

移動に住まう人びとは どこに埋葬されるのか

東アフリカ・ナイロート系アルル人の
ティボ、ジョク、アビラをめぐって

Where do People Bury Their Beloved Ones? :
Some Aspects of *Tipo*, *Jok* and *Abila* among the Alur People in East Africa

田原範子

TAHARA Noriko

はじめに

- ① 東アフリカにおける埋葬地をめぐる議論
- ② ナイロート系民族の祖霊観念をめぐる議論
- ③ 出稼ぎ地ルンガにおける死
- ④ 埋葬地の選択
- ⑤ ティボと暮らすこと
- ⑥ 生成される「ホーム」

【論文要旨】

本稿では、死という現象を起点としてアルル人の生活世界の記述を試みた。アルバート湖岸のアルル人たちは、生涯もしくは数世代に渡る移動のなかで、複数の生活拠点をもちつつ生きている。死に際して可能であれば、遺体は故郷の家（ホーム）まで搬送され、埋葬される。遺体の搬送が不可能な場合、死者の遺品をホームに埋葬する。埋葬地をめぐる決断の背景には、以下のような祖霊観がある。

身体 (*dano*) が没した後、ティボ (*tipo*) は身体を離れて新しい世界へ移動する。ティボは、人間界とティボの世界を往来しつつ、時には嫉妬などの感情を抱き、現実には生きている人びとの生活を脅かす。病気や生活の困難はティボからのメッセージである。そのような場合、ティボは空腹で黒い山羊を欲している。その求めに速やかに応じるために、埋葬地は祖先たちの住む場所つまりホームが望ましい。

アルル人のホームランドでは、ティボはアビラ (*abila*) とジョク (*s.jok*, *pl.jogi*) とともに祀られている。ティボは現世の人間に危害を及ぼすだけの存在ではない。ティボの住まうアビラやジョクに対して、人びとは、語りかけ、家を建て、食物を用意し、山羊を供儀する。父や祖父のティボを通して、祖先の死者たちは生者と交流する。その交流は、生者に幸運や未来の予言をもたらすこともある。

死者と生者が共にある空間で、死者のティボは安住することができる。移動に住まう人びともまた、死者をホームに搬送すること、死者の代わりに死者の遺品を埋葬することを通して、ティボの世界と交流している。

【キーワード】 ウガンダ共和国, アルル人, 移動, 生活世界, ティボ, アビラ, ジョク

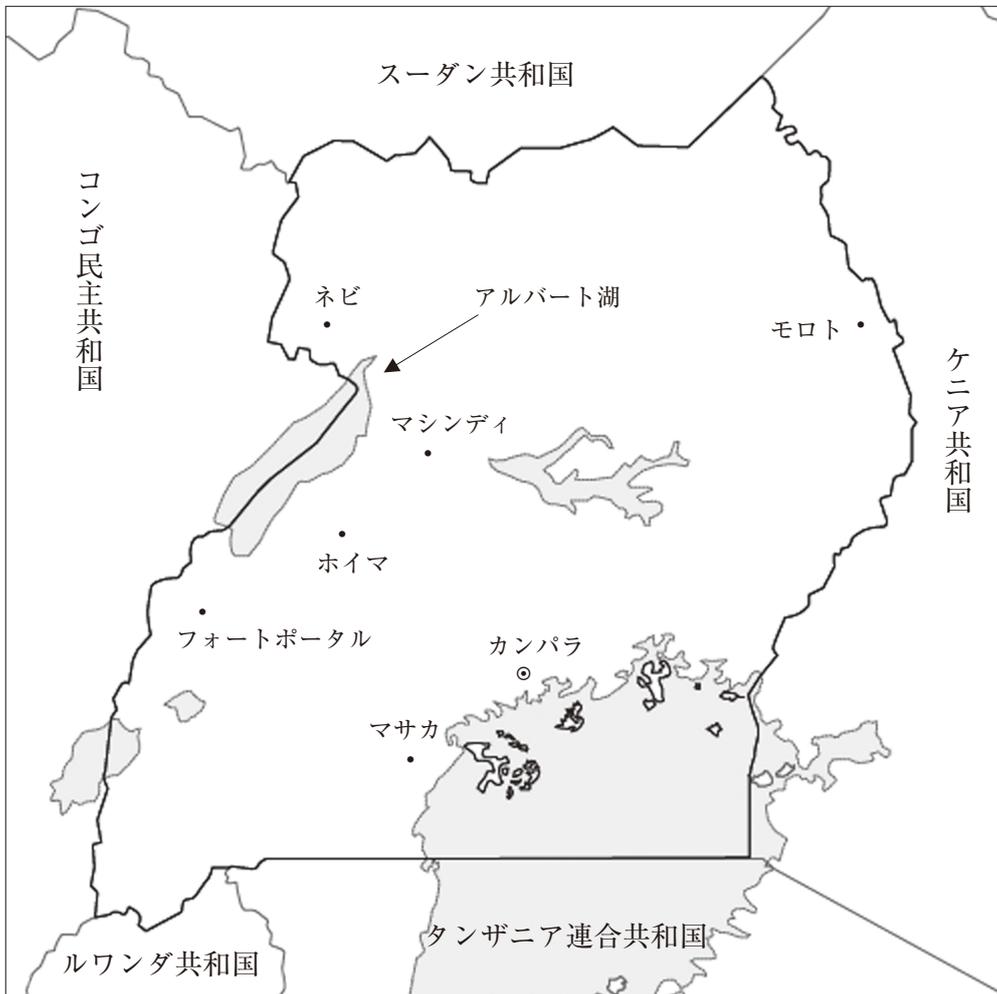
はじめに

アルバート湖は、アフリカ大地溝帯西部の底に位置し、東部をウガンダ共和国、西部をコンゴ民主共和国に分有される（地図1）。湖岸には、その断崖に包まれるかのように漁村が点々と並ぶ（地図2）。私がフィールドワークをしている漁村ルンガ（Runga）もその一つである（写真1）。約3000人の居住者のほぼ8割がウガンダ西ナイル地域およびコンゴ民主共和国東部より移動してきたアルル人（Alur）である。私の滞在中、死の知らせがとぎれることはない⁽¹⁾。朝、自転車で出かけた男がころんで昼過ぎに死んだ、魚を売りに出かけた男が出先のホテルの部屋で死んでいた、子供を呪医に連れて行ったが手遅れだった、漁から帰って気分が悪いと寝ていた男が突然全身のすべての穴から血を流して一晩で死んだ、ボートで遊んでいた子供が水に飛び込んで上がって来なかった、双子が生まれてすぐ死んだ。死者の名を記した帳面を持った若者が埋葬の費用を募りながら家々を回るのは日常の風景となっている。

私は1993年にサハラ砂漠以南のアフリカでフィールドワークを始めて以来、死は身近にあり、葬儀や埋葬を現地の人びとと共に経験してきた。それは悲しみを共有する場でもあり、死者にかかわる人たちと集う社交の場でもあり、経費の負担をめぐる交渉の場でもあった。それは現実の生活におけるできごとの一つであり、通過点であった。しかし、本研究会で私は、葬送儀礼、遺影、墓石の碑文、掃苔、塔婆などに象徴される世界に引き寄せられた。巡検とよばれるフィールドワークでは、たくさんの卒塔婆や墓石を見ることにも、それを見て感激し、それにかかわる世界を語り合う人たちの姿にも驚いた。不思議な違和感は研究会に参加するたびに呼び起された。研究期間が終盤に近づいた頃、私はこの不思議な感覚は、学術領域の違いではなく、もう少し根源的な差異によってもたらされているのではないかとふと思った。死を個人の生のなかに還元し、人びとの経験や通過点として捉えるという私がこれまで馴染んだ方法論と、死を起点として生の世界を解釈する本研究会で出会った方法論、この二つは異なる思想を源流にしているのではないだろうか。

そのとき私は、いつも不思議に感じていたアルル人たちの名前の意味がわかったような気がした。友人の名前はオネギウ Onegiw「かき乱す」、姉の名はアシカニ Acikani「どこへ行くのか」、兄の名はオンゴン Ongon「これも土」。名づけたのは母や親族である。先に生まれた子どもたちがまだ赤ん坊のうちに亡くなった後、友人たちは生を得た。生まれたばかりの子どもを眺めながら、死の世界に想いを馳せる人びとの気持ちがそこにはある。一つの生は幾多の死を起点として生みだされる。

本稿では、死という現象を起点としてアルルの生活世界の記述を試みる。まず従来のアフリカ研究におけるホーム以外での死と埋葬にかかわる議論を紹介しながら本研究の特徴を明確にしよう。その後、あるアルル人の死をめぐる人びとの実践を記述する。そして埋葬先を決定づける死者の魂ティボ（*tipo*）について人びとの説明を紹介しよう。またティボはホームにある祖先を祀るアビラ（*abila*）、生活のなかに息づく諸霊ジョク（*jok*）と結びついている。ティボ、アビラ、ジョクをめぐる語りを手がかりにして、アルル人たちの「死者供養の実践」[池上良正 2011]とそれを支える「一般的通念」について論考を試みたい。

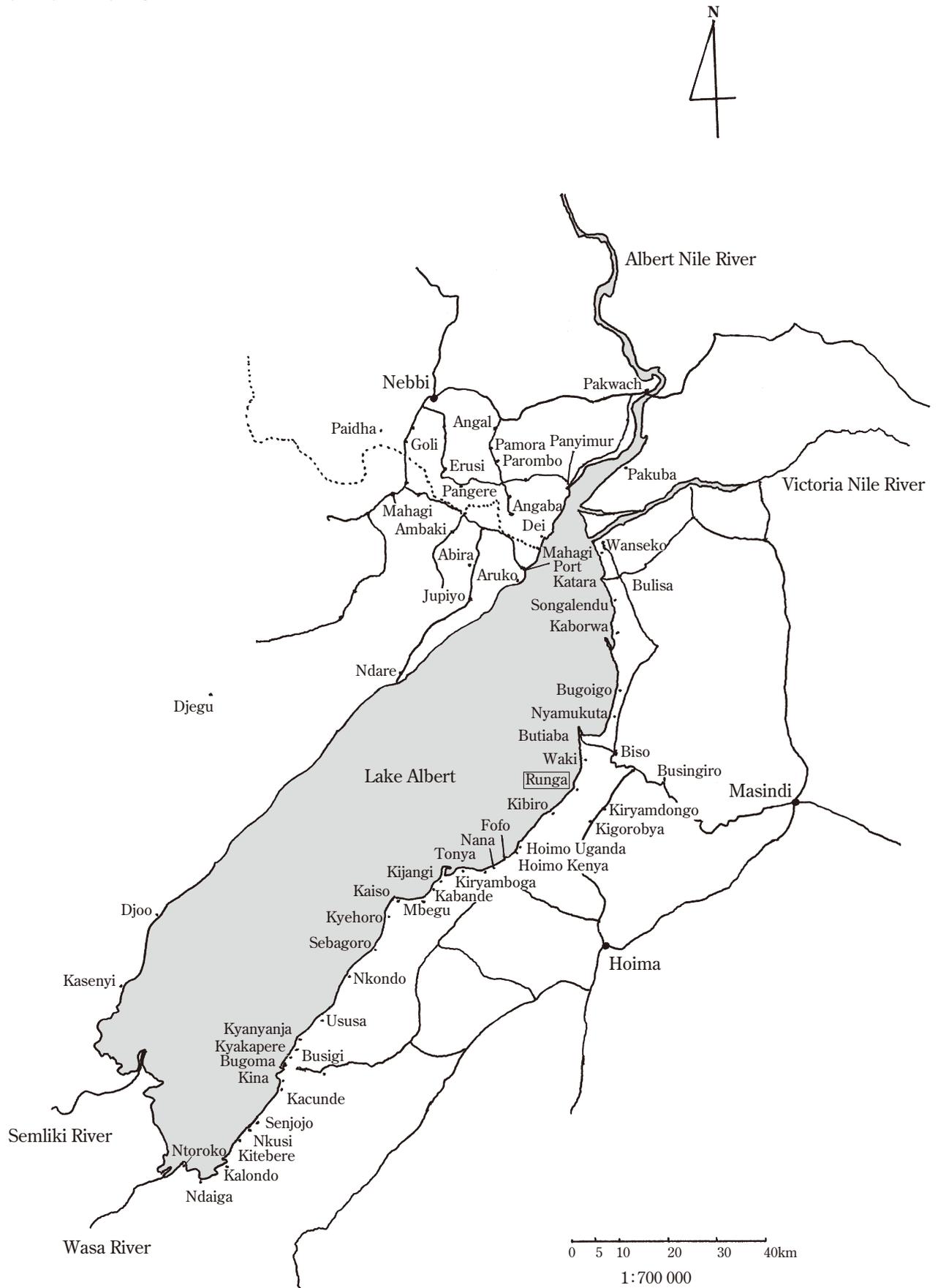


地図1 ウガンダ共和国

世界地図: <http://www.sekaichizu.jp/> を元に著者作成



写真1 アルバート湖を臨むルンガ (2002年8月19日撮影)



地図2 アルバート湖

Nelles Veriag GmbH, D-80935 Münchenを元に著者作成

本稿で引用する会話や人びとの説明は、調査者である私の問いに対して発せられたものである。引用が多すぎ、冗長に感じられるかもしれない。しかし、言葉の発せられた文脈を明確にするためにこのような方法を採用した。なぜなら、ティポ、アピラ、ジョクを定義することが本稿の目的ではなく、私の問いをきっかけにしているという限界はあるものの、死者供養にかかわる人びとの知が行使される場を描き出すことを意図しているためである。

①……………東アフリカにおける埋葬地をめぐる議論

死者を誰がどこに埋葬するのか。ホーム以外の死にどのように対処するのか。これは20世紀以降の東アフリカの人びとにとって大問題であった。植民地政府が導入した人頭税とその金納化は、人びとを村落から都市へ、都市のプランテーション労働へと移動させた。出稼ぎ地における死、「都市の死」という新しい現象に対して、人びとは新たな対応を迫られることになった。

