

開発とウィッチ・ハント:ケニアコーストにおける地域行政と妖術信仰

浜本 満

九州大学人間環境学研究院

目次

総序	第二部 植民地の遺産としての抗妖術運動
第一部 抗妖術運動 2006	はじめに
I 抗妖術運動の反復	I 妖術法の精神
II カロロとマンガレの登場	1-1 はじめに
III カロロと奇跡の雨	1-2 統治問題としての妖術問題
IV カロロ招聘	1-3 ケニア妖術法
V カロロの施術	1-4 まとめ
VI 抗妖術のクライマックス: 黒幕妖術使いの検挙	II 植民地行政と妖術:さらなる捩れ
VII カロロに対する拒絶	2-1 植民地における地域行政
VIII カロロの運動の頓挫	2-2 妖術法以後の地域行政と妖術
IX カロロの運動とはなんだったのか	2-3 行政公認の抗妖術運動
X マンガレの抗妖術運動とその頓挫	2-4 抗妖術運動公認の論理
XI 2006年の二つの抗妖術運動の特徴	2-5 新たなリアリティ
	III.独立ケニアにおける地域行政と妖術
	3-1 はじめに
	3-2 独立後の地方行政機構
	3-3 独立後の地域行政と妖術信仰
	IV.カジウェをめぐる二通の手紙
	4-1 カジウェの抗妖術運動
	4-2 コミッショナーの判断
	4-3 反論する国会議員
	4-4 地域選出代議士という位置
	V.結論:妖術と開発の語り口
	註釈
	参考文献

総序

ケニア・コーストプロヴィンス、旧クワレ・ディストリクトの広い地域において 2006 年の前半に、ほぼ時を同じくして二つの抗妖術運動、あるいは妖術使い探索運動が起こり、激しい盛り上がりを見せ、そのクライマックスで頓挫した。二つの運動は、カロロおよびマンガレと呼ばれる二人の施術師によってそれぞれ率いられていた。この地方で10年前後の周期で反復している同様な運動の最近の事例である。本論文では、ケニア海岸地方におけるこうした抗妖術運動の反復を、植民地化以降の歴史的コンテキストの中でとらえなおしてみたい(註1)。

ここで抗妖術運動(註2)と呼んでいるのは、タイトルでウィッチ・ハントという言葉を使っていることから察しがつくように、地域に潜んで神秘的な仕方で人に知られることなく害悪をなしていると考えられている妖術使い(witch)たちを、地域ぐるみで狩りだし、一掃しようという運動である。妖術使いとは、自分勝手に利己的な欲望や嫉妬や憎悪を抱き、普通の人にはうかがい知れない怪しい術によって、人にさまざまな災いをもたらす者をいう。自分が豊かになるためには近親者を殺すことすら平気である。その嫉妬や憎しみの相手に対しては、本人やその家族の者を病気にしたり殺したり、その屋敷の人々を仲たがいさせたり、家畜を殺したり、仕事を失敗させたり、失職させたり、とにかくありとあらゆる仕方で、彼らの人生を台無しにする。妖術使いは、この地方の人々が考える道徳的悪を一身に体現したような人物として思い描かれている。ほとんどの人が、自分自身、あるいは身近な人々の誰かについて、妖術使いの攻撃を受けた経験を持っている。彼らに害をなした妖術使いの正体を確信している場合もあるが、多くはなんらかの疑惑はあってもはっきりと確信はもてずにいる。確信があれば告発という手段をとることもできるが、それは告発者自身にもリスクをとらざる最後的手段である。多くは疑いと恨みを心の底に秘めて、妖術使いの度重なる攻撃にうんざりしながら、その都度治療や対抗の施術を行ったり、いざとなれば大金を払って防御の施術を自らの身体や屋敷に施したりと、個別にさまざまな対処を施しながら生活を送っている。妖術使いたちがいなくなってしまうと、この世はどんなに暮らしやすくなることか。妖術使いがいなくなってくれることを願わない者などいないといってもよい。

こうした状況の中で何年かごとに、地域の妖術使いたちの正体をすべて暴き、あるいは彼らの術を無効にする力をもつとの評判をもつ施術師が出現し、こうした施術師をリーダーに、地域の妖術使いを狩り出す地域ぐるみの運動が起こるのである。この地方では妖術使いは男女いずれかの性別に限定されないで、日本語の「魔女」という言葉を使うわけにはいかないが、これはいわゆる「魔女狩り」に他ならない。

21世紀の今、「魔女狩り」が行われているなどと言っても、日本に暮らす人々には信じられないような話であるに違いない。なんと迷信深い人々だろうか？彼らには科学的知識が普及していないのだろうか？いまどきそんな「未開」な人々が本当にいるのだろうか？こうした反応が容易に予想できる。無理もない反応だとも言える。呪術的な仕方で人に危害を加えることができるのか、そうしたことをする人物が実在するとかは、今日の我々にはまったく縁遠い考え方に属している。我々のあいだでそれに類した観念が仮に見出されるとしても、それはファンタジーのなかか、遠い過去にでしかない。我々がもっていると考えているもろもろの知識に照らして、我々の多くは現在

そうしたことが現実には起こりうるとはまったく考えることができなくなっている。しかしだからといって、それらの観念や慣行の存在を、彼らの迷信深さや、正しい知識の欠如、合理性の欠如といった形で、彼らの側になにか欠けたものがあるかのように考えて納得するのは、あまりにも安易で、知的に怠慢である。質的に違った人々の存在を安易に想定する点で、それは逆に非科学的な態度だとすら言えるだろう。人間は別にデフォルトで、そうしたものを信じないようにできているわけではない(逆に信じるようにできているわけでもないが)、とりわけ高い精神的能力のおかげで信じることをまぬかれているというわけでもない。単に、特定の社会空間で生まれ育ち、そこにチューンをあわせながら自己成型してくる過程で、そうしたものを信じられない人間になってしまっているだけである。逆に本論で扱うような人々にしても、単に自分が生まれ育った社会空間に適応しつつ自らを形作る過程で、妖術のようなものの存在をそこで生きていくうえで踏まえておくべき当然の事実として受け入れるようになったりしているだけのことなのである。

特定の社会空間において、なにかが存在すると考えられ、あることが事実であるとされ続けるためには、その社会空間でそうした事態を不断に支え続けるなんらかのプロセスが働いているにちがいない。ある社会において、呪術的な観念が現実的であるとすれば、その特定の社会空間において働いているはずのそれらの観念に対する現実的な支えが何であるのかを明らかにする必要がある。これはけっして単なる信念の相対性などという話ではない。いかなる信念も、それを現実的に見せるなんらかのプロセスがはたらく社会空間においてのみ、信じるに値するものになるという当たり前の事実を述べているだけのことである。その解明には、それぞれの社会空間における、いわば信念の生態学とでも呼べるものを必要とする(浜本 2007, 2008, in print)。もちろんこれは本論考で扱うにはいささか大きすぎる課題である。

以下では、この地方で20世紀初めから反復している抗妖術運動を中心に、土地の人々の「妖術信仰」——妖術使いの存在と彼らに対処する方法についての土地の人々の諸観念の総体、そうした観念に基づいた実践の総体を仮にそう呼んでおきたい——が、そうした信仰を開発の妨げとみなし、それを根絶しようとした植民地以来の地方行政の働きかけによって、皮肉なことに、逆にいかに新たな現実的な支えを与えられることになったかという一側面に限って論じたいと思う。

本論文は、二つの部分に分かれている。まず最初に第一部では、2006年に起きた二つの抗妖術運動の経緯を紹介し、両者に見られる共通点を明らかにし、問題提起をおこなう。第二部では、第一部で指摘した問題を植民地時代から独立後、今日に至るまでのケニアの地方政治と地方行政システムのあり方とその特殊性に関係付けて分析し、この地域の妖術信仰に繰り返し現実的な基盤を供給し、抗妖術運動の反復を引き起こすようなプロセスが、ケニアの地方政治の構造の中にどのような形で埋め込まれるに至ったのかを明らかにする。

植民地とは、基盤の異なる二つの想像力が交錯する場でもあった。イギリス植民地行政がアフリカとそこで暮らす人々についてどのように思い描いていたか、そしてその想像が行政が直面する諸問題に対する彼らの理解をどのように形作り、人々に対するどのような働きかけを導いたか、そして逆に、土地の人々はそれらを自分たち自身の想像力の基盤にたつてどのように理解し、それらに応答したか。この向かい合う二枚の鏡の映しあいのような想像力の交錯のなかで、いかなる特

異なる植民地的現実が生成してきたのか。私は、人々の妖術信仰がこの歴史的過程のなかで、どんな風に変貌し、新しい制度と新しいリアリティを獲得していったかの一端を明らかにしたいと思う。そのなかで、妖術信仰はそれをとりぞこうとする行政側と、その内部にいる人々の双方にとって「開発」という観念と奇妙な形でからまりあうことになる。

こうした異種の想像力の交錯を描こうとする際の、私自身の立ち位置について付言しておこう。神秘的な仕方で人に知られることなく他人に危害を加えるような方法(妖術)も、そうした能力を持った人間(妖術使い)も実在しないと見なしており、またそうしたものを「信じ」てみる気にもならないという点では、私はあきらかに植民地行政官たちの視座に近いといえるかもしれない。しかし私は、私自身のこの見解と、妖術の存在を認める人々の間に見出される見解とを、前者が正しく後者が誤りであるとか、前者が普通で自然であり後者は異常であるとか、前者が合理的で後者は非合理であるとか、それゆえ、後者にはまともにとりあう値打ちはないとかいった風には考えない点で、植民地行政官たちの視座とは異なっている。繰り返しになるが、私がそうした見方をしているのは、単にそうした見方のほうが現実的であるような社会空間に私が生まれ育った結果、そうした見方が自然に身についた話であり、別に私がより知的であったり、合理的であったり、偉かったりしたおかげではない。またそれだけに、それは衣服を脱ぎ捨てるように、頭で考えただけで消去したり、他の見方に着替えたりできるようなものでもない。だからこそ、人類学者にとっては、自分とは違う想定にたったものの見方や生き方こそが、まさにまともにとりあってみる価値があるものなのだ。私に見えているこの同じ世界とそこでの出来事が、妖術が存在するという前提のもとではどのように記述されるのか、そこからどのような観念的および実践的帰結が生じるのか、そこではどのような戦略と行動が理にかなったものとなるのか、社会空間を共有する多くの他者が同じような想定で世界を眺めているときに、そうした戦略と行動はその社会空間においてどのような効果と帰結をもたらすのか、そうしたことをきちんと追って行きたいのである。そうすることによって、こうした異質な見方がより現実的であるような社会空間の性質とその成り立ちを知ることができるのである。私は妖術信仰そのものを私自身でも生きてみせようなどと言うつもりはないし、そんなことは無理な話である。しかし上のような仕方でそれをシミュレートしてみることは可能である。フィールドでの経験とデータが、そのシミュレーションの正確さに貢献する。何の新味もない話だが、これこそ人類学の通常業務であり、それを淡々と遂行すればよいだけのことなのである。

以下の論述においては(1)妖術が存在しないという前提にたった私の視座からの記述、(2)現地の人々の直接の語りに基づいた、妖術が存在するという前提でそれがどのように見えるかというシミュレートされた記述、そして第二部ではそれらに加えて(3)同じく妖術が存在しないという前提にたち、妖術が存在するという語りを迷信として、それにまともにとりあおうとしない植民地行政の視点にたった記述が、混在する結果となっている。それぞれの相互関係と、それらが交錯することによって生れる帰結についても、できる限り明らかにしようとしているが、残念ながらいまだ十分徹底していないし、また成功したとも言いがたい。現段階では記述の問題については未解決であり、これも手探り段階につきものの中途半端さの表れとしてお許し願いたい。

第一部 抗妖術運動 2006

I 抗妖術運動の反復

ケニア・コーストプロヴィンスにおいては調査地を含む広い地域で、独立以前から 10 年前後の周期で抗妖術運動が繰り返されてきたことが知られている (Brantley 1979, 浜本 1991)。地域から妖術使いと彼らの活動を一扫してしまおうというこれらの運動は、ときにディストリクトの境界すら越えて広がる流行の大波を作り出してきた。運動は、大別して二つの形態をとった。一つは、主として地域ごとに埋設薬 (fingo) を施術することによってそれぞれの地域内での妖術使いの活動を封印するというタイプ (仮に A タイプと呼ぶ) で、このタイプの抗妖術運動では個々の妖術使いの正体を暴いて検挙することは通常行われない。もう一つは、地域に住む妖術使いを文字通り個別に狩りだし検挙し、その術を封印するというやり方をとるタイプ (仮に B タイプと呼ぶ) で、こうした活動は植民地下では禁止されていたため、この形態の抗妖術運動が見られるのは 1960 年以降に限られている。両方の形態を組み合わせた複合型もある。以下は、調査地域でこれまでに起こった抗妖術運動のリストである。それぞれの運動は、それを率いた施術師の名前で一般に知られている。ムアキテングの施術は植民地行政官の記録に見られるのみで、人々が語り伝えているのは 1940 年代のツァウェ・コンデによる運動からである。マジユト以降の運動については筆者が調査を始めて以降に発生したもので、筆者自身が見聞している。

ムアキテング 1930s	A	植民地行政官の記録のみ
ツァウェ・コンデ 1940s	A	
カブエレ・ワンジェ 1950s	A	ツァウェ・コンデの息子、人々はしばしば両者を混同
ツァーハ 1950s	A	
カジウエ 1966~70s	B	
ボギ 1970s	A(Bの要素も)	ディゴに隣接した一部地域のみ
マジユト 1984	A	
バラバラ 1992	B	

1992 年のバラバラによる抗妖術運動以降、しばらく地域ぐるみの抗妖術運動は影を潜めていたのだが (註 3)、2006 年、この地域は 14 年ぶりに再び新たな抗妖術運動の波に見舞われることになった。それがここで報告するカロロおよびマンガレの抗妖術運動である。いずれも B タイプ (A タイプの施術を併用) の運動であった。

II カロロとマンガレの登場

カロロ (ムサンプエーニ地域出身のディゴ人) とマンガレ (ムター地域出身のドゥルマ人) は、ともに同じ施術師 (muganga) のもとで術を学んだとされている。二人の正確な年齢は不明だが、二人ともおそらく 40 歳前後であり、この地方の基準からすると若造である。彼らの師はンゴメ・ビョーニと

呼ばれる施術師で、その評判は私の調査地域でも時おり耳にする機会があった。むしろ妖術使いであるとの評判もあり、バラバラの抗妖術運動が盛り上がっていた頃、バラバラと対決して敗れたという噂も伝わってきていた。そこそこ名の知られた施術師ではあったが、その活動が彼が居住する地域を越えて展開することはなかったし、ロケーション全体や、さらにディヴィジョン、ディストリクトのレベルでの広範な運動とも無縁であった。

ンゴメから学んだとされる彼らの施術は、後述するように演出において大きな違いがあるとはいえ、基本的には同じである。それは妖術使いによって地域に仕掛けられた「薬 muhaso」(主として「埋設薬(fingo)」であるが、婉曲的に「モノ(vitu)」と総称されている)を探し出し(「嗅ぎ出し(ku-zuza)」)て、それを除去し(「引き抜き(ku-ng'ola)」)て無効にし(「冷やす(ku-reza)」)、二度と妖術の攻撃を受けないように防御の埋設薬を設置(kpwika fingo)すること、さらに、モノを仕掛けた妖術使いを明るみに出し、彼(あるいは彼女)を検挙し、公衆の面前で尋問して告白を引き出し、妖術使いが妖術に使うために所持している「薬」や道具を押収し、妖術使いが二度と妖術を使えぬように「薬」によって彼を封印すること、などである。

核となる施術そのものは、必ずしもこの地方では特に新奇なものではない。通常は法律で禁じられているせいでおおっぴらには実施できない妖術使いの名指しや、家宅捜索、検挙の部分だけを別にする(註4)、妖術使いが仕掛けたとされる埋設薬の探索と除去や、防御のための埋設薬の設置などはよく知られた施術であり、どの特定の地域をとってもこうした施術を行う何人かの施術師が常時活動をおこなっている(註5)。もちろん普段はこうした施術は、個々の屋敷の依頼を受けて行われ、地域ぐるみで行われることはない。こうした施術師のなかには一時的に高い評判を集める施術師もいれば、インチキ呼ばわりされて消えていく者もいる。妖術使いを名指しする施術自体も、この地方ではよく知られた類の施術である(註6)。実際に法を犯し、あるいは揉め事に巻き込まれるリスクを犯してまでその能力を公然と発揮してみせたりはしないものの、妖術使いの正体と所在を見分ける力があると称する施術師は少なからずおり、しばしばマカヤンバ(makayamba)やンゴマ(ngoma)と呼ばれる徹夜の病気治療の席で、即興的パフォーマンスのような形で妖術使いを名指ししてみせたり、それとなくその正体をほのめかしてみせたりといった所業に及ぶ者すらいる。その能力は特定の憑依霊に由来するとされているので、憑依霊たちに人々が次々と憑依される徹夜の治療儀礼の場は、施術師が自らの持ち霊の能力を誇示してみせる絶好の機会でもあるからである。ひそかに自分の屋敷にこうした能力を持つとされる施術師(muganga wa kuvoyera)を呼んで、屋敷に害をなす妖術使いの正体をはっきりさせようとする依頼者もいる。

カロロとマンガレ二人の師であるンゴメ・ビョーニもそうであったように、こうした施術師たちのほとんどは、地域ぐるみの抗妖術運動の大きなうねりを引き起こしたり、あるいは人々の記憶にその名が残る歴代のそうした運動のリーダーたちのように、出身地方を越えて脚光を浴びる(註7)こともなく、それぞれの地元でローカルに活動しているにすぎない。抗妖術運動とは、いわば無数の有名無名のスター予備軍の中から、何年かに一人カリスマ的なトップスターが出現する事象に似ていない。

地域の人々はカロロやマンガレについて、自分たちが長い間待望していた稀に見る高い能力を

持った施術師が突然出現したかのように語る。他人に危害を加えるにせよ何にせよ、そうした超能力めいた力など存在しないと考えることに慣れている我々には、事態はまったく違った風に見える。まず、そうした能力を持った妖術使いなどそもそも存在しない。妖術使いとは、単にその被害にあっていると考える人々が特定の隣人にその嫌疑を向け、その結果発動する告発、占いや試罪法といった一連のプロセスを通じて社会的に「作り出される」存在でしかなく、妖術使いとされる人々は原則としてすべて一種の「冤罪」でしかない。とすれば、実際には居もしない妖術使いに対抗しその正体を見破る能力なるものに、高いも低いもあったものではないということになるだろう(註8)。彼らの師ンゴメたちと比べて、彼らを特別な存在にしているものが何かあるとすれば、我々の目にはそれは想定された神秘的能力の優劣などではなく、せいぜい単なるタイミングと運と成り行きの問題でしかなく見えるだろう。日々さまざまな問題に直面し、その背後に隣人のなかに何食わぬ顔で潜んでいる妖術使いからの攻撃をつねに疑い、それらを気にしながら生活を営むことにうんざりしている人々にとって、忌まわしい妖術使いたちを一掃してくれる有能な施術師の出現に対する期待はつねに高いに違いない。昔から活動している施術師——評判どおりの活躍は期待できるが意外性はない——よりもニューフェイスに注目があつまるのは、どんな業界でも同様である。後は彼らを思いがけず特別な存在にみせてしまうなんらかの状況的要因との偶然の結びつきがあれば、スターへの道はいつでも開けうる。妖術の存在を前提としないとき、事態はまさにそんなふうに見えるだろう。カロロの突然の名声も、実際こうした見方でとらえうるものであった。

III カロロと奇跡の雨

当時ケニアでは2003年から始まった長い旱魃が4年目に差しかかろうとしていた。飢饉は深刻で2006年の1月には当時のケニア大統領キバキはついに国民的災害(National Disaster)を宣言し、国際社会にさらなる食料援助を要請する事態となっていた。この旱魃の打撃を最も大きく受けていた地域の一つが、ドゥルマを含むミジケンダの人々が多く居住するキリフィ及びクワレの両ディストリクトであった。歴史に残る一つ一つの飢饉に固有名をつけて語り継ぐドゥルマの人々は、今回の飢饉にもいち早く「赤十字の飢饉 nzala ya redkrosi」なる名前を与えていた。海外からの食糧援助物資が国際赤十字社を通じて配給されたことにちなんでの命名である。ケニア全体を襲ったこの大旱魃は結果的には、2006年に終わりを告げることになる。2006年にはいってまもなく待望の雨が各地に降り始め、4月には本格的な大雨季の復活を人々は確信することができたのである。それどころか雨はその後も降り続け、そのまま乾季を経ることなく小雨季の雨へと接続し、11月には、地域によっては洪水を引き起こしたほどの大雨となった。若干の人的物的被害はもたらしたものの全体としては、この雨はドゥルマの勤勉な農民たちの多くに、久しく経験していなかった大豊作をもたらした恵みの雨であった。マンガレとカロロの突然の名声は、この3年ぶりの雨の復活に関係しているように見える。少なくともカロロについては人々ははっきりとこの出来事に関係付けて語っている。

海岸部のディゴ人の町ムサンブエーニ出身のカロロという施術師の一行がキナンゴの町からそう

遠くないマゾラと呼ばれる地域に施術にやってきたとき、彼の名前はドゥルマではまだそれほど知られていなかった。旱魃がいつ終わるのか、まだ誰にも見当すらつかない時期だった。カロロはマゾラでの依頼仕事を終えてもすぐには立ち去らず、マゾラの人々に対して、マゾラが「良くない土地」であり、「ここにはなにかある」と指摘したという。マゾラ地域にはジャワの森と呼ばれる小さな森があった。カロロが言うには、その森の中にウシの頭蓋骨と壺が埋められている。妖術使いが埋めたのである。そこにマゾラじゅうの人々のキナマナ(chinamana) (註9)が集められている。「マゾラの町で商売をしている皆さん、皆さんの商売がうまく行かないのはそのせいだ。(供犠用に)一頭の黒いウシを用意してください。」カロロは森の中に入っていく、予言したとおり妖術使いによって埋められていたとされるウシの頭蓋骨を探りあて、それを地中からみごとに掘り出してみせた。掘り出されたウシの頭蓋骨からは3000シリング(註10)もの小銭が出てきた。これこそ妖術使いがマゾラの人々に術をかけるために人々から奪ったキナマナだった。用意された黒いウシが供犠され、妖術使いがマゾラにかけていた術はこうしてカロロの手によって無効にされたのである。すると思ひもかけないことが起きた。人々が言うには、なんとその日のうちにマゾラに本格的な雨が降り出したというのだ。実際にそれは長く続いた旱魃の終わりだった。マゾラの妖術使いこそ、雨を封じていた張本人だったのだと人々は知った。「マゾラの人にむかって、カロロはたいしたことがないなんて言ってごらん。お前さんは言われるだろうよ。『何を馬鹿なことを言っているんだ。カロロこそ本物の施術師だ。彼は私たちに救ってくれた。』ってね。」

マゾラで降った雨は、この地域の長い旱魃の終わりを告げる最初の雨だった。前後して近隣の他の地域でも次々に雨が降り始め、こうして3年にわたる長い旱魃は幕を閉じた。ゴンジーニ地域のように、カロロの運動が到達しなかった地域でも、雨の再開をカロロのおかげであると語る人々がいる。「雨が封じられていたんだよ。雨が全然降らない。雨がぼつぼつしかかる。(すると)風がゴ—ツと吹き抜ける。それでおしまい。(雨雲は)上空をとおりすぎてしまう。もう3年間こんな調子だった。さてさてカロロ一行がやってきた。そして雨が降った。みんなカロロに感謝しているよ。」

マンガレの活躍が始まった地域は私の調査地から離れており、彼の活動の端緒についてはいまだ十分な話が集められていない。しかし彼の評判の高まる時期がカロロのそれとほとんど同時であったことは単なる偶然ではあるまい。おそらく彼もカロロ同様、雨を封じていた妖術を破ったという事で、一躍脚光をあびたのだろう。

彼らが活動した地域は、こうして順調に旱魃の終焉を迎えた。雨が遅れた他の地域では、より血なまぐさい展開がみられたケースもある。ドゥルマ南部地域では、雨を封じたという疑いをかけられた老人が切り殺される事件が相次いでおこっている。ムリンダーゼ地域では二人の老人が切り殺された直後に本格的な雨が降り始めたという。もちろん我々の眼には、カロロらの施術と旱魃の終焉は単なる偶然の符合にすぎない。二人の施術師の名声の高まりは、単に彼らの施術が、旱魃を終わらせた雨の再開の時期とたまたま重なっていたという幸運のおかげにすぎない。しかし妖術の言葉によって事態を眺めるなら、そこには偶然は存在しない。二人の施術師の抗妖術施術によって雨が降り出したという事実——そして実際まさにそのとおりだったのだ——は、旱魃が妖術によって引き起こされたものであったことを遡及的に証明するものでもあった。雨が遅れた別の地域

で、カロロやマンガレの到来を待ちきれない人々が自分たちの手で、雨を封じているに違いない妖術使いを狩り出そうとした——そしてたとえばムリンダーゼ地域のように、我々の眼には無実にはかと思えない二人の老人が殺害された——のが、この結果であるとするなら、二人の施術師のデビューのタイミングのよさばかりをただ面白がっているわけにもいくまい。

IV カロロ招聘

マゾラでの施術でカロロの名声は一気に高まった。カロロがまだマゾラから立ち去らないうちに、そこから30キロほど離れた二つの村(lalo)キジヤモンゾとグアドウの主だった長老たちが集まってカロロを呼ぶ相談を始めていた(註11)。人々は1992年のバラバラの運動以来、長い間こうした施術師の再登場を待ち望んでいたのである(註12)。ムバンディ村も話に加わり、この3つの村から代表を出して、施術の費用を問い合わせるためにマゾラに滞在中のカロロに使いを送った。三人の若者に託されたメッセージは次のとおりだった。

「私たちは貴方に私たちの土地に来ていただきたく存じます。来て、妖術使いどもを嗅ぎ出す手助けをしていただきたいのです。私たちの土地は問題だらけです。グアドウの小学校の生徒たちは成績がかんばしくありません。キジヤモンゾでも生徒の成績はかんばしくありません(註13)。ムバンディにいたっては、小学校すら建てられないでいます。それもみな妖術使いたちのせいです。妖術使いたちが地域の発展を妨げているのです。」

妖術使いは、憎しみや嫉妬に基づいて行動すると考えられており、通常は隣人個人に対してさまざまな災い——本人や家族の病気や死、家畜の病気や死、金銭トラブルや失職などなど——をひきおこす。個人にとっての個別的な見えざる敵なのである。しかし上記のメッセージに見られるように、ここでは妖術使いをそうした個人にとっての敵としてではなく、共同体にとっての敵として、とりわけ共同体の発展(maenderero)(註14)を妨げる存在として語る語り口が採用されている。「発展(進歩・開発)」は植民地時代、独立以後を通じて、地方行政の中心課題として唱えられ続けてきたキーワードであり、さまざまな活動がそれで正当化されてきた。2006年の抗妖術施術運動においては、妖術使いの駆逐はこの行政サイドの語り口によって意味づけられていた。

カロロは施術に2万シリングの報酬を要求し(後に10%ディスカウントが行われたが)、同時に施術に必要なさまざまな品物を用意するよう伝えてきた。施術に必要な諸々の品物はキリャンゴーナ(chiryangon)と総称され、この施術の場合、それはヒツジー頭、黒い雄ヤギー頭、ネコ、白と赤の布それぞれ一枚、釘、剃刀の刃などであった。ただちに募金をはじめた。この段階で、キナンゴ町の近郊のジテンゲ地域もあらたに仲間に加わり、この4つの村(近隣集団)で集めた募金はすぐにカロロを招聘するのに十分な額に達した。またカロロの指示に従って地域で12人の長老からなる委員会(kamati=committee)が組織された。また各村からあわせて6人の女性(未婚あるいは離婚などで夫のいない女性)がカロロ一行の食事や身の回りの世話のために集められた(カロロはそのうちの一人を後に第二夫人として迎えている。スターはもてるのである)。地域ぐるみでの抗妖術施術を行うための許可書(pamiti)が、キナンゴ選挙区選出のカウンティ評議員 S 氏によって発行された。許可書の申請理由は、カロロに対して伝えたのとほとんど同じもの——教育の遅れとそ

れを引き起こし地域の発展を阻害している妖術の除去——であった。長老たちは、当初キナンゴ・ロケーションのチーフをつうじて、キナンゴ・ディヴィジョンの D.O.(ディストリクト・オフィサー)に許可の発行を求めたそうだが、D.O.から、キジジ(スワヒリ語の「村(kijiji)」)のレベルでの活動であるからカウンティ評議員の許可で十分だと指示されたのだという。2ヶ月の期限付きで、地域から妖術を一掃する施術をおこなうことがこうして正式に認可された。2006年1月末のことである。

