

ムリッド教団の祭事における言説空間の形成

— 宗教的演説ワフターンの内容と形式に着目して

池邊 智基 *

本稿は、西アフリカ・セネガルのイスラーム神秘主義教団ムリッド教団の祭において開催される演説「ワフターン」の形式と内容から、同教団の祭における実践と、そこで行われる演説によって形成される言説空間について考察することを目的とした。まず、ムリッド教団の特徴とされる「労働の教義」に基づいて信徒が「労働」行為に従事することをまとめた先行研究の記述・分析では、政治経済的な議論が先行していたことで、信徒の解釈や実践について着目した議論が不足していたことを指摘し、どのような言説から推論し、行為しているかという宗教的实践と解釈の議論の方向性について述べた。本稿で扱う事例として、開祖アマドゥ・バンバが植民地行政当局によって流刑に処された日に開催されるニャーリ・ラッカの祭について説明し、そこでバンバの流刑に関する歴史語りをを行うワフターンを言説的伝統が生産される空間として位置づけ、ウォロフ語の転写資料を用いて、信徒が献金を渡す行為と、歴史語りとの結びつきを分析した。ワフターンで用いられた「献金」や「働く」などの表現がいくつもの隣接表現で修辭的に結び付けられていることを示し、さらに権威ある導師の言葉の引用の形式に権威づけの作用があることや、語り手の地位によって役割が分担されており、特に信徒の中で最上位にあたる大ジャウリンが導師セリンとの近接性を持った媒介者としての側面を持つことを指摘した。さらに歴史語りで語られる時間と、予定されている次の祭という未来を結びつけて語ることで、「今ここ」の祭で演説を聴いている聴衆の献金が未来に向けた行為として位置づけられるという、過去・未来・現在の時間軸を巧みに使った理由づけが行われていることを指摘する。

ムリッド教団の祭事における言説空間の形成

KeyWords

イスラームの人類学
ムリッド教団
バイファル
口承性
ウォロフ語

目次

- | | |
|----------------------|------------------------|
| I はじめに | V ワフターンにおける語彙、引用、階層的関係 |
| II ムリッド教団における「労働の教義」 | 1. 語彙 |
| III 対象と方法 | 2. 引用 |
| IV 祭におけるワフターン | 3. 階層的関係 |
| 1. 祭の特徴と組織 T の活動 | VI 過去の伝承と未来の行為への推論 |
| 2. ワフターンの形式 | VII 結論 |
| 3. ワフターンの内容 | |
| 4. ワフターンにおける歴史語り | |

I はじめに

西アフリカのイスラームは、イスラーム神秘主義教団(以下、スーフィー教団)の影響が強く、特にセネガル共和国は国民の9割以上がムスリムであり、同時にそのほとんどがいずれかのスーフィー教団に加入している。そのうちのひとつであるムリッド教団は、19世紀末にアマドゥ・バンバ(1853-1927、以下、バンバとする)を開祖として興った。農耕民ウォロフを中心に多数の信徒を抱えたムリッド教団は、植民地期から注目されていたが、アニミスト的实践が混交した「黒イスラーム」と捉えられ、さらに導師に信徒が服従する構造的な特徴に多くの関心が寄せられていた(Marty 1917; Triaud 2014)。また、同教団でバンバの思想とされている「労働の教義」と呼ばれる教えに従うことで、ムリッド教団はセネガルという「国家の中の国家」のごとく成立していることを特徴づける政治経済的な議論も多くなされ、農耕労働や都市の商人たちの互助組織、海外で生活する移民の宗教的紐帯など、さまざまな主題に渡り、研究されてきた(Cruise O'Brien 1971; Copans 1988; 小川 1998; Bava 2017)。しかし、これらの研究の事例において、人類学や社会学の調査では、ムリッド教団の信徒による宗教実践そのものや、それらの基礎となる思想的・宗教的な概念などの注目はされず、信徒の実践や言説空間において重要視される「労働」については明らかにされてこなかった。

こうしたことを踏まえ、ムリッド教団の信徒の実践をアサド(1986)の提示した「言説的伝統」から再度捉え直すことを本稿で試みる。そして、宗教的に権威づけられた言説が語られる実践ワフターンを事例に、その内容と形式に着目した分析を行い、伝承や導師による語りから、どのようにムリッド教団の語彙や概念、文脈などが口承によって信徒に伝わり、実践と結びついているかを検討する。まず、1章では、ムリッド教団の「労働の教義」と、それによって信徒がどのように宗教実践を行っているのかを、クルーズ・オブライアン(1971)に始まるムリッド教団研究における「労働／働く」概念の政治経済的な議論の記述と、歴史学と思想研究からの指摘、さらに信徒の解釈や実践についての研究の必要性を指摘する。そして2章では、本稿で事例として扱う対象と方法について述べ、3章では2018年9月5日にセネガル北部のサンレイ市で行われた祭「ニャーリ・ラッカ」について記述し、「献金」を

募りながら行われるワフターンの転写資料を取り上げる。4章では、本事例であるワフターンにおける修辭的な語彙の結びつきや、言葉の引用による権威づけ、そして語り手の役割とその内容について検討する。5章では、前章の効果を持った言葉を使いながら、歴史語りと信徒たちの参加している「今ここ」にどのような結束性が語りによってもたらされるかを検討し、そこに未来に向けた「献金」行為が理由づけられていることを分析する。6章では、それまでの記述と分析をふりかえり、ムリッド教団の信徒の実践が、生活言語ウォロフ語を用いた口承実践において文脈づけられていることを指摘し、結論づける。

II ムリッド教団における「労働の教義」

ムリッド教団は開祖バンバの「労働の教義」によって、宗教的学習に関心のない信徒にも、宗教行為として「働く」ことを促したという説明が、多くの研究でされてきた。例えばクルーズ・オブライアンのように、「働くことは、宗教(的行為)の一部である」、「師に対する働きは、神に対する働きとなる」といった内容のウォロフ語表現が教義を示すものとして提示されてきた(Cruise O'Brien 1970)。また、バンバとその弟子で作られた宗教共同体では、宗教的学習に関心のない信徒にも、日々の労働と規律を重視することで、宗教的参与とみなされたという説明もされていた(Behrman 1970: 6; 小川 1998: 206)。このようなムリッド教団の特徴として語られてきた教義についての記述と研究動向は、植民地時代から独立以降のセネガルの政治経済的状况に強く影響を受けたものだった。「労働の教義」に従って信徒たちが行う落花生栽培が、植民地期において教団と植民地行政との「協力」関係を維持し、独立後も国家財政を支える経済的基盤となった。また、初代大統領のサンゴール政権において、ムリッド教団の動員力が政治的な運動に利用され、教団の最高指導者であるハリファ・ジェネラルが1960年代から80年代までの政権と密接なつながりを維持してきたことも報告されている。(Creevey 1985; Diop and Diouf 1990: 50-51; Cruise O'Brien 1992: 10-12; Triaud 2014)。こうした状況から、ム

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

リッド教団はセネガル国家の政治と経済の関係において盛んに議論され、その分析軸として「労働の教義」という概念が用いられてきた。

このようにして、ムリッド教団は特に「働く」教団と捉えられ、多くの注目が寄せられたが、コパンスの研究では、「労働の教義」を持つムリッド教団の信徒と他の教団に属する信徒の農村における農作業を量的に分析し、比較したところ、両者は量的に大きく変わらないものであったという結果が出ている (Copans 1988)。さらに、ムリッド教団の階層構造や、導師のカリスマ性についての研究が数多く存在するものの、信徒の実践については論拠が不明確なままであり、バンバが言ったとされる発言が説明の論拠として使われるのみで、実践と結びつけられた調査はされてこなかった (Couty 1969)。これらの点に鑑みても、政治経済的な言説におけるムリッド教団の「労働の教義」概念は、1960年代から1980年代にかけてのセネガルの政治社会的状況によって生み出された議論の分析軸であり、信徒の日常的な生活や宗教実践、宗教解釈などから導かれた議論ではなかった。

このような研究動向とは異なり、2000年代以降、思想研究や歴史学において、バンバとその血縁者や弟子のアラビア文字資料や口頭伝承を参照しながら、当時の教団の思想や教育へと目を向けた研究が提出されてきた (荻谷 2007, 2012; Glover 2007; Babou 2007a)。荻谷はバンバや同時代の知識人たちに共有されていたアラビア語のテキストを読み解く中で、北・西アフリカのイスラーム知識人が思想的かつ知的な連関網が存在することを明らかにしている (荻谷 2012)。さらに、バンバの著作『楽園の道』をフランス語訳したアマル・サンブによって「労働 travail」と翻訳された箇所が、実際には西アフリカのムスリムの間で広く共有されていたヤダーリーの著作『タサウフの封印』を韻文に再編集したものであり、本来は「(宗教的な)行為」として訳されるべきであるとして“誤訳”を指摘した (荻谷 2012)。同様に、「奉仕」や日々の糧としての「稼ぎ」といったアラビア語表現も「働くこと travail」に結びつけられて翻訳されており、バンバの著作からは、多くの研究で通説となっている「労働の教義」が読み取ることができないという結論を出している (荻谷 2012)。さらに、ゼーゼマンはティジャーニー教団においても「働く」ことを奨励する言

説が存在しており、信徒による落花生栽培を導師が主導した事例もあったことを指摘している (Seesemann 2015)。このように「労働の教義」そのものが、人類学者たちの関心を集めたものの、思想的側面からは「労働」概念の結びつきには議論の余地があった。

以上のような研究によってセネガルのムリッド教団とその「労働」についての議論がさまざまな観点から展開されたことで、新たな論点を導くことができる。「労働」が重視されているムリッド教団の「教義」は、開祖バンバの著作から明らかにできないのであれば、実際に信徒たちが行為・実践する際にどのような典拠をもとにしているのだろうか。つまり、ムリッド教団の宗教的言説が、教義としてではなく、「労働」実践における文脈として存在しているのであれば、実践において、何が「労働」として語られ、どのような行為が「労働」として行われているのか。この問いに従って議論を進める上で、アサドの提示した言説的伝統の概念を援用する。アサドは、クルアーン、ハディースなどの基礎的なテキストに依拠しつつ発せられる「言説的伝統」をもとにした、ムスリムを「正しい行い」へと方向づける諸条件への着目を議論の立脚点に置く (Asad 1986)。この言説的伝統をムリッド教団の「労働」実践の議論へと敷衍させると、次のようになる。まず、基礎的なテキストなどに依拠して発せられる言説は、宗教的に権威づけられており、それがムリッド教団の信徒の正しい行い、ないしは正しい「労働」の実践を方向づける。そして、実践や言説空間が形成される過程に注目することで、ムリッド教団の信徒たちによる宗教的活動が成立する様子を描き出すことが可能となる。そこで本稿では、祭という宗教実践の場において、ウォロフ語¹を用いて口頭で行われる演説ワフターンを対象とする。セネガルの民族共通語かつ生活言語であるウォロフ語は、多くの信徒の宗教実践でも用いられている。そこで、ウォロフ語によって、宗教的な言説空間において「労働」や「働く」といった語や、それと関連する語彙などが、どのように信徒間の実践において用いられ、口頭で信徒に伝達され、彼らの宗教実践における行為を達成させる文脈となっているかを明らかにする。こうした信徒の祭事への準備と参加、それに伴い行われる献金を集める経済的活動と、祭の場で語られる概念や語彙、文脈などからどのように言説空間が形成されているか

1 フランスの植民地化を受けたセネガルの公用語はフランス語であるが、セネガル国民の多くはウォロフ語を用いている。国民の約4割程度を占めるウォロフの言語を、ほとんどすべての民族集団が話せる第一言語となっている「ウォロフ化」(wolofization)という現象も起きており、都市部での生活言語としても、商取引に欠かせない言語としてもウォロフ語が民族や言語集団を超えて使用されている (砂野 2007; Seck 2013)。現在、ウォロフ語の正書法はタカール応用言語学センター (CLAD) の告示したラテン文字表記があるが、公教育ではフランス語が用いられるため、書き言葉としてウォロフ語のラテン文字表記には揺れがある。なお、スーフィー教団ではアラビア文字でウォロフ語を書き記すウォロファル (wolofal) が用いられており、多くの文献が書き残されてきた (Ngom 2010, 2016)。

を分析することで、ムリッド教団研究において論じられてきた政治経済的な分析軸としての「労働の教義」の議論とは異なった、ムリッド教団の活動についての新たなアプローチと解釈を提示することができる。

