビア大学に受理されたのは 2012 年であり、出版は 2016 年である。裁判 1 は 2016 年に判決がでていますが、放牧地をめぐる問題は 2002 年頃から始まっていることが原告側の申立て述べられており、被告の大多数は 2012 年に移動してきている。土地に関する慣習法の明文化は、このように放牧地をめぐる争いが問題となる時期と重なっていることがわかる。上述のテリトリーは裁判における公的な資料にもなっており¹²³、その関連が示唆されるものである。

「伝統的権威」の慣習法のなかでヴィタ派以外に伝統的テリトリーが記載されているのは、ゼラウア派のみである。ゼラウア派はナミビア中部において、ヴィタ派同様に土地をめぐる移動者の追い出しをしており、2013 年に高等裁判で勝訴している（Case No. A 169/2013、首都高等裁判所の判決、2013 年 6 月 13 日交付）¹²⁴。言及された場所は、これも同様に慣習法において伝統的テリトリーとして明記されている [Hinz 2016: 396]。そのため、法廷で争う上で伝統的テリトリーが明文化されることは、裁判を有利にすすめることを可能にしていると考えられる。

以上を踏まえた上でカオコ派についてみると、慣習法の登録はしているものの、伝統的テリトリーの記述はない。そのため共有地に関する権限は、「共有地改革法」と「伝統的権威法」の「伝統的権威」全般に関するものである。法律内では特定の「伝統的権威」がどの領域に権限をもつかについては明記されないため、判事が指摘するように、特定の領域がカオコ派の権力下にあることを示す根拠は、漠然とした定義に基づく「われわれの」領域であった。放牧地をめぐる対立が発生する中で、「伝統的権威」が慣習法の登録によって特定の領域を権力下と定めることは、追い出しを正当化するための手段となっていると考えられる。

この点は野生動物保全地区に関しても同様のことが指摘できる。以下では、退去命令が下された後の様子から裁判と保全地区との関係を見ていき、「伝統的権威」を媒介とした追い出しについて検討する。

第 5 節 野生動物保全地区を利用した追い出しの実態

ヴィタ派の裁判 1 では、移動者側に 90 日以内の退去命令が下されていた。立退き期限で

ある 2017 年 2 月から約半年経過した後と、約 1 年半経過した後の二回において当該地域において状況を観察した。以下の一次資料は主に 2017 年 8 月～11 月、2018 年 6 月～8 月に行った現地調査に基づくものである。移動者の大半は 2017 年 8 月時点で退去していたが、一部は 2018 年 7 月現在も当該地域で生活をしており、対立が続いている。

判決では、オンガンゴとオンボンボという二つの場所に対して立退きが命令されていた。しかし実際に追い出しがおこなわれていたのは、上述の場所を含む二つの保全地区の内部であった。そのうちの一つが筆者の調査村があるオゾンドゥンドゥ保全地区である。裁判起訴時に管理委員長を務めていたウエリパクラ・ムクルアルーゼ (Ueripakura Mukuruaruuze) に聞き取りをおこなった結果、以下のような事情が明らかになった。

土地からの立ち退きを求める裁判は政府に登録されている「伝統的権威」でなければ申立てできず、ヴィタ派のシニア・カウンセラーとして登録されているユストゥス・ムティンディ・ムテゼが起訴した¹²⁵。ムテゼはオゾンドゥンドゥ保全地区の代表となっているため、退去命令は彼の管轄している保全地区内部においても適用されたという。判決において立ち退きが命令されていた二つの場所は、隣接のオカングンドゥンバ保全地区の内部にある。しかし、この保全地区の代表となっている「伝統的権威」は政府に登録されておらず、隣の保全地区のムテゼが法的に起訴する際の代表となり、二つの保全地区内部で追い出しをおこなったという。

2018 年 7 月現在のオゾンドゥンドゥ保全地区では、二つの村に一家族ずつ移動者が生活している。2019 年度¹²⁶から管理委員長に就任したチョト・ヤウンダ (Tjoto Jaunda) と、委員長代理のトゥレエ・コゾフラ (Turee Kozohura) に状況を尋ねると、移動者側は不服申立をヴィタ派のチーフとともに 2018 年の 2 月にしていたが、3 月に再度棄却されたとのことであった。ヴィタ派内部ではシニア・カウンセラーのムテゼをはじめとして数名のカウンセラーとチーフが対立しており、移動者側は党内の対立を利用して申立をおこなったことが示唆される。保全地区としては移動者への対応を協議している最中であるとのことで、今後の動きが待たれる。

ヴィタ派の裁判 1 が起訴された 2015 年には、「伝統的権威」のムテゼは保全地区の年度末集会に集まった人々に裁判の進行状況を共有していた。さらに、2016 年 3 月にはオゾンドゥンドゥ保全地区の事務所のある村でムテゼが集会を開き、裁判が最終段階に入ったことを人々に共有していた。こうした集会には、普段は保全地区の活動に関心をもたない者も参加しており、特に放牧を実際におこなう牧夫らが積極的に議論に加わっていた。このよう

に「伝統的権威」が裁判の状況について共有することはあったが、判決が下されてからは保全地区の管理委員が移動者に対し対応をしていた。移動者に対し退去通告をする役割は管理委員が担っており、2017年と2018年の調査時には彼らが退去しない者を呼び出して話合いの場を設けようとしているのを観察している。しかし、移動者は様々な理由をつけ話合いを回避していた。

保全地区が移動者の追い出しと関係していることは、以下の出来事においても指摘できる。管理委員や牧夫らに話を聞く中で、移動者の中には退去命令の期限が切れる2017年2月頃に当該村で牛を盗み逃げる者がいたことが判明した。牛の連れ戻しは保全地区の管理委員が行っており、保全地区の2017年度の収支決算の中で探索にかかった費用が会計から支出されていた。つまり、移動者への対応は保全地区の活動の一つになっていた。2017年度の年度末集会では、この牛の連れ戻しの事例をコミュニティに還元した活動の功績として委員が報告しており、移動者の「不法滞在」は保全地区の問題として共有されていた。

加えて、裁判1と2の隣接地域でも放牧地争いが高等裁判に発展する動きがあり、保全地区関係者が2017年10月に集会を開いていた。集まったのは当該地域の保全地区の管理委員数名、保全地区を環境観光省に登録する際に関与していた弁護士、そして保全地区をサポートする環境保全NGOのIRDNCの事務局長および職員である。集会は地方都市オプウォ近郊のNGOの施設で開かれ、起訴する際の代表者を誰にするか話合いをおこなっていた。集会後、参加していた保全地区の管理委員長に聞き取りをすると「ようやく問題を収めることができる。私たちは20年以上も困っていたんだ」と述べ、当該地域では1990年代後半から問題が常態化しているようであった。

共有地をとりまくアクター

上述したオゾンドゥンドゥ保全地区で開かれた裁判1に関する集会には、放牧を実際におこなう牧夫らも参加して議論に加わっており、近代法上であらそわれる裁判の内容をローカル・エリートである「伝統的権威」のユストゥス・ムティンディ・ムテゼを介して共有していた。共有地は、放牧を実際におこなう牧夫らにとっては家畜のための放牧地であるが、争いが発生しだすと、共有地に関して法的な権限を有す「伝統的権威」や当該地の保全地区関係者が登場し、公的な権限を用いることで、移動者を追い出そうと試みていたといえるだろう。

こうした公的な権限を用いることを可能にしているのは、政府の各省庁によって共有地

の取り扱いが異なるからだと考えられる。つまり、ナミビアの土地全般を扱う土地改革省（Ministry of Land Reform）では、共有地そのものは政府に属し、権限は共有地改革法の中で明記された「伝統的権威」が有す。一方、観光環境省では、共有地は資源の管理をおこなう各「コミュニティ」が保全地区として登録したものである。そのため権限は「コミュニティ」全体にあるが、「コミュニティ」が選出した管理委員が運営をしているため、委員長をはじめとした各委員に実質的な権限がある。しかし保全地区の登録の際や、保全活動には「伝統的権威」が間接的に関与しており、上述してきたような保全地区を利用した追い出しが可能になっていると考えられる。

追い出しの実態に目を向けてみると、その単位は公的に承認されている保全地区の領域であった。これはサリヴァンが指摘するように、ローカルの人びとにとって保全地区は、野生動物への権利というよりは、特定の土地に関する権利を示す手段になっていると考えられる [Sullivan 2002]。さらに、裁判の起訴をするのも政府に登録された「伝統的権威」であり、その舞台となるのは慣習法に登録されている伝統的テリトリーであった。このように追い出しの正当化には、公的に根拠を示すことのできる手段が用いられているのである。

こうした根拠の示し方は、第5章で扱った南ア植民地期から1990年代頃までの放牧地争いの事例と、ほぼ同じであった。植民地期においては、問題が発生した場合は、当該地で「ルール」を共有する小さな範囲において話し合われ、解決しない場合はチーフやヘッドマンのもとへ係争がもちこまれていた。つまり、チーフやヘッドマンらは争いの初期段階から積極的に関与するのではなく、最終的な判断を下す者として位置づけられていた。

独立直後の1990年半ばの争いの事例では、チーフやヘッドマンらが最終的な制裁をする様子や、人びとがかつての彼らの管轄領域を「われわれの」土地として主張する様子が報告されていた。どちらにしても、一貫して、具体的な「ルール」を破ったことや、ヘッドマンの領域外から許可なく来たことへの批判をしていた。本章で扱った2010年代の事例でも、争いの場が近代法を用いた高等裁判所や最高裁判所へ移っていたが、チーフやヘッドマンによる制裁の場が、より公的になっただけで、本質的には変化していなかった。また、実際の追い出しでは、「コミュニティ・ベースの自然資源管理」という新自由主義に基づいて新しく設置された保全地区の範囲が根拠とされていたが、実質的にはかつてのチーフやヘッドマンの領域であった。つまり、根拠の内容は独立後の変化に応じていたが、一貫して、制度のレイヤーであることには変わりなかった。

一方、ダム問題の際に「伝統的権威」が根拠にしていた墓がこうした土地をめぐる争いに

用いられることはなく、さらに、場所とのつながりを示す賛美詩や、特定の場所に生じる禁忌などの土地認識も登場しなかった。

第6節 不在の視点としての祖先と関係する場所

第7章で扱ったように、ダム建設に関する初期の聞き取りでは、建設予定地の人びとは土地とのつながりを主張する際に、賛美詩を用いていたことが報告されていた。賛美詩は、名前のある場所には必ずあり、非常に難解な詩で構成され、出来事が追加されていくことに特徴があった。それぞれの賛美詩には、朗読し始める特定のフレーズがあり、そのフレーズに新しい詩がどんどん付け加えられていく。そのため、その場所の賛美詩をよく記憶している者であれば、朗読する詩は長いものとなる。ダム建設をめぐる公聴会やインタビューが途中で何度も中断したとされ、登壇したヒンバが場所の出来事を朗々と表現して、いかにその場所が重要であるのかを主張しようとしていたことが想像される。こうした場所とのつながりを示す賛美詩は、本章が扱ってきた放牧地争いにおいては、管見の限り、裁判資料はもちろん参与観察の場においても聞くことはなかった。詩の主要なテーマは、その場所で生活していた人に関する出来事であるため、かつて祖先がその場所にいたということ、すなわち先住を示す根拠になっても不思議ではないが、登場することはなかった。

また、第6章で詳述した特定の場所に生じる禁忌についても、具体的な系譜をたどれる父系リニイジの男性祖先がその場所を居住地と決めた最初の人物だったという事例があり、かつてのホームステッド跡を中心に禁忌が生じていたため、こちらも先住を示す根拠になり得るはずだが、賛美詩と同様に登場することはなかった。

こうした第6章で描写してきた禁忌や賛美詩といった土地認識は、放牧地争いが調査地域で問題になっていた時期に参与観察をした結果、明らかになったものである。人びとは放牧地をめぐる争っているながらも、同時に係争となっている領域内にも生じる禁忌を守っていた。追い出しをする側だけでなく、移動者側も禁忌を当たり前のように守っており、放牧地争いとは別のレベルで、つまり異なるレイヤーが并存していたと考えられる。

以上のことから、カオコランドの外部に対する要求をする際に政治的に利用されていた墓や、日常生活において当たり前とされていた土地認識である文化的観念のレイヤーは、放牧地をめぐる争いの際には顕在化せず、不在の視点として独立して存在していたと考えられる。

第7節 おわりに

本章では、2012年頃からの干ばつによって生じた放牧地争いの事例をもとに、人びとの社会関係と実践に着目しながら、所有のレイヤーがどのようにあらわれるかを検討した。

1990年代までの放牧地争いとは異なり、争いは高等裁判および最高裁判にもちこまれ、近代法における「伝統的権威」の権限が利用されていた。これは、ナミビアで土地改革と共に急速に法整備が進められ、その中で「伝統的権威」は共有地の割り当てやその取り消しができるという法的権限を有するようになったことと関連していた。彼らは政府によって法的に認められると同時に、その慣習法が国家法に内包されながら成文化されていた。

かつてのチーフらの管轄領域の一部は「伝統的テリトリー」という名称で慣習法に記載され、放牧地争いにおける「われわれの」土地の根拠として用いられていた。さらに、その管轄領域の多くは1998年から設置が始まった野生動物保全地区とほぼ重なり、「伝統的権威」は各保全地区に間接的に関与していた。実際の追い出しにおいては、判決によって退去命令が下された場所だけでなく、この保全地区の範囲からの追い出しも正当化されていた。

つまり、「われわれの」土地を主張する人々の実践のレイヤーは、制度のレイヤーの中でも、国家法および国家法に内包された慣習法という法的制度と、野生動物保全地区という自然資源管理に関連する制度という二つの制度に重なっていたのである。

一方、宗教的な土地との関係は、1990年代までの放牧地争いと同様に、根拠になることは一切なく、ダム建設問題の際に顕在化していた墓や賛美詩も、用いられることはなかった。これらのことから、ヒンバおよびヘレロの土地との関係において、「われわれの」土地が主張される際には、文化的観念のレイヤーではなく、制度のレイヤーが常に参照され、根拠として用いられる傾向があるといえるだろう。

結 論

終 章

本論では、ナミビアの牧畜民ヒンバ及びヘレロの土地との関係を、歴史的・社会的背景から検討し、近代的な土地所有制度から観念的世界観が投影された土地認識まで、さまざまな意味が付与された土地を生きる人々の実相を描いてきた。

ヒンバやヘレロは、なぜ土地に関心をもち、干ばつ時に特定の場所を「われわれの」土地として独占的な権利を主張しようとするのだろうか。また、こうした様々な意味づけが並存する土地を生きる彼らをどのように理解したらよいのだろうか。ここでは、各章での考察をまとめながらこれらの問いに回答し、全体を通しての議論を再度確認した上で、本論の結論を述べる。

本論では、構造調整政策導入後のアフリカ諸国において行われる土地改革の影響を受ける牧畜民について問題の所在を示し、アフリカ牧畜民研究と、1980年代以降の所有をめぐる議論を交差させながら論じてきた。その際、分析のための手がかりとして、ベンダ＝ベクマンらの提唱する「所有のレイヤー」という視点を紹介した。

彼らの提唱する4つのレイヤーは、本論で扱う土地との関連では、土地に関する宗教的な儀礼などの①文化的観念のレイヤー、国家などが定める土地の②法的な制度上の枠組みのレイヤー、実際に土地を利用する人々の③社会関係のレイヤー、そして他の三つのレイヤーに影響を及ぼす人々の④実践のレイヤーといった形で対応させることができた。

本論ではこれらのレイヤーという考え方を補助線として、土地が所有の対象となってきた過程を通時的に描こうとした。そして、それと同時に、現在どのように所有が生じているのかを共時的に検討し、土地改革が急速に進むナミビアに暮らすヒンバ及びヘレロが置かれている状況を整理しようと試みたのである。

具体的には、まず第I部で土地政策の歴史的変遷を追いながら、土地が所有の対象になる過程を示し、近代的な土地所有制度の導入に伴うレイヤーの形成プロセスを通時的に検討した。その結果、明らかになったのは、アパルトヘイト期の土地の囲い込み、そして土地政策の要として創造された「伝統的権威」による間接統治が進められる過程において、「われわれの」土地という意識が形成されてきたことであった。

土地政策によってもたらされた近代的な土地所有制度は、ベンダ＝ベクマンらの4つの

レイヤーの分類における、法的制度のレイヤーに概ね相当する。加えて、土地に関する制度と分かちがたく結びつく「伝統的権威」は、当該地域における人間関係の網の目の一部を構成しているため、社会関係のレイヤーとして、法的制度のレイヤーにも少なからず影響を与えてきた。「われわれの」土地という所有に関する意識も、土地の利用について判断を下すチーフらの役割が制度として導入されてから形成されており、この制度と社会関係のレイヤーが相互に作用し合うことで、特定の場所が所有の対象として認識されるようになったと考えられる。

しかし、干ばつ時以外の土地利用においては、ある程度の融通がきいており、常に「われわれの」土地という意識があるわけではなかった。ここには、人々が土地を実際に利用する際の実践のレイヤーが関わっているとみなすことが可能だろう。実践の位相においては、制度はその時の都合に合わせて利用するための手段の一つにすぎず、干ばつ時の利害関心が重ならない限りは意識されることは少なかった。その意味では、そのレベルでは、土地は、所有の対象にもなっていなかったともいえる。つまり、土地が所有の対象になるのは、実践のレイヤー同士が重なる時であり、ヒンバ及びヘレロにとってこれらのレイヤーが重なるのは、干ばつという一時的な状況が発生する時だけだったのである。

一方、土地政策が導入されてから、宗教的な土地との関わりの一つである墓に注目が集まるようになった。時には、墓は、「伝統的権威」の権威を示すための手段として用いられるようになっていた。この墓を通した人と土地との関係は、分類上、文化的観念のレイヤーの一つであると考えられる。しかし、それでも、墓の存在が、干ばつ時に排他的に示される「われわれの」土地の根拠となることはなかったのである。さらに、ヒンバやヘレロの儀礼の中心であるホームステッドのオクルウォという社も根拠として用いられることはなかった。つまり、宗教的な側面は、彼らの土地との関係の中でも実践のレイヤーに影響を与えにくく、土地が所有の対象になる際には後景化する傾向にあった。

第Ⅱ部では、現在の土地との関係や土地問題が発生した際の所有のあり方を共時的に検討し、それぞれのレイヤーが顕在化する様子を描いた。現在も干ばつ時には同様の状況が発生していたが、その際に手段として利用される制度は独立後の状況に合わせて変化していた。しかし、日常生活のレベルにおいては、近代的な土地所有制度では捉えきれない土地との関係が観察された。さらにそうした土地との関係は、宗教的な儀礼などの文化的観念のレイヤーからもはみ出す部分でもあった。

土地問題に関しては、ダム建設問題と法廷で争われる放牧地争いの二つの事例を扱った。

第 7 章のダム建設計画をめぐる一連の論争においては、祖先の墓が水没することを根拠に反対運動が展開していた。一見すると、土地の所有が墓という文化的観念のレイヤーを通して顕在化しているようであるが、内実はそうではなかった。そこでは、「伝統的権威」の党派間の対立が反対運動を通して行われており、特定の党派の正統性を主張するために墓が根拠として用いられていたのがであった。つまり、墓と土地との関係は、ここでは、所有を示すためではなく、党派の正統性を示すために政治的に利用されていたのである。

一方、ダム建設予定地で暮らす人々の中でもローカルエリートではない者に着目すると、彼らは初期の聞き取りにおいて、すでにその場所を讃える賛美詩を通して土地との結びつきを表現していたことに気づかされる。皮肉なことだが、運動が展開する中で墓が焦点化されることによって、賛美詩が捨象されてしまったのである。ここでは、表面上、大きな言説の中では、ヒンバにとって墓が土地との結びつきを示しているように表象されるようになっていた。つまり、「伝統的権威」とそうではない者の実践のレイヤーは、それぞれ別の文化的観念のレイヤーと重なっていたと考えられる。

第 8 章で扱った、2012 年頃からの干ばつに伴う放牧地争いは、高等裁判所および最高裁判所にもちこまれ、近代法における「伝統的権威」の権限を利用しながら争われたものであった。ナミビアでは独立後の 1990 年代から土地改革と共に急速に法整備が進められ、その中で「伝統的権威」は共有地に関する法的権限を有するようになった。彼らは政府によって法的に認められると同時に、その慣習法が国家法に内包されながら成文化されていった。かつてのチーフらの管轄領域の一部は「伝統的テリトリー」という名称で慣習法に記載され、放牧地争いにおける「われわれの」土地の根拠として用いられていた。さらに、その管轄領域の多くは 1998 年から設置が始まった野生動物保全地区とほぼ重なり、「伝統的権威」は各保全地区に間接的に関与していた。実際の追い出しにおいては、判決によって退去命令が下された場所だけでなく、この保全地区の範囲からの追い出しも正当化されていた。

つまり、「われわれの」土地を主張する人々の実践のレイヤーでは、制度のレイヤーの中でも、国家法および国家法に内包された慣習法という法的制度と、野生動物保全地区という自然資源管理に関連する制度という二つの制度が焦点になっていたのである。こうした制度の変化は独立後の構造調整政策導入に伴う土地改革によってもたらされたものであり、人々は新たな制度を「伝統的権威」を介して巧みに利用しながら「われわれの」土地を主張していたのである。

一方、宗教的な土地との関係は、1990 年代までの放牧地争いと同様に、土地所有の根拠

になることは一切なく、ダム建設問題の際に顕在化していた墓や賛美詩も、用いられることはなかった。これらのことから、ヒンバおよびヘレロの土地との関係において、「われわれの」土地が主張される際には、文化的観念のレイヤーではなく、制度のレイヤーが常に参照され、根拠として用いられる傾向があるといえるだろう。

日常生活に目を向けてみると、禁忌の生じる「聖なる場所」という土地との関係があった。土地問題が発生した際に、儀礼の中心となるホームステッドのオクルウォという社が土地とのつながりを主張する根拠として顕在化しなかったように、この「聖なる場所」も同様に登場することはなかった。どちらも、ヒンバおよびヘレロの観念的世界観が投影された場所であり、彼らの日々の生活において祖先との関係が示される場所である。これらの土地との関係は、どのように理解したらよいのだろうか。

宗教という分類に入れてしまえば、文化的観念のレイヤーの一つとして処理してしまえるが、それほど単純ではない。「聖なる場所」の多くは、第2章で扱った植民地期以前にヒンバやヘレロが襲撃され殺された戦場跡と重なっていた。禁忌を破った際には、その場にいるとされる祖先へゆるしを乞うような言動をすることや、近くのホームステッドのオクルウォという社で儀礼を行うこともあり、祖先との関係が強く示されていた。

しかし、戦いと関係のない場所にも禁忌は生じており、戦場跡であることだけが「聖なる場所」を示すとは言い切れない。彼らの視点に立てば、なぜかはわからないが不可思議なことが起こる場所であり、「聖なる場所」とは何か、彼ら自身もよくわからないのである。こうした場所では、多くの場合、その人の意思とは関係なく何かが生じ、合理的な説明は意味をなさなくなる。意味を付与することや、事象を解釈すること自体を拒否する場所とも考えられる。さらに、固定した場所としても存在しておらず、身体を用いた移動の過程において、禁忌が生じる／消える目印となるランドマークの境界を越えると、内部／外部に入る／出ることになり、禁忌で特徴づけられた空間とそうではない空間が、状況に応じて、その人の目の前にある時はあらわれ出たり、あるいはある時は取り囲んでいるようなこともあった。こうした土地との関係は、ベンダ＝ベクマンらの4つのレイヤーの分類にはおさまるものではないだろう。

また、場所を讃える賛美詩も、レイヤーの分類からはみ出す部分がある。主に第6章で概観したように、名前のある場所には必ず賛美詩があり、そこで起こった出来事やそこで生活していた人の特徴などが比喻を多用しながら表現されていた。なぜ場所には地名だけでなく賛美詩があるのか、なぜ詩的表現を用いて讃えなければならないのか、という問いにはレ

イヤーでは答えきれない部分であり、しかし、そこにこそ、彼らが場所に特別な思いを込める豊かな内容が含まれていると考えられる。同時に、その詩の内容は、その場所で生まれ育った者でも個別の出来事を知らなければ理解することは難しく、さらに出来事を知っていたとしても、その詩が何を意味するのかは詩を付け加えた人物にしかわからないことが多かった。詩人のような特別な役割をもった人はおらず、だれもが詩を追加したり朗詠したりすることができることから、内部者でさえ理解できない内容の詩が、場所に積み重ねられ続けていると考えられる。つまり、「聖なる場所」と同様に、詩の意味やその解釈からは、その内実はわからないのかもしれない。部分的に解釈できたとしても、因果関係もなく、系統だった説明もできない長い詩は、繰り返し朗詠され続け、新たな詩が次々と付け加えられていくことで、その場所を特徴づけている。こうした場所への愛着とも呼べるような土地との関係があること、あるいはそこで暮らしていた人を詩で讃えることで場所に刻むような行為をヒンバやヘレロがしているということは、レイヤーでは切り取ることはできないだろうし、所有の議論からはこぼれ落ちてしまうものであった。しかし、それらが、彼らのリアリティの一部であり、レイヤーの議論で描写できる範囲の社会的事実の背後に横たわっていることも、また事実なのである。

本論の目的は、ナミビアのカオコランドに暮らす、牧畜民ヒンバ及びヘレロの土地との関係を、歴史的・社会的背景と共に明らかにすることを通して、土地が所有の対象とされる過程を描き、権利や概念としての所有を人々の実践から検討し直すことであった。

本論の出発点は、現代アフリカにおける土地改革を契機に発生する土地問題であった。構造調整政策がアフリカ各国に導入された 1990 年代以降、多くの国々で土地問題が顕在化し始め、21 世紀のアフリカ分割とも言われる外部資本による土地収奪／強奪やローカルの土地の私有化が問題になっていた。これらの問題には、チーフやヘッドマンと呼ばれる伝統的権威が関与するケースが少なくなく、特にナミビアを含めアパルトヘイト政策が実施された南部アフリカ地域を中心に、「伝統的権威の復活」という現象が発生していることが報告されていた。これらの現代的状況を理解するには、植民地期に間接統治の役割を与えられて創造された「伝統的権威」を、その時点までさかのぼって検証したうえで、今日的文脈においてとらえなおす必要性があったのである。

こうした近年の土地改革をはじめとした定住化を前提とする土地政策の影響を被ってきたのは、移動をしながら生業を営む狩猟採集民や牧畜民であった。彼らが利用する土地は、土地改革によって農地や野生動物の保護区に変えられてしまっていた。時として、所有観念

の異なる農耕民の土地へ牧畜民の家畜が侵入することで争いが発生していることや、生業を維持するための土地を奪われた先住民として先住権運動と結びつくケースが報告されていた。本論が扱ってきた牧畜民ヒンバ及びヘレロは、牧畜民が牧畜民に対して「われわれの」土地と主張し、土地をいわば「私有化」しようとしていた。また先住権に関しては土地とのつながりを祖先が眠る墓を通して強調し、その正統性を訴えており、土地に関する所有の観念や土地への意味付けが他の遊動民とは異なっていた。

従来のアフリカの牧畜民研究において土地は、共有資源としての土地をどのように管理するのかという生態人類学的な関心から議論されることが多く、オープンアクセスやコモン／コミューナルといった所有の形態による分類を前提としていた。所有の枠組みを固定化することの問題は、変化する状況を考慮せず、あるいは制度と実践を区別せずに検討することで、実際に生じている要因を、稀少資源をめぐる競合として誤って捉えてしまうという点にあった。

1980年代以降の所有をめぐる議論においては、これまで前提にされてきた固有なる自己という所有の主体を批判した議論の流れと、事物性に着目しながらあるモノが所有の対象になるプロセスを所有関係の構築として扱った議論の二つの流れがあった。これらの議論は民族的知識の所有の問題や環境問題における炭素などの新しい事物が所有される近年の社会状況の変化に応じたものであった。本論が扱う土地は古典的な所有のテーマであるが、近年のアフリカの土地をめぐる状況の変化によって生じる牧畜民の土地問題は新しい現象であった。

土地は固定的なものではなく、植民地期の土地の囲い込みから独立後の土地改革に至るまで、近代的な土地所有制度に基づいた土地政策の影響を受けているはずであり、同時に人びとの土地をめぐる日常的な実践や社会関係の影響も受けているはずである。ベンダ＝ベクマンらや松村が正しく批判したように、従来の権利の問題としての所有は現実を捉えるのに適切ではなく、人びとの土地をめぐる日常的な実践や社会関係から相対化する必要があったのである。本論で、これまで類型化されてきた枠組みを、所有の対象となる土地が生成される過程を描くことによって関係という観点から改めて捉え直そうとし、特定の場所が所有対象となる過程を土地政策の歴史の変遷を追いながら描き出し、新たな文脈における牧畜民の土地問題を検討の俎上に載せようとしてきたのはそのためでもある。

本論ではベンダ＝ベクマンらのレイヤーの枠組みを補助線としつつ、以下の二つの課題を設定していた。一つ目は、土地が所有対象となる過程を土地政策の歴史の変遷を追うこと

で、人々がなぜ土地に独特の関心をもつようになったのか、また、その関心の形成のありようを、土地の所有の形成プロセスを通時的に検討することであった。二つ目は、現在の土地との関係や土地問題が発生した際の所有のあり方を共時的に検討することであった。彼らのレイヤーは、この二つの軸から所有という概念を検討することを可能にしていた。以上の検討を通して、本論では近代的な土地所有制度から観念的世界観が投影された土地認識まで、さまざまな意味が付与された土地を生きる人々の実相を捉えてきたつもりである。

ヒンバやヘレロが生きる土地は、居住地やキャンプ地を中心とした放牧での土地利用だけではない。彼らの豊かな土地認識のなかには、近代的な土地区分である野生動物保全地区、チーフらの管轄領域、禁忌の生じる「聖なる場所」、口承詩の賛美詩の中で讃えられる場所、といった様々な土地への意味づけが並存していた。それらは、別々のレイヤーとして独立してみえることもあれば、状況によっては部分的に重なってみえることもあった。

人々はかつてのように狩猟採集や放牧だけをしているわけではない。場所を詩で讃えたり、「聖なる場所」の禁忌を守ったりするだけでもなかった。それと同時に、植民地期からのチーフらの領域や、より近代的な野生動物保全地区といった土地所有制度とも関わりながら生活をしていた。生業だけに着目すれば、彼らの放牧している土地は共有地であり、それをいかに管理するかに焦点があてられるであろう。しかし、当たり前だが、彼らも生業だけの世界を生きているわけではない。口承詩だけに着目すると、名前のついた場所には豊かな賛美詩があるが、彼らは詩的な世界にずっと浸っているわけでもない。彼らは、干ばつを契機に発生する放牧地争いにおいて、法的根拠を提示しながら法廷で特定の場所の権利を主張し、さらに、GPS を用いながら野生動物の個体数を記録し、外国人狩猟者に狩猟場所を案内するなど、野生動物保全地区での活動も活発に行っていたのである。

つまり、どれか一つの土地との関係に焦点をあてて、他を捨象することは、彼らのリアリティには即していないのである。よりフィールドの人々の視点に立ち、彼らが見ている世界を私たちの論理でとらえようとする、どうしても様々な次元の異なるレイヤーを想定せざるを得ない。実態に即しながら、土地と関わる人々の全体像を描く際にレイヤーという分類方法は有用であり、本論が目指してきた、さまざまな意味が付与された土地を生きる人々の実相を捉えるという目的には合致していたといえるだろう。

しかし、前述したように、「聖なる場所」や賛美詩で示される土地との関係は、レイヤーという分類から外れる部分も多く、全体としてその豊かな内容はとらえきことはできなかったというしかない。この点に関しては、本論が残した課題であるが、所有の議論に対し

て本論が発見しえた問題の一つでもあった。今後の研究において、これらの問題を含めた議論を検討していく必要があると考えられるが、ひとまず、ここで本論を閉じることとしたい。ヒンバとヘレロにとっての土地について、どのような世界が中に広がっているのかを知るのはまだまだこれからになりそうである。