V カロロの施術

「委員会 kamati」の議長 chamani に選ばれた B 氏の屋敷がカロロの施術の本部となり、カロロとその一行(「助手(anamadzi)」たち)の滞在のために小屋が提供された。カロロがやってくるという約束の日、B 氏の屋敷はカロロを見ようとする人々であふれ返った。カロロの一行は到着すると屋敷の前庭に薬液(mavuo)を満たした搗き臼(chinu)を据え、ヒツジを供犠した。人々は搗き臼の周りで徹夜でムセゴ(musego)を催した。ムセゴとは死者の埋葬に際して歌われる卑猥な内容を持った歌と踊りである。翌日、用意されていたネコが殺害され(ナイフによってではなく編み籠の中に入れて撲殺された)、死者を包む白い布の中に前夜のヒツジの頭部、そして「薬(muhaso)」とともにくるまれ、埋葬された。墓穴にはそれぞれの村の4つの方位から集められた一握りずつの土が投げ入れられ、それぞれの村の長老たちが順番に進み出て唱えごとをした。それぞれの地域から妖術使いがいなくなるようにとの願いを唱えたのである。それがすむと人々は再びムセゴを歌い踊った。これは屋敷を妖術使いの攻撃から守る埋設薬(fingo)の設置の施術の単なる拡大版である。通常は個別の屋敷に対して設置されるのであるが、ここでは4つの村からとられた土が集められ、その効果が地域全体に及ぶようにと意図されている。

カロロとその一行は翌日から仕事に取り掛かった。明け方、搗き臼の周りでカヤンバ(kayamba)と呼ばれる打楽器の一種が5~6人の若者たちによって演奏され、瓢箪を手にしたカロロは憑依状態で探索を開始する。生卵を投げて地面に落ちた卵が割れているかどうかをチェックする。もし割れていなかったら、別の方角に向けて投げる。卵が割れていれば、一向はそちらの方角に向って出発する。「委員」の長老たちは、一人を留守番に残して全員同行する。これは地域の血気盛んな若者が揉め事を起こさないように目を光らす必要があったからだという。施術はこれら地域の長老の権威のもとで実施されたのである。しばしば私服の警官(キナンゴに一名配属されている、犯罪調査局CID=Criminal Investigation Department 警官)も同行した。カロロとその助手たち、地域の長老、そして常時ではないが警官、こうした人々を核にして、地域の住民たちが大挙してカロロに同行した。誰も彼もが、カロロが一体何を発見するか、誰を妖術使いとして検挙するかを見届けようとした。一行は地域の屋敷を一つ一つ回っていった。カロロが問題を見出さなければ、その屋敷では一行は屋敷の住人と簡単な挨拶を交わすだけでそのまま通過していった。カロロが「何かがある」「何か埋まっている」と見抜いた屋敷では、カロロは屋敷の主に小屋に入って探索してよいかどうかの許しを乞い、許可をうると屋敷中のすべての小屋を探索した。

しばしば小屋の中から施術に用いる「薬」や瓢箪、その他の不審な事物が発見された。衆人環視のなか所有者は問いただされ、それらについての釈明を求められた。しばしばそれらの事物は妖

術に用いるものと審判され、所有者は同意に追い込まれた。こうした場合、多くはおとなしく自ら妖術使いであることを認めたという。なかなか認めようとしない場合、カロロは「もしどうしても認めないというのなら、私がお金を出しましょう。毒の試罪法を受けにいかうではありませんか」というのだった。それで被疑者はあきらめて白状することになったという(註15)。自白によって罪が確定すると、妖術使いはその場に座らされて、目の周りに小さい瓢箪に入っている黒い眉墨(wanda)を塗られた。ひりひりし、やがて目が腫れ上がり、塗られた者は涙を流した。妖術使いは、これからは二度と妖術を用いず近隣と仲良く暮らすよう諭された。この眉墨を塗られた者が、もし今後妖術を使おうと試みると、たちどころに命を失うだろうという。こうして彼の(彼女の)妖術は封じられた。屋敷の他の人々全員には、別の瓢箪に入っている眉墨が塗られた。こちらは痛みは伴わず、人々を妖術使いの攻撃から守ってくれるとされる眉墨である。誰それが「カロロによって(妖術使いとして)眉墨を塗られた」という噂はすぐに地域じゅうを駆け巡り、誰もが知るところとなった。

訪れた屋敷に妖術使いによって仕掛けられたモノが埋まっていると指摘される場合もあった。もしそれを除去して欲しいなら、屋敷の主は施術に必要な品(ヤギなど)を差し出せば、この期間中に限り、通常は3000シリングかかるところを、700シリングという格安料金(といっても地域の人々にとってはけっして気軽に出せる額ではない)で施術を受けることができた。屋敷の主がそれらを用意できない場合は何もなされないのだが、彼のために親族や近所の人々が募金を募って施術が実施される場合もあった。妖術使いの正体を知ることは、近所の人々にとっても大きな関心事だったからである。カロロは屋内の床や敷地内の地面の一箇所を指して、屋敷の人々にそこを掘るよう命じる。もちろん誰の目にも特に何かを埋めた形跡は見られない、かちかちに固まった地面である。そこに指示通り直径40センチ、深さ4~50センチほどの穴が掘られると、穴には水が満たされる。カロロは地面に膝をつき、泥水の中に手を突っ込んで、何かを探るようなしぐさをする。やがて何かをつかんでそれを引き抜こうと悪戦苦闘してみせる。敵は手ごわい。多くの場合、状況に応じて茶色の(赤い)雄鶏や白い雄鶏が屠られ、その血が穴の中に注がれた。その血は、引き抜かれることに抵抗するそれらのモノ——妖術使いの手先となって働く人造邪霊ジネ(jine)——を懐柔すべく与えられる供物(karamu)である。そして人々が息を呑むなかついに、泥水の中から何か詰まった壘や、カタツムリの殻、コビトヤシの核などが取り出される。それらのモノの中身はその場で取り出され、吟味される。ボロ布やシャツの切れ端、「薬」が包まれた小指大の包み(pingu)、剃刀の刃、毛髪、アラビア風の文字が書かれた紙切れなどが出てくる。カロロはそれらが何のためのものであるのかを一つ一つ解説する。たとえば私自身が立ち会った同様な施術でのやり取りのよう(註16)。

カロロ「この小屋の主のご夫人はどなたかな。私が言うことがもしまちがっていたら、そう言ってください。この台所の床の土の中からでてきたヤシの核についてだ。料理をしていて、突然何かはじけたような音をする、そんなことはなかったらどうかね。せつかく作った料理がおいしくないということはないかどうかね。夫婦の間で仲たがいでいしばかりじゃないかね。ご主人が休暇で仕事から帰ってきて、ご主人があんたを疎んじるんじゃないかね。」

妻「その通りよ！」

夫「今だって、家にいるのはもううんざりで、明日にでも仕事にもどりたいくらいだよ。」
カロロ「ほらごらん。この核の中に入っていたのはツァムラ(註17)だよ。夫婦仲がうまくいなくなるようにと。」

こんな具合に、次々と妖術使いのたくらみが明らかにされていく。女性たちはこぞって、塚の中のボロ布の切れ端が、以前自分がなくした腰布の切れ端に違いないと宣言したり、シャツの切れ端を指して、夫にこれはあんたのシャツに違いないなどという。妖術使いがそれらの持ち主に術をかけるためにひそかに盗んだものに違いないと。そして2006年はじめの抗妖術運動の中では、このような人々の高まる憤りのクライマックスのなかで、これらのモノが近隣の誰によって置かれたのかが告げられた。人々が予期していた通りの名前があがるのが普通であった。カロロの一行は遅かれ早かれそいつの住む屋敷を訪問するだろう。そこでカロロはそいつの妖術の証拠を再びたつぷりと見つけ出してくれるだろう。各村で多くの妖術使いがこうして検挙され、自白を強いられ、衆人環視のもとで眉墨を塗られ「恥辱に泣いた」。

こうした施術にはかなりの時間がかかるので、カロロ一行が一日に回れる屋敷の数はせいぜい一軒から数軒程度であった。妖術の薬や道具を発見して妖術使いを検挙したり、必要に応じてモノを除去する施術を行ったりすると、手に入れた証拠の品々を本部に持ち帰った。こうした巡回ツアーはイスラムの暦にのっとって施術が禁じられる金曜日を除いて、毎日のように行われた。もしカロロの運動が妨害を受けることなく最後まで遂行されたなら、4つの地域のすべての屋敷がこうして点検されるはずであった。

VI 抗妖術のクライマックス: 黒幕妖術使いの検挙

こうした探索の中で人々がとりわけ興奮したのは、その地域の多くの屋敷の災いの元凶であると疑われていた大物妖術使いの正体が確認され(人々の予測どおりに)、地域全体の「発展」の邪魔をしていた下手人として罪を認めさせられる時であった。ムバンディ村の Ms 氏と Mw 氏、Bv 氏が村の他の屋敷のほとんどの不幸の元凶として検挙されたのもそれであった。

一行が Ms 氏の屋敷に最初に詰めかけ、お前の屋敷にあるモノを掘り出したいと告げたとき、Ms は、自分には施術に必要な品物がないとあってカロロたちが自分の屋敷の探索を行うことを拒んだ。しかし Ms の息子たちが進み出てお金と必要な品々を用意すると言った。息子たちや Ms の妻たち、つまり家族の者たちすら Ms が妖術使いだという疑いをもっていらしいことをうかがわせる話である。Ms 氏はしぶしぶ同意し、翌日用意を整えたうえで彼の屋敷の探索が行われることになった。

村の最年長の老人の一人である Ba 氏はその出来事をこんな風に語っている。彼は当初カロロについては懐疑的で一連の騒ぎから距離をとっており、カロロの本部を訪れてみようと考えたこともなかったという。ある朝、自分の屋敷の木の下で休んでいると、毎日のように遠くの丘の上から聞こえてきていたカヤンバ演奏がこちらに近づいてくるのが見えた。やがて大群集が街道を横切って近づいて来た。彼らはそのまま昨日行ったばかりの Ms 氏の屋敷に入ってしまった。

「心が、行って見ておいでと告げた。そこで私はカヤンバ演奏を目当てに、ゆっくりと人々が集まっ

ているマンゴーの木の方へ行ったのさ。すごい人ばかりだった。(傍の畑を埋めつくしたトウモロコシを指さして)これらトウモロコシよりも大勢の人がいた。私を見ると通してくれた。ちょうどカロロの助手が穴を掘っているところだった。水が注がれ、カロロが膝をついて手を突っ込み、悪戦苦闘しはじめた。私は傍にいて、ただ見ていた。誰も口をきかなかった。インチキかそれとも本物の施術か見てやろうと思ってね。カロロは何かをつかんだみたいだった。でも手を引き出すと、その手は空っぽだった。カロロは傍にいた警官に声をかけた。そう、犯罪調査局の私服警官の M がここに来ていた。こっちに来いとカロロは言った。膝をついて、手を穴の中に入れてみろよと。警官は怖いからいやだと言った。なんという臆病者。自分で手を入れて、中にあるのが何か確かめてみろよとカロロは促した。(警官が言うには)いやできない。(カロロが言うには)じゃあ、私も一緒に手を入れてやろう。どうだいつかんだかい。なんだった？(警官が答えて言うには)壺みたいだ。(カロロはさらに問う)壺だって？(警官は答える)そう。カロロはついにそれを引き出した。確かに壺だった。」

Ba 氏によると、カロロは屋敷の人々に向って、驚くべき話を始めた。この壺は屋敷の主 Ms 氏がムアルコンベに住む施術師 M にたのんでひそかに据えたものだろう、と彼は言った。屋敷の人々が言うには、まさにその通りであった。ただし、自分たちはそれは屋敷を守るための埋設薬だと聞かされていたと。しかしカロロは屋敷の人々に言った。

「でも施術の前に、お前たちは不思議を見たはずだ。見なかったとでも言うのかい。二羽のハトが飛来した。そして一羽は地面に落ちて死んだ。もう一羽は飛び去った。そうじゃないかい。」

カロロはさらに、Ms の指示でその死んだハトをみんなで料理して食べたこと、夫人たちの一人だけがそれを食べるのを拒んだことなどを明らかにした。たしかにその通りだった。そのハトは、施術師 M(実は妖術使い)が遣わした使い魔(makafara)だったのだとカロロは言った。

施術師 M がやってきて壺を整えた時にも不思議を見たはずだとカロロは続けた。

「(カロロが言うには)一人の夫人がその壺をマンゴーの木まで運んでいくように言われた。それをつかみ、持ち上げ、マンゴーの木の根元の穴に入れてこいと。そうじゃないかね。でも彼女はそこまで行き着けなかった。(彼女が言うには)できません。手が痛くて。彼女の手はいまだに治っていないんじゃないかね。みんな言った。その通りだ、その通りだ。この女性の右手は麻痺して、いまだに物をつかむことも出来ない。(カロロが言うには)さあ、彼女を治してやるとしようかね。」

Ba 氏はカロロは本物だと確信したという。近所の Ba 氏ですら知らなかった Ms 氏の屋敷の秘密をカロロはすべて言い当てた。

「私はカロロが本当の施術師だと賞賛するよ。なぜなら彼は自分からしゃべった。そしてそれに当の屋敷の人々がうなづいた。この人もうなづいた。この人もうなづいた。」

Ms 氏は群集の真ん中に引き据えられ、問い詰められ、自分のやったことをなにもかも白状させられた。壺はムバンディ村のすべての人々の富を奪って、自分ひとりが豊かになるためのものだった。この村で何か商売を始めようとするものがいてもうまく行かない。学校建設すらできないのもそのせいだった。彼の被害を最も受けたのは彼の兄弟たちで、何人かはこの地を去ったまま行方知れず、帰って来もしない。彼の兄の一人はこの村に住んでいるが自分の住む小屋すらまともに建

でられず、ベッドもなく地面の上で寝起きしている始末だ。(驚いたことに Ms 氏が検挙された後、この兄は人が変わったかのように勤勉に働き始め、自分の小屋も立派に建て、ベッドも手に入れたという。) Ms 氏は近隣のいくつかの死にもまた責任があると自白したという。

Ms 氏はカロロに眉墨を塗られた。Ms 氏の自白によると、彼は、人々が疑っていた通り、この村の別の悪名高い妖術使いたち、Mw 氏と Bv 氏と組んで悪事を働いていたらしい。カロロ一行の次のターゲットは当然彼らであった。Mw 氏は、小屋からたくさんの瓢箪(ndonga)や「薬(muhaso)」、人を妖術で殺害するのに用いた鍬の刃(chiserema)を押収され、自白に追い込まれた。Bv 氏は逃げようとしたが、人々に行く手を阻まれ取り押さえられた。

VII カロロに対する拒絶

地域のすべての住民がカロロに熱狂したわけではない。前節の Ba 氏は、カロロが近所に来てはじめて関心を示し、しかも当初は懐疑的だった。彼をとりわけ例外的な人物だと考える理由はない。キリスト教徒のなかにはカロロに屋敷を点検されること自体を快く思わない人もいたようだ。なかにはそれをはっきりと拒絶する人々もいた。

カロロ自身は、後に本人に話を聞いた際にも強調していたように、けっして無理強いはしなかった。屋敷を調べてよいか許可を求めて、もし本人がいやだと言ったらそのまま通り過ぎるのが彼のやり方だった。ただし同行する群衆にはカロロのそうした態度に不満を感じる者も多かったようだ。とりわけ点検を拒んだ屋敷が妖術使いの屋敷であると人々が確信しているときには、グアドウの Ak 氏の屋敷では、かなり緊張をはらんだ状況が生れたという。カロロの求めに Ak 氏ははっきりと拒絶した。カロロはそのまま放置しようとしたが、同行した群衆が承知せず、若者たちの中には Ak 氏を殴って縛り上げて小屋に押し入ろうと言いつけのまで出た。Ak 氏は鉈を手にして、私の小屋の扉の鍵は私か私の妻以外誰も開けることは許さない。もし誰か扉に手を触れるものがいたら切り殺してやると脅した。カロロは何も言わずにただ黙って立っていたという。一触即発の空気が流れたが、同行していた委員会の長老たちがいきりたつ若者たちを説得してその場を収めた。Ak 氏の態度は、彼が妖術使いであるという人々の疑いをただ強めただけだった。もし何もないのなら拒む理由もないはずだ。喜んで探索を受け入れればよい。「『さあさあ、お入りください。どうぞ見てください。』何もないならカロロはすぐに通り過ぎていくだけだ。」

またキジヤモンゾの Mg 氏はキナンゴのプロテスタント系教会のリーダーで村有数の金持ちであるが、彼の場合も同様だった。彼はキリスト教徒であるということを理由に、カロロ一行の屋敷への立ち入りを拒絶した。彼にもすでに妖術使いの噂が近所ではたっていたのだが、彼の態度は人々の疑いをますます強めることにしかならなかった。人々のなかには、キリスト教徒が妖術と無縁だというのは昔の話であり、今は多くの妖術使いがキリスト教徒であることを隠れ蓑にしていると、あきれ果てたように言い放つ者もいる。

モンバサで事業を起こした成功者 Dm 氏も、カロロを自分の屋敷に入れてはならないと家人に言いつけていた。彼の息子たちや屋敷の女性たちが、この言いつけにそむいてカロロの探索を受け入れたせいで、妖術使いという噂と完全には無縁ではなかった Dm 氏は結果的に、自分が妖術使

いではない——屋敷には「なにもない」——ことを証明することになった。しかし、もし彼の言いつけが守られていたなら、逆に妖術使いの嫌疑を強めることになったに違いない。他にも、カロロ一行の探索が行われたときたまたま不在で、屋敷が探索をまぬかれることになった人々もいる。彼らについてすら、しばしば「あいつらはカロロから逃げたのだ」という陰口をたたかれていた。

カロロの探索を拒んだり、それを避けようとするのは、カロロに従う人々の目には妖術使いであることを自分から示す行為に映ってしまう。しかし拒んだ人々の側から考えると、彼らが拒んだ理由が自分が妖術使いであるから、というのではないことだけは確かである。これは妖術の観念とそれをめぐる実践に距離を置こうとしている人々が、今日確実に存在していることを示している。妖術使いの疑いを招く危険がある、きわめてリスクな選択である。何がこの危ういオプションを彼らにとって選択可能なものになっているのかについての考察は、別の機会に譲りたいが、妖術観念そのものから距離を置き、妖術の語りから離脱しようとしているかのように見えるこうした人々の存在が、今回の抗妖術運動の盛り上がりの中で、それに従事している住民たちにとって、逆に妖術のリアリティを増幅させる効果をもってしまっているのは、皮肉だと言わねばなるまい。

VIII カロロの運動の頓挫

カロロが多く妖術使いを検挙していくにつれ、カロロの運動に対する熱狂はますます高まっていたらしい。カロロがキナンゴの町に隣接するジテンゲ地区の探索にとりかかったとき、群衆の熱狂はほとんど沸騰点に達していた。誰もがターゲットが誰になるかを知っていた。N という名前のキナンゴの女性実業家である。商店を持ち、トラックを所有し、手広く事業を展開していた。キナンゴとジテンゲの多くの人々が、彼女が妖術使いであることを確信していたらしい。そしてカロロが必ず彼女を捕らえてくれるだろうと。カロロは彼女が死んだ母親の頭蓋骨を自分の家の中に隠し持っている人と人々に告げた。人々はその通りだと言った。キザ(chiza)という妖術があり、自分の近い親族を妖術的に殺害してその死体を呪物として置いておくことで富を手に入れることができるとされている。N は自分の母親を「キザに置き」ているのだというのだ。カロロによるとまた彼女は鯰とミツバチを飼っている。ミツバチは毎朝、彼女の家から飛び立ちキナンゴの町の市場とすべての商店から「金」を集めて帰ってくる(文字通りにではなく、もちろん妖術的につまり神秘的な意味においてである)。他の商人や地区の人々が豊かになれず、彼女一人が金持ちになっていくようにと。地区の発展と人々の富を奪って自分ひとりが豊かになるようにと。そして鯰がそれを保管する。人々はその通りだと言った。すべて人々がすでに噂していたことだった。彼女の家を招き入れられ、そこでサイドボードの中を無数の蜂が飛び回っているのをこの目で見たという人も一人二人ではなかった。ジテンゲの人々が、ムバンディなど3つの村でカロロを呼ぼうとしている計画を聞いてそれに加わりたがったのも、ただただN を捕まえないということが動機だったのだという。

カロロの運動はジテンゲで破局を迎えることになった。実際にどういう経緯で事態が推移したかについては、人々の話は若干混乱しているのだが、さまざまな話を付き合わせると、ほぼこういふことらしい。カロロと群衆が最初 N の屋敷に向ったとき、彼らはディストリクト・オフィサー(D.O.)の命を受けた警官によって行く手を阻まれたらしい。許可なく施術をおこなってはならないと。ある人によ

るとカロロは警察に連れて行かれ尋問を受けたともいう。怒った大群衆が D.O.のオフィスを取り囲み、D.O.が出て来たら袋叩きにしてやると言って前後の入り口を固めた。午前10時から午後5時まで D.O.はオフィスの外にでることもできなかった。D.O.は人々に後日許可を出すことを約束し、人々は解散した。約束の当日になると D.O.のオフィスの周囲にはさらに多くの群衆が集まっていた。2006年4月22日の土曜日であった。D.O.は出てきて、人々に「お行きなさい。何が起きても私は知らないからな」と告げた。ジテンゲへ向う街道は人で一杯で「地面が見えないほど」だったという。キナンゴの市場からは人影が消えた。キナンゴの町の商店もすべて店を閉めた。皆ジテンゲへ向ったのだ。人々は N の屋敷を目指した。N が隠し持っている N の死んだ母親の頭蓋骨を押収しよう。カロロと助手、「委員会」の面々が着いたときには、N の屋敷はすでに群衆によって取り囲まれていた。

「委員会」の議長の B 氏は、N の息子の一人が鉈を振り回しながら姿を現すのを見た。まるで近づくこととする者は誰でも切り殺すともいうかのように。鉈から逃げようとして人垣が揺れた。B 氏は言う。

「(カロロの助手のひとりである)ズミラが運悪く何かに躓いて倒れた。彼はカロロの横に立っていたのだ。鉈の男がそこまで来ていた。彼に鉈が3度振り下ろされた。4度目を振るおうとしたとき鉈が男の手からすっぽぬけて、地面にころがった。ズミラは起き上がった。なんと彼の身体には鉈の痕ひとつついていなかった。彼はその日、袖がこれくらいある(長袖の)シャツを着ていたが、シャツにも全く破れた所はなかった。全く無事そのものだった。そこにいた人は誰もが彼は死んだと思ったのに。カロロは瓢箪をもってただそこに立って眺めていた。逃げようとしなかった。」

カロロたちは自らにブンドウゴ(bundugo)を施していたのだという。それを施した者はナイフの刃も銃弾も受け付けられない無敵の身体になるという施術である。

「男は再び鉈を拾い上げると、家の戸口の横に立って、来たいやつは誰でも来いと叫んだ。一体誰が行こうとするだろうか。男は鉈を振り回した。人垣が再び崩れたが、運悪く、そこに Bh 氏がいた。彼は肩口に鉈の一撃を受けた。全身血まみれ。人々は後退した。私たちは Bh を運んだ。D.O.のオフィスに戻ると、そこには(キナンゴ選挙区選出の国会議員)G氏がいた。私は彼に見てくださいといった。(G氏が言うには)一体何事だ。(私が答えて言うには)あそこで切られてしまったんです。彼が言うには、まずその警察署に連れて行って調書を取ってもらい、病院で治療してもらいなさい。こんなところに連れてきても出血多量で死んでしまう。」

B氏によると一行は警察で邪険な扱いを受けた。他人の家に力づくで押し入ろうとして死んだって自業自得だと。警察も D.O.もすでに敵にまわっていたのだと B氏は回顧する。病院に Bh を送り届け治療を受けさせて、再び N の屋敷に戻った B氏が見たのは、警官隊が空に威嚇射撃を行い人々を蹴散らしているところだった。カロロと彼の助手たちの姿は見えなかった。B氏がいらないあいだに群衆は暴徒と化し、N の家に投石を繰り返していたらしい。家を壊して、力づくで押し入り証拠の頭蓋骨を押収しよう。地区選出のカウンティ評議員 S氏が必死で調停を試みたが、人々はおさまらなかった。そこでついに警察が出動し、車で駆けつけた警官たちが人々を蹴散らしていたのだ。B氏によると「警官たちはボンボが始まったとわめいていた。」警官たちはこの騒ぎ

に、9年前にモンバサ近郊のリコーニで起きた反政府武装蜂起事件を重ね合わせていた(註18)。

その日のうちに、騒動を引き起こした首謀者として「委員会」メンバーのうちジテンゲ代表の三人と、キナンゴの有力者一人、それにカウンティ評議員のS氏の5人が逮捕された。S氏はすぐに釈放され、S氏と国会議員G氏の奔走により、他の4人も保釈金と引き換えに釈放された。2007年8月現在、裁判はいまだ結審していなかった。カロロの妖術除去施術の許可は取り消され、妖術使いを名指しする活動は禁止された。人々は怪我をおわされたのはこちらなのに、怪我を負わせた張本人が逮捕されないのは不公平だと語っている。女性実業家Nと政府関係者との癒着についてもさまざまに噂されている。それによるとNの娘のひとはD.O.の愛人であり、別の娘は警察署長に嫁いでいる。Nは自分の妖術がカロロに封じられることを恐れてこれら権力者たちを買収していたのだ、などなど。真偽のほどは定かではない。この騒動の責任を取らされたのか、キナンゴのD.O.は更迭された。カロロは裁判が終わり、再び許可が与えられたら、私が最初に訪れる場所はNの屋敷だと公言しており、人々もそれを待ち望んでいる。

カロロの抗妖術運動は、こうした形で突然の終焉を迎えた。カロロは公然と地域ぐるみでの妖術使い探索をすることを禁じられた。しかし個人の依頼に応じて治療活動を行うことや、屋敷の施術を行うことは差し支えない。屋敷から妖術使いによって仕掛けられたモノをとりのぞき、代わりに屋敷を妖術使いの攻撃から防御する別の埋設薬を設置するという施術である。人々にとっての不満は、カロロが以前のようにそれらのモノを仕掛けた妖術使いの名前を二度と明かしてくれなくなったことであるが、それも裁判が結審するまでの辛抱だと人々は言う。

この一連の騒動にもかかわらず(あるいはそのおかげで)カロロの名声は地域を越えてさらに高まり、妖術使いの攻撃に手を焼いていると信じる多くの屋敷がカロロの施術を個別に求めている。こうした個人の依頼に対してカロロは一件につき8000シリング以上を要求しているが、依頼はあとをたたない。2007年の8月にはカロロは活動の中心を旧クワレ・ディストリクトの首府クワレの町に移し、そこから200キロ以上はなれたマリンディ方面にまでその活動の範囲を広げている。カロロの助手を務めていた男たちの何人かはカロロから独立して開業した。複数の男が自分こそ、ジテンゲでの騒乱の中で鎧でも傷つかなかったという伝説の助手であるとの触れ込みで、多くの客を集め始めていた。

IX カロロの運動とはなんだったのか

このある意味で短命におわった抗妖術運動を「カロロの運動」という形で語ってよいものか、いささか疑問を覚えずにはいられない。カロロは実際にその運動を率いていたといえるのだろうか。妖術使いの探索において、屋敷の主の同意が得られた場合にのみ探索を行うといった具合に、カロロは一貫して「紳士的」で消極的な姿勢をみせていた。一方彼に従う群衆のほうは、探索を拒む者に対して力づくでもその正体を暴こうという激情に押し流される傾向をしばしばみせていた。ジテンゲでの騒乱においては、事態の進展は完全に彼のコントロールを超えており、群集を率いているはずの彼は、そこではまるで無力な傍観者として立ち尽くしているようにすら見える。

「委員会」の長老の一人は、カロロに当初、妖術使いを名指しする気はなかったのではないかと疑わせるエピソードを語っている。カロロがその運動の一番初めに「モノが埋まっている」と指摘した屋敷は、ほかならぬその長老の屋敷であった。長老は貧しく自分では施術に必要なお金もヤギも提供することが出来なかったのだが、親族や仲間の協力で施術が実施可能となった。

