



Title	ケニアのマサイ社会におけるFGMに関する研究 一ジエンダーの視点を中心にー
Author(s)	林, 愛美
Citation	大阪大学, 2018, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/69638
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

博士論文

ケニアのマサイ社会における FGM に関する研究
—ジェンダーの視点を中心に—

提出年月 2017 年 12 月 20 日

言語文化研究科 言語社会専攻
林 愛美

博士論文要旨
ケニアのマサイ社会における FGM に関する研究
—ジェンダーの視点を中心に—

言語文化研究科 言語社会専攻
林 愛美

本論文の目的は、東アフリカのケニア共和国（Republic of Kenya）に暮らす牧畜民マサイ（Maasai）の社会において、通過儀礼の一環として行われてきた女性の性器切除（Female Genital Mutilation、以下 FGM）の変化について、その実態と女性たちの意見をフィールドワークおよび聞き取り調査から明らかにすることである。

マサイの社会では、通過儀礼として男女ともに性器に加工を施す慣習が行われてきた。しかしながら、女性の性器切除は心身に深刻な弊害を与えることが知られている（World Health Organization Media Centre 2017）。国際社会では 1970 年代後半から FGM の議論が高まり、2000 年以降は段階的な FGM の軽減を含めた一切の切除を認めない「FGM のゼロ・トーランス（Zero Tolerance for FGM）」の方針が導入された。FGM は現在、廃絶すべき有害な慣習として国際的に認識されている（額田 2010:69-75）。

国際社会での議論を受け、アフリカ諸国は FGM 禁止法を整備し、ケニアでも 2011 年に FGM 禁止法が成立した（The National Council for Law Reporting 2012）。それ以降、ケニアでは国際 NGO や国内 NGO、そしてローカル NGO など様々なアクターが FGM 廃絶運動に関わり、地方の村落部にまで運動が普及している。そのため現在マサイの少女たちは、国家の法規制によって FGM を禁じられながら、一方で民族社会の慣習に従って FGM を課されるという矛盾した状況に置かれている。

ケニアの独立後、政府の定住化政策によってマサイの生業は專業牧畜から農牧へと移行した。出稼ぎ労働者の送金は村の現金経済化を促し、人びとの生活スタイルや文化は大きく変化してきた。グローバル化とインフラ整備に伴って女子の就学率は上昇し、キリスト教のミサや女性の互助組合でイニシアティヴを発揮する女性も現れた。こうした社会変化に加えて、ケニアでは FGM 全面禁止法が成立し、FGM 廃絶運動が地方の村落部にまで浸透している。このような社会と FGM を取り巻く変化に対し、マサイの女性たちはいかに対応しながら通過儀礼である FGM を行っているのだろうか。本論文では、フィールドワークおよ

び聞き取り調査から、社会と FGM を取り巻くグローバル化に対し、マサイの女性たちがどのような対応をとり、またどのような認識を抱いているのかを明らかにする。

本論文で用いるマサイの女性のインタビューデータは、全て筆者が現地調査で収集したものである。調査は 2012 年 12 月～2016 年 1 月にかけて断続的に合計 11 か月間行った。調査地域は、リフトヴァレー地域 (Rift Valley) ナロク州 (Narok County) ナロク北部地区 (Narok North Constituency) にある人口約 1400 名の集落（以下、調査村）である¹。

本論文では、この慣習を表す言葉として FGM を使用している。FGM は他に「女子割礼 (Female Circumcision、FC)」や「女性の性器への切れ込み (Female Genital Cutting、FGC)」など様々な用語で表現されるが、論者の立場に応じて選択的に使用されている。FC は慣習が行われている文化的文脈を重視する用語であり、FGC は行為の暴力性に言及しつつ現地の人びとの営みを批判することへの配慮を有する中立的な用語とされる。本論文で使用する FGM は、行為の残虐性や暴力性を強く非難する用語であり、新植民地主義的な用語として人類学者等から批判されている。しかしながら本論文では、FGM の直接的な暴力性だけでなく、構造的側面や文化的暴力という側面にまで焦点を当てて分析することを目的としていることから、FGM の暴力性を明確に表す用語でなければ議論がぼやけてしまう危険性がある。そのため FGM を採用した。ただし、この用語がレイシズムを含む文脈で使用されてきた歴史的背景や、FGM について論じること自体が含み持つ植民地主義については十分に自覚しながら記述したい。以下では本論文の構成について述べる。

第 1 章では先行研究のレビューを行った。FGM の先行研究には、様々な言語で、また多岐にわたる分野において膨大な蓄積がある。本論文ではミクロな視点で研究を行うため、地域に根ざした研究である社会・文化人類学および地域研究の蓄積を援用する。地域に根差した先行研究は、FGM と向き合う女性たちの「主体性」をどのように理解するか、という課題に取り組んできた。

レビューの結果、地域に根差した FGM 研究に求められる視点は以下の 3 点である。まずは、初期の民族誌的研究以来取り組まれてきた FGM の文化的文脈を明らかにすることである。二つ目には、フェミニズムの影響を受けた研究が明らかにしたように、FGM を受ける

¹ 本論文では、現在ケニアで違法行為とされている慣習である FGM に関する調査結果を提示する。住民のプライバシー保護のため、フィールドの詳細な場所は示さない。

女性が置かれた社会的状況をジェンダーの視点から描くことである。そして三つ目には、Boyle (2002) や宮脇 (2004) が指摘しているように、国家や国際社会、NGO など民族社会外部のアクターとの関係も視野に入れて分析することである。これらの作業を経て始めて、ミクロ研究共通のテーマである現地の女性たちの視点を理解するという作業に着手できるものと考える。

本論文では、FGMを行っている女性たちの価値観を理解する作業のため、ミクロ人類学における「エイジェント」の概念（松田 2006）を援用した。エイジェントとは、行為主体性、行為体などと訳される概念である。行為体は生活知を実践する主体であり、行為主体性はその人物の行動を指す。日常生活の中で、絶えず便宜的な選択を行う行為体が個人であり、その個人の便宜的選択が行為主体性である。この視点からマサイのFGMについて分析する。

第2章では、FGMに対する介入について、植民地期から現在に至るまでの流れを概観した。植民地期には宗主国がアフリカの人びとの主体性を無視したFGM規制を行い、現地の人びとの大きな抵抗を招いた。ポスト植民地期には、フェミニズムの下でFGMの「野蛮性」や「後進性」を強調する形で新植民地主義的にFGMが扱われた。その後、アフリカ人フェミニストや新植民地主義に反対する研究者などからの反対を受け、議論のあり方や反FGM運動の方法が模索されてきた。21世紀になると、FGM反対の根拠は身体への弊害から人権侵害という言説へとシフトし、FGMの完全廃絶を目指す「FGMのゼロ・トレランス」が国際社会での共通認識となった。

FGMのゼロ・トレランス政策を受けてアフリカ諸国では、FGM禁止法が成立し、FGM廃絶運動が国内外のNGOやローカルNGOによって展開された。マサイの地域でも1990年代にマサイの女性主導によるFGM廃絶運動が開始され、コミュニティを動員した草の根的なFGM廃絶運動が展開された。地元NGOは、ローカル・コミュニティの有力者と協力して少女の救済ネットワークを構築する作業を通じて、地域で強い影響力を手にした。この地元NGOに対し、一般のマサイの女性たちはどのような意見を抱いているのかをインタビューから明らかにした。

第3章では、マサイの社会においてFGMがどのような文脈で行われているのかを理解するため、女性の社会的地位に着目した社会背景を記述した。マサイの歴史や基本的な社会システムについては先行研究 (Talle 1988, Spear and Waller 1993, Hodgson 2001etc) を援用した。一方、男女の経済格差や教育格差、身体加工の変化および女性の通過儀礼については、筆者の現地調査結果をもとに記述した。

家父長的性質の極めて強いマサイの社会において、女性は生産資源へのアクセスから遠ざけられており、唯一の資源は再生産能力だけである。そのため、女性は結婚して子どもを産まなければ社会的地位を確立できず、経済的にも生きていくことができない。出産の条件として FGM が課されている点において、女性は切除を受けなければならない構造的状況に置かれてきた。またその文化的根拠としては、FGM を受けていない女性が生んだ子どもは不吉であったり、性器に肉が残っていると男好きになって結果的に流産したりするといった言説があることがわかった。

第 4 章では、約 11 か月間をかけて 24 名のマサイの女性にインタビューした結果を提示した。FGM は 1959～2009 年の 50 年余りで、女性たちの手によって様々に変えられてきた。FGM のタイプ、施術道具、儀礼的慣習、儀礼期間などに大きな変化が起きている。FGM の内容は、タイプ 2（エクシジョン）からタイプ 1（クリトリス切除）に変更され、施術道具はトタン製ナイフの使い回しから工業製品の剃刀の時期を経て、医療用ナイフが使われるに至っている。また、麻酔薬の使用が普及し、FGM の痛みに耐えるという儀礼における肝試しの意味合いは消失した。ただし、ケニアで FGM 禁止法が成立し FGM 廃絶運動が村落部にまで浸透してからは、FGM は急速に地下化した。人びとは秘密裏に FGM を続けるべく、現在では成女儀礼に関わる一切の儀式を放棄している。

第 4 章ではまた、FGM の内容が年代だけではなく個人によっても異なることが明らかになった。先行研究 (Hays 1975, Boddy 1989) では、同じ民族社会の女性は全員が単一の FGM 経験を有するかのように描かれてきた。しかし、個人の成育歴が異なる以上、FGM の経験も多様であろうことは当然予想される。筆者の調査結果からは、FGM の経験も認識も個人によって異なることが示せた。

また、女性たちの語りから FGM の説明装置を分析したところ、女性たちは FGM を文化でもあり、暴力でもあるという矛盾したものとして捉えていることが明らかになった。また、FGM の決定をめぐる社会序列の中で最も最下層にいる少女たちは、FGM に対して「仲間内でのイニシエーション」という独自の意味合いを見いだし、解釈のレベルで身体に関する主権を取り戻そうと抗っていることも明らかになった。

第 5 章では、ここまで記述を踏まえて、FGM が廃絶に向かうとしたらどのような条件が必要かを考察した。最も重要な点は、FGM の決定を左右する社会的序列に変化を起こすことである。最も有効な手段は、年少女性が社会的地位を上げ、FGM の意志決定の場に関わることになることである。しかしながら、財産を持たず、生産資源から構造的に遠ざけ

られている一般の女性たちにとってそれは簡単なことではない。そこで、少女の保護ネットワークを構築し、親への抑止力を持つに至った地元 NGO の働きに着目した。地元 NGO という外部の権威を利用すれば、少女が FGM をめぐる意志決定に関われる可能性が出てくる事例が見られた。それ以外の手段としては、キリスト教や賃労働、教育など女性にも開かれた機会を利用し、全体としての女性の地位が上がることに期待が持てる。しかも FGM の決定は家庭ごとに行われるため、村全体における女性の社会的地位が劇的に上がるのを待たなくとも、家庭内での権力関係、つまり家庭で女性の発言権が少し増すことによっても、何らかの変化が期待できるだろう。また、調査村の近隣では、FGM の慣習が既に失われた地域も存在している。そうした地域で FGM を受けずとも民族社会に包摂されている少女たちのロールモデルに接することは、女性たちの FGM に対する認識の変化に影響を与えると予想される。この FGM 廃絶のための条件に関する考察は、他文化におけるジェンダーに基づく暴力廃絶のための議論にも適用できる可能性がある。

引用文献

- 額田康子（2010）『Female Circumcision（FC）／Female Genital Mutilation（FGM）論考再考』大阪府立大学：博士論文。
- 松田素二（2006）「セルフの人類学に向けて—遍在する個人性の可能性」田中雅一ほか（編）『ミクロ人類学の実践—エイジエンシー・ネットワーク・身体』京都：世界思想社、pp.380-405。
- Boddy, Janice (1989) *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and Zar Cult in Northern Sudan.* Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Boyle, Elizabeth Heger (2002) *Female Genital Cutting: Cultural Conflict in the Global Community,* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hays, Rose Oldfield (1975) "Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis," *American Ethnologist* 62 (4): 617-633.
- Hodgson, Dorothy L. (2001) *Once Intrepid Warriors: Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Maasai Development,* Bloomington: Indiana University Press.
- Spear, Thomas and Richard Waller (1993) *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East*

Africa, London: J. Currey.

Talle, Aud (1988) *Women at a Loss: Changes in Maasai Pastoralism and their Effects on Gender Relations*. (Stockholm Studies in Social Anthropology 19) Stockholm: University of Stockholm.

引用ウェブサイト

The National Council for Law Reporting (2012) *The Prohibition of Female Genital Mutilation Act, 2011 revised edition*,

http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/ProhibitionofFemaleGenitalMutilationAct_No32of2011.pdf (2017年12月12日参照)

UNICEF. (2013) *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change*,

http://www.unicef.org/publications/index_69875.html (2017年12月12日参照)

World Health Organization Media Center. *Female Genital Mutilation*, (Uploaded 2017)

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> (2017年12月12日参照)

Abstract

A Study of FGM among Maasai Society in Kenya Focusing on Local Attitudes toward the Abolition of FGM

Graduate School of Language and Culture, Osaka University
HAYASHI Manami

The purpose of my dissertation is to examine how the rite of passage for young Maasai women has transformed under the influence of globalization through activities such as anti-ritual violence movements and the ban on Female Genital Mutilation (FGM).

In the society of the pastoral Maasai living in western Kenya, children about 15 years of age are circumcised as a rite of passage. An important part of the female rite of passage is to “clean off the childhood dirt” by FGM and to learn how to be a mother during the period of cultural isolation. While the bride’s virginity is considered irrelevant, a pregnant woman, who has not undergone FGM, is considered an ominous entity and is operated on immediately (Talle 1988).

However, it is known that female circumcision, now internationally referred to as FGM, causes physical and mental harm (World Health Organization Media Centre 2017). Thus, “The Policy of Zero Tolerance for FGM,” which was adopted in the international society, and actions against FGM began in Kenya, and a law was passed in 2001 forbidding the practice (The National Council for Law Reporting 2012). Now, the Maasai culture of FGM finds itself caught between global human rights and local tradition.

In Chapter 1 of this dissertation, I reviewed the precedence research of Social / Cultural Anthropology and Area Studies. I found three dissertation challenges: First, to understand the cultural meaning of FGM among the Maasai society that the previous ethnographic studies worked on; Second, to conduct the field research from a gender point of view in order to understand the social status of Maasai women, and then examine the relations between the practice of FGM and the patriarchal system of the society; Third, to examine the influence of outside actors of the ethnic community such as the Kenyan government or international, national, and local NGOs on FGM, as Boyle (2002) and Miyawaki (2004) indicated in their dissertations. In doing so, I have tried to show the dynamics of FGM and Maasai women’s agency against FGM

in the age of globalization.

I conducted field research in Kenya for over 11 months, between 2012 and 2016. Focusing on the change in female rite of passage and FGM, I conducted the investigation, through participant observation and interview research, from September 2014 to August 2015, with 24 women on their experiences of FGM. My research field was in Narok North Constituency, Narok County, Rift Valley Province, Kenya. The population of this village is about 1400 and almost all residents are Maasai¹. However, to describe their history, basic social system, and other original cultures, I quoted previous studies such as Talle (1988), Spear and Waller (1993), and Hodgson (2001), etc.

I conducted the interview research with 24 Maasai women in Narok North from September 2014 to August 2015. I conducted a semi-structured interview in Swahili and was assisted by a Maasai coordinator and interpreter. The post 2010 data on FGM are based on my latest research from November 2015 to January 2016.

The 24 Maasai women that I interviewed passed their rites of passage in the period between 1959 and 2009. During these 50 years, the rites have transformed in certain ways. The type of FGM changed from type 2 (excision) to type 1 (clitoridectomy) and the length of the ritual was shortened from four months to one month. Traditionally, FGM takes place in the early morning, but in 2016 the “circumciser” operated on girls at midnight so the parents could hide their daughter’s FGM from their neighbors. At the same time, girls have stopped wearing the ritual cloth and ornaments after their FGM due to the FGM ban. As mentioned above, the traditional customs of the rites of passage have changed. However, FGM is still strongly practiced in spite of the ban.

Through the interview research, I also found that women differed in their opinion on FGM, based on their age and also their social status, position in the family, and so on. Previous studies such as that of Hays (1975) and Boddy (1989) described that all women of the same community had the same opinion and attitude on FGM. However, my interview research shows that each woman, belonging to the same community, has a different opinion or position.

I also conducted research on the local Maasai NGO, which works toward the eradication of

¹ All the names of individuals are pseudonyms and I cannot reveal the exact place of my field research in order to protect the privacy of those involved in this research.

FGM and early marriage in the Narok North Constituency. The NGO is headed by a Maasai woman and consists of Maasai staff. They have a rescue center for Maasai girls who rejected FGM and escaped from their homes, and are trying to educate the Maasai people on the dangers and risks of FGM. The NGO also holds an alternative rite of passage event in lieu of FGM.

Lastly, I examined the kind of environmental change that would eradicate FGM from the Maasai community. The most important change to be made is the pecking order that decides on FGM. The social status of girls is low and parents have the power to determine their daughter's FGM. However, the local NGO has networks that rescue Maasai girls who refuse FGM. The rescued Maasai girls then use the local NGO as a platform to try and participate in the decision-making process of FGM.

Another measure is to gradually improve the social status of women. According to the Maasai customary law, women cannot inherit or own property, which makes them dependent on their fathers and husbands. However, opportunities like school education, Sunday Mass at Church, mutual aid financing associations, and becoming paid workers are open to women. These new opportunities might possibly change women's voices in their households. Since the decision making for FGM is conducted by each family, the position of women and girls in their household is the most important element to change FGM.

It would also be helpful for the girls to have a role model nearby who made the decision to not be mutilated. This interaction may change the opinion of girls who believe in their culture of FGM.

FGM and patriarchal society are intertwined and improving women's status is an important step to pave the way for a revolution.

References

- Boddy, Janice (1989) *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and Zar Cult in Northern Sudan*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Boyle, Elizabeth Heger (2002) *Female Genital Cutting: Cultural Conflict in the Global Community*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hays, Rose Oldfield (1975) "Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis," *American Ethnologist* 62 (4): 617- 633.

Hodgson, Dorothy L. (2001) *Once Intrepid Warriors: Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Maasai Development*, Bloomington: Indiana University Press.

Miyawaki, Yukio (2004) “Between Nation and Tradition: Female ‘Circumcision’ among the Hor, Agro-Pastoralists of South-Western Ethiopia,” *Japan Center for Area Studies Review*, 6(1):221-250. (In Japanese)

Spear, Thomas and Richard Waller (1993) *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*, London: J. Currey.

Talle, Aud (1988) *Women at a Loss: Changes in Maasai Pastoralism and their Effects on Gender Relations*, (Stockholm Studies in Social Anthropology 19) Stockholm: University of Stockholm.

The National Council for Law Reporting (2012) *The Prohibition of Female Genital Mutilation Act, 2011 revised edition*,

http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/ProhibitionofFemaleGenitalMutilationAct_No32of2011.pdf (Internet, 16th Dec. 2017)

World Health Organization Media Center. *Female Genital Mutilation*, (Uploaded 2017)

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> (Internet, 16th Dec. 2017)

目次

はじめに	1
1. 本研究の内容	4
1.1. 研究テーマと使用する用語（FGM）について	4
1.1.1. FGMとはなにか	4
1.1.2. FGMの起源	7
1.1.3 本論文で使用する用語	10
1.1.4. FGMの暴力性	11
1.1.5. FGMの健康被害についての議論	13
1.2. 本論文の研究内容	15
2. FGM研究史	18
2.1. 研究史概要	18
2.2 本論文に関連する研究史上の論点（1）	29
2.2.1. フェミニズムと植民地主義	29
2.2.3. 知の植民地主義を超えるために	33
2.3. 本論文に関連する研究史上の論点（2）	36
2.3.1. 地域に根ざした先行研究	36
2.3.2. 女性の「主体性」の研究のために	38
2.3.3. 東アフリカ牧畜社会のジェンダー研究	41
3. マサイ社会のジェンダー秩序と通過儀礼	43
3.1. 生業と居住	44
3.2. 年齢体系	48
3.3. 婚姻	49
3.4. 女性の社会的地位	51
3.4.1. 男女の経済格差	51
3.4.2. 就学状況とジェンダー	54

3.4.3. 既婚者の職業とジェンダー	55
3.4.4. 現金経済の浸透と女性の互助組合	58
3.5. ライフステージと身体加工	61
3.5.1. 男性の通過儀礼	63
3.5.2. 成女儀礼のプロセスと FGM	64
3.5.3. FGM が行われる理由	72
 4. FGM 廃絶運動の形成と展開	 74
4.1. 植民地下の「FGM」	74
4.1.1. FGM 論争	75
4.1.2. メル県における FGM 規制	79
4.2. FGM 廃絶運動の形成	84
4.2.1. ポスト植民地期の反 FGM キャンペーン	84
4.2.2. FGM 廃絶運動におけるゼロ・トレンズの採用	87
4.3. 現代ケニアにおける FGM の実施状況と廃絶の動き	89
4.3.1. 実施状況	89
4.3.2. ケニア政府による廃絶への取り組み	96
4.3.3. 民間の廃絶運動とその類型	97
4.3.4. 調査地における廃絶運動	101
4.3.4.1 地元 NGO タサル	101
4.3.4.2 代替儀礼	106
4.3.4.3 保護された少女	112
4.3.4.4 地元住民の意見	114
 5 FGM の実践と人びとの認識—インタビュー調査とその分析	 123
5.1. 調査方法と限界	124
5.2. 調査協力者の概要	126
5.3. 調査結果の分析	128
5.3.1. 世代ごとの FGM	128
5.3.2. 教育レベルと FGM	130

5.3.3. FGM の認識に関する調査結果分析	135
5.3.4. FGM の説明装置	143
5.3.5. 次世代の FGM に対する意見	149
5.3.6. 文化の内的変化	153
 6 ジェンダーに基づく暴力が終焉に向かうとき—マサイの事例から	155
6.1. 家父長制社会における FGM とその変化	155
6.1.1. 家父長制と年功序列制度の狭間で	155
6.1.2. FGM をめぐるポリティクス	158
6.1.3. 草の根 FGM 廃絶運動とマサイの女性たち	159
6.1.4. FGM のゼロ・トレランスと村の女性たち	164
6.2. 「伝統」が変わるとき	170
6.2.1. FGM の変化	170
6.2.2. FGM を決定する力	171
6.2.3. FGM 廃絶の可能性	173
6.3. ジェンダーに基づく暴力の廃絶のために	177
おわりに	180
付録（別表）	183
引用文献	194
謝辞	

はじめに

東アフリカのケニア共和国 (Republic of Kenya) に暮らす牧畜民マサイ (Maasai) の社会では、通過儀礼の一環として男女ともに性器に加工を施す「割礼」が行われてきた。しかし、医学的調査によって女性の「割礼」／FGM は心身に深刻な弊害を与えることが明らかになり (World Health Organization Media Centre 2017)、その結果国際社会では 1970 年代後半から反 FGM の議論が高まった。そして 2000 年以降は段階的な FGM の軽減を含めた一切の切除を認めない「FGM のゼロ・トレランス (Zero Tolerance for FGM)」の方針が WHO によって導入された。こうして FGM は現在、廃絶すべき慣習として国際的に認識されている (額田 2010:69-75)。

国際社会での議論の流れを受け、アフリカ諸国は FGM 禁止法を整備し、ケニアでも 2011 年に FGM 禁止法が成立した (The National Council for Law Reporting 2012)。以降、国際 NGO や国内 NGO、そしてローカル NGO など様々なアクターが FGM 廃絶運動に関わり、筆者の調査地を含む地方の村落部にまで FGM のゼロ・トレランスの概念が普及している。そのため現在マサイの少女たちは、国家の法規制によって FGM を禁じられながら、一方で民族社会の慣習によって FGM を課されるという矛盾した状況に置かれている。

本論文では、以上のような FGM への国際的介入によって FGM を取り巻く状況が大きく変化している現在、マサイの女性たちがどのような方法で FGM と向き合っているのかを明らかにすることを目的としている。

本論文で用いるマサイの女性のインタビューデータは、全て筆者自身が現地調査で収集したものである。調査は 2012 年 12 月～2016 年 1 月にかけての合計 11 ヶ月間行った。調査地域は、リフトヴァレー地域 (Rift Valley) ナロク州 (Narok County) ナロク北部 (Narok North Constituency) にある人口約 1400 名の集落（以下、調査村）である。

調査村はナロク州都からほど近い村であり、地縁集団から構成されている。生業は専業牧畜から農牧に移行しており、多くの住民が賃労働に関わっているため、村の中でも現金経済が主流となっている。村にはコミュニティ・クリニックと小学校と共同の井戸が一つずつある。駄菓子や日用品を扱う雑貨店が 2 軒あり、プロテスタント系の教会は 8 つある。

調査村は、幹線道路に近いことから、子どもたちを学校に通わせる家庭も多く、町で仕入れた工業製品を購入して使用する生活スタイルが確立されている。ナロク州の他のマサイ集落と比べると、開発が進んでいる村であると言える。調査村で FGM を受けていない

女性は4名のみ確認できており、他の成人女性は全て施術を受けているものと考えられる。

この地域では男性の文化的慣習や様々な身体装飾、身体加工の文化が既に廃れている。家屋も木と土で建てる伝統的な家から、トタンや石を用いた家に変わっている。また、FGM 廃絶運動が1990年代から始まっており、運動に参与する女性たちも多い。それでも FGM が根強く行われているのが調査村の特徴である。

調査村では、インフラ整備および社会開発がある程度進み、ジェンダー役割や伝統的慣習も変化しつつある。何が FGM を変化させない要因であるかを観察するのに、こうした外的変化の激しい地域は最も適していると考え、本調査地を選定した。

地域に根差した FGM 研究の多くは、エジプトやスーダンなど北部アフリカに集中しているという特徴がある。それ以外ではエチオピアやシエラレオネ、ナイジェリアなどのイスラム社会の研究が多くを占めている。UNICEF (2013) を見ると、FGM 実施率が 80% を超える地域のほとんどが北アフリカおよびイスラム圏であることから、こうした研究潮流となっていると考えられる。

しかしながら筆者はケニアのマサイ社会を調査対象とした。ケニアの FGM 実施率は 27% (UNICEF 2013) と高くはなく、さらにマサイの社会では普遍宗教としてキリスト教が取り入れられている。マサイの男女の就学率は 60 パーセント前後であり、人びとは女子教育にも積極的である。また、調査地では多くの女性が賃労働に従事している。さらには結婚に際して女性の処女性は一切重視されていない。

しかしながら、マサイの FGM 実施率だけを見ると 70 パーセント以上 (Kenya National Bureau of Statistics 2008-09) と高い割合で行われている。FGM 廃絶事業では、キリスト教化や女子教育、女性の社会進出さらには性の規範などの変革が課題であると指摘されてきたが、マサイの社会は FGM が根強く行われている地域に広くみられる特徴をことごとく有していない例外的な地域であると言えるだろう。

さらには、1990年代から国内 NGO が FGM 廃絶運動を全国で展開し、地方の村落部にまで運動を浸透させた。現在はそのプラットフォームを用いてマサイの女性が主導する NGO が国際機関の支援を受けて FGM 廃絶運動を継続している。

生業に目を向けると、人びとは長らく専業牧畜を営んできたが、ケニア政府の定住化政策によって定住農牧に移行した。社会変化の中で身体加工をはじめとする様々な慣習は廃れている。また、出稼ぎ労働者の仕送りによって、村落部でも現金経済が主流となっている。中等教育以上に進学する女性も一部ではあるが存在し、一夫多妻実施家庭は地域の半

数以下に減少、さらにマサイの伝統的慣習とされてきた早期婚¹もほとんど行われていない。

しかしながらそうした地域においても2016年1月の調査時点でもFGMが行われていた。筆者の疑問は、政府の法的介入、様々なアクターによるFGM廃絶運動、近代化、人々の意識の変化が起きててもFGMが行われている背景は何なのか、ということである。現状からは、社会変化に伴って女性の地位の変化が起きつつある中においても、マサイの社会では家父長制が女性の行動を強く制限していることが予測される。こうした中で、マサイの女性たちはどのような心境でFGMを行っているのか。またFGMが廃絶に向かうとしたらそれはどのような時なのだろうか。以上の問題関心から、マサイを対象にFGM研究に取り組むことにした。

ケニアでの調査は、ナイロビ大学の人類学・ジェンダー・アフリカ研究所（The Institute of Anthropology, Gender and African studies）に所属しながら実施した。また、国内調査の許可書は「ケニア国立科学技術イノベーション委員会」National Commission for Science, Technology and Innovation (NACOSTI) から発行され、申請内容に基づいてフィールドワークを行った。

調査村でのフィールドワークでは、マサイの父とギクユの母親をもち、約30年前にケニア中央州から嫁いできた40代のマサイ女性S.K.²さんにコンサルタントを務めてもらった。彼女はマサイ語、ギクユ語、スワヒリ語を流暢に話し、また若干の英単語も使用できる。小学校教育を終え、調査村で識字教育の教員を務めていた経験があるため、識字能力を有し、マサイの文化について女性の視点から多くのことを教えてくれた。

なお、本論文では、FGMという現在ケニアで違法行為とされている慣習に関する調査結果を提示するため、フィールドの詳細な場所を示すことはできない。また、調査協力者全員について仮名やラベルを使用し、個人が特定できるような情報は一切記載しない。

¹ マサイの少女は10代前半で通過儀礼を終えると直ちに結婚させられてきた。UNICEFは18歳以下の児童を結婚させることを「児童婚」と定義しているが、マサイの場合は10歳以下から10代前半とさらに幼くして結婚させるため、この慣習を本論文では「早期婚」と呼び表す。

² 彼女は筆者のホストマザーであったが、共同生活をするうちに、共同調査者の役割も果たしてくれた。FGMについての詳細なインタビューが可能になったのは、彼女のおかげである。

1. 本研究の内容

1.1. 研究テーマと使用する用語（FGM）について

本論文の研究対象は、東アフリカのケニア共和国（Republic of Kenya）に暮らす牧畜民マサイ（Maasai）の社会において、通過儀礼の一環として行われてきた女性の性器切除（Female Genital Mutilation、以下 FGM）である。

女性の性器切除は心身に深刻な弊害を与えることが知られており（World Health Organization Media Centre 2017）、国際社会では 1970 年代後半から FGM の議論が高まり、2000 年以降は段階的な FGM の軽減を含めた一切の切除を認めない「FGM のゼロ・トレラنس（Zero Tolerance for FGM）」の方針が導入された。FGM は現在、廃絶すべき有害な慣習として国際的に認識されている（額田 2010:69-75）。国際社会での議論を受け、アフリカ諸国は FGM 禁止法を整備し、ケニアでも 2011 年に FGM 禁止法が成立した（The National Council for Law Reporting 2012）。それ以降、ケニアでは国際 NGO や国内の大規模 NGO、そして地域密着型の NGO など様々なアクターが FGM 廃絶運動に関わり、地方の村落部にまで運動が普及している。1 章では研究テーマである FGM について概要を述べた後、本論文の課題を提示する。

1.1.1. FGM とはなにか

FGM とは、文化的あるいは非治療的理由による女性性器の一部または全体の切除や縫合、再切除、再縫合など女性性器へのその他の損傷も含めたすべての傷害行為である（若杉 2003:22）。2010 年現在、世界で 1 億人以上の女性が FGM を受けており、そのうち 3000 万人以上がアフリカに住む女性である（UNICEF 2013）。

では、女性の性器に加工を施す行為がどのようなものなのか、その詳細を確認する。WHO が FGM の施術およびそれぞれの弊害を 4 つに分割して整理しているため、そのシステムを採用し、WHO Media Centre（2017）および若杉（2003）による医学的データを使用しながら施術の概要を示す。

まず、タイプ 1 はクリトリス切除といわれ、クリトリスの一部または全てを切除する施術である。この施術はアフリカで最も多く実施されている。アフリカのイスラム教徒の間

では、イスラム教の義務的慣行を指すアラビア語の「スンナ」という名で呼ばれていることから、FGM がイスラム教の慣習だと信じている人も多い（エル・サーダウィ 1988:87）。陰核切除は施術直後に激痛や出血、ショックを伴い、排尿時には激痛を伴う。短期的な弊害として感染症を引き起こすこともある。長期的な弊害としては、感染症を繰り返したり、硬化した傷跡が出産時に裂けたりする例がある（若杉 2003:23）。

次に、タイプ 2 はエクシジョンと呼ばれ、クリトリス切除を行った後、小陰唇あるいは大陰唇もしくはその両方を切除する方法である。この施術を行うと、切除した傷口がケロイド化したり、硬くなったりして伸縮性がなくなり、出産が困難になる場合がある（若杉 2003:23）。

次のタイプ 3 は縫合または陰部封鎖と呼ばれ、外性器の一部またはすべてを切除し、膣の入り口を縫合して膣口を狭小化したり、封鎖したりする施術である。これは FGM の施術の中で最も過酷なものとされる（ホスケン 1993:84-45）。縫合は、施術時に大量出血のリスクや激しい痛みを伴い、施術後は排尿時の激痛が数週間続く。長期的な弊害には、感染症や尿道・膀胱の結石、傷口組織の異常生成や変形、腫瘍などが挙げられ、大陰唇で尿道口や膣口が塞がれているため、排尿及び月経は極めて困難になる（若杉 2003:23）。場合によっては、自ら下腹部を圧迫して排尿、経血を促さなければならない。

縫合を受けた女性は、初夜に陰部を夫もしくは産婆や FGM 施術者、医師などによって切り開かれるのだが、激痛のため性交に至るまで何週間、何か月もかかる場合もある。初産の時には縫合はさらに大きく裂かれる。出産後には裂けた傷口を自然に癒着させことが多いが、スーダンにおいて縫合を採用している地域では、出産の度に結婚前と同じように陰部を縫い閉じるという。スーダンでは産後の「再縫合」は、アラビア語で「よりよく修正する」という意味の「アダル」と呼ばれ、出産後の性生活に処女再生的なセンセーションを与えると信じられている（内海 2003:45-48）。

最後のタイプ 4 は上記の 3 タイプに属さないもので、未分類の全ての FGM はこのタイプに含まれる（World Health Organization Media Centre 2017）。本論文で扱うマサイの FGM は、民族誌ではクリトリス切除（Talle 1988:104）等と表現されてきた。しかし、施術に陰核包皮の切除や膣口への損傷を含み、タイプ 1 よりも過酷である。また、筆者の調査ではエクシジョンが行われていた時期もあることがわかっている。マサイの FGM の起源については不明だが、入植者による自伝的記録には、20 世紀前半には現在と類似したクリトリス切除のような施術が行われていたという記述が見られる（リード 1988:118）。3 章で詳述

するが、マサイの FGM は女性が結婚するために必須の通過儀礼であり、結婚を経て成人女性として社会的に認知されるための手段である。しかしながら、施術に伴う弊害としてトラウマや大量出血、出産時の弊害や施術ナイフの共用による HIV/AIDS ウィルスの感染などが報告されている（World Health Organization Media Centre 2017）。

FGM について Abusharaf は、FGM は、それぞれの社会の制度と秩序の中に特有の形で埋め込まれており、その社会の文脈ごとに実施率や施術タイプ、FGM と結び付けられる儀礼にも差異があると指摘している。FGM は特定の社会において世界観の重要な部分を構成するが、その理由については多様な説明があるものの、多くの場合 FGM は当該地域において心身の儀礼的な浄化を意味する言葉で呼ばれている（Abusharaf 2006:1-2）と述べている。

UNICEF（2013）は、FGM の多くはアフリカで行われていると報告している。しかしながら、あまり研究者の注目が集まらないものの、インド、マレーシア、アラビア半島、インドネシアでも FGM は行われている（Abusharaf 2006:3）。FGM の実施地域を考えるとき、近年では移民の存在も見落とせない。欧米へ移住するアフリカ人は年々増加しており、FGM が難民申請の要件となるかどうかをめぐる議論がしばしば生じている。また、出身国で FGM を受けた後に欧米で弊害に苦しむ移民女性もいるため、欧米の医療機関も FGM への対応を迫られている（Abusharaf 2006:3）。

このように残酷かつ過酷な FGM であるが、先述の地域や移民女性たちによって現在も世界中で実施されている。Abusharaf（2006）のことについて、次世代の女性が FGM の文化的意味付けや価値観を継承することになるという一般的な説明を次のように批判する。

「このような説明を用いる FGM 擁護者は、施術の過酷さを軽視し、慣習のシンボリズムや比喩性を強調しているにすぎない。切除に伴う少女たちの苦しみや痛みは、喜びと誇りを得ることによって和らぐとされる。そして、過酷な切除に耐えた少女は、そのことによって少女仲間、保護者、そして施術を見届ける地域の女性たちとの間に感情的な絆を持つことができると説明される。巧妙に作られた祝祭性の中で行われることで、性器を切除するという暴力の痛みと苦しみは社会的な結合とジェンダーの一体化を作り出すためのものとして転換されるのである。」（Abusharaf 2006:1-3）

1.1.2. FGM の起源

FGM の起源については諸説ある。最も古くは、紀元前 3000 年のエジプトの哺乳類に割礼の跡があることが X 線解析でわかつている。また、紀元前 5 世紀のヘロドトスの歴史書には、当時のエジプトで男女双方に割礼が行われていたという記述がある(若杉 2004:205)。

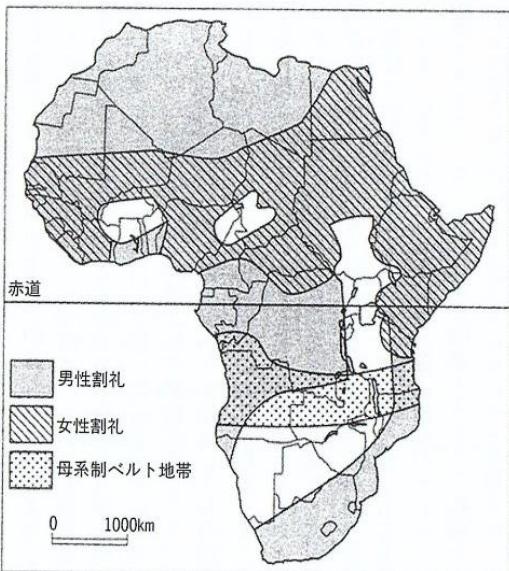
FGM の起源を明らかにした研究はないが、Coldwell らによる仮説 (Coldwell *et al.* 1997) が注目されている。Coldwell らは、FGM の主目的として、古代エジプトや最近のサブサハラアフリカにおいては、性病から外性器を守るために悪い所を取り除くという半治療的、呪術的理由で行われてきたのではないかと予測している (Coldwell *et al.* 1997:1190)。Van der Kwaak (1992) もソマリアなどに膣とその周囲を焼く習慣があったことについて、不妊治療の一環ではないかと述べている。かつては炎で患部を焼くことは病気を退けると考えられており、最も忌み嫌われてきた不妊が性器の病気によってもたらされることがないよう炎が用いられたのではないかとしている。実際に、現在でも FGM の一種として外性器を焼却するタイプが確認されている(若杉 2004:205)。

若杉 (2004:205) は、FGM を実施する理由のうち、「女性の病気を避ける」や「多産・安産など健康のためによい」という理由の起源は、かつての性病治療にさかのぼることができるのではないかと考察している。そして、性や生殖の健康希求から FGM が始まったとすれば、男子割礼と FGM がジェンダーシンメトリカルなものとして認知されてきたのも理解できると述べている。

性病治療として始まり、ジェンダーシンメトリカルな現象であった男女児の「割礼」は時間と共に変化したと考えられている。Coldwell らは、時間とともに女児の慣習が一部では廃れ、ある地域では激化したのだと予測している (Coldwell *et al.* 1997:1182)。アフリカの FGM 実施マップ (地図 1、若杉 (2004) による翻訳版を使用) では、FGM の行われるところは全て男子割礼のあるところであり、それ以外は男子割礼のみもしくは男女ともにその慣習がない地域である。

地図 1 の空白部分は、FGM も男子割礼もどちらもみられない地域であり、南部アフリカの中央部や西アフリカの内陸部に集中している。若杉 (2004:206) はこの地域の特徴として、海岸に接していないため比較的孤立しており、もともと皮膚を切りつけるなど身体を傷つけることに積極的ではなかったことなどが挙げられると予測している。さらに、これらの地域は性病にあまり悩まされていなかったことも理由の一つであるとしている。

地図 1：アフリカの FGM 実施マップ



出典：若杉（2004:204）

地図の白い部分はまた、南部アフリカを横断する「母系社会ベルト地域」とも一致している。南スーダン、ボツワナ、コンゴ民主共和国、モザンビークなどにまたがるこの母系社会地域は、FGM および男子割礼を行ってこなかった社会であると言われている。この母系ベルトを超えた南部で少し見られる男子割礼は、父系制のバントゥ諸民族などの移住による影響ではないかと予測されている（Coldwell *et al.* 1997:1198-1184, 1190）。

このように、例外はあるものの、FGM と男子割礼はアフリカ全土に広がっていった。ただし、FGM 実施地域が男子割礼実施地域よりも狭い点には注意が必要である。Coldwell (1997) らによれば、FGM の実施範囲には、7世紀からのアフリカのイスラム化過程が関係しているという。彼らは、家父長的なイスラム教が広がるにつれて FGM が性質をえてより過激なものとなった可能性は否定できないと考えている（Coldwell *et al.* 1997:1187）。

最も過酷と言われる縫合タイプ（インフィビュレーション）の FGM は、一説ではローマ時代に見られた同様の行為において使用されたフィビュラに由来しているという。それは、ローマ人が妻の不貞を防ぐために、あるいは女奴隸の妊娠を防ぐために、大陰唇を閉じるのに使ったものであった。さらに古代エジプトでも奴隸に対してエジプト人が「ファラオニック割礼」と呼ばれる同様の施術を行っていた。あるいは女奴隸たちはエジプトに

送られる前にそれを受けているという (Coldwell *et al.* 1997:1184)。

一方 Mackie は、古代文献に残された記述から、スーダンの紅海沿岸あたりが FGM の起源地であると推定している。この地域の古代国家は階層的であり、男性支配層は多くの妻をもち、周辺地域に FGM を受けた女性奴隸を輸出した。それとともに女性の忠節を守るための方法として FGM が模倣され、周囲に広まったとしている (Mackie 2000)。

アフリカにイスラム教的な性規範が広がると、FGM における女性の性の管理、支配といった傾向が強まった。そのため、FGM には結婚前と後の貞操の維持、女性の性欲・性的乱れを抑える、汚い所を取り除いて浄化し、本当の女性になるといった強いジェンダー的意味合いが与えられた。FGM がイスラム的な性規範の影響を受けた結果、縫合タイプという外性器の封鎖が定着するに至ったのではないかと推測されている (Coldwell *et al.* 1997:1187)。このように FGM はある期間に過酷なものとなつたために、ある地域では次第に廃れたり、他の地域では受け入れられなかつたりしたものと考えられる (若杉 2004)。

ただし、イスラム教と FGM の関連については、コーランには書かれていないものとして否定されることが多い (若杉 2004:208)。イスラム教は、FGM に対してはつきりした態度を示しておらず、宗教指導者やイスラム法学者によって見解が異なる (El-Bashir 2006)。イスラム教の慣習であるスンナという決まりの中でも第 3~4 段階の拘束力の緩やかなものとして FGM が言及されているという報告もある (El-Bashir 1994)。また大塚は、スンナ派の古典的四法学者の見解においては、シャーフィー派では FGM は義務 (ワジブ) であるが、残りの三学派では高潔な (ンクルマ) 行為ではあっても、法的義務ではないときれると述べている (大塚 1998:272)。FGM はイスラム教誕生以前に既に存在しているため、イスラム教が起源とは言えない。それでも、ある期間にイスラム教が FGM に重要な影響を与えたことは十分に考えられるという (若杉 2004:208)。

ただし、こうした起源論に注意を促す研究者もいる。Obiora は、FGM 起源論の多くには慣習の起源を家父長制下におけるセクシュアリティの抑制と結びつけて一元的に説明する傾向があると指摘する。こうした説明では、FGM が行われている社会の多様性や、人びとがそれに付与する多様な意味を見落としていると批判する (Obiora 1997:301)。他方で、FGM の起源論は FGM を擁護したい女性たちにとって、歴史的な正当性を与える効果もあると指摘されている (Ahmadu 2000; cf. Shell-Duncan and Hernlund 2000:13)。

歴史的に見れば、性器への加工は男子割礼や FGM だけではない。例えば 13 世紀には、同性愛者たちが男女ともに外性器を切り取られた。また夫との性交渉を拒んだある女性は、

陰唇と陰核を切除された。ルーマニアのある領主は、性的に放縱な若い娘たちの陰部を切除させたという。また長旅に出る男たちが妻の膣を縫い付けて閉じ、帰郷後またそれをほどいたという記録がある (Duerr 1997)。ヨーロッパにおいては、歴史的に不服従の女性や性的に放縱すぎることへの罰として性器切除が行われた。この考えは、ヒステリーや不妊症の女性への「治療」として性器切除が行われることにも結びついた (Koso-Thomas 1992)。これらの歴史的な事例について若杉 (2004:208-209) は、女性の性の管理という規範が見られる点において、FGM と共にした事例がアフリカ以外の、現在の「第一世界」でも見られたことに注意を喚起している。

1.1.3. 本論文で使用する用語

FGM について議論する際、どのような用語を選択するかという最初の課題において、発話者は自らの置かれた立場を明確にすることが求められる。この文脈における用語の選択とは、構造的な立場を踏まえた上での政治的な位置取りの表明となるからである。

現在 FGM に関する議論において使用される用語には、大きく分けて三つのものがある。1つ目は、最も古くから使用されている Female Circumcision (以下、FC) という用語である。FC は、日本では女子割礼という訳語で広まってきたが、近年は植民地主義的な先行研究への批判を込めて「」を付け、「女子割礼」や女子「割礼」と表記する研究も見られる。FC を用いる研究は、この行為が行われている社会の文化的背景を重視する傾向がある、とされる。その一方で、儀礼的意味合いが強調されることによってこの慣習が排他的で特異な社会において没歴史的に営まれているかのような印象を与えてしまう (岡 2000) という批判もある。また、FGM の文化的側面を強調する用語を用いて文化的暴力を紐解きながら議論することは困難であるように思われる。

2つ目は、本論文で採用している FGM である。これは 20 世紀後半からの議論において、FGM がはらむ構造的・文化的暴力を指摘する目的で戦略的につくられた用語である。FGM と立場を同じくする用語には、Female Genital Cutting (FGC) などがある。FGC は Mutilation を使う用語に比べてより中立的な立場を示すとする研究者もいる (Absharaf 2006)。FGM や FGC などの用語は国連機関が積極的に使用していることも影響し、行為を直接表す言葉として学術研究においても一般化しつつある。ただしこの用語では、身体を不具にすることという意味合いをもつ Mutilation を使うことで施術の残虐性が強調されすぎるくらいがあり、

「外部者の行き過ぎた判断と無神経さ」(宮脇 2016:29) がうかがえる植民地主義的用語であるという意見もある。

最後に、「女性性器手術 (Female Genital Surgery、FGS)」(岡 1998、萩原 2000) など前二者とは異なる立場の用語や研究者独自の用語がある。他にも研究者独自の用語としては、「女性の性器変工」(小川 1999) があげられる。こうした第三の用語は、この慣習を実践する人々の営みを「先進国」の研究者が批判するにせよ擁護するにせよ、論じること自体がもつ権力性を批判しつつ、この慣習を実践せざるを得ない女性の主体性を尊重しながら議論を進めようとする試みであると理解できる。ただしこれら第三の用語は、FGMによる感染症や死亡事故といった医療面・保健衛生面における喫緊の課題に取り組む研究者からは、FGM の実態を表しておらず、また議論を用語や言説の問題に還元してしまうべきではない(若杉 2003:21-22) という批判を受けている。

本論文で FGM という用語を採用しているのは、この行為を直接表すことで FGM を取り巻く構造的問題を可視化する必要があると考えるからである。ただし、現地の女性が用いる呼称を拒絶し、FGM という言葉を造語することそれ自体が、彼女たちを議論の主体から排除する行為であることも十分に自覚しなければならない。また、20世紀後半にこの言葉をスローガンとした植民地主義的な FGM 廃絶運動が展開してきた背景もある。そのため、FGM を取り上げて論じること自体が植民地主義的であることをも自覚し、その構造的立ち位置を引き受けながら論を進めたい。