Ⅲ 対象と方法

本稿では祭で演説が行われている空間を対象にする。この演説はウォロフ語で「ワフターン *waxtaan*」と呼ばれる²。この語は、本来「演説」や「説教」だけでなく、「話し合い」などを広く含む表現であるが、宗教的な儀礼空間においては「演説」の意味で用いられ、複数人の語り手によって実践される³。セネガルにおいて、口承実践としてイスラームの教えを伝え、集団で朗唱する実践にはさまざまなものがある。イスラーム世界で広く見られる金曜礼拝の際などの「フトゥバ(説教)」だけでなく、クルアーンやバンバの詩を朗唱する実践ジャング *jàng* や、「アッラーの他に神はなし *la illa ha illa la*」を繰り返し唱えるスイカル *sikar* (ズィクル) もあり、ジャングやズィクルはたいてい祭や集会の場で行われる。そうした口承実践のひとつに、クルアーンの解釈や教団ごとに存在する伝承や教えを語る手段としてワフターンがある。ワフターンは、たいていズィクルなどの朗唱実践が終わったあとに行われる。語り手が高名な導師であれば、テレビやラジオなどでも放送されており、録音されたものがカセットテープや CD などの媒体で販売され、インターネットの動画配信サービスを通じても視聴することができる。なお、ワフターンに関連する先行研究では、セックがムリッド教団やティジャーニー教団の奇蹟譚のテキスト分析を行ったものがある。また、マクローリンとンブーによる研究では、導師の言葉をそのまま復唱する伝達役についての研究があり、演説の場の構成に注目している (McLaughlin and Mboup 2010; Seck 2013)。

こうした研究動向も踏まえながら、本稿で扱うワフターンを、宗教的言説や口頭伝承などを通じて、信徒たちがムリッド教団の信徒として為すべき実践を方向づける言説的伝統が生産される場として位置づける。本稿で扱うワフターンでは、クルアーンなど、特定の文献が明示された状態で発話されてい

るわけではない。だが、演説において反復的に用いられるイデオムや、権威づけられた導師たちの言説の引用など、信徒たちの特定の行為の文脈となり、ムスリムとしての行為が理由づけられる作用を持つものとして十分捉えうるものとして位置づけ、ムリッド教団における言説的伝統がどのような修辭的側面や引用の仕方によって語られているかを明らかにする。

また、本稿では「働く」または「労働」といった意味のウォロフ語「リゲイ *liggéey*」について検討する。この語はウォロフ語表現において、一般的には英語の *labor* や *work* のような「行為に対して対価や価値が生成される活動」や「仕事」を指すため、落花生栽培などの生計活動に適用される語としてリゲイは捉えられてきた (例えば、Copans 1988; 小川 1998)。しかし、本事例にも見るように、祭の空間やワフターンの言説空間におけるリゲイは、「(神やセリンらのために) 行為」することを指し、信徒たちの祭の準備・運営や献金などの経済的活動など、より広範な行為にも用いられる。本稿では、宗教実践において用いられるリゲイという語に適宜「労働」や「働く」といった訳語を用いつつ、祭で促されている行為やワフターンの内容について説明を行う。さらに、アラビア語からの借用語で、「祭などの機会に導師に謁見する際に渡す金や贈答品」を意味する「アディヤ *addiya*」という表現⁴についても考察する。西アフリカのスーフィー教団を対象とした研究の多くは、導師・信徒関係の経済的側面である「アディヤ」について、マリのティジャーニー教団やハマウィー教団の事例を報告したものなど多数あり、ムリッド教団の研究でも注目されてきた (Cruise O'Brien 1971; Soares 2005)。ここでは便宜上「献金」として訳す。多くの議論では、献金は導師と信徒との関係を維持するものとして機能していると考えられてきたが、本稿で扱う事例では、信徒が献金を払う場において語られることに注目し、献金が宗教的文脈にどのように結びつけられるかを考察する。

さらに、本稿で扱う事例を分析するにあたって重要な概念である、ムリッド教団の内部に存在する導師と信徒をつなぐ階層構造についても説明しておこう。セネガルのスーフィー教団には最上位にハリファ・ジェネラル (*xalifa general*) という位階があり、ムリッド教団であれば、バンバの血縁関係にある人物が代々継承している。その次の階層に、同じくバンバ

2 ウォロフ語で「言う」を意味する動詞「ワフ *wax*」が名詞化したものである。

3 他教団の事例では、ライエン教団の創始者による説教開始記念祭「ウォーテ *woote*」(呼びかけを意味する)があり、盛(2004)に詳しく記述されている。

4 アディヤ *addiya* は、アラビア語の原語ではハディーヤ *hadiya* であり、「贈り物」や「寄付」などを意味する。

の血統にあるンバケ家の導師セリン(*seriñ*)という位階がある⁵。信徒たち(タリベ *talibe*)はいずれかのセリンのもとにメンバーシップを持ち、信徒はセリンに対して、帰属(ンジェッベル *njèbbelu*)をしている。この導師と信徒の間に、地域や地区ごとにジャウリン *jawriñ* という位階が存在している⁶。ジャウリンは集会やズィクルの実践、祭の運営などで信徒たちに指示・監督する役割を持っている。さらにこの内部に、一部の信徒によって構成されたバイファルという集団がある⁷。バンバの高弟であったイブラ・ファル(Ibra Fall 1855-1930)は、バンバのために昼夜働き続けたため、礼拝や断食もしなかった。このイブラ・ファルに倣って日々「労働」実践を行うのが、バイファルという組織である。この階層構造において、セリンからジャウリン、ジャウリンから信徒へという経路を通じて命令が伝達される。これを「ンディゲル *ndigël*」と言う。ンディゲルは、「命令」や「許可」などを指す表現であるが、ムリッド教団の導師と信徒の主従関係において特に使用される表現である。信徒たちは、導師から与えられたンディゲルに従って宗教実践を行うことが求められる⁸ (Cruise O'Brien 1971: 149; Pezeril 2008)。これがムリッド教団における階層構造の特徴である。

本稿で扱うワフターンは、セネガル北部のサンレイ市で行われた祭「ニャーリ・ラッカ」で、バイファルの組織によって行われたワフターンを対象とする。この組織は、筆者が2016年から集中的に参与観察を続けてきたインフォーマントたちの所属する、トゥーバ・ジェフ・ジェル Touba Jéf Jël という団体(以下、便宜的に組織 T とする)である。組織 T は、セネガルで多数の信徒を要するアブドゥ・カリム・ンバケ Abdou Karim Mbacke⁹ (男性 67 歳、以下、K とする)というセリン

のもとに帰属する組織 (*kurel*) であり、同様の組織はセネガル各地に形成されている。組織 T の構成員たちは、20代から40代の信徒であり、主にダカールの各地で共同生活を送りながら、托鉢¹⁰をして暮らしている。組織 T の構成員は参入と退出が多いため正確な数字は把握できないが、30人程度と推定される。この組織 T には、監督者である大ジャウリン B (男性 60 代) とその下に小ジャウリン P ら 7 人 (男性 30 代から 40 代) で構成されており、セリン K の言葉を大ジャウリンが小ジャウリンへと伝達し、小ジャウリンは信徒たちに集会や携帯電話などを使って伝達するという組織図になっている。

本事例のワフターンは、2018年9月5日の午前1時50分頃から約50分間行われたものを、ICレコーダーで録音した。後日、調査助手と録音を聞き返しながらかき起こし、日本語に翻訳した。翻訳には、Diouf (2003) のウォロフ語フランス語辞書を使用し、文中のアルファベット転写も辞書の表記を参考にした。また、ワフターンの転写では、発音者が変わっているごとにひとつのユニットとしているが、一人の発話時間が長い場合には、内容を判断し、おおまかに区切っている。本論ではこの作業をもとに転写した資料を分析する。

IV 祭における ワフターン

ワフターンの説明に入る前に、毎年9月5日に行われるムリッド教団の祭「ニャーリ・ラッカ *Ñaari ràkka*」について説明し

5 一般的にはスーフィー教団の導師は、アラビア語の「ムラービト(修道所に籠もる人)」(*murabit*)がフランス語転訛した「マラブー *marabout*」と呼ばれるが、この導師を指す語は研究者の間でも、または時代ごとにも揺れがあり、聖者や知識人を意味する「シャイフ *shaikh*」を用いる場合もある(Cruise O'Brien 1971)。なお、セネガルではクルアーン学校の教師や、呪医も同様に「マラブー」と呼ばれることや、研究者の用語法において教団内部の階層構造における導師セリンとその下位にいる監督者ジャウリンをまとめてマラブーやシャイフとして記述されることもあるため、本稿では混同を避けるために、ウォロフ語の「セリン *seriñ*」に統一する。

6 ジャウリンは、信徒の宗教実践を先導、監督などをする他、セリンの言葉を伝達する役目を持つ。信徒の中でも知識や経験を持つものが、この位階に就くことを命じられ、ジャウリンになる。

7 セネガル国内におけるバイファルの評価としては、彼らが禁欲的な宗教生活を送り、セリンのために「働く」ことが称賛される一方で、他教団のイマームらが、バイファルを異端的な運動であると強く批判したことも報告されている(Diop and Diouf 1990: 76)。また、バイファルを都市の若者と関連づけつつ、社会的マージナリティとして位置づけられる状況やそのロジックについて議論した研究がある(Audrain 2004a; Pezeril 2008)。

8 ンディゲルは、過去に政治的な意図を持って発せられた例もあり、初代大統領サンゴールや二代目大統領のアブドゥ・ジェフが政権を握っていた際には、大統領選で彼らに投票をするようセリンらが信徒たちに指示した例もあり、先行研究で使用されるンディゲルの語は政治的な意味において用いられてきた(Cruise O'Brien 1992: 18; Creevey 1985: 718)。なお、本稿で用いる「ンディゲル」の語は、政治的な指示とは異なり、献金や祭に関連した内容に限定されている。

9 アブドゥ・カリム・ンバケは、2代目ハリファ・ジェネラルのセリン・ファルゥを父に持つ、バンバの孫である。セリン・ファルゥの息子たちのうち、長男のセリン・アボに次いで多くの信徒を持つ。信徒らはセネガルの各都市や村落部にコミュニティを組織しており、祭の際にはコミュニティごとに献金を集める。国内外に点在する信徒たちの中でも、特にダカールとトゥーバに住む信徒たちの活動が盛んである。

10 バイファルらが行う托鉢実践は「マジャル *màjaal*」と呼ばれ、路上で器を手に持ち、祭や集会などの資金を求めていることを説明しながら、道行く人に献金を乞う行為である。また、修行を目的として行われるマジャルもあり、バイファルが帰属する集団によって実践方法や目的は異なる。しかし、マジャルについては他の教団に属するムスリムによって批判されているだけでなく、ムリッド教団の中でも、さらにはバイファルの間でも否定的な評価がある(Pezeril 2008: 201-203)。なお、組織 T のバイファルらはマジャルを「リゲイ」として位置づけている。

ておこう¹¹。場所はセネガル川河口部のサンルイ州サンルイ市の庁舎前で開かれる。この庁舎は、フランス植民地期において植民地行政当局（以下、当局）が建設した建物であり、この祭において象徴的な場所となっている。1895年の8月にアマドゥ・バンバは当局に逮捕された。バンバはサンルイに連行され、当局の建物一階部分（現在のサンルイ庁舎）にある部屋に入れられた。このとき、サンルイにいるイマームたちと交流するなど、比較的自由な生活が許されていた。9月5日に開かれた民間評議会において、バンバへの処罰としてガボンへの流刑が決定した。このときの裁判では、多数の信徒を集めていたバンバが、当局に対して「ジハード」を行う「過激派」的思想を吹聴しているという嫌疑がかけられた¹²。多くの「ジハード」を経験してきた行政官たちにとって、バンバも同様に脅威になると捉えられたが、全くの誤認であり、バンバに対する認識も不明瞭なものだった¹³（荻谷 2007: 125-126）。その後7年の流刑期間を経て、1902年11月11日に、バンバはセネガルに帰還した。この流刑はムリッド教団において象徴的な出来事となり、バンバは数々の奇蹟譚を有することとなった。

1. 祭の特徴と組織 T の活動

ニャーリ・ラッカという祭の開始は1976年からである。ムリッド教団の信徒がダカルやサンルイなどの都市部にも多く進出してきたこの時期に、ムリッド教団の信徒と左派政治運動家のマディケ・ワッド (Madické Wade) によって運営組織が作られ、教団の最高指導者であるハリファ・ジェネラルを招待して開催された¹⁴ (Babou 2007b: 207)。現在も、毎年多くの信徒が参加するイベントとなっている。当局の建物であった現在の庁舎がニャーリ・ラッカの運営組織によるメイン会場と

なり、大きなテントが張られる。メイン会場から離れた位置にもグループごとに個別のテントが張られ、各々で宗教実践が行われる。祭の参加者はメイン会場へ行ったり、各々のテントで食事をとったり、各地のズィクルに参加したりと、セリンや組織ごとに構成員は異なるが、流動的に宗教実践の空間に参加する様子が見られる。

