

祈り猛れる群集の社会形態学

——カメルーン共和国・ヤウンデにおけるモスクと紛争の諸問題——

平 山 草 太*

A Social Morphological Study of Praying and Fighting Crowds: Mosques and Conflicts in Yaoundé, Cameroon

HIRAYAMA Sohta*

This study describes the history of the Muslim conflict in the 1990s between the “Sufis” and “Ahl al-Sunna” and the current state of religious polarization in Yaoundé, the capital city of Cameroon. The narratives of the conflict suggest that the conflict began as a struggle for control over mosques, which was intensified by agitation in the mosques and ended with the distribution of the mosques between the religious groups. By contrast, currently, major conflicts dividing the Muslim community in Yaoundé rarely occur. This is because, despite significant increases in the number of mosques and areas inhabited by Muslims, the presence of media, such as books, is weak. This renders it difficult for widely dispersed Muslims to form a collective mentality and represent themselves and others as a group. Hence, one can infer that mosques that have proliferated following national land reforms are important as a “material substrate” for polarizing Muslims in Yaoundé. This study demonstrates the importance of a mosque-focused social morphological approach for studying Islam in West and Central Africa.

序—本稿の目的

カメルーン共和国を含む西・中部アフリカには、1000年以上続くといわれるイスラームの歴史がある。そのなかでも、特に20世紀後半以降の当該地域のイスラーム史を特徴づけた、あるひとつのムスリム間紛争の構図が存在する。それは、いわゆる「スーフィー」と呼ばれる人々と、反「スーフィー」的な傾向を共有し何らかのかたちでの現状改革を志向する、いわゆる「改革主義者」の人々との間で各地にて争われた紛争である。主として第2次世界大戦後の西アフリカ各地では、18世紀末以降のジハード期から植民地統治期にかけて広く影響力をもつ

* 東京大学大学院総合文化研究科, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo
2024年9月24日受付, 2025年3月31日受理

ようになった「スーフィー」に対して、批判的な姿勢をもってアラビア語原典主義的な教義を広めようとする「改革主義者」たちの活動が活発化した〔中尾 2016〕。たとえばナイジェリア北部では、「イザーラ (Izāla)」と通称される「改革主義者」たちの集団が地元の「スーフィー」の権威に挑戦し、若者を中心に支持を広げる動きが、さまざまなかたちをとりながら現在まで続いている〔Mustapha and Bunza 2014〕。そして、こうした「スーフィー」と「改革主義者」の対立と紛争は、当該地域のイスラーム研究にとっても中心的主題をなし続けてきた。

本稿では、カメルーン共和国の首都ヤウンデにあるブリケテリ (Briqueterie) と呼ばれる街区において、上記の構図で争われたといわれる、1990 年代に発生したムスリム間の紛争の経緯と、2022 年現在のブリケテリ街区における分断のあり方を記述する。それを通じて、ブリケテリにおけるムスリムの集団分化の変容要因として、1970 年代以来の土地制度改革のもとで 1980 年代から徐々に増加し始めたモスクという対立の「物質的基体」〔モース 1981〕に注目すべきことを主張し、従来の西アフリカにおける「改革主義」研究が見落としてきたアプローチの可能性を示す。

以下ではまず、西・中部アフリカにおける「スーフィー」と「改革主義者」の対立に関する先行研究を整理する。その目的は、先行研究における「スーフィー」および「改革主義者」という 2 つのカテゴリーの取り扱い方を総覧し、本質主義的理解への批判を念頭に置く諸研究が、両カテゴリーの言説的構築に焦点化するあまり、そもそもムスリムたちが 2 つの集団に分断された、その物質的な機序への関心を後景化させている点を指摘することである。そして、均質的な「イスラームの領域 (Islamic sphere)」〔Launay and Soares 1999〕の想定のもとでの言説戦略への関心の集中が、本稿の対象とするカメルーン南部のような、西アフリカのイスラームの広がりにおけるいわば「周縁」と呼ぶべき領域における、ムスリム間の分断の進展についての理解を難しくしていることを述べる。

そのための出発点として、第 2 次世界大戦後の西・中部アフリカにおけるムスリムの分極化、ここでいう「改革主義者」の台頭とそれに伴う「スーフィー」との対立の発生について詳細に記述した Kaba [1974] の研究を挙げることができる。Kaba は、サハラ以南アフリカに特異なイスラームがあるとする等のいわゆる「黒イスラーム (Islam noir)」論〔cf. Triaud 2010〕の非実証性を批判し、アフリカの特異性を強調するのではなく、むしろ第 2 次世界大戦後のアフリカ人ムスリムたちを取り巻いた国際的な政治・経済的諸条件との関連のもとで、彼らのイスラームの「正統性」を記述すべきとする〔Kaba 1974: Chap. 1〕。その結果 Kaba は、「改革主義者」たちを、中東という「中心」からの「正統な」思想的影響を共有し、かつアフリカという「周縁」に根付く「スーフィー」的諸実践を変革しようとする集団として描いた。

こうした二項対立的な議論はかたちを変えつつ引き継がれた。その代表例といえる Brenner

は、「改革主義者」と「スーフィー」の対立を、純理論的で思弁的な争いというよりもむしろ、社会変動あるいはエピステーメの転換に対して人々が適応する過程で、自身の社会的地位を高めたり政治的主張を通したりするためにとる、自己呈示＝差異化の言説戦略のもとたす帰結として捉える [Brenner 1993, 2001; cf. 中尾 2016: 125]。これに類似した見方をとる Kane [1999, 2003] によるナイジェリア北部の「改革主義者」についての研究もまた、植民地化以降の北部ナイジェリア社会の政治的構造や国際関係の変動に適応しつつ、宗教的諸実践の選択や自他の差異化を図る戦略的なアクターとしてムスリムを捉えている。

これらに続く研究として代表的なのは、マリ北部の都市におけるムスリム社会の歴史と現在について書かれた Soares [2005] の民族誌である。その特徴は、「改革主義者」だけでなく「スーフィー」の活動をも含めたムスリム社会内部のさまざまな言説や実践と、それを取り巻く「近代性」との葛藤を記述した点にある。Asad [1986] を踏まえたこうした視角は、Launay and Soares [1999] の「イスラームの領域」概念とともに記述の型として定着し、アフリカにおける「ムスリム政治」を対象とした論集 [Otayek and Soares 2007] を嚆矢とするアフリカ・ライシテ研究やムスリム市民社会論の流行を生み出した [e.g. Holder and Sow 2013]。

この流れを受けた近年の展開として、Loimeier [2016] の総覧的著作がある。その特徴は、「改革主義者」と「スーフィー」を対置しないことだ。Loimeier の見方では、「スーフィー志向の改革」と「サラフィー志向の改革」の両者が曖昧な境界線のもとで存在するのみであり、「スーフィー」と「改革主義者」に関する従来の二項対立的前提は無効化されることになる。

要するに、輪郭の明確で一貫した思想的対立の構図を、状況への適応を図る言説戦略という観点以外から見つけ出すことは難しいということになるが、この見方にはいくつかの問題が残る。そのひとつは、対立は必ずしも高度なリテラシーを備えた「知識人」の間の討議によってのみ生じているわけではなく、自ら論争的なメッセージを送受信することのない「ふつうのムスリム (ordinary Muslims)」[Otayek and Soares 2007] たちの直接的行動によっても担われているという事実が見失われる点である。もうひとつの問題は、たとえば本稿の対象地域とするカメルーン南部のような、そもそも討議を可能にするようなメディアの存在感や動員可能な言説の蓄積が相対的に乏しい地域における分断の事例について、その機序を理解することが難しくなってしまうという問題だ。

この問題を要約すれば、「イスラームの領域」の不均質性への考慮が足りないということになる。討議の生まれるとされる「イスラームの領域」は、メディアの偏在、リテラシーの偏在、言説的蓄積の偏在、等々の物質的・制度的諸要素によって常に不均質性を帯びうるのだから、「スーフィー」および「改革主義者」間の対立の言説的構築にしても、常にその不均質性は考慮されなければならない。したがって、こうした2者の対立の歴史についていま立てら

れるべき問いは以下ようになる。すなわち、人々が紛争の担い手たりうる 2 分された集団として構築されるに際して、どのような物質的あるいは制度的な機序が働いていたのか、これである。このような「イスラームの領域」の不均質性に注目する本稿のアプローチは、後述するように書物等のメディアの存在感が相対的に希薄で、明確な討議が不在のまま扇動によって対立が激化したカメルーン南部の事例において、とりわけその意義を明確に示すものと考えられる。

さらに、後述するように、「改革主義者」研究の中心地のひとつであるナイジェリア北部といった地域とは異なり、現在のブリケテリ街区では「スーフィー」と「改革主義者」の対立が温存されつつも、怒り猛れる集団は顕在化しなくなっている。つまり、紛争は勝敗も曖昧なままに相互の存在の消極的追認へと両者を導いてもいる。だとすれば、人々が集団として暴力的な覇権争いへと「加熱 (warm-up)」させられたのち、「冷却 (cooling-out)」[Goffman 1952; cf. 竹内 2016] させられ相争う集団としての輪郭を自ら失うに至った機序とはいかなるものであるのか、この問いの答えを探究することもまた、本稿のもうひとつの課題として位置づけたい。

切り口として有望なのは、Kane [2003] や Last [2014] らによって指摘されつつも、真っ向から検討されることのなかった要素、すなわちモスクによる空間的分離である。というのも、ヤウンデの一般的なムスリムの生活における日常的な集団化の契機とは、礼拝のために日に数度通うモスクであるからだ。そして実際、対立の深刻化する過程で礼拝場所や活動拠点の分離がみられるという報告は全く珍しくない [e.g. Soares 2005: Chap. 3]。しかし、それらの報告を踏まえた Loimeier [2022] の見解は、空間的分離を対立の様相を規定する要素というよりも、対立を指示する 2 次的な要素のひとつとして捉えてしまっている。

これに対し本稿では、空間的な分離の進行と対立の「加熱」および「冷却」とが、前者が後者を指示するような一方向的関係ではなく、相互に強化しあう再帰的關係にあったのではないかという仮説を、あえて掲げることから始めてみたい。というのも、後述するように、ヤウンデにおける紛争は、モスクの支配をめぐる争いに始まり、モスクでの扇動によって激化し、モスクの割譲によって終結したとまとめられうるからだ。こうしたモスクの支配をめぐる争いは、当事者間の言説上の対立構築が「加熱」し「冷却」していった過程が固定化した、いわば「河床」[デュルケーム 2018: 63] を示すのみならず、むしろ当事者間の対立構築の構成要素でもあったと捉えられうる。このように、対立と空間的分離の再帰的關係に注目することで、言説戦略に注目するアプローチの有効性が乏しい、「イスラームの領域」の「周縁」における紛争のあり方について、内在的に理解するための理路が開かれると本稿では考える。