1.1.4. FGM の暴力性

平和学における暴力の定義(ガルトゥング 2006)は、暴力には直接的暴力と構造的な暴力があるとし、それらの暴力を文化的理由によって不可視化しようとする力を文化的暴力であると定義した。この文化的暴力の概念は、田中(1998)の「儀礼的暴力」や、岡(2000a)による「文化はその最初から暴力性を含み持つ」とする議論にも通ずるところがある。

ではこの直接的暴力、構造的暴力、および文化的暴力(ガルトゥング 2006)という視点を用いて FGM の暴力性について整理する。まず FGM は、女性の性器を切除、切断、縫合、焼き払うなど何らかの加工を加えるため、女性の身体への直接的暴力である。さらに、こうした直接的暴力が女性の社会的地位を構築する構造の中に組み込まれ、かつ通過儀礼という文化として行われている点において、FGM は構造的暴力であり、かつ文化的暴力でも

あると言える。

このように整理すると、FGM は多層的な暴力であると言える。そのため、文化人類学における儀礼的暴力という概念も援用しつつ、多重の暴力を整理して論じなければならない。こうした理由からも本論文では FGM が含み持つ多重の暴力性を整理しながら可視化できる直接的な用語である女性性器切除（FGM）を使用している。

では、FGM を取り巻く直接的、構造的、文化的暴力について論じておけば、FGM について十分な理解できるのだろうか。残念ながらそうではない。因果関係は不明であるものの、FGM はとりわけアジアやアフリカなど植民地経験を有する国々において根強く行われている。そのため、植民地主義という形の暴力までも視野に入れて論じなければならない。

先述のように、FGM の起源ははっきりしないものの、紀元前 5 世紀のヘロドトスの歴史書によれば、エジプトでは男女双方に割礼／FGM が行われていたという（若杉 2004:205）。17 世紀になると、アフリカに入植した医師や宣教師たちがこの慣習を目にして衝撃を受け、それ以降西洋社会による FGM への反対、介入が行われてきた（富永 2004）。19 世紀後半からの植民地時代になると、宗主国の委任政府やキリスト教宣教師によって FGM の規制が行われ、人びとの大きな抵抗を生んだ。

帝国主義の時代には、植民地化されたアフリカの人びとの文化は「野蛮」で劣ったものとみなされた。そのため、アフリカ文化を捨てて洗練された白人文化を身につけることが、文明化して「人間になる」こととされた（本橋 2005:67）。植民地支配層と民族社会の論理が全く噛み合っていないことがわかる。しかしながら、植民地を作り、アフリカで強大な権力を手に入れた宗主国は、人びとの民族的、ジェンダー的アイデンティティに関わる FGM にまで介入しようとしたのである。

20 世紀にイギリス植民地政府によって行われたケニアでの FGM 規制は、様々な反発を生んだ。宗主国によって既に生命、財産、政治的主権を脅かされてきたアフリカの人びとは、FGM 規制が始まると、文化の植民地化までが行われたことに憤った。人びとは、何が文化であるかを規定する主権を取り戻すために反 FGM キャンペーンに激しく抵抗したのだと考えらえる。2 章で詳述するが、ギクユの地域では反 FGM キャンペーンへの反発が独立教会運動へと繋がり、後の独立運動へと発展していった（額田 2000）。また、メル県では少女たち自身が植民地政府に対抗して自ら FGM を行った（トーマス 2003a）。

ただし、こうした動きに対して、アフリカの人びとが単純に FGM の弊害に無知であるとか、「伝統」を擁護したがる後進的な人びとだととか、少女はその闘争の狭間でサバルタン

(スピヴァク 2012) として抑圧されている等と決めつけるのは性急である。FGMへの介入とそれへの強い反発は、何を文化とするかを決める主権をめぐるポリティクスなのである。したがって本論文では、FGMをめぐる対立を単純な二項対立に還元することなく、アクター間の絶えざる交渉にさらされた場としてのFGMに着目しながら議論を進める。

植民地化と家父長制によって二重に周縁化されたアフリカの女性たちは、植民地主義の暴力に抵抗するためには FGM を行うという手段しか持たなかつた。そのため、ここで FGM を行なうことは家父長制への隸属というよりも、抑圧された人々による暴力を引き受けながらの植民地主義への抵抗であると言える。本論文では、FGM の持つ暴力の多元性を解明するために、多重の抑圧の中で沈黙させられてきた女性たちの実践に目を向けることを重視する。

1.1.5. FGM の健康被害についての議論

FGM の残虐性やそれに伴う重篤な健康被害は、国際社会が FGM の廃絶を目指す根拠とされてきた。しかしながら、額田（2010:76）は、FGM の健康被害には例外的事例があるにも関わらず、こうした被害がどの切除にも普遍的に見られるかのように誇張されていると主張する研究者がいることを指摘している。そのため、FGM の健康被害が FGM の完全撤廃を推し進める根拠としては不十分であると考える立場の論者もいるという。ここでは、FGM の弊害について検討した研究についても確認しておく。

公衆保健習慣の文化的文脈の研究に取り組む Obermeyer は、ハーバード大学公衆保健学部准教授時代に、FGM の合併症に関する医学研究の検証を行った。彼女は 1996 年 4 月までに発表された FGM に関する医学および人口学的な英語とフランスの論文 436 件を収集した。しかしながら、その中で FGM が健康に及ぼす影響に関する医学的研究調査はわずか 30 件であり、30 件のうち体系的に合併症の検証を行っているのは 8 件であったという。その 8 件をもとに統計を取ったところ、合併症の頻度は全体的に低く、かつ調査によってかなりの差があることが明らかにされている。さらにこのような健康被害の一覧は、出典の不明なものや単なる個別的エピソードに基づくものが多く、その妥当性は研究者によって批判されている（Obermeyer 1999, 2005）。

さらに Obermeyer は、長期間を経た後に起きる FGM の弊害については、FGM だけではなく他の多くの要因が考えられると指摘する。したがって、長期的弊害については時系列的に

連続した調査が必要であり、同一の合併症が起きる頻度に関して FGM をしていないグループと比較対照する必要があると述べている。こうした研究はまだ行われていないため、FGM の長期的弊害に関する医学的根拠は十分であるとは言いがたく、さらなる調査が必要であると指摘する。また、FGM を原因とする死亡例については、統計的な調査が行われていない。そのため、FGM の死亡率として有意の正確さは期待できないという。ただし、FGM 施術時の大量出血や発熱については、施術による弊害として疑い得ないと述べられている (Obermeyer 1999:92)。

ただし Mackie は、Obermeyer (1999) の資料の選択は恣意的であり、適切なデータに基づけば FGM が女性の健康に有害であるという事実は動かしがたいと反論している (Mackie 2003)。また、宮脇 (2016:7-8) は、WHO による FGM の定義について、現地で行われている多様な行動をその歴史的、社会的文脈から抜き出し、抽象化し一元化したものとなつていると批判している。また、FGM 廃絶の言説は、尊重すべき文化的価値とリスクとの比較考慮を行わずして進行している点についても批判している。

Obermeyer (1999) が FGM の弊害の根拠を不十分とする医学的論考を発表した翌年の 2000 年、WHO は FGM の健康被害に関するまとめた研究報告 (WHO 2000) を発表した。WHO は、報告の中で FGM の合併症に言及した 138 の文献を分析している。ただし、合併症に関する体系的な研究は 10 例であり、そのうち 6 例は Obermeyer (1999) が取り上げた合併症に関する研究 8 件のうちの 6 件である。したがって、WHO が独自に分析した FGM の弊害に関する研究は 4 件のみということになる。しかしながらそれらの調査結果は、Obermeyer がまとめた結果の範囲内である (額田 2010:77) との指摘がなされており、FGM の健康被害についての新しい知見を加えるほどのものではなかったようである。

WHO (2000) の量的調査には例えば次のようなものが含まれる。1980 年にハルツーム大学で 7,505 名を対象に行われた調査では、調査対象者の 99.9% が縫合タイプの FGM を受けている。そのうち短期的な弊害である大量出血を起こしたのは 0.2% であり、痛みあるいは排尿障害を起こしたのは 12% であった。長期的な弊害としては、傷口のケロイド化が 3%、膣口狭窄による性交不能のため 2 年以上不妊が続いた例が 2.2% である (WHO 2000:76-77)。そのため、額田 (2010:78) は、この調査結果をもって WHO が縫合タイプの FGM で重篤な産科的な弊害を引き起こし、胎児の死亡の直接的原因となる場合があるという結論にもっていくのは性急であると指摘している。

その後 2006 年になると WHO は、アフリカ 6 か国の 28,000 人あまりの妊産婦を対象に

した研究を行った。こちらの報告書では、FGM と産科的リスクの間には関連が認められ、FGM の範囲が大きくなるに従ってリスクも大きくなる (WHO 2006) と発表された。この調査は、FGM 廃絶言説に重要な科学的根拠を与えることになった (額田 2010:83)。

FGM が行われている社会では、女性たちは弊害について経験的に理解していても、文化的理由によってそれを行ってきた。また、FGM の弊害一覧は、もっとも残酷な陰部封鎖タイプの FGM によるものである (Shell-Duncan and Obiero *et al.* 2000) という指摘もある。そのためタイプ 1 または 2 の FGM が行われている社会の女性たちにとって、WHO によって定説化された FGM の弊害は説得力に欠けるものであったと考えられる。また、FGM の健康被害が明らかになるにつれて各地で FGM の施術に医療道具を取り入れたり、より衛生的な環境で切除したり、病院で FGM を受けたりする FGM の「医療化」が進んだ。FGM の医療化は FGM をむしろ存続させることになった。そのため、FGM の弊害を強調することが、むしろ FGM 廃絶運動にとっての障害となってしまったと言える。2 章で詳しく述べるが、こうした経緯によって、FGM 廃絶運動の根拠は FGM の健康被害から人権侵害言説へ移行したと指摘されている (Boyle 2002, Shell-Duncan and Obiero *et al.* 2000)。

1.2. 本論文の研究内容

FGM をめぐる国際的な議論と政府による取り組みによって、マサイの少女たちは、国家の法規制によって FGM を禁じられながら、一方で民族社会の慣習に従って FGM を課されるという矛盾した状況に置かれることになった。また、ケニアの独立後、政府の定住化政策によってマサイの生業は専業牧畜から農牧へと移行している。出稼ぎ労働者の送金は村の現金経済化を促し、人びとの生活スタイルや文化は大きく変化してきた。

このような社会と FGM を取り巻く変化に対し、マサイの女性たちはいかに対応しながら通過儀礼である FGM を行っているのだろうか。本論文は、フィールドワークおよび聞き取り調査から、社会と FGM を取り巻くグローバル化に対し、マサイの女性たちがどのような対応をとり、またどのような認識を抱いているのかを明らかにすることを目的としている。

そのための分析概念として、ここではミクロ人類学における「エイジェント」の概念 (松田 2006) を援用する。エイジェントとは、行為主体性、行為体などと訳される概念である。行為体は生活知を実践する主体であり、行為主体性はその人物の行動を指す。日常生活の

中で、絶えず便宜的な選択を行う行為体が個人であり、その個人の便宜的選択が行為主体性である。

まず2章では、FGMの先行研究をレビューする。FGMの先行研究には、様々な言語で、また多岐にわたる分野において膨大な蓄積があるが、本論文ではミクロな視点を共有する、地域に根ざした社会・文化人類学および地域研究の蓄積を援用する。それらは、FGMと向き合う女性たちの「主体性」をどのように理解するか、という課題に取り組むものである。

地域に根ざしたFGMに関する研究は、女性の行為主体性を捉えるという課題に取り組んできた。しかしながらその多くは、FGMを行っている女性たちを家父長制の犠牲者であることに無自覚であるかのように描いたり（ウォーカー 1995）、また文化の枠の中だけでFGMを行っているかのように描いたりしてきた（Boddy 1989）。さらには、多くのFGM研究では慣習が変化する点を見落としてきたと指摘されている（大塚 1998、Absharaf 2006）。

そのため、本論文では、家父長的な社会背景を捉えること、FGMの変化およびFGMへの介入の変遷について明らかにすること、そしてFGMを行っている女性たちにインタビューを行うというアプローチで研究に取り組むことにした。

この課題の究明に求められる視点は以下の3点である。まずは、FGMの文化的文脈を明らかにすることである。次に、FGMを受ける女性が置かれた社会的状況をジェンダーの視点から描くことである。そして最後に、国家や国際社会、NGOなど民族社会外部のアクターとの関係も視野に入れて分析すること（Boyle 2002、宮脇 2004）である。これらの作業を経て始めて、ミクロ研究共通のテーマである現地の女性たちの視点を理解するという作業に着手できるものと考える。

第3章では、マサイの社会においてFGMがどのような文脈で行われているのかを理解するため、女性の社会的地位に着目した社会背景を記述する。

マサイの歴史や基本的な社会システムについては先行研究（Talle 1988, Spear and Waller 1993, Hodgson 2001etc）を援用する。一方、男女の経済格差や教育格差、身体加工の変化および女性の通過儀礼については、筆者の現地調査結果をもとに記述する。

4章では、FGMに対する介入について、植民地期から現在に至るまでの流れを概観した。これらのこととを時系列に沿って記述していく。植民地期には宗主国がアフリカの人びとの主体性を無視したFGM規制を行い、現地の人びとの大きな抵抗を招いた。ポスト植民地期には、フェミニズムの下でFGMの「野蛮性」や「後進性」を強調する形で新植民地主義的介入が行われた。その後、アフリカ人フェミニストや新植民地主義に反対する研究者

などからの反対を受け、議論のあり方や反 FGM 運動の方法が模索されてきた。21 世紀に入ると、FGM 反対の根拠は身体への弊害から人権侵害という言説へとシフトし、FGM の完全廃絶を目指す「FGM のゼロ・トランス」が国際社会での共通認識となった。

マサイの地域でも 1990 年代にマサイの女性主導による FGM 廃絶運動が開始され、コミュニティを動員した草の根的な FGM 廃絶運動が展開された。本章では、この地元 NGO に対し、一般のマサイの女性たちはどのような意見を抱いているのかをインタビューから明らかにする。

6 章では、現地調査で得られたデータの分析を踏まえ、FGM が廃絶に向かうとしたらどのような条件が必要かを考察する。そして FGM 廃絶のための条件についての考察から、他文化におけるジェンダーに基づく暴力廃絶のための議論にも適用できるような方策を提示する。

2. FGM 研究史

2.1 研究史概要

本節ではまず、FGM 研究の動向を概観する。FGM 研究には、様々な言語で、また多岐にわたる領域において膨大な蓄積がある。こうした先行研究を概観するために有益なレビューは既に多数発表されている（大塚 1998、富永 2004、宮脇 2007 ほか）ため、本論文ではミクロな地域研究を進めるうえで重要であると考えられる、FGM を行う現地の人々の営みに迫る研究を取り上げる。

FGM の研究レビューの中でも最も多く引用される富永（2004）は、日本語および英語で書かれた FGM 研究について、その動向を 4 つの時期に分けて概観している。第 1 期は 1900 年頃から 1974 年頃であり、FGM に関する主要な 20 点ほどの論考が発表された時期である。第 2 期は 1975～1985 年の「国連女性の 10 年（United Nations Decade for Women）」と重なる時期であり、女性研究の広がりとともに後の研究動向に大きな影響を与える著作が多く出版された。第 3 期は 1986～1995 年の 10 年間であり、最後の第 4 期は北京世界女性会議後の 1996～2003 年である。

本節では富永（2004）による分類を援用し、また大塚（1998）、宮脇（2007、2016）、若杉（2004）における先行研究の概要も参照しながら FGM 研究の動向をまとめた。その上で富永（2004）以降に発表された FGM 研究を第 5 期の研究としてまとめる。ただし、富永（2004）では重要な先行研究がほとんど網羅されているため、本節では同書によるサーベイを確認する域を出ない可能性がある。なお、本論文は英語圏アフリカを研究対象としている関係上、ここで扱うのは日本語および英語で書かれた先行研究のみである。その他の言語で書かれた研究についてのサーベイは今後の課題としたい。

<第 1 期> 1900 年頃～1974 年頃

この時期の主要な文献は 20 点ほどである。研究対象地域はケニア、スーダン、エジプトが中心である。FGM の実態を明らかにしようとした研究がほとんどではあるものの、FGM と出産や不妊との関係について考察しようとした医学的研究も確認できる。FGM の歴史研究も行われた。これらの 20 点の論文のほか、ベルリンの性科学研究所による「未開社会」の性的慣習に関する大規模な調査が行われた（富永 2004:173-174）。

研究対象として FGM を初めて取り上げたのは、文化人類学者である (James *et al.* 2002 : 56)。代表的な著作には、農耕民ギクユ (Gikuyu) 民族の生活を描いたケニヤッタ (1962) やケニア生まれのイギリス人である Leakey による著作 (1931)、そしてケニアのカレンジンの事例を扱った Welbourn (1968) などがある。これらは機能主義的アプローチを用いた文化相対主義の立場をとる研究である。荻原 (2000) は、この時期の人類学研究でケニヤッタ (1962) と Leakey (1931) を比較検討している。そして、ケニヤッタ (1962) には男性の視点が色濃く反映されており、Leakey (1931) には植民地支配層の立場が垣間見えることを指摘している。

この時期のエジプトでは、FGM の起源、FGM と宗教との関連、FGM の類型、施術方法、施術の理由、性感との関連、廃絶への提言などを含む民族学的、社会学的、医学的な側面からの研究調査が相次いで行われた。1960 年代になると、FGM 関連の著書目録も編まれた (Meinardus 1970 : 318-341)。一方スーザンでは、1930 年代にイギリス植民地下で縫合タイプの事例が報告され始めると同時に、医学的調査研究への取り組みが開始された。

この時期には、初めて FGM を歴史的文脈の中で議論しようとする試みが行われた。Rosberg *et al.* (1970) は、ケニア独立闘争史の中に植民地期ケニアの FGM 規制を位置付けて論じた。また、額田 (2000) は、Neckerbrouck (1978) がケニアにおける反 FGM キャンペーンへの抵抗から現地の人びとを主体とした独立教会が生まれた経緯に焦点を当てて研究したことを取り上げている。

<第 2 期> 1975~85 年

「国連女性の 10 年」に当たるこの時期には、女性研究の取り組みが世界各地で開始された。FGM に関しても、後の研究動向に大きな影響を与える著作が数多く出版されている。主な著作を領域別に分類すると、総論 8、医学・生殖関係 16、人類学・民族学 6、事例研究 4、人権・廃止プログラム関係 7、歴史 1、自伝的評論 1 となっている。この時期の特徴は、FGM の健康被害についての医学的研究が増加したことである。これは、国際的な FGM 廃絶の取り組みが、女性の健康被害に焦点を当てて行われていた状況と対応していると考えられる (富永 2004:175)。

この時期の著名な研究には、Rose Oldfield Hays による文化人類学的研究 (Hays 1975)、フラン・P・ホスケン (Fran P. Hosken) による FGM の包括的研究 (ホスケン 1993)、ナワル・エル=サーダウィ (Nawal El-Saadawi) の FGM に関する自伝的作品 (エル=サーダウィ 1988)、

そして医師によって行われた実態調査の El-Dareer (1982) と Koso-Thomas (1995) がある。

Hays (1975) は、スーダン北部を事例に、現地の女性が縫合タイプの FGM を擁護する背景について、家父長制社会の女性の地位に着目しながら考察している。Hays によると、家族の尊厳を守るために未婚女性の純潔が重要な要素であり、その試金石となるのが FGM であるという。この分析について富永 (2004: 175) は「きわめてオーソドックスな分析」と評している。Hays はまた、FGM を収入源とする施術者の存在と未婚者の妊娠防止や出産時の死亡率からその人口抑制効果にも注目している (Hays 1975)。ただし、小川 (1999: 136) は、FGM に人口抑制効果があると説く Hays (1975) の視点は、アフリカ諸国の人口増加を問題視する先進国の自民族中心主義的見方であると批判している。

この時期、日本人研究者による論文が 2 編発表されている。タンザニアのグシイ社会における FGM を取り上げた松園 (1982) とタンザニアのイラク社会とゴロワ社会の事例を比較調査した Wada (1984) である。1980 年のコペンハーゲン世界女性会議におけるホスケンに対する批判から始まる松園 (1982) は、日本人研究者が行った参与観察に基づく初の FGM 研究であると思われる。

この時期、FGM に関する知見を一挙に広めたのが、人権の視点から FGM 廃絶運動に積極的に取り組んだフラン・P・ホスケンである (富永 2004:175)。彼女のレポート (ホスケン 1993) は、文献調査と医者や産婆からの聞き取りによって FGM の実態を包括的にまとめた初の研究であり、国別のデータ収集を試みた労作である。内容に対しては事実関係の間違いや、アフリカ研究の専門的訓練の欠如などが指摘されているが、1993 年には第 5 版が出版され、今日なお引用される基礎文献となっている。

この時期には、アフリカ出身の女性による著作が英語で出版されたことも注目を集めた。その一つがナワル・エル=サーダウイによる自伝的作品『イヴの隠れた顔 (The hidden face of Eve: Women in the Arab world)』(エル=サーダウイ 1988) である。エル=サーダウイは幼いころに経験した FGM のトラウマに言及しつつ、国際社会における経済格差やエジプト国内の階級構造、そして家父長制の中に FGM を位置づけて論じている (エル=サーダウイ 1988) は、FGM を批判しているものの、FGM のみに焦点を当てた (ホスケン 1993) の分析視点とは立場が大きく異なっている。

また、医師の Asma El-Dareer は、FGM に関する大規模な調査を北部スーダンで行い、その成果を発表した (El-Dareer 1982)。聞き取りの調査対象者は 3210 人に及び、そのデータをもとに女性の健康被害やセクシュアリティに FGM がどのような影響を及ぼすかを考察し

た。一方、ナイジェリア人医師の Koso-Thomas は、シェラレオネの事例をもとに、FGM 廃絶に向けた 20 年の詳細な計画を提案した (Koso-Thoms 1995)。同研究 (*ibid*) は、シェラレオネのみを対象とした提言ではあるものの、他の地域にも適用できる FGM の廃絶モデルとして評価されている (James *et al.* 2002 : 91)。

なお、この時期に初めて 19 世紀アメリカにおける女性の性器手術に関する論文 (Baker-Benfield 1975) が発表された。これは、女性のヒステリーや女性特有の病気の治療を目的としたクリトリス切除について報告したものである。富永 (2004:176-177) はこの研究について、FGM の議論を契機としてアメリカにおける性器施術の自文化相対主義化が始まった動きとして評価している。

<第 3 期> 1986～1995 年

この 10 年間の主な文献をテーマ別に分類すると、総論 3、文化人類学や医療人類学を含む事例研究 21、法律関連の研究 6、人権・フェミニズム論 21、不妊・出産を含む医学関連 15、歴史 5 (ソマリア 1、ケニア 5)、その他、宗教やジェンダー・アイデンティティをめぐる研究が一点ずつとなっている (富永 2004:177)。

第 2 期の研究と比較すると、人権および法制関係の研究が増加している。この変化は、FGM 廃絶運動の根拠が健康被害から人権侵害へとシフトしたことも関係していると考えられる。この時期には、FGM 廃絶に向けた具体的な政策が各地で提示され、FGM 廃止のための法制化がアメリカやオーストラリアで議論され始めた。また、現地調査に基づく FGM の事例が多く報告された。この時期には、従来から蓄積のあったスーダン、ソマリア、エジプト地域の研究に加え、イギリス、ナイジェリア、タンザニア、ガンビア、ブルキナ・ファソ、ガーナを対象とした研究が行われた (富永 2004:177)。

この時期の事例研究で注目されるのは、文化人類学者 Janice Boddy による民族誌 (Boddy 1989) である。Boddy はスーダン北部で行われている縫合タイプの FGM について、歴史的考察を行った後、FGM を行っている女性たちの意味世界について象徴人類学的手法で読み解いた。Boddy は、女性の陰部封鎖によって目指される浄化について、ダチョウの卵、団い、そして子宮と関連させて説明した。そしてこの行為によってスーダンの女性たちは、自分が夫の性交渉の相手でも召使でもなく、母親としての自立性と社会性を主張しているのだと解釈している。つまり、スーダンの女性にとって FGM はセクシュアリティの重要性を減退させることで、女性の再生産能力を強調するという極めて意味のある行為であると捉えら

れているというのである (Boddy 1989)。こうした象徴分析は、マサイの FGM 研究でも見られる解釈である (Spencer 1988)。

Boddy (1989) に対して岡 (2000) は、高い評価をしている。一つは、Boddy が女性たちを「単に家父長制の犠牲者とかその無批判な受容者と見るのではなく、従来の人類学とフェミニズムの議論の双方で沈黙させられてきた女性たちの行為主体としての能動性を指し示そうとした」点であり、もう一つは「女性のエスノグラファーは、彼女の生物学的性のおかげで、異なる社会の女性たちに、より密接に近づくことができる。(中略) だが、同じジェンダーを共有してはいないのだ」という Boddy の言葉を引用しながら、「同じ女ではない、という人類学者としての苦い自覚が逆説的にも、エスノセントリズムを免れ、植民地主義的な関係性を解体するようなフェミニズムの実践を可能にしている」(岡 2000 : 110) と指摘する。

一方、大塚和夫は Boddy (1989) に対し、「彼女の議論はスーダンにおける権力関係をあまり良く見ていないため、調査は、社会の奥まで踏み込むことなく、表面的なものに留まっている」というエジプトの人類学者兼活動家のセハーム・アブドッサラームによる批判を紹介している (大塚 1999 : 111)。

また、宮脇 (2004 : 244) は、Boddy (1989) が、スーダンの女性たちが FGM を女性たちの多産を保証する祝福として祝賀している様子を描いていることに対し、女性たちが FGM という慣習を客観視する力を欠いているかのように見えるとして批判している。宮脇は、Boddy (1989) の描くスーダンの女性たちは、FGM を取り巻くイデオロギーに丸ごととらえられてしまっているかのように見えると指摘している。

一方、この時期の日本人の研究としては、タンザニアのイラク社会における「男子割礼」と FGM の変化を追った和田正平による論考 (Wada 1992) がある。これは、1984 年の論文の続編として位置づけられる。和田は「男子割礼が慣習として継続されているとしたら、女性がクリトリス切除を拒否する理由はどこにあるのだろうか? その意味で、男子割礼は、人類学的観点から両性の違いを考えるための重要なイシュー」なのであると述べている。

第 3 期における FGM とセクシュアリティとの関係にせまる研究には、Hanny Lightfoot-Klein が上げられる。Lightfoot-Klein によれば、90% 近くの女性たちが性的オルガズムの経験があると答えたという (Lightfoot-Klein 1989:80-102, 247-277)。しかし、調査対象には大学生や病院勤務のエリート女性が多く、調査結果を一般化できないことは著者自身も認めている。また、後述する縄田 (2003) は、フィールドワークに基づき、陰部封鎖を経験したスー

ダンの女性たちが、様々な工夫をしながら主体的に性行為に向き合おうとしている様子を報告している。そのため、FGM とセクシュアリティ抑圧との関係については、各社会の文脈に応じて慎重に議論しなければならないだろう。

社会学的研究としては、Esther K. Hicks と Efua Dorkenoo の業績が注目される。まず Hicks (1993) は、縫合タイプの FGM を対象とした包括的で最も詳細な研究である（富永 2004:178）。Hicks は北東アフリカ、アラビア半島、東アフリカにおける 46 の社会集団を取り上げ、統計学的手法により、縫合タイプの FGM がどのような特性をもつ社会に見られるのかを明らかにした。

一方、著名なアクティivist に、ガーナ出身のエファ・ドルケヌーがいる。彼女はアフリカの子どもおよび女性の健康推進を目的とするロンドンの NGO 組織「フォーワード・インターナショナル (Foundation for Women's Health Research and Development、FORWARD)」のディレクターをつとめ、WHO と協力して FGM に関する国際社会の理解を得る活動を続けている。1994 年に出版された著書 (Dorkenoo 1994, Revised 1996) では、FGM について様々な角度から包括的に論じている。同書は、FGM の起源、地理的分布、普及率、施術内容、身体への影響、実施の背景および女性を取り巻く諸問題について論じたのち、国際社会および国別の取り組を紹介し、将来への展望についてまとめている。

歴史研究では、土井茂則による「ケニヤ独立運動に関する一考察—キリスト教ミッショントキク族の『女子割礼』をめぐる対立について」が『アフリカ研究』第 28 号 (1986) に発表された。また、コーラ・アン・プレスリー (Cola Ann Presley) がケニアの独立闘争期の女性史 (プレスリー 1999) の中で FGM について言及している。

この時期の自伝的手法を用いた作品には、Janice Boddy らによるソマリアの少女 Aman からの聞き書きがある (アマン 1995)。同書は、縫合タイプの FGM を受けた少女が自分の体験を生活誌の中で語ったものであり、自伝的手法によってソマリ社会における FGM の意味や受容のされ方が明らかにされている。

この時期、田中雅一が FGM を儀礼的暴力という観点から文化人類学的に考察した (田中 1994)。当時の FGM をめぐる議論は文化か暴力かという二項対立に陥る傾向があったが、田中はその両方の要素を含むものとして FGM をとらえ、二者択一論を乗り越える視座を提示している。田中は『暴力の文化人類学』(田中編著 1998)において、インドのサティーを事例に儀礼的暴力について考察している。しかしながら、儀礼的暴力という議論に対して大塚は、「この種の議論の陥穽は、社会や文化の「変化」もしくはその可能性を無視しがちな

ことである」と指摘している（大塚 1998：286）。

<第4期> 1996～2003年

北京世界女性会議後の時期に出版された文献には、総論 2、啓蒙的一般論 5、人類学 9、事例研究 6、法律関係 13、健康・人口・出産関連 7、人権・廃止論 6、教育分野 1、歴史学 5、社会学 1、医療化 3、宗教学 1、自伝 1などがある（富永 2004:179）。

第3期の研究と比較すると、この時期の特徴は、人権関連の文献が減少した一方、法律関係の論文が増加したことである。これは、FGM が女性の人権問題であるとの認識が定着し、各国で禁止に向けての法制化が進展している状況を反映している（富永 2004:179-180）。

まず、90年代後半の研究成果の集大成と言われる Shell-Duncan ほかによる *Female Circumcision in Africa: Culture, Controversy, and Change* (2000) という論文集が注目に値する。同書は、FGM 研究史の簡単なサーベイおよび FGM の実態の説明に続いて、人口学・社会学・医学・歴史学・人類学といった様々な専門領域の論文を扱っている。その他、フェミニスト言説の再考や具体的な廃止への取り組などを含む 14 本の論文が収録されている。富永 (2004:180) は、同書をこれまでの研究成果を再検討し、従来と異なるデータを追加したり、考察を行ったりして、一筋縄では行かない FGM の多様性と問題点を明らかにしたと評価している。

Shell-Duncan *et al.* (2000) は、他にも新たな知見を明らかにした。例えば、縫合タイプの FGM を受けた女性には不妊や流産や障害児出産が多いこと、シェラレオネの FGM は家父長制とはまったく関係なくむしろ女性のエンパワーメントを目的としていること、代替儀礼の導入によって FGM の廃止に向かう社会もあれば新たに FGM を取り入れる集団もあること、縫合タイプの手術であっても、実際にはクリトリス切除はされていない事例が復元手術の中で明らかになってきたことなどである。

さらに同書 (*ibid*) は多様なエスニシティの執筆者によって構成されているという特徴がある。例えば、ナイジェリアやケニア、あるいはシェラレオネ系アメリカ人などが著者に加わっている。このスタンスについて富永 (2004:180-181) は、FGM の様々な文脈を理解する真剣な努力を欧米の批評家や活動家に促すという点では評価できるとしながらも、同書 (*ibid*) には「変革への展望に対して、冷静かつ楽観的すぎる」との印象を与えかねないという批判 (Gruenbaum 2001 : 3) もあることを紹介している。

Shell-Duncan *et al.* (2000) はまた、「普遍的人権概念」 = 「西欧の価値観」がいかに FGM

を行っている社会の価値観と異なるかを示した。例えば、子どもの幸せを願って施術をしている親にとって FGM は決して「幼児虐待」には当たらないこと、FGM がリスクを負うに値すると考えられている社会では、健康上の問題は廃止の理由にはなりにくいこと、などである。この点に関しては、麻酔や清潔な器具を使用して病院で行われる近年の「医療化」が一つの論点になっている。例えば、WHO などの国際機関は FGM の「医療化」が廃止の障害になるとを考えているため、医療化を禁止している。しかし、女性の健康の保全を第一に考えるのであれば、医療化という移行措置があっても良いと考える医者や研究者もいる (Mandara 2000)。

本書 (Shell-Duncan *et al.* 2000) の内容は多岐にわたるが、執筆陣の視点は一貫している。それは、FGM を行っている人びとを非難することも、その継続を擁護することもなく、執筆者がそれぞれの文脈の中で FGM を分析する視点である。それによって、普遍的人権主義対文化相対主義、第一世界対第三世界という分極化した議論の整合化と調整を目的としたのが本書であると富永 (2004) は評している。

次に注目されるのが、民族誌的研究である。いくつかの成果を読み比べてみると、大きく分けて二つの潮流が見て取れる。一つは、スーダンでのフィールドワークに基づく民族誌 (Gruenbaum 2001) に見られる「人権派対文化相対主義」(富永 2004:181) とも言える流れである。その研究の主眼は、「慣習への理解を促し、単純な非難を避け、変革を支持する人にその確固たる根拠を提供する (Gruenbaum 2001 : 1)」ことに置かれているという。

もう一つは、FGM を行っている女性の「主体性」を掘り起こしたり、彼女たちの語りを重視したりする流れである。このアプローチでは、FGM を擁護するわけではないが、前者に比べると慣習の変化や変革への視点は弱い。Hoodfar (1997) や縄田 (2003) の研究は、この流れに分類することができる。

Homa Hoodfar はイギリスで人類学を学び、カイロの下町で聞き取り調査を行ったイラン出身の女性である。大塚和夫は、イギリスで聞きなれた FGM の言説とカイロの下町に暮らす女性の言説とが、あまりに異なることを発見した Hoodfar は、FGM を女性が主体的に関わる「女性らしさの世界への通過儀礼」と位置づけたと分析している (大塚 1998:281-285)。

一方、縄田 (2003) の関心は、「主体的な意思とは無関係に自身の性器が切除され、その性器との共存を強いられた女性が、その後の人生において自身の性器と向き合っていく現実」(縄田 2003 : 169) にある。スーダンの女性への聞き取りを通して、縄田はそれを「香の文化」との関連で考察した。第 2 期のエル=ダリールや第 3 期のライトフット=クライ

が医学、あるいはセックス・リサーチャーという立場からセクシュアリティそのものを調査の対象としたのに対し、縄田は人類学の手法で女性の文化とセクシュアリティとの関連を研究した。

日本人による医療や健康関連の研究としては、若杉なおみの国際保険学の研究（若杉 1999a、1999b）と田中清文の医療人類学の研究（Tanaka 2000）がある。若杉は医療従事者の視点から、FGM が母子の健康に与える影響について、田中はケニア西部の保健開発に関する調査の一環として FGM の実態・意味・健康への影響などを社会構造や文化的価値にも着目しながら研究している。

社会学の領域では、Elizabeth Heger Boyle による研究（Boyle 2002）がある。これは、「グローバル・コミュニティにおける文化対立」という副題が示すように、国際社会・国家・個人という三つのレベルで FGM をめぐってどのような介入や対立や妥協が生じ、それらがどの方向に収斂しようとしているのかを分析した研究である。例えば、国際社会の「普遍的価値」と国家的利害との対立が、国際社会による国家の政策への介入を通じてどのように調整され、それがさらに国家と個人との間にどのような対立を生み出すか、ということについて分析がなされている。Boyle は、この 3 つのレベルの廃絶運動を分析し、FGM の変化を展望している。結論としては、究極的には合理主義と個人主義が国家や家族に変容をせまり、「人権」の拡大によって FGM は廃絶に向かうだろうと予測している。

この時期、歴史学の分野では 5 点の論文が発表された。地域の内訳は、中東 1、スーダン 1、ケニア 3 である（富永 2004:182）。2 章で詳しく取り上げるが、リン・M・トーマス（Lynn M. Thomas）は、イギリス植民地ケニアのメル県において展開された FGM の政治的文脈に関する 2 本の論考（トーマス 1997=2003a, 1998=2003b）を発表している。両論文はそれぞれ 1920～1930 年代と 1950 年代に行われた植民地政府や地方行政による FGM の介入に関する歴史分析である。同時期に起きたギクユの「FGM 論争」とも絡む 2 本の論文は、ケニアにおける FGM と政治との関係をめぐる歴史研究に大きく貢献した（富永 2004:182）。

自伝としては、ファウジーヤ・カシンジャ（Fauziya Kassinja）の『ファウジーヤの叫び（*Do They Hear You When You Cry*）』（カシンジャ 2001）がアメリカ合衆国で出版され反響を呼んだ。トーゴ出身のカシンジャは、アメリカ合衆国が FGM を理由に難民認定した第 1 号である。この出来事は、1996 年に連邦法務局が「反 FGS 法（Anti-Female Genital Surgery Law）」を導入するきっかけとなった。

カシンジャの難民認定判決に触発された論文は 4 点ある。うち 3 点はアメリカ人研究者

によるものであり、1点は日本の研究者である長島美紀によるものである。長島（2003）はこの判決を事例に、難民の庇護概念の変容とその意義および方向性を公法研究の立場から論じている。長島は、カシンジャ判決が人権を理由に国家が私的領域に介入し、その廃絶を要求する必要性を司法の側から明確にしたと指摘する。しかし同判決で提示された審査基準や審査内容には必ずしも客觀性が認められるとは言えず、その点では法的信頼性に欠けると考察した。これまで FGM を庇護政策との関連で取り上げている研究は少なく、富永（2004：183）は、本論文が FGM 研究に新しい領域を切り開いたと評価している。

最後に、ロンドンのソマリ移民社会を研究対象として取り上げた論考がある（Cameron 1998）。同書では、縫合タイプの FGM を受けた移民女性が直面している健康上の問題について紹介されたのち、西欧社会で理由もなく行われている出産時の「会陰切開」とアフリカの FGM を比較し、西欧の実践を相対化しようとするソマリ人の語りが紹介されている。富永（2004:183）は、FGM の慣習をもつアフリカ人移民社会は欧米で拡大しつづけており、今後この領域での研究は増えるだろうと予測している。

これらの FGM の内容や弊害の議論に加え、FGM を本質主義的に捉える研究動向にも批判がなされている。女性の性器を加工する慣習は、文化的文脈に基づいて、当然ながら地域による差異がある。しかしながら、宮脇（2016:5-6）は、こうした多様な慣習を、FGM という名称のもとにいくつかのタイプに分類し、社会的特徴や健康被害を割り当てることで、一定の本質を持ったものとして客体化してしまっていると指摘している。

〈第 5 期〉 2004 年～2017 年：2004 年以降

ここまで富永（2004）を参考に、2003 年までの FGM 研究の動向について概観した。富永（2004）が第 4 期のまとめで予測したように、移民社会における FGM は新たな課題となっている。ここでは、2004 年以降の研究を第 5 期の FGM 研究として位置づけ、筆者が独自にまとめる。

2004 年以降に出版された FGM に関する著作は、日本国内の大学図書館に所蔵されているものだけでも英文文献 49 件、日本語文献が 6 件ある。日本語文献のうち 2 件は FGM に特化した博士論文である。

第 5 期の特徴は、世界的な移民の増加とともに FGM の越境が常態化していること、そして FGM 廃絶運動の広がりに伴い、運動の担い手が国際社会からローカルコミュニティーにまで波及していることであり、それらに関する研究が増えている。

Decatur (2013) はロンドンで FGM を経験しているディアスボラを支援する NGO についての研究である。日本では、長島 (2009) が博士論文において FGM に関する公法研究を行っている。長島はその博士論文 (2009) の中で、アフリカ各国の FGM 禁止法を取り上げるとともに、FGM がジェンダーに基づく迫害として認知され、難民申請の根拠になつていつた経緯を法学研究の立場から分析している。また、額田 (2010) は博士論文において、主に反 FGM に関する言説が時代ごとに変化してきたことを歴史的な視点から分析している。

さらに、日本では複数の研究者が FGM に関する研究プロジェクトに取り組んでいる。2004 年度には日本アフリカ学会の女性フォーラムにて、ソマリアの女性を招いての FGM に関する討論会が行われた (永原ほか 2005)。地域研究の分野では、中村香子が 2015 年からケニアの牧畜民サンブルにおける FGM について調査を行っている。また筆者も 2012 年からケニアでローカルな FGM 研究に着手し、FGM を受けないという選択をしているマサイの少女たちが現れていることを紹介してきた (林 2014)。

さらに、これまで FGM 研究ではアフリカ地域を対象としたものが主流であったが、日本人研究者によるアジアの FGM 研究も見られる。マレーシア社会における FGM に関する研究 (Iguchi 2014) や、フランスの女性移民による FGM (園部 2017) を対象とした研究が発表されている。

また 2006 年には Rogaia Mustafa Abusharaf によって *Female Circumcision* がまとめられた。しかしながら、Abusharaf (2006:8) は FGM を擁護する言説を次のように分析している。FGM の継続を支持する際には、この行為には女性のセクシュアリティおよびジェンダー・アイデンティティを形成し、女性性における美や伝統、宗教性を定義する役割があるという説明が用いられる。そこでは、FGM について様々な角度からの議論が行われている。FGM 廃絶言説が引き起こす植民地主義についての議論、代替儀礼という FGM 廃絶手法の観察報告、FGM を難民認定の根拠とすることに関する議論、そして男子割礼と FGM とを差異化する論理についての分析、そして宗教と FGM の関わりについてなど、複数の執筆者の論考によって FGM を多方面から理解する試みがなされている。

さらには、FGM の慣習をもつサブサハラアフリカ地域出身者による著作も見られる。Mary Nyangweso Wangila によるケニアの FGM の概況と廃絶についての展望について考察した著作 (Wangila 2007) である。

さらに、落合編 (2016) ではサブサハラアフリカの女性のリプロダクション研究の中に FGM を位置づけて議論しようと試みられている。同書において宮脇 (2016) は、エチオピ

アの牧畜民の女性たちが FGM をめぐる介入に対して様々な形で抵抗を行ってきたことについて報告している。

第 5 期の特徴としては、宮脇（2016）以外にも、Rogaia eds. (2006) や Hayashi (2017) など、ローカルな FGM 廃絶運動と現地住民との関係に目を向けた研究が増えている。また、Decatur (2013) や園部 (2017) のように、ディアスボラの FGM やアフリカ以外の FGM をテーマにした研究が増加したこと一つの特徴である。これは、グローバル化が進み、人との移動が加速している時代状況を反映していると言える。

以上の先行研究レビューを踏まえ、次節では本論文においてどのような視点が必要かを明らかにする。

2.2 本論文に関連する研究史上の論点（1）

2.2.1. フェミニズムと植民地主義³

ここでは、フェミニズムと植民地主義を考える上でしばしば問題となる、「FGM の当事者とは誰か」という論点について考える。ここでは、最も議論が活発であったジェンダーの視点を有する FGM 研究の動向を取り上げる。1970 年代以降の研究動向を総括すると、1970 年代にフェミニズム思想を背景に FGM の暴力性が可視化されたものの、女性研究に内在する植民地主義が露見し、厳しい批判を受けた。その後、フェミニズムが含み持つレイシズムや植民地主義をいかに乗り越えていくかという理論的試みが蓄積されてきたと言える。以下では、研究動向を簡単にまとめる。

1975 年からの「国連女性の 10 年」をきっかけに、FGM は人権保護、女性や子どもへの暴力の根絶、女性研究といった視点から国際会議などで盛んに取り上げられるようになる。NGO 主導の FGM 廃絶運動が始まったのもこの時期である。しかし FGM 廃絶論や運動手法に見られるレイシズムや植民地主義に対し、アフリカ諸国の人々を中心に非難が噴出したことは先に述べたとおりである。

1990 年代になると、アフリカ系アメリカ人の作家 Alice Walker が映像と小説による FGM 廃絶運動を展開する。Walker は、『カラーパープル』でピューリツァー賞と全米図書賞を

³ 本項の議論は、林（2015）をもとに大幅に加筆修正したものである。

ダブル受賞し、著名な映画監督スティーヴン・スピルバーグによる同作品の映画化も手伝つてアメリカ社会において影響力をもつ作家の一人となっていた（岡 1996:15）。ウォーカーは小説『喜びの秘密』（ウォーカー 1995）および FGM のドキュメンタリー映像『戦士の刻印』を用いて FGM 廃絶運動を展開した。特に『戦士の刻印』の影響力は絶大であり、国際社会に様々な波紋を投げかけることになった。また、日本ではこの映像をきっかけに FGM 廃絶運動が展開された。しかし、映像におけるステレオタイプ的なアフリカ人女性の描き方に対してはアメリカ社会および研究者の間で非難が噴出した（富永 2004:172）。ここでは、日本の FGM 研究における論争のきっかけとなった小説『喜びの秘密』を取り上げる。

『喜びの秘密』では、『カラーパープル』にも登場したアフリカ人女性タシの人生が FGM を受けたことで苦痛に満ちていく様子が描かれ、FGM に対する批判となっている。タシはアフリカの出身村で、自身の姉デュラが FGM によって死亡する様子を目の当たりにしたことと、血に対してトラウマを抱いてしまう。タシはその後、民族的アイデンティティおよび村の同調圧力によって自ら FGM を受けるが、精神的に深いダメージを受けてトラウマを抱える。しかしアメリカに移住した後、精神療法を受け、徐々に自分のトラウマを相対化できるようになる。カウンセリングによって自身のトラウマを相対化できたタシは、姉を殺し、自分を比喩的な意味で「死」に押しやったのは姉妹に FGM を施した施術師であると考え、FGM 施術師の殺害を決意する（阪口 1997）。

タシは物語の最後に「喜びの秘密は、抵抗である」と語っている（ウォーカー 1995:333）。ここには、自らの置かれた立場を相対化し、普遍的価値を知るに至ったタシの行動を「抵抗」と位置づけるウォーカーの視点が現れている。しかし、自らを取り巻く問題を FGM に専一化し、それと向き合うことが実現可能なアフリカの女性がどれだけいるだろうか。タシのような行動こそがアフリカ人女性の抵抗であり、主体性であると位置付けるなら、FGM を受け入れて共同体に留まらざるを得ない大多数のアフリカ人女性は抵抗を知らないことになってしまう。

西洋におけるこうした FGM 廃絶の言説と運動に対して、自らも FGM を受けた精神科医であり作家でもあるエジプトのサーダウィ（1980=1988）は、「FGM といった問題だけを孤立させて取り上げ、それらを至るところで女たちにのしかかる経済的・社会的困難と、先進国および発展途上国の女性に日常的にかけられている抑圧から切り離そうという試みには全て反対する」として厳しく批判している。El-Saadawi は、女性への暴力や家父長制支配に対して断固として反対しつつ、西洋にも見られる女性への抑圧をアラブ諸国やアフリカ固

有の問題として扱うことは植民地主義的な見方であると批判している。

「第三世界フェミニズム」思想を掲げるアラブ文学研究者の岡真理（1996、2000a、2000b、2001）は、El-Saadawi の視点を援用しながら、Alice Walker の『戦士の刻印』や『喜びの秘密』に見られるような西洋の FGM 廃絶運動の有り方を非難している。岡（1996）は、西洋人フェミニストによる FGM 批判のコンテクストは構造的に植民地主義であるとし、FGM の当事者でない第一世界の者が FGM について語ることは特権性を帯びた行為であること、また、西洋中心主義的な廃絶運動は第三世界の女性たちを語りの主体から排除していることに自覺的でなければならないと主張した。

こうした岡の主張に対して社会学者の千田有紀（2002）は、岡が Alice Walker（1992=1995）のテクストを恣意的に引用していることを指摘しながら、FGM 経験者もしくは FGM を受けなければならない立場に置かれている女性のみが当事者であるとする岡の立場を批判し、誰が当事者かはコンテクストによっていかにも搖らぎうるとした。そして、植民地主義に加担しないフェミニズムはいかにして可能かというように問い合わせを設定し直さなければならないと主張している。

FGM 研究レビューにおいて、岡と千田が展開した議論は、二項対立的にまとめられることがしばしばある（白石 2008）。しかし、両者の主張は本当に対立しているのだろうか。岡の主張は、ジェンダーが人種、国籍、階級など多様な要素から構築されている以上、「同じ女性」というだけでそこに存在する権力の存在をなきものとして振る舞うのはあまりにも無神經である、というものだ。この主張は一般に FGM 廃絶運動への警鐘であると捉えられているが、しかし同時に、千田（2002）の「植民地主義に加担しないフェミニズムはいかにして可能か」という問い合わせに答えるものになっているのではないだろうか。