たとえばナイロビに住む西ケニア出身のマラゴリ人出稼ぎ民たちは、互助組織を作り、死者祈念儀礼という都市における新たな儀礼を創出した〔松田, 1991〕。ナイロビでの死者祈念儀礼は、死者の遺体を母村へ搬送し、埋葬した半年～2年後くらいまでに、死者がかつて住んだ場所で行われるものであり、1970年代半ばから15年間の間に定着したとされる。

マラゴリ人は西ケニアのバンツー系民族を総称するルヒヤ人の下位民族の一つである。しかし、同じルヒヤ人に属する17民族のうち、居住地であった都市ナイロビで死者祈念儀礼を行わない民族が4つある。行わない理由として「ナイロビの住居は、一時の滞在場所にすぎない、すべての死にまつわる儀礼は、母村の『本当の家』で行う」との説明が多かったという。松田は、この説明はナイロビに出稼ぎに来ているルオ人の論理とほぼ一致していると指摘する〔松田, 前掲書: 134〕。

ルオの人びとが死にまつわる儀礼を行う「本当の家」はどこなのか。この問いは、ある一人のルオ人の死をめぐる⁽²⁾、ケニアの法曹界のみならず、世界中の歴史学者、人類学者を巻き込む大論争となった。簡単に紹介しよう。

ケニア法曹界の第一人者オティエノ(Otieno)が急死したのは1986年12月20日であった。オティエノは西ケニアのニャルグンガ(Nyalugunga)村出身のルオ人で、ナイロビのンゴング(Ngong)に土地を購入し、妻ワンブイ(Wambui)と共に居を構えていた。妻は、居住地ンゴングでの埋葬を、それに反してオティエノの弟とその親族は、母村ニャルグンガでの埋葬を主張し、共に譲らず、オティエノの遺体は継続的に防腐処理を施されながら、ナイロビの遺体保存所に留め置かれる。当初、英国人の裁判官シールド(Shields)は、「オティエノの生前の活動はコスモポリタンのであり、ルオの慣習ではなくケニアの法律に従って葬るべきである。また葬送にかかわる決定は最も近親者である妻によってなされるべきである」と妻に遺体の引き取りを許可したが、弟側は弁護士クワチ(Kwach)をたててそれを阻止した。クワチは、「シールドはケニアの法律を誤認している。結婚は法律に基づくものであるが、死後は一人のルオ人として、ルオの慣習により葬られるべきである」と反論した。

ナイロビの高等法院での7回にわたる審理における陳述と論議は、異民族間の結婚(オティエノはルオ人、ワンブイはキクユ人)における問題、慣習と伝統の正当性の問題、慣習法と制定法の関

係性、結婚制度における夫と妻の関係性、死の意味と埋葬における目的、ルオ人アイデンティティとは何かなど、埋葬地にかかわる多様な論点を洗い出した。審議の末、オティエノは1987年5月23日、居住地ではなく母村に埋葬された。都市に移住し結婚したルオ人であっても、死後はルオの慣習法に従って親族たちによって埋葬されるべきだという判断が下されたのである。

アルル人もまた、ケニアのルオ人と同じく、15世紀以降、南スーダンからナイル川沿いに南下してきたナイロート系のルオ民族の下位集団である⁽³⁾。『アルル社会』を著した人類学者サウザールは「アルル人 (Alur)、アチョリ人 (Achoili)、パルオ人 (Palwo)、パドラ人 (Padhola)、ケニアルオ人 (Kenya Luo) は、南ルオとして類似した存在である。…アルル人はこのなかでも、相互行為対象の民族集団の多様性と、他民族から孤立した関係性が顕著であった [Southall, 1954 → 1970 : 4]」とアルル人の特徴を指摘している。アルル人は王国などの単一の政治的組織ではなく、親族組織による多様でソフトな統治形態を経てきた。移動する過程で他民族と交流し、他民族となった人びと、他民族からアルル人となった人びとなども伝承される流動的で融通性のある民族である。アルル人たちの従来の居住地 (アルランド) は、20世紀前半に英国保護領ウガンダとベルギー植民地コンゴ民主共和国に分割された。ウガンダの保護領政府 (1925年-1961年) はすべての世帯に税金の金納化を強制し、西ナイルのアルル人たちは現金獲得のために移動を余儀なくされた。

西ナイルには現金獲得の手段はなかった。ウガンダ南部の経済的中心地から遠く離れ、綿花やその他の換金作物はそこでは育たないと信じられていた。税金を払い、逮捕を避けるには、西ナイルの人びとは南部のより豊かな州、とりわけガンダ王国、ニョロ王国へと移動せざるを得なかった。そこで同じく税金を払うためにスーダンやコンゴ国境付近から移動して来たアルル人、ルグバラ人 (Lugbara)、カクワ人 (Kakwa) たちと出会った [Leopold, 2005 : 77]。

税金の金納化と現金獲得手段の欠如という条件が重なり移民労働を余儀なくされたにもかかわらず、アルル人は移動の動機を多様に説明すると聞き取り調査を行ったレオパードは記す。「この種の調査において、人びとが現金を獲得するために移動したのだという話を聞くことは稀であった。彼らが移動の理由としてあげたのは、兄弟や父や親戚とけんかをした、都市を見たかった、家族は私の妻を得るために十分な牛をもっていなかったなどであった [Leopold, ⁽⁴⁾ibid. : 77]」。

ウガンダ独立後もアルル人には移動の圧力がかかり続ける。1962年のウガンダ独立をはさんでコンゴ動乱 (1960-1965年)、ムセベニ内戦 (1985-1986年)、ムセベニ政権確立後のウガンダ内戦 (1987-2005年)、地下資源をめぐるコンゴ紛争 (1997-2002年) が勃発し、アルル人たちは移動を余儀なくされ、生涯もしくは数世代に渡る移動のなかで生きることになる。本稿で記述するのは、アルランド内外で移動を繰り返し、複数の生活拠点をもちつつ生活するアルル人である。アルル人たちは埋葬地をどのように選択するのか、それはなぜか。埋葬をめぐる実践の記述を通して生者と死者の多様な関係性を描き出したい。

②……………ナイロート系民族の祖霊観念をめぐる議論

人びとの埋葬地の選択にかかわる説明の場で想起されるものの一つに、死者の魂ティポ (*tipo*) がある。前述のオティエノ裁判の弁護士クワチは、ルオ人が母村で埋葬されるべき根拠の一つとして17世紀末～18世紀初頭におけるカカレ (Kakare) の事例をあげている。カカレは、ブニョロ (現在のウガンダ北西部にあるホイマ県・マシディ県) 出身のルオ語を話す人であったが、ウガンダ南部のブソガで急死した。そこでカカレを埋葬するために、ブニョロの母村からカカレの遺品が到着するのを待ち、遺体を納めた墓穴を閉じずにいた。すると4日目に嵐が来て墓穴の中の遺体は消滅し、8日目に墓穴の中に大きな石が現れた。その後、その地域ではルオ系の人の埋葬を禁止することになったという。

ナイロビの高等法院における証人陳述においてもクワチは、「ルオ人が母村で埋葬されない場合には、その霊 (または悪霊) が一族みんなを悩ませる」という主旨の証言をオティエノの弟はじめ親族から引き出している。こうした証言に対して傍聴者から笑いがもれたと報告されているものの、結果的にルオ人の死者の霊にかかわる観念は重要かつ不可侵なものだと判断された。

ここでルオ人、アルル人が所属するナイロート系民族の祖霊観念について先行研究を整理しておこう。

マランドラ (Malandra) は1930年代にアルル人と始祖を同じくするアチョリ人の調査を行い、アビラとよばれる小さな小屋を建てて祖先崇拜を行うことを報告した [Malandra, 1939]。アビラはアチョリランド全般に共有されている祖先崇拜のための社であり、アビラの建て方、使われる素材について多様性がみられる。またアビラの語源は、動詞ビロ (*biilo* = taste) であり、人びとはアビラに日常的に豆料理を供え、儀礼の時には山羊を供物として捧げる。彼はティポとジョクについて記述はしていない。

1940年代にランゴ人の調査を行ったヘイリー (Hayley) は、ティポ (*tipo*) が影を表したり、チュイン (*chyen*) と呼ばれたりすることを紹介し⁽⁵⁾、ティポをスピリット (spirit) と訳出し、命の源として捉える [Hayley, 1947:16]。ティポは、性交時に女性の身体に入るジョクの力の生気 (spark) として捉える事ができると推測し、ジョクを「人間に何らかの操作をされない限り、人間に対して善にも悪にも働かないような宇宙に行き渡る中立的な力 [Hayley, *ibid.* 3]」として定義する。「最も重要なことは、問題が起きている場合にティポは仲介者として使われるということだ。ティポは仲介者として、ジョクの力に近づき、生者の要望を取り結ぶ [Hayley, *ibid.* 17]」ことから、ティポとジョクの関係が祖霊崇拜の中心的観念を形づくると推論する。また、人間が祖先の立場へと変換させられた場合には、ジョクを使って生きている人たちに良き事を成す立場となる。ジョクの力の及ぶ家族の敷地にアビラを建てて、祖先に自分たちの存在を知らしめ、家族を良い状態に保つことができる。その例として伯父のティポによって生殖能力のなくなった男性が、二羽の鶏を供養して新たにアビラを作る状況を報告している [Hayley, *ibid.* 50, 141]。つまり、ジョクは世界に存在する普遍的な力であり、人間とのかかわりのなかでジョクが生み出され、その性格が形作られる。そして人間側がより良い生活を求めるための働きかけとしてアビラがある。

前節で紹介したサウザールの著『アルル社会』の「政治組織の指標としての祖先崇拜」の章には、新しいチーフが即位した時に、亡きチーフのために2つ社が建てられたこと、その1つがルオのティポ⁽⁶⁾ (*tipu lwo*) と呼ばれ、1つが他人のティポ (*tipu jumiru*) と呼ばれたことが記されている。そして「おそらくティポは『影』や『スピリット』を意味する。しかしこの文脈では社の物理的な名前を表す言葉として使われている [Southall, op.cit., 90-91]」と続けられる。さらに、アビラは各チーフが祖先を崇拜するために作るものであり、各クランにおけるその形態や起源は多様であること、アビラの儀礼では、儀礼を遂行する司祭の資格、飲食の内容、参加者の範囲などが詳細に決められていること、ルオ起源のアルル人はアビラを作る場合に3本の木を使うが、ニョロ起源のアルル人の場合、アビラは1本の木を使うこと、ジョクの形態はアビラより多様であること、アビラが父系祖先しか祀らないのとは違いジョクには父系母系双方の祖先が祀られていることなどを報告している [Southall, op.cit. 100]。サウザールは、ジョク、アビラ、ティポの関係については述べていないが、こうした観念にかかわるアルル人の儀礼はクランごとに多様であり、経済状況やキリスト教の影響で柔軟に変容すると指摘している。

西ナイロート民族を研究する栗本英世は「ヌエル族を除く西ナイロートの諸集団には、jok, juokあるいはjwokと呼ばれる宗教観念が広く分布する。…このようなjok概念の定義と解釈こそ、ナイロートの宗教研究における出発的かつ帰結点であった」[栗本1988, 272頁]と述べ、パリの生活世界におけるjwokの経験と意味づけに焦点をあてる。パリのjwok概念の本質は「超人間的力」という用語によって表現できる。栗本はjwokの分析概念として、「造物主、精霊、力、疫病」の4つを提唱する。ティポについては、「人間の頭頂部は、『影』や『魂』を意味するがtipoが存在する身体部位であり(ママ)、夢はtipoのしわざと考えられている。tipoとwiny、およびjwokは関係あるのだろうか。残念ながら、私はこれらの問題に答える用意はできていない[栗本、前掲書287頁]」と述べる。パリの生活世界においてティポが人間の頭頂部に存在するものの、それとジョクとの関係性を解明することは困難なのである。

ティポについて包括的な記述をしているのは、1970-80年代にケニアルオを調査した阿部年晴である。彼はシャーマニズムにおける憑依という現象を通して、「固体としてのひとについてのルオ族の一般的な表象は、デル(身体)、ティポ(影)、チュニイ(心、肝臓)、ジュオギ(魂)などを構成要素としている」と述べ、ティポを次のように記述する[阿部、1987:214-5]。

影。ティポは大和言葉の『かげ』とよく似た意味内容を持つ語で、水や鏡にうつる映像、光によってできる影、夢や幻覚に現れるひとの姿、死者などを指す。しかし、それだけではない。普通のひとには見えないが、シャーマンその他の霊能者には、ひとと身体と地上にできた影の中間あたりにそのひとと同じもうひとつの姿がみえ、それもティポと呼ばれる。このティポはある種の自律性をもった霊的実体であるが、影とも神秘的なつながりをもっている。

ティポには強いのもあれば弱いのもあり、有害なティポもあればそうでないものもある。生まれつき強いティポをもった人物のいうことは実現する可能性が高い。つまり、そのような人物には予言や呪詛の力がある。…怒りや恨みをもって死んだ者のティポは怨霊となって生者につきまわって滅ぼそうとするので大変恐れられている。

阿部は、宗教的観念やシャーマニズムの一環としてティポを捉える。ここでティポが表象するのは、現実と異世界をつなぐ空間的・時間的な間である。ティポの多様性・多元性は、そうした間のそれである。つまり、ティポを実体としてではなく、生活世界の流動的な関係性を表象するものとして捉える視座によって、正否に拘泥することなくティポの論議を展開している。

ティポの多様性は、ウガンダ東部のアドラ人の調査をする梅屋潔の研究にも現れる。梅屋は、ティポはナイル系民族に広く流布する「影」と「霊」を近似的に意味する語だとする。そして「ティポは、殺されたものの霊（ジュオギ）である。ティポは、その主を殺したもの、殺害現場に居合わせたもの、最初に死体を発見したもの、はじめに死者の屋敷に入ったものなどの後をついてまわり、結局はそれらを死に至らしめる。これは、どのような施術師によっても祓うことができない〔梅屋、2008：10〕」とし、日常会話におけるティポの語用例として「怨霊」と「写真」の2つの意味を強調している。人間の死の状況がティポを生みだしジュオギとなるというアドラ人の見解は、死という現実の状況が異世界とつながりティポやジョクの性格を決定づけること、つまりティポが空間的・時間的な間を表象していることを表している。