なお、本稿の記述に使用するデータは、2016 年 9 月から 2023 年 3 月まで断続的に計 22 ヶ月間実施した現地調査にて、関係者への聞き取り調査を中心的手法として収集したものである。

る。また当該紛争の事実関係については、ほぼ同時代に書かれた Emboussi [1994] による優れた記録が存在しているため、本稿の記述もこれに大きく負っている。ただし注意が必要なのは、Emboussi が紛争の要因を大まかに以下の 2 点にまとめていることだ。ひとつは、「改革主義者」の「反スーフィー」的な各種の教義、そして「スーフィー」による「改革主義者」の独善性批判といった、いわば両カテゴリー間の論争である。もうひとつは、複数政党制の導入や結社の自由化といった、1990 年代初頭の政治的自由化に伴う宗教団体の活動の活発化である [Emboussi 1994: 96–102]。これらがムスリム間の分断の可能性を高める要因であったことに疑いはないが、しかし「ふつうのムスリム」同士が暴力的に争うまでに至ったことの説明としても、その後対立が沈静化したことの説明としても、言説的側面以外での人々の「加熱」と「冷却」の過程に関する分析を欠いている点で不十分である。そこで本稿は、筆者の現地調査で得られたデータに基づいて、モスクの分割の進行や扇動家の存在といった、「加熱」と「冷却」の非言説的諸条件について記述し、上記の欠落を補完することを意図している。

1. 1990 年代のヤウンデにおける紛争とその担い手—「スーフィー」と「スンナの民」

1.1 ブリケテリ街区および紛争の概要

本稿の扱う紛争とは、1993 年の 9 月から 10 月をその最盛期として発生した一連の流血事件を中心に、1990 年代初頭から半ばまでに断続的に生じた、ブリケテリ街区の「スーフィー」と「改革主義者」の争いのことを指す。ブリケテリ街区とは、フランスによる委任統治期の 1936 年に、委任統治行政によってハウサを中心とするムスリム住民の居住区として指定されてから現在に至るまで、ヤウンデにおける少数派としてのムスリムの、その中心的居住地として発展してきた街区である [Emboussi 1994] (位置は図 1 を参照)。ブリケテリ街区にはその誕生以来、以下で「ハウサのチーフ (Sarkin Hausawa)」と呼ぶ、いわゆる「伝統的チーフ (chef traditionnelle)」が設置されている。

ヤウンデを含む中央州の都市部¹⁾では、ムスリムの人口に占める割合が 6.7% ときわめて少ない。カメルーンの人口全体に占めるムスリムの割合が 20.9% であることを踏まえると、中央州においてムスリムは特に少数者としての色合いを濃くもつ。また、中央州農村部におけるムスリムの人口割合は 1.9% であることから、中央州においてムスリムの多くは都市部に暮らしていることもわかる。²⁾ このように中央州を含むカメルーン南部ではイスラームが、植民地化

1) カメルーンの人口統計における「都市部 (milieu urbain)」とは、①州・県・郡・地区の役所所在地 (Chef-lieu) か、あるいは②人口 5,000 人以上で中等学校、保健所、水道・電気、定期市といったインフラが整備されている町、のどちらかに当てはまるものを指す。Bureau Central des Recensements et des Études de Population, *Recensement Général de la Population et de l'Habitat*, 2005, Volume II, Tome 1, p. 5.

2) Bureau Central des Recensements et des Études de Population, *Recensement Général de la Population et de l'Habitat*, 2005, *Etat et structures de la population: Indicateurs démographiques*, p. 17, p. 29, p. 41.

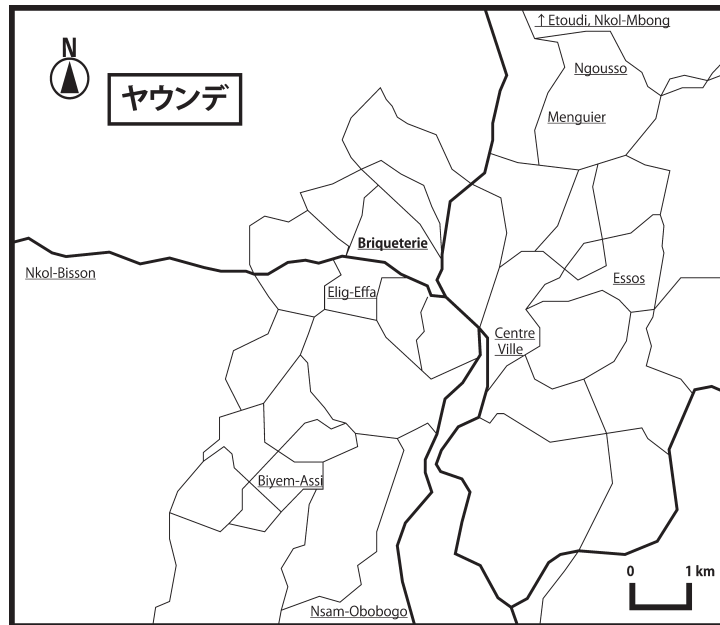


図 1 ヤウンデの地図

出所：Google マップをもとに筆者作成。

以降に整備された自動車道によって接続された都市を中心に、主としてハウサ商人の活動を通じて点と線の構図で広がっている [cf. Adama 2004: 56]。本稿の対象地域であるヤウンデのブリケテリ街区は、いわゆる「ハウサ街区 (Quartier Hausa)」あるいは「ゾンゴ (zongo)」と呼ばれる、その数ある点の代表例である。ヤウンデのなかでもモスクがきわだって集中し、またカメルーン北部や近隣諸国出身のムスリム（ハウサに限らない）の相対的な多さによって、周囲の街区と比べて独特の雰囲気を持ち、自他ともに特別視される街区となっている。

本稿の扱う紛争は、少数者としてのムスリムが、都市中心部の限られた広さの土地に集住するブリケテリ街区で生じた。それは、礼拝の妨害や扇動的説教、そして山刀等で武装した若者同士の乱闘、放火、強盗といった暴力と流血を伴う事件まで、さまざまな形態をとった。相争った集団のそれぞれは「スーフィー」および「スннаの民（あるいは他称・蔑称としてのワッハーブ主義者、改革主義者等）」と呼ばれている。これにしたがい、以降は「スннаの民」という現地の呼称を、先行研究における通例的呼称である「改革主義者」を代替するものとして用いる。

1.2 「スーフィー」

以下では、紛争の当事者として語られる「スーフィー」と「スннаの民」それぞれについて、ブリケテリ街区における位置づけや語られ方をみていくことにしよう。

第1に「スーフィー」についてである。多くの住民の説明においても、また先行研究の記述においても [e.g. Emboussi 1994: 86–87; Eyinga Aba 2021: 246], ティジャーニー教団の「スーフィー」たちが、ブリケテリ街区ひいてはカメルーンのムスリム住民の多数を占める人々であるとされる。

ティジャーニー教団 (al-Tarīqa al-Tijāniya) とは、18 世紀後半に活動したアフマド・アッ＝ティジャーニー (Aḥmad al-Tijānī, d. 1815) を名祖とするスーフィー教団である。19 世紀半ば以降には西・中部アフリカ一帯にも広く浸透し、現在に至るまで大きな存在感をもっている [Hiskett 1984]。ヤウンデも例外ではなく、ブリケテリ街区の成立から現在に至るまで、ティジャーニー教団（特にその支教団であるニアセン教団）の信徒たちは、ハウサのチーフを含め、街区住民の多数派を占めてきたといわれる。しかしカメルーンにおいては、その指導者のもとでの凝集性の高さへの警戒感から、初代大統領アフマド・アヒージョによる宗教政策のもとでティジャーニー教団は弾圧の対象となっており、1982 年のポール・ビヤ大統領の就任以降に解禁されるまで、非合法的存在であった [Adamou and Ibrahim 2022]。したがって、ティジャーニー教団こそが国家権力と結びついた多数派であるという理解、そして対抗する「スンナの民」を国家権力に対する挑戦者とする理解 [Emboussi 1994: 101] には、一定の留保が必要となる。

なお、ここで「教団」と訳されているのは「道」などを意味するタリーカ (tarīqa) というアラビア語である。荻谷によれば、スーフィーとは、内面的な修行の道（タリーカ）をたどることで外面的な諸規定を超越した真理に到達しようとする人々のことを指す。彼らスーフィーにとっては、その内面的修行の道のたどり方を伝える師弟関係の道統（シルスィラ, silsila）がきわめて重要であり、12 世紀中頃から、同じ道統をもつスーフィーたちが次第に集団化し、いわゆるスーフィー教団と呼ばれる組織（タリーカ）を形成し始めた [荻谷 2012: 69]。

しかし実際には、修行者というスーフィーの定義に当てはまらない一般信徒もまたタリーカには包含されている。これら一般信徒とは、内面的な修行を求めたり特定の道統に連なったりというよりは、「有徳」の人に対する崇敬心や、彼らを介して神の恩寵に与ることを求めるといった動機でスーフィーの周囲に集まる者たちであり、彼らをも包摂して緩やかに組織されるものこそが、スーフィー教団の実像となっている [荻谷 2012: 70]。

ブリケテリ街区で「スーフィー」と呼ばれる人々（これはほとんど他称であるのだが）の多くも、上記のような一般信徒としてみるのが妥当である。また彼ら「スーフィー」が、教団への明確な帰属意識をもっていないことも珍しくない。したがって、鉤括弧付きの「スーフィー」を、何らかの思想や実践、そして帰属意識を共有した集団としてみることは容易でない。それは、後述するように、「スンナの民」という対立する集団との対比によってはじめて輪郭が浮かび上がってくるものといえる。

1.3 「スンナの民」

こうした曖昧な「スーフィー」と争ったとされる勢力は、「スンナの民」を自称する集団であるという。

「スンナの民 (ahl al-sunna)」とは、字義どおりには預言者ムハンマドのスンナ（慣行）に従う人々のことを指す。通常、「スンナと共同体の民 (ahl al-sunna wa al-jamā'a)」といえば、シーア派やハワリージュ派等の分派に対置される多数派を指す呼称であるが [小杉 2002]、ここでの「スンナの民」はそのような含意をもたない。