「カヤンバが演奏され、人々は屋敷を巡って私の小屋の後ろに行った。水浴び場のあたり。そこから壘が掘り出された。なかには「薬」の包みが入っていた。それと剃刀の刃が二枚。神に誓って言うが、私はそんなものを埋めた覚えはない。...(中略)...前庭に戻って、モノがみんなに示された。人々であふれかえっていた。人々は言った。モノを引き抜いてもらい、それを見せられながら、誰のものか知らないままなんて、われわれには同意できない。これらのモノが誰によって置かれたものなのか話してもらわないことには。カロロは言った。あなた方は切り合いを始めるでしょう。あなた方は殴り合いを始めるでしょう。(人々が言うことには)いやいや、誰も殴りあいはいしません。ただ知りただけです。(カロロが言うには)もし私がそれがお前の兄弟のところから来たと言ったら、もはや兄弟関係はなくなってしまうんじゃないかい。もしモノがお前の父親によって置かれたと言ったら、それでも親子のままでいられるかい。人々が言うには、私たちに話してください。さもなければ、施術はここで中止です。(カロロが言うには)よろしい、では話しましょう。こうして彼は話し始めた。」

カロロの基本的な施術は、人の屋敷に行って、そこに妖術使いが埋めたモノがあると告げ、けっこうな報酬(小学校教師の初任給一か月分以上の)と引き換えにそれを掘り出し、屋敷を妖術使いの更なる攻撃にそなえて防御する埋設薬を設置する、というある意味で月並みな施術であった。それは一種のイカサマまがいの施術だったとすら言える。超能力が実在するという立場に立ちてもしない限り、何の印もない地面を掘ってそこから怪しげなモノを一発で掘り出してみせるなどという離れ業が、トリックなしに可能であるはずがないからである。この種の施術は、土地の人々からも疑いの目でながめられることがしばしばで、施術師の評判も長続きすることはまれである。カロロについてすら、疑いの目で眺めている人がいないではなかった。ある男はカロロがどこでも似たような壘を掘り出してみせることに疑問を感じていた。「どの壘もすごく似ている。それを仕掛けた者(妖術使い)がそれぞれ別人なのに、なぜ誰もが似たような壘を使っているんだい？」別の男は、カロロが施術の際には、袖口の広い長袖のシャツを着用し、ズボンの代わりに腰巻を巻いていることにも不審の目を向ける。「長袖のあの白いTシャツ、あそこに壘を入れているのさ。たぶんゴムで縛ってね。」たぶん、その通りなのであろう。

もちろんこうした施術をイカサマの一言で片付けてしまうには、微妙な問題がそこには含まれている。妖術使いは人知を超えた仕方で人に危害を加える能力と技術を持っていると考えられている。彼らに対抗できる人間がもしいるとすれば、同じように人知を超えた能力がそなわっている者だけであろう。妖術使いが実在し、隙あれば人に危害を加えようとしているということが既定の事実だとされているのに、もしそれに対抗する能力を持った人間は存在しないなどということになれば、この世にはまさに救いはないということになる。しかし現実的に人にはそんな能力はないのであるから、そうした能力を示すとすればトリックによる以外にない。つまり妖術の実在が信じられているとこ

ろでは、トリック、あるいはイカサマは構造的に要請されているのである。そしてそうした構造的ニッチがあるところには、かならずそこを占めようとする個人が出現してくるものである。

トリックを用いるしかないこうした施術師たちが、妖術の実在を信じていない「啓蒙された」個人であるとか、妖術を信じる「無知な」人々につけ込む、自分では妖術の存在をまるで信じていない単なるイカサマ師だなどと、錯覚してはいけぬ。彼ら自身、妖術の実在も、自分にそれに対抗する超人的な能力があることも信じており、妖術使いたちとの生死をかけた戦いの道を自ら選んだ(註19)と大真面目に考えている節がある。進化心理学者ニコラス・ハンフリーは、そうした能力に対する確信とトリックの援用が両立するどころか、補完しあうことをみごとに論証している(Humphrey 1996:100-113)が、彼の議論はそのままドゥルマのこうした施術師たちにも当てはまるにちがいない。

純然たるイカサマ師やペテン師とは異なり、彼らはいかなる意味においても状況を自分の自由にコントロールできる位置にはいない。マゾラで森の中からモノをとりのぞいたまさにその日に、長い旱魃が終わりを告げたことは、土地の人々にとってだけでなく、カロロ自身にとってもおそらく想定外の驚きであり、意味あることであつたに違いない。自分に本当に能力があるのだという証拠がこんな風にいつやってくるかは、彼自身にとっても前もって予期できない。また彼の仕事の一部として、実際に妖術使いだと噂されている人物が埋めたことが知られているモノ——彼がおそらくはトリックで掘り出してみせるモノとは違って——を除去する仕事をする羽目になることも避けられない。ちょうど Ms 氏の屋敷のマンゴーの木の下に壺を掘り出したときのように。それは彼自身にとっても危険で恐ろしい仕事である。自分の神秘的能力に自信がなければとてもできる仕事ではない。それがみごとに成し遂げられ、目の前で妖術使いが自白し敗北を認めるのを見ることは、彼にとっても自分の能力が証明された瞬間であつたらう。あいにく、彼の真の能力を証明してみせるこうした機会は、めったにないし、望んだときにいつでもその能力を発揮できるほど、自分の力をコントロールできているという自信もおそらくはない。人々の信頼をつなぎとめ、自分の能力を実感して自信を保つためにも、ある種のトリックに頼ったシミュレーションを繰り返すことは、そう責められることではない(と彼自身は思うだろう)。カロロとその弟子の一人が、別々の機会に私とのインタビューでふと漏らしたことがある。彼らは、私に実は彼らの施術で一番重要な部分は埋設薬を据えて屋敷を妖術使いの攻撃から防御する施術の方なのだと言った。それは屋敷に対する妖術使いの攻撃を、過去のものもこれからのものも含めて、すべて封じてしまう。弟子の方はさらに、本当はわざわざモノを掘り出したりする必要はないのだが、それをやらなければ人々が納得しないのだと付け加えた。今考えると、こうした発言の裏には、自分たちの施術のトリックの部分を軽視したいという気持ちがあつたのかもしれない。

人々の彼への信頼が高まり、彼が自身に自信を強めていくことは、同時に彼をより危険でリスクの高い仕事へと追い込んでいく。人々は彼が妖術使いを実際に名指ししないともはや満足しない。彼が妖術使いとの力づくの対決を回避しようとするのを、もはや人々は許さない。こんな風にして彼は自分ではもはやコントロールできない運動の波の中で、火を見るよりも明らかなカタストロフィへに向かって突き進んでいくことになる。わずか数ヶ月のあいだにカロロがたどった運命はそれであ

った。

X マンガレの抗妖術運動とその頓挫

同じ時期に起こったもう一つの抗妖術運動のリーダーであったマンガレについては簡単に触れるにとどめよう。カロロと同じクンゴメ・ビョーニの助手だったことから、マンガレの抗妖術の施術も基本ではカロロと同様に、妖術使いによって屋敷に仕掛けられたモノの除去と妖術防御の埋設薬の設置である。しかし人々がマンガレについて語るときは、彼の施術のきわめて特殊なやり方のせいで、もっぱら注目はそちらに集中している。彼はカロロよりも大胆に、そして強引に妖術使いと対決する。妖術使いを名指しし、「さあ友よ、仕事着に着替えよう」と言って、自ら真っ裸になり、相手にも服を脱がせる。夜、真っ裸になって犠牲者に妖術をかけるというのが妖術使いの典型的なイメージであり、裸こそ彼の仕事着だというわけだ。マンガレにこう言われると、相手は自ら進んで裸になるのが常だったという。そして二人とも裸のまま、マンガレは相手を背中合わせに背負って踊る。想像を超えた恥辱である。これがマンガレが妖術使いの力を封印するやりかたである。その後妖術使いには、カロロの場合と同様に眉墨が塗られるらしいのだが、それについて触れる人はあまりいない。

マンガレは、カロロが活躍し始めた頃と前後して、ディゴ人地域に隣接したドゥルマ地域で名前を挙げ始めた。彼の運動はカロロのそれよりも長続きし、2006年の8月まで続いた。ンダバヤ地域の小学校にモノを仕掛けて小学生を落第させてばかりいた妖術使いを検挙した話はキナング周辺の人々の間でも有名であった。カロロの場合同様、そこでも地域の「発展」(とりわけ教育問題が中心になっている)を妨げる妖術使いの駆逐が、地域の人々が彼を招聘した表立っての理由であった。その後マンガレの運動も急速にその勢いを増し、これもカロロの場合と同様に、その絶頂で頓挫した。それは旧マトウガ・ディヴィジョンのムアルバンバ・ロケーション、ディゴ人が住民の多数を占める地域での出来事であった。なんと彼は、ムアルバンバの町のチーフを妖術使いとして捕らえようとしたというのである。マンガレの活動についてはまだわずかな情報しか得られていないので、ここでは簡単にこの最後の出来事の概要のみを紹介しよう。

当時ブラーニにあったマンガレの施術の本部の隣に住んでおり、この日の出来事を目撃したという一人の女性によると、このチーフは自分のロケーションでのマンガレの施術を許可する文書の発行を拒んでいたという。上司である D.O.(ディストリクト・オフィサー)や D.C.(ディストリクト・コミッショナー)さえ許可を出していたというのに。そのことがマンガレをこのチーフとの対決に導いた。チーフがもし妖術使いでないなら、なぜ許可を拒む理由があるだろうか。実際チーフには妖術使いだという噂が立っていた。彼は制帽を脱いだところを見られたことがない。その下には彼が殺した母親の女陰があるからだ、などという噂だ。土地の人々はマンガレについての数多くの歌を創作しているが、その一つにこの両者の対決を歌ったものがある。「マンガレがやってくると、チーフは身体をかきむしる」。

マンガレがチーフに会いに行く予告していた日、大勢の人々がすでにチーフのオフィスに向けて詰め掛けていた。埋葬の際に演奏する角笛(gunda)とツオンゴ(tsongo)と呼ばれる打楽器を振

り鳴らし、歌いながら人々はチーフのオフィスに向った。チーフは不在だから行っても無駄だと連絡が入ったが、マンガレは「いや、私たちはチーフに会うだろうよ。」そう答えて出発したという。チーフのオフィスの周囲にはムアルバンバじゅうの住民が全員集まったかのようなすごい人ばかりだったという。

女性の話はこのあたりからやや幻想性を帯びる。マンガレー行がチーフのオフィスに着くと、「たしかにオフィスの扉は閉じられていた。アシスタント・チーフが警官と一緒に立っていた。マンガレは彼に尋ねた。チーフに会うことができるかい？チーフはいないと言われた。(マンガレは問う)どこへ行ったんだい。(警官が答えて言う)ちょっと出かけている。(マンガレが問う)なぜここに鍵がかかけられているんだい。今日は休みじゃないのに、なぜ鍵がかかっているんだい。(警官の答え)チーフは出かけて、いないって言っているじゃないか。(マンガレが言う)鍵をよこせ。(警官は言う)鍵はチーフが持っていった。(マンガレは言う)チーフ自身が鍵をもって行っただって？なるほど。(警官に向って)お前に私の力を見せてあげよう。チーフは中にはいないって言うんだね。(警官答える)そうとも。(マンガレ問う)もしこの扉が開いて、チーフが中にいるのがわかったら、どうすればいいかね。(警官は言う)いないって言うてらるだろう。マンガレはこんな風にして、こんな風にした(手に唾を吐きかけこすり合わせ、扉に手を置いた)。すると、バアッ。大きな南京錠がかかっていた扉がひとりりで開いた。ガーッ。扉が開いた。私が覗き込むとチーフはデスクの下に隠れていた。...マンガレは衣服を脱ぎ捨て真っ裸になってチーフのオフィスに入ってしまった。(チーフは言った)ああ、ここに裸で入らないでください。ここは仕事場です。(マンガレは)衣服を取ってきて身に着けた。マンガレはそのまま人々のところに戻って、私はもうあそこへは行かないよ。もし次にあそこに入るとしたら、私は彼を(裸にして)背負わないわけにはいかない。皆さん、お入りなさい。入って皆さんのチーフと談判なさい。...マンガレは人々の演奏と歌に合わせて葬式の歌を踊り始めた。人々も踊った。(オフィスの)中に入った人々は口々に言った。なんでお前は署名をしたがらないんだ？他の人々の署名を見ろ。お前とどっちが地位が上なんだ？チーフは震えて口がきけなかった。」

電話で呼ばれたチーフの兄弟が駆けつけて、人々と話をした。

「(彼が言ったことには)けっして施術を拒んでいるわけではありません。でも今は署名できません。というのは肝心の許可書の書類がここにはないからです。でも皆さん方、どうか行って、自由に施術をなさってください。...外では人々は葬式の歌を演奏し歌い踊っていた。マンガレも踊った。その後チーフは兄弟に連れ出されて姿を消した。逃げたのだ。人々はそのままた方まで踊り、そして解散してブラーニに帰った。」

マンガレが逮捕され、彼の瓢箪や「薬」が押収されたのはそれから数日たったのことであったという。マンガレは一人の少女の治療をしているところだった。少女は意識を失い痙攣していた。そこに警官隊が車でやってきた。マンガレはどうぞ捕まえてくださいと言ったという。ただこの少女の治療が終わるまでちょっと待っていてください。治療の結果、少女は息を吹き返した。マンガレと助手たちは警官たちに逮捕され、クワレの牢獄に収容された。

人々はナイロビにいたマトウガ選挙区選出の国会議員 Mk 氏に電話をかけて窮状を訴えた。Mk

氏は 10 万シリングの保釈金を用意してマンガレと助手たちを釈放させたという。また地区選出のカウンティ評議員 KI 女史も自分の口座からお金を出して保釈に協力した。

マンガレの逮捕に人々は激怒した。逮捕はチーフの訴えを受けた D.C.(ディストリクト・コミッショナー)の命令によるものだった。ある人々は身分証明書を投げ捨ててしまおうと訴えた。妖術使いたちが支配しているケニアなんかには暮らしたくないと。チーフが集会を呼びかけても、もう誰も参加しなくなった。(2007年1月の時点では、人々はいまだに政府の集会をすべてボイコットしているらしかった。)チーフを殺害する計画すらおおっぴらに語られていた。チーフのオフィスに外から南京錠をかけて、ガソリンを撒いて火をつけ、オフィスごとチーフを焼き殺してしまおうと。若者たちは棍棒には棍棒を、鉦には鉦をと息巻いていた。マンガレの活動が禁じられた今、自分たちで問題にけりをつけよう。マンガレに妖術使いの名前をすべて言ってもらおう。それを紙に書き付けて、一人一人切り殺してしまおうと。ついには人々の怒りを静め、事態を收拾するために P.C.(プロヴィンシャル・コミッショナー)自身が乗り出すまでに至ったという。

マンガレの裁判の当日にはムアルバンバ・ロケーションのすべての地域から人々が詰め掛けたと人々は言う。ブラーニの人々は2台のトラックを三往復させて人々を法廷に運んだ。ムアルバンバだけでなく、クワレの町やゴリーニ地区の人々もマンガレを支持した。国会議員の Mk 氏も、評議員の KI 女史もマンガレの弁護にたった。証言にたった人々は、マンガレは妖術使いではなく、むしろ土地から妖術をとりのぞき、人々を治療する活動を行っていたのだと証言した。逮捕時にマンガレの治療を受けていた少女も証言台に立って、自分はマンガレに命を救われたと証言したという。人々はマンガレはこの土地の人間ではなく、ムターという土地の出身で、我々によって請われて当地にきていたのだと証言した。「誰がわざわざ妖術使いに自分たちの土地にやってくるように頼んだりするだろうか(註20)。」また人々はマンガレを捕まえるのなら、代わりに自分たちムアルバンバの住民を全員捕まえて投獄してほしいと訴えた。チーフと D.C.(ディストリクト・コミッショナー)は、一人で人々全員を敵に回す格好になっていた。

以上の経緯は、数人の人からの伝聞によっており、今後の調査によって事実関係をもっと正確に確認する必要がある。しかし大まかな雰囲気は伝わってくる。マンガレの抗妖術運動は、カロロ以上の地域的広がりや激しさをもってカタストロフィに突き進んだように見える。カロロとはちがって、彼の過激なやり方が事態の加速に大きく貢献していたことも疑いの余地はない。しかし明らかにここでも事態を破局に向って押し進めたのは、マンガレ自身というよりも、彼に従って運動を形作っていった人々だったのである。

2007年に裁判は結審し、マンガレには再び施術を行うことが許された。ただしもはや地域ぐるみでの妖術使い狩りはしてはならないとされ、個人的な依頼を受けての仕事のみが許可された。また裸で行うという点に関しても、公序良俗に反するという点で禁止されたという。2007年の8月の時点では、マンガレはキナンゴに拠点を移し、プロフェッサー・マンガレと名乗ってクリニックを開業していた。そこには朝から患者が行列を作って詰め掛けていた。一方、個人的な依頼を受けての、屋敷に仕掛けられたモノの除去と妖術使い探索も、今までどおり行っていた。カロロの慎重さはマンガレにはないように見える。禁止にもかかわらず、相変わらず彼は妖術使いを名指しし、裸

で妖術使いを背負うというそのやり方を改める気はないようであった。2007年の8月の時点で判断する限り、彼の人気はまるで衰えることを知らないようだった。

XI 2006年の二つの抗妖術運動の特徴

ほぼ同時に起こり、短い期間の間にその絶頂期を終えた二つの抗妖術運動は、多くの特徴を共有している。

(1) 地域の発展と妖術

まず第一に、抗妖術運動が地域ぐるみのものである過程で、妖術が地域の「発展」に対する敵として語られている点である。とりわけ今回の運動においては、学校教育が焦点になっていた。もちろん妖術は相変わらず個人あるいは個人の屋敷にとってその不幸に責任がある最大のエージェントである。人々が妖術使いの一扫を求める中心動機は、相変わらずここにあり、自分の屋敷に災いをもたらしていた妖術使いが検挙されその力を封じられたときに、人々は真の満足を得る。地域ぐるみの運動が頓挫した後も、個人の屋敷によるカロロやマンガレに対する依頼が後をたたないのが、このことをよく物語っている。しかしにもかかわらず、地域ぐるみの運動が「発展」に対する敵としての妖術を全面に打ち出して組織されているという事実は重要である。ンダバヤ地域の人々がマンガレを呼んだ際の理由も、キナンゴ近郊の4つの村がカロロを呼ぶ際にその理由となったのも、ともにそれぞれの地域での小学生の成績不良であった。2007年8月の時点でグアドウの人々にとっての最大の悔いは、カロロの運動が頓挫したことによって、肝心の小学校問題が解決しないままになっていることである。カロロはグアドウの小学校には二つの人骨が埋められており、それが原因で生徒のなかに「発狂する(kpwayuka)」者が後をたたず、また落第者が続出するのだと指摘していた。しかしカロロの巡回は小学校にたどり着く前に頓挫してしまったのだ。

調査地域で起こった、少なくとも90年代までの運動においては、教育が抗妖術の中心主題になることはなかった。まるで、学校教育が「発展」の鍵であるという認識が人々の間に浸透してくるに伴って、妖術使いの方でも攻撃のターゲットを、わざわざそれにあわせて、学校へと移してきたかのようである。

すでに少し触れたように、植民地時代から独立後の今日にいたるまで「発展」は地域行政のキーワードであり続けている。地域行政から、抗妖術施術の許可を手に入れるために「発展」という概念が有効であることを人々は十分わかまえているように見える。あるいは人々自身が、このキーワードを使って自分たちの問題を考えるようになってきているということでもある。この点についての詳しい分析は第二部に譲りたい。

(2) 行政行動としての抗妖術運動

もう一つの特徴は、今回の抗妖術運動に見られる、行政システムのプロセスに対する模倣の要素である。妖術使いの行動に対抗する施術という言葉が連想させる伝統的手法とは裏腹に(そしてモノの掘り出し(ku-ng'ola)や埋設薬の設置(kpwika fingo)は、たしかに昔ながらの施術ではあるのだが)抗妖術運動の組織と実施手法そのものは、「委員会(kamati)」の設置や「議長(chamani)」の選出、「本部(hedikota)」あるいは「キャンプ(kambi)」の設営、行政からの正式の許

可書(pamiti)と施術師協会発行の免許証(leseni)を提示して行われる施術、委員会や時には警官の立会いのもとで行われる地域巡回、家宅捜査とそれによる物的証拠の押収などなど、いずれも近代国家の政治司法システムの振る舞いに奇妙にも自らを模している。さらに運動が頓挫した後の、マンガレやカロロ、および彼らの独立した助手たちによる、キナンゴやクワレ、その他の町での「クリニック(kiliniki)」の開業も、自分たちの活動を国家の医療保健システムの要素に見立てたものだとも言える。

これは必ずしも今回の抗妖術運動に固有の特徴ではなく、チカウィが述べているように、1960年代の独立後初の大規模な抗妖術運動となったカジウェの運動においてとられた新機軸であった(Cikawy 1992:125-126)。今回の運動では見られなかったが、カジウェは独立後の新しい証拠中心主義的な司法制度に接続する形でその運動を組織していたという。検挙された妖術使いの一部(自ら屈服し自白し悔い改めなかった手ごわい妖術使いたち)は、押収された証拠物件とともに法廷に送られ、植民地時代に制定された妖術法のもとで審判を受けた(Cikawy op.cit.:161)。カロロやマンガレの運動における証拠品の押収——単に押収され「冷やした」後に処分するために集められただけで、司法制度への接続は見られなかったが——が、このカジウェが始めた技術革新を形のうで引き継いでいることを見るのはたやすい。いずれも、妖術信仰とその内部での実践が、単に過去を反復する伝統的な実践ではなく、独立と近代化に連動したそれ自体「近代的」な実践であることをよく示している。

(3) 告発のターゲット

1992年以前の運動と比べて、今回の抗妖術運動で印象的な点のひとつは、妖術使いとして探索のターゲットとなった人々、つまり地域の人々から妖術使いの嫌疑を向けられていた人々のかなりの部分が、地域の政治経済的上層部に属する人々であることである。カロロの抗妖術運動を不審の目で眺め、彼による家宅捜査を断固拒絶した(その結果ますます人々の疑いの目をひきつけた)人々のほとんどは、経済的成功者たちだった。もちろん今回のカロロの運動においても、これまでの運動と同様に、妖術の嫌疑は「薬」に精通した老人や、その言動や態度から目をつけられていた周辺者、口汚く嫉妬深い女性などにも向けられ、多くが眉墨を塗られた。しかしクライマックスは常に、地域の人々の富を妖術的に奪い、一人富裕化したと疑われている経済的成功者がその正体を暴かれるときだった。カロロの運動は、地域の中心部へ上層部へと進んでいくことを運命付けられていたかのように見える。政治的上層部ともつながりの深い町の実業家がターゲットになったとき、それはついに行政と衝突し破局を迎えた。マンガレの運動も、地域の行政の中心へと突進し、まさにそれが理由で頓挫した。

(4) 政治的エージェントの二極化

抗妖術運動が行政と対決するにいたったとき、生じた地域の政治的エージェントの二極化は、今回の運動においてもっとも興味深い問題を提起している。運動を率いた施術師とそれを支持する一般大衆は、運動のクライマックスにおいて行政と真っ向から対立することになった。ディストリクトの行政的長である D.C.、ディヴィジョンの長である D.O.、ロケーションの長であるチーフ、彼らの管轄下にある警察はすべて、人々の敵となっている。マンガレの運動においては、人々はおおっ

びらに「反政府」を唱えすらした。この対立の中で、地区選出の国会議員、カウンティ評議員は人々と施術師のサポートにまわった。単に政府対大衆の対立でないことは確かである。政権与党対野党といった政党の対立線に沿ったものでもない。マンガレの保釈金を提供し、裁判で彼の弁護にまわった国会議員 Mk 氏は、当時政府の閣僚の一員(運輸大臣)でもあった。つまり地方行政の長たちのほとんどと同様に与党側に属し、かつ政府の中枢に属する人物でもあった。

国会議員や地区評議員を施術師支持にまわらせたものが、彼らの単なる個人的選好などでないことはあえて言うまでもないであろう。単に2006年の二つの運動がたまたま同じ対立構造を示したというだけではなく、1966年のカジウエの運動においても同じ構造が観察されるからである。妖術問題を巡って、地域の政治的権力者がこのような対立する立場へ分裂することを余儀なくするような、独立以降今日に至るまで繰り返し再生産されている構造的理由があるに違いないのである。

本報告書の第二部においては、この問題の解明を中心に据える。それによって植民地時代から独立後の今日に至るまでの地方行政のシステムの特異性とその内部での政治的エージェントの特異な配置関係があきらかになるだろう。そのなかで、コースト・プロヴィンスにおける地方行政のなかで、妖術がいかに統治・行政の問題として主題化され、それに対する処理がこの地方の行政の手法の中に組み込まれてきたのか、それがいかに妖術信仰そのものを再生産し、定期的な抗妖術運動の発生を不可避なものにしてきたのかを明らかに出来ると思う。

第二部 植民地行政の遺産としての妖術使い狩り

はじめに

2006年にクワレ・ディストリクト(当時の)で起こった二つの抗妖術運動は、いずれも行政と衝突することによって頓挫した。それぞれの運動を率いていた二人の施術師、カロロとマンガレの評判は、それを契機に却って高まったかのようで、2007年9月の時点ではさらに広い地域で彼らの施術は求められていた。その意味ではこの時点では、運動は終わったというよりは、より静かに着実に広がりつつあったといった方がよいのかもしれない。もっともそれらは、もはや地域ぐるみではなく特定の個人からの個別の依頼を受けての施術であった。地域から妖術使いを一人残らず狩り出すという熱狂はもはや見られなかった。

行政が彼らの運動と対立することになったという点に関して、日本にいるわれわれが覚えるかもしれない一種の自明性には用心してかからねばならない。このような運動が行政によって取り締まられるのは、とりわけそれらが社会的騒乱を引き起こしている以上、至極当たり前の成り行きに見えるだろう。近代的・合理的な行政機構が、無知な民衆による迷信じみた実践と、それが引き起こした社会的混乱に立ち向かっているという構図である。しかし、地域から妖術を一掃するなどというこうした荒唐無稽な運動にそもそもの許可を発行したのも同じ行政機構だったのである。行政が、こうした妖術観念がらみの実践に対してとってきた態度そのものが、合理的近代／非合理的迷信といった単純な図式には収まりきらないものを示唆している。許可を出したり、禁止してみたりというこの一貫性のなさ、何かの徴候なのではなかろうか。

もう一つの問題は、この二つの運動のいずれにおいても確認された、政治権力内部での二極分裂とも見える現象である。大衆の敵としてたちあらわれる行政と司法に対して、妖術使い狩りを是認する政治家たち(中央省庁に属する国会議員をも含む)の存在をどのように理解すればよいのだろうか。

これらの問いを考えるためには、いったん植民地時代に戻って、地方行政のシステムの中で妖術問題がどのように現れ、どのように処理されてきたかを見ておく必要があると思われる。

I 妖術法 of 精神

1-1 はじめに

植民地政府が妖術問題をどのように眺めていたのかは、1925年に制定された妖術法(Witchcraft Act)のなかにはっきり見てとれる(Government of Kenya, 1981)。イギリスの植民地統治下にあった東アフリカで、ほぼ同じこの時期に妖術に関する法が定められたという事実そのものが、30年にわたる植民地支配の後で、妖術信仰の問題がついに、単に放置しておいても消え去るだろう未開の迷信として片付けるわけにはいかない植民地統治上の問題として認知されるに至ったことを物語っている。本節では妖術法の条文を検討することを通じて、植民地行政が妖術問題をどのようにとらえており、人々自身の問題理解との間にどのような関係が生じていたのかを示したい。

1-2 統治問題としての妖術問題

現在の我々の多くにとってそうであるように、植民地政府にとってはそもそも妖術など、つまり神秘的な仕方で人を攻撃したり害を与えたりするような術など、客観的には存在しえないものだった。植民地行政が当初より一貫して、妖術信仰をキリスト教化と文明化の進展によって消え去るべき迷信であり、住民の「未開性」「後進性」を表わすものとみなしていたとしても、驚くにはあたらない。ニーハウスはこの態度を次のように要約している。「植民地主義の文明化の使命は、どのような妖術信仰とも、妖術に関係する実践とも一切妥協するつもりはなかった。これらは忌まわしく、根拠のない、異教の悪魔的ですからある迷信だとみなされ、「未開人」の生活に深く溶け込んでおり、西洋文明化と教育とキリスト教の普及によって単に消滅するものとされていた。」(Niehaus 2001:186)ケニアについてもブラントリーによると「ほとんどの場合、妖術に対するイギリス人の態度は植民地期全体を通じて、極端に冷淡なものであった」(Brantley 1979:118)。大真面目に取り組んで理解するだけの価値のある対象とは考えられていなかったのである。

