

【論 文】

## 南インド、タミル・ナド州における マイクロ・ファイナンス政策に見る主体形成

野 手 修

### 1. はじめに

本稿の主たる目的は、政府主導のもと推進された地域社会における女性の教育・地位の向上にむけたマイクロ・ファイナンス政策に注目することにより、現在南インド、タミル・ナド州において進行中の文化変動の一端を草の根レベルでとらえることにある。その前提として、州政府が遂行するマイクロ・ファイナンスが、小規模金融の普及のみならず、女性の社会的自立をふくむ多元的な開発政策であることが挙げられる。NGO の指導の下、プロジェクトの参加者は、伝統的社会集団をはなれ、法的ルールに従い組織された人的ネットワーク・ワークに関与する。そこで必要とされるのは、市民社会に一般的にみられる利害の変化に柔軟に対応する能力を有する近代的自己である。(Khilnani 2003:28) マイクロ・ファイナンスの導入により、いまだ伝統的文化が色濃くのこる南インドの地域社会において、新たな行動様式や思考体系の実践が必然的に求められる状況が作り出されることとなる。

では、プロジェクトの参加者が体験する二つの文化の接点はどのように形成され、参加者の自己形成にいかなるかたちで関わるのであろうか。非政府団体が関与する開発プロジェクトの中で、マイクロ・ファイナンスが顕著な成果をあげたこともあり<sup>1</sup>、その経済効果を実証的に検証すべく、数多くの研究がなされている。一方で、インドにおける NGO の多様性に鑑み、マイクロ・ファイナンスをつうじ実現される近代を均一な社会変動として巨視的なレベルでとらえることは現実的には困難である<sup>2</sup>。

本稿は、南インド、タミル・ナド州において活動をつづける 1 非政府団体に注目することにより、現場レベルで進行する近代を文化現象としてとらえるうえで妥当と思われるアプローチを提示することを試みる。その究極的な狙いは、開発から文化へ力点を移行させ、近代化の分析で見過ごされがちな文化的側面に光をあてることにある<sup>3</sup>。

開発をつうじ現在進みつつある社会変動を草の根レベルの視点で問い直すにあたり、非西洋社会における近代の多様性に関する議論が有用である。これらは、南アジア特有の視覚文化や社会空間など、いわゆる“*alternative modernities*”に関する認識上の諸問題を明示することで、現在進行しつつある近代化の意義を論ずるために不可欠ともいえる理論的フレーム・ワークを提示する。(Gaonkar 2001) これらの先行研究に依拠しつつ、地域開発プロジェクトに参加する人々の主体形成に焦点をあてることにより、より実践論的な視点から「もう一つの近代」を提示することが可能になるとと思われる。

では、なぜ、非政府団体 NGO が地域の開発活動に関与し、多元的なレベルで住民の主体性に影響を及ぼし得たのだろうか。以下、この点につき論じることからはじめたい。

### 2. SHG 政策と NGO

タミル・ナド州ヴェールール郡の中心部からバスで約 30 分ほどの地点に SHARE は位置している<sup>4</sup>。NGO としての登録は 1992 年になされたが、それ以前に、地域住民の生活改

善のため、医療関係者と近隣の教会が協力し、活動を開始したのがその始まりである。マイクロ・ファイナンスの普及活動を開始する以前から、工芸の制作指導やその販売をつうじ地域の女性のための援助を行ってきた。タミル・ナド州の全域で低所得家庭の女性を対象に小規模金融が開始された際、地域政府より周辺の地域での活動を要請され、現在に至っている。

1992年 SHARE が活動を開始した段階では、7村落の150名のメンバーが活動の中心となっていたが、7年後にはその活動範囲は50村に拡張され、1,000家族が対象となった。活動を開始した1974年での工芸品の売り上げは2,000ルピーであったところ、1998年には4,000,000ルピーまで増加した<sup>5</sup>。

SHAREの活動に先立ち、政府は幾多の地域開発プロジェクトに取り組んでいた。1980年代、独立以来からの計画経済のもと実施されてきた発展政策が、貧困層の生活改善には効果を発揮せず、異なるアプローチの必要性が認識された。第6次5ヵ年計画では、包括的農村開発計画(Integrated Rural Development Program)が開始されるなど、地域開発はインド政府にとり焦眉の問題となっていた。しかしながら、政策立案者達は、現場レベルでのさまざまな困難に直面する。1980年以降に開始された地域開発プロジェクトでは、地域レベルでの経済活動の活性化のため、政府からの資金援助がなされたが、対象となる地域住民が組合を結成することが前提となっていた。その多くが文盲の低所得層にとり、組合結成に必要な手続きは複雑であった。加えて、補助金の管理、運営に関しても十分な指導はなされなかった。

地域開発を巡る状況が変化するのは、1989年の農業開発のための国際基金(IFAD)によるプロジェクトの実施以降である。タミル・ナド州ダルマプリ郡において20名程度の自助グループ(SHG=Self-help-group)が試験的に結成され、メンバーにたいし6ヶ月にわたる資金運営等の技術支援がなされた。このプロジェクトに基づき、タミル・ナド州では、SHG方式による開発プロジェクト“Mahalir Tittam”(女性のための戦略)が独立法人Tamil Nadu Corporation for the Development of Women, Ltd.の管理下におかれ、女性のための開発政策として14の郡で実施された。2006年には319,723のSHGが結成され、5,168,000人がメンバーとなった。SHGによる資金額は11,278,900,000ルピーを記録し、その結果、18,376,100,000ルピーの資金貸与がなされた。短期間に成果が上げられた背景には、これまで、政府の開発計画から排除されていたNGOの積極的な活用がある<sup>6</sup>。