岡は、千田が批判した論考（岡 1996）の中でも著書（岡 2000a、2000b）の中でも、自らの置かれた歴史的・構造的立場を引きうけた上でなら政治的連帶は当然あり得るとしており、そのためにこそ他者との関係をいかに構築できるかという問い合わせと真摯に向き合う必要がある、と繰り返し述べている。したがって、千田の掲げる「当事者性」という政治的連帶は、むしろ岡も理想に掲げるところであると言えるのではないだろうか。

では岡と千田の主張の差異はどこにあるのだろうか。それは、当事者と当事者性をどのように捉えるか、という点であろう。千田（2002）は、誰が当事者であるかはコンテクストによって搖らぎうると述べているが、岡は当事者と当事者性とを厳密に区別している。そして、FGM を受けた人／受けざるを得ない立場に置かれている人こそが当事者であり、例えば

FGM を話題にすることに対するいささかの抵抗も受けない日本人などは非当事者である、としている。ここで重要なのは、岡は出来事の経験という点において当事者を規定しているのであって、その人の属性によってではないということである。

当事者性という課題について、小田・福島（2015:iii）は、「自らが生きる場について内側から知っている人」のことであると定義している。そのため「当事者の視点と外部者の視点とはずれることになる。外部者は生きる場を直接的には知らない」（ibid.）ということになる。ここでの「生きる場を知っている」とは、岡（2000a）の言葉を借りれば、望むと望まざるとに関わらず出来事が人に対して暴力的に、所有不可能なものとして生起することを経験する（岡 2000a:5-10）という意味である。現実には、FGM を経験した者、経験せざるをえない立場に置かれている者しか知りえないことがある。では、経験することが不可能な他者の痛みは理解することもかなわないのだろうか。そこで助けになるのが、共感理解である。

他者に共感するためには、当事者と外部者の間にある「ずれ」を見落とさないことが重要である。この「ずれ」を拾い上げる作業として、岡は「他者性」（岡 2000a:227）を経由して共感理解にたどり着くという方法を提案している。他者性とは、FGM を経験できない「わたし」にとっての当事者性である。出来事から疎外された外部者の立場を引き受けることが他者性を経由する実践になるというのである。

では、他者性を自覚しながら FGM について論じるとはどのような作業だろうか。儀礼的暴力である FGM について理解するためには、当該社会の背景、文化の文脈、FGM の意味世界を理解することがまず求められるはずである。しかしながら、植民地経験をもつ FGM 実施地域の研究においては、そのような手順が踏まれていないものもしばしば見受けられる。これが西洋文化についての研究ならば、当該社会の「構造、歴史、文化の形成についての多種多様な分析」⁴は当然求められるはずである。したがって本論文では、マサイの社会ではどのような背景で FGM が行われており、何が本当に女性にとっての困難であるかを理解するという、当たり前の、しかし一部の FGM 研究が欠いてきた作業に取り組みたい。

ただし、上述の作業を行えば直ちに植民地主義から脱することができるわけではないだろう。なぜなら、他者について記述することには既に支配的構造が組み込まれており、学術

⁴ エドワード・サイード『イスラーム報道』ヴィンテージ版への序文、岡真理訳、『みすず』1998年4月号所収（岡 2001）。

的な言説でもその特権に無自覚であることは許されない（川橋 2000:15-16）からである。したがって、マサイの女性の声をただ取り上げれば良いというわけではない。むしろ、表象や権力の問題を度外視してマサイの女性に無理矢理語らせ、その語りを手中に収めようすることは「知の植民地主義」に陥る可能性がある。

そのため本論文では、マサイの女性の生きる背景を明らかにした上で、それらを社会制度、歴史、文化装置などとの関係の中で分析する。その上で、マサイの女性たちの証言から FGM をめぐる女性たちの意味世界および実践を理解するというアプローチをとる。このような作業を通じて、可能な限り植民地主義を乗り越えてマサイの女性たちについて理解することに努める。

2.2.3. 知の植民地主義を超えるために

フェミニスト人類学者の Janice Boddy は、「女性エスノグラファーは、生物学的性のおかげで異なる社会の女性たちにより親密に近づくことができるが、同じジェンダーを共有してはいないのだ」（Boddy 1989）と述べている。「生物学的性」を本質的なものとして語るようなジェンダー観への批判は後述するとして、Boddy の主張の重要な点は、途上国における少数民族社会のようにグローバルな世界の中で周縁化された地域においてフィールドワークを行うとき、女性調査者は女性というジェンダーのほかに、当該地域における一部の権力者やエリートが有する社会的地位、権利、社会資源へのアクセス権をもつジェンダーを否が応でも獲得しているということである。

また、岡真理は、先進国のフェミニストは「第三世界」の女性の前では男性ジェンダーを持ちうると述べている（岡 2000a）。このように、一言で女性ジェンダーと言っても、そこには人種、階級など様々な要素が絡み合って成立しているのである。

FGM を扱った先行研究には、以下のような問題がある。FGM を自主的に行いながら社会的地位を確立していく現地女性の姿（ケニヤッタ 1962、Boddy 1989）や、政府が禁止した FGM を行うことで女性たちが儀礼を通して政治的意義申し立てをする姿（トーマス 2003a）が描かれる。こうした研究では、FGM を行う女性たちの「主体性」は、研究者の解釈次第でいかにも決められてしまうという問題を含んでいる。また、こうした研究は、家父長制や伝統を解体しえない消極的抵抗を取り上げ、女性がそのような行動を取らざるを得ない社会背景から目を背けていることに無批判である。

一方、人権主義を標榜する研究では、現地の女性が文化的後進性の中にあり、抑圧され、搾取されることから自らを解放する近代的自我などの手立てを持ちえない存在として描かれている（ホスケン 1993、ウォーカー 1995）。これらは、民族誌的な記述であれ、啓蒙的な研究であれ、FGMを行っている女性たちが自らの声で語る機会が封じ込められてしまっている。そのため、女性の自己理解から離れた場で、彼女たちの主体が一方的に語られ定義されている（川橋 2000:14）。

川橋は、「女性同士が普遍的な経験を共有しているから女性のエスノグラファーは異文化の女性について良いエスノグラフィーが書けるのではない。どのようなポジションをとったとき、女性のエスノグラファーは良いエスノグラフィーを書けるのかということが問題なのである」（川橋 1997:60）と指摘している。

では、FGMを行っている女性の「主体性」を理解するためにはどのような手立てを取れば良いのだろうか、またそのための女性研究者の役割はどのようなものだろうか。ここでは、調査者と被調査者の権力関係に着目しながら考える。

先述のように川橋（2000）は、地域研究におけるジェンダー研究の役割について考察した論考の中で、「他者について語ること、書くことの中にすでに支配的構造が組み込まれているのであり、例え学術的な知的言説であっても、その社会的特権に無自覚であることはもはや誰にも許されない」（川橋 2000:15-16）と指摘している。つまり、他者について語る調査者と語られる被調査者の間には、必然的に支配—被支配の関係が存在するのである。

したがって、調査者と被調査者の間には、二種類の「壁」がある。一つ目は、ジェンダーを構成する性、人種、階級、文化的背景などから生じる格差による社会構造的な「壁」であり、二つ目は、知る主体と知られる客体という関係から生じる知的な権力関係という「壁」である。一つ目の「壁」はジェンダー研究全体に関係する問題であり、二つ目は、あらゆる学術研究に共通する知識層による「知の占有」という問題と関係する。

まず1つ目の、調査者自らの有するジェンダーに無自覚であるという問題は、ジェンダー研究においても社会的な性ばかりに注目し、その結果個々の女性、個々の男性の差異や多様性が見落とされ、性が一枚岩的なものとして表象されるという問題を生んできた。このような本質主義的なジェンダー理解は、ジェンダーが内包する人種、階級といった差異が調査者自身に対しても、観察する客体に対しても見落とされた結果であると指摘されている（川橋 2000）。

ジェンダー論においては、社会的性（ジェンダー）だけでなく、生物学的性（セックス）

も概念として構築されたものにすぎず、本質的なものではない、というのが重要な論点である（バトラー 1999）。しかし、ジェンダー研究の過程で性が実体をもつものとして扱われ、「男」、「女」という枠組みが強化されたために、ジェンダーが含みもつ多様性は見落とされ、男女という単純化された二分法が固定化されたと指摘されている。男女の二分法が実体を伴ったものと断定することは、現実社会のダイナミズムを知る機会を阻害し、性がもつ豊かなアイデンティティを描き出すという可能性を失わせていると言える。そのため、本研究では本質主義的なジェンダー研究から離れる工夫が必要だろう。

調査者と被調査者との間の壁として2つ目に挙げられるのは、知識層による「知の占有」という問題である。ただし、この知る一知られるという権力関係は、ポストコロニアルな状況においては変化している。太田（2010）は、現在では調査対象者も知る客体として表れ、対等な他者として発話の位置取りをするという状況があると指摘している。

ここからは本論文に求められる視点について考察する。ここまででは、地域研究のポストコロニアル的課題、そしてジェンダーを本質的なものとして捉えてきた先行研究の課題、さらには研究者による「知の占有」という問題について論じてきた。これらの課題を自覚しながら研究を行うためには、どうすればよいだろうか。おそらく筆者はまず、マサイ社会の女性に抑圧をもたらしている南北問題をはじめとする搾取の構造に加担しているという自分の置かれた歴史的・構造的立場を意識しなければならないだろう。その上で、調査者としてマサイの人びとの営みを観察し、記述するという立場から彼／彼女たちと関わっていることを自覚する必要がある。調査者はその場からしかマサイの女性と関わることができないのである。

具体的には、FGMを受けた女性たちの想像を絶する苦痛は、筆者には想像することしかできない、つまり経験としては知ることができない、ということを強く認識しなければならない。そして、FGM経験者の前には、彼女の過去の苦痛に対して筆者は何もできない、という非力さという名の苦痛を全身で受け止める「目撃者」（岡 2000a）としてしか存在し得ないという立場を自覚する必要がある。それが共感理解にたどり着くための作業であろう。そしてその上で、自らを歴史的・構造的に位置づけ、書くことの権力性、表象することの暴力性を常に自覚する必要がある。

2.3 本論文に関連する研究史上の論点（2）

2.3.1 地域に根差した先行研究

本論文は、ジェンダーの視点からミクロな地域研究の手法を用いて FGM について研究するものである。そのため、先行研究のうち文化人類学および地域研究の蓄積を援用する。

先述のように、FGM に関する初期の民族誌的研究は、文化人類学者によるもの（ケニヤッタ 1962、Leakey 1931、Welbourn 1968）があった。これらは機能主義的文化相対主義の立場を取る研究であり、あくまで当該社会の文化的慣習として FGM を描いている。

1975～1985 年までの「国連女性の 10 年」の時期には、文化人類学的研究の他に、社会学的研究や自伝的作品、医師による量的な FGM の実態調査が発表された。この時期には、Rose Oldfield Hays が縫合タイプの FGM が行われているスーダン北部の社会でフィールドワークを実施している。Hays (1975) は調査結果について、家父長制社会における女性の地位に着目しながら考察している。そして、FGM が行われている背景を分析した結果、家族の尊厳を守るために未婚女性の処女が重要な要素であり、その試金石となるのが FGM であると結論づけている (Hays 1975)。また、エジプトの医師で作家のナワル・エル＝サーダウイは、自伝的作品の中で国際社会の経済格差やエジプト社会の階級構造、そして家父長的構造の中に FGM を位置づけて分析している (エル＝サーダウイ 1988)。Hays (1975) とエル＝サーダウイ (1988) の共通点は、当該社会内部の論理に目を向けながらも、それらを女性の社会的地位および社会のジェンダー関係と結びつけて批判的に分析している点である。

また、フェミニスト人類学者の Janice Boddy による民族誌も注目される。Boddy は縫合タイプの FGM が行われているスーダン北部でフィールドワークを行い、女性たちの意味世界を象徴的に分析した。Boddy (1989) によると、スーダン北部の女性たちは陰部封鎖することにより、夫の性交渉の相手でも召使いでもないことを主張し、母親としての自立性と社会性を強調しているという。また、FGM によってセクシュアリティの重要性を減退させることは、女性の再生産能力を強調するための重要な行為でもあるという。

岡 (2000) は Boddy (1989) の分析について、当該社会の女性たちを単に家父長制の犠牲者として見るのでなく人類学とフェミニズムの双方で沈黙させられてきた女性たちの行為主体性を示したものとして高く評価している。一方で大塚 (1999) は、Boddy (1989) の分析は「スーダンにおける権力関係をあまりよく見ていない」というエジプト人々類学者に

による批判を紹介している。また、宮脇（2004）は、Boddy（1989）の描く女性たちは、FGMという慣習を客観視する力を欠いているように見え、FGMを取り巻くイデオロギーに丸ごと捉えられてしまっているかのようであると評している。Boddy（1989）の民族誌に対して岡（2000）が行為主体性を示そうとした努力を評価しているのに対し、宮脇（2004）は女性たちの行為主体性を見落としていると指摘している点は興味深い。

Hays（1975）もエル=サーダウェイ（1988）も、FGMの慣習をもつ社会が家父長的であることは疑いようがないと指摘している。したがって、FGMを行う女性を家父長制の犠牲者としてみなすことは誤りであったとしても、彼女たちの行為主体性は、家父長制との関係において発揮されると考えるのが妥当であろう。Boddy（1989）の分析では、民族社会の意味世界のみによって FGM の解釈がなされている。そのため、宮脇（2004）が指摘するように、スーダンの女性たちが社会の制度を客観視できない存在であるように描かれてしまっている。ここからわかるのは、FGM 研究においては、当該社会の女性たちの論理を理解することは極めて重要であるが、その背後にある社会秩序と女性の置かれた立場にも目を向けることが必要であるということである。そしてその上で、社会の在り方と女性たちの内的世界との関係性を視野に入れながら研究することが求められると言えるだろう。

Boddy はその後、ソマリアの少女アマンからの聞き書きを自伝的手法でまとめている（アマンほか 1994）。アマンの語りから、ソマリアの素朴で豊かな暮らしが伝わってくる同書は、FGM が行われている社会背景について、そこに暮らす人の視点から理解することを可能にしている。その点で同書（ibid.）は、植民地主義的な FGM の議論に一石を投じるものとなっている。

文化人類学においては、先述のように、田中雅一が「儀礼的暴力」（田中 1998）という概念を提示した。ただしこの概念について大塚は、「この種の議論の陥穰は、社会や文化の「変化」もしくはその可能性を無視しがちなことである」（大塚 1998:286）と指摘している。また岡（2000a）は、文化とは共同体の成員に否応なく強制される点において、はじめから暴力に他ならないと指摘している。このように、暴力的な FGM が文化として行われてきたという矛盾については、様々な研究者がその説明を試みており、文化でもあり暴力でもあるという点は否定しがたいだろう。田中（1998）の概念とそれに対する大塚（1998）の疑問からわかることは、FGM は文化でも暴力でもある儀礼的暴力であるということ、ただし、その慣習は社会との関係で変化しうるということである。

その後、2000 年になると Shell-Duncan 編集による興味深い論集が発表された。同書が提

示した重要な点は、西洋が思い描く普遍的人権概念は、FGMを行っている社会の価値観とは異なっているということである。様々な視点からのFGMの論考がナイジェリアやケニアなど多様なエスニシティの執筆陣によって構成されている同書の指摘は、重く受け止める必要がある。

ただし、グローバル化が急速に進み、劇的な社会の変化が起き、FGMを取り巻く状況も様変わりしている点には注意が必要である。Boyle (2002) は、国際社会・国家・個人という三つのレベルでFGMをめぐってどのような対立や介入や妥協が生じ、それらがそのような方向に向かっていくのかを分析している。本論文ではグローバル化の影響も視野にいれ、FGMの変化を注視する必要があるだろう。

この時期以降、地域に根ざした研究は、FGMを行う女性の「主体性」を拾い上げたり、彼女たちの語りを重視したりする流れにシフトしていった。Hoodfar (1997) はカイロの下町で聞き取り調査を行い、FGMに女性が主体的にかかわっている様子を、「女性らしさの世界への通過儀礼」として位置付けた。また、縄田 (2003) は、FGMを受けた女性たちのセクシュアリティについて文化人類学的に研究した。

文化人類学および地域研究におけるFGM研究の蓄積を整理すると、FGMを行う女性の生きる社会背景および内的論理を理解し、そのうえでFGMを行っている女性たちの「主体性」を理解するという課題に取り組んできたことがわかる。本論文でもそれにならって女性たちの置かれた状況とその背景および世界観を理解した上で、彼女たちの「主体性」を理解することを目指す。

2.3.2. 女性の「主体性」の研究のために

以上のように、地域に根差した先行研究は、FGMと向き合う女性たちの「主体性」をどのように理解するか、という課題に取り組んできた。では、本論文ではどのような方法でFGMを行う女性たちの世界に迫ることができるだろうか。

ここまで行ってきた先行研究の概観を踏まえると、地域に根差したFGM研究に求められる視点は以下の3点である。まずは、初期の民族誌的研究以来取り組まれてきたFGMの文化的文脈を明らかにすることである。二つ目には、フェミニズムの影響を受けた研究が明らかにしたように、女性が置かれた社会的状況をジェンダーの視点から描くことが必要である。そして三つ目には、Boyle (2002) や宮脇 (2004) が指摘しているように、国家や国際

社会、NGO など民族社会外部のアクターとの関係も視野に入れて分析する必要がある。その上で初めて、ミクロ研究共通のテーマである現地の女性たちの視点を拾い上げるという作業に着手できるだろう。

ここではまず、FGM 研究に限らず地域研究でジェンダーを扱う上で必要な視点について確認したうえで、近年の FGM 研究の方法論から本論文が取り組む作業を明らかにする。その後、FGM を行う女性の「主体性」を理解する作業とはどのようなことかを考える。

ジェンダーの視点から行う文化・社会人類学で求められる視点について、青木（1995:94-96）は以下 4 点の提案をしている。一つ目には、ジェンダーは文化的構築物であるため、民族誌ではそれぞれの文化に固有のジェンダーの様相を記述することが重要である、ということがある。二つ目には、コンテクストの重要性があげられている。ジェンダーはコンテクストによって異なった現れ方をするため、その現れ方が矛盾することもある点に目を配る必要がある。三つ目には、同一社会あるいは文化においても、女性というカテゴリーは均質ではないことを意識しなければならない。最後には、どの社会においても、ジェンダーは歴史的な変化の過程にあるため、そのダイナミズムについて記述することが重要であると述べられている。

宮脇（2004）も、エチオピアに暮らす少数民族ホールの女性たちが FGM を行っている理由を象徴人類学的研究によって明らかにした論考の中で、同様の視点について言及している。それは、当該社会の成員が文化や伝統に対して異なった視点を取るであろうという点、そして文化や伝統は外部の力に抗する形で構築され続けるという視点である。

その上で宮脇（2004）は、エチオピアという近代国家の中で周縁化された少数民族であるホールの社会において、女性たちは家父長制下における自己決定の難しさ、国家と民族的アイデンティティとの相克という二重のジレンマに苛まれており、そのジレンマをすり抜ける形で抵抗をしていると分析している。ホールの女性は、国家との政治的関係の中で、ホール社会における女性性を相対化しながら戦略的に FGM を実践しているという。さらに、その戦略を実践に移させる力として集落内の女性間における同調圧力が存在し、この慣習が女性の世代間においても強制されていることが明らかにされている。

宮脇（2004）の結論では、婿側親族集団への所属を得て家父長制社会の中で一定の地位を達成するために FGM が選択されている、という FGM の社会的背景が述べられる。しかし、ホール女性が FGM を行っている最も大きな理由は「それ以外に彼女たちには、とるべき選択肢がないから」（宮脇 2004:246）であるという。ホールの女性は、国家と家父長制社会に

おける二重のジレンマの中に生きており、ホールの「伝統」における自らの役割を引き受けざるを得ず、したがってその場所から様々な形で抵抗をしようとしているという。こうした、父長制社会に留まりながら行われる日常的な抵抗にこそ、FGM を行う女性の行為主体性が見られるのではないだろうか。本論文においても、宮脇（2004）が採用したアプローチおよび青木（1995）が提案するジェンダー研究の視点を踏まえて記述を進めることとする。

次に、ミクロな研究が共通して取り組んできた、FGM の慣習をもつ社会の女性の行為主体性をどのように理解するかという課題について検討する。多くの先行研究では、ある民族社会における女性の FGM 経験は画一的なものとして描かれており、経験の個人差や意見の多様性は見落とされている。

また、現地女性による劇的な抵抗ばかりに注目が集まる傾向もある。FGM を理由にアメリカに亡命し、FGM を迫害の理由として難民認定されたカシンジャ（2001）は最たる例であろう。またアリス・ウォーカー（Alice Walker）の『喜びの秘密』（ウォーカー 1995）において、抑圧的構造への劇的な抵抗を試みる女性を描いている。しかしながら、そのような抵抗ができる一般の女性は極めて稀である。では、FGM を行う女性の「主体性」とはどのようなものだろうか。

松田（2006）は『ミクロ人類学の実践』の中で、近代人類学は共同体社会へのアプローチを重視するあまり、個人を集団の変数として扱ってきたと批判している。その上で、マスとしての民族でなく個人に目を向ける技術として、エイジェントの概念を用いることを提案している。エイジェントとは、既述の通り行為主体性、行為体などと訳される概念である。行為体は生活知を実践する主体であり、行為主体性はその人物の行動を指す。言い換えれば、日常生活の中で、絶えず便宜的な選択を行う行為体が個人であり、その個人の便宜的選択が行為主体的行動である。

松田（2006）によると、日常で生活する中で、いくつもの選択肢の束から不斷に便宜的選択を繰り返す知である生活知の集合が共同体であるという。松田は、人類学の伝統である集団主義や全体論に批判を加えつつも、近代的個人や実存的な場も容易に受け入れないという立場から、新しい主体を論じようとしている。そのための手段として、人類学でエイジェントの概念を用いることを提案している。この個人からの視点、そして個人への視点は、新たな共同性の発見を目指す契機となると展望している。

人類学への理論的貢献はここでは置いておくとして、本論文では、FGM を行っている人びとの営みに迫るため、ミクロ人類学におけるエイジェント概念を援用する。ミクロ人類学

の定義を用いると、FGM を行う個人は行為体であり、その人物の営みは行為主体である。繰り返すが、ここではあくまで日常生活で便宜的選択を繰り返す個人の行動を指す言葉として、ミクロ人類学における行為主体性という言葉を使用している。

本論文は、青木（1995）の指摘するジェンダー研究のアプローチを採用し、エイジェント概念を用いて FGM を行う個人の営みに迫りつつ、Boyle や宮脇が指摘するグローバル世界における FGM の動態について分析することになるだろう。

2.3.3. 東アフリカ牧畜社会のジェンダー研究

マサイの社会における FGM をテーマにしている本研究は、東アフリカ牧畜社会研究にも位置づけられる。そのため、そちらの学術的貢献についても触れておきたい。

牧畜民の女性を取り上げた研究には一定の蓄積があるが、その多くは女性が家父長制社会における抑圧的地位を無批判に受け入れているような書き方に留まっている（Talle 1988, Spencer 1993）。近年、フェミニスト人類学者の指摘（Hodgson 2001ed., Hodgson 2004 ほか）を受けて、こうした男性中心主義的でジェンダーに無批判な研究潮流を見直すべきであるという認識が共有されている（太田 2004）。しかし、2000 年以降の研究（佐川 2004）は、抑圧された女性の主体性や消極的抵抗に着目するに留まっている。それにもかかわらず、このような態度がラディカルな先行研究批判である（太田 2004:282）とされているのが東アフリカ牧畜社会研究におけるジェンダーの現状である。

牧畜民女性の消極的で間接的な主体の在り方は、抑圧的な社会構造や権力関係の影響を受けていることが考えられるが、こうした社会背景を批判的に論じる研究はまだ見られない。例えば、家父長的であると指摘されてきたエチオピアの牧畜民ダサネッチ社会の民族誌（佐川 2011）では、男性の初婚年齢が若く、妻と夫の年齢が近接している点に目を向ければ、夫婦間の関係は対等になることが推測できると述べられている。しかしながら、フェミニズムの研究蓄積を援用すると、夫婦間の権力関係が年齢によっては解消されることは既に明らかにされているため、この推測は妥当であるとは言えない。また、当該社会におけるジェンダーの記述は、本論 432 ページにわたる民族誌のうち、わずか 2 ページ（佐川 2011:88-89）に満たないスペースを割いて論じられているのである。

そのため、女性に焦点を当てた近年の研究が、家父長的な性質の強い民族社会と男性中心主義的な研究潮流両者のバイアスから脱却できているかについては疑問が残る。フェミニ

ズムの視点を取り入れたジェンダー研究に消極的であるという研究潮流は、日本の文化人類学全体に指摘されていることでもある（宇田川 2007）。

東アフリカ牧畜社会研究は、男性を社会の普遍モデルとし、女性の営みがそこに従属するものであることを自明視する地平からジェンダー研究を行っているという点で、フェミニスト人類学者の批判（Hodgson 2001ed., Hodgson 2004, 宇田川 2007）を取り込んだものになっているとは言いがたい。したがって、本論文ではフェミニズムの視点を取り入れたジェンダー研究を目指す。

3. マサイの社会のジェンダー秩序と通過儀礼

マサイは、ケニア西部から北タンザニアに至る高原地帯に居住し、マサイ語⁵を使用する人びとである。マサイの社会において、FGMは通過儀礼の一環として行われる。男性割礼もFGMもマサイ語ではエムラタ (*emurata*) と呼ばれる。

本章では、マサイの社会においてFGMが行われている背景を理解するため、人びとの役割を規定する仕組みである年齢体系および女性の社会的地位についての概要を述べる。その後、FGMが通過儀礼においてどのように行われているのかを詳述する。本章は、マサイについての先行研究（リード 1988, Spencer 1988/1993, Talle 1988, サンカン 1989, Spear and Waller 1993, Mitzlaff 1994, Hodgson ed. 2000, Hodgson 2001etc.）および筆者が断続的に行った現地調査（2012～2016年）の結果をもとに記述する。

本章は女性に着目して記述するが、先行研究においては、男性主体の活動を普遍的なものとして扱い、女性の活動については報告されない (Galaty 1993) か、補足的に記述したもの (Spencer 1988/1993, サンカン 1989) がほとんどである。こうした研究からは、女性の役割は従属的であり、公的領域における女性の影響力は限定的であるかのような印象を受けてしまう。したがって本論文では、男性中心的な先行研究を批判しつつジェンダーの視点を有する研究 (Talle 1988, Mitzlaff 1994, Hodgson ed. 2000, Hodgson 2001) を援用する。ただし、ジェンダーの視点を取り入れた研究は1970～80年代の調査に基づくものが多く、多様化するマサイの女性たちの近年の状況について報告した研究は筆者の知る限りにおいては見られない。本章で述べる近年の女性の地位および村落部のジェンダーについての記述は、筆者が2012年12月～2016年1月のうち11か月間行ったケニアにおける調査結果に基づく。

3.2.で詳述するが、慣習法によりマサイの女性は親の財産を相続できず、また所有できる財産も極めて限定されており、経済的に必要な生産資源から遠ざけられている。そのため、女性は結婚して夫の財産にアクセスしなければ生きていくことは困難である。こうしたマサイの社会において、成人女性の最も重要な仕事は子どもを産むこととされ、子どもを持って初めて一人前の成人女性と見なされることから、女性は産む性に囲い込まれていると言える。また、女性が産んだ子どもは父親の財産と考えられている。女性の再生産能力は

⁵ マサイ語は、東ナイル系に属するマア語の下位言語、ケニア南部マア語 (Sommer and Vossen 1993:32、佐藤 2002:5-6) のことである。本論文では、この言語を慣習的な呼び名であるマサイ語と表記している。

父系の親族によって統制されているのである。そのためマサイの女性は、子ども=「再生産物」（上野 2009）を所有することから阻害されていると言える。このように制度と権力構造という物質的基盤が男性優位に固定化されているマサイの社会は、典型的な家父長制社会である。

先述のジェンダーに着目した先行研究では、家父長制社会において女性たちがどのように日々を生き抜いているのかが描かれてきた（Talle 1988, Mitzlaff 1994）。他にも、政治的、経済的側面において女性が間接的に活躍してきた事実の掘り起こしが行われてきた（Hodgson 2001）。これらを踏まえて本章では、マサイの女性が近年、共同体内で置かれている社会的、教育的、政治的地位についてジェンダーの視点から明らかにする。これは、FGMが通過儀礼として行われており、女性の社会的地位および社会のジェンダー関係、そして性の規範や女性像と関連があると考えられるためである。

本章では、マサイの社会の基本的な情報について記述したのち、現地で行なった社会調査結果をもとに家父長制の影響が現在では男女の教育格差や就業格差となって現れていることを示す。また、性別に基づく格差を固定化するさらなる要因として家事労働が位置づけられることにも言及する。最後に、成女儀礼のプロセスを詳述した後、儀礼のジェンダー分析を通じて、女性の性的機能と再生産能力が統制されるべきであるという性規範が見られることについて論じる。これらの作業を通じて本章では、マサイの社会でFGMが行なわれている背景について、ジェンダー関係および女性の社会的地位と関連付けながら説明する。

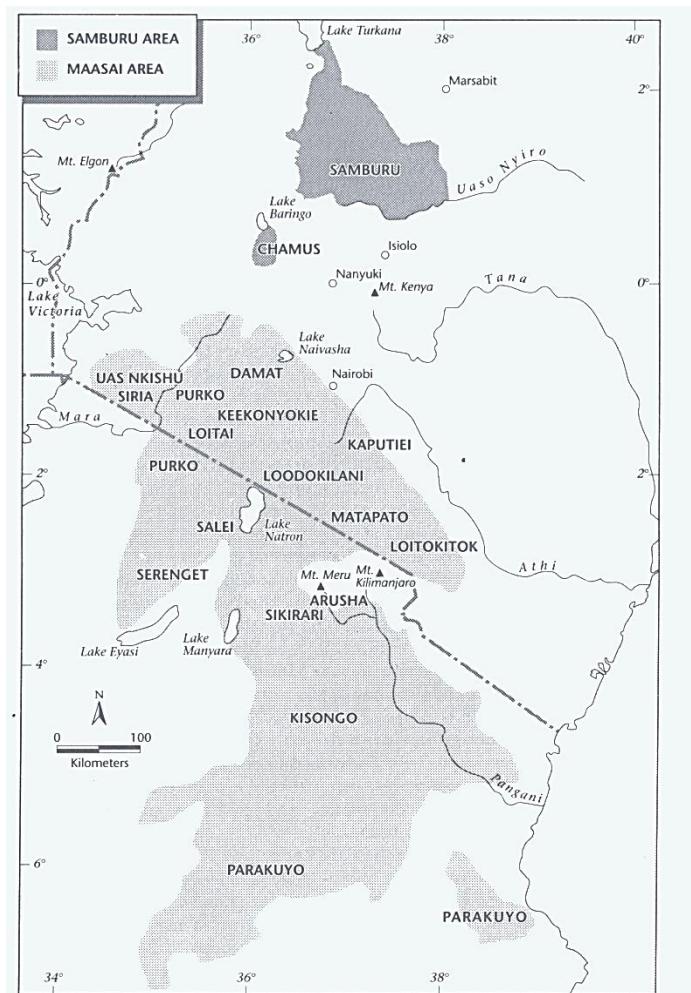
3.1. 生業と居住

先述のようにマサイはマサイ語を母語とし、移動性の高い牧畜を営んできた集団である。マサイ語話者の祖先は、1世紀ごろに現在の南スーダンにあたる地域から南下し、ケニア中央部からタンザニアにかけて広がるリフトヴァレー地域に移り住んだ（Spear and Waller 1993:1）。この語マサイ系言語の話者集団は、15世紀に南北に分裂したと考えられており、そのうち南進した集団が現在のマサイになったと推定される（湖中 2006:34）。

18世紀になると、マサイは北部タンザニアまで居住範囲を広げ、リフトヴァレーの全域を占拠した（Hodgson 2001:24）。以降、多くのマサイはリフトヴァレーの広大な乾燥サバンナにおいて移動性の高い牧畜を営むようになった。

リフトヴァレーには、優良な牧草地と肥沃な丘陵や山地性森林が隣接している。複雑な地形と変則的な降水パターンに合わせ、狩猟採集、農耕、牧畜など多様な生業が複雑に入り組んで営まれてきた(鶴田 2011:98-99)。マサイは約20の下位集団(*olosho*: 複数形*iloshon*)から成る(地図2)。下位集団は方言や慣習を共有する地縁集団である。下位集団の中には、地形や気候に合わせて農耕や農牧を営み、生業の一部に狩猟採集や漁労を取り入れている人びとも存在する。しかし、ほとんどのマサイは牧畜を主な生業としている。また、人びとは家畜を財産とし、文化的にも家畜に高い価値を置いている。本論文では、牧畜を生業とし、マサイの中ではケニア最大の人口を有するプルコ(Purko)の人びとを対象とする。

地図2：マサイの居住地域および下位集団の分布



出典：Galaty (1993:71)

下位集団はさらにいくつかの地縁集団(*enkutoto*: 複数系*inkutot(ot)*)に分かれる。本稿で

「村」や「調査村」と表記する場合はこの地縁集団のことを指す。地縁集団では、牧草や水場を共同で管理し、利用している。地縁集団は、複数のホームステッド (*enkang*: 複数形 *inkangitie*) から成る。ホームステッドは、家畜を共同で飼育し、食べ物を共有する基本的な集団である。一つのホームステッドはさらに、いくつかの世帯（家族）から構成される。世帯は、一人の男性家長と一人以上の妻、そしてその子どもたちで構成される最小の社会単位である（目黒 2014:114-115）。

村人の話によると、調査村では共有地を利用して専業牧畜が営まれてきたが、ケニア政府の定住化政策や土地登録法の影響で1990年代に村の土地が分割された。村の土地管理委員会が所有する一部の土地を除き、全ての土地は成人男性の個人所有となっている。共同の牧草地が消失したため、住人のほとんどは生業を専業牧畜から農牧に変更したという。

調査村では、小麦やジャガイモ、トウモロコシなどを栽培して換金作物として売っている世帯や、企業に耕作地を貸し付けて現金収入を得ている世帯がある。農作物以外にも、家畜のミルクを売りに行く小商いをしている人も多い。後述するが、成人のほとんどが何らかの賃労働に関わっており、村内でも日常的に金銭を介する交換が見られるなど、現金経済が支配的な地域である。

調査村のホームステッドは、一人の男性家長と一人以上の妻、そしてその子どもたち、場合によっては家長の親族から構成される。かつてのホームステッドは複数の世帯から構成されたが、調査村では土地分割に伴って土地は男性家長個人に属すものとなり、一世帯で一つのホームステッドが構成されるようになった。したがって、家畜の管理や食べ物の分配は世帯ごとに行われる。

表1：2 家族の世帯構成

世帯1	世帯2
夫（出稼ぎ）	夫（世帯1の長男）
妻	妻
次男（出稼ぎ）	長女
三男（寄宿学校）	
四男	

出典：2016年1月時点の参与観察結果をもとに作成

表1は、2016年1月の調査において一夫一妻家庭のうち筆者のホームステイ先の家庭およびその長男世帯である2世帯の家族構成を示したものである。世帯1では、夫と次男が他の州へ出稼ぎに行っており、また三男が寄宿学校へ通っている。長女はナロク州内の別の地区に嫁いで行った。そのため、通常は妻と四男の2人暮らしである。世帯1の長男は世帯2の世帯主となって、実家の隣にホームステッドを構えている。

一夫多妻制が一般的であり、土地が個人名義ではなかった頃、ホームステッドは一人の家長と複数の妻から成る拡大家族であった。しかし、表1からは、現在ではホームステッドが核家族化していることがわかる。

一般にホームステッドの敷地には、家屋と炊事小屋および家畜小屋が建てられている。家族が寝起きする家屋は、伝統的に女性によって手作りされる。新婦は嫁ぎ先に到着すると、木の骨組みに牛のフンや土を塗り固めて家を建てるのが習わしであった（Mitzlaff 1994:40）。しかし、調査村ではこうした昔ながらの家屋は2件しか確認できなかった。現在は多くの人が建築業者に委託し、石やセメントを用いた背の高い、耐久性のある家に住んでいる。ただし、現在でも家は妻のものという認識があり、家屋は女性の名前で呼ばれる。

マサイの社会では伝統的に、空や大地などの自然にエンカイ（*enkai*）という神が宿ると考えられ、信仰されてきた。しかしながら、現在の調査村にはキリスト教が浸透している。調査村にはプロテstant系のキリスト教会が8つある。確認できた成人のキリスト教信者数は255名である。日曜礼拝の際には、親に連れられて子どもたちも多く参加している。また、日曜日には各教会が子どもたちのための聖書学校を開いている。隣村にはカトリック系の教会もあるが、調査村の住民のほとんどは村内のプロテstant系教会に通っている。少數ではあるが、州都のキリスト教会に通う人もいる。イスラム教を信仰している人は確認されなかった。

村人によると、調査村に最初のキリスト教会が建てられたのは、1985年頃のことである。1980年代に一人のマサイの女性が親族の家を借りて読み書きと聖書の内容を学ぶ教室を始めたことが、調査村における教会と学校の始まりであるという。その後、村人の要請を受けて東アフリカ長老派教会（Presbyterian Church of East Africa）が調査村に第一号となる教会を設立した。同教団はまた、共同井戸およびクリニックも建設した。井戸とクリニックは2016年現在も人びとの生活インフラとして活用されている。

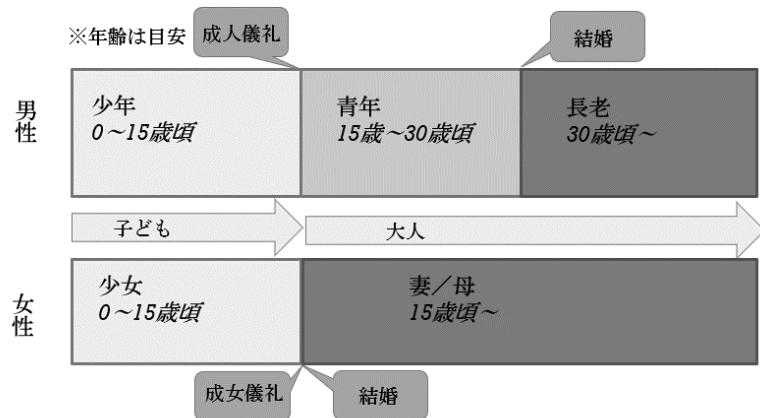
調査村では、先述の寺子屋で大人への識字教育が定着した後、子どもたちへの教育も開

始された。後に保護者たちが子どものために協力して手作りの校舎を建設し、調査村内に初めての小学校が誕生した。そしてナロク県（旧行政区）の支援によって校舎とグラウンドが整備され、公立小学校となった。2016年現在も調査村で唯一の小学校として村の子どもたちが通っている。

3.2. 年齢体系

マサイの人びとは、年齢体系（図1）という制度に沿った一生を送る。年齢体系とは、性別と年齢に合わせてライフステージを移行する制度であり、人びとは各ステージに合わせて習慣や振る舞いを変化させる。

図1：年齢体系図



出典：Spencer (1993) 、Talle (1988) をもとに筆者作成

年齢体系は、年齢階梯（age grades）と年齢組（age-sets）から構成される。年齢階梯は系統的に連続する社会的地位であり、先述のライフステージに当たる。一方、年齢組は割札を経た男性だけが加入する組織である（Spencer 1993:140）。

男性の年齢階梯は3段階から成る。男性は出生から割札を受けるまでを「少年」として、割札から結婚するまでを「モラン」（*olmurrani*: 複数 *ilmurran*）として、結婚してから死ぬまでを「長老」として一生を送る。先行研究においてモランは「戦士」などと訳されてきたが、近年の研究（中村 2011）ではモランには戦士の意味合いはないことが指摘されており、カタカナでモランと表記する傾向がある。全ての男性は割札を受けると年齢組に所属

し、その後は年齢組の仲間と集団で年齢階梯（ライフステージ）を移行する。3.3.2.で述べるが、男性の割札はいくつかの儀式が数年間にわたって行われる成人儀礼の一環として行なわれる。

一方、女性は男性のように年齢組を組織せず、男性に依存した形で社会的に位置付けられる⁶。女性は結婚するまでを「少女」として過ごし、通過儀礼を経て結婚すると「成人女性」の年齢階梯になる。少女は父親の所有物とみなされ、成人女性は結婚すると夫の所有物になると考えられている。そのため、未婚の女性は通過儀礼を済ませていても「主人」を持たないために、少女とみなされる。女性は、結婚して初めて成人の階梯へと移行できる（Spencer 1998:141-143）。したがって、成人女性であることと既婚女性であることは同義であった。しかし近年、FGM後も結婚せずに実家に留まる女性が増えている。後述するが、少女と既婚女性とで構成されてきた女性のライフコースに、近年新たに未婚の成人女性という段階が加わった形になっている。

3.3. 婚姻

マサイの婚姻はクラン（氏族）制度に基づく。クラン制度とは、父系の分節する出自体系である。クランはマサイの社会における通婚の単位を示すものである。伝説によると、1人の概念上の始祖の2人の妻の子ども5人がそれぞれのクランの祖先であるとされている。第一夫人の子どもを祖先とするクランはマケセン（*ilMakesen*）、モレリアン（*ilMorerian*）、ターロセロ（*iltarosero*）クランである。第二夫人の子どもを祖先とするクランはルクマイ（*ilukumai*）、ライセル（*ilaiser*）クランである。マサイの人びとは、自らの出自をこの五つのいずれかのクランに属するものとして把握している（サンカン 1989:10-14）。

クランの下位にはサブクランがある。サブクランは通婚や通過儀礼における作法などを共有する集団である。特定のサブクラン間での結婚は禁じられている。ただし、結婚を禁じられているサブクラン以外であれば、誰とでも結婚できる。マサイは他民族との通婚にも積極的であり、夫がマサイであれば、生まれた子どももマサイの子孫と見なされる。かつては他民族との結婚において、FGMを行う民族かどうかが重視されていた（サンカン 1989）。そのため、FGMが結婚、出産のための条件であるという規範は他民族出身の女性に

⁶ タンザニアに暮らすマサイの下位集団 Parakuyo の女性たちは、例外的に女性の年齢組を組織する（Mitzlaff 1994）。

も適用されてきたことがわかる。

祖先神話にも出てくるように、マサイの社会では一夫多妻制が一般的な婚姻形態とされてきた。しかし、調査村での一夫多妻家庭は全体の41%と半数を下回っている。これには、キリスト教の普及や経済的な理由から一夫一妻を選択する人が増えていると考えられる。人びとは例えば、一夫多妻家庭での経済的な困難や家庭内暴力を理由に一夫一妻を支持している。第一夫人の子どもたちに教育を受けさせるために家庭内外での労働を強いられたことを指摘する人（調査協力者i私信 2013年8月19日）もいる。近年の社会変化によって一夫一妻世帯が増えていると考えられ、3.1.1.で述べたように、ホームステッドは一夫一妻の核家族世帯によって構成されるケースが増えている。

マサイの結婚は、家長の間で女性と婚資（花嫁代償）とを交換することで成立する。妻側親族からは娘が贈られ、その代償として夫側親族から家畜などの婚資が支払われる。婚資は、牛や山羊、羊などの家畜といった動産に、砂糖や紅茶、地酒などの嗜好品、ブランケットや布などの生活用品などを併せた贈り物である。これらは通常、花婿から花嫁の父親に対して支払われる。花嫁の父親が亡くなっている場合は、父方のおじや年長の兄などが代理を務めるため、花嫁の母親が結婚の交渉の場で発言をしたりすることはない。男性はクランの規則に従っており、かつ妻側親族の要求する婚資を納められれば何人でも妻を娶ることができる。近年では婚資に現金を用いるケースも増えている。2009年に調査村に嫁いだ女性の話によると、彼女の婚資には家畜や衣料品などの贈り物に加えて夫側から現金15,000ケニア・シリング⁷が彼女の父親に支払われたという（調査協力者ii私信 2015年3月19日）。

婚資の支払い方法は妻側クランの慣習に従う。結婚式より前に一括して婚資を納めなければならないクランもあれば、結婚後に何年かをかけて少しづつ支払うクランもある。ほとんどのクランでは、婚資の支払いが終わっていなければ妻や子どもたちは夫に属していないものと見なす。そのため、父親の威信に関わる娘や息子の通過儀礼までには婚資の支払いを済ませるのが一般的である。

結婚相手は、親同士が相談して決めるものである。子どもが幼いうちに親同士が結婚の話をまとめてしまうケースも多く、結婚式当日に初めて相手を知ったという夫婦も少なくない。かつての結婚は、10代前半～半ばの少女が15歳以上年上の相手と結婚することが一般的であった。調査村では、新婚当初の夫婦生活に対する恐怖を口にする女性も多い。

⁷ 2017年9月4日のレートで1ケニア・シリングは1.06日本円である。

しかしながら、結婚年齢や一夫多妻制には変化が生じている。3.1.2.で述べたように、マサイの男性は、かつて10年以上を未婚の青年（モラン）として過ごしていたため、結婚できる社会的地位になるのが女性よりも10～15年以上遅かった。そのため、夫婦間の年齢差は大きく開いていた。また、未婚の成人男性を一定数確保することで、一夫多妻制が維持されてきた。

しかし調査村では、未婚の青年期（モラン）の慣習は廃れており、夫婦間の年の差は10歳程度に縮まっている。また、同じ理由で一夫多妻も減少傾向にある。ただし、男性の場合は結婚のために婚資を支払う経済力が必要であるため、男性の初婚年齢は遅くなる傾向がある。また、学校へ通う少女が増えたために女性の初婚年齢も10代後半～20代前半になっている。

2016年現在、未婚の娘を持つ親世代では、少女に結婚相手を選ばせようという意見が出始めている。なぜなら、親の決めた相手との結婚を嫌がる少女が増えているからだという（調査協力者iii私信 2015年3月5日）。ただし、2016年時点で自分の恋人と結婚した調査村の女性は、大学を卒業して看護師をしている20代後半の女性一名のみであった。結婚に対する人びとの価値観は変化しているが、実際は現在も伝統的な婚姻方法が踏襲されている。

3.4. 女性の社会的地位

ここからは、調査村で行なった社会調査の結果を基に記述する。筆者は、調査村でコンサルタントの女性に対し、143世帯の既婚男女の教育歴および従事している職業についての聞き取りを行った。そのうち25世帯については世帯のメンバーに直接聞き取り結果の確認を行った。このデータは、主にコンサルタント一人の証言および25世帯の事実確認のみをもとに作成したものであり、高い客觀性が保証されているとは言えないが、調査村の状況を具体的に理解するため、利用する。

3.4.1. 男女の経済格差

マサイの女性は、親や夫の財産を相続することができない。夫が亡くなった場合、彼女の息子が父親の財産を相続できるよう直ちに通過儀礼が行われる（サンカン 1989:49）。財産を相続、所有する権利を持たないことは、女性の社会的地位を決定付けていると言える。

調査村において慣習的に女性の財産とされるのは、嫁ぎ先において女性が建てた家、荷運び用のロバ、そして家禽である。家や家禽、ロバ以外の、例えば牛や山羊、羊などの家畜、そして土地などの財産は全て男性個人に属する。参考までに、2012～2016年の調査時にナロク北部では、雄鳥が1羽700ケニア・シリング⁸で売買されていた。一方で雌の羊は1頭5,500ケニア・シリング、雌の子牛は1頭15,000ケニア・シリングで売買されていた。女性が所有できる雄鳥に比べ、男性の所有物である羊や牛は現金との交換価値が高いことがわかる。また、家畜のミルクは、家庭内で日々消費されている。家畜など男性に属する財産は、日々の生活のために欠かせない財産であり、先述のように現金との交換価値が高く、また家畜や土地など確実に相続できるものである。

ただし、調査村では、男性は家畜を所有しているだけで、その運用を妻に任せている世帯も多い。例えば、家畜の搾乳は女性の仕事であり、採れたミルクのうちどれだけを自宅で消費し、どれだけを売るかといった采配は女性に委ねられている。ミルクを売って得た現金は、女性の裁量で家族の食費や子どもの養育費に回される。また、多くの成人男性が出稼ぎ労働に従事している調査村では、家畜の放牧を子どもたちや雇った牧童・牧夫に任せている世帯も少なくない。