とはいうもののケニア海岸部では1910年代にはすでに、妖術信仰はもはや「未開性」を意味する単なる記号、「文明化」プロジェクトの結果消去されるだろう過去の徴というにはとどまらず、しばしば当の「文明化」そのものに対する障害、植民地の経済的・政治的発展の足をひっぱり妨げるものとして立ち上がり始めていた。より正確に言えば、植民地統治上のさまざまな困難や、失敗、思い通りに進まない経済発展を、植民地行政はしばしば妖術信仰のせいにして始めていた(註1)。

ブラントリーによると、白人入植者による個人農園経営が中心のケニア高地部とは異なり、企業体による大規模なプランテーションを開発計画の中心にすえていた海岸部では、行政はその立ち上げに苦しんでいた。大きな原因の一つが労働力確保の問題であった。モンバサの港湾労働の需要もあって海岸地方の労働力不足は深刻であった。植民地総督が「いまだ利用されていない労働力の保護領最大の源」と呼びさえし(Brantley 1981:75) 当てにしていた後背地のミジケンダ住民の賃労働者化は、行政側のさまざまな働きかけにもかかわらず、ことごとく失敗していた(Brantley 1981:66-70)。お決まりの海岸部住民の「怠惰さ」をはじめとする、さまざまな原因があげられた。1912年にコーストプロヴィンスのコミッショナーに就任したホブリー(アマチュア人類学者でもあった)は、それを伝統的な長老の権威が低下し、若者をコントロールできなくなったためと分析し、解決策は長老評議会の権力を復活させることだと訴えた(Brantley 1981:77)。文明化のプロジェクトにおいて生じた問題の解決策を、土着の制度に求めるという逆説は、植民地主義というプロジェクトそのものに内在した逆説であった。フィールズによると植民地体制には、力のみによって大規模な支配をおこない治安を維持するような人的・資金的余裕はなかったが、同時に、権威の正統性をうちたてるための文化的基盤を被支配者たちと共有してもいかなかった。こうした状況では秩序は、土地の住民の考え方や行動手順をあえて覆さないようにするという形でしか維持できなかった。その結果逆説的にも、土着の権威の維持、土着の制度の補強、土着の文化の保存が文明化の使命を達成するための条件となっていたのである(Fields 1982:569)。実際ケニアにおいても、資金と人的資源の両面で余裕のなかった植民地行政にとって、現地の制度や慣習の有効利用は常にひとつの誘惑であった。

あの手この手で人々を賃労働に誘おう、あるいは引きずり出そうという一連の策が効を奏さないなかで、その主要原因のひとつとして妖術問題がいつしか浮上してきていた(註2)。厳しさを増す労働力問題の解決を狙った1913年のホブリー自身による後背地巡回ツアーの目的が、「施術師たちの呪薬の力よりイギリスの力の方が強力であると信じさせることで、長老たちから妖術に対する恐れをとりのぞく」(Brantley 1981:83)ことであり、それによって植民地行政への協力、とりわけ労働力の提供を促進させようとするものであったことが、それを物語っている。ホブリーの考えでは本来植民地行政に協力的であるはずだった——ホブリーは伝統的な権威の活用が植民地行政の鍵だという彼の持論をまだ捨ててはいない——後背地の人々が、期待に反して行政の要求に応えてくれないのは、施術師たちの呪薬の力、つまり妖術を恐れているからにほかならなかった。妖術信仰は、単に労働力問題の背後にあるとされたばかりではなく、しばしば植民地行政の不成功一般の原因としてももちだされた。1913年にミジケンダの一グループであるギリアマ人の間に広がった植民地政府に対する表立った非協力、「ギリアマ反乱」として知られることになる武力衝突へと道を開いたこの非協力の呼びかけがなされた際に、植民地行政はその首謀者とされた女性を「妖術使い」と罵っている(行政官アーサー・チャンピオンの1913年10月報告書。Brantley 1981:85より)。行政官たちには、ギリアマ人の行政への非協力は、植民地行政に協力しようとする者に対する妖術による威嚇の結果であるという確信があったように見える(Brantley 1981:87)。この認識は植民地期を通じて繰り返し表明されることになる。「イギリス人の行政官たちは、ときとして自分たちに行政上の成功が得られない主たる原因は妖術であると感じていた。しかし同時に、彼らはこの妖術に対する広範かつ浸透した恐怖心に、なんらかの事実上の根拠があるとは認めたくなかった。(Kenya National Archives DC/MAL/2/1:Administration 1924)」(Brantley 1979:119)妖術信仰に起因する、住民たちの根拠のない非合理的な恐怖心が、行政の足を引っ張っているというのである。

実のところ、こうした行政上の困難や失敗の真の原因は妖術信仰とは別のところにあった。たとえば後背地のミジケンダの人々が、白人のもとでの賃労働に従事しようとしなかったのは、ブランチリーによると、単に19世紀末からこの時期にかけてミジケンダ社会がその農業上の成功から空前の繁栄期にあり、農地の拡大を続けていたのがその理由であった。他の地域では人々を賃労働者化する上で絶大の効果を発揮した徴税——税は現金で支払わねばならなかったのもそのために人々は賃労働に出ることを余儀なくされたのである——も、ここでは効果がなかった。ミジケンダの人々は、その生産物や家畜を売ってなんとかそれを支払うことができたからである。人々は自分たちの経済の拡大に手一杯で、とても若者労働をイギリス人たちのために割いてやる余裕などなかった。植民地行政の介入——若者労働の徴用、高い税金、象牙やヤシ酒交易の禁止等々——はミジケンダ住民にとっては彼らの経済的営みに対する嫌がらせ以外の何ものでもなく、人々がそれらに対する反感をむきだしにしたとしてもあまりにも当然の話であった(Brantley 1981:Chap.3, also 71-75, 81-83)。

一方、ウィリスは、これとはやや異なる見解を示す(註3)。彼によると、実際にはミジケンダの人々は賃労働にまったく従事しなかったわけではなかった。モンバサを中心に拡大しつつある経済は、

若者たちに後背地の長老の権威の下で暮らすのとは別のオプションを用意したのであり、それを選択する若者も当然いたのである。彼らは都市へ出て賃労働者になった。ただし白人経営者に直接雇われる雇用形態ではなく、現地人(アラブ・スワヒリを含む)のパトロン／クライアントの網の目を介しての間接雇用形態において。そうした親分・子分的ネットワークは人々にとって異郷での生活のセキュリティを確保する手段でもあり、それは白人の下での直接雇用からはえられないものであった。ウィリスによると、このような都市の「スワヒリ」ネットワークの中で働く後背地の人々は、植民地行政の目にはミジケンダとしてではなくスワヒリ人——白人が直接、思うままにコントロールできない悪名高い都市部の「墮落」したスワヒリ労働者——として見えていた。ウィリスによると、スワヒリにせよ後背地のミジケンダ(ドゥルマやギリアマ等)にせよ、こうしたカテゴリーは当時は帰属変更不可能な民族カテゴリーなどではなく、一方から他方への移動が常に可能な流動的なカテゴリーだったのだが、当時の植民地行政官たちはアフリカの住民を固有の文化と土地に結びついた閉鎖した民族集団に分かれた存在として思い描いていたために、「スワヒリ労働者」の多くが後背地出身であるという実態が理解できなかった。行政の目には、後背地の人々はあいかわらず賃労働に出ようとしなない人々なのであった(Willis 1993:Chap.3, Chap.4)。いずれにせよ、後背地の住民が植民地行政が望む仕方で賃労働者化しなかったのは、単にそれよりも望ましいオプションがあったからというにすぎない。少なくとも妖術信仰は、その原因ではなく、統治上の問題としての「妖術問題」など実は存在していなかったのである。

もちろんこのことは、後背地の社会において妖術が問題ではなかったという意味ではない。それどころか、それは人々の社会生活を常に脅かすセキュリティ上の大問題であったに違いない。今日のミジケンダの人々にとってなおそうであるように、個人とその屋敷に降りかかるさまざまな不幸や災いの多くは妖術のせいであるとされ、人々は自分たちが隣人の中に潜む妖術使いの攻撃にさらされる危険を日々感じつつ暮らしていた。妖術は、人々が日常生活を送るうえで、常に対処せねばならない厄介な問題であった。要するに、人々自身が自分たちの身におこる不幸や災いをもたらすエージェントとして妖術を問題にする仕方——人々にとっての「妖術問題」——と、行政官たちが自分たちの行政の不成功をもたらす原因として妖術を問題とする仕方——行政にとっての「妖術問題」——とのあいだに、奇妙なずれがあったということである。植民地行政は、人々が直面する妖術問題についてはまともにとりあおうとはせず、その一方で妖術とは無関係な事象の背後に妖術問題を見ていた。

行政にとって、妖術そのものが存在せず、それが迷信であることには依然として疑問の余地がなかった。しかしもはや妖術信仰は住民の後進性、未開性を単に示しているだけではない。後進性の「症候」は、今や後進性の「病因」として眺められている。この信仰の存在自体が、開発をさまざまに後進的で未開な社会の状態を作り出す元凶とされ、それゆえ行政として取り組むべき課題となる。この転倒は、あまりにも自然にやすやすと起こっているために、それがいつ起こったのかを特定することができないほどである。植民地行政は、「存在しえないもの問題にとりくまねばならず、不条理を管理せねばならないことに頭に来ていた」(Brantley 1979:123)。この問題に対して法的に対処する手段とされたのが、1925年に制定された妖術法(Witchcraft Act)であった。

1-3 ケニア妖術法

ケニアにおける妖術法——Witchcraft Act(Chap.67, Laws of Kenya)、植民地時代には Witchcraft Ordinanceと呼ばれていた——は、1925年に制定され、1962年にわずかな修正が加えられた後、今日に至るまで施行されている法律である。妖術信仰の取り締まりに初めて法的根拠を与えたもので(その全文を付録1に付す)、全体で11条からなる。2条から8条までは処罰の対象となる犯罪行為について規定したもの、9条、10条は違反者の処遇を巡る行政官の権限について述べたものとなっており、最後の第11条は殺人に関する付帯条項である(註4)。ここでとりわけ興味深いのは、処罰の対象となる人や行為について述べた条項である。

第2条では、「恐怖や不快を引き起こしたり、あるいは他人の精神、財産、身体に損害を引き起こすことができる呪医(witchdoctor)だと自称する者、あるいはそのような恐怖や不快や危害を引き起こす狙いで、妖術、邪術、魔法などのいかなるものであれ超自然的な力を行使できるふりをする者」(註5)に対して5年以下の懲役を定めている。第3条で処罰の対象とされるのは「いわゆる妖術や呪物の使用についての知識をもっていると称し、他人や家畜や財産に妖術をかけたり危害を加える仕方を、人に伝授する者、あるいは妖術に用いる物を提供する者」である。第4条は「いわゆる妖術の知識をもっているふりをし、恐怖や不快を引き起こし、あるいは他人の精神、身体あるいは財産に危害を引き起こす狙いで、そうした手段や手続きを、危害を加える意図をもって実際に使用し、あるいは使用を助け、あるいは実行にうつす者」を犯罪者と位置づける。

一連の言い回しは、明瞭かつ露骨に植民地行政の妖術観を表明している。つまり妖術など存在せず、また妖術使いも実在しない。いるのは、妖術使いのふりをし、そうした特殊な手段を知っているあるいは行使できるふりをし、そう自称するいかかわしい連中である。人々に恐怖と迷信をふりまく彼らこそが取り締まりの対象なのだ。

ビーティーは、ウガンダでの同様な妖術法が作り出した、行政と住民との間の「うまく働く誤解 working misunderstandings」について触れている。行政は、呪物を所持し妖術の能力がある「ふりをしている」ものを犯罪者と規定しているのであり、そうした能力をもつ妖術使いを犯罪者としているわけではないのだが(存在しない者を取り締まることはできない)、人々にとってはこの微妙な区別はまるで意味をなさなかったとビーティーは指摘する。植民地化以前にも妖術使いをチーフの法廷に告発するのが決まったやり方であったブニョロでは、植民地化以後も人々は「妖術使い」をチーフの法廷に引き渡し、彼はそこで「妖術使いのふりをする者」として裁かれた(Beattie 1963:49)。ケニアでも住民にとって、このような微妙な区別は意味をなさない。妖術法は、「妖術使い」を取り締まる法として理解される。その結果、妖術信仰を駆逐することを目指す植民地的プロジェクトにとっては皮肉な事態が生じてしまう。一方で妖術は迷信であり妖術使いなど実在しないと言いながら、法を作ってまで妖術使いを取り締まろうとするという自己撞着に陥っているかのように見えてしまうのである。

さらに厄介なのは、「呪医(witchdoctor)」つまり施術師一般が取締りの対象に含まれているという点である。ミジケンダの人々自身は、施術師と妖術使いを対立する存在として区別して考えている。ともに同種の神秘的能力を行使する存在ではあるが、人々に危害を加えるためにそれを用いる

妖術使い(mutsai)と、そうした妖術使いに対抗し、妖術使いの攻撃から人々を救うためにおなじ神秘的能力を行使する施術師(muganga)は、正反対の存在である。人々にとって前者は悪、後者は善だ。個別的なケースでは両者の判別が困難であり、施術師がしばしば陰で妖術を行使していると判明することがあるとしても、概念的には明確な区別である。ある人が施術師か妖術使いか、どちらであるかが判明すれば、それに応じてその人に対する処遇は正反対のものでなければならない。しかし妖術法は、住民のこうした区別にはまったく無頓着である。行政にとっては妖術法は「妖術使い」ではなく「妖術信仰」を取り締まりコントロールしようとした法なのであるから、これは当然のことである。仮に住民にとっては正義のエージェントであるとしても、行政にとってはこうした施術師(「呪医(witchdoctor)」)こそ、神秘的な能力があるふりをし、実際に人々のあいだに妖術信仰をまきちらしている元凶だということになるからである。妖術信仰を取り締まるのか／妖術使いをとりしまるのかの微妙な区別が住民にとって意味をなさないとするれば、この法が、妖術使いを取り締まることを標榜しながら、実際には妖術使いとの戦いにおいて人々の唯一の対抗手段である施術師を取り締まるという奇妙な法に見えてしまうのは避けられない。

妖術法の第5条が、「妖術...の行使に通常用いられている呪物やその他の物品」を正当な理由なく所持していることを処罰の対象としていることが、それに輪をかける。こうした呪物の類を所持しているのは、現実問題としてはほとんどの場合施術師(「呪医」)たちなのであるから、この条文は、事実上施術師たちを直接ターゲットとしたものになってしまう。おまけにミジケンダのあいだでは、妖術の治療には、妖術使いが妖術をかけるのに用いたのと同じ呪薬、呪物を用いるとされているので(だからこそ施術師は妖術使いとして告発される危険をつねにかかえているのだ)、施術師たちはまさに「妖術...の行使に通常用いられている呪物やその他の物品」を所持していることになる(註6)。

さらに第6条は、行政を通さずに、人々が従来おこなっていたようなやり方で誰かを妖術使いだと告発することを禁じている。もし人々が従来のやり方で、つまり占いの結果をもとに地域の長老たちの集まりにおいてある人を妖術使いとして告発したことが知られると、告発された「妖術使い」は罪に問われずに、逆に告発をおこなった側が処罰の対象となることになる。行政を通じて告発することは可能であるとされているが、この法のもとで告発が可能であるのは、第2条から第5条で定められているような人物に対してである。つまり神秘的な能力をもつと自称する施術師や、妖術使いのふりをする者、妖術に用いる呪薬や道具を所持している者、等々。しかし、人々にとって妖術使いとは誰にも知られないように攻撃を加える者であり、妖術使いだというこのような目に見える証拠は原則的に得られないと考えられているところでは、これは事実上、妖術使いそのものを告発することを不可能にしてしまう。証拠もなく告発すると、今度は告発した方が罪に問われる。

ミジケンダでは、妖術使いはその正体を通常の方法では特定することができない。災いの背後にいたはずの妖術使いの正体は厳正な占い——身内の死が妖術のせいであると疑われた場合、妖術使いの正体は3箇所の互いに遠く離れた場所で独立に諮問された3つの占いの結果が一致した場合にのみ確定できた——によってしか知りえず、告発された者が本当に妖術使いであったかどうかは最終的にはさまざまな試罪法(毒の試罪法や、赤熱した斧の試罪法など)でしか確認

できない。妖術法の第7条では、こうした「非自然的な手段の使用によって」妖術使いの名前を明らかにする行為がまさに処罰の対象となっている。妖術法は、人々から妖術使いに対処する方法を取り上げ、従来の仕方で告発することを不可能にした上に、さらに妖術使いの正体を確認する方法まで人々から奪ってしまったことになる。

第8条では、人々自身の妖術をめぐるこうした慣行に対して、見て見ぬふりをし、これらの違反を白人の行政官(ディストリクト・コミッショナー)に報告しなかった現地人チーフが処罰の対象として規定されている。妖術法は、地方行政の末端に属する現地人の行政官を通じて、人々が上で禁じられたような一連の妖術信仰内部に属する実践に目を光らせる。もし額面どおりに施行されるなら、妖術法によって人々は、自分たちにとっての妖術問題を解決できないよう監視されているようなものである。

1-4 まとめ

妖術法は、妖術信仰を維持・拡散させている張本人たち——施術師や自称妖術使いたち——を罰し、妖術信仰に基づいた人々の実践を取り締まることによって、妖術信仰そのものをコントロールしようとしたものであった。行政にとっては、妖術使いも妖術も実在しない。こうした迷信に対する信仰の存続そのものが対処すべき問題であり、それに対する法的手段がこの法だったのである。しかし人々の目にこの法がどのように映るかは、明白である。この法は、人々にとっての妖術問題、人々の日々の生活が妖術使いの攻撃によって常に脅かされていること、について何の解決も提供していない。それどころか妖術問題に対処する人々自身の従来の方法——施術師による治療施術、占い、占いに基づく告発手続き、毒の試罪法など——をすべて人々の手から奪ってしまい、人々に妖術使いを告発することすら原理的に禁止してしまった法律でしかない。そして逆に、妖術使いを野放しにし、彼らを保護すらするものである。第9条のなかには妖術使いの疑いのある人物を他の定められた地域に移すディストリクト・コミッショナーの権限についてのべているが、これは人々の目には、妖術使いを人々から匿っているように映りうる。まさに、妖術を取り締まるという名目のもとで、実際には妖術使いたちの味方をする法律、つまり妖術法ならぬ妖術使い保護法として映ることが避けられなかったのである。

ケニア人法律学者のムトゥンギは、この法における妖術定義の曖昧さを指摘し、その結果としてそれは、行政が意図した目的である妖術信仰の撲滅という点においても、人々が望むように、妖術使いを取り締まるという点においても、いずれにおいても明確な効果を持ち得ないと述べる。それは定義上実在しないとされているものを取り締まらねばならないという矛盾を抱え込んでいるというのだ。彼は、現実に妖術がらみで生じた殺人事件が法廷でどのように扱われたかについて多くの判例を分析している。当然のことであるが、妖術使いが妖術によって殺人罪に問われているケースはそこには見られない。自分を妖術の犠牲者と考えた者が妖術使いの疑いがある人物を殺害してしまったケースが中心になる。これらのケースにおいて被告に正当防衛が認められた例はなく、信仰を理由とした減刑もほとんど見られない(一例のみ、裸で屋敷に忍び込んだところを発見された犠牲者に対する殺人では、犠牲者の行為は妖術信仰のもとでは自制心を失うほどの怒りを引き

起こすに十分であったと認定され、被告は減刑をうけている)。ムトゥンギによると、妖術に関する現行の法制度には、共同体が危険とみなす行為ではなく、妖術信仰そのものを危険とみなすバイアスがある。人々の目には「正しい」行為(人々の敵である妖術使いを殺すこと)を犯罪として罰するという形で、共同体の正義感覚に反したものになってしまっているというのである(Mutungu 1977:59)(註7)。

アシュフォースが南アフリカの事例に基づいて述べているように「妖術弾圧法は、それらが後の植民地時代に導入されると、アフリカのあらゆるところで同じような形で——『罪のない人々の生活を犠牲にする殺人者ども』を保護するものとして——外来のヨーロッパ権力によるアフリカに対する一般的な攻撃の一環として、眺められた」(Ashforth 2005:255)のである。

妖術法は現実には効力をあまりもたなかったといえるかもしれない。ニーハウスは南アの事例について、妖術法の制定は妖術問題に対する現実的な効果よりは、「近代化に対する国家のイデオロギー的コミットメントを象徴的に表明したものとしての重要性が優越していた」(Niehaus 2001:189)とすら断定している。妖術告発の当事者たちに、自分が管轄する地域から遠く離れた地域に住む占い師を諮問するよう勧めることによって、法の要求と人々の要求の狭間に抜け道を見出したタンザニアのカグル人のチーフたちの例が示しているように(Beidelman 1963:70)、人々にとって妖術が対処すべき大問題であり続ける限り、法がいかに禁じようと、人々の方では何らかの仕方で法をかいくぐって問題にに対処する方法をやりくりせねばならなかった。妖術法が、人々にとっての妖術問題を解消することなく、妖術に対する以前からの対処をおおびらに実行することを抑圧し困難にした度合いに応じて、問題の処理はますます行政の目の届かぬところに後退し、あるいは第8条の規定にもかかわらず、人々の要求と法の義務の板ばさみに立った現地人のチーフたちが、人々の慣行に対してみて見ぬふりをし、その報告を怠り、あるいは進んでそれを隠すことによって、それらを行政にとってますます不可視のものにしてしまったらうことは、容易に想像がつく。妖術法とその施行は、アシュフォースが述べているように「植民地行政官の目が届かないところで活動する伝統的なリーダーたちを中心にした、霊的治安維持にかかわる法的・政治的活動についてのアフリカ人自身のパラレルな領域を生成」させた(Ashforth 2005:254)に違いない。

妖術をめぐって、その存在を認めない行政と人々とは、もとより対立関係に立たざるをえない。しかし妖術法はこの対立を、単に妖術の存在を認めないものとそれを信じる者の対立から、さらに相互不信に彩られた対立へと変えてしまったと言えるだろう。妖術使いよりもむしろそれに対抗する行為の方を処罰することに熱心であるように見える行政が、人々の信頼を勝ち得る可能性は無に近い。一方、行政は、妖術問題がいつこうに解消しないことに苛立ち、迷信にとりつかれた住民に対する軽蔑の念を強める一方で、自分たちの権威がおよばない「パラレルな領域」の存在に薄々気づき、それに不信の目を向ける。ブランドリーが述べているように、植民地行政への非協力やギリアマの反乱に見られるような植民地支配に対する明白に政治的・経済的な反抗行為であったものの本質を「妖術問題」だと誤認していた植民地行政は、今度は逆に、実際には日々の暮らしの中で直面する妖術問題への対処として人々がおこなっている活動の背後に、自分たちの権威に対する政治的な反抗を見てとってしまう。皮肉な転倒である(Brantley 1979:123)。

II. 植民地行政と妖術:さらなる振れ

2-1. 植民地における地域行政 (Provincial Administration)

行政と地域住民の対立を考える上で、忘れてはならないのは、植民地の政治システムそのものが、そもそも領土とその住民に対する管理、地域開発、および治安維持に特化した、警察力と一体化した中央集権的行政装置を核にしたものであったという点である。

その後の植民地時代を通じて存続する政府の基本的な構造が固まったのは、外務省から植民地省へ管轄が移された1905年頃である(Bennett 1963:22)。1907年、総督(governor)のもとに、官僚たちをメンバーとする行政評議会(Executive Council)と官僚に加えて総督によって指名された白人入植者の参加を許した立法評議会(Legislative Council)とが発足した。

植民地期のケニアの政治史を、立法評議会への代表権をめぐる政治的運動を中心に記述した、たとえばベネットに代表される研究は、ケニアの多くの歴史書とその物語の軸を共有している。しかしそうすることは、ケニアの政治史を、そこで暮らす大部分のアフリカ人の経験を度外視した形で記述するという奇妙な結果をみちびく。

当初立法評議会のメンバーのほとんどは行政官僚であった。総督の任命によらず選挙によって自分たちの代表を評議会に送りたい白人入植者たちの運動、ついでインド系住民とアラブ系住民による同様な運動は、第一次世界大戦後に実を結び、1924年には立法評議会は選挙によって選出された11人のヨーロッパ人、5人のインド人、1人のアラブ人をそのメンバーにもつことになった。アフリカ人一名がはじめて立法評議会のメンバーとなった(任命による)のはその20年後、1944年になってのことである。1952年には立法評議会のメンバーは総勢54名となり、民間人の数(28名:選挙によって選ばれた14名のヨーロッパ人、選挙によって選ばれた6名のインド人、2名のアラブ人、そして6名のアフリカ人)が官僚の数(26名)を若干上回っている。この時点でもアフリカ人メンバーは全員が総督の任命によるもので、選挙によってアフリカ人が自らの代表を立法評議会に送ったのはようやく1957年になってからであった。

ここでこうした詳細に言及したのは、植民地期におけるケニアにおける代表権を巡る政治が占める副次的な位置に注意を促すと同時に、代表権をめぐる政治闘争がもたらした地方のアフリカ人の経験とは無縁のところで行われた歴史であったことを確認するためである。立法評議会ですらそのメンバーのかなりの部分は官僚に占められていた。ケニアにおける政治の中心は、総督を頂点に置いた中央集権的な地域行政システムであり、立法議会は長い期間にわたって総督の諮問機関という副次的な役割にとどまっていたのである。そしてアフリカ人は植民地期のほとんどを通じて、そのなかでもさらに周辺的なメンバーにすぎなかった。

それに対して、アフリカ人にとって直接折衝の対象となる植民地支配とは、全国に張り巡らされた中央集権的な地域行政のシステムの方であった。植民地は複数のプロヴィンスに分かれ、各プロヴィンスはさらにディストリクトに分けられていた。各プロヴィンスのコミッショナー、ディストリクトのコミッショナーは総督に直接任命され、その指示に従う官僚であった。ディストリクトはさらにいくつかの下位単位に区分され、その末端の単位では現地人のヘッドマン(チーフ)がコミッショナーによって任命された(註8)。この地域行政(Provincial Administration)のシステムは植民地権力の最

大の支配管理装置であったが、それは時代とともにますます強化されていった。その支配的な立場は、警察権がそこに属しているという事実にもよく表れている。(Gertzel 1970:23)。各地域のコミッショナーにはほとんどの公的な集会の開催に関する認可権が与えられ、法と秩序を乱すと考えられた人物に対する逮捕権が与えられていた。現地人のチーフ(ヘッドマン)にも「チーフの権威法」によって同様な権限が与えられ、植民地行政の地域におけるエージェントとして強大な権力を行使することができた。

この地域行政システムには、法と秩序の維持にとどまらず、地域の開発を推進するという役割もあった。「アフリカ事情」に精通したコミッショナーたちは中央政府に対しても大きな影響力を持ち続けた。ゲルツェルがいうように、「独立以前には地域行政システムには、権力と、権威と影響力がそなわっていたと言える。それは開発に向けての大衆に対する支配、調整、動員という3つの機能を果たしていた。これらを行行使する点で、それは行政的力能において総督の手足となっていたのである。」(Gertzel 1970:26) 50年代に入って、中央政府において省庁制が確立していくなかでも、地方行政のシステムは、その独自の位置を保持した。それは「ケニアに育ちつつあった代表制政府のシステムとは、真の意味において独立したシステムであり、総督と彼に直属する官僚たちは、政府のその部分をいつでも迂回してしまうことができた。彼らの権威がそれらとは独立のものだったからである。」(Gertzel 1970:28)

中央政治において、この地域行政システムが代表制システムと省庁制よりも優越していたとするなら、地方においてはなおさらそうであった。1924年に布告(Native Authority Ordinance)により、ディストリクトあるいはその下位区分に置かれた地方原住民評議会(Local Native Council、のちにDistrict Native Council)は、ディストリクト・コミッショナー、アシスタント・ディストリクト・コミッショナー、現地人ヘッドマン(チーフ)、およびプロヴィンシャル・コミッショナーによって任命されたアフリカ人から構成され、ある種の立法措置も含む地域の問題について意思決定をおこなうとされていた。現実には地域行政システムは「それらを支配の道具と見ていた。評議会は政府の決定を人々に伝えるための機関であることが意図されていた。またそこから、植民地政府に従順な、教育を受けたアフリカ人指導者が育つことも期待されていた。」(Akivaga et.al., 1985:10) 1937年には、アフリカ人メンバーは選挙によって選出されるようになったが、ディストリクト・コミッショナーは「望ましくない」とみなした評議員を自由に解職させることができた(Akivaga et.al., 1985:20)。それは住民が自由に自分たちの見解を表明し、行政に異議申し立てをする場というには程遠いものであった。住民たちにとっては、自分たちをもっぱら管理し開発のために動員し支配する対象としてしかとらえていない、この地域行政システムという巨大で強力な中央集権的行政装置こそが、植民地支配の現実であった。彼らの植民地支配経験とは、まさにこの地域行政システムについての経験であった。ケニアの植民地政治史は、中央で白人入植者やアジア系住民によって戦われている代表権獲得をめぐる歴史を軸としてではなく、地方行政システムとその作動に対する人々の経験を軸にして書き直されねばならないだろう。地方行政システムは住民にとっては徹頭徹尾外来的なシステムであったが、その外来性は妖術をめぐるとりわけ際立つことになった。