注

- 1 地下資源、農地、バイオ燃料、野生動物といった自然資源への注目が外国資本から集まっていること、およびそれに伴う「土地収奪/略奪」が行われることから「21世紀のアフリカ分割」として指摘される [Lee 2006; Nelson 2010: xiii; Harry 2012]。
- 2 形態、用途からサルバドル・ペルシカ (*Salvadora persica*) だと考えられる。俗名は歯ブラシの木。
- 3 ランチング (ranching) とは、広大な土地を利用してなるべく少ない労働力によって家畜を飼育し、市場向けの畜産物を生産する方式であり、北米やオーストラリアなどの新大陸で発達したものである。この方式は、アフリカ乾燥地域の開発の文脈の中で、牧畜民を定住化させ、自給自足的な生業経済を変容させて肉生産者として市場経済に組み込み、国家レベルでの経済成長に寄与させることを主眼として導入された [太田 1998: 301]。
- 4 “Constitution of the Republic of South Africa, 1996”
- 5 “The Lands Act, Act No. 29 of 1995”
- 6 詳しくは第2章参照。
- 7 1.アンボ (Ambo)、2.ヘレロ (Herero)、3.クワンガレ (Kwangare)、4.ブンドウ (Mbundu)、5.ドンベ (Ndombe)、6.ゴンイェル (Ngonyelu)、7.グンビ (Ngumbi)、8.ニャネカ (Nyaneka) の8グループである。1.アンボは オヴァンボ (Ovambo) のことである。
- 8 ナミビアでは独立後にアパルトヘイト政策からの脱却が試みられており、民族アイデンティティを国民の分類基準にしないという方針が採られている。
- 9 2011年に実施された国勢調査のクネネ県のデータより。クネネ県の人口は68,375人であり、そのうちヘレロ語話者は42パーセントを占める。なお、ヒンバに関しては以下のデータも存在するが、不明点が多いため国勢調査の言語別データを使用している。ナミビア側のヒンバは約15,000人から約18,000人 [Talavera et al 2000: 32-36]、アンゴラ側は約10,000人から約15,000人 [Bollig 2006b: 62]。
- 10 移動を繰り返すなかで他集団と接触し異なる名称の集団へと分かれていった。民族移動と名称の詳細は [太田 1996b] に詳しい。
- 11 ヒンバとヘレロのエスニック・バウンダリーについては、[太田 1996b] に詳しい。
- 12 自治政府をもつ単位ではないため、州ではなく県としている。
- 13 ナミビアには13の県があるが、そのうちの一つであるクネネ県には7つの選挙区 (constituency) がある。それぞれ、エプパ (Epupa)、カマニャブ (Kamanjab)、コリハス (Khorixas)、オプウォ都市 (Opuwo urban)、オプウォ地方 (Opuwo rural)、オウジョ (Outjo)、セスフォンテイン (Sesfontein) である。2013年にオプウォ選挙区が二つにわかれ、一つはオプウォのみを統括する「オプウォ都市」、もう一つはオプウォを除く地域で構成される「オプウォ地方」である。「オプウォ都市」の人口は12,910人である。2015年11月には地方選挙区の選挙がおこなわれ、新しい区長が選ばれた。「オプウォ地方」では、クネネ県で勢力をもつ野党の人民民主運動 (Popular Democratic Movement: PDM) のカゼホンゲレ・チェウンドが選出された。彼はオプウォ選挙区が二つに分かれる以前から区長だった。なお人民民主運動は、2017年11月に民主ターンハレ同盟 (Democratic Turnhalle Alliance: DTA) から名称を変更している。
- 14 ホームランドは南アフリカ植民地期に非白人の発展促進を目的として設置した居住地区のことであり、南西アフリカ (現在のナミビア) には10のホームランドが設置された [Wallace 2011: 261-267]。詳しくは第3章で扱う。
- 15 <<https://www.google.co.jp/maps/@-18.9231391,13.8653386,7534m/data=!3m1!1e3>> より (2020年11月29日最終閲覧)
- 16 未婚女性が出産した場合、女性とその家族が生まれた子どもを育てることが多いが、一

連の儀礼をすることで子どもの生物学的父親とその家族が子どもを引き取ることができる。儀礼は、出産直後に行うオンブエナ (*ombuena*)、そして授乳期間が終わった頃に行うオカチベレコ (*okatjivereko*) という二種類あり、後者が終わると、その子どもは父親の父系クランに移行するとされる。生まれた子どもが男の子の場合、子どもの生物学的父親とその家族が引き取るケースが多いとされるが、I と J の場合は母親である女性が育てていた。

¹⁷ 詳細は第Ⅱ部の第6章を参照。

¹⁸ 第Ⅰ部の第4章参照。

¹⁹ 男性と女性は結婚後、オクルウォで命名されたヘレロ語の名前で呼ばれることもあるが、多くの場合、結婚後に産まれた子どもの名前を用いて、「第一子の父親」あるいは「第一子の母親」という呼ばれ方をする。そのため、カクメとカリナムゼの場合は、ペヒー (*Pehii*) という第一子の名前をつけて、「ペヒーの父親 (*ijaPehii*)」あるいは「ペヒーの母親 (*inaPehii*)」と呼ばれていた。そのため、筆者が「カクメとカリナムゼの子」として呼ばれる際には、「ペヒーの父親の子 (つまりカクメの子)」あるいは「ペヒーの母親の子 (つまりカリナムゼの子)」と呼ばれていた。なお、男性の場合は、結婚前に産まれた第一子の父親と呼ばれることもしばしばあるが、女性の場合、結婚後は結婚前に産まれた子どもの母親と呼ばれることは減多になかった。

²⁰ 一軒目の家の建設から取り壊し、そして二軒目の家の建設に至るまでの諸経緯については、本論の議論の範疇を超えるため、別稿に改める予定である。ここでは、調査期間中の生活の拠点を示すために、家の建設とその変遷について触れた。

²¹ 気温は *world weather online* で公開されているオプウォの 2010 年代の気温を参照した (<https://www.worldweatheronline.com/lang/ja/opuwo-weather-averages/kunene/na.aspx>、2020 年 11 月 8 日最終閲覧)。

降水量は、ナミビア首都の *Namibia Meteorological Service* に保管されているオプウォ観測地のデータをもとに作成している。2019 年 11 月時点での資料である。平均値は 1960 年から 2018 年までの数値をもとにしている。なお、1950 年代以前、1980 年代及び 2000 年代は記録されていなかったため反映されていない。以下は年代別のデータの詳細である。1960 年代は、全ての年のデータが揃っていた。1970 年代は、1970 年、1971 年、1972 年、1974 年、1975 年の数値を用いた。1975 年は 2 月以外の月は不明であった。1990 年代は、1992 年、1995 年、1996 年、1998 年の数値を用いた。1995 年と 1998 年は一部の月が不明であった。2010 年代は、2014 年、2015 年、2017 年、2018 年の数値を用いた。2017 年以外の年には、不明な月が含まれていた。

²² 父系クランのオヘレロとオングワチンドゥのみが、東西反対の向きでホームステッドが構成される。つまり、オネネが西側にあり、牛囲いが東側にある。調査村のホームステッドの一つがこのオングワチンドゥである。

²³ 波佐間が、家畜牛の起源からアフリカにおける牛の種別について体系的にまとめている。それによると、南部アフリカで主流であるサンガ牛は、1900 年以前にコイコイ (*Khoikhoi*) の人びとが繁殖させた系統であるという [波佐間 2015: 17]。バンツー系の人びとが移動してくる前から牧畜を営んでいたコイコイは、19 世紀にヨーロッパの植民者との接触によってほぼ全滅したといわれるが、言語系統で分類するならば、コイコイ系のクリック音を話すナマ、ダマラが現在も主にナミビアで牧畜をおこなっている。

²⁴ 1979 年から 2000 年まではオプウォ、2001 年から 2011 年まではオプウォ、エタンガ、オカングワティ、オンボンボの四つのエリア (オンボンボは、2005 年～2011 年の間はオルヴァンジェイ/エトに変更)、2012 年から 2017 年はオプウォとエプパの二つのエリア (2015 年はオプウォのみ)、2018 年はオプウォ都市、オプウォ地方、エプパの三つのエリアである。また、統計は 1970 年から 2018 年まで入手することができたが、1970 年から 1978 年まで、そして 2007 年から 2009 年までは数値が欠落していた。そのため、これらの期間については、グラフには反映されていない。

²⁵ 2015 年 9 月 29 日、ナミビア大学での面談による私信。

- 26 マランはオマコティの禁忌の一つとして、この禁忌をあげているが「結腸」と訳している [Malan 1973: 94]。
- 27 「祖先の牛」(*ozondumehupa* あるいは *ozomwaha*) と呼ばれる牛 [Bollig 2006a: 52] との関連が示唆される。後者のヘレロ語の *-mwaha* は「聖なる」を意味する。カオコランド西部のヒンバはこの牛だけを父系で相続し、他の牛は母系で相続するが、北部のヒンバはすべての牛を母系で相続するという [Bollig 2006a: 52]。
- 28 オマコティ以外の人びとが多く集まる際に牛やヤギを屠り食べることがあるのだが、第四胃の処理の仕方が以下のように決まっている。例えば、葬礼時に牛を屠る場合、調理用の鉄製鍋を数か所に分けて調理する。各鍋とは、割礼を終えた男性のみが食べられるもの、角のない牛を調理するもの、皆が食べられるものなどである。どの鍋においても第四胃が取り除かれた状態で調理される。第四胃が内臓から取り出されると、すぐに地面すれすれに持ちながら遠くまで運び、木あるいは牛囲いの柵に引っ掛けて放置する。そしてオマコティ以外の人々が後で調理して食べる。また、葬礼の前後にはヤギを屠り皆で食べることがあるのだが、牛とヤギとでは同じ第四胃でも取り出され方と調理の仕方が違う。牛の場合は鍋で調理をする前に第四胃を取り出し、別の鍋で調理をしていたが、ヤギの場合は、すべての内臓を最初から鍋の中に入れ調理をして、そのうち第四胃だけを取り除く。
- 29 特に、母の兄弟 (*omo/ongundue*) と姉妹の子ども (*omusia/okasia*) の関係、そして交差イトコ (*tjiramue, sing / omuramue, pl*) の関係が参照される。たとえば、年下であっても、自分にとって母の兄弟にあたる人であれば敬意を示す必要があったり、年上でも交差イトコであれば冗談を言っても問題がなかったりする。
- 30 2018年6月4日、ナミビア大学での面談による私信。
- 31 ケルンを拠点とする ACACIA プロジェクト (Arid Climate, Adaptation and Cultural Innovation in Africa、プロジェクトの期間は 1995-2010 年) の発掘調査。カオコランドの発掘作業は、約 100 か所において行われた。
- 32 彼がカオコランド探索 (Kaoko expedition) を行った際に、南西アフリカのウィンドフック行政官に宛てた手紙 (NAN SWAA Kaokoveld A522) の内容を、ボーリッヒは引用している。
- 33 クンツはオンベペラ (Ombepera) に暮らすカスピ (Kasupi) について言及している。カスピは、後述するカクルコウイエ (Kakurukouije) の別名であり、1920 年に南ア植民地政府によって任命されたチーフの一人と関係する人物である。もう一人のリーダー的存在は、サニタタス (Sanitatas) に拠点を置いていたというが、名前は言及されていない。
- 34 聞き取りの際に、クワンガラについて尋ねようとして、筆者がその名称を口にすると、どの人も目を見開きながら驚き、その次に失笑するという反応が返ってくるが多かった。日常会話の中では、クワンガラという言葉が使われることは少なく、口論の際や、何かを説明する際に必要に迫られて口にされることが多かった。たとえば、ある人がクワンガラと少しでも親族関係にある場合、その人とのあいだで諍いなどが起こると、侮蔑の言葉として「このクワンガラが...」「これだからクワンガラは...」と用いられることがあった。また、調査地域のヘレロの中でも年配者は、クワンガラと性的関係をもつことや婚姻に対して否定的であり、恋愛関係にあったヘレロ女性とクワンガラ男性を無理やり別れさせるという出来事もあった。
- 35 オヴァンボの「伝統的権威」の管轄の下で、サンが村のヘッドマンを担う状況が発生しているという。ナミビアにおける「伝統的権威」に関しては第 3 章で具体的に扱う。
- 36 彼の母系クランのオムクワチヴィのオムンガンブに属す親族が、オウカルウゼ (Oukaruuze、ウウクワルディのヘレロ語) の土地にいとされる。この語りは、祖先の移動についての聞き取りをする中で示されたものである。後述する、アンゴラ南西部に位置する「ベティの丘」からカオコランドへ入ってきたという、一般的な移動の語りとはルートが異なっている。インタビューは 2020 年 3 月 13 日に実施。
- 37 第 2 章で少し触れたように、ヘレロの諸集団の一派のこと。ヘレロ語を話し、多くはナ

ミビア東部に暮らす。

³⁸ 第 6 章で扱うように、名前の付けられた場所には必ず賛美詩がある。ベティの丘にも次のような賛美詩がある [Kavari 2000]。「ベティの丘は、ムアカプンバのクロコダイルの深い水の中にその背中を投げ込む、その姿はまるで孤独なゾウのような...」(*Okarundu kaMbeti kaHamujemua ku ka umb'ombunda mezeva rongandu yaMuakapumba. Ku ke ri peke oongungayou...*)。

³⁹ *Hyphaene ventricosa petersiana* のこと。この利用方法と栄養価については Bollig (2006) に詳しい。

⁴⁰ *omuve* (*Berchania discolor*) や *ozoseu* (*Cyperus fulgens*) など [Bollig 1997b]。

⁴¹ *Antidorcas marsupialis* のこと。ヘレロ語では *omenje* と呼ばれる。

⁴² *Tragelaphus strepsiceros* のこと。ヘレロ語は *ohorongo*、日本語ではクーズーと訳されることもある。

⁴³ ナミビアにおける最初の宣教団の入植は、1805 年のロンドン伝道協会 (London Missionary Society) であるが、信徒の半数近くはオルラムだったとされる [Kienetz 1977: 569-570]。その後、1834 年にウイスレー派 (Wesleyan) も入植し、布教を開始するようになったが [Kienetz 1977: 570]、中央部のヘレロの文脈においてはライン伝道協会の影響力が強かったとされるため、本文中ではライン宣教団を中心に扱っている。ナミビアにおけるキリスト教に関する概要は、バイスとナンバラがわかりやすくまとめている [Buys and Nambala 2003]。

⁴⁴ *Muhona* は、男性に対する敬称として用いられることが多い。特に、その男性に従う者が使用する。

⁴⁵ チトゥス・チヴァへのインタビューをする前から、助手と共に人々の移動経路について様々な人にインタビューをしていた。多くの人が、ベティの丘から来たという回答をしていたため、筆者がチトゥスにも同じ質問をしたことについて、助手はこのように口をはさんだ。

⁴⁶ 2017 年 11 月 6 日にも、マハレロの扉について同内容のインタビューをチトゥス・チヴァへにしている。2018 年のインタビューでは、その詳細を再確認しながら、再度語ってもらった。

⁴⁷ 諸説あるムレティの出生地の一つが、オカルコロの隣に位置するオウコンゴ (Oukongo) という場所であるため、この質問をした。

⁴⁸ *Booho, Booho* というヒヒの鳴き声。ヒヒ (*ozondjima*) はカオコランドの多くの場所に生息する。

⁴⁹ *injangu* のことを指す。父親の弟、あるいは兄にあたる人物は、ヒンバやヘレロの場合、オジにはならず、前者は父の弟 (*injangu*)、後者は父の兄 (*ohonini*) になる。英語では前者は *younger father*、後者は *elder father* と訳されることが多い。

ムレティに関する一般的な説明では、カウパングアの息子がムレティである [Kaputu 1992]。この説明は、カウパングアが実の父親 (*tate*) である可能性もあるが、父の弟あるいは、父の兄であっても説明がつく。父の弟／兄にとって、自らの兄弟の子どもはオイやメイにはならず、すべて子ども (*omuatje*) になる。そのため、父の弟のカウパングアにとって、兄の息子のムレティは自分の息子である。

⁵⁰ 原文は *Kamukuruwouje*、直訳すると「この世のすべてのムクル (至高神) の小さな者」。ヒンバもヘレロも、個人はそれぞれ賛美詩 (*omutandu*) を持っており、その人が語られる際には、名前だけでなく賛美詩を付け加えてしばしば語られる。個人の賛美詩は、その人の特徴や、その人に起こった特異な出来事を、他の誰かが詩にすることが多い。ヤン・ヨンカー・アフリカーナーは、ヒンバでもヘレロでもないが、彼の特徴をヒンバあるいはヘレロが詩にして語るようになったことが推測される。

⁵¹ ムバンビズモの語りでは弟か兄かは不明であったが、ヴァルメロは弟と記録している [van Warmelo 1951: 13]

52 原文は *onganda jotjikaoko*、直訳すると「カオコのホームステッド」だが、カオコランドに暮らす人々のことを指す。

53 *Outua* のこと。カオコランドの人々が中央部のヘレロ、および彼らが暮らす土地を指す際には、*Outua* と言う。

54 *otjiwana* のこと。通常、community と英訳される。ボーリッヒとチャカザピも community と訳している。カチラの語りの続きに再度登場する「コミュニティ」も、同様に *otjiwana* のことである。

55 インタビュー中に参照していたノートと想像される。

56 オチョゾンゴンベという地名は、ナミビア中央部のカオンデカ付近にもあるため、どこのおチョゾンゴンベのことを指しているのかを尋ねていると考えられる。

57 *injangu* のことを指す。父親の弟のことを示すが、この *injangu* も、先述のように年配男性への敬称であると考えられる。チャカザピの父親の弟がカチラである可能性もあるが、インタビュー内容から、彼らの関係を知ることはできなかった。

58 インタビュー中に周囲の景観を示しながら説明していたと想像される。

59 *Muhona* のこと。このムホナも、先述のように男性に対する敬称である。

60 *Ouherero* のこと。ヘレロを指すと考えられるが、チャカザピが何を言わんとしていたのかは不明である。

61 役職などで必要な場合を除き「南西アフリカ」の語は用いずに「ナミビア」で統一する。

62 南アフリカ連邦は 1961 年にイギリス連邦から離脱し、南アフリカ共和国になった。本稿では「南アフリカ」あるいは「南ア」という略称をこの両方にあて、1961 年より前については前者を、以降については後者を指すものとする。

63 393 名の男性、448 名の女性、360 名の子ども、7,289 頭の牛、22,176 頭のヤギとヒツジである。移動前と移動後の地域は以下の通り。オマテンデカ (Omatendeka)、カロス (Kaross)、オチョヴァザンドゥ (Otjovazandu)、オチョカヴァレ (Otjokavares) の 4 つの地域から、オチトウンドゥア (Otjitundua)、オツゼンバ (Otuzemba)、オンボンボ (Ombombo)、カオコオウタヴィ (Kaoko Otavi) の 4 つの地域に移動させられた [Bollig 1998b: 511]。

64 強制移動させられた地域には現在も多くの親族が生活しており、人間と家畜の行き来が頻繁に行われている。

65 南アフリカの通貨 Rand のこと。

66 後述するカオコランドの二大党派の一つであるヴィタ派が政策に協力的であり、もう一方のカオコ派は否定的だった。両者は元から対立関係にあったが、政府が特権を与え始めた 1960 年代～1970 年代半ばにかけて対立が激化した [Friedman 2011]。詳しくは第 4 章で扱う。

67 一般的にナミビアは 1966 年からの独立闘争を経て独立したとされる。しかし、北西部のヒンバとヘレロの大多数は中部のヘレロ同様に、南アと共に武力闘争を続ける現与党の「南西アフリカ人民機構 (South West Africa People's Organisation: SWAPO)」に対抗していた。そのため、この表現は SWAPO 側の視点であることを注記しておく。当時のカオコランド内部の政治的状況は Friedman [2011] に詳しい。

68 独立時の人口は約 143.3 万人のため、7 割がホームランドで暮らしていたと考えられる。統計は以下による。 <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=NA> (2020 年 12 月 12 日最終閲覧)

69 後述するように伝統的指導者の承認には法制定までに独立から 5 年、公示にはさらに 3 年を要している。公示開始の 1998 年時点ではカオコランドで 27 名が認可され、その内の 2 名が「チーフ」という名称で登録されている。移行期にあたる 1994 年～1998 年当時の伝統的指導者の人数および給与については太田 [1996b]、吉村 [2008] に報告がある。

70 “Recognition of designation of Traditional Leaders, No. 65 of 1998”

71 それぞれ登録順に、カヴァンゴ (Kavango)、オヴァンボ (Ovambo)、カプリヴィ (Caprivi)、

ダマラ (Damara)、ナマ (Nama)、ツワナ／カラハリ (Tswana / Kalahari)、バンデル (Mbanderu)、ヘレロ (Herero) である。

⁷² ヘレロ語の民族名につく接頭辞である Ova-が入り、Ovambanderu と表記されることもある。

⁷³ 以下の官報を主に参照した。Government Gazette No. 65 of No. 1820, No. 2 of No. 2733, No. 26 of No. 4090, No. 9 of No. 4320, No. 6 of No. 6072, and No. 29 of No. 6965.

⁷⁴ “Traditional Authorities Act, 2000”の Section 3 “Powers, duties and functions of traditional authorities and members thereof”(3)(c)に記載がある。

⁷⁵ 2016年現在では第3巻まで刊行されており、2010年に出版された第1巻では、オヴァンボ (Ovambo)、カヴァンゴ (Kavango)、カプリヴィ (Caprivi)、2014年に出版された第2巻では、ガラガリ (Bakgalagari)、ツワナ (Batswana)、ダマラ (Damara)、そして2016年に出版された第3巻では、ナマ (Nama)、ヘレロ (Ovaherero)、バンデル (Ovambanderu)、サン (San) の各「民族」の「伝統的権威」が登録されている。

⁷⁶ 以下の順で6つの「伝統的権威」が登録されている。(1) カクルコウイエ派、(2) マハレロ派、(3) カオコ派、(4) ヴィタ派、(5) ゼラウア派、(6) バンデル派。

⁷⁷ この点に関しては、法的な制度のレイヤーが、人々の生活の根本に根差してないためにおこるのかもしれない。

⁷⁸ Namibia Association of CBNRM Support Organisations. ホームページで活動情報が公開されている。http://www.nacso.org.na. (2020年12月12日最終閲覧)

⁷⁹ アンゴラとの国境を流れるクネネ川の近くの地域は、かつては乾季のみ放牧地として使用していたが、1990年代半ば以降は、数多くのヒンバが「ヒンバ観光村」として定住するようになってきているという [Bollig 2013: 332]。こうした観光も保全地区の観光開発の一環だと考えられ、彼らの放牧地であった場所が保全地区の事業によって変わりつつあると考えられる。

⁸⁰ 聞き取りによると、特定の金額がヘッドマンの個人銀行口座へ入金されているという。毎年1ナミビア・セント(8銭程)単位で決算金額が出ており、実際の支給はセント単位での領収書をもとに計算されていると考えられる。

⁸¹ より詳しくは第6章。

⁸² 筆者の聞き取りではナミビア中部のオマルル (Omaruru) という意見があった。

⁸³ 南アフリカの通貨の単位。現在でもナミビアで使用できる。しかし、ナミビアの通貨は南アフリカでは使用できない。1ランド=1ナミビア・ドル。

⁸⁴ 以下のデータもある。1947年から1948年に調査をおこなったヴァルメロによると、13名 [van Warmelo 1951: 9]。1968年から1970年ごろに調査をおこなったマランによると、26名 [Malan 1974: 119-120]。

⁸⁵ 農業部門での行政官であったオーウェン=スミスからの個人的な聞き取りから得たデータだと記載されている。

⁸⁶ 重要な出来事が起こった年には名前がつき、人びとのあいだで語り継がれる。こうした年の名称は年齢組の名称になることが多い。井戸掘削が始まった1930年代には、1937年の“yozondjembo” (井戸掘削) [van Warmelo 1951: 24]、1938年～1939年の“yozondjembo zo komako” (両腕としての井戸)、“otjitoporó” (ボーアホール) [Gibson 1977: 104] という名称がついている。

⁸⁷ かつてのホームランドとしてのカオコランドおよび、現在のエプパ選挙区、オブウォ都市選挙区、オブウォ地方選挙区の統計。ナショナルアーカイブと獣医局のデータをもとに作成している [Bollig and Schwieger 2014: 169]

⁸⁸ カオコランドの伝統的権威であるヴィタ派 (Vita Royal House Traditional Authority)、カオコ派 (Otjikaoko Traditional Authority)、カクルコウイエ派 (Kakurukouje Traditional Authority) のすべての慣習法の規則の中に家畜を単位とした罰金に関する項目がある [Hinz 2016]。放牧に関する罰金については、ヴィタ派に関連の項目があった。それによ

ると、第9章財務項目の第39条(g)に、「コミュニティは放牧に関して罰金を課してよい。この場合、(放牧を無断です)家畜の所有者は所有する家畜の数に応じた費用を支払うこと」との項目がある [Hinz 2016: 374]。具体的なことは不明であるが、コミュニティ内で放牧する者に対して、その家畜の数に応じて科すことを許可する文言であると考えられる。他の二つの「伝統的権威」には放牧に関するものはなかったが、カオコ派が罰金に関して細かく規定している。たとえば、牛1頭は1000Nドル(約1万円)に相当し、牛を1頭盗むと牛6頭を支払わなければならない。もし持っていない場合は6000Nドルを支払う必要がある、といったものである [Hinz 2016: 330-331]。

89 白人 (*otjirumbu*) との対比で語ったのは、おそらく滞在し始めて間もない白人(日本人も含む)の筆者に対し、わかりやすく説明するためだと考えられる。というのも、この会話のあとで以下のことをつけ加えて語っていた。ジェイムズは主にヨーロッパから来るフィンランド系ルーテル教会(Evangelical Lutheran Church in Namibia: ELCN)の関係者や、以前勤めていた会社で白人と接することがしばしばあり、その際に彼らのほとんどがカオコランドの見渡す限り何もない広大な土地が、白人の農場とは違い特定の所有者がいないことを非常に驚いていたという。

90 オチョゾンゴンベやオチョゾンゴンベの後ろ側という場所の賛美詩には、「ダチョウの卵のネックレスが失われた (*mbakajja ombongora*)」という詩が登場していた。この表現は、中央部のヘレロがドイツとの戦いにおいてヘレロの社会的なまとまりが崩壊してしまったことや暴力的な破壊を示す際に、人々が同様の表現をしていることが指摘されていた [Dammann 1987; Hoffmann 2019; Thiele 2019]。ダチョウの卵のネックレス (*ombongora*) は父系クランの名称でもあり、別の父系クランであるオムレクアに属す儀礼を司る男性が身に着けるネックレスでもある。聞き取りをした男性チヴァへはこのオムレクアに属しており、ダチョウの卵のネックレスを着用していた。

91 アバティの報告で指摘されていた一連の道具は筆者の調査においても同様の名称および用途で用いられており、約30年経過してもほぼ変化はないことが推測される。

92 Directorate of Survey and Mapping(3rd ed) の1812,1814,1912,1914を編集。

93 通常、根を使用する。学名は *Pouzolzia hypoleuca* である。ホームステッドの中心部にあるオクルウォにおいて儀礼をおこなう際に、祖先の霊を惹きつけるために使用される [Malan and Owen-Smith 1974]。

94 ゾウとヘビに関しては、日が暮れてからは名前をかえて話す必要がある。夜間はできるだけ話題にしないように心がけるが、どうしてもその名を口にする必要があるときは、ゾウ (*ondjou*) は「曾祖父」(*tate munene*)、ヘビ (*onjoka*) は「足のない這うもの」と言い換える必要がある [FN31: 51]。明かりのある日中ならばこれらの生物が現れても対処することができるが、夜間は何があっても防ぐことができないためという語りもあった。

95 シクンシ科の木。英名は purple pod terminalia、学名は *Terminalia prunioides* である。女性の初潮儀礼において使用される木である [Malan and Owen-Smith 1974]。

96 ヘレロ語で *Omungondo* と呼ぶものは、*Acacia fleckii*、*Acacia reficiens*、*Acacia tortilis* の三種あることが報告されている [Malan and Owen-Smith 1974]。同定をおこなっていないため、どの種に相当するのかは不明である。

97 先天性白皮症を有す人のことを指す。東アフリカでは、アルビノの身体の一部が呪薬として高値で売買されることもある。

98 それゆえ携帯電話の電波が届く場所という意味あい、「MTC(ナミビアにおける携帯電話会社の名称)の山」として近辺で生活をする者には知られている。しかし場所自体に名前は無い。

99 山の南西方向の裾野に墓があるというため探索したが、それらしきものはみつけることができなかった。

100 語りの中ではチパトゥカのことを「曾祖父」(*tate munene*)と呼んでいたが、実際に曾祖父にあたる人は他地域で亡くなった人であるため、敬称として用いられていると考えら

れる。

¹⁰¹ *sitting allowance* のこと。詳細は不明である。

¹⁰² 調査をし始めて間もない頃であったこともあり、ヘレロ語でおこなわれる議論についていくだけで精一杯であった。そのため、議論の大枠だけしか記録できておらず、誰が何を指摘し、どのようなやりとりがあったのかという細かなプロセスは記録できなかった。

¹⁰³ 2015年度のAGMでは80名以上が参加した。購入された食品は以下の通りである。具体的な金額は不明である。紅茶葉、牛乳、濃縮ジュース（水と混ぜて飲用）、揚げパン用の小麦粉とイースト、米、マカロニ、タマネギ、ジャガイモ、植物性油、砂糖、塩、ケチャップ、クノールの粉末スープの素。加えて、AGMのために仕留めたクドウ3頭も調理された。

¹⁰⁴ ヘレロ語で *omutati*、学名 *Colophospermum mopane* のこと。日常的に薪や建材に使用されるだけでなく、さまざまな儀礼、特にホームステッドで祖先と対話をおこなう際に頻繁に使用される。

¹⁰⁵ 彼女が亡くなった後は、ヴェヤマナ・ムクマ (Vejamana Mukuma) という女性がセクレタリーとして選ばれた (至・2021年現在)。ムクマ以外に、現在カオコ派の役職についている女性は、カリヤルア・チョンドゥ (Karijarua Tjondu) とイナウヨヴァ・カトゥンドゥ (Inaujova Katundu) の二名。両者ともカウンセラー。

¹⁰⁶ たとえば、“*Kapika still chief, says spokesperson*”, *New Era*, 2014年4月14日

¹⁰⁷ 政府に登録されていない伝統的権威のチーフやカウンセラーらが、伝統的権威の登録問題について集会をひらいている様子が写真と映像で公開されている。人権保護団体の *earth people* との関連が強く、ドイツ人ジャーナリストの *Rebecca Sommer* が記録を残している。集会ではヒンバやヘレロの男性およびエブパ選挙区のカウンセラーがナミビア与党 SWAPO を非難する形で意見を述べている。

写真は以下のアドレス参照。

<<https://www.flickr.com/photos/earthpeoples/albums/with/72157630547663692>> (2016年12月6日最終閲覧)

映像は以下のアドレス参照。

<<https://www.youtube.com/watch?v=pOXpRS5y8qM&list=PLpv6GCo8trYjbFqdmVfPSiNFJkRD9s465>> (2016年12月6日最終閲覧)

¹⁰⁸ たとえば“*The worst drought in memory*” (*New Era*, 2013年12月16日)。

¹⁰⁹ カオコランドにおいて、放牧地を求めて移動してきた者に対する追い出しが高等裁判へ発展した事例は、2017年時点では管見の限り本稿で扱う二事例のみである。これらの事例はナミビア首都の高等裁判所で入手した資料をもとにしている。

¹¹⁰ 後述するように、被告3の宣誓供述書には原告であるヴィタ派のチーフからの文書が添付しており、チーフは一連の追い出しに関する申立人の決定について認めていないことが記されていた。そのため被告3は、チーフが承認をしていない申立に対して「訴えを提起する地位」(*locus standi*) が十分ではないとして、本審に入る前の申立である「予断防止申立」(*limine*) をしていた。

¹¹¹ 裁判所は宣誓供述書の内容を考慮した上で、被告側の弁護士であるチトゥリに対し裁判所の命令に対し故意に背き法廷を侮辱したことを理由として、*de bonis propriis* の訴訟費用を支払うことを命じている。裁判の概要は以下の通りである。ヒンバのヘッドマンであるヘルンガを含む3名が原告として、ヘレロのヘッドマンであるチムイネをはじめとした10名とナミビア警察総監に対し裁判をおこしている。しかし、決定の18日後に被告側のチトゥリ弁護士事務所から被告のうち数名が決定に従わないため交渉を続けている旨が裁判所に伝えられている。さらに、それから約4か月後の2015年11月17日には、原告側の弁護士キシから交渉にはさらなる日数が必要であることが知らされている。そのため裁判所は、被告側の弁護士であるチトゥリに裁判所へ出廷し理由を述べることを命じた。しかし、チトゥリは出廷せず宣誓供述書を裁判所へ提出し、依頼人である被告に携わってきたが、この問題を収束させることが非常に困難であること、そして原告の弁護士ともこれまで幾度となく

話し合いの場を設けてきたことを説明している。しかし同書では、同年 11 月 15 日には決定で申し渡されていた原告への水場の提供がおこなわれるようになっているため、被告は実質的に決定の承諾をしていると考えられるとの記載があり、原告側の弁護士キシンの申し出と見解が異なっている。これ以上の詳細は判決から読み取ることはできないが、判決後も両者のあいだでもめている様子がかがえる。詳しくは付録を参照されたい。

112 審理は 2017 年 4 月 18 日におこなわれている。

113 “Ovahimba and Ovaherero in dispute over grazing” (New Era, 2015 年 6 月 3 日)。オカナンジラの争いを詳細に扱った記事は、調べた限りではこの記事のみである。別の全国紙ナミビアン・サンには、放牧地問題が発生している場所の一つとしてオカナンジラの地名がでている (“Kunene drought breeds land squabbles”, Namibian Sun, 2015 年 7 月 6 日)。

114 ナミビア北西部とアンゴラ南西部の少数民族（ヒンバ、ゼンバ、チンバ、ツワ）を対象としたローカル NGO。

115 2017 年 11 月に野党「民主ターンハレ同盟」(Democratic Turnhalle Alliance : DTA) は「人民民主運動」(PDM) へと名称を変更している。

116 “Announcement of the appointment of certain senior traditional councilors and traditional councilors in terms of the Traditional Authorities Act, Act No. 87 of 2006” にて登録されている。

117 法律内の定義によると、「伝統的コミュニティ」は、「土着的で、均質的で、内婚的な社会集団である。この集団は、共通の祖先、言語、文化遺産、慣習、伝統を共有している外婚クランに由来する家族から構成される人びとのことである。彼らは、共通の伝統的権威を認め、共通の共有地に居住しており、共通の共有地の外に居住する伝統的コミュニティのメンバーも含まれる」ものである。「メンバー」は、「その人あるいは両親が伝統的コミュニティに所属している人のことである。また、結婚によって、あるいは伝統的コミュニティのメンバーからの養子縁組によって、あるいはその他の周囲の環境によって、伝統的コミュニティの文化と伝統に同化している人もメンバーとして認められる」とされる。

118 “Traditional Authority loses eviction bit” (Namibian Sun, 2017 年 11 月 1 日)。

119 ヴィタ派の内部ではチーフと裁判の申立をおこなったカウンセラーとの間で以下の対立がある。そのため、被告がチーフからの文書を添付したこととの関連が示唆される。全国紙ナミビアンによると、申立をおこなった伝統的シニア・カウンセラーのユストゥス・ムティンディ・ムテゼをはじめとしたカウンセラーの一部は、チーフのチムブアレ・トム (Tjimbuaire Thom) に対し、怠惰な業務態度および独断で決定を下すことについての不満を文書で通告するということがあった。これに対しチーフはカウンセラーらの職権を停止する旨を述べている (“Vita chief suspends councilors”, Namibian, 2014 年 10 月 1 日)。

120 改正法 (Communal Land Reform Amendment Act) は、2005 年 (Act No. 11) と 2013 年 (Act No. 13) に公布されている。

121 第 29 条「放牧権」の詳細は以下の通りである。チーフ、伝統的権威、共有地委員会関係者によって書面による承認を得ている者を除き、どのような者も以下の (a) ~ (e) をしてはならない。(a) 放牧共同使用地に建造物をたてること、占領すること、(b) 放牧共同使用地の一部を耕すこと、(c) 放牧共同使用地に住居を定めること、あるいは占領すること、(d) 放牧共同使用地の水場へ向かう道を妨げること、水を汲むことを妨げること、水場を汚すこと、水場の設備の稼働を妨げること、(e) 放牧以外の一般的な活動を続け、伝統的なコミュニティの住民の放牧を妨げたり制限したりすること。

122 第 43 条「共有地における不法滞在」の詳細は以下の通りである。(1) 本法の規定に基づく権利を有する者以外は、どのような目的でも共有地を使用、あるいは占領しないこと、

(2) チーフ、伝統的権威、共有地委員会関係者は、(1) に違反した共有地の占領者に対し追い出すための法的措置をとる権限を有す。

123 裁判記録にはオンガンゴ (Ongango) とオンゴンゴ (Ongongo) という場所の名称が出

てくるため高等裁判所書記官の Lotta Namadhila Ambunda に確認したところ、「ヴィタ派の管轄地域である 25 の区分に後者は含まれず、問題の発生している村は前者のオンガンゴ村である可能性が高い」とのことであった（2016 年 12 月に確認）。そのため、裁判記録の参考資料として明文化された慣習法を参照していると考えられる。

¹²⁴ ナミビア中部のオマチェテ (Omatjete) における争いが高等裁判に発展したものである。全国紙ナミビアン・サンにも“Chief Zeraua seeks to evict illegal farmers” (Namibian Sun、2013 年 6 月 10 日) としてとりあげられている。

¹²⁵ “Recognition of designation of Traditional Leaders, No. 65 of 1998” にて登録。

¹²⁶ 保全地区の年度は、毎年 7 月から始まる。

参照文献

日本語文献

秋道智彌

1995 『なわばりの文化史—海・山・川の資源と民俗社会』小学館。

1999 「自然はだれのものか—開発と保護のパラダイム再考」『自然はだれのものか—「コモングの悲劇」を越えて』秋道智彌（編）、pp. 4-20、昭和堂。

赤羽裕

1971 『低開発経済分析序説』岩波書店。

泉直亮

2016 「富者として農村に生きる牧畜民—タンザニア・ルクワ湖畔におけるスクマとワシダの共存」『争わないための生業実践』重田眞義、伊谷樹一（編）、pp. 19-49、京都大学学術出版会。

伊谷純一郎

1986 「人間平等起原論」『自然社会の人類学—アフリカに生きる』伊谷純一郎、田中二郎（編）、pp. 349-389、アカデミア出版会。

梅屋潔

2013 「牧畜民ヒンバの苦悩とナミビアの電力自給率向上政策—多様な生を「民族誌」からうかがい知る 3」『三色旗』No.784、pp. 30-37、慶應義塾大学通信教育部。

エンゲルス, F.