一方、土地についても、基本的には成人男性個人（世帯主）の所有物である。この場合も土地の権利者は男性であるものの、実際の利用者は家畜の場合と同じく彼らの妻であったりする。妻は、夫が所有する土地のうち、どの程度を放牧地にし、どの程度を畠として利用するか、またどんな作物を植えるかなどを決定する。もしくは土地の運用計画を考案し、夫に相談する。そして妻は実際に畠を耕し、収穫する。または夫と共に耕作をする。妻は収穫物を調理して自家消費し、余剰分は村内や都市部で販売して現金収入を得る。このように、女性は結婚して夫との関係が良好であれば、夫の所有財産を利用することができ、経済的に安定した生活が送れる。ただし、夫や僚妻（他の妻たち）との関係が上手くいっていないければ、耕作地をほとんど与えてもらはず、ミルクの収入だけで家計運営をしなければならないこともある。その場合、女性は経済的に厳しい状況を強いられてしまう。また、土地を企業などに貸し付ける場合は夫名義の銀行口座に貸付料が振り込まれるため、まとまった現金収入は夫個人に入る。銀行口座は夫が管理している場合がほとんどであり、貸付料のうち、どれだけが家計に回るのかは夫の一存による。

女性は家畜や土地を所有できないため、それらを利用して安定した生活を送れるかどうか

⁸ 注3参照。

かは、ホームステッド内の権力関係、つまり夫や僚妻、姑などとの関係によるところが大きい。既婚女性はあくまでも土地や家畜などの財産にアクセスすることが許されているだけであり、利用できるのはその生産物のみである。また、生産物の利用は妻の権利として保証されているわけではなく、夫側親族との権力関係の中で決定される。そのため、女性は妻という社会的地位を獲得しても、脆弱な立場にあると言える。

ここまで述べてきたように、女性の社会的地位は男性に依存した従属的なものである。そのため、離婚した場合、女性には何の財産も残らない。それどころか離婚する際、妻側親族は花嫁代償として支払われた家畜や日用品、現金などを夫側親族に返還しなければならない。そのため、正式に離婚することは妻にとって容易ではない。さらに調査村では、子どもは父親の財産であると考えられている。したがって、妻が離縁を希望する場合は夫のもとに子どもたちを残していかなければならず、彼女に親権はない。一方、男性には家畜や土地などの財産があるため、彼は新しい妻を探すことも可能である⁹。このように、マサイの社会では土地や家畜などといった生産資源＝物質的基盤は男性優位に固定化されているため、既婚の男女間における経済格差が大きいと言える。

女性の財産と呼べるものがほとんどない状況において、女性が生産資源にアクセスするには結婚と出産が重要になってくる。女性にとって、何人目の妻として嫁いだかは、社会的地位に関わるため重要である。第一夫人は夫から衣服や装飾品を贈られ、大切に扱われる。また、彼女の長男に夫の財産相続の権利が与えられる。第一夫人は夫の家畜の大部分の権利を譲渡されることもある（Hodgson 2001:27-29）。

結婚後の女性に期待されるのは、子孫を残すことである。女性は、産んだ子どもが成長するにつれ、社会的に尊敬されるようになる。息子が妻を娶ると彼女の権威は増し、家事などの仕事は義理の娘に任せて家計の運営や家の監督などに回る。しかし、子どものいない女性は集落内で一切の尊敬を受けることなく過ごす。また、夫は離婚を言い渡して婚資の返還を求める事もできる（リード 1988:121-122）。

以上のことから、家父長制に基づく財産格差が存在する中で、マサイの女性は結婚して出産する必要に迫られていると言える。

⁹ ただし実際には、夫が妻に離縁されることは男性の沽券に関わるため、妻を引き止める男性がほとんどである。調査村では、妻を引き止めるにあたっては、家庭環境の改善といった交渉よりも身体的暴力が用いられる方が多いのだと村人たちは証言する。

3.4.2. 就学状況とジェンダー

ケニアの学校制度は、1985 年から 8・4・4 制を採用している。初等教育が 8 年、中等教育が 4 年、高等教育が 4 年である。2003 年から小学校（初等教育）が、2007 年からセカンダリー・スクール（中等教育、以下セカンダリー）が無償化されている。児童は、満 6 歳から小学校に入学する。小学校は無償ということもあり、一応は義務化されている。しかしながら、施設費や寄付などの経費を払えず通学できない者や親の経済状況で中退する者がかなりいることが指摘されている（外務省 2015）。加えて多くのマサイの家庭では、土地や家畜などの財産はあっても、現金収入に乏しいため、制服や教科書などの基本的な学用品を用意することも難しいケースが多い。また、電気や水道などのインフラ設備のない村落部では、家事負担が膨大である。炊事一つ取っても、数キロメートル離れた川への水汲みや薪拾いから始めなくてはならない。こうした地域においては、子どもは家事手伝いとして重要な労働力である。こうしたことから、生活インフラが未整備の村落部において子どもが学校へ行くためには、代替の労働力を確保する必要も生じる。マサイの児童が就学するためには、様々な障害が存在するのである。

表 2：既婚男女の就学率

	就学率	うち中等教育以上進学率
既婚男性	43.4%	16.0%
既婚女性	33.2%	9.5%

調査村において世帯をもつ既婚男性は、確認できているだけで 143 名である。既婚男性 143 名のうち、学校教育を受けた経験のある人は 62 名であり、男性の就学率は 43.4% であった。就学歴のある 62 名のうち、23 名がセカンダリー以上に進学した経験があり、中等教育進学者は 16.0% である。

一方、調査村に暮らす既婚女性は確認できているだけで 199 名である。既婚女性 199 名のうち教育歴のある女性は 66 名であり、女性の就学率は 33.2% であった。既婚の男女の就学率を単純に比較すると、女性の場合は男性に比べて 10.2% も低い。ただし、多くの家庭では一般に夫が妻よりも 10 歳程度年上である。既婚男性と既婚女性の集団では、10 歳ほどの年齢差があると考えられるため、同年代の既婚男女の就学率を比較するとさらに差が広がる可能性がある。

村落部の生活様式を考えると、子どもたちが学校へ行くことは難しい。加えて女子児童の場合、ホームステッドにおける家事や育児の補助を任されるため、より学校へ行き辛いという事情がある。性別役割分業の明確なマサイの社会において、家事労働は女性の仕事とされる。男性が台所へ入ることや子守をすること、女性の仕事を手伝うことは、女性ですら嫌悪している。こうしたジェンダー規範の面から、少女が学校へ通うために男性や少年が仕事を代替することは難しい。さらに、娘は将来婚出するため、一家の担い手とはならないと考えられていることも、女子の就学にとっての障害となっている。親は、将来嫁いでいく娘よりも、跡継ぎとなる息子に教育を与えようとする傾向が強いために、男性は女性よりも就学率が高くなっていると考えられる。

教育歴のある既婚女性 66 名のうち、セカンダリー以上の教育を受けているのは 19 名のみである。女性のセカンダリー以上経験者は 9.5% であり、男性のセカンダリー以上就学率より 6.5% 下回っている。また、セカンダリー以上に進学した 19 名の女性のうち、6 名が何らかの事情により中退している。それでも、セカンダリーまでの教育歴をもつ女性たちが従事する職業は、保育園や小学校の教員、NGO 職員、企業の事務職員、商店の経営や販売員などである。これらの職業は、一定の現金収入を継続して得ることができるために、彼女たちが経済力につけるきっかけとなっている。

先述のように、ホームステッド内において妻の経済的な立場は脆弱である。そのため、女性が就学経験を生かして職業に就き、現金など個人所有できる財を創出できることは、女性の社会的地位を変化させる可能性があると考えられる。また、大学教育を受けたマサイの既婚女性は 2 名のみであったが、どちらも調査地に土地を購入して移住してきた他地域出身の女性たちである。彼女たちはまだ村での生活年数は浅い。しかし彼女たちの存在は、土地を購入できるほどの経済力があれば、女性の選択肢が広がることを調査村の女性たちに示唆している。後述するが、就学経験がない一般の女性たちは、結婚して家に留まるか、ミルクを売る小商い等をしている。こうした生業活動の中では、伝統的な性役割から逃れる機会は得にくいと考えられる。

3.4.3. 既婚者の職業とジェンダー

調査村では、多くの世帯が農牧を営んでいる。その傍ら、人びとは様々な賃労働にも従事している。表 3 は、調査村に暮らす既婚女性 199 名が従事している職業についての聞き

取り調査結果をまとめたものである。人びとが従事する職業は時期によって異なり、特に小規模ビジネスの場合、一人が年間を通して複数の仕事をすることも少なくない。ここでは、調査した時点で人びとが従事していた職業に限って紹介している。

表 3：既婚女性 199 名の職業

仕事の種類	仕事内容	人数(人)	小計(人)
サービス業	美容師	1	4
	伝統的産婆、施術師	2	
	家事代行	1	
ビジネス	商店主	2	5
	販売員	3	
小規模ビジネス	牛乳売り	52	63
	地酒売り	1	
	木炭売り	7	
	野菜売り	1	
	砂糖売り	1	
	小物売り	1	
	教師	5	
フォーマルセクター	事務員	1	13
	NGO 職員	1	
	公務員	1	
	牧師	1	
	清掃員	3	
	給食調理員	1	
	農業	13	
非賃労働	家事労働	88	101
	大学生	1	
その他	無職	6	6
	不明	6	

既婚女性 199 名のうち、賃労働に従事している人が 85 名、自家消費のための農業を含む非賃労働に従事している人が 101 名であり、大学生が 1 名、退職者など無職が 6 名で、6 名が職業不明であった。賃労働従事者のうち、フォーマルセクターで働く女性は 13 名であった。賃労働従事者のほとんどは、インフォーマル・セクターで働いている。内訳は、サービス業に従事する人が 4 名、小型売店などでビジネスをしている人が 5 名、ミルクや野菜などを売る小規模ビジネスをしている人が 63 名であった。小規模ビジネスの中でも家畜のミルクを売りに行く人は 52 名と多く、全体の 26.1% を占めている。

一方表 4 は、調査村の既婚男性が従事した経験のある職業を示したものである。牧畜に

については、家畜やその皮、肉などを現金に換えることはあるが、不定期の経済活動であり日常的には行われていないため、ここでは割愛した。また、土地の賃料などの副収入については省略した。

表 4：既婚男性 143 名の職業

	仕事の種類	仕事内容	人数(人)	小計(人)
賃労働	インフォーマル・セクター／ビジネス	家畜の売買	7	42
		嗜好品や木材等の販売	6	
		小規模ビジネス	2	
		タクシー、バス運転手	11	
		バイクタクシー運転手	7	
		日雇い労働	4	
		雇われ牧夫	5	
	フォーマルセクター	議員	1	28
		軍人	2	
		警察官	6	
		教師	1	
		役人	6	
		事務員	2	
		NGO 職員	1	
非賃労働	牧畜	牧畜	38	50
		農業	12	
その他	無職	14	14	
不明		2	2	

表 4 を見ると、既婚男性が従事する職業は、既婚女性のものとほとんど重複しておらず、職業のジェンダー差があると考えられる。女性の場合、小規模ビジネスに従事する人が 63 名と全体の 31.7%を占めているのに対し、男性の小規模ビジネス従事者はわずか 2 名である。また、女性の 26.1%が従事している牛乳売りをする男性は一人もおらず、牛乳売りをはじめ小規模なビジネスは女性の仕事と言えそうである。最も多くの男性が従事している賃労働はタクシーやバス、バイクなどの運転手であるが、これも全体の 12.6%程度であり、女性の牛乳売りのように圧倒的多数が従事する職業とは言えない。既婚男性の従事する職業にはばらつきがあり、男性の職業は女性のものより多様であると言える。

また、フォーマルセクターに従事する男性は、28 名で、全体の 19.6%を占めている。女性のフォーマルセクター従事者の割合は 6.5%であるため、男性の従事者はその 3 倍である

ことがわかる。そのため、先述の教育歴の差が就業にも影響していると考えられる。男性の従事する賃労働のほとんどは、女性の多くが行っている小規模ビジネス以上の収入が期待できる。女性よりも多くの賃金収入を得ている男性が多いことが言える。

男性の非賃労働従事者は 50 名であり、賃労働従事者よりも 20 名少ない。男性の従事する非賃労働は牧畜と農業である。女性で牧畜を職業として認められている人は一人もいないのに対し、男性の非賃労働者うち 76.0%が牧畜を仕事としている。これには、牧畜が男性の仕事とされてきた伝統的な性役割も影響していると考えられる。一方で、1990 年代の土地分割以降に導入された農業については、男女の従事者はほぼ同数である。

ここまで、既婚者の従事する職業について男女別に示した。既婚者の多くが賃労働に従事しており、職種には男女差があることがわかった。もっとも大きな差は、非賃労働における家事労働である。表 3 で「家事労働」と表記した家事や炊事などの労働に従事している女性は全体の 44.2%を占めているのに対し、男性の従事者は一人もいない。また、参与観察と聞き取りを通して賃労働に従事している女性のほとんどが、在宅中には家事労働も同時に行っていることがわかった。

3.4.4. 現金経済の浸透と女性の互助組合

調査村には現金経済が浸透しており、賃労働に就いている人も多い。賃労働などで手にした現金を運用するため、調査村の人びとは 20 ほどの互助組織を作っている。

調査村の互助組織は大きく 3 つに分類できる。1 つ目は、既婚女性のみで組織される、テーブル・キャッシングと呼ばれるシステムを採用しているグループであり、2 つ目は少額融資を提供する NGO や企業などから共同でローンを借りる男女混合のグループ、3 つ目はローンを借りる集まりのうち、30 代以下の若者だけで構成されるユース・グループである。

経済的に余裕があれば一人がいくつかの互助講に入ることも可能であるため、メンバーは重複することもある。また、他の民族の女性たちも参加し、州都で会合が行われる Kenya Women Finance Trust (KWFT) というマイクロ・ファイナンスの組合に併せて所属している人もいる。州都の組合の場合、貸し付けの金額が村での互助講に比べて 10 倍以上であるからである。KWFT のミーティングには銀行からの指導役が招かれ、全てのメンバーが通帳を用いて金銭の管理を行う。

ここでは、調査村の既婚女性たちにとって最も身近であるテーブル・キャッシング式の互

助講について取り上げる。ここでのデータは、調査村の互助組織のうちの一つ、N. Women Group（仮名）で役員を務める女性への聞き取り調査および会合への数回の参加時の参与観察の結果に基づく。

N. Women Group は、2012 年に 10 名の既婚女性から始まった互助講である。このグループは、都市部で小規模ビジネスに従事した経験のある既婚女性の呼びかけで始まった。町でインフォーマル・セクターの小規模ビジネスに従事する女性たちは、利益のうちのいくらかを共同で管理するメリーゴーラウンドと呼ばれる講を持っているという。N. Women Group の女性は、町の互助講システムを調査村に持ち込んだのである。

N. Women Group は発足当初、町でのメリーゴーラウンド・システムをそのまま利用した。メンバーの女性たちは、毎週 200 ケニア・シリングを持ち寄り、一定の金額として貯蓄されるまで 1 年間運営された。女性たちは、1 年間かけて一定の金額を貯蓄し、食器など小規模の買い物に使ったという。

N. Women Group が発足して 1 年が経過した時、NGO の Silk というグループが調査村にテーブル・バンキングと呼ばれるマイクロ・ファイナンスのプロジェクトをもたらした。テーブル・バンキングは 15 名以上、20 名程度で組織する必要があったため、N. Women Group を母体に、そこへ 5 名を追加して 15 名で開始された。

グループは毎週土曜日に集まり、1 人 150 ケニア・シリングずつを持ち寄る仕組みだった。150 ケニア・シリングのうち、50 ケニア・シリングが共同基金（Social Fund）、100 ケニア・シリングが貯蓄（Savings）に充てられる。共同基金はたいてい、一定の金額になるまで貯蓄され、溜まった際にはローンとして貸し出される。このテーブル・バンキングでは、N. Women Group の創始者である女性が最初に 1000 ケニア・シリングをローンとして借りた。彼女は借りたローンに 100 ケニア・シリングの利子をつけ、1 週間後に 1100 ケニア・シリングとして返金した。グループには 9 つのきまりがある。規則はスワヒリ語で書かれ、これは NGO の Silk が紹介したものである。

< N. Women Group の規則 >

1. 毎週土曜日の会合には必ず 15 時に間に合うように行くこと
2. 15 時に遅れたら 50 ケニア・シリングの罰金、無断欠席すると 100 ケニア・シリングの罰金を支払うこと
3. 欠席する場合は、十分な理由を事前に連絡すること

4. メンバーは尊重しあうこと
5. グループの秘密を洩らさないこと
6. ローンを借りて、期限を過ぎても返済しない場合は罰金を支払うこと
7. 村の他の住人に入構を迫らないこと
8. 会合の開始時と終了時には神に祈りを捧げること
9. 銀行口座を開設すること

互助講の会合は、会員の自宅にて持ち回りで行われる。担当の女性はお茶と軽食、場合によっては昼食を用意してメンバーをもてなす。メンバーは食事代として一人 50 ケニア・シリングを家主の女性に支払う。会合は 1~2 時間行われる。

既婚女性が会議に出席するには大変な労力を要する。就学前の子どもがいる場合、昼食を食べさせ、家の留守を任せる大人や年長の子どもを見つけ、水汲みや薪拾い、家の掃除など一通りの家事を繰り上げて片付けて初めて外出できる。会合となるメンバーの自宅は、時に歩いて 1 時間程度かかる場所にある。乳児を背負って参加する女性もあり、会合に参加するだけでも様々な困難が伴うのである。

そのため、女性たちは参加できたことを喜び合い、会合の冒頭で神に祈りを捧げる。マサイの社会では女性同士であっても年功序列制度が働くが、会合では会員同士は互助講の契約に基づく対等な関係として接することができる。

会合では、出欠を確認した後、参加者全員がその週の 150 ケニア・シリングを講に入れ。識字のある人がそれを記録し、支払いの遅れている人、ローンの返済の遅れている人をチェックする。現金は 3 か所に鍵のかかる金庫に保管される。3 つの鍵はそれぞれ別の女性が保有しており、鍵係 3 名がそろわなければ金庫は開けられない。会合が終わると、次回の会場を提供する女性が金庫を持ち帰る。この互助講では銀行口座を開くことが定められているが、自分で口座を開ける女性は多くはない。銀行に預けられるほど大きな現金を持っていなかったり、ID カードを夫に管理されているために身分証明書を使用できなかったりするためである。したがって、銀行口座を開くことの可能なメンバーが代表して N. Women Group のための口座を開設している。

会合が終わると、女性たちは近況報告や愚痴などのおしゃべりに花を咲かせる。また、グループの今後について長い話し合いが行われることもある。会議が終わるのは夕方 4~5 時頃である。夕方には子どもたちが学校から、夫や牧夫が仕事から帰ってくる。既婚女性

は5時には帰宅して火を起こし、夕方のお茶の準備や夕飯の支度を始めなければならない。そのため、会合の日の女性たちは多忙である。

マサイの女性は財産相続権を持たないなど諸権利が制限されてきたために、社会的地位が低いと指摘されてきた（Hodgson 2001）。しかしながら、調査村の互助講で女性たちは確実に財産を増やそうと努力している。1年目のテーブル・バンキング終了時には、女性たちは1~2万ケニア・シリングを手にすることができた。自分専用の家畜を購入した女性や自宅の改裝工事を行った女性などがいた。既に互助講は2年連続成功を収めており、女性たちは自分専用の家畜の購入、家財道具の購入、自宅のリフォームなどに、自ら創出した財産を既に運用している。年長の男性が講を組織しているという例はなく、彼らは互助講の会合から帰ってきた妻に現金を無心しているという。また、妻が子どもたちのためにベッドを新調してやる様子を夫は驚いて見ていた、と回想する会員女性もいた

互助講を通して現金の運用方法を身につけることは、女性の社会的地位にとって重要な意味をもつだろう。また、互助講の会合を通して女性たちが交渉能力を身につけていることも、女性たちの調査村内での役割や政治的発言力を変化させる可能性を秘めている。

3.5. ライフステージと身体加工

マサイの人びとは、年齢に応じて身体に加工を施していく。子どもは、10歳頃までに下の前歯を2本ほど抜かれる。大人たちは村の中で下の前歯が生えている子どもを見つけると、スプーンなどを使って素早く抜歯をする。子どもの抜歯を専門とする人もいるが、たいていは親や近所の大人が行う。その後、子どもたちは体に焼印を施す。子どもたちは、大人のいない場所に集まって自分たちだけで焼印を行う。小さな布を丸めて先端部を熱し、それを腕や足など印を付けたい部分の皮膚に押し当てて火傷の跡を付ける。調査村では、2016年現在でも仲間内での肝試しとして、また自己表現の手段として、仲間内での同調圧力の下で焼印を行うことが当然とされていた。

その後、耳にピアスを開ける。耳たぶや耳の軟骨への加工は、熱した鉄やナイフを使って大人が行う。ピアスは、抜歯や焼印など幼少期の身体加工とは異なり、通過儀礼を受ける資格が与えられたことを公に示す印である。ピアスを開けるには、父親の許可が必要となる。たいていの家系の父親は、子どもに通過儀礼を受けさせるためには子どもが自分の財産であることを証明しなければならない。したがって、自身の結婚当初から払い続け

てきた妻側親族への婚資を完納する必要がある。親が婚資のやりとりを完了すると、子どもは耳にピアスを開けることを許される。

インタビュー協力者によると、抜歯も焼印も十分に苦痛を伴うが、耳の施術は特に激痛を伴うという（調査協力者iv私信 2015年3月3日）。耳の軟骨は熱した鉄で焼き払い、耳たぶはナイフで大きく切り抜く。それでも子どもたちは施術を熱望する。少女たちは、大きくくり抜いた耳たぶに色とりどりのビーズでできた装飾品を身に着け、恋人に見てもらうのを心待ちにしたものだという（調査協力者v私信 2015年3月3日）。その後、女性の場合、腹部や太ももに剃刀で瘢痕模様を作る。

ただし、上記身体加工は先行研究および古者の証言をもとに記述している。2012年以降に調査村において20代以下の世代が経験していたのは、焼印と男性割礼／FGMのみであった。最も早く廃れたと考えられるのは瘢痕装飾である。瘢痕装飾は、小さい剃刀で腹部などの皮膚を切りつけて傷跡によって模様を作るという身体加工である。調査村では、60代後半の女性が腹部の瘢痕装飾を見せてくれた。彼女は、洋服が普及していなかった時代に、裸にまとった布の隙間から身体装飾が垣間見えるのを楽しんだのだと述べた（調査協力者vi私信 2015年3月2日）。洋服を着ることが一般化した現在では、腹部や太ももに瘢痕装飾を行ったところで人目に触れることはないために、この身体加工は廃れたものと考えられる。

調査村において、耳たぶに大きなピアスを開けているのは60代以上の男女のみである。耳たぶと耳の軟骨に小さなピアスを開けている30代の女性はいたが、20代以下の世代はピアスを行っていなかった。これ以下の世代にとっては、ピアスは通過儀礼の前提条件ではなくなっている。

耳にピアスを開けると、いよいよ通過儀礼が行われる。子ども時代を終える通過儀礼において最も重要なことはエムラタ (*emurata*) である。エムラタはマサイ語で男女の性器変工を意味する。男性のエムラタは陰茎の包皮切除（割礼）であり、女性のエムラタはクリトリスや大陰唇、小陰唇の切除を伴うFGMである。マサイの社会では、エムラタによって子ども時代のよごれ (*dirt / oloirerio*) を取り除くことで大人になれると考えられている (Talle 1988:105)。大人と子どもを分かつ最大の特徴は、生殖に関わることが社会的に許されるかどうかである。子どもは性的に未分化な存在と考えられているが、エムラタによって性器に加工を施すと、人びとは男女どちらかのジェンダーを手に入れ、生殖に関わることが認められる。なお、通過儀礼以降、人びとが再び身体を加工することはない。では、次項からその男女の通過儀礼について詳しく見していく。

3.5.1. 男性の通過儀礼

男性にとって通過儀礼は、割礼を受けた男性のみで組織される年齢組への加入儀礼でもある。男性の場合、割礼の後はモランとなり、数年間にわたって食事や性行動などの習慣について様々な決まりを守って過ごす。数年から十数年にわたって様々な儀式が執り行われる男性の通過儀礼は人類学的関心を集め、Jacobs (cf. Hodgson 2000) による博士論文や Spencer (1988, 1993) をはじめとする研究が蓄積されてきた。また、マサイの社会について描こうとすれば、男性の通過儀礼に言及することは必須であるという潮流もある。

男性は、いくつもの儀式が数年間にわたって執り行われる通過儀礼を経て、下級モランから上級モランとなった後、長老となる。少年は割礼を受けるとオライバルタニ (*olaibartani*: 複数 *ilaibartak*) と呼ばれる中間的な地位になり、割礼の傷が癒えるまで療養する。その後、割礼の傷が癒えると下級モランに昇級する。そして、さらなる昇級式を経て上級モランとなる。彼らは未婚の青年として4~15年という年月を過ごす。その後モランの終了式を終えると結婚し、既婚男性の地位となった後、最後の昇級式を経て長老となる。男性は、割礼から結婚までの年月の間に、地域の地理を把握するために広範囲を旅したり、家族の財産を増やすために家畜を盗んだり、少女たちとの恋人関係を謳歌したりして過ごす (リード 1988:85-91)。

こうした一連の儀礼の中で、男性の社会的地位を劇的に変化させる最初の出来事が割礼である。割礼を受けた男性には父親の財産を相続する権利が与えられ、成人と同じ方法で挨拶することが許される。また、目下の者に対する権威を有し、徐々に政治的な発言力を獲得していく。男性の通過儀礼は、財産所有権や政治的発言権を獲得するプロセスであると言える。また男性性は、勇敢さや性的能力の高さなどに象徴され、男性にはそれらを示す振る舞いが求められる。

男性の割礼を行うのは、マサイランドの近隣に暮らす狩猟採集民のンドロボ (*Ndorobo*) と呼ばれる人びとである (リード 1988:82)。マサイの社会において、男性の割礼施術は「汚い」仕事であるという。マサイは狩猟採集を卑しい生業と見なしており、「汚い」仕事である男性割礼は伝統的に狩猟採集民に依頼してきた。男性の割礼は陰茎包皮のみを切除する。

男性割礼の施術道具はナイフである。かつては1本のナイフで大勢の少年が施術されてきたが、HIV ウィルスなどへの感染予防のため、近年では少年一人につき1本のナイフが使用されている。地域によっては病院で医師による施術を受けることもある。筆者の調査

時には、割礼の施術を提供している都市部のクリニックについての案内がマサイ語のラジオ放送で行われており、調査村の少年たちはそうしたクリニックを訪れ、医師によって割礼されていた。

2016年現在、調査村ではモランの慣習は消失した。近年、男性がモランになることを避けるのは、マサイ社会を取り巻く変化への対応策と考えられる。人びとは、ケニア国家の下で生きていくためには、西洋近代教育や出稼ぎの能力を身に付ける必要があると考え始めている。モランになると10～15年を未婚の成人男性として享楽的に過ごすのが主な仕事であり、その年月を無為に感じると述べる村人が増えている。人びとは伝統的慣習や文化の継承以上に、就学や就労を重視しているようである。

3.5.2. 成女儀礼のプロセスと FGM

マサイの先行研究において、多くの研究者の関心を集めてきた男性の通過儀礼とは対照的に、FGM とその儀礼については、そもそも記述自体がほとんど存在しない。FGM の施術方法やその前後に執り行われる儀式の内容に言及した文献は、管見の限りでは、入植者による民族誌(リード 1988)のほかは、ジェンダーに着目した研究(Talle 1988, Mitzlaff 1994)のみである。男性の通過儀礼の詳細を論じた研究(Spencer 1988)においても、マサイの文化の全体像を描こうとする研究(サンカン 1989, Spear and Waller 1993 など)においても、FGM の詳細は記述されてこなかった。

男性の通過儀礼は年齢組への加入儀礼を伴うため、年長者が火をおこすなど象徴的な儀式が執り行われる。女性の場合、男性のものほど派手ではないが、FGM の前後に儀礼が行われる。詳細な記述はないものの、Spencer (1988) では、女性の FGM の前後におこなわれる儀式について、儀礼(ritual) や通過儀礼(initiation) などと表現されており、儀礼がおこなわれているとの見解が示されている。1980 年代の儀礼の様子が詳細に描かれた Talle (1988) では、FGM に伴う儀式について、儀式(ceremony) と記されている。Mitzlaff (1994) では、通過儀礼(initiation) や「割礼」儀礼(circumcision ritual) と表記されている。記述は少ないものの、FGM にともなう一連の儀式を通過儀礼としてとらえるという点は先行研究において共有されていたと言え、この慣習を「成女儀礼」と表記するのが適当であると考える。

では、なぜ成女儀礼として言及されながら、Talle (1988)、Mitzlaff (1994) を除いて体

系統的な記述がなされていないのだろうか。それは、成女儀礼の研究潮流と関係していると考えられる。マサイの男性は FGM を経て年齢組を組織するのに対し、女性は FGM を経ても年齢組などを組織しない¹⁰。また、男性の FGM が時に数百人の少年を集めて大規模に行われるのに対し、女性の施術は各ホームステッドで個別に行われる。

このように、マサイの成女儀礼は個別的であり、非日常性に乏しい。これは、以下に見るように他社会の成女儀礼の特徴と共通している。

今村（2010）は、狩猟採集民の通過儀礼の詳細を明らかにした研究の中で、「典型的な儀礼像」といえば、日常生活から切り離され（ファン・ヘネット 1977）、参加者あるいは観衆の中で演じられる、特別な行動や象徴の連なり（ターナー 1976）であると異文化からの観察者は考えがちであるが、狩猟採集社会の儀礼はパフォーマンス的要素が極端に少なく、儀礼と日常生活が連続している（今村 2010:128-129）として、「典型的な儀礼像」に再考を迫っている。同研究では、狩猟採集民の人びとが儀礼的行為を治療として行なっているために儀礼が日常と連続していること、そして儀礼が彼らの人間観を再認識させる場であることが明らかにされる。

マサイの少年は割礼が終わると出身村から離れて青年だけの集落を作つて共同生活をする。一方、少女は FGM の後は自宅で療養するため、男性の通過儀礼のように日常生活からの分離が行われたように見える。マサイの成女儀礼は日常からの分離や祝祭性といった「典型的な儀礼」に見られる特徴が明らかではないために、男性の通過儀礼ほどは発達していないものとして先行研究において周縁化されてきたのではないだろうか。

しかしながら、FGM の後、マサイの少女はエンカイバルタニ (*enkaibartani*) と呼ばれる儀礼的な地位になる。エンカイバルタニにはマサイ語で「世話される人」という意味がある（Talle 1988:107-108）。少女は儀礼用の特別な衣装をまとい、あらゆる労働を免除されて世話係の少女が与えられるなど、丁重に扱われる。エンカイバルタニは数か月～1 年間、食べ物や振る舞い、性行動に関する決まりを守つて過ごす。この慣習は、自宅に留まりながらも行動の上では非日常的な振る舞いをするという点で「日常生活と連続した儀礼」（今村 2010:129）ととらえることができる。

本研究では、通過儀礼以外の儀礼については対象としていないこと、また社会秩序に関する詳細な研究はできていないことから、マサイの人びとにとっての儀礼の意味や人間観にまでせまるような記述は困難である。そのため、今村（2010）における「儀礼と日常生活

¹⁰ 注 2 参照

活が連續している」という視点を援用しつつ、FGM を伴う儀礼の一連のプロセスについて、体系立った成女儀礼としてその詳細を記述する。

まず、マサイのFGMは、出産のための準備として行われることが明確である。FGMを受けていない女性が妊娠してしまった場合、直ちにFGMが施されるか、墮胎が強制される。FGMを受けていない女性が産んだ子どもは不吉な存在とされ、かつては嬰児殺しが行われた。出産前にFGMが行なわれたかどうかは厳しく問われるが、一方でFGMさえ済ませていれば、未婚であっても、生物学的父親が誰であっても女性の妊娠はそれほど問題にはならない。また、結婚、妊娠するために少女が処女であるかどうかは全く重視されない。

かつてマサイの少女は8歳頃になると、少年たちと性的な遊びをするのが一般的で、11～13歳頃には処女でなくなっている場合が多かった（リード1980, Talle 1988）。また13歳頃を過ぎると、モランと社会的に認められた恋人関係になれる。もし彼女が特定のモランを好きになった場合、そのことを公に知らせ、二人は周囲に認められた恋人関係になれる。モランも少女も複数の恋人をもつことができる。しかし、自分の恋人と結婚できる人はまれで、父親同士がクランの規定に則って取り決めた相手と結婚されられるのが一般的である（リード 1988:114-116）。性交渉を含む恋人関係において、しばしば少女が妊娠してしまうことがある。妊娠した場合は墮胎が強制されるが、失敗するとFGMが施され、父親同士で取り決めた相手とただちに結婚させられる。婚外子は許されないが、結婚して生んだ子どもならば父親が誰であれ、夫の子として社会的に認知される（ロード 1988:115）。

調査村においてこのように制度化された恋人関係を経験していたのは、60代以上の女性のみであった。モランはたいてい少女よりも10～15歳ほど年上であるため、彼女たちの恋人であった男性たちは調査時点では既に亡くなっていると考えられる。それ以下の世代の人びとは、出身地域にモランがいなかつたり、自身が学校へ通っていたりして、制度化された恋人関係をもつ相手もその時間もなかつたようであった。

以下では、マサイの成女儀礼およびその中で行われる FGMについて、文献（リード 1988、Talle 1988、Mitzlaff 1994）および現地調査結果を元に記述する。地域やクランによって差がある慣習については、補足しながら記述する。現地調査ではまた、24名のマサイの女性に対して、自身の FGM 経験に関するインタビュー調査を行なった。24名に対するインタビュー調査の詳細は5章で扱うため、ここでは成女儀礼のプロセスを明らかにするために儀礼の内容に関するデータとしてのみ使用する。表5は24名への聞き取り内容および先述の文献を基に儀礼のプロセスを構成したものである。

表 5：成女儀礼のプロセス

段階	時期	内容	
a	1日目	儀礼開始の合図	
b	1日目夜	剃毛	
c	2日目早朝	沐浴、FGM	
d-1	2日目～4か月	リミナルな地位	治療隔離：約2週間
d-2			文化的隔離：約4か月間
e	4か月目	結婚式	

出典：リード（1988）、Talle（1988）、Mitzlaff（1994）と調査結果から作成

少女は初潮をむかえ、第二次性徴が見られる年頃である13～14歳頃になると、成女儀礼を受ける準備ができたとみなされる。儀礼の具体的な時期は、少女の母親たちが相談して決める。その後、父親たちが儀礼にかかる費用を準備し、以下の順序で成女儀礼が執り行われる。

a. 儀礼開始の合図

儀礼の開始を示す儀式は地域ごとに異なる。リード（1988:117）では、男性が集落の外にオリーブの若枝を1本立てることが儀礼開始の合図であると記されている。筆者の聞き取り調査では、この儀式を経験した人もいたが、4人の女性と2人の子どもが祝宴の酒造り用の水を川へ汲みに行く旅をすることが儀礼開始として行われたという人もいた。

b. 剃毛

儀礼初日の夜、少女は髪の毛と眉毛を剃り落とされる。少女はこれ以後、儀礼の終了時まで何か月間も髪の毛や体中の毛を伸ばしたままにしなければならない。

c. 沐浴、FGM

翌早朝、少女は母親の家でFGM前の沐浴をする（Talle 1988:104-105）。沐浴に使う水は、前日に水瓶に汲んでおいた水である。水瓶の中には斧の刃の部分など鉄製のものが入れてある。これは、鉄が氷のような働きをして水を冷やすと考えられているためである。川で沐浴を行うクランもある。気温の低い早朝に冷水を浴びることには、体の感覚を麻痺させる麻酔的な効果が期待されているという。

FGMは、少女の生母の家の中もしくは玄関先で行われる。マサイの女性による手作りの

伝統的な家屋の場合、施術は子牛の小屋（*olale*）の中で行われる。

施術を受ける際、少女は 3 名の既婚女性に体を取り押さえられる。2 名が少女の足首を押さえ、残る 1 名は背中側から少女の太ももを押さえる（Talle 1988:105）。体を支える係をした女性たちには謝礼として家畜の肉が贈られる。女性と幼い子どもたちは施術を見学することが許されている。既婚女性たちが施術師に対して「もっと切れ！」といった野次を飛ばすことも少なくないという。男性は祝宴にそなえて小屋から離れた所で施術が終わるのを待つ（Talle 1988:106）。

FGM はエンカムラタニ（*enkamuratani*）と呼ばれる熟練した年配の女性施術師が行う。記述の通り男性の割礼の場合、施術は近隣に暮らす狩猟採集民族に任せられてきた。現在では医師によって行われるのが一般的である。一方、女性の FGM は 2016 年現在でもマサイの施術者が行っている。FGM の施術師は村人から大変尊敬を受ける職業である（Talle 1988:105）。

先行研究において、FGM には調査時期や地域によって異なるタイプが報告してきた。1930 年代ケニアでの観察に基づく文献によると、FGM はクリトリスのまわりの包皮を 1.2 ~ 1.3 センチほど取り除いた後にクリトリス自体を切除し、さらに膣口に向けて切れ目を入れるものであったという（リード 1988:117-118）。1970~1980 年代のケニアではクリトリスと小陰唇の切除が行われたと報告されており、膣口の切開は確認されていない（Talle 1988:106）。1980 年代前半に、タンザニアのマサイはクリトリスのまわりの包皮を取り除了いた後、クリトリス自体と小陰唇を取り除く施術（Mitzlaff 1994）を行っていたという。

先述した 24 名のマサイの女性に対するインタビューでは、1959 年から 1994 年までに FGM を受けた 14 名のうち、12 名はクリトリスの除去と小陰唇および大陰唇の完全な除去を伴う施術（エクシジョン）を受け、2 名はクリトリスのみの切除を受けたと回答した。また、1994 年から 2010 年までに FGM を経験した 12 名のうち、エクシジョンを受けたのは 2 名のみで、残る 10 名は全員がクリトリスのみの切除を受けていた。このように、マサイの FGM は時代によって変化しており、また地域差があると考えられる。それでも、クリトリスを切除するという点は時代や地域が変わっても共通している。

FGM 施術師は、剃刀を使って施術する。かつてはトタンを研磨して作った剃刀（*olmoronya*）が使用されていた。1980 年代以降は、工業製品の剃刀（写真 1）が導入され、トタンの剃刀は廃れていった。1990 年代からは、FGM 施術師が薬局などで購入可能な医療用ナイフ（写真 2）を使用するようになっている。また、施術師が麻酔薬や医療用手袋、

消毒薬を使用するようになっている。かつては一つの剃刀で数名の FGM が行われた。トタンの剃刀の刃は鈍く、施術師は切除する度に刃を研がなければならなかつたという。最近は HIV ウィルスなどへの感染予防のため、一人につき一つの剃刀が使い捨てされている。写真 1 は、1970 年代後半から女性の FGM に使用されるようになった剃刀であり、写真 2 は 2001 年頃から使用されるようになった医療用ナイフである。

写真 1：工業製品の剃刀



出典：筆者撮影

写真 2：都市部の薬局で売られている医療用ナイフ



出典：筆者撮影

少年の割礼とは対照的に、少女の FGM において勇敢さは重視されない。少女は施術時にいくら暴れて抵抗し、泣きわめいても不名誉ではないとされている（リード 1988:118）。ただし、泣かずに FGM を受けた少女については、その勇敢さに対して褒美が与えられることがある。たいていは父親または父方の親族が、少女の結婚式に小家畜を贈る約束をする（Talle 1988:105）。

FGM が終わると、その日のうちに集落で祝宴が行われる。FGM を受けた少女は、療養のため祝宴には参加しない。女性たちは少女のために歌い、祝宴の参加者には酒や肉などのご馳走が盛大に振る舞われる。女性たちの歌は、少女の多産を祈るものである。FGM は新しい成人の誕生であり、マサイの人びとにとって子どもの成長と幸福を連想させるものである（Talle 1988:106）。

d. リミナルな地位

d-1. 治療隔離

FGM を終えた少女は、エンカイバルタニ (*enkaibartani*) と呼ばれる少女と成人女性の中間の地位となる。彼女は生母の家に留まるが、様々な決まりを守って非日常的な行動をとる。

個人差があるが、少女は FGM 後 4~5 日休むと出歩けるようになる。FGM の次の日、きちんと切除されているか傷口を確認される人もいる。施術が不十分であると判断された場合、再度 FGM が行われるというが、調査協力者の中には FGM のやり直しをされた人はいなかった。特殊なケースであるが、調査村では出産時に産婆から FGM が不十分であると判断されたために、産後直ちに FGM を受け直した女性が 1 名いた。

FGM から 4 日後に少女の生存が確認されると、小家畜が屠畜され、少女はその脂肪を体に塗りつける。そして少女は 2 週間~1 か月間生母の家で傷が治るまで療養する。傷の治癒にかかる時間は、個人の体質や施術タイプによって異なる。少女は用を足す時以外は家から出ることはない。

少女は治療のため傷口に草木の煮汁や消毒薬を毎日塗りつける。治療に使われる薬草や薬木は、地域の植生によって異なると考えられる。薬局で販売している消毒薬を使った人もいる。また、尿が薬になるとして、排尿時に傷口を尿で洗うように教えられたという人もいた。

治療中の少女には家畜の血やそれにミルクを混ぜたもの、また家畜の脂肪を溶かした飲

み物などが薬として与えられる。家畜の血や脂肪は滋養強壮に良いとされており、FGM の後だけでなく、出産直後の女性にも与えられる。エンカイバルタニはこうした薬のほか、ミルクや肉、米といった栄養価の高いものを食べる。また、上記以外にも好きな時に望む食べ物が与えられる。

d-2. 文化的隔離

療養を終えた日から、エンカイバルタニは約 4 か月間の文化的隔離期間に入る。施術後 2 週間ほど経つと、エンカイバルタニは特別な衣装を身に着け、友人や親戚を尋ねて回る。エンカイバルタニは黒や青、紫色など暗い色の布をまとい、頭や首に装飾品を着ける。

文化的隔離期において、エンカイバルタニはほとんどの時間を村の成人女性とともに過ごし、成人女性の仕事や振る舞い、生き方について学ぶ。彼女はこの期間を通して来るべき結婚生活に備えることが期待される。一方で少女時代に行動を共にし、恋人関係を結んでいたモランたちとは交流しなくなる。隔離期間中、エンカイバルタニは性的な営みには関わらない存在となる。

エンカイバルタニが身に着ける装飾品は地域やクランによって異なるが、調査地において一般的な頭飾りにはオルカタール (*orkatar*) とオルマリシアン (*olmarisian*) がある。オルカタールは、様々な色のビーズを縫い合わせて作った冠であり、オルマリシアンは牛のなめし革に大きめの白いビーズまたは貝殻を縫い付けたヘアバンドである。首飾りはビーズ細工のエンカイピライ (*enkaipilai*) である。こうした装飾品は、母親や閉経後の女性たちが作って少女に贈る。家の外へ出歩く場合、エンカイバルタニは必ずこれらの装飾品を身に着けなければならない。エンカイバルタニは、その地位にある間はこの特別な衣装を常時身に着けているため、彼女が FGM を終えたことは人びとに周知される。エンカイバルタニは、体や衣服に家畜の脂肪を塗って常に光沢を保つようとする。

数か月後、彼女は再び髪の毛を剃り、エンカイバルタニ期を終了する。この期間中に娘の結婚相手を探すクランもあり、結婚の交渉が長引けばエンカイバルタニの期間も長引くという。最長で 2 年間エンカイバルタニを経験した人もいた。その間、彼女は髪の毛を伸ばしたままにしなければならず、どれだけ不格好でも切ることは許されない。

e 結婚

結婚が決まると、エンカイバルタニ期が終了する。少女がエンカイバルタニとしての髪

を剃り落とすと、次の日に結婚相手が実家まで迎えに来て結婚式となる。結婚式の始まりと共に儀礼は終了する（リード 1988:118-119）。

1980 年代までの調査に基づく民族誌および筆者の聞き取り調査をもとに儀礼のプロセスを構成すると、以上のことになった。

ただし、リード（1988）で言及されている「名前の付け替え」儀式については割愛した。「名前の付け替え」儀式では、少女は幼い頃の名前を捨て、新しい成人としての名前を与えることになるとされる。しかし、リード（1988）以外の先行研究ではこの儀式は報告されていない。また、筆者の調査村では、名前の付け替えは結婚後に嫁ぎ先で行われており、通過儀礼の中で行われたという例は見られなかった。リード（1980）は 1929 年代のケニア滞在をもとに書かれた自伝的民族誌であることを考慮すると、この儀式は 1930 年代以降に廃れたものと考えられる。その他の民族誌（Tale 1988, Mitzlaff 1994）および筆者の現地調査では、髪の毛を剃る行為について、幼い頃の汚れを払い、成人になるという意味合いが持たれていることがわかっている。

また、祝宴について、少年の割礼と成女儀礼を同時期に行うことで祝宴にかかる費用を節約する例も見られた。マサイの FGM は個別に行われる事が特徴であると報告されてきた（サンカン 1989, Tale 1988）が、筆者の調査では、儀礼の費用を節約するため複数の少女が同時期に儀礼を受けることも一般的であった。

ここでは、FGM を受けた少女は隔離期間を終えると直ちに結婚すると述べた。しかしながら、第 4 章で詳しく取り上げるが、近年では FGM を終えた後も結婚せずに実家に留まつたり、学業を続けたりする例が見られた。また、少女の就学率の上昇に伴って儀礼の期間は短くなる傾向にある。少女が児童である場合は、学校の長期休業期間中に 1~2 か月で儀礼を済ませ、学校に戻るようである。

3.5.3. FGM が行われる理由

数か月間にわたる通過儀礼のプロセスをジェンダーの視点から見ると、性と生殖についての価値観が見て取れる。FGM と文化的隔離に着目すると、そこには女性の性的主体性の否定と出産する性への囲い込みという規範が読み取れる。

FGM においてクリトリス切除が重視される理由には、「性的刺激を少なくし、乱交を防

ぐため」（リード 1988:118）といったものがある。また、インタビュー協力者も「性器切除を受けていない女はふしだらになる」と指摘した（調査協力者 vii 私信 2015 年 3 月 10 日）。こうした発言の背景には、女性の性欲は制御できないものである、もしくは女性は性欲をコントロールする能力をもたないという性規範が見て取れる。クリトリス切除によって性的刺激を少なくすれば、女性の性欲は抑制されるとも考えられている。身体の変工を行ってまで女性の性欲を抑制しなければならないとされる背景には、マサイの社会では妊娠中の性交渉は流産につながると考えられていることが影響しているのではないだろうか。

マサイの社会では、妊娠中の性交渉は流産につながると考えられている。女性の性欲は制御できないとされているため、妊娠中の性交渉は女性側の過失になる。したがって、既婚女性の性欲は母体を危険にさらすという理屈になる（Kipury 1983 : 209）。結果、既婚女性の性欲を FGM によって制御すべきであるという主張につながっていると考えられる。

本章を通じて確認できたように、家父長的性質の強いマサイの社会において、女性は脆弱な立場に置かれている。その中で、女性の仕事は子どもを産むことと言っても過言ではなく、再生産能力なくしては生き延びることができない。マサイの女性は、結婚して子どもを産むことで一人前の成人女性と見なされ、女性は子どもの成長とともに発言権を獲得してゆく。夫は、不妊の妻に対して離婚を言い渡し、婚資の返還を求めることができるほどである（リード 1988:121-122）。

財産相続権がなく、低い社会的地位にあるマサイの女性にとって、出産は社会的地位を確保するための唯一の手段である。こうした点からも、マサイの女性の生き方は産む性に囲い込まれていると言える。先述のように、マサイの社会において生まれた子どもは男性の財産であるという考え方も根強い。したがって離婚をする場合、女性は自分の産んだ子どもを夫のもとに残していくなければならない。

成女儀礼のプロセスからは、身体加工による性機能の制御や出産する性への囲い込みという価値が強く見られ、特定の生き方が女性に求められている。こうした価値規範は、儀礼の継承とともに再生産されてきたと考えられる。

4. FGM 廃絶運動の形成と発展

FGM 廃絶が国際社会での共通認識となり、マサイの地域でも様々なアクターが FGM 廃絶運動を展開している。本章では、FGM 廃絶運動について、その形成と発展に着目しながら概観する。