「スンナの民」とは、彼らのいうところの「非スンナの民」、すなわち「スーフィー」の実践はスンナからの悪しき「逸脱 (bid'a)」であり、自らこそがスンナに「正しく」従う者であると主張するための自称なのである。他方で彼らのことを批判する者たちは、彼らを「ワッハーブ主義者」や「イザーラ」（詳しくは後述）などと呼ぶ。

住民や研究者によれば、カメルーンの「スンナの民」はいわゆる「サラフィー主義者」や「改革主義者」、あるいは「原理主義者 (intégriste)」等とさまざまに理解され、アラブ諸国からの資金援助や留学を通じた（「過激」）思想の流入、そして構造調整後の「民主化」の機運の高まりによる産物として説明されることが多い [e.g. Lasseur 2005: 107–108, 2010: 184–186, 188–189]。この説明図式は、本稿の扱う対立と紛争について、彼らの「反スーフィー」的思想の存在に着目し、紛争の促進要因として両者の思想的差異を重視することになる。こうした思想的差異や論争に注目する主流のアプローチが、カメルーンの「スンナの民」とそれを取り巻くメディアの環境のもとで、有効といえるかどうかは疑問が残る。

ただし、「スンナの民」と称する人々のヤウンデにおける祖のひとりとみなされているマールラム・スレイ (Mālam Souley, d. 2000) という人物は、まさにこうしたアプローチの格好の適用例を構成するかのようである。彼は留学先のリビアからカメルーンに帰国したのち、1980 年代の後半頃から、ブリケテリ街区の東部、カルフル・ティシュー付近の路上（後述する「スンニー・モスク (mosquée sunnite)」に発展）で独自に礼拝を実施するようになり、そこで辻説法的に反「スーフィー」キャンペーンを開始したという。内容の詳細は不明だが、「クルアーンの教えに帰れ、ティジャーニー教団は逸脱 (ビドア) だ」といったような内容だったという。現在の「スンナの民」もしばしば口にする、もはや紋切り型となった見解である。³⁾

他方で 1960 年代から奨学金支援等の枠組みを利用してアラブ諸国へと留学していた他のムスリムたちも、マールラム・スレイと同様に 1970 年代から 1980 年代初頭にかけて帰国し、

3) ブリケテリ街区にて DVD 販売業を営む H 氏への聞き取り (2023 年 1 月 17 日)。また、先行研究にも、1988 年から「スンナの民」の説教が活発化した旨の記述があるが、特に情報源は示されていない [Emboussi 1994: 102]。

「スーフィー」およびそれと結びついた既存の権威への批判をおこなっていた。しかし争いが表面化したり、暴力を伴ったりしたケースは希であったともいわれ、1990年代初頭の紛争以外に、ヤウンデでの大きな暴力的対立事件についての語りを耳にすることはない。また現在、筆者が会合「スナナの民」を名乗る人々のうち、好戦的な態度を実際に表すような者は全くいない。なかには「スーフィー」への批判を口にする者もいるが、それは公的な場でなされるというよりも、むしろ私的な会話のなかで、そして多くは筆者のような調査者の質問に応じることかたちでなされていた。大多数の「スナナの民」は、「自分は『スーフィー』の諸実践に関与しない」という意見の表明として、そしてその意見の表明のみににおいて、「スナナの民」を消極的に自称しているように思われる。

現在みられる彼らの立場を要約すれば、「スーフィー」を表だって攻撃するというより、端的に彼らと距離をとる、あるいはしばしば私的な会話では批判しつつも表面的には穏便な関係を取り繕う、といったものである。彼らのなかには中東諸国への留学経験者もたしかに含まれてはいるが、しかし彼らの思想的影響下にある一枚岩の集団という輪郭を描くことは難しく、さらにアラブ諸国由来の（「過激」）思想の持ち主たちとして記述するに至っては、全く不可能である。要するに、「改革主義者」とは、「スーフィー」との対立というレンズを通して眺めた時にはじめて、微かに輪郭の浮かび上がってくるような曖昧な集団であり、それは逆に「スーフィー」についても然りである。あえて定式化するなら、対立する両者はまさにその二項対立において／としてはじめて存在するといえる。

さらに、「スナナの民」を自称する者であっても、反「スーフィー」の姿勢を強調しながら「スナナの民」を名乗る者もいれば、アラビア語風に「バイナ・バイナ (bayna bayna, どちらともいえないの意)」あるいはフランス語で「ただのムスリム (musulman simple)」などと留保をつけながら、「スナナの民」に該当するかもしれないと自己の立場を説明する者も少なくない。反「スーフィー」と一言でいっても、相当程度の濃淡が存在しており、「スーフィー」の「逸脱」なるものを積極的に攻撃しようとするよりも、むしろ端的に「距離をとる」という選択をとる者も少なくない。マールム・スレイの帰国の頃から「スナナの民」は長らく存在してきたが、後述するとおり、ブリケテリ街区で「スーフィー」と「スナナの民」の対立が顕在化し暴力沙汰に至ったのは一部の時期に限定された事態であったというように、両者の対立の様相やその表面的な激しさの程度は、実際には流動的である。したがって「スーフィー」とそれに対抗する「改革主義者」についての先行研究が示すとおり、両者はそもそも境界が流動的であることに加え、激しい対立と平和な共存のどちらをも当然視できないという点で、二重に曖昧な対立関係にあるといえる。それゆえに、言説レベルでの「スーフィー」の是非をめぐる論争、そして法制度上の結社の自由化やアラブ諸国留学の影響によってのみ、ブリケテリ街区の対立の「加熱」と「冷却」を説明する先行研究の分析には [Emboussi 1994: 96-103]、なぜ

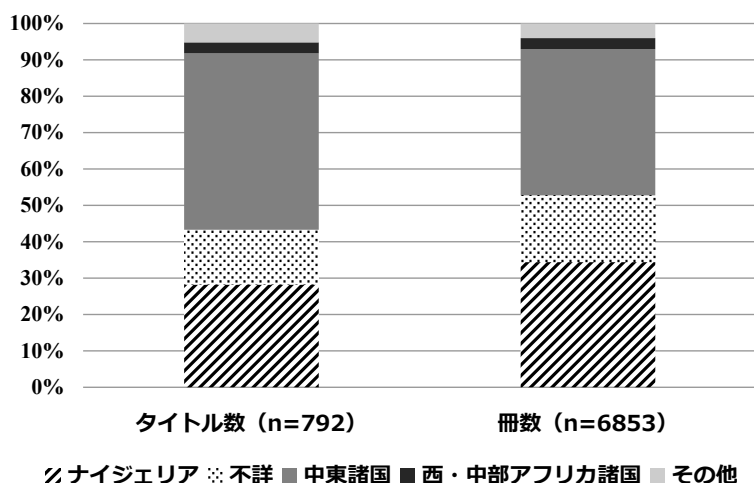


図 2 ヤウンデのイスラーム関連書店における在庫の出版地別割合
出所：筆者作成。

1990 年代初頭の限られた時期にのみ対立が「加熱」し、またなぜ現在には対立が「冷却」され曖昧となっているのかを説明できないという困難が伴うのである。

1.4 論争の不在と両者の曖昧な分断

ここまでの記述は、「スーフィー」も「スンナの民」も、両者の対立において／として可視化されうる集団でありながら、その対立の様相や程度は流動的であり、輪郭を明確に描くことが難しいことを示す。また、彼らが特定の思想（家）や論争に言及したり、あるいはその思想の修學歷によって自らの両カテゴリーへの帰属を明示的に主張したりする機会を、ブリケテリ街区で目にすることはあまりない。

このことと関連する重要なこととして、両陣営を代表する書物やパンフレットが流通していないという事実が挙げられる。筆者は、ブリケテリ街区の思想的多様化の状況を確認するために、ブリケテリ街区にある、イスラーム関連の書物を扱う書店において、計 792 タイトル (6,853 冊) の在庫の全数調査を実施した。その結果から在庫書物の出版地について作成したグラフが図 2 である。

これを見ると、ナイジェリア産や出版地不詳の書物（ほとんどがナイジェリア産と推定される）を除いて、カメルーンを含む西・中部アフリカ諸国で書かれた書物の割合がきわめて少ないことがわかる。また、ナイジェリア産や出版地不詳の書物を含め、売られている書物の多くはいわゆる西アフリカの「歴史的コア・カリキュラム」[Hall and Stewart 2011] に属する古典的著作やベストセラーであった。つまりナイジェリア産といっても、古典的著作を現地で書写・印刷したいわゆる「印刷写本 (printed manuscript)」や海賊版が多くを占め、同時代・同

地域の著者によって書かれた書物は、出所不明な「呪術」関連書を除くとほとんど扱われていない。まして、現地の「スーフイー」や「スンナの民」によって近年に書かれた、対立する集団の論難を旨とする書物が流通している様子はほぼ見られない。同様の対立構図が存在するナイジェリア北部において、その中心に指導的人物の著した論争的著作が広く流通したり、あるいはDTPの普及とともにさまざまな著者が著述活動に参入したりしている事態とは対照的といえる [cf. Adam 2021]。

書物以外のメディア、たとえばラジオやテレビの影響力を考慮するべきかもしれない。たしかに、ヤウンデにもイスラームに特化したラジオ局が存在し、またナイジェリアのそうしたテレビ放送を視聴することも可能である [Adama 2015]。しかし自身もラジオ局のオーナーでもある Souleymane [2013] によるイスラーム関連番組の視聴状況についての研究は、「放送されてはいるがほとんど真面目に見られて（聴かれて）いない」という結論を導いており、それは筆者の観察とも一致する。要するに、番組の内容を問う以前の問題として、そもそもそれらの影響力自体がきわめて乏しいのである。このことも、ラジオやテレビでの議論が盛んであるとされ、その影響力についてさまざまに報告されてきたナイジェリア北部の状況とは対照的である [e.g. Larkin 2015]。

このように、筆者の聞き取り調査や書店調査、あるいは先行するメディア研究を踏まえると、ヤウンデにおいては、「スーフイー」と「改革主義者」それぞれを紛争の担い手たりうる集団に分割し続けるものとして、現在の人々の振る舞いや言動、そして書物やラジオ・テレビといったメディアにおける言説や論争の蓄積が、それほど大きな役割を果たしていないといえる。⁴⁾

他方で、1990年代初頭の紛争についての当事者たちの回顧的語りには、明確に両カテゴリーによる2つの集団がその担い手として現れる。たとえば以下のような語りは決して珍しいものではなく、この紛争について調査をおこなう過程で何度も耳にした典型例である。

ティジャーニー教団の若い信徒たちが、スンニー〔スンナの民のこと〕の家を破壊して回った。シャイフ・ブハーリー〔ブリケテリ在住だった著名なクルアーン教師〕の家と私の家も破壊された。（亀甲括弧内は筆者注）⁵⁾

