

第 3 章

南アフリカにおけるムスリムの歴史的形成とアイデンティティ ——西ケープ州ケープタウンを中心に——

佐藤 千鶴子

要約

本稿では、今日の南アフリカにおけるイスラーム教の分布や影響力、ムスリム・アイデンティティとは何かということについて理解を深めるための基礎作業として、先行研究をもとに 3 つの事柄について検討を行う。第一に、南アフリカ統計局の資料をもとに、今日の南アフリカにおけるムスリム人口の規模と地理的分布を確認する。第二に、17 世紀半ばのオランダによる植民地化以降、奴隷の輸入と商人の到来を通じて、イスラーム教が南アフリカへ伝播した 3 つの歴史的経路を整理する。第三に、ムスリム人口が最も多い西ケープ州ケープタウンに焦点を当て、人種差別体制が確立された 20 世紀の南アフリカにおけるムスリムを取り巻くアイデンティティと政治の問題について考察する。以上の作業を通じて、南アフリカにおけるムスリムが人口規模としては非常に小さいものの、内部に大きな多様性を持つ集団であることが示される。

キーワード

南アフリカ イスラーム ケープタウン ケープ・マレー インド系

はじめに

1990 年代後半に南アフリカ、ケープタウンの低所得者居住区「ケープ・フラッツ」(Cape Flats) で結成された「ギャング行為と薬物に反対する民衆」(People Against Gangsterism and Drugs: PAGAD) は、薬物密売人の公開処刑や公共施設を標的とする爆弾攻撃などの暴力性により大きな注目を集めた (Bangstad 2005; Gottschalk 2010)。PAGAD は当初から多様な要素を内包する団体であったが、その一つがイスラームであり、そのことは創設者のなかに

1980 年代の反アパルトヘイト運動に参加したイスラーム組織のベテラン活動家が含まれていたことに現れていた (Vahed and Jeppie 2005, 257)。PAGAD メンバーの大部分がイスラーム教徒 (ムスリム) であったとする論文 (Botha 2001) もある。

その一方で PAGAD については、イスラーム色よりも、カラード・タウンシップの住民が直面している社会問題に対する住民の自治的な対応の側面を重視する見解もある (Fourchard 2011)。民主化後に実施された警察改革にもかかわらず、警察官の腐敗などを背景に治安の悪化が進み、警察は人びとからの信頼を回復するには至っていない (Steinberg 2008)。このような状況において、特に低所得者居住区では犯罪取り締まりを目的とする自警団活動が活発化した (Buur and Jensen 2004)。PAGAD 結成の背景には、ムスリムか否かという宗教上の問題ではなく、タウンシップ住民を取り巻く生活環境の問題がある、というのである。

ケープタウンにおいて、ムスリムはどのような位置を占めているのか。PAGAD と結びつけられるような暴力的な存在として捉えられているのか。本稿は、この問いに対して歴史的な観点から理解を深めようとするものである。歴史的な叙述に入る前に、まず第 1 節において、南アフリカ統計局の資料をもとにムスリム人口の規模と地理的分布を確認する。第 2 節では、17～19 世紀のオランダとイギリスによる植民地支配期に遡り、南アフリカにイスラーム教が伝播した 3 つの歴史的経路を整理する。第 3 節では、20 世紀のケープタウンにおけるムスリムのアイデンティティと政治に関する問題について、(1) カラードのなかでのムスリムと、(2) 多人種社会のなかでのカラードのムスリムという 2 つの観点から考察する。

第 1 節 南アフリカにおけるムスリム人口と地理的分布

2016 年に南アフリカ統計局が実施した「コミュニティ・サーベイ」によれば、南アフリカでは 78% の人びとがキリスト教を信仰しており、2 番目に多いのが「アフリカ伝統宗教」で 4.4%、ムスリムはわずか 1.6%、実数にして 89 万 2685 人に過ぎなかった¹ (Statistics South Africa 2016, 41)。南アフリカにおいてムスリムは、宗教的なマイノリティである。

ただし、ムスリムの数と総人口に占める割合は、過去 20 年間にわたり、ともにわずかずつではあるが増加している。民主化後に実施された 3 度の国勢調査 (センサス) のうち、宗教・信仰に関する質問が含まれていたのは 1996 年と 2001 年の 2 度であったが²、1996 年にはムスリムが 55 万 3585 人 (総人口の 1.36%) であったのに対し、2001 年には 65 万

¹ ただし、「特定の宗教・信仰を持たない」と答えた人が 11%いた。

² 2011 年の国勢調査では、重要性が低いとして宗教・信仰に関する質問が削除された。
http://www.statssa.gov.za/?page_id=3859, 2017 年 11 月 1 日アクセス。

4064 人（同 1.46%）と 5 年間で 10 万人程増加した（Statistics South Africa 2000, 1.13; 2015, 2.19-2.20）。2016 年の「コミュニティ・サーベイ」はサンプル・サーベイであり、厳密には国勢調査と比較することには問題があるが、15 年間で 24 万人の増加は、1996 年→2001 年の増加率と比べても大きな違和感のあるものではない。また、もう少し長いスパンで、1946 年以降の 6 回にわたる国勢調査でのムスリム人口の割合を計算すると 0.97~1.72%となる（Haron 2009, 60; Statistics South Africa 2000, 1.3）。つまり、20 世紀後半においては一貫してムスリム人口が 2%を超えることはなかった。

2001 年の国勢調査に関しては、人口集団³ごとのムスリム人口も公表されている。すなわち 65 万 4064 人の内訳は、カラードが 29 万 6021 人（ムスリム人口の 45.3%）、インド系が 27 万 4932 人（同 42%）、アフリカ人が 7 万 4701 人（同 11.4%）、白人が 8410 人（同 1.3%）で、カラードとインド系がムスリムの 2 大勢力である。また、インド系人口に占めるムスリムの割合は 24.6%でほぼ 4 人に一人であるのに対し、カラード人口に占めるムスリムの割合はわずか 7.4%に過ぎない（Statistics South Africa 2015, 2.19-2.20）。ただし、次に述べるように、カラードのムスリムの 85%以上が住んでいる西ケープ州に限れば、同州のカラード人口に占めるムスリムの割合は 10.3%へとやや増加する。