FGM 廃絶運動を概観すると、大きく 3 つの時期に分けられる。まずは植民地以前から植民地期にかけての宗主国主導による FGM 廃絶運動、次に 1970 年代以降のフェミニズムの影響を受け、現在支配的となっている FGM 廃絶論が形成された時期、そして FGM 廃絶の法整備が進み、廃絶運動のアクターがアフリカ人や男性など多様化し、運動手法が確立された 20 世紀後半のグローバル化以降の運動である。

4.1. 植民地下の「FGM」

通過儀礼としてアフリカの多くの民族社会で行われてきた FGM であるが、古くから西洋の医師や宣教師によって医学的・道徳的理由から問題提起がなされてきた（富永 2004:170）。例えば、17 世紀のエチオピアでは、ローマ・カトリック教会の宣教師が「健康に有害でないはずがない」と考え、FGM 禁止に向けた行動を起こしている（Dorkenoo 1994:38）。

19 世紀後半からの植民地期に入ると、エジプトおよびケニアを中心に組織的な反 FGM キャンペーンが行われた。国連が初めての組織的な反 FGM キャンペーンとして位置付けていいる出来事は、1920 年代にエジプトの物理学会が FGM の弊害に関する概説を発表したことである。1957～1958 年には、*Hawaa* というエジプトの権威ある女性向け雑誌において、母親たちに娘を切除しないよう呼びかける記事が発表された。同雑誌のある記事では、「イスラームは FGM を擁護してもいいし薦めてもいい」ということが述べられている。独立以前のエジプトでは、FGM についての研究および啓発が進められた（UNICEF 2013:10）。

一方、植民地期のサハラ以南アフリカにおいて活発な反 FGM キャンペーンが行われたケニアでは、人びとの強い抵抗が起きた。アフリカ諸国の独立後、1980 年代後半に西洋のフェミニストが FGM を非難し始めるまで、西洋社会はこの問題に触れようとしなかった背景には、1920 年代の植民地ケニアにおける「FGM 論争」が大きく影響している（Caldwell *et al.* 2000:233）。「FGM 論争」とは、1928～1931 年の中部ケニアにおいて、ギクユの人びとに対してキリスト教会が FGM を強引に禁止あるいは制限しようとして人びとの抵抗を引き起

こした一連の動きを指す（富永 2004:170）。「FGM 論争」に関する研究蓄積は多く、ナショナリズムと結びついてケニア独立の機運を高めた出来事として説明されてきた（トーマス 2003b:69）。

ここでは、植民地期ケニアにおける FGM 規制の事例から、後の FGM をめぐる議論と運動に大きな影響を与えた二つの出来を取り上げる。一つ目は、教会主導の反 FGM キャンペーン「FGM 論争」である。二つ目には、メル県において行われた FGM 規制を取り上げる。メル県は、植民地ケニアの中では政治的周縁であったため、FGM や中絶の廃止といった人口問題が植民地政治の第一義的な課題とされていた。こうした時代状況においてメルの少女たちは、植民地支配に抵抗するために FGM を利用したとされている。以下では、二つの歴史的事例をもとに、独立以前のケニアにおいて FGM に対してどのような介入が行われ、ケニアの人びとがどのような対応をしてきたのかを歴史研究をもとに概観する。

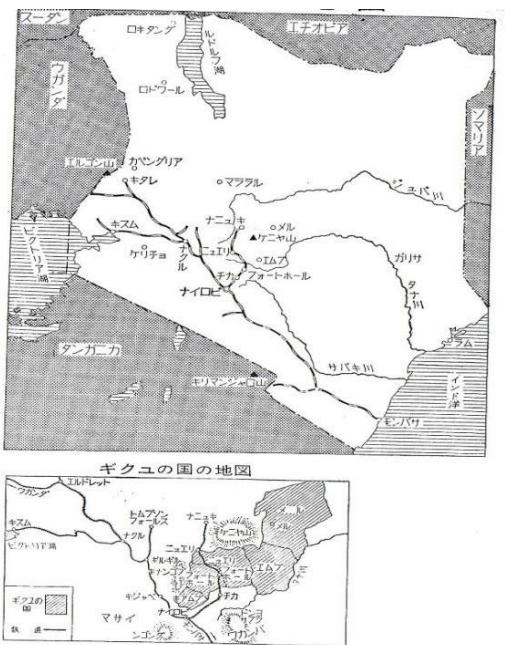
4.1.1. FGM 論争

ケニアでは 1902 年に第一次王領地条例が出され、イギリスによる本格的な植民地支配が始まった。イギリスは植民地化の過程で土地の収奪をはじめ、抵抗するアフリカの人びとの虐殺、村の焼き討ち、さらには家畜の略奪を行った（額田 2000:59-60）。略奪した土地のうち、ギクユの居住地域はメル、エンブ、ニエリ（地図 3 中：ニュエリ）、フォート・ホール、キアンブ（地図 3 中：キアムブ）の 5 つの行政地区として区分された（地図 3）。

ケニアを植民地化することに成功したイギリスは、次にアフリカ人を白人入植者の労働力とするため、人頭税、小屋税を課し、コーヒーなどの商品作物の栽培を禁止、さらには強制労働への使役を行った（額田 2010:59-60）。ケニアにおける FGM 規制は、人びとの財産、人権、生命を脅かす植民地政策の中で行われたのである。

植民地政策に伴って入植していたキリスト教の宣教師たちは、ケニアで広く行われていた FGM を目にし、医学的・道徳的観点からこの慣習を規制するようイギリス本国に訴えた。その結果、プロテstant 系キリスト教会の宣教師たちが FGM を信徒に禁じるに至った。1906 年に初めて FGM を非難する説教が行われて以来、長老派のスコットランド教会（The Church of Scotland Missionaries、CSM）を中心に熱心な反 FGM キャンペーンが行われた（額田 2000:62）。

地図 3：植民地期ケニアにおけるギクユ地域の行政区分



出典：ケニヤッタ（1959:15）

ギクユの反 FGM キャンペーンの主導者となったのは、CSM の宣教師で聖書のギクユ語訳責任者も努めた J・W・アーサー（Dr. John W. Arthur）である。彼は、1906 年にケニア中心部にあるキアソブ（地図 3）の CSM 病院長に就任し、1911 年には CSM のケニア代表になった。1918 年には、プロテスタント連合組織の初代書記長を務めるなど、ギクユ地域で中心的な宣教師の一人であった。彼はまた、植民地総督諮問機関の委員にも指名され、政治的にも大きな影響力をもっていた（額田 2000:56）。

アーサーは、1906 年から CSM 内で FGM を行わないよう呼びかける説教を始めた。アーサーの圧力を受けて植民地政府は、1925 年 9 月 21 日付けで上級弁務官宛秘密文書を出した。これを受けて 1926 年にエンブ県（地図 3）とキアソブ県の原住民地方審議会では、「基本決議 No.1 (Standard Resolution No.1: SR1)」と呼ばれる FGM 規制条令が制定され、切除部分はクリトリスのみにすること、およびこれに違反したものは禁固 1 か月に処せられ、さらに 50 ケニア・シリングの罰金を支払うことなどが定められた（額田 2010:64）。しかしこの条令が制定された後も、実際にはギクユの施術師によって前後の儀礼を省略した形で教会の病院にて FGM が行われていた（額田 2010:56-63）。ただし額田（2010）は、アーサーの行動について、FGM の施術よりも、男女の「割礼式」に含まれる「みだらな行為」（Church

of Scotland 1931:9¹¹、cf. 額田 2010:63) に主な反対理由があつたのではないかと分析している。

アーサーおよび彼の展開した強引な FGM 廃絶運動に対抗したのは、ギクユ中央教会 (Kikuyu Central Association、KCA) であった。KCA の書記長は後にケニアの初代大統領となるジョモ・ケニヤッタであった。ケニヤッタは「FGM 論争」期においても、後に出版された著書 (ケニヤッタ 1962) の中でも、FGM を含むギクユの文化を維持する必要性を説いている。ケニヤッタ (1962) によれば、FGM はギクユ社会の成員となるために重要な儀礼であり、儀礼的慣習や集団での隔離を経験するなど一連の成女儀礼の一部を成している。1928 年の政府主催の公の演説において、ケニヤッタは FGM を堅持することを公言した。さらにケニヤッタは、KCA が原住民地方審議会の次の選挙において FGM 擁護を掲げて立候補することを公に示した。このことによって、FGM は政治問題となつた (額田 2010:65)。

ケニヤッタが 1928 年の政治集会で FGM の擁護を公言したことにより、FGM 擁護の KCA と FGM 反対の CSM との対立は表面化した。その翌月、ケニヤッタの発言に対抗してか、ニエリ (地図 3) の CSM 伝道所では、FGM 廃絶を教会に誓わない男性信徒を一時追放し、FGM 禁止に賛成しない女性信者は聖餐式や洗礼クラスに参加しないようにという決定が出された (額田 2010:65)。

1929 年 8 月、KCA はギクユ中の首長とヘッドマンに手紙を送付し、「アーサーとその他宣教師が FGM 禁止法案をヨーロッパ人の新聞に発表した。違反すると罰金を課されるか投獄される。法が施行されると問題なので、大衆大会開催に賛同して欲しい」と訴えた。KCA に対抗してアーサーはますます精力的に FGM 廃絶に向けて活動した。1929 年 9 月にアーサーは、CSM 教会のみならずギクユ地域のプロテスタント教会を精力的に回り、アフリカ人のキリスト教徒に対し、FGM をやめるという誓約を取り付けようとした。KCA は反アーサー、反白人宣教師運動を繰り広げ、女性に FGM を維持させることで民族のアイデンティティを守ろうとした。FGM を規制しようとする CSM のアーサーの活動に対し、それまで既に飲酒や儀礼的ダンス、一夫多妻制など様々な慣習を宣教師によって禁止されてきたギクユの人びとは、KCA を中心として反アーサー、反白人宣教師運動を繰り広げた。この運動は、後に土地と権利を求める反植民地運動へと発展し、ひいてはケニアの独立につながつ

¹¹ Church of Scotland, *Memorandum Prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Genital Circumcision*, Kikuyu: 1931. Confidential. (cf. 額田 2010)

ていくきっかけとなった（額田 2000:56）「FGM 論争」は後にケニア土地自由軍（Kenya Land and Freedom Army）の展開する激しい独立運動へとつながっていくのである。

ギクユの人びとは、1929年10月から教会による FGM 禁止に対する抗議の表現としてモジリグ (*Muthirigu*) を歌った。モジリグとは、ギクユの男女が思春期の通過儀礼において踊りながら歌うものである (Thomas 2003:1)。人びとは数週間にわたって週末ごとにモジリグを歌い踊り、抗議の意を表明した。同年11月9日に政府学校のフットボール場で2,000人を超える若い男女がモジリグを歌い踊った際には、リーダー40人が体罰を与えられ、15人が1か月間投獄された。モジリグには様々なバージョンがあった。ある時歌われたものは「宣教師や県の弁務官が「割礼」していない女性を賄賂として贈られ、土地を取得する」という、FGM と土地問題を結びつけたものであった。ギクユの人びとの間では当時、教会が FGM を禁じるのは、FGM をしていない女性を白人と結婚させて土地を奪うためであるという噂が広がっていた。フットボール場での歌と踊りによる抗議の後、植民地政府はモジリグを禁止した。その後、FGM 禁止に対するギクユの大衆運動は、植民地政府による集会制限とモジリグ禁止のため下火になり、アフリカ人信者は教会に戻り始めた（額田 2010:65-67）。

額田 (2010:67) は、これら一連の FGM 禁止キャンペーンを行ったキリスト教宣教師たちが当時の支配者層であったこと、そして植民地支配の一翼を担っていたことを指摘している。そのため、ギクユ地域における反 FGM キャンペーンの中心人物であったアーサーの主目的については、アフリカ人女性の健康保護というよりも FGM 禁止によって白人支配に抗議する KCA の影響を排除し、白人宣教師の覇権を守ることにあったと分析している。ギクユの人びとは当時、FGM への介入を土地問題と関連付けて認識しており、FGM 禁止は白人支配体制によるさらなる抑圧であると考えた。とりわけ第一次世界大戦後は、教会が植民地支配の一部であることを人びとが認識し始めた時期である。そのため、FGM 禁止に対抗するギクユの大衆運動は、FGM という民族文化を守ろうというだけでなく、白人支配一般への抵抗を意味していた（額田 2010:67-68）。

結果的に歴史的役割を演じることになったこの時期の FGM 規制について分析した V. Neckerbrouck (1978, cf. 額田 2000)¹²の視点は重要である。当時のギクユ社会において、FGM および男性割礼は通過儀礼の一環として重視されており、これを受けなければ社会のメンバとして認められなかつた。こうした文化的背景にも関わらず CSM のアーサーは、FGM

¹² V. Neckerbrouck. (1978) *Le onzième commandement: Etiologie d'une église indépendante au pied du mont Keny*. Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Immensee.

を手放さない者に対して教会からの追放を迫るなど、極端な方法で反 FGM キャンペーンを推し進めた。額田（2000）は、Neckerbrouck（1978）が、ギクユの人々が FGM を手放さなかつた理由について「FGM を受けないギクユ人はギクユ人とは言えず、したがって先住民としての土地所有の真正性を失い、現在所有している土地までもさらに取り上げられる」とギクユの人々が考えたためだとした分析を紹介している。そのため、土地の収奪に代表される不当な植民地支配への不満と、アーサーの暴力的な運動方法への不満とが重なり、FGM 擁護という形で抵抗が起きたのではないかと結論付けられている。

「FGM 論争」における CSM と KCA の対立について額田（2010）は、白人支配下の植民地社会において人種序列を存続、強化させるか覆すかの政治的対決であったとまとめている。こうして、ギクユの FGM 規制とそれに対する抵抗は、FGM への介入が人びとの文化的アイデンティティを刺激する問題であることを示した。

4.1.2. メル県における FGM 規制

ギクユにおける「FGM 論争」の後、植民地政府の役人はキアンブ県での FGM 規制は不可能であるという見解で一致した。しかしながら、政治的に周縁部に位置していたエンブ県とメル県（地図 3）は、こうした行政上の配慮をする必要がなかった。そのため、人口問題と関連した事柄として FGM の禁止が積極的に議論された。1931 年 1 月にエンブ県の Local National Council (LNC) は、クリトリスの先端と小陰唇の皮膚の一部以外の切除を禁止する決議をした。1931 年 5 月には、FGM はクリトリスの一部の切除に制限されるべきとの決議が採択された。以下では、トーマス（1997=2003a、1998=2003b、2003）の歴史研究をもとにメル県における FGM 規制と人びとの抵抗についてまとめる。

植民地官僚は、かねてから東アフリカの低い人口増加率について関心を持っていた。なぜなら、病気や飢饉や戦闘による 20 世紀初頭のアフリカ人口の減少は、労働集約的経済およびイギリス帝国の名誉に対する脅威と見なされたからである。1920 年代までには FGM に伴う排尿障害や性交時の障害、および出産障害といった弊害が明らかになっており、当時の FGM は幼児と妊婦の死亡率と関連付けて議論されていた。そのため植民地官僚は、1930 年のサーキュラーで健康水準や人口増加率の低さと関連した関心事として FGM を取り上げている（トーマス 2003b:74-75）。

植民地期ケニアにおける FGM に関する議論はほとんどナイロビとロンドンで行われてい

たが、その政策を実施したのは LNC だった。LNC には極めて限定的な権限しか与えられていなかつたが、地方財政からの基金を運用する権力と責任を付与されていた。メル県の LNC では、FGM の統制についての議論が最初に取り組まれた。これは、メル県の知事に対し、FGM に関して LNC と話し合うようナイロビから要望があつたためである。1925 年 8 月には県知事のヴィダルが LNC の第 2 回会合において FGM の議題を提示した。1927 年にはすべての FGM 施術師を LNC に登録すること、およびクリトリスを取り除く施術は罰することが決議された。しかし、この決議はほとんど効力を持たなかつたと言われている。当時、エンブ、キアンブ、フォート・フォール（地図 3）では FGM 規制の違反によって 20~30 名が告訴されていたが、メルで告訴された人はおらず、また植民地政府の決定に基づく施術師の登録は全く行われていなかつた（トーマス 2003b:76-77）。

先述のように、メル県の LNC では人口問題が中心的な議題であり、FGM および中絶について熱心に議論がなされていた。メル県の知事は、文化的理由¹³による中絶を阻止するためには、FGM の年齢を早めることによって少女を早く成人させてしまう必要があると考えていた。そのため、1934 年 11 月にメル県知事は思春期よりも前に FGM を済ませることを「原住民法と慣習」の教義とする宣言を公布した。そして、この教義に反した者は、原住民裁判所令の規定にのつとて「原住民の慣習」違反の罪で裁かれることになった（トーマス 2003b:78-80）。

しかし 1939 年頃になると、メル県内のいくつかの地区で *ukiamu* と呼ばれる女性評議会が、LNC の認めた新しい方法で FGM を受けた女性を、民族の文化にのつとった方法で切除し直していることが明らかになった。さらに、他の地区でも若い女性が年配の女性の強制によって 2 度目の切除を受けていることが明らかになった（トーマス 2003b:81）。

女性たちの実践に対抗してか、1930~40 年代には、メルの長老やアフリカ人警官が全ての少女に FGM を受けさせる集会を開くよう強制した。こうした集会は人びとからしばしば「われわれが準備していないもの」を意味する *kigwarie* と呼ばれた。ここでは、訳語ではないが、*Kigwarie* の内容を表す言葉「集団切除」を造語し、呼び表す。トーマス（2003b）の調査では、この「集団切除」は、1930 年代半ば頃から独立闘争の合間に散発的に強制されたという。植民地当局の役人は、このローカルな権威者が強制した「集団切除」について知っていたが、FGM に反対するナイロビやロンドンの立場と矛盾していたため、公的な記録

¹³ FGM を受けていない未婚の少女が妊娠すると中絶が強制されていた（トーマス 2003）。

には残されていない。

トーマス（2003b）はまた、当時の状況に関する聞き取り調査も行っている。メル住民の中には、女性たちが農作業をしているところに男性がやってきて、少女に FGM を強制してそのまま放置して去って行ったという「集団切除」のエピソードを記憶している人もいるという。一方、「集団切除」の時でも FGM に付き添うのは女性のみであり、女性は男性が施術を覗くことを許さなかったし、男性のほうでも見ようとはしなかったと語るメル住民もいる。警官は FGM の時にはそれほど目立った役割を担っていなかったと考える人もいる。

ただし、人びとの多くはこの「集団切除」に対して強い怒りを抱いていた。それは、「集団切除」は突然行われるために準備時間が十分に取れず、FGM に伴う儀礼的慣習を行えなかつたからである。また、それらの慣習を経験していないために、きちんと通過儀礼をしたとは言えないとして年配女性にからかわれた娘もいたという。一方「集団切除」についての情報を事前に入手できたため、祝宴を開催できた家庭もあった。少女の中には、「集団切除」から逃げた人や父親が賄賂を払って免除された人もいる。両親の中には、FGM の痛みに耐えるには娘があまりに幼すぎることを心配する者もいた（トーマス 2003b:83）。

一方で、少女や親たちの中には「集団切除」を歓迎した人もいる。FGM を済ませてしまえば、娘が妊娠しても墮胎を強制しなくてよいからである。この「集団切除」を歓迎した人びとは、FGM を済ませた後に儀礼的慣習を行えば通過儀礼としては問題ないと考えていました（トーマス 2003b:84）。

1930～40 年代に白人入植者のケニア開拓にとって重要でないと見なされた地域では、FGM への介入能力が植民地支配の試金石となっていた。「集団切除」を経てメル県では、1956 年 4 月に FGM が禁止された。メルにおける 1956 年の FGM 禁止令は、20 世紀のアフリカにおける FGM 規制の数少ない試みの一つである。

ある程度の公教育を受け、宣教師団と密接な関係を持っていた一部のアフリカ人およびローカルな政治的権威をもつ年配の男性たちはこの禁止令を支持した。なぜなら、1930 年代から 40 年代を通じて植民地体制に取り込まれていったアフリカ人権力者にとって、FGM 禁止令に賛成することは植民地政府への忠誠を示すことになったからである（トーマス 2003b:85-86）。メルで FGM 禁止令が出てから 3 年の間に 2,400 名の少女や成人男女が禁止違反の罪でアフリカ人法廷（African Courts）に告訴された（トーマス 2003a:87）。

1950 年代ケニアといえば、イギリス植民地からの解放を目指す組織、KLFA が激しい闘争を繰り広げ、非常事態が導入された時期である。中央政府は、闘争が行われていた地域が

FGM 禁止令によってさらに不安定になることを怖れ、禁止令に関する情報を現地語の新聞やメル語によるラジオ放送によって流すことを禁じた（トーマス 2003a:92）。

1956 年に FGM 禁止令決議がメルで採択されると、思春期を迎えたメルの少女たちは、FGM 禁止令に背いて自分たちの手で FGM を始めた。年長者はこうした少女たちの集団を、嘲りを込めてメル語で「自分で割礼するわ」という意味を表すンガイタナ (*ngaitana*) と呼んだ（トーマス 2003a:87, 95）。

ンガイタナに抵抗した者はごくわずかであった。トーマス (2003a) のインタビュー協力者の女性は、ンガイタナのメンバーに臆病者だと罵られ、「割礼していない少女」と嘲られたため、自分たちで FGM をすることを決めたのだと述べている。これは、切除したばかりの少女たちが FGM を受けていない少女たちに圧力をかけ、ンガイタナに参加させたことを示している。ンガイタナの初期のメンバーは 13~15 歳の少女たちであり、これは 1950 年代では一般的なイニシエーションの年齢であった。しかし、ンガイタナの慣行が広まるにつれ、メンバーの年齢は 8 歳かそれ以下に移行した。

ンガイタナによる成女儀礼¹⁴は、メルで行われていた成女儀礼を大きく変化させた。FGM は成人女性たちに囲まれて広場で行われたものだったが、ンガイタナによる FGM は森の中やトウモロコシ畑で秘密裏に行われた。少女たちはまた、FGM に付随すべき儀式や祝祭も行わなかつた。先述の FGM 規制および「集団切除」の影響によって、1950 年代までに成女儀礼は結婚前の儀礼ではなく思春期前の儀礼に変化していた。ンガイタナはさらに、成女儀礼を FGM だけの儀式に短縮化した。また、アタニ (*atani*) と呼ばれる伝統的施術師の老女は、ンガイタナによる儀礼にはほとんど関わらなかつた（トーマス 2003a:96-97）。

ンガイタナが活発であった期間に行われた FGM は、それ以前のタイプとは異なっていた。ケニア総督は、1957 年にメルの医務官の知見を植民地省に報告している。それによると、ンガイタナが活動した時期に FGM をされた少女を診察した医務官は、クリトリス切除が行われた例が一つもなかつたことを確認したという。ほとんどの少女は、陰唇の両側に単なる切れ目を入れていただけであった。

トーマス (2003a:97) のインタビュー協力者は次のように述べている。「われわれは手術を

¹⁴ トーマス (2003a) からは、メルの FGM が長い文化的隔離期間をもつ成女儀礼の一環であることがうかがえる。ただし、メルの少女たちは年齢組のような集団を組織するとも記されている。そのため、メルのイニシエーションは通過儀礼と加入儀礼を併せたものであると考えられ、マサイの成女儀礼とは若干異なっている。

終えられなかった。われわれはただクリトリスを少し切るくらいしかできなかつた（中略）他の部分についてはよくわからなかつた。だから、あとで、母はやり残したところの手術を行わねばならなかつた」。施術道具についても、施術師は鉄の刃のついたナイフを使って切除したが、ンガイタナのメンバーは剃刀しか持つていなかつたという。

このように、ンガイタナのメンバーがお互いに施した切除は従来とあまりに異なる実践であった。そのため、メルの大人たちはこれを正当な成女儀礼として受け入れることを躊躇した。ンガイタナのメンバーは、FGM を成女儀礼の要と位置付けることによって、それが一連の手続きから成る儀礼であることを無視した。その上、少女たちがお互いに行つた切除は、彼女たちが女性の身体や FGM についての知識を持っていなかつたことを露呈していた。実際のところ、ンガイタナの少女たちはクリトリス切除を行えていなかつたため、後に施術師によって再び切除されることになった。この「再切除」についてトーマス（2003a）は、少女を成人に変えるプロセスに対する支配権を年配の女性が取り戻そうとした出来事として分析している。

トーマス（2003a）のインタビュー協力者の女性は、自分たちで切除することを決心するまで、ンガイタナの少女たちによって徹底的に殴られたことを記憶している。また、別の女性は祖母から「お前は汚れたものをここにつけているんだよ」といつも言っていたために、ンガイタナに参加したのだと述べている。FGM 禁止令について娘の両親の間で見解が異なる場合、賛成するのはたいてい母親のほうであったといい、女性たちが FGM にこだわっていたことがうかがえる。

思春期の少女たちにとってンガイタナは、少女たちの集団としての力と決意を示す機会であり、FGM を存続させる以上の意味を持っていた。トーマス（2003a）は、1950 年代の独立闘争期のケニアにおいてケニアの人びとが移住を強制され、刑務所で拷問され、森で殺されてゆく中で、少女たちはンガイタナを通じて植民地国家に立ち向かったのであると解釈している。

メル県の役人であったリチャード・キャッシュモアは、年配の女性たちが彼の事務所の外で FGM 禁止令に抗議していたことを覚えている。年配女性たちは 1929～30 年の「FGM 論争」期間にギクユの人びとが演じた様々なモジリグのテーマを繰り返した。モジリグの歌詞には、FGM 禁止法は若い女性を不妊にさせ、メルの民族を死滅させ、土地を奪おうとする政府の政略である、という非難がうたわれたという（トーマス 2003a:98）。

1956 年の 10 月以降、法廷におけるンガイタナ訴訟の件数は急激に減少し、1959 年 3 月

までには完全になくなかった。1956年のFGM禁止令は、男女間の支配従属関係に対する挑戦であったと同時に、女性間の年功序列制度に対する挑戦でもあった。年配の女性たちは、ンガイタナの少女たちを切除し直すことによって、成女儀礼への霸権を取り返そうとしたが、失敗に終わった。それは少女たちがンガイタナを行ったためである。少女たちの抵抗はメル県一帯の成女儀礼に永久的な変化をもたらした。少女たちは以前の儀礼の稚拙な模倣という形をとることによって、体系的な成女儀礼はもはや必要ではないのだという思想を根付かせた。ンガイタナの影響によって、成女儀礼はFGMのみに簡略化されたのであった（トーマス 2003a:102-103）。

こうして初期のFGM廃絶の試みは、1926年から1956年にかけて植民地宗主国の主導で行われた。歴史研究を見ると、FGMに対する介入は、結果的に様々なアクターによる利害闘争に発展したことがわかる。植民地支配層主導のFGM規制は、ローカルな女性たちの主体性を無視したものであり、文化的ナショナリズムの拠り所となったり、年功序列制度という現地社会への挑戦として利用されたりするなど様々な反応を引き起こしてきた。そのためFGM規制は、人びとの不満を増大させる要因となり、独立運動につながるナショナリズムを形成する過程で一定の役割を果たしていた。こうした歴史的経緯から、当局のFGMへの介入が大変難しいことはケニアにおいては早くから認識されていたと言える。また、メルのFGM禁止令の事例からは、FGMに対する介入によって成女儀礼という文化が様変わりしてしまった様子がわかる。

4.2. FGM廃絶運動の形成

4.2.1. ポスト植民地期の反FGMキャンペーン

20世紀半ばに入ると、被抑圧者の立場を強いられてきた人々が自治権を求めて立ち上がる時代になる。1960年に「アフリカの年」が訪れ、多くのアフリカ諸国が独立した。ケニアは、KLFAを中心に行われた長い独立闘争の末、1963年に独立を果たした。

一方国際社会では、少数民族、女性、子どもなど周縁化されてきた人びとの権利を擁護する必要性が認識され始めた。1948年の世界人権宣言第25条では、「自己及び家族の健康および福祉に十分な生活水準を保持する権利」が認められた。この権利と関連し、1952年に国連で初めてFGMについての議論がなされた（長島 2009:55）。1975～85年にかけて採択

された「国連女性の 10 年 (United Nations Decade for Women)」期には、WHO を窓口とした FGM 廃絶運動が現実に動き出した (富永 2004:170)。

ポスト植民地期から現在に至る FGM 廃絶運動の思想的背景には、第二派フェミニズムが深く関わっている。1970 年代に、家長的な社会や家族制度、年功序列制度といった支配被支配関係に女性抑圧の原因を求めるラディカル・フェミニズムが醸成された。そのため 70 年代には、ラディカル・フェミニズムの影響を受け、後の FGM 廃絶運動に決定的な影響を与える研究者や反 FGM 活動家が多く登場した。

1970 年代の反 FGM 運動の中心となったのは、アメリカのフラン・P・ホスケンである。以下では、国際的な FGM 廃絶論の形成と発展について、1963 年以降のポスト植民地期と 20 世紀末～2000 年代の議論とに分けて概観する。

ホスケンは 1973 年のアフリカ旅行をきっかけに FGM に関心を持ち、情報の収集を始めた。1976 年には国際女性ネットワーク (Women's International Network、WIN) を設立し、FGM 廃絶に向けたキャンペーンを精力的に展開した。ホスケンの調査の成果は、The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females (Hosken 1982=1993) として発表され、それ以後の FGM 廃絶運動の流れを決定づけた。

ホスケンは、1975 年から WIN の出版物を通じてアフリカで調査した FGM の実態を発表し始めた。しかしながら当時は、国連が援助している雑誌ですら FGM の報告を掲載することに消極的であったという。ホスケンは、この時期の国連機関の立場について、FGM を文化的慣習と見なしており、健康問題ではないとする無干渉主義を取っていたと述べている。しかしながら、ホスケンによる FGM の報告がロンドン医学学士院刊行の学術誌 Tropical Doctor に掲載されると、国連は態度を変えた。1979 年 2 月にホスケンは、スーダンのハルツームで行われた「女性と子どもの健康に影響する伝統的な慣習」に関する WHO セミナーに国連事務局の一員として招待されるに至った (ホスケン 1993:64-66)。

1979 年になると、国連で女性差別撤廃条約が、1989 年には子どもの権利条約が採択され、女性や子どもの心身に苦痛を与える行為としての FGM も取り組みの対象とされた (UNICEF 2013:10)。1979 年にハルツームで行われた WHO の「女性と子どもに影響を与える伝統的慣習に関するセミナー」では、初めて FGM が国際的な場で議論された (UNICEF 2013:10)。同セミナーで WHO 東地中海事務局は、FGM 廃絶の指針を示した (額田 2010:69)。それは、FGM 禁止法の設置に向けて各国で適切な活動が行われているかどうかをフォローアップするために国内委員会を設置すること、そして保健教育を含めたあらゆるレベルで

の公教育を行うこと、および伝統的産婆を対象とした教育プログラムを実施することであった（長島 2009:56）。

「国連女性の 10 年」の中間年にあたる 1980 年には、コペンハーゲンにて世界女性会議が開かれた。会議では、120 か国から 8 千人が参加した NGO フォーラムにおいて FGM が取り上げられた（富永 2004:170）。しかしながら、そこでホスケンが FGM を極めてセンセーショナルに扱ったため、アフリカのフェミニストたちがこれに抗議し、会議をボイコットする事態に発展した（宮脇 2007:272）。

コペンハーゲン世界女性会議に先立って 1980 年に発表されたアフリカのフェミニストによる女性協会「アフリカ人女性のための組織（Association of African Women for Research and Development、AAWORD）」の宣言では、次のような批判がなされている。それは、欧米フェミニストの活動を「ユダヤ＝キリスト教的西欧社会の倫理的・文化的偏見に基づいた新たな十字軍遠征」（AAROAD 1983:217、cf. 宮脇 2007）と非難するものであった。また、欧米フェミニストは欧米世論に訴えるとき「センセーションリズムに訴え、彼女たちが『救おう』とする当の女性たちの尊厳に無神経になっている」（AAROAD 1983:218、cf. 宮脇 2007）とも批判している。コペンハーゲン世界女性会議でのホスケンの振る舞いは、まさに AAWORD が批判した通りのものであった。

アフリカと欧米のフェミニストの対立を経て、FGM 廃絶活動家は、この慣習と闘っているアフリカの女性を支援する唯一の方法は、当該諸国の人びとと共に特別なプロジェクトや教育活動を計画し、実行することであると認識するに至った（Dorkenoo 1994:63）。

1980 年には、WHO と UNICEF による FGM に関する協議がエジプトで行われた。この協議では、FGM の実施に直接関与していない外部の者は、FGM を廃絶するために特別な注意を払う必要性が指摘された。次いで、FGM を実施している国々では、プライマリー・ヘルスケアに関するプログラムを通じて問題に取り組む必要が指摘された（長島 2009:57）。

1982 年に WHO 東地中海事務局は公式声明を発表し、各 government が FGM 廃止のため明確な国家政策をとること、国民を教育してその被害を周知すること、地域レベルの女性団体の関与を進めること、医療施設や医療関係者が FGM を行わないことなどが提唱された。WHO はまた、FGM 廃絶運動の組織化にも着手し、1977 年に国連人権委員会の後援で結成された NGO 「女子割礼に関する作業グループ（Working Group on Female Circumcision）」を地域の調整役とした（額田 2010:69）。

1984 年には、セネガルのダカールで WHO と UNICEF、UNFPA の共催セミナー「女性と

子どもの健康に有害な伝統的慣習」が開催され、アフリカ 20 か国や国連機関から多くの参加者があった。セミナーでは、FGM を実施しているあらゆる国で国内委員会を設置する必要が説かれた。同年には、アフリカ 28 か国の女性たちが連帯し、廃絶運動に取り組むためのネットワーク組織である「伝統的慣習に関するアフリカ横断委員会（Inter-African Committee on Traditional Practices、IAC）」が設立された（長島 2009:57）。

FGM 廃絶のための国際 NGO として WHO によって設立された IAC は、アフリカ 28 か国に支部を持ち、欧米 10 か国およびニュージーランドと日本に 15 の協賛団体を持っている。IAC は国連経済社会理事会の協議資格、WHO の公式資格、アフリカ連合のオブザーバー資格を持っている。

1990 年に「女性差別撤廃委員会（The Committee on Elimination of All forms of Discrimination Against Women、CEDAW）」は、一般勧告第 14 号で「FGM のような有害な慣習を継続させる文化的、伝統的、経済的抑圧に対する深い懸念」を示している。翌年 5 月には、ブルキナファソの首都ワガドゥグの国連人権センターで開催された、「女性と子どもに影響する伝統慣習に関する地域セミナー」において、国際的な場でこの慣習について議論する際の用語が「女子割礼（FC）」から FGM に変更された（額田 2010 : 70）。同セミナーではまた、FGM を含めたあらゆる形態の有害な伝統的慣習を廃絶するための立法や教育等の手法が提起された（長島 2009:57）。1998 年になると WHO は、FGM 廃絶の方針についてまとめた *Female Genital Mutilation: An Overview* を発行した（額田 2010:73）。1993 年のウィーン世界人権会議にて、FGM は女性に対する暴力（Violence Against Women、VAW）の一つに位置付けられた（UNICEF 2013:11）。

4.2.2. FGM 廃絶運動におけるゼロ・トレランスの採用

IAC は 2003 年 2 月 6 日、30 か国から 250 人を集めた大会で、「FGM の完全撤廃を目指すゼロ・トレランス（Zero Tolerance for Female Genital Mutilation）」を宣言した。これは、すべての FGM は人権侵害であるという判断に基づき、FGM の切除部分の縮小や医療化など健康リスクの緩和を含めていかなる FGM も認めないとという考え方である。のちに国連人権委員会が 2 月 6 日を FGM の「ゼロ・トレランス・デイ」に指定し、毎年各地で祝賀会が開かれている。2005 年には UNICEF、UNFPA、WHO が FGM のゼロ・トレランスに向けた共同行動の合意文書を交わした（額田 2010:75）。

その後、FGM を廃絶すべきであるという理念は、学術研究においても「FGM のゼロ・トレランス」(額田 2010、宮脇 2016) と呼ばれるようになった。ここまで見てきたように、FGM への介入のトレンドは、植民地期、1963 年以降のポスト植民地期、そして 20 世紀末～2000 年代までと変化してきた。植民地期においては、健康面の影響だけでなく道徳的な理由が FGM 批判の根拠とされ、FGM の健康被害を軽減するための措置が植民地政府によって取られるなど、反 FGM 政策の目標は地域や介入の主体によって様々であった。20 世紀以降の FGM 廃絶では、健康被害が最も影響力のある根拠として認知されてきた (額田 2010:69)。

ボイル (2002) の分析によれば、1970 年代から 1980 年代には健康問題が国際社会における FGM 廃絶政策の基調であったが、1990 年代半ばになると人権問題に重点が移り、人権としての女性の諸権利というテーマが採用されることによって FGM の医療化など、ゼロ・トレランス以外の流れが衰退したという (Boyle 2002:54-55)。しかしながら、20 世紀末からは、全ての FGM 廃絶運動は、ゼロ・トレランスを目指して行われるようになった。1995 年に出された WHO、UNICEF、UNFPA、UNDP の共同声明では、医学的な理由を基盤にした反 FGM 政策は誤りであったとさえ表明された。これは、反 FGM キャンペーンの中で FGM の弊害が強調された結果、自分の受けた FGM がそうした残虐な FGM とは異なるものであるという認識が広がったこと、また身体への負担を軽減するための医療化が広がり、FGM が存続するなどの事態が起きたためである (Boyle 2002:55)。

「国連女性の 10 年」以降、FGM は女性への暴力であり人権侵害であると捉えられ始めた。しかしながら、1980～1990 年代前半までの国際的な FGM 廃絶プログラムでは、FGM の身体的弊害が最も重視されてきた。Toubia は、同じく FGM 廃絶活動家のアニカ・ロウマン (Anika Rahman) との共著 (Rahman and Toubia 2000:15-55) において、FGM 廃絶の第一の理由として、この慣習が世界人権宣言をはじめとする国際条約の性差別禁止規定に抵触していることを指摘している。ロウマンとトゥビアは、FGM 廃絶の根拠をリプロダクティブ・ヘルスや平等規定など、国際条約や地域条約に規定された人権規定に求めている。

WHO が 2008 年に国連諸機関とともに出した共同声明は、「全てのタイプの FGM は有害な慣習であり、少女と女性の人権侵害であることは、国際条約や地域条約に明記されている」としている。共同声明の中では、FGM が人権侵害であることを記した国際条約として、拷問禁止条約、国際人権規約、女性差別撤廃条約、子どもの権利条約などが挙げられている。FGM 廃絶運動において言及される人権侵害の項目には、施術時の激痛、短期的・長期的な

身体への弊害、セクシュアリティの抑圧、身体不可侵の権利の侵害、子どもの虐待などがある（額田 2010:71）。西洋フェミニストの中には FGM を「拷問、子どもの虐待、奴隸制度」（ウォーカー 1996:27）と同様に扱う者もいる。この権利の侵害という発想こそが、現在の FGM 廃絶運動の特徴である。長島（2010）は、権利の侵害という概念が、難民認定において FGM がジェンダーに基づく迫害に該当する状況を生んだことを指摘している。

ただし額田（2010）は、FGM にゼロ・トレランスという理念が導入されたことの弊害として、独立直後のアフリカ諸国が独自に行って FGM の健康被害を緩和するための試みが失われてしまったことを挙げている。エジプトでは、1959 年に保健省が法令第 7 条において、FGM は政府の運営する医療・保健施設にて行われるべきではないと規定した（UNICEF 2013:10）。また同法令では、縫合タイプ（タイプ 3）の FGM を禁止し、FGM を行うためには医師の了承が必要であること、そしてクリトリスは全部切除しないことを定められていた。ソマリアには FGM 全国委員会があり、縫合タイプをやめ、切除のみを病院で行うことを見奨励していた（額田 2010:86）。FGM が国際的に議論される以前、FGM の緩和や禁止は各国の実情に合わせて行われていた。しかしながら、国際社会の強い圧力に基づく FGM のゼロ・トレランス導入以降、均質的な法規制が行われるようになったという。

こうしてアクターを様々に変えながら、反 FGM キャンペーンは FGM のゼロ・トレランスを目指す FGM 廃絶運動へと発展していったのである。

4.3. 現代ケニアにおける FGM の実施状況と廃絶の動き

本節では、ケニアにおける FGM 廃絶の動きと FGM に関する国際的な議論を概観し、近年のケニアにおける法規制について記述する。また、民間主導で開始された FGM 廃絶運動についても取り上げる。

4.3.1. 実施状況

先述のように、アフリカのいくつかの国では植民地時代に宗主国によって FGM 禁止法が既に規定されていた。しかしながら、植民地時代の遺産である FGM 禁止法に対する反発は大きく、禁止規定は事実上死文化するか無効とされてきた（長島 2009:71）。しかしながら、1990 年代以降の国際社会における人権意識の拡大と FGM 廃絶における人権規定の適用が

普及するにつれ、FGM 禁止規定の試みは拡大した。UNICEF (2013 : 9) によると、2013 年時点での FGМ 禁止に関する法的な規制を設けている国は実施国 29 か国のうち 24 か国である（表 6）。

表 6：独立以降に成立した FGМ 禁止法をもつ国と成立年¹⁵

国名	成立年
ブルキナファソ	1996
コートジボワール	1998
タンザニア共和国	1998
トーゴ	1998
セネガル	1999
イエメン	2001
チャド	2003
ニジェール	2003
ベナン	2003
エチオピア	2004
モーリタニア	2005
エリトリア	2007
エジプト	2008
ウガンダ	2010
イラク（クルド人自治区）	2011
ギニアビサウ	2011
ソマリア	2012
ギニア	1965・2007
中央アフリカ共和国	1966・1996
ガーナ	1994・2007
ジブチ	1995・2009
ナイジェリア（一部の州）	1999-2006
ケニア	2001・2011
スーダン（一部の州）	2008-2009

出典：UNICEF (2013:9) をもとに筆者作成

長島 (2009:72) は、アフリカ諸国の FGМ 規制の特徴を 5 つに分類している。それは、(1) 「禁止法による規制」、(2) 「刑法の適用によって処罰の対象とするもの」、(3) 「その他の関連法による規制」、(4) 「政府による布告・省令等の規定」、(5) 「過去に禁止規定があったが、

¹⁵ 表 6 は FGМ 禁止法の成立年順に並べた。法改正があった地域についてはその年代も示した。

現在無効化されたもの」の 5 つである。ケニアの法規制は 2001 年時点では「子ども保護法」¹⁶によって 18 歳未満の FGM を禁止するという（3）「その他の関連法による規制」であった。しかし、2011 年に FGM の全面禁止法が成立した結果、（1）「禁止法による規制」に当てはまる法律を持つ国となった。

2008～2009 年にかけて行われたケニアの人口保健調査（Demographic and Health Surveys、DHS）によると、ケニア全体の FGM 実施率は 27.0% である。UNICEF（2013）によると、2013 年現在で FGM が行われているのは 29 か国であり、ケニアの実施率は 17 位である。

FGM を経験したケニアの女性のうち、79% が性器の除去を含む切除（クリトリス切除およびエクシジョン）を受けている。性器を切除した後で縫い閉じる施術（縫合）を受けているのは全体の 17% であり、性器に切り込みを入れるだけの施術（性器への切り込み）を受けているのは全体の 3% である。また、1% が未分類のその他の FGM を受けている¹⁷。施術場所としては、46% が自宅、26% が施術者の自宅、18% が親戚や近所の人の家、9% がその他の場所、2% が不明であった。また、施術道具としては、74% が剃刀、8% がナイフ、7% が外科用メス、3% がその他の道具となっており、9% が不明であった。麻酔の使用は報告されていない（UNICEF 2013:46-47）。

ケニアでは、普遍宗教としてキリスト教およびイスラム教が普及している。次の表は、宗教別の FGM 実施率を示したものである。

表 7：ケニアにおける宗教別 FGM のタイプと実施率

宗教	実施率	FGM のタイプ			
		クリトリス切除 エクシジョン	性器への 切り込み	縫合	不明
カトリック	29.1	89.5	2.0	7.4	1.1
プロテスタント他	23.5	91.1	2.3	4.8	1.9
イスラム教	51.4	33.8	3.1	61.1	2.0
無宗教	38.3	93.3	0.8	5.8	0.0

出典：Kenya National Bureau of Statistics（2008-09:265）をもとに筆者作成

¹⁶ The National Council for Law Reporting, Act No. 8 of 2001 “Children,” (2017 年 12 月 14 日閲覧)
<http://www.kenyalaw.org/lex//actview.xql?actid=No.%208%20of%202001>

¹⁷ DHS による統計では WHO が提唱する 4 類型ではない FGM の類型が使用されているため、そのまま記述した。

ただしこうした統計データはケニア全体に平準化したものであり、実際には民族や地域によって FGM の内容や実施率は異なっている。次の表は、ケニア国内における地域別の FGM の内容および実施率を示したものである。

表 8：地域別の FGM 実施率

地域 ¹⁸ (県:旧行政区)	実施率	FGM のタイプ			
		クリトリス 切除、エク シジョン	性器への 切り込み	縫合	不明
ナイロビ	13.8	70.8	17.1	12.0	0.1
中央	26.5	75.6	2.0	17.2	5.2
沿岸部	10.0	49.4	2.4	34.9	13.3
東部	35.8	88.6	0.9	8.5	2.0
ニヤンザ	33.8	98.0	0.1	1.9	0.0
リフトヴァレー	32.1	93.1	2.3	3.9	0.6
西部	0.8	*	*	*	*
北東	97.5	14.2	2.8	82.5	0.5

出典：Kenya National Bureau of Statistics (2008-09:265) をもとに筆者作成

ケニアには 40 以上の民族が暮らしていると言われており、その中で FGM の慣習を有しているのは、エンブ (Embu)、カレンジン (Kalenjin)、カンバ (Kamba)、ギクユ (Gikuyu)、キシイ (Kisii)、ルイヤ (Luhya)、ルオ (Luo)、マサイ (Maasai)、メル (Meru)、ミジケンダ (Mijikenda)、ソマリ (Somali)、タイタ (Taita) などである。民族によって FGM のタイプやそれが行われる背景が異なる。表 9 は、FGM の内容を民族別にまとめたものである。

表 9を見ると、最も高い割合で FGM を行っているのはケニア北東部に暮らすラクダ牧畜民のソマリ (97.6%) である。ソマリでは、75.1%の女性が縫合タイプの FGM を受けている。ソマリの社会ではイスラム教が信仰されており、FGM は未婚女性の処女を守るために行われていると言われている (戸田 2006)。ソマリに次いで実施率が高いのは、ケニア南西部に暮らす農耕民キシイ (96.1%) である。本研究の対象であるマサイの FGM 実施率は 73.2% であり、ケニアの民族集団の中では 3 番目に高い。

¹⁸ 調査が行われた時期がケニアの行政区画変更前のため、旧区分（県）ごとのデータとなっている。旧区分の県は 2017 年現在の州（County）に近い範囲である。

表9：地域別、タイプ別のFGM実施率

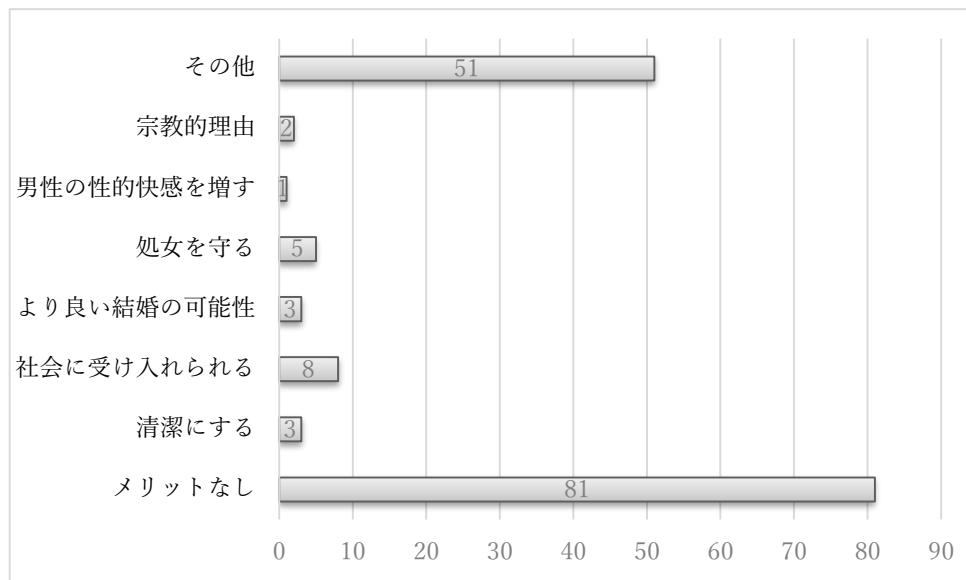
民族名	FGM 実施率	FGMのタイプ				FGM を受け た人数
		クリトリス 切除・エクシ ジョン	性器への 切り込み	縫合	不明	
エンブ	51.4	86.5	2.8	8.4	2.3	61
カレンジン	40.4	92.6	2.5	4.4	0.5	450
カンバ	22.9	91.1	1.0	5.7	2.1	211
ギクユ	21.4	80.7	5.0	11.3	3.0	352
キシイ	96.1	97	1.1	1.4	0.5	556
ルイヤ	0.2	*	*	*	*	3
ルオ	0.1	*	*	*	*	1
マサイ	73.2	95.5	2.0	2.4	0.0	83
メル	39.7	97.7	0.0	2.2	0.1	165
ミジケンダ	4.4	*	*	*	*	19
ソマリ	97.6	21.1	3.4	75.1	0.4	234
タイタ	32.2	44.2	0.0	19.4	36.4	25
その他	38.9	76.0	2.7	17.4	3.9	123