また、紛争終結後に出された書簡においても、この紛争が「スーフイー」の是非をめぐって2つに分かれた集団によって争われていたことが明記されている。

4) より近年の現象として、インターネットやSNSの普及に伴う影響についても考慮すべきである。現時点ではほとんど調査していないが、今後のブリケテリ街区の変化に、それらがどのような影響をもたらしているのかについては、今後実施すべき重要な調査課題として考えている。

5) ブリケテリ街区在住のイマームU氏への聞き取り（2017年9月5日実施）。

5 年前から、ナイジェリア・カノの Metecini [Mai Tatsine] から原理主義者 [intégriste] が直接やってくるようになりました。しかし地元のティジャーニー信徒は、門戸を大きく開いたモスクで、彼らを平和的に迎えてきましたが、それは、原理主義者による不当な支配という下心を考慮しなかったゆえであり、複数政党制が導入されたごく最近になってようやく彼らはその素顔を見せるようになりました。(中略) 言行を一致させた原理主義者たちは、もはやモスクに足を踏み入れず、バラバラに行動することで、ティジャーニー信徒たちへの憎悪と諍いを助長しています。⁶⁾ (亀甲括弧内は筆者注)

実は、1993 年 3 月、ブリケテリのティジャーニー教団の要人たちの支持を背景に、ハウサのチーフが要請したことで、ナイジェリア国籍のスカレジュ [Soukaredjou, 後述するスカイラジュに該当] という人物が何らかの方法で国民身分証を取得し、一連の説教を開始したことからすべてが始まったのです。これらの説教の目的は、6 ヶ月間近くにわたってスンナの民と戦うことであり、憎悪をまき散らし、平和的に自分たちの宗教を生きたいと願うだけの人々の間に、緊張を作り出すことにありました。(中略) 常に蛮行に飢え、ブリケテリのハウサのチーフの党派によってスンナの民に対してけしかけられたこの一団は、スンナの民を家や信仰の場 [lieu de cultes] から追い出すや否や、ティジャーニー教団信徒でないイマームを交代させました。(中略)。複数化したかたちで理解されるブリケテリの問題というのは、100%宗教的なものなのです。⁷⁾ (亀甲括弧内は筆者注)

このように、現在では曖昧な分断が、過去の語りにおいては明確な憎悪や諍いとして語られている。その担い手は、やはり「ティジャーニー信徒」や「原理主義者」といった、ここでいう「スーフィー」や「スンナの民」に対応するカテゴリーであるとされる。かつその対立は、「100%宗教的」、つまり教義上の対立によるものであることが示唆される一方、その対立の論争的な意味内容への言及はなく、むしろ争いが常にモスクの使用をめぐるものであったことが語られている。ここには、当地で論争が積み重ねられていった結果としての、思想や実践の差異が指標する対立の激化というよりは、むしろ外部から流入した、既に対立した帰属を帯びた扇動家を中心に、既にそこにあったモスクの支配権を争うという構図が見て取られる。

このことを踏まえ、以下では、「スーフィー」と「スンナの民」の明確に争った事件として住民らから語られ、そして先行研究にもそのようにまとめられてきた紛争およびその終結後の

6) Ahmadou Ousmanou Djoudjou Maikoko. *Informations et doléances*, 1993-11-02. 共和国大統領府書記長に宛てられたこの書簡の文面は, Emboussi [1994: 127-128] に添付された複写版から書き起こした。

7) Communauté Sunnite. *Clarification*, 1993-10-26. 国土行政担当副首相に宛てられたこの書簡の文面は, Emboussi [1994: 124-126] に添付された複写版から書き起こした。

経緯を記述し、紛争とその担い手たる集団が成立し、かつ現代において再び不可視化された機序が、いかなるものであったのかを、モスクとそれを用いた扇動家に着目しながら検討する。

2. 紛争前夜—増加するモスクをめぐる争いと土地制度改革

2.1 モスクをめぐる争い

結論を先に述べると、ブリケテリ街区における相争う2つの集団の発生には、モスクの数の限定的増加という要素が介在していたと考えられる。そもそも、「スーフィー」対「スンナの民」という構図に必ずしも収まりきらないものも含め、1990年代に複数回生じていたムスリム間紛争の契機は、モスクの管理権やそこでの礼拝の権利にあったからだ。その背景と文脈を説明し、紛争におけるモスクの位置づけを検討するために、まずは同時期にブリケテリ街区周辺で生じていた関連する争いの内容をみておこう。

第1に、金曜礼拝というムスリムにとって重要な集合的实践の実施場所をめぐる問題が発生していた。1990年代初頭、金曜礼拝をおこなう慣習があったモスクというのは、ヤウンデ全体で3カ所のみであった。そのうちの2つは、ブリケテリ街区に位置する、「大モスク (grande mosquée)」と通称されるヤウンデ第1中央モスク (La mosquée centrale de Yaoundé I),⁸⁾「バムン・モスク」などと呼ばれることもあるヤウンデ第2中央モスク (La mosquée centrale de Yaoundé II)⁹⁾である。それに加えて、ブリケテリ街区外に、エッソス街区の中央モスク (La mosquée centrale d'Essos)¹⁰⁾があった。しかし1992年頃から、この3モスクに金曜礼拝の実施を限定する慣行を蔑ろにし、ブリケテリ街区のアル＝ハーッジ・アリー・モスク (Mosquée al-Hājj ‘Alī)¹¹⁾にて新たに金曜礼拝をおこなうようになったのが、「スンナの民」(Emboussi は「スンニーの集団 (le groupe sunnite)」と記している)であった。彼らは実力をもって当該モスクを占拠していると非難されたが、これに対し彼らは、当該モスクの使用をハウサのチーフおよび大モスクのイマームから許可されているのだと反論を加えた [Emboussi 1994: 84–85]。Emboussi は特にこの記述の典拠を示していないが、同時代資料においてモス

8) 後述する「中間モスク」が手狭になったため、1952年から建設が始められ、1955年に完成した。建設の財源は、ヤウンデ都市共同体が30%、ムスリム共同体の有志が50%、カメルーン信託統治政府が20%を負担したという [Omono-Mbassi 2010: 72]。ハウサのチーフはこのモスクで金曜礼拝をおこなっている。

9) ブリケテリ街区の西部、バムンが多く住むとされる地域に立地するが、当然ながらバムン専用というわけではない。2010年時点で、主任イマームはバムンだったようだが、助イマーム職はハウサやフルベによって担われている。建物自体は、1956年に建設され、1971年と1990年に増改築し、現在に至る [Omono-Mbassi 2010: 83]。

10) エッソスの中央モスクは、後述する土地制度改革のもと、リビアの支援を得て1976年に完成した。ヤウンデ市内で、ブリケテリ街区以外の場所に建てられたモスクとしては最古のものである。金曜礼拝を開始したのは1986年のことであった [Eyinga Aba 2021: 102]。

11) ブリケテリ街区在住で、ヤウンデ都市共同体議会議員や副市長を務めたアル＝ハーッジ・アリー氏 (al-Hājj ‘Alī, d. 1976) が、1970年代に建設したモスクであり、現在はアリー氏の息子たち (「スンナの民」を名乗る) がイマームを務めている。

クの分割の担い手が「スンナの民」として認識されている点には注意しておきたい。また、この金曜礼拝の場所をめぐる問題のなかで、ハウサのチーフを頂点とし、彼に任命される大モスクのイマームらを含めた従来の宗教＝政治的権威の意向が、少なくとも「スンナの民」側から見て、問題の焦点と認識されていたことは特筆されるべきだろう。そして聞き取り調査によれば、「スンナの民」がこうして金曜礼拝を分かれておこなう間、当該モスクを取り囲んで礼拝を妨害する者が現れるなど、人々の間で金曜礼拝の実施場所をめぐる対立の火種がくすぶり始めたという。¹²⁾

さらにこの時期、アル＝ハーッジ・アリー・モスクに加えて、ブリケテリ街区の路上に設けられた簡易的な礼拝場所で礼拝する者たちが現れ始めていた。街区の道路沿いの店先等に簡易な礼拝場所を設け、そこで礼拝する者たちである。そのなかでも、「スンニー・モスク」は最大の礼拝場所となった。これは元々、著名な学者の説教を取めたカセットテープを販売する店（本稿の主要な情報提供者のひとりである H 氏の経営）だったのだが、その店の常連客が集まって店先にたむろするようになり、いずれ店先の路上で礼拝をするようになったことに由来している。こうして自然発生的に生まれた礼拝場所は、「スンニー・モスク」と呼ばれるようになり、「スンナの民」が集まって礼拝する場所として定着していった。およそ 1985 年頃から礼拝がおこなわれていたといわれ、彼らの存在は、従来の礼拝場所たるモスクから距離をとった路上で礼拝するというかたちで、まさにその名を冠するモスクにおいて群集として可視化されるとともに、問題視されるようになっていた。¹³⁾

そのほかにもモスクをめぐる問題を挙げると、たとえば 1993 年のラマダーン明けのイードの礼拝が、ハウサのチーフおよび大モスクの主任イマームの許可なく、エッソス街区の中央モスクで実施されたという問題がある [Emboussi 1994: 85]。このように、「スーフィー」と「スンナの民」の紛争が生じた 1990 年代初頭までには、この両者の対立と無関係と思われるものも含めて、モスクの利用に関する諸権利をめぐる争い、および従来の宗教＝政治的権威によるモスクの管理の及ぶ範囲をめぐる争いが、さまざまなかたちで噴出し始めていた。Emboussi [1994] においては強調されていないが、少なくとも紛争の発端において、モスクこそが対立の中心にあったことに、より注目すべきであるように思われる。

逆に、モスクに関する争いが生じる以前の 1980 年代後半までの時期については、「スーフィー」と「スンナの民」の対立も含め、ムスリム同士の宗教的対立が激化したという語りを聞くことはなかった。次節では、モスクに関する争いと両者の対立の激化との関係を考えるために、モスクに関する争いの背景について、モスクの「私有化」の進展と増加という観点からカメルーンのモスク史を整理した Adama [2010] の研究を参照しつつ説明する。