Tamil Nadu Corporation for the Development of Women, Ltd.の管轄の下で実施されるマイクロ・ファイナンスにおいては、従来までの地域開発プログラム同様、政府からの支援をうけるため地域住民が共同組合に準じる組織体を結成し、自主的に経済活動を運営する必要がある。独自にすすめられる経済活動(income generating activities)をつうじ、メンバーは生活の安定を目指すとともに、グループとして共同の銀行預金の管理・運営をおこなう。金融機関は、SHGに対して、低利子で必要となる融資を実施するが、その前提となるのが金融機関とのやり取りや、基本的な経済知識を持ち合わせてない社会層に対しての指導である。新たな制度が従来までの開発援助と異なるのは、地域のNGOの登用によるSHGへの技術援助を通じ、従来までの政府機関では手の届かなかった極貧層への援助が可能となったことにある。

例えば、ヴェールール郡では、20の地域(=ブロック)がNGOの管轄となっている。その

うち多くのブロックで短期間に SHG が多数結成された。例えば、2009 年で世帯数に対してもっとも SHG の比率が高い 4 地域 (Thirupathur, Jolarpet, Kandhili, Natrampalli) における低所得 (BPL=Below Poverty Level) 家庭は 42,856 であったのに対し、結成された SHG は 7,347 に達している。SHARE の管轄となる Kaniyambadi においては、7,768 の BPL に対し 460 の SHG が結成されているが、それぞれの SHG が 15 名から 20 名程度のメンバーにより成ることを鑑みるに、それがきわめて高い数字であることが判る<sup>7</sup>。

2009 年の時点で、一家族が 3 度の食事をまかなえる最低収入は一日 50 ルピーとされていたが、SHG への参加が認められる BPL は、それ以下の収入層に相当する。SHG の普及により、人口の 30 パーセントを占める極貧層の多くが何らかの恩恵を享受することとなった<sup>8</sup>。個々のグループの運営は、結成されてからの期間、メンバー間の関係等、様々な要因に左右されるため、SHG による経済効果を一般化することは困難であるが、メンバーの参加当初の状況を鑑みるに、マイクロ・ファイナンスによる生活の改善は明らかである。

ヴェールール郡における世帯数 (2005-6) と 各ブロックで形成された SHG (2008-9)

Block	Total families	Total SC/ST families*	BPL families	% of BPL	SHG
Thirupathur	32008	4391 (13.7%)	11686	37	7347
Jolarpet	34699	2288 (6.5%)	12060	35	
Kandhili	33837	2772 (8.1%)	11576	34	
Natrampalli	20927	1245 (5.9%)	7534	36	
Alangayam	25707	4123 (16.0%)	9419	37	521
Vellore	23222	2937 (12.6%)	7317	32	228
Katpadi	24931	2346 (9.4%)	7609	31	
Kniyambadi	24716	2373 (9.6%)	7768	31	461
Anaicut	31788	4860 (15.2%)	10674	34	492
Madhanur	25717	5005 (19.4%)	8759	34	0
K.V.Kuppam	30830	3728 (12.0%)	9363	30	461
Gudiyatham	43670	6265 (14.3%)	15305	35	0
Pemampet	40655	8017 (19.7%)	14308	35	729
Wallajah	31031	2182 (7.0%)	8678	28	0
Sholinghur	26328	2689 (10.2%)	8691	33	0
Arakonam	18451	3085 (16.7%)	6357	34	1098
Nemili	31588	4383 (13.8%)	11020	35	

Kavaripakkam	37488	5508 (14.6%)	13210	35	0
Arcot	25634	3081 (12.0%)	8704	34	0
Thimiri	30791	4327 (14.0%)	10887	35	0
TOTAL	594028	75605 (12.7%)	200925	34	11337

ヴェールール郡自治政府 (Collecrate) より入手した情報にもとづいている。\*SC=Scheduled Castes, ST=Scheduled Tribes.



図1 ヴェールール郡

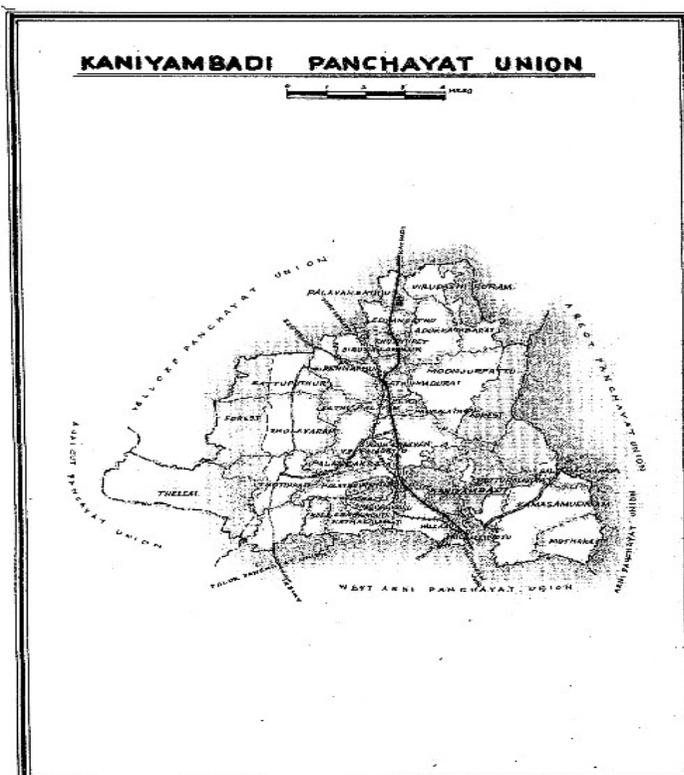


図2 Kaniyambadi block

SHAREの管轄ブロックでシュロの葉を利用した工芸の制作に特化するSHGのメンバーLakshmiもBPL家庭の出身である<sup>9</sup>。SHGに加わる前は、一日3度の食事もままならなかったが、SHGに参加し、工芸からの収入で一日50ルピーの収入が確保された。現在3人の娘のうち、長女は結婚し、2女は看護学校、3女は高等学校へ通う。SHGの共同の口座に毎月100ルピーを積み立てる。2女の学費は年間50,000ルピーだが、政府の教育ローンを利用するため資金面での負担は限定され、利子も年1-2パーセント足らずである。残額は、彼女が卒業後支払うものと期待する。SHGからの収入で、生活は安定し、生活水準もBPLを上回った。無論、それゆえSHGを脱退する必要はなく、これからもメンバーとしてグループに残る意向である。