出典：Kenya National Bureau of Statistics (2008-09:265) をもとに筆者作成

次のグラフ1は、FGMについて認知している15歳～49歳までのケニア人女性に対し、FGMのメリットについて尋ねた際の回答率をまとめたものである。データは、UNICEFがDHS and MICS (2000-2010) を参考にまとめたものであり、調査方法や時期など詳しいことはわからないため、FGMについての意識調査として参考程度に取り上げる。

回答者の民族分布は不明であるものの、81%ものケニアの女性が、FGMには何もメリットがないと回答していることがわかる。それ以外の回答としては、男性の性的快感を増すため、処女を守るために、清潔にするためなどの文化的理由、より良い結婚の可能性および社会に受け入れられるといった社会的地位に関わる理由、そして宗教的な理由などがそれぞれ10%以下の回答者によって支持されている。このUNICEFがまとめたデータによると、ケニアの女性たちは文化的な理由をほとんど支持していないようである。

グラフ 1：ケニアの女性たちが考える FGM を受ける利点



出典：UNICEF (2013:67) をもとに筆者作成

しかしながら、ケニアで草の根的な FGM 廃絶運動に関わる国際 NGO、PATH の報告によると、FGM の実施率が高い村落部では、FGM が性規範および社会的地位に関わることが強く意識されているという。FGM が根強く行われているケニアの多くの地域では、FGM を受けた少女はより従順で、親や目上の人に対する礼儀正しく、より成熟していると信じられているという。また、FGM は多産をもたらすとも信じられている。一方、FGM を受けていない女性は性欲が強すぎ、不潔で、横柄で無礼であると考えられている。村落部において FGM は、少女が結婚するチャンスを高めるためのものであり、勇敢さや親など目上の人への敬意をもつ人間であることを示す機会である。FGM 後の祝宴は、娘の両親が地域に社会的地位を示し、親族や友人をもてなすための機会であり、上の世代にとっても意義がある。さらには、FGM を受けたケニアの女性たちは、弊害を被っていても、それが FGM によるものであるとは考えないという。人びとが健康被害の原因と考えるのは、FGM ではなく、妖術や呪い、人間関係の問題である（Mohamud and Radeny et al. 2006:81）。

2013 年に UNICEF は発表した報告書では、ケニアの女性のうち 86 パーセントが FGM はなくなるべき慣習であると回答した。また、FGM を経験したケニアの女性のうち 59 パーセントは、FGM には特にメリットがないと回答している。

表 10 は、ケニア全体とマサイの地域（リフトヴァレー地域ナロク州およびナクル州）における FGM 実施率の推移を比較したものである。統計によると、ケニア全体の FGM 実施

率は 1998 年から 2009 年にかけて減少している。一方、ケニア国内のマサイの地域における FGM 実施率は、ケニア全体に比べて 2 倍以上と高いことがわかる。ただし、1998 年から 2003 年にかけて FGM 実施率が 4.6 パーセント増加している原因については、別途調査が必要である。また、2011 年の FGM 禁止法実施以降の統計が出ていないため、法的規制の影響については今後の調査が待たれる。

表 10：ケニア全体およびマサイの地域における FGM 実施率の推移

年代	ケニア全体	マサイの地域
1998 年	37.6%	88.8%
2003 年	32.0%	93.4%
2008/9 年	27.1%	73.2%

Kenya National Bureau of Statistics (2008-09)、UNICEF (2013) をもとに筆者作成

一方、FGM 禁止法成立以前にマサイが多く住む地域にある小学校の女子 24 名に対して行われた意識調査では、FGM に賛成 17 人、反対 5 人、不明 2 人という結果だったと報告されている。反対意見の中には、FGM は「危険であるから」という理由があり、賛成意見には「マサイの女性として一人前になるためには必要なものであるから」という理由があったと紹介されている（高橋 2006:275）。

FGM の医療化と商業化も進んでいる。キシイでは、人びとは医療施設や病院で FGM を受けたがる傾向がある。FGM の医療化は年々進んでいる。医療従事者はより軽度な FGM を施す傾向がある。医療従事者は、より安全な状況で FGM を行うことで FGM に自分が関わることを正当化している（Mohamud and Radeny et al. 2006:96-97）。

2001 年に FGM 規制の大統領令が出されると、キシイとサンブルの医療施設は「専門家による安全な施術」のため FGM のサービス提供を申し出た。医療施設は平均 600ksh ほどを要求した。それは伝統的施術師がもらっていた 100ksh より高額である。FGM による収入は医療従事者の少ない給料を補うものとなった（Mohamud and Radeny et al. 2006:97）。

Mohamud and Radeny et al. (2006) は、FGM を廃絶するためには、誰が意思決定に関わっているのかを理解しなくてはならないと指摘している。誰が FGM の意思決定に関わっているかに関する 1999 年の調査では、女性の多く（69%）が両親が一緒に計画したと述べ、そのほかの人（23%）は母親が決定したと述べた。一方男性の場合、38%が夫婦の決定であると述べ、22%が成人男性による決定であるとし、36%がわからないと答えた。NGO は、男

性も FGM 廃絶に関わらせることが重要であると考えている。

4.3.2. ケニア政府による廃絶への取り組み

20 世紀後半からの国際社会およびアフリカにおける FGM 廃絶議論の高まりを受け、ケニア国内でも具体的な政策が行われるようになる。1982 年にモイ大統領がケニア西部のバリンゴ県（Baringo District、現在の Baringo County）において FGM を公に非難した。また同年、保健省の長官が政府系および教会の病院では FGM を行わないよう指導した。大統領はそれ以降、1980 年代と 1990 年代を通じて FGM をやめるよう公の場で発信を続けた（UNICEF 2013 : 10）。

ケニアは、1984 年に女性差別撤廃条約に、1984 年に子どもの権利条約に署名した。1990 年には伝統的な慣習に関する国内評議会が組織された。1990 年代には、国内のフェミニスト NGO がケニア国内で活発な FGM 廃絶運動を展開した。1996 年には、ケニアで初めてとなる FGM に代わる代替の通過儀礼が行われた（UNICEF 2013 : 10-11）。

1999 年になると、ケニア保健省は「FGM 廃絶に向けた 10 年間の行動計画」に着手した（UNICEF 2013）。その後、2001 年に成立した子ども保護法（The Children's Act）の第 14 条および第 20 条において、初めて FGM が法的に規制された。その内容は、18 歳未満の子どもに FGM を強要すると、1 年以下の禁固刑または 600US ドル以下の罰金、あるいは両方が科せられるというものである。ただしこの法律においては、成人の FGM は取り締まりの対象にはされなかった（澤村・倍賞 2012:118）。

2005 年には、ダカールにおいて「女性への暴力および FGM 廃絶にむけた議会の役割についてのアフリカ会議」が開催された。ケニア政府もこの会議に参加し、FGM の廃絶に向けた行動目標に署名した。署名した国には、FGM 廃絶に向けた地域的、国際的な枠組みを多くの学問領域と幅広いアプローチにおいて開発することが求められる。また、FGM 廃止のための法律を成立させること、そのための十分な国家予算を確保することが目標として掲げられた（National Assembly of Senegal and African Parliamentary Union 2005）。この会議で署名したケニアは、国内においても上記の計画に沿った政策に取り組むことが必要となった（UNFPA-UNICEF 2013）。

ダカール会議を受けてケニア政府は、FGM 廃絶に向けた取り組みを強化した。2005 年には「若者のリプロダクティブ・ヘルス政策のための 10 年間の行動計画」が発表された

(UNFPA-UNICEF 2013)。次いで 2006 年には、ジェンダーと社会福祉省が、ケニアにおける FGM 廃絶の障害となっているのは、包括的な政策の欠如であるとの見解を発表した (Republic of Kenya Ministry of Gender, Sports, Culture and Social Services Department of Gender & Social Services 2007)。この発表を受けて、2007 年には「全てのケニア人のリプロダクティブ・ヘルスの向上のための国家政策」が発表された。また、2008 年には 2012 年までの「FGM 廃絶のための国家行動計画」が発表された。そして 2010 年には、内閣が「FGM 廃絶のための国家政策」を承認する。そして、ケニア政府は 2030 年構想 (Vision 2030) を発表し、ジェンダーの平等を目指すにあたっての政府の役割を示した。この構想では、FGM を減少させるための活動が社会的課題の一つに位置付けられ、FGM をジェンダーや若者、社会的弱者に関する問題系の中で包括的に議論していく必要性が強調されている (UNFPA-UNICEF 2013)。

2011 年には、FGM の全面禁止法 (Prohibition of Female Genital Mutilation No.32 of 2011) が成立した。いかなる理由であっても、FGM を施した人には、3 年以下の懲役刑または 20 万ケニア・シリング以下の罰金、もしくはその両方が課されることになった (The National Council for Law Reporting 2012)。FGM 禁止法は、子ども保護法に比べて FGM 廃絶の方針が強く打ち出された法律となっている。また、子ども保護法よりも罰則が厳重化され、ケニア国内における全ての FGM が禁止されることとなった。ただし、医療的な必要性によって性器手術を受けなければならない場合は、この法律の適用外とされている (The National Council for Law Reporting 2012)。精神疾患などの治療として性器手術を行う事例は諸外国においても見直しの対象とされている (富永 2004 : 176)。そのため、医療行為としての FGM は許容されており、議論の余地があると言える。

4.3.3. 民間の廃絶運動とその類型

先述のように、植民地期には宗主国やキリスト教会という植民地における支配層が反 FGM キャンペーンを展開し、地域住民の様々な反応を引き起こした。ポスト・植民地期には、旧宗主国の影響は間接的になり、ケニア政府の主導で様々な取り組みが行われた。1990 年代には、ようやくケニアの地元の女性たちが FGM 廃絶運動の担い手として登場する。

ケニアにおける民間主導の FGM 廃絶運動は、1990 年代から活発化した。とりわけ運動の重要な担い手となったのは、国内のフェミニスト NGO 「女性の進歩 (Maendeleo ya Wanawake

Organization、MYWO)」である。MYWO は、ケニアに暮らす女性の健康と幸福を追求する草の根 NGO であり、1991 年から FGM 廃絶運動を開始した。ここでは、同 NGO と共にプロジェクトを行っていた国際的な保健機構「健康のための適切な技術プログラム (Program for Appropriate Technology in Health、PATH)」の事業担当者による報告論文 (Mohamud and Radeny et al. 2006) をもとに、1990 年代の草の根 FGM 廃絶運動について記述する。以下は全て同報告書 (*ibid.*) からの引用である。

MYWO は、FGM が根強く行われている 4 つの地域 (キシイ、メル、ナロク、サンブル) を選んで草の根的な FGM 廃絶運動を行った。MYWO は、運動に地域の人びとを巻き込むことを重視した。そのため、地域の宗教指導者や教師、長老など、住民をまとめることができる人たちに対してまずプログラム遂行のための訓練が行われた。また、少女だけでなく、彼女の両親および将来の夫となる青年たちもプロジェクトに巻き込むことが目指された。

MYWO は当初、FGM 廃絶運動において「女子割礼 (Female Circumcision、FC)」の用語を用いた。FGM を行っている地域の女性の多くは、「切除 (Mutilation)」という用語は否定的であると非難し、「私たちはそんなことはしていない (Sisi hatufanyi hivyo.)」と主張した。そのため、人びとにとって抵抗感の少ない FC が戦略的に用いられた。

1990 年代当時の FGM 廃絶運動において最も大きな課題は、FGM について公に話すこと自体がタブーであるという社会規範であった。ケニアの多くの民族社会において、通過儀礼を終えた後に FGM について再び話すことは文化的に罪であるとされている。そのためプロジェクトの開始時には、まず FGM について語ってくれる女性や少女を探すことが課題とされた。口火を切る女性が見つかると、次は解剖学的モデルを使って、FGM の施術では実際にどのようなことが行われているのかが提示された。プロジェクトによって正しい知識を得た女性たちは、自分や娘に起きたことは FC ではなく、紛れもなく性器の切除であるということを理解した。

FGM 廃絶運動の一環として、成人男性に対する啓発教育も行われた。男性は、解剖学的モデルを用いた FGM の説明に衝撃を受けていた。男性は FGM で実際に何が行われているのかを知らなかった。彼らは、陰茎包皮の切除と同じことが FGM でも行われていると考えていたのである。男性はまた、FGM は多産に良いのだと誤解していた。MYWO は人びとに、FGM 廃絶運動が男性に届く必要性を強調した。なぜなら、男性はこの慣習の決定に関して重要な役割を担っているからである。

MYWO は、コミュニティを動員した組織的なプロジェクトのため、地域の中からリーダ

一シップを取り、NGO と連携を取って地域をまとめてくれる女性代表をリクルートした。地域に根ざした FGM 廃絶運動は訓練を受けた地元の女性たちが担うことになった。女性たちは、キリスト教会関係者、教師、ヘルスワーカーなどであった。彼女たちは、FGM の弊害および人権上の課題についての教育を受けた。彼女たちはまた、カウンセリングや政策決定について、コンフリクトの調停について、そして啓蒙活動を行うための訓練を受けた。

地域住民を動員する下地ができると、MYWO は PATH と共同で、1996 年にケニアで初めてとなる代替儀礼を開催した。MYWO と PATH が企画した代替儀礼は、メル語で「言葉による割礼」を意味する“Ntanira na Mugambo”と呼ばれた。1996 年 8 月にメル州の Gatunga 地域にある村落で 30 名の少女がケニアで初めてとなる代替儀礼を経験した。

メルの伝統的な通過儀礼には 5 日から 7 日間の治癒のための隔離期間があり、少女はその期間に親族の女性から性や生殖について教わる。そのため、代替儀礼はこの教育期間を残して設計された。ただし、教育期間には、リプロダクティブ・ライツ教育が行われた。具体的には、FGM の施術および弊害に関する教育と基本的な性教育、例えば男女の生殖器官について、月経について、妊娠および HIV/AIDS の予防についてである。その他、セクシュアリティについて、交際について、思春期の妊娠の重大性について、結婚について、家族の関係について、自尊感情および意思決定に関する教育も行われる。

隔離期間の最後には祝宴が開かれる。この祝宴において「言葉による割礼」が行われる。少女たちはドレスや帽子、靴、化粧品などの贈り物を受け取った後、参列した家族や地域住民、政治家に対して歌をうたい、劇を演じ、詩を披露する。その祝宴の真っただ中に、彼女の家族や地域住民は切除を非難する言葉を少女に贈ることをもって「割礼」にかかるのである。これをもって、少女は通過儀礼を終えたこととされる。最終的には、「共同体の知恵 (community wisdom)」と名付けられたプログラムの修了証明書が少女に送られる。そして、少女が成熟し、結婚可能であることが宣言される。

もちろん、代替儀礼に反対する人も多数いた。村落部には、伝統を維持しようとする強力な社会的圧力が存在する。地域の中で疑り深い人は、FGM 廃絶運動が早く消えることを期待した。それ以外の人びとは FGM の存続を支持するか、もしくは性教育に反対した。代替儀礼についての噂も広まった。それは、思春期の少女に性行為をするように勧めているとか、少女たちに宣誓のために血を飲ませているとか、少女のクリトリスに避妊薬を注射しているとか、コミュニティに関心のない外国人によって運営されているなどといった噂である。

代替儀礼に参加し、FGM を受けない少女とその家族は地域社会の中で孤立し、汚名を着

せられた。これを克服するには、同様の選択をした他の人を見つける必要があった。代替儀礼に参加した家族は、それを支持する地域住民と共にサポートグループを作り、代替儀礼に参加する次なる家族を勧誘した。そのうち、成人男性や少年の中から代替儀礼の支持を表明する人も現れた。そして MYWO は、地域密着型 FGM 廃絶運動の草分け的存在となった。

最後に、マサイの FGM 廃絶運動を見る前に FGM 廃絶運動の種類について確認する。Badri (2004 : 43-46) は、草の根レベルで取り組まれている FGM 廃絶事業を以下の (1) ~ (5) の 5 つのアプローチに分類しているため、長島 (2010:76) に基づき、整理する。

(1) 「統合アプローチ」

女性のエンパワーメントに着目し、収入創出活動、保健活動サービス、識字訓練など社会的・経済的イニシアティブの中に FGM 廃絶運動を盛り込む長期的手法を指す。

(2) 「代替儀礼の提示」

通過儀礼として FGM が行われないよう FGM に変わる儀礼を行うものである。

(3) 「人権・社会動員アプローチ」

FGM を実施している集団内で FGM に関する教義の場を設定し、性別に関わりなく集団の構成員を参加させるというものである。そのことで女性が集団内で意見を発し、結果的に女性たちのエンパワーメントを達成すると同時に、コミュニティ全体で FGM 廃絶が決定されるという方法である。

(4) 「社会的マーケティング」

FGM を実施した場合と廃絶した場合のそれぞれにかかる費用および利益を評価することで地域住民に問題を考えてもらい、FGM を廃絶に導く方法である。

(5) 「積極的な逸脱アプローチ」

社会の保守的な期待から離れて、FGM に反対することを表明し、実践するモデルの事例を打ち立てることで、社会の従来の期待を裏切り、FGM を実践しないことを選択できるようにするというものである。

これら 5 つの活動は、地域密着型の NGO の主導のもと、村などの小規模な単位で実施、運営されている。長島 (2009:79) は、こうした活動に政府や国際機関が協力し、サポートすることで廃絶の取り組みが大きく進展する可能性があると指摘している。この分類は、次節でマサイの地域における FGM 廃絶事業について考察する際に援用する。

4.3.4. 調査地における廃絶運動

本節では、ナロク州における FGM 廃絶運動について、地元 NGO の活動と地域の人びとの関わりに着目しながら記述する。ナロク州では、国際 NGO であるワールド・ビジョン (World Vision) や、前節で取り上げた NGO の「女性の進歩 (MYWO)」、そして地域密着型の地元 NGO などがマサイに対する FGM 廃絶運動を展開している。国際機関、国内 NGO、地元 NGO は独自のプログラムを持ちながらも緩やかな協力体制を維持し、FGM 廃絶運動を行っている。中でも、ナロク州・ナロク北部地区の地元 NGO であるタサル・ントモノク・イニシアティブ (Tasar Ntomonok Initiative) は、マサイの女性をリーダーに草の根的な FGM を行っているという特徴がある。タサル・ントモノクはマサイ語で「救い」を意味する。ここでは、このタサル・ントモノク・イニシアティブを取り上げ、その詳細を紹介する。

4.3.4.1. 地元 NGO タサル

タサル・ントモノク・イニシアティブは、1999 年にマサイの女性が立ち上げた地元 NGO であり、FGM や早期婚など少女に対する抑圧的なマサイの慣習の廃絶に向けた取り組みを行ってきた (Equality Now 2011)。スタッフにマサイの男女を含む同 NGO は、地域の文化に精通した人びとが運動の担い手として活躍している。そのため同 NGO は、地元の人びとからはタサルと呼ばれ親しまれている。本論文でもそれにならって、以降タサルと表記する。

タサルは国連人口基金などの国際機関や国際 NGO から定期的な資金援助を受けている。そのため、地域密着型の活動スタイルを取りながらも、地元住民を巻き込んで大規模なプロジェクトを持続的に展開しているという特徴がある。筆者は、2013 年 8 月～2015 年 12 月にかけて断続的にタサルの調査を行い、スタッフおよび同 NGO に保護されたマサイの少女たちと接する機会を得た。また、地元住民からもタサルについての情報を得た。ここでの記述は、筆者による聞き取り調査の結果、および、他の NGO や国連によるタサルに関する報告書に基づくものである。

タサルが行っている主要な活動は、①保護活動、②地域との交渉、③代替儀礼、④啓発活動、そして⑤職業訓練の五つである。保護活動とは、FGM や早期婚から逃れた少女を施設で保護する活動であり、地域との交渉とは、少女に FGM や早期婚を強制しないよう保護者や地元住民と話し合い、少女と地域社会との和解を支援する活動である。また代替儀礼は、

FGM を伴わない通過儀礼を提案、実行する活動である。そして啓発活動は、少女に対する抑圧的な慣習を改革するための広報および教育活動である。さらに職業訓練では、FGM 禁止法の影響で職を失った FGM 施術師に対し、施術に代わる収入源を提供している。

「2.2.5.」で先述した Badri (2004) による FGM 廃絶事業の分類を援用すると、①保護活動は、少女が FGM から逃れることを支援する点において「積極的な逸脱アプローチ」であり、保護した少女に数年間にわたる学校教育を提供することから「統合アプローチ」でもあると言える。②地域との交渉は、「人権・動員アプローチ」に分類できる。③代替儀礼はそのまま「代替儀礼の提示」である。④啓発活動は「統合アプローチ」であり、⑤職業訓練は、FGM の施術に代替する収入源があることを提示している点において「社会的マーケティング」の一環であると言える。

さらに活動内容を詳しく見ると、タサルの①保護活動には二つのアプローチが見られる。後述するが、③代替儀礼ではプログラムの中に「統合アプローチ」や「人権・社会動員アプローチ」に分類できる活動が含まれている。このように、タサルは様々なアプローチを組み合わせながら長期的かつ複合的な FGM 廃絶運動を展開していると言える。このことは、タサルがマサイの FGM 廃絶には一過性で大規模なプログラムだけでなく、社会全体を動員した持続的な草の根の活動が必要であると考えていることを示している。以下では、文献と参与観察およびインタビュー結果に基づき、タサルの各活動について詳述する。

①保護活動

タサルは、マサイが暮らす地域(マサイランド)のモリジョ (Morijo)、セケナニ (Sekenani)、ロイタ (Loita)、セゲラ (Segera) に協力ネットワークを築いている。協力者は、地域の伝統的首長や教会の牧師、そして教師などである。協力者たちは、定期的にタサルのスタッフと連絡を取り合い、FGM や早期婚が強制されていないかを報告している。協力者はまた、慣習を目撃した、もしくは慣習を拒絶して逃れてきた少女がいた場合、少女を一時的に匿ってナロクタウンの救助センターまで送り届ける役割を担っている。協力者たちは、②で紹介する地域との交渉において、FGM の強要をやめることが誓約された後に慣習が再度行使されないかを監視する役目も担っており、タサルの活動を持続的に支えている。

FGM や早期婚を拒否した、または慣習の強制から逃れた少女たちは、ナロク州都にあるタサル少女センター (Tasaru Girls Centre) にて保護される。同センターは、FGM や早期婚から逃れた少女のための避難所となっている。救助センターの敷地内にはタサルの事務所、

少女たちが生活するための寮、食事や勉強、レクリエーションに使われるホール、そして中庭がある。2013年9月の調査時点では、43名の少女がタサルの寮で生活していた。

寮には、少女たちの寝室およびバスルームがある。また、100名ほどが収容可能と思われるホールは、FGMに関する啓発セミナーなどのイベント時には、外部の参加者に開放される。ホールには台所が併設され、少女たちは毎日交代で炊事を行っている。同施設は州都にあるため電気が通っている。飲み水は水タンクに溜まった雨水を利用している。

少女センターにいる間、少女たちには衣食住と教育が与えられる。2013年9月現在、ほぼ100%の少女がタサルの支援を受けて初等または中等学校に通っていた。寄宿学校で学んでいる少女もいれば、少女センターから最寄りの学校に通学する少女もいる。タサルは全ての少女に対して授業料、制服代、教科書代や文具代など就学にかかる一切の費用を支援している。タサルで保護された少女は、中等学校の最終学年までの教育を受けることができる。少女が中等学校を終えるのは17~18歳頃である。タサルは、少女の年齢が上がれば、出身地域に戻っても慣習を強制されないと考えており、中等学校修了時まで少女センターで保護している。

後ほど詳述するが、少女たちがタサルへやってくる経緯は様々である。筆者の聞き取りでは、FGMを拒否して逃走していたところを村人に保護され、タサルに行くよう教えられたという例が確認された。また、タサルの協力体制がない地域では、FGMの前日に教会に逃げ込んだところ、牧師にタサルを教えられた少女もいた。その他、秘密裏に少女たちの逃走を手助けした事例や、匿名によるタサルへの通報などによって少女がタサルに保護されている。こうした事例は、タサルの存在と活動内容がナロクの人びとに広く知られていることを示している。

②地域との交渉

この中には、地域住民との交渉と和解ワークショップが含まれる。タサルは少女を保護した場合、保護者に連絡し、少女を保護していることや少女にFGMを受けさせないで欲しいこと、またタサルの支援で少女に教育を受けさせたいことなどを伝える。その後、保護者と地域住民の了承が得られた場合、和解ワークショップが開催される。

和解ワークショップは、保護者が少女にFGMを強制しないことへの同意を表明し、少女とコミュニティとの和解を成立させるためのイベントである。ワークショップは、交渉段階に応じて不定期に開催される。和解ワークショップはたいてい、家出した少女の出身村で行われ

る。ワークショップの規模は様々であるが、中規模のものになると、参加者は70～80名ほどになるという。参加者の4分の3ほどが成人女性（20代～50代）であり、4分の1程度が男性である。

少女の就学支援や村に帰る時期といった細かい話し合いは、既にタサルと保護者の間で終えられている。そのため、このワークショップは少女が帰郷するための環境を作るイベントである。ワークショップでは、タサルのスタッフまたは招かれた講師（牧師や医師など）がFGMおよびリプロダクティブ・ライツに関する講演を行う。また、女子教育の重要性が伝えられる。その後、FGMの弊害やFGM禁止法について理解し、コミュニティが少女にFGMを課さないことを受け入れる場合は、保護者が同意書に署名し、和解成立となる。

③代替儀礼

代替通過儀礼（Alternative Rites of Passage、以下代替儀礼）は、通過儀礼のもつ文化的価値を認めながら、FGMを伴わないイベントを提案するものである。

タサルは、成女儀礼が行われる時期である8月と12月に代替儀礼を行っている。代替儀礼は4日間の講習期間と5日目の修了式から構成される。4日間の講習では、毎日朝7時半の朝食から夜7時の夕食までのスケジュールが全て決められている。この4日間で少女たちは、FGMおよびリプロダクティブ・ライツに関する教育を受ける。こうした講習の内容は、啓発活動のものとよく似ている。代替儀礼では、講習会で得た知識をもとに、少女たちが性や出産について主体的な選択が出来るようになることが目指される（Equality Now 2011）。

代替儀礼の5日目には修了式が行われる。修了式には少女の保護者が参加し、自分の娘にFGMを受けさせないという旨の誓約書に署名する。この式には少女とタサルスタッフの他、少女の両親や政治家等の地域の有力者が参加し、少女がFGMを受けずに成人することを盛大に祝福する（Equality Now 2011）。

④啓発活動

タサルは頻繁に、ラジオ等のメディアを通じた広報や学校および教会での啓発セミナー、そして少女たちを少女センター内のホールに招いての啓発教育プログラムといった活動を行っている。その一例である2013年8月19日から20日にかけて行われた啓発教育プログラム「思春期の少女のためのリプロダクティブ・ヘルス・ワークショップ」（Adolescent Reproductive Health Workshop、以下ARH）は次のようなものであった。

ARH では、タサルが招待した講師 4 名が、少女のエンパワーメントを目的とした講習会を行った。参加者はいくつかの学校から集まったマサイの少女 39 名であった。講習会の主なトピックは、人間の尊厳について、人生の目標の設定方法、女子教育の重要性、そして思春期における体の変化とそれへの対処法の四つである。少女たちは講師やタサルスタッフの指導の下、それぞれのトピックについて議論を行った。女子教育の重要性に関する講習では、マサイの少女たちは自分たちの置かれている状況について以下のような考察をしている。

<マサイの少女の置かれた状況>

- i. マサイの少女はコミュニティで発言権をもたない
- ii. 少女は財産の相続権をもたない
- iii. 少女の権利は極めて制限されているため、コミュニティ内で尊重されない
- iv. 少女は家族にとっての収入源であるため、早期婚が強制される
- v. 集落に暮らす少女の 90% は、FGM のような有害な伝統的慣習にさらされている
- vi. 女性の仕事はより多くの子供を産むことであり、コミュニティを存続させることだと考えられている
- vii. マサイのコミュニティにいる少女は、彼女を感情的、社会的、経済的にエンパワーメントするような資源へのアクセスを絶たれている

出典：タサルの少女センターの掲示物

上記の意見は、NGO の指導の下で出た意見であること、またそれを NGO が編集していることを考慮しなければならない。しかしながら、この講習を通じてマサイの少女たちは、自らの置かれている状況を相対化する視点に触れることができたと言える。これは、FGM を含む慣習および自文化全体を相対化する上で重要な視点である。また、タサルの事務所やレクリエーションホールには啓発活動で使われた掲示物が常時展示されており、少女センターに保護されている少女たちは自らをエンパワーメントするような資料に常に触れることができる。

⑤職業訓練

最後に、FGM 施術師のための職業訓練について説明する。タサルは、FGM 禁止法によっ

て職を失った FGM 施術師に対して別の収入源を提供している。これは、施術師が金銭問題から FGM を強行しないようするためである。具体的には、穀物を育てるための 100 ヘクタールほどの土地を用意し、農産物で季節収入を得られるように支援している。その他、産婆になるための訓練を実施し、現金収入を得られるような技術支援を行っている (Equality Now 2011)。

タサルの FGM 廃絶運動は、以上の 5 つの活動を組み合わせて展開されている。タサルの活動を見ると、FGM 廃絶のためには様々な角度からの継続的な働きかけが必要であることがわかる。特に、継続的な就学支援や、女子のエンパワーメント教育、マサイの男女に対する意識改革運動など、家父長的な社会において女性が置かれている地位を変革するための働きかけが随所に見られる。マサイの女性がスタッフとして活躍し、マサイの地域社会と密接な関わりを維持してきたタサルの活動は、FGM にまつわる多層的な問題を解きほぐし、社会の中で被抑圧者となっている少女の立場そのものの変革を試みていると言える。

4.3.4.2. 代替儀礼

先述のように代替儀礼は、通過儀礼のもつ文化的価値を認めつつ、FGM を伴わないイベントを提案するものである。タサルは、マサイの成女儀礼が盛んに行われる時期である 8 月と 12 月に代替儀礼を行っている。かつて成女儀礼はどの時期にでも行われていたが、近年では学校の長期休業期間中に儀礼を済ませるのが一般的になっており、タサルもその慣例を採用している。代替儀礼では、4 日間の講習で FGM に関する啓発教育や人権教育、およびリプロダクティブ・ライツ教育が行われる。そして最終日の 5 日目には修了式が行われる。修了式では、少女たちに代替儀礼の修了証明書が配布される。また、少女の家族や地域住民、他の NGO の代表や政治家なども参加する。大人たちは、修了式で FGM の弊害や少女の権利に関する講演を聴き、FGM の廃絶をサポートするよう求められる。また、歌やお祈りで少女がプログラムを終えたことを盛大に祝福する。

2015 年には、8 月 10~14 日にかけて代替儀礼が行われた。筆者は 8 月 14 日の修了式に参加し、会場での参与観察およびタサルのスタッフと参加者への簡単な聞き取り調査を行った。以下では調査結果をもとに、ナロクで行われた代替儀礼の詳細を記述する。その後、タサルの FGM 廃絶運動の理念について、プログラムの内容から分析する。そして、代替儀

礼とマサイの成女儀礼を比較し、プログラムの課題について検討する。

この代替儀礼には、FGM を経験していない 15 歳までのマサイの少女約 100 名が参加した。参加者の少女たちは、ナロク州内の様々な地域から招待されていた。一部はタサルの少女センターに保護されている少女たちであった。筆者の調査村からは、8 世帯から 12 名の少女が代替儀礼に参加していた。修了式には少女の親族の女性が 9 名、男性が 2 名、子どもが 1 名参加しているのが確認できた。

代替儀礼の会場となったのは、ナロク北部にある女子小学校である。国際 NGO の支援で建てられたこの学校は、タサルと提携を結んでおり、少女センターで保護された少女たちも通っている。修了式の会場となったホールには、少女たちが 4 日間のプログラムで学んだ内容が紙に書いて掲示されており、修了式の参加者がそれらを見る事ができた。掲示物は FGM の弊害やリプロダクティブ・ライツ教育に関するものに留まらず、人生の目標や人間関係の築き方に関するものもあった。

少女たちは、8 月 10 日から 13 日にかけて 4 日間の訓練を受けたのち、14 日の修了式を迎えた。タサルのスタッフによると、修了式の参加者は成人男性が約 100 名、成人女性が 200 名以上であった。修了式に参加したのは、少女の親族、会場の近隣に住む地域住民、ケニア国内で FGM 廃絶運動を行っている他の NGO の代表、ナロク州教育省の役員および地元のキリスト教牧師であった。

修了式では、参加者に対する講演会、少女たちによる歌の披露、そしてプログラム修了証書の授与が行われた。成人の参加者に向けた講演会は、マサイ語で行われた。内容は、FGM の弊害や禁止法について、および少女の権利や女子教育の重要性に関するものであった。講演会の後、主賓は少女たちにスピーチを贈った。その後、少女たちは何組かに分かれて歌を披露した。歌詞は、FGM を受けないという少女たちの意思を表明したものであった。その後、プログラム修了証書の授与が行われ、牧師の呼びかけで参加者たちが神に祈りを捧げたあと、遅い昼食が振る舞われ、解散となった。

代替儀礼に参加した少女たちには、マサイ語で ‘Eyieu Ntoie Enkisuma’ と書かれた T シャツが配られた（写真 3）。これは、マサイ語で「少女に教育を（直訳：少女は教育を受けたい）」という意味である。また、修了式で少女たちはマサイ語やスワヒリ語の歌を歌った。スワヒリ語の歌の一つは表 11 のようなものであった。

写真3：代替儀礼に参加した少女たちに配られたTシャツ



出典：2015年8月14日 筆者撮影

表11：代替儀礼で少女たちが披露した歌（2015年8月14日 筆者採録）

スワヒリ語	日本語訳
Hatutaki tohara Ee tohara ×4	「割礼」はいやだ 「割礼」はいやだ ×4
Ndoa za mapema zote tunakataa ×4 Tunataka masomo Ee masomo ×8	早く結婚するのは嫌だ ×4 勉強がしたい そう勉強が ×8
Tunataka digrii Ee degree ×4	学位がほしい そう学位が ×4
Tutakuwa pilot Ee pilot ×8	パイロットになるの そうパイロットに ×8
Tutakuwa professor Ee professor ×4	教授になるの そう教授に ×4
Tutapata masters Ee masters ×4	修士号を取るわ 修士号を ×4
Tunamshukuru Agnes Ee Agnes Tunamshukuru Agnes kwa maendeleo ×4	アグネス ¹⁹ に感謝する そうアグネスに 進歩について彼女に感謝する ×4
Abarikiwe Abarikiwe Abarikiwe kwa maenledeo ×2	彼女に神のご加護を 神のご加護を 神は彼女のもたらした進歩にご加護を ×2

¹⁹ アグネスはタサル代表の名前

表 11 で取り上げた歌には、教育を受けて職業を持ち、社会進出をする女性像が歌われている。この歌はタサルのスタッフが制作し、少女たちに歌わせたものである。そのため、歌詞からはタサルの意図が読み取れる。

歌詞では、FGM や早期婚を拒否する意思が表明されている。また、教育を受けて職業に就くことが奨励されている。ここからは、教育を契機として伝統的な性規範から逃れることができ、FGM や早期婚といった慣習を廃絶するために必要な手続きであるとみなされていることが読み取れる。そのため、タサルが有害な慣習を家父長制の産物であると捉えていること、そしてそれを廃絶するためには女性の社会的地位の向上が不可欠であると考えていることがわかる。

タサルは、家父長制の影響から逃れない限り、FGM を受けないという選択は困難であるとみなしている。そして、教育こそが家父長制のサイクルから逸脱する方法であると考えているとも言える。女子教育の普及は、ジェンダー・ギャップの大きな社会において女性が社会的地位を向上させるための一般的な手法である。タサルは、家父長制社会において男性優位に固定化された物質的基盤を転覆させる可能性を、教育を契機とした社会的地位の変革に見出している。これは、極めてオーソドックスな女性のエンパワーメント・モデルであると言える。

この歌詞について、Badri (2004) による FGM 廃絶事業モデルの分類を当てはめると、(5) 「積極的な逸脱アプローチ」であると言える。歌詞では、エンパワーメントされた女性像をロールモデルとして提示し、社会の保守的な期待を裏切る戦略がうたわれているからである。ここでのロールモデルとは、FGM を拒否して教育を受け、職業に就くという新しい女性像である。

次に、タサルの代替儀礼をマサイの成女儀礼と比較し、その課題を検討する。国際機関などによる報告書では、タサルの代替儀礼はマサイの成女儀礼をベースに構築されていると説明される。タサルの代替儀礼を成女儀礼と比較すると表 12 のようになる。タサルは、FGM を代替のセレモニーに置きかえる点を最重視しているが、それ以外にも異なる点がある。

代替儀礼は、様々な側面において成女儀礼と異なっている。まず代替儀礼では、FGM は行われない。成女儀礼の文化的隔離期間に少女は特別な社会的地位となり、日常生活の中で食事や行動、性に関する様々な禁忌を守って生活しなければならない。一方代替儀礼では、約 100 名の少女たちが一箇所に集められて寝食をともにする。少女たちが親元を離れて訓練を受けるという点においてのみ、日常生活から隔離されている。また、成女儀礼の期間は

最短で1か月程度であるが、代替儀礼の場合は5日間で終了する。

表12：成女儀礼と代替儀礼との比較

項目	成女儀礼	代替儀礼
FGM	受ける	受けない
場所	自宅、親族の家	小学校
文化的隔離	日常生活の中で禁忌を守つて生活	小学校で大勢の少女たちと生活
儀礼期間	1か月程度	5日間
教義	母として妻として必要なことを学ぶ	リプロダクティブ・ライツ教育、エンパワーメント教育
教授方法	地域の成人女性と生活とともににして学ぶ	プログラムの講師から講義形式で教わる
衣装	儀礼用の衣装、装身具	少女をエンパワーメントする標語が書かれたTシャツ
目指される女性像	妻であり母であるという伝統的な女性像	教育を受け、社会進出をする新しい女性像

成女儀礼では、成人になるための教えを授かることも重要なプロセスである。そこでは、妻となり、母となるために必要なことを学ぶことが期待されている。また、こうした教義については、成人女性と行動をともにしながら日常生活を通じて習得されることが目指される。これは、伝統的には儀礼が終われば少女は直ちに結婚させられるためである。一方、代替儀礼では、リプロダクティブ・ライツおよびエンパワーメント教育が行われる。この教義は、女子小学校の教員やタサルのスタッフが講師となって、小学校の教室にて講義形式で行う。座学による講習はマサイの少女にとっては、通過儀礼というよりも学校教育という印象をより強く与える可能性がある。

また、リプロダクティブ・ライツおよびエンパワーメント教育で提示される女性像は、一般的なマサイの女性の生き方とは全く異なっている。マサイの成女儀礼においては、性と生殖の社会的制御が重要な目的であり、女性の従属的地位を再生産するものとなっている。一方、リプロダクティブ・ライツを中心に構成される代替儀礼では、家父長制のサイクルからの解放が目指されている。

成女儀礼においては、ジェンダー支配に加え、年功序列制度の強化という側面も重要である。成女儀礼は、母親世代から娘世代に対する教えであり、権力の行使であり、支配である。しかし代替儀礼では、少女たちだけで過ごし、自身をエンパワーメントする力を身につける

ことが目指されている。したがってタサルは、男性支配のみならず、世代間支配からの解放も目指していると考えられる。

また、FGM によって身体を傷つけることの意味合いについては、代替案が提示されずに放置されている。1990 年代から草の根の FGM 廃絶運動に関わっている国際保健機関である PATH の関係者は、ケニアで行われている FGM について、身体を切除することに社会的地位の移行を肉体に象徴的に刻み込むという意味があると指摘している（Mohamud and Radeny et al. 2006:76）。この FGM の意味合いをどのように解釈し、廃絶のための道筋をつけるかについて、タサルは説明を行っていない。

以上のように、代替儀礼は少女の解放と自己開発を目指して、十分に計画されたプログラムであると言える。ただし、ここまで指摘してきた代替儀礼と成女儀礼との乖離を考慮すると、マサイの人々にとってこれが成女儀礼を代替するものとなり得るのかについては疑問が残る。

また、タサルの代替儀礼にはマサイの文化的な要素がほとんど見られない。この点は、代替儀礼の最大の課題であると言えるだろう。マサイの成女儀礼は、地域の家父長制および年功序列制度の中に組み込まれ、性と生殖の規範を伝えるものであるという点において、少女を抑圧すると同時に、民族的アイデンティティを付与するものもある。一方代替儀礼では、そうした家族や地域社会との結びつきは弱まっており、人びとがこれを通過儀礼とみなすのはかなり難しいと考えられる。そのため、代替儀礼に参加した少女たちが出身地域に戻った際、結局はマサイの成女儀礼と FGM を受けてしまう可能性が高いことが予想され、噂話としてそのような話を調査地で聞くこともあった。

以上の理念的な課題のほか、代替儀礼の開催には資金面の問題もある。タサルの代替儀礼は、MYWO が 1990 年代に行っていたものよりも大規模であり、50～100 名の少女とスタッフが集まる場所を 1 週間確保し、毎日の食事を提供しなければならない。また、修了式では数百人の参列者を招待してパーティを開くため、多額の費用がかかる。そのため代替儀礼は、国連機関や国際 NGO からの資金援助によって運営されているが、2013 年 8 月に予定されていた代替儀礼は、支援金不足により 12 月に延期されていた。

しかしながら、代替儀礼のような大規模なイベントは、FGM 廃絶運動の周知を促し、地域住民の動員を加速させることは十分に期待できる。現状のプログラムでは、成女儀礼の完全な代替となることは難しいと思われる。それでも、タサルは複合的な FGM 廃絶事業を持続的に展開しているため、少女の保護や教育といった草の根の活動と並行することで一定

の効果は期待できるのではないだろうか。

4.3.4.3. 保護された少女

タサルが複合的な FGM 廃絶運動を持続的に展開していることが明らかになった。ここからは、タサルの少女たちが少女センターへたどり着く経緯を確認したのち、代替儀礼に参加した女性へのインタビュー結果をもとに、地域密着型の FGM 廃絶運動とマサイの人びとの関係について考察する。

2013 年 8 月 18 日～9 月 1 日のうち 5 日間かけてタサルの少女センターを訪問した際、スタッフの男女 5 名および保護されたマサイの少女 16 名と接する機会を得た。ここでは、少女たちがタサルに保護されるに至った経緯について、聞き取り調査をもとに記述する。なお、プライバシー保護のため仮名を使用し、また個人が特定できる情報は記述しない。以下では 2 名の少女の事例を紹介する。

K の事例：K は、ナロク州で生まれ育った。2009 年頃に 9 歳で FGM を受けることになった。しかし、拒否して家出した後、タサルに保護された。

「私は学校教育を受けたことがなく、父に学校へ行きたいと頼んでも拒否されていた。そのため、毎日家畜の放牧をして暮らしていた。学校には行けなかつたが、一家はクリスチャンであったため、教会には通っていた。ある時、教会の勧めでナロク州都市部にある中等学校での FGM 啓発教育セミナーに参加した。そこで FGM について学び、FGM はとても悪い慣習だと考えた。

9 歳くらいになると、父に「お前は教育がないので FGM を受けて結婚しなさい」と言わされた。しかし、啓発セミナーの影響もあって FGM を受けるのはどうしても嫌だったので、母に訴えたところ、父に伝わってとても怒られた。父の怒りは凄まじいものだったため、その場では FGM を受けますと一旦答えておいた。

FGM は親友と一緒にされることになっていた。そのため、親友と相談して二人で逃げることを決めた。FGM を受けない以上は、この集落にはいられないからだ。そこで水曜日に教会へ相談に行った。FGM は月曜に行われることになっており、

父は宴の用意のために前の週の土曜日に市場へ行くことになっていた。そして教会との話し合いの末、土曜日に逃げることに決まった。

土曜日になり、母には教会にお祈りしに行くと伝えておいて、夕方 7 時頃に身一つで逃げ出した。家を出るとき、母はちょうど逃げたロバを探しに行っており、留守だった。そして教会に逃げ込み、牧師の自宅で保護されることになった。その日は牧師の自宅で眠り、次の日に牧師の妻がタサルの少女センターまで連れて行ってくれた。

2009 年に NGO に保護されて以来、実家には帰っていない。両親とはその後、教会で一度会ったきり会っていない。しかし絶縁したわけではないので、いつかは実家に戻りたいと考えている。中等学校を卒業するまでは NGO が就学支援してくれるので、寮制の学校に通いたい。今は神のおかげで教育を受けることができ、本当に感謝している。」

I の事例：I は、ナロク州とナクル州が隣接する集落で生まれ育った。12 歳の時に FGM を受けすることになったが、拒否して家出した。

「初等学校時に FGM 啓発教育を受け、FGM の弊害について知った。そして、FGM を受けなくても女性でいられることを学んだ。しかし、兄が割礼を受ける時期になると自分も FGM を受けすることが決められていた。母に、FGM を受けるのは怖いと伝えたが、母は父や他の人にそれを伝えることができなかった。母は地域内での地位が低く、私の FGM を拒否できなかつたと考えている。

成女儀礼を迎える前日に髪の毛と眉毛を全て剃り落とされた。そして頭に家畜の脂肪をたっぷりと塗られ、黒い綿布を着せられた。FGM 前の儀式が終わる頃に逃げることを決意し、その日のうちに儀礼の衣装のまま裸足で家出した。自分の暮らす集落を出て近くの森の中を走り、体に木の枝や葉がまとわりつくのも構わず逃げた。そうしてたどり着いた集落に逃げ込んだ。

集落の女主人が私を保護してくれ、その日の食事や風呂、服そして寝場所を提供してくれた。そして、タサルの保護施設へ行くように言い、行き方を教えてくれた。翌朝、集落の女主人から交通費 200 ケニア・シリングをもらってバスで都市部まで行った。そしてドライバーに尋ねて乗り継ぎのバスを見つけ、タサルの保護

施設がある町までたどり着いた。乗り継いだバスの運賃は誰かが支払ってくれたようだった。町に着くとすぐ適当な店に飛び込み、保護施設の場所を聞いた。施設に辿り着いた時、門番がマサイの老人だったため入るのを躊躇した。しかし、向こうから声をかけられたので入った。そして施設のスタッフに逃走してきた経緯を全て話し、保護された。両親とはその後、タサルの仲介で一度会ったきりであり、ずっと保護施設で暮らしている。

FGMを受けさせられた経緯については、自分の実家は貧しかったので、口減らしのために娘を嫁がせるしかなかったのだろうと考えている。いつかは実家に戻りたいが、そのためには中等教育を終える必要があると思っている。自分の出身集落では、18歳まで教育を受けた少女には、年齢的にも思想的にも FGMを受けさせることは難しいと考えられている。」

調査協力者は二人とも、地元で FGM に関する啓発活動を受けたことをきっかけに、FGM を受けたくないと考えるに至ったと述べている。しかしながら、こうした説明自体は、タサルに保護され、そこで何年も過ごすうちに構築された語りである可能性もある。

それでも、FGM を拒否して家出し、タサルに保護されたという事実は二人に共通している。また、彼女たちが家出する過程で保護、または金銭面で支援をし、タサルに助けを求めるように教えた地域住民がいたこともわかる。二人の事例からは、タサルの構築した少女の救済ネットワークが地方の村落部でも周知され、機能していることがわかる。