組織 T のバイファルたちは、9月3日から、セリン K の高弟であり大ジャウリンである B (60代、男性) のサンルイ市内の邸宅前で祭の準備のために大型のテントを3張立て、スピーカーなどの音響設備や、祭で消費する食材を運んでいた。なお、セリン K はたいていムリッド教団の拠点のあるトゥーバ市から北東へと数キロ進んだ N 町のモスクにおり、この祭にも来ていなかった。また、祭の開催に当たって、事前に信徒間で一定額の金を集めることが求められる。これをサス (sas) と言う。組織 T の構成員たちはこのサスを集めるために、開催日までに毎日10000フランずつノルマを課されており、ダカルの路上などで托鉢をし、同時に国内外のネットワークを通じて、信徒からの献金を募る。特に国外で移民として生活している信徒たちは、祭の度に高額の献金を送るため、小ジャウリンらが国外の信徒とそれぞれ連絡を取り合いながら金を回収し、指示に従って必要な品目を購入する。サスは祭で消費する米や牛、砂糖、じゃがいも、玉ねぎなどの資金となる。以下の表1に、祭のために組織 T で集めた品目と概算を示した。ほとんどの祭の準備期間において、こうした品目と数がジャウリンの間で共有され、購入した物品は当日までに小ジャウリンたちが管理し、開催場所まで運ぶ。開催前日から、サンルイの各所でバイファルたちによって托鉢が行われ、このときに「バンバのために、献金を」と行き交う人びとに声をかける。得られた金でさらに足りない食材を集め、余った分は次の祭の開催資金にあてている。

11 ニャーリ・ラッカ *Nāari rākka* はウォロフ語で「二回の跪拜」を意味する。バンバは流刑が決定したときに通常の礼拝 (サラート) では三回行う過程を省略して二回にしている。この省略された礼拝は、ムスリムが不運に見舞われたときや、逆に立ち向かうときに行われるものであり、ムリッド教団の信徒にとって植民地行政当局に対抗する政治的意思の表明として象徴的意味を持っている (Babou 2007b: 200)。

12 ここで用いた「ジハード」は「聖戦」を意味する武力行使を指し、特にティジャーニー教団が当局への敵として武力行使を行うジハード集団としてみなされていた背景がある。なお、バンバ自身も著作の中で「ジハード」の語を用いているが、武力行使のジハードと区別した、「自己との闘い」または「魂の闘い」としての「大ジハード」について言及し、当局による流刑も「大ジハード」とみなした (Babou 2007a: 134)。

13 また荻谷が指摘しているように、バンバの勢力拡大を恐れた伝統的首長による当局への讒言があったことも明らかになっており、バンバの息子が記した伝記にもその名前が書かれている (荻谷 2007: 125)。なお、後述するワフターンではこの伝統的首長については触れられておらず、一貫してバンバと当局すなわち「白人」の対立にまとめられている。

14 ニャーリ・ラッカというバンバの流刑に関わる祭は大きな人気を博したことで、バンバの流刑執行日 (9月21日) や、ガボンから帰港した日 (11月11日) にも祭が開かれるようになり、それぞれの運営組織によって開催されるようになった (Babou 2007b: 209-213)。また、ムリッド教団最大の祭マガル・トゥーバをはじめとして、同教団で年間に開かれる祭は複数あり、信徒らは頻繁に各地の祭に参加する。

表1. ニャーリ・ラッカのために組織Tで事前に集めた品目とその概算

品目	数	金額 (概算のみ)
牛	3匹	1,500,000 フラン
米	25袋 (1袋50キロ)	500,000 フラン
玉ねぎ	15袋	120,000 フラン
スパゲッティ	30袋	n.d.
グリーンピース	10袋	n.d.
砂糖	5袋	150,000 フラン
コーヒー	15キロ	n.d.
フランスパン	800本	120,000 フラン
チョコレート	25キロ	n.d.
バター	25キロ	20,000 フラン
茶葉	300ケース	n.d.
油	400リットル	300,000 フラン

祭の開催前日である9月4日の夜は、それぞれのテントで「イブラ・ファルの夜 *gudi Maam Seex*」という会が開かれる。信徒の献金で準備された豪華な夕食をとった後、集団でズイクルをし、さらに献金を集める。組織 T のテントには何人も祭の参加者が訪れており、組織 T の構成員とその妻子など若者から壮年世代の信徒を中心に、男女とも幅広い年代に渡って 100 人以上の参加者がワフターン中にいた。ズイクルが終わるとすぐ、ワフターンを深夜に行った。このワフターンは「セリン・ファルウ¹⁵ のアディヤを受け取る [*jel addiya Serin Fallou*」と呼ばれ、祭の開催中にたいいてい行われるプログラムのひとつである。今回扱う事例はこのときのものである。

祭の当日9月5日には、前日同様に豪華な昼食をとったあと、17時頃に庁舎のまわりを囲むように集団礼拝が行われる。バイファルたちは大ジャウリン B を先頭に、庁舎までズイクルをしながら行進する。バイファルは礼拝をしないため、集団礼拝が終わるまで座ったまま待つ¹⁶。礼拝が終わると、祭の中で最も熱狂的な瞬間が訪れる。庁舎の周囲に集まった信徒たちは声をあげ、バイファルたちが太鼓を叩き、「この地はバンバのもの、バンバの土地は彼のもの」、「ありがとう、トゥーバの主(バンバ)」というフレーズを繰り返す。そのままバイファルたちは踊り叫びながら B の邸宅前のテントへと行進する。踊り、叫びながらテントへゆっくと到着すると、盛大なズイクルが行われ、またもや人が入り乱れる熱狂的な空間と化す。太鼓を打ち鳴らし、聴衆は踊り、歌い、ズイクルを先導して歌うものには続々と金が渡され、バイファルたちを率いるジャウリンのもとにも信徒が多数立ち寄り、献金を渡す。ズイクルが二時間ほど続いたところで、豪華な夕食がとられ、大皿に盛った食

事は祭の参加者にも配られる。以上がニャーリ・ラッカにおける組織 T の活動概要である。

2. ワフターンの形式

次に、「イブラ・ファルの夜」にて行われたワフターンの形式から説明しよう。21時にテントで夕食がとられた後、信徒が集い、ズイクルが行われる。バイファルたちによるズイクルでは、太鼓を鳴らしながら、「ラーイラーハイッララー」と繰り返し唱えながら進められる。22時からズイクルは始まり、1時45分頃にズイクルが終了する。1時50分頃、小ジャウリンであるバイファル P (40代 男性) がマイクを持ち、「バイファルたち、聞いているか!」と煽るように発言した。もう一人の小ジャウリンであるバイファル M (40代 男性) に対して、P が献金を募る呼びかけをするように「ビスミラー」と促す。マイクを持った M が P の言葉を受けて、献金を募る語りを始める。その後は P の語りに対して、M が合いの手をいれる対話形式で進行された。その様子をここで見てみよう。

【対話形式で進むワフターンの例】

- 02 M: バイファルよ、これを聞いているあなたたち。先ほど私は主人 (B) に伝えた。これを聞いているものは、この呼びかけを最後まで聞いているものは、(同様に人々に) 聞くように呼びかけ、聞いて、呼びかけるのだ。私はあなたたちにセリン・ファルウのために祈り、施してほしい。それはあなたたちのズボン(のポケット)を探ればあるもの、200 デュルム¹⁷、1000 フランだ。バンバの言葉のもと、B のもとを訪れ、200 デュルムを渡し、B のもとに集まり…P よ、(行為する) 意思のあるものは、あなたの求めるものを(実行)しようとするだろう。
- 03 P: (行為) しようとするものはそれが正しいと思ったなら、行うべきである。そうでなければ群衆のまわりに立ち、何もできずに見ているだけなのだ。
- 04 M: そして私の主人 (B) は言った。「神に誓うものは多いが、B は(そのことを) 主に証言することはない。母はいずこ父はいずこに、母亡き(状況の)ように集い、あちこちを巡ってここへたどり着く」ムリッドの信徒はバン

15 セリン・ファルウ・ンバケ Serin Fallou Mbacke (1968年歿)は、バンバの息子であり、ムリッド教団の2代目最高指導者である。絶大な人気があり、現在でもセネガルの至るところでセリン・ファルウの肖像を見ることができる。組織 T が所属しているセリン K は、このセリン・ファルウの息子にあたる。

16 開祖イブラ・ファルが日々の礼拝と断食をせず、バンバのために「働いた」ことから、バイファルたちもそれに倣い、日々の礼拝やラマダーン月の断食は実践しない。なお、大声でズイクル実践を行うことがバイファルを精神的に神の位置へと近づけるものとされており、「祈り」の行為としてバイファルらに位置づけられている (Pezzeril 2008: 134-135)。

17 「デュルム *dërēm*」は、ウォロフ語で金額を計算する際に用いられている5進数換算法の単位である。200 デュルムは、1000 フランを意味する。

バだけのところへ来て、200 デュルムをBに渡し、彼に200 デュルムを渡し、そうだ、200 デュルムだ。あなたたちは200 デュルム(を渡すの)だ。Bが言ったことは、「私たちの心にBがいて、そして私たちはバンバのものだ。200 デュルム、それは私たちの財、私たちの汗。Bにお会いして、そこでメリッドの信徒たちはバンバのために集まる。それは、知っているか、何も欲することなく、悩むことなく、そしてこのように、海辺に集まり、そこで会うのだ」。

- 06 P: 私はあなたたちに二度も言わせないでほしい、聞いているか。
- 07 P: …何だ、彼(M)に言うんだ。10000 フランだ、M。
- 08 M: ああ (金を受け取り、そばにいる男に金を数えるよう指示する)。
- 09 P: 彼 (バンバ) は (これを) 聞いていないことに怒るのだぞ。
- 10 M: イブラ・ファルのバラカよ!
- 11 P: 今日はここで私たちは、ふざけることはなく、からかうものもない。
- 12 M: そのようなことはない!
- 13 P: ここで、皆はイブラ・ファルを見るために来た!
- 14 M: そうだ。

上記のように、主にPが聴衆に向けて語っている。途中[07]で、献金を渡しにくる信徒がおり、彼に対してMへと献金を渡すように指示をする。その後Pは「二度も言わせないでほしい」、「(バンバが) 聞いていないことに怒るのだぞ」と、聴衆を煽るような言葉をさらに投げかけ、語りを聞くことを促す。Mは徹底して、Pの発話に重なることなく、相槌をいれる。Mが発する「イブラ・ファルのバラカ」はその相槌の典型的な例である。このように、2人程度の語り手が、ときに会話するように、そしてときに片方が相槌を打つ役割を持つという形式が進められる。

また、後述する歴史語りの場面では、Mが大ジャウリンBの発話を代理で伝達する「ジョッタリカット *jottalikat*」の役目も果たす。ジョッタリカットは、導師が信徒に向けて肉声で語る内容を、マイクを使って、情緒豊かに聴衆へと伝えるもので

ある¹⁸。MはBの語った声をマイクで届けながら、しばしば信徒が持ってきた献金の額を伝えるなど、実況と伝達の役割をその場で変化させている。以下の[100～133]までの転写では、スピーカーを通して語るのはMの声であるものの、その発話者と伝達者の役割を考慮して、発話者Bとして書き分けている。

なお、ワフターンの最中に、上記の語り手以外の人物が突如「割り込み」をする場合もある。突然叫びだして失神するものや、セリンを称える歌を歌い始めるものがあるが、前者は本事例では現れなかった。後者は、「ターリフ *taarix*」と呼ばれるセリンの血縁や思想的系譜を歌うものがあつたが、ワフターンの内容とのつながりはなく、ターリフが歌い終わった段階でPやMから言及されることなくそのまま語りの続きが進められたため、本稿では省略している。

3. ワフターンの内容

次に、このワフターンの内容に注目していこう。以下の事例では、祭の参加者である聴衆に、献金を募るパートと、ジャウリンBによって語られる歴史語りのパートに内容がわかれる。まず、先程紹介したようなPとMの掛け合いで進められる前半の献金を募るパートでは、献金の位置づけについて語っている。そしてその献金の呼びかけを受けた聴衆が、続々と献金を渡しに来る。その時の金額がPとMによって実況される。

【献金を集めるパートの事例】

- 25 P: そしてこの献金を、知っているか、誰も与えきっていないことを。バラカは、まだ主 (*borom*) がもたらしたもののほどには達していない。皆は汗をかくまで働き、皆が祈り、母は祈り、母ははずこ父ははずこ(親元、または故郷を離れて)! 巡り巡って至るところ! トゥーバの地に! 私たちはたどり着く。イブラ・ファルのバラカによって。アディヤは、墓の中へ宿る。私は言う!セリン・サリウ¹⁹に誓うものは手を挙げろ!
- 26 M: ああ!!
- 27 聴衆: (指を鳴らして反応する)