SHAREの職員によれば、Lakshmiの他にも、SHGによる生活改善の事例は多いという。特に子供の教育に関心を有するメンバーが増えており、大学や専門学校に進学させるケースも一般化しつつある。これまで政府によるダリットなど特定の社会集団への援助はそれなりの効果をもたらしたが<sup>10</sup>、その他の集団への対応が不十分であったことは、上記の表から判るように、BLPに占めるダリット以外のカースト集団の比率が60~70%と高い数字であることから明らかである。州政府の取り組みからもSHGへの期待の高さがうかがわれるが、現場におけるその実態はいかなるものなのか。それが南インドの社会における草の根レベルの近代化の一端をなすとすれば、地域社会にどう位置づけられるのだろうか。以下、公共空間の構築、間主体性、および親密性の概念にみられる日常生活の実践を中心に、SHG政策に見られる主体形成と伝統文化の関連につき論じることとする。

### 3. 新たな主体形成と伝統文化を巡る諸問題

#### 3.1 公共空間とジェンダー

SHAREの指導下で10数年前にSHGに加わったAmaniは、当時を振り返り、インドにおける公共空間の状況が教育を受けた中産階級のみならず、一般農村女性の社会進出にも深くかわることを明らかにする。それまで生まれ育った村にひきこもり、めったに外出することのなかった彼女が公共空間への参入を希望したのは、生活の必要性に迫られていたためである。日々の食事もままならない貧困な家庭でなんらかの手助けができればとの理由でSHGのメンバーになることを希望した。しかし、彼女はムスリムであったこともあり、単独で村の外へ出ることを禁止されていた。

Amaniが遭遇した困難は伝統的家父長制度のもとに置かれた女性の境遇からすれば、とりたてて珍しいものではない。しかしながら、公共空間をジェンダーにかかわる一領域としてとらえることにより、Amaniの体験が南アジア特有の文化背景と密接に関連することを近年の研究は明らかにする。本稿では、その一例として、公共空間における汚物の意味合いにつき論じることとする<sup>11</sup>。

長きにわたり、西洋人およびインドの中産階級から批判の対象となっていた公共空間は、現在に至るもインドにおける社会問題の一つである。タミル・ナド州の主要都市部において、市場、バス・スタンド、駅など、見知らぬ人々が混在する公共は、すくなくとも最近まで、汚物が散乱し放置される空間を構成した。排尿からの悪臭、檳榔子の吐き捨てられた壁、腐敗した果物、煙草の吸い殻など、都市空間に散見される汚濁は、社会階級を問わず、一般市民が回避することのできない社会的現実であった<sup>12</sup>。

上記公共空間の否定的な解釈に対し、明確に区切られた私的空間との対比から、公共がインド独自の文化システムの一部であるとの反論がなされている。例えば、Chakrabarty は、公共が Douglas (1966) により定義された不浄概念が適応される文化領域であり、私的空間とは構造的に異なる象徴的意味合いが付与されていることを指摘する。ある人類学者の都市空間に関する記述を引用しながら<sup>13</sup>、Chakrabarty は、公共を巡る議論がインド下層社会の特異性と関連づけられるが、その批判は必ずしも普遍的な真理を構成するものではないことを指摘する。その理由は、一見合理的と思われる公共の批判が、本質的に主観的な基準にもとづいており、それが感受性の政治にかかわる問題を示唆しているからであるという。

It is, of course, the nationalist desire for a strong nation-state that makes certain European practices the universal rituals of public life in all countries. However, for people who, for diverse historical reasons, are yet to participate in this collective desire, this universality hardly ever has the status of a self-evident fact. The battle between their sensibility and the academic observer's is often between the non-bourgeois peasant-citizens and those who want to inhabit a bourgeois-modern position, and, in this war, analysis is not neutral. (Chakrabarty 2002: 78)

上記の議論では、公共の場における汚物は、それにより近代社会としてのインドの位置づけがなされるべき指標ではなく、公共空間を社会構造に基づき分類された文化秩序から逸脱した不浄なる領域として演出するための文化的表象の一手段となる。確かに、文化人類学的観点からすれば、汚物にみちた公共空間は文化的分類の理論により説明可能な社会現象の一例とみなすことが可能となるが、この関連で指摘すべきは、Douglas が取り上げた分類システムの多くにおいて、浄・不浄の対立が社会構造と密接に関わる点である。例えば、Raju は、社会空間のジェンダー化によって習慣化した規範は、人々の行動をつうじ再生産され、南アジア特有の従属性を女性達に強いることを指摘し、空間が単なる物理的な現象ではなく、女性の二次的な位置づけが身体的な有り様によって定められる社会的な場であることを示す<sup>14</sup>。

汚物により文化的意義が付与される公共空間は、消費に参与する身体をつうじ、ジェンダー化された象徴体系を構築する。無論、ここでいう「身体」は、汚物により換喩的にその存在が連想される概念としての身体である。しかしながら、実態を持たない匿名の身体は、公共で同様の消費活動に参与出来ない主体の存在を浮かび上がらせるとともに、その存在を排除する。一般に、女性はこの領域への参入を禁じられてはいない。しかし、公共に参入することにより、潜在的に分類上不適切な文化的領界への侵入より生じる様々な危険を犯すこととなることは、汚物の源たる身体を通じ換喩的に異性の領域としてのレッテルが貼られる公共空間が、女性にとり不適切・不似合いな、避けられるべき領域であることから理解できよう<sup>15</sup>。

男性にとり「気兼ねなく」汚物の生産・排出が許される「便利」な公共は、女性にとり、異質な身体が支配する空間である。そこで見られる混沌とした差異の混在は、ターナーのいうコムヌタスではなく、女性性が排除される厳格な文化的制度として機能する。花売り、野菜の行商人、その他の商業活動に公共で従事する女性達をのぞき、女性は公共にいながらにして、その存在が否定または排除されていることは、上記 Chakrabarty が展開する感受