1965 (1891) 『家族・私有財産・国家の期限』戸原四郎（訳）、岩波書店。

太田至

1996a 「規則と折衝—トウルカナにおける家畜の所有権をめぐる」『続 自然社会の人類学—変貌するアフリカ』田中二郎、掛谷誠、市川光雄、太田至（編）、pp. 175-213、アカデミア出版。

1996b 「ナミビア北西部のカオコランドに住むヘレロとヒンバのエスニック・バウンダリーの動態」『アフリカ研究』48 : 115-131。

1998 「アフリカの牧畜民社会における開発援助と社会変容」『アフリカ農業の諸問題』高村泰雄、重田眞義（編）、pp. 287-318、京都大学学術出版会。

- 2001 「「われわれ」意識の乖離と重なり—ナミビアにおけるヒンバ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。
- 2004 「トゥルカナ社会における婚資の交渉」田中二郎、佐藤俊、菅原和孝、太田至（編）『遊動民（ノマッド）—アフリカに生きる』昭和堂、pp.363-392。
- 2016 「アフリカのローカルな会合における『語る力』『聞く力』『交渉する力』—コンゴ人のパラヴァー、ボラナのクラン集会、トゥルカナの婚資交渉」『紛争をおさめる文化—不完全性とブリコラージュの実践』松田素二、平野（野元）美佐（編）、pp. 129-163、京都大学学術出版会。

大山修一

- 2015 「慣習地の庇護者か、権力の濫用者か—ザンビア 1995 年土地法の土地配分におけるチーフの役割」『アジア・アフリカ地域研究』14（2）：244-267。

落合雄彦

- 2017 「シエラレオネにおける慣習的土地保有と大規模土地取得—土地改革で何が変わり、何が変わらないか」『現代アフリカの土地と権力』武内進一（編）、pp. 35-64、アジア経済研究所。

香室結美

- 2015 「ロングドレスのふるまい—ナミビア・ヘレロ社会における他者との接触と複数の相貌」『コンタクト・ゾーン』7、田中雅一ほか（編）、pp.109-133、京都大学大学院人間・環境学研究科 文化人類学分野。
- 2019 『ふるまいの創造—ナミビア・ヘレロ人における植民地経験と美の諸相』九州大学出版会。

河合香吏

- 2002 「「地名」という知識—ドスの環境認識論・序説」『遊牧民の世界』佐藤俊（編）、pp. 17-85、京都大学学術出版会。
- 2004 「東アフリカ牧畜社会の家畜と土地をめぐる「所有」」『研究彙報』4: 19-31。
- 2006 「キャンプ移動と腸占い—ドスにおける隣接集団との関係をめぐる社会空間の生成機序」『社会空間の人類学—マテリアリティ・主体・モダニティ』西井凉子、田辺繁治（編）、pp. 175-202、世界思想社。
- 2007 「ドスにおける外界認識と行為の現場」『生きる場の人類学』河合香吏（編）、pp. 85-117、京都大学学術出版会。

- 2013 「制度としてのレイディングードスにおけるその形式化と価値の生成」『制度—人類社会の進化』河合香吏（編）、pp. 219-236、京都大学学術出版会。

北村光二

- 1991 「深い関与」を要求する社会—トゥルカナにおける相互作用の「形式」と「力」『ヒトの自然誌』田中二郎、掛谷誠（編）、pp. 137-167、平凡社。

湖中真哉

- 2006 『牧畜二重経済の人類学—ケニア・サンプルの民族誌的研究』世界思想社。

佐川徹

- 2009 「東アフリカ牧畜社会の地域紛争と近年の変化」『海外事情』57（5）：37-53。
- 2010 「東アフリカ牧畜社会の小型武器と武装解除」『紛争解決—アフリカの経験と展望』川端正久、武内進一、落合雄彦（編）、pp. 221-251、ミネルヴァ書房。
- 2011 『暴力と歓待の民族誌—東アフリカ牧畜民社会の戦争と平和』昭和堂。
- 2015 「現代アフリカにおける土地をめぐる紛争と伝統的権威—特集にあたって」『アジア・アフリカ地域研究』14（2）：169-181。
- 2016 「フロンティアの潜在力—エチオピアにおける土地収奪へのローカルレンジの対応」『武力紛争を越える—せめぎ合う制度と戦略のなかで』遠藤貢（編）、pp. 119-149、京都大学学術出版会。

佐藤俊

- 1987 「ラクダ遊牧民の生計活動と食生活」『牧畜文化の原像』福井勝義、谷泰（編）、日本放送出版協会。

杉島敬志

- 1987 「リオ族における呪術的・宗教的土地所有権—オネ・リアにみられる乳房の彫刻に関する分析」『民族学研究』52（1）：30-61。
- 1999 「土地・身体・文化の所有」『土地所有の政治史—人類学的視点』杉島敬志（編）、pp. 11-52、風響社。

曾我亨

- 2007 「稀少資源」をめぐる競合という神話—資源をめぐる民族関係の複雑性をめぐって」『自然の資源化』松井健（編）、pp. 205-249、弘文堂。

孫曉剛

- 2012 『遊牧と定住の人類学—ケニア・レンディーレ社会の持続と変容』昭和堂。

高倉浩樹

2012 『極北の牧畜民サハ—進化とマイクロ適応をめぐるシベリア民族誌』 昭和堂。

田川玄

2001 「「生れる」世代組と「消える」年齢組—南部エチオピアのオロモ語系社会ボラナの二つの年齢体系」『民族学研究』 66(2) : 157-177。

高野さやか

2015 『ポスト・スハルト期インドネシアの方と社会—裁くことと裁かないことの民族誌』 三元社。

武内進一

2005 「冷戦後アフリカにおける政治変動—政治的自由化と紛争」『国際政治』 140 : 90-107。

2015 「訳語について」『アフリカ土地政策史』 武内進一（編）、pp. ix-xiii、アジア経済研究所。

2017 「アフリカにおける土地政策の新展開と農村変容」『現代アフリカの土地と権力』 武内進一（編）、pp. 3-34、アジア経済研究所。

中空萌

2019 『知的所有権の人類学—現代インドの生物資源をめぐる科学と在来知』 世界思想社。

中津孝司

1993 『南部アフリカ』 同文館出版。

西崎伸子

2009 「抵抗と協働の野生動物保護—アフリカのワイルドライフ・マネージメントの現場から」 昭和堂。

波佐間逸博

2012 「ウガンダ北東部カラモジャにおける武装解除の実施シーケンス」『アジア・アフリカ地域研究』 12(1): 26-60。

2015 『牧畜社会の共生論理—カリモジョンとドドスの民族誌』 京都大学学術出版会。

福井勝義

1987a 「牧畜社会へのアプローチと課題」『牧畜文化の原像』 福井勝義、谷泰（編）、pp. 3-60、日本放送出版協会。

1987b 「ウシ牧畜民ボディ族の遊動に関する考察—首長の遊動放牧集団の事例から」『牧畜文化の原像』福井勝義、谷泰（編）、pp. 471-513、日本放送出版協会。

1991 『認識と文化—色と模様—の民族誌』東京大学出版会。

藤本武

2010 「アフリカにおける牧畜民・農耕民紛争—エチオピア西南部の事例分析」『文化人類学』75（3）：347-370。

藤本透子

2011 『よみがえる死者儀礼—現代カザフのイスラーム復興』風響社。

馬淵東一

1974 「中部台湾および東南アジアにおける呪術的・宗教的土地所有権」『馬淵東一著作集第二巻』pp. 201-244、社会思想社。

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。

丸山淳子

2010 『変化を生きぬくブッシュマン—開発政策と先住民運動のはざままで』世界思想社。

宮木和

2017 「タンザニアのダトーガ牧畜社会における土地の囲い込みの拡大」『アフリカ研究』91：47-54。

宮本佳和

2017 「家畜をめぐるテリトリーの排他性—ナミビア北西部の牧畜民ヒンバとヘレロの民族誌—」、修士論文、総頁 158 頁、神戸大学大学院国際文化学研究科。

2018a 「共有資源管理を象徴的側面から問い直す—ナミビア北西部の野生動物保全地区の人類学的調査研究」『平成 29 年度笹川科学研究助成完了報告書』pp. 1-15、日本科学協会。

2018b 「放牧地争いにおける伝統的権威—ナミビアの土地改革と慣習法の明文化—」『文化人類学』83（3）：337-357。

2018c 「土地紛争における伝統的権威の役割—アフリカ南西部・ナミビアの牧畜社会を事例として」『日本平和学会 2018 年度秋季研究集会報告論文』pp. 1-20、日本

平和学会。

- n.d. 「二つの禁忌—ナミビア北西部の牧畜民ヒンバとヘレロの事例報告—」『神戸文化人類学研究』、第6号、2016年脱稿（編集作業中）

目黒紀夫

- 2014 『さまよえる「共存」とマサイーケニアの野生動物保全の現場から』新泉社。
2015 「野生動物保全が取り込まれる土地における紛争と権威の所在—ケニア南部のマサイランドにおける所有形態の異なる複数事例の比較」『アジア・アフリカ地域研究』14(2)：210-243。

モルガン, ルイス

- 1958-1961 (1877) 『古代社会（上・下）』青山道夫（訳）、岩波書店。

山本佳奈

- 2013 『残された小さな森—タンザニア季節湿地をめぐる住民の対立』昭和堂。

吉田昌夫

- 1975 「アフリカにおける土地保有制度の特質と農業社会の変容」『アフリカの農業と土地保有』吉田昌夫（編）、pp. 1-12、アジア経済研究所。
1999 「東アフリカの農村変容と土地制度変革のアクター—タンザニアを中心に」『アフリカ農村像の再検討』池野旬（編）、pp. 3-58、アジア経済研究所。

吉村郊子

- 2002 「二重単系社会における家囲いの継承と再編成—ナミビアの牧畜民ヒンバの事例から—」『動物考古学』18: 77-103。
2004 「土地と人をつなぐもの—ナミビアの牧畜民ヒンバにとっての墓」『遊動民（ノマッド）：アフリカの原野に生きる』田中二郎ほか（編）、pp. 439-464、昭和堂。
2006 「伝える力—ことばやふるまいが文字化・映像化されるということ」『歴博』134: 15-19。
2008 「ナミビアの牧畜民ヒンバと土地のかかわり—その歴史と現在」『国立歴史民俗博物館研究報告』145: 229-251。
2014 「遺された／生きる者にとっての、墓—牧畜民ヒンバの事例から」『国立歴史民俗博物館研究報告』181: 81-109。

ルロワ＝グーラン, アンドレ

- 1973 『身ぶりと言葉』荒木亨（訳）、新潮社。

ロック, ジョン

1968 (1690) 『市民政府論』 鶴飼信成 (訳)、岩波書店。

外国語文献

Abati, Francisco Giner

1992a *Los Himba: Etnografía de una Cultura Ganadera en Angola y Namibia*. Amarú Ediciones.

1992b La Religión de los Himba. Kaokoland (Namibia): Cultura y religión de un Pueblo Ganadero del Sudoeste de Africa. *Revista de Antropología Social* 1: 151-166.

1995 El Fuego Sagrado de los Himba (Namibia y Angola). In *El fuego. Mitos, ritos y realidades: coloquio internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995*. Alcantud, Jose A. Gonzalez and Maria Jesus Buxo Rey (eds.), pp.179-198, Anthropos.

Adams, Martin E and Paul Devitt

1992 *Grappling with Land Reform in Pastoral Namibia*. Overseas Development Institute, Pastoral Development Network.

Baumann, H.

1975 Die Südwest-Bantu Provinz. In *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen* 1. H. Baumann (ed.), pp. 473-512, Steiner.

Baxter, P. T. W.

1975 Some Consequences of Sedentarization for Social Relationships. In *Pastoralism in Tropical Africa*. T. Monod (ed.), pp. 206-228. Oxford University Press.

Behnke, Roy and Ian Scoones

1993 Rethinking range ecology implications for rangeland management in Africa. In *Range Ecology at Disequilibrium: New Models of Natural Variability and Pastoral Adaptation in African Savannas*. R. H. Behnke, I. Scoones and C. Kerven (eds.), pp. 1-30, Overseas Development Institute.

Benda-Beckmann, Franz von and Keebet von Benda-Beckmann

- 1988 Adat and Religion in Minangkabau and Ambon. In *Time Past, Time Present, Time Future*. H. Claessen and D. Moyer (eds.), pp. 195-212. Foris.
- 1999 A Functional Analysis of Property Rights, with Special Reference to Indonesia. In *Property Rights and Economic Development: Land and Natural Resources in Southeast Asia and Oceania*. T. van Meijl and F. von Benda-Beckmann (eds.), pp. 15-56. Kegan Paul.
- Benda-Beckmann, Franz von, Keebet von Benda-Beckmann and Melanie G. Wiber
- 2006 The Properties of Property. In *Changing Properties of Property*. Keebet von Benda-Beckmann, Franz von Benda-Beckmann, and Melanie Wiber (eds.), pp. 1-39, Berghahn Books.
- Benjaminsen, Tor A. and Boubacar Ba
- 2009 Farmer-herder Conflicts, Pastoral Marginalisation and Corruption: A Case Study from the Inland Niger Delta of Mali. *The Geographical Journal* 175(1): 71-81.
- Berry, Sara
- 1993 *No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*. The University of Wisconsin Press.
- Bleckmann, Laura
- 2007 *Zur Verräumlichung kollektiver Erinnerung: Landschaften in Preisgedichten der Herero/Himba im Nordwesten Namibias*. Kölner Ethnologisch Beiträge Heft 22.
- 2009 *From Remembering to Re-membering and Resistance: A Performative Memory Practice of the Herero in Kaokoland*. Séminaire Doctoral Européen en Anthropologie des Dynamiques Sociales et du Développement.
- Bohannan, Paul and Laura Bohannan
- 1968 *Tiv Economy*. Longmans.
- Bollig, Michael
- 1997a Contested Places: Graves and Graveyards in Himba Culture. *Anthropos* 92:35-50.
- 1997b *'When War Came, the Cattle Slept...': Himba Oral Traditions*. Rüdiger Köppe.
- 1998a Framing Kaokoland. In *The colonising camera: Photographs in the making of Namibian history*. M. Bollig, W. Hartmann, J. Silvester, P. Hayes (eds.), pp.164-

170. University of Cape Town Press.
- 1998b The Colonial Encapsulation of the North-Western Namibian Pastoral Economy. *Africa* 68(4): 506-536.
- 2002 Problems of Resource Management in Namibia's Rural Communities: Transformation of Land Tenure between State and Local Community. *Die Erde* 133:155–82.
- 2006a Success and Failure of CPR Management in an Arid Environment. In *The Changing Culture and Nature of Namibia: Case Studies*. Hartmut Leser (ed.), pp.37-68. Basler Afrika Bibliographien.
- 2006b *Risk Management in a Hazardous Environment: A Comparative Study of Two Pastoral Societies*. Springer.
- 2009 Production and Exchange among the Himba of Northwestern Namibia. In *People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa*. Bollig, M and J-B. Gewalt (eds.), pp. 271-298. Köppe.
- 2011 Chieftaincies and Chiefs in Northern Namibia: Intermediaries of Power between Traditionalism, Modernization, and Democratization. In *Elites and Decolonization in the Twentieth Century*. Jost Dülffer and Marc Frey (eds.), pp. 157-176. Palgrave.
- 2012 Social-ecological Change and the Changing Structure of Risk and Risk Management in a Pastoral Community in North-western Namibia. In *Risk and Africa: Multi-disciplinary empirical approaches*. Lena Bloemertz (ed.), pp.107-134. Lit.
- 2013 Social-ecological Change and Institutional Development in a Pastoral Community in North-western Namibia. In *Pastoralism in Africa: Past, Present and Future*. M. Bollig, M. Schnedd and Hans-Peter Wotzka (eds.), pp.316-339. Berghahn books.
- 2016 Towards an Arid Eden? Boundary-Making, Governance and Benefit-Sharing and the Political Ecology of the New Commons of Kunene. *International Journal of the Commons* 10(2):1-29.
- 2020 *Shaping the African Savannah: From Capitalist Frontier to Arid Eden in*

- Namibia*. Cambridge University Press.
- Bollig, M, Brunotte, E. and Becker, T (eds.)
 2002 *Interdisziplinäre Perspektiven zu Kultur- und Landschaftswandel im ariden und semi-ariden Nordwesten Namibias. Kölner Geographische Arbeiten, 77*.
 Geographisches Institut Der Universität zu Köln.
- Bollig, Michael and Susanne Berzborn
 2005 The Making of Local Traditions in a Global Setting. Indigenous Peoples' Organizations and Their Effects at the Local Level in Southern Africa. In *Between Resistance and Expansion. Explorations of Local Vitality in Africa*. Spittler, Gerd and Peter Probst (eds.), pp. 297-329, LIT Verlag.
- Bollig, Michael and Jan-Bart Gewald
 2009 People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa. In *People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa*. Bollig, M and J-B. Gewald (eds.), pp. 3-52. Köppe.
- Bollig, Michael and Heike Heinemann
 2002 Nomadic Savages, Ochre People and Heroic Herders: Visual Presentations of the Himba of Namibia's Kaokoland. *Visual Anthropology* 15: 267-312.
- Bollig, Michael and Carolyn Lesorogol
 2016 The "New Pastoral Commons" of Eastern and Southern Africa. *International Journal of the Commons* 10(2): 665-687.
- Bollig, Michael and Elsemi Olwage
 2016 The Political Ecology of Hunting in Namibia's Kaokoveld: From Dorsland Trekkers' Elephant Hunts to Trophy-hunting in Contemporary Conservancies. *Journal of Contemporary African Studies* 34(1): 61-79.
- Bollig, Michael and A Schulte
 1999 Environmental Change and Pastoral Perceptions. *Human Ecology* 27:493-514.
- Bollig, Michael and Diego A. Menestrey Schwieger
 2014 Fragmentation, Cooperation and Power: Institutional Dynamics in Natural Resource Governance in North-Western Namibia. *Human Ecology* 42(2): 167-181.
- Boone, Catherine

- 2014 *Property and Political Order in Africa: Land Rights and the Structure of Politics*. Cambridge University Press.
- Botha, C.
- 2005 People and Environment in Colonial Namibia. *South African Historical Journal* 52: 170-190.
- Boydell, Spike, John Sheehan, Jason Prior and Shaun Hendy
- 2009 *Carbon Property Rights, Cities and Climate Change*. Fifth Urban Research Symposium, World Bank.
- Buys, Gerhard L. and Shekutaamba W. Nambala
- 2003 *History of the Church in Namibia, 1805-1990, An Introduction: Birth, Growth, Mature Life and Witness of the Christian Churches of Namibia Since Pre-Colonial Times, Up to the Present*. Gamsberg Macmillan.
- Campbell, David J.
- 1993 Land as Ours, Land as Mine: Economic, Political and Ecological Marginalization in Kajiado. In *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*. Thomas Spear and Richard Waller (eds.), pp. 258-272. James Currey.
- Comaroff, J. L. and S. Roberts
- 1981 *Rules and Processes* University of Chicago Press.
- Cooke, C. K.
- 1965 Evidence of Human Migration from the Rock Art of Southern Rhodesia. *Africa* 35: 263-85.
- Clarence-Smith, W. G.
- 1978 Capitalist Penetration Among the Nyaneka of southern Angola, 1760s to 1920s. *African Studies* 37: 163-176.
- Crandall, David P.
- 1991 The Strength of the Ovahimba Patrilineage. *Cimbebasia* 13: 45-51.
- 2000 *Place of Stunted Ironwood Trees: A Year in the Lives of the Cattle-Herding Himba of Namibia*. Continuum.
- Craven, Patricia
- 2002 Plant species diversity in the Kaokoveld, Namibia. In *Interdisziplinäre*

- Perspektiven zu Kultur- und Landschaftswandel im ariden und semi-ariden Nordwesten Namibias. Kölner Geographische Arbeiten, 77.* Bollig, M, Brunotte, E. and Becker, T (eds.), pp.75-80, Geographisches Institut Der Universität zu Köln.
- Dammann, Ernst
- 1987 *Was Herero erzählten und sangen: Texte, Übersetzung, Kommentar.* Reimer.
- Denker, Helge
- 2011 *Living with Wildlife: The Story of Namibia's Communal Conservancies.* John Meinert Printing.
- Dyson-Hudson, Rada and Eric Alden Smith
- 1978 Human Territoriality: An Ecological Reassessment. *American Anthropologist* 80(1): 21-41.
- Eichhorn, Barbara and Ralf Vogelsang
- 2007 A Pristine Landscape? Archaeological and Archaeobotanical Research in the Skeleton Coast Park, Northwestern Namibia. In *Aridity, Change and Conflict in Africa: Proceedings of an International ACACIA Conference held at Königswinter, Germany, October 1-3, 2003.* Bollig, M, O. Bubenzer, R. Vogelsang, and H-P Wotzka (eds.), pp. 145-65, Heinrich Barth Institut.
- Ehret, C.
- 1998 *An African Classical Age: Eastern and Southern Africa in World History, 1000 B.C. to A.D. 400.* University Press of Virginia.
- Elphick, R.
- 1977 *Kraal and Castle: Khoikhoi and the Founding of White South Africa.* Yale University Press.
- Estermann, Carlos
- 1961(1981) *The Ethnography of Southwestern Angola 3: The Herero People.* Africana Publishing Company.
- Ellis, J. E, M. B. Coughenour and D. M. Smwift
- 1993 Climate Variability, Ecosystem Stability, and the Implications for Range and Livestock Development. In *Range Ecology at Desequilibrium: New Models of*

- Natural Variability and Pastoral Adaptation in African Savannas*. Brhnr, R. H., I. Scoones and C. Keven (eds.), pp. 31-41, Overseas Development Institute.
- Ellis, Stephan
- 1994 Of Elephants and Men: Politics and Nature Conservation in South Africa. *Journal of Southern African Studies* 20(1): 53-69.
- Evans-Pritchard, E.E.
- 1940 *The Nuer*. Clarendon Press.
- Förster, L.
- 2005 *Land and Landscapes in Herero Oral Culture: Cultural and Social Aspects of the Land Question in Namibia. Analyses and Views, 1*. Konrad Adenauer Stiftung.
- Fratkin, Elliot
- 1998 *Ariaal Pastoralists of Kenya: Surviving Drought and Development in Africa's Arid Lands*. Allyn and Bacon
- Friedman, J.T
- 2000 Mapping the Epupa Debate: Discourse and Representation in a Namibian Development Project. In *New Notes in Kaoko*. Miescher, Giorgio and Dag Henrichen (eds.), pp. 220-275, Basler Afrika Bibliographien.
- 2005 Making Politics, Making History: Chiefship and the Post-Apartheid State in Namibia. *Journal of Southern African Studies* 31(1): 23-51.
- 2007 Cultivating Ambiguity in (Post-)Colonial Namibia: Reflections on "History" and Conflict in Kaokoland'. *Cambridge Anthropology* 27(2): 57-76.
- 2009 Context and Contestation in the Development Process: Lessons from Kaokoland (Namibia). *European Journal of Development Research* 21(3): 325-343.
- 2011 *Imagining the Post-Apartheid State: An Ethnographic Account of Namibia*. Berghahn Books.
- Geschiere, Peter and Francis B Nyamnjoh
- 2000 Capitalism and Autochthony: The Seesaw of Mobility and Belonging. *Public Culture* 12(2): 423-452.
- Gewald, J-B.
- 1999 *Herero Heroes: A Socio-Political History of the Herero of Namibia, 1890-1923*.

- Ohio University Press.
- 1995 Untapped Sources: Slave Exports from Southern and Central Namibia up to c. 1850. In *Mfecane Aftermath: Reconstructive Debates in Southern African History*, Hamilton C (ed.), pp. 417-435, Wits University Press.
- Gibson, G.D.
- 1956 Double Descent and Its Correlates among the Herero of Ngamiland. *American Anthropologist* 58(1): 109-139.
- 1962 Bridewealth and Other Forms of Exchange among the Herero. In *Markets in Africa*. Bohannan, P. and G. Dalton (eds.) Northwestern University Press.
- 1977 Himba Epochs. *History in Africa* 4: 67-121.
- Gluckman, Max
- 1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Blackwell.
- Gujadhur, T
- 2000 *Organisations and their Approaches in Community Based Natural Resources Management in Botswana, Namibia, Zambia and Zimbabwe*. Printing and Publishing Company Botswana.
- Gulliver, P. H.
- 1951 *A Preliminary Survey of the Turkana*. University of Cape Town.
- Greiner, Clemens
- 2012 Unexpected Consequences: Wildlife Conservation and Territorial Conflict in Northern Kenya. *Human Ecology* 40(3): 415-425.
- Hangara, Ngungaa
- 2017 *Otuzo twOvaherero*. University of Namibia Press.
- Hardin, Garrett
- 1968 The Tragedy of the Commons. *Science* 162: 1243-1248.
- Harring, Sidney L and Willem Odendaal
- 2002 *"One Day We will All Be Equal...": A Socio-Legal Perspective on the Namibian Land Reform and Resettlement Process*. Legal Assistance Centre.
- Herbst, Jeffrey
- 2000 *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*.

Princeton University Press.

Heywood, A., B. Lau, and R. Ohly (eds.)

1992 *Warriors, Leaders, Sages and Outcasts in the Namibian Past: Narratives Collected from Herero Sources for the Michael Scott Oral Records Project 1985-6*. MSORP.

Hildebrand, Elisabeth Anne and Katherine M. Grillo

2012 Early herders and monumental sites in eastern Africa: dating and interpretation. *Antiquity* 86: 338-352.

Hinz, Manfred O

2011 Traditional Authorities: Custodians of Customary Law Development? In *The Future of African Customary Law*. Fenrich, J. Paolo Galizzi, and Tracy E. Higgins (eds.), pp. 153-169, Cambridge University Press.

2016 *Customary Law Ascertained Volume 3: The Customary Law of the Nama, Ovaherero, Ovambanderu, and San Communities of Namibia*. University of Namibia Press.

Hitzeroth, H.W

1976a On the Identity of the Stoneworking Tjimba, South West Africa: A Comparative Study Based on Fingerprint Pattern Frequencies. *Cimbebasia* (B)2(7):187-202.

1976b On the Identity of the Stoneworking Tjimba of South west Africa: A Comparative Multivariate Anthropometric Analysis. *Cimbebasia* (B)2(9): 209-226.

Hartmann, Georg

1902/1903 Meine Expedition 1900 ins nördliche Kaokofeld und 1901 durch das Amboland. *Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft* 4: 399-430.

Harry, Stephan

2012 Introduction. In *The Scramble for Africa in the 21st Century: From the Old world to the New*. Harry, Stephan and Michael Power (eds.), pp. 1-6. Renaissance Press.

Henrichsen, D.

2011 *Herrschaft und Alltag im vorkolonialen Zentralnamibia. Das Herero-und Damaraland im 19. Jahrhundert*. Basler Afrika Bibliographien.

Heinrich Riechmann

1899 *Unter den Zwartboois auf Fransfontein: ein Beitrag zur Missions- und Kolonialgeschichte Südafrikas*. Missionshaus.

Hoffmann, Anette

2007 Comparing to Make Explicit: Diasporic Articulations of the Herero Communities in Namibia. In *Diaspora and memory: figures of displacement in contemporary literature, arts and politics*. Baronian, Marie-Aude, Stephan Besser, and Yolande Jansen (eds.), Rodopi.

2019 *Die Kette: Two channel sound/text installation Lindenmuseum Stuttgart, from March 2019*.

<<https://anettehoffmann.com/foreign-subjects-2019-2/>>, (2020年12月11日最終閲覧)

Homewood, K, W. A. Rodgers and Kaj Århem

1987 Ecology of pastoralism in Ngorongoro Conservation Area, Tanzania. *The Journal of Agricultural Science* 104: 47-72.

International Rivers Network

1996 "There Will Be No Dam Here": Himba Chiefs Speak Out Against Epupa Falls Dam. *World Rivers Review* 11(2)

<<http://www.irn.org/files/pubs/wrr/9606/9606namibia.html>>, (2021年1月15日最終閲覧)

Jacobsohn, Margaret

1995 *Negotiating Meaning and Change in Space and Material Culture*. PhD. University of Cape Town.

Jacobsohn, Margaret and Garth Owen-Smith

2003 Integrating Conservation and Development: A Namibian Case Study. *Nomadic Peoples* 7(1): 92-109.

James, Deborah

2006 'The Tragedy of the Private': Owners, Communities and the State in South Africa's Land Reform Programme. In *Changing Properties of Property*. Benda-Beckmann, Franz von and Keebet von Benda-Beckmann, and Melanie Wiber

- (eds.), pp. 243-268. Berghahn Books.
- Johnson, Douglas H.
- 1981 The Fighting Nuer: Primary Sources and the Origins of Stereotype. *Africa* 51(1): 508-527.
- Jong, Edwin Bernardus Paulus de
- 2000 *How Secure is Social Security in Northeast Thailand? Rural Social Security Mechanisms in the Aftermath of the Economic Crisis*. Centre for International Development Issues Nijmegen.
- Juul, Kristine and Christian Lund
- 2002 Negotiation Property in Africa: Introduction. In *Negotiation Property in Africa*. Kristine Juul and Christian Lund (eds.), pp. 1-43. Heinemann.
- Kaapama, P
- 2019 The Ancestral Land Debate Prior to and during Namibia's Second National Land Conference. *Anthropology Southern Africa* 42(3): 232-246.
- Kameri Mbote, Patricia and Collins Odote and Celestine Musembi and Murigi Kamande
- 2013 *Ours by Right: Law, Politics and Realities of Community Property in Kenya*. Strathmore University Press.
- Kavari, Jekura U.
- 1990 Toponomastics: Places Names in Kaokoland. *LOGOS* 10: 115-120.
- 1993 Languages in Kaokoland and Otjiherero Dialects. *LOGOS* 13: 72-88.
- 2000 *The Form and Meaning of Otjiherero Praises*. Köppe.
- 2001 Social Organization, Religion and Cosmos of the Ovaherero. *Journal of Religion and Theology in Namibia* 3(1): 116-160.
- Kavari, Jekura U. and Laura E. Bleckmann
- 2009 Otjiherero Praises of Places: Collective Memory Embedded in Landscape and the Aesthetic Sense of Pastoral People. In *African Landscapes*. Bollig, M and Olaf Bubenzer (eds.), pp. 473-500. Springer.
- Keesing, R.M
- 1975 *Kin Groups and Social Structure*. Holt, Rinehart and Winston. (1982 『親族集団と社会構造』小川正恭・笠原政治・河合利光(訳)、未来社。)

Kienetz, Alvin

1977 The Key Role of the Orlam Migrations in the Early Europeanization of South-West Africa (Namibia). *The International Journal of African Historical Studies* 10(4): 553-572.