18 ジョッタリカットについては上述した McLaughlin and Mboup (2010) の研究がある。セネガルでは、太鼓や弦楽器を用いて歴史語りや褒め歌を唱う語り部グリオ(ウョロフ語では、ゲウェル *géwél*) がこの役目を果たすことがあるものの、スーフィー教団においては、ジョッタリカットは必ずしもグリオではない。しかし、両者の語り形式には共通性が見られる。ジョッタリカットはマイクを使って声を届けるだけでなく、固有名詞や状況の説明に言葉を足して聴衆の理解を深める機能も持つ。西アフリカに同様の伝達役が広く存在しており、ガーナのアカン社会の職能 *akyeame* について詳細な研究がある(Yankah 1991)。

19 セリン・サリウ・ンバケ Serin Saliou Mbacke (2007年歿) もまた、バンバの息子である。5代目最高指導者であり、セリン・ファルゥと同様に高い人気のある人物であった。

- 28 P: セリン・サリウに誓うものは手を挙げろ!
- 29 M: ああ、セリン・サリウ!
- 30 聴衆: (続々と献金を渡しにくる)
- 31 P: 2000 フランをセリン・サリウのもとに受け取ったぞ。
- 32 M: ああ、セリン・サリウ!
- 33 P: 2000 フランをセリン・サリウのもとに受け取ったぞ。
- 34 M: ああ、セリン・サリウ!
- 35 P: イブラ・ファルに献金をするものよ! セリン・サリウのア
ディヤ、2000 フランだ。
- 36 M: ああ、セリン・サリウ! 200 デュルムをセリン・サリウの
もとに!
- 37 P: セリン・サリウのためのアディヤを渡すのだ!
- 38 M: 200 デュルムを掲げろ!
- 39 P: そして、また 200 デュルムを!
- 40 M: 200 デュルムがセリン・サリウのもとにもたらされた!
200 デュルムがセリン・サリウのもとにもたらされた!
- 41 P: ああ、200 デュルムがセリン・サリウのもとへ届いた。あ
あ、セリン・サリウ、つまり、私が皆を集め、ここに立っ
ているまで (渡すのだ)。
- 42 M: ああ、セリン・サリウ、そこに(金を)置け、そこに置くの
だ。
- 43 P: 400 デュルムがセリン・サリウのもとへ来た。400 だ。
400 がセリン・サリウのもとへ届いた。ラーイラーハイッ
ラッラー。
- 44 M: 500 デュルムがセリン・サリウのもとに届いた。600 デュ
ルムがセリン・サリウのもとに届いた。700 デュルムが
セリン・サリウのもとに届いた!
- 45 P: イブラ・ファルのバラカよ。
- 46 M: 800 デュルムがセリン・サリウのもとに届いた! 900 デュ
ルムが、ああセリン・サリウ。
- 47 P: 私はここで、また別に 2000 デュルムをセリン・サリウの
もとへ届けよう。

まず [25] では、献金がまだ希望する額に達していないことが説明される。ここでは「トゥーバ」という場所が、信徒が父母のもとを離れて、働き、祈り、さまざまところを巡り巡って至る土地という場所として扱われる。P と M はお互いに渡された

額を実況している。P は「母はいずこ父はいずこ *ana ndey ana baay*」、「巡り巡って至るところ、トゥーバの地に私たちは辿り着く *wiiri wiiri jaari ndaari suuf Tuuba la ñuy mu jeex*」など、伝承を語る際などに使用されるイデオムを用いて、煽り立てるように語る。[25 ~ 40] まではそれぞれの信徒が 200 デュルムすなわち 1000 フランを渡すことを呼びかけながら、[41] からは届いた金額を実況している。[46] で 900 デュルム、すなわち 4500 フランが集まったという発話に続いて、P は [47] で、また別の 2000 デュルム、すなわち 10000 フランを求める。この場面では「セリン・サリウのもと」と、人名以外にどこに献金もたらされるのかは明示されていない。なお、実際に集まった金額を祭の場で集計することはできなかったが、信徒が献金を渡す様子を実況している場面を確認したところ、金を渡した人数は 25 人であった。実際にはそれよりも多くの信徒が渡していると考えられる。

次に、献金がある程度集まったところで、P がセリン K の母と姉の言葉を引用した後、M によって次に開催される祭タムハリット²⁰の説明が行われる。ここでは、B の言葉を引用しながら、集めた献金の主な使用用途としての牛について語る。なお、次に行われる祭は、2018 年 9 月 15 日に行われたタムハリットであり、セネガルではトウジンビエ (*Pennisetum americanum*) で作ったクスクスを食べることが慣例となっている。このクスクスにかけるソースに肉や野菜が大量に使われ、豪華な食事が振る舞われる。

【遂行すべき「ンディゲル」と、B へと発言権が移る瞬間】

90 P: …ああ、セリン K、彼からのンディゲルは、「アディヤを
(ここで) 50000 フラン集めること」だ。いま 1000 デュ
ルムがアディヤとして届いた、これが(今日渡された紙
幣の) 最も大きな額だ…。

91 P: Ka (参加者の一人)、とまれ、なぜおまえたちの腹が
満たされているかわかるか。あなたはセーラース(ダ
カールの一区画)で、K と B (の信徒)を代表している
のだぞ。あなたにカリムのためにアディヤを出してもら
いたい。そして組織 T の主アワ・ファイ(K の母)のた
めに。信徒たちの主のために。

92 P: ソフナ・マイ・ガラス²¹ (K の姉)のために。ああ、カリ

20 タムハリット *tamxarit* は、アーシューラー (ムハラム月 10 日) に行われる年中行事である。ムリッド教団に限定したものではなく、家庭でトウジンビエのクスクスを食べる祝祭である。この他に犠牲祭 *tabaski*、ラマダーン(断食)明けの祝祭 *korite*、預言者ムハンマドの生誕祭であるガム *gammu* などがあり、国内のムスリム全体が参加する祭事である。これらは一般的には家庭ごとに行われるが、教団を問わずセリンのもとで大々的な祭事としても開かれる。

21 ここで登場するセリン K の姉ソフナ・マイ・ガラス *Soxna May Gallas* と、K の母ソフナ・アワ・ファイ *Soxna Awa Faye* (2019 年歿) は K と共に N 町に暮らしている。組織 T のパイファルの妻たちはヤイファル (*yaay faal* 女性パイファル) として活動しており、ヤイファルたちの活動における象徴的存在として、しばしば名前が挙げられる人物である。

ムが道を歩む助けをすることは、この世の全てにおいて善きことを皆知っている。そしてBが(Kに)偽ることなく言うのは、「バイファルたちは、主人(B)のもとへ行き、そしてこの(マイクの)音声を聞いて、このテントに来てそれを聞き、カリムのンディゲルが伝わり、バイファルたちを引き連れ、S、N(どちらも祭の参加者であり、ジャウリン)、彼らがバイファルを引き連れ来たということ」。

93 P: そして彼が言うのは、「ジャウリン(B)の母に誓って、決してひとりで来るな」ということ。ジャウリンは正しいのだ。呼びかけたのだ。「ああ、バイファルたちは、来て、そして聞いた。この音声を聞いたバイファルは、Kの家で学びを終えるために来たのだと」。

94 P: そしてMは言う。「ラーイラーハイッラッラー」そしてソフナ・マイ・ガラスが言うのは、「あなたは、ああ、そうだ。バイファルはンディゲルを遂行するのだ。来て、座り、立ち上がり、止まる(命令を受けている様子)。バイファルたちは(家)の中で過ごしたときに、きっと働いたこと(の対価)を得るだろう」。

95 P: ソフナ・マイ・ガラスが言ったのは、「Pよ、聞け。Bが行くことのできないところへはおまえが行くのだ。そしてそこで彼ら(信徒たち)は(Pから伝えられたンディゲルを)聞くのだ」と。そしてソフナ・マイ・ガラスが言ったのは、「行け、そしてバイファルたちを3人か4人ほど連れて、主人のもとへ行くのだと、そして彼の声を聞くのだ」と。

96 M: Sa(参加者の名前)、どこへ行く。行くな、行くな。Pの話の聞け。彼が連れ戻しに行くぞ、あなたはジャウリンだろ。そこに座れ、預言者ムハンマドのバラカのもとに、(あなたは)ンディゲルを知るものであり、(すなわち)ンディゲルを怠らないものだ。ンディゲルは怠ってはならないのだ。私の主人が語ったことを知るものを、預言者ムハンマドのバラカにおいて、労働の監督者 *jawriñu liggéey* であるあなたが、ここで(トゥーバへ)引き連れるのだ。

97 M: Bは言った。私たちバイファルに、「ここで金を渡すように」と、そして、「セリン・サリウのもとにそれを受け取るのだ」と。「60000フランといくらかを」そして言った、「それは彼らが求めたものがここに置かれているものと知るだろう」と。Bは言った。「皆が求めたものは、3匹の牛となる」と。10万デュルムを私たちが集めたもの

のによって…3匹の牛すなわち150万フランとなるのだ。そしてトゥジンビエを、Kの(もとですぐす)タムハリットのために買い、そこで調理する。セリン・ファルウのもとで過ごすとき、ここ(サンルイ)に来たときにあなたたちが渡したアディヤで集めたもので作られる。カリムのもとにアディヤを渡したら、アディヤはジャウリンのもとに渡される。そして土曜日、9月15日に、セリン・ファルウの地、N町のKの家の扉に皆が集う日、そこで牛を屠り、クスクスと(いっしょに食べる)。N町の主、セリン・ファルウにアディヤを渡すのだ。そして皆がそこで過ごすとき、(ここで集めた)1000デュルム、100デュルム、20デュルム全てが(使われる)。残った20デュルムも全て(使われる)!これ(音声)を聞いたバイファルたちが(N町に)きて、200デュルムを渡したものがみな来るのだ。

98 M: …そこのおまえ、来ないのか、X(参加者の名前)! おまえ、この音声を聞け、来るんだ! Pを聞け! X! Pを聞け! X! …9月15日に訪れたものは、あなたがセリン・ファルウへもたらした牛たちを見るだろう。(それは同時に)バンバがあなたにもたらしたもののなのだ。アディヤは20000フランに達した! P、2000フランが足りないところなのだ。2000フランをムハンマドのもとに集めるのだ。バンバがあなたにもたらすのだ。よいのだ、よいのだ。あなたの現世はすべてバンバがしてくれたものなのだ。

99 M: セリンKがBに言ったことは、「語りきるのだ」ということだ。Bはそうした言葉たちを持っている。彼は皆が求めるものを知っている。彼はここで、Kが言ったことを伝える。

100 B: (セリンKが言うに)「サンルイへ行け、(周囲の人を)呼べ、呼ぶのだ、そして人を集め、連れてくるのだ。そして祈り、人々が集うまで留まり、

101 M: Y(参加者の一人)が1000フランをKのもとに施した、すなわちあと3000フラン足りない!

102 B: そこに座るのだ。そして来ることが認められたら、信徒たちでバンバのために最後まで働き、訪れた先で受け取り、物語るのだ。

103 M: (喋っている女性たちに向かって)あなたたち! 少し聞いてくれ!

104 B: ここではバンバへの感謝と共に、皆がこのニャーリ・

ラッカのために来て、ここがあたかも自分たちの家のように過ごせばよいし、そして寝場所がなければここで寝ればよい。施しをもらえば、それを受け取るがよい。なぜなら皆が今いるこの家は、信徒たちが過ごしているこの家は、セリン K のジャウリン、B の家であるからだ。」皆が共にあることは、K が皆をひとつにしているからなのだ。K が言うことを聞くのだ。K が言ったことは正しく、それはセリン・ファルウの家に集められたものだからだ。そこには(歴史の) 語りがあり、道が示される(*am lu naxee, am lu pexee*)。道を欲するものは、呼びかけに向かえ。(そこで) 示される! 力あるファルウの(息子) K はアディヤについて語る。「それ(アディヤ) が集まったとき、K に会いたいと願うものは、9月15日の土曜日に、トゥーパの N 町の家の扉の前に立ち、そこで待つのだ」サンルイを訪れたものたちで、この言葉を聞いたものたちが来たとき、そして彼らが K に会いたいと願ったとき、皆で手を挙げ、K すなわちセリン・ファルウのもとへ手を置くのだ。そして彼らがカリムへ言うことは、あなたを照らす。その先のすべてを! ここで言うこと、そこで育ち、そこで生まれ、そこに母が住み、父が住み、そして言うことは、全て明るい…いま言ったことは、土曜日になれば、人が集まり、あなたたちはたくさんの牛、クスクス、トゥジンピエを見ること(でわかる) だろう。それが美味しければ、ああ、きっと知るだろう。次の土曜日、15日、その日に来たものは、手を K のもとへ、そして B のもとへと出す。それは神が知るところのものだろう。それは照らし、見つけ出す。そこに神が連れてきた皆がひとつになっているところを! テントには、神 (のため)こそ!