ムスリムの地理的分布をみると、全ムスリム人口の 44.8%（29 万 2906 人）が西ケープ州に居住しており、次に多いのがハウテン州で 22.9%（15 万 82 人）、3 番目がクワズールー・ナタール州の 21.8%（14 万 2460 人）となっている。西ケープ州在住ムスリムの 86%がカラード（25 万 1837 人）であるのに対し、ハウテン州とクワズールー・ナタール州在住ムスリムの中ではインド系が多数派を占めており、その割合は前者が 65.6%、後者が 82.3%である（Vahed and Jeppie 2005, 253）。さらに、Bangstad（2007, 38）によれば、ムスリムの大部分がケープタウン、ポートエリザベス、ダーバン、ジョハネスバーグなどの大都市に居住しており、ケープタウンには 28 万 1507 人のムスリムが住んでいる。従って、西ケープ州在住ムスリムの 96.1%がケープタウン在住ということになる。

また、南アフリカには 1000 以上のモスクやマドラサがあり、ケープタウンだけでもモスクの数は 100 を超える。イスラーム教の宗派としては、圧倒的多数がスンニ派に属し、スーフィー教団⁴も数多く存在する。イスラーム系の社会福祉・慈善・教育団体も多数あり、

³ アパルトヘイト時代の南アフリカでは「人口登録法」（1950 年）により、すべての人びとが 4 つの「人種」——「白人」、「黒人（アフリカ人）」、「カラード」、「インド系」——のいずれかに分類され、人種ごとに有する権利の内容が決められていた。人口登録法は 1991 年に廃止されたが、民主化後も人種間の経済格差は残存しており、人びとの間での人種意識も薄らいでいるとは言えない。民主化後の公的文書で「人種」の代わりに使用されるようになったのが「人口集団」である。

⁴ 植民地期から存在する主なスーフィー教団はナクシャンディ教団（Naqshandiyya）、カドリ教団（Qadriyya）、カルワティ教団（Khalwatiyyah）、クリスティ教団（Christiyya）。また、1970 年代以降、ヨーロッパや西アフリカから新たなスーフィー教団が入ってきており、そ

イスラームに関する書籍やパンフレットの出版や布教活動を行っている。2008 年に南アフリカで主にアフリカ系移民・難民を標的とする大規模なゼノフォビアが起こった際には、キリスト教系の団体や NGO と並び、複数のイスラーム団体が支援活動を行った。ムスリム知識人から構成される全国的な代表組織「南アフリカ統一ウラマー評議会 (United Ulama Council of South Africa)」もあり (Haron, Cajee and Dangor 2011, 616-617)、南アフリカの総人口に占めるムスリムの割合はごくわずかであるものの、組織や団体という点では無視できない存在感を放っている。

第 2 節 17～19 世紀の植民地期におけるイスラームの到来

次に、南アフリカへのイスラーム教の歴史的な 3 つの伝播経路について叙述する。

(1) 東南アジアからケープ植民地への伝播 (17 世紀半ば～19 世紀前半)

南アフリカへのイスラームの到来は、オランダ東インド会社 (Dutch East India Company、以下、慣例に従いオランダ語の略称 VOC とする) によりケープ地方が植民地支配された 17 世紀半ばに遡る。その契機は、植民地化の過程で奴隷労働力が導入されたことと、他の VOC 植民地からムスリム知識人が政治的囚人としてケープに追放されたことにあった。

1652 年、ヨーロッパからアフリカ大陸西岸を南下し、喜望峰を通過してインド洋へと到達する航路の中間地点に位置するケープタウンに VOC が水と食料の供給基地を建設した。同地では先住民 (コイコイ) の複数の集団が沿岸部で海産物を採取し、ウシやヒツジの移動放牧をして暮らしており、VOC は当初は彼らとの交易を通じて食料を調達した。だが、ケープを植民地として開発することが決まると、ヨーロッパ人入植者の農場で働く労働者や入植者の身の回りの世話をする使用人が必要となった。コイコイ人口が多くはなかったこともあり、1658 年からケープには奴隷の労働力が導入されることになった (Ross 2012, 172-177)。

当初、奴隷の輸入元は主にアフリカ大陸西岸部とマダガスカルが中心であったが、18 世紀に入ると、インド亜大陸やオランダが植民地支配をしていたバタヴィア (現在のインドネシア) から多くの奴隷がケープにもたらされるようになった。その後、18 世紀末には、アフリカ東海岸、とりわけモザンビークからの奴隷の輸入が急激に増加した。1652 年からイギリスが奴隷貿易を禁止した 1808 年までの 150 年あまりの期間に、ケープには推定で 6 万 3000 人の奴隷が輸入されたが、その内訳はアフリカ大陸出身者が 26.4%、インド亜大陸出

の主なものはヨーロッパ由来のマリヤミ教団 (Maryamiyya)、ムラティブン教団 (Muratibun)、西アフリカ由来のティジャニ教団 (Tijaniyyah)、ムリディ教団 (Muridiyya) である (Haron, Cajee and Dangor 2011, 616-617; Haron 2005)。

身者が 25.9%、マダガスカル出身者が 25.1%、インドネシア出身者が 22.7%であった (Shell 1997, 40-46; Ross 2012, 187-188)。このうち、現時点でわかっているのは、インドネシア出身奴隷の多くがムスリムであったということである。加えて、アフリカ大陸やインド亜大陸出身奴隷のなかにもムスリムが含まれていたものの、その割合は不明である⁵。Loimeier (2013, 249-250) は、VOC による植民地支配の初期にもたらされたアフリカ大陸やインド亜大陸出身奴隷の中にはケープで天然痘にかかって亡くなった人も多く、ケープのムスリム人口にはインドネシア出身者の影響が色濃く残ることになったと述べている。

ケープへのイスラーム教伝播のもう一つのルーツは、VOC による植民地支配に抵抗して捕らえられ、ケープに追放されたムスリムの政治的囚人にある。VOC は 1681 年にケープを政治的囚人の追放地に指定し、その一部はケープタウン沖合のロベン島に監獄を設けて収容した。この時期に政治的囚人の一人として到着したのが、後に南アフリカにおけるイスラームの「父祖」とみなされることになるシェイク・ユスフ (Sheikh Yusuf of Macassar, 1626-1699) であった。スラウェシ島で生まれたシェイク・ユスフは、1644 年にメッカを訪れてスーフィー教団の一つであるカルワティ教団 (Khalwatiyya) に加入した。その後インドネシアに戻り、ジャワ島でスルタンのアドバイザーをしていたが、オランダに対する戦いでスルタンを支援したため、囚人として捕らえられた。当初はセイロン (現在のスリランカ) に追放されたが、同地でシェイク・ユスフの信奉者が増加したことを懸念した VOC により、最終的に 1694 年、ケープ植民地へ送られた。シェイク・ユスフはカルワティ教団をケープに創設したとされ、イスラームが公には認められていなかった 18 世紀のケープ植民地において、多くのムスリムが同教団に所属してスーフィー主義を信仰した (Davids 1980, 37-39; Loimeier 2013, 251-252)⁶。