Kuntz, Julius

1912 Die Owatschimba im nördlichen Kaokoveld (Deutsch Südwest-Afrika). *Petermanns Geographische Mitteilungen* 58: 206.

Lewis-Williams, J. David and Thomas Dowson

1989 *Images of Power: Understanding Bushman Rock Art*. Southern Book Publishers.

Lau, Brigitte

1986 Conflict and Power in Nineteenth-Century Namibia. *The Journal of African History* 27(1): 29-39.

1987 *Namibia in Jonker Afrikaner's Time*. National Archives of Namibia.

Lee, Margaret C.

2006 The 21st Century Scramble for Africa. *Journal of Contemporary African Studies* 24(3): 303-330.

Legal Assistance Centre

1998 *The Epupa Debate: A Summary of Some of the Key Issues Around the Proposed Hydropower Scheme on the Lower Cunene River*. Legal Assistance Centre.

Lemieux, Andrew M. and Ronald V. Clarke

2009 The International Ban on Ivory Sales and its Effects on Elephant Poaching in Africa. *British Journal of Criminology* 49(4): 451-471.

Luttig, Hendrik Gerhardus

1934 *The Religious System and Social Organization of the Herero*. Kemink en zoon.

McCabe, J.T, E. C. Schofield G. N. Pedersen.

1997 Food Security and Nutritional Status. In *Multiple Land-Use: The Experience of the Ngorongoro Conservation Area*, Tanzania. D. M. Thompson (ed.), pp. 285-302. IUCN.

McCalman, H.R. and B.J. Grobbelaar

1965 Preliminary Report of Two Stone-Working OvaTjimba Groups in the Northern

- Kaokoveld of South West Africa. *Cimbebasia* 13: 1-39.
- Malan, J. S
- 1973 Double Descent Among the Himba of South West Africa. *Cimbebasia* (B)2-3:81-112.
- 1974 The Herero-Speaking Peoples of Kaokoland. *Cimbebasia* (B)2-4:113-129.
- 1995 *Peoples of Namibia*. Rhino Publishers.
- Malan, J.S. and Owen-Smith, G.L.
- 1974 The Ethnobotany of Kaokoland. *Cimbebasia* (B) 2: 131-178.
- Mazzullo, Nuccio and Tim Ingold
- 2008 Being Along: Place, Time and Movement among Sámi People. In *Mobility and Place: Enacting Northern European Peripheries*. Jørgen Ole Bærenholdt and Brynhild Granås (eds.), pp. 27-38, Routledge.
- Meijs, Marcel G. J., Donatha Kapitango and Richard Witmer
- 2009 *Land Registration Using Aerial Photography in Namibia: Costs and Lessons*. World Bank Conference on Land Governance in Support of the MDGs.
- Menestrey Schwieger, Diego Augusto
- 2017 *The Pump Keeps on Running: On the Emergence of Water Management Institutions between State Decentralization and Local Practices in Northern Kunene*. LIT Verlag.
- Miyamoto, Kana
- 2019 Taboos Related to the Ancestors of the Himba and Herero Pastoralists in Northwest Namibia: A Preliminary Report. *The Working Paper Series of JSPS Core to Core Program (A. Advanced Research Networks): Research on the Public Policies of Migration, Multiculturalization and Welfare for the Regeneration of Communities in European, Asian and Japanese Societies* 4: 1-21.
- Möhlig, Wilhelm J G
- 2002 Ethnohistorische Erkenntnisse aus sprachhistorischen Quellen im Herero. In *Interdisziplinäre Perspektiven zu Kultur- und Landschaftswandel im ariden und semiariden Nordwest Namibia*. *Kölner Geographische Arbeiten*, 77. Bollig, M, E. Brunotte, and T. Becker (eds.), pp. 159-70, Geographisches Institut Der

Universität zu Köln.

Mouton, Randolph

2014 Omusati Region. In *Scrapping the Pot: San in Namibia Two Decades After Independence*. Dieckmann, Ute, Maarit Thiem, Erik Dirkx, and Jennifer Hays (eds.), pp. 289-328, Legal Assistance Centre (LAC).

Möhlig, Wilhelm J G and Lutz Marten and Jekura U Kavari

2002 *A grammatical sketch of Herero (Otjiherero)*. Köppe.

Moore, Sally Falk

2000 *Law as Process: An Anthropological Approach*. James Carrey.

Murdock, George P

1940 Double Descent. *American Anthropologist* 42: 555-561.

1959 *Africa: Its Peoples and their Culture History*. McGraw-Hill.

NACSO

2014 *The State of Community Conservation in Namibia: A Review of Communal Conservancy Frests and Other CBNRM Initiatives*. NACSO.

2018 *Gazette Numbers*. NACSO

Nelson, Fred.

2010 Introduction: The Politics of Natural Resource Governance in Africa. In *Community Rights, Conservation and Contested Land: The Politics of Natural Resource Governance in Africa*. Fred Nelson (ed.), pp. 3-31, Earthscan.

Nyamnjoh, Francis B.

2014 'Our Traditional are Modern, Our Modernities are Traditional': Chieftaincy and Democracy in Contemporary Cameroon and Botswana. *Modern Africa: Politics, History and Society* 2(2): 13-62.

Nguaiko, N. E.

2011 *The New Otjiherero Dictionary*. Authorhouse.

Nuulimba, Karine and Julie J. Taylor

2015 25 Years of CBNRM in Namibia: A Retrospective on Accomplishments, Contestation and Contemporary Challenges. *Journal of Namibian Studies: History Politics Culture* 18: 89-110.

Nyberg, Gert and Per Knutsson, Madelene Ostwald, Ingrid Öborn, Ewa Wredle, David Jakinda Otieno, Stephen Mureithi, Peter Mwangi, Mohammed Y. Said, Magnus Jirström, Antonia Grönvall, Julia Wernersson, Sara Svanlund, Laura Saxer, Lotje Geutjes, Vera Karmebäck, John N. Wairore, Regina Wambui, Jan De Leeuw and Anders Malmer

2015 Enclosures in West Pokot, Kenya: Transforming land, livestock and livelihoods in drylands. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*. 5:25.

Ohta, Itaru

2000 Drought and Mureti's grave: The 'we/us' Boundaries Between Kaokolanders and People of Okakarara in the Early 1980s. In *People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society*. Bollig, M and J. Gewald (eds.), pp. 299-317, Köppe.

Ostrom, Elinor

1990 *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.

Owen-Smith, Garth

2012 *An Arid Eden: A Personal Account of Conservation in the Kaokoveld*. Ball Jonathan.

Pendleton, Wade

1994 *Katutura. A Place Where We Stay. Life in a Post-Apartheid Township in Namibia: Katutura Before and Now*. Gamsberg Macmillan.

Pisani, E. Du.

1978 Dama settlement and subsistence along the Ugab Valley, South West Africa (Namibia). *Navorsinge van die Nasionale Museum* 4(1): 1-17.

Pool, Gerhard

1991 *Samuel Maharero*. Gamsberg Macmillan.

Robertshaw, P. T. and D. P. Collett

1983 The Identification of Pastoral Peoples in the Archaeological Record: An Example from East Africa. *World Archaeology* 15(1): 67-78.

Schapera, Isaac.

1945 *Notes on Some Herero Genealogies (Communications from the School of African*

- Studies, New Series, 14*). University of Cape Town.
- Schnegg, Michael, Michael Bollig
- 2016 "Institutions Put to the Test: Community-based Water Management in Namibia during a Drought". *Journal of Arid Environments* 124: 62-71.
- Schnegg, Michael, Michael Bollig, and Theresa Linke
- 2016 Moral Equality and Success of Common-pool Water Governance in Namibia. *Ambio* 45(5): 581-590.
- Stahl, Ute
- 2009 At the End of the Day We Will Fight: Communal Land Rights and 'Illegal Fencing in Otjozondjupa Region. In *People, Cattle and Land: Transformations of a Pastoral Society in Southwestern Africa*. Bollig, M and J-B. Gewald (eds.), pp. 319 -346. Köppe.
- Stassen, Niel
- 2016 *The Thirstland Trek: 1874-1881*. Protea Boekhuis.
- Stow, G. W.
- 1905 *The Native Races of South Africa: A History of the Intrusion of the Hottentots and Bantu into the Hunting Grounds of the Bushmen, the Aborigines of the Country*. S. Sonnenschein & Company, limited.
- Sullivan, Sian
- 2002 How Sustainable is the Communalizing Discourse of 'New Conservation'?. In *Conservation and Mobile Indigenous Peoples: Displacement, Forced Settlement and Sustainable Development*. Dawn Chatty and Marcus Colchester (eds.), pp. 158-187. Berghahn Press.
- 2003 Protest, Conflict and Litigation: Dissent or Libel in Resistance to a Conservancy in North-west Namibia. In *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege*. Berglund, E. and Anderson, D. (eds.), pp. 69-86. Berghahn Press.
- Talavera, Philip, Julius Katjimune, Andreas Mbinga, Carol Vermeulen, Gerhard Mouton
- 2000 *Farming Systems in Kunene North: A Resource Book*. Ministry of Agriculture, Water and Rural Development.

Tamanaha, Brian Z.

1993 The Folly of the 'Social Scientific' Concept of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society* 20(2): 192-217.

Thiele, Carmela

2019 *Was ethnologische Objekte erzählen: Ein Gespräch mit Sandra Ferracuti, Lindenmuseum Stuttgart.*

< https://www.riffreporter.de/debattemuseum/die_halskette/>, (2020年12月11日最終閲覧)

Thomas, Elizabeth Marshall

1965 *Warrior Herdsmen*. Secker and Warburg.

Vansina, Jan

2004 *How Societies are Born: Governance in West Central Africa Before 1600*. University of Virginia.

van Walmelo, N.

1951(1962) *Notes on the Kaokoveld (South West Africa) and Its People*. Government Printer.

van Wolputte, S.

2000 In Between House and Cattle Pen: Moving spaces in Himbaland. In *People, Cattle and Land: Transformation of a Pastoral Society in Southwestern Africa*. Bollig, M and J-B Gewald (eds.), pp. 369-340, Köppe.

2004 Subject Disobedience: The Colonial Narrative and Native Counterworks in Northwestern Namibia, c.1920–1975. *History and Anthropology* 15(2): 151-173.

2007 Cattle Works: Livestock Policy, Apartheid and Development in Northwest Namibia, c 1920-1980. *African Studies* 66(1): 103-128.

Vedder, Hendrich

1928(1966) The Herero. In *The Native Tribes of South West Africa*. C.H.L. Hahn, H. Vedder, and L. Fourie (eds.), pp. 155-211. Frank Cass & Co. Ltd.

1934 *Das alte Südwestafrika. Südwestafrikas Geschichte bis zum Tode Mahareros 1890. Nach den besten schriftlichen und mündlichen Quellen erzählt*. Warneck.

Viljoen, J.J. and T.K. Kamupingene

- 1983 *Otjiherero woordeboek=Otjiherero dictionary*. Gamsberg.
- Viehe, Gottlieb
- 1879 Some Customs of the Ovaherero. *South African Folk-lore Journal* 1(3): 37-67.
- Vogelsang, Ralf
- 2002 Migration oder Diffusion? Frühe Viehhaltung im Kaokoland. In *Interdisziplinäre Perspektiven zu Kultur und Landschaftswandel im ariden und semiariden Nordwest Namibia. Kölner Geographische Arbeiten, 77*. Bollig, M, E. Brunotte, and T. Becker (eds.), pp.137-44, Geographisches Institut Der Universität zu Köln.
- Vogelsang, Ralf and Barbara Eichhorn.
- 2011 *Under the Mopane Tree: Holocene Settlement in Northern Namibia (Africa Praehistorica 24)*. Heinrich-Barth-Institut.
- Wallace, Marion
- 2011 *A History of Namibia: From the Beginning to 1990*. Oxford University Press.
- Walwa, William John
- 2017 Land Use Plans in Tanzania: Repertoires of Domination or Solutions to Rising Farmer-Herder Conflicts? *Journal of Eastern African Studies* 11(3): 408-424.
- Wärnlöf, C.
- 2000 The Politics of Death: Demarcating Land through Ritual Performance. In *People, Cattle and Land: Transformation of a Pastoral Society in Southwestern Africa*. Bollig, M and J-B. Gewald (eds.), pp. 449-469. Köppe.
- Werner, W
- 2015 Tenure reform in Namibia's communal areas. *Journal of Namibian Studies: History Politics Culture* 18: 67-87.
- Werner, W and B Kruger
- 2007 *Redistributive Land Reform and Poverty Reduction in Namibia: A Working Paper for the Research Project on 'Livelihoods after Land Reform'*. Institute for Poverty for Land and Agrarian Studies (PLAAS).
- Wairimu, Winnie Wangari and Paul Hebinck
- 2017 Beyond Cattle and Communal Land: How the Maasai Accommodate Privatisation in Kenya. In *Land Law and Governance: African Perspectives on*

Land Tenure and Title. Mostert, H, Verstappen, L C A, Zevenbergen, J (eds.), pp. 4-62. Juta.

Williams, Frieda-Nela

1991 *Precolonial Communities of Southwestern Africa: A History of Owambo Kingdoms 1600-1920*. National Archives of Namibia.

Woodhouse, Philip.

2003 African Enclosures: A Default Mode of Development. *World Development* 31(10): 1705-1720.

映像資料

Off the Fence.

2001 *Ochre and Water*. Craig Matthew and Joëlle Chesselet (directors). (『母なる大地に生きて—アフリカ・ヒンバ族の闘い』、NHK 教育テレビジョン、2001年6月1日放映)

付録

裁判資料の原文および日本語訳

以下は、第 8 章で扱った高等裁判および最高裁判の判決文である。番号順に 4 つの判決の原文および日本語訳を載せている。なお、本文中でヴィタ派とカオコ派と記載している伝統的権威は、裁判資料の翻訳では原文に基づき、前者はヴィタ・ロイヤルハウス、後者はオチカオコと訳出している。

高等裁判所判決文・北部地方法廷 (A 17/2015)

番号 : A 17/2015 原文

REPUBLIC OF NAMIBIA



IN THE HIGH COURT OF NAMIBIA, NORTHERN LOCAL DIVISION, OSHAKATI

JUDGMENT

Case no: A 17/2015

In the matter between:

TJIMAKA TJAVARA **1ST APPLICANT**

CHIEF TJIJATU HERUNGA **2ND APPLICANT**

RUPUTU TJISUTA **3RD APPLICANT**

and

CHIEF HOSEA TJIMUINE **1ST RESPONDENT**

TJIJEJA UNATJO **2ND RESPONDENT**

MIKE TJIZEMBISA **3RD RESPONDENT**

JAKUATERUA TJAUIRAMO **4TH RESPONDENT**

TJIKUMISA TJIKUMISA **5TH RESPONDENT**

JARIOMBONGE TJIKUMISA **6TH RESPONDENT**

KATUJAMUNA UNATJO **7TH RESPONDENT**

VAIRIRIRA TJIKUMISA **8TH RESPONDENT**

TUURE NDJAI **9TH RESPONDENT**

TJIUIJU TJAKUVA **10TH RESPONDENT**

INSPECTOR-GENERAL OF THE NAMIBIAN POLICE **11TH RESPONDENT**

Neutral citation: *Tjimaka Tjavara v Tjimuine* (A 17/2015) [2016] NAHCNLD 14 (29 February 2016)

Coram: CHEDA J

Heard: 10/07; 28/07; 14/09; 17/11 & 20/11/2015

Delivered: 29 February 2016

Flynote: A legal practitioner who fails to attend court without reasonable cause when ordered to do so cannot escape being levelled with costs *de bonis propriis*.

Summary: Applicants applied for and were granted an interim order. Respondents did not fully comply with the order due to them being difficult. Their legal practitioner appointed a correspondent who also found it difficult to make them fully comply with the order and could not explain further. An order was made for the instructing legal practitioner to personally attend court in order to explain the non-compliance by his clients. He deliberately disobeyed the order for him to attend and chose to write an affidavit explaining his failure to appear. The reasons were not justifiable. He was found to have been in contempt of court. The final order was granted and he was ordered to pay costs *de bonis propriis*.

ORDER

1. Applicants' non-compliance with the Rules of Court are condoned.
2. First to tenth respondents and all others members of first respondent's community are ordered to forthwith vacate the applicants' and their family members residences at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia, failing which authorizing the eleventh respondent to forthwith order and effect the removal of the first and tenth respondents and all other members of the first respondent's community from the applicant's said residences;
3. First to tenth respondents are ordered to forthwith and *ante omnia* restore the applicants and their family members' free and undisturbed access to their residences at Oupako and okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;
4. First to tenth respondents to forthwith and *ante omnia* are ordered to restore the applicants and their family members' peaceful and undisturbed possession of their residence at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;

5. First to tenth respondents and all members of the first respondent's community are ordered not to interfere and/or threatening to interfere and/or hampering and/or preventing the applicants and their family members from having and enjoying free access to their residences situated at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;
6. First to tenth respondents and all members of the first respondent's community are ordered not to in any way and/or manner interfering and/or threatening to interfere and/or hampering and/or preventing the applicants and their family members' access to water for their own consumption and the consumption of their livestock;
7. First to tenth respondents and all members of the first respondent's community are ordered not to in any way and/or manner interfere and/or threatening to interfere and/or removing and/or possessing the applicants' livestock.
8. First to tenth respondents are ordered to jointly and severally, the one paying the other to be absolved, pay the costs of this application on a scale as between attorney-and-own-client, including the costs of one instructing and one instructed counsel.
9. The Station Commander at the Opuwo Police Station is ordered to have today's court order served on the first to tenth respondents.
10. Mr. Tjituri is ordered to pay costs *de bonis propriis* for the hearing of the 17 November 2015 and 20 November 2015.

JUDGMENT

CHEDA J:

[1] On the 20 January 2015, after hearing Ms. Kishi, counsel for Applicants and Mr. Tjituri counsel for respondents being in default I granted a final order in favour of applicant and ordered costs *de bonis propriis* against Mr. Tjituri and undertook to give my reasons later. These are they.

[2] In this matter applicant filed an urgent application on the 08 July 2015 where relief was couched in the following manner:

“1. Condoning the applicants’ non-compliance with the Rules, forms and services of this Honourable Court and hearing this application as one of urgency in terms of Rule 73(3) of the Rules of the above Honourable Court.

2. That a *rule nisi*, be issued, calling upon the respondents to show cause, if any, on a date to be determined by this Honourable Court, why an order in the following terms should not be made final:

2.1 An order directing first to tenth respondents and all other members of first respondent's community to forthwith vacate the applicants' and their family members' residences at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia, failing which authorizing the eleventh respondent to forthwith order and effect the removal of the first and tenth respondents and all other members of the first respondent's community from the applicant's said residences;

2.2. An order directing the first to tenth respondents to forthwith and *ante omnia* restore the applicants and their family members' free and undisturbed access to their residences at Oupako and okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;

2.3 An order directing the first to tenth respondents to forthwith and *ante omnia* restore the applicants and their family members' peaceful and undisturbed possession of their residence at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;

2.4. Interdicting and restraining first to tenth respondents and all members of the first respondent's community from in any way and/or manner interfering and/or threatening to interfere and/or hampering and/or preventing the applicants and their family members from having and enjoying free access to their residences situated at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;

2.5. Interdicting and restraining first to tenth respondents and all members of the first respondent's community from in any way and/or manner interfering and/or threatening to interfere and/or hampering and/or preventing the applicants and their family members' access to water for their own consumption and the consumption of their livestock;

2.6 Ordering and directing the first to tenth respondents to forthwith return and restore all the applicants' livestock to the second applicant's kraal situated at Okanandjira Settlement, Kunene Region, Republic of Namibia;

2.7. Interdicting and restraining first to tenth respondents and all members of the first respondent's community from in any way and/or manner interfering and/or threatening to interfere and/or removing and/or possessing the applicants' livestock.

3. An order that the orders in paragraphs 2.1 to 2.7 *supra* shall operate as an interim order with immediate effect pending the return date of the *rule nisi*.
4. An order authorizing the applicants to amend their Notice of Motion and to supplement their papers, if necessary, within 10 days from the date of this order.
5. An order directing that the first to tenth respondents, jointly and severally, the one paying the other to be absolved, pay the costs of this application on a scale as between attorney-and-own-client, including the costs of one instructing and one instructed counsel.
6. Granting the applicants leave to bring this application on facsimile copies and further directing and authorizing the Deputy Sheriff of Opuwo to serve both the order and this application on respondents by way of facsimile copies, as far as same may be necessary.
7. That the Honourable Court grants the applicants such further and/or alternative relief as it may deem fit.”

[3] The application for condonation of non-compliance with the Rules, forms and service of the court and hearing the application as one of urgent was granted.

[4] The order was granted on the 10 July 2015. The matter was opposed on the 28 July 2015 through respondents' legal practitioner, Messrs Tjituri Law Chambers c/o Inonge Mainga Attorneys, Ongwediva.

[5] The interim orders were duly served upon all the respondents between the 09th of July to 11th July 2015. On the return date applicants' instructed legal practitioner informed the court that the order of the 10 July 2015 had not been fully complied with, but, there were on-going negotiations in order to achieve full compliance. However, on the 17 November 2015, Ms. Kishi advised the court that there was still some delay with regards to full compliance.

[6] On the 17 November 2015, I issued an order for Mr. Tjituri to appear in court on the 20 November 2015 **in person** to explain why there was no full compliance with the order of the 10 July 2015 which reads thus:

“1. The order of the 10th November 2015 should be fully complied with on or before the 20 November 2015.

11. Mr. Tjituri should appear in person on the 20 November 2015 at 09h00 to explain the delay in finalising this matter.

12. The Deputy Sheriff be and is hereby ordered to serve this compliance order on Mr. Tjituri in person and file his/her Return of Service on or before the 19 November 2015.” (emphasis added)

[7] Mr. Tjituri failed to come to court on the 20 November 2015 as per the court order, but, choose to file an affidavit with the following contents:

“I, the undersigned MeseKameneko Tjituri hereby make oath and state; I am an adult male, legal practitioner, duly admitted to practice as such by the High Court of the Republic of Namibia, and practising as a legal practitioner at Attorneys Tjituri Law Chambers, 24 Merensky Street, Ausspanplatz, Windhoek, Republic of Namibia.

I am duly able to depose to this affidavit the contents of which are both true and correct, unless the contrary is indicated otherwise.

I am a legal practitioner of record of the 1st to 10th respondents herein.

2. I do not know on what basis the court would seek an explanation on why from me personally as a representative of the respondents why there is a “delay in finalizing this matter”

3. To my understanding, I had been engaging with the clients who are at times very difficult to reach to settle this matter.

4. There had been numerous communications between myself and applicants legal representative to try and resolve the matter.

6. To my understanding, and as per instructions received from client there has been substantial compliance with the order in that the water had been restored to the applicants, during the weekend ending 15 November 2015.

7. In the premises and for the reasons that it is highly not cost effective for me to travel and in the light of paragraph 5 hereof, I deemed it necessary to furnish my reasons via affidavit hereof as provided herein above.” (emphasis added)

[8] Mr. Tjituri in clear defiance of the court order did not appear in person. The order did not ask for his explanation to be contained in an affidavit form, but, required him to appear personally. Whatever, explanation he desired to make was to be made in an open court and in person.

[9] A legal practitioner’s first duty is towards the court. A legal practitioner’s failure to attend court impairs the dignity of the court. The court has a duty to protect its dignity and in that regard will *mete* out severe punishment on legal practitioners who for whatever reason engage in conduct that has the consequences of diminishing its dignity, decorum or the court room, see *Marwa & Associates Land Surveyors v Helao Nafidi Town Council I 181/2014 (I 181/2014) [2015] NAHCNLD 50*

(02/11/2015). A legal practitioner who disobeys a court order should not expect sympathy from the courts and the court is within its rights to express its displeasure by ordering the offending lawyer to pay costs *de bonis propriis*.

[10] A similar approach was adopted in *South African Liquor Traders Association v Chairperson, Gauteng Liquor Board 2009 (1) SA 565 (CC) at 582* where O'Regan J (as she then was) stated:

“An order of costs *de bonis propriis* is made against attorneys where a court is satisfied that there has been negligence in a serious degree which warrants an order of costs being made as a mark of the court’s displeasure. An attorney is an officer of the court and owes a court an appropriate level of professionalism and courtesy.”

[11] I am alive to the punitive nature of these costs and the courts should not easily resort to them. They should only be resorted to, where the court is of the considered view that its dignity should be protected and disobedience of its orders is a manifestation of a desire to impair it.

[12] The general rule and approach of the courts is that failure to obey a court order is contemptuous and the court is at large to impose any sanctions which varies from a fine to imprisonment. The courts take a dim view of such conduct by a legal practitioner.

[13] A person who disobeys a court order should be afforded an opportunity to explain his reasons for the said failure before the court imposes a sanction which this court did. In *casu*, Mr. Tjituri's reasons for failure to attend court as per the court order is that he has a difficult client and that it is expensive for him to come to where the court is. This reason with respect flies in the face of a legal argument.

[14] Mr. Tjituri is a legal practitioner of this court. When he took instructions, he was aware of where the legal suit was emanating from and should have known the costs involved. In my view, it is not proper for him to have accepted a mandate only to renege midstream. In as much as he instructed a correspondent to act for and on his behalf, it appears they suffered from "a full instruction disability" to act in his stead. The most honourable thing to do was for him to renounce agency. Where he is still on record for respondents he has a duty to come to court when he is ordered to do so, more so, that, even his instructed lawyers cannot help in the speedy resolution of the dispute.

[15] The reasons he gave are flimsy and are not convincing at all. A legal practitioner who finds himself in Mr. Tjituri's position should understand that the court requires his attendance in order to determine the dispute of the parties as the offended party and/or applicant continues to be prejudiced.

[16] These courts will therefore not hesitate to punish a person for contempt provided it is shown or is clear that:

- (a) the terms of the order are clear and unambiguous in the circumstances.

- (b) the defendant/respondent is aware of the order in that the order must have been personally served on him/her.

- (c) the defendant/respondent acted or failed to act in a manner which involved a breach of the order.

In short the order made should be clear to the defendant/respondent as to what is expected of him/her.

[17] Disobedience of a court order breaks the chain command of a legal system, infact it is akin to mutiny in the army which is known to attract severe punishment. Mr. Tjituri's conduct is unprofessional and brings into sharp focus his professional standing before the courts to which he took the oath of office.

[18] I find that he had no reason for failing to appear in court and his conduct was a brazen disobedience of a court order and indeed erodes the dignity of the court which the court has a duty to protect and uphold.

[19] It is for the above reasons that I ordered costs *de bonis propriis* against him.

The final order is granted as follows:

1. Applicants' non-compliance with the Rules of Court are condoned.
2. First to tenth respondents and all others members of first respondent's community are ordered to forthwith vacate the applicants' and their family members residences at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia, failing which authorizing the eleventh respondent to forthwith order and effect the

removal of the first and tenth respondents and all other members of the first respondent's community from the applicant's said residences;

3. First to tenth respondents are ordered to forthwith and *ante omnia* restore the applicants and their family members' free and undisturbed access to their residences at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;
4. First to tenth respondents to forthwith and *ante omnia* are ordered to restore the applicants and their family members' peaceful and undisturbed possession of their residence at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;
5. First to tenth respondents and all members of the first respondent's community are ordered not to interfere and/or threatening to interfere and/or hampering and/or preventing the applicants and their family members from having and enjoying free access to their residences situated at Oupako and Okanandjira Settlements, Kunene Region, Republic of Namibia;
6. First to tenth respondents and all members of the first respondent's community are ordered not to in any way and/or manner interfering and/or threatening to interfere and/or hampering and/or preventing the applicants and their family members' access to water for their own consumption and the consumption of their livestock;

7. First to tenth respondents and all members of the first respondent's community are ordered not to in any way and/or manner interfere and/or threatening to interfere and/or removing and/or possessing the applicants' livestock.
8. First to tenth respondents are ordered to jointly and severally, the one paying the other to be absolved, pay the costs of this application on a scale as between attorney-and-own-client, including the costs of one instructing and one instructed counsel.
9. The Station Commander at the Opuwo Police Station is ordered to have today's court order served on the first to tenth respondents.
10. Mr. Tjituri is ordered to pay costs *de bonis propriis* for the hearing of the 17 November 2015 and 20 November 2015.

M Cheda

Judge

APPEARANCES

APPLICANTS:

F. Kishi

Of Dr. Weder, Kauta & Hoveka Inc., Ongwediva

RESPONDENTS:

M. Tjituri

Of Tjituri Law Chambers, Windhoek

ナミビア共和国



ナミビア共和国高等裁判所、北部地方法廷、オシヤカティ

判決

事件番号：A 17/2015

本件は、以下に示す者の間で争われる。

チマカ・チャバラ (TJIMAKA TJAVARA)	原告 1
チーフのチヤトゥ・ヘルンガ (TJIJATU HERUNGA)	原告 2
ルプトゥ・チスタ (RUPUTU TJISUTA)	原告 3

対

チーフのホセア・チムイネ (HOSEA TJIMUINE)	被告 1
チイエヤ・ウナチヨ (TJIJEJA UNATJO)	被告 2
マイク・チゼンビサ (MIKE TJIZEMBISA)	被告 3
ヤクアテルア・チャウイラモ (JAKUATERUA TJAUIRAMO)	被告 4
チクミサ・チクミサ (TJIKUMISA TJIKUMISA)	被告 5
ヤリオンボンゲ・チクミサ (JARIOMBONGE TJIKUMISA)	被告 6
カトゥヤムナ・ウナチヨ (KATUJAMUNA UNATJO)	被告 7
ヴァイリリラ・チクミサ (VAIRIRIRA TJIKUMISA)	被告 8

トゥウレ・ンジャイ (TUURE NDJAI)

被告 9

チウイユ・チャクヴァ (TJIUIJU TJAKUVA)

被告 10

ナミビア警察総監

被告 11

ニュートラル・サイテーション: *Tjimaka Tjavara 対 Tjimuine* (A 17/2015) [2016]
NAHCNLD 14 (29 February 2016)

担当判事: チェダ (CHEDA) 判事

審問期日: 2015年7月10日、28日、9月14日、11月17日および20日

判決交付: 2016年2月29日

主文: 出廷命令を出されたにもかかわらず、合理的な理由なしにそれを怠った弁護士は、自己負担 (*de bonis propriis*) で費用を支払うものとする。

要約: 原告らは、仮命令を申請し、承認された。被告らは、どう対処すべきかわからず、当該命令を完全には遵守しなかった。被告らの弁護士は特派員を任命したが、特派員も被告らを完全に当該命令に遵守させることが困難であると判断し、それ以上の説明を行うことができなかった。依頼人の不遵守について弁明するために、弁護士に対して裁判所への出廷を指示する命令が出された。当該弁護士は、故意に出席命令に従わず、欠席を釈明する宣誓供述書を作成することを選択した。それらの理由は正当化されず、弁護士の行為は法廷侮辱罪にあると判断された。最終命令が下され、弁護士は自己負担 (*de bonis propriis*) で費用を支払うよう命じられた。

決定

1. 原告らの裁判所規則への不遵守を容赦する。
2. 被告1から被告10および被告1のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対し、ナミビア共和国クネネ県オウパコ (Oupako) およびオカナンジラ (Okanandjira)

に所在する原告らとその家族の居住地から直ちに退去するよう命ずる。これに従わない場合、被告 11 に対して直ちに命令を出し、上記の居住地から被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他のすべてのメンバーを退去させることを許可する。

3. 被告 1 から被告 10 に対して、直ちにそして何よりもまず (*ante omnia*)、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らの居住地への、原告らとその家族による自由で妨害されない立ち入りの回復を命ずる。
4. 被告 1 から被告 10 に対して、直ちにそして何よりもまず (*ante omnia*)、ナミビア共和国クネネ州オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らの居住地についての、原告らとその家族による平和で妨害されない所有の回復を命ずる。
5. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、原告らおよびその家族がナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する自身らの居住地へ自由に立ち入ることについて干渉しないこと、および／または干渉すると脅迫しないこと、妨害および／または防止しないことを命ずる。
6. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、いかなる方法でも、原告らおよびその家族ら自身および彼らの家畜が消費するために水を利用することについて干渉しないこと、および／または干渉すると脅迫しないこと、妨害および／または防止しないことを命ずる。
7. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、いかなる方法でも、原告らの家畜を干渉しない、および／または干渉すると脅迫しない、移動させない、および／または所有しないことを命ずる。
8. 被告 1 から被告 10 に対して、連帯して、指示を与える弁護士 1 名および指示を与えられた弁護士 1 名の費用を含め、弁護士と依頼人との間の範囲で本申請に要した費用の支払いを命ずる。
9. オプウォ (Opuwo) 警察署長に対して、本日の裁判命令を被告 1 から被告 10 に送達するよう命ずる。
10. チトゥリ (Tjituri) 氏に対して、2015 年 11 月 17 日および 2015 年 11 月 20 日に行われた審問について自己負担 (*de bonis propriis*) で費用を支払うよう命ずる。

判決

チェダ判事：

[1] 2015年1月20日、被告らの弁護士であるチトゥリ氏が不履行状態にあり、原告らの弁護士であるキシ（Kishi）氏への審問後、私は、原告側に有利な最終命令を下し、チトゥリ氏に対して自己負担（*de bonis propriis*）で費用を支払うことを命じ、その理由について後に説明することを約束した。理由は以下のとおりである。