4.3.4.4 地元住民の意見

2016 年 1 月に、代替儀礼に参加した調査村の女性 3 名に対してインタビューを行った。調査協力者 3 名は、2015 年 8 月の代替儀礼に参加した。調査協力者²⁰は、Ann (12 歳) と彼女の母親 June (36 歳)、そして June 母娘の近所に暮らす女性 Nancy (23 歳) である。Nancy は 4 歳の娘を連れて代替儀礼の修了式に参加していた。

²⁰ 調査協力者の名前はすべて仮名である。年齢は調査時点（2016 年 1 月 19 日）のものである。

Ann の事例

Ann は、2004 年生まれの 12 歳（聞き取り時）で、小学校 4 年生である。Ann は、母親に言われて 2015 年 8 月の代替儀礼プログラムに参加した。Ann は 6 人きょうだいの第 4 子で次女である。長女はタサルが調査村で代替儀礼を開催した際に参加している。しかし、長女は自ら望んで FGM を受け、小学校を中退して結婚した。筆者は Ann とは 2012 年のフィールドワークから交流があったが、彼女は口数が多い方ではなく簡単なインタビューに留まった。

聞き取り内容

Ann は、代替儀礼で FGM の弊害だけでなく、少女の権利や異性との関係について、人生の価値について、薬物の危険性についてなどを学んだという。こうした人権教育やリプロダクティブ・ライツ教育は教室にて講義形式で行われ、Ann は内容をノートに記録し、家に持ち帰った。講師は会場となった女子小学校の教員やタサルのスタッフであった。Ann は、人生の価値について学んだことが最も印象深かったと言う。代替儀礼には、調査村からも友人が数名参加しており、また会場でも友達ができたそうである。Ann は参加を楽しんだという。

Ann は、代替儀礼が終わって帰宅した後、友人と FGM について話したという。彼女は、「FGM を絶対に受けたくない」と主張した。また、Ann の友人も FGM は嫌だと言っているそうである。Ann の姉は小学校を中退して結婚しているが、Ann は早期婚はせずに小学校を修了し、セカンドグリーに進学したいと述べた。将来の夢は大学の先生になることだという。

Ann の母親 June の事例

June は 1980 年生まれで、調査時 36 歳であった。彼女は 1993 年頃、13 歳の時に旧タイプの過酷な FGM を麻酔なしで受け、幼くして親の決めた相手と結婚させられている。現在は 4 男 2 女の母親となり、家畜のミルクを売る商売をしている。June には就学経験がないが、子どもたちには全員に教育を受けさせている。彼女は熱心なキリスト教徒であり、自宅でも日々のお祈りを欠かさない。

June は、自身が過酷な FGM や早期婚、経済的な苦労を経験してきたため、娘にはそうした苦労はさせたくないと考えている。そのため、女子教育や少女のエンパワーメントに力を入れているタサルの活動には肯定的である。

聞き取り内容

一代替儀礼の感想と家庭での変化

June は、代替儀礼の修了式に参加し、良い印象を抱いたようであった。June の娘 Ann は、代替儀礼を楽しみ、会場となったタサルの提携校に通いたいとまで言っているという。娘 Ann は代替儀礼が終わった時、「絶対に FGM を受けない」と June に宣言したそうである。娘は、FGM を強制された際にタサルに通報できるようにホットラインの電話番号を知っている。June はタサルのホットラインが娘の態度に影響を与えると指摘する。

「村の娘たちがタサルから電話番号を渡されているのを知っていますか。うちの娘は番号を完璧に覚えていると言うのです。私が少し何かしただけで、娘は私の携帯電話でタサルに電話をかけるふりをするのです。私は、娘がいったいどこに電話をかけるのか驚いて見ているしかないのです。それで、最近我々親は悪いことはできない、と娘を恐れています。」

June はタサルの活動を応援しているが、伝統的な文化を好むマサイは FGM をやめないだろうともいう。なぜなら、マサイはまだ「少女たちを低いところに置いているから」である。また、マサイの多くの人はタサルのことを良く思っていないという。それはタサルが「進歩的すぎる」からである。タサルの女性リーダーが、自身は FGM を受けているにも関わらず娘たちには FGM を受けさせたくないという主張は、マサイの人びとにとって納得できないものであるという。

June は代替儀礼の案内を聞いたとき、娘 Ann に参加するよう勧めた。しかし、隣人は自分の娘の参加に否定的であったため、Ann は二日間かけて隣人を説得した。その結果、隣人は修了式には出席しなかったものの、娘を代替儀礼に参加させることは認めた。代替儀礼に否定的な隣人の態度について June は、タサルの活動が「彼女の体に入っていたかなかった」のだと説明した。

June は、代替儀礼の講演で「娘たちをだめにしてしまわないように」と言われたことを思い出し、FGM 廃絶がマサイの女性にとって重要な課題であることを認識したという。講演会で親たちも FGM を手放すように言われ、June は FGM が「時代遅れ」の慣習であると認識したそうである。また、June の夫も娘の FGM を行わないことに同意しているという。長女に対しては FGM を強制したのではなく、娘自身が受けたいと申し出たのだという。

—FGMを取り巻く変化

隣村に暮らす June の夫側の親戚には、FGM を受けていない女性がいるという。彼女たちは現在 30 歳くらいであり、皆教育を受けている。彼女たちは FGM を受けないが、結婚している。当時 FGM を受けないことはめずらしく、特に父親の存命中に儀礼を拒否した彼女たちは、周囲の人びとから愚か者だと言われたそうである。隣村にはまた、FGM から逃げた娘たちもいるそうである。June は、FGM を受けない動きは北部の隣村から始まったと指摘する。今では、隣村の娘たちの多くは FGM を受けいないのだという。隣村の人びとは、FGM は「罪深いこと」だと考えているのだと主張した。

June は、教会が FGM を認めていないことも指摘した。彼女は教会で、聖書には「娘は神がお創りになった通りあるように」と書かれていると教わったそうである。また、彼女の教会の牧師も自分の娘の FGM をしていないのだという。FGM についての彼女の見解は次のようなものである。

「娘たちにエムラタ²¹をする時代はもう終わったのです。なぜなら、娘たちも嫌がっているからです。今エムラタをやっているのは、強制している家庭だけです。でも、それは娘をだめにすることです。なぜなら、娘が嫌がっているのに強制するのは悪いことでしょう？ 子どもの心を傷つけます。」

また、母親が娘の FGM を望んでいる家庭については次のように述べた。

「娘たちは意志が固いのです。だから母親が望んでも娘は、受けたくないと言いかねません。私は娘にエムラタをさせません。なぜなら、うちの娘は代替儀礼を終えたとき、『エムラタはしないわ』と私に言ったのです。娘は娘であって、私ではないのですから。」

June はさらに、女子教育に力を入れるべきであると考えている。タサルの活動を評価しているのも、女子小学校を誘致するなど女子教育の推進に貢献しているからだという。彼女は次のように述べている。

²¹ エムラタ (*emurata*) はマサイ語で男女の「割礼」を指す。

「少女に教育を与えることは、社会全体に教育が行き渡ることを意味します。昔、村にいた学校の先生がそう言ったのです。もし息子が、『勉強したくない』と言つたとしても、彼には父親の財産があるから問題ないでしょう。でも娘には何もない。これは悪いことでしょう？ 村には学校がてくて、色々な変化が入ってきたというのに。だから娘には勉強して、自分の権利をつかんで欲しい。そうすれば娘は仕事をして給料を得られる。娘には、仕事を主人として欲しいし、仕事よりも夫を信じないようにして欲しい²²。」

June と娘 Ann の隣人 Nancy の事例

Nancy は 2015 年 8 月に行われた代替儀礼の修了式に参加した。彼女は修了式に参加した感想やタサルに対する村人の意見、そして近年の FGM を取り巻く状況について教えてくれた。Nancy は 1993 年生まれであり、調査時は 23 歳であった。彼女は 2007~2009 年頃に施術師による FGM を経験しているが、施術は麻酔と医療用ナイフを使ったクリトリス切除であった。2009 年に結婚し、生まれた一人娘は 4 歳（調査時）になる。賃労働に従事した経験はないが、自家消費用の野菜を栽培しており、収穫を近所の人たちに低価格で分けることもある。Nancy には就学経験がないが、一人娘を都市部にある私立の幼稚園に入れており、毎日宿題を見てやるなど教育熱心である。彼女は娘を連れて毎週の日曜礼拝に参加しており、聖歌隊にも所属している熱心なキリスト教徒である。

聞き取り内容

Nancy は代替儀礼について教会の日曜礼拝の時に知ったという。MYWO の地方代表として活躍した村の女性が教会で案内を行った。この女性は現在、NGO を引退し、タサルと村とのパイプ役をしている。代替儀禮で村の娘たちは FGM をしないように教えられるのだと知って興味を抱き、修了式に参加することにした。Nancy は、修了式に 4 歳の娘を連れて参加した。娘がもう少し大きかったら、代替儀礼に参加させたかったのだという。彼女は代替儀礼に興味を示したが、村にはタサルの活動を好ましく思わない女性もいるという。その理

²² 文脈及び彼女の普段の思想から、この発言は主人の財産を当てにせず、自ら財産を創出できる力を身につけて欲しいという意味として理解できる。

由について、彼女は次のように指摘した。

「タサルの代表はエムラタを受けています。それなのに彼女は、娘たちにはエムラタをしてほしくないと言います。だから村の女性たちは『なぜ娘たちにエムラタをするなと言うのか。自分はしているのに！』と言うのです。そういうことを言う女性たちはエムラタをしないことの意味をわかつていません。」

Nancy は、修了式の講演で FGM の弊害について詳しく学んだという。修了式には男性の参加者もあり、彼らも FGM について学んでいた。講演の中で、娘をもつ父親たちは、娘を切除しないよう求められ、青年たちは、FGM を受けた娘と結婚することを受け入れないよう求められたと Nancy は記憶している。

代替儀礼では、少女たちに通報用の電話番号が知らされた。少女たちは、もし FGM を強制されたらタサルのホットラインに電話するよう言われており、親たちもそのことを知っている。Nancy の近所の娘 2 人は FGM を受けないことを表明しており、ホットラインがあるために親たちも娘の希望を受け入れるだろうと Nancy は言う。彼女は、親が説得した上で娘が FGM を断固拒否した場合、親は娘の意思を尊重するしかないと指摘した。

Nancy はまた、FGM 禁止法が施行されて以降、村の FGM 実践が変化していることについて説明した。成女儀礼の際、かつては村を挙げて盛大な祝宴が行われたが、現在は行われないという。少女は FGM を受けても儀礼用の特別な衣装や装身具を身につけない。衣装や装身具は、FGM が行われたことを周囲に示してしまうからである。

Nancy は代替儀礼の修了式に、4 歳の娘を連れて参加した。娘に FGM を受けさせるのかどうか尋ねると、本人の意思を尊重すると回答した。

「私だってエムラタに意味がないと知っていたら、受けなかったのです。私は、姉たちも友人たちもみんなエムラタを受けていたから自分もすると言ったのです。だから娘が『友達がエムラタしているからしたい』と言ったら受けさせてやります。そのときは、家の中で夜中にします。」

<3人の女性の態度>

タサルの代替儀礼に参加した女性たちは、以上のように語ってくれた。3 名とも立場が異

なることもあるが、FGM 廃絶運動に関わりながらも微妙に異なった意見を持っていることがわかる。

まず、12 歳の少女 Ann の行動を振り返る。Ann は FGM のゼロ・トレンスに賛成する母親の勧めで代替儀礼に参加した。Ann は代替儀礼で学んだことをもとに、FGM を受けないと母親に宣言している。Ann はタサルからホットラインの電話番号を教わっており、FGM を強制された場合には緊急に電話することができる。先述のように Ann の母親 June は、娘がタサルのホットラインを用いて母親を脅かすことがあると指摘している。

Ann は、タサルの権威を利用し、FGM における自分の主権を確保することに成功している。メル県におけるンガイタナで見たように、少女たちはこれまで、FGM を課されたとしても、切除の背景を自分の意思に求めたり、仲間内のイニシエーションとして再定義したりして、解釈のレベルで主権を取り戻すことが限界であった。しかしながら今度は、FGM 廃絶運動という民族社会と別の動きを利用することによって、少女は自らの発言権を強めつつある。

州の行政とも協力して活動するタサルの名前は、親たちに国家の存在、引いては FGM 廃絶運動のスポンサーである国連や西洋社会を連想させるかも知れない。June がインタビューで指摘しているように、タサルのホットラインは、親が娘の嫌がることを強制できないという状況を生んでいる。そのため、Ann が普通の少女と異なるのは、FGM を受けることも受けないことも自分で決めることができるという主権を手にした点である。このことは、親と娘の間にある権力関係を変化させる可能性があると言える。

Ann の母親 June は、FGM のゼロ・トレンスに賛成し、タサルの活動を評価しており、June の娘は FGM を受けさせられる可能性が低いと考えられる。ただしそこには、June の思想だけではなく、彼女の置かれた環境が影響していることも付け加えなければならないだろう。June の場合、遠方に暮らす夫側の親族に FGM を受けていない成人女性たちがいる。June の母親もキリスト教徒であるため、June はクリスチャンとして育った。June の夫も熱心なキリスト教徒であり、夫婦で日曜日のお祈りを欠かさない。夫はまた、妻を一人しか持っていない。June は FGM 反対の根拠に、聖書による教えを引用している。さらに夫も、娘に FGM を受けないことに同意している。June の娘 Ann は、タサルの代替儀礼でホットラインの番号を教わり、親からの圧力に対して逃げ道を有している。

June の場合、夫側親族に FGM を受けていない成人女性たちがいること、夫も娘の FGM を受けさせないことに同意していること、夫婦で熱心なキリスト教徒であること、そして娘

がタサルのホットラインを持っていることなどの環境が整っているため、娘が FGM を回避できる可能性が高いと考えられる。

一方、4歳になる娘を連れて代替儀礼の修了式に参加した Nancy (23歳) は、代替儀礼に興味を持っていると述べた。また、娘が大きければ代替儀礼の全プログラムに参加させたかったと述べている。

しかしながら Nancy は、インタビューの中で FGM を受けるかどうかは娘に選ばせたいと述べている。彼女は、娘が受けたくないと言えば強制しないし、受けたいといった場合には秘密裏に受けさせてやると述べた。Nancy は、FGM 禁止法が儀礼実践に影響を与えることは十分認識しながらも、法の目をかいくぐって娘に FGM を施す余地は十分にあると考えている。Nancy は、身体加工についての主導権を政府に明け渡すつもりはないようである。

彼女は、同世代の少女たちが FGM を受けている間、娘も FGM を受けたいと望むようになるだろうと予想している。彼女の態度は、FGM のゼロ・トレランスを受け入れるのか、それともマサイの文化として FGM を受けるのかは、マサイの女性が決定することであると考えていることを表している。

<FGM 廃絶運動に反対する調査村の女性たち>

June と Nancy はインタビューの中で、タサルに否定的な村の女性たちの声を紹介してくれた。June は隣の家の娘を代替儀礼に誘ったが、母親が参加を断ってきたと述べている。その母親の態度について June は、タサルのプログラムが「彼女の体に入っていたいなかった」、つまり納得できなかったのだと述べている。しかし June は、娘だけでもイベントに参加させるよう母親を説得した。結局母親は修了式には来なかつたが、彼女の娘は代替儀礼のプログラムを経験することができた。

一方 Nancy は、村の中にはタサルの代替儀礼に娘を参加させたくないと思っている女性も多いと指摘する。タサルに反対する女性たちは、「タサルの女性は、自分は FGM を受けているのに、娘たちには FGM を受けないよう求めるのはおかしい」と考えているのだとう。村の女性たちは、タサルの FGM 廃絶運動に自分の娘を関わらせたくないと考えている。それは、FGM を擁護したい気持ちの表れと考えられる。それと同時に、身体加工を受けるか受けないかという身体にまつわる決定を、NGO や国家から押し付けられているように感じる女性たちの抵抗感が表れている。

このように、FGM に関わるアクターは多様化しており、そこで主権をめぐるコンフリク

トが生じていることがわかる。FGM はかつて、年長世代の女性が年少世代に強制することで権威を発揮する場であった。しかしながら、タサルの介入によって少女たちは FGM に関する拒否権を手に入れつつある。グローバル世界における FGM は、国家や NGO など新たなアクターを巻き込みながら、耐えざる交渉の中で実施されていると言える。

5. FGM の実践と人びとの認識—インタビュー調査とその結果

2 章で確認したように、地域に根ざした FGM 研究は、女性の行為主体性を理解するという課題に取り組んできた。しかしながら、そこには様々な問題があった。

まず、FGM が特定の文化の枠の中だけで行われているかのように記述され、結果的に当該社会の女性たちが自らの置かれた立場を客観視できないような印象を与えるように描かれてきたという問題がある。これは FGM を扱った初期の民族誌（ケニヤッタ 1962、Leakey 1931）のみならず、1980 年代の文献（Boddy 1989、ウォーカー 1995）においても見られる視線である。

2 点目には、FGM をテーマとし、ジェンダーの視点を取り入れた民族誌（Heys 1975、Boddy 1989）においてさえ、FGM を行っている女性たちの意見が一枚岩的に描かれているという問題がある。ジェンダー人類学は、同一社会や文化における女性カテゴリーを均質的なものとして描かない（青木 1995）という課題を掲げており、先行研究の課題を克服するためには、ジェンダー人類学のテーマに取り組むことにもなる。

3 点目には、文化変容の可能性が軽視されていることである。FGM は文化の一環である以上、変化の可能性を持っているものである（大塚 1998）。しかしながら、多くの研究では一時的な調査に基づく議論が主流であり、過去と比較しての変化が報告されたとしても、その背景についての詳細な分析は行われていない。したがって、普遍的人権主義の立場をとる研究者からは「人類学的研究は FGM が行われている象徴的な文脈については明らかにしてきたが、これらの象徴システムがどのように変化するのかについては、ほとんど明らかにしてこなかった」と批判されている（Absharaf 2006:16）。

4 点目は先行研究の課題というよりは、時代状況的な課題である。グローバル化によって FGM に関わるアクターが多様化した結果、国際社会や国家、個人との間でどのような対立が生じているのかを分析する必要が生まれている。これは、周縁化されたアフリカの少数民族社会においてもグローバル化が浸透した現在であるからこそ求められる課題である。

以上 4 点の課題に取り組むため、筆者は調査村にて 24 名の成人女性に対してイン

タビュー調査を行った。研究課題は以上の4点であるが、インタビュー 자체は半構造化形式でオープンクエスチョンにて行い、女性たちが自身の人生の中でFGMをどのように位置づけて語るのかを聞き取った。ライフヒストリー調査のようになるケースも少なくなく、インタビューは2時間に及ぶ場合や数日間にわたることもあった。できるだけインタビュー協力者が最も関心のある話題について自由に話してもらうように心がけ、その中でFGMがどのように語られるかに着目するという独自のインタビュー方法にて行った。そのため、しばしばFGMについての語りがほとんど出てこない調査協力者もいた。しかしながらそれも重要な調査結果として記録した。

5.1. 調査方法と限界

調査村の既婚女性21名と未婚女性3名の合計24名（調査協力者一覧：付録別表3、5）に対してFGMの経験についての半構造化インタビューを行った（質問票：付録別表4）。全てのインタビューは地域共通語であるスワヒリ語を用いて行った。十分なスワヒリ語運用能力をもたない人については、コンサルタントの通訳を介してインタビューを行った。24名中21名のインタビューについて、コンサルタントに同席してもらい、意思疎通がうまくいかない場合や事実関係の確認が必要な場合に補助をしてもらった²³。

インタビュー協力者は、コンサルタントと深い信頼関係にある女性であり、FGMの調査に協力してくれる女性のみを選定した。筆者からは、マサイの女性の文化について勉強しているため、彼女たちの生活や人生について教えて欲しいという形で調査協力を依頼した。

インタビューの内容については、コンサルタントや調査協力者の親族など最低3名に対し、できる範囲で事実関係の確認を行った。それでも初対面で、外国人の調査者に対していきなり本音を話してくれる人はいない。また、本人や周囲も忘れている出

²³ インタビューはコンサルタントの自宅または調査協力者の自宅にてお茶を飲みながら、世間話も交えながらできるだけリラックスした状態で行うよう心がけた。そのため、1件のインタビューを行うのにほとんど半日を要した。

来事なども多いと思われるため、インタビューには多少ならず誤認が含まれていると考えられる。そのため、事実関係を重視するよりも、マサイの女性たちが語る人生と FGM の語りに着目して調査を行った。本論文では、FGM についてマサイの女性がどのような出来事と関連付け、どのように語るのかという語りの態度や FGM 認識に重点を置いて分析している²⁴。

インタビューはコンサルタントと 3 年間試行錯誤しながら行い、24 件のデータを収集することができた。そのため、量的調査としては大変に少ない件数ではあるが、コンサルタントと深い人間関係のある協力者のデータばかりであるため、十分な質的データを収集できたと考えている。

ケニアの研究者からは、FGM というプライベートな事柄について、外国人研究者に本音を話す女性はいない、と度々指摘された²⁵。しかしながら、調査協力者はコンサルタントと深い人間関係にある人物に限定しており、またコンサルタントが FGM の立会人を務めたケースもあるため、回答の真偽を確認している。また、筆者自身も協力者およびその家族と信頼関係を築くよう努力をしてきた。そのため、ほとんどの調査協力者について、その友人や親族の 3 名程度にインタビューの事実確認ができた。

インタビューの手法は、非構造化インタビューである。調査協力者に対し、筆者が準備した質問をした後、フリートークを行った。ただし質問票は、実際のインタビューでは使用しないことも多かった。調査協力者が形式張ったインタビューに緊張し

²⁴ 事実関係を確認することの困難以前の問題として、そもそも調査協力者を得ること自体が難しい作業であった。女性の調査者であっても、マサイの女性に FGM について面と向かって質問することは、普通のことではない。そのため、筆者のぶしつけな質問によって怒らせてしまった調査協力者も数名おり、初期のインタビューは困難を極めた。しかしながら、3 年余り継続的に付き合いを続けるうちに、筆者の失礼な態度を許し、付き合いを再開してくれた女性もいた。もちろん、筆者に二度と会いたくないと公言する人や、悪い噂話を流す人もいた。

²⁵ 2012 年 12 月に初めて現地調査を行った際には、マサイマラ国立大学の支援を受け、大学職員の女性に対して FGM のインタビューを行う機会を得た。しかしながら、研究所の男性コンサルタントと意思疎通がうまくいかなかつたこともあります、結果的に女性の調査協力者を激怒させてしまい、当該研究所での調査は実質的に不可能になってしまった。現在振り返れば、フォーマルセクターに従事する女性に対し、職場で FGM について語るよう求めること自体が無謀な試みであったとわかる。

ていると感じた場合は、コンサルタントとの世間話から会話を始めたケースもあった。一方、調査協力者が積極的に本人の関心事について話し始めた場合は、FGM の話題でなくともそちらの聞き取りを優先した。そのため本論文の末尾に質問票（付録別表 4）を添付するが、参考程度のものである。また、インタビューの内容について、書面またはレコードの冒頭部分にて承諾の記録を残せた調査協力者に限って、録音をした。

調査については、手法以外にも困難があった。調査協力者の年齢は 20 代～70 代までと幅が広い。そのため、FGM の経験をはっきりと思い出せる人もいれば、遙か昔の記憶として風化している人もいた。また、結婚後に娘を育ててきたか否か、孫娘がいるか否かによっても意見が異なることも十分予想される。本論文では、各人の年齢や立場と FGM の語りとの関係まで詳しく分析することはかなわなかった。今回は、調査時点における FGM の記憶や認識に対する調査結果を示すにとどまると言える。個々人の意見に対する追加調査およびさらなる分析については今後の課題としたい。

5.2. 調査協力者の概要

調査協力者に 10 代の女性はいなかった。20 代の協力者が最も多く、30 代、40 代、50 代の順に少なくなり、60 代と 70 代の女性は 2 名ずつである。40 代以上の女性の中には、西暦を使って出来事を把握する習慣がない人も多く、自身の年齢や FGM を受けた年代が曖昧であった。そのため、可能な限り調査協力者の親族に確認を取り、また協力者の子どもの年齢から結婚時期を逆算するなどし、必要な場合には人生の節目の時期に起きた気象変動（洪水や干ばつ）や友人、家族のライフイベントなど様々な出来事を思い出してもらって協力者の年齢や FGM を受けた年代を導き出した。そのため、年齢や FGM を受けた年代については数年の誤差が出ている可能性がある。

調査協力者の就学状況は様々である。調査協力者のうち、就学経験のない人が 41.7% を占めている。次いで初等教育を経験（中退および修了）した人が 29.2% と多く、中等教育以上の経験者は 20.8% である。職業については、村で伝統的産婆や施術

師、美容師などをして賃金を得るサービス業に従事する人が 35.7%と最も多く、次いで小規模ビジネスに従事する人が 28.6%と多かった。ただし牛乳売りについては、家畜が分娩後であり、かつ自家消費を上回る牛乳が得られる時期（牧草が豊富な雨期）に限られる商売であるため、時期によって変動がある。野菜売りの 2 名は州都の市場で仕入れて商売をしており、一年を通して行っているとのことであった。フォーマルセクターでの仕事に従事する人は全体の 25.0%であり、家庭内労働などの非賃労働に従事する人は 10.7%であった。

すべての協力者の施術はタイプ 1（クリトリス切除）またはタイプ 2（エクシジョン）に分類でき、タイプ 3（縫合）およびタイプ 4（性器を焼き払うなどの施術）は全く確認されなかった。マサイの女性たちは、自身が経験した FGM について、どこをどれくらい切除されたのか、何回切られたのかなど、直接的な言葉で表現した。それをもとに筆者が、WHO が定義する FGM のタイプ別に分類した。タイプ 2 には、「突起している部分だけでなく性器の肉を全て切り落とした」といった内容の回答をした協力者の施術を分類した。複数の女性が、施術時に施術師や立ち合いの既婚女性からクリトリスと大陰唇および小陰唇のすべての切除を行うことを求められたと記憶しており、施術の数時間後には「肉が全て無くなっているかどうか」のチェックまで行われたと回答しているため、これらはタイプ 2(エクシジョン)と考えられる。一方タイプ 1（クリトリス切除）には、「突起している部分だけ切り取られた」もしくは「一度だけ刃を入れられた」などの回答をした協力者の施術を分類した。施術された部分について言及がなかった協力者については、切除を行った施術師に可能な限り確認を取った。また、コーディネーターが協力者の FGM に立会人として参加していた例については、コーディネーターにも事実確認を行った。クリトリス切除を受けたと考えられるが、「妹の施術（クリトリス切除）よりもたくさん切られた」として自分の施術を下の年代の経験と差別化する人もいた。本論文では便宜上タイプ別に分類したが、それぞれのタイプの中にも様々な経験があり、施術は一様ではなくタイプ 1 から 2 にかけてのグラデーションであると言える。

5.3 調査結果の分析

ここでは、聞き取り調査の結果から、マサイの女性の FGM 経験を分析する。

5.3.1. 世代ごとの FGM

表 13 は、調査協力者が経験した FGM について、FGM を受けた年代に対し、FGM のタイプ、施術道具、施術者、麻酔の有無、FGM を受けた年齢、FGM 後の進路、儀礼的慣習および隔離期間を掛け合わせて分析したものである。

表 13 を見ると、30 代の 2 名のみが医療従事者による FGM を受けていることがわかる。残る全員はどの世代も伝統的な施術師による FGM を受けている。50 代以上では全員がタイプ 2 のエクシジョンを経験している。40 代では 3 名がタイプ 2 (エクシジョン)、1 名がタイプ 1 (クリトリス切除) を受けている。30 代ではタイプ 1 と 2 が半数ずつ、20 代は全員がタイプ 1 を受けている。表 13 で示したように、2 名を除く 22 名が伝統的施術師による FGM を受けているが、施術のタイプは時代ごとに変化していることがわかる。

施術道具は世代によって異なる。60 代、70 代は全員がトタンの剃刀で FGM を受けている。50 代になると、1 名がトタンの剃刀、1 名が工業製品の剃刀（使い捨て）によって切除されている。40 代になると全員が剃刀を使用されている。30 代では 4 名が剃刀、2 名が医療従事者によって医療器具を使った施術を受けている。20 代では 1 名が剃刀、ほか 6 名が伝統的施術師によって医療用ナイフを用いた施術を受けている。以上のことから、年代を追うごとに FGM の内容、施術道具、儀礼の内容などが変化していることが明らかになった。

表 13：世代ごとの実践分析

		20代	30代	40代	50代	60代	70代
FGM のタイプ	タイプ 1	7	3	1			
	タイプ 2		3	3	3	2	2
施術道具	トタンを研磨した剃刀 (<i>Olmoronya</i>)				1	2	2
	剃刀	1	4	4	1		
	医療用ナイフ (薬局で購入可能)	6					
	医療用器具 (医師による施術)		2				
施術者	不明				1		
	施術師 (Enkamuratani)	7	4	4	3	2	2
	医師		2				
麻酔の使用	あり	3					
	なし	4	5	4	3	2	2
FGM を受けた年齢	10歳以下	1					
	12~14歳	3	3	2	3	1	1
	15歳	1	3	1		1	
	16歳以上	2		1			1
FGM 後の進路	早期婚		2	3	3	2	2
	進級・進学	5	2	1			
	家事手伝い	2	1				
儀礼的慣習	あり	6	5	3	3	2	2
	なし		1	1			
	不明	1					
隔離期間	1か月以内	2	4	1		2	
	1か月半~2か月	3	1	1			
	3~4か月	1	1	1	1		1
	半年~1年				2		
	1年以上				1		1
	不明	1					

5.3.2. 教育レベルと FGM

次に、FGM の内容と教育レベルとの関係性を比較検討する。FGM 廃絶運動において、少女の教育レベルは変化のための重要な指標とされているからである。

表 14： FGM のタイプと就学歴との関係

教育歴	タイプ 1(人)	タイプ 2(人)
就学歴なし	3	9
小学校以下	4	3
セカンダリー以下	1	1
大学以上	2	1

表 14 を見ると、就学歴のない人のうち、タイプ 1 を受けているのは 3 名であり、タイプ 2 を受けているのは 9 名であった。小学校までの教育を受けた人のうち、タイプ 1 を受けている人が 4 名であり、タイプ 2 が 3 名であった。セカンダリーまでの教育を経験した調査協力者は、各タイプ 1 名ずついた。大学教育を経験した人の場合、タイプ 1 が 2 名、タイプ 2 が 1 名であった。調査協力者のデータでは、FGM のタイプは個人の教育レベルによっては左右されないことがわかる。

次に、就学歴と FGM 後の進路との関係を確認する。20 代の就学歴を見ると、小学校教育を受けた人が 3 名、セカンダリーまでの経験者が 1 名、大学教育経験者が 3 名であった。しかしながら、学歴の差にかかわらず、FGM を受けて直ちに結婚した人はいなかった。小学校までの教育を受けた 3 名のうち、1 名は儀礼後に進級していた。残る 2 名は自宅で数年間家事手伝いをした後、結婚した。セカンダリーまでの教育を受けた 4 名は、儀礼を終えたあと進級または進学をしている。30 代では就学歴なしが 3 名、小学校以下が 2 名、セカンダリー以下が 1 名であった。就学歴のない 3 名中、2 名は儀礼の後直ちに結婚している。1 名は儀礼後に家事手伝いをして自宅に留まっている。

表 15：就学歴と FGM 後の進路との関係

年代	教育歴	直ちに結婚(人)	家事手伝い(人)	進級・進学(人)
20 代	小学校以下		2	1
	セカンダリー以下			1
	大学以上			3
30 代	就学歴なし	2	1	
	小学校以下		2	
	セカンダリー以下			1
40 代	就学歴なし	3		
	小学校以下			1
50 代	就学歴なし	2		
	小学校以下	1		
60 代	就学歴なし	2		
70 代	就学歴なし	1		
	小学校以下	1		

40 代では就学歴なしが 3 名、小学校以下が 1 名であった。就学歴なしの 3 名は儀礼後直ちに結婚しており、小学校以下の 1 名は儀礼後に進級している。50 代では、就学歴なしが 2 名、小学校以下が 1 名であった。就学歴の有無にかかわらず、全員が FGM を受けて直ちに結婚させられている。60 代では、就学歴なしが 2 名であり、全員が儀礼後直ちに結婚させられている。70 代では、就学歴なしが 1 名、小学校以下が 1 名いたが、就学歴にかかわらず全員が儀礼の後直ちに結婚させられていた。

以上の結果から、就学歴と FGM 後の進路との相関関係は見られなかった。40 代～70 代の中には、小学校以上の学歴をもつ人がいなかつたことから、女性が学校教育を受ける機会自体少なかったことがうかがい知れる。小学校教育を受けた人はいるものの、1 名を除いて全員が儀礼後直ちに結婚している。儀礼を受ける年齢は 10 代前半～10 代半ばが一般的であるため、早期婚が実施されていたと言い換えることができる。

40 代では、小学校へ通っていた 1 名が儀礼後結婚せずに勉強を再開している。30 代以下では、学校教育を受けていなくとも直ちに結婚しない人が増えている。30 代

では、6名中4名が儀礼の後結婚せずに家事手伝いまたは進学している。20代では、儀礼後直ちに結婚した人は1人もいなかった。就学歴にかかわらず未婚の成人として過ごすことが一般化していると言える。このことから、調査地においては40代以下の世代において早期婚が減少傾向にあるのではないかと考えられる。

表16：就学歴と儀礼的慣習の有無との関係

年代	教育歴	儀礼的慣習あり(人)	儀礼的慣習なし(人)	言及なし(人)
20代	小学校以下	2		1
	セカンドリー以下	1		
	大学以上	3		
30代	就学歴なし	2	1	
	小学校以下	2		
	セカンドリー以下	1		
	大学以上			
40代	就学歴なし	2		
	小学校以下		1	
50代	就学歴なし	2		
	小学校以下	1		
60代	就学歴なし	2		
70代	就学歴なし	1		
	小学校以下	1		

次に、就学歴と儀礼的慣習の有無との関係を確認する。儀礼的慣習とは、FGMを受ける前後に行われる剃毛や隔離など成女儀礼のプロセスを指す。まず20代では、就学歴に関係なく7名中6名が儀礼的慣習を経験していた。残る1名は儀礼的慣習への言及がなかった。30代では6名中5名が慣習を経験していた。慣習を経験していないと回答した1名は、故郷では慣習が既に消滅していたと証言した。40代では、4名中3名が就学歴にかかわらず慣習を経験していた。残る1名は儀礼的慣習を経験していない。彼女は教会が運営する小学校へ通っており、FGMに反対していた教会に隠れてFGMを受ける必要があったため、祝宴はできなかったという。50代、60代、70代においては就学歴にかかわらず全員が儀礼的慣習を経験している。

マサイの女性たちは、世代に関わらず FGM を儀礼的慣習と共に、つまり文化の一部として経験していることが明らかになった。また、慣習の有無は個人の就学歴とは関係がないということも言える。量的調査においては FGM が実施されたかどうかばかりに注目が集まる傾向があるが、表 16 では FGM に伴う慣習も含めてとらえることの重要性が再確認された。

次に、就学歴と隔離期間との関係を確認する（表 17）。20 代以下では、7 名中 6 名が 2 か月以下の隔離期間を経験していた。残る 1 名の隔離期間は不明であった。1 か月半～2 か月間の隔離期間を経験した人の就学歴は、小学校卒業以下が 2 名、セカンダリー以下が 1 名、大学以上が 1 名とばらつきがある。隔離期間が 1 か月以内であったのは、大学以上の 2 名であった。20 代で最長の隔離期間は 2 か月間である。

30 代では、1 か月以内の隔離期間を経験した人が 6 名中 4 名と最も多かった。4 名の中には就学歴のない人が 2 名、小学校以下が 1 名、セカンダリー以下が 1 名とこちらも就学歴にばらつきが見られる。30 代で最長の隔離期間は 4 か月間であった。

40 代では 1 か月以内、1 か月半～2 か月、3～4 か月間の隔離期間を経験した人がそれぞれ 1 名ずつであった。小学校教育を受けている人は 1 か月以内の隔離期間であった。最長の隔離期間は 1 年以上で就学歴のない女性であった。

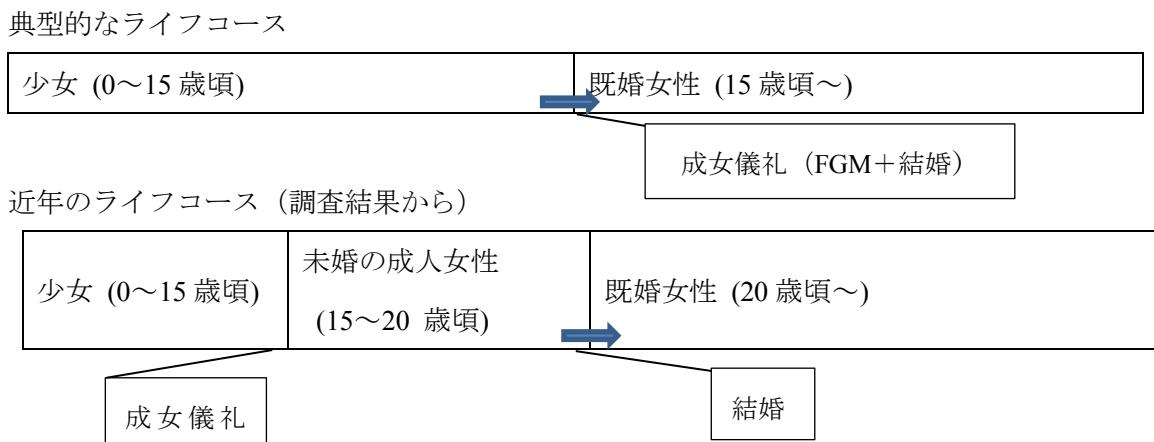
50 代では、最短の隔離期間が 3～4 か月と下の世代と比較して長い。半年～1 年の隔離期間を経験した人が 3 名中 2 名おり、2 名とも就学経験をもたない。60 代の 2 名は二人とも就学歴がないが、隔離期間は 1 か月以内が 1 名、半年～1 年が 1 名と分かれた。70 代では、小学校以下の 1 名は 3～4 か月、就学歴のない 1 名は隔離期間 1 年以上であった。下の世代になるにつれて、隔離期間が短くなり、儀礼にかける時間が短縮されていることがわかる。しかしながら、就学歴によって隔離機関の長さが左右されるということはないと言える。

表 17：就学歴と隔離期間との関係

年代	教育歴	1か月以内(人)	1か月半～2か月(人)	3～4か月(人)	半年～1年(人)	1年以上(人)	不明(人)
20代	小学校以下		2				1
	セカンダリー以下		1				
	大学以上	2	1				
30代	就学歴なし	2		1			
	小学校以下	1	1				
	セカンダリー以下	1					
	大学以上						
40代	就学歴なし		1	1			
	小学校以下	1					
50代	就学歴なし				2		
	小学校以下			1			
60代	就学歴なし	1			1		
70代	就学歴なし					1	
	小学校以下			1			

以上の分析から、年代を追うごとに FGM のタイプ、施術道具などが変化していることが明らかになった。また、調査協力者においては、個人の教育レベルが儀礼経験を左右していないことが言える。ただし、若い世代では FGM の後直ちに結婚する人がいなくなっていることが明らかになった。彼女たちは FGM の後直ちに結婚せず、家事手伝いや進級または進学を経験している。そのため、FGM の調査結果からはマサイのライフコースが変化していることが明らかになった。従来の女性のライフコースは少女と既婚女性の 2 段階しかなかった (Spencer 1993, Talle 1998)。しかしながら、現在は年齢体系に「未婚の成人女性」という社会的地位が生まれており、女性のライフコースが 3 段階に分かれていることが明らかになった (図 2)。

図 2：女性のライフコースの変化



出典：Spencer (1993)、Talle (1998) および調査結果をもとに筆者作成

5.3.3. FGM の認識に関する調査結果分析

FGM についての女性たちの意見を分析し、FGM を受ける女性たちの価値観に実証的に迫ることを目指す。

まず、24 名の調査協力者それぞれが FGM をどのように捉えているかをインタビューから抽出し、分類した。ここでは、インタビューの中で語られた FGM に対するイメージを 4 つに分類した。

「受けた当然」の項目には、FGM を受けるのは当然であるため疑問すら抱いていない協力者を分類した。「選択できるもの」の項目には、自分の意思で FGM を受けたことを強調

する協力者を分類した。「強制された」の項目には、母親や姉など特定の人物や周囲の圧力によって FGM が強制されたと発言した協力者を分類した。

分析結果からは、58% の人が FGM を受けるのは当然のことであると考えていることがわかる。彼女たちの中には FGM の暴力性を認識しながらも、FGM を受けすることは当然であると考えている人も多数いる。このことから、女性たちの中に FGM は暴力だが必要不可欠であるという認識が共存していることがわかる。

FGM に選択の余地があると考えている人は 24 名中 4 名であった。一方で FGM を強制されたと回答したのは F、I、S、U の 4 名であり、FGM を受けた年代は 1988 年～2003 年までと幅がある。F と I は当時初等学校に通っており、FGM を受け結婚させられることへの抵抗感があったことを強くじませた。S は自分で FGM を受けることを決めたと話しているが、その根拠に周囲を納得させるためという理由を挙げ、社会的な圧力によって FGM を選択せざるを得なかったことを示唆している。U は NGO の FGM 廃絶プログラムに参加した後に親から突然 FGM を受けさせられたことに対する戸惑いを述べた。これらのことから、FGM を強制されたと感じている協力者には教育歴や家庭環境が影響していることが考えられる。

自身の FGM に対する語りの特徴を見ると、大きく 3 つの世代に分けることができる。語りの特徴をもとに世代を 3 つに分割した。ただし、もちろん年配者の場合、自身の FGM 経験は数十年前のものであり、記憶が薄れたりしている可能性も十分考えられる。また、自身が母となり、祖母なって社会的地位が変化することによっても意見は変化すると考えられる。ここで扱うのは調査時点での人びとの意見であり、過去の FGM の話題についてであっても、現在の調査協力者の意見として扱う。

表 18：調査協力者 24 名が抱く FGM 認識の世代別まとめ

世代	FGM を受けた年代	特徴	FGM のタイプ	施術道具	麻酔	FGM 後の進路
第 1 世代 (A~E)	1959~1974	FGM は「人間になる」ために絶対に必要なこと エクシジョンを重視 トタンの剃刀による残虐な FGM を経験し、その暴力性を認識している	タイプ 2 (100%)	トタンの剃刀 (100%)	0 件	早期婚 (100%)
第 2 世代 (F~O)	1975~1997	FGM の経験に個人差がある FGM に対し肯定的な意見と否定的な意見がある FGM を強制されたという発言がある FGM 後直ちに結婚させられる例 (早期婚) が減少	タイプ 1 (70%) タイプ 2 (30%)	トタンの剃刀 (10%) 剃刀 (80%) 医療道具 (10%)	0 件	早期婚 (60%) 進級・進学 (40%)
第 3 世代 (P~X)	1998~2009	自分の意思や周囲の圧力、仲間同士の連帶 FGM が身体的暴力であるという認識が薄い意見 エクシジョンの減少 医療道具や麻酔薬の導入	タイプ 1 (78%) タイプ 2 (22%)	剃刀 (44%) 医療道具 (11%) 医療用ナイフ (44%)	3 件	進級・進学 (56%) 家事手伝い (44%)

<第1世代（A～E：1959～1974年頃にFGM頃にFGMを受けた5名）の特徴>

この世代の特徴は、FGMが「人間」になるために絶対に必要なことだと認識されている点である。調査協力者の言う「人間になる」とこととは、FGMを受けて生殖に関わる存在、つまり成人女性となることである。マサイの社会において大人と子どもを隔てる大きな特徴は、生殖に関わることが許されるかどうかである。子どもは性的に未分化な存在とされており、性器への加工を経て初めて成人男女どちらかのジェンダーを手に入れ、その結果、生殖に関わることが認められた「人間」になることができる。そのため、FGMは成人女性という「人間」になる手段として認識されている。

例えばBは、「FGMを受けない女は普通の人間ではいられない」と述べ、Eは「FGMを受けないと人ではない」と指摘した。Bのインタビューの中で筆者が「あなたの娘時代にFGMを受けない少女はいましたか」と尋ねたところ、「FGMを受けないって？なんてこと！いや、いや、いや、いや、有りえない！最悪だよ。本当に最悪だ」と嫌悪感を露わにした。この発言からもFGMがマサイであるために必須であり、それ以外の選択肢が存在しなかつたという時代状況が伝わってくる。

この世代の女性たちは、エクシジョンを重視している。実際にA～Eの全員がクリトリスと大陰唇、小陰唇の切除を受けており、Aは「肉がなくなるまで切られた」と述べた。またBは、施術した数時間後に性器の肉が全て切り落とされているかを確認する習慣があったと証言した。そこで施術が不十分だと判断されると少女は再びFGMを受けなければならなかつたという。Eは、エクシジョンが重視された理由を「性器の肉が残っていると男好きになつて、病気になる」からであると説明した。

施術道具としては、全員がトタン製のナイフを使い回しがれている。この世代は、鈍いナイフを用いて力任せに切除されるという危険なFGMを経験している。そのため、A～Eの全員がインタビュー内でFGMの暴力性や残虐性に言及し、施術道具を問題視する発言をした。このことから、彼女たちがFGMを身体的暴力ととらえていることがわかる。ただし、Eが「マサイは痛みや恐怖に耐える力をもっている。他のどの民族よりも」と発言していることから、身体的暴力に耐えることで勇気を試すという目的があったことがうかがえる。ここでは、残酷な施術に耐えることで、忍耐強いマサイの女性であることを示し、あらゆる困難に対峙できる強さをもつ成人女性となる覚悟を示すことが求められていると考えられる。

この世代の女性たちは、通過儀礼によって新しく生まれ変わることを重視している。Cは

FGM を身体加工と比較しながら話し、ライフステージに応じて身体を加工することの一環として FGM を位置づけた。B は少女時代の髪の毛をそり落とし、FGM を経て少女でなくなることが重要であると述べた。

この世代の女性は、全員が 10 代前半で結婚させられる、早期婚を経験している。通過儀礼が終わると直ちに親の決めた相手との結婚式が始まり、通過儀礼と結婚式は地続きであった。そのため、彼女たちにとって FGM は明確に結婚の準備であった。ただし、早期婚に対する不満や否定的な意見は聞かれなかった。彼女たちがインタビューの中で不満を述べたのは、FGM の残虐性と結婚後の家庭内暴力についてである。全員が FGM の施術内容および施術道具の危険性を指摘し、当時の FGM が身体的暴力であったと認識している。また、夫からの激しい身体的暴力に対しては、尊厳を傷つけられたと感じている。しかしながら彼女たちは、FGM を受けないと「人間」になれないという文化的価値が含み持つ構造的な暴力性や、幼くして結婚する以外に生きるすべがないという女性の生き方を制限する社会的抑圧について、否定的な意識は持っていないと言える。

<第 2 世代 (F~O : 1975 年～1997 年頃に FGM を受けた 10 名) の特徴>

この世代は、FGM の実践に個人差がある。10 名中 7 名がエクシジョンを受けており、残る 3 名はクリトリス切除を受けている。施術道具としては、10 名中 1 名がトタン製の剃刀、8 名が工業製の使い捨て剃刀、1 名が医療道具を使用されている。施術のタイプ、施術道具、施術者そして儀礼的慣習などに個人差が出てくるのがこの世代の特徴である。さらに、FGM の終了後直ちに結婚させられた人は 10 名中 1 名のみであった。残る 9 名は FGM の後に学業を続けたり家事手伝いをしたりして未婚の成人女性の期間を過ごしている。実践の変化が影響しているのか、FGM の認識も第 1 世代とは異なる。大きな特徴としては、FGM に対する評価が分かれることが挙げられる。以下、肯定的な意見と否定的な意見に分けてまとめる。

FGM に対して肯定的な意見を述べたのは、G、H、K、L、N の 5 名である。G、L、N の 3 名は、FGM を受けることを待ち望んでおり、大人の女性になれることができ嬉しかったと述べた。H は、FGM が村全体の関心事であり、人びとが少女の無事を神に祈り、盛大に祝福する慣習によって自分が地域の主役になった様子を詳細に語った。K は、FGM を受ける少女のために貴重な財産である家畜が何頭も屠られたことを FGM の思い出として回想した。