105 M: … (献金を持ってきた信徒に対して) そこに(金を) 置け。

106 B: … 祈り! バンバのために働き! テントが建てばそこには、ムリッドがいて、ティジャーニーがいて、ライエンがいて、カーディリーがいて、ニアセンがいて、皆が、皆が!

ここで示された語りでは、次のようにまとめられる。まず、P と M によって集められていた献金は、タムハリットで使用され

るということ、そしてそれはセリン K からの「ンディゲル」であったことである。[90] では、K の「ンディゲル」としてニャーリ・ラッカの場で 50000 フランを集めるように言われたことが伝えられている。また、[91] と [96] では、聴衆の中にいた信徒を直接呼び止め、献金を渡すように伝えており、特に [96] では、参加者の一人であり、小ジャウリンの Sa を呼び止めながら、「ンディゲル」を知っている者は「怠る」ことなく、次の祭に向けてその内容を達成しなければいけないことがここで提示されている。また、セリンからの「ンディゲル」は果たさなければいけないということが、P に対して語られたセリン K の姉と発言を引用することでも説明されている。

[97] から M が、側に座っている B の発言を引用し、その後 B へと発言権が移る。[100] から M がマイクで伝達する形式で B が語り、セリンである K の言葉をさらに引用する。ニャーリ・ラッカの祭に聴衆たちが集まっていることは K によってもたらされており、その K の言葉に耳を傾けよと B は続ける。そして 10 日後に予定されている祭タムハリットに、聴衆にも参加するよう呼びかける。そこでもニャーリ・ラッカで皆が寝食を共にして過ごしているように、タムハリットに教団を超えて多くの人が集まり、誰もが平穩に過ごすことが約束されていることを説明している。

4. ワフターンにおける歴史語り

次に、B はタムハリットの説明をした後、バンバの伝承へと話題を変える。ここでは、バンバがサンルイに来たときの執筆活動の様子や信徒たちとの交流について描写し、「白人 *tubaab*」すなわち植民地行政当局によって、無実のバンバが流刑されてしまうまでの伝承を語る。

【伝承: バンバと「白人」のトラブル】

108 B: …バンバが二回の跪拝をしたとき、信徒たち、セリンたちが集まる(という事件が起こる) まで、すべてがこのように(先述のように祭で人々が集うような平安に) なっていた! …このように! …誤りを犯すこともなかったバンバは、サンルイに来た時、アフマド・ホレイシの家に来た。そこで文書を書いた。パイ・アフマド・ンジャイ・マベイ²² やセリン・マム・モール・ンジャイ、彼らは(サンルイで) イマームの座に就いており、人を

22 アフマド・ンジャイ・マベイ Ahmad Njaay MaBeey はサンルイのイスラーム知識人である。この伝承パートでは一連の事件の「目撃者」である。歴史学者バブーは、マベイがバンバの釈放を求める署名を知識人たちから集めていたことを記述している (Babou 2007a: 242)。また、ここで登場するアフマド・ホレイシ Ahmad Xoleysi やセリン・マム・モール・ンジャイ Serin Maam Mor Njaay、アフマド・ファル Ahmed Faal とも同様に、サンルイの知識人と思われるが、詳細は不明である。

集め、サンルイの長のもとへ行き、そこに置かれたバンバのために40日間祈った。なぜなら神の奴隷たちは、(バンバがいなくなってしまうと、そこが)彼らを導いた(聖なる)地でなくなってしまうことに我慢できず、白人のもとへ行き、交渉したが、白人は聞かず、ただ言った。「出て行け」「出て行け」、と。バンバはアフマド・ホレイシの家へ行き、シンドーニ(サンルイ島の南側)にいるアフマド・ファルの側で、家の中で、書いた。海辺の出来事を。ホレイシはただバンバが唱えるのを聴いていた。バンバが昼食をとるまで過ごしたところで、アフマドはバンバに言った。「あなたをここに連れてきて誤ったことを言うものたち(白人)のもとへ行くのか」と。そのような(白人の)過ちは許されるのか、と。(バンバは言った)「母は過ちを犯したものを許す。行け、髪を縛って、あなたの主のために働くのだ。(バンバが)戻ってくるまで。それは痛ましいことではないぞ。またここで過ごそう」と。

109 B: アフマド・ンジャイ・マベイは多くのことを語っている。バンバたちはサンルイの長の家で、皆で座し、(信徒たちは)逮捕に抗い、許しを乞うた。バンバを逮捕させること(理由が)何かもわからなかったし、バンバも、彼の何が逮捕させる(結果と)なったのかわからなかった。しかしバンバは、海辺に行ったときに、皆で海辺に行ったときに、(信徒たちは)バンバに「皆のもとへ帰ってください」と言った。バンバは! …行政官の建物へと入っていった。皆(信徒たちはバンバ)と共にいたが、彼は入っていったのだ。

110 B: アッター・アクバル! 彼は二つの跪拝をした。白人はブー・エル=モグダッド²³に言った。私の主人のもとに(ブー・エル=モグダッドを)行かせ、「礼拝をするな」と(言わせた)。そして彼らは(言った)、「あなたたちの習慣をやめろ」と、「よいとは言っていない」と。地面に座っているバンバは頭巾をかぶっていた。そのため(バンバに)頭巾を脱ぐように(白人は)ブー・エル=モグダッドに言わせた。サンルイの長(行政官)は言った。「頭巾を外せ」と。バンバは、その頭巾で、頭を覆っていたので、それをめくり、頭を出した。彼が頭を見せたところ、(行政官は)アフマド・ンジャイ・マ

ベイとブー・エル=モグダッドに、「そう言ったのではない」と言った。「私は頭巾をとって地面に置けと言ったのだ」と。そして(白人は)バンバの側に行った。

111 B: バンバは彼に言った。「私はそれを拒否(*lank*)すると言ったのだ!」と…。

112 聴衆: 歓声をあげる。

113 B: …「私はそれを拒否すると言ったのだ!」…。

114 聴衆: 歓声をあげる。

115 B: …白人は立ち上がり、バンバを見た。バンバは「あなたなど見ていない。あなたのことで悩まされたりなどしない」と言った。軍人たちは、バンバの側の(その様子を見た群衆の)争いを止めようとした。群衆は! 師を讃えて! 彼らの使者(バンバ)を讃え! 彼らの使者を見ていた。軍人はバンバをつれていき、白人は(建物に)戻って、バンバを恐れた。そのため彼を8年海へと送り²⁴、マユンベ! コトヌー! ダホマー! ランバルナ! ウィーリ・ウィーリ!(流刑時にバンバが訪れた土地の名前を列挙) …そして、檻! ライオン! 火の熱さ! にさらされた²⁵。

116 聴衆: 歓声をあげる。

ここでは傍若無人な「白人」の態度について、バンバが「拒否」した描写がされている。[108 ~ 109]では、当時の「信徒たち」が、バンバがなぜ「白人」に従うのか理解もできず、「白人」にバンバを解放するように懇願するが、あしらわれてしまう。逮捕の理由は誰にもわからないまま、総督府の建物へバンバが入って行ってしまふ。[110]は時間軸が裁判の前後なのか不明だが、そこで「二回の跪拝」をしているバンバに、「白人」はすぐさまやめるように強いた上に、頭巾をとって顔を見せるように言った。バンバは頭巾をめくり、額を出したが、「そう言ったのではない」と言った「白人」の態度が、師であるバンバに対して無礼を犯していることを、信徒の視点から描写していると判断できる。それに対してバンバは「私はそれに拒否すると言ったのだ!」と「白人」に言った。ここで聴衆が指を鳴らし、声をあげ反応する。Bは再度同じ言葉を引用し、同じく聴衆はそれに歓声をあげる。それからのバンバに訪れた顛末は簡潔に紹介されるものの、地名などを話す際の語気が強まり、単語を短く区切りながら話している様子が

23 ブー・エル=モグダッド Bu el Mogdad (1880年歿)は通訳として植民地行政当局のもとで仕事をしてきた人物である(Saint-Martin 1989: 268-269)。ただし、1880年に彼がすでに亡くなっていることを考慮すれば、この1895年の出来事でブー・エル=モグダッドが登場するのは不自然である。

24 1895年9月21日にダカールを出港したバンバは、1902年11月11日に帰還しているため、バンバが流刑された期間は7年(正確には7年1ヶ月21日)である。ここでの語り以外でもしばしば「8年」がバンバの流刑期間として語られるが、その理由として、口頭伝承におけるバンバの流刑期間は「7年7ヶ月7日」として語られるため、おおまかに「8年」としていると考えられる。

25 ここで登場した地名はバンバが流刑時に訪れた土地である。また、「檻」や「ライオン」、「火の熱さ」もそれぞれバンバに対して白人が行った拷問を指している。

わかる。

聴衆の反応がおさまると、先程まで聴衆側にまわっていた P が、B の歴史語りに「割り込み」をいれる。そこからワフターの流れが変わっていく。

【ライオンの伝承と次の祭について】

117 P: 失礼する、私の主人よ、聞いてください、イブラ・ファルのバラカがまだ十分ではない。皆が K の言ったことができていない。容易ではないものばかりだ。M よ、残っているものがある。金を出すことで、バンバへ施すことができる。

118 B: 全てはバンバが、彼が言うに、「神の奴隷のすることなのだ。神の奴隷だ！木の下で、神の光について語るのだ」バンバが言うのは、「あなたたちは私達の主である神の奴隷である」と。バンバが言うのは、「神の奴隷は祈りよりも高みにあり、私の祈りよりも高みにあるのだ！」と。

119 B: ああバンバ。(彼は) 過ちを犯すことのないまま、行ったのだ、海へ、舟は進んだ。バンバに誓うものは、セリンのもとで汗を流すのだ…。

120 聴衆: 歓声をあげる。

121 B: …主人(バンバ)に、猫(ライオン)が声を出した！猫は猫だ。夜まで起きていた一匹の猫が(バンバに)襲いかかろうとしていた。しかし猫に対してバンバは言った。…シッ！

122 聴衆: 笑い声。

123 B: …シッ！…。

124 聴衆: (笑い声)

125 B: そしてお前(猫)は逃げる…。

126 聴衆: (笑い声)

127 B: …お前(猫)は逃げる…。

128 聴衆: (笑い声)

129 B: ……そこに！その場に残された、バンバとライオンが共にそこに残されたところ、そこは主 (*borom*) の地であったのだ。

130 M: そして、2000 フランがバンバのもとに来たぞ！この2000 フランは、また 10 万フランのところに置く。ラーイ

ラーハイツラッラー。

131 B: これをセリン K へ渡す、金を集めるものにわたす。また 1000 デュルムが届いた。皆聞いているか、巡るもの(バンバ)へともたらすのだ。バンバのために、皆聞くのだ！集めて、木の下(バンバが信徒に教えたところ)へ置くのだ！つまり…ああ、皆のもの聞くのだ！言葉を集めるのだ！

132 B: ああ、そうだ、そうだ…バンバは過ちを犯すことなく、セリン・ファルウのバラカにおいて、私たちの頭に、私たちの座るところに、私たちの知るところに、もたらしてくれる。ムリッドの信徒は！…バンバに誓う。ティジャーニーの信徒は、エル・ハッジ・マリック・シーに誓う。カーデイリーの信徒は、シェーフ・サーディフに誓う。ライエンの信徒は、リマーム・ライに誓う。ニアセンの信徒は、バイ・ニアスに誓う²⁶。それはなぜなら、祈りは力を持つからである。

133 M: 導くのだ…バンバが私たちに語り、そして皆を導くのだ！！

134 B: あなたたちはこの地に座り、そしてバンバについて私が語ったことは、ここにたしかにあるのだ。あなたのもとに、バンバの言ったことがあるのだ。主は、彼はあなたたちにこのことを知ってほしい、そして私の進む道を助けるのだ。ムリッドの信徒たちが、礼拝者たちが、私たちがここにいるとき、ソフナ・アワ・ファイはあそこ、ババカール・マリク・シーのもとにいて、彼らはそこで皆が同じように、彼らパプ・スレイ・ケベヤンデイ・ファトゥマ・サンブら²⁷と、いるのだ。そうしたものたち皆が来て、夜に、昼に、眠るまで共にいて、昼に家の戸を開け、施しを得ようと待っていた客を招き入れる。神が 3000 デュルムを私の主 K にもたらし、天国の地に、セリン・ファルウの家にもたらし、B のもとにもたらす。セリンこそが、セリンのンディゲルこそが、私たちに、彼が永きにわたり健やかであるよう祈らせてくれるのである。またモドゥ・カラ・ンバケ²⁸、そして彼の友人であるシェーフ・ベチョ・チュン²⁹が永きにわたり健やかであることを祈る。シェーフ・ベチョがセリン・サリウの言うことを行い、心安らいだと言う。そしてトゥーバに