[2] 本件について、原告側は2015年7月8日に緊急の申請を行ったが、救済は次の方法によるものに留まった。

“ [ママ] 1. 原告らの名誉ある裁判所の規則、方式、およびサービスへの不遵守を容赦し、上記の名誉ある裁判所の規則第73条3項の観点から、本申請を緊急性のある申請の一つとして審理する。

2. その発令される仮命令（*rule nisi*）は、被告らが、当該の名誉ある裁判所によって判断される日に、原因を示し（もしあれば）、以下の条件での命令が最終的なものになるべきではないとする理由を示すよう求める。

2.1. 被告1から被告10および被告1のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らとその家族の居住地から直ちに退去するように指示する命令。これに従わない場合、被告11に対して直ちに命令を出し、上記の居住地から被告1から被告10および被告1のコミュニティに属するその他のすべてのメンバーを退去させることを許可する。

2.2. 被告1から被告10に対して、直ちにそして何よりもまず（*ante omnia*）、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らの居住地への、原告らとその家族による自由で妨害されない立ち入りの回復を指示する命令。

- 2.3. 被告 1 から被告 10 に対して、直ちにそして何よりもまず (*ante omnia*)、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らの居住地についての、原告らとその家族による平和で妨害されない所有の回復を指示する命令。
 - 2.4. 被告 1 から被告 10 および被告 1 に属するコミュニティのその他すべてのメンバーに対しては、原告らおよびその家族がナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する自身の居住地への自由な立ち入りについて干渉すること、および／または干渉すると脅迫すること、妨害および／または防止することを禁止および抑制する。
 - 2.5. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対しては、いかなる方法でも、原告らおよびその家族ら自身および彼らの家畜が消費するために水を利用することについて干渉すること、および／または干渉すると脅迫すること、妨害および／または防止することを禁止および抑制する。
 - 2.6. 被告 1 から被告 10 に対して、ナミビア共和国クネネ県オカナンジラに所在する原告 2 の家畜囲いに原告らのすべての家畜を返還するよう指示・命令する。
 - 2.7. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対しては、いかなる方法でも、原告らの家畜を干渉すること、および／または干渉すると脅迫すること、および移動させるおよび／または所有することを禁止および抑制する。
3. 上記 2.1 項から 2.7 項の決定は、仮決定 (*rule nisi*) の返答期日まで効力を発する仮命令として機能する。
 4. 原告らに対して、原告らの申立ての通知を修正すること、および必要に応じて、当該決定の日付から 10 日以内に書類を補足することを許可する旨の決定。
 5. 被告 1 から被告 10 が、連帯して、指示を与える弁護士 1 名および指示を与えられた弁護士 1 名の費用を含め、弁護士と依頼人との間の範囲で本申請に要した費用を支払う旨の決定。
 6. 原告らにファクス通信による本申請書の持参を許可し、さらに、オプウォの副保安官に対し、必要に応じて、ファクス経由で被告に本決定と本申請書の両方を送達するよう指示して承認する。

7. 名誉ある裁判所は、適切であると考えられるさらなる救済および／または代替の救済を原告らに付与する。

[3] 裁判所の規則、方式およびサービスへの不遵守の容赦についての申請、および緊急性のある申請の一つとして審理されることを承認する。

[4] 本命令は 2015 年 7 月 10 日に発令された。本件は、2015 年 7 月 28 日に被告らの弁護士であるメスルス・チトゥリ (Messrs Tjituri) (Law Chambers c/o Inonge Mainga Attorneys, Ongwediva) を通じて異議申し立てされた。

[5] 本仮命令は、2015 年 7 月 9 日から 2015 年 7 月 11 日までの間にすべての被告らに適正に送達された。返答期日に原告らの指示された弁護士は、2015 年 7 月 10 日の命令が完全に遵守されていないが、完全な遵守を達成するために進行中の交渉が行われていると裁判所に対し通知した。しかし、2015 年 11 月 17 日、キシ氏は、完全な遵守についてのいくらかの遅れがあることを裁判所に助言した。

[6] 2015 年 11 月 17 日、私は、チトゥリ氏に対して、以下の 2015 年 7 月 10 日の命令を完全に遵守しなかった理由を説明するために 2015 年 11 月 20 日に本人が裁判所に出廷するよう命じた。

「1. 2015 年 11 月 10 日の命令は、2015 年 11 月 20 日以前に完全に遵守されていなければならない。

11. 本件の完了の遅れについて説明するために、2015 年 11 月 20 日の午前 9 時に本人の出廷を要求する。

12. 担当の副保安官が、直接チトゥリ氏に本遵守命令を送達し、2015 年 11 月 19 日またはそれ以前に彼／彼女の回答を提出するように命じた」。

(強調追加)

[7] チトゥリ氏は、2015 年 11 月 20 日に裁判所に出廷せず、以下の内容の宣誓供述書を提出することを選択した。

「私、署名者メセカメネコ・チトゥリ (Mesekameneko Tjitui) は、ここに誓い、陳述します。私は、成人男性であり、ナミビア共和国の高等裁判所によって適正に弁護士資格を与えられた弁護士であり、ナミビア共和国のウィントフック、アウスパンプラッツ、メレンスキー通り 24 番に所在する、チトゥリ 弁護士事務所にて弁護士として従事しています。私は、特に明記されていない限り、内容が真実であり、かつ正しい本宣誓供述書に宣誓証言する資格の持ち主です。

私は、本件における被告 1 から被告 10 の記録に記載されている担当弁護士です。

2. 私は、裁判所が、どのような根拠に基づいて被告らの代表として私個人に対し、「本件の完了への遅延」の理由についての説明を求めるのか理解できません。

3. 私は、自身が認識する限りにおいて、本件を解決するにおいて、非常に対処の難しい依頼人と関わってきました。

4. 本件を解決するために、私と原告らの法定代理人の間で、連絡を多く取り合いました。

6. 私が把握していることは、依頼人から受け取った指示によれば、2015 年 11 月 15 日までの週末に、水の利用が原告らに回復されたことにより、本命令は実質的に遵守されたということです。

7. 私が裁判所に出廷することで高額な交通費用がかかってしまうことを理由に、そして本書の第 5 項に照らし、私は、上記のように、本書の宣誓供述書を介して理由を提示する必要があると考えました」。(強調追加)

[8] チトゥリ氏は、裁判所命令に明らかに異議を唱え、自身の出廷を取りやめた。本命令は、彼の釈明が宣誓供述書の形式で含まれることを要求しておらず、本人が出廷することを要求した。いずれにせよ、彼は公開法廷で直接釈明を行うことを希望していた。

[9] 弁護士の最初の義務は、裁判所に対するものである。弁護士が裁判所に出廷しなければ、裁判所の尊厳が損なわれる。裁判所は、その尊厳を守る義務があり、その点において、何らかの理由でその尊厳、礼節を損ない、法廷の威厳を毀損する結果をもたらす行為に従事する弁護士には処罰を下す(参照: *Marwa & Associates Land Surveyors v Helao Nafidi Town Council I 181/2014 (I 181/2014) [2015] NAHCNLD 50 (02/11/2015)*)。判所

の命令に従わない弁護士は、裁判所からの同情を期待してはならない。裁判所は、その権限で、違反した弁護士に対して自己負担（*de bonis propriis*）で費用を支払うことを命ずることにより、不服を表明する。

[10] 同様のアプローチが *South African Liquor Traders Association v Chairperson, Gauteng Liquor Board 2009 (1) SA 565 (CC) at 582* で採用されており、O'Regan 判事（当時）は以下のとおり述べた。

「裁判所が不服であることを表す証として行われる支払い命令を正当化する重大な程度の過失があることについて裁判所が納得する場合、弁護士に対する自費負担（*de bonis propriis*）の費用支払い命令が下る。弁護士は裁判所の一員であり、裁判所に対して適切なプロ意識と礼節が求められる」。

[11] 私は当該費用の懲罰的な性質を感じており、裁判所は容易にそうした手段に訴えるべきではない。裁判所は、その尊厳を守るべきであると考えられ、裁判所命令への不服従によりその尊厳が損なわれることを望むことが明示されていると考える場合にのみ、そうした手段に訴えるべきである。

[12] 裁判所の一般的な規則とアプローチとは、裁判所命令の不遵守は軽蔑的であり、裁判所が広く罰金から懲役までのさまざまな制裁を科すことである。裁判所は、弁護士による当該行為について批判的な態度を取っている。

[13] 裁判所が制裁を科す前に、裁判所命令を遵守しない者に対して、前述の不履行について弁明する機会が与えられるべきである。本件において、チトゥリ氏が、裁判所命令に従って裁判所に出廷しなかったのは、氏には対処に困難な依頼人がおり、裁判所に到着するまでの高額な交通費用がかかることが理由であった。この理由は、法的な議論で展開されるに値する。

[14] チトゥリ氏は、この裁判所の弁護士である。彼は、指示を受けたとき、訴訟発生場所を認識しており、それに伴う費用についても認識すべきであった。私の見解では、

途中で投げ出すとわかっていて彼が任務を引き受けたのは適切ではない。彼が特派員に対し、自身の代理として行動するように指示した限りにおいて、代理として行動するにあたって彼らが「完全な指導上の障害」を被っていたようである。彼ができる最も名誉なことは、代理人の立場を放棄することであった。彼は、依然として被告らの記録に記載されている限り、命じられたときは裁判所に出廷する義務がある。さらに言うなら、彼の指示された弁護士でさえ紛争の迅速な解決を助けることはできない。

[15] 彼の弁明は浅薄で、全く説得力のないものである。チトゥリ氏の立場の弁護士であれば、違反した当事者および／または原告側が引き続き不公平となるため、当事者の紛争を判断するために裁判所が彼の出廷を要求することを、理解する必要がある。

[16] したがって、これらの裁判所は、以下が示されている、または明らかである場合、侮辱罪にあたるものとして処罰することを躊躇しない。

- (a) 命令の条件が、当該状況において明白・明確であること。
- (b) 被告人／被告が、命令は自身に直接送達されたに違いないと認識していること。
- (c) 被告人／被告は、命令の違反を伴うような方法で行動した、または行動しなかったこと。

すなわち、下される命令は、被告人／被告に対して何が期待されているかが明確でなければならない。

[17] 裁判命令の不服従は、法制度の連鎖命令を破る。実際にそれは、厳しい刑罰を伴うことで知られている、軍隊における暴動と似ている。チトゥリ氏の行為は職業上の規律に反し、彼が就任の宣誓を行った相手方の裁判所での氏の職業上の立場における詳細な解明に発展する。

[18] 私は、彼が裁判所への出廷を怠った理由はなく、彼の行為は裁判所命令に対する無礼な不遵守であり、裁判所が守り、確立する義務を負うその尊厳を侵害するものであると判断する。

[19] 上記の理由から、私は彼に対し自己負担 (*de bonis propriis*) で費用を支払うことを命ずる。

下された最終命令は以下のとおりである。

1. 原告らの裁判所規則の不遵守を容赦する。
2. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らとその家族の居住地から直ちに退去するよう命ずる。これに従わない場合、被告 11 に対して直ちに命令を出し、上記の居住地から被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他のすべてのメンバーを退去させることを許可する。
3. 被告 1 から被告 10 に対して、直ちにそして何よりもまず (*ante omnia*)、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らの居住地への、原告らとその家族による自由で妨害されない立ち入りの回復を命ずる。
4. 被告 1 から被告 10 に対して、直ちにそして何よりもまず (*ante omnia*)、ナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する原告らの居住地についての、原告らとその家族による平和で妨害されない所有の回復を命ずる。
5. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、原告らおよびその家族がナミビア共和国クネネ県オウパコおよびオカナンジラに所在する自身らの居住地へ自由に立ち入ることについて干渉しないこと、および／または干渉すると脅迫しないこと、妨害および／または防止しないことを命ずる。
6. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、いかなる方法でも、原告らおよびその家族ら自身および彼らの家畜が消費するために水を利用することについて干渉しないこと、および／または干渉すると脅迫しないこと、妨害および／または防止しないことを命ずる。

7. 被告 1 から被告 10 および被告 1 のコミュニティに属するその他すべてのメンバーに対して、いかなる方法でも、原告らの家畜を干渉しない、および／または干渉すると脅迫しない、移動させない、および／または所有しないことを命ずる。
8. 被告 1 から被告 10 に対して、連帯して、指示を与える弁護士 1 名および指示を与えられた弁護士 1 名の費用を含め、弁護士と依頼人との間の範囲で本申請に要した費用の支払いを命ずる。
9. オプウォ警察署長に対して、本日の裁判命令を被告 1 から被告 10 に送達するよう命ずる。
10. チトゥリ氏に対して、2015 年 11 月 17 日および 2015 年 11 月 20 日に行われた審問について自己負担 (*de bonis propriis*) で費用を支払うよう命ずる。

M チェダ (M Cheda)

判事

出廷者

原告側: F. キシ (F. Kishi)
Dr. Weder, Kauta & Hoveka Inc., Ongwediva

被告側: M. チトゥリ (M. Tjituri)
Tjituri Law Chambers, Windhoek

高等裁判所判決文・首都本部法廷 (A 88/2016)

番号 : A 88/2016 原文

REPUBLIC OF NAMIBIA

UNREPORTABLE



HIGH COURT OF NAMIBIA MAIN DIVISION, WINDHOEK

JUDGMENT

Case no: A88/2016

In the matter between:

OTJIKAOKO TRADITIONAL AUTHORITY

APPLICANT

and

TJIMAKA TJARARA	1 ST RESPONDENT
TJIJATU HERUNGA	2 ND RESPONDENT
RUPUTU TJISUTA	3 RD RESPONDENT
INSPECTOR-GENERAL OF THE NAMIBIAN POLICE	4 TH RESPONDENT

Neutral citation: *Otjikaoko Traditional Authority v Tjavara* (A 88/2016) [2017]
NAHCMD 305 (26 October 2017)

Coram: USIKU J
Heard: 18 APRIL 2017
Delivered: 26 OCTOBER 2017

Flynote: Application – Application by a Traditional Authority for ejection orders against the Respondents and for interdicting them from settling on any communal area under the authority of the Applicant - No indication shown by Applicant that Respondents are not members of the traditional community – Application dismissed with costs.

Summary: The Applicant seeks orders to evict the Respondents

from the communal land under its jurisdiction – Respondents allege they were granted temporary grazing rights to graze their livestock at the area in question – Applicant seek orders that Respondents be interdicted from settling on any communal area under its jurisdiction – Applicant has not shown whether or not the Respondents are members of its traditional community – The relief sought is final in nature and has drastic consequences for Respondents – Application is dismissed with costs.

ORDER

1. The Applicant's application is dismissed.

 2. The Applicant is directed to pay the costs of the Respondents, such costs to include costs of one instructing and one instructed counsel.
-

JUDGMENT

USIKU, J

INTRODUCTION

[1] The matter before me comes by way of notice of motion instituted by the Applicant. The Applicant comes to court in order to evict the three respondents from certain areas situated in the Kunene Region.

[2] The specific areas in dispute are Okanandjira and Oupako which are situated in the Kunene Region.

[3] The parties to this dispute are, the Otjikaoko Traditional Authority, which is a traditional authority recognized under the Traditional Authorities Act, Act 25 of 2000 and the three respondents who are natural persons and reside in the area aforesaid. The fourth respondent is the Inspector-General of the Namibian Police (whom was cited but no relief claimed against him).

[4] The Applicant prays for the following relief, namely:

‘1. An order directing the first to third respondents to vacate the Okanandjira and Oupako Settlement areas in Kunene Region resort under the authority and custodianship of Otjikaoko Traditional Authority within 30 days from the date of such

order.

2. In the event that the first to third respondents fail to comply with such order, an order directing the fourth respondent to render or assist the Messenger of the Court in evicting the 1st to 3rd respondents from the said communal areas.

3. An order interdicting and restraining the 1st to 3rd respondents from settling and or grazing their animals in any communal area under the authority and custodianship of the applicant without any prior written authorization from the applicant.

4. An order directing the 1st to 3rd respondents to pay all the costs that may be incurred by the Messenger of Court in the execution of this order.

5. An order directing the 1st to 3rd respondents to pay the cost of this application jointly and severally the one paying the other to be absolved.'

APPLICANT'S ARGUMENT

[5] The Applicant states that it is a traditional authority, with its seat at Opuwo in Kunene Region. Okanandjira and Oupako settlement areas fall under its authority. The traditional chief of the Applicant is Chief Paulus Tjavara.

[6] The Applicant further states that the First Respondent came from Orotjitombo area and settled at Oupako in November 2014. He settled at Oupako without authorisation and has been staying at Oupako ever since. The First Respondent grazes his livestock at Okanandjira without authority from the Applicant.

[7] According to the Applicant, the Second Respondent is a lawful resident of Okozonguehe communal area. He also resides at Ekango, Oupako and Okanandjira.¹ It is not indicated whether or not Okozonguehe and Ekango are outside the area of jurisdiction of the Applicant. If they are not outside the Applicant's area of jurisdiction and the Second Respondent is a lawful resident there, it is not indicated why he is to be interdicted from settling on any communal area under the authority of the Applicant.

[8] The Applicant contends that Second Respondent's residence at Ekango is unlawful and that Oupako and Okanandjira are earmarked only for seasonal and

¹ Paragraph 8 of Applicant's Founding Affidavit.

rotational grazing by the community. The Second Respondent's occupation thereof is therefore unlawful.

[9] According to the Applicant, the Third Respondent arrived and settled at Okanandjira with his livestock in year 2011. He has been residing there ever since and conducted subsistence farming there. The Applicant had asked the Respondents to leave the areas they occupy but the Respondents refused to vacate.

THE RESPONDENTS' ARGUMENT

[10] The Respondents contend that they have temporary grazing rights and are authorised to reside at Okanandjira and Oupako. The First and Second Respondents were authorised to reside at Okanandjira and Oupako by the Second Respondent whom they say is the Chief of those areas. The Respondents contends that Chief of the Applicant, Chief Paulus Tjavara, did not consent to their eviction, and they annexed a letter purportedly from Chief Paulus Tjavara², in which Chief Paulus Tjavara challenges the validity of the decision taken by the Applicant to evict the Respondents.

² Annexure TT1 to the Respondents' Answering Affidavit.

[11] It is the contention of the Respondents that the Second Respondent was born and raised at Ekango and has right to reside at Oupako and Okanandjira. I hasten to add here that it is not clear from the evidence how all these places relate to one another.

ANALYSIS

[12] From the papers of the Applicant, it is difficult to determine whether or not the Respondents are members of a different traditional community, who left their traditional community and settled on an area under the jurisdiction of Applicant. This aspect is crucial because part of the prayers sought by the Applicant seeks to interdict the Respondents from settling on any communal area under the authority of the Applicant.

[13] Nowhere is it alleged by the Applicant that the Respondents are members of a different traditional community.³ The closest the Applicant came to this,

³ See definition of “member” and “traditional community” as defined under Section 1 of the Traditional Authority Act No. 25 of 2000, namely:

“member”, in relation to –

(a) a traditional community, means a person either or both of whose parents belong to that traditional community, and includes any person who by marriage to or adoption by a member of that traditional community or by any other circumstance has assimilated the culture and

is when it stated that the Respondents came from different communal areas,⁴ which does not assist in providing clarity, as such area(s) could be part of the communal land, under the authority of the Otjikaoko Traditional Authority. This theory is not far-fetched, especially in the light of Applicant's own admission that the Second Respondent is a lawful resident of Okozonguehe⁵, but still want to interdict him from settling on any communal area under its authority.

[14] The Applicant stated that the First Respondent is from Orotjitombo⁶ and came to what is described as "our area". It is not clear whether or not Orotjitombo forms part of the Applicant's communal land and whether "our area" refers to the area of residence of the deponent to the Applicant's founding affidavit.

[15] The relief prayed for by the Applicant is final in nature and has drastic consequences for the Respondents. A dispute of fact arises on the papers, especially when it comes to authority and legal right to reside on the communal land in question.

traditions of that traditional community as a member thereof;

"traditional community" means an indigenous homogeneous, endogamous social grouping of persons comprising of families deriving from exogamous clans which share a common ancestry, language, cultural heritage, customs and traditions, who recognises a common traditional authority and inhabits a common communal area, and may include the members of that traditional community residing outside the common communal area.

⁴ See paragraph 19 of the Applicant's founding affidavit.

⁵ See paragraph 8 of the Applicant's founding affidavit.

⁶ Paragraph 7 of Applicant's founding affidavit.

Such dispute of fact must be determined on the basis of what is contained in the Respondents' answering affidavit.

[16] For the reasons foregoing I am not satisfied that the Applicant has made out a case for the relief it seeks. The application therefore falls to be dismissed with costs.

[17] In the result, I make the following order:

- (a) The Applicant's application is dismissed.
- (b) The Applicant is directed to pay the costs of the Respondents, such costs to include costs of one instructing and one instructed counsel.

B Usiku
Judge

APPEARANCES

APPLICANT: Mr Rukoro

Instructed by Tjituri Law

Chambers

Windhoek.

1st to 3rd RESPONDENTS:

Ms Visser

Instructed by Dr Weder, Kauta &

Hoveka Inc.

Windhoek.

ナミビア共和国

報告不可



ナミビア共和国高等裁判所、本部法廷、ウイントフック
(HIGH COURT OF NAMIBIA MAIN DIVISION, WINDHOEK)

判決

事件番号 : A88/2016

本件は、以下に示す者の間で争われる。

オチカオコ伝統的権威 (OTJIKAOKO TRADITIONAL AUTHORITY) 原告

対

チマカ・チャバラ (TJIMAKA TJAVARA) 被告 1

チヤトゥ・ヘルンガ (TJIJATU HERUNGA) 被告 2

ルプトゥ・チスタ (RUPUTU TJISUTA) 被告 3

ナミビア警察総監 被告 4

ニュートラル・サイテーション: *Otjikaoko Traditional Authority v Tjavara* (A
88/2016) [2017] NAHCMD 305 (2017年10月26日)

担当判事: ウシク (USIKU) 判事

審問期日： 2017年4月18日

判決交付： 2017年10月26日

主文： 申立て－ 被告らに対する退去命令および原告の権限の下で共有地に居住することを阻止するための伝統的權威による申立て － 被告らが伝統的コミュニティのメンバーではないことが原告側によって明確にされなかった － 本申立ては棄却することとし、費用は原告の負担とする。

要約： 原告は、その管轄下の共有地から被告を退去させるための命令を請求 － 被告らは、問題の地域で家畜を放牧するための一時的な放牧権が自らに与えられていると主張 － 原告は、原告の管轄下の共有地における被告らの居住を阻止する命令を求める － 原告は、被告らが伝統的なコミュニティのメンバーであるかどうかについて明確にしていない － 嘆願された救済は最終的なものであり、これにより被告は大きな影響を受ける。－ 本申立ては棄却することとし、費用は原告の負担とする。

命令

1. 本申立てを棄却する。
2. 原告には、被告らの費用を負担するよう指示される。この費用には、指示を与える弁護士1名および指示を与えられた弁護士1名の費用が含まれる。

判決

ウシク判事

概要

[1] 本件は、原告によって提起された申立て通告によるものである。原告は、クネネ県（Kunene Region）の特定の地域から被告ら 3 名を退去させるために裁判所に出廷した。

[2] 争いの特定の地域とは、クネネ県にあるオカナンジラ（Okanandjira）およびオウパコ（Oupako）である。

[3] 争いの当事者は、伝統的権威法（2000 年、第 25 条）で認められる伝統的権威であるオチカオコ伝統的権威、および natural persons であり、上記の地域に居住している被告ら 3 名である。被告 4 はナミビア警察総監である（引用されるがナミビア警察総監に対する救済請求はない）。

[4] 原告は、以下の救済を嘆願する。

「1. 命令が出された日から 30 日以内に、オチカオコ伝統的権威の権限と管理下で、クネネ県のオカナンジラおよびオウパコの居住地から被告 1 から被告 3 の退去を指示する命令。

2. 被告 1 から被告 3 が当該命令に従わなかった場合、被告 4 に対し、上記の共有地から被告 1 から被告 3 を退去させることを実施、または法廷送達人（Messenger of the Court）を支援することを指示する命令。

3. 原告からの事前の署名による許可なしに、原告の権限および管理下にある共有地に、被告 1 から被告 3 が居住または彼らの家畜を放牧することを阻止および制限する命令。

4. 本命令の実施において法廷送達人が負担する可能性のあるすべての費用を支払うことを被告 1 から被告 3 に指示する命令。

5. 被告 1 から被告 3 に対し、本申立てに要する費用を連帯して支払うよう求める命令」

原告側主張

[5] 原告は、自身が、クネネ県にあるオプウォ（Opuwo）に議席を有する伝統的権威であると主張する。オカナンジラおよびオウパコはその権限下にある。原告の伝統的チーフは、チーフのパウルス・チャバラ（Paulus Tjavara）である。

[6] 原告はさらに、2014 年 11 月に、被告 1 がオロチトンボ（Orotjitombo）からオウパコに移動してきたと述べた。当該被告は、許可なしにオウパコに定住し、以来オウパコに継続して居住している。被告 1 は、原告の許可なしにオカナンジラで自身の家畜を放牧している。

[7] 原告によると、被告 2 は、オコゾングエヘ（Okozonguehe）の共有地の正当な居住者である。彼は、エカンゴ（Ekango）、オウパコ、オカナンジラにも居住している。⁷オコゾングエヘおよびエカンゴが原告の管轄区域外に存在するかどうかは明らかではない。当該地域が原告の管轄区域外でなく、被告 2 が当該地域の正当な居住者である場合、原告の権限の下で当該被告が共有地に定住することが禁じられている理由は明示されていない。

[8] 原告は、被告 2 のエカンゴでの居住は違法であり、オウパコおよびオコゾングエヘは、コミュニティによる季節的およびローテーション放牧にのみ割り当てられると主張する。したがって、当該地域の被告 2 による占有は違法である。

[9] 原告によると、被告 3 は、2011 年に自身の家畜と共にオカナンジラに到

⁷ 原告の基礎宣誓供述書第 8 段落

着し定住した。当該被告は以来定住し、自給自足で家畜を飼養している。原告は、被告らが占有地域から退去することを求めたが、被告らはこれを拒否した。

被告側主張

[10] 被告らは、オカナンジラおよびオウパコに居住する権利を与えられ、一時的な放牧権を有すると主張する。被告 1 および被告 2 は、これらの地域のチーフであると自らが言う被告 2 によってオカナンジラおよびオウパコに居住する権利を承認されていた。被告らは、原告のチーフであるチーフのパウルス・チャバラが自らの退去に同意しなかったと主張する。彼らは、チーフのパウルス・チャバラからとされる書簡を添付し⁸、それには、チーフのパウルス・チャバラが、被告らを退去させる原告による決定の有効性に異議を唱えていたと記されている。

[11] 被告らの主張は、被告 2 がエカンゴで生まれ育ち、オウパコおよびオカナンジラに居住する権利を有しているというものである。明確にするために付け加えておくと、これらの場所がそれぞれどのように関係しているかについて、証拠からは明確にされていない。

分析

[12] 原告の主張から、被告らが別の伝統的コミュニティのメンバーであり、自身の伝統的なコミュニティを離れ、原告管轄下の地域に定住したかどうかを判断することは困難である。原告の権限下で被告らが共有地に定住することを阻止することは、原告の請求している事由であるため、この部分は極めて重要なことである。

[13] 被告らが異なる伝統的なコミュニティに属するメンバーであるとの原告

⁸ 被告らの回答宣誓供述書の付属文書 TT1

による主張はない。⁹ これに最も近い原告の主張は、被告らが異なる共有地から移動してきたとするものであり¹⁰、オチカオコ伝統的権威の権限の下で、当該地域が共有地の一部である可能性があるため、これは明らかな証拠とはならない。この理論は、とりわけ被告 2 がオコゾングエへ¹¹の正当な居住者であるということを原告自身が認めたことに照らせば、こじつけではない。しかし、それでも原告はその権限下の共有地への被告の定住の阻止を求める。

[14] 原告は、被告 1 がオロチトンボ¹²出身であり「われわれの」領域に立ち入ってきたと主張するが、オロチトンボが原告の共有地の一部であるかどうか不明瞭であり、「われわれの」領域が原告の基礎宣誓供述書の宣誓証人の居住地域を指すかどうか不明確ではない。

[15] 原告により嘆願された救済は最終的な性質のものであり、これにより被告は大きな影響を受ける。事実に関する争いは、とりわけ問題の共有地に居住する権限と法的権利に関して書類上で発生する。このような事実の係争は、被告の訴答宣誓供述書に含まれる内容に基づいて判決が下されなければならない。

[16] 上記の理由により、原告が嘆願する救済の主張は満足のいくものではない。よって、本申立てを棄却し、費用は原告の負担とする。

[17] 結果、私は以下の決定を下す。

⁹ 伝統的権威法（2020 年、第 25 条）に定義される。「メンバー」および「伝統的コミュニティ」の定義を参照。すなわち、

「メンバー」の定義は、以下に関連する。

(a) 伝統的なコミュニティとは、両親のいずれかまたは両方がその伝統的なコミュニティに属している者を指し、その伝統的なコミュニティに属するメンバーとの結婚または養子縁組によって、またはその他の状況によって伝統的な文化と伝統をそのメンバーとして同化した者も含まれる。

「伝統的コミュニティ」とは、共通の祖先、言語、文化遺産、習慣、伝統を有し、共通の伝統的権威を認識する族外結婚の一族に由来する家族から成る人々の、先住民の同種の種族範囲内の社会グループを指し、共通の共有地に居住する（共有の共有地外に居住する伝統的コミュニティのメンバーが含まれる場合もある）。

¹⁰ 原告の基礎宣誓供述書第 19 段落目を参照。

¹¹ 原告の基礎宣誓供述書第 8 段落目を参照。

¹² 原告の基礎宣誓供述書第 7 段落目

- (a) 本申立てを棄却する。
- (b) 原告には、被告らの費用を負担するよう指示する。この費用には、指示を与える弁護士 1 名および指示を与えられた弁護士 1 名の費用が含まれる。

B ウシク
判事

出廷者

原告側：

ルコロ氏 (Mr Rukoro)

指示：Tjituri Law Chambers による

ウイントフック

被告1から被告3側：

ヴィッサー氏 (Ms Visser)

指示：Dr Weder, Kauta & Hoveka

Inc による

ウイントフック

高等裁判所判決文・首都本部法廷 (A 109/2015)

番号 : A 109/2015 原文

NOT REPORTABLE

REPUBLIC OF NAMIBIA



HIGH COURT OF NAMIBIA MAIN DIVISION, WINDHOEK

JUDGMENT

CASE NO. A 109/2015

In the matter between:

VITA ROYAL HOUSE

APPLICANT

and

THE MINISTER OF LANDS REFORM	1ST RESPONDENT
CHAIRPERSON OF KUNENE LAND BOARD	2ND RESPONDENT
KARUNGONA MUHARUKWA	3RD RESPONDENT
UEIPERAO HEPUTE	4TH RESPONDENT
VEROVERAKO KAIHEPO TJIKARUKA	5TH RESPONDENT
KARIRE HEPUTE	6TH RESPONDENT
VEONGEKA TJISUTA	7TH RESPONDENT
HAVI MBINGE	8TH RESPONDENT
HIJAZOHERE TJIUMBWA	9TH RESPONDENT
MUNGONDO TJIPOSA	10TH RESPONDENT
UNARO TJIPURUA	11TH RESPONDENT

Neutral citation: *Vita Royal House v The Minister of Land Reform & 10 Others* (A
109/2015) [2016] NAHCMD 339 (7 November 2016)

Coram: ANGULA, DJP

Heard: 29 July 2016

Delivered: 7 November 2016

Flynote: Application – Application by a Traditional Authority for eviction orders against illegal settlers in the communal area without permission granted by the Traditional Authority in terms of section (29) (4) of the Communal Land Reform Act, No 5 of 2002 – Individual Councillor has no right or power to give permission to a non-resident person to occupy a portion of a commonage – Permission must be in writing and must be ratified by the Communal Land Board – Eviction orders granted.

Summary: The applicant brought this application in which it seeks orders to evict the respondents from a communal area under its jurisdiction. According to the applicant, between the years 2002 and 2015 the respondents moved and settled permanently into the communal area without permission having been granted to them by the applicant in terms of section 29 (4) of the Communal Land Reform Act, 2002. Initially some of the respondents were granted temporary grazing rights during the drought period. After the expiry of the temporary grazing right, they were requested to leave the area but failed and/or refused to vacate the area. Other respondents simply moved into the area and

settled without the necessary permission from the applicant. The respondents opposed the application on varied grounds. Some of the respondents contend that they were granted permission by the Chief, others by the traditional councillors and others by the members of the community and others even by the applicant or by a Traditional Authority adjacent to the applicant's area.

Court held: The respondents did not have valid permissions as envisaged by section 29(4) of Communal Land Reform Act, 2002, which entitled them to permanently reside in the communal area under the jurisdiction of the applicants;

Court held: Accordingly that the respondents were in unlawful occupation of the area under the applicant's jurisdiction; and

Court held: That the applicant had made out a case against the respondent and therefore was entitled to eviction orders against the respondents.

ORDER

1. The point *in limine* raised by the third respondent is dismissed.

2. The third to the eleventh respondents are ordered to leave the communal areas of Ongongo/Ombombo Villages within 90 days from date of service of this order upon the respondents by the deputy sheriff.

3. In the event that the respondents fail or neglect to leave the Ongongo/Ombombo Villages within the said period, the Station Commander of Opuwo Police Station or his assignee is hereby directed to take all necessary steps to evict the said respondents from said villages.

4. The third to eleventh respondents are ordered to pay the costs of this application jointly and severally, the one paying the other to be absolved.

JUDGMENT

ANGULA, DJP:

Introduction

[1] This matter concerns an application by a Traditional Authority to evict persons who came to settle in the traditional authority's area without prior permission being granted by the said traditional authority.