以上のような先行研究を参照しながら、本稿においては、ティポとジョクの間を明確で固定的なものとして捉えるのではなく、人間の生と死をめぐる営みの中に生成し、変容し、必要に応じて表出するものとして位置づける。ティポを、現世と異世界の空間的・時間的つながりを表すものとして位置づけ、多様で流動的な人びとの説明を紹介しよう。専門的な死者供養ではなく、ティポやジョクやアビラの多様な意味と日常的な使われ方に着目すること、アビラやジョクの日常実践を記述することを通して、アルル人たちにとってホームとは何かという問いを改めて考えてみよう。阿部はジュオギを「魂」、梅屋はジュオギを「霊」とする⁽⁷⁾。ここでは言葉の外延を表現するために、アルル語の音のまま「ジョク」「ジョギ」と表記する。

③……………出稼ぎ地ルンガにおける死

2009年5月16日、デニス⁽⁸⁾はルンガの自宅で家族に見守られて亡くなった。40歳余、やせ細り弱っていく症状から、HIV感染によるエイズ発症が疑われた。妻2人もすでに同じ症状で亡くなっている⁽⁹⁾。後には第三妻と息子たち3人（15歳と双子の12歳）が残された。デニスは、アルバート湖岸のウガンダ側コンゴ側両地域にかけて、魚行商、キオスク経営、綿花栽培と幅広くビジネスを展開してきた。2009年収穫の綿花代金800,000シリング（約4万円）、新築のトタン屋根のキオスク、そのために準備された商品は遺産となった。デニスはかつてラムテクワル教会⁽¹⁰⁾に所属していたものの、仕事の忙しさもあり教会から遠のいていた。しかし死の当日、ペンテコスト教会の牧師により告解を受けた。以下、デニスの死後の諸手続きについて記述しよう。

3-1. 死体の搬送

デニスの出身地はコンゴ民主共和国のアビラロッジ（Abira Lodj）だが、ルンガに住み始めて20年近くがたっていた。父はすでに亡く、母はアビラロッジで親族たちと暮らしている。同父同

母の4人兄弟の3番目にあたり、兄2人オケロ (Okello)、オパール (Opar) たちも彼を頼ってこの村に移り住んで17年になる。弟オモンディ (Omondi) は2003年にアビラロッジで亡くなっている。今回のデニスの葬式を取りしきるのは家長オパールであった。デニスの妻たちが死の間にボートで湖を渡ってコンゴ民主共和国の出身村に帰りそこで埋葬されたように、通常、死が迫った人は出身村へ戻る。しかしデニスは出身村に戻ることを拒否し、ルンガでの埋葬を遺言して亡くなった。自分の子供たちをここに葬っていること、オパールら親族がここに暮らしていること、そして教会で告解を受けた人物は教会の導きに従って埋葬地を選ばないことなどがその決意の背景にあった。

デニスの死後、オパールはすぐにアビラロッジの長老たちに携帯電話で彼の死を伝え、こちらに埋葬する旨を伝えたが、長老たちは承知しなかった。数回電話で交渉したが、「デニスは大人物だ。そしてオパール、お前はボートもエンジンも持っている。なぜ身体を運べないなどと言うのか。デニスの母親が待っている。もしもデニスを連れて帰らないのであれば、お前たちも死ぬまでここには戻って来てはいけない」と長老たちは決して譲らず、ついにオパールはデニスの遺体を搬送することに決めた。

死の翌朝 (17日)、屋内では女たちがデニスを囲んで座り、聖歌を歌い、屋外ではプラスチック布を使った簡易テントを張り、隣人の男たちが集まり、デニスの死を悼んでいた (写真2)。近隣の家々では、喪に集まった人たちに供するために食事が用意され、参列者たちは三々五々周囲の家で接待を受けた。⁽¹¹⁾ 棺ができ次第、デニスの遺体は搬送されることが決定していたので、訪問客と親族は世間話をしながら、棺に使う木を伐採するために付近の森に出た若者たちの帰りを待っていた。ところが、若者たちは夕方になっても戻らなかった。この周辺は動物保護地区に近接していることから、木を求めて保護地区に迷いこんで森林保護官に逮捕された可能性も否定できず、急遽、ボート用の木材を村の漁師に借りることになった。船大工が棺を作り、ニス⁽¹²⁾を塗り、搬送の準備を進めた (写真3)。こうしている間にもアビラロッジの長老たちは「今どこにいるのだ」と電話で帰還を急かしていた。

その翌朝 (18日) 棺に塗ったニスがようやく乾いた7時に、死体を安置した棺と21人の親族がボートで湖を渡った。コンゴ側の岸辺ボングワ (Bongwa) に着いたのは11時頃であった。以下はオパール、同行した友人オンゲイ (Ongey) の話による。

湖岸に着くと、すでに長老たちから連絡を受けたマハギポール (Mahagi Port) の入国管理事務所から事務官たちが到着していた。ところが事務官らは、たとえコンゴ人であっても死体の入国には100ドル (約1万円) が必要だと主張し、彼らが他の湖岸に逃げないようにボートからエンジンを外して押収した。⁽¹²⁾ 事務官と交渉するオパールの元へ、長老たちが送り込んだ男たちが到着した。ピロ (bilo) と呼ばれるバッファローの角笛の音に集められ湖岸に到着した男たちの一群は70余人であった。ピロの音はコンゴ民主共和国側在住のアルル人にとって「何か問題があったこと (多くの場合、死)」を知らせるものである。「ちょうど飛行機の音がすれば空を追ってその行方を見守るように、ピロが鳴ればその音の行方を聞き澄ませて男たちは集まってくる」とオパールは言う。これらの男たちが入国管理官たちから力づくで死体を奪い、パパラスのマットでそれをくるみ、一本の長い棒に括りつけ、険しく石だらけの山道を飛ぶように、担ぎ手が次々に交代しながら運び、



写真2 デニスの死を悼む人びと (2009年5月17日撮影)



写真3 デニスの棺桶と親族たち (2009年5月17日撮影)

それでも約3時間かけて村に到着したという。その間、オパールは入国管理官と値段交渉にあたり、数時間後、70,000 シリング（約3千5百円）を支払うことで死体入国の許可を得た。

3-2. 埋葬

彼らが到着すると、すでに埋葬のための穴は用意されていた。中央部分は棺が収まるようにさらに深く掘りこまれている。屋内に遺体を安置して一晩過ごした後、19日に埋葬した。長老たちはアルルの伝統に則って埋葬することを主張したが、ここではオパールが主張したデニスの遺志が通り、次のように行われた。

まず早朝、牛1頭と山羊5頭を屠り、集まった人びとと共にそれを食べた。その後、棺を穴に納めて埋め、地上面に水をかけて滑らかに整え、立ち会った人たちがそれぞれ集めた石を盛り上げて墓を作った。近隣より埋葬のために集まった人々は700人を超え、もてなしのための主食クエンのキャッサバ粉9袋を使い果たした。オパールたちがウガンダで集めた300,000 シリング（約1万5千円）、コンゴで集めた500,000 シリング（約2万5千円）が、コンゴ滞在の二日間で残額20,000 シリング（約1千円）となったため、オパールたちは3日後、アビラロッジを発ちウガンダに戻った。

ルンガに帰ってきたオパールが最初に行ったのはアンバヤ（*ambaya*）によるお祓いであった。アンバヤはロソ（*loso*）と呼ばれる小動物⁽¹³⁾の毛皮と薬草と笛を束ねたものである（写真4）。オパールはアンバヤを持つ親族（姉の息子）を伴って帰り、彼にアンバヤでボートと家をたたいてもらった。死にまつわる不運を払うためだ⁽¹⁴⁾という。オパールは本来ならば、向こう岸のコンゴでも埋葬前の焚火の灰や家などをアンバヤでたたくべきだと考えていたが、デニスがすでに教会による告解を受けていることを考慮して自宅と自分のボートをたたくだけにとどめた。



写真4 アンバヤ（2009年7月13日撮影 参考のため、右上のノートは17.5cm×10.5cm）

その後、オパールは漁に出て畑を耕すという日常生活を再開し、残された妻と子供たちはルンガでの生活に戻った。ルンガに住むデニスの妻とオパールら外戚の関係は、デニスの遺産を巡って幾分ぎくしゃくしている。葬式では親族達が死者の後継者を選ぶ会議をもつのが一般的だ。しかしデニスの場合、息子たちがまだ幼少であるため、その決定は延期された。しばらくして経済的な余裕ができれば、墓の石を取り除いてコンクリートで塗り固めた墓を作りたいとオパールは話している。⁽¹⁵⁾

3-3. 変容するアルルの伝統

デニスの葬儀は終わった。しかし、オパールは自分の葬儀はアルル本来の方式で行いたいと言う。アルルの方式とは何か。アルル本来の葬儀は次のような手順を踏んで行われる。⁽¹⁶⁾

1. 死者の髪をすべて切り取り、身体を洗い、服を着せて、室内に安置する。
2. 親族が集まり、遺体を埋める。
3. 親族たちは埋葬後、死者が男の場合は3日間、死者が女の場合は4日間、葬儀を行う家で寝る。女性は屋内に、男性は火を焚いて野宿するのが一般的である。
4. 寝るべき夜の数が過ぎた翌朝早く、長老女性たち2～3人が墓を綺麗に水で洗ってから、黒い砂とキャッサバ粉で墓を綺麗に塗り固める。これをウガンダではオフユ (*ofuyu*)、コンゴではポロチュエ (*poro thiwe*) と呼ぶ。
5. 参列者みんなで黒い山羊を墓に連れていき、長老が墓の死者に話す。⁽¹⁷⁾ 山羊が尿をすれば、死者の承諾、つまりその山羊は受け入れられた。山羊が便をすれば、死者はその山羊を受け入れていないので、別の山羊を連れて来る。死者が受け入れるまで（山羊が尿をするまで…筆者注）死者に問う。
6. 受容された山羊を殺し、その血を墓にかけてからみんなで食べる。参列者は石を集めて盛り、墓 (*kasendi*) は完成する。

デニスの場合、居住地における安置、故郷の長老たちの意思により行われた遺体搬送、搬送後の実家における遺体の安置を含めた3晩が経過している。埋葬前ではあるが、アルルの「3日間寝る」という「伝統」については実行されたことになる。長老オチャヤ (Ocaya) は、死者のために参列者が寝るのは人間のクウィル (*kwir*) に関係していて、男性3日、女性4日という差異は、男性と女性のクウィルの違いによると説明する。⁽¹⁸⁾ また、長老オエール (Oyer) は、クウィルを説明するために「クウィル ティポ (*kwir tipo*)」という言葉を紹介した。それは死者のティポに敬意を払うという意味であり、そのために生者たちは寝る必要があるのだと話す。クウィルとは明確に説明され難い概念であるが、ここでは先行研究を踏まえて、「それを守らなければ、何か良くないことが起きる禁止規則」として捉えておこう。⁽¹⁹⁾ 埋葬において守られるべきことは、死者のために寝ることである。⁽²⁰⁾

死者のティポは、死の直後はどのような状態にあるのだろうか。以下の会話は、アルル人であるオウング (*Oungi*)、アルル人と同じルオ系アチヨリ人のバティスタ (*Batista*) がルオ系の葬儀の方

法と埋葬直後のティポの状態を、バンツー系でニョロ系ムグング人のバロレ (Barole) にを説明したものである。

バティスタ：私たち (ルオ系の人間) は死んだら石 (*kidi* = stones) を置く。石は墓 (*kidi lyel* = stone of the grave) だ。墓の石は案内標識だ。決して消滅することがない。金持ちならセメントで、貧しければ石で。女なら4日寝て5日目、男なら3日寝て4日目、今は埋めてすぐでも可能だけれど、その朝、みんなで石を集めてくる。そして、墓の上を滑らかに塗り、石を積み上げる。墓の正面は頭のあるところ。

バロレ：頭の位置には決まった方向があるのか？

オウンギ：ない。

バティスタ：アチョリは棺を使わない。右側を下にして穴の奥におく。イスラムの方法になっている。遺体を奥のくぼみに入れて、細い木を並べて遺体を覆い、泥を水で練って固めて覆ってから、砂をかけて埋める。つまり、死者を家の中に入れて安全に保っているようなものだ。オウンギ：(アルルでは)穴の中央を深く掘り、棺のぴったり入るスペースを作る。身体は上向き。深さは2.5メートルくらい、大変深く掘る。穴の底に立って手を伸ばしたくらいの深さだ。これが最後の家になる。

バロレ：ルンガ村 (で見たアルルの葬式) で、たった5ヶ月の赤ん坊なのに、非常に深く掘っているのが驚いた。ムグングの場合は、1.5～2メートルくらい。立ち上がって地上が見えない程度。アルル人たちがそんなに深く掘るのは、浅いとティポがすぐに出てくると信じているからか？だから小さい子どもでも深く掘るのか？

オウンギ：ティポは墓を上から見ている。だから私たちは3～4日、家で寝る。そして天国に行く。それから、山羊を殺す。それをしなかったらティポがやって来て、私たちが悩ませる。

オウンギは安息日再臨派教団 (7th day's adventist) の熱心な信者であり、彼の天国という言葉はキリスト教の説く天国を意味していると思われるが、一方で死者のティポの存在を認めていることが窺える。死者のティポは死後すぐに身体から離れ、葬儀に集まった人たちを頭上高くより眺めているという考え方はバティスタとオウンギのあいだで共有されている。アチョリとアルル、同じルオ系民族でも棺の有無、埋葬の方式は異なるが、死者のために生者が寝なければならないという「クウィル ティポ」という考え方は普遍性をもっている。