性の政治の議論にその参加が認められていない「他者」であることから窺える<sup>16</sup>。

Amani によれば、事情を察した SHARE のメンバーが説得することで、ようやく父親の許可を得ることができたという。最近では、SHG に参加するため、地域の女性が以前のような制約をうけることはなくなった。しかし、村から NGO までの移動は金銭的にも必ずしも容易ではない。SHG の研修への参加を促すため、SHARE は新規のメンバーへバスのチケットを配布するなどの便宜をはかっている。SHG をつうじた近代化の第一歩が空間移動の実践から開始されなければならない状況は現在においても存続する。

一般に、近代化のプロセスは、統計資料により数値化され、視覚化された経済活動である一方、その実態が多くの場合概念化が困難な、流動的、かつ曖昧な社会現象としての二面性を有している。SHG 政策の経済効果に関する議論が前者に相当するが、近年における地域社会への急速な拡張は、量的調査では対応できない研究課題として後者を浮かび上がらせる。

たとえば、人類学的視点を逆手にとって展開される感受性の政治は、インドにおける近代を再定義するうえで複雑な問題を提起する。同時に、草の根レベルの開発等をつうじひろまった一般市民の社会活動は、その実態が徐々に変容しつつあることを SHARE の活動が示している<sup>17</sup>。一見自律的に進行する近代化のプロセスが、既存の文化と複雑な交渉を経由することで、当事者にとり意味にある社会的現実となることが公共空間をめぐる議論から推測される。では、実践レベルでくりひろげられる両者の交渉は新たな主体性の構築といかに関わるのであろうか。以下、その一端を垣間見るために、メンバー間の関係に注目する。

### 3-2 間主体性をめぐる多義性について

SHARE のもとで指導を受けた後、SHG のメンバーは、共同で管理する銀行口座へ月々 50 ルピーの積み立て金を支払う義務を負う。共同で積み立てられた銀行預金は、各メンバーが銀行から資金を借り入れるための担保として機能するが、通常 10 名程度のメンバーが月々の預金の結果何らかの便宜を享受できるようになるまで、数ヶ月から数年の月日が経過する。その間、メンバーはこれまで体験しなかった金融のメカニズムを理解し、家計を計画的に営む技術を身につけることが期待される。しかし、SHG による資金管理がすべて円滑にすすむとは限らない。数年をかけ十分な資金力を有する SHG は、それまで築き上げた銀行との信用関係もあり、メンバーの要求に応じローンの提供が可能であるが、新規の SHG では、銀行からの借入れが金額および頻度の面で限定されるため、ローンをめぐり、利害の衝突が頻繁に発生する。

約 2 ヶ月にわたる講習の後、SHG による円滑な資金管理ができるまで、SHARE の職員は上記マイクロ・ファイナンスに内在する問題に対処しなければならない<sup>18</sup>。彼女らは日々個々人の苦情処理にあたり、メンバー間の関係維持に取り組んでいる。一方で、家族の病気、教育、共同事業など、メンバーが必要とするローンの額は一様ではなく、その緊急性も様々である。借入れにあたっては、メンバーの合意が必要となるため、メンバー間の相互理解はマイクロ・ファイナンスの実践にあたり極めて重要な要素となる。

この関連で指摘すべきは、SHG の構成員が必ずしも同一の社会背景、カースト集団の出身ではないことである。多くの SHG メンバーは、同一の村落、または周辺地域の住民であ

るが、その構成は宗教、カーストが雑多に混じり合い、伝統的なコミュニティー意識に依存しない混成集団が多数を占める。それ故に、メンバー間の結びつきも多様であり、実際に運営がうまくいかず解散を余儀なくされる事例も少なからずあるという。

地域に根ざした NGO の活動により、従来まで見られなかった政府主導の近代化への地域住民の参画が可能となることを SHARE は示しているが、その活動は両者の交渉が必ずしも所与ではないことを明らかにする。ある程度の資金力が達成されるまで個々のメンバーは他者のために自己を犠牲にしなければならないが、銀行から低金利でローンが組めるなど、メリットは大きく、その利点を有効活用するためには、メンバーがシステムそれ自体の合理性を理解することが重要であることを SHARE の職員は強調する。しかしながら、メンバー間の相互理解の醸成には、状況に応じて自らの要求を他者の必要性に従属させる洗練された自己が前提となる。農村部で育った女性が、システムの運用に不可欠な近代的自我を形成するには、システム自体の円滑な運用とそこから得られる経済的メリットの理解が前提であるが、SHARE の活動から、上記の「交渉」を可能にするその他の諸要因をインド社会における主体性にかかわる先行研究に見いだすことも可能である。

例えば、メンバー間の関係は、個々の必要性を認めると同時に、他者に認められる行為により構築される。経験を積むにつれ、ある時に他者のローンを認めた自己は、別のある時には他者の判断に依存しなければならない客体となる。メンバー間の相互理解の過程において、グループの資金面の健全性が保たなければならないが、その基盤となるものが間主体性の実践にみられる、自己と他者の相対化なのである。

この関連で指摘されるべきは、間主体性が西洋社会では哲学的に概念化されなければその実態が認識されなかった精神活動であるのにたいし、インドでは日常の生活に組み込まれた文化的実践であることである。そこでは、さまざまな表象により換喩的に連想される他者の視線が、それぞれ異なる志向性と結びつき、その対象（自己）の内面に作用することが知られている。

例えば、タミル・ナド州南部で調査をおこなった Daniel によれば、神々との対面にあたり、信者は直視をさけることが一般の習慣であるという。目を大きく見開いた神々のイメージは意識を有する主体として、信者の内的検証を呼び起こす。直視を避ける信者は、神の視線を受ける客体として自らを曝す結果となる。神を見ると同時に神に見られる行為からうまれる心理的变化は複雑であるが、その根底にあるのは、あえて不完全な自己を超越的な他者に対し開示する宗教的信仰心である<sup>19</sup>。