ケープ植民地では、イスラームの公的な活動は認められていなかったが、個人的な信仰は許されており、イスラームが厳しく弾圧されたわけではなかった。だが、ケープ植民地にいるムスリムの多くが奴隷であり、その事実によって彼らの権利には多くの制限が課されていた。例えば、1823 年まで奴隷には結婚が許されておらず、結婚が認められるようになった後にも、奴隷所有者の許可が必要であり、かつキリスト教式の結婚しか認められなかった。そういった状況において、多くの奴隷がイスラーム教式の結婚をするようになった。イスラーム教式の婚姻は植民地政府により正式に認められたものではなかったが

⁵ アフリカ大陸出身奴隷の多くが、当時「モザンビーカー (Mozambiquer)」ないし「モズビーカー (Mozbieker)」と呼ばれたモザンビーク出身者で、その中には同国北部出身のムスリムが含まれていた (Harries 2014, 189-190)。

⁶ シェイク・ユスフがケープタウンに到着した 1694 年から数えて 300 年にあたる 1994 年 4 月、南アフリカで初の全人種参加選挙が行われる直前に、ケープタウンではイスラーム教 300 周年を祝うイベントが行われた (Haron 2002, 35; Jeppie 2001, 81-82)。ケープタウン郊外の農場にある彼の墓 (kramat) は現在、ケープのムスリムにとっての巡礼地となっている (SAHO 2011)。

(Shell 1997, xxxiii)、1770 年にキリスト教徒の奴隷の売買を禁止する法律が制定されたことで、かえって奴隷のキリスト教への改宗がきわめて困難となっていた中で、婚姻や葬式の儀式を行ってくれるイスラームが奴隷にとって魅力的な宗教となったのである (Loimeier 2013, 250)。自分が所有する奴隷のキリスト教への改宗を望まない奴隷主の中には、ワイン農場所有者を中心に、農場の奴隷労働者に対して飲酒を禁ずるイスラーム教への改宗を進めるものもいた (Shell 1997, 358-362)。

ケープの奴隷社会について詳細な研究書を執筆した Shell (1997, 356-357) によれば、ケープ植民地におけるムスリム人口の数が初めて記録されたのは、植民地の支配権をイギリスが掌握した後の 1825 年であった。この年、ケープタウンには 1268 人のムスリムの奴隷 (男性が 846 人と女性が 422 人) と、2146 人の奴隷ではないムスリム (free Muslims) がいたとされ、ムスリム人口の総数は 3414 人であった。彼は、この半世紀ほど前の 1770 年から 1842 年にかけての時期にケープ植民地の奴隷や元奴隷、使用人の中でイスラームを 수용する人びとの数が増加し、1842 年にはケープタウンの全人口の 3 分の 1 を超える 6435 人のムスリムがいたと述べている。

ムスリム人口の増加は、18 世紀末以降、ケープタウンでイスラーム教施設がつくられていったことや、ムスリム・コミュニティの内部に対立が生まれていったことにも表れている。1793 年に最初のマドラサ (Dorp Street マドラサ) が設立された後、1804 年にオランダ植民地政府により、ケープ植民地のムスリムに対して初めて宗教的な自由が公式に認められたことで、最初のモスク (Auwal モスク) が建設された (Davids 1980, 46, 93)。その後、19 世紀末までにさらに 8 つのモスクが建設された。ケープタウンにおけるムスリム・コミュニティはモスクを中心に形成されていったが、その頂点に立っていたのがイマームであった。それゆえイマームの地位の継承をめぐる、既存のモスクでイマームとなれなかった人が新たにモスクを設立する、という事態がしばしば起こったのである (Davids 1980; Loimeier 2013, 253-256)。ケープにおいてイマームやスーフィーのシェイクといったウラマーは、20 世紀半ばに至るまで高い地位とかなりの権力を持ち、社会的な尊敬を集める対象であり続けたという (Bangstad 2007, 41)。

(2) インド亜大陸からナタール植民地への伝播 (19 世紀後半)

南アフリカにおけるイスラームの第二の起源をなすのが、19 世紀後半にイギリス領ナタール植民地にやってきたインド系移民である。彼らは大きく 2 つのグループから成り、出身地やエスニシティのみならず、信仰しているイスラーム教の宗派も異なっていた。彼らの宗派は、ケープ植民地で主流派を形成していたイスラームとも異なっていたため、南アフリカにおけるイスラームをさらに多様化させることになった。

第一のグループは、1860 年以降、イギリス領ナタール植民地のサトウキビ・プランテーションで働くためにインド亜大陸から年季契約労働者として連れてこられた人びとである。

イギリスは 1843 年にナタールを併合し植民地支配を開始したが、現地に暮らすズールー人は入植者の経営する農場で働くことに全く興味を示さなかった。それゆえ、同じく植民地として支配していたインド亜大陸から労働者を導入することで、労働力不足の問題を解決することになったのである (Brookes and Webb 1965, 85)。

1860 年から年季契約労働者の導入が停止された 1911 年までのおよそ半世紀の間に、総計で 15 万 2000 人を超えるインド人がこの制度によりナタール植民地にやってきた。そのうち、40%以上は女性ないし少女であった (Peberdy 2009, 41)。彼らの多くはヒンズー教徒だったが、推定 7~10%がムスリムだったとされる (Bangstad 2007, 42)。ムスリムの年季契約労働者の出身地は主に北インドと南インドで、ウルドゥー語を話し、イスラーム教スンニ派に属していた (Vahed and Jeppie 2005, 282)。年季契約労働者の中には、5 年間の年季契約が明けた後、インドへ帰国した人びともいたが、全体の半数以上が「自由な」インド人として南アフリカに残り、さまざまな職業に従事して生活することを選択した (Peberdy 2009, 41)。彼らはナタール各地に根を張り、インド系コミュニティを形成していくとともに、一部はトランスバール等へと移住した。