デニスの葬儀は、長老の主張する「アルルの伝統」とキリスト教などの影響を受けた「新しい方式」が混在する「新しいアルルの伝統」であった。「伝統」と「新しさ」の混淆状態は、前項で述べたアンバヤの「不十分な」お祓いにも現れている。アルル社会においては、葬儀に限らずほとんどの儀礼で山羊は供物として使われる。供物を授けられたものの意志は、その山羊の行動によって表される。山羊の尿は肯定、山羊の糞は否定と解釈される。デニスの葬儀で山羊を供儀をせずに会食したのは、「アルルの伝統」と「新しい方式」の折衷であった。長老側とオパールら若者側、互いが主張し、譲歩しあうなかで営まれる葬儀が、現在のアルル本来の葬儀の姿なのである。このように葬儀は、人びとが折り合うなかでその都度、構築されていく慣習の一つである。にもかかわら

ず、なぜ人びとはデニスの遺言を無視し、大金を費やしてまで、遺体を故郷の家まで搬送し、埋葬しなければならなかったのだろうか。

④……………埋葬地の選択——ティポをめぐる問題⁽²²⁾

デニスの遺体は出身地へ搬送され埋葬された。搬送費用を軽減するために、死に瀕した人は死の直前に出身地へと搬送されることが多い。しかしルンガにも墓所はあり、地域行政 LC1 の許可を得れば埋葬は可能である。実際、ルンガの埋葬地には沢山の墓が並ぶ（写真 5）。本節では、湖岸に住むアルル人たちの埋葬地選択についての説明を通して、埋葬地の選択における諸要因、そしてその背景となる一般的通念を考察する。



写真5 ルンガの墓地 (2006年8月5日撮影)

4-1. 埋葬地選択の原則

「家族が死んだらどこに埋葬するのか」と聞くと、まず「大人のことか？子供のことか？」と聞き返される。大人とはウガンダの法律上は18歳以上の男女を指すが、この地域の生活感覚において大人とは、結婚し子供をもうけた男女を意味する。

■ロゼリン (Roselin, Abira Ajobo 出身, 1970年, 1年, 女, 090611, 186)⁽²³⁾

大人の場合、必ずアビラ・アジョボ (Abira Ajobo) に連れて帰らなければならない。なぜなら、ほかの人はみんなそこに埋められているのだから、そこに埋められる方がよい。お金がなけれ

ばここに埋めても良いが、それは良いことではない。子供ならここでも可能である。

■バナ (Albert Bana, Anguza Pajulu 出身, 1967年, 19年, 男, 090521, 179)

子供はルンガで可能。しかし大人はパジュル (Pajulu) へ運ばなければならない。未来に何が起るかわからないが、母がパジュルにいる。

■ナヌ (Nanu, Abira Palamu 出身, 1977年, 不明, 女, 090503, 16)

私はキゴロピヤのキカンバギエ (Kikanbagye) から来た。4人の子供を出産し、3人をキカンバギエに埋葬した。1人が最近亡くなりルンガに埋葬した。

■ディエ・ボロボロ (Dieu Done Udaga Bedijo, Angal Jupadrogo 出身, 1966年, 11年, 男, 090522, 181)

子供たちはルンガ、大人はパドロゴ (Padrogo) へ埋葬する。故郷の人びとはここに埋めることに決して賛成しないだろう。ここでは事故は多い。死んだら体を運んで行く。そのための土地は故郷にある。大きな土地がある。

■ポリーナ (Paulina Apiyo, Paera 出身, 1962年, 14年, 090611, 187)

(大人の場合) ルンガはありえない。重たい人はホームへと運ばなければならない。昨年、タロ (Tullo) 石油の白人が死んだとき、飛行機が来て身体をホームへ運んで行った。私たちもそのとおり。笛を鳴らしながら、若者たちが運ぶ。私はとても軽いので、早く運ばれるだろう。

これらの人びとの説明からは、「子供はルンガで、大人はホームに埋葬する」という原則が共有されていることが明らかになる。さらに大人の埋葬には、男女の違いがある。たとえば、男性の場合、以下のように説明される。

■オクム (Okum Dona, Angaba Kasato 出身, 1958年, 男, 17年, 090519, 173)

父も祖父もアンガバ (Angaba) に葬られている。何かあればアンガバへ送る。必ず送らなければならない。その金は持っている。

大人の男はホームに埋葬されねばならない。上述のオクムの説明から類推すると、ホームとは父、祖父らが葬られている場所を意味する。しかし父と祖父が同じ場所に埋葬されていない場合もある。

■ウボンジ (Patric Uvonji, Jukoth 出身, 1957年, 男, 7年, 090610 185)

父は1964年、デイ (Dei) からングウェド (Ngwedu) に移動した。カソリック教会の神父で、ングウェドに埋められた。だから私の埋葬場所はングウェドである。

ウボンジの祖父と曾祖父はテネリヤ (Tenelya) に埋葬されているが、父は聖職者であったため伝道先のングウェドに埋葬された。今、ウボンジは父の埋葬地を自身の埋葬地と考えている。この場合、祖父、曾祖父の埋葬地ではなく、父の埋葬地がウボンジのホームということになる。

では、大人の女にとって埋葬場所はどのように決められるのだろうか。

■トーチバ (Tochiba, Wacu 出身, 1969, 女, 10年, 090523, 184)

子供が10歳で死んだとき (2002年10月)、ルンガに埋葬した。自分の場合は、夫の生地パモラ (Pamora) に連れて行かれなければならない。私はもう成長した子供を持っているから。

■アベディ (Abeddi, Pakuru 出身, 1970, 女, 8年, 090523, 182)

私の場合、息子がもう大人なので、夫の場所キューブ (Cubu) で埋葬される。もし息子がまだ子供ならパクル (Pakuru) に埋めてもらう。

成人した子供がいる場合、妻は夫の故郷に埋葬され、子供がまだ成人していない場合、妻は自分の出身地に埋葬されることになる。一方、子供のいない夫婦の場合、その夫の説明は次のとおりである。

■オボテ (Janeti Obote, Pulum Aduko 出身, 1961年, 男, 不明, 090616, elder)

もしも私が死んだら、パルム・アドゥコ (Pulum Aduko) に葬られたい。妻はパジェン (Pajen) に。人は死ねば、所属している家族の住んでいるところに葬られる。

妻が夫のクランに包摂される度合は、婚姻によってではなく、子供の成長具合によって決まることがわかる。子供側からすれば、成人前に親を失った場合、父と母は異なる場所に葬られていることになる。

■ウモンダ (Umonda Mangara, Patole 出身, 1986年, 男, 2年, 090513, 149)

私は幼い頃にパトレ (Patole) で親を亡くした。父はパトレに埋葬され、母は出身地のマハギ (Mahagi) に埋葬された。私は小魚灯火漁の働き手として、マハギ・ポール (Mahagi Port) の母方祖母のところへ行った。学校には通わなかった。そこからルンガへ来て2年になる。

たとえ夫がダワリ⁽²⁴⁾を払っていても妻の遺体は妻の親族に引き取られることになる。しかし、それに対して夫が異議を唱える場合もある。

■ウダガ (Udaga, Parbon 出身, 1968年, 男, 3年, 090523, 183)

第一妻がマハギ・ポールで亡くなったとき (2005年)、まだ子供が結婚していなかったため、妻の親戚が身体を取りに来てマハギからアピラまで運んで行った。ダワリとして牛2頭、山羊9頭払っていた。モブツの時代には法律もなにもなく、アルル人は好きなように振舞っていた。

今はコンゴの法律が制定されて、妻は夫のところで埋葬されることになっている。

ウダガの話からは、ダワリの有無ではなく、成人した子供の有無が、その女性の所属を変更するにたる要素として扱われていたルオの慣習法が変わりつつあることがわかる。

一方、夫と離婚した女性は、次のように説明する。

■ニャラコロ (Nyar Okoro Ruth Alirach, Agermach Patena 出身, 1940年代, 女, 38年以上, 0906)

私の子供達はここにいる。だからここに葬られなければならない。アルル人にとって、子供を産んだ場所、そこが埋葬される場所だ。そう、もし私の兄弟達が私の身体を引き取りに来ても、子供達は反対することができる。私たちの伝統的な法律では、子供をもっている女というものは、どこにでも葬って良いわけではない。必ず、子供たちのいる場所に葬られなければならない。

アルルは父系社会であり、子供たちは夫側の親族に所属している。ニャラコロが子供のいる場所に葬られるということは、たとえ夫と離婚しても、夫側に埋葬されることを意味している。

埋葬地の決定には親族との関係も大きく影響する。クランのリーダーである長老が、自分の領域内に埋葬させないという決断を下すこともある。

■ポリーナ (Paulina Apiyo, Paera 出身, 1963年, 女, 14年, 090611, 187)

父方祖父が死ぬ前に、私の母に、自分の家、つまり母の兄弟である叔父の家のあるパモラ・ビティ (Pamora Biti) へ戻れと命令した。私たち母子はそこの叔父の家に滞在していた。だから母はパモラ・ビティに必ず埋葬されなければならない。

以上、まとめてみよう。子供の埋葬場所について守るべき原則はなく、便宜性を優先し、居住地に葬られることが多い。一方、大人はホームに埋葬される。ホームとは、男の場合は父や祖父など祖先が葬られている自分の出身地である。女の場合、ホームは様々な条件で決定される。子供の有無、成人した子供の有無、ダワリの受取り状況、親族との関係などが、埋葬場所としてのホームを決定する。こうした原則を共有していても、遺体をめぐり争いが起きる事もある。前節で紹介した調査助手バロレ (ムゲンゲ人) はルンガで次のような諍いを目にしたと語った (バロレ, 090503)。

オパールの妹が亡くなった時、夫とその親族が身体を取りに来た。オパールと夫は殴り合いのけんかになった。「妹は長く患っていたのに、見舞いにも来ずに、身体を取りに来ても渡せない」とオパールは主張し、夫の親族はあきらめて、帰って行った。

オパールの妹には成人した子供がいたので、アルルの原則から逸脱したことになるのだが、看護をしたオパール家族の言い分が認められたのである。このようにアルルの原則は状況に応じて柔軟

に適用されている。移動先における埋葬もまた、アルルの原則を逸脱するものである。移動先での埋葬が選択される背景には、どのような事情があり、人びとはそれにどう対処しているのだろうか。

4-2. 移動先における埋葬

移動先に埋葬する要因の一つは経済的な問題である。

■オヨンギ (Oyongi, Pathole 出身, 1984 年, 男, 6 年, 090512, 140)

姉は 30 歳のときにルンガで亡くなり、ルンガに埋葬した。他の人たちはパクワチにいる。姉は兵士と結婚していたが、誤解があって離婚してソングガギ (Songagagi) へ引っ越したので、私が姉をルンガへ連れて帰って来た。姉はここで結婚したが、病気になって亡くなってしまった。金がないので遺体を搬送することもできずルンガに埋めた。残された 3 人の子は夫のところへと引き取られた。

■オドンゴ (Odongo Gilbert, Jupio 出身, 1982 年, 男, 1982, 1 年, 090614, 196)

私はここに埋葬されることも可能だが、お金があれば、カセニ (Kasenyi) に埋葬されることができる。

オヨンギ、オドンゴの話からは、葬儀費用の負担の可否が、埋葬地を決定づける要素となること
がわかる。遺体の搬送は、公共交通機関を使えないため、高価なものになる。車を貸し切りにする
ための輸送料、輸送前後の儀礼にかかわる費用を負担することが必要となる。⁽²⁵⁾

また漁村という特徴上、ときどき水難事故が起きる。その場合、死体は長持ちしないので居住地
に埋めることになる。

■ルオンジ (Rwonge Lembe Walter, Panyimur 出身, 1971 年, 男, 11 年, 090520, 175)

姉妹の息子は、2004 年のパニムールからブゴマ (Bugoma) のウスサ (Ususa) へ行く運送ボート
の水難事故で溺死してここに埋葬された。息子は 30 歳余りで 3 人の子どもを残した。弟は
2 年前、25 歳で亡くなりここに埋葬された。子供が 1 人残された。身体を運ぶお金がなかった
からだ。

水死体は、家のドアを通らないほど膨らむことも珍しくなく、棺を作らず、遺体の安置は外で行
い、すぐに埋葬する。⁽²⁶⁾ 2008 年、小学校の遠足でアルバート湖に来た生徒たちのボートがルンガの
沖合いで沈没し、教師 1 人と十数人の子どもたちが亡くなるという事故が起きた。⁽²⁷⁾ その時、ルンガ
の漁師達は地引網と刺し網を使って水死体の搜索活動に協力した。集められた水死体は、ルンガの
岸近くに穴を掘って埋葬されたという。

こうした事故や経済的な問題で余儀なく埋葬地を決定するのではなく、埋葬地にはこだわる必要
はないという信念から、ここルンガに埋葬するという人びともいる。ステラは、ホームの親や家族
の拘束を嫌って、ここに住む伯母を頼って単身でルンガに来た自立心旺盛な女性である。彼女は「私

はどこにでも、道路にでも埋めてもらって構わない(Stella Vineger, Pandoro 出身, 1985年, 女, 1年, 090511, 134)」と話す。またルンガ在住14年のロゼリン(Roselin)はパロンボ(Parombo)で生まれた。1985-86年夫と共に暮らしていたピソでムセベニの戦いが始まり、戦場の只中で暮らした経験をもつ。現在、ルンガの岸で魚を買い、燻製にして周辺マーケットを行商して生計をたてている。夫と成人した子供達は別の場所で、父はパロンボ在住で2人の妻と暮らしている。彼女の母は2008年11月に亡くなりパロンボに埋葬された。ロゼリンは、「どんな死でもここに埋める(Roselin Adbango, Parombo 出身 1961年, 090512, 143)」と断言した。

そして、数は少ないが、ルンガをホームとして埋葬地に選択する人びともいる。

■ジル(Gilbert, Abira 出身, 1941年, 男, 18年, 0906, elders)