Parker (1989 :198-199) は、家屋や商店の軒先などに吊り下げられた鬼面が厄除けに使われるのは、それが悪意を有する人物を客体化するためであると説明する。鬼面（＝邪視）は、その視線の対象たる人物を悪意の持ち主として鏡像化する。自らの姿を鏡にうつすことにより、自己を他者として認識する主体同様、客体は鬼面に表された自身を認識可能な現象として認識し、自らを反社会的な存在として他者の視点から見ることを余儀なくされる。

この他、まなざしの交換による主体間の関係構築は大衆文化にも頻繁に現れる。映画の一場面においてクローズ・アップされるヒーローの顔の表情は、その視線がヒロイン（潜在的に女性の観客）にむけられ、それが愛情の対象であることを示す。対象としてのヒロインはその視覚に呼応することにより、他者（ヒーロー）の欲望を高める機能を果たす。

この結果、映画における男女の視線の交換は、相互に作用しあう主体性のパフォーマンスをつうじた愛情表現となるが、そこでは主体と客体は絶えずその立ち位置をかえ、ひとつの意識にとどまらない。愛情の表象としての凝視は他者に向けた行為としてだけでなく、その対象により客体化されることにより、異なる意識として自己に立ち返る。無論、映画でのみ許される誇張された身体表現は日常では避けられなければならないが、視覚文化に見られる定型化されたジェスチャーは、相対化された意識を共有することにより生じる親密性の一形態が地域社会の文化的常識の一部であることを示している。

寺院において視覚の対象たるイメージ（神）に対し自らを「見られる」他者として位置づける行為や、災いを避けるため用いられる邪視、さらには映画における親密性の表現など、いずれの場合においても、イメージから連想される視線は、その対象（自己）による想像を通じてのみ実態が生起する虚構の他者を意味している。間主体性の議論からそれが視覚の対象たる自己に対し心理的に極めて強いインパクトを与えることは明らかであるが、タミル社会において、間主体性は、これらの文化的実践をつうじ、共有された文化知識を構成し、日常の関係性を構築するうえでのパラダイムとして機能することが示される。

上記の自己と他者を巡る文化イディオムがメンバー間の関係を構築するうえでも機能し、特有の連帯感を形作ることは想像に難くない。しかし、この関連で、特定の文化領域における行動パラダイムが異なる文脈の行動に関連づけられる際、多くの場合行動主体によってそれが無意識的になされるため、解釈上の問題が生起することが指摘されなければならない。Appadurai は、インド社会において政治家、俳優に浴びせられる過剰ともいえる賞賛が、宗教的文脈における神への礼賛からの派生であるとする一方で、宗教的場面において機能する文化ロジックの世俗的な場面における関係性への転用が無意識または非公式的になされるため、世俗的賞賛のインド的特徴の把握には観察者による解釈が必要となることを示唆している (Appadurai 1990: 97-98)。同様に、マイクロ・ファイナンスにおける SHG のメンバーは、上記で述べた自己と他者の相関関係の構築にあたって、異なるコンテキストで共有される自己相対化に依拠するものと推察されるが、そこでみられる自己の実践はメンバーがそれまでに体験した文化とは異質な間主体性に基づいている。長期間にわたり維持されなければならないメンバー間の関係は、既存の文化イディオムのみにより容易に説明することはできない。その構成、資金状況、個々のメンバーを取り巻く家族環境、そして個々人の性格等、グループの状況は様々な要因によって左右される。

このように草の根レベルの地域開発と地域文化の交渉・相互作用により形作られる近代は、当事者たちが自ら創造する個別化された体験であるため、グローバル化が地域レベルでは個別化された「グローカル」な現象を引き起こすように、一般化されたモデルによる理解は困難である。同時に、その多くが共有の文化的基盤に依拠し、翻訳可能な意味の体系としての論理的整合性を有することも事実である。この点を明らかにするため、タミル社会における親密性に関する議論に依拠しつつ、メンバーの関係性に見られる感情的側面について論じることとする。

### 3-3 メンバー間の連帯について

本稿の冒頭で指摘したように、南インドにおけるマイクロ・ファイナンスの実践はプログラムに参加する人々に対し、伝統的文化の文脈において、異質な、または、いままでそ

の存在が認められなかった新たな主体形成を要求する。SHARE の職員は、プログラムの普及がこれまで成功裏にすすんだ理由を究極的に経済的なメリットにもとめるが、地域社会のハビトゥス<sup>20</sup>に新たな生活の実践を導入することがかなりの困難を伴うことは SHARE の長きにわたる試行錯誤からも明らかである。

Latha は、職員として SHARE に勤務し始めた際、事務所の対人関係があまりに開放的であるため対応に戸惑った。職員のリーダーとしてダリットが過去において数人選出されるなど、少なくともメンバー間では、カーストや宗教の差異は重要視されず、個々人の平等が優先される。しかしながら、Latha にとってカーストは生まれ育った文化的現実であった。特に、身体的接触からの汚染、不浄概念のため、ダリットのメンバーから距離を置かざるを得なかった。上記のように、メンバー間の連帯は個々の自己の相対化により可能になるが、タミル文化における伝統的な親密性の概念は、社会構造、特にカースト制度と密接と連動しているため、Latha が体験した葛藤はある意味で不可避ともいえる心理的反応であった。

タミル語には幾つかの異なる親密性を意味する語彙がある。タミル文化における感情について調査を行った人類学者によれば、そのなかで日常で頻繁に使われるのが、習慣的な関係性 “*parakkam*” であるという。

Love, or attachment, or a sense of oneness with a person or thing or activity, grows slowly by habituation (*parakkam*). Unlike the term *anpu* the term *parakkam* was used frequently in our household, and was an important and complex part of people's thinking and day-to-day theorizing about human behavior. (Trawick 1992: 97)

インド社会では、一般に行動はその場限りの出来事ではなく、“*Karma*”として度々行為者の存在に何らかの影響を及ぼす一要因と見なされる。上記の親密性も、外部的な行為により生じる内的変化として、思考と感情、行為と行動主体の自己が複雑に交差する感性の領域を構成する。この点で、親密性を生み出す日常性は、習慣化された行為のシステムとして再生されるハビトゥスに類似する内在化されたメカニズムとして機能する。