12) ブリケテリ街区にて DVD 販売業を営む H 氏への聞き取り（2023 年 1 月 17 日実施）。

13) ブリケテリ街区にて DVD 販売業を営む H 氏への聞き取り（2023 年 1 月 17 日実施）。

2.2 モスク建設の規制緩和—1970年代の土地制度改革について

カメルーンにおけるモスクの「私有化」現象は、カメルーン北部で、宗教的権威が政治的権威と結びつくマフディー運動とその派生運動が拡大していった過程において、モスクのイマーム職が政治化したことを契機に発生した。端的に言えば、モスクの「私有化」とはそのまま共同体内部の「分派主義」運動であり、そこで宗教＝政治的党派性と特定モスクへの帰属意識とが一致するようになったのである。そうした「分派」モスクは指導者やその支援者の家の敷地内に建てられるなどの形態をとり、公的領域を支配する諸規制から逃れる。これがモスクの「私有化」現象の始まりであり、植民地統治の開始以降加速し、とりわけ1970年代以降に活発化していったとみられている [Adama 2010: 47-48]。

モスクの「私有化」が活発化した背景には、土地所有制度の改革があった。1970年代半ばに施行された一連の政令¹⁴⁾は、微修正されつつも現在に至るまでカメルーンにおける土地所有制度を定めている。元々、他の旧フランス領アフリカ諸国の例に漏れずカメルーンにおいても、植民地期の収奪のための法整備によってアフリカ人の土地所有はほとんど認められず、あくまでチーフを頂点とする慣習的共同体が土地を共有し、個々のアフリカ人はその使用をチーフから認められるという土地所有制度がとられてきた [Tchapmégni 2008; 武内 2015]。1970年代の土地制度改革は、こうした慣習的な土地所有制度が各チーフに大きな権限を残している状況を変革し、土地制度を国家と官僚制の管理に一元化しようとする試みであった。

具体的には、新たな土地カテゴリーである「国家管理地 (domaine nationale)」の創設がそうした試みの中核を担った。セネガル等にも同様にみられるこの土地カテゴリーは [cf. 三浦 2016]、慣習的権威の管理のもとで人々が使用していた土地を、国家による管理のもとに編入し、使用のための登記を改めて人々に要求するものである。

この機会を利用したのが、資金に余裕のあるムスリムたちであった。土地改革以降、1980年代に至るまで、当時のアヒージョ大統領を筆頭に、有力なムスリム個人がこぞって広大な土地を登記したうえで、大規模で壮麗なモスクを建設するようになったのである。アヒージョ大統領がサウジアラビアの資金援助を得てガルアに建設したモスクは、その後富裕なムスリム商人等の手によって中東風建築様式の「私有」モスクが各地に建てられていく流れの先鞭をつけた [Adama 2010: 51]。そして1970年代から1980年代といえば、中東諸国からの留学生が帰国する時期でもある。彼らアラビア語に堪能な留学帰りのイマームたちが、こうして新設された「私有」モスクの運営を任せられるようになり、慣習的な政治＝宗教的権威の同盟関係とは一線を画す、新たな空間を作り出すことになった [Adama 2010: 52]。当然のことながらそれは、「1つの街に1つのモスク」というようなモスクの共同体的性格を失わせ、事実上の「所

14) 特に、オルドナンス 74-1 号 (1974 年 7 月 6 日) が本稿に関連する土地制度改革の政令として重要である。

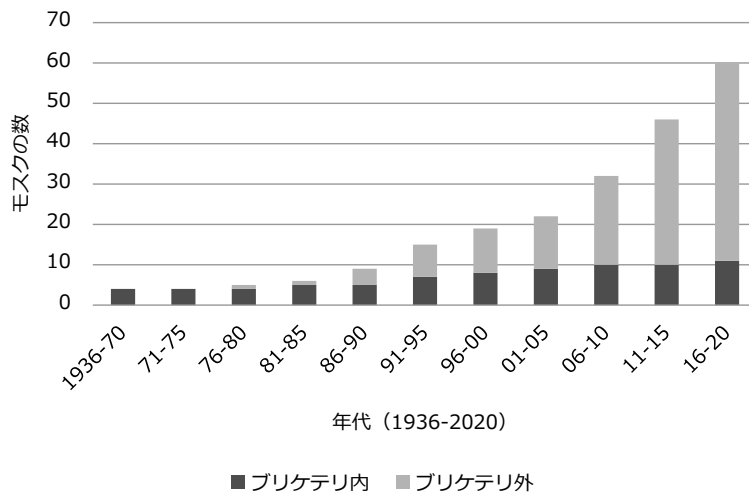


図3 ヤウンデの金曜礼拝実施モスクの数量変化

出所：Eyinga Aba [2021] より筆者作成。

有者」となる有力ムスリムの好みに基づく人事を通じて、各モスクの「党派性」を強化していく流れにもつながった [Adama 2010: 51-52]。

紛争が生じた1990年代初頭のヤウンデにおいても、1970年代から1980年代以降のカメルーン全土でのモスク建設の活発化と並行して、礼拝場所の選択肢が広がりつつある状況がみられた。それはたとえば先述したエッソス中央モスクのように、ムスリム間に分断が生じ対立が深刻化するより前に、あるいはそれと時を同じくして起こっていたが、他方で紛争後の1990年代後半以降にみられる爆発的な増加傾向に比べると、未だにモスクの絶対数は圧倒的に少なく、選択肢の無い者たちは路上での礼拝を選択するという、いわば移行期にあったといえる。

具体的な数値を挙げておこう。Eyinga Aba [2021: 164-167] が提示する、ヤウンデの金曜礼拝用モスクの場所と建設年をまとめた一覧表から筆者が作成したグラフが図3である。要約すれば、暴動発生以前に建設されたモスクの数は、現在の総数に対して約9%弱に留まるのに対し、1990年代後半以降、モスク建設のペースが爆発的に速まり続けていることがわかる。金曜礼拝に用いられないモスクにおいても傾向は同様であるが [Eyinga Aba 2021: 168-169]、1970年代の建設数がやや多いのが特徴であり、金曜礼拝のための選択肢が広がるのは、あくまで1990年代以降であるといえる。

また、ブリケテリ街区の外部には、1936年から1970年までに建設されたモスクがひとつも存在しなかったが、1970年代から徐々に増加し、特に1990年代以降に増加ペースが加速していることもわかる。このことは、当然人口全体の増加を反映しているだけでなく、ムスリ

ムの暮らす地域がブリケテリの外へと拡散していったことと軌を一にしている。それは、たとえばンコルビソン (Nkol-Bisson) やンコルボン (Nkol-Mbong) あるいはエトゥディ (Etoudi)、マンガエ (Menguier)、ングソ (Ngousso)、そしてエッソスのような街区である。

紛争が発生した 1993 年前後についてもう少し細かくみておこう。まず 1991 年にンサム＝オボボゴ (Nsam-Obobogo) 街区のモスク、1992 年にングソ街区のモスクが建設されている。そして紛争後、1994 年に後述するンコルビソン街区のモスクおよびエリグ＝エファ (Elig-Effa) 街区のモスクが建設され、1995 年にはビエム＝アシ (Biyem-Assi) 街区のモスク、そして後述するカンダハル・モスク (Mosquée Kandahar) がブリケテリ街区に建設されている。特に 1990 年代後半がひとつの画期をなしていることから、紛争の起こった 1990 年代前半というのは、モスクが爆発的に増加し始める、まさにその前夜であったといえる。

すなわち、紛争前後を境にモスクの数が増えたのみならず、慣習的な政治＝宗教的権威の統制が及ばないという意味で私的色合いの濃いモスクが増え、かつブリケテリ街区から外へ、ヤウンデの中心から周縁へと拡散していく動きを加速させていることがわかる。また、紛争が発生した 1993 年頃は、モスクの増加が本格化する直前の端境期にあたり、ムスリム共同体の拡大が不徹底なカタチで現れ、「スンニー・モスク」のような路上や簡易な礼拝場所での集団礼拝といった特異な移行期的事態がみられたということも重要である。

3. 紛争の経緯と終結後の展開

3.1 「パルータ」のブリケテリ到来

このように、土地制度改革を背景に礼拝場所の選択肢が増加し始めた過渡期において、その利用と支配をめぐる争いに参入した「スンナの民」は、大モスクの主任イマームであったマラム・ガルバ (Malam Garba) の解任要求をハウサのチーフに提出する [Emboussi 1994: 98]。官製アソシアシオンである ACIC (Association Culturelle Islamique du Cameroun) との共同での要求であったが、¹⁵⁾ これは端的に、官製アソシアシオン ACIC という国家権力と結びつく団体と共同して、慣習的権力であるハウサのチーフが有していた各モスクのイマーム任命の権限に対して異を唱えるに等しいものであった。ここでも、「スンナの民」の要求がモスクの管理権限に対するものであったことは注目される。

そうした状況下で登場したのが、アフマド・スカイラジュ (Ahmad Soukairajou) という人物である。彼の出自や属性については不明な点も多いが、いずれにしても、1993 年 3 月に反

15) ACIC はカメルーン独立直後の 1963 年に、国内のムスリムを統制下に置く目的で、アヒージョ大統領の主導のもとに作られた官製アソシアシオンである [Adama 2007]。1980 年代末には組織を刷新し、中東留学帰りの「スンナの民」が ACIC の運営に携わるようになっていた。カメルーン政府は、ACIC という歴史ある官製アソシアシオンに「スンナの民」を少数ながら取り込むことによって、既存の秩序に対する潜在的脅威とみなす「スンナの民」を自らの統制下に置くことを狙っていたといわれる [Takou 2010: 169]。

「スンナの民」を旨とする説教を開始した人物であるといわれている。この説教は、ハウサのチーフの意向を受けてのことだとする説もあり、前述の大モスク・イマーム任命問題と何らかの関係があるものとして位置づけられうる [Emboussi 1994: 98]。またこの説教は、それを真に受けた一部の「スーフィー」が「スンナの民」に対する敵対的行動をとるようになったという点で、対立の激化に向けたひとつの転機をなしていた。後述するように、それは現地の人々の語りにおいても共有された認識である。

「スーフィー」と「スンナの民」の対立は暴力を伴うものへと発展し、8月12日には、フンディ (Mfoundi) 県知事の主催で両者和解のための会議が開かれた。しかしその会場にて、「スーフィー」が「スンナの民」の代表者たちを襲撃するという暴挙に出る。この件は警察の介入によって鎮圧されたが、対立は和解に至るどころか、むしろ激化していく。¹⁶⁾「預言者」を名乗る扇動者が登場し、状況を破局に向けて扇動し始めるのはこうした文脈においてのことであった。