10年以上ここに住んでいれば、埋めることができる。デニスの場合は、母がコンゴにいたので体を送った。アルルの文化では、親族がいない場所に埋葬されたら、埋葬した場所の砂をその人が所属する場所に持って行って埋める。夢を通してこうした情報が与えられる。私はアビラに埋められることも可能だ。しかし、宗教の影響で、アルル文化に従う人びとは減ってきた。

ウガンダでは、10年以上居住すれば市民権を与えられる。ジルは、コンゴ民主共和国のアビラ出身で、親族の多くはそこに居住している。彼の父は1930年代にアビラからガンダ地域に綿花プランテーションの労働者として移住した後、アルバート湖の東岸(ウガンダ側)へと移動した。ジルはガンダ地域で生まれ、アルバート湖周辺で育った。彼は1997年から2002年にかけてルンガで村長を務めた。

筆者が知る範囲で、最初に大人をルンガに埋葬した人は長老オエールである。オエールは、1960年代前半にルンガに住み始めた最初の住人の一人で、1977年から1985年にかけて村長を務めている。オエールは「母をルンガのンベグに1974年に埋葬した。私たちの埋葬場所はここである(Oyer, Pajulu 出身, 1931年, 男, 38年, 0906, elders)」と話した。彼は、母を埋葬したこの地が自分の埋葬地だと考えている。同じく、両親をルンガに埋葬したジャネットにとっても、ルンガはホームと認識されている。

■ジャネット(Janet, Mukambo 出身, 1967年, 女, 30年以上, 14)

私はカラカバ(ブリッサ県)で生まれた。父は1992年に亡くなり、ルンガに埋葬した。父は私がまだ小さいときにルンガに来た。母もルンガで亡くなり、ここに埋葬した。母が亡くなったのは、RDCが来る1年前のこと(2003年)⁽²⁸⁾だった。

このように、本来埋葬すべき場所(ホーム)から現実に埋葬する場所(居住地)へと埋葬地が移行する過程には、経済的な問題、戦争など社会的な混乱、死体の損壊状況、個人の遺志、家族単位の移動などの様相が見えてくる。表1は、ルンガのンベグ地区の住人たちのうちアルル人について、父、祖父、曾祖父の埋葬場所を表したものである。出身地であるコンゴ民主共和国のアビラやムカンボから現在の居住地ルンガやその周辺のキャムクウェンダ、キゴロビヤへと世代を下るにつれて

変化している。にもかかわらず、なぜ人びとはホームでの埋葬が好ましいと語るのか。

表1 埋葬場所の変化(単位:人)

村名	曾祖父の埋葬地	祖父の埋葬地	父の埋葬地	国
アビラ	38	32	22	コンゴ 民主共和国
ムカンボ	20	21	10	
アングザ	14	12	10	
アングバ	10	11	6	
ジュピオ	8	7	4	
ジュコツ	5	4	3	
ジェグ	6	6	5	
ニヤレベ	4	2	0	
マハギポール	1	2	4	
パロンボ	5	4	5	ウガンダ 共和国
ルンガ	0	2	6	
キムクウェンダ	1	3	5	
キゴロピヤ	0	2	5	
ビソ	0	2	4	
ングウェド	0	0	4	
ブガンダ	0	3	2	
カヨンゴ	0	1	1	
総計	112	114	96	

2009年4～8月に田原が行った調査による

4-3. 埋葬地とティボ・ダノ

現在、ルンガで最も信者を集めているのはペンテコスト派の教会である。前節のデニスもまた死に際して告解を受けた。教会の執事でアルル語の説教をしているヴィトールは人びとがティボを恐れているのでホームに埋葬すると説明する。

■ヴィトール (Vitor, Jupiyo 出身, 1952年, 男, 38年, 090516, 167)

ほとんどの人たちはジュピヨ (Jupiyo) に埋葬されている。誰かが亡くなれば、クランの人たちからお金を集めて身体を運ぶ。それは人びとがティボを恐れているからだが、私自身は救済されているのでどこに葬られても構わない。私は1991年、ルンガで救済された。

また同じく、ペンテコスト教会によってルンガに派遣され、漁師として働きながら布教活動に努めているチョンベは次のように話す。

■チョンベ (Chombe, Wasi 出身, 1957年, 男, 12年, 090520, 177)

私の埋葬地はここルンガだ。私の姉妹の子供は、ここの私の家の裏庭に葬られた。聖書を読めば、身体はどこに葬られても、ティポはそれが所属している場所へ行くことがわかる。だから私には遺体を運ぶ理由がわからない。それは時間の無駄である。

ティポは死後ホームへ戻るため、埋葬地にこだわる必要はないというのは、この地域のキリスト教会の一般的な指導方法である。しかしティポは、キリスト教の教義の内におさまる存在ではない。

■オウンギ (Oungi Jenaro, Pamora 出身, 1965年, 男, 11年, 0808, 184)

死んだら、その人の名前を呼ぶことはしない。名前を呼ぶことは恐れられている。死者のいる家に行けば、「アブ (*avu*=dead body) はどこか?」と聞いて、それを見る。死者はその人しかいないのだから、あえてその人の名前を呼ぶ必要はない。アブとは、ティポ・ダノ (*tipo dano*=spirit separated from dead body) のことだ。

オウンギによれば、人びとが恐れるティポとは、ティポ・ダノのことである。ティポ・ダノは、体から離れたティポであり、死者のティポの意となる。身体から離れたティポはどうなるのだろう。

■オパール (Opar, Abira Lodj, 1965年, 男, 7年, 090618, 122)

埋葬する時、墓に山羊の血が注がれなければ、死者たちのティポは新しいティポを歓迎せず、それぞれが新しいティポを殴りいじめる。いじめられたティポは逆向きに生者の世界に戻ることであり、血を得るためにこちらの世界に問題をもたらすことになる。

(問題がもたらされたらどうするのかという筆者の問いに) 埋葬した場に山羊を供儀することである。山羊がそこで尿をすれば殺し、その血を墓にかけて、みんなで食べる。もしも糞をすれば別の山羊を連れてくる。山羊がそこで尿をするまで、繰り返す。山羊が尿をすることは、ティポがその山羊を承諾したということだ。

家族のある人が遠くに埋められてしまった場合、そのティポが子供たちを困らせても、子供たちには埋葬場所がわからないということが起こりうる。だからあまり遠い場所に埋めてはいけない。「困らせる」というのは、人を狂わせることなど。そのときには、山羊を手配し、クランの長を呼んで、祖先に話してもらおう。山羊が尿をすれば、ティポがそれを認めた証拠だ。山羊を殺して食べて、それで終わりだ。

新しい死者のティポ・ダノが、他のティポたちの世界で受け入れられるための布施として、山羊の血は必要だと説明する。その世界に受け入れられないティポ・ダノは人間界に戻り、山羊の血を得るために、その子供や親戚たちを困らせるからだ。またホームに埋葬されない場合、ティポは深刻な問題を引き起こすことがある。

■アベディ (Abeddi, Pakuru, 1970年, 女, 8年, 090523, 182)

もしもホームから遠くに埋葬されたら、ティポミニ (*tipo mini* 母のティポ, ここでは自分のティポのこと…筆者注) が子供たちを悩ませるかもしれない。それなのに子供たちにはお母さんがどこに埋葬されたかもわからないことになる。だから埋葬するときには、誰か知っている人のところに身体を送る方がいいのだ。

死を境として、父母はその子供たちに危害を及ぼす存在となる。それは稀なことではない。「ティポが私たちの邪魔をするのは、特別な出来事ではない。父や母のティポが私たちに困らせる。死んだあと、それはいつでも来ることができる (ニャラコロ, Agermach Patena, 前出)」と言われる。ティポは、死者の名ではなく関係性を表す言葉を伴って、たとえば母のティポ, 父のティポ, 伯父のティポ, 叔母のティポなどとして呼ばれる。ティポの脅威に速やかに対処するためには、やはり墓の場所を明確にしておくこと、つまりホームに埋葬することが望ましい。

■オエール (Oyer Jamali, Angaba Kasatu 出身, 1980年, 男, 1年, 090611, 186)

ティポは私たちに危害を与える。大人になった人びとのティポは生きている人たちを悩ませる。ホーム外に埋葬されたティポがいれば、そのティポはホーム内に埋葬された他のティポに対して嫉妬を抱く。

身体 (*dano*) が没した後、ティポは身体を離れて新しい世界へと移動する。しかし、新しいティポがその世界に受け入れられるためには、山羊の血が必要である。ティポは、人間界とティポの世界を行き来しつつ、時には嫉妬などの感情を抱き、現実に生きている人びとの生活を脅かすことになる。病気や生活の困難はティポからのメッセージである。多くの場合、ティポは空腹であり、黒い山羊を欲している。その求めに速やかに応じるために、埋葬地は祖先たちの住む地域、すなわちホームが望ましいことになる。次節では、さらに具体的に生活世界におけるティポとの関係性を見ていこう。

⑤……………ティポと暮らすこと

湖岸地域には、漁業を生業とする漁師達が住んでいる。漁師は獲物である魚を追って移動する。魚が捕れなくなれば、その岸を去らねばならず、死者のティポはそこに取り残されてしまう。また、アルバート湖はアフリカ大地溝帯西部の底部にあり、雨期には断崖から濁流が村を横断する。道や建物が押し流され、墓もまた水に洗われ消滅することもある。流動的な暮らしは、ティポとの関係性に影響を与える。

5-1. ティポを運ぶ

遺体の代わりに故人 (*Iyel*) の所有物を故郷に持ち帰ることは、ティポを故郷へと搬送したことになる。死者の衣類や靴、それが無ければ埋葬した場所の石や砂をホームへ持ち帰り、棺に入れて

埋葬し、山羊の供儀を行う。親族たちは3日～4日その家で寝る。こうした遺体の葬儀とまったく同様の手続きが完了すれば、その人はホームで埋葬されたことになる。

■オウング (Oungi, Pamora 前出)

私の子どもの墓の場所はもうわからない (2002年埋葬)。丘からの濁流で何度も流されているからだ。しかし、その場所を知りたいときには、黒い雄山羊を連れていき、捜させる。山羊が尿をする。それがその場所だ。死体はホームに戻さねばならない。しかし道は遠く費用は嵩む。経済的な理由から、服や埋めたところの石をホームに持ち帰って埋めることになる。私の子どもはルンガに埋葬した (2002年)。パモラの伯父たちは、子どものティポが山羊を呼んでいるから、子どもの服を持って帰るように言った。さもないと病気が与えられると。しかし、私はクリスチャンだから気にしなかった。

■オンゲイ (Ongey Muke, Ukebu 出身, 1961年, 男, 0900612, 188)

デニスのも運ばれたように、兄が死んだら、アンバキへ運ぶ。湖岸というものは、魚が獲れなければ人もいなくなり、不毛な場所になってしまう。墓は残されたままとなり、ティポもそこに残されたままになってしまう。そうした事態を避けるために、服などを持ってホームに帰らなければならない。

■オボテ (Obote, Pulum Aduko 前出)

人は死ねば、家族の住むホームに葬られる。しかし私の場合、今はお金がないので、ここに葬られることもありうる。アルルの慣習に従うには、遺体の搬送という経済的負担が問題になる。遺体搬送が無理な場合、少なくともズボンと靴は、家に埋葬されなければならない。それが家に埋葬されれば、その人は家に帰ったということになる。よそに埋められたティポは、遺族に対して、自分は茂みに埋められたと主張して困らせることがある。ズボンと靴の埋葬は、身体を持ち帰ったという証である。

ティポは、埋葬直後に搬送されるだけではない。長い年月が経過した後で、死者のティポが探し出されることもある。たとえば、ティポに生活をおびやかされた人たちが、その埋葬場所を探して石や土や砂をホームに持ち帰り、埋葬するのである。

■オゲン (Ogen Rwoth, Anguza 出身, 1964年, 男, 7年, 090514, 155)

祖父はカコクワ (Kakokwa) の漁師で、農業もしていた。彼は1964年に亡くなったが、当時はムラレ戦争 (Murale War, 1962～3年のコンゴ動乱) のため、死体を運ぶことは難しかった。死因は不明。そこでカヨンガ (Kayonga) に埋葬したという。ところが、網を盗まれたり、魚が取れなかったり、うまくいかないことが多く、私は呪医のところに行き、祖父のティポが無視されていることに不満を持っていると教えられた。そこでカヨンガの埋葬場所に行き、その砂を持ってパジェン (Pajen) へ帰り、それを埋め、セメントで固めて墓を作った。その

砂にはティボが入っている。そこで事態が好転した（1990年代のこと…筆者注）。

はっきりした場所がわからない場合、山羊を使って発見することができる。山羊は黒い雄山羊で頭は白いものを使う。尿をした場所が、埋められた場所である。長老たちが祖先のティボの力をこめた山羊を伴って行く。「あなたが○○であれば、どうぞ行ってあなたがいる場所を教えてください」と言う。そうすると山羊は、ある場所で腹這いになって尿をしたり、立ったまま尿をしたり、そこで寝たりする。その場で山羊を屠って食べて、その砂を棺につめて持って帰る。穴を深く掘って、それを埋めて墓を作り、3日間眠る。これでティボは家に戻ったことになる。

祖父の埋葬を終えて、オゲン一族の生活は落ち着いた。オゲン自身は、数艘のボートを持ち、数人の漁師を雇用する網元となっている。ティボのメッセージに正しく対応したことが、現在の繁栄につながったと考えられている。現在、墓を捜索中の人もルンガにいる。

■ピフォア（Pifoa Ejani, Gosi 出身, 1959年, 女, 9年, 090522, 181）

叔母のティボが血を必要としていると伝統医に告げられたので、マシンディ（Masindi）にあるという墓を捜しに出かけた。しかし、もうその場所を覚えている者はなく、見つけれなかった。やはり山羊を買って捜すしかないと考え始めている。

ピフォアの叔母が亡くなったのは10年以上も前のことである。叔母のティボの問題が浮上したのは、ピフォアの亡夫の親戚と土地をめぐる争いが起きたためであった。ピフォアは数年間待ち続け、やっと息子が学校の教師として一人前になったのを機に、息子と一緒にマシンディへ出かけたが、見つけることができなかった。また、調査助手のバロレはルンガに埋葬場所を探しに来た人たちもいたと言う（Barole, 090503）。