26 ここで登場する名前は、それぞれセネガルに存在するスーフィー教団の創始者である。

27 ここで登場する人名は、ムスリムの名士であるようだが詳細は不明である。

28 モドゥ・カラ・ンバケ Modou Kara Mbacke は、バンバの弟マム・チュルノ Maam Ceerno (1943 年歿) の孫である。現在、若者世代を中心に多数の信徒を擁するセリンであり、同時に政治活動にも参加している (Audrain 2004b)。

29 シェーフ・ベチョ・チュン Cheikh Bethio Thioune (2019 年歿) はアフリカ独立党 (PAI) の活動家であり、[注 10] で紹介したセリン・サリウと宗教的にも政治的にも深い関係があった人物である (Dozon 2010)。

もたらされた牛たちは屠られ！米も！じゃがいも！玉ねぎ！飲み物！そして、にわとりも！それを調理して皆に施すのだ、ああ、それはとても良かったぞ、Bよ、と。（次第に太鼓の音が響いて、ズィクルが始まる）。

[117]でのPの割り込みは、まだ献金が十分に集まっておらず、それによってセリンKの「ンディゲル」が「完遂」できないと伝えている。この割り込みを受けて、Bは[118]で、「神の奴隷 *jaam yalla*」である語り手と聴衆は、すなわち「バンバの奴隷」でもあり、バンバの言ったことを「奴隷」である聴衆たちへ行為し遂行することを説明する。その割り込みに対してのBからの返答はあったものの、その後[119～129]までの間に、バンバと「猫」の伝承が語られることで、一時的にまた伝承パートへと戻されることになる。ここでは猫、すなわち檻にライオンを入れられる拷問を受けたバンバの奇蹟譚である。これは、先程の「白人」との事件に比べると簡素な描写であり、バンバが「猫」に対して「シッ！」と言って追い払うという滑稽な語り口で、聴衆の笑いが引き出される。ここで語りの最中に一人の信徒が語り手たちに近づき、献金を渡している。Mが受け取った金額を報告したのち、Bはその金をセリンKに渡すことを宣言する。そこでライオンについての逸話は突然終わり、[134]から次に行われるタムハリットについての説明がはじまった。この内容はバンバと「白人」との出来事を話す前に語っていた内容と同様のものであるが、ここではさらに多くの人物の名前を用いながら、誰もが参加する祭が、平穏で、満たされた状態となる未来の様子を語る。その後、太鼓を叩く音が響き始め、再度ズィクルが行われ、朝まで信徒たちは歌っていた。

以上がワフターンのおおまかな流れである。献金を募る箇所、次に行われる祭について語る箇所、9月5日の出来事の描写がそれぞれ行われたが、バンバの流刑にまつわる伝承にはいくつかの矛盾や誇張があり、これをそのまま歴史的事実として捉えることは難しい。しかし、これらは語りの前後の文脈や語彙、引用された言葉などから捉え直すことで、ワフターンにおいて何が語られているのかを明らかにしていくことができる。

V ワフターンにおける語彙、引用、階層的関係

本章では、3章で提示したワフターンの語りの中に、ムリッド教団における「労働」概念の結びつきや、他者の言葉の引用の形式によって語りが権威づけられるという様式について、さらに語り手であるジャウリンと伝達役のジョツリカットの属性に注目する。そこでどのように語りが権威づけられ、「献金」が理由づけられるかを論じる。

1. 語彙

祭では、慣例として謁見したセリンやジャウリンに献金を渡す。ワフターン中にもその様子が見られたが、そこで語られた内容は、信徒に煽るような言葉と実況、さらに献金の使用用途が示されていることはすでに見た。本節では、「献金」と「労働」の語に着目して、それがどのような語彙と結びつけられて使用されているかを検討する。

「献金」という語は、約50分の語りの中で25回登場しているが、これらの語彙は、別の表現による「言い換え」が行われていることにも注目したい。ワフターンの序盤[04]で、Mは「200デュルム、それは私たちの財、私たちの汗」と言っている。Mはここで大ジャウリンBの言葉を引用しながら、金を渡すことを促している。アディヤはたいてい、一人が渡す金額として最低でも200デュルム、すなわち1000フランである。Mがムリッド教団の信徒たちがBへと「200デュルム」を渡すよう訴えかけながら、次いでBの言葉として引用したのが該当部分である。1000フランという金額が、「財 *alal*」、「汗 *naq*」という名詞と並列されて表現されている。そのため、金が「財」や「汗」との隣接性を持っているのである。また、「献金」という名詞に用いられる動詞は「渡す *joxo*」であるが、同じ意味で用いられている表現には、「(買い)与える *jaayaan*」、「施す／助ける *dimbali*」などがある。

また、「労働／働く *liggéey*」という語の使用例は、7回のみであり、「献金」に比べると少ない。その用例は、「バンバへの働き *liggéeyel Bamba*」のように目的語が付されているものがある。こうした表現は、例えばワフターン中にバンバの言葉として引用されたものとして、バンバがサンルイで過ごし

た際に信徒に言った「母は過ちを犯したものを許す。行け、髪を縛って、あなたの主のために働く (*liggéeyel sa borom*) のだ」 [108] という表現がある。ここでの「あなたの主」は神を指し³⁰、神のために「働く」ことの重要性をバンバの言葉からも読み取れることを意味する³¹。

次に、[102] の例では、セリン K の言葉として「バンバのため働く」という言葉があるが、それは「サンレイに行って、バンバのために働き、信徒たちと過ごす」という、ニャーリ・ラッカの準備・運営を B に指示している際に使用されている。同様に、[106] でも同じように、タムハリットの準備・運営を指す意味で用いており、「バンバのため働き、テントを立て」という表現がある。さらに、「汗をかくまで働き *liggéeyleen n̄aq saxi*」[25]、「セリンのもとで汗を流す *n̄aq ci sa seriñ*」 [119] などの表現から見ても、「汗」と「働く」の語彙の隣接性は高いと言えるだろう。すなわち、「働く」ことは「汗」をかくような行為であり、その結果として「金」や「財」を得る。「バンバのため働く」ことが祭の運営を指している箇所からもわかるように、このワフターンにおいて「働く」ことは、宗教的行事のため、もしくは行事内での作業を指している。さらに「金」や「汗」といった語が並列して語られることで、このワフターンの中では、信徒たちの稼ぎをセリンに渡し、次の祭で信徒たちが享受することを約束するための支援をすることが、神や「主」、バンバへの「働き」として結びつけられていると理解できるのである。

次に、このワフターンを聞いている聴衆がどのように位置づけられているか見てみよう。聴衆は「あなたたち *yeen/ngeen*」という二人称複数形で呼ばれるだけでなく、「神の奴隷 *jaam yalla*」という語で表されている箇所がある。B の言葉を再度確認しよう。

118 B: 全てはバンバが、彼が言うに、「神の奴隷のすることなのだ。神の奴隷だ！木の下で、神の光について語るのだ」バンバが言うのは、「あなたたちは私達の主である神の奴隷である」と。バンバが言うのは、「神の奴隷は祈りよりも高みにあり、私の祈りよりも高みにあるのだ！」。

このように、聴衆である「あなたたち」は、バンバの発言において「神の奴隷」であると位置づけられている。「神の奴隷」という表現は、B の言葉ないしはバンバの言葉の引用として

現れている。また、「神の奴隷」は「あなたたち」つまりワフターンを聴いている聴衆が、神やバンバのために行為するものとして位置づけられているのである。そしてこの [118] の発言は、[117] の P の発言、「金を出すことで、バンバへ施すことができる」に対応しており、「神の奴隷」が果たすべき行為として「献金」が結びつけられるのである。

以上のように、ウォロフ語表現における語彙の結びつきを検討することで、「献金」を渡したり、祭を運営することが、神やバンバへの行為として修辭的に結びつけられていることが明らかになる。言い換えられた語によって、語り手と聴衆が「神の奴隷」として位置づけられることで、語りの空間において不在である神、バンバ、セリンなどの関係性が示され、そこで促されている行為として「働く」こと、すなわち祭の運営・準備についての説明がなされていることが確認できる。

2. 引用

次に、他者の言葉を引用している箇所について検討しよう。本事例では、特定の人物の発言が何度も引用されており、その多くは、誰が言ったかという語り手が開示され、聞き手についても言及される。ウォロフ語表現における引用は、「X が Y に言うに〜 (*X ne na Y* ~)」という表現があり、ここで動詞「言う *ne*」を引用の標識として捉える。引用動詞を用いて語られた表現には、他者の表現を直接的または間接的に引用して発言するものがある。ここで語り手である P、M、B の三者は、この語りの中で特定の人物がいかに、そして誰に語ったかをほとんど引用して説明している。ここで、引用動詞の主語を「情報源」としよう。以下に、引用された内容や引用者、情報源を並べた。

表2. 引用における情報源と内容

情報源	引用者	引用された内容	引用回数	引用語数	発言の聞き手
B	P	ンディゲル	4	108	K、P、M
B	M	集めた献金がタムハリットでもたらされること	5	270	M
セリン K	B	ンディゲル、祭の説明	4	373	B
セリン K	M	「語りきるのだ」	1	6	B
バンバ	B	信徒、「白人」、ライオンへの言葉	8	106	信徒、白人、ライオン
「白人」	B	バンバや信徒への言葉	5	66	バンバとその信徒
セリン K の姉	P	ンディゲルは果たされるべきであること	3	73	P
シェーフ・ベチョ	B	タムハリットの描写	1	53	B

30 ウォロフ語表現においては、神 (ヤツラ *yalla*) を指す表現として、「主 (しゆ)」を意味するボロム *borom* があり、奴隷 *jaam* と対応している。対になった *borom/jaam* は、アラビア語の主 *rabb* / 奴隷 *'abd* と対応しており、ウォロフ語表現においてその対応関係は翻訳・置換されていると考えられる。

31 なお、バンバは流刑を神が与えた苦難であり、すなわち恩寵として捉えていた。高弟のイブラ・ファルにも、流刑を「預言者ムハンマドへの奉仕のため」と語っていたことから、流刑を宗教的文脈に位置づけていたようである (荻谷 2007: 128)。

この表からも明らかのように、最も引用されている言葉はセリン K と B が情報源のものであり、さらに B が最も多くの他者の言葉を引用していることがわかる。また、引用回数に対する引用語数も K と B のものが多い。その内容も多岐に渡っており、P と M が B の言葉を引用している場面は、献金についての内容がほとんどであるのに対して、B は伝承の語りも含めて多数の言葉を引用している。

事例から引用によって伝達されていることを確認しよう。始めの献金を募るパートと次の祭について語るパートにおいて、P と M は何度も B の言葉を引用している。その例をひとつ示そう。

97 M: B は言った。私たちバイファルに「ここで金を渡すように」と、そして、「セリン・サリウのもとにそれを受け取るのだ」と。「60000 フランといくらかを」そして言った、「それは彼らが求めたものがここに置かれているものと知るだろう」と。

ここではバイファルたちが B に「金を渡すこと」と、それを集金役に「受け取ること」、そしてその金額は 60000 フラン以上の金額を集めるようにということが、語り手の M や P に対して事前に B から言われていたことがわかる。ここでの「彼らが求めたもの」は、以後の発言の中で、次の祭で 3 匹の牛を買うことが示されていることから、60000 フランを集めて、牛の購入代金にすることが提示されている。この引用による伝達によって、信徒から集めた「献金」の使用用途を示し、さらに引用することによって情報源である B の「ンディゲル」であることが明確に示されている。

次に、B の引用発言を見てみよう。多くは B が聞き手としてセリン K の言葉を引用している。その例が次のようなものである。

100 B: (セリン K が言うに)「サンルイへ行け、(周囲の人を) 呼べ、呼ぶのだ、そして人を集め、連れてくるのだ。そして祈り、人々が集うまで留まり、

102 B: そこに座るのだ。そして来ることが認められたら、信徒たちでバンバのために最後まで働き、訪れた先で受け取り、物語るのだ。(中略) なぜなら皆が今いるこの家は、信徒たちが過ごしているこの家は、セリン K のジャウリン、B の家であるからだ。」皆が共にあることは、K が皆をひとつにしているからなのだ。K が言うことを聞くのだ。K が言ったことは正しく、それはセリン・ファルウの家に 1 集められたものだからだ。

そこには(歴史の)語りがあり、道が示される。

ここで引用された言葉は、セリン K が祭に参加する B に語ったと思われる内容が語られている。セリン K はバンバの孫にあたる人物で、2 代目の教団の最高指導者であるセリン・ファルウの息子にあたる。B は、セリン K の言ったことを伝えるだけでなく、K のもとにはセリン・ファルウのもとに「集められたもの」があること、すなわち血縁関係によって密接なつながりを持つ K の社会的・宗教的地位を語り、権威づけながら B は言葉を伝える。そうした社会的・宗教的地位を持つため、K の言葉には「(歴史の) 語りがあり、道が示される」のである。このように、他者の言葉を引用する際に、その情報源の人物を権威づける様子が伺える。それは引用部の後に、語り手によって情報源となる人物の血縁関係などを持ち出し、正統性を訴える様子から伺えるのである。

さらに、この B の引用において重要な点を指摘しておかねばならない。3 章でも説明したように、[100 ~ 134] までの B の語りは、M によってマイクを用いて媒介されているのである。つまり、伝達者である M (ジョットリカット *jottalikat*) がその場の B の発言を引用しているため、二重の引用が行われているのである。そのため、信徒たち聴衆は、祭の場に不在の K の言葉を、M が大きな声でスピーカーを通じて語ることで、間接的に聞くことができるのである。

セリン K (不在) → B (在) (小声で) → M (在) (スピーカー)
→ 信徒

図1.セリンKの言葉の引用

ここでのジョットリカットの役割は、ガーナのアシャンティ王の伝達者 *akyeame* の事例との共通性を持っている。発話者(情報源)の王の言葉を伝達者が引用・再演しながら語り伝えることで、語り中に冗長性を生じさせる。それが同時に王と聴衆の間の言葉の間接性を高めることで、王の権威が侵害されることを回避するように機能しているというのである(Yankah 1991 :12-21)。さらに、マクローリンとンブーは社会言語学の理論を援用しながら、ジョットリカットによる演説の伝達が持つ機能として「伝統化」、「知の社会化」、「権威化」について論じている(McLaughlin and Mboup 2010: 50-53)。そうした3つの特徴のうち、特に「権威化」は、聴衆の視点からでもわかるように、発話者(情報源)と伝達者の社会的・政治的地位が、前者が高く後者が低いことがすでに自明のものとなっている上、内容から見ても、伝達者が情報源の言葉に依存して語っているという二つの点から、伝達によって発話者(情報源)が権威づけられていることが明らか

になるのである(McLaughlin and Mboup 2010: 52-53)。マクローリンとンブーの事例では、ティジャーニー教団の最高指導者の言葉を、その息子が伝達したことから、伝達による「権威づけ」は、伝達者の社会的・政治的地位が、情報源である発話者の階級よりも低いことから示されている。本事例では、Bが数語ずつ区切りながら低い声で語る内容を、伝達役のMが大声で情緒豊かに語っている。大ジャウリンBの地位が高く、小ジャウリンであり伝達役のMの地位がそれよりも低いことは、Bの語りにMが依存している様子からも明らかとなるのである。そのような語りの作法と形式によって、BがセリンKの発言を引用しながら宗教的地位を権威づけつつ、Mが伝達することで、さらにBならびにセリンKを権威化しているのである。

3. 階層的關係

さらに、ここで語りをした三者は、それぞれの語りの内容において役割を分けていることにも注目したい。PとMは主に、聴衆に呼びかけ、側にいる大ジャウリンの言葉を伝達する役割を持っている。Bは彼らの導師であるセリンKの言葉を具体的に伝え、伝承を語る。上述したような引用においても、Bが最も具体的で詳細な言葉や伝承を多数伝えていることがわかる。

組織Tにおける権力関係を再度確認しよう。セリンK → 大ジャウリンB → 小ジャウリンP → 小ジャウリンM → その他バイファルの信徒たちという順に構成されている。ジャウリンの職能は、信徒たちの宗教実践の監督者としての側面と、セリンからの言葉を信徒へと伝える媒介者としての側面がある。媒介者の側面は上記の引用発話の部分でも十分に確認できたと同時に、もうひとつ明らかになった点がある。それはワフターンを語る際の内容が、ジャウリンのそれぞれの職能によって異なっていることである。小ジャウリンであるPとMが引用する言葉は、大ジャウリンBとセリンKの姉の言葉に限定されており、セリンKの言葉はほとんど引用されていない。ここでは事例から、発言権が移る瞬間の言葉に注目してみよう。

99 M: セリンKがBに言ったことは、「語りきるのだ」ということだ。Bはそうした言葉たちを持っている。彼は皆が

求めるものを知っている。彼はここで、Kが言ったことを伝える

100 B: … (カリムが言うに)「サンルイへ行け、(周囲の人を)呼べ、呼ぶのだ、そして人を集め、連れてくるのだ。」

ここではセリンKの発言が2度引用されている。Mは[99]で、セリンKがBに対して「語りきるのだ」と言ったことを引用して説明し、Bがそうした「言葉を持って」おり、「Kが言ったこと」を伝えるため、聴衆に聞くことを促す。その後、BはKの言葉を引用しながら語りを始めている。さらにこの後[108]からBがバンバの伝承を語ったように、Bが「言葉を持っている」ことは、すなわち歴史語りなどを通じて、セリンKやその他の導師たちの正しい教えを語るができることを指している。このようにMによって大ジャウリンBの言葉の重要性が強調され、MからBへと発言権を移すことから、Bの語りはこれまでPやMが語ってきたものと異なった、詳細かつ重大な内容であることを聴衆に明示している。

このように、語りには内容にも役割がはっきりと分けられている。小ジャウリンであるPとMは、大ジャウリンBから直接聞いた言葉や、Bに対してセリンKが伝えた言葉をBから伝聞の形式で聞いており、その発言を引用する。BはセリンKの言葉を伝達するだけでなく、「言葉を持っている」、すなわち語る能力があるため、歴史を語ったり、さまざまな人物の発言を引用することができる。反対にPやMは歴史を語ることは特にしておらず、しばしば使用されるイディオムを使うのみであった。

また、ジャウリンの媒介者としての側面に注目してみよう。セリンKはこのニャーリ・ラッカの祭りに不在であるため、BによってKの言葉が引用されることで、セリンKに最も近い存在にいる大ジャウリンBが、Kと聴衆を結ぶ媒介者であることが示される。「信徒たちが過ごしているこの家は、セリンKのジャウリン、Bの家であるからだ[102]」というKの言葉の引用からも、BとKの近接性は明示されている。多くの信徒を擁するセリンKに最も近い存在にいるBは、さらに引用という方法を用いることで、聴衆にとって、セリンKの言葉とBの言葉との近接性を認識可能にする。ジャウリンによる伝達は、こうした上位の職能との近接性を持つ媒介者という側面があり、発話の内容と形式からも表れているのである³²。

PとMの語りにおける役割の違いにも注目したい。この二

32 また、この引用の形式は、祭などの儀礼空間だけでなく、組織Tのバイファルたちがザカールで送る宗教生活においても見られる。大ジャウリンBは直接対面で、ないしは携帯電話でセリンKから言葉を受け、その内容を小ジャウリンへと伝える。小ジャウリンたちは引用の形式で同様に信徒たちへとセリンKの言葉を伝える。小ジャウリンや一般の信徒たちがセリンKと直接会話することはないが、モスクや集会場などで謁見した際も、媒介者を介して言葉を伝える様子が見られる。

人の小ジャウリンは、ダカールにおける宗教実践の場では、異なる役割を演じている。Pは大ジャウリンBの指示を小ジャウリンたちに伝えることのできる存在であり、小ジャウリンの中でも上位に位置し、祭や集会の運営・準備などを管理している。Mは、Pの下位に位置し、ダカールの一地区の集会を組織するジャウリンであり、その集会には一般の信徒である成人男性と女性が参加している。このPとMの役割の違いは、語りにおける引用にも表れている。PがセリンKの姉が語った言葉を引用しているため、Mよりも上位の媒介者としての側面を持っていると言える。さらにBの語りの途中に割り込んで、語りの流れを修正する様子も[117]で伺えた。反対に、Mは前半部の献金を集める際には、Pの言葉に対して相槌を打つなど、Pに従属的であるだけでなく、Bの言葉を伝達する際は、Bの言葉に従属したまま語る役割に徹している。そのため、小ジャウリンPとMは、日常の宗教実践を組織する階層的関係において地位が異なっており、そのために祭のワフターンの中でも異なる役割を持っているのである。

以上のように、ワフターンにおける語彙の結びつき、他者の言葉の引用、そして発言権と職能について明らかにしてきた。以下では、こうした表現を用いたワフターン全体の時間軸を検討し、「献金」と次の祭に向けた行為が、伝承とどのように結びつけられているかを考察する。

VI 過去の伝承と未来の行為への推論

本章では、ワフターン全体を捉えながら、ここでの献金や祭、伝承などを語ることでどのように「献金」という行為が理由づけられているかを見ていきたい。先述のように、「献金」を渡す行為は信徒に義務づけられたものではないが、慣習としてゆるやかに制度化されている。祭に参加し、高名なセリンやそのジャウリンなどに会う際に、手に握った金を握手しつ渡す。本事例では、「献金」が集められる場がまず先に構成され、その後、大ジャウリンによって伝承についての語りと共に、次の祭タムハリットについての説明がなされる。上記の引用などの権威づけによって、いくつもの意味を持つ言葉を集積したワフターン全体の推論／理由づけを検討する際に、語られた内容の時間軸に注目しよう。

表3.ワフターンにおける語り手と内容

番号	語り手	内容	時間 (a.m.)
01~29	P, M	献金の呼びかけ	1:50~1:55
30~91	P, M	献金の呼びかけと集金額の実況	1:55~2:05
92~96	P, M	BとKの姉の言葉を引用、「インディゲル」を遂行することの重要性	2:05~2:10
97~98	M	タムハリットのための献金について	2:10~2:13
99	M	Bへと発言権が移る	2:13~2:14
199~107	B	10日後のタムハリットの描写、Kの言葉の引用	2:14~2:18
108~116	B	サンルイにおけるバンバの伝承、「白人」との出来事	2:18~2:23
117	B	Pの割り込み(献金がまだ足りていないこと)	2:23~2:24
118	B	聴衆を「神の奴隷」として語る	2:24~2:25
119~129	B	バンバとライオンの伝承	2:25~2:26
130~133	M, B	献金をKに渡すこと、各教団に言及	2:26~2:29
134	B	献金がKのもとに届けられること、タムハリットについての説明	2:29~2:40

ここで注目すべき場面は、Bがタムハリットの様子として、牛やクスクスなどを食べながら信徒たちがセリンKのもとに集う未来の状況を想定した語りをした[104]の、その後の言葉に表れている。

108 B: …バンバが二回の跪拝をしたとき、信徒たち、セリンたちが集まる(という事件が起こる)まで、すべてがこのように(祭で人々が集うような平安に)なっていた! …このように!

ここで「このように *ni*」とBが言ったのは、[104]でN町でのタムハリットで信徒たちがセリンKのもとを訪れ、祈り、牛やクスクスを食べる未来の様子を指している。「このように *ni*」を反復して強調したのち、「バンバが二回の跪拝をした」過去の出来事の話へと語りの場面は移っている。この時間軸について検討しよう。

ワフターンにおける語りは、全体を通じて常に「今ここ」を起点としている。それはすなわち、2018年9月5日に、サンルイで祭に参加してワフターンを語り、聞いている「今ここ」である。そして、Bによる歴史語りは、1895年の9月5日のサンルイでの様子、その前後の時間を含めた過去のことを主軸としている。また、2018年9月15日に予定されたN町のセリンKのもとで行われるタムハリットの時間も語りの中に存在しており、約束された未来である。つまり、ここで語られた時間軸は、大きく分けると、バンバが信徒たちと平和に過ごしていた(a)出来事以前、そしてバンバが逮捕され、流刑される(b)出来事、組織Tのバイファルたちが祭に参加している(c)「今ここ」、そして未来に予定されている祭(d)タムハリットである。

まず、(a) 出来事以前と(b) 出来事について説明しよう。Bによって語られた伝承は、1895年9月5日の出来事である。無実のバンバを「白人」が不当に逮捕し、流刑にしてしまった(b) 出来事によって、それまでの「皆がひとつにある」平穏な状況が持続していた(a) 出来事以前から変わってしまったことが強調されている。(a) 出来事以前には、信徒たちは彼らの主バンバと共に「ひとつにある」平穏な状況を過ごしており、その様子はサンレイのイマムや名士たちとバンバとの交流からも伺うことができる。しかし、「白人」の「悪ふざけ *caaxaan*」によって無実であるはずのバンバの流刑が決定する。そしてバンバは「白人」の横暴な態度に「拒否」を示したものの、ガボンへと流刑される。ここまでが (a) 出来事以前と (b) 出来事における時間である。