1993年9月、ナイジェリアから「預言者」を称するバールータ (Bārūta) という人物がブリケテリ街区に到着する。ブリケテリ街区滞在中は、先述したアフマド・スカイラジュの家に寄寓していたようだ。彼がなぜブリケテリ街区にやってきたのか、という問題については見解が分かれており、ハウサのチーフやその周辺の人物が招聘したという説、アフマド・スカイラジュが呼んだという説、勝手にやってきただけという説などさまざまに聞かれた。ともあれ彼は、「スンナの民を殺せば、殉教者と同列の扱いになるため、審判なしで楽園に行ける」などといった扇動的な説教を、主にシャイフ・イスマール・モスク (La mosquée de Shaykh Isma'il)¹⁷⁾と中間モスク (La mosquée du milieu)¹⁸⁾の音響設備を用いて繰り返したようである。こうした彼の扇動的説教が紛争の直接的な引き金となったという語りは、現在のブリケテリ街区において聞かれる紛争の語りにおいて最大の特徴をなしている。たとえば以下のとおりである。

1993年にバールータがヤウンデにやってきたんだ。彼はナイジェリア人だった。誰かが招いたわけじゃない、自主的に来た。彼がヤウンデに来るまでは何も問題はなかったんだけ

16) Secrétariat A2, Préfecture de Yaoundé II. *Conflit religieux entre deux tendances de la communauté islamique du quartier Briqueterie*. 日付不明。中央州知事に宛てられたこの書簡の文面は、Emboussi [1994: 129-131] に添付された複写版を参照した。

17) ティジャーニー教団のハリーファであったシャイフ・イスマールの自宅に隣接して建てられたモスク。建設時期は不明だが、1993年以前には既に存在していたようだ。現在でも「スーフィー」が集まるモスクであり、筆者はここで礼拝をしている「スンナの民」を見たことがない。ブリケテリ街区で最も党派性が強く現れているモスクといえる。

18) 1936年に建設された、ブリケテリ街区およびヤウンデ最古の近代的モスクである。大モスク、市場モスク (Mosquée alkassoua)、アルハーッジ・アリー・モスク、それぞれのちょうど中間地点にあることから「中間モスク」と通称される。現在、金曜礼拝はおこなわれていない。

ど、彼がやってきて、イザーラ¹⁹⁾と喧嘩を始めたんだ。そして彼に煽られて、ティジャーニーのこどもたち、20 才くらいまでの信徒たちがイザーラの連中に対して攻撃を始めた。それが対立の経緯だよ。でも政府がバールータを追放して、それで対立は終わった。²⁰⁾

ここで注目しておくべきことは3点あるように思われる。ひとつは、彼らの説教が人々を扇動した旨が多く語られる一方で、彼らの依拠した具体的な論理や典拠、それに対する「スンナの民」からの反論、といった論争の存在というべき諸事項についてはほとんど言及がなされないということだ。それは Emboussi [1994] の記録においても同様であるが、しかしそのなかで論争に関する語りの不在に対するメタ的な言及や分析はなされていない。そして2点目は、彼ら扇動家は純然たる「外部」の人間とされ、その後の影響も含めて、彼らの存在が紛争以外の歴史や系譜に位置づけられて語られることもほとんどないということである。要するに彼ら扇動家は紛争とともに現れ、紛争とともに消えている。3点目は、彼らの扇動が常にモスクでの説教というかたちをとったことであり、それはマイクとスピーカーを備えたモスクが、人を集めてメッセージを伝えるという意味で、対立形成のためのメディアとして機能したことを示している。

3.2 紛争の激化—モスク周辺での戦い

「スーフィー」側の言い分では、1993 年 8 月頃のマウリド（預言者生誕祭）を「スンナの民」が中止に追い込んだというのが、直接的な争いの契機であったという。また、「スンナの民」がモスクに乱入して「スーフィー」の宗教実践（ワズイーファ²¹⁾）を妨害したほか、アル＝ハーッジ・アリー・モスクを不当に占拠するなどの狼藉に及んだのだと主張されている [Emboussi 1994: 103]。

「スンナの民」側は、上記の言い分を否定している。いずれにせよ、アル＝ハーッジ・アリー・モスクから「スンナの民」が実力で排除されたため、「スンナの民」がブリケテリ街区内に金曜礼拝用のモスクを失うことになったというのは事実のようだ。集まる拠点を失った「スンナの民」であったが、その他の主要な礼拝場所であった先述の「スンニー・モスク」もまた、一部の「スーフィー」によって破壊されてしまう（1993 年 9 月 10 日）（写真 1）。

19) イザーラという語は、ナイジェリア北部の「改革主義」運動である「ビドアを排しスンナを再興する運動 (Jamā' Izāla al-Bid'a wa Iqāma al-Sunna)」に由来する。しかしここでのイザーラという呼称は、この運動を指しているのではなく、「スンナの民」に対するある種の蔑称として用いられている。

20) ブリケテリ街区内在住のティジャーニー教団信徒 M・W 氏に対する聞き取り（2017 年 9 月 5 日実施）。

21) ワズイーファ (Wazifa) とは、字義どおりには「任務」や「課題」といった意味のアラビア語である。ここでは、スーフィー教団の信徒が日課とする儀礼のことを意味し、ウィルド（定式化された祈祷句）、ドゥアー、クルアーンの章句を朗誦することから成る。ティジャーニー教団の場合、ワズイーファは日に1度か2度（朝と夜）おこなわれ、サラート・アル＝ファーティハ (Salāt al-fātiha) などを含む決まった祈祷句を決まった回数唱える [Abun-Nasr 1965: 52-53]。



写真 1 破壊された「スンニー・モスク」

出所：写真は H 氏の提供。

しかし、状況はどうあれ、少なくとも金曜日には集団で礼拝をしなければならない。この時期、「スンナの民」はエッソス中央モスクやエトゥディ街区 (Etoudi) のモスクにわざわざ金曜礼拝のために出向くことで、ハウサのチーフや「スーフィー」の影響下にあるモスクでの金曜礼拝は避けていたとのことである。²²⁾ また同時期には、ヤウンデ西郊に位置するンコルビソン街区 (Nkolbisson) に「スンナの民」のためのモスクの建設が始められている (写真 2)。

それでもなお暴力沙汰は増加し続け、「スーフィー」による「スンナの民」への襲撃事件が続発する。10月22日から24日には、中間モスク周辺で比較的大きな暴力事件が発生する。「スーフィー」側の言い分では、銃や山刀で武装した「スンナの民」が朝4時頃に中間モスクのムアッズィンを襲撃し、中間モスクを包囲してその鍵を奪ったため、「スーフィー」がこれを力で奪い返した、というのが事件の顛末だという。他方、「スンナの民」側の言い分は幾分異なっている。マールム・スレイ (先述のリビア留学経験者) の家が「スーフィー」によって襲撃される予定であることが判明したため、それに備えて周辺に待機していたところ、スレイの家が中間モスクの目の前にあるため、モスク関係者と揉めてしまったということに過ぎず、決して最初から中間モスクの支配を狙っていたわけではない、というのである [Emboussi 1994: 105-106]。これは本稿の扱う紛争の「クライマックス」というべき事件となったが、ここでも争点はモスクの支配 (あるいはそれを意図したかどうか) に関わっていたとみることができる。

22) ブリケテリ街区にて DVD 販売業を営む H 氏への聞き取り (2023 年 1 月 17 日実施)。



写真2 建設中のンコルビソン・モスク

出所：写真はH氏の提供。

一連の暴動は、関係者の一斉検挙というかたちでいったんは収束する。しかし1995年頃までは断続的に暴動が発生し、「スンナの民」に限らない多くの人々が暴力の被害を受けるなど、対立の鎮火にはある程度の時間を要したようである。²³⁾

3.3 モスクを分けるという解決

続いて、紛争後の経緯について簡単にみておこう。ブリケテリ街区の属するヤウンデ2区の担当部署から中央州知事宛に送られた書簡（日付不明だが1993年9月のもの）²⁴⁾を見ると、暴動解決に必要な措置が3点提案されている。そのなかでも重要視されているのは、モスクの割り当てに介入することである。この書簡では、暴動の本質に礼拝場所の重なり合いがあることが述べられており、「スンナの民」に対して2つの金曜礼拝用モスクを割り当てるように、中央州知事へ進言がなされている。また、「スンナの民」からハウサのチーフおよび大モスクの主任イマームに対して宛てられた陳情の書簡（1993年9月7日）においても、金曜礼拝用に2つのモスクを割り当てるように要求がなされている。²⁵⁾

結局、紛争解決のために、行政によっていくつかの措置がとられた。ひとつは礼拝場所に関する規制である。具体的には、「スンナの民」へのモスクの割り当てと、路上での礼拝の禁止が実施された。後者の施策は、マーラム・スレイらの路上礼拝や「スンニー・モスク」の存在

23) ブリケテリ街区在住のイマームU氏への聞き取り（2017年9月5日実施）。

24) Secrétariat A2, Préfecture de Yaoundé II. *Conflit religieux entre deux tendances de la communauté islamique du quartier Briqueterie*. 日付不明. Emboussi [1994: 129-131] に掲載された複写版を参照した。

25) Association islamique sunnit de Yaoundé. *Demande de 2 mosquées sises au quartier Briqueterie pour les prières de vendredi*, 1993-09-07. Emboussi [1994: 121-122] に掲載された複写版を参照した。

自体が紛争の原因になったという行政の認識を示すものといえよう。また、武器携帯の禁止（マチェット等含む）が徹底されるとともに、「スーフィー」側の扇動者であったパールータをナイジェリアに強制送還するという措置がとられた。

結果からみると、こうした措置によってアル＝ハーッジ・アリー・モスクが「スンナの民」の金曜礼拝用のモスクとして使用可能になり、モスクをめぐる争いはいったん収束を迎える。行き場を失っていた「スンナの民」にとっては、少なくともひとつのモスクが拠点として使用可能になったわけである。

また「スンニー・モスク」もその破壊の数年後に、より北側に場所を移した常設のモスクとして再建された。現在は「スンニー・モスク」ではなく「カンダハル・モスク」と通称され、金曜礼拝もおこなわれている。そしてこのカンダハル・モスクは現在に至るまで「スンナの民」の特に選好するモスクとして自他ともに認められており、筆者はここでほとんど「スーフィー」寄りの人物と会ったことがない。大モスクや中間モスクのような紛争以前から存在する古いモスクでは、現在でも義務の礼拝後に「スーフィー」的な儀礼が実施されていること、そしてそうであるにもかかわらずそこで礼拝する「スンナの民」寄りの人々も少なくないこと、したがってそれらのモスクにわかりやすい党派性を見いだすことが難しいこと、等とは対照的である。

3.4 紛争後ブリケテリの時空間

ここまで、紛争の経緯とそのなかでのモスクの位置について記述してきた。本節では、主に筆者の現地調査の結果から、紛争後のブリケテリ街区におけるモスクの位置づけについて検討する。それを通じて、人間がモスクの周囲に緩く集団化されているという意味で、モスクを単位とするというべき空間的編成が、現在のブリケテリ街区に見られることを示す。