2000年頃の出来事だ。コンゴからボートが来た。20人以上の人たちが乗っていた。1人の男が、精神病となり、病院へ行っても良くならない。呪医に父の墓がここにあるからだと言われて捜しに来た。その男は、金はあるが、話をしていると、別の人と話し始めるような感じで、現実の理解が難しくなっていたという。彼らは何年も前に葬られた男の父の墓の場所を聞きだして、捜し出した。結局、ルンガのカトゥンゲ（Katunge）地区にあると判明し、長刀でその辺り一帯の草を刈って、山羊を使って墓を見つけ出して、石を持って帰った。5日間ほど、滞在していた。

ティボからのメッセージに応えるために、数年から数十年前の埋葬地を、人びとは捜す。墓を捜すことのできる黒い雄山羊は、ティボムチド（*tipo muchido*）と呼ばれる。それは汚れたティボ、邪悪な精霊という意味である。やっと捜し出した死者の遺品を運ぶことを拒否する公共交通機関も少なくない。つまり、遺品を運ぶことは、ティボを運ぶことであり、ティボを運ぶという考え方はキリスト教会の教えに反することになるためだ。だから死者の遺品を運ぶ場合には、小さな箱に入

れるなどして、周囲の人に悟られないように細心の注意を払わなければならない。こうして死者のティポはホームへと帰される。ではホームには何があるのか。

5-2. ティポと話すーアビラとジョクを介して

アルル人のホームランドの各村には、祖先のティポを祀るアビラ (*abila*) がある (写真6)。多くの場合、アビラを守るためのジョク (*s.jok*, *pl.jogi*) を伴っている (写真7)。敷地内に各親族のアビラやジョクを設けている家族もある (写真8)。そうしたアビラやジョクのうちいくつかは、ルンガにも搬送されて祀られている。アビラもまたジョクの1つであり、精霊としての性質を持っている。「アビラはジョクたちを統括するものである」、「アビラは父、ジョクは母だ」などと説明されることもある。これらのティポと話ができるのは二種類の人間、クランの長老と呪医、アジョガ (*ajoga*) である。アジョガの行う一連の行為は、ジャラム (*jalam*) と言う。ジャラムは儀礼時に使われる鐘の音を表すものであり、アジョガはジャラムと呼ばれることもある。ルンガ在住38年のオエールは、クランの長老であり、故郷のアビラから運んだ「アビラの種」をもっている (写真9)。



写真6 西ナイル地域のアビラ (2009年8月1日)

画面中央、地面に先端が出ている数本の棒がアビラ、その後の木はアビラのための葉、中央奥の石はアスカリ、右側の3つの石はアビラのための台所



写真7 西ナイル地域のジョク (アニョド: 2009年7月21日撮影)
囲いの中にある茅葺き屋根の小屋がジョクの家



写真8 家屋内に作られたジョク (2009年7月13日撮影)
右上の囲いのなかにジョクが住む 中央の山羊皮の上の貝やひょうたんは
ジョクの儀礼を行う時に使う道具



写真9 オエールのアビラの種(画面右下, 4つの石の下 2009年6月12日撮影)
オエール(左側)と妻の前にある4つの石の下にピラロクの棒が埋められている

■オエール (Oyer, Pajulu, 前出)

私は、アビラの木、ピラロク (*piralok*) の棒を保管していて、祖先と話し、山羊を供儀することができる。ティボが私たちを困らせる時には、その棒をある言葉を話しながら地面に埋めて、山羊を供儀すれば、解決できる。これがアビラで(写真9)、ジョクはここにはない。このアビラは、父のところから持ってきた。ジョクにはティボ・ムチド、黒い山羊を供えるが、アビラにはどんなタイプの山羊でも供えることができる。私は、アビラを1970年代より持っていた。パジュル (Pajulu) より持ってきたのは、この棒だけだ。ムセベニ (1985～6年のピソの内戦…筆者注) 以降、棒を変えたのは1992年の一度だけ。それもホームから持ってきたものだ。ホームには、アビラの家があり、そこに力のあるアビラがある。クランの王が、それと共に働くようにと私に棒とその権威を与えた。このピラロクの木のみが祖先のティボを持つことができる。

ホームのアビラがクランの長の許可の下、移動先に運ばれたことがわかる。

ルンガの呪医オウエチは、アビラ(写真10)とジョクを持っている。それを所持していること、それによって精霊的な治療儀礼を行えることを、家屋内に白い旗を立てることで表している。



写真10 オウエチのアビラ (2009年6月26日撮影)
3本の棒の先端が地面に出ている 各棒の直径は約5cm

■オウエチ (Owechi, Mukambo Musongwa 出身, 1960年, 男, 090625)

アビラは個人的なものではなく、祖先のためのものだ。父と祖父を通して祖先を呼ぶことになる。父の兄弟がムカンボ (Mukambo) でアビラを保有していた。彼らがそれをここに運んできた。この旗 (*bendela*) は空気の家 (*kama ot yamu*) に立てられる。これはジョク、この石はアルルのいわゆるアスカリ (護衛) だ。これらはアビラとともにある。

オウエチによれば、アビラは祖先たちのティポと交流するための仲介場所のようなものであり、仲介者は自分の父と祖父のティポである。アビラとジョクは、彼に対して夢を通して必要とするものを告げる。またそれ以外にも定期的に山羊や鶏などの血を注いで、それらを満足させなければならない。祖先のティポと話すことのできるアジョガ、ジャラムは、祖先にかかわる食物禁忌をもっていることがある。

■ウダガ (Udaga, Parbon 出身, 前出)

母方祖父は、祖先と話をし、供儀などのジャラム (*jalam*) を行う呪医だった。ところがカソリックに改宗するように強制され、ある町に連れて行かれた。そこにはカソリックの基地があった。彼はジャラムをするので、祖先の食べ物 (彼の場合は、ある種の動物) を食べてはいけない決まりがあったのだが、彼らはそれを彼に無理やり食べさせて、その結果、彼はそこで死んでしまった。

ウダガの母方祖父が亡くなったのは1950年代だと思われる。アルル語の聖書でサタンがジョク

と翻訳されているように、アビラやジョクにかかわる実践は、キリスト教会から否定されている。また、1950年代に西ナイル地域から移動してきたセビは、1984年にムスリムに改宗し、その後もアビラを持ち続けていた。しかし2009年、「私はそうしたものを好まないの、今年になって捨ててしまった (Sebbi, Paruketo Pakeshi 出身, 1932年, 090622, Elder of Katunge)」と話した。セビがアビラを廃棄した原因は定かではない。彼はルンガのカトゥンゲ (Katunge) 地区の長老に任命されているにもかかわらず、彼への中傷が絶えないことも一因だと言われる。ルンガに1992～3年に来たアクムは、敬虔なキリスト教の家で育ったので、そうした話を聞く機会はなかったという。

■アクム (Jacline Akum, Ukebu, 1964年, 女, 17年, 090623)

アビラは男の人に所属するもので、アビラをもっている女性はいない。人びとは祖先の祠をもっていると聞いている。しかし、女性は、私も女性だが、クランの外にいる。だから見たこともなければ、知る機会もなかった。私の家では何も問題はなかった。というのはみんな教会によって救済された人ばかりだからだ。何かあれば神の下に行き尋ねるのだ。他にどこにも行くところはない。

キリスト教の影響は西ナイル地域一帯に広がる。西ナイルのパモラ村の長シザリオは死の床で、村人たちにアビラとジョクを捨てるように説得された。しかし彼はアビラとジョクを廃棄すると見せかけて、秘密裏にそれらを息子2人に託し、その直後にキリスト教の告解を受けて亡くなった。2005年のことである。今もアビラとジョクは息子の家に祀られている。祖霊について否定的な語り支配的ななかで、それを語ることに躊躇する人びとも多い。しかし、ティポは決して現世の人間に危害を及ぼすだけの存在ではない。ティポのためにアビラやジョクを作り、その世話をする人びとを紹介しよう。

5-3. ティポの世話をする

ティポが祀られるアビラとジョクは、人びとの生活を守り、豊かなものにする力をもっている。前出のオパールは、「アビラやジョクのない生活は考えられない。父が死んで、私がそれを受け継いでいる。今は故郷の家で母がそれらの世話をしている。そのおかげで、ルンガにトタン (iron sheet) 屋根の家を建てられたのだ。母が死んだら、アビラをこちらに持ってくる予定である (Opar, Abira Lodj, 前出)」と話す。アビラの世話をすることで、さまざまなジョクは力を発揮することができる。

5-3-1. 家をつくる

アビラは男性家長の死によって息子へと継承されていく。父の死により、アビラは息子の家屋の敷地内に場所を移される。

■ニヤラコロ (Nyaro Koro Ruth Alirach, Agermach Patena 出身, 前出)

ティボの家を造るには、山羊の耳を切って、その血を棒にかける。父が亡くなったとき、兄はアビラに山羊を捧げ、その血を棒にかけて、場所を変えた。

ニヤラコロは、アビラに注ぐ血は、山羊の耳からのものでなければならないとするが、首からの血を注ぐという人もいる。重要なのは、アビラに血が注がれるということである。

■ルチア (Lucia Wanican, Bito 出身, 1946 年, 女, 約 15 年, 090620)

アビラは男の人のものだが、息子はまだ持っていない。先夫は持っていなかった。というのは、その時、先夫の父は亡くなっていただけで、祖父が生きていたので、アビラは祖父が持っていたから。今は祖父が亡くなったので、息子が長老たちの所に行って頼み、山羊を持って行って供儀すれば、アビラを持つことができる。

アビラの形態は多様である (写真 6, 9, 10 参照)。共通するのは、土中に埋められた木の棒であり、その棒がアビラの家であることだ。アビラの家となる木の種類と棒の数は、クランもしくは家族によって異なる。その周りには、アビラのための日よけや、アビラを健康にするための薬草が植えられる。アビラを廃棄した先述のセビは次のように作ったと言う。

■セビ (Sebbi, Paruketo Pakeshi, 前出)

アビラを作るとき、木を 4 本地面に突きさして、山羊の血をかける。祖父、父、私の家である。そこには、供儀した山羊の肝臓と腸を小さく切ったものを土の上に置いて、「父さん、ここに肉を捧げます。あなたの力も目的もすべてがそこにあります」と言う。

肝臓はアルル語でチュウィニ (*cwiny*) であり、臓器としての肝臓という意味だけではなく、その心や感じたことなどを表す言葉である。父から継承したアビラとジョクを故郷に持つオパールはこう言う。

■オパール (Opar, Abira Lodj, 前出)

アビラは、父のためのティボであり、父を通してそれらのティボを呼ぶことができる。もしも父が亡くなったのにアビラを作らなければ、子供が生まれずに困るかもしれない。そうした場合、山羊を供儀して食べた後、水をオルウェド (*olwedho*) の枝で撒く。そうすると子どもを授かる。

ジョクはアビラの妻である。ジョクは母親の家の中に建てられている。ウドウク (*uduk*) という木を使って建てた小さな小屋だ。

アビラは屋外にある。アビラを作るときには、1 本の長い棒を 3 つに切り、それぞれの底面を下にして 3 本合わせ、地面に掘った 1 つの穴に 2 人で挿す。もしもまちがって逆方向に挿すと効果がなくなり、人びとは精神病になることもある。その場合、棒の向きを直すために山羊

が必要になる。

それを地面にさすときには、「家を豊かにしてください。不幸や災難は、それらのものを持ってくる人たちに返してください。それらを追い払ってやっつけてください」と言う。私のアビラを作るときは、2頭の山羊と1羽の雌鶏が必要だった。というのは、今までにもったことがなかったからだ。

今は、アビラのおかげでムズリ（魚）をつかまえることができる。またランプ（漁業用）がとられても遺失物として戻ってくる。アビラに十分な世話をしていれば、漁の途中でランプが流されても、同じ岸で見つかったり、ビクニュ（隣の岸）で見つかったりする。幸運に恵まれている。

以上のようにアビラの木の種類、儀礼の方法などはクランにより異なっている。しかし、共通するのは、アビラの家を建て、十分な世話をすることで、アビラは幸運をもたらすという信念である。家だけではなく、日常的な食事もまた重要な要素である。

5-3-2. アビラに食べさせる

西ナイルにおいてアビラに日常的に供えられるのは、ペケ(*peke*)とよばれる食物である。ペケは、落花生(*karanga*)と白い豆(*amur*)を炒って混ぜたものであり、藁で編んだ入れ物に載せて恭しくその前に捧げられる。羽蟻の到来する季節には、それを調理し、ヒョウタンに入れてアビラとジョクに供える。羽蟻を供えるときには、ただアビラやジョクの前に置くだけではなく、少しずつ指でつまみあげ、その方向へ投げなければならない。ルンガでは落花生や白い豆は収穫されないのでペケを供えられることはほとんどない。しかし、必要に応じてアビラに食事は供えられる。

■ニャラコロ (Nyaro Koro, 前出)

私はアビラのために食事を作り、運んで、食べさせていた。山羊の皮を敷き、そこに私が食事を運んで来る。水もカラバージュに入れて運び、長老たちがそれで手を洗う。そして、食べ物をこんな風に指でちぎって小さなかけらにして、山の方に投げ始める。彼らはそのときにこんな風に言う。「ほら、これが私のもので、これがあなたのものだ。ブシングロ (*Busingiro*)、これはあなたのだ。キグリア (*Kigulia*)、これはあなたのだ。ルング (*Rung*)、これはあなたのだ。この土地はあなた方のものだ」。