2-2. 妖術法以後の地域行政と妖術

植民地の管理機構が必然的に作り出す住民と行政担当者との間のギャップは、妖術法の制定と施行が作りだした妖術問題をめぐる相互不信によって、さらに広がることになる。

後進的な地域住民を、もっぱら開発し管理し文明化すべき対象として眺める行政にとって、すでに述べたように、妖術信仰は住民の後進性の徴であると同時に、文明化のプロジェクトの足を引っ張る障害でもあった。行政にとって妖術信仰がもつ後進性の意味作用が、住民自身に大きな自治を与えない口実として機能するほど大きいものでありえたことは、南アフリカの事例を見ればよくわかる。アフリカ人に参政権を禁じたヘルツォグは、いわゆる文明化されたときれる原住民にとつてすら、その文明は上っ面のもので自治などとても無理な話だという持論の持ち主であったが、その根拠はアフリカ人のあいだに根強く見られる妖術信仰だったのである(Ashforth 2005:305-306)。妖術信仰は植民地的想像力の中で、文明を自認する植民地行政と地域住民との間の隔たりを、実際以上に大きなものにみせる効果をもっていた。

一方、ケニア海岸部の行政は、1920年代にはいってますます歴然としてきた海岸部の開発の遅れという問題に直面せねばならなかった。1914年のギリアマの反乱とそれに続く懲罰作戦は後背地を荒廃させ、ミジケンダの発展しつつあった農業経済に壊滅的で回復不可能な打撃を加えた。1916年の旱魃が追い討ちをかけた。経済発展の中心に据えられていたプランテーション開発も、第一次大戦後にはもはやヨーロッパの企業体にとって投資にみあう魅力を失っていた。海岸部後背地の経済的発展は大きく躓いていたのである(Brantley 1981:Chap.8)。ブランドリーが指摘しているように開発の失敗を、人々の妖術信仰のせいにする見方は行政官たちの間ですでに一般的であったが(Brantley 1979:119)、こうした八方塞の状況の中で、開発の実を挙げねばならない行政官たちにとって、それはますます現実味を帯びてゆく。妖術信仰は、行政が住民に対して抱く軽蔑と苛立ちの重心に位置を占めることになる。

おそらく1925年の妖術法の施行は、こうした状況の解決によりは、激化に貢献したにちがいない。妖術問題に土地の人々が対処する従来の実践が非合法化されたことは、それを行政の目の届かないアシュフォースの言う「パラレル領域」へと追いやった。しかしそこには、行政の権威に対する政治的反抗として解釈される(Brantley 1979:123)危険がともなっていた。1914年の反乱以降、後背地住民に対する行政の監視の目は一層の厳しさを増していた。問題に明確にけりをつける有効な対抗策がないまま、人々にとっての妖術問題は累積していったらう。人々にとって「妖術問題」は妖術法のせいで、確実により深刻化してしまった。

妖術法は、妖術に関する問題はすべてディストリクト・コミッショナーが扱うと定めていた。すでに見たように、それは自分たちを苦しめる妖術使いを告発出来る場を人々に提供してはいなかった。まれにコミッショナーのもとに届く告発は、たとえば、1944年3月31日付けのディゴ人のチーフ(Mudir)宛のクワレ・ディストリクトのコミッショナーの手紙に見られるように、差し戻されてしまうのがおちだったであろう(註9)。

「妖術や呪文を用いて他人の精神や身体、財産に危害を加えるいかなる人物も、1925年の妖術法の第四条によって罪に問うことができます。長老たちは、告発されたその女性によって実際に

妖術が用いられたことを証明せねばなりません。またその妖術が実際に相手の女性を病気にしたことが証明できない限り、単に彼女が病気になったという事実だけでは不十分です。」この点について、いかなる証明が可能であるかこのコミッショナーが考えていたかは謎である。

このありさまでは妖術告発をコミッショナーのもとで行おうと考える者など、出てきそうにはない。自分たちの仕方に対処することを禁じられ、行政に告発することが非現実的であるとすれば、人々には、妖術問題に苦しめられる自分たちの窮状を、妖術の蔓延と妖術使いの増加についての苦情の形で行政に訴えるぐらいのことしか残されていない。後述するように、40年代に入って抗妖術運動に対して許可を与えることが常態化した時期には、コミッショナーに対する抗妖術運動の許可を嘆願する際には、常に妖術の増加に対する訴えが伴っていた。行政官たちは、ヘッドマン(チーフ)を通してなされる、地域の住民からの妖術の蔓延に対する苦情に繰り返し悩まされたにちがいない。

妖術法によって、妖術問題を自分たちで処理する力をそがれてしまったことが、人々が妖術が増加したと感じた背景にある。そして、自分たちで妖術に対処するすべが禁じられているからこそ、それは行政に隠れて非合法に行われる実践の領域に退き、あるいは行政に対する苦情の訴えとして行政の耳に届く。行政は、非合理的な苦情にうんざりする一方で、非合法な実践がひそかに蔓延していることに気づかないわけにはいかない。行政にとってはそれらは、行政の側の文明化の努力にもかかわらず、まさに人々が妖術信仰から一向に脱却しそうにないことの、ますます明らかな印となる。迷信に囚われた後進的な人々、そしてそれに足をひっぱられ、十分な成果を挙げるのが妨げられている行政という図式が、妖術法の施行によってかえって強化され、執拗に自らを反復することになる。妖術信仰をコントロールするための法律が、人々をますます妖術信仰に深くしばりつけられた存在に見せてしまうという逆説が生じている。妖術法は、行政にとっても、「妖術問題」を解消するどころか、逆に深刻化してしまったのである。住民、行政それぞれの側で「妖術問題」は激化していた。おそらくこれが40年代にこの地方の植民地行政によって公認された抗妖術運動が登場する背景であった。

2-3.行政公認の抗妖術運動

その慣行が正確にいつ誰によって始められたのかはわからない。私が確認したその慣行の証拠の最も古いものは1936年11月12日付けのクワレのコミッショナーからキツイのコミッショナーへの手紙であるが、そのやり取りの内容は、こうしたことがすでに以前からおこなわれていたことを推測させるものである。ドウルマのムワカテングという名の施術師に対する後者からの問い合わせ(こちらの手紙は公文書館の資料の中には見出せない)に対する返答で、ムワカテングがドウルマでは高名な「原住民の誓約(native oath)」(註10)の施術師で、旅費が出るなら彼をキツイに派遣してよい、という内容になっている。1940年にはおなじ施術師についての別のやりとりがあり、こちらも彼を「最近、妖術に精通した人々——主として女性たち——を除霊(exorsise)」する目的で派遣してほしいとの別のディストリクトからの要請とそれを認める返答である。

1940年代の末以降になると、ディストリクトの境界を越えての施術師の派遣に関するこうした手紙

のやりとり(抗妖術運動として有名なツァウェ・コンデやカブエレらに関するものも含め)は相当数に上る。1948年3月27日付けののキリフィのコミッショナーからクワレのコミッショナー宛の次の手紙は、おそらく後者からのある施術師についての問い合わせに応じて、その施術師のキリフィでの活動の様子を報告したもので、コミッショナーの年次報告にも現れず、同一ディストリクト内での活動であるため派遣要請の手紙のやりとりの形でも残っていない、行政公認の抗妖術運動の実態を垣間見させてくれる。

「...このディストリクトでのある施術師(muganga)の活動についてはさまざまな噂が流れておりますので、おそらく貴殿はこの真相をお知りになりたいことと存じます。S氏(ディヴィジョンの行政官)はもともと、かの地で行われているこまごまとした妖術(petty witchcraft)の増加に終止符をうちたいとの地域住民たちからの要請に応じて、この者に施術を行う許可を与えました。当初、彼の施術は一見うまくいっているようでありました。しかし後になって、地域全体が恐怖とおびえで騒然となっているとの苦情がよせられました。というのはこの愚かな老人は、彼の姿を見たものは即座に死んでしまうなどと吹聴してまわったからであります。

かくして地域が再び落ち着きを取り戻すまで、彼は自分の村に戻っているよう命じられた次第です。6ヶ月後に、彼がもう一度施術を再開する許可を与えられる可能性はあります。もし貴殿がクワレでの彼の活動をお望みであるというのであれば、彼が当ディストリクトを離れる許可を与えることに、私は反対する理由はございません。」

1949年8月30日付けの、クワレのコミッショナーからキリフィのコミッショナーに宛てた紹介状も、ディストリクト間の施術師のやりとりが常態化していたことをよく物語っている。

「施術師(muganga)ムランダ・ワンジェについて。この書状を携行するムテレ・ワ・コンボは、表記の施術師(muganga)を探し出し、彼にクワレに来てくれるよう説得する使命でそちらに派遣した者です。ご存知のように、今日妖術(uchawi)の問題は深刻であります。この者にたいして必要な便宜をはかっていただけると幸いです。」

いずれの手紙においても英文に混じって、施術師や妖術を意味するスワヒリ語がそのまま用いられていることが、イギリス人行政官たちにとってこれらの話題が日常化していたことをよく物語っている。こうした施術は1960年ごろまでには「浄化儀礼(cleansing ceremony)」という呼び名で語られることが一般的になっていた(e.g. 1960年5月25日付けのクワレのコミッショナーからキリフィのコミッショナー宛の手紙)。

2-4. 抗妖術運動公認の論理

こうした慣行は、すでに施行されている妖術法との関係で眺めると、驚くべきことである。なぜなら、それは妖術使いが実在することを当然のこととし、それに対抗することを表立った目的とした施術に、こともあろうに行政が公的認可を与えているに他ならないからだ。もちろん行政官たちは許可すべき施術の種類を注意深く限定していた。40年代に名を馳せたツァウェ・コンデや50年代に活躍した彼の息子カブエレ・ワンジェの施術は、道の分かれ目ごとにムバレ(mbale)と呼ばれる呪(薬)物を埋設し、それによって妖術使いの活動を封印してしまう術であった。それが施された地

域で、もし妖術使いが妖術をかけようと試みれば、ムバレの力によってその場で死んでしまうと考えられていた。全身の膨満と、あらゆる開口部からの出血がその死の特徴であった(浜本 1991)。本論考の第一部でAタイプと名づけた抗妖術運動の典型であるが、植民地行政はこのタイプの施術を、妖術使いの探索と名指しを含み妖術法と露骨に抵触するBタイプの抗妖術運動に比べて、穏健な施術とみなし、それのみを認めるという形で許可を与えたのである(Ciekawy 1992:96)。もちろん厳密に言えば、これとて妖術法の精神に反しているには違いなかった。行政官たちが後にこの種の施術を婉曲的に「妖術浄化(witchcraft cleansing)」とか「浄化儀礼(cleansing ceremony)」と呼び習わしたのは示唆的である。自分たちが許可したこの種の施術を、妖術信仰の内部にあるというよりも、まるで共同体から妖術信仰そのものを除去する一種の公衆衛生の実践とみなしたがっていたかのようである。

イギリス人行政官たちにとっては、少なくともいささか後ろめたかったはずのこの許可は、単に「妖術を何らかの形でコントロールして欲しいという人々の要求を満たす」(Ciekawy 1992:96) べくなされた妥協にすぎなかったのだろうか。行政官たちが許可を出すにいたる理由について述べた文書を私はまだ見出すにはいたっていないが、前節で概観した諸事情を背景にすると、そこにはもう一つのありべき筋書きが見えてくる。

20年代以降、海岸地方の経済発展の遅れは誰の目にも明らかであった。行政官にとっては、開発の実効をあげることに、まさに彼らのキャリアがかかっていた。一方、彼らの文明化と開発の努力の足を引っ張るものとして槍玉にあがっていた妖術信仰は、その間、消え去るところますます激化しているかのように見えた。妖術信仰を取り締まり、妖術問題を解決するはずだった妖術法は、逆に、人々と行政双方の側でそれぞれの「妖術問題」を深刻化しただけだった。開発が急務であるのに、その妨げになる人々の迷信は絶望的に根深い。こうした状況のなかで、行政官たちがむしろ対症療法的な方策に魅力を感じたとしても不思議はないのである。

妖術信仰そのものを消し去ることは不可能であるかもしれない。しかし、ほかならぬ人々の妖術信仰、迷信的信念そのものを逆手にとって、人々の妖術に対する迷信的な恐れを取り除くことならできのではないだろうか。そもそも、妖術信仰が人々の中に引き起こす妖術に対する恐れこそが、人々に植民地政府へ協力することをためらわせ、新しい経済的繁栄へと導く活動に対して消極的にさせる直接の原因である。人々は妖術使いの攻撃のターゲットとなることを恐れて、そうした活動に積極的になれないでいるにちがいない。それゆえ、人々の望みどおりに、妖術使い一掃の施術を行わせ、地域から妖術使いが一掃された、あるいは地域の妖術活動が封じられたと人々が信じたなら、妖術に対する彼らの恐れはなくなり、彼らの活動を開発に向けて動員できるはずだ。最初に思いつかれたとき、この考え方は行政にとっての厄介な妖術問題を一気に解決する妙手に見えたにちがいない。

行政がこのような起死回生の「妙手」をひねり出したのは、なにもこれが初めてのことでなかった。海岸地方がイギリスの保護領となった1895年、植民地行政が最初に直面したトラブルがムバルク・ビン・ラシドに率いられたアラブの一派による反乱だった。その鎮圧にてこずったのは、反乱者たちが後背地のミジケンダの人々(ギリアマ人)の支援を受け、そこに匿われていたせいだと考え

られていた。当時のコミッショナー、ハーディンジは、ギリアマ人をイギリスの味方につけるため、ギリアマ人の呪術的迷信を利用するという「妙手」を思いついた。当時の宣教師の不正確な報告にもとづいて、ギリアマ人たちのあいだに呪薬をもちいて政治的結束を固める呪術的誓約の儀式があると知ったハーディンジは、その呪薬を人々の水源に投げ入れ、その水を飲んだ人々全員にイギリス側につくよう誓約させるという儀礼をやったのけたのである。実はこれは完全な誤解であり、ギリアマ人にはそうした政治的結束のための誓約の儀礼などなかったし、問題の呪薬もそのような目的のものではなかった。ブランチリーによると、その頃にはギリアマ人たちはイギリスの軍事力を目の当たりにし情勢を的確に理解しており、反乱者たちを見限る用意がすでにできていたのであるが、行政官たちはそれをこの妙手がみごとに効を奏した結果だと考えた。皮肉なことにこの出来事は、ギリアマ人たちに自分たちの呪薬の思いもよらぬ革新的な使用の実例を提示したのであり、その約20年後、ギリアマ人たちが植民地行政に反旗を翻した際に、このハーディンジがおこなった誓約の儀礼を自ら実施して植民地行政への非協力を誓ったのである(Brantley 1979:119, 1981:46-48)。イギリス人たちはギリアマの「未開の風習」をたくみに模倣したつもりであったが、実はイギリス人のその行為がギリアマ人が模倣すべきお手本となった。まさに植民地の合わせ鏡(Taussig 1987:127-135, 1993:63,79-80)である。

それはまた、文明化のプロジェクトにおいて生じた問題の解決策を土着の制度に求めるという、植民地主義というプロジェクトそのものに内在した、すでに触れた逆説の一例である。そもそもイギリスの間接統治政策自体もその代表例にほかならないのだが、こうした逆説は、つねに妙手の見かけをとって出現する。そしておそらく1930年代に、住民の妖術信仰を逆手にとり、住民から開発の障碍である妖術に対する恐れをとりのぞこうという奇策も、同じようにして出現したのではないだろうか。

こうした妙手は、対象となる人々との間の植民地的隔たりの中でのみ、妙手たりうる(註11)。度し難い迷信に囚われた植民地的主体に対する軽蔑と、そうした迷信を自分たちはとくに超越しているという距離感と自信が、相手の迷信を自分たちの目的のために道具的に利用できるという傲慢な思い込みを、一種の妙手に見せかける。自分たちの植民地経営の失敗によって余儀なくされた——おまけにそれらの失敗を管理される対象である人々のせいにしてしまったうえでの——苦し紛れの一手を、気の利いた名案に見せかけてしまうのである。抗妖術施術をおこなう施術師についてのやり取りの中で、行政官たちが交わす軽口が、そうした植民地的距離をよく物語っている。たとえばツァウェ・コンデ派遣依頼に関するキリフィのコミッショナーからクワレのディストリクト・オフィサーへの1948年11月2日付けの手紙は次のような軽い調子で締めくくられている。「ツァウェ・コンデは当ディストリクトであまりにもたくさん『デート』の約束をとりつけてしまっているようです。別の地方に呼ばれることで、彼が自分の重要さについて思い上がってくれても困ります。それに、名前は忘れてしまいましたが、貴殿の管轄のダヴァヤにも同じくらい有名な呪医(mganga)がいると思うのですが。」また氏名不詳の施術師を「浄化儀礼」のために招聘する件での1960年5月の手紙のやり取りの中ではキリフィとクワレのそれぞれのコミッショナーは、当の施術師を「花形役者 our star performer」と面白半分呼びあっている。「呪医に関する1960年5月25日付けの

お手紙たしかに拝受いたしました。我らが花形役者にも通知しております。」妙手はすでに常套手段となり、さらには人々の度重なる要望をなだめる最後の切り札として繰り出されるルーチンになってしまっているようにすら感じられる。行政は、自分たちがこうした迷信に心ならずも加担してしまうことを、地域の発展という目的で正当化する一方で、自分たちがそうした迷信そのものからは超越していることを、こうした諧謔的な姿勢のなかに示そうとしていたとは言えないだろうか。

2-5. 新たなリアリティ

しかしこうした軽い調子のなかで、これらの行政官たちは、妖術信仰そのものをとりのぞくという自分たちの文明化のプロジェクトとは裏腹に、自分たちが妖術信仰をますます強固にしてしまうような新たな、しかもきわめてインパクトの大きい制度を創出してしまったのだという事実に対して、あまりにも無自覚であるように見える。この妙手によって、あきらかに彼らは地域ぐるみの抗妖術運動という全く新しい制度を作り出してしまった(註12)。

妖術使いに対抗するための施術が、誰にでも随時おこなえたところでは、それが地域ぐるみの運動の形をとらねばならない理由はどこにもなかった。というよりも、そもそも妖術は、個々人の、あるいは個々の屋敷の個別の不幸に関係しており、個々の屋敷とその屋敷の人々を妬み憎んでいる隠れた敵とのあいだの極度に個別的でプライベートな問題である。本来それは、隣人たちに知られないように密かに対処すべき事柄であり、またドゥルマ人のあいだでまさに今日そうであるように、常にそうだったのである。植民地行政と妖術法によりこうした活動が恒常的に禁止され、そしてまるで気まぐれのように「浄化儀礼」がときおり許可されるというまさにその事実が、それを地域ぐるみの運動にした。与えられたこのわずかな機会を逃すわけには行かない。妖術問題を抱える人々が、こぞってその機会に相乗りしたのは当然のことである。

さらに植民地行政が、この種の「浄化儀礼」の実施に課したさまざまな行政的手続きや制約が、それをますます共同体的な行事にした。チカウィが述べているように、施術師に対する施術の許可はディストリクト・コミッショナーによって与えられたが、個々のロケーションでの実施にはそのロケーションのヘッドマン(チーフ)が発行する許可がさらに必要であった。また施術にかかる費用は、ロケーションの住民が募金して調達すべきものとされていた。そしてこれにもまたヘッドマン(チーフ)の許可が必要だった(Ciekawy 1992:96)。こうした行政的手順や、地域を挙げての募金という住民に対する動員により、運動はますます共同体的な事業の相貌を持つことになった。

従来、それぞれの不幸に見舞われた屋敷や個人によって個別に対処されていた妖術問題に地域ぐるみで取り組むという経験は、おそらく人々に妖術問題に対する新しい経験を提供したに違いない。少なくともそれに伴う集団的な熱狂は——今日のこうした大規模な抗妖術運動に見られるものから判断するに——それまで人々が経験したことのない、癖になってしまいそうな魅力を含んでもいただろう。同時に、個々の屋敷と個人にとっての個別的な敵であった妖術使いが、共同体の敵としてイメージされる契機もそこには含まれていた。

つまり植民地行政は、人々の妖術信仰に新たな次元と強烈な経験的基盤、そして結果として新たなリアリティをむしろ付け加えてしまったのである。

この地域ぐるみの抗妖術運動を許可したことによって、妖術問題に関して、人々が植民地行政を自分たちの味方だと考えるようになったわけではないことに注意したい。両者の間には相変わらず相互不信が横たわっていた。特定の施術師にお墨付きを与えることで、事実上妖術とそれに対抗する神秘的な能力を認めておきながら、行政はあいかわらず口では、妖術など迷信で妖術使いなど存在しないと嘯いていた。少なくとも人々の目にはそう映ったにちがいない。妖術法はあいかわらず人々に妖術に対処する活動を禁じていたし、むしろ妖術使いを保護するようにすら見えた。人々はチーフを通して度重なる苦情と抗妖術の要請をおこなっているのに、コミッショナーはいつも許可を出し渋っていた。しかし人々は、ケニア独立に至るまでの30年間の経験を通じて、妖術問題を巡って行政とのあいだに一つの接点を見出していたと思われる。植民地行政は従来から繰り返し「妖術が発展の敵である」と語ってはいなかっただろうか。個々人の繁栄や発展(それが子供の数であれ、家畜であれ、収穫であれ)に対する妬みから、犠牲者を破滅させようとする妖術使いの従来のイメージと、抗妖術運動の経験のなかで徐々に形成されてきた共同体の敵としての妖術使いのイメージが重なる時、そこに出現するのはまさに人々全体の進歩・発展の敵としての妖術使いというイメージではないだろうか。「発展」は、後に見るように、独立後のケニアにおいて妖術問題が語られる際に、人々と行政の両者の語りの接点となった。たとえ、そこで行政の語りの真意が「妖術信仰」が発展の妨げであるということであり、人々が言うように「妖術使い」が発展を妨げているというものではなかったとしても、人々にとってそのような違いはあまりにも微妙であった。

III. 独立ケニアにおける地域行政と妖術

3-1. はじめに

1963年のケニア独立が決定された1960年のランカスター制憲会議以降、ケニアは独立へ向けての動きを加速していく。興味深いことに、このころからコミッショナーのあいだで、妖術問題に対する態度変化の兆しが見えてくる。1960年10月18日付けのキリフィのコミッショナーあての手紙で、クワレのコミッショナー、P.G.ピアソンは「私は今回の申請については承認しないつもりであります。今後とも当ディストリクトへの呪医の招聘は抑えたいと考えているのです。」と述べている。また1962年8月17日付けのクワレのコミッショナー、M.S.フレッチャーから管轄下のチーフに宛てての申請却下の手紙はその理由を次のように述べている。「呪医(witchdoctor)を奨励するのは政府の政策ではありません。またチーフを含む公僕が呪医たちの活動に便宜を図るのは、賢明ではありません。それゆえ、貴殿も今後は人々を呪医のところへ差し向けたりすることのないよう願います。」少数のケースから確定的な結論を出すわけにはいかないが、あたかも、管轄地域を文明化し経済発展させねばならないという重荷をおろし、独立後のアフリカ人に引継ぎさえすればよくなった植民地行政官たちは、妖術に対する当初の非妥協的な態度に立ち返ったかのようすら見える。おそらく独立は、海岸地方の妖術問題について、行政が仕切りなおしをおこなう絶好の機会であったのかもしれない。独立によって、この地方の妖術問題がどのような変貌をとげたのか、あるいはどのような事情がさらに付け加わったのか。植民地期の分析と同様に、地域住民と地方

行政の関係に注目しつつ、独立後の妖術問題について考えてみたい。

3-2.独立後の地方行政機構

独立後のケニアの国家機構において驚くべき点の一つは、植民地時代と基本的には同じ地域行政のシステムが採用されたという点であろう。それはアフリカ人を地域ごとに分けて管理すべき対象とみなした、植民地的治安維持と開発のシステム以外の何ものでもないの、植民地からの独立という観念が連想させるアフリカ人によるアフリカ人のための国家——そんなものはどこでも完全に実現したためしはなかったのだが——というイメージとは、あまりにもかげ離れている。

実のところ、独立を直前にひかえた 1962 年の制憲会議では、独立後のケニアの政治体制としては、名目的国家元首にイギリス女王を頂き、首相が政府の長を務める代表制民主主義と地方分権を核とした「権力分散への強い志向性をもった体制」(津田 2004:131)が採用されていた。それによると「複数政党制だったことに加え、①下院の他に各県(ディストリクト)から一名ずつ選出された議員からなる上院を置くこと、②国土を6つのリージョン(Region)に分割し、それぞれに立法、行政(土地問題・治安維持の管轄を含む)、財政に関する執行権を付与すること」(ibid.)がもりこまれ、二院制と一種の連邦制に近い体制が取り入れられていた。地方自治という点でも、植民地時代の地方原住民評議会(Local Native Council、1946年以降はアフリカ人ディストリクト評議会 African District Council)は地域から選出されたメンバーからなる地区評議会(County Council)となり、独自の税収とともにその権限・責任も大幅に強化されるはずだった。

しかし独立後、初代首相に就任したケニヤッタは、対立政党の議員に移籍を呼びかけ、事実上の一党化に成功すると、矢継ぎ早に憲法改正を行った。独立一周年記念日に行われた第一次憲法改正では、首相制を廃止し大統領制に移行するとともに、リージョンに徴税、治安維持等の権利を与えていた条項を削除した。翌年には連邦制そのものが廃止され、植民地時代の地域行政システムが大統領府の管轄下に完全復活することになった。それはケニヤッタにとって、独立によって手放すにはあまりにもおしい、中央権力による強力で効率的な管理と支配のための装置であった。国の隅々にまで伸びた自らの手足として、それは後々まで反対勢力の政治活動に制約を加え妨害するための重要な手段を、時の大統領に提供し続けた(Human Rights Watch 2002:4-9)。1966年には上院も廃止され、ケニアは大統領に大きな権限が集中した中央集権的国家に急速に変化していった(Human Rights Watch 2002:132-135, Okoth-Ogendo 1972:19-21)。

オディアンボ・ムバイによると、「自由民主的な価値の侵食をもたらす一連の国家指導層による変革」は、次の四つにまとめることができるという。「第一に、政府の他の管掌から行政執行部門への権力の移転をもたらす憲法改正。第二に、政党政治の弱体化。第三に、行政による地方自治からの権力の篡奪。第四に、政府職員のアフリカ人化にさいしての部族主義的・身びいき的アプローチ」(Odhiambo-Mbai 2003:59)。プロヴィンシャル・コミッショナー、ディストリクト・コミッショナー(ディストリクトの責任者)、ディストリクト・オフィサー(ディヴィジョンの責任者)、チーフ、アシスタント・チーフ(通称サブ・チーフ)からなる地域行政のシステムは、植民地時代と同様に自らの警察力を備

え、大統領府直轄の国民管理・治安維持のための強力な組織として復活し、それとともに地方自治は再び大きくその権限を制限されることになった。これらの行政官は、すべて政府からの任命によるもので、それぞれの地域において大統領率いる中央政府の代表として、地区評議会に出席し、評議会でのあらゆる議決に対して拒否権を発することができた(Stamp 1986:27)。独立にともなうアフリカ人化の方針で、こうしたポジションはアフリカ人によって占められていったが、地域住民の中から任命されるチーフ、アシスタント・チーフは別とすると、上級の職はほぼケニア中央高地部、ヴィクトリア湖岸地方など他地域の出身者に占められることになった(註13)。海岸部における独立後の地域行政システムは、地域住民にとっては植民地期と同様の一種の「外部性」を帯び続け、外部からの支配管理として経験され続けることになる。