もう一つのグループは、年季契約労働者の導入直後から、インド亜大陸やモーリシャスからナタール植民地へと自費で渡航してきたムスリムとヒンズー教徒のインド人商人である。1910 年に南アフリカ連邦が成立するまでにやってきた彼らの数は、推定で 3~4 万人とされる (Peberdy 2009, 41)。これら商人の 8 割がインド西部のグジャラート州農村地帯出身のムスリムで、イスラーム教スンニ派のなかのハナフィー (Hanafi) 法学派に所属し、スーフィー主義を信仰する人びとであった。彼らは、イギリスがインドの植民地支配下で実施した土地政策により土地を失ったために、故郷を捨ててナタールへ移住する道を選んだとされる (Vahed and Jeppie 2005, 282; Bangstad 2007, 42)。

ナタール植民地に到着したインド人商人たちのうち、一部はナタール各地に留まったが、1880 年代初頭から一部の商人たちはダイヤモンドや金の採掘で賑わい始めていたトランスバールや植民地開発の先進地であるケープへと移動を開始し、これらの都市でインド系コミュニティを築き上げていくことになった。とりわけインド系ムスリム社会の中では、商人出身者が多数派を形成し、主導権を握っていた (Vahed and Jeppie 2005, 260-261)。例えば 1880 年代にケープタウンにやってきたインド人ムスリム商人は、当時既にケープタウンで確立されていた東南アジア由来のイスラーム教スンニ派とは異なる儀礼や宗教的实践を持っていたため、1890 年代には自分たちのモスクを建設するに至っている⁷ (Bangstad 2007, 42; Loimeier 2013, 256)。

⁷ ケープタウンのムスリムは、シャーフイー法学派 (Shafi'i) を信仰していた。

(3) アフリカ東海岸からの伝播 (19 世紀後半)

南アフリカにおけるイスラームの第三の起源は、19 世紀後半に宗主国イギリスがナタール植民地に連れてきたアフリカ出身の解放奴隷にある。数的には非常に少ないものの、今日に至るまで、彼らはダーバンにおいて独立したコミュニティとしてのアイデンティティを保持し、「近隣諸国から船員ないし移民労働者としてダーバンにやってくるアフリカ系ムスリムを引き付ける磁石」の役割を果たしてきた (Kaarsholm 2014, 194)。

彼らの起源は、1870 年代と 1880 年代に、イギリス海軍が東アフリカ沿岸部でフランス、ポルトガル、アラブの奴隷船から拿捕し、年季契約労働者としてダーバンに連れてきた 508 人の解放奴隷の集団にある。彼らの多くがモザンビーク北部の言語であるマクア語を話し、キリスト教徒もムスリムもいたが、多数派を形成していたのはムスリムであった。キリスト教徒が地元のズールー人社会に吸収されていったのに対し、ムスリムは自らを「ザンジバリ (Zanzibaris)」と名乗って地元のズールー人とは区別し、インド人ムスリムの影響を受けつつ、独自のコミュニティを形成していった (Kaarsholm 2014, 193-194)。

第 3 節 20 世紀のケープタウンにおけるムスリムのアイデンティティと政治

これまで述べてきたように、南アフリカにおけるイスラーム教は、17 世紀から 19 世紀までのオランダとイギリスによる植民地支配期に、東南アジア、インド、アフリカからの人の強制的移動と自発的移動によりもたらされ、ムスリム・コミュニティの基礎が築かれた。彼らが定住した土地は、1910 年に「南アフリカ連邦」となり、植民地支配から脱したものの、少数派であるヨーロッパ系住民（白人）がそれ以外の人びとを支配する人種差別的な政治体制が維持されることになった。本節では、南アフリカでムスリム人口が最も多い西ケープ州ケープタウンに焦点を当て、人種差別体制が確立された 20 世紀の南アフリカにおけるムスリムを取り巻くアイデンティティと政治の問題について、(1) カラードのなかでのムスリムと、(2) 多人種社会のなかでのカラードのムスリムという 2 つの観点から検討する。

(1) 「ケープ・マレー」アイデンティティの問題

第 1 節で確認したように、ケープタウン在住ムスリムの多くは、南アフリカの人口集団（人種）区分において「カラード」に分類される。今日、カラードに分類される人びとの文化的・地理的起源はきわめて多様であり、先住民であるコイコイやサン、植民地時代にもたらされた奴隷や自ら移住してきた人びと、そしてさまざまな組み合わせの異人種間性交・結婚を通じて誕生した人びとが含まれている (Adhikari 2005, 2)。アパルトヘイト政権が「人口登録法」(1950 年) を制定し、すべての南アフリカ人を強制的に特定の「人種」に

分類した時、「カラード」は「白人でも黒人（アフリカ人）でもない人」を指す「残余」のカテゴリーとして用いられた⁸。1980年代の反アパルトヘイト闘争期以降、カラードに分類された人びとの間で、カラードという呼称を拒絶し、新しいアイデンティティを模索するさまざまな試みが行われてきたが（佐藤 2014）、歴史的には、この呼称に対して常に否定的なイメージが与えられてきたわけではない。

そもそも人びとが「カラード」として自己を同定するようになったのは、ケープ植民地において奴隷解放（1838年）が実施されてからしばらくたった19世紀末のことであった。当時、幾度もの戦争を経て、イギリスによるケープ東部のコーサ社会の征服が完了し、農村での生計手段を奪われたために白人入植者の経営する農場や都市で仕事を求めるコーサ人が西ケープやケープタウンへ流入し始めていた。そういった状況において、多くの元奴隷やコイコイの使用人、およびその子孫たちは、南アフリカのアフリカ人（黒人）を意味する「原住民」から区別される「カラード」というアイデンティティを持つようになったのである（Adhikari 2005, 2-3; 2006, 469; Erasmus and Pieterse 1999, 169-170）。当時、ケープタウン在住者と東ケープのコーサ人を区別する最大の印は言語にあり、前者は「キッチン・ダッチ」と呼ばれる文法が簡略化されたオランダ語を共通言語として使用するようになっていた⁹（Mountain 2003, 98-99）。