山羊を供儀する時は、山羊の皮の上に食物を置いて、水を飛ばし、小さなかけらにしたクエンと肉を投げて、「これがあなたのです」と言って、それからみんなは食べ始める。

アビラに祀られている父、祖父たちの名前を呼び、それぞれに食べ物の小さなかけらを投げ、食べてもらう。アビラとジョクへの食物供与は、ペケや羽蟻などを供える日常生活の一環として行われるものと、山羊の供儀を行う特別な機会に行われるものがある。前者の場合は、母親が子供に託して食べさせることも多い。後者の場合は儀礼の一環として共食を行う。クランの長老たちがアビラやジョクと共に食事を囲む。アビラの儀礼は、アビラの家である木の棒を新たに作る時、クラン

や家族のなかで問題が起こった時など、必要に応じて行われる。

5-3-3. ジョクが来る

ジョクは、アジョガ（呪医）や女性を通して治療や託宣を行う。先に紹介したオウエチのようなアジョガは、特定のジョクとのかかわりをもつことで、専門的な儀礼や治療を行うことができる。ここでは日常生活の中でジョクが来るという体験をしている女性を紹介しよう。ジョクが来る女性は、モンダベンデ（*monda bende*）⁽³⁰⁾と呼ばれる。ジョクの経験は次のように語られる。

■ニヤラコロ（Nyaro Koro, 前出）

ジョクは空気のようなもので、来ては私を困らせていた。決してそれを使ったことはないのだが。私のジョクはアニヨド（Anyodo）で赤ん坊を与えるものだ。家の中の私のベッドの下に（アニヨドの家）がある。それが来ると、身体が震え、意識を失う。しかし教会に連れて行かれて、祈ったら、それは行ってしまった。それはトライブ（部族）のティボだ。祖母が死んで、それが私に来た。それが祖母に来たのは、そのティボを持っている祖母の祖母が死んだ時だったと聞いている。

■ルチア（Lucia Wanican, 前出）

私はジョクを持っているけれど、小屋は作ったことがない。そのティボは空気のようなもので、私はそれで人びとの治療をする。太鼓をたたき、歌を歌っていると、ティボが来る。そうして人びとを治療する。私のジョクは、メンバ（Memba）というビト（Bito）クランからのもので、白い雌鶏と白い旗、薬草と一緒に使う必要がある。歌を歌い始めると、ティボがやってくるので、私は棒を使わない。木の棒が必要になるジョクもいる。

ジョクには、創造主の力をもつルバンガ（Lubanga）、護衛のアスカリ（Asacari）、妊娠出産を援助するアニヨド（Anyodo）、病気治癒にかかわるメンバ（Memba）の他、オドデ（Odode）、バンドウワ（Bandwa）、キトゥレ（Kitule）、ウドゥデ（Udude）、ミピニイ Chol（Mipinycolu）などがあり、各ジョクには異なる力と性質が備わっている。たとえばアスカリはアビラを護衛することで人びとの生活を守っている（写真 11）。アスカリはアッラーに関係すると言われ、おしゃれで白いカンゾ（*kanzo* = ムスリムの服）を身にまとい、帽子をかぶり、煙草をふかし、石の家に住む。ほとんどのジョクが黒いものを好むのと対照的に、白いものを好むため、アスカリへの供儀は白い雄鶏、もしくは白い羊を用いる。

ジョクの力は、ある土地に限定され、土地を離れば働かないものもあれば、遠くまで力を及ぼすことのできるものもある。ジョクは、時には人びとの要求を満たし、懐妊させ、病気を平癒する。時には未来を予言して危険を回避させる。そして時には災難をもたらす。そうしたジョクに対して人びとは、語りかけ、家を建て、食物を用意し、山羊を供儀する。ジョクと人間の共同性が日常生活のなかで織り成されている。



写真11 アスカリ(日除けのための石の下に住んでいる 2009年6月13日撮影)

以上、ティポ、そしてアビラやジョクを介したティポとの暮らしについて人びとの説明を中心に記述してきた。死者は、ティポとなって生者と交流する。ティポが来たり、それを感じたりすることはできても、見ることはできない。生者は、ティポにあたかも身体があるかのように、家を建て、食事を用意する。そうした働きかけによって、ティポはより具体的なジョクやアビラとして日常生活の中に生成されていく。時として生者はジョクやアビラの力をかりて生活をより良いものへと導こうとする。供儀を伴う儀礼において、生者たちは父のティポとそれに連なる死者たちのティポたちと共に歌い、食べ、飲み、楽しむ。父や祖父のティポの「身体」であるアビラとのかかわりを通して、死者たちは生者とつながり、生者はジョクを介して生の世界の可能性を広げることができる。こうした営みのなかに、生者の世界と地続きにある死者の世界が現前化される。

⑥……………生成される「ホーム」

以上、湖岸に生きるアルル人たちの埋葬地の選択、それを決定づけるティポの観念、日常生活のなかのティポとのかかわり方を人びとの説明を中心に紹介してきた。湖岸に移動してきたアルル人たちは、埋葬地の選択にあたって、経済的な状況、家族や親族との関係、戦争などの社会的な混乱、死体の損壊状況、個人の意志などに応じながら、アルルの原則を柔軟に適用している。デニスの葬儀では、出稼ぎ地の若者側による通夜、ホームの長老側による共食と埋葬が互いに譲歩しながら統合され、新しいアルルの慣習が生み出されている。「アルル的なもの」は、生者と死者、若者と長老、現世と異界それらが相互作用する場で、構築されていく。

埋葬地の選択をめぐる説明から見えて来たのは、人間の生の世界と死の世界との交流であった。

身体が没した後、死者のティポは身体を離れて新しい世界へと移動する。新しいティポは、人間界とティポの世界を行き来しつつ、時には嫉妬などの感情を抱き、現実には生きている人びとの生活を脅かすことになる。病気や生活の困難はティポからのメッセージであった。ティポからのメッセージに応えるために、人びとは時には数年から数十年前の埋葬地を、捜す必要があった。死者と対話し、現世の利益を最大にしようとする人間の営みのなかで、死者はよりリアルな存在となる。

ルンガでは、現在の墓所以外に墓の痕跡は至るところに見受けられる。たとえば、日々、魚行商人が行き来する道の中央にも墓の痕跡がある(写真12)。アルル人が移動先での埋葬を避けるのは、このような〈墓地の無縁化〉[土居2006]を回避するためであったといえる。〈墓地の無縁化〉を避けるためには、遺体はホームへと葬られるのが望ましい。しかしそれがさまざまな事情によりかなわない場合、死者の遺品を運び、あたかも本当の死体を埋葬するかのように埋葬を行うことで、死者のティポはホームに戻ったことになる。遺品の運搬と埋葬は、ホーム以外での埋葬を受容するために創出された儀礼としてとらえることができよう。



写真12 墓の痕跡(画面右下の石 2008年2月4日撮影)

オティエノの裁判で論議されたルオの慣習法によれば、ホームとは母村のことである。アルル人にとってもホームは一族の人びとが居住する母村であり、父系親族の埋葬されているところであった。そこには、祖先のティポを祀るアビラ、そしてジョクが設けられ、人びとはアビラを通して祖先のティポたちを話し、諸問題を相談することができた。また、日常的にアビラに食べ物を供えたり、必要な時には山羊の供犠を行ったり、親族たちと共食することを通してアビラを維持し、死者にとっても生者にとっても良い状態を保つように試みられてきた。アビラやジョクに表象される異世界との関係性は、生者の世界を規定する。たとえばデニスホームに移送したオパールは、アビ

ラを故郷に持ち、母が十全にアビラの世話をしていることによって、現在の生活が保証されていると考えている。生者たちの生活は、常に祖先たちと共にある。

しかし一方、表1のように、埋葬地はホームを離れて湖岸や湖岸近くの居住地に移動しつつあるのが現実である。世代を超えて移動に住まうアルル人たちのなかには、ホームとしての母村は名前を知るのみで、住んだこともない、という人は少なくない。とりわけ湖岸に住むアルル人たちの場合、ホームから都市へという直線的な移動ではなく、ホーム近郊や湖岸の漁村で円環的な移動を行う。こうした人びとにとってホームとは必ずしも母村だけを意味するわけではない。たとえば、ホームから運んだアビラの種を敷地内に持ち、両親を埋葬したオエールや、親や親族を移動先の居住地に葬った人びとにとって、居住地は母村ではないが「ホーム」となったのである。

アルル人たちのホーム、アルルランドでは死者の最後の弔いとしてミエル・アグワラ (*myel agwara*) が行われる。ミエルの意味は「踊り」、アグワラは木製の長いラッパである。ミエル・アグワラは、父または祖父の死後、早ければ2～3年、遅くても10年くらいまでに行われる。近隣のクランを招待し、クラン間のダンスの競演とアグワラの演奏を3夜連続行う。アルルランドで育った人びとは、ミエル・アグワラに参加した経験を持っている。オウンギ (Oungi, Pamora, 前出) は次のように言う。

アグワラは泣くためである。アグワラの踊りは、泣くために行われる。亡くなった自分の父のために、それを行う。アグワラのダンスが始まったら、たとえ誰かが死んでもやめることはできない。なぜなら、このダンスの目的は、泣くことだから。私たちは男も女も、亡くなった人を偲んで泣く。

ミエル・アグワラの主催クランは客人クランと共に、アグワラと太鼓を奏で、アンバヤで踊る。⁽³¹⁾ アンバヤの力の劣った側の太鼓は、たたいても音を鳴らすことができないと言う。クウェテ (*kwete*, local beer) を入れた大瓶にもアンバヤが巻かれる。だからクウェテは3日3晩、大勢の人びとが飲み続けてもなくなることはなく、常にたっぷり入っている。音楽と踊りを通して、具体的な個人としての父のティボは祖先の世界のなかに包摂されていく。生者の踊りと涙が、ティボをジョクの世界へと昇華させるのである。

【謝辞】

本研究は、四天王寺大学教育職員研修規程「海外研修」(2009年4月1日～9月15日)により、マケレレ大学社会科学部の客員研究員として収集した資料を基にしている。そして、科学研究費補助金・基盤研究(A)「新自由主義時代における生活世界が生成する新たな共同性に関する生活人類学的研究(課題番号:21242033, 研究代表者:松田素二)、科学研究費補助金・基盤研究(C)「ウガンダ・アルバート湖岸地域の漁村における人的ネットワークとコミュニケーション(課題番号:18530428, 研究代表者:田原範子)」およびトヨタ財団研究助成金「水界に培われた生活知にかんする社会学的研究:ウガンダアルバート湖岸漁村と三重県熊野市漁村の国際交流による漁労文化の共有と編成(助成番号:D08-R-256, 研究代表者:田原範子)」の支援により遂行可能であった。深く感謝している。

註

(1)——調査期間は、2001年2月26日～3月26日(国際協力事業団(JICA)とマケレレ大学の共同プロジェクト「ウガンダ貧困撲滅戦略の構築と農村の統合的発展に係わる研究協力」プロジェクト代表者:長島信弘)、2002年7月30日～8月26日/2004年2月9日～3月27日(日本学術振興会科学研究費補助金、基盤研究(c)「ウガンダ・アルバート湖岸における人と湖の関係—多民族混住地域の生活知の構成」課題番号:14510252、研究代表者:田原範子)、2006年7月27日～8月14日/2007年2月21日～3月6日/2007年8月26日～9月13日/2008年1月29日～2月15日/2008年7月31日～8月20日/2009年1月27日～2月9日(日本学術振興会科学研究費補助金、基盤研究(c)「ウガンダ・アルバート湖岸地域の漁村における人的ネットワークとコミュニケーション」課題番号:18530428、研究代表者:田原範子)、2009年4月13日～8月26日/2010年1月26日～2月14日(トヨタ財団研究助成金プログラム「水界に培われた生活知にかんする社会学的研究—ウガンダアルバート湖岸漁村と三重県熊野市漁村の国際交流による漁労文化の共有と編成」助成番号:D08-R-0256、研究代表者:田原範子)である。

(2)——以下の概説は、[William Cohen & E. S. Atieno Odhiambo, 1992]による。

(3)——ナイロート系の人びとは、ウガンダのアルル人・アチョリ人・パドラー人、ケニアのルオ人などのルオ(Luo: The River- Lake Nilotes)、カクワ人・カリモジョン人・テソ人などの平原ナイロート(Plains Nilotes)、ポコト人などの高山ナイロート(Highland Nilotes)の3つに分けられる。漁民であるルオ系の人びとはナイル川低地に、牧畜民のナイロートたちは家畜の放牧が可能な草原地域に落ち着いたことから、生業が居住地を決定したとされる。

(4)——本稿では記述しないが、移動動機の多様性は、湖岸に住むアルル人の聞き取り調査において筆者も実感するところである。たとえば、父とけんかした、夫から逃げたかった、土地がなかった、魚が食べたかった、大人になったので自立したかった、などがある。

(5)——チェーンは肝臓の意と推察されるが、ヘイリーはチェーンの意味には言及していない。

(6)——アルル語のoとuは語末では自由変異音であり、tipuはtipoと同義であると考えられる。

(7)——アルル語のジョク(jok)の複数形はジョギ

(jogi)であり、それらがケニアルオやパドラーのジュオギに相等するものだと考えられる。

(8)——死者のために集まった近親者や参列者によって死をもたらす原因となったエピソードが追想される。死は、「薬」「マラリア」「スリム(HIVウイルス感染によるエイズ症候群)」によって引き起こされたと語られることが多い。アルル語で薬はヤト(yath)であるが、日常的にはダワ(dawa)と呼ばれることが多い。「薬」を飲まされたり、肌にしりつけられたり、また「薬」を持つ人に肩をたたかれたりすることにより、病気はもちろん、事故でさえ引き起こされる。

「薬」は最初に検討される原因であろう。たとえば、3か月前に地元のバーで飲んだ地酒の2杯目の「味がおかしい」と言っていた、どうやらそこに薬が入っていたのではないかと話し合ううちに「事実」が形どられ、投薬者が類推され、その動機の背景になる人間関係が浮上する。死が「薬」によってもたらされたものであることを確定するのは、死者の肌の状況である。黒ずみ具合に左右もしくは上下に偏りがある、腐敗が早く埋葬前に皮膚が崩れ始めているなどの徴候が「薬」と結びつけられる。一方、子どもたちの死はマラリアもしくは水辺の事故によってもたらされることが多い。