*Parakkam* was the reason for the growth of the feeling of love; love was the reason for the continuation of *parakkam*. To know somebody, to spend time with them to be familiar or intimate with them, was to have *parakkam* with them.... This was why it was so important to avoid going near bad or untouchable people, it was important not even to talk to them, at least not too much or in too friendly a way – because they might become *parakkam*. (ibid.: 97)

親密性に関する議論から、タミル社会において、親密性に関わる行為と感情のメカニズムがカースト間の関係を規定する上で深く関わるのが窺われる。インド社会一般に、身体は外部の影響を受け様々に変容しうる不安定な客体であり、それ故に自己の管理による集団への帰属が不可欠となることが知られているが、上記引用から、同様の身体観が日常における感情の管理と密接に関連していることが明らかである。日常のつきあいややりとり “*parakkam*” をつうじて生まれる親しみの感情は、行為の結果生じる変容の一端でもあるが、注目すべきは、習慣が単なる行為レベルの規則性を意味するのみでなく、他者への感情的関与をつうじ、行動の主体にある種の拘束力を発揮することである。SHARE に加わり、その活動に取り組むにあたり、メンバー間の連帯を重視するためカースト内部で

の伝統的なしきたりや習慣を排除する SHARE の方針は、感情の形成力をわきまえ、自己の有り様を日々管理してきた Latha にとって思いがけない試練となった<sup>21</sup>。

一方で、プログラムを実現する際に直面する様々な文化的障害にもかかわらず、多くの SHG が円滑に運営されていることも事実である。現状について、SHARE の発足当時詳しいメンバーは、過去 20 年間、一般的な社会状況が改善したことがその一因であると指摘する。SHARE の存在は、活動が許されている地域で広く知られるようになり、以前のような反発はみられなくなった。家父長制のもと、女性が家庭をはなれ経済力をつけることに対し頻繁に疑義が示された 80 年代に比較し、ダリットの社会進出が進むなど、一般に人々の意識が変化した。確かに、草の根レベルの「社会史」の妥当性を検証することは困難であるが、メンバーの多くは、このような見解を共有し、彼女たちの試みが新たな社会的実践であることを日常レベルで実証する。今日にいたるも現存する伝統的なハビトゥスにてらし、メンバー達の作りあげた連帯は伝統文化からの逸脱ともいえようが、その実践は地域文化とどのように関連づけられるのであろうか。

SHG の運営において重要な要素となるメンバーの関係性を語る際、職員は、親密性にかかわる既存の文化概念を必ずしも用いない。上述の *parakkam* から生起する親密性においては、個々人の差異を相対化する単一性、“the sense of oneness with a person or thing or activity” が既存の行動パターンをつうじ内在化される。これに対し、SHARE の日常のコンテキストでは、「連帯」を表すより抽象的な概念 *orrumai* (=oneness or unity) が多用される。習慣からの親密性同様、原初的紐帯が単一性の概念で示されるが、ここで言及されるのは、卑近な日常に代わり、より一般化された関係性にもとづく親密性である。連帯は単一性として新たな行為を通じた親密性に基づく関係性となりうることが示される一方、特定の行為と関連づけられず、その実践は個々のメンバーにゆだねられる。

フィールド・レベルの観察から、メンバー同士の活動を通じ顕現化する連帯は、あらかじめ公式に定められた戦略ではなく、de Certeau (1984) が定義する *tactic* に類するものと推察できる。これらは非公式であり、言説で明示化されない、実践レベルで共有されるべき行動規範である。

その一例として、カースト間の食物の共有が挙げられる。共同作業に従事するメンバーは、昼食の際、手作りの弁当を分け合うが、菜食のカーストが交換の輪に参加できない場合、メンバーは昼の食事を変え対処する。一見些細な行為とはいえ、その意義は深長である。インド社会における食事の交換は、カースト間の位置づけとも密接にかかわるため、きわめて政治的な行為とみなされる<sup>22</sup>。互いに距離を置くべき異なるカースト出身のメンバーが行う食物の共有は、グループ独自の連帯感を醸成するため意図的に演出される日常行為であり、概念化された紐帯 *orrumai* の具現化ともいえよう<sup>23</sup>。

上述のとおり、習慣、“*parakkam*”、から生まれる親密性は、潜在的に自分がどのカーストに属しようとも、日常の行動をつうじ不可避免的に生起する。それゆえにカースト制度の維持のため厄介な問題を引き起こすが、メンバーが示す親密性の実践は、地域社会の文化が異なる時間軸で作用するとともに、近代化しつつある現在と多元的なレベルで連動しうることを示唆している。親密性の実践によりもたらされるカースト制度への影響は複雑であるが、その変容の過程を草の根レベルの近代化にかかわるデータに基づき検証するうえで、本稿の事例は一つの興味ある視点を提供するものと思われる。

## 結論

過去 10 数年にわたり続けられたインド社会におけるカルチュラル・スタディーズや公共文化の分析は、従来まで村落の社会構造やカースト制度の分析が中心となっていたインドの社会科学の実践をより学際的な試みとして定義し直すための重要な契機となった。その背景として、インド社会の多様な変化をジェンダーや草の根レベルでの開発など、急速に進行するグローバル化との関連で位置づけることが必要となったことが挙げられる。

この過程で注目されるのは、これまでインド社会を論ずるうえで不可欠とされた文化概念の位置づけである。カースト制度の分析から派生するインド的身体や空間、視覚に関わる議論は、インド社会特有の文化制度を明確化するために重要な視点を提供する。一方で、過去 30 年間のインド経済の急速な成長もあいまって、インドの社会状況は大きく変容した。最近の社会変動をインド的視点から捉えるうえで、従来までなされた文化研究は不可欠であるが、その妥当性については、フィールド・レベルでの検証が必要となる。