その一方で、奴隷解放直後の時点では、出自に基づくコイコイやサン（コイサン）、「バスターズ（Bastards）」（奴隷やコイサンと白人との混血）といった、後に「カラード」の中に包摂され消滅してしまうアイデンティティも残存していた。さらに、同時期、ケープ植民地のムスリムは、出自に関係なく、「マレー（Malay）」として分類されるようになり（Marais 1962, 173）、この呼称は「カラード」の中に包摂され消滅することなく、20世紀半ばまで存続し続けることになった。東南アジア出身以外の人びとが、自らをマレーと名乗るようになった理由としては、この語が民族的な属性ではなく、言語に由来する「開放的なアイデンティティ（open identity）」であり、19世紀までは、「キッチン・ダッチ」と並んで、東南アジアからもたらされた奴隷の母語であったマレー語が（元）奴隷や使用人の間で広く話されていたからである、と指摘されている¹⁰（Haron 2002, 36, 38）。

ところが、「開放的なアイデンティティ」であったはずのマレーは、20世紀前半において、カラード一般から自分たちを区別する排他的なアイデンティティとして用いられるようになった。1910年に南アフリカ連邦が結成されたのち、ケープタウンのムスリムのなか

⁸ 当時、「インド系」はカラードに含まれるサブカテゴリーであり、後に独立した「人種」カテゴリーとなった。なお、インド人が最終的に南アフリカで市民権を獲得したのは1961年になってからであった（Vahed and Jeppie 2005, 216）。

⁹ この言葉は20世紀前半にオランダ系入植者によってアフリカーンス語として定式化された。

¹⁰ マレー語自体は時代とともに話されなくなっていったが、アフリカーンス語にはマレー語由来の言葉が多く含まれている。

のエリートの一部が、マレー・アイデンティティを主張して、カラードに対する人種隔離と差別の影響から自分たちを守ろうと試みるようになったのである。この活動の中心的な母体となったのが、1923年に設立された「ケープ・マレー協会（Cape Malay Association）」であった。同協会は、「ケープ・マレー」は社会的・宗教的に他の非白人よりも優越していると主張し、政府に対してより多くの権利と特権を求めた（Jeppie 2001, 84; Haron 2002, 37）。

しかしながら、一般のムスリムの間でケープ・マレー協会を支持する人は少なく、当時は、ムスリム知識人のアブドゥラー・アブドゥラーマン（Dr Abdullah Abdurahman）が代表を務めたカラードの政治団体である「アフリカ政治機構（African Political Organization: APO）」¹¹がはるかに大きな影響力を持っていた（Adhikari 2005, 4-5）。そのような中で、アフリカーナーの知識人や行政官の中に、アフリカーナーとマレーの歴史的な共通性を強調したり、「ケープ・マレー合唱団（Cape Malay Choir Board）」のような組織を設立したりすることで、「ケープ・マレー」という集団と伝統の再創造を行おうとする人びとが現れた。

最も有名なのが、詩人で、ケープタウン大学の教授でもあったイザック・デュプレシス（Izak D. Du Plessis）である¹²。デュプレシス自身は、民族集団を固定的で不変的な存在と見なす当時の「アフリカーナー人類学」的な熱意と関心を持って「マレー音楽」を収集し、『ケープ・マレー（The Cape Malays）』と題する書籍を執筆したり、ケープタウン市内のムスリムが多く住む地域を「マレー・クォーター」として保存するための活動をしたりしていたようである（Jeppie 2001, 84-95; Bangstad 2006, 38-41）。だが、白人当局の側では、マレーを特別視し別個の集団として強調することには、カラード・コミュニティ内部の分断を図ろうとする意図が存在していた（Jeppie 2001, 87）。

こうして、「人口登録法」（1950年）が制定された時には、西ケープ州のムスリムの多くが、カラードのサブカテゴリーとしての「ケープ・マレー」に分類されることになった（Haron 2002, 35）。ところが、1960年代になって、「集団地域法」（1950年）に基づき、ケープタウンで白人地区に指定された地域に住んでいたカラードやアフリカ人が強制的に立ち退かされる事態が起こると、「ケープ・マレー」を自称していた人びともカラードの人びとと共に立ち退きの対象となった¹³。多人種が住み、宗教的にも多様性を持っていたケープタウン中心部に近い第6地区（District Six）に加え、郊外のサイモンズタウン（Simon's Town）などから多くのムスリムが、中心部から遠く離れたケープ・フラッツに新たに作られたカラード・タウンシップへと移住させられたのである。強制移住政策の実施は、ムスリムを他の

¹¹ アフリカ政治機構は、後に「アフリカ民衆機構（African People's Organization: APO）」に改称したため、「アフリカ民衆機構」として文献に登場する場合もある。

¹² デュプレシスは、後にカラード問題を担当する行政官に就任した（Jeppie 2001, 88）。

¹³ ただし、ケープタウン中心部に近いボ・カープ地区（Bo-Kaap）の一部は、デュプレシスらの努力により集団地域法によって「マレー集団地域」とされたため、カラードのムスリムの人びと（マレー）がそこから立ち退かされることはなく（Jeppie 2001, 92-93）、中心部に近い唯一の非白人居住区として残り続けた。

カラードとは異なる特別な存在とする見解の虚構性を示すものであった (Bangstad 2007, 43)。

(2) カラードのムスリムと反アパルトヘイト闘争

次に、多人種社会としての南アフリカにおいて、カラードのムスリムがどのような政治的位置を占めていたのかについて、20 世紀後半における反アパルトヘイト運動との関わりという観点から簡単に検討してみたい。

南アフリカの人種差別体制に対するムスリムの政治的な覚醒が起こったきっかけとして、Günther and Niehaus (2004, 105, notes 4, 5) は 1960 年代と 1970 年代に実施された強制移住政策により、ムスリムを含む多くのカラードの人びとがそれまで住んでいた家を失い、家族やコミュニティがばらばらになってしまった経験を強調している。第 6 地区では、1960 年にアルジハード (Al-Jihaad) という団体が強制移住政策に抗議するためにムスリム住民の間で結成され、この団体は強制移住に反対する活動を通じて次第に「反政府」の姿勢を強めていった¹⁴。第 6 地区ではまた、ケープタウンのムスリムに対して一律に「マレー」というアイデンティティが上から押し付けられたと感じた若いインド系ムスリムとカラードのムスリムにより、1957 年に「ケープ・ムスリム青年運動 (Cape Muslim Youth Movement)」という団体が結成されている。同団体はもともとイスラーム書の勉強会などを開いていたが、次第にアパルトヘイトに反対する活動を行うようになった (Tayob 1995, 83)。