紛争当時とは異なり、現在では無数のモスクや礼拝場所にあふれるブリケテリ街区であるが、多くの人は、ある程度固定された好みのモスクを選んで礼拝している。

当然ながら人々は、自身の住居や仕事場から近いモスクや礼拝所を好む傾向にある。加えて重要な基準は、各モスクに固定的に設定された礼拝時刻である。ズフル（昼）の礼拝を例にすれば、12:30、12:40、13:00、13:30といったように、近隣のモスク同士で礼拝開始時刻が異なっているからだ。

しかし、これだけが選別基準というわけでもない。たとえば筆者の調査協力者たちは、2つの礼拝時刻の異なるモスクのどちらかで礼拝する習慣をもっていた。ところが、これら2つのモスクのほかにも、彼らの活動場所から近い場所には、多数のモスクや礼拝場所が存在していた。しかし彼らがそこで礼拝することは全くなかった。彼らの礼拝場所の選好は、必ずしも距離と礼拝時刻だけを基準としているわけではない。

しかしその他の基準を聞いても、「単にそういうものだから」といった曖昧な返事がほとん

どで、希に不潔さなどが挙がる程度である。やがて筆者もモスクに通う習慣をもってみてわかったのは、どのモスクもある程度礼拝参加者の顔ぶれが固定されているということだ。おそらく、礼拝に通ううちに「同じモスクで礼拝した仲間」というきわめて緩い紐帯が形成されていくのではないかと推察された。

筆者自身も例外ではない。調査開始当初は、さまざまなモスクに通うようにしていたのだが、いずれは安心感を求めて、上記の2モスクに絞って通うようになっていった。その結果、この2つのモスクでは当たり前に知られた存在になっていたが、それ以外のモスクではほとんど存在を知られないままであった。希に慣れないモスクに行くと、奇異の視線を向けられるのみならず、長い間会っていなかった知人と久々に再会するといったこともしばしばであった。このことから推察されるのは、礼拝するモスクが違うだけで生活圈や人間関係が分かれてしまうということである。要するにブリケテリ街区では、人々がモスクの時間的・空間的位置を基準として、その行動・交友範囲を境界付けられている。

また、モスクとはある面においてはマイクとスピーカーである。アザーンの爆音、礼拝の声、説教やクルアーン読誦の声、等々、モスクは何よりも音声として人々の生活に介入する。実際、ブリケテリの人々はよく耳をすましている。雑踏のなか、車やバイクの騒音、行商人の呼びかける声、重なり合う礼拝の声などに紛れて微かに聞こえる、遠方のモスクの発する音を識別しては、「もうAモスクの礼拝が始まったか、急がねば」「これはBモスクのイカーマではないからまだ急がなくても大丈夫だ」といった判断を常に下しながら生活している。

このことの重要性は、ブリケテリ街区に高い建物が少ないゆえ、街区を一望できる視点がほとんど生活に関連性をもたない、という事実と突き合わせた時により一層きわだつ。街区を視覚的に把握する機会をほとんどもたない人々に対して、モスクの音声は、街区を聴覚的に「一望」することを可能にしている。我々は、聴覚的メディアとしてのモスクによってはじめて、「イスラームの領域」[Launay and Soares 1999]として、文字どおり「百家争鳴」状態のブリケテリ街区を、分割可能な空間として表象することができるのだといえる。²⁶⁾ このようにモスクは、それが「広く聴かれる」ことによって、人々に街区という全体の表象を与え、かつそれが「さまざまに聴かれる」ことによって、その内部における部分の表象を与えているのである。

紛争という、人々の断片化＝集団化の極致というべき事態には、このような全体と部分の表象が不可欠であろう。したがってそれが生じた機序を考えるうえで、こうしたモスクによる街

26) ブリケテリ街区の住民たちに街区内の場所について尋ねる際に、スマートフォンの普及率の高さに比して、地図アプリ上で場所を特定してもらうことがほとんど不可能であるという事実、そして住民たちの多くが時間感覚をどちらかといえば時計ではなくモスクに依存しているという事実（たとえば会う約束をする際には「15時」といった時刻の指定は意味をもたず、「アスル礼拝の後で」などとしなければならないこと）も、こうした街区の表象の妥当性を傍証している。

区の時空間化の契機を見過ごすことはできない。終章においては、モスクによる空間的分離と対立のあり方の関係について、上記の紛争の顛末や現在のブリケテリ街区の様子を踏まえて考察する。

4. 考察と結論—ムスリム群集の非公衆的拡散と紛争の沈静化

本稿は、モスクによる空間的な分離の進行と、対立の「加熱」および「冷却」とが、相互に強化しあう再帰的關係にあったのではないかという仮説から出発した。そうして、紛争の顛末や現在のブリケテリ街区の様子を眺め直してみると、一定程度この仮説の有効性が例証されたように思われる。

現在のブリケテリ街区での対立のあり方についての言説にのみ注目すると、対立しあう両陣営が一体どのように境界付けられているのかは、曖昧模糊として判然としないことを既に述べた。翻って、過去の紛争の経緯についての語りにおいては、対立の構図は明確であり、かつその中心には常にモスクがあった。そこでは、モスクこそが紛争を可能にする分断の始点であり、かつそれを扇動するメディアでもあり、そして紛争の賭け金でもあった。紛争の契機はモスクの管理権をめぐる争いにあり、かつ、より具体的な水準において、「スンナの民を殺せ」であるとか、「スーフィーは逸脱だ」とかいった扇動者の言説は、モスクに備え付けられたマイクとスピーカーを介して広まったものであった。そして、最終的に紛争は行政の主導によるモスクの「割譲」のようなかたちで手打ちとされていた。

これらをまとめるなら、人々の分断の極致としての紛争は、そのあらゆる局面においてモスクによって媒介されていたということになる。さらにこれは、現在のブリケテリ街区における人間関係の分断＝結合が、モスクによって媒介されているという観察とも一致する。要するに、ブリケテリ街区のムスリム共同体の分断＝結合は、増殖し分離していくモスクによって／として可能になっているといえる。「スーフィー」と「改革主義者」の対立の表象というのは、あくまでそのうえになされる 2 次的なものに過ぎない。

こうした現在および過去のブリケテリ街区におけるモスクのあり方を踏まえたうえで、再度紛争の経緯とその終結後の展開に立ち返るならば、そこには群集の「非公衆的」形成と拡散、およびその物質的基体となったモスクの存在を見いだすことができるように思われる。「公衆 (public)」を「群集 (foule)」と対比させて論じたのはタルドである [タルド 1989]。タルドの用語法では、「群集」は「肘と肘の関係」にある人々、つまり物理的に近接している人々の群れを指す。他方で「公衆」とは、新聞等の近接性を要求しない種類のメディアによって媒介されてつながった人々、つまり必ずしも物理的には近接していないけれども同じ方向を向いているという意味で群れと把握される人々を指す。

ブリケテリ街区の紛争とその終結から現在に至る経緯は、まず、同じモスクや路上の礼拝場

所に集まって「肘と肘の関係」に立つことで人々が群集と化すことに始まる。そのうえで、外部から既に対立構図への帰属を帯びて流入した扇動者の言説は、モスクというメディアを通じて、人々が自他の群集を「スーフィー」や「スンナの民」として表象することを可能にする。そうして生じた2つの「紛争的群集」は、「誰と誰が肘と肘の関係に入るのか」をめぐる相争うに至るが、行政の介入とモスクの増加という外的要因の作用によって、物理的に礼拝場所を分けて遠ざかっていくこととなった。このように人々が「十分に」遠ざかった現在において、既に述べたとおり、近接性を要求しない公衆的メディア、つまり書物やテレビやラジオがそれほど大きな役割を果たしているようにはうかがえない。パルータにまつわる語りが顕著に示すように、あくまでモスクのスピーカーや路上での説教を介した彼らの近接的な扇動行為とその排除こそが、対立の形成とその自壊にとって決定的であり、現在においてもそうであり続けているのである。

モスクの増加によって／として群集が拡散したのち、書物等のメディアの相対的不在によって群集が公衆へと変化しないことが意味するのは、「肘と肘」を越えた物理的距離をもつ人々同士の関係が重要視されにくいということである。つまり、少数のモスクとその近辺という1990年代以前の「狭い」ブリケテリ街区を越えて、スピーカーの拡散する音が混ざり合う「百家争鳴」のサウンドスケープとしてのブリケテリ街区を越えて、広域にまたがった「スーフィー」や「スンナの民」という公衆の表象の可能性を想像することに関して、現実味がもたれえなかった。そうしているうちに、モスク単位での「棲み分け」が進み、群集は次第に拡散・自壊し、互いに対する露骨な批判の必要性和それによる自身の対他立場への確信を失っていく。このようにして、街区内外の対立構造は、明確な勝敗がつくことのないまま、徐々に「冷却」されていったのではないかと考えられる。

対照的なのは、ナイジェリア北部という「加熱」され続ける事例であり、書物やラジオ・テレビ等の豊富なメディアを通じてさまざまな言説の流布する当地域においては、ボコ・ハラムを極端な例としつつさまざまな思想的党派性が対立や暴力の契機を孕みながらいまなお息づいている [Mustapha and Bunza 2014]。ここから次の仮説として浮かび上がるのは、ムスリム間対立の激しさと主要モスクの密度の高さには何らかの因果関係があるということ、それゆえムスリム全体がその地域で多数派であるか否かが対立のあり方に直接関係するという、そして密度の希薄化を埋めうる類いのメディアの存在可否がそうした関係のあり方を左右するのではないか、というものだ。

このようにタルドの議論を応用していくに際して参照すべきなのは、しばしばタルドの論敵とみなされるデュルケーム、そしてその後継者モースによる社会形態学研究である。モースは論文『エスキモー社会』[モース 1981]において、人々の宗教的生活様式を、その住環境という「物質的基体」との関係性のもとで考察するという方法論を実践している。物質的基体と

は、デュルケームの「基体 (Substrat)」概念 [デュルケーム 2018] に由来し、社会的事実 (ここでは宗教) がそこで展開するための物質的な基盤を指す。この物質的基体という概念による社会形態学の方法論は、タルド的な群集が公衆化されることなく物理的に拡散していったという事実を、そのモスクという物質的基体の変容と関係づけて記述し、上記の仮説の検討を進めていくうえでの重要な足がかりになるように思われる。