一方で F と I は、親から FGM を強制されたと述べた。2 名は初等学校に通っていたため、FGM を受けて結婚させられることは学業を断念することを意味した。I は、「FGM はマサイの法律だったので、絶対に受けなくてはならなかった」と述べている。一方 F は、13 歳で FGM を受けて直ちに結婚させられ、嫁ぎ先で夫から壮絶な身体的暴力を受けている。そのため F は、一連の暴力の始まりとして FGM を位置づけており、FGM が身体的暴力であり構造的暴力でもあったと認識している。

こうした FGM の評価に加え、親との関係についての言及も見られた。M は、FGM を受けない娘は「父親に呪われる」と指摘した。彼女は進んで FGM を受けたと発言しているものの、FGM にまつわる規範の中に父親からの呪いという強制を感じていたことに言及した。J は FGM に対して良いイメージを抱いているものの、母親が出稼ぎに行っており儀礼時の装身具を世話してくれる女性がいなかつたことを幼少期の辛い思い出として語った。

先述のように、この世代は 10 名中 7 名がエクシジョンを受けている。経験者全員が施術の暴力性を指摘しながらも、エクシジョンが重視されていたことを指摘した。ただし、自らエクシジョンを重視しているのではなく、施術の見学にやってくる既婚女性たちが少女のエクシジョンを施術師に要求したと指摘する人が大半であった。エクシジョンが重視された理由について M は、「良い女性になるということです。完璧に取ってしまうのだから。つまり、大人の女性になるということです」として、大人の女性像と FGM のエクシジョンとを関連づけて説明した。

他にも、G、L、N の 3 名は、FGM は大人になるために必要なことであると表現した。これは第 1 世代とは異なる認識である。第 1 世代にとって FGM は「人間」になるために必要なことであった。「人間」になることは FGM を受けて結婚し、成人女性になることであった。しかし第 2 世代では、10 名中 9 名が FGM の後すぐには結婚せず、未婚の成人女性という社会的地位を経験している。このことが「人間」になるためというよりも大人のステージに上がるため必要であるという説明の背景にあるのかも知れない。

以上のように、第 2 世代は第 1 世代とは異なる意見が多数見られた。特に FGM への評価に個人差がある点が大きな違いである。上の世代にとって FGM とは、「人間」になるために必須のものであった。FGM を受けないことは社会的に阻害されることを意味し、インタビュー協力者の全員がその価値を強く意識していた。しかしながら第 2 世代では、喜ばしいといった感想や、反対に実践を強制されたという戸惑いの気持ちなど、FGM に対して一定の距離を保った客観的評価を述べる人がほとんどであった。また、大人になるために必要な

ことであるという意見も多かった。

以上のように、この世代では FGM の評価が肯定的なものと否定的なものとに分かれた。ただし親の決めた結婚に対しては、F、H、I、J、K、L、M の 7 名が不満を述べた。FGM への評価にかかわらず、第 2 世代の 7 割が親の決めた結婚に対して不満を抱いている。H は、FGM に対しては良いイメージを抱いているが、親が結婚を決めたことについては「気に入らざるをえなかった。なぜなら父が望んだからよ。私たちの文化では、子どもは父親よりもずっと下の地位にいるの」として、親と娘との権力関係について指摘した。また L は、FGM を受けたことについては「自分で望んだことだった。すごく嬉しかった」と述べる一方、結婚については「私たちは愚かだった。今だったら、既に妻がいる人なんかと結婚しなかったのに」と一夫多妻を否定する発言をしている。

親が決めた結婚への不満を述べなかった 3 名のうち、N は恋人と結婚しており、G は結婚によって実家の貧困と児童労働から解放されたので良かったと述べている。O は結婚について言及がなかった。

<第 3 世代（P～X：1998～2009 年にかけて FGM を受けた 9 名）の特徴>

この世代は 9 名中 7 名がクリトリス切除を受けており、エクシジョンを重視するという性規範は影響力を失っているようである。また、4 名が麻酔をした上で切除されている。通過儀礼の後で直ちに結婚させられた人は R のみである。FGM を受ける年齢および結婚年齢は、上の世代が 10 代半ばまでだったものが、10 代半ば～後半と上昇している。

この世代は、FGM を受けた理由として、上の 2 つの世代とは異なる回答をしている。Q と R は、FGM は伝統なので受けて当然だったと回答しているが、他の 7 名は、自分の意思や周囲の圧力、仲間同士の連帯といった理由を挙げた。これらは、第 1 世代、第 2 世代のインタビューでも聞かれたことである。ただし、第 3 世代は FGM を受けた背景として、文化的理由よりもこれらの周囲の圧力や仲間同士の連帯を強く意識している点が異なる。

P、V、W、X の 4 名はインタビューの中で、自分の意志で FGM を望んだことを強調した。P は FGM を受けることを「自分の血が決めた」と述べている。第 1 世代にとって FGM は「人間」になるために必要なものであり、第 2 世代にとっては大人になるための通過儀礼であった。しかし、第 3 世代は FGM の背景として自分の意志という能動的な理由を挙げている。

S、T、U、V、X の 5 名は、周囲が FGM を受けているので自分も受けたのだと述べた。ここではこの意見を「周囲の雰囲気」と呼ぶ。9 名中 4 名が、周囲の雰囲気によって FGM を望んだと回答した。これが第 3 世代で最も多い意見である。T は、既に FGM を受けている「他の女の子たちと同じになりたかった」と述べており、少女コミュニティへのイニシエーションという認識があったことを示唆している。

FGM を受ける年齢が上昇していることも影響してか、親からの圧力をさほど意識していないこともこの世代の特徴である。S は、母親には FGM を反対されたが、「人びとが納得するように受けた」と社会的圧力を指摘した。

また、FGM が身体的暴力であるという認識が薄い調査協力者も見られた。P、V、W は麻酔をした上で切除されたため、痛みに耐える必要がなかったと述べた。P と X は、ほんの少し切除されただけであるとして、軽度な施術であることを強調した。

伝統的に FGM の痛みに耐えることには勇気を試す意味があるとされ、施術に耐えれば父親から子牛が送られるなど一定の評価がなされた (Talle 1988)。しかし、麻酔薬を使用された女性たちにとっては、痛みに耐えることに重要な意味はないといった様子であった。ただし、麻酔薬を使わずに切除された女性たちの場合、クリトリス切除の経験者も含めて全員が施術時の激痛について言及している。

以上の比較から、女性たちにとって FGM の意味付けが時代ごとに変化していることが明らかになった。また、女性たちが圧力を感じる事柄も時代によって異なっている。第 1 世代にとって FGM は、成人女性であるという社会的承認を得るために必須の切実なものであった。またそうした秩序を彼女たち自身も支持しているため、FGM は彼女たちのパーソナリティに関わる問題であると言える。第 2 世代の場合、FGM の内容や FGM 後の進路において個人差が大きく、認識にもばらつきがある。それでも、親世代の決定が絶対的であったという証言も多く、通過儀礼として必ず受けなければならないものとして認識されている。しかし第 3 世代では、自分の意志や周囲の雰囲気を指摘する人がほとんどであった。また、麻酔を使用されたためか FGM の暴力性に言及しない人も現れている。それでも、第 1 世代から第 3 世代までの全員が、FGM を民族の文化として認識しており、民族的アイデンティティに関わる重要な慣習としている点は共通している。

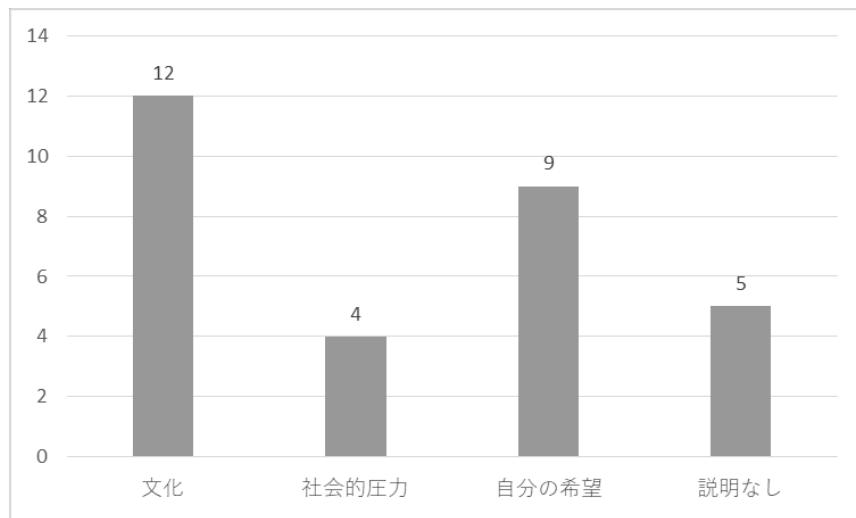
5.3.4. FGM の説明装置

世代別の認識の比較を通して、FGM に対する認識が世代ごとに変化していることが明らかになった。年代別分析でも触れたように、女性たちは文化や性規範など様々な説明を用いて FGM について語った。ここからは、女性たちの語りをさらに掘り下げて分析する。

グラフ 2 では、FGM が行われた背景に関する説明を「文化」、「社会的圧力」、「自分の希望」の 3 つに分類した。「FGM は文化であるから受けた」、「社会的圧力があったため受けた」、「自分の希望で FGM を受けた」といったような直接的な発言をした調査協力者ばかりではないが、インタビューにおける語りは上記の 3 つに分類することが可能である。

「文化」に分類した説明はたとえば、「エムラタは文化だよ (D)」といった発言や「私たちの古い伝統だった (R)」といったものである。他にも「マサイの法律だから (I)」や「受けないと父親に呪われる (M)」といった文化的な要素を説明に用いた語りを「文化」に分類した。「社会的圧力」に分類した説明には、「人びとが納得するように受けた (S)」などがある。「自分の希望」に分類したのは、「自分自身が望んだ (L)」や「自分の血が決めた (P)」といった発言である。同じ人が複数の項目に当てはまる発言をした場合もあるため、調査協力者 24 名に対して回答数は 30 件であった。

グラフ 2：調査協力者が FGM を受けた背景として利用した説明



FGM の背景について「文化」を用いて説明する人が 12 名と最も多かった。次に「自分の希望」によって FGM を受けたと考える人が 9 名と多かった。「社会的圧力」にあたる説明

をしたのは 4 名であり、「説明なし」は 5 名であった。次に、詳しい回答状況を確認する。

表 19：調査協力者が FGM を受けた背景として利用した説明

ラベル	年齢	FGM を受けた年代	FGM の背景の説明要素			
			文化	社会的压力	自分の希望	説明なし
A	70	1959～1960	○			
B	70	1959	○			
C	66	1961～1962	○			
D	65	1959～1961	○	○		
E	55	1973～1974	○			
F	51	1975		○		
G	50	1978～1979			○	
H	46	1981	○			
I	43	1984	○	○		
J	43	1988	○			
K	41	1983～1991	○		○	
L	39	1991	○			
M	35	1993～1994	○		○	
N	33	1994				○
O	33	1994～1997				○
P	32	1998			○	
Q	27	2000				○
R	30	1997	○		○	
S	28	2001		○	○	
T	26	2003			○	
U	25	2003				○
V	22	2007			○	
W	22	2007				○
X	20	2008～2009			○	

FGMは「文化」であるという説明をする人は24名中12名である。この女性たちがFGMを受けた年代は1959～1997年までと幅がある。次に、「自分の希望」であるとしているのは24名中9名である。この回答者のうち、1978年以前にFGMを受けている人はいない。G以外の8名は全員が1983年以降にFGMを受けている。「社会的圧力」に関わる発言をしたのは24名中4名のみであった。

次に、「表19：調査協力者がFGMを受けた背景として利用した説明」において、最も多くの人が支持した文化的要素について詳しく分析する。この文化的要素をさらに分類すると、「勇気をためす」、「結婚の準備」、「性の管理」の3つに分類できる（表20）。

表20：調査協力者が語ったFGMに関わる文化的要素の内訳

ラベル	年齢	年代	文化的説明の内訳			
			勇気を試す	結婚の準備	性の管理	説明なし
A	70	1959～1960		○		
B	70	1959		○		
C	66	1961～1962		○		
D	65	1959～1961		○		
E	55	1973～1974	○	○	○	
F	51	1975		○		
G	50	1978～1979	○	○		
H	46	1981		○		
I	43	1984				
J	43	1988	○	○		
K	41	1983～1991	○			
L	39	1991				
M	35	1993～1994	○	○	○	
N	33	1994	○			
O	33	1994～1997				○
P	32	1998				○
Q	27	2000		○		
R	30	1997				
S	28	2001				
T	26	2003	○			
U	25	2003				
V	22	2007				○
W	22	2007				○
X	20	2008～2009				

表 21：調査協力者が FGM と関連付けて説明した要素

ラベル	年齢	年代	FGM に対する認識					
			文化的価値			暴力		該当なし
			勇気をためす	結婚の準備	性の管理	身体的暴力	構造的暴力	説明なし
A	70	1959～1960		○		○		
B	70	1959		○		○		
C	66	1961～1962		○				
D	65	1959～1961		○		○		
E	55	1973～1974	○	○	○	○		
F	51	1975		○		○	○	
G	50	1978～1979	○	○		○		
H	46	1981		○		○		
I	43	1984				○	○	
J	43	1988	○	○		○		
K	41	1983～1991	○					
L	39	1991				○		
M	35	1993～1994	○	○	○	○		
N	33	1994	○			○		
O	33	1994～1997						○
P	32	1998						○
Q	27	2000		○		○		
R	30	1997				○		
S	28	2001					○	
T	26	2003	○			○		
U	25	2003				○	○	
V	22	2007						○
W	22	2007						○
X	20	2008～2009				○		

「表 20：調査協力者が語った FGM に関わる文化的要素の内訳」を見ると、一人が複数の文化的要素を支持していることがわかる。このことから、マサイの女性にとって FGM は文化に関わる事柄として認識されていることがわかる。ただし、年代別の特徴をまとめた部分で言及したように、多くの女性が FGM は身体的暴力であるとも指摘している。さらに一部の女性は、FGM が構造的暴力でもあることを指摘した。

次の「表 21：調査協力者が FGM と関連付けて説明した要素」では、FGM を身体的暴力と捉えている女性たちが文化的価値についてはどのように評価しているのかを示した。これを見ると、勇気をためす、結婚の準備、性の管理といった文化的価値に言及している 12 名の女性の全員が、FGM の身体的暴力を同時に認めていることがわかる。この 12 名は、FGM の文化的価値を認めながらも同じ行為を身体的暴力でもあると捉えているのである。彼女たちは FGM が構造的な暴力であるという説明はとっていない。このことから、マサイの女性たちは、FGM を文化であり暴力でもあるという矛盾したものとして捉えながらも、文化的な説明装置によってその矛盾を相殺しているものと考えられる。FGM を構造的な暴力であると認めるような語りをしたのは F、I、S、U の 4 名のみであった。ただしこの 4 名は、全員が学校教育を受けていたために社会構造を踏まえた抽象的な説明が可能になっているとも言える。この表からは、FGM が文化であるか暴力であるかは単純に割り切れないことをマサイの女性自身が認識していることがわかる。

また、FGM を身体的暴力とはとらえていない人が 24 名中 7 名いた。この 7 名には様々な年齢の協力者が含まれるため、1 名ずつ事例を確認する。まず、C は 66 歳であり、トタン製の剃刀を使ったエクシジョンを経験している。彼女は FGM で性器を全て切除されたと指摘し、痛かったとも述べている。また、彼女は夫からの激しい身体的暴力を日常的に経験してきた。ただし、FGM や家庭内での身体への暴力について彼女は「それは苦労ではありません。当たり前のことです。私は苦労に慣れている。だからぶたれても、困難に感じない」と述べ、女性の人生において暴力が日常化していることを指摘した。

K は、FGM が文化であり「絶対だったから、拒否する余地もなかった」と述べている。自らも FGM を望んでおり、その理由として「山羊などをつぶしてもらえるから」だという。切除されたときの出血は酷かったと言うが、彼女は施術の残虐性を強調するような語りはしていない。彼女は、FGM の過酷さよりも盛大なお祝いや自分が主役になれる儀礼の雰囲気に重点を置いて話した。ただし、FGM を受けた 2か月後に突然結婚させられたことに対しては、心の準備が出来ていなかったとして自分の意志ではなかったことを指摘した。

O は、医療従事者によって麻酔を用いた施術を受けている。そのため、彼女の FGM に勇気を試す意味合いはなかったという。S は施術師によって麻酔と医療道具を使った施術を受けている。彼女は親との交渉の末、自ら軽いタイプの FGM を受けるという決断をしたといい、施術の暴力性を指摘しなかった。S の場合、決定までのプロセスが FGM 認識に影響していると考えられる。V も S と同じ施術師によって麻酔と医療道具を使った施術を受けている。V は泣かずに施術に耐えたが、父親からお祝いはもらえなかつたという。そのことについて彼女は「なぜなら注射をされているから」であり、施術に耐えられたのは「薬のおかげだとばれて」と述べ、FGM に勇気をためす意味合いがなくなり、少女の勇敢さを称える慣習もなくなったことを指摘した。W も S、V と同じ施術師に麻酔薬を用いた施術を受けており、切除の際、痛みはなかつたと述べている。

O、S、V、W の 4 名は、麻酔薬を使って施術をされている。こうした施術内容から彼女たちが FGM を暴力ととらえないに至っていると考えられる。麻酔を使って施術された 4 名は、切除の痛みに耐える必要がなかつたため、FGM は勇気試しではない。また、早期婚も減少傾向にあり、若い世代にとっては結婚の準備として意識されることも少なくなっている。

また、O、P、V、W の 4 名は、FGM を受けた背景に関する説明をしていない。O は、幼い頃に生母を亡くし、都市部で里親に養育されたが、FGM の際には父方の故郷に帰って儀礼を受けている。そのことについて本人は事実を述べるにとどまり、感想などは語っていない。P は、ピアスや焼き印などマサイの文化的な身体加工を一切経験していないため、自身を「デジタル世代」と表現した。FGM については自分で決めて受けたと述べており、マサイの伝統や文化的価値を FGM の背景に位置づけていない。V は、自分の姉たちや周りの少女たちが皆 FGM を受けていたので受けたのだと述べている。W は、FGM を受けた背景に関する説明をしていないが、通過儀礼として FGM を受け、盛大な祝宴が行われたと述べている。

以上、O、P、V、W の 4 名は、FGM を身体的暴力とも構造的暴力とも指摘せず、また多くの人が支持する文化的価値についても言及していない。それでも彼女たちが FGM を受けたのはなぜだろうか。それは、結局のところ FGM が通過儀礼であり、社会的地位を確立するために必要であるという社会的機能に関係しているのではないだろうか。

FGM を受けない少女は、挨拶の方法などにおいて大人と同じ振る舞いをすることが許されず、社会的地位は子どものままに留まる。FGM を強く支持する親世代の女性たちは、

FGM を受けない娘を一人前としては扱わない。文化的意味づけが薄れてもなお女性たちが FGM を受けるのは、FGM が社会的地位を決定付けるという社会的機能によると考えられる。その意味では、FGM は現在でも子どもから大人になるための唯一の条件とされていると言える。

5.3.5. 次世代の FGM に対する意見

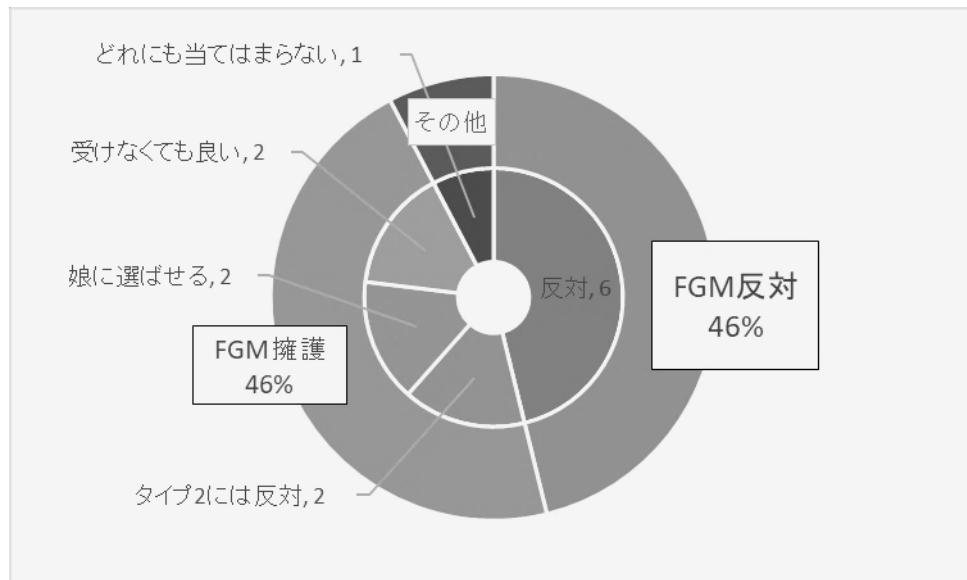
インタビューの中で、自分の娘や次世代の FGM に対する意見を述べた人が約半数いたため、回答者の語りを分析し、次世代の FGM に対して女性たちがどのような意見を抱いているのかを明らかにする。

インタビューの中で次世代の FGM についての意見に言及したのは、調査協力者 24 名中 13 名であった。回答者の内訳（付録別表 6～9）を見ると、各世代でほぼ半数ずついる。第 1 世代では 5 名中、A、B、D の 3 名が次世代の FGM に対する意見を述べており、回答率は 60.0% である。第 2 世代では、10 名中 F、G、H、L、O の 5 名が回答しており、回答率は 50.0% である。第 3 世代での回答者は、9 名中 P、T、U、V、X の 5 名であり、回答率は 55.6% である。

また、回答者の特徴を FGM のタイプ、施術道具、FGM 後の進路、教育レベルに分けて確認する。まず FGM のタイプでは、8 名がタイプ 1（クリトリス切除）を受けており、5 名がタイプ 2（エクシジョン）を受けている。FGM の施術道具としては、4 名がトタンの剃刀、5 名が工業製品の剃刀、2 名が医療用ナイフ、2 名が医療道具（医療従事者による）を使用されている。FGM 後の進路としては、6 名が早期婚を経験しており、2 名が家事手伝い、5 名が進級および進学を経験している。教育レベルは、就学歴のない人が 6 名おり、初等教育までの教育を受けた人が 5 名、中等教育以上の教育を受けた人が 2 名いる。このように、世代、FGM のタイプ、施術道具、FGM 後の進路、教育レベル全ての項目において回答者の偏りはほとんどない。

グラフ 3 は、調査協力者が述べた次世代の FGM に対する意見を分類したものである。大きく分けると、FGM に反対する人が 6 名（46%）おり、FGM を擁護する人も同数（46%）であった。またどちらにも当てはまらない意見の人が 1 名いた。

グラフ 3：次世代の FGM に対する意見



FGM 擁護派には、かつて主流だったタイプ 2 のエクシジョンには反対する人、FGM を受けるかどうかの選択は娘に委ねるという人、FGM を受けなくても良いという意見の人があり、それぞれの回答者は 2 名ずつであった。これら 3 つの意見は、FGM に積極的に賛成しているわけではないが、FGM を受ける余地を認めているため FGM 擁護派の意見ととらえた。

各回答を詳しく見ていく。まず、「反対」に分類できる意見を述べた人は、ほとんどがはっきりと FGM に反対であると述べた。他には「エムラタには意味なんてない。悪いことだ (D)」という意見や、「今の子どもたちには受けて欲しくない (O)」といった意見があった。

次に、擁護派の意見を確認する。「タイプ 2 には反対」と述べたのは A と B の 2 名である。A と B はタイプ 2 の施術を経験しており、インタビューではエクシジョンの残虐性を強調した。2 名とも FGM 施術師であり、次世代にはクリトリス切除を施してきた。FGM を受けるかどうかを「娘に選ばせる」としたのは L と V の 2 名であり、どちらも FGM 未経験の娘がいる母親である。彼女たちは FGM 禁止法に言及しており、娘に FGM を強制することはないと受けたいと言った場合は受けさせるつもりだと述べた。FGM を「受けなくても良い」としたのは T と X の 2 名である。T と X はどちらも FGM を経験している。ただし、彼女たちは FGM を受けていない他地域のマサイの少女たちと接したことがあると言い、その経験から FGM を受けなくても良いと考えるに至ったと述べた。

最後に、FGM 反対にも擁護にも属さない意見を述べたのは、H である。H は FGM について、「これは昔マサイの伝統でした。しかし最近私たちは違います。徐々になくなっています」として FGM を取り巻く変化を指摘しながらも、FGM は「ケニアの政府が嫌がっていると言うべきね」と述べた。

次に、FGM 反対派と擁護派の内訳（付録別表 10～21）を比較する。各世代に FGM 反対派がいる。教育歴をみると、就学歴のある人が 3 名、ない人が 3 名と半数ずつであった。FGM 経験についても、タイプ 1（クリトリス切除）、タイプ 2（エクシジョン）ともに半数ずつであった。FGM 後の進路を見ると、早期婚させられた人が 3 名、家事手伝いや進学によって自宅に留まった人が 3 名であった。以上、どの項目でも偏りは見られなかった。

擁護派についても、各世代に支持者がいる。教育歴をみると、就学歴のない人が 2 名、ある人が 4 名であった。FGM 経験はタイプ 1（クリトリス切除）が 2 名、タイプ 2（エクシジョン）経験者が 4 名であった。FGM 後の進路を見ると、早期婚させられた人が 2 名、家事手伝いまたは進学によって自宅に留まった人が 4 名であった。

以上、FGM 反対派と擁護派の内訳を比較した結果、個人の FGM 経験と次世代の FGM に対する態度にはほとんど関係がないことがわかった。そのため、別の条件を探る必要がありそうである。

ただし、ここで取り上げたのは調査協力者 24 名中約半数のみの意見である。つまり、次世代の FGM に言及しなかった人も半数いるのである。インタビューをした際、娘世代の FGM について聞き出すことが難しいケースも多かった。女性たちの語りは、日々の生活上の困難についての話題が中心を占めており、FGM を話題にすることが難しい事例も多かった。結婚後に夫や姑との問題を抱えながら日々の家事や子育てに追われているマサイの既婚女性たちにとって、FGM は第一義的な課題ではないということも、この回答率からは言えるかもしれない。

本章では、FGM は 1959～2009 年の 50 年余りで、女性たちの手によって様々に変えられてきたことが明らかになった。FGM の内容は、タイプ 2（エクシジョン）からタイプ 1（クリトリス切除）に変更され、施術道具はトタン製ナイフの使い回しから工業製品の剃刀の時期を経て、現在では医療用ナイフが使われるに至っている。また、麻酔薬の使用が普及し、FGM の痛みに耐えるという儀礼における勇気試しの意味合いは消失した。キリスト教会が村にクリニックをもたらし、近代医療が人びとの身近になるにつれ、施術道具の医療化も進んだものと考えられる。

本章ではまた、FGM の内容は年代だけではなく個人によっても異なることが明らかになった。個人の成育歴が異なる以上、FGM の経験も多様であろうことは当然予想される。しかしながら、先行研究では、同じ民族社会の女性は全員が単一の FGM 経験を有するかのように描かれてきた。

筆者のインタビュー調査からは、FGM を受けた時期が重なっていても、FGM のタイプや施術道具には個人差があることが明らかになった。FGM の内容は、娘の親の方針や地域の慣習によって異なっている。さらに、FGM の意見や認識にも個人差があることが明らかになった。FGM に対する意見は、個人の立場や地位によっても異なっている。母親と娘との関係性も FGM の内容や認識を左右する大きな要素であることがわかった。さらに FGM を受ける個人の暮らす環境は、社会変化や文化や慣習の変容に大きな影響を受けていることも明らかになった。

「世代別の FGM 認識」で紹介した年配女性の言葉を借りれば、マサイの少女は、FGM を受けて初めて「人間」として社会的に認められる。ここでいう「人間になる」とは、FGM を受けて生殖に関わる存在、つまり成人女性となることである。マサイの社会において大人と子どもを隔てる大きな特徴は、生殖に関わることが社会的に認められるかどうかである。マサイの社会において子どもは性的に未分化な存在とされており、性器への加工を経て初めて成人男女どちらかのジェンダーを入れ、その結果、生殖に関わることが認められた「人間」になることができる。そのため、FGM は成人女性という「人間」になる手段と認識してきた。

成人女性のジェンダーを獲得するという意味において、FGM はジェンダー・アイデンティティを築くものである。また、年長世代と同じく性器に加工を施すことによって、祖母や母親たちの足跡を辿り、民族的アイデンティティを強固にするものもある。これは、「5.3.4. FGM の説明装置」で示したように、24 名のインタビュー協力者のうち、12 名が FGM は文化であるという説明をしていることからも理解できる。

ただしマサイの女性たちは、FGM を文化であると同時に、暴力でもあると認識している。「5.3.4.」で見たように、マサイの女性は FGM について説明する際、文化や暴力、また自己の希望といった複数の要素を挙げており、彼女たち自身が FGM を割り切れないものとして認識している。「4.3. FGM の認識に関する調査結果分析」および「4.4. 次世代の FGM に対する意見」で示したように、マサイの女性たちはタイプ 2 (エクシジョン) FGM の残虐性を認識し、強く非難している。それでも、社会的地位及び文化装置によって、彼女た

ちは FGM を受ける以外に選択肢がない状況に置かれている。事実、58%の女性たちが、FGM は受けて当然のものであると捉えている。さらに言えば、「世代別の FGM 認識」で示したように、どの世代の女性も FGM を受けることを熱望しているのである。

ただし、繰り返すが、FGM を経て達成されるジェンダーとは、産む性に囲い込まれ、女性の性的欲求や快楽を得る権利が認められないようなものである。マサイの女性たちは、女性の身体における最も脆弱な部分を切除するという行為を経て、アイデンティティと社会的地位を手に入れなければならないという過酷な状況に置かれているとも言える。その意味でマサイの FGM は、女性の身体を傷つけながら、民族社会との自己同一性とそこにおける地位を付与するというプロセスなのである。これは、FGM の説明装置として調査協力者の女性たちが利用した要素が文化であったり、暴力であったり、自らの意思であつたりと多様であることが示している。また複数の女性が、FGM は文化であり暴力でもあるという説明を FGM に対して用いている点からも、マサイの女性たちが FGM の矛盾を認知していることがうかがえる。

5.3.6. 文化の内的変化

ここで、文化の内側からの変化について考察しておきたい。これは、Abusharaf (2006) が指摘した「人類学的研究は FGM が行われている象徴的な文脈については明らかにしてきたが、これらの象徴システムがどのように変化するのかについては、ほとんど明らかにしてこなかった」(Abusharaf 2006:16) という課題に対し、筆者なりに FGM の事例から何らかの回答を試みたいからである。

社会の変化が秩序の変化をもたらし、そして文化の変化として現れるのではないだろうか。例えば、かつてタイプ 2 の FGM が行われていた頃には FGM には勇気を試す意味合いがあった。泣かずに施術に耐えた娘は父親から雌牛が送られ、称えられた。しかしながら、近代医療の浸透の影響で施術師が FGM に麻酔を用い始めると、少女は切除の痛みに耐える必要がなくなり、FGM に勇気試しの意味合いはなくなってしまった。

さらに、FGM の前の儀式において、髪の毛を剃り落とす慣習が重視されなくなったことも大きな変化である。かつては、FGM の前に髪の毛をそり落とすことは、娘時代の汚れを落とすことを意味する重要な儀式であった。FGM 後の文化的隔離期間において、娘は何か月も何年も髪の毛を切ることも洗うことも許されず、また髪が雨に濡れることは不吉だと

して徹底的に避けられた。文化的隔離期間を終えると少女は初めて髪の毛を剃り落とし、儀礼を終える。そして成人女性の髪が生えてくると同時に結婚し、彼女は初めて成人できた。このように、髪の毛の儀式には、FGMと同じくらい浄化や生まれ変わりといった意味合いが与えられてきた。しかしながら、FGM禁止法が成立してからは、髪の毛の儀式はFGMの実施を明らかにしてしまうため、女性たちはその慣習をあっさりとやめてしまった。もっとも、学校へ通っている少女は校則のために常に髪の毛を短く剃っているため、儀礼による剃毛なのかも最早よくわからなくなっている。

また、身体加工の慣習が廃れたことと、FGMに対する意識の変化を指摘しておきたい。かつてマサイの女性たちは独自のファッショントリニティをしていた。既婚女性の場合、家畜の皮で出来た布をドレス代わりに巻き付け、足には真鍮の輪飾りを付けていた。そして人びとはライフステージに併せていくつもの身体加工を施していた。女性の場合、耳たぶに大きな穴を開けて耳飾りをぶら下げ、顔や腹部に瘢痕装飾を施し、全身に焼印を施す。身体への加工はその人の社会的地位を表す重要な印しであると同時に、彼女たちのジェンダー・アイデンティティや民族的アイデンティティに関わるものであった。

しかしながら、現在そのような出で立ちをしている人はいない。女性のほぼ全員が洋服を着て靴を履いている。瘢痕装飾をしている女性は70代の1名のみであった。耳たぶに大きなピアスを開けているのも70代以上の男女だけで、それ以下の世代は大げさな身体装飾をしていない。

ライフステージに併せて身体に加工を施す慣習の一環にFGMが位置づけられているとすれば、他の身体加工が全て廃れた暁には、FGMも廃止の方向に向かう可能性もある。調査地では、ある慣習が時代と共に廃れたことで、それと共にあった意味世界も消失し、秩序が変化した結果、別の慣習も時間差でなくなるという現象が観察された。ただしFGMの場合、生殖に関わることや子どもから大人になるという通過儀礼として特殊な意味を与えられているために、他の身体装飾と同じような経過を辿るとは簡単には言い切れない。

FGMは社会の秩序、ジェンダーのあり方、そして文化や慣習の変化とともに常に作り変えられていると言えるのではないか。

6 ジェンダーに基づく暴力が終焉に向かうとき—マサイの事例から

本論文では、現地調査をもとに、マサイの FGM およびそれを取り巻く状況の変化について、社会的、文化的側面から明らかにしてきた。

本章ではまず、2 章および 3 章の記述をもとに、家父長制の抑圧装置として機能してきた FGM が、様々なアクターの介入や劇的な社会変化の中で徐々に変化してきたことについてまとめる。そして、4 章および 5 章で示した調査結果をもとに、マサイの女性たちが FGM をめぐる変化にどのように対応してきたのかを整理する。

6.1.では、本論文が明らかにしたことについて、先行研究と対比させながら提示する。次に 6.2 では、FGM が廃絶に向かうとすれば、それはどのような条件下において可能になるのかについて、「伝統」の変容という視点から考察する。最後に、マサイの事例をもとに、世界各地で繰り返されるジェンダーに基づく暴力を解決する上で広く応用できる視点を提示することを目指す。

6.1. 家父長制社会における FGM とその変化

6.1.1. 家父長制と年功序列制度の狭間で

「3.5.3. FGM が行われる理由」において、成女儀礼は女性を産む性に囲い込むものであると論じた。成女儀礼では、クリトリス切除によって女性の性的な主体性を否定し、産む性に囲い込むことが目指される (Spencer 1988)。文化的隔離期間において少女は、妻として、母として必要なことを学ぶよう期待されている。女性はそれを経て初めて生殖に関わることが許される (Talle 1998)。このような、ジェンダー規範を伝える場が成女儀礼であり、その中核を成すのが FGM である。年配女性へのインタビューでは、マサイの女性たちは性器の肉をそぎ落とすことに性的な衝動を抑える役割を期待していることが明らかになった。

「3.5. ライフステージと身体加工」で述べたように、マサイの人びとは社会的地位の移行を身体に刻むという身体加工の慣習を持っている。現在では廃れつつあるものの、マサイの人びとは年齢を経るごとに抜歯、焼き印、ピアスなどで身体を加工する(サンカン 1989、リード 1988)。通過儀礼における性器への加工は、子ども時代を終え、生殖に関わる存在

である成人となることを象徴的に示すものである。マサイの社会において、子どもは性的に未分化な存在であると考えられている。そのため、生殖に関わる存在となることで初めて女性ジェンダーを確立し、成人として認められる。

「5.3.3. FGM の認識に関する調査結果分析」で紹介した年配女性の言葉を借りれば、マサイの少女は、FGM を受けて初めて「人間」として社会的に認められる。ここでいう「人間になる」とは、FGM を受けて生殖に関わる存在、つまり成人女性となることである。成人女性のジェンダーを獲得するという意味において、FGM はジェンダー・アイデンティティを築くものである。また、年長世代と同じく性器に加工を施すことによって、祖母や母親たちの足跡を辿り、民族的アイデンティティを強固にするものもある。これは、「5.3.4. FGM の説明装置」で示したように、24名のインタビュー協力者のうち、12名が「FGM は文化である」という説明をしていることからも理解できる。

ただしマサイの女性たちは、FGM を文化であると同時に、暴力でもあると認識している。「5.3.4. FGM の説明装置」で見たように、マサイの女性は FGM について説明する際、文化や暴力、また自己の希望といった複数の要素を挙げており、彼女たち自身が FGM を何か割り切れないものとして認識している。

「5.3.3 FGM の認識に関する調査結果分析」および「5.3.5. 次世代の FGM に対する意見」では、マサイの女性たちが FGM のタイプ 2 (エクシジョン) の残虐性を認識し、強く非難していることがわかった。それでも、社会的地位を獲得するという社会機能的理由と、祝祭性を帯びた通過儀礼という文化装置によって、女性たちは FGM を受ける以外に選択肢がない状況に置かれている。事実、FGM を暴力であると指摘しつつも、58%の調査協力者たちが、FGM は受けて当然のものであると捉えている。さらに言えば、どの世代にも、FGM を受けることを熱望している女性がいるのである。ただし、FGM を経て達成されるジェンダーとは、家父長制社会に取り込まれた女性像である。

「3.4. 女性の社会的地位」で述べたように、マサイの女性は、ほとんど一生男性に従属して暮らす。女性は、男性の財産からの生産物を間接的に利用することだけが認められている。ただし、こうした生産資源へのアクセスは、家族間や夫婦間の関係次第でいかにも制限されてしまうという点において、脆弱な権利であると言わざるを得ない。

それでも女性たちは、家父長制下において様々な工夫を凝らして自らの地位を向上させたり、自己実現を達成したりしている。本論文を通じて見てきたように、成女儀礼において年配女性たちは、下の世代に対して支配権行使することによって、主導権を握ってい

る。トーマス（2003a）はメルのFGMをめぐって、少女を成人に変えるプロセスに対する責任は年配女性にあると指摘している。これは、FGMが伝統的に年功序列制度の中で行われてきたことを示している。

トーマス（2003a）はまた、植民地期のFGM規制は、男女間の支配従属関係に対する挑戦であったと同時に、女性間の年功序列制度に対する挑戦であったとも指摘している。ここからはメルという他の地域においても、植民地期という過去においても、成女儀礼は女性がイニシアティヴを発揮する領域であり続けてきたことがうかがえる。マサイにおいても、セクシュアリティに関わる事柄であることから、儀礼のFGMの部分から男性たちは完全に閉め出されてきた。男性がFGMについて語ったり、施術を見ようしたりすることはマサイの社会ではタブーとされる。男性たちがFGMから閉め出されてきた様子は、ケニアの草の根FGM廃絶に関わった国際機関PATHのスタッフも証言している（Mohamud and Radeny *et al.* 2006）。

極めて家父長的な秩序の下で行われる儀礼において、年長女性はそこから男性を閉め出し、FGMにおける決定権や主導権を排他的に握ることに成功してきた。その意味でマサイの成女儀礼においても、家父長制と年功序列制度がせめぎ合ってきたと言える。

一方、FGMを課される立場の年少女性はどのような認識を抱いているのだろうか。「5.3.3 FGMの認識に関する調査結果分析」で確認したように、若い世代の女性たちは、FGMを仲間内でのイニシエーションとして再定義していることがわかった。少女たちは、家父長制と年功序列制度の下で脆弱な立場に置かれている。そのため彼女たちは、両親の決めた儀礼には従う他に選択肢がない。しかしながら、その中でも仲間内でのイニシエーションという意味世界を持つことによって、彼女たちは身体に対するイニシアティヴを取り戻そうとしているのではないだろうか。これは、抑圧的な慣習における少女たちの行為主体性であると言える。

この例は、トーマス（2003a）において、植民地期のメル県で少女たちが集まって自分たちでFGMを施した事例（ンガイタナ：邦訳「自分で割礼するわ」）と通じるものがある。メルの少女たちは、植民地政府にも年長世代にも逆らって自分たちでFGMを施すことで、少女たちの集団としての力と決意を示し、植民地と伝統的な権威に挑戦したのだとトーマスは分析している。

それでも調査結果からは、FGMの伝統が確実に変容していることも明らかになった。では、こうした伝統の変容はどのような環境において起きるのだろうか。FGMに対する介入

と人びとの関係について考察し、その手がかりを見いだしたい。

6.1.2. FGM をめぐるポリティクス

ケニア政府の FGM 規制や FGM 廃絶運動の展開に伴い、FGM に介入しようとするアクターは多様化している。マサイの FGM を取り巻くアクターは現在、男性権威、年長女性、国家、ローカル NGO、そして少女となっている。これらのアクターの間で FGM の主導権争いが起きているのである。繰り返し述べているように、FGM は家父長的な権威が女性を抑圧するための装置であった。

しかしながら年長女性たちは、儀礼の場から男性を締め出し、FGM を取り仕切ることで年少女性に対して主導権を握り、権威を振るってきた。その意味で、FGM は年功序列制度の再生産という側面を持っている。一方、家父長制と年功序列制度という二重の抑圧下で FGM を課される状況に置かれてきた少女たちも、全くの受け身というわけではない。

少女たちは、FGM を仲間内のイニシエーションとして再解釈し、自身の身体に関する主権を取り戻そうと試みている。マサイの女性たちは、家父長制下で従属的地位に移行するための儀礼においてなお、行為主体性を発揮し、イニシアティヴを握ろうと抗っている。

また、4 章を通じて述べてきたように、FGM をめぐる主導権争いはもはや民族社会の内部に留まらない。ケニアは国家の法規制を用いて、少数民族女性の身体に対する統制権を行使しようと試みている。地元 NGO のタサルは、国際的な注目を集める FGM 廃絶運動を主導することにより、マサイの地域における影響力を手に入れ、政治的利益を得ようとしている。グローバル時代における FGM は、FGM 廃絶運動の登場により、今日複雑な様相を呈している。

2015～2016 年の調査では、FGM 禁止法と FGM 廃絶運動に対し、調査村の女性たちは様々な工夫によって抗っていることが明らかになった。村の成人女性たちは、FGM の施術時間を変更し、儀礼的慣行をなくすことで、娘に秘密裏に FGM を受けさせることに現段階では成功している。調査村には、ローカル NGO と連携を取っている女性住民がいるため、村の女性たちは FGM が公にならないよう慎重を期している。マサイの年長女性たちは、FGM 禁止法という国家の法的圧力に対し、秘密裏に FGM を行うことでそれを無視するという反応をとっている。彼女たちの行動は、FGM についての決定権はまだマサイの女性の手にあることを見せつけるかのようである。

また、調査協力者 Nancy（調査時 23 歳）の証言によると、タサルに反対する女性たちは「タサルの代表が少女たちに FGM を受けないよう求めるのはおかしい」と述べているという。この主張は、FGM を受けさせないというタサルの権威を村の女性たちが否定しているかのようである。タサルが少女に対して FGM を受けさせないという権威を振るつては、それに反対する女性たちは、少女に FGM を受けさせるという逆の権力行使によって、FGM における主権を取り戻そうとしているのではないだろうか。

また、「5.3.5. 次世代の FGM に対する意見」で示した、娘世代の FGM に対する意見にも注目すべきである。調査協力者のうち約半数が次世代の FGM についての意見を述べている。その中でも、46%の女性が FGM に反対している。また、FGM 擁護派の中にもタイプ 2 には反対すると述べている人が 2 名いる。FGMにおいては、基本的に親世代が子世代に対して決定権を持っている。そのため、FGM に反対する成人女性がいるということは、次世代の FGM がなくなる方向に向けて変化する可能性を示唆している。

6.1.3. 草の根 FGM 廃絶運動とマサイの女性たち

ここでは、草の根の FGM 廃絶運動に対するマサイの女性たちの対応について考察する。ここで取り上げるのは以下の 5 つの例である。1 つ目は、マサイの地元 NGO タサルの女性リーダーの活動、2 つ目は Maendeleo ya Wanawake Organization の元地方リーダー（調査協力者 F）の村での役割、3 つ目はタサルの代替儀礼に参加した女性たちの意見、4 つ目には FGM 廃絶運動に反対する調査村の女性たちの対応、そして 5 つ目にタサルの少女センターに保護された少女たちの行動である。

<地元 NGO タサルの女性リーダーの活動>

マサイの地元 NGO タサルの女性リーダー、アグネス・パレイオ（Agnes Pareyio）²⁶は、FGM や早期婚が少女を抑圧しており、女子教育や少女の自己開発の妨げになっていると考え、1990 年に NGO のタサル・トモノク・イニシアティヴを立ち上げ、慣習の廃絶運動に取り組んできた（UNFPA 2005）。彼女は、ジェンダーおよび文化に基づく暴力のゼロ・トランジスの思想に呼応し、マサイの女性の立場から草の根的な活動を主導してきた。

²⁶ Pareyio 氏はケニアのマスメディアや国際機関のメディアでその活動が度々取り上げられる著名人であり、本人も論文への氏名記載を許可してくれたため、彼女の実名で表記する。

ただし、タサルが活動を展開する前にはもちろん下地があった。「4.3.3. 民間の廃絶運動とその類型」で述べたように、ケニアの国内 NGO である MYWO が先立ってケニアの各地で FGM 廃絶運動を展開し、地方の村落部にまで運動を波及させていた (Mohamud and Radeny *et al.* 2006)。MYWO は各地で運動の担い手となる地元の女性たちをリクルートし、訓練してきた。調査村にも、村のリーダーに採用され、訓練を受けて FGM 廃絶運動を担ってきた女性がいる。MYWO はまた、コミュニティ動員アプローチを採用し、地域の男性たちを FGM 廃絶運動に巻き込むことに成功した。そのため、ケニアでは既に各地でコミュニティを動員した FGM 廃絶運動のプラットフォームができあがっていた。

FGM 廃絶におけるコミュニティの動員アプローチは、FGM を取り巻く状況を大きく変えたと言える。先述のように、FGM は家父長的なマサイの社会において年長女性が次世代への権力を行使する場であり、少女たちが FGM を自己の身体との関係において再定義する場でもあり、男性はそこから排除されてきた。しかし、FGM 廃絶におけるコミュニティ動員型のプロジェクトでは、男性も FGM について学び、そして議論するのである。男性が FGM について公に語るなどということは、伝統的にはタブーとされてきた。

コミュニティ動員型のプロジェクトを運営するにあたり、タサルはマサイの地域社会を動員するシステムを構築した。タサルの活動は、地域住民を指導できる立場である伝統的チーフ、牧師、教師などから成る協力ネットワークによって支えられている。こうした地域の有力者は男性である場合も多い。タサルは、少女の救済ネットワークを作ることによって、男性の権威と対等もしくは指導的立場として活動することに成功した。また、啓発教育や代替儀礼には多くの成人男性も参加しており、タサルはマサイの男性の集団をコントロールする力を獲得したと言える。マサイの女性が男性の集団をコントロールすることは、伝統社会では想像もつかないことであった。また、タサルは FGM を拒否して逃げてきた少女を保護した時点で児童福祉局や裁判所などとも協力し、両親と少女との和解の場を設定する。その意味で、FGM 廃絶事業は、タサルにマサイ地域での影響力を付与し、ひいては政治的なコネクションを与えるものとなっている。

タサルは、国際機関と協力することで西洋社会から莫大な資金を得ており、運動の過程でケニアの行政との交渉力を身につけ、さらにマサイの男性も含めた地域住民を動員することに成功した。その意味でタサルは、伝統社会の男性権威や年功序列制度とは一線を画す、第三の権威となったと言えるだろう。タサルの存在は、FGM を強制しようとする親たちにとって強い影響力を持っていると言える。そのためタサルの存在は、少女たちの自己

決定をサポートする力になっていると考えられる。

< Maendeleo ya Wanawake Organization の元地方リーダー、調査協力者 F の役割>

調査協力者 F は、Maendeleo ya Wanawake Organization にリクルートされ、FGM 廃絶運動に関わってきた。51 歳（調査時）になった現在、F は MYWO を引退している。ただし、村に暮らしながらタサルによる草の根の FGM 廃絶運動に協力しており、タサルと調査村との橋渡し役を務めている。2015 年 8 月の代替儀礼には、調査村からの参加者をまとめる役割として修