その一方で指導的な立場にあったケープタウンのムスリムの多くは、1980 年代に入るまで人種差別的な政治秩序に対して曖昧な態度をとっていた。例えば、ケープタウンで 1945 年に設立された「ムスリム司法評議会 (Muslim Judicial Council: MJC)」は最も影響力を持つイスラーム教スンニ派ウラマーの代表組織である。MJC は、1960 年にファトワ (fatwa : 法的見解) を出し、アパルトヘイトはイスラームに反するものであると宣言した。だが、この宣言の最大の目的はムスリムの宗教的権利を守ることにあり、アパルトヘイトに対して公然と政治的に反対することを避けるためであった (Bangstad 2007, 43-44)。

MJC 所属ウラマーのなかには、人種差別的な政治秩序に対して意識的に抵抗を試みた人物もいた。その代表的な人物がイマーム・アブドゥラー・ハロン (Imam Abdullah Haron, 1924-1969) である。ハロンは 1955 年に 32 歳でケープタウン郊外のクレアモント (Claremont) にあるアルジャーミーア (Al Jaami'ah) ・モスクのイマームに就任した (Desai and Marney 2012, 18)。当時は、南アフリカの大都市においてイスラーム教の布教 (da'wa) や伝播活動を行う複数の組織が設立された時期にあたり、イマーム・ハロンのモスクでもアフリカ人の出稼ぎ労働者の間での布教活動の重要性が認識されるようになった。イマーム・ハロンは 1950 年代後半からランガ (Langa)、ニャンガ (Nyanga)、ググレトゥ (Gugulethu) など

¹⁴ アルジハードは 1980 年代に UDF に加盟した (Günther and Niehaus 2004, 109)。

のアフリカ人タウンシップで布教活動を開始し、とりわけ「パン・アフリカニスト会議 (Pan Africanist Congress: PAC)」の青年たちと交流を持つようになった (Desai and Marney 2012, 39-40; Bangstad 2007, 78-79)。だが、1969 年にイマーム・ハロンは治安部隊に連行され、警察署で拷問を受けて拘留中に死亡する。この後、ケープタウンのアフリカ人タウンシップにおける布教活動は 1980 年代まで一旦停止した (Desai and Marney 2012, 61-135)。イマーム・ハロンの埋葬には 3 万人もの弔問客が訪れたが、MJC は公の非難声明を出さなかったため、MJC に対する人びとからの批判が増加することになった (Bangstad 2007, 43-44)。

このように、MJC に代表されるケープタウンの主流派ウラマーは 1960 年代末に至るまで保守的な姿勢を貫き、アパルトヘイト政権と曖昧な関係を保っていた。だが、1970 年代～1980 年代になると、ムスリム指導者の態度に反発し、イスラームの改革を目指す急進的なムスリム青年が出現した。Esack (1988, 478-491) は、この時期に出現した急進的なムスリム青年のグループを 3 つの系統に分類している。それらは、(1) 「ムスリム青年運動」 (Muslim Youth Movement: MYM) を中心とするイスラーム中心主義グループ、(2) コール・オブ・イスラーム (Call of Islam) を中心とする南アフリカ主義グループ、(3) キブラ (Qibla) を中心とするパンアフリカニスト・グループである。

このうち、最も早く結成されたのが MYM であった。MYM は 1970 年 12 月にダーバンで結成されたのち、数年の間にナタール州のみならず、ケープ州やトランスバール州の各都市に支部がつくられ、「南アフリカにおける最初の真に全国的なイスラーム組織」となった (Tayob 1995, 110)。MYM は、第一義的には、ムスリムの若者に対して団結の重要性を説くとともに、生活のあらゆる側面にイスラームの理念や様式を取り入れることを訴えるイスラーム復興運動であり、各支部ではコーランの読書会や関連するテキストの勉強会が定期的に行われた (Tayob 1995, 111-118)。

しかしながら、1983 年に「統一民主戦線」 (United Democratic Front: UDF) が結成され、反アパルトヘイト運動が全国的に興隆してくると、MYM はそれまでの「非政治的」な態度を放棄して、南アフリカにおける人種差別と抑圧という現実に対して抗議の声を上げるようになった。とはいえ、MYM には、アフリカ民族会議 (African National Congress: ANC)、PAC、黒人意識運動、ケープ州の新統一運動 (New Unity Movement) ¹⁵ など、さまざまな政治組織や運動体とつながりを持つメンバーがおり、かつ政治活動そのものに反対するメンバーもいた。新統一運動の影響を受けたケープ州の MYM が既存の政治組織と協力関係を築くことに対して最も抵抗が少なかったとされるが、全体として MYM は全国的な反アパルトヘイト運動と共闘するのではなく、ムスリムの反政府組織という姿勢を貫いた (Günther and Niehaus 2004, 107-108)。

¹⁵ 1943 年にカラードの知識人らにより結成された「非ヨーロッパ人統一運動 (Non-European Unity Movement: NEUM)」の後継として、1985 年に結成された政治組織・運動体。

それに対して、MYM メンバーの中で、ANC に強い共感を持つ人びとにより、MYM から分裂する形で 1984 年に結成されたのが、コール・オブ・イスラームであった (Günther and Niehaus 2004, 108)。コール・オブ・イスラームを「南アフリカ主義グループ」に分類したファリド・エサック (Farid Esack) は、MYM から分裂して同団体を結成した際の主軸メンバーの一人である。エサック自身の記述によれば、コール・オブ・イスラームは MJC に所属するウラマーの間で影響力を持つようになった他、「ムスリム政治家の葬式を組織」するなど、ケープタウンの「ムスリム政治において支配的な地位を占める」ようになった (Esack 1988, 490, 494)。コール・オブ・イスラームの影響を受けて、シェイク・ナジーム・モハマド (Nazeem Mohammed, 1978～1998 年に MJC 代表) のリーダーシップのもと、MJC は短期間だが UDF に参加し、MJC 所属ウラマーは 1984 年の三院制議会選挙のボイコットをムスリムに対して呼びかけている (Bangstad 2007, 43-44)。コール・オブ・イスラームの主導的メンバーの一人だったエブラヒム・ラスール (Ebrahim Rasool) は当時、UDF の幹部を務めていたが、民主化後の 1994～2004 年には ANC の西ケープ州支部代表、2004～2008 年には西ケープ州知事へと昇りつめた。