[2] The applicant is Vita Royal House, a traditional authority established and recognised in terms of the Traditional Authorities Act., Act No. 25 of 2000 ("the applicant"). The applicant has jurisdiction over the communal areas of Ongongo and Ombombo ("the area") situated in the Kunene Region. The first respondent is the Minister of Land Reform cited in his capacity as such. The second respondent is the chairperson of the Kunene Communal Board ("the board") appointed in terms of the Communal Land Act Reform Act, 2002. Even though notice to oppose was filed on behalf of the first and second respondents by the Government Attorney, no opposing affidavits were filed by those respondents. The fourth, fifth and seventh respondents did not oppose the application. The third, sixth, eighth, ninth, and tenth opposed the

application. Where the context clearly indicates I will refer to the third to tenth respondents as “the respondents”. The applicant was represented by Mr Steve Rukoro whereas Mr Kaumbi represented the 3rd, 4th, 5th, 6th, 8th, 9th, 10th and 11th respondents.

[3] According to the applicant, the respondents moved into the area between the years 2000 to 2015. Initially, some of the respondents sought permission to be granted temporary grazing rights due to the drought which was prevailing in the Kunene Region. The applicant granted such respondents temporary grazing rights. When the specified period expired and the respondents were requested to leave the area, they refused or simply continued to reside in the area. Other respondents simply moved into the area and settled there without permission. The respondents have been requested by the applicant on numerous occasions to leave but have refused to leave. According to the applicant, it sought the assistance of the first respondent (the Minister of Lands), who only advised that the applicant should seek the assistance of the Namibian Police. The applicant then sought the intervention of the Namibian Police, but to no avail. The applicant also sought the assistance of the Kunene Regional Council. The Council addressed a letter to the respondents advising them to leave the area, but to no avail. On 7 April 2015 the applicant adopted a resolution at a duly constituted meeting to launch this application for an order to evict the respondents and their livestock from the

area.

[4] The application is opposed by some of the respondents. The fourth, fifth and seventh respondents did not oppose and therefore did not file opposing affidavits.

[5] The respondents' defences range from either being granted permission by some of the traditional councillors or to being granted permission by the members of the community and in one instance, to being granted permission by the applicant.

[6] The third respondent raised a point *in limine* alleging that the applicant lacks *locus standi* to bring this application.

[7] A point is raised in the respondents' heads of argument that the applicant should have first exhausted internal remedies before launching this application but failed to do so.

[8] The issues for determination as identified in the pre-trial order are as follows;

‘2.1 *Whether the Applicant has locus standi to bring this Application;*

2.2 *Whether the Applicant exhausted internal remedies;*

2.3 *Whether the Respondents have permission to permanently reside in the area from which their eviction is being sought by the Applicant;*

2.4 *If so, whether such permission was granted to each Respondent by Applicant, and*

2.5 *Whether the Applicant’s Chief or Traditional*

Councillors, or the community have power to grant permission to the Respondents to settle in the area as claimed by the Respondents.

Point *in limine*: That the applicant lacks *locus standi*

[9] The third respondent states in his answering affidavit that he has been advised about the provisions of section 20 of the Communal Land Reform Act, 2002 which provides as follows:

‘Subject to the provisions of this Act, the primary power to allocate or cancel any customary land right in respect of any portion of land in the communal area of a traditional community vests-

(a) in the Chief of that traditional community; or

(b) where the Chief so determines, in the Traditional Authority of that traditional community.’

[10] The third respondent then went on to say that his advice is that it, is the Chief of the Vita Royal House (the applicant) who has to determine or decide that this application for the eviction of the respondents be instituted; that the Chief informed him that he has neither authorised nor determined that this application be brought against the third respondent and his fellow respondents. A letter from the Chief is then attached to the third respondent's affidavit. The gist of the letter is that the Chief was not part of the decision and is not in support of the eviction of the respondents from the area.

[11] On the strength of the Chief's said letter, it is then argued on behalf of the third respondent that the application should have been brought by the Chief of the Traditional Authority (the applicant) and not by the Councillors alone; that the Councillors should only exercise power together with the Chief or unless delegated by the Chief to act. It is further argued that, in this application the Chief states in writing that he never regarded the respondents as illegal settlers and furthermore that he never authorized the application. In support of this argument, counsel refers to the provisions of section 7 (c) of the Act which provides *inter alia* states that "a Chief or Head of a

Traditional Community, may, subject to section 8(2) and 15(5), appoint any other members of his or her Traditional Community to act in his or her place, when he/she is for any reason unable to act as Chief or Head of that Traditional Community.” It is finally submitted that in this application there is no proof that the Councillors had been delegated by the Chief to bring this application.

[12] In response to the point *in limine*, counsel for the applicant submits that, in terms of the Traditional Authorities Act, a Chief and the Traditional Authority are two different persons, each having the power or right to institute legal proceedings to evict illegal settlers. I agree with counsel’s submission. The Traditional Authorities Act assumes that a traditional community may only have a Chief or a Head who has been recognised in terms of the Act as a Chief or Head of his or her traditional community and that the community has not taken the further step to establish a Traditional Authority. My understanding of the Act is that, in such a case, the Chief or the Head would be the person to act on behalf of his/her traditional community, including instituting of or defending of legal proceedings on behalf of or against his or her traditional community. However once a traditional community has established a Traditional Authority in terms of section 2 of the Act, the authorised body to act on behalf of that traditional community is the Traditional Authority, and not the Chief or the Head.

I am saying this for the reason that in terms of section 2 of the Act a Traditional Authority consists of the Chief or Head of that traditional community and senior traditional councillors and traditional councillors. In other words the Chief or Head together with the traditional councillors make up the Traditional Authority. The Chief or Head cannot therefore act on his own, independent of or from the Traditional Authority.

[13] It follows therefore, in my view from the above analysis that, the mere fact that the Chief in the present matter did not agree with the decision of the majority of members of the applicant, who make up the applicant, does not in itself invalidate the decision or resolution of the applicant validly adopted at a duly constituted meeting of the applicant.

[14] Section 43 of the Communal Land Reform Act, 2002 specifically gives the power to a Traditional Authority to institute eviction proceedings against illegal occupiers on the communal land under its jurisdiction. The section reads as follows:

(1) *No person may occupy or use for any purpose any communal land other than under a right' acquired in accordance with the provisions of this Act; including a right referred to in section 28 (2) or 35 (2).*

(2) *A Chief or a Traditional Authority or the Board concerned may institute legal action for the eviction of any person who occupies any communal land in contravention of subsection (1)' (underlining inserted for emphasis)*

Nothing can be clearer. In my view, this power has been conferred on Traditional Authorities in line with the section 3(h) of the Traditional Authorities Act, which gives the power to a Traditional Authority to perform any other functions as may be conferred upon it by law.

[15] From the foregoing, the conclusion is inescapable and I am of the considered view that the applicant has the necessary *locus standi* to bring this application. The point *in limine* is accordingly dismissed.

Failure to exhaust internal remedies

[16] This point is so poorly taken that it makes it very difficult to deal with. Counsel for the respondent concedes in his heads of argument that the applicant correctly relies on the provisions of the Communal Land Reforms Act, 2002. Counsel however proceeds to point out that the problem is that the same Act makes it mandatory that there has to be an investigation first. Counsel then points out that the applicant only placed before court letters addressed to the Police and Minister of Lands; that these organs could not act because there was no hearing or even a decision at the level of the community courts; and that the community courts are the only structures that will understand the factual dispute and not this court. In support of this statement counsel referred the court to the matter of *National Housing Enterprise v Hinda-Mbazira (SA 42/2012 [2014] NASC 9 (9 July 2014))*. To complicate matters, counsel for the applicant did not deal with this point in his heads of argument.

[17] It would appear to me that the lack of investigation complained of by counsel is the investigation envisaged in section 37 on the Communal Land Reform Act. The investigation in terms of section 37 relates to customary land rights. This application has nothing to do with customary land rights. This application is concerned with grazing

rights and alleged illegal occupation of communal land by the respondents in contravention of the provisions of the Communal Land Reform Act, 2002. In so far as counsel expresses doubt about the ability of this court to deal with a dispute of this nature, counsel can rest assured that this court is able to deal with any dispute. I have considered the judgment in the matter of *National Housing Enterprise v Hinda-Mbazira*. I agree with the legal principles outlined there relating to the requirement for a party to first exhaust domestic remedies before embarking on litigation. In so far as those principles might be applicable to the present matter, I am of the view that the applicant did not simply rush to court without doing anything. The facts before me show that in addition to the letters by applicant mentioned by counsel for the respondents, meetings were called and held where the respondents were invited to attend to discuss the issue of their illegal occupation in the area. Some respondents attended; others refused to attend. The respondents were requested to leave but simply refused or ignored the requests and continue to occupy the area. Some of the respondents who filed affidavits acknowledge that they have been informed that they are illegally occupying the area and that they should leave. On the basis of those facts it would appear to me that the point is a mere red herring and stands to be dismissed for lack of merits.

[18] I proceed to consider the merits. But before doing so, I consider it

necessary to first outline the statutory framework within which the merits are to be considered.

[19] The Communal Land Reform Act, 2002, provides for the allocation of land rights in communal land areas and further provides for powers of the Chief and Traditional Authorities in relation to communal land.

[20] The right of a person to lawfully settle in a designated traditional authority area is governed by section 29 (4) of Communal Land Reform Act which provides that no person shall take up his or her abode or occupy any portion of the commonage except with a written authority of the Chief or the Traditional Authority and ratified by the Communal Land Board established under section 2 of the Act. Section 28 provides for the recognition of existing rights which pre-dated the Act and further provides for the procedure with regard to the recognition of an existing right by a person who claims to hold such right.

[21] Section 29(1) of the Communal Land Reform Act, 2002 provides that;

the commonage in the communal area of a traditional authority is available for use by the lawful residents of such area for grazing of their stock, subject to the conditions that may be imposed by the Chief or Traditional Authority. The grazing right may be granted by the Chief or Traditional Authority on application by a person who is not a resident for a specified or indefinite period. The Chief or Traditional Authority may however at any time withdraw such grazing right due to drought or any other reasonable cause in the interest of the residents of the traditional community concerned.

[22] I have earlier in this judgement briefly set out the parties' respective cases. It is common cause that the respondents are residing and have been so residing in the area of jurisdiction of the applicant. What is in dispute in this matter is, whether the respondents are in lawful occupation in the area. The applicant's case is that the respondents are in unlawful occupation of the area, hence this application to evict the respondents. On the other hand, those respondents who have filed opposing and confirmatory affidavits are alleging that they have been granted the necessary permission to reside in the area. Some of the respondents allege they have been granted permission by the Chief, others by the traditional councillors and others by the members of the community and even by the applicant.

[23] Counsel for the applicant usefully set out in his heads of argument how each respondent claims he ended up residing in the area. I will follow sequence set out in the applicant's heads of argument how each respondent came to settle in the area, but where necessary, I will also supplement such summary with what each respondent has stated in his affidavit.

[24] The third respondent alleges that the applicant is not the only one that has jurisdiction over the area, but that the Otjikaoko Traditional Authority also has jurisdiction and that he was given permission by a traditional councillor, one Tjazapi Kututa of Otjikaoko Traditional Authority, to permanently reside in the area. He alleges further that he was given permission by the community members to settle in the area. At the end of his affidavit, he, so to say concedes however that he did not know that he had to apply in writing to the traditional authority for a customary land right. Finally, the third respondent asks the court to dismiss the application; and to condone his ignorance of the provisions of the Communal Land Reform Act in so far as it relates to obtaining a customary land right; that the court should recognise that his settlement in the area was in terms of customary law, or alternatively that the court should grant him leave to apply for customary land rights within three months of the order. In its replying

affidavit, the applicant points out that the alleged traditional councillor Kututa has not been appointed or designated as traditional councillor of Otjikaoko Traditional Authority.

[25] As I have earlier pointed out, section 29(4) provides that a person may only take up abode or occupy a portion of the commonage with a written authority of the Chief or the Traditional Authority which must be ratified by the Communal Land Board. It would appear to me that even if it were to be assumed that the alleged Councillor Kututa who gave permission to the third respondent was duly appointed, such permission would not be valid because an individual Councillor has no right or power to give permission to a non-resident person to occupy a portion of a commonage. If the respondent had been given written permission by the Otjikaoko Traditional Authority he would certainly have produced it. He did not. Equally, an ordinary member of the community, whether acting individually or together with other members of the community, has no right or power to grant permission to a non-resident person to occupy a portion of the commonage. In my view, the third respondent at the end of his affidavit, has virtually admitted that his occupation in the area is unlawful; hence his plea to the court to condone his ignorance of the law and for his occupation to be recognised as being in terms customary. It follows therefore, in my view, that on the third respondent's own version, his alleged permission was not valid. He is thus unlawfully occupying the said

portion of the commonage. This respondent should perhaps have been advised to bring a counter-application seeking for the reliefs prayed for at the end of his affidavit. In the absence of a counter-application the court cannot, unfortunately, consider the reliefs sought by the third respondent at the end of his affidavit. Having regard to all that has been considered above, I have arrived at the conclusion that the applicant is entitled to an eviction order against the third respondent.

[26] According to the applicant's version, the fourth respondent was granted a temporary grazing right during 2012 until the following rainy season. During 2013 he was requested to leave the area. The fourth respondent did not oppose the application. According to the return of service, he was served with the application papers on 3 June 2015. It follows therefore in the circumstance that the applicant's version stands uncontested. The applicant was entitled in terms of section 29 of the Communal Land Reform Act, 2002 to grant a grazing right to the fourth respondent as a non-resident for a specified period. Furthermore the applicant has the right in terms of the Communal Land Reform Act to withdraw or cancel such right. It follows therefore, in my view, that after the cancellation or withdrawal of the grazing right by the applicant, the fourth respondent has since then been unlawfully residing in the applicant's area. My conclusion is that the applicant is entitled to an eviction order against the fourth

respondent.

[27] According to the applicant, during the year 2000, the fifth respondent came to the area to visit his brother-in-law, but following the divorce between his sister and his brother-in-law he erected his own kraal and ever since has refused to leave the area. According to the return of service, the application papers were served upon the fifth respondent on 3 June 2015. He has not filed any paper in opposition to the applicant's application. The applicant's version thus stands uncontested. The uncontested facts in my view prove that the fifth respondent took up abode and continues to occupy a portion of the communal land within the applicant's traditional area without written authority from the applicant, in contravention of section 29(4) of the Communal Land Reform Act, 2002. The fifth respondent is thus in unlawful occupation of that portion of commonage. Accordingly the applicant is entitled to an eviction order against the fifth respondent.

[28] The case against the sixth respondent is that, according to the applicant, the sixth respondent was granted a temporary grazing right for five months in July 2012, due to the prevailing drought at the time. He has since refused to leave the area. In his answering affidavit the sixth respondent admits that he was granted a

grazing right in 2012 during the drought period. He then moved into the area with 50 cows and 50 calves. Thereafter he met with members of the community and traditional leaders and discussed the possibility of settling permanently in the area. According to him, he was granted permission to settle permanently by the community, as well as by three traditional councillors who are members of the applicant. He further alleges that the members of the community have no problem with him having settled in the area. Like the third respondent, at the end of his affidavit the sixth respondent asks the court to dismiss the application and to condone his ignorance of the provisions of the Communal Land Reform Act in so far as it relates to his failure to obtaining a customary land right; and that the court should recognise that his settlement in the area was in terms of customary law; or alternatively that the court should grant him leave to apply for customary land rights within three months of the order.

[29] I have already held that the only person who has the power in terms of section 29(4) of the Communal Land Reform Act, 2002 to grant permission to a non-resident person to take up abode or occupy any portion of the commonage is the Chief or the Traditional Authority. Traditional Councillors, whether acting as a group or individually, have no power to give such permission unless they act as a duly constituted Traditional Authority. In any event the permission must be in writing and must be

ratified by the Communal Land Board. Similarly, members of the community have no power or right in terms of section 29 to grant such permission. In my view, the sixth respondent has also admitted that his occupation is not lawful as he initially asserted, hence his plea for the court to condone his ignorance of the law and for his occupation to be recognised as being in terms customary; and in the alternative that he be granted leave to apply for a customary land right within three months of the order. Again there is no counter-application before the court; accordingly the court cannot consider the reliefs prayed for by the sixth respondent at the end of his affidavit. It follows therefore in my view that the purported permission granted to the sixth respondent by the alleged traditional councillors and by the alleged unidentified members of the community is invalid. Accordingly the sixth respondent has unlawfully settled in area and is unlawfully residing in the area. My conclusion is that, the applicant is entitled to an eviction order against the sixth respondent.

[30] According to the applicant, the seventh respondent arrived in the area during July 2012. He requested permission to stay for a short period, so that his animals could rest because they were exhausted as a result of a long trek. He was granted permission to stay for one month. After the expiry of that period he refused to leave and has thereafter settled fully in the village. The applicant further states that at the

meetings held to discuss his illegal settlement in the area, the seventh respondent has agreed to leave but he has to date failed to leave. Like the fourth and fifth respondents, the seventh respondent did not file any opposing papers. According to the return of service the application papers were served on seventh respondent on 3 June 2015. What I have already said in respect of the fourth and the fifth respondent is applicable to the seventh respondent and I do not consider it necessary to repeat it again. In my view and on the uncontested facts before me the applicant has made out case and is as a result entitled to an eviction order against the seventh respondent.

[31] Regarding the eighth respondent, according to the applicant, this respondent came to settle in the area during 2012 without prior permission being granted to him. In his answering affidavit the eighth respondent alleges that prior to 2009 he was granted permission to settle in the area by three traditional councillors who are members of the applicant. In response to the allegation by the eighth respondent, two of the councillors who allegedly granted permission to the eighth respondent each filed an affidavit denying that they granted permission to the eighth respondent. In the replying affidavit, it is denied that the alleged third traditional councillor is a member of the applicant. In order to substantiate this denial a copy of the Government Gazette listing the names of the traditional councillors of the applicant is attached to the replying

affidavit. On perusal of the Gazette the court could not detect the name of the alleged third traditional councillor amongst the names of the applicant's traditional councillors appearing on the list of the Gazette. This in my view constitutes sufficient proof that the alleged third councillor who allegedly gave permission to this respondent is not a councillor.

[32] In any event, even if the allegations by the eighth respondent were correct, as I have already pointed out earlier in this judgment, in terms of the enabling statute individual councillors do not have the power to grant permission to a non-resident person to settle in a traditional communal area and that only the Chief or the Traditional Authority is vested with such power. As with similar respondents I dealt with earlier in this judgment, the purported permission granted to the eighth respondent would be invalid in that it was not granted by the Chief or the Traditional Authority, in this case, by the applicant. It follows therefore in my view that the eighth respondent is unlawfully residing within the area of jurisdiction of the applicant for the reason that he has not been granted permission by the applicant to occupy the portion of land he is currently occupying in the commonage. For those reasons the applicant is entitled to an eviction order against the eighth respondent.

[33] With respect to the ninth respondent the applicant states in his supporting affidavit that the ninth respondent came to settle in the area around the same time the eighth respondent came to settle in the area thus during 2012 and that he settled without obtaining any permission. The ninth respondent's version with regard to who granted his permission is identical to the eighth respondent's. He claims that he was granted permission by two Councillors of the applicant to settle in the village because his grandmother used to reside in that village a long time ago. The ninth respondent's allegations have been denied by the same councillors who he claims granted him permission.

[34] As with the case with the eighth respondent, in order to avoid repetition, I think it would suffice to say the alleged permission granted to the ninth respondent would be invalid for the same reason as in the case of the eighth respondent. The applicant is accordingly entitled to an eviction order against the ninth respondent.

[35] Regarding the tenth respondent, the applicant alleges that the tenth respondent arrived at the village around 2007 due to drought, and that he needed

grazing for his animals. He was granted a grazing right for a period of one year; and after the expiry of that period he was requested to leave, but he did not leave. He then moved to a nearby village where he settled without permission. Despite numerous requests to leave, he refused to leave. The tenth respondent alleges that he was granted permission by members of the community of Omao village and by the traditional authority of Otjikaoko, and that the piece of land where he settled was indicated to him by a certain Tjazapi Kututa, who is a senior Traditional Councillor of Otjikaoko Traditional Authority. He admits that his initial settlement at that village was temporary due to the drought, but that thereafter he obtained permission to settle during 2009. Finally, the respondent stressed that he settled at that said village with permission from both the Otjikaoko Traditional Authority as well as the Vita Royal House, the applicant. Similar to the third and sixth respondents, at the end of his affidavit this respondent likewise admits that he did not know that he had to apply to the Traditional Authority for a customary land right. He prays for the court to condone his ignorance of the law and to recognise that his settlement in the area was in terms of customary law. Alternatively that the court grants him leave to apply for a customary land right in accordance with section 22 of the Communal Land Reform Act No 5 of 2002 within three months of the order.

[36] I have already stated elsewhere in this judgment that for a respondent who relies on permission to settle granted by unidentified members of the community, such permission would not be valid in terms of the enabling statute. Regarding the alleged permission granted to him by the Otjikaoko Traditional Authority, firstly the tenth respondent failed to allege that Otjikaoko Traditional Authority has concurrent jurisdiction with the applicant over the area where he has settled and in respect of which he was granted permission by the Otjikaoko Traditional Authority. As pointed out earlier, Section 29(4) stipulates that a written permission has to be issued or granted by the Chief or the Traditional Authority to a person who wants to take up abode or occupation of any portion of the commonage; and that the permission has to be ratified by the Communal Land Board. The tenth respondent failed to produce such written authority from the Otjikaoko Traditional Authority or to file an affidavit from the said Traditional Authority confirming that it granted him permission to settle in that area. Finally, in so far as the tenth respondent alleges that he was granted permission by the applicant, I consider such allegation to be highly improbable, for the simple reason that the applicant would not grant permission to the respondent to settle in the area and subsequent thereto would institute eviction proceedings against such settler. Furthermore if such permission did exist, which must be in writing in terms of the Communal Land Reform Act, the obvious thing for the respondent to have done would have been for him to produce such written permission. For these reasons, the tenth

respondent's version is rejected. With regard to what I consider a capitulation on the part of the tenth respondent similar to the third and sixth respondents, namely, to be granted the reliefs prayed for at the end of his affidavit, there is equally no counter-application before court, accordingly the court is not in position to consider the reliefs prayed for by tenth respondent and the end of his affidavit. I have arrived at the conclusion that the applicant has made out a case that the tenth respondent is in unlawful occupation of the area. The applicant is entitled to an eviction order against the tenth respondent.

[37] According to the applicant the eleventh respondent came to settle in the area during March 2015 without permission being granted to him by the applicant. The eleventh respondent on the other hand alleges that he was granted permission to settle in the area by headman Kaenda Herunga. Headman Herunga deposed to an affidavit in which he denies that he has ever granted permission to the eleventh respondent to settle in the area. An ordinary headman other than the Headman of a traditional community, has no power in terms of the Communal Land Reform Act, to grant permission to a non-resident person to settle in the commonage. It follows therefore that even if such permission was granted to the eleventh respondent by headman Herunga (which is denied) such permission would not be valid. The eleventh

respondent is accordingly in unlawful occupation on the commonage under the applicant's jurisdiction. The applicant is entitled to an eviction order against the eleventh respondent.

[37] In summary, I have arrived at the conclusion that the respondents do not have valid permissions to occupy the area as envisaged by section 29(4) of Communal Land Reform Act, 2002 to permanently reside in the villages of Ongango/Ombombo from which their eviction is being sought by the applicant.

[38] The applicant asked for an order that the respondent be ordered to leave the area within ten day from the date of the order. I am of the view that ten days would be unreasonably short given the fact that some of the respondents have been residing in the area for many years and they have virtually settled in the area with all their personal belongings including livestock. The mobilisation of the trek will require considerable logistics and resources which will require time to gather together. For this reason I am of the opinion that a reasonable period for the respondents to move from the area would be three months expressed in the number of days which is ninety days.

[38] In the result I make the following order:

1. The point *in limine* raised by the third respondent is dismissed.

2. The third to the eleventh respondents are ordered to leave the communal areas of Ongango/Ombombo Villages within 90 days from date of service of this order upon the respondents by the deputy sheriff.

3. In the event that the respondents fail or neglect to leave the Ongango/Ombombo Villages within the said period, the Station Commander of Opuwo Police Station or his assignee is hereby directed to take all necessary steps to evict the said respondents from said villages.

4. The third to eleventh respondents are ordered to pay the costs of this application jointly and severally, the one paying the other to be absolved.

H Angula

Deputy Judge President

APPEARANCES:

APPLICANT:

Mr Rukoro

INSTRUCTED BY:

Tjituri Law Chambers,

Windhoek

3rd, 4th, 5th, 6th, 7th, 8th, 9th & 10th RESPONDENTS:

Mr Jacobs

JR Kaumbi Inc.

Windhoek

ナミビア共和国



ナミビア共和国高等裁判所、本部法廷、ウイントフック
(HIGH COURT OF NAMIBIA MAIN DIVISION, WINDHOEK)

判決

事件番号 A 109/2015

本件は、以下に示す者の間で争われる：

ヴィタ・ロイヤルハウス (VITA ROYAL HOUSE)

原告

対

土地改革大臣 (THE MINISTER OF LANDS REFORM)

被告 1

クネネ県共有地委員会の委員長 (CHAIRPERSON OF KUNENE LAND BOARD)

被告 2

カルンゴナ・ムハルクワ (KARUNGONA MUHARUKWA)

被告 3

ウエイペラオ・ヘプテ (UEIPERAO HEPUTE)

被告 4

ヴェロヴェラコ・カイヘポ・チカルカ (VEROVERAKO KAIHEPO TJIKARUKA)

被告 5

カリレ・ヘプテ (KARIRE HEPUTE)

被告 6

ヴェオンゲカ・チスタ (VEONGEKA TJISUTA)

被告 7

ハヴィ・ムビンゲ (HAVI MBINGE)

被告 8

ヒヤゾヘレ・チウンブア (HIJAZOHERE TJIUMBWA) 被告 9
ムンゴンド・チポサ (MUNGONDO TJIPOSA) 被告 10
ウナロ・チプルア (UNARO TJIPURUA) 被告 11

ニュートラル・サイテーション: *Vita Royal House v The Minister of Land Reform & 10 Others* (A 109/2015) [2016] NAHCMD 339 (2016 年 11 月 7 日)

担当判事: アングラ (ANGULA)
副裁判長

審問期日: 2016 年 7 月 29 日

判決交付: 2016 年 11 月 7 日

主文: 申立て – 2002 年共有地改革法 (Communal Land Reform Act, No 5 of 2002) の第 29 条 4 項の条件に基づく伝統的權威の許可なしに共有地に不法滞在する者に対する退去命令についての伝統的權威による申立て – 個人のカウンセラーは、非居住者に対して共同地 (commonage) の一部を占有する許可を付与できる権限を有さない – 許可は、共有地委員会による書面での追認が必要となる – 退去命令を承認する。

要約: 原告は、自身の管轄下の共有地から被告らを退去させる命令を求めるために本申立てを裁判に提起した。原告によると、被告らは、2002 年から 2015 年の間、2002 年共有地改革法第 29 条 4 項の条件として原告による許可が被告らに付与されていないにも関わらず、共有地に移動し居住した。当初、被告らの一部は、干ばつ期の間、一時的な放牧権が認められていた。被告らは、当該一時的放牧権の満了後、当該地域から立ち去るよう要求されたが、当該地域から立ち去らず、および／または立ち去ることを拒否した。その他の被告らは、原告からの必要な許可なしにただ居住を開始した。被告らは当該申立てについてさまざまな理由で反論した。被告らの一部はチーフ、伝統的カウンセラー、コミュニティのメンバーから許可を得たと主張し争い、または原告側、原告側の地域に隣接する伝統的權威

から許可を得たと主張し争う者もいた。

判決： 被告らは、自身の管轄下の共有地での永続的な居住の許可を被告らに付与する、共有地改革法（2002年、第29条4項）において想定される有効な許可を有していなかった。

判決： したがって、被告らは原告の管轄下における不法滞在者となる。

判決： 原告が被告に対して訴訟を提起したため、原告は、被告に対する退去命令を主張する法的権利を有する。

決定

1. 被告3による予断防止申立て (*in limine*) を棄却する。
2. 被告3から被告11には、副保安官から当該命令が送達された日から90日以内に、オンゴンゴ (Ongongo) / オンボンボ (Ombombo) 村の共有地から退去することを命ずる。
3. 被告らが上記の期間内にオンゴンゴ/オンボンボ村からの退去を怠った場合、またはこれを無視した場合、オプウォ警察総監または指定代理人は、上記の被告らを上記の村から立ち退かせるのに必要なすべての措置を講じるよう指示する。
4. 被告3から被告11には、本申立てに要する費用を連帯して支払うよう命ずる。

判決

アングラ副裁判長：

概要

[1] 本件は、伝統的権威による事前の許可なしに、伝統的権威の地域に移住し、居住する者たちを退去させるための伝統的権威による申立てに関するものである。

[2] 原告は、伝統的権威法 (Traditional Authorities Act., Act No. 25 of 2000) に基づき設立、承認された伝統的権威のヴィタ・ロイヤルハウスである (以下「原告」という)。原告は、クネネ県 (Kunene Region) にあるオンゴンゴ (Ongongo) およびオンボンボ (Ombombo) の共有地 (以下「当該地域」という) を管轄する。被告 1 は、立場上引用された土地改革大臣である。被告 2 は、2002 年共有地改革法に基づいて任命されたクネネ共有地委員会 (以下「委員会」という) の議長である。政府の弁護団 (Government Attorney) によって、被告 1 および被告 2 に代わって異議申し立ての通知が提出されたにもかかわらず、これらの被告らによる訴答宣誓供述書は提出されなかった。被告 4、被告 5、被告 7 は、本申立てに異議を申し立てなかった。被告 3、被告 6、被告 8、被告 9 および被告 10 は、本申立てに異議を申し立てた。文脈上明確な場合、私は、被告 3 から被告 10 までを以下「被告ら」と呼ぶ。原告側は、スティーブ・ルコロ (Steve Rukoro) 氏が代理し、被告 3、被告 4、被告 5、被告 6、被告 8、被告 9、被告 10 および被告 11 は、カウンビ (Kaumbi) 氏が代理する。

[3] 原告によると、被告らは 2000 年から 2015 年の間に当該地域に移転してきた。当初、被告らの一部は、クネネ県で蔓延していた干ばつが理由で、一時的な放牧権の

付与を求めた。原告は、そのような被告らの一部に対して一時的な放牧権を付与した。権利の期間が満了し、被告らに当該地域から退去するよう求めた際、被告らはこれを拒否、またはただ当該地域に居住し続けた。その他の被告らは、ただ当該地域に移転し、許可なく定住した。被告らは、原告から何度も退去を求められたが、これを拒否した。原告によれば、被告 1（土地改革大臣）に支援を求めたが、ナミビア警察の支援を求めるべきであるとの助言がなされただけであった。その後、原告はナミビア警察による介入を求めたが、功を奏さなかった。また原告は、クネネ県評議会に支援を求めた。評議会は、被告らに対して当該地域から退去するよう忠告する書簡を送付したが、功を奏さなかった。2015年4月7日、原告は、適正に構成された会議で、被告らと被告らの家畜を当該地域から退去させるための本申立てを開始する決議を採択した。

[4] 被告らの一部は、本申立てに異議を唱えている。被告 4、被告 5、被告 7 は異議を申し立てなかったため、訴答宣誓供述書を提出していない。

[5] 被告らの弁護は、一部の伝統的カウンセラーから許可を与えられている、またはコミュニティのメンバーから許可を与えられているのいずれかであり、ならびに一例として原告から許可を与えられている。

[6] 被告 3 は、原告が本申立てを提起するための原告適格 (*locus standi*) を満たしていないものとし、予断防止申立て (*in limine*) を提起した。

[7] 被告らの見識では、原告は、本申立てを提起する前に、最初に内部救済を尽くすべきであったが、それを怠ったとしている。

[8] 公判前協議命令で特定された、判決における論点は以下のとおりである。

‘2.1 原告が本申立てを行う原告適格 (*locus standi*) を有するかどうか。

2.2 原告が内部救済を尽くしたかどうか。

2.3 被告らが、原告により退去を求められている当該地域に永住する許可を有するかどうか。

2.4 当該権利を有する場合、そのような許可が原告によって各被告に付与されたかどうか。

2.5 原告のチーフまたは伝統的カウンセラー、あるいはコミュニティが、被告らが主張するように、被告らに当該地域に定住する許可を与える権限を有しているかどうか。

予断防止申立て (*in limine*) の要点：原告は原告適格 (*locus standi*) を満たしていない

[9] 被告 3 は回答宣誓供述書において、共有地改革法（2002 年、第 20 条）の規定について以下の通り助言されたと主張する。

「本法律の規定に従い、伝統的コミュニティの共有地の部分に関して、慣習的な土地の権利を割り当てまたは取り消す権限を以下の者に付与する

(a) 伝統的コミュニティのチーフ、または

(b) チーフがそのように決定する場合、その伝統的コミュニティの伝統的権威」

[10] 被告 3 はさらに、そうした助言とは、被告らの退去についての本申立てを開始することを判断または決定すべきであるのはヴィタ・ロイヤルハウス（原告）のチーフであり、そのチーフは、本申立てが被告 3 と被告 3 の仲間であるその他の被告らに対して提起されることを承認および決定していないことを被告 3 に通知したと指摘している。続いてチーフからの書簡が被告 3 の宣誓供述書に添付されている。当該書簡の要点は、チーフがその決定に関与しておらず、当該地域からの被告らの退去を支持しないというものである。