(9)——漁村地域ではとりわけHIV感染率が高いと言われている。流動性が高く、危険な仕事に特徴的なライフスタイルが原因ではないかと考えられている。この漁村には毎月一度ホイマ病院から医療チームが訪問し、重篤なエイズ患者を治療している(2009年8月重篤な患者は7人)。現在、ウガンダの平均HIV陽性率は6.4%であるが、湖岸地域の陽性率は35%に上るといふ報告がある[New Vision, 2 August, 2010]。

(10)——パニムール(Panimur)在住のアルル人を教祖とする祖先崇拜の宗教で、ルンガにもラムテクワル教会がある。

(11)——通常、葬式を行う近隣の家では、喪に集まった人びとに対して食事を提供するという互助活動をする。今回も、周囲の家々では、アルル人たちの日常食であるクエン(キャッサバとシコクビエを練ったもの)とソース(おかず)が調理された。クエンとソースは丸いお盆に盛りつけられ、冷めないように毛糸で編んだカバーをかけられ、次々に参列者に振る舞われた。

(12)——オパールらが事務官たちと交渉したのは、偶然にも、亡きデニスが建てたキオスクの小屋の中であっ

た。オパールは、事務官たちに「今、あなたたちがこの小屋を使うことができるのはデニスのおかげなのだ、デニスはコンゴのためにウガンダで働いていたのだ」と説明し、値段交渉を進めたという。

(13)——彼らの説明によれば、その小動物は、小さな隙間から鶏小屋に入り込み鶏の血を吸う動きの速い細長い小動物だという。習性とその動物の鞣し皮から、イタチの一種ではないかと推察される。

(14)——新しいボートを作った場合、まずアンバヤでボートの周囲を打って悪運を払ってから進水させる人もいる。

(15)——墓作りが遅れた場合には、死者が夢に現れて「寒い」と告げることもあるという。

(16)——以下1～6は、湖岸のアルル人たち数人から聞いた話をまとめたものである。

(17)——たとえば「子どもたちがこの山羊をあなたのために持ってきた。この山羊を受け入れて、子どもたちの繁栄を約束してくれ」というようなことを話す。

(18)——サウザールによれば、男性の3、女性の4は儀礼における数 (ritual number) である [Southall, op. cit. 116-7]。

筆者の観察によれば、これは葬儀に限ったことではない。アルルの結婚式では、その誓いのために新婦は新郎に4度握手をして挨拶し、新郎が新婦に3度握手をして挨拶をする。また子供が生まれた場合、女の子であれば4日間、男の子であれば3日間、家から出してはいけない。アルルの慣習の一つであるが、その理由を知ることは難しい。

(19)——私の「クウィルとは何か」という問いはアルル人たちを困らせた。クウィルを文化 (culture) と訳した若者もいた。また、クウィルの文例を教えてください人もいた。「私はあなたを本気で3度殴る “*A bi goyi wang adek ka kwir para*”」。この文例のように、日常生活の文脈でクウィルは話し手の真剣な度合いを表す言葉として使われている。また、クウィルには毒という意味もある。

アルル人と同じくルオ系民族のケニアルオの調査研究をしている阿部によれば、ケニアルオにおいて、*kwir* は禁止規則を表す言葉であり、それに対する違反行為とそれがもたらす災厄は *chira* という語で表される。違反行為とそれがもたらす災厄を共に *chira* という言葉で表す点に、違反行為に関するルオ文化の理論が表れるとする。それは、「因果的にある行為が災厄をもたらすというよりも、むしろ、越権行為に現れた秩序の乱れの別の

現れが災厄だという方が適切なようだ。つまり、違反すること (*chira*) がすなわち災厄 (*chira*) なのである。その災厄が具体的にどのような現象するかは二次的なことと考えられているのではないだろうか」[阿部 1997: 350]。

ルオ語 *kwir* はアルル語 *kwir* に対応すると思われる。アチョリ語、ジョナム語では *kwir* を用いる。筆者の調査においても、*kwir* を守らなければ何か災厄が起きるという考え方は共通している。*chira* に当たる言葉は今後の課題としたい。

(20)——葬式の後、その家にしばらく滞在することはアルル人一般だけではなく、ウガンダの他の民族でもよく行われる。ガンダ人によれば、葬式から急いで家に帰ると死者の魂がついて来ると信じられているという。

(21)——アルル人と同じルオ系のアチョリ人の祖先崇拜の儀礼において「尿が否定で、糞が肯定である」と記載されている [Malandra, 1939]。私は、1930年代当時は託宣の解釈が逆だったのではないかと考え、知り合いのアチョリ人、アルル人たちに聞いてみた。彼らは、Malandra が儀礼を誤解していたのではないかと推察している。

(22)——ティポには、影、陰という意味もある。しかし、私がアルル人たちにそれを指摘すると、「それらはまったく違う」と一笑に付された。1つの言葉が文脈の違いで別の意味をもつ時、その言葉そのものに重複する意味があるという思考方法を否定されたように筆者は感じた。つまり統語法のなかに言葉の意味は限定されるのである。

(23)——通称名をカタカナで表す。() 内は順に、名前、出身地、出生年、聞き取り時におけるルンガ在住年数、性別、聞き取り調査日、整理番号を記す。聞き取り調査日 090611 は、2009年6月11日のことである。

(24)——アルル社会のダワリ (dowry) は、婚姻にさいして男性側親族から女性側親族に贈られる山羊や金品などのことである。

(25)——たとえば搬送前に鶏を殺したり、卵を車輪でつぶしたり、様々な手続きを車の所有者や運転手が要求する。

(26)——水死体は大きく膨れているので、傷みやすい上に、棺には多くの木材が必要となるためだといわれる。

(27)——こうした水難事故は毎年のように起きている。2010年7月31日土曜日の深夜、ルンガを夜9時に出発したボートが過積載と強風で沈み、17人が救助されたものの、73人が水死した。日曜日に開かれるネビ県バ

ニムールマーケットに向かうために、行商人たちは大量の魚の加工品を積んでいた。ボートの積載量の上限は、定員40人、積み荷2トンであったが、それをはるかに超えていた。

(28)——Residential District Commissioner の略。地方行政組織の担当役員の一人で、先述の LC システムと共同して地方政治を治めるが、RDC は、大統領府と直接つながっている。

(29)——チュウイニの意味を問うと、liver, soul, what you feel, heart などの意味が語られた。たとえば、私の気持ちという言葉はチュウイニヤ (*cwinya*) = 私の肝臓、あなたの気持ちという言葉はチュウイニイ (*cwinyi*) = あなたの肝臓となる。肝臓は、ケニアルオにおいても「心。身体器官としての肝臓を指すとともに、日本語の『心』にほぼ対応する用い方もされる。ひとはチュウイニによって考えたり知ったり感じたりするあるいはチュウイニはそのような精神的な作用が行われる場であるともいえる [阿部, 同上書: 215-6]」とされる。

(30)——*monda bende* は、「あなたの妻であり、私の妻である (she is your wife, also mine)」という意味だと説明された。意味するところが曖昧だが、今後の調査で明らかにしていきたい。

(31)——アンバヤには2種類あり、1つは不運や悪運を払って病氣治療に使うためのもの、1つはミエル・アグ

ワラに使うものである。第1節でオパールがデニスのボートや家をたたいたアンバヤは前者である。見た目は同じだが、お祓いのアンバヤとダンスのアンバヤでは、つけている葉草が異なっている。しかし、葉草を変更しても、両者を流用することはできない。両者のアンバヤの来歴は、その性格を決定づけるものであり、まったく別物として扱われる。ミエル・アグワラのアンバヤには、踊りにロソクが飛び込んで来たのを捕獲して作られたものがある。両アンバヤの使い方は同じで、たたくことである。ダンスの場合は、地面を数回たたいて、前から後へ股の下を通して、次に右足のひざの後ろから前に出して、アンバヤについている笛を吹く。

ダンスに用いるアンバヤの力が強い場合、「家の屋根の上で、料理をして食べても、屋根は燃えることがない」という。アンバヤの説明をするアルル人は、必ずこの例え話を持ち出す。アンバヤにまちがった葉草をつけていた場合、それを使って踊れば、周囲の人びとを殺してしまうことにもなりかねない。各自のアンバヤの葉草はダンスの前に長老によって入念に点検される。また、アンバヤをもつ人は、人を指でさしたり、何かに怒ってはいけなさとされる。相手や周囲の人に危害が及ぶからである。深刻な場合には、人を殺してしまうことにもなりかねない。

参考文献

- 阿部年晴 1979 「ケニア・ルオ社会における *jachien* について」『アフリカ研究』18, 58-70 頁。
 —— 1989 「憑依と人間観—西ケニアルオ族の調査ノートから」『文化人類学』6 (1), 212-227 頁。
 —— 1997 「日常生活の中の呪術—文化人類学における呪術研究の課題」『民族学研究』62 (3), 342-359 頁。
 池上良正 2006 「靖国信仰の個人性」『文化』第24号, 駒澤大学文学部文化学教室, 25-55 頁。
 —— 2011 「身体の実践、人格の関係性としての『死者供養』」『国立歴史民俗博物館研究報告』169 [印刷中]。
 岩本通弥 2003 「記憶の暴力—新潟県佐渡の戦没者祭祀と御霊化過程」『現代民俗誌の地平3 記憶』, 朝倉書店 41-71 頁。
 浮ヶ谷幸代 2008 「科学的数値をめぐる身体性と共同性—糖尿病患者の身体を介した協働的实践の事例から」『応用社会学研究』50, 立教大学社会学部, 141-154 頁。
 梅屋潔 2008 「ウガンダ・バドラにおける『災因論』—*jwogi, tipo, ayira, lam* の観念を中心として」『人間情報学研究』13, 東北学院大学人間情報学研究所, 131-159 頁。
 栗本英世 1988 「ナイル系パリ族における *jwok* の概念—『超人間的力』の民俗認識」『民族学研究』52 (4), 271-298 頁。
 谷川章雄 2001 「近世墓標の普及の様相—新潟県佐渡郡両津市鷺崎, 観音寺墓地の調査」『ヒューマンサイエンス』14 (1), 早稲田大学人間総合研究センター, 22-31 頁。
 土居浩 2006 「〈墓地の無緑化〉をめぐる構想力—掃苔道・霊園行政・柳田民俗学の場合」『比較日本文化研究』比較日本文化研究会, 76-88 頁。
 —— 2008 「墓を巡る人々の系譜—『掃苔』同人とその時代2」『SOGI』No.105, 64-67 頁。
 松田素二 1991 「意味と力の弁証法—マラゴリ人の都市死者祈念儀礼をめぐる」谷泰編『文化を読む—フィールドとテキストのあいだ』人文書院, 125-161 頁。
 —— 1996 『都市を飼い慣らす—アフリカの都市人類学』河出書房新書。

山田慎也 2006 「近代における遺影の成立と死者表象—岩手県宮守村長泉寺の絵額・遺影奉納を通して」『国立歴史民俗博物館研究報告』132, 287-325 頁。

Cohen, David William and E. S. Atieno Odhiambo (1992) *Burying SM : The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*, Nairobi : East African Educational Publishers Ltd.

Hayley, T. T. S. (1947) *The Anatomy of Lango Religion and Groups*, Cambridge University Press.

Hastrup, Kirsten (2005) 'Social Anthropology : Towards a Pragmatic Enlightenment?', *Social Anthropology* 13 (2) : 133-149.

Leopold, Mark (2005) *Inside West Nile : Violence, History & Representation on an African Frontier*, Oxford : James Currey.

Malandara Rev. Fr. A. (1939, 1940=1971) 'The Ancestral Shrine of the Acholi', *Uganda Journal* 7 (1-4) : 27-43.

Southall, Aidan, W. (1954 = 1970) *Alur Society : A Study in Processes and Types of Domination*, Nairobi : Oxford University Press.

Vertovec, Steven (2007) 'Introduction : New Direction in the Anthropology of Migration and Multiculturalism', *Ethnic and Racial Studies* 30 (6) : 961-978.

新聞

The New Vision, 2010 August 2, "No Road to Safety for Kalangara's Mothers", p.47.

(四天王寺大学人文社会学部, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2010年9月27日受付, 2011年2月21日審査終了)

Where do People Bury Their Beloved Ones? : Some Aspects of *Tipo*, *Jok* and *Abila* among the Alur People in East Africa

TAHARA Noriko

In this paper, I have attempted to portray the life-world of Alur people through the process of burial. Some Alur migrate and have multiple living bases during their lifetime and through several generations on the shores of Lake Albert. When someone dies, it is common for the body to be carried home for burial. However when this is not possible, the belongings of the deceased are carried back to be buried, instead of the body. The practice of burial reveals Alur recognition of the spiritual world, as below:

After the body (*dano*: s.&pl.) has died, the spirit (*tipo*: s.&pl.) leaves it and travels to another world. *Tipo* can also come and go between this world and another world which the *tipo* belongs to. In the case of the *tipo* having a negative emotion such as jealousy, it threatens living people. Sometimes illness and tribulations are messages from the *tipo* which is hungry and wants the blood of a black goat. In order to respond to the messages promptly, it is desirable to bury the deceased in their homeland.

In the Alur homeland, the *tipo* of ancestors are enshrined together with *jok* (pl.: *jogi*) and *abila*. *Tipo* do not always bring harm to the living. For *jok* and *abila*, people build them a house to live in, serve food to eat, plant herbs to take care of them, arrange stones to guard them, and talk to them. *Abila* symbolizes paternal lineage and *jogi* represents mother and grandmother. Other ancestors communicate with the living through *abila* and *jok*. This interaction brings luck, prophecies, and occasionally misfortune.

Tipo can live in peace in such a life-world where there are daily interactions between the living and the dead. Carrying the dead body or the belongings of the deceased is also a form of interaction with another world by the people who live away from their homeland.

Keywords: Uganda, Alur, migration, life-world, *tipo*, *abila*, *jok*