最後に、キブラは、イランにおけるイスラーム革命の影響を受けて、1980～1981 年頃にケープタウンでアクマツ・カシエム (Achmat Cassiem) により結成されたグループである。アパルトヘイト体制の廃絶と同時にイスラーム国家の建設を目標として掲げていたため、非ムスリム組織との同盟には公には反対していたが、PAC と緩やかなつながりを有していたとされる (Günther and Niehaus 2004, 109) ¹⁶。カシエムは、世界大でのイスラーム革命を求める「国際イスラーム」主義を提唱していたが、イスラーム教スンニ派が主流のケープタウンのムスリムの中でシーア派を受け入れる人びとはごくわずかであった (Esack 1988, 484-488)。しかしながら、冒頭で述べたように民主化後に結成された PAGAD にはベテランのキブラ・メンバーが参加しており (Vahed and Jeppie 2005, 257)、PAGAD が民衆による異議申し立て運動からテロ組織へと変化した際には彼らが影響を与えていたとの考察もある (Botha 2001)。もちろん、少数の急進主義的な思考の持ち主の存在が、南アフリカのムスリム全体を特徴づけているわけではない。第 2 節では、17～19 世紀に世界各地からイスラームが南アフリカに伝播した歴史的過程を跡付けたが、実際には 20 世紀に入ってから、南アフリカのムスリム社会への外部からのイスラームの伝播や影響は継続していた、と捉える方が正しいのかもしれない。

¹⁶ カシエムは PAC との同盟関係を否定しているが、多くの文献がキブラと PAC の同盟関係について言及しており (Vahed and Jeppie 2005, 257; Esack 1988 など)、1980 年代半ばに PAC の武装組織である APLA とキブラのメンバーがともにリビアで軍事訓練を受けていた歴史的証拠もあるという (Günther and Niehaus 2004, 109)。

おわりに

本稿では、南アフリカにおけるムスリムの人口規模と地理的分布について国勢調査などをもとに確認した上で、同国へのイスラーム教の3つの歴史的な伝播過程について整理した。そこで明らかになったのは、人口規模や国民全体に占めるムスリムの割合は非常に少ないにもかかわらず、南アフリカのイスラームが大きな多様性を内包している、ということである。この多様性は、第一義的には、17世紀半ば～19世紀において、東南アジア、インド亜大陸、アフリカ東海岸という3つの地域から、さまざまな人びとの強制的移動と自発的移動を通じてイスラームが南アフリカに伝播した、という歴史的経緯によるものである。

その後、本稿では、20世紀に入ってからムスリムが政治社会的に焦点化した問題として、ムスリム人口が最も多い西ケープ州ケープタウンを事例に、「ケープ・マレー」アイデンティティを取り巻く問題群と、ムスリムの反アパルトヘイト運動との関わりについて検討した。1920年代～1960年代にかけて、ケープタウンのカラードのムスリムの間で生じたマレー・アイデンティティの主張は、人種差別体制が確立されていく中で、カラードの中でのムスリムの特殊性を主張して、特権的な地位を確保しようとする、一部のムスリム・エリートによる保守的な行動であった。それはムスリムの一般の人びとによって必ずしも受け入れられたわけではなかったが、アフリカーナー知識人による「マレー文化」や伝統の再創造を通じて、「ケープ・マレー」という呼称が非ムスリムのみならず、ムスリムの中でも一定程度まで、定着することにつながった。

しかしながら、ケープタウンにいるムスリムは、カラードが圧倒的多数を占めるとしても、カラードのみではなく、カラードのムスリムすべてがエスニックな意味で「マレー」であるわけでもない。それゆえ、1960年代には、ケープタウンのインド系ムスリムとカラードのムスリムの若者たちにより、「マレー」という呼称に反対する運動が起こった。さらに、1960年代～1970年代にかけて行われた強制移住政策によって、ムスリムであると非ムスリムであるとを問わず、ケープ・フラッツのカラード・タウンシップへの移住を余儀なくされたことにより、マレーに対する特別扱いなど存在しないことが、多くの人びとによって明らかになった。

多人種社会におけるムスリムの位置づけという観点から見えてきたのは、コール・オブ・イスラームがUDFに参加し、ケープタウンのUDFとムスリム社会の両方においてリーダーシップを発揮するようになる1980年代まで、ムスリムと非ムスリムが共同でアパルトヘイト体制に立ち向かうということが起こらなかったということである。ただしそれがムスリムであるという宗教的理由によるものだったのか、それともムスリムの多くがカラードやインド系という、南アフリカの人種差別体制において中間的な位置づけを与えられていたことによるものなのか、ということについて現時点で明確な答えを導き出すことは難

しく、さらなる検討が必要である。

また、キブラの例に見られるように、20 世紀後半においても、南アフリカのムスリム社会には国際的なイスラームの影響が及んでいたことについても注意すべきである。本稿では詳しく検討することができなかったが、そもそも 1970 年代に MYM のようなイスラーム復興運動が起こった背景に、何らかの国際的なイスラーム復興運動の影響があった可能性も考えられる。その意味では、20 世紀に入ってから、南アフリカには外部からイスラームが継続的に入ってきたと言える。さらに民主化後には、アフリカ諸国からの移民・難民の流入を通じて、南アフリカのムスリム社会の多様性はより一層、高まっている。20 世紀後半以降の南アフリカのムスリム社会が、国際的なイスラームの影響をどのような形で受け、変容してきたのかについては、今後の研究課題としたい。

参考文献

【日本語文献】

佐藤千鶴子 2014. 「南アフリカのカラード・コミュニティにおける先住民アイデンティティの表出」『立命館国際研究』26 (4) : 99-117.

【外国語文献】

Adhikari, Mohamed 2005. *Not White Enough, Not Black Enough: Racial Identity in the South African Coloured Community*. Athens: Ohio University Press.

----- 2006. “Hope, Fear, Shame, Frustration: Continuity and Change in the Expression of Coloured Identity in White Supremacist South Africa, 1910-1994.” *Journal of Southern African Studies* 32(3): 467-487.

Bangstad, Sindre 2005. “Hydra’s Heads: PAGAD and Responses to the PAGAD Phenomenon in a Cape Muslim Community.” *Journal of Southern African Studies* 31(1): 187-208.