このように独立の後も、地域行政においては植民地時代の管理と秩序維持の体制がそのまま存続することになるのであるが、なにからなにまでが同じというわけではなかった。地域住民によって選出された国会議員の存在は、地域の政治空間に重要な新しい要素を付け加えた。オユギが指摘しているように、地域選出のこれら代議士(省庁の大臣ですら)と地域行政の官僚との関係は「一種の相互敵対関係であった。...地域行政の官吏たちは相変わらず地方政治に介入し、露骨に支配政党 KANU の側に立ち、あるいはそのスポークスマンとして振る舞いすらした。これは多党制の再導入以前も以後も同様である(註14)。『原住民』の政治活動を制限するため植民地時代に成立した一連の法を盾に、地域行政は相変わらず政治集会を開く許可を拒む権限をもっていた。そして許可を出した後でさえも、『治安上の理由』という以上の理由を与えることなしに、それらをしばしばキャンセルした。式典に際して大統領のスピーチを代読し、公安による警備を指揮しチェックするのは彼らであり、またそうした集会で誰に発言を許すかを決めるのも彼らであった。...(彼らは)結果として、政治家たちに対しては慇懃無礼な態度で接する傾向にあり、政治家たちはそうした取り扱いをつねに不快に感じた。」(Oyugi 1997)しかし同時に、国政に参加するこれらの政治家たちに対して、地域行政の官吏たちは、「植民地時代とは異なり、積極的に政治的なつながりを作ろうとする傾向にもあった」(Ciekawy 1992:98)。両者は、相互不信のなかで協調を模索しあう、曖昧で不安定な関係にあった。

3-3.独立後の地域行政と妖術信仰

独立ケニアのこうした他地域出身のアフリカ人行政官たちは、海岸部の経済的発展の遅滞の深刻さについて、そしてその責任が人々が抱く妖術信仰にあるという点で、植民地行政官たちと認識を共有していた。チカウィが要約しているように「この植民地主義的な視点から、ケニア人の行政官たちはミジケンダをイデオロギー的後進性に満ちた人々として眺めた。進歩と発展そして近代化をめぐる行政官たちの語りは、教育と新しいテクノロジー、よりよい農耕手法、そして妖術信仰の終焉の重要性を強調していた。」(Ciekawy 1992:117)ブラントリーも同様に、「権威の側での妖術に関する暗黙の想定いくつかは、...独立前のケニアの権威が抱いていた見解の変形したものであった」と述べて、両者の継承関係を強調している(Brantley 1979:124)。

独立ケニアのアフリカ人行政官たちが自国の国民でもある地域住民にたいして、植民地時代のイ

ギリス人行政官たちとおなじ見方で眺めていたというのは、一見すると奇妙に思えるかもしれない。もちろんその理由の一端は、これら行政官たちの多くが西洋風の教育を受けた知的エリートであり、多くはキリスト教徒であり、彼ら自身西洋化していたからということであるかもしれない。しかしこの植民地的視点は、管理・治安維持・開発の対象として地域住民をとらえる、植民地的地域行政システムそのものが胚胎する想像力の産物であると考えられることも可能であろう。それが彼らを、地域住民に対して植民地的な関係に立たせ、植民地的まなざしで地域住民をながめることを不可避なものにしていたのだと。地域の住民が、独立ケニアというものを、一種の外部性を帯びた地域行政システムについての経験として経験していたとすれば、行政官のほうでも同様だったのである。

しかし独立後のケニア人行政官たちと植民地時代の行政官たちとの間には、妖術問題に関して、一つの大きな違いがある。独立後の1960年代の新たなケニア人行政官たちの中には、40年代から50年代のこの地方の植民地行政官を特徴付けていた、妖術問題に対する日和見主義的、あるいは便宜主義的な姿勢がもはやないように見えるという点である。彼らは、独立を前にした植民地行政官の態度に再び見られたような種類の、より妥協のない形での妖術信仰の根絶をめざしていた。セイドマンの次のような語りは、彼らの心情をより正確に代弁するものとして受け取られたに違いない。

「今や自分たちの国を自ら治め、ヨーロッパ文化の最高水準に匹敵する教育を受けたアフリカ人は、前科学的な水準の知識や行動を受け入れることはしないだろうし、またできないだろう。なぜなら彼らは近代的な産業化された社会を築かねばならないのであり、妖術やそれに類するものに対する信仰は許容し得ないからだ。」(Seidman 1965:46 quoted in Mutungi 1977:17)

独立直後の短命に終わったリージョン政府時代のある出来事——それについてドゥルマの人々が記憶にとどめていないため、わずかに残された書簡類から推し量るしかないのだが——が彼らの姿勢をよく示している。1964年7月20日付けでクワレ選出の4人の地区評議員 County Councilors たちがムアブジという名の施術師に「浄化儀礼」を施行させる旨提言している。キリフィのある地区からも住民による彼の施術の要望が寄せられており、その要望が法に照らしてどうかを、その地区のリージョン政府下級行政官 (assistant Regional Government Agent 名前から判断してギリアマ人) が上司のイギリス人行政官あてに問い合わせた手紙も残っている。8月13日には、ムアブジの施術に立ち会ったムサンブエーニ(クワレのディゴ人地域)のリージョン政府下級行政官が上司宛に送った、施術について否定的な内容の手紙がある。「私は、その施術にどこか恥ずべき点があるとわかりましたので、それをお知らせするとともに、貴方の助言をいただきたいと思えます。」そして同年11月16日クワレのリージョン政府上級行政官名で、全ディヴィジョン行政官に対するムアブジの施術を禁止する旨の通達が出されている。それは禁止の理由として二つの点を上げている。

「現金であれ物納であれ、多くの不法な募金が横行しており、それが税収減をもたらしています。そのせいでクワレの地区評議会 County Council はその基本的な公共サービスの削減を余儀なくされました。もし人々がお金がないという理由から、自らの地区評議会を支援できないのだとす

れば、彼らが呪医に対して金銭を寄付することはけっして正当化できません。呪医は人々を搾取しているだけなのです。... 貧困と無知に対して戦うことこそ、ケニア政府の政策です。呪医に彼らの仕事を許すと、人々はますます貧しくなり、彼らの無知もますます根を下ろすのです。」こう述べたうえで、通達は妖術法にのっとった問題の処理を全行政官に求めている(ADM.15/14/90)。これはおそらく、行政が抗妖術運動について一定の結論を下した、独立後最初のケースであったと思われる。紆余曲折のすえ最終的に抗妖術施術は、禁止という方向で決着がついたことがよくわかる資料である。

ブラントリーは、妖術問題についての独立後の行政官たちの姿勢を4点に要約している(Brantley 1979:124)。

(1) 行政は単に妖術をコントロールする(対症療法的に)のではなく、信仰そのものの根絶を目指すべきである。

(2) 当の人々自身も(そうした信仰から利益をえている呪医たちを別とすれば)、そのような信仰からの解放を求めている。

(3) 呪医たちは、自らの利害から、妖術に対する恐れを持続させようとしている。

(4) 海岸部後背地の人々の経済的遅滞と彼らの妖術信仰は結びついている。

これは1925年の妖術法への精神への回帰以外のなにもでもないだろう。1968年にコーストプロヴィンスのコミッショナーは(後に述べる抗妖術の施術師カジウェが引き起こした騒動の渦中にはあるが)呪医を非難する演説を行っている。「呪医(witchdoctors)らは、その人生において何一つとして価値のあることを成し遂げることのない輩であり、彼らには、とつと足を洗って、キリスト教なり他の宗教なりに改宗してしまうことをお勧めしたい。そうすれば彼らの精力をもっと生産的なことに利用できようというものだ。」(East African Standard(Nairobi) 22 April 1968)

彼らの心性は、妖術使い狩りを認め、妖術使いがいなくなったと人々が信じることで手っ取り早く人々の妖術に対する恐れを取り除き、経済発展の実をとろうとした40年代以降の植民地行政官たちの日和見的な態度の対極にある。ケニアの独立は、30年近く続いた抗妖術施術の便宜的主義的な利用の慣行の後で、妖術問題に対して仕切り直しを可能にする、そんな機会を作り出していたとはいえる。たとえそれが非妥協的な植民地的まなざしと同種のものからきたものであったにしても。

IV. カジウェをめぐる二通の手紙

4-1. カジウェの抗妖術運動

独立後約40年を経た2006年のドゥルマ地域におけるカロロとマンガレの二つの抗妖術運動の盛り上がりは、そうした仕切り直しが結局は不発に終わったことを教えてくれている。海岸地方でディストリクトを超えて大規模に展開した独立後最初の抗妖術運動であったカジウェの運動が、一つの分岐点になっていたと思われる。

地域住民にとっての妖術問題について言えば、それはケニアの独立によって大きく変化するような問題ではなかった。隣人のあいだに何食わぬ顔をして潜んでいる妖術使いと、彼による危害は、

あいかわらず人々にとって安全上の恒常的な脅威であった。妖術法は、あいかわらず人々が従来のやり方で自ら問題を処理することを表立っては禁止していた。そして50年代の施術師カブエレによる強力な抗妖術施術も、さらにその後にドゥルマ地域で展開したツァーハによる施術も、ともにすでにその効き目を失っていた。ある人は、彼らが埋設した呪薬は地中で腐ってしまったのだといい、ある人は、彼らは妖術使いたちからひそかに賄賂を受け取って彼らに呪薬の効力をキャンセルする薬を与えたのだという。いずれにせよこうした抗妖術施術の賞味期限が意外に短いことは、人々にとっての経験的事実であった(浜本 1991)。かくして妖術問題は再び累積し、人々は植民地時代からなじみのできたその根本的な解決策、つまり地域ぐるみでの抗妖術施術の施行を待ち望んでいたに違いなかった。カジウエ(本名ツマ・ワシェ)という一人の若い20代半ばの施術師の名声が高まったのはそんなタイミングだった。

カジウエの名声を一気に高めた事件は、彼が行方不明になっていた子供を洞窟の中から助け出したとされる一件である。ドゥルマの人々が言うには、子供は妖術使いの老人によって後に殺害されるために洞窟の中に隠されていた。カジウエが子供の所在を突き止め、洞窟の中に入ると洞窟の岩の扉が閉じた。しかしカジウエは、まるでアリババよろしく呪文を唱えて岩の扉を開くと、妖術使いと対決して相手を屈服させたという。ほぼ同様なエピソードの異版をチカウイも報告している(Ciekawy 1992:109)(註15)。またドゥルマの人々によると、カジウエはその施術を海の底の精霊の国に滞在中に学んだとされている。その後もカジウエはしばしば海の底を訪問したらしい。あるときある人が海辺で湯気を立てているご飯の入ったお椀を右手にもって立っているカジウエに出会った。カジウエが言うには、いまちょうど海の底でご飯を料理してもらって、もって帰ってきたところだ。海の底から持ち帰ったご飯が湯気を立てているなんて、なんと不思議なことだろう(ドゥルマの語りではここで大げさに驚いて見せることになっている)。またカジウエはケニヤッタ大統領の不興を買って投獄されたことがあるが、その術をつかって夜間にひそかに抜け出し、公邸の奥で厳重に警護されているケニヤッタの寝室に現れ、彼の陰毛を剃ってしまった(ここは笑うところである)。目覚めてケニヤッタは驚き、カジウエの力に恐れ入って、以後彼からいろいろアドヴァイスを求めることにした。

こうした無数の神話的な噂に取り巻かれた、いかにもいかがわしい施術師なのであるが、すくなくとも地域の人々にとっては、妖術使いを見つけ出し、彼らと恐れることなく対決し屈服させる優れた能力をもった施術師の待望の出現であった。そして植民地時代の慣例にしたがって、彼による抗妖術の施術をもとめる訴えが、行政にたいしてなされたのである。

カジウエの運動、およびそのキリフィ・ディストリクトでの展開については、独立後の国家レベル、地域レベルの政治状況との関係で詳細な分析がすでになされているが(Brantley 1979, Ciekawy 1992, 1997, 1998, Parkin 1968)、それらをここで詳細に紹介することはしない。ここでは、隣接するクワレ・ディストリクト——ドゥルマの人々の大部分が居住する——におけるその受容をめぐる、独立直後の地域行政官の妖術問題に対する非妥協的な態度が、いかんにして抗妖術運動を便宜主義的に容認する植民地時代の慣行へと後退を余儀なくされたかを検討したい。クワレにおけるカジウエの抗妖術運動の許可をめぐる、クワレのコミッショナーとクワレ選出の代議員の間で交

わされた書簡(原文は付録2)が残っており、そこからどのような正当化がこの許可の背後で働いたかを推し量ることが可能である。またこの手紙のやり取りを通じて、抗妖術運動、および妖術信仰そのものを再生産するべく作用した、独立後の特殊な政治空間の配置についても考えてみたい。

4-2. コミッショナーの判断

最初の手紙は、1966年8月8日付けのクワレのコミッショナーであるキサカ氏より、クワレ選出の国会議員ロバート・マタノ氏(マゼラス出身のドゥルマ人)宛ての手紙である。本文は番号が振られた6つの段落からなっており、第一段落では7月25日にマタノの口利きでやってきた長老たちによるカジウェ招聘の嘆願について、検討を約束したことが述べられている。続いて手紙はその結論と、そこに至る理由について簡潔にかつ断固とした口調で述べている。

「慎重に本ディストリクトにおける妖術慣行の問題について調査いたしました。残念ながら、このことは妖術法に反することであり、私はそれを許可するわけには参らないと言わざるをえません。私はあらゆる点で協力する用意がございますが、妖術慣行に関してばかりはその限りではございません。

このディストリクトの住民に対して、貧困と、無知と病気に対して戦うことこそがケニア政府の政策であることをはっきりさせる必要があります。それゆえ、私に関する限り、そして独立ケニアの政府職員として、私はこの地区での妖術の実践を許すつもりはございません。なぜなら、そのことによって人びとはさらに何年にも渡って無知で、貧困なままにとどまることになるからです。その結果、人びとは近年急速に発展しつつあるケニアの他の地方の住民に遅れずにいることが極めて困難になるでしょう。

私の見るところ、妖術は無知と迷信に基づいています。それゆえ、この問題からの唯一の出口は、地域住民が妖術の疑いのある人物たちを、おそれることなく法廷に訴え出ることができるようにすると同時に、教育をよりいっそう重視することだと思われま。これこそ、国会議員、評議員がすべての集会においてこの問題で政府を支持すべき点であると強調したいと思います。

妖術に関するこの問題は、国会においても取り上げられ、却下されたことがあると存じます。それゆえ、なぜこの問題をディストリクトレベルでもう一度論議せねばならないのか、その理由が私にはわかりかねます。

私は66年8月12日にキリボレ・ロケーションのムニエンゼーニでバラザ(住民集会)を開く予定であり、そこでは妖術慣行は、私がディストリクト発展計画との関係で、特に取りあげて話したい多くの事柄の一つであります。どうかこの手紙の内容を1966年7月25日に私に会いにこられた代表団の面々にお伝えいただくとともに、彼らに、すべてのケニア国民がいかなる場所いかなる時においても、いっさい恐怖のもとで暮らすということがないよう政府が全力を尽くしていることはたしかだとお伝え願います。」

独立ケニアの行政官としての自負と責任感にあふれた手紙である。ここに表明されているのは、紛れもなく独立直後の行政官に特有の、妖術に対する非妥協的な態度である。妖術信仰の存在

は、地域の発展を阻害する。それは教育を通じて根絶すべき迷信であり、そのためにも妖術法に厳格にのっとって処理せねばならない。妖術信仰の蔓延に責任がある、そうした神秘的な能力や知識があると自称する人物たちを裁きの場に引き出し、取り締まることこそが必要だ。彼はカジウェの施術を許可しないという彼の決断を「この地区での妖術の実践を許すつもり」がない、という言葉で表明している。妖術法の本質では抗妖術の施術も妖術信仰の実践であり、つまり「妖術の実践」以外のなにものでもないのである。

4-3.反論する国会議員

この手紙の一週間後、8月15日付けで、今度はロバート・マタノからこのコミッショナーあてに長文の反論が届く。8月12日のバラザでコミッショナーも、「私の民族」が妖術の問題について抱いている感情の根深さにすでに気がついたに違いないとことわったうえで、マタノはこの問題についての彼の見解をはっきりさせておきたいと述べる。第二段落では、彼は、隣接するキリフィ・ディストリクトでカジウェの活動が認可された件に触れ、ディストリクトによって法の適用に差異があるのはおかしいと指摘し、そのうえでコミッショナーの手紙の個々の論点について、彼自身の見解を展開していく。

「第三パラグラフには、私は全面的に同意いたします。政府の政策は、我々が無知と貧困と病気に対して戦っているのだということを水晶のごとき透明さではっきりと示しています。不幸にして、無知は単に知識の欠如に限りません。より広い意味では、無知は人間のあらゆる基本的な恐怖心——それが現実のものであるにせよ、虚偽のものであるにせよ——を指す言葉でもあります。こうした恐怖心の一つが迷信です。妖術は主として恐怖と迷信とに根ざしており、それは恐怖心の除去によって取り除くことができ、根本的な信仰をより高度な理念によって置き換えることができます。教育のみでは恐怖を取り除くことはできません。私が訪問した西アフリカで、私は大卒の公務員たちや、政府の閣僚たちでさえ、ジュジュ崇拝者に相談をもちかけているのを見ました。英国では、かつては妖術使いや魔術師たちの正体を暴き、火あぶりの刑に処すことがおこなわれていたと歴史は述べております。すべて歴史的事実であります。他人の心に恐怖を引き起こし、心理的行動や反応を引き起こす方法や実践を用いる邪悪な人々がいることを認めない限り、我々はいくら発展について説いても、何の成果もあげることはいけません。人間の身体は、単に物理的な刺激に対して反応するだけではありません。それは心理学的に奇妙な反応をします。このこともまた科学的な事実であります。私は、一人のキリスト教徒として、そして教育により妖術を無視し軽蔑することを学んだものとして、妖術など信じておりません。しかし私は、私や貴方のような人間とは根本的に異なった人々を相手にしているのです。我々は恐れを抱いている人々を相手にしているのであり、この恐れを取り除くための方法や手段を見つけなければならないのです。」

マタノは無知と貧困と病気に対して戦うという政府の理念に同意した上で、無知とは単なる知識の欠如ではなく「恐怖心」の存在であると、それを除去することが重要だと述べる。発展について「成果」をあげるために、対症療法的に「恐れを抱いている人々」からその「恐怖」をとりのぞいてやる必要がある。妖術使い狩りがその「手段と方法」になる。植民地時代の行政官たちが、一種の対

症療法として抗妖術施術という「妙手」を正当化した際に用いたのとまったく同じロジックである。ここで注目に値するのは、マタノは自らを教育を受けたキリスト教徒として、「妖術など信じない」コミッショナーと同じ種類の人間であると位置づけていることである。そして地域住民を「私や貴方のような人間とは根本的に異なった人々」と位置づけている。自らが所属するエスニックグループに対するこの距離は、植民地時代の行政官の対症療法的施策を妙手にみせかけていた植民地的距離感覚と共通するものである。

にもかかわらず、この同じパラグラフにおいてすら、マタノはこの距離を保ち続けることに成功していないという点に注目せねばならない。「他人の心に恐怖を引き起こし、心理的行動や反応を引き起こす方法や実践を用いる邪悪な人々」として語られているのが何者であるのかについて、おそらくマタノとコミッショナーとの理解は微妙にずれている。妖術法で取締りの対象となっているのはまさにこうした人物たちであるので、マタノがここでその存在を認めよと強く述べているのは不思議な感じを与える。妖術法では、そこには「妖術使いのふりをする者」とともに、妖術使いに対抗できると称する施術師たちも同じ穴の貉として含まれていた。マタノの発言における「他人の心に恐怖を引き起こす」邪悪な人々からは、おそらく施術師は除かれている。彼のこの発言は、妖術使いが実際にいることを認めよ——その術の効き目が「心理学的」なものであるにしても——という意味でしか解釈できない。さもないとそれがなぜ反論となっているのかがわからなくなる。ここでは同じミジケンダに属する人間としてマタノは、妖術使いと施術師とのカテゴリー的な区別を前提に語っている。そうした区別を共有していないコミッショナーとはすでに認識がずれているのである。

次のパラグラフではマタノは、妖術そのものの実在を前提としているかのような語りにもますます入り込んでいくことになる。

「私はあなたが私の論点を誤解していると確信しています。さもなければあなたは『私はこのディストリクトにおいて妖術の実践を許すわけには行かない』とはおっしゃらなかったでしょう。私はあなたに妖術を許可してほしいと頼んだことなど一度もありません。事実、私はこのディストリクトから妖術をとりのぞく手助けをするために私の民族の代表団をあなたに送ったのです。二つのことは別物です。人びとは地域における妖術にうんざりしています。彼らは妖術使いを同定することができると称する一人の男に会い、彼がそれを隣で実行しているの見て強い印象をうけ、これこそが自分たちのトラブルに対する答えだと考えたのです。彼らがしたことは、独立ケニアの行政官僚としての貴方に、ディストリクトから妖術をとりのぞくために自分たちに協力してほしいと要求することでした。それができないというのなら、行政は、単に口先だけでなく、妖術を根絶するプログラムを導入すべきです。もしこれがなされないなら、一般の教育を受けていない民衆は、貴方や政府が妖術使いたちと親密な結びつきをもっており、今や妖術使いたちを庇護していると、妖術使いたちの正体がさらされることを望んでいないのだと、考えるでしょう。げんにこれこそ、人びとが今言い始めていることだと思います。彼らは、私自身についてすら、貴方やすべてのチーフたち同様に妖術使いたちから賄賂を受け取って、彼らの正体がばれないようにしているとまで言っているのです。我々が何を言うのも自由ではありますが、彼らの目には我々は、妖術を抑えるどころか、促進しているかのように見えるのです。」

コミッショナーが「妖術の実践を許すわけにはいかない」というのに対して、マタノは自分は「妖術を許可して欲しい」と頼んだ覚えはない、むしろ妖術をとりのぞく施術の許可を求めたのだと反論している。繰り返しになるが妖術法の本質(したがってコミッショナーの議論)においては、妖術「信仰」という迷信の内部の実践が「妖術の実践」である。妖術使い(のふりをする者)と、薬や術を知っていると称する妖術に対抗する施術師たちのあいだには区別はない。しかしマタノは、この両者を区別しないわけにはいかない。つまり彼にはこの両者が区別されないような可能性自体が考えられない。彼にはコミッショナーが非常に基本的な事実を誤解しているようにしかみえないのである。コミッショナーにとっては「妖術をとりのぞく」という言葉は、妖術信仰をとりのぞくという意味で理解され、それゆえ抗妖術施術も妖術信仰に属する実践、つまり「妖術の実践」であり「許すわけには行かない」とされる。これに対し、マタノにとっては「妖術をとりのぞく」とは、「妖術使いとその術をとりのぞく」という意味以外の意味はもっていない。そして抗妖術施術は、まさに「妖術(使い)をとりのぞく」正しい手段であることになる。

さらにマタノは、妖術使いを駆逐する施術に許可を与えないというのなら、政府の力で妖術を根絶してみよ、と迫るのだが、妖術法の本質においては、妖術使いのふりをする者、妖術が使えるかのようなふりをする行為は実在するが、本物の妖術使いも妖術ももちろん実在しない。実在しないものについては、それを根絶することなどできはしない。それを強く求めている点で、マタノはどうしようもなく妖術信仰の語り口の内部にいる。

それはたとえて言えば、霊の存在など信じておらず、また霊についての信仰が有害であると考えており、「それゆえ、悪霊を追い出すなどと称するお祓いなどの誤った施術はするべきではない」と主張している人に対して、霊の存在を信じている人が「お祓いをしてはいけないというのなら、じゃあ、お前のやり方で悪霊を追い出してくれ」と食い下がっているようなものである。両者の語りは完全にすれ違ってしまっている。一方でマタノが、自分は妖術など信じない知識人であり、コミッショナーと同じ種類の人間だと自覚しているだけに、いっそう始末に悪い。

しかし、パラグラフの最後には、この問題をめぐってのマタノの本当の危惧が顔を覗かせている。抗妖術施術に許可を出さない場合、人々から自分たちがむしろ妖術使いを保護し、妖術を促進しているとみなされてしまうという危険である。まさに妖術法の導入によって人々が植民地行政に対して向けた嫌疑そのものである。カジウエの件でも、おそらくマタノの耳にはすでにそうした非難が届いている。住民の選挙による投票で選出されたマタノにとって、これは彼の政治生命にかかわる由々しき事態であった。

マタノとコミッショナーの語りのズレがいかに大きいかは、次のパラグラフにも容赦なく示されている。

「貴方の第四段落は全体の議論と矛盾しています。貴方は『この問題からの唯一の出口は、地域住民が妖術の疑いのある人物たちを、おそれることなく法廷に訴え出ることができるようにすること...』とおっしゃいます。これこそまさに人びとがやりたいと欲していることです。これこそ、キリフィでなされつつあることです。キリフィでは妖術使い狩り(witch hunter)は、単に妖術使いたちの正体を明らかにしたばかりか、彼らが用いた道具や彼らの薬を暴露することによっても、多大な成功

を収めています。また当人たち自身、人びとに実際に妖術をかけたことを認めているのです。これらはすべて公衆の面前での告白でした。これは貴方がおっしゃろうとしていたことではないでしょうか。もしそうなら、人びとにはまさにそうする用意があるのです。しかしながら、もし貴方が、人びとは噂に基づいた疑いから妖術使いたちを同定すべきだというおつもりなら、我々はいへん危うい基盤の上にことをすすめているのだということになるでしょう。ある種の疑いは、嫉妬や憎しみに基づいているかもしれないのです。もし我々が、世界には、過去の預言者のように神を通じてであれ、今日の占い師のように悪魔を通じてであれ、常人を超えた能力を持つ人びとがいると信じるならば、あるいは、火の上を歩いたり、ガラスや釘を飲み込んだりしても傷つかないヨガの達人たちのように、強い性格と集中力を持っていてさまざまな軌跡をなす人々がいると信じるならば、妖術使いを見分け、彼の正体を同定する人びとがいるということも受け入れねばなりません。これは単なる理論ではありません。それはキリフィにおいて、実際になされ、またなされつつあるのです。貴方が時間を割いて、それがおこるのを実際にごらんになれば、問題全体に違った見方をなさるようになるでしょう。」

「妖術の疑いのある人物」についての妖術法側での理解と、住民側での理解がここでも齟齬をきたしている。コミッショナーは、妖術信仰を蔓延させるのに責任がある者たち——妖術使い(のふりをする者)と施術師とともに含む——を法廷に訴えてよと述べているのに対して、マタノにとっては、妖術の疑いのある人物とは、妖術使いだと疑われている人物だけを指す。妖術信仰をとりしめるという法側の観点と、妖術が実在するという前提に立ったうえで妖術使いをとりしめるという住民側の観点とが、一貫して混同されてしまっている。ここではマタノは、単に妖術使いを実在する存在として語っているだけではなく、それを同定する神秘的な能力についてもその実在について肯定的に語っている。コミッショナーとは異なり、マタノにとっては妖術信仰が根拠のない恐れに基づく迷信であるのか、実在する妖術使いの行使する本物の妖術によって引き起こされている、根拠ある恐れであるのかの境目は限りなく薄い。

続く最後のパラグラフでは、彼は国会における妖術問題の議論に触れ、海岸地方の特殊性に配慮をうながし、かつ再度、キリフィでは許可された以上、クワレでも許可されるべきだと論じている。さらに、彼はすでにディストリクト・コミッショナーの上司であるプロヴィンシャル・コミッショナーとは口頭で話がついている旨をほめかし、クワレでの許可を求めている。そして最後に、再び地区選出議員としての自らの立場をはっきりさせることによって手紙を締めくくっている。

「私の身上が示しておりますように、海岸地方においても、またここナイロビにおいても、私はつねに政府の官僚には協力しております。なぜならそれは我々の政府であり、政府は成功せねばならないからです。しかしながら、政府の官僚たちが民衆の代表という私の個人的な立場にとって妨げとなるような仕方で振舞っていると判明した際には、私は民衆の側にたった主張を最大限明確に強くうちだすことこそが私の義務であると感じます。私がいたしましたのはこれであり、その点は正しく汲んでいただけるものと存じます。」

肝心の「妖術」という言葉で何を意味するのかの曖昧さのせいで、コミッショナーとマタノの議論の論点は終始すれ違っている。にもかかわらず、マタノが行政に伝えたメッセージそのものはきわめ

て明快である。彼は、植民地時代に抗妖術施術が許可された際の正当化に使われたロジックを正確にコミッショナーに伝えた。仮に妖術信仰の根絶が最終的な目的であるにしても、妖術信仰が地域発展の妨げになるのはそれが引き起こす恐怖心のゆえであり、したがってこの「恐怖」をとりのぞくことが、さしあたって重要でかつ必要だというのである。そしてたしかに地域から妖術使いが一掃されると人々が信じるとすれば、そうした恐怖も消え去るだろう。もしかしたら、二つの手紙における議論のすれ違いは、コミッショナーにかえて問題の難しさを痛感させたかもしれない。キリスト教徒で高い教育を受け、妖術は信じないと言っている人物が、土地の人々を自分とは異なる種類の人々と見下しつつ、にもかかわらず、彼らと同じ語り口で問題を語るのを見ると、お手上げの気分になったかもしれない。しかし、そうであればこそいっそう、この手紙で提示されていた対症療法的施策、人々の迷信的な恐怖心のみを取り除くことが、魅力的に見えはしなかつただろうか。