[11] チーフによる上記の書簡を根拠に、次に、本申立ては、カウンセラー単独によってだけでなく、伝統的権威のチーフ（申立人）によって提起されるべきであること、ならびにカウンセラーは、チーフと連帯しない限り、またはチーフから権限を委任されない限り、権力を行使するべきではないことが、被告 3 を代表して主張された。さらに、本申立てにおいて、チーフは、被告らを不法滞在としてみなしたことはなく、また本申立てを承認したこともないと文書で述べていると主張されている。この論点を支持するにあたって、弁護人は、当該法律の第 7 条 (c) の規定である、「伝統的コミュニティのチーフまたは長は、第 8 条(2)および第 15 条(5)に従い、自身が、理由によらず、その伝統的コミュニティのチーフまたは長として行動できない場合に、自らの代わりとして行動させるために、その伝統的コミュニティに属する他のメンバーを任命する場合がある。」という文言に言及した。最終的に本申立てにおいて、カウンセラーが本申立てを提起するようチーフから委任されたことを裏付ける証拠がないことが主張されている。

[12] 予断防止申立て (*in limine*) に呼応して、原告の弁護人は、伝統的権威法の観点から、チーフおよび伝統的権威は 2 名の異なる人物であり、それぞれが不法滞在者を退去させるための法的手続きを開始する権限または権利を有していると主張した。私は、弁護人の主張に同意する。伝統的権威法は、伝統的コミュニティには、法の観点からコミュニティのチーフまたは長として認められたチーフまたは長のみが存在し、コミュニティが

伝統的権威の設立までに至るさらなる措置を講じていないと推測する。当該法律に対する私の理解では、そのような場合、チーフまたは長が、自身の伝統的コミュニティに代わって、またはそのような伝統的なコミュニティに対する法的手続きを開始または弁護することを含め、自らの伝統的なコミュニティを代表して行動する人物である。しかし、伝統的コミュニティが当該法律の第 2 条の観点で伝統的権威を設立すると、その伝統的コミュニティのために行動する権限が付与される機関は伝統的権威であり、チーフまたは長ではない。私がこれを述べる理由は、当該法律の第 2 条の観点では、伝統的権威は、その伝統的コミュニティのチーフまたは長、および伝統的シニア・カウンセラーおよび伝統的カウンセラーで構成されているからである。言い換えれば、チーフまたは長は、伝統的カウンセラーらと共に伝統的権威を構成する。したがって、チーフまたは長は、伝統的権威から独立して、または単独で行動することができない。

[13] したがって、上記分析からの私の見解では、本件のチーフが、原告を構成する原告の過半数の決定に同意しなかったという事実そのものが、正式に構成された原告の会議において有効に採択された原告の決定または決議を無効にするものではないということになる。

[14] 2002 年共有地改革法第 43 条は、伝統的権威に対して、その管轄下の共有地での不法滞在者に対する退去手続きを開始する権限を明示的に付与している。当該条文は次のとおりである。

(1) 第 28 条(2)または第 35 条(2)で言及されている権利を含み、本法律の規定に従って取得された権利に基づかない、共有地を占有または使用することは、目的を問わず、できない。

(2) チーフまたは伝統的権威または該当する委員会は、(1)項に違反し共有地を占有する者を退去させるための法的措置を講じることができる (強調目的で下線が引かれている)。

これ以上明確なものは存在しえない。私の見解では、この権限は、伝統的権威法第 3 条(h)に従って伝統的権威に付与されており、伝統的権威に対し、法律によって付与することのできるようなその他の職務を実施する権限を付与している。

[15] 以上のことから、当然の帰結であり、私は、原告が本申立てを提起するために必要な原告適格 (*locus standi*) を有していると考え。したがって予断防止申立て (*in limine*) を棄却する。

内部救済を尽くすことを怠った

[16] この論点はあまりにも不十分であるため、対処が非常に困難である。被告の弁護人は、被告が 2002 年共有地改革法の規定に正しく依拠していると理解していると考え。しかし、弁護人は、同法により、最初に調査が必要であることが義務付けられていることが問題だと指摘する。次に、当該弁護人は、原告が警察と土地改革大臣宛ての書簡のみを裁判所に提出したとし、これらの機関は、地方裁判所（本裁判所とは違い、地方裁判所は、事実上の紛争を理解しうる唯一の場所である）レベルでの聴聞会または決定さえ行われなかったため、対応することができなかったと指摘する。本陳述の証拠として、弁護人は、裁判所に *National Housing Enterprise 対 Hinda-Mbazira (SA 42/2012 [2014] NASC 9 (2014 年 7 月 9 日))* の事案について言及した。問題が複雑化するため、原告の弁護人の考えにおいてこの論点については対処されていない。

[17] 弁護人が訴える調査の欠如は、共有地改革法第 37 条で想定されている調査であるように思われる。第 37 条に関する調査は、慣習的な土地の権利に関するものである。本申立ては、慣習的な土地の権利とは何の関係もない。本申立ては、放牧権に関する、および 2002 年共有地改革法の規定に違反して、被告らによる共有地の不法滞在に対する主

張である。弁護人は、この種の争いを対処する当裁判所の能力について疑念を抱いているが、当裁判所はあらゆる争いに対処できるため、その点について、弁護人は心配する必要はない。私は、*National Housing Enterprise 対 Hinda-Mbazira* の判決を担当した。私は、当事者が、訴訟に着手する前に、最初に内部救済を尽くすという要件に関してこの判例に概説されている法的原則に同意する。これらの原則が本件に適用可能である限り、原告は何もせずに単に裁判所に駆け込んだのではないものとする。提示された事実は、被告らの弁護人が述べた原告による書簡に加えて、当該地域での不法滞在の問題について話し合うために被告らが招集され、会議が開催されたことを示している。一部の被告らは出席したが、その他の被告らは出席を拒否した。被告らは退去を求められたが、単にその要請を拒否または無視し、引き続き当該地域に留まった。宣誓供述書を提出した被告らの一部は、自らが当該地域に不法滞在していること、および退去が求められていることが通知されたことを認めている。それらの事実に基づいて、本論点は、本題とは関係なく、法的根拠を欠くため棄却とする。

[18] 法的根拠の検証に進む。その前にまず、法的根拠が考慮される法的枠組みを概説する必要があると考える。

[19] 2002 年共有地改革法は、共有地の地域における土地の権利の割当てについて規定し、さらに共有地に関連するチーフおよび伝統的権威の権限を規定する。

[20] 特定の伝統的権威の地域に合法的に居住する者の権利は、共同土地改革法第 29 条 4 項に準拠しており、チーフまたは伝統的権威の書面による権限が付与され、同法第 2 条に基づいて設立された共有地委員会によって承認された場合を除き、いかなる者も住居を占有、または共同地の一部を占有したりしてはならない。第 28 条は、同法が制定される前の既存の権利の承認を規定し、さらにそのような権利を保有していると主張する者による既存の権利の承認に関する手続きを規定している。

[21] 共有地改革法（2002年、第29条1項）は、伝統的権威の共有地における共同土地使用権がチーフまたは伝統的権威によって課される可能性のある条件に従って、そのような地域の合法的な居住者が自身の家畜を放牧するための使用に有効であると規定する。指定期間または無期限で非居住者による申立てに応じて、チーフまたは伝統的権威によって放牧権が付与される場合がある。ただし、伝統的コミュニティの住民の利益のために、干ばつまたはその他の合理的な原因を理由とし、チーフまたは伝統的権威は、いつでも当該放牧権を撤回することができる。

[22] 私は、上記で当事者のそれぞれの事案について簡単に説明した。被告らが原告の管轄区域に居住しており、居住を継続していることが共通の請求原因である。本件で争われている事案は、被告らが当該地域を合法に占有しているかどうかである。原告の主張は、被告らが当該地域を不法に占有しているため、本申立てにより被告らを退去させることである。一方、訴答宣誓供述書および確証宣誓供述書を提出した被告らは、当該地域に居住するための必要な許可が付与されていると主張している。被告らの中には、チーフから許可を得たと主張する者もいれば、伝統的評議員から、またはコミュニティのメンバーから許可を得た、または原告から許可を得たと主張する者さえいた。

[23] 原告の弁護士は、各被告の当該地域に居住した経緯をどのように主張するかについての自身の考えを有益に述べた。私は、各被告が当該地域に居住した経緯について原告の考えによって示された順序に従う。ただし、必要に応じて、各被告の宣誓供述書に記載された内容と共に概要を補足することとする。

[24] 被告3は、原告だけでなく、オチカオコ伝統的権威も当該地域を管轄しており、当該地域に永住するために、オチカオコ伝統的権威の伝統的カウンセラーの1人であるチャザピ・クトゥタ（Tjazapi Kututa）から許可を得たと主張する。さらに、コミュニティのメンバーから当該地域に居住する許可を与えられたと主張する。しかし、彼は、自身の宣誓供述書の末尾で、慣習的な土地の権利を伝統的権威に対し書面で申請しなければな

らなかったことを知らなかったことを認めている。最後に、被告 3 は、裁判所が、当該地域での自身の移住が慣習法に基づくものであったことを認めるべきである、あるいは当該命令から 3 か月以内に慣習的な土地の権利を申請するために猶予を与えるべきであるとし、裁判所に対し本申立てを棄却し、慣習的な土地の権利の取得に関連する限り、共有地改革法の規定についての自身の無知を容赦することを求めた。原告は、答弁宣誓供述書において、伝統的評議員とされるクトゥタがオチカオコ伝統的権威の伝統的カウンセラーに任命または指定されていないことを指摘している。

[25] 上記で指摘したように、第 29 条 4 項は、共有地委員会によって承認される必要があるチーフまたは伝統的権威の書面による権限でのみ、住居を占有または共同地の一部を占有することができるものと規定する。被告 3 に許可を与えたクトゥタ・カウンセラーが正式に任命されていたと仮定しても、個人のカウンセラーは非居住者に対し共同地の一部を占有する許可を付与する権利または権限を有していないため、当該許可は有効でないと思われる。被告 3 がオチカオコ伝統的権威から書面による許可を与えられているとしたら、被告 3 は必ず提示したであろう。しかし、被告 3 は提示しなかった。同様に、コミュニティの一般メンバーは、個別に行動する、またはコミュニティのその他のメンバーと共に行動するかどうかに関わらず、非居住者に共同地の一部を占有する許可を与える権利または権限を有していない。私の見解では、宣誓供述書の末尾で、被告 3 が法の無知を容赦し、自身の占有が慣習的であると認められることを裁判所に訴えたため、当該地域での自身の占有は違法であると事実上認めている。したがって、私の見解では、被告 3 の説明において、当該被告の主張する許可は無効である。ゆえに、当該被告は違法に共同地の前述の部分を占有している。被告 3 は、宣誓供述書の末尾に嘆願した救済を求める異議申し立てを提起するよう助言を受けるべきであった。異議申し立てがない場合、残念ながら裁判所は宣誓供述書の末尾に被告 3 が嘆願する救済を検討することはできない。上記で検証したすべてのことを勘案し、私は、原告が被告 3 に対する退去命令の権限を有するとの結論に達した。

[26] 原告の主張によると、被告 4 には、2012 年から次の雨季の時期までの一時的な放牧権が付与された。2013 年に被告 4 は当該地域から退去するよう要請された。被

告 4 は本申立てに異議を唱えていなかった。送達の答弁によると、2015 年 6 月 3 日に本申立ての訴状が被告 4 に送達された。したがって、以上の事情により、原告の主張は争われな
いことになる。原告は、土地改革法（2002 年、第 29 条）に基づき、指定された期間に非居
住者として被告 4 に放牧権を付与する権限を有していた。さらに原告は、土地改革法に基
づき、当該権利を撤回または取り消す権利を有する。したがって、私の見解では、被告 4 は、
原告による放牧権の取消または撤回後について、原告の地域に不法滞在している。私は、原
告が被告 4 に対する退去命令の権限を有するとの結論に達した。

[27] 原告によると、2000 年に被告 5 は義兄を訪問するために当該地域に移動
してきた。姉と義兄が離婚後、被告 5 は、自身の家畜囲いを作り、以来、当該地域から退去
することを拒否している。送達の答弁によると、被告 5 には 2015 年 6 月 3 日に本申立ての
訴状が送達された。被告 5 は、原告の申し立てに異議を唱えていない。したがって、原告の
主張は争われていない。私の見解では、争わない事実は、被告 5 が原告による書面での権限
なしに、住居を構え、原告の伝統的領域内の共有地の一部の占有を継続していることが、
2002 年土地改革法第 29 条 4 項に違反することを証明する。したがって被告 5 は、共同地
の一部を違法に占有している。よって、原告は、被告 5 に対する退去命令の権限を有する。

[28] 原告によると、被告 6 に対する主張では、当時蔓延していた干ばつが理
由で、2012 年 7 月に 5 か月間の一時的な放牧権を被告 6 に付与したとしている。被告 6 は
それ以来、当該地域からの退去を拒否している。被告 6 の回答宣誓供述書によれば、当該被
告は、2012 年に干ばつ期間中の放牧権を付与されたことを認めている。これにより、50 頭
の牛と 50 頭の牛を当該地域へ移動させた。その後、被告 6 はコミュニティのメンバーおよ
び伝統的リーダーと面会し、当該地域への永住の可能性について協議した。被告 6 による
と、自身は当該コミュニティおよび原告のメンバーである伝統的カウンセラー 3 名から永住
権を付与された。また被告 6 の主張では、当該被告が当該地域で居住することについて、当
該コミュニティのメンバーには何の問題もないとしている。被告 3 と同様に、被告 6 の宣
誓供述書の末尾で、裁判所が当該地域での当該被告の定住が慣習法に基づくものであった
ことを認めるべきである、あるいは当該命令から 3 か月以内に慣習的な土地の権利を申請

するために猶予を与えるべきであるとし、裁判所に本申立てを棄却し、慣習的な土地の権利の取得に関連する限り、共有地改革法の規定についての当該被告の無知を容赦することを求めた。

[29] 私はすでに、土地改革法（2002年、第29条4項）に基づいて、非居住者に対して住居を占有または共同地の一部を占有する許可を付与できる者はチーフまたは伝統的権威に限ると判断している。伝統的カウンセラーは、グループとして、または個人として行動するかどうかに関わらず、正当に構成された伝統的権威として行動しない限り、当該許可を付与する権限を有しない。いずれにせよ、当該許可は書面で行われなければならない、共有地委員会によって承認されなければならない。同様に、コミュニティのメンバーは、第29条に基づく当該許可を付与する権限または権利を有さない。私の見解では、被告6も、自身が最初に主張した通り、自身の占有が違法であることを認め、よって、裁判所が当該被告の無知を容赦し、当該被告の占有が慣習的であると認められるように裁判所に訴え、代わりに当該命令から3か月以内に慣習的な土地の権利を申請するための猶予を与えるよう訴えている。繰り返しになるが、裁判所への異議申し立てがなかったため、裁判所は、被告6が宣誓供述書の末尾に嘆願した救済を検討することはできない。したがって、私の見解では、被告6に対して主張される伝統的カウンセラーおよびコミュニティの身元不明のメンバーによって付与された許可は無効である。ゆえに、被告6は不法に当該地域に移住し、不法に当該地域に居住し続けている。私は、原告が被告6に対する退去命令の権限を有するとの結論に達した。

[30] 原告によると被告7は、2012年7月に当該地域に到着した。当該被告は、長期間の移動により疲れ果てた自身の家畜たちを休ませるために、短期間の滞在の許可を求めた。被告7には、1か月間の滞在許可を与えられた。期間満了後、当該被告は退去を拒否し、それ以来、村に完全に定住している。原告はさらに、当該地域における被告7の不法滞在について話し合うために開催された会議で、被告7は退去に同意したが、現在まで退去していないと述べている。被告4および被告5と同様に、被告7は異議を申し立てる文書を提出しなかった。送達の答弁によると、本申立ては2015年6月3日に被告7に訴状が

送達された。被告 4 および被告 5 に関してすでに述べたことが被告 7 にも当てはまるため、繰り返し述べる必要はないと考える。私の見解および争わない事実について、原告は証拠を挙げて自らの主張の正しさを説明し、結果、原告は被告 7 に対する退去命令の権限を有する。

[31] 原告によると、被告 8 は、事前の許可なしに 2012 年に当該地域に居住するようになった。被告 8 は、回答宣誓供述書において、2009 年以前に、原告のメンバーである伝統的カウンセラー 3 名から当該地域に居住する許可を与えられたと主張する。被告 8 の主張への答弁として、被告 8 に許可を与えたとされるカウンセラー 2 名は、それぞれ、被告 8 に許可を付与していないと宣誓供述書で述べた。答弁宣誓供述書で、3 人目のカウンセラーとされる者は原告のメンバーであることが否定されている。この反論を立証するために、原告の伝統的カウンセラーの名前が記載された政府官報のリストのコピーが答弁宣誓供述書に添付されている。官報を精査したところ、裁判所は官報のリストに記載されている原告の伝統的カウンセラーの名前の中に、主張された 3 人目の伝統的カウンセラーの名前がなかったことを確認した。私の見解では、このことは、被告に許可を与えたとされる 3 人目のカウンセラーと称される人物がカウンセラーではないという十分な証拠を構成する。

[32] いずれにせよ、上記で指摘したように、被告 8 による主張が正しかったとしても、権限賦与法に基づいて、個人のカウンセラーは、非居住者に対して伝統的共有地での居住の許可を付与する権限を有さず、チーフまたは伝統的権威のみがそのような権限を有する。上記の被告らと同様に、被告 8 に付与されたとされる許可は、チーフまたは伝統的権威によって、この場合には原告によっても、被告 8 に対して付与されておらず、無効である。したがって、私の見解では、被告 8 は、原告から現在占有している共同地の土地の一部を占有する許可が付与されていないという理由で、原告の管轄区域に不法滞在している。以上の理由により、原告は、被告 8 に対する退去命令の権限を有する。

[33] 被告 9 に関して、原告は補助宣誓供述書で、2012 年の間に被告 8 が当該

地域で居住を開始したのとほぼ同時期に被告 9 が当該地域に移住し、許可を得ずに永住したと主張する。誰が許可を付与したかについての被告 9 の主張は、被告 8 の主張と同じである。被告 9 は、自身の祖母が長期にわたって当該村に居住していたため、当該村に居住するために原告のカウンセラー 2 名によって許可を付与されたと主張する。被告 9 の主張は、自身が許可を付与したと主張するカウンセラーによって否定された。

[34] 被告 8 の場合と同様に、繰り返しを避けるため、被告 8 の場合と同じ理由で、被告 9 に付与された主張される許可は無効であると十分に言えるであろう。したがって原告は、被告 9 に対する退去命令の権限を有する。

[35] 被告 10 に関して、当該被告は干ばつにより 2007 年ごろに当該村に到着し、自らの家畜を放牧する必要があったと原告は主張する。被告 10 には、1 年間の放牧権を付与された。その期間が満了後、当該被告は退去を要求されたが退去しなかった。その後、当該被告は近くの村へ引っ越し、許可なく定住した。何度も退去を要求されたが、被告 10 は退去を拒否した。被告 10 は、オマオ (Omao) 村のコミュニティのメンバーおよびオチカオコ伝統的権威 (Otjikaoko Traditional Authority) によって許可され、自身が居住する土地は、オチカオコ伝統的権威の伝統的シニア・カウンセラーであるチャザピ・クトゥタにより指定された場所であると主張する。被告 10 は、当該村への居住は、干ばつを理由とする一時的なものであったが、その後 2009 年に居住する許可を得たと認める。最後に被告 10 は、オチカオコ伝統的権威および原告であるヴィタ・ロイヤルハウスの両者から上記の村に居住する許可を得たことを強調した。被告 3 および被告 6 と同様に、被告 10 の宣誓供述書の末尾に、慣習的な土地の権利を伝統的権威に対して申請する必要があるとは知らなかったことを認める。被告 10 は、法律についての無知を容赦されること、および慣習法に従って当該地域の自身の居住が認められることを裁判所に嘆願する。あるいは、裁判所が共有地改革法 (2002 年、第 22 条) に基づく慣習的な土地の権利を申請するために、本命令に 3 か月間の猶予を認めることを嘆願する。

[36] 本判決のいたるところで述べていることであるが、コミュニティの身元不明のメンバーから付与された居住許可に依拠する被告について、そのような許可は権限賦与法に基づき無効である。オチカオコ伝統的権威により付与されたと主張される許可について、第一に被告 10 は、オチカオコ伝統的権威が、自身が居住し、オチカオコ伝統的権威によって許可を与えられた地域について、原告と共同管轄を有しているとは主張しなかった。上記で指摘した通り、第 29 条 4 項では、住居を構え、共同地の一部の占有を希望する者に対してチーフまたは伝統的権威によって書面での許可が発行または付与される必要があり、当該許可は共同土地委員会によって承認される必要があると規定している。被告 10 は、オチカオコ伝統的権威によるそのような書面での権限を提示しておらず、または当該地域に居住する許可を与えられたことを確認するための伝統的権威からの宣誓供述書を提出していない。最後に、被告 10 が原告から許可を得たと主張する限りにおいて、原告が当該地域に居住する許可を与えず、その後、そのような移住者に対して退去手続きを開始するという明快な理由から、そのような主張はにわかに信じがたい。さらに、そのような許可は、存在する場合、共有地改革法に基づき書面形式である必要があり、被告 10 がそのような書面による許可を提示すべきであったことは明白である。以上の理由から、被告 10 の主張は棄却される。被告 3 および被告 6 と同様に、被告 10 が自身の落ち度を認めた部分であると私が考える、すなわち被告 10 の宣誓供述書の末尾で嘆願される救済を付与することについては、同様に裁判所に異議申し立てはされていない。したがって裁判所は、被告 10 によって嘆願された救済および宣誓供述書の末尾について検討する立場にない。被告 10 が当該地域に不法に滞在しているとする十分な論拠を原告は主張しているものと、私は結論付けた。原告は、被告 10 に対する退去命令の権限を有する。

[37] 原告によると、被告 11 は、原告から許可を得ることなく、2015 年 3 月に当該地域に居住するようになった。一方、被告 11 は、自身がヘッドマンのカエンダ・ヘルンガ (Kaenda Herunga) から当該地域へ居住するための許可を付与されたと主張する。ヘッドマンのヘルンガは宣誓供述書に証言し、被告 11 に当該地域に居住する許可を与えたことはない、と被告 11 の主張を否定した。伝統的コミュニティのヘッドマン以外の一般のヘッドマンは、土地改革法に基づいて、非居住者に共有地に居住する権利を与える権限を有していない。したがって、そのような許可が被告 11 にヘッドマンのヘルンガから付与され

たとしても（ヘルンガはそれを否定）、それは有効なものではない。したがって被告 11 は、原告の管轄下にある共有地に不法滞在している。原告は、被告 11 に対する退去命令の権限を有する。

[37] 要約すると、私は、被告らが、原告が退去を求めているオンゴンゴ／オンボンボ村に永住するための、共有地改革法（2002 年、第 29 条 4 項）で想定されている有効な許可を有していないという結論に達した。

[38] 原告は、決定から 10 日以内に当該地域から退去することを命ずる決定を求めた。

しかし、被告らの中には長年にわたり当該地域に定住し、家畜を含む実質的にすべての私物と共に当該地域に居住してきた者もいるという事実を鑑みると、10 日と言う期間はあまりにも短いと考える。移住にはかなりの輸送管理とリソースを要し、準備に時間がかかると予想される。このため、被告らが当該地域から移動するための合理的な期間は、90 日（3 か月）であろうと私は考える。

[38] 以上の結果、私は以下の決定を下す。

1. 被告 3 による予断防止申立て (*in limine*) を棄却する。
2. 被告 3 から被告 11 には、副保安官から被告らへ当該命令が送達されてから 90 日以内に、オンゴンゴ／オンボンボ村の共有地から退去することを命ずる。
3. 被告らが上記の期間内にオンゴンゴ／オンボンボ村からの退去を怠る、またはこれを無視した場合、オブウォ警察総監または指定代理人には、上記の被告らを上記の村から立ち退かせるために必要なすべての措置を講じるよう指示する。

4. 被告 3 から被告 11 には、本申立てに要する費用を連帯して支払うよう命ずる。

H・アングラ

副裁判長

出廷者:

原告側:

ルコロ氏 (Mr Rukoro)

指示:

Tjituri Law Chambers による

ウイントフック

被告 3、 被告 4、 被告 5、 被告 6、 被告 7、 被告 8、 被告 9 および 被告 10:

ヤコブス氏 (Mr Jacobs)

JR Kaumbi Inc.

ウイントフック

最高裁判所判決文 (SA 70/2017)

番号 : SA 70/2017 原文



NOT REPORTABLE

CASE NO: SA 70/2017

IN THE SUPREME COURT OF NAMIBIA

In the matter between:

OTJIKAOKO TRADITIONAL AUTHORITY

Appellant

and

TJIMAKA TJAVARA	First Respondent
TJIJATU HERUNGA	Second Respondent
RUPUTA TJISUTA	Third Respondent
INSPECTOR GENERAL OF THE NAMIBIAN POLICE	Fourth Respondent

Coram: SHIVUTE CJ, HOFF JA and FRANK AJA

Heard: 16 October 2019

Delivered: 11 November 2019

Summary: Appellant brought an application for condonation and reinstatement of the appeal due to the late filing of its appeal record. Apart from this, it emerged that several other requirements stipulated in the rules have not been complied with (ie appellant's failure to file its power of attorney on time and failure to hold a meeting about

the record with the other parties in terms of rule 11(10) of the Supreme Court Rules).

Held that, this court can, in its discretion, reinstate an appeal that has lapsed when it is satisfied that the explanation given for the non-compliance is reasonable and that the applicant has established prospects of success in respect of the intended appeal.

Held that, good prospects of success may lead to the granting of condonation and reinstatement despite the applicant not providing an entirely satisfactory explanation for the non-compliance. However, a totally acceptable explanation for the non-compliance will not be enough to reinstate an appeal where there are no prospects of success on appeal. Neither will prospects of success on appeal lead to reinstatement where there is no explanation for the non-compliance.

Held that, applicant's legal practitioner's attempt to attribute the delay to Tunga Transcription Services is not acceptable. It is an attempt to hide the legal practitioner's inaction especially during the period of five weeks that the matter was in the hands of the legal practitioner, namely from the date of filing the notice of appeal on 8 November 2017 until Tunga Transcription Services was approached on 13 December 2017 to transcribe the record. No explanation is tendered for this inaction.

It is held that, the condonation application fails irrespective of the prospects of success

on appeal. Consequently, this application is dismissed with costs.

APPEAL JUDGMENT

FRANK AJA (SHIVUTE CJ and HOFF JA concurring):

[1] The Otjikaoko Traditional Authority (the Authority) brought an application in the court *a quo* to evict the first to third respondents with their livestock from an area falling within the jurisdiction of the Authority. The fourth respondent was cited so that the court could authorise him to execute the order in the event of the other respondents not adhering to such court order. The court *a quo* however refused the application and it is against this order that the Authority wishes to appeal.

[2] The judgment of the court *a quo* against which the Authority intends to appeal was handed down on 26 October 2017. A notice of appeal was filed against this judgment on 8 November 2017 by the legal practitioner of the Authority. In terms of the rules of this court, the appeal record had to be filed within three months of the receipt of the judgment. This was not done and the appeal was deemed to have been withdrawn,

ie had lapsed. The Authority thus applies for the condonation of its failure to file the record timeously, and an order for the lapsed appeal to be reinstated.

[3] I point out in passing that, the new rules of this court came into effect on 15 November 2017, and they govern the appeal process from that date. The new rule 30(b) expressly provides that appeals noted under the old rules will be dealt with under the new rules. Apart from the failure to file the appeal record timeously, certain other requirements stipulated in the new rules were also not complied with. The power of attorney for the Authority was filed out of time, no meeting in terms of rule 11(10) was called with the legal practitioners representing the respondents relating to the record nor was there compliance with the rule governing the contents of the appeal record. No condonation was sought for these non-compliances.

[4] It is trite law that this court can, in its discretion, reinstate an appeal that has lapsed. It is further trite that to persuade this court to do so, an applicant to this relief must give an acceptable explanation for the non-compliance and must also establish prospects of success in respect of the intended appeal¹³. Legal practitioners

¹³ See eg *Kleynhans v Chairperson for the Council for the Municipality of Walvis Bay & others* 2013 (4) NR 1029 (SC), *Petrus v Roman Catholic Archdiocese* 2011 (2) NR 637 (SC) and *Dannecker v Leopard Tours Car and Camping Hire CC & another* (SA 79-2016) [2018] NASC (31 August 2018).

appearing for a party in this court have a duty to acquaint themselves with the rules of this court where they act for a client in an intended appeal or in an appeal. Thus, failure on the part of such legal practitioners to adhere to the rules of this court will not necessarily be a ground to condone such non-compliance. In case of gross or flagrant breaches of the rules, condonation in the context of reinstatement applications can be refused without regard to the prospects of success on appeal.¹⁴

[5] The two requirements relating to reinstatement of an appeal are considered in conjunction with one another and are not necessarily considered in isolation. Both requirements need to be addressed in an application to condone such non-compliance and to reinstate an appeal. Thus, good prospects of success may lead to the granting of condonation and reinstatement despite the applicant not providing an entirely satisfactory explanation for the non-compliance. However, a totally acceptable explanation for the non-compliance will not be enough to reinstate an appeal where there are no prospects of success on appeal. Conversely, good prospects of success alone would not be enough if there is no explanation for the non-compliance.

[6] The legal practitioner acting for the Authority explained in his affidavit

¹⁴ See *Kleynhans* case, above.

that he approached Tunga Transcription Services (Tunga) on 13 December 2017 to assist with the compilation of the appeal record. Two days later, on 15 December 2017, the firm to which the legal practitioner was attached closed for the traditional summer holidays only to reopen on 15 January 2018. Implicit in this averment is that the legal practitioner was also on holiday and hence did not follow up on this matter during this month. What is not stated is whether Tunga was also closed during this period. Be that as it may, the legal practitioner states that when he approached Tunga on 17 January 2018 upon his return to work, he was informed that ‘the records have been transcribed’ and the court files had been requested to finalise the appeal record. The legal practitioner clearly did not inform Tunga that it was not necessary to transcribe anything as the matter involved an application which meant that the court file in the court *a quo* had to be replicated with the addition only of the judgment *a quo* and the notice of appeal.

[7] If this legal practitioner had acquainted himself with the rules of this court, he would have known and seen that, unnecessary transcriptions such as the arguments in the court *a quo* which should normally not form part of an appeal record should have been excluded. He would also have taken note of the rules relating to the filing of the power of attorney and the requirement to have a meeting to discuss the compilation of the record with the respondents as is required by rule 11(10). Thereafter, the legal practitioner followed up with Tunga on the progress relating to the completion

of the record intermittently on a weekly basis. It seems that due to an incorrect reference number, the court file at the court *a quo* could initially not be traced and thereafter it was the turn of the employee at Tunga charged with the compiling of the record to go on leave for a few days. On this employee's return to work, the record was finalised and filed within two days namely on 2 February 2018.

[8] On the above version, Tunga compiled the record within two months after they were approached on 13 December 2017 and the record was filed on 2 February 2018. This is despite the fact that Tunga must have been closed, at least, for the usual public holidays over December and January and that they spent as least some time on unnecessary transcription of arguments in the court *a quo* because the legal practitioner instructing them did not inform them not to do so as he should have done.

[9] It is clear that the attempt to attribute the delay to Tunga is not acceptable. This is an attempt to hide the inaction of the legal practitioner involved. A notice of appeal was filed on 8 November 2017, yet Tunga was only approached five weeks later, on 13 December 2017 to prepare the record. It is self-evident that, but for this delay, the record would have been filed timeously. And what is the legal practitioner's explanation for this? Nothing - only a deadly silence. There is simply no explanation, never mind an acceptable one.

[10] In short, what the court is faced with is a fairly detailed explanation of what Tunga did in compiling the record which took about six weeks of the prescribed three months to file a record, a month ascribed to the traditional summer holiday which coincides with the period the matter was left in the hands of Tunga and no explanation at all for the period that the matter was in the hands of the legal practitioner from the filing of the notice of appeal on 8 November 2017 until Tunga was approached on 13 December 2017, ie about five weeks. It goes without saying that, but for this omission by the legal practitioner of the Authority, the record would have been completed timeously, had Tunga been approached much earlier.

[11] The explanation for the late filing of the record thus cannot be said to be a full and satisfactory explanation and in fact as far as the crucial period is concerned, no explanation at all is tendered. Furthermore, the non-compliances other than the late filing of the record are not addressed at all - with the result that there is no explanation in respect of any of the non-compliances. It thus follows that the condonation application is bound to fail irrespective of the prospects of success on appeal.

[12] In the result, the application for condonation for the late filing of the record and the reinstatement of the appeal is dismissed with costs. For the benefit of the

taxing master, it is mentioned that after the withdrawal of the respondents' legal practitioner on record, the respondents did not engage another legal practitioner and appeared in court in person when the matter was called.