----- 2006. “Diasporic Consciousness as a Strategic Resource – A Case Study from a Cape Muslim Community.” In *Diasporas within and without Africa: Dynamism, Heterogeneity, Variation*, edited by Leif Manger and Munzoul A.M. Assal, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 32-60.

----- 2007. *Global Flows, Local Appropriations: Facets of Secularisation and Re-Islamization among Contemporary Cape Muslims*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Botha, Anneli 2001. “The Prime Suspects? The Metamorphosis of Pagad.” In *Fear in the City: Urban Terrorism in South Africa*, edited by Henri Boshoff, Anneli Botha and Martin Schönteich, ISS Monograph 63, <http://www.issafrica.org>, 2012 年 5 月 29 日アクセス.

Brookes, Edgar H. and Colin de B. Webb 1965. *A History of Natal*. Pietermaritzburg: University of

Natal Press.

- Buur, Lars and Steffen Jensen 2004. "Introduction: Vigilantism and the Policing of Everyday Life in South Africa." *African Studies* 63(2): 139-152.
- Erasmus, Zimitri and Edgar Pieterse 1999. "Conceptualising Coloured Identities in the Western Cape Province of South Africa." In *National Identity and Democracy in Africa*, edited by Mai Palmberg, Human Science Research Council of South Africa, the Mayibuye Centre at the University of the Western Cape and the Nordic Africa Institute, 167-188.
- Esack, Farid 1988. "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice." *Third World Quarterly* 10(2): 473-498.
- Davids, Achmat 1980. *The Mosques of Bo-kaap*. Athlone: The South African Institute of Arabic and Islamic Research.
- Desai, Barney and Cardiff Marney 2012. *The Killing of the Imam*, Cape Town: Imam Abdullah Haron Education Trust (First published in 1978).
- Fourchard, Laurent 2011. "The Politics of Mobilization for Security in South African Townships." *African Affairs* 110(441): 607-627.
- Gottschalk, Keith 2010. "Vigilantism V. the State: A Case Study of the Rise and Fall of Pagad, 1996-2003." In *The Coming of African Hour: Dialects of Opportunities and Constraints*, edited by Luc Sinddjoun, Pretoria: Africa Institute of South Africa, 139-157.
- Günther, Ursula and Inga Niehaus 2004. "Islam, Politics, and Gender during the Struggle in South Africa." In *Religion, Politics, and Identity in a Changing South Africa*, edited by David Chidester, Abdulkader Tayob, and Wolfram Weisse, New York: Waxmann Münster, 103-124.
- Haron, Muhammed 2002. "The Cape Malays: An Imagined Community in South Arica: A Bibliographical Essay." *African Research and Documentation* (88): 35-58.
- 2005. "Da'wah Movements and Sufi *Tariqahs*: Competing for Spiritual Spaces in Contemporary South(ern) Africa." *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(2): 261-285.
- 2009. "Emerging and Challenging Voices in the House of Islam: South Africa's 'African' Muslims." *American Journal of Islamic Social Sciences* 26(3): 56-85.
- Haron, Muhammed, Zeinoul Abedien Cajee, and Suleman Essop Dangor 2011. "Initiating Transformation, Visualizing a Future: The Case for Constructing a Charter for Muslims in South Africa." *Journal of Muslim Minority Affairs* 31(4): 615-630.
- Harries, Patrick 2014. "Middle Passages of the Southwest Indian Ocean: A Century of Forced Immigration from Africa to the Cape of Good Hope." *Journal of African History* (55): 173-190.
- Jeppie, Shamil 2001. "Re-classifications: Coloured, Malay, Muslim." In *Coloured by History, Shaped by Place: New Perspectives on Coloured Identities in Cape Town*, edited by Zimitri Erasmus, Cape Town and Maroelana: Kwela Books and SA History Online: 80-96.

- Kaarsholm, Preben 2014. "Zanzibaris or Amakhuwa? Sufi Networks in South Africa, Mozambique, and the Indian Ocean." *Journal of African History* (55): 191-210.
- Loimeier, Roman 2013. *Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Marais, J.S. 1962. *The Cape Coloured People, 1652-1937*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Mountain, Alan 2003. *The First People of the Cape*. Claremont: David Philip.
- Peberdy, Sally 2009. *Selecting Immigrants: National Identity and South Africa's Immigration Policies, 1910-2008*. Johannesburg: Wits University Press.
- Ross, Robert 2012. "Khoesan and Immigrants: The Emergence of Colonial Society in the Cape, 1500-1800." In *The Cambridge History of South Africa, Volume 1 From Early Times to 1885*, edited by Carolyn Hamilton, Bernard K. Mbenga, and Robert Ross, New York: Cambridge University Press, 168-210 (First published in 2010).
- SAHO (South African History Online) 2011. "Sheikh Yusuf, Regarded as the Founder of the Islamic Faith in the Cape, Dies at Zandvliet (Macassar), <http://www.sahistory.org.za/dated-event/sheikh-yusuf-regarded-founder-islamic-faith-cape-dies-zandvliet-macassar>, 2017 年 11 月 1 日アクセス.
- Shell, Robert C.-H. 1997. *Children of Bondage: A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838*. Johannesburg: Witwatersrand University Press (First published in 1994).
- Statistics South Africa 2000. *South African Statistics 2000*, <http://www.statssa.gov.za/publications/SAStatistics/SAStatistics2000.pdf>, 2017 年 11 月 1 日アクセス.
- 2015. *South African Statistics 2015*, <http://www.statssa.gov.za/publications/SAStatistics/SAStatistics2015.pdf>, 2017 年 11 月 1 日アクセス.
- 2016. *Community Survey 2016 in Brief*, <http://www.statssa.gov.za/publications/03-01-06/03-01-062016.pdf>, 2017 年 11 月 1 日アクセス.
- Steinberg, Jonny 2008. *Thin Blue: The Unwritten Rules of South African Policing*. Jeppestown: Jonathan Ball Publishers.
- Tayob, Abdulkader 1995. *Islamic Resurgence in South Africa: The Muslim Youth Movement*. University of Cape Town: UCT Press.
- Vahed, Goolam and Shamil Jeppie 2005. "Multiple Communities: Muslims in Post-apartheid South Africa." In *State of the Nation South Africa 2004-2005*, edited by John Daniel, Roger Southall and Jessica Lutchman, Cape Town: HSRC Press, 252-286.