さらにマタノは、独立ケニアにおける地方政治の状況の特殊性をコミッショナーに明確な形で提示している。植民地時代と違って、地域行政と地域住民との間に、選挙で選出されたマタノや地区評議員のような政治家が存在しているという事実である。官僚とこれら政治家のあいだに協力関係がなければならない。政治家の方では政府の発展についての基本政策の点で官僚に協力する用意はできている。官僚の方でも、政治家の立場に配慮して譲歩すべきなのである。このメッセージはコミッショナーに政治的な領域での問題の複雑さを思い知らせた可能性がある。代表制政治と、それをバイパスするような大統領直轄の権力装置としての地域行政、この二つのそれぞれのエージェントの間に必然的に生じる敵対と、その中で地域の問題をめぐって模索せねばならない協力。マタノの最後の段落のこのメッセージは、受け取りよう次第では、一種の恫喝でもありえた。

コミッショナーがマタノからのこの反論の手紙に実際に何を読み取り、それについてどう考え、どんな判断を下したのかはわからない。コミッショナーからの再度の返信は残っていない。しかし彼がカジウエの施術をその後許可したことはたしかである。同年の10月までにはクワレのいくつかのロケーションでカジウエによる抗妖術施術(妖術使い探索)が実施されているからである。

しかしながらカジウエの抗妖術運動は、隣接するキリフィ・ディストリクトでと同様、すぐに行政の手に余るものであることが判明した。10月4日には、キナンゴのアシスタント・チーフからクワレのコミッショナー宛てに、カジウエの暴挙についての苦情が寄せられている。

「カジウエは無作法です。彼は自分が私よりも力があると感じていました。私は彼に付き従いながら、ときに癩癩をおさえねばなりません。彼はしばしば、自分はチーフを罷免する力があるなどと豪語し、チーフにむかって露骨に無礼な口の利き方をし、とりわけチーフが違法に金をあつめ、それをクワレの警察に渡しているなどと語って群集を扇動しました。」

行政は、カジウエの施術に許可を与えたものの、カジウエの暴走をコントロールすることには手を焼いた。結局、行政は再び妖術信仰に対する態度を硬化させる。1967年2月には、前任者に代わってクワレ・ディストリクトに赴任した新しいコミッショナーは、チーフ全員に「法案をよく読んで正しく理解するように」との目的で、妖術法のスワヒリ語訳(ADM.15/14/146)を配布した。地域行政

は、前年に出した許可を深く後悔し、再度妖術法への精神への回帰を目指したのである。もちろん、その後も周期的に繰り返されたクワレにおける抗妖術運動の歴史は、その後も行政が繰り返し妥協をせざるをえなかったという事実を雄弁に物語っている。

4-4. 地域選出代議士という位置

独立当初の海岸地方のケニア人行政官たちは、海岸地方の妖術問題について、妖術法に精神に立脚した妥協の余地のない姿勢を示していた。それは先に述べたムアブジの抗妖術運動——おそらくクワレ・ディストリクトでの独立後最初の抗妖術運動の試み——においては、最終的にその断固とした姿勢を貫きえたかのように見える。選挙によって選ばれた地区評議会のメンバーによる許可を、行政は最終的に撤回させ、ムアブジの抗妖術運動を禁止したからである。地区選出の国会議員の介入という要素が、仮になかったとしたら、この行政の姿勢がどこまで貫徹できたか、妖術問題に関するこの仕切りなおしを通じて、海岸地方の妖術信仰にどのような変化をもたらしたか、こうした「もしも」の問いは、歴史においては当然意味のない問いであることはわかっている。発展問題と妖術を結びつけて語る語り口が植民地時代と変わらず持続している限り、対症療法的施策はつねに一つの誘惑であり続けたらうし、結局は仕切りなおしは一時的なもので妖術信仰の持続になんの影響も与えることができなかつたということもありうる。しかしそうした結果を見るまでもなく、現実には、行政の断固たる姿勢は地域選出代議士の介入によって早々に妥協を余儀なくされたのである。

マタノの立場に見られるように、地域選出の代議士は(そして同様に地域選出の地区評議員は)、植民地時代からそのまま引き継ぐことになった、地域住民にとっては外在的な地域行政システムと、その地域行政が単に管理し開発すべき対象としてながめている地域住民とのあいだの大きな割れ目のなかで、微妙なポジションを占めている。二つの言語、二つの語り口でシームレスに語るができるようなポジションと言ってもよい。中央政治の舞台で政治家として活動しながら、彼はエリート行政官と同じ立ち位置にたつて、自分たちとは「根本的に異なった」地域住民の後進性について、近代的な語り口で語るができる。しかし、同時に彼は、妖術問題を現実として生きる地域住民の語り口で、妖術について語り考えてもいる。一方で妖術信仰を否定しながら、他方で妖術について語り論じるときには、妖術を信じている人の語り口で語るののである。彼らの介入が、独立によって変化した行政官の態度のせいで曲がり角に差し掛かっていたかもしれない、地域ぐるみの抗妖術運動を後押ししてしまう。

独立後のケニアの政治体制の中で、彼の占めるポジションそのものが両義的である点に注意しよう。地域選出代議士としての彼の地位は地域住民の支持に依存する。すべては次回の選挙で人々が彼に投票してくれるかどうかにかかっている。しかし同時に彼は行政システムに対しても協力的な関係を持ち続けなければならない。行政システムはその強大な実際の権力によって、彼の政治活動をスムーズにも障害だらけのものにも変えてしまいうるからである。

妖術問題は、こうしたポジションにとっては最も厄介な問題領域を作っている。植民地時代に、地域ぐるみの抗妖術運動のうねりが始動してしまった。妖術使い根絶をめざす人々の欲求は、集合

的な形をとってくりかえし行政の前に現出し、外在的な地域行政システムと地域住民の間のギャップを露呈させる。そのギャップのなかに危うい足場を持つ地域選出代議員は、この人々の欲求を背負って、それを行政にとって意味のある進歩と開発の語彙に翻訳することによって、この問題に対してときとしてきわめて非妥協的な態度を示す行政から、許可をもぎとってくる必要がある。さらに、こうした運動がときにたどる暴走に際しても、地域住民の信任を保ちたければ、地域住民の側に立ってみせる以外の選択肢はあまりない。しかし同時に、行政との曖昧で不安定な関係を保つためには、近代の語彙によって地域住民の後進性についての同意の目配せを行政との間で交わしつつ、問題の沈静化にむけて協働せねばならない。

ドゥルマの人々は、地区選出の国会議員のこの微妙な位置に気づいている。ある人が言うことには、国会議員と行政官とはいわば交差イトコのようなものだ。自分たちは行政に対して口答えできない。子供が父親に反抗できないように。しかし国会議員と行政官とは交差イトコだから(冗談関係にたっているのだ)お互いにきついことでも言い合えるのだ。けっして彼らは喧嘩しているわけではない。交差イトコのように、仲が良いから罵りあうのだ。

しかしまさに彼らのこの特殊なポジションとそこでの活動が、妖術問題領域の持続と再生産に貢献しているのである。妖術についての行政の語りと、妖術信仰を生きる人々の語りとは、妖術の語りにおけるバイリンガルである彼らを介することによって、直接対話関係に入り、すり合わされる機会をかえって失う。行政は、人々にとっての妖術問題の現実性についての理解を深めることなく、妖術についての近代主義的な語りの中に安住することができる。人々も妖術問題を自分たちの語り口で語り続け、その語り口の外部に超えだす契機を失ってしまう。それぞれが、分離した言説圏をいわば形成してしまうのである。

カジウエの抗妖術施術をめぐる、マタノとコミッショナーのそれぞれの立場の関係は、第一部で見たように、その40年後のカロロとマンガレの抗妖術運動のなかでも、忠実に再現されている。独立後のケニアの政治制度の中に働く上記の力学が、こうした抗妖術運動の反復の背景にあって働き続けていたことを強く示唆する事実である。近年ケニアの政治日程にあがっている憲法の改正では、大統領に過度に集中したさまざまな権限を縮小・分散することが目指され、大統領府直轄の地域行政システムの撤廃が求められている(津田 2006:143-146)。もしこれが完全に実現すれば、それは植民地時代以降ケニアの権力システムに生じる最大の変化であることになるだろう。それによって仮に、妖術の語りの内と外のコミュニケーションの障壁が開かれるとき、いかなる変化がそこに生じるのか、現時点では何も予想できない。

V. 結論:妖術と開発の語り口

植民地時代に、妖術問題を巡って、二つの想像力の閉域(あるいはコミュニケーションの閉域)が成立した。植民地行政官たちも、また当然のことながら地域住民もともに妖術を自分たちにとってきわめて現実的な「問題」として思い描き語っていたのだが、両者はほとんど接点を持たないほどずれた語りの世界をそれぞれ形成していた。行政は、人々がまさに生活の中で日々直面していると思っていた妖術問題を問題としては見ようとせず、逆に、行政の失敗や開発の停滞といった妖

術とは当初無縁であった不幸の背後に妖術問題を見ていた。この二つのコミュニケーションの閉域の切断は、管理支配する外部的エージェントと、管理支配される客体という植民地的関係がもたらし、再生産しつづけた切断であるが、この相互誤解(あるいは共通の語り口の欠如)のなかでの相互働きかけ(植民地状況ではしばしば一方的な働きかけに見えることもあるが)は、それぞれにとっての「問題」を単に激化させた。たとえば、行政が、妖術問題の解決のために施行した妖術法は、地域住民のあいだでの妖術問題を激化させ(既存の問題解決手段が奪われることによって)、地域住民が彼らにとっての妖術問題の激化を行政に訴えれば訴えるほど、ますます行政にとっての妖術問題(開発の足をひっぱる住民の迷信深さ)を激化させるという悪循環を加速させてしまった。

このますます激化していく二つの問題が、妖術の根絶——行政にとっては地域住民のあいだに存在する妖術信仰という迷信の根絶を意味し、地域住民にとっては妖術使いの根絶を意味していたのだが——という共通の目的の中でであったとき、地域ぐるみの抗妖術運動という植民地的制度が始動した。それは植民地行政にとっては、住民の恐怖心の除去という対症療法的効果のためになされた、住民の根強い迷信に対する一種のしぶしぶなされた妥協であったが、地域住民にとっては彼らの妖術問題に新しい次元とリアリティを付け加えたものであった。ここでも再び、妖術問題解決のための行政の苦し紛れの施策は、住民にとっての妖術のリアリティを補強し、かくして行政にとっての妖術問題をより根深いものにするようになったのである。

植民地的関係のなかで生成した、この二つのコミュニケーションの閉域は、独立を機に新しい行政(それは結局は植民地時代の地域行政のシステムをそのまま再生したものであったのだが)が、自らにとっての他者である妖術信仰に直接対決しようとしたときに、接合される可能性がなかったわけではなかった。しかし独立後の政治システムが生み出した、新しい代表制の政治的エージェント(地区選出代議員)が、再びこの二つの閉域の間に割ってはいる。彼のバイリンガルの活動は、二つの閉域のカタストロフィックな対決を回避させるが、逆に、二つの閉域をそのまま温存し、地域ぐるみの抗妖術運動のサイクルの継続を保証することになってしまう。

しかし、この二つのコミュニケーションの閉域それ自体も、植民地期および独立後のケニアにおいて、自らを変化させつづけていた。行政側にとっての妖術問題は、あいかわらず地域住民を管理・開発する上での問題でしかなかった。しかし独立後のケニアにおいてマエンデレオ(maendeleo 進歩・発展・開発)が主要な政治的スローガンとなり、さらには「独立後のケニアにおいて展開した唯一の国民統合的イデオロギー」(Ciekawy 1992:116)となるにしたがって、それは問題としてますます大きなものとなった。地域住民にとっての妖術問題は、はるかに大きな変質をこうむってきた。すでに述べたように、地域ぐるみの抗妖術運動という植民地的制度は、人々にとっての妖術問題——かつては問題を抱えた個々の屋敷が秘密裡に対処する問題であった——に、共同体的次元を付け加えた。妖術使いは、個々人にとっての個別的な敵でありつづけてはいるが、同時に共同体の敵、人々すべての敵という性格を強くもつものになった。このことが、人々にとっての妖術問題に、行政にとっての妖術問題と、少なくとも言葉遣いの上ではまったく同じ次元を付け加えることになった。地域住民にとっても、妖術問題はまさに開発を妨げるものとして語

られ始めることになる。チカウィの分析によると、80年代に入ると——ドゥルマではそのときにはカジウェは基本的に「過去の人」であったが——カジウェ本人が自らの活動をマスコミ等を通じて繰り返しそうした形で提示していたという。

「海岸地方の呪医ツマ・ワシエ・カジウェは、クワレ・ディストリクトにおける進歩を遅らせている妖術をとりのぞいてみせると誓った。…彼は自分は妖術に反対しており、『権威の方々との協力のもと、妖術を完全にとりのぞく作業にすぐにも取り掛かる』と述べた。彼の主張するところによると、ディアニ、やウクンダ、そしてティウィといったクワレの各ロケーションの小学生は、ケニアの他の地域に比べ、学業の進歩が見られないのだという。」(‘Kajiwe’s Witchcraft Promise,’ Nairobi Standard 9/1/82. cited in Ciekawy 1992:212)

住民自身が、自らのコミュニケーションの閉域においてもやがて、妖術問題を進歩や開発の言葉で語り始めるだろう。しかしそれは未だ、二つの閉域を接合してはいない。行政が以前同様「妖術(信仰)が開発を阻害している」という意味で語っているのに対して、住民の方ではそれは「妖術(使いと彼の行使する術)が開発を阻害している」ということを意味している。それは再び、妖術使いに新しい活動領域を想像的に追加することで、妖術に新たな政治・経済的リアリティを追加してしまっている。妖術使いどもはいまや地域の教育問題にまで進出してきているのである。同じ言葉で語りながら、二つの閉域は相変わらずすれ違ったままである。

にもかかわらず、2006年のカロロとマンガレの抗妖術運動に見られたように、この語りのせいで、妖術使いとして疑われるターゲットに明らかに変化が生じている。地域全体が貧しく、子供たちの学業が振るわないなかで、経済的に、あるいは政治的に成功し、子息を大学にまで送ることができている少数の人々がいる。彼らのなかには、妖術を使って地域全体の発展を犠牲にして自らの利得を得ようとしている者がいるのではないだろうか。彼らこそ自らの利益のために、地域の発展を犠牲にする妖術使いではないだろうか。しかしこのことが引き起こす、運動と政治的・経済的上層部との対決は、こうした「進歩した＝発展した」地域の有力者たちと同盟を結びがちな地域行政システムとの対決を不可避にする。2006年の抗妖術運動の急激な盛り上がりとはカストロフはいずれもそうした過程をたどった。

ドゥルマの人々の妖術信仰は、単なる伝統的な信仰、時代の変化にもかかわらず、教育と賃労働と経済構造の変化にもかかわらずしぶとく生き残っている頑固な過去の信仰などではない。それは植民地行政が妖術問題を発展の障害の原因だと考えたときに端を発し、妖術法の施行によって大きくその姿と内容を変え、地域ぐるみの抗妖術運動という植民地行政によって生み出された制度を通じて新しいリアリティと共同性の次元を獲得し、独立後の特異な地域政治の空間によって永続性を保証された、時代にチューンをあわせつつ生成してきた信仰と実践のシステムなのである。

註釈

第一部

(註1)本調査は平成18年度および平成19年度科学研究費補助金による海外学術調査・基盤研究(B)・課題番号 18401038「東アフリカにおける暴力の諸相に関する人類学的研究」の一環として行われた現地調査に基づいている。調査は、旧クワレ・ディストリクト、キナンゴ・ディヴィジョンのブーマ、キナンゴの二つのロケーションを中心に行っている。いずれも住民の大部分はドウルマ人である。ディゴ人の占める割合も多いマトウガ・ディヴィジョンのムアルバンバ、ムラフェーニでの調査データも補足的に用いる。2007年にケニアでは地方行政区分の大幅な変更がなされ、旧キナンゴ・ディヴィジョンはキナンゴ・ディストリクトに昇格し、その内部に新たなディヴィジョンが設けられた。本報告書では特に断りのない限り、地域名称は2006年以前のものを用いる。この地方での抗妖術運動の反復については20年近く前に一本の論考を提出している(浜本1991)。それはこの運動の「反復のロジック」を、災因論つまり不幸について語るための物語装置の観点から説明しようとしたもので、今なお大筋においては正しいと考えている。本論考は、そもそも抗妖術運動という制度そのものの存在を、植民地以降の歴史において説明しようとするもので、浜本1991の議論を補完するものである。

(註2)抗妖術運動という用語は、anti-witchcraft movement の訳語として採用した。妖術使い(英語でいう witch)はドウルマ語ではムツアイ(mutsai、複数形はアツアイ atsai)と呼ばれる。主として薬(muhaso)——通常の医薬品(dawa)や毒(sumu)とは区別され、唱えごとや一定の儀礼的手続きで効力を発揮する「神秘的」な意味での薬である——を用いて犠牲者を攻撃する。エヴァンズ＝ブリチャードがザンデにおいて行った妖術(witchcraft)と邪術(sorcery)の区別に従うなら、むしろ邪術師ということになるが、ドウルマでは生得的な内的・精神的力と外在する物を介して行使する力という区別はあまり意味を持たないので、より一般的な「妖術」「妖術使い」の用語を用いることにする。妖術使いと同様な「薬」の使用にもとづいた能力を行使するが、妖術使いの攻撃によって起こった病や災いを治療したり、妖術使いの攻撃に対処したり、防御したりするムガンガ(muganga、複数アガンガ aganga)と呼ばれる人々がおり、人々が妖術使いに対抗する主な手段を——ムガンガたちはそれぞれの専門領域をもっており、妖術関係を専門とするムガンガ以外に、屋敷の秩序の維持や乱れの修復を専門とする者、憑依霊との交渉やそれが引き起こす病気の治療を専門とする者などさまざまなムガンガがいる——提供している。人類学の通例では「呪医(witchdoctor, medicineman)」と呼ばれることが多いが、ここでは彼らのことを施術師と呼ぶことにする。ムガンガという言葉自体、治療・施術・儀礼を意味するウガンガ(uganga)という言葉に由来している。

(註3)この長いインターバルは、1997年にモンバサ郊外のリコーニで起きた騒乱となにか関係があるかもしれない。この騒乱ではアプカントリー出身のルオ系住民を標的にした暴力が荒れ狂い、何十万人ものルオ系住民がコースト地域から追放された。これがコースト地域での妖術使い狩りの代替物であったとすることは安易にすぎようが、共同体の浄化というモチーフにおいて、両者は

あまりにも似通ってはいる。いずれにせよ、バラバラの抗妖術運動がドゥルマ人居住地全体に(さらにはより広汎な地域にわたって)広がったのちには、2006年まで同様な規模の運動は起こっていなかった。個々の屋敷単位での抗妖術施術はいつでもみられたし、特定の抗妖術の施術師の評判がたつことはあった(ルンガルンガ近郊でのンゴメ・ヴォーニの施術の流行や、ドゥンブール近辺でのムツアラの施術の流行にみられるように)、いずれも局所的で散発的な流行にとどまり、広域にわたる運動としては現象しなかった。というわけでカロロとマンガレの施術の流行は、バラバラ以来ほとんど14年ぶりのこうした運動なのである。

(註4)ケニアでは植民地時代に作られた「妖術法 Witchcraft Act」が独立後もそのまま用いられている。これについては後に詳しく述べる。

(註5)屋敷を妖術使いの攻撃から守る呪物(fingo)を屋敷に据える施術、「フィンゴ据えの施術(uganga wa kpwika fingo)」である。この術が施された屋敷の土地で妖術使いが妖術を行使しようとすると、その呪物はその妖術使いを殺してくれるとされる。つまり屋敷の土地を妖術の活動に対して封印する施術である。先にAタイプと名づけた抗妖術運動は、この「フィンゴ据え」を屋敷を越えた地域全体に広げて行ったものに他ならない。このタイプの施術については[浜本 1991]を参照のこと。

(註6)「祈願の施術(uganga wa kuvoyere)」と呼ばれるものである。憑依霊の施術師のなかには、特別な憑依霊の力を借りて妖術使いの正体を見ることが出来る者がいるとされており、彼らは「祈願の施術師(muganga wa kuvoyera)」と呼ばれている。こうした施術師を屋敷に呼び、屋敷に危害を加えている妖術使いの正体をあばくというのが「祈願の施術(uganga wa kuvoyera)」であり、先にBタイプと呼んだ抗妖術運動とは、この祈願の施術を地域ぐるみで大規模に実施したものに他ならない。

(註7)こうした抗妖術運動を率いた施術師たちは、ときには全国的な名声を獲得したこともある。カジウェは、その最盛期においてはケニア全国から顧客を集めたし、彼の発言はナイロビで発行される全国紙にもしばしば登場し、その死は特集記事で詳しく報じられた。こうした施術師たちの多くは、しばしばディストリクトの境界すら越えて活動した。何人かはドゥルマを含むミジケンダ諸族の地域はもとより、それを越えた他部族の地域にも活躍の場を広げている。短命に終わったマジユートは、カンバ人の地方に出向いてそこの妖術使いと戦った(残念ながら、そこでの戦いに負けて命を落としたと語られている)し、バラバラは最盛期にはタイタ丘陵まで出向いて、タイタ人のあいだでその地方の雨を止めていた妖術使いを検挙してみせて、その活躍は全国紙で(迷信深いコーストの人々というテーマではあったが)報じられた。

(註8)序文でも述べたように、私は妖術は存在しないことを前提に事態を眺めている。実は妖術

どころか、神も仏も超能力も存在しないということにしている。それが正しいというつもりはないが、なんとかそれをつじつまが揃っているのだから今後もしばらくそういうことにしておきたい。この観点から眺めると、この土地の人々の見解に反して、「妖術」(神秘的な手段によって人に危害を加えたりする方法)は存在せず、「妖術使い」は近隣の誰かが自分たちに攻撃を加えていると考えている犠牲者の想像のなかの存在であり、妖術使いとして告発される人は、単に犠牲者の不幸に対する何の責任もないばかりか、ほとんどの場合まったく身に覚えもない人であるということになる。もちろんそうした手段で人に危害を加える方法があると信じられているところでは、そうした方法を試してみようという輩、それにのめりこむ人間も当然でてる。しかしこれは実際の嫌疑や告発における妖術使いが犠牲者の想像の内部の存在であるという事実にはまったく影響しない。こうした自覚的妖術行使者のあらゆる努力は、私が身につけてしまっている観念にたてば、原理的になんの成果もあげえないので、こちらで一生懸命妖術をかけたつもりになっているときにはターゲットには何もおこらず、したがって妖術使いが探索されることもない。一方、何か災いが起こって妖術使いが探索されるときには、そうした災いを引き起こした者などいないので、それはほとんどの場合身に覚えのない人間を下手人に仕立て上げることになる。つまり妖術をめぐる実践は二重の不在によって特徴付けられるのである。不幸が存在するときにはそれを引き起こした妖術使いは存在せず、妖術使い(自称)が存在するときには、不幸の方が不在となる。ほんの稀な偶然だけが両者を結び付けうる。つまり自覚的に妖術を行使したそのターゲットになぜかたまたま不幸が起こったとか、ある不幸が起こり、その原因として誰かを告発したところ、そいつがたまたま自覚的妖術行使者でもあったとかの場合である。この「幸運な一致」は、おそらく妖術観念のリアリティにとっては意味があるかもしれないが、例外的な事態であることには変わりはない。

(註9) 妖術使いが人に妖術をかけるために奪っていくものをキナマナと総称する。ターゲットとなる人物が所有していたり身につけていたりしたものならなんでもよい。汚れた布、毛、コインなど。

(註10) 2006年～2007年当時、1ケニアシリングは日本円で約1.7円に相当した。小学校教師の初任給が月に約6000シリングであった。

(註11) ディストリクトは複数のディヴィジョンに分かれ、各ディヴィジョンにそれぞれD.O(ディストリクト・オフィサー)が任命される。ディヴィジョンは更に複数のロケーションに分かれ、政府に任命された一人のチーフが長をつとめる。ロケーションはさらにサブ・ロケーションに分かれ、各サブ・ロケーションには一人のアシスタント・チーフが任命される。サブ・ロケーションはさらに複数のキジジ(村)あるいはムターと呼ばれる単位に分かれる。キジジはドウルマの人々がラロ lalo と名づけている地域単位と一致している。村という訳語が想像させるしっかり組織された地域集団ではなく、ほぼ自律的な屋敷が散在する近隣集団にすぎない。諸屋敷の老人 muzee wa midzi (政府の職員としては位置づけられていない)が任命されるが、これはほとんど報酬のない一種の世話人ないしは取りまとめ役であり、ラロにおけるほとんどの問題はラロを構成する屋敷の長たちによる話し

合いで解決される。

(註12)キジヤモンゾは私が1989年以来フィールドワークの拠点としている村(近隣集団)である。1992年のバラバラの抗妖術運動の盛り上がり以来、この地でも何人かの抗妖術の施術師が評判になりかかったことがある。ムツアラと呼ばれる若い施術師や、キシキと呼ばれるタンザニア出身の施術師による「モノ」の発見と除去、埋設薬の設置は大いに評判になり、幾つかの屋敷では彼らを実際に呼んで施術を求めた。しかし彼らの施術は地域の妖術問題に対する「最終解決」の期待を人々の心にかきたてるにはいたらなかった。遠方から当地を訪れ、人々の期待をおおいに掻きたてたものの、施術の不手際からインチキがばれてすっかり評判をおとした施術師一行もあった。

(註13)この地方でも近年教育の重要性が切実に意識され始めている。しかしケニアの他の地方との教育格差はむしろ広がりつつある。8年間のプライマリースクールの後全国一斉テストでどれだけの成績が収められるかで、セカンダリに進めるかどうか(そしてどの学校に進めるかどうか)が決まり、4年間のセカンダリ教育の後の一斉テストの成績でさらに上の学校に進学できるかどうか、職がえられるかが決まる。しかし塾や家庭教師の利用も一般的になりつつある都市部の裕福な家庭の子弟と、学校に毎日通うこともままならず家庭での学習はほぼ不可能なこの地方の子供たちでは、そもそも勝負にならない。プライマリの最後の一斉テスト(500点満点)で300点を超える生徒が数人出れば上出来(ある小学校では自分の息子がたった一人300点を超えたというので家族でヤギを屠殺して先生にお礼をしたなどという例すらある)というありさまである。200点以下の場合、受け入れてくれるセカンダリ学校はない。ほとんどの生徒はここで留年するかドロップアウトしてしまうことになる。

(註14)ドゥルマ語のマエンデレロ(maenderero)は、通常 development という英訳があてられるスワヒリ語のマエンデレオ(maendeleo)に相当する。後述するように、「妖術(信仰)」が進歩、発展の最大の障害であるという語り口は、植民地時代に行政官のあいだで広く共有されていた認識であった。ここでの長老たちの語り口は、すくなくとも言葉の上では、こうした行政サイドの語り口に近似している。両者の意味内容のずれについては後に論じたい。

(註15)妖術問題の最終決着は、通常「パパイヤの呪詛 chirapho cha payu」と呼ばれる試罪法でつけられる。告発側と非告発側が同じ「毒」を塗られたパパイヤ片を食べる。真実を述べた方には何の影響もないが、虚偽を主張していた側はたちどころに口が腫れ、そのまま放置すると死に至ると考えられている。真実を告白することによって解毒薬が与えられる。カロロの運動で、実際に決着がパパイヤの試罪法にもちこまれたケースは聞いていない。しかし1992年のバラバラの運動では、バラバラにとらえられ、試罪法にまで決着がもつれ込んだケースのすべてが被疑者が妖術使いであったと判明する結果に終わっている。

(註16)以下のやりとりは2006年の抗妖術運動のなかでのやりとりではなく、2006年12月に私が調査している期間に観察した、カロロによる妖術除去施術のなかで記録されたものである。後に述べるように、カロロは裁判で係争中の身で、妖術使いの名前を具体的に挙げることは慎んでいた。しかしこの違いを別にすると1月、2月の運動の中では、まさにここで述べたようなやりとりと同じようなやりとりが各屋敷でくりかえされたのである。