FRANK AJA

SHIVUTE CJ

HOFF JA

APPEARANCES

APPELLANT:

S Rukoro

Instructed by Tjituri Law Chambers,

Windhoek

FIRST – THIRD RESPONDENTS:

In Person



報告不可

事件番号: SA 70/2017

ナミビア共和国最高裁判所

本件は、以下に示す者の間で争われる。

オチカオコ伝統的権威 (OTJIKAOKO TRADITIONAL
AUTHORITY)

上告人

対

チマカ・チャバラ (TJIMAKA TJAVARA)

被上告人 1

チャトゥ・ヘルンガ (TJIJATU HERUNGA)

被上告人 2

ルプトゥ・チスタ (RUPUTA TJISUTA)

被上告人 3

ナミビア警察総監

被上告人 4

担当判事 (Coram) : シヴテ (SHIVUTE) 裁判長、ホフ (HOFF) 上訴裁判官およびフランク (FRANK) 上訴裁判官代理

審問期日: 2019年10月16日

判決交付: 2019年11月11日

要約: 上告人は、上訴記録の提出が遅れたため、容赦および上訴権の回復のために本申立てを提起した。これとは別に、規則で規定されている要件がいくつか遵守されていないことが明らかになった (すなわち、上告人が委任状を期限内に提出しなかったこと、および最高裁判所規則の規則 11 (10) に関して、他の当事者と記録に関する会議を開催することを怠ったこと)。

当裁判所は、その裁量により、不遵守についての説明が合理的であり、申立人が意図された上訴に関する成功の見通しを十分に立証している場合、放棄した上訴権を回復することができるとの判決を下した。

申立人による不遵守について完全に満足 of いく説明がなくとも、十分な成功の見通しにより、容赦および回復を認める場合があるとの判決を下した。ただし、上訴が成功する見込みがない場合、不遵守についての完全で満足 of いく説明だけで、上訴権が回復することはない。また、不遵守についての説明がない場合、上訴が成功する見通しにより回復することもない。

申立人の弁護人が遅延の責任を Tunga Transcription Services に押し付けようと試みたことは許容できないとの判決を下した。これは、とりわけ本件が弁護人の手元にあった 5 週間、つまり、2017年11月8日の上訴通知を提出した日から 2017年12月13日に Tunga Transcription Services へ記録の複写を依頼するまでの弁護人の不作為を隠ぺいする試みを指す。当該不作為についての説明はない。

上訴の成功の見通しに関係なく、容赦の申し立ては十分ではないとの判決を下した。したがって、本申立てを棄却し、費用は上告人の負担とする。

上告判決

フランク上訴裁判官代理（同意：シヴテ裁判長、ホフ上訴裁判官）

[1] オチカオコ伝統的権威（以下「権威」という）は、権威の管轄下にある地域から家畜と共に被上告人 1 から被上告人 3 を退去させるために、下級裁判所（*the court a quo*）に申立てを提起した。被告 4 は、その他の被告らが当該裁判所命令に従わない場合に、命令の実行を許可できるよう召喚された。しかし、下級裁判所（*the court a quo*）は本申立てを拒否し、権威が上訴を求めることはこの命令に反する。

[2] 権威が上訴する予定であった下級裁判所（*the court a quo*）の判決は、2017 年 10 月 26 日に下された。2017 年 11 月 8 日に権威の弁護士により本判決に対する上訴の通知が提出された。当裁判所の規則に従って、上訴記録は判決送達から 3 か月以内に提出されなければならないものであった。しかし、上訴記録は提出されず、上訴を取下げた、すなわち上訴権を放棄したものとみなされた。したがって、権威は、記録を適時に提出しなかったことについての容赦、および放棄した上訴権の回復請求を提訴した。

[3] ちなみに当裁判所の新規則は 2017 年 11 月 15 日に発効し、その日付からの上訴手続きを規定していることを指摘する。新規則 30(b)は、旧規則に基づく付記された上訴が新規則に基づいて処理されることを明示的に規定している。上訴記録を適時に提出しなかったこととは別に、新規則で規定されているその他の要件も遵守されていなかった。権威の委任状は期間終了後に提出され、記録に関連する被告らを代表とする弁護士との規則 11 (10) に基づく会議も開催されず、上訴記録の内容を管理する規則の遵守もされて

いない。これらの不遵守についての容赦は求められなかった。

[4] 当裁判所がその裁量で放棄した上訴権を復活させることができることは確立された法原則である。さらに、当裁判所に上訴権を復活させるよう説得するために、当該救済の申立人は不遵守について満足のいく説明をしなければならず、意図された上訴に関して成功の見通しを立証しなければならないことは特筆すべきではない¹⁵。当裁判所に出廷する弁護人は、意図された上訴を行ううえで、または上訴において依頼人のために行動する場所である当裁判所の規則に精通している義務がある。したがって、当該弁護人が当裁判所の規則に遵守しないことが、必ずしもそのような不遵守を容赦する根拠とはならない。規則の重大または深刻な違反の場合、上訴の成功の見通しに関係なく、上訴権回復の申し立てに照らして、容赦の請求は却下される場合がある¹⁶。

[5] 上訴権の回復に関する 2 つの要件は、相互に関連して勘案され、必ずしも単独で考慮されるわけではない。このような不遵守を容赦し、上訴権を回復させるには、本申立てで両方の要件を対処する必要がある。したがって、成功の見通しにより、申立人が不遵守について完全に満足のいく説明をしなくとも、容赦および回復が許可される場合がある。しかし、上訴での成功の見込みがない場合、不遵守についての完全な満足のいく説明は、上訴権を回復させるのに十分ではない。他方、不遵守についての説明がない場合、十分な成功の見通しがあったとしても認められないであろう。

[6] 権威の代理を務める弁護人は、宣誓供述書において、2017 年 12 月 13 日に Tunga Transcription Services（以下「Tunga」という）に上訴記録の編集を依頼したと説明した。2 日後の 2017 年 12 月 15 日、弁護人が所属する事務所は、例年通り夏休みのため閉鎖され、2018 年 1 月 15 日に再開された。この事実の主張で暗示されていることは、事務所の閉鎖期間中、当該弁護人も休暇中であり、この 1 か月間において本件についてフ

¹⁵ 参照例 : *Kleynhans v Chairperson for the Council for the Municipality of Walvis Bay & others* 2013 (4) NR 1029 (SC)、*Petrus v Roman Catholic Archdiocese* 2011 (2) NR 637 (SC) および *Dannecker v Leopard Tours Car and Camping Hire CC & another* (SA 79-2016) [2018] NASC (31 August 2018)。

¹⁶ 上記の *Kleynhans* 判例を参照。

フォローアップを行わなかったことである。この期間中に **Tunga** も閉鎖されていたかどうかは記されていない。とはいえ弁護人は、2018年1月17日に仕事に復帰した際に **Tunga** と連絡を取ったところ、「記録は複写済み」と通知され、上訴記録を完成させるために裁判所のファイルが要求されたと述べている。弁護人は、下級裁判所 (*the court a quo*) の裁判記録が本申立てに関する問題として複写される必要が何もなかった、つまり下級裁判所による判決 (*the judgment a quo*) および上訴の通知のみを追加して複製される必要があることを **Tunga** に対して明確に通知していなかった。

[7] 当該弁護人が本裁判所の規則に精通していれば、通常、上訴記録の一部を構成するべきではない下級裁判所 (*the court a quo*) での議論などの不必要な複写は除外されるべきであることを認識していたはずであり、委任状の提出に関連する規則、および規則11(10)で要求される被告と記録の編集について話し合うための会議を開催する要件にも気が付いたであろう。その後、弁護人は、毎週断続的に記録の完成に関する進捗情報について **Tunga** にフォローアップを行った。照会番号が間違っていたため、裁判所の裁判記録は当初追跡できなかつたようである。その後、記録の編集を担当した **Tunga** の従業員が数日間の休暇を取った。当該従業員が仕事に復帰した際に、2日以内、つまり2018年2月2日に記録は完成し提出された。

[8] 上記の主張では、**Tunga** は、2017年12月13日に依頼された後2か月以内に記録を編集し、2018年2月2日に記録が提出されたとする。これは、少なくとも12月と1月の通常の休暇の間、**Tunga** が閉鎖されていたはずであるという事実にもかかわらず、**Tunga** へ依頼した弁護士が不必要である旨を通知しなかったため（通知すべきであったにも関わらず）、下級裁判所 (*the court a quo*) における議論の不必要な複写に少なくともしばらくの時間を費やした。

[9] 提出の遅れについての責任を **Tunga** に押し付けようとした行為が許容されないことは明らかである。これは、当該弁護人の不作為を隠ぺいする行為である。2017年11月8日に上訴の通知が提出された。しかし、記録を準備するために **Tunga** が依頼を受けたのは5週間後の2017年12月13日であった。この遅れがなければ、記録は適時に提出されたであろうことは明白である。これについての弁護人の説明はというと、何もなか

った。弁護人はただ沈黙を守っているだけである。説明がないということは、もちろん十分な説明があるとは言えない。

[10] 要するに、裁判所が直面しているのは、記録を提出するために規定された3か月間のうち約6週間（そのうち1か月は、本件が Tunga の手元にあった時期と一致する通常の夏休み）を要した記録の編集について、Tunga が行ったかなり詳細な説明であり、2017年11月8日の上訴通知の提出から2017年12月13日の Tunga への連絡まで、つまり5週間の間、本案件が弁護士の手元にあった期間については全く説明がない。言うまでもないが、権威の弁護人によるこの怠慢がなければ、そして Tunga にもっと早く依頼していれば、記録は適時に完成していただろう。

[11] したがって、記録の提出が遅れたことの説明は、完全で満足いく説明であるとは言えない。それどころか、重要な期間に限っては説明が一切ない。さらに、記録の提出が遅れたこと以外の不遵守について全く対処されておらず、その結果、不遵守のいずれについても説明がなされていない。したがって、上訴の成功の見通しに関係なく、容赦の申し立てを却下せざるを得ない。

[12] 以上の結果、記録の提出の遅れについての容赦および上訴権の回復についての申し立てを棄却し、上告人が費用を負担するものとする。また、裁判の会計係 (taxing master) のために記すると、被告人らは、記録上の被上告人の弁護人の撤退後、別の弁護人を雇わず、本件が争われる際、本人が裁判所に出廷した。

フランク 上訴裁判官代理

シヴテ 裁判長

ホフ上訴裁判官

出廷者

上告人側：

S ルコロ (S Rukoro)

指示：Tjituri Law Chambersより

ウイントフック

被上告人1から被上告人3：

本人

家畜の色柄、角型、耳型等

以下では、主に牛とヤギの色柄、角型、耳型の写真資料をまとめている。本論の事例の一部には、色柄の名前などが登場するため、適宜参照されたい。

牛の色柄、角型、耳型、焼印、「聖なる牛」など

1. 牛の色 (*otjivara tjozongombe*)



写真 A-1 薄い茶色 (*ondumbu*)

左：薄い茶色の牛（母子ともに）、右：薄い茶色の食器

各父系クランには種付け牛の色が決まっており、*ondumbu* は父系クランのオマコティの種付け牛の色である。しかし、現在はこうした色とは異なる色の牛も使用される。

父系クランのオマコティの「儀礼を司る者」が好む色でもあり、普段の生活で使用する食器（皿やコップ）の色も *ondumbu* であることが多い（写真右）。カオコランド南部の人びとはこの色を *ondumbu* と呼ぶが、北部では *ongara* と呼ぶ。



写真 A-2 赤色 (*osaona* / *osazu*、写真は *osaona*)
性別によって名称が異なる。雌牛は *osaona*、雄牛は *osazu*。



写真 A-3 灰色 (*ombahe*)



写真 A-4 黒色 (*ondorozu*、中央後ろ) と白色 (*ombapa*、中央手前)



写真 A-5 茶と白の混合 (ombaue、中央手前)、黒っぽい茶色 (*ondoro mbambi*、中央後ろ)



写真 A-6 黒っぽい茶色 (*ondoro mbambi*、写真中央)
略して茶色 (*ombambi*) と呼ぶことも多い。

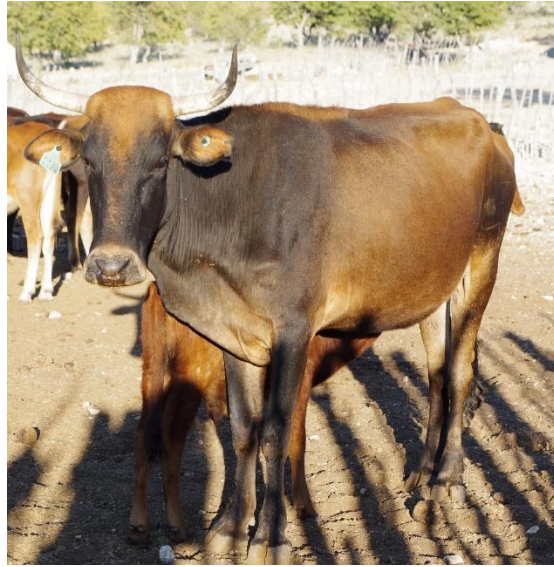


写真 A-7 赤っぽい茶色 (*osera mbambi*)
略して茶色 (*ombambi*) と呼ぶことも多い。



写真 A-8 腹部に白色があり、縦縞が全体にある柄 (*ondamberova jotuvao*)
こうした複雑な色模様をしたものに関しては回答に時間がかかった。



写真 A-9 縦縞の入った柄 (*ongara*)

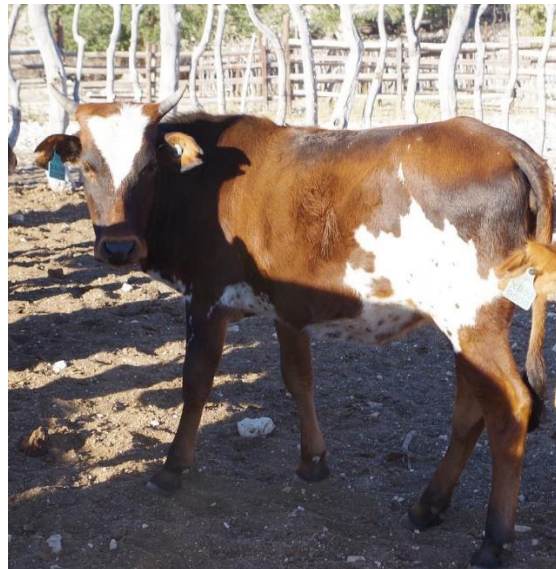


写真 A-10 白色の斑がある柄 (*ombaue*)



写真 A-11 白黒 (*ombonde*)

耳から頭にかけて茶色があっても、メインの色が白と黒であるためこの名称で呼ぶ。

同様の色柄は以下で示す牧羊犬も同じ名称であった。



写真 A-12 顔の中心に白色の帯が縦に入っている柄 (*ondjeo*)

2. 牛の角型



写真 A-13

左：小さな生えかけの角には特別な名称はなく、ただ角 (*onja*) と呼ばれる。

右：両方の角が下向きのもの (*eungu*)



写真 A-14

左：片方が下を向き、もう一方が上を向くもの (*oheinja*)

右：両方の角の間が広く、等しく上向きのもの (*ozonja ozombaranga*)

3. 牛の耳型



写真 A-15 耳の端を切ること (*ohura*, sg; *ozohura*, pl、写真矢印部分)



写真 A-16 耳の上下あるいは上下どちらかに切り込みを入れること（*ovikoporua*）
上側（*kehi*、写真①部分）と下側（*kombanda*、写真②部分）で区別して呼ぶ

4. 牛の焼印

東アフリカの牧畜社会でよくみられる胴体に焼印を刻むことはしない。

家畜の所有者は農林水産と土地改革省の獣医療局から個別番号を発行されており、その番号を焼印として使用することがある。耳につけるタグにも同様の番号が記載されている。



写真 A-17

左：所有者の個別番号の焼印を入れられた牛（写真丸印部分）

右：焼印を入れる様子（男性が焼きごてを使用して牛の腰の左部分に印を入れている）

5. その他（牛）

5-1. 搾乳の際のロープ



写真 A-18 初産の雌牛の脚にはタイヤを加工したロープをつける（写真丸部分）

仔牛が搾乳をする際に逃げないようにロープを木に括り付けるか、人間がロープを持ち搾乳の手助けをする。搾乳のときだけではなく放牧の際もロープをつけたまま移動をする。



写真 A-19 ロープを使用して搾乳する様子

（左の男性が牛の脚をロープで固定している間に、中央奥の男性が搾乳をしている）

こちらのロープはタイヤ製ではない。初産の雌牛ではないが、搾乳を拒む雌牛にはこのようにロープを使用する。

5-2. その他の柄など

喉の上側を切って印とする柄 (*omukova omosengo*、写真なし) もある。この柄は牛のみである。

ときどき短いしっぽをもつ牛がいるが、しっぽには何もしない。短いのは、ハイエナに噛みちぎられたためである。

6. 「聖なる牛」 (*ongombe jamuaha*)

6-1. 父系クランの牛

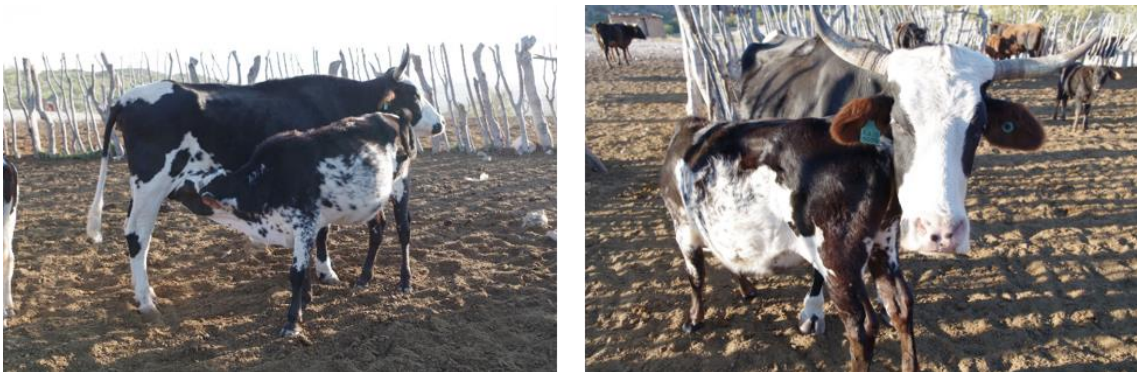


写真 A-20 チセキロ (*tjisekiro*) と呼ばれる父系クラン・オマコティの牛
(母牛および仔牛ともにチセキロ)

各父系クランには特別な名称をつけられた牛がいる。こうした牛は総称して「聖なる牛」 (*ongombe jamuaha*) と呼ばれる。かつては葬礼の際に供犠される牛として保有されていたという。

父系クランのオマコティの「聖なる牛」は、チセキロ (*tjisekiro*) という名称である。現在はチセキロを供犠せずに他の牛を用いることが多い。婚礼の際に供犠すること、および売買することは禁止されている。耳型をつけることも禁止されているが、農林水産と土地改革省の獣医療局が義務づけている個体識別用のタグはつける (写真右の母牛の耳についている緑色のタグ)。

日々の放牧においては、仔牛が待機する牛囲いへ母牛を入れる際は、チセキロを最初に入

れ、人間が搾乳する際もチセキロから先にすることが決まりとされる。しかし実際は状況に合わせて他の牛を先に牛囲いへ入れたり、搾乳をしたりしており、決まり通りにすることは少ない。

チセキロの系譜は母系をたどり、チセキロから生まれた仔牛はすべてチセキロである。このチセキロの相続は、通常の相続のように姉妹の息子が受け取るのではなく、どのような場合でも亡くなった者の息子が相続するという。

チセキロのサワーミルク

ホームステッドには「儀礼の小屋」(*onene*)があり、その中には「チセキロのヒョウタン」(*ondjupa jatjisekiro*)と呼ばれるヒョウタンが保管されている。このヒョウタンには、父系リニイジの代表である「儀礼を司る者」が所有するチセキロから搾乳したミルクが注がれる。ミルクは数日でサワーミルク (*omaere*) になり、男女ともに飲むことができる。通常、「儀礼の小屋」でつくられたサワーミルクは、男性が放牧へ行く前に飲むことが多いとされる。

2015年から毎年行っている調査においては、チセキロのサワーミルクが作られたことがなく、理由を尋ねると干ばつが主な理由であった。干ばつが続くと牛はやせ細るため、人間が搾乳する量が少なくなる。そのため「儀礼の小屋」ではサワーミルクはつくらないという。しかし、雨季に雨が多く降った2018年も作っておらず、理由はその時期にホームステッドに「儀礼を司る者」のチセキロがいなかったためであった。

チセキロの死

チセキロが自然死した場合は、他のウシと同様に肉をホームステッドの人々のあいだで分配する。しかし、処理と調理の仕方は他の牛とは異なる。皮を剥ぐ前には、チセキロに石を投げながら「われわれのシマウマ！」(*ongoro jandje!*) と言う必要があり、チセキロを牛として扱うのではなく、野生動物のシマウマとして扱われる。その後、さばかれた肉は、儀礼を行う場所であるオクルウォの近くで調理し、儀礼を司る者が最初に口にしてからホームステッドの他の人々へ分配される。オマコティではない父系クランの者も分配の対象であり、男女ともに食べることができる。



写真 A-21 皮を剥いだチセキロを近くの季節河川に捨てに行く様子

しかし、状況によってはこうした手順で処理がされることなく、さらに肉を食べることなく放棄することもあった（写真 A-21）。大干ばつが調査地域を襲った 2019 年には、多くの牛が餓死し、その中にこのチセキロも含まれていた。

干ばつで餓死した牛は通常、その場で処理され、肉の塊を細長い帯状にして運びやすくしてから家畜キャンプあるいはホームステッドへ持ち帰ることが多い。そのため、チセキロもその場で一連の処理をした後、ホームステッドへ運びオクルウォで調理されるはずであった。

しかし 2019 年は干ばつ支援のために、保全地区をサポートする環境保全 NGO の IRDNC（Integrated Rural Development and Nature Conservation）が干ばつの被害の多い地区において、餓死した牛と引き換えに緊急支援金を支払うことになった。そのため、調査村では車を持っている人が放牧地で餓死した牛を回収し、ホームステッドへ持ち帰った。チセキロを含む約 20 頭がホームステッドに集められたが、IRDNC は調査村へは立ち寄らなかった。理由は、調査村で牛を回収する前に、一つの保全地区で定められた頭数（オゾンドゥンドゥ保全地区は 48 頭）を越えてしまったためという。そのため、調査村には牛がそのまま残されてしまった。人々は IRDNC に対して不平を述べながら、残された牛を処理した。

このような経緯から、人々は一度に約 20 頭の牛の処理をすることになり、チセキロは他の牛が解体されているあいだ放置されていた。牛の解体をする若い男性が疲れ切ってしまったこともあり、牛の解体が始まった 2019 年 11 月 21 日には、チセキロは皮が半分剥がれた状態で完全には処理されることなく、ホームステッドの牛囲い近くに残されていた。解体

をしていた 20 代前半の男性に話を聞いたところ、チセキロの皮を剥ぐ際には石を投げながら「われわれのシマウマ！」とは言わずに、他の牛と同様に処理をしたという。チセキロにはこうした処理の仕方があることを知っていたが、疲れていたため忘れていたという。

21 日の段階ではチセキロも肉の処理をしてオクルウォで調理をする予定であったが、事情が変わり、翌日 22 日の朝 10 時前には皮がすべて剥がれ、数百メートル程離れた季節河川に捨てに行くことになった。通常ウシなどの家畜は車の荷台に乗せて運ぶが、このチセキロを棄てに行く際には、車の後ろにロープの一端がつながれ、首にロープを巻いたチセキロを引きずるようにして移動させた（写真 A-21）。

6-3. 勇敢さを讃える牛 (*outoni*)



写真 A-22 オウトニ (*outoni*) と呼ばれる勇敢さを讃える牛

「聖なる牛」の中には、特定の父系クランだけが有するチセキロのような牛だけでなく、どのクランにもいる牛の種類がある。それが、オウトニ (*outoni*) と呼ばれる勇敢さを讃える牛である。「聖なる牛」あるいは単に「聖なるもの」(*omuaha*) とも呼ばれる。

片耳の下側に 3 つの印があることが特徴である（写真 A-22、向かって右の耳の下側）。この耳型のことを *outoni* と呼ぶ。かつてライオンやヒョウなどの捕食動物を殺した男性に対して、その勇敢さを讃えるために供犠されていた。現在はこうした供犠はおこなわれない。供犠あるいは屠殺することは可能であるがホームステッド全体で話し合いをしてから決める。

この牛から搾乳したミルクも「儀礼の小屋」の「オウトニのヒョウタン」(*ondjupa*

janautoni) と呼ばれるヒョウタンに注がれ、サワーミルクがつくられる。このミルクを飲むことができるのは男性のみである。また、この牛の肉は男性だけが食べることができる。

ヤギにも「聖なるヤギ」(*ongombo jamuaha*) がいるというが、詳細は不明である。

ヤギの色柄、角型、耳型など (ヒツジ等含む)

1. ヤギの色 (*otjivara tjozongombo*)

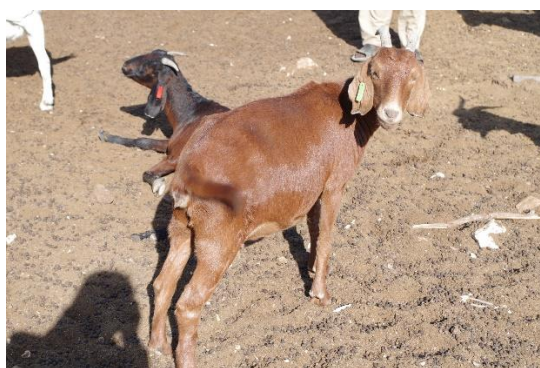


写真 B-1 赤色 (*osaona*)

牛の場合はオス (*osazu*) とメス (*osaona*) で区別をするが、ヤギの場合はすべて *osaona* である。

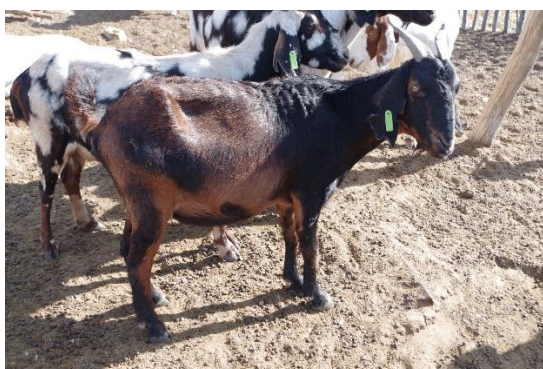


写真 B-2 茶色 (*ombambi*)

牛の場合は黒寄り (*ondoro*) や赤寄り (*osera*) といった区別をするが、ヤギの場合はそうした区別はしない。



写真 B-3 白色 (*ombapa*)

右のように耳付近に異なる色が入っていても *ombapa* である。



写真 B-4 顔と首に色がついている柄 (*orukoze*)

色は茶か黒が多いが、名称に区別はない。おしりに色があっても (右上)、肩に色がついていても (右下)、腕に色がついていても (左下)、同様の名称である。



写真 B-5 白い斑が入っている柄 (*ombinde*)

色による名称の区別はない。左下のように斑の数が少なくても同様の名称である。



写真 B-6 腹から背中にかけて帯状に白色が入っており、身体の大部分の色（メインの色）が分かれている柄 (*ekondo*)

白色が帯状になっておらず、途中で切れているものは *ekondo* ではない。写真 B-7 の右上や右下は、途中で白色が切れていたり、広がっていたりするため *ekondo* ではない。身体の大部分を占める色は何色でもよい。



写真 B-7 メインの色の中に細かな白い斑があるもの／白色が不規則に入っているもの
(*ondamberova*)

2-2. ヤギの耳型

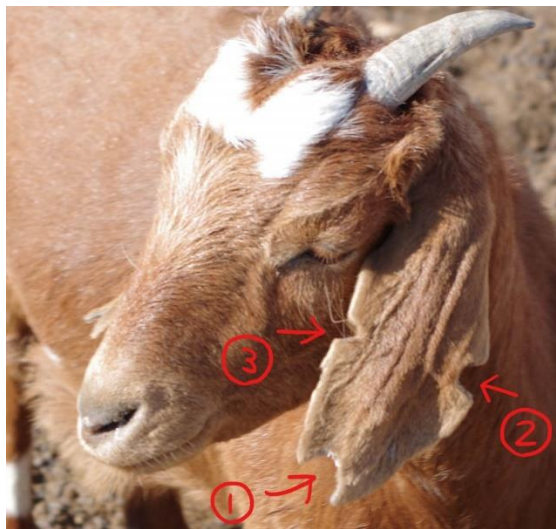


写真 B-8

耳の端を切ること (*ohura*, sg; *ozohura*, pl、写真①部分)

耳の上下両方／上下どちらかに切り込みを入れること (*ovikoporua*、写真②と③の総称)

ovikoporua は上側 (*kehi*、写真②部分) と下側 (*kombanda*、写真③部分) のどちらに切り込みがあるかで区別して呼ぶ。



写真 B-9 割くように切り込みをいれたもの (*ondautui*)

上述の短く切るものとは区別される。ヤギのみがこうした長めに切り込みを入れた耳型をもつ。

ヤギには耳に穴をあけること (*ondovi*、写真なし) もある。牛にはしない。

2-3. その他 (ヤギ)



写真 B-10 ヒゲ (*orujezu*、丸で囲った部分)

オス・メス問わずヤギの一部にはヒゲがある。人間のヒゲも同様の名称である。



写真 B-11 肉ぜん／肉すい (*oundjendje mosengo*、丸で囲った部分)

オス・メス問わずヤギの一部には、首に皮膚が筒状になったものがある。人間の女性が使用する「ビーズのネックレス」(*oundjendje*)と同様の名称で呼ぶ。こうしたヤギを特別視することはない。

2-4. その他（ヒツジとイヌの色）



写真 B-12 白色と黒色が混ざったもの (*ondovazu*、写真はヒツジ)
ヒツジに多い色。白黒 (*ombonde*) のように色がはっきりとわかれていないもの。



写真 B-13 白黒 (*ombonde*)
牧羊犬にも牛およびヤギと同様の色の名称がある。写真の名称は牛と同様であった。

謝辞

本論文はさまざまな人たちの支えがなければ完成できなかった。

本論文の執筆は、何よりもカオコランド南部地域での長期にわたるフィールドワークを遂行できたことによって可能になった。私をあたたく迎えてくださった、オカクユ村のみなさま、特に「娘」として受け入れてくれた Kakume Kozohura 氏および Karinamuze Herunga 氏ご夫妻には言葉に尽くせないほどお世話になった。お二人の（義理の）息子である Dona Kozohura 氏、James Herunga 氏、Eliot Tjiuma 氏には調査助手として、そして「兄」として多大なるご協力をいただいた。慣れない環境の中で頼れる存在が側にいてくれることは非常に心強く、彼らがいなければ本論文であつかったデータを得ることはできなかった。また、オカクユ村だけでなく南部地域の各ホームステッドのみなさまには、ほんとうに親身になって助けていただくことが多かった。これらの方々のおかげで、さまざまな困難に直面した時も、前向きな気持ちで調査をすすめることができた。ここですべての方々のお名前を挙げることはかなわないが、みなさまの深い愛情に心より感謝申し上げます。

また、国立ナミビア大学の Jekura Kavari 先生は、ナミビアでの調査に関する手続きを引き受けてくださり、言語学およびヒンバ／ヘレロの視点から本論の内容に関してご助言くださった。2014 年から 2016 年の首都滞在中は、京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科およびナミビア懇話会のみなさまのご厚意により京都大学ナミビア・フィールドステーションを利用させていただいた。懇話会の代表者である永原陽子先生（京都大学）、水野一晴先生（京都大学）をはじめ、高田明先生（京都大学）、藤岡悠一郎さん（九州大学）、手代木功基さん（摂南大学）、香室結美さん（熊本大学）には、たいへんお世話になった。カオコランドで調査をされていた太田至先生（京都大学）、吉村郊子先生（国立歴史民俗博物館）にはご助言を数多くいただいた。ナミビア調査を通してお世話になったみなさまに、記して感謝いたします。

論文執筆にあたっては、神戸大学の指導教員の梅屋潔先生からの的確なコメントとアドバイスをいただいた。お忙しい中いつも即座にお時間をつくってくださり、私の冗長で散漫な議論に道筋をつけてくださった。岡田浩樹先生、齋藤剛先生には合同ゼミを通して教え切れないほど多くのご助言をいただいた。ご退官された柴田佳子先生にも貴重なご助言と示唆をいただいた。石森大知先生、大石侑香先生にもゼミでコメントをいただいた。また、神戸

大学大学院の院生のみなさまにはゼミを通して多くのアドバイスをいただいた。特に平野智佳子さん、鈴木重望さんからは、博士論文の審査を共にする中で、さまざまな観点からご助言をいただいた。私を人類学の世界へ導いてくださった、元指導教員の関西外国語大学の近藤英俊先生には、学部生の頃から長きにわたりお世話になった。本論文の執筆状況をずっと気にかけてくださり、支えてくださった。ご指導とご助力をくださったみなさまに深く感謝いたします。

また、お名前をすべて挙げることはできないが、共同研究や学会、研究会などを通して本論の議論にコメントをしてくださったすべてのみなさまに、感謝申し上げます。

本論文は以下の助成および支援を受けて成立している。

2015年から2016年にかけて実施したフィールドワークは、JSPS 科学研究費補助金（番号 23242055）の若手アフリカ研究者に向けた補助により実施することができた。貴重な機会を与えてくださった研究代表者の慶田勝彦先生（熊本大学）に、心から感謝申し上げます。

2017年度は、公益財団法人日本科学協会の笹川科学研究助成（番号 29-133）の研究代表者として調査が可能になった。2018年度は、JSPS 研究拠点形成事業（A.先端拠点形成型）「日欧圏におけるコミュニティの再生を目指す移住・多文化・福祉政策の研究拠点形成」の神戸大学国際文化学研究科研究推進センタープロジェクト「シティズンシップ概念の地域的展開と理論的展開に関する共同研究」の補助、および大学女性協会（JAUW）神戸支部の支援を受けた。2019年度および2020年度は、JSPS 特別研究員（DC2）および奨励費（番号 19J11958）の研究代表者として調査を遂行することができた。

また、JSPS 二国間交流事業共同研究・南アフリカ（NRF）との共同研究（2017-2018年度、2019-2020年度）では日本側参加者として参加し、日本と南アフリカのみなさまから本論の議論に関する貴重な示唆をいただいた。特に代表者の波佐間逸博先生（長崎大学）、Francis B Nyamnjoh 先生（ケープタウン大学）から多くのご助言をいただいた。

加えて、2017年度から2020年度まで、公益財団法人木下記念事業団の寮生として採用していただき、快適な環境の中で博士論文を執筆することができた。関係者のみなさまに心よりお礼申し上げます。

未筆ながら、以上、ここに記して深く感謝申し上げます。