上記をふまえ、本稿では、新たな社会変動の一例として、南インド、タミル・ナド州におけるマイクロ・ファイナンスの普及活動に従事する NGO とその文化的影響に注目した。本稿でとりあげた NGO は、その活動が地域住民の生活改善のため極めて重要な貢献とみなされたともあり、タミル・ナド州で広く知られている団体であるが、本稿では、その経済的効果ではなく、当該 NGO の活動をつうじ現れる地域社会の文化の実態とその今日的な意義が分析の中心となった。

本稿で取り上げた伝統文化は、社会空間、間主観性、感情、交換等にかかわるが、これらは、インドにおける主体性を論ずる際にたびたび取り上げられてきた文化人類学における問題群である。現在それらの位置づけが急速に流動化しつつあるなか、近代化によって引き起こされる文化変動についての草の根レベルでの分析が急務となりつつあることが本稿の議論から推察できる。

## 謝辞

本稿の調査においては、SHARE の職員に多大なる援助・協力を頂いた。また、査読者の方からは、貴重な指摘を頂き、本稿の構成を再考するうえで、たいへん参考となった。末筆ながら、感謝の意を表したい。

## 注

<sup>1</sup> Rajan (2004) は、NGO 活動がもたらす社会・政治効果については批判的であるが、マイクロ・ファイナンスの実績は積極的に評価する。タミル・ナド州においても、NGO による地域社会への働きかけは極めて効果的であるといえる。

<sup>2</sup> NGO に関する一般的な議論については、Baviskar (2005)、Rajan, (2004)、Kamat (2002) 等を参考。本稿でとりあげた SHARE については、出版された学術的研究成果は現在見られないものの、インド国内および海外からの研究者のほか、行政関係者などが訪れ、その活動について研究がなされている。なお、インドに於けるマイクロ・ファイナンスの他の事例をふまえ、比較検討が必要であるが、この点については十分な議論が出来なかった。将来の課題としたい。また、ヴェールール郡の異なる NGO においては、教育をうけた男性職員が SHG の指導に携わるなど、SHARE 指導のもととは異なる状況が見受けられるが、その点についても調査は不十分である。

<sup>3</sup> 関連する議論として、Appadurai (2001) を参照。

<sup>4</sup> SHARE = Self-Help Association for Rural Education and Employment. なお、「ヴェールール」はタミル語に基づく表記であり、英語では“Vellore”となる。

<sup>5</sup> SHARE は通常 10 名程度の職員で運営されているが、その多くは設立当初から援助活動に加わっ

ていた地域の女性である。上述のとおり、SHAREは当初そのメンバーを対象に工芸の政策・マーケティング等独自のプロジェクトを実施していたが、現在ではマイクロ・ファイナンスに参加するSHGへの指導や援助が活動の中心となっている。職員やSHGメンバーから直接聴取した情報の他、本稿で示されるSHARE設立の経緯や活動の歴史にかかわる情報は、独自に編纂され一般に配布されるパンフレットに基づいている。

<sup>6</sup> チェンナイにある Tamil Nadu Corporation for Development of Women Ltd. において入手の内部資料による。

<sup>7</sup> 2001年の人口統計では、Kaniyambadiの人口は102,541であり、27のパンチャヤットによって構成されている。

<sup>8</sup> プログラムに参加するために、SHGを結成し、政府に公認されたNGOの下で指導を受ける必要がある。ただし、地域社会の極貧層を対象とするため、メンバーとして認められるために、一日50ルピー以下の収入制限の他、固定資産を有しないこと、年齢が18歳以上60歳以下であることなどの条件が設定されている。2009年以降最低収入は一日100ルピーまで引き上げられ、対象となる社会層は大幅に拡大した。

<sup>9</sup> 本稿における情報提供者の個人名はすべて仮名である。

<sup>10</sup> “dalit”、いわゆる「不可植民」は、教育や就職面での優先的な割当て制度が適応され、その社会的位置付けは改善しつつある。

<sup>11</sup> 空間の物理的側面とその社会性の関係性に言及しつつ、Rajuは、インド社会における空間が時間の移り変わりや社会行事によって多様に変化することを述べるとともに、ジェンダーの観点から社会空間の分析の必要性を強調する。本稿での汚物にかかわる議論はその一例とみなすことが出来よう。

“It is worth noting that the outside and the inside does not necessarily correspond with the Eurocentric notions of the divide [between private and public]. In India, for example, it is very common to witness lanes even in busy city neighbourhoods in the morning turning into semi-private spaces in the afternoons where women sit and indulge in numerous household chores. Alternatively, many streets are partially public spaces.... Public spaces such as streets, parks, and playing grounds can be cordoned off for marriage/birthday/religious celebrations.... What becomes clear is a culturally embedded interpretation of categories, be it space or place.” (2011 :14)

<sup>12</sup> 公共を巡る議論にみられるように(Note 2007)、タミル・ナド州では、近年になり、状況は改善しつつある。

<sup>13</sup> “Men often told me that one aspect of the overall friendliness and convenience of the city was that they could urinate wherever they liked.” (Kumar :78-79)

<sup>14</sup> この点に関し、Rajuは幾つかの先行研究に言及している。その中で、社会空間に於ける有りようにより、女性の主体性が構築されなければならないことを指摘するNiranjanaの主張は明解である。‘[T]he body and the modes in which it inhabits space, itself comes to be deployed as a medium through which the “female” is constituted.’ (Niranjana 2001 :16, cited in Raju 2011:10)

<sup>15</sup> Douglasの不浄概念が公共空間に当てはまることを示すため、Chakrabartyはバザーを親族、家族、コミュニティーが集う「内輪」と対比し、以下のように述べている。

“All that do not belong to the inside (family/kinship/community) lie there, check by jowl, in an unsorted collection, violating rules of mixing: from feces to prostitutes. It is, in other words, a place against which one needs protection.” (1992 :74)

<sup>16</sup> Ostor (1984 : 95-96, cited in Chakrabarty *ibid.* : 71) はインド社会一般に見られる社会空間を以下のように描写する。

“Drinking tea, chewing *pan* [betel leaf] and smoking, the men discuss everything from business, to theatre and rituals.... Newspapers are read and exchanged, radio news broadcasts are heard and interpreted.”