(註17)ツァムラ(tsamula)は妖術の一種で、屋敷の人々を仲たがいさせ、屋敷を分裂に導く。

(註18)1997年8月、武装した若者たちの一団がモンバサ近郊のリコーニの警察署を襲い、警官たちを殺害し武器を強奪した。その後の数ヶ月に渡る騒乱で、いわゆるアップカントリー出身の人々とりわけルオ人を中心に多くの商店や屋敷が焼かれ、100人を超える死者を出した。結果的に10万人以上のルオ人がこの地を退去させられることになった。事件の背景にその年の暮れに行われた国政選挙にむけての支配政党の側の謀略を指摘する声もある(e.g., Human Rights Watch 2002)。これらの若者はカヤ・ボンボ Kaya Bombo という森を本拠としていたとされ、人々はこの一連の騒乱をカヤ・ボンボと呼んでいる。多くのドウルマの人々の理解では、これはコーストのミジケンダ住民による政府に対する反乱としてとらえられている。

(註19)妖術使いとの戦いで命をなくした施術師の話は広く知られている。抗妖術運動の有名な施術師マジツトの死も、1992年の抗妖術運動を率いたバラバラの早すぎる死も、すべて妖術使いとの戦いに敗れた結果だとされている。とりわけモノを除去する(引き抜く ku-ng'ola)施術は危険であるとされ、術の途中で命を失った施術師の話にも事欠かない。そうした知識のもとで、この施術を志す者が中途半端な気持ちでこの道を選んだと考えることには、やや無理がある。

(註20)これらの証言と呪具の押収という事実は、マンガレがケニアの「妖術法」に対する違反のことで告発されていたらしいことをうかがわせる。「妖術法」によると「他人を恐れさせ、あるいはその精神、財産、身体に損害を与える目的で、妖術に用いる呪具を所持しており、なぜそうしたものを所持しているかについて穏当な理由を示すことが出来ない者」は処罰の対象となる。独立後、物的証拠を重んじるようになったケニアの司法制度の下で、人々が言うところの妖術使いは、この法における「呪具の所持者」として裁かれる傾向があった。マンガレが押収された呪具をもとに裁かれたのだとすれば、妖術使い狩りを行う施術師が妖術使いとして裁きをうけるという不思議な状況が出現したことになる。

第二部

(註1)もちろん住民の慣習のうちで、妖術信仰のみが植民地行政の足を引っ張り、発展を阻害していると考えられていたわけではない。たとえばドウルマでは妖術信仰以上に発展の阻害要因と考えられていたのは、その相続制度であった。ドウルマは父系出自集団ウクルメと母系出自集団

ウクーチェの二重単系出自にもとづく親族組織を持ち、主な財産(動産)は母系のラインにそって、土地は父系的にそれぞれ相続されていた。1922年にクワレ・ディストリクトのコミッショナーとなったマーチャントは人類学のアマチュアでもあり、ドゥルマについてのタイプ打ちの民族誌的報告書を残しているが、その中で彼はドゥルマの母系相続制度こそが発展を妨げる元凶であるという説を展開した。この報告書はその後歴代のコミッショナーに引き継がれていったものと思われ、母系相続を廃止する働きかけが継続的におこなわれた。そしてついに1957年、ドゥルマの若いリーダーたちは母系相続を廃止する決議を採択した。これは長老たちの反対で実行には移されなかったが、1960年代に入り、こうした若手のリーダーたちが白人のコミッショナーのもとで相続をめぐる父系相続を求める訴訟をおこし、それに勝訴することで、なし崩し的に母系相続の廃止が実現されていった。

(註2)なにゆえに、あるいは誰が最初に妖術信仰をそうした問題の原因の一つとして持ち出したのか、それがどのように行政官たちにとっての共有された語りになっていったのか、その具体的な経緯については不明である。古文書館に所蔵されている行政官どうしの手紙のやり取りや報告書のより緻密な検証によって明らかにできるかもしれないが、それは今後の課題である。

(註3)ブラントリーの議論は1913年以前の状況についてのものであり、それに対し、ウィリスは主として1920年代以降の労働状況について問題にしており、それぞれが扱っている時期は異なるのだが、この二つの説明は必ずしもそれぞれの時期に限定されるものではないし、また相互に排他的でもない。

(註4)この付帯条項では、「妖術をもちいることによって、あるいは試罪法をおこなうという名目のもとで、またはその他任意の呪物の使用によって、故意に殺害をおこなった者」に対しては、妖術法の他の条文の規定にはよらず死刑が適用されると述べられている。ムトゥンギは、ここでは妖術に人を殺す力があるかのように書かれているという点に注意を促し、妖術法全体が矛盾だらけであると論じている(Mutungu 1977:3)。

(註5)呪医(witchdoctor)という呼称は植民地行政において、あるいはマスコミや一般的著作の中で広く用いられている用語であるが、witch という語の使用は、妖術使いと妖術に対抗する施術師を十把一絡げに、いかかわしい迷信の担い手と見る植民地行政の、あるいは西洋の植民地的想像力の図式をを前提とした用語と考えられるため、私自身は記述用語、あるいは分析用語としてこの言葉を用いることは極力避けることにしている。

(註6)呪薬や呪物の所持を罰するこの規定が、妖術法のもとで法廷に「妖術使い／妖術使いのふりをする者」を告発する確実な方法を提供していることは用意に理解できるだろう。後述するカジウェの抗妖術運動(妖術使い狩り)は、その運動の重要な一部としてこうした証拠品の押収を含

んでいた。この戦略は、独立後の法廷における物証主義の優位にあわせたものでもあった(Ciekawy 1992:161)。またカジウェのみに特徴的なやり方として、彼は捕らえた「妖術使い」を押収した証拠品とともに法廷に突き出していた。もちろん被疑者は、法廷では「妖術使い」としてではなく、こうした品物を所持していた廉で裁かれる、あるいはそうした品物によって「妖術使いのふりをした」廉で裁かれたわけである。第一部で述べたように、マンガレがその治療に用いる瓢箪類を押収され、裁判で告発されたときの罪状も、この規定によるものだったと思われる。それに対して人々は、マンガレが妖術使いではなく治療を行う施術師であると弁護した。

(註7)しかしムトゥンギ自身の、法律は妖術の存在を認める形で改訂されるべきだという主張には多くの危うさが伴う。妖術の存在を認めない法律が人々にとっての現実や正義観念とさまざまな齟齬をきたすこともたしかであるが、逆にカメルーンの例のように、妖術の存在を前提とした法システムも、短期的には妖術師殺害などの暴力を沈静化するとしても、同様に深刻な帰結をともなう(Geschire 1997:chap.6, Niehaus 2001:195-199)。

(註8)当初ディストリクトはロケーションに分けられ、各ロケーションに現地住民の中から任命されたチーフ(ヘッドマン)が置かれた。植民地の末期(とりわけナショナリズム運動が活発化した「非常事態」以降)には、より密な地域統制のためにディストリクトとロケーションのあいだにディヴィジョンが設けられ、ディヴィジョン・ヘッドクォータには白人のディストリクト・オフィサーが任命された。

(註9)植民地行政官の手紙等の資料は、ナイロビの国立公文書館に所蔵された資料である。行政資料には作成時の分類番号が記されているが、手紙類の多くには分類番号がなく、単に各ディストリクトごとに、類似テーマで集められた他の手紙類とともにテーマ別に一つのファイルに収められている。ここでは引用に当たって、行政書類の引用に際しては分類番号を記すが、手紙類については日付のみを記すことにする。

(註10)おそらくキラボ chirapho のことであろう。キラボとは盗難その他の悪事を防ぐ目的で仕掛けられる呪(薬)物で、妖術使いを判定する試罪法としても用いられるものもある。ここでは妖術問題が関係していることから、おそらく後者の意味であろう。

(註11)同じ類の妙手を、イギリス人が果たしてフランス人やドイツ人相手に思いついたのだろうかと考えてみればよい。

(註12)1930年より前の資料に、抗妖術運動が出てきていないという事実は、それ自体では、決してそれが存在しなかったことの証明にはならないことはたしかである。また植民地化以前のミジケンダの妖術信仰についても詳しいことは知られていない。しかし植民地以降については、現地人の政治的反抗にかくも神経質であった植民地行政が、地域ぐるみのこうした運動を見落として

しまうとは考えがたい。また、今日ですら妥当する妖術の観念そのものが、原理的にこうした公の集会的運動となじまないところがあり、当初からこうした地域ぐるみの集会的運動がこの地方の妖術信仰の一部を構成していたと考えるには無理がある。したがってここでは報告の不在は、その制度の不在を意味すると考えても差し支えないだろう。

(註13) ニョンゴが指摘しているように、ケニヤッタは政府機関の上級官僚に、キクユを中心とする内陸部の出身者を任命し、彼らは大統領に直接の忠誠をつくす官僚ブルジョワを形成していた(Nyong'o 1989:241) 地域行政の官吏に他地域出身者を任命する傾向については、早川が保健省の職員について述べているように「国家意識をもたせるため最初の赴任先はあえて出身地とは違う所がえられる」という見方もある。ドゥルマの人々の何人かは、なぜディストリクト・コミッショナーやオフィサーに海岸部出身者がいないのかという質問に、我々に対して同情を感じなくてよいようにだ、という穿った見方をする。相互の距離感の表明としては意味がある発言である。

(註14) KANU による実質的一党制のもとでも、こうした地区選出の代議士に対して地域行政システムは抑圧的に機能していた。KANU 内部には先鋭な路線対立があり、ケニヤッタは離党規制によってそれを押さえつけると同時に、彼の直轄化にある地域行政システムを用いて反対勢力の政治活動を妨害した。二代目モイ大統領の下での憲法改正で KANU 一党制が制度的に実現した後は、大統領への権力の集中はいつそう進んだ(津田 2005)。地域行政システムの、反対勢力弾圧装置としての機能は、1997 年に法制度改革が行われ、「チーフの権威法」や治安維持法が廃止・改正されるまで存続した。

(註15) Ciekawy の調査はカジウエの出身地方で行われたので、むしろそちらの方が元版といった方がよいかもかもしれない。

参考文献

Akivaga, S.K., W. Kulundu-Bitonye, & M.W. Opi, 1985, Local Authorities in Kenya, Nairobi: Heinemann Kenya

Ashforth, A., 2005, Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa. Chicago: University of Chicago Press.

Beattie, J., 1963, 'Sorcery in Bunyoro', In Middleton J. & Winter H. eds., 1963, Witchcraft and Sorcery in East Africa, London: Routledge & Kegan Paul, pp.27-55

Bennett, G., 1963, Kenya, A Political History: The Colonial Period, London: Oxford University

Press.

Beidelman, T.O., 1963, 'Witchcraft in Ukaguru', In Middleton J. & Winter H. eds., 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, pp.57-98

Brantley, C., 1979, 'Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft Control,' *Africa* Vol.49(2): 112-133.

Brantley, C., 1981, *The Giriama and Colonial Resistance in Kenya, 1800-1920*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Ciekawy, D., 1992, *Witchcraft eradication as political process in Kilifi District, Kenya, 1955-1988*. Ph.D. dissertation, Columbia University.

Ciekawy, D., 1997, 'Policing Religious Practice in Contemporary Coastal Kenya,' *Political and Legal Anthropology Review*, Vol.20(1):62-72.

Ciekawy, D., 1998, 'Witchcraft in Statecraft: Five Technologies of Power in Colonial and Postcolonial Coastal Kenya,' *African Studies Review*, Vol.41(3):119-141.

Fields, K.E., 1982, 'Political Contingencies of Witchcraft in Colonial Central Africa: Culture and State in Marxist Theory', *Canadian Journal of African Studies* 16(3):567-593.

Gertz, C., 1970, *The Politics of Independent Kenya 1963-8*, Nairobi: East African Publishing House.

Geschire, P., 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville & London: University Press of Virginia.

Government of Kenya, 1981, *Laws of Kenya*. Nairobi: Government Printer.

浜本満, 1991, 「マジユトの噂:ドウルマにおける反妖術運動」『九州人類学会報』 Vol.19 47-72

2007, 「他者の信念を記述すること」『九州大学大学院教育学研究紀要』第九号(通巻 第52集) pp. 53-70

2008, 「信念と賭け:パスカルとジェイムズー社会空間における信念の生態学試論 1ー」, 『九州大学大学院教育学研究紀要』第十号(通巻 第53集) pp. 23-41.

In print, 「進化ゲームと信念の生態学—社会空間における信念の生態学試論 II—」

早川哲夫, 2000, 「ケニア農村地域における水の確保と地域住民の衛生」*Journal of National Institute of Public Health*, Vol.49(3):251-258.

Human Rights Watch, 2002, 'Kenya's Unfinished Democracy: A Human Rights Agenda for the New Government,' *Human Rights Watch*, Vol.14(10A).

Humphrey, N. 1996, *Leaps of Faith; Science, Miracles, and the Search for Supernatural Consolation*, New York: Copernicus

Mutungu, O.K., 1977, *The Legal Aspects of Witchcraft in East Africa: with particular reference to Kenya*, Nairobi: East African Literature Bureau.

Niehaus, I., 2001, 'Witchcraft in the new South Africa: From colonial superstition to postcolonial reality?' In Moore, H.L., & T. Sanders eds., 2001, *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London & New York: Routledge, pp.184-205

Nyong'o, P.A., 1989, 'State and Society in Kenya: The Disintegration of the Nationalist Coalitions and the Rise of Presidential Authoritarianism 1963-78,' *African Affairs* vol.88(351):229-251.

Odhiambo-Mbai, C., 2003, 'The Rise and Fall of the Autocratic State in Kenya,' In Oyugi, W.O., P. Wanyande, & C. Odhiambo Mbai eds., 2003, *The Politics of Transition in Kenya: From KANU to NARC*, Nairobi: Heinrich Boll Foundation, pp.51-95.

Okoth-Ogendo, H.W.O., 1972, 'The Politics of Constitutional Change in Kenya since Independence, 1963-69,' *African Affairs*, Vol.71(282):9-34.

Oyugi, W.O., 1997, 'Politicians and the Civil Servants in Kenya,' Oyugi ed., 1997, *The Civil Service and the Politicians*, DPMF Bulletin Vol. IV, No.2, DPMF Publications.
<http://www.dpmf.org/politicians-walter.html>

Parkin, D., 1968, 'Medicines and Men of Influence,' *Man(NS)* 3(3):424-439.

Seidman, R.B., 1965, 'Witch Murder and Mens Rea: A Problem of Society under Radical Social Change.,' *Modern Law Review*, 28:46.

Stamp, P., 1986, 'Local Government in Kenya: Ideology and Political Practice, 1895-74,' African Studies Review, Vol.29(4):17-41.

Taussig, M., 1987, Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A study in terror and healing, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Taussig, M., 1993, Mimesis and Alterity: A Particular History of The Senses, New York and London: Routledge.

津田みわ, 2004, 「ケニアの複数政党制——その軌跡と機能変化する法制度」津田みわ編『アフリカ諸国の「民主化」再考——共同研究会中間報告』アジア経済研究所:127-165

津田みわ, 2005, 「離党規制とケニアの複数政党制——変質する権威主義体制下の弾圧装置——」『アジア経済』第46巻11・12合併号, アジア経済研究所, pp.39-70.

津田みわ, 2006, 「ケニア新憲法制定問題とキバキ政権——激化する権力抗争が生み出したもの——」佐藤章編『アフリカの「個人支配」再考』調査研究報告書 アジア経済研究所 第6章 pp.141-156.

Willis, J., 1993, Mombasa, The Swahili, and The Making of The Mijikenda. Oxford: Clarendon Press.

付録1

ケニア法 第67章「妖術法」

CHAPTER 67 Laws OF KENYA

THE WITCHCRAFT ACT ARRANGEMENT OF SECTIONS

Section:

1-Short title.

2-Person pretending to exercise witchcraft, etc.

3-Witchdoctor supplying advice or article for witchcraft with intent to injure.

4-Persons using witch medicine with intent to injure.

5-Possession of charms an offence.

6-Charging persons with witchcraft.

7-Attempt to discover crime by witchcraft.

8-Chief permitting the practice of witchcraft.

9-District Commissioner may order person practising witchcraft to reside in specified place.

10-Deportation or restriction after conviction under this Act.

11-Act not to affect liability for wilful murder .

Cap. 67 Witchcraft

Rev. 1962

CHAPTER 67

Cap. 25 (1948)

THE WITCHCRAFT ACT

LoN 0 2/1964

LoN 8 604/1963

Commencement: 12th November, 1925

LoN 0 124/1964

An Act to consolidate and amend the law
relating to witchcraft

Short title.

1. This Act may be cited as the Witchcraft Act.

Person pretending

2. Any person who holds himself out as a

to exercise witchcraft. etc. witchdoctor able to cause fear, annoyance or injury to another in mind, person or property or who pretends to exercise any kind of supernatural power, witchcraft, sorcery or enchantment calculated to cause such fear, annoyance or injury, shall be guilty of an offence and liable to imprisonment for a term not exceeding five years.

Witchdoctor supplying advice or article for witchcraft with intent to injure. 3. Any person, professing a knowledge of so-called witchcraft or the use of charms, who advises any person applying to him how to bewitch or injure persons, animals or other property, or who supplies any person with any article purporting to be a means of witchcraft, shall be guilty of an offence and liable to imprisonment for a term not exceeding ten years.

Persons using witch medicine with intent to injure. 4. Any person who, of his pretended knowledge of so-called witchcraft, with intent to injure, uses or assists to use or causes to be put into operation such means or processes as may be calculated to cause fear, annoyance or injury in mind, person or property to any person shall be guilty of an offence and liable to the like punishment as in section 3 of this Act provided.

Possession of charms an offence. 5. Any person who is in possession of charm or other article usually used in the exercise of witchcraft, sorcery or enchantment for the purpose of causing fear, annoyance or injury to another in mind, person or property, and who fails to show reasonable cause why he

should retain any such charm or other article in his possession, shall be guilty of an offence and liable to imprisonment for a term not exceeding one year or to a fine not exceeding one thousand shillings, or to both such imprisonment and such fine, and the charm or other article shall be forfeited and destroyed or otherwise dealt with in such a way as the magistrate may direct.

Charging persons with witchcraft.

6. Any person who accuses or threatens to accuse any person with being a witch or with practising witchcraft shall be guilty of an offence and liable to a fine not exceeding five hundred shillings or to imprisonment for a term not exceeding five years:

Provided that this section shall not apply to any person who makes an accusation to a District Commissioner, a police officer, a chief or any other person in authority.

Attempt to discover crime by witchcraft.

7. Any person who employs or solicits any other person to name or indicate by the use of any non-natural means any person as the perpetrator or any alleged crime or other act complained of shall be guilty of an offence and liable to a fine not exceeding five hundred shillings or to imprisonment for a term not exceeding five years.

Chief permitting the practice of witchcraft.

8. Any chief who directly or indirectly permits, promotes, encourages or facilitates the practice of witchcraft or the doing of any act contrary to the provisions of this Act, or who knowing of the practice or pretended practice of witchcraft by any person does not forthwith

report the same to a District Commissioner, shall be guilty of an offence and liable to a fine not exceeding five hundred shillings or to imprisonment for a term not exceeding three years.

District Commissioner may order person practising witchcraft to reside in specified place.

9. (1) When it is reported to a District Commissioner that a person is suspected of practising witchcraft, the District Commissioner, after due inquiry and having satisfied himself that the person so suspected is likely to cause property to any other persons, by means of pretended witchcraft, may for reasons to be recorded, order the person so suspected to reside in any locality within his district to be named by the District Commissioner, and alternatively or in addition to report at the office of the District Commissioner every seven days or at longer intervals until further orders.

2 (a) Any order issued under this section shall with the reasons therefore be forthwith reported by the District Commissioner issuing the same to the Provincial Commissioner of his Province.

Substituted by LN.
604/1964.

(b) Every such report shall be accompanied by a record of the inquiry.

(c) The Provincial Commissioner shall have power to suspend, reverse or alter any such order, and shall report such order and the action taken thereon to the Minister who shall also have power to suspend reverse or alter any such order.

(3) Any person who without lawful excuse refuses or neglects to obey an order issued under this section shall be guilty of an offence and on conviction before a magistrate, not being the District Commissioner who made the order shall be liable to a fine not exceeding one

hundred and fifty shillings or to imprisonment
for a term not exceeding two months.

Deportation or re-
striction after con-
viction under this
Act. L.N. 124/1964.

10. When a person has been convicted of
any offence under this Act, in addition to
awarding any other punishment the trial judge
or magistrate may recommend to the Minister
that such person be deported or restricted, and
thereafter the provisions of the Deportation
(Aliens) Act shall apply as if a certificate had
been given and a recommendation made under
paragraph (a) of section 5 of that Act, or, as the
case may be, the provisions of the Deportation
(Immigrant British Subjects) Act shall apply as
if a certificate had been given and a recom-
mendation made under paragraph (a) of section
3 or paragraph (a) of section 4, as the case may
be, of that Act.

Cap. 175.

Act not to affect
liability for wilful
murder.

11. Nothing in this Act shall affect the liabi-
lity to the death penalty of any person who by
the use of witchcraft or under a pretence of trial
by ordeal or of using any lot or charm commits
wilful murder.

付録2

(1)クワレのコミッショナーより、マタノ宛ての手紙

document 119 adm. 15/14/119

The Hon. R. Matano, M. P.,
P. O. Box 30016,
Nairobi.

8th August, 1966

Dear Sir,

When you led the delegation of five people to my office on 25th July, 1966

and requested me for the witchdoctor to come into this District to identify witches, I promised that I was going to look into the matter and let you know very urgently.

2 I have very carefully looked into this matter of witchcraft practice in this District, but I regret to say that this is contrary to the Witchcraft Act and I cannot allow it. I am prepared to co-operate in all ways possible, but not in so far as witchcraft practice is concerned.

3. It should be made quite clear to our people in this District that it is the Kenya Governemnt's policy to fight against poverty, ignorance and diseases. Therefore, as far as I am concerned, and as an Administrative Officer in the Independet Kenya, I will not allow witchcraft practice in this District, for it will cause the people to remain ignorant and poor for many years to come and it will be very difficult for them to keep up with other people in other parts of Kenya which is developing very fast.

4. As far as I have noticed witchcraft is based on ignorant and superstition. Therefore, the only way out of this trouble is by local people being prepared to take those whom they suspect of withccraft before the African Courts without fear and at the same time, more stress sould be put on education. This is where I wish to stress that Members of the Parliament, Advisory and County Councils should back-up the Administration in this matter at all their meetings.

5. I have gathered that this matter on witchcraft was raised in the Parliament, and it was turned down so I don't see any reason why it should be talked over at the District level again.

6. I shall be holding a Baraza at Mnyenzi in Kilibole Location on 12.8.66, and witchcraft practice will be one among many things that I will talk about with particular reference to District Development Plan. Please convey the contents of this letter to the Members of the delegation who came to see me on 25th July, 1966 and let them be rest assured that the Governemnt is doing its level best to see that no Kenyan lives under fear of any type at any time in any place at all.

I am looking forward to seeing you when you are in the District next time.
Yours faithfully,

C. Kisaka
District Commissioner, Kwale

(2) マタノより、クワレのコミッショナー宛ての返信

document 120 RSM/PERS/5

P. O. Box 30016,
Nairobi

15th August, 1966

The District Commissioner,
Kwale District,
P. O. Box 16000,
Kwale

Dear Sir,

1. Thank you for your letter dated 8th August, 1966. I believe by the time this letter reaches you, you would have had the first experience of the depth of feeling my people have on the subject of witchcraft. However, I feel it right that I should clarify my position and put my views on the subject as clearly as I can.

2. In your second paragraph you said "I regret to say that this is contrary to the Witchcraft Act and I cannot allow it". I understand your contention. However, I fail to understand how officers in the administration reading and executing the same laws of the country can differ so much as to allow one thing in one district and refuse it in another district. The only way I can satisfy myself is either the law is vague and is liable to

misinterpretation or it is not understood at all. I am still to be satisfied on this point. I do not believe that Kwale is ruled by a different set of laws from those that govern Kilifi which has allowed and licenced this witch hunter.

3. In the third paragraph I endorse it completely. The Government policy makes the point crystal clear that we are fighting ignorance, poverty and disease. Ignorance unfortunately is not only confined to lack (ママ) of knowledge, but in its wider sense it covers all the basic human fears, whether real or (ママ) false. One of these fears is superstition. Witchcraft is primarily based on fear and superstition, it can be removed by introducing lack(ママ) of fear, for base beliefs and be replaced by higher ideals, education alone does not remove fear. In West Africa where I visited I saw graduates, civil servants and even Ministers of Government consulting Juju worshippers. History tells us that in England witches and wizards used to be indentified(ママ) and burnt alive. All these are historical facts. Unless we admit that there are evil men that use methods and practises that inflict fear in others and create psychological action and reaction, we may be preaching development without achieving anything. Human body reacts not only by applying physical stimuli, but it reacts strangely psychologically, this again is a scientific fact. I do not believe in witchcraft as a Christian and man who has learnt to ignore and despise(ママ) witchcraft, but I am dealing with people completely different from people like me and you. We are dealing with people who are afraid and ways and means must be found to remove this fear.

4. I am sure you misunderstood my point, otherwise you would not say "I will not allow witchcraft practice in this District". I did not at any time ask you to allow witchcraft, in fact I brought a delegation of my people to help to get rid of witchcraft in the District. These two points are different. People are fed up with witchcraft in the area. They have seen a man who claims to be able to indentify(ママ) witches actually doing it next

door, they were impressed and thought that that was the answer for their troubles. What they did was to request you as the Administrative officer in the Independent Kenya to co-operate with them and get rid of witchcraft in the District, failing

.../2

this then the administration should introduce a programme, not words, whereby witchcraft will be eliminated. If this is not done then the ordinary, uneducated people will consider you and the Government to have a close association with the witches and now you are covering them up, you do not want them to be indentified. This I am afraid is what people are saying now. They go as far as saying that myself together with you and all the chiefs have been bribed by the witches and wizards so that they may not be indentified(ママ). We may say anything we like but in their eyes we are promoting witchcraft rather than discouraging it.

5. Your paragraph 4 contradicts the whole argument. You say "the only way out of this trouble is by local people being prepared to take those they suspect of witchcraft before the African Court without fear ..". This is exactly what the people want to do. This is what is being done in Kilifi. It must be realised that the witch hunter in Kiiifi has scored several successes by not only indentifying the witchest but by uncovering their tools and their medicines. With his personality alone people have agreed that they did actually bewitched people. All these were public confessions. Is this not what you implied in your phrase? If it is, then the people are prepared to do it. However, if you meant that people should indentify(ママ) witches by basing their suspicion on rumors, then I am afraid we are trading on very dangerous grounds, some suspicions(ママ) may be based on jealousy, or hate. If we believe that there are people in the world who have abilities beyond normal, whether through God as the prophets of the past or through devil as the present fortune tellers, or if we believe that there are some people

with strong character and concentration and able to do miracles as the Yoga people of India who walk on fire and swallow glasses and nails, without harming themselves then we must accept that there are people who can tell a witch and indentify(ママ) him. This is not a theory it has been done and it is being done in Kilifi. If you can spend your time and see this happening you may come with a different outlook on the whole affairs.

6. I agree that the matter of witchcraft was debated in Parliament and the Government turned it down. If this fact is observed then laws in Parliament are based on general principles. The fears that the Coast people have is different from the fears of other parts of Kenya. Parliament passes laws to be observed by the whole country but when the same laws are respected with reverence in Kwale and they are not observed in Kilifi, the laymen like myself is left bewildered on the merits and demerits of the law. The matter was raised on the District level because it is basically on the District level that officers come in touch with people. It is here that the application of the law is interpreted to the masses. It is of prime importance that uniformity in interpretation of the law is of paramount importance. Without observing the uniformity of the interpretation then we make our people lose confidence not only in the representatives of the people but in the Government.

7. I have tried to be as frank and as sincere as I can be. I have had long talks with the Provincial Commissioner on this subject and we have already come to some understanding. The "Mganga" is alleged to have contravened some Police regulations and as such he must appear before the court for the offences. The Provincial Commissioner however has given me a verbal assurance that if this Mganga is cleared of these offences he would come to Kwale for a limited period. As my record shows I always co-operate with the officers in Government

.../3

both at the Coast and here in Nairobi, because I believe it is our Government and it must succeed. However, when I find that the Government officers act in a way detrimental to my personal stand as the representative of the people. I feel it is my duty to put the case of my people in the clearest and strongest terms possible. This I have done and I hope it will be taken in good faith.

yours faithfully,

R. S. Matano

Member for Kwale

cc: The provincial Commissioner,

Coast Province,

P. O. Box 2424,

Mombasa