そして、未来に行われる(d) タムハリットについては、豪華な食事をし、誰もがセリン K と共に平穏に過ごすことが約束されている。バンバの流刑についての伝承の語りが始まる直前に、B が「バンバが二回の跪拝をするまで、すべてがこのようになっていた」状態として指すものは、(d) タムハリットの描写と結びつけられており、それが「バンバが二回の跪拝をするまで」に保たれていた状態と同一視されているのである。ここで(a) 出来事以前と(d) タムハリットが結びつけられることで、(b) 出来事についての語りが始まり、その語りは(c) 「今ここ」で参加している祭の文脈とつながられるのである。もちろん、ここで B によって結びつけられた二つの時間における状況は、全く同じとは言えない。ニャーリ・ラッカに限らず、ムリッド教団で現在行われている祭は、ほとんどバンバの死後に開催が始まったものである。しかし、バンバや当時の信徒にもたらされた苦難の(b) 出来事はムリッド教団の導師や信徒にとって広く共有されており、多くの口頭伝承や文書が残されることとなった。そのため、(a) 出来事以前の平穏な状況はより際立ち、現代のムリッド教団の活動においても結束性を持つのである。

こうした結束性を持った時間は、近い未来のために「今ここ」で達成されるべきこととも結びつけられる。バンバと信徒が共に過ごしていた日のように、10日後の祭タムハリットでセリン K と共に信徒が過ごすことが達成されなくてはならない。4章の1節でリゲイ *liggéey* の語について検討した際に、バンバのために「働く」ことは祭の準備・運営と結びつけられて述べられていたことから、この語りの中で祭の開催が重視されていることが伺える。そして、祭を達成するためには、「献

金」が必要となる。その献金は、ワフターンの冒頭ですでに集めているが、それがどのように使用されるかが明示されており(ここでは牛の購入代金)、「今ここ」から見て未来に達成されるための行為として示されているのである。このように、1895年9月5日の出来事以前と出来事、「今ここ」、そして10日後に予定された祝日タムハリットは、伝承によって密接に結びつけられ、「献金」という行為を、修辭的かつ婉曲的に理由づけているのである。

アサドの提示した議論を再度ここで確認しよう。言説的伝統とは概念的に、現在をとおして、過去と未来とに結びついた伝統である。「現在」とは、言説が他の実践、制度、社会的な条件と結びついた状態を指し、「過去」は実践が制度化され、適切な行為の知識が伝達された時点であり、「未来」は実践の目的が安定化、もしくは修正、放棄される将来への方向性を指している(Asad 1986: 13)。本事例におけるバンバと流刑にまつわる伝承は、ニャーリ・ラッカの祭という現在の語りにおいて言説的伝統を構成しており、出来事以前と出来事の伝承という過去から現在、さらに未来の祭という目的に向けた推論／理由づけがされていると考えられる。

さらにこの流刑にまつわる伝承は、9月5日の祭ニャーリ・ラッカに限らず、ムリッド教団の信徒の実践が行われる空間の至るところで語られている。本事例で語られたバンバが流刑で訪れた地名や、「檻」、「火の熱さ」なども、それぞれ口頭伝承が存在し、反復的に語られている。こうした伝承は、定型化されたイディオムや物語のユニットを持ち、祭や集会で度々引用されている(Seck 2013)。こうした伝承は、ワフターンなどの演説や説教の場において、単語や句、節の単位で取り出し可能となり、ムリッド教団の言説を構成しているのである。

以上のように、本事例のワフターンによって示された「労働」は、ニャーリ・ラッカというバンバの流刑に関する祭の文脈と結びつけられて、参加者=聴衆である信徒に「献金」を促し、それが次の祭タムハリットへの行為として修辭的に理由づけられていた。そこで示された行為は、バンバの流刑についての伝承を用いながら、宗教的な権力関係のもとに構成された言説の宗教的文脈によって、神やバンバ、その子孫であるセリンたちへの「働き」として信徒たちが推論可能な形式で語られているのである。

VII 結論

本稿は、セネガルのムリッド教団の祭において開催される演説ワフターンの形式と内容から、演説によって形成される言説空間について考察することを目的とした。それは、信徒の生活言語であり、宗教実践の場でも使用されているウォロフ語の語彙や概念などから、ムリッド教団の言説的伝統がいかにして構成され、信徒の実践における文脈となっているかを明らかにするものであった。

これまでの先行研究はムリッド教団と当時の政治経済状況を議論する上で「労働の教義」を説明の資源としていながら、その「教義」の内実を明らかにできていないものだった。また、バンバの著作を読み解く上で導かれた彼の思想と、これまで通説となってきた「労働」概念との間に乖離があり、「教義」が信徒たちの宗教実践においてどのような実体を持つのかは不明なままであった。本稿で明らかにできたことは、バンバの伝承やその子孫らの言説を引用しつつ権威づけられた語りにおいて、理由づけられた特定の行為を促す、その文脈である。本稿の事例では、伝承によって結びつけられた次の祭タムハリットに向けた行為として「献金」が促されていた上に、「働く」という表現は、祭の準備・運営について言及していることがわかった。さらにその語りには、組織の階層的関係が内包されており、引用の形式においても、発言権においても、大ジャウリンと小ジャウリンでは異なる語りが見られた。さらにワフターンにおける引用と伝達の方法から、セリンの言葉を権威づける作用があることも明らかになった。以上のことから、すべての「働く」行為がムリッド教団の教義において位置づけられるわけではなく、特定の行為を「神への働き」として理由づける言説や、信徒たちの参加する共同体や組織内の関係性という文脈が、祭という宗教実践やその運営のための経済的活動を構成していることが明らかになった。つまり、「教義」は固定的で信徒間に共有されているものというよりも、伝承などを用いて行為を理由づける語りにおいて、言説的伝統として現れるものなのである。

最後に、今後の課題と展望を示しておきたい。祭や集会の場などで正しい行為・実践を方向づける言説は、本稿で示したような伝承や、権威づけられた導師の言葉の引用が用いられていたことを明らかにした。しかし、本稿で扱った事

例ではアラビア語を用いた実践はなく、ウォロフ語に限られていた。2010年代から、特に社会言語学の分野で口頭伝承やウォロファルを分析する研究が盛んになっており、ムリッド教団の知識人の言説をウォロフ語から明らかにする視座が提出されてきていることを考慮しても、西アフリカのムスリムの実践を捉える上で、現地語に着目することは重要な意義があるだろう(Seck 2013; Ngom 2016)。しかし、本事例でも登場した流刑の伝承については、バンバの子孫や弟子らによって書き残されたウォロファルやアラビア語の文献も存在しており、信徒たちの実践において参照される「テキスト」として、伝承と同様に、単語や句、節の単位で引用されていると考えられる³³。それらを踏まえれば、祭におけるワフターン以外ではどのような伝承や文献が引用されているのか。例えば週に一回行われる宗教集會で行われるワフターンでは、どのような伝承や文献が引用され、どのような語りにおいて用いられているのかを、明らかにすることができるだろう。そうした口承実践は、参加者のリテラシー能力によっても、引用される伝承や文献が異なることが予想される。さらにアラビア語の借用語や、ウォロフ語への翻訳語が、どのような語彙として実践において用いられているかを調査し、分析することも、セネガルのイスラームの諸相を理解する上で重要であるだろう。このようなアラビア語とウォロフ語の関係における語彙の関係または翻訳、そして多数存在する伝承や文献の参照・引用についての考察は、ムリッド教団の実践と言説をより詳細に捉えていくために、今後さらに検討すべき課題である。

参考文献

(日本語文献)

荻谷 康太

2007 「セネガル・ムリッド教団の原点——アフマド・バンバのガボン流刑譚」『日本中東学会年報』23(2): 119-143。

2012 『イスラームの宗教的・知的連関網——アラビア語著作から読み解く西アフリカ』東京大学出版会。

盛 恵子

2004 「セネガルのイスラーム教団ライエンのウォー

33 この資料の中でも特に、バンバの弟子の一人であるセリン・ムサ・カ Serin Musa Ka による詩において、バンバの流刑にまつわる伝承が韻文の形式で書き残されている(Kamara(ed.) 2008)。ウォロファルの表記とその使用については(Ngom 2010)が詳しい。

- テ——教団創設者リマーム・ライの説教開始記念祭』『アフリカ研究』 65: 45-54。
- 小川 了
1998 『可能性としての国家誌——現代アフリカ国家の人と宗教』世界思想社。
- 砂野 幸稔
2007 『ポストコロニアル国家と言語——フランス語公用語国セネガルの言語と社会』三元社。
- (外国語文献)
- Asad, Talal
1986 *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Audrain, Xavier
2004a Devenir « baay-fall » pour être soi: Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal. *Politique africaine* 94: 149-165.
2004b Du « "Ndigël" avorté » au parti de la vérité: Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004). *Politique africaine* 96: 99-118.
- Babou, Cheikh Anta
2007a *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio University Press.
2007b Urbanizing Mystical Islam: Making Murid Space in the Cities of Senegal. *The International Journal of African Historical Studies* 40(2): 197-223.
- Bava, Sophie
2017 *Routes Migratoires et Itinéraires Religieux: Des Sénégalais Mourides Entre Touba et Marseille*. Panafrika.
- Behrman, Lucy
1970 *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Harvard University Press.
- Copans, Jean
1988 *Les marabouts de l'arachide*. L'Harmattan.
- Couty, Philippe
1969 *La doctrine du travail chez les mourides*. ORSTOM.
- Creevey, Lucy. E.
1985 Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal in 1985. *The Journal of Modern African Studies*. 23 (4): 715-712.
- Cruise O'Brien, Donal
1970 Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise. *Cahiers d'Études africaines* 40: 562-578.
1971 *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Clarendon Press.
1992 Le contrat social sénégalais à l'épreuve. *Politique Africaine* 45: 9-20.
- Diop, Momar Coumba and Mamadou Diouf
1990 *Le Sénégal sous Abdou Diouf: État et Société*. Karthala.
- Diouf, Jean-Léopold
2003 *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*. Karthara.
- Dozon, Jean-Pierre
2010 Ceci n'est pas une confrérie: Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal. *Cahiers d'études africaines* 198-199-200: 857-879.
- Glover, John
2007 *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. University of Rochester Press.
- Kamara, Sana (ed.)
2008 *Sériñ Muusaa Ka: Melokaani Roytéef*. Editions Papyrus Afrique.
- Marty, Paul
1917 *Études sur l'Islam au Sénégal*. Leroux.
- McLaughlin, Fiona and Babacar Mboup
2010 Mediation and the performance of religious authority in Senegal. *Islamic Africa* 1(1): 39-61.
- Ngom, Fallou
2010 Ajami Scripts in the Senegalese Speech Community. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 10: 1-23

- 2016 *Muslims beyond the Arab World: The Odyssey of 'Ajami and the Muridiyya.*
- Pezeril, Charlotte
2008 *Islam, Mysticism et Marginalité: les Baay Faal du Sénégal.* L'Harmattan.
- Saint-Martin, Yves-Jean
1989 *Le Sénégal sous le second Empire.* Karthala.
- Seck, Mamarame
2013 *Narratives as Muslim Practice in Senegal.* Peter lang.
- Seesemann, Rüdiger
2015 Work Ethics among Sufis in Sub-Saharan Africa. *Adyan/Religions* 7: 66-73.
- Soares, Benjamin
2005 *Islam and Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town.* Edinburgh University Press.
- Triaud, Jean-Louis
2014 Giving a Name to Islam South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy. *Journal of African History* 55(1): 3-15.
- Yankah, Kwesi
1991 Power and the Circuit of Formal Talk. *Journal of Folklore Research* 28(1): 1-22.

The Interpretation of the “Doctrine of Work” in the Mouride Brotherhood and its Orality: A Case from the Form and the Content of the Religious Speech Practice (*waxtaan*)

Tomoki IKEBE*

This article examines the acts and discursive space that arise during the festival of the Senegalese Sufi brotherhood, Mouride. It analyses both the form and content of the domain-specific religious speech (*waxtaan*). Previous research on Mouride's specific “work” doctrine and the politico-economic aspects of the state lack focused discussion of the religious interpretations and practices, as interpreted by the disciples. Therefore, through analysis of the discursive contexts pertaining to Mouride, this paper demonstrates how the disciples’ acts are reasoned. This specific case study analyzes the religious speech at the festival Ñaari rākka, which is held on the anniversary of the day that the French colonial authorities exiled the Mouride founder, Amadou Bamba, to Gabon. The Wolof transcription of a speech recorded in my fieldwork is analyzed to demonstrate the link between the disciples’ act of donation (*àddiya*) and the historical narratives about Bamba’s exile. This analysis shows that the expressions used by the disciples, such as “donation” and “work,” are directly transmitted from the authoritative religious leader’s (*seriñ*) *waxtaan*. Also, each narrator acts as a mediator (*jawriñ*). The perceived legitimacy is dependent upon one’s symbolic proximity to religious authorities. Furthermore, I point out that the donation by the audience at the “Now and Here” of the festival is an investment for the future that connects also, time and context, to the past, as described in historical narrative.

Keywords:

Anthropology of Islam, Mouride, Baay Faal, orality, Wolof