しかしながら、この空間に参加できるのは、男性である。女性の喫煙はきわめて希であり、公共の場では事実上認められない行為である。

<sup>17</sup> 一般にNGOの分析においては、その活動の影響が議論される際、個人または特定の集団の福利・厚生等が焦点となり、その活動がもたらすより一般的な社会的影響についての検討が不十分である。本稿においても、個人レヴェルでの主体性の変容を中心課題としたため、社会学的見地からの分析は充分になされなかった。

<sup>18</sup> SHG に対し実際に行われる講習は4日間程度であるが、SHARE では、毎月一度新たな SHG を集め、導入の講習を行うため、実際に初期段階をへて SHG が稼働するまでには2~3月が必要となる。これに加え、最近まで、数ヶ月にわたる工芸の講習がなされていたが、複雑な技能を要するため、必ずしもすべての SHG に対し同様の訓練がなされることはなくなったという。

<sup>19</sup> Daniel は、寺院の参拝で信者が受ける "darśan" 「まなざし」 (=vision) を神からの祝福としつつ、それが "seeing and being seen by the deity" によるものであると規定し、以下のように述べる。  
 "During the performance of a pūjā, devotees do not stand directly in front of the sanctum sanctorum (*cannitānam*) facing the deity squarely. Instead, the devotees stand in rows on either side, leaving an empty aisle directly ahead of the deity, and they look at the deity by turning sideways over their shoulders.... In practical terms, however, one can think of other ways of standing before the deity in order to achieve the same purpose with less inconvenience. An alternative and more persuasive explanation is also offered. According to this explanation, the power (*śakti*) of the deity taken directly from a frontal view would be too much for a devotee to bear." (1984: 135)

<sup>20</sup> 内化された価値観や行動パターン。構造として文化を捉える構造主義に異議をとなえる Bourdieu (1977) により一般化された。ハビトゥスは社会現象として独自の構造を有するが、行為者により知覚された文化的実態を有する点で、階級や特定集団の再生産など、無意識に機能する超越的な構造とは異なる分析上の問題群を明示する。

<sup>21</sup> Appadurai はインド社会における感情の表出が、個人の自然な情動の発露ではなく、形式化された行為のパターンを通じなされることを指摘している。

'The key assumption is that the actor evokes certain feelings in the viewer by exteriorizing his or her own emotions in a particular formulaic, publicly understood, and impersonal way. The object is to create a chain of communications in feeling, not by unmediated empathy between the emotional "interiors" of specific individuals but by recourse to a shared, and relatively fixed set, of public gestures.' (1990: 106-107)  
 感情の表出におけるインドの特徴は舞台において顕著だが、日常においても見られる一般的傾向であるという。

<sup>22</sup> Marriot (1968) 参照。

<sup>23</sup> この他、同じ柄のサリーの着用や、長時間にわたる共同活動など、従来まで、一般に伝統的な農村社会の女性には見られなかった行為が慣習化している。

## 参考文献

Appadurai, Arjun

1990 "Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India", in *Language and the Politics of Emotion*, ed. by Catherine A. Lutz and Lisa Abu-Lughod, Cambridge University Press, Cambridge.

2001 "Grassroots globalization and the research imagination," in *Globalization*, ed. by A. Appadurai, pp. 1-21, Duke University Press, Durham.

Baviskar, B. S.

2005 "NonGovernmental Organizations and Civil Society in India", in *On Civil Society\* Issues and Perspectives*, edited by N. Jayaram, Sage Publications, New Delhi, pp.137-149.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*, trans. by Richard Nice, Cambridge University Press. Cambridge.

Chakrabarty, D.

2002 "Of Garbage, Modernity, and the Citizen's Gaze", in *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, pp.65-79.

Daniel, E. Valentine

1984 *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

de Certeau, Michel

1984 *Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley. Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger: An analysis of the concept of pollution and taboo*, Routledge & Kegan Paul, London and New York.

Gaonkar, Dilip Parameshwar

- 2001 “On Alternative Modernities”, in *Alternative Modernities*, edited by Dilip Parameshwar Gaonkar, Duke University Press, Durham & London, pp.1-23.
- Kamat, Sangeeta  
 2002 *Development Hegemony: NGOs and the State in India*, Oxford University Press, New Delhi.
- Khilnani, Sunil  
 2003 “The development of civil society”, in *Civil Society: History and Possibility*, edited by Sudipta Kaviraji & Sunil Khilnani, pp. 11-32. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kumar, Nita  
 1988 *The Artisans of Banaras Popular Culture and Identity*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Marriot, McKim  
 1968 “Caste Ranking and Food Transaction, A Matrix Analysis”, in *Structure and Change in Indian Society*, ed. by Milton Singer and Bernard Cohn, Chicago, Aldine.
- Niranjana, S.  
 2001 *Gender and Space: Femininity, Sexuality, and the Female Body*, New Delhi, Sage Publications.
- Note, Osamu  
 2007 “Imagining the Politics of the Senses in Public Spaces: Billboards and the Construction of Visuality in Chennai City”, *South Asian Popular Culture*, vol5. No.2, October, pp.129-144.
- Ostor, Akos  
 1984 *Culture and Power: Legend, Ritual, Bazaar, and Rebellion in a Bengali Society*, Delhi, Sage.
- Parker, Samuel  
 1989 *Makers of Meaning: the Production of Temples and Images in South India*, unpublished Ph.D. thesis, University of Chicago.
- Rajan, Vithal  
 2004 “NGOs as Partners in the Progress of ‘Reform’: Are they the *Yogis* or the *Bhogis* of Development?” *Good Governance, Democratic Societies and Globalization*, ed. by Surendra Munshi, Biju Paul Abraham, Sage Publications India Pvt Ltd., New Delhi, pp.253-275.
- Raju, Saraswati  
 2011 ed. *Gendered Geographies: Space and Place in South Asia*, Oxford University Press, published in India.
- Trawick, Margaret  
 1992 *Notes on Love in a Tamil Family*, University of California Press, Berkeley.

(のて・おさむ／藤女子大学)