さらに、デュルケームが示唆しモースがその民族誌的記述から例証する、いわゆる「集合的沸騰 (effervescence collective)」 [デュルケーム 2014] という現象が、手狭になったモスクに人々が集結し、かつそこからあふれ出る過渡期的事態において発現していたとみることも不可能ではない。つまり、モスクの増加の過渡期においては、増加しつつもなお数少ないモスクに人々が密集することと、人々が「沸騰」 (あるいは「加熱」) して大きな集団へと融合することが相互強化的に発生し、かつそうしてできた集団もまた密集と集団同士の対立構図という全体への「沸騰」= 融合を相互強化的になしていった。しかし、モスクの増加が進んで人々がブリケテリ街区内外へと拡散していった現在では、各モスクに人々が密集しなくなることと、モスク単位での「沸騰」= 融合の程度が低下することとが相互強化的に生じ、かつ集団同士の距離の拡大と「沸騰」= 融合の程度の低下もまた発生するというようにして、紛争という全体への熱が「冷却」されたのではないだろうか。このように考えると、紛争が一時期 (ヤウンデの場合には 1990 年代初頭) にだけ発生し、その後分断が残りつつも顕在化しなくなったことの説明が上手くつくように思われるのだ。「集合的沸騰」概念がもつとされてきた、「制度化する制度」と「制度化された制度」 [中島 1986] あるいは「構造化の現象」と「構造化の原理」 [大野 1993] という相互強化的で循環的な 2 つの側面に着目して、これを 2 つの集団の対立という集団間関係の形成過程に拡大して適用しようと試みる本稿の立場は、ややアクロバティックにみえるかもしれない。しかしその意義をあえて積極的に認めようとする理由は、以下のような可能性を踏まえてのことである。

序論で述べたように、西アフリカにおける「改革主義」研究の主流は、言説による対立の構築に注目するアプローチをとってきたが、本稿の対象事例のような、言説による対立構築が明示的にみられず、またそもそも対立する集団の輪郭も自明でない場合においては、その有効性を確かめることすらできないことになってしまう。しかし、本稿のように空間的な離合集散に焦点化し、そこでの「集合的沸騰」の相互強化的発現に注目することで、対立の様相や程度、すなわち集団あるいは集団間関係の構築過程を決定づける、その機序をモデル化することができる。それはデュルケーム=モースの議論とタルドの議論を相補的に捉える見方 [大野 2008] でもあるが、それを踏まえるなら、言説の蓄積やそれを遠隔的に伝えるメディアの存在有無もまた、集団間の時間的・空間的距離を (擬似的に) 縮める可能性の有無として捉え返すことが可能である。そうすることで、従来の言説偏重のアプローチというのは、本稿のような空間論

的アプローチによって包摂するかたちで乗り越えうるようになる。

このようにみると、モスクを含め、ムスリムを取り巻く物質的で空間的な諸条件が、ムスリムの群集化と公衆化にいかに関与していたのかを明らかにする社会形態学的方法論は、西・中部アフリカのイスラーム研究における古典的テーマに対して、新たな比較研究のアプローチとして大きな意義をもちうるといえる。そうした可能性が以後、さまざまな事例において検証されていくことを期待しつつ、本稿を閉じることとしたい。

謝 辞

本稿は、京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科附属次世代型アジア・アフリカ教育研究センター臨地教育・国際連携支援室「2017年度臨地教育支援プログラム」、松下幸之助記念財団「日本人留学助成」（助成番号 19-A15）、JSPS 特別研究員奨励費（課題番号 20J14779 および 24KJ0067）の助成を受けたものです。また、本稿の完成にあたって、匿名の査読者2名からきわめて有益な助言を頂きました。記して感謝申し上げます。

引 用 文 献

日本語文献

- 大野道邦. 1993. 「集合的沸騰とシンボリズム—デュルケームにおける理論的問題」『社会学雑誌』10: 3-25.
- . 2008. 「デュルケームとタルドの対話—メディア論をめぐる」『日仏社会学会年報』18: 1-17.
- 荻谷康太. 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.
- 小杉 泰. 2002. 「スンナ派」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 550-551.
- 武内進一. 2015. 「アフリカにおける土地と国家—その歴史的概観」武内進一編『アフリカ土地政策史』アジア経済研究所, 3-29.
- 竹内 洋. 2016. 『日本のメリトクラシー—構造と心性（増補版）』東京大学出版会.
- タルド, G. 1989. 『世論と群集』稲葉三千男訳, 未来社.
- デュルケーム, É. 2014. 『宗教生活の基本形態（上）—オーストラリアにおけるトーテム体系』山崎亮訳, 筑摩書房.
- . 2018. 『社会学的方法の規準』菊谷和宏訳, 講談社.
- 中尾世治. 2016. 「解説」I. K. マガネ著, 田中樹・清水貴夫・遠藤仁監修, 中尾世治訳『ムスリム文化連合ヴォルタ支部史料集』総合地球環境学研究所, 119-184.
- 中島道男. 1986. 「デュルケームの〈制度〉理論—〈制度化された制度〉の創造と活性化」『ソシオロジ』31(2): 21-37.
- 三浦 敦. 2016. 「セネガルの土地改革—経済自由化の中で残存する慣習的土地制度」『アジア経済』57(1): 34-62.
- モース, M. 1981. 『エスキモー社会—その季節的変異に関する社会形態学的研究』宮本卓也訳, 未来社.

外国語文献

- Abun-Nasr, J. 1965. *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Adam, S. Y. 2021. *A History of the Kano Book Market, c. 1920–2020*. Ph. D. thesis, University of Cape Town.
- Adama, H. 2004. *L'Islam au Cameroun: Entre tradition et modernité*. Paris: L'Harmattan.
- . 2007. Islamic Associations in Cameroon: Between the Umma and the State. In B. Soares and R. Otayek eds., *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 227–241.
- . 2010. La mosquée au Cameroun: Espace public ou espace privé? *L'anthropologue africain* 17(1-2): 41–62.
- . 2015. Islamic Communication and Mass Media in Cameroon. In I. J. Hackett and B. Soares eds., *New Media and Religious Transformations in Africa*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 137–156.
- Adamou, A. and A. Ibrahim. 2022. Étude du rapport de force entre deux mouvances confessionnelles dans la reconfiguration de l'élite musulmane au Cameroun: La Wahhabiyya et la Tidjaniyya à Ngaoundéré. In T. Sigankwe and N. Owona-Ndounda eds., *Géopolitique du fait religieux au Cameroun*, 2^{ème} édition. Yaoundé: Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation, pp. 68–90.
- Asad, T. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series. Washington: Georgetown University, the Center for Contemporary Arab Studies.
- Brenner, L. 1993. Introduction: Muslim Representations of Unity and Difference in the African Discourse. In L. Brenner ed., *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1–20.
- . 2001. *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Emboussi, S. 1994. *L'Implantation et l'évolution de l'Islam à Yaoundé (1889–1993): Le cas du quartier Briqueterie*. Mémoire de DIPES II, École Normale Supérieure, Université de Yaoundé I.
- Eyinga Aba, S. 2021. *La dynamique de l'Islam chez les beti du Centre: XIXe-XXIe Siècles*. Thèse de Doctorat en Histoire, Université de Yaoundé I.
- Goffman, E. 1952. On Cooling the Mark Out: Some Aspects of Adaptation to Failure, *Psychiatry* 15(4): 451–463.
- Hall, B. and C. Stewart. 2011. The Historic “Core Curriculum” and the Book Market in Islamic West Africa. In Graziano Krätli and Ghislaine Lydon eds., *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*. Leiden: Brill, pp. 109–174.
- Hiskett, M. 1984. *The Development of Islam in West Africa*. London: Longman.
- Holder, G. and M. Sow eds. 2013. *L'Afrique des laïcité: État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Algiers: Editions Tombouctou.
- Kaba, L. 1974. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kane, O. 1999. La polémique contre le soufisme et les ordres soufis en Afrique de l'Ouest postcoloniale. In F. de Jong and B. Radtke eds., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, pp. 324–340.
- . 2003. *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*. Leiden: Brill.
- Larkin, B. 2015. Binary Islam: Media and Religious Movements in Nigeria. In I. J. Hackett and B. Soares

- eds., *New Media and Religious Transformations in Africa*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 63–81.
- Lasseur, M. 2005. Cameroun: Les nouveaux territoires de Dieu, *Afrique contemporaine* 215: 93–116.
- _____. 2010. Islam et christianisme en mouvement: Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun, *Espace, Populations, Société* 2010(2-3): 179–191.
- Last, M. 2014. From Dissent to Dissidence: The Genesis and Development of Reformist Islamic Groups in Northern Nigeria. In A. R. Mustapha ed., *Sects and Social Disorder: Muslim Identities and Conflict in Northern Nigeria*. Woodbridge: Boydell & Brewer, pp. 18–53.
- Launay, R. and B. Soares. 1999. The Formation of an ‘Islamic Sphere’ in French Colonial West Africa, *Economy and Society* 28(4): 497–519.
- Loimeier, R. 2016. *Islamic Reform in Twentieth Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. 2022. Dynamics of Reform in Sub-Saharan Africa. In T. Østebø ed., *Routledge Handbook of Islam in Africa*. New York: Routledge, pp. 191–205.
- Mustapha, A. R. and M. U. Bunza. 2014. Contemporary Islamic Sects and Groups in Northern Nigeria. In A. R. Mustapha ed., *Sects and Social Disorder: Muslim Identities and Conflict in Northern Nigeria*. Woodbridge: Boydell & Brewer, pp. 54–97.
- Omono-Mbassi, N. T. 2010. *Islam et implantation des mosques dans la ville de Yaoundé (1936–1997)*. Mémoire de maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I.
- Otayek, R. and B. Soares. 2007. Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa. In B. Soares and R. Otayek eds., *Islam and Muslim Politics in Africa*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 1–24.
- Soares, B. 2005. *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Souleymane. 2013. *Religion et télévision: Étude de l’audience de l’émission “Connaissance de l’Islam” sur la CRTV-Télé au quartier Briqueterie à Yaoundé*. Mémoire de Master II en Sciences de l’Information et de la Communication, Université de Yaoundé II.
- Takou, T. 2010. *Islam et société à Douala (Littoral-Cameroun): 1912–2006*. Thèse de Doctorat en Histoire, Université de Yaoundé I.
- Tchaptmégni, R. 2008. L’organisation juridique de la propriété foncière au Cameroun. In C. Eberhard ed., *Law, Land Use and the Environment: Afro-Indian Dialogues*. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry, pp. 219–232.
- Triaud, J-L. 2010. L’islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale: Constitution d’un champ scientifique, héritages et transmissions, *Cahiers d’Études Africaines* 198-199-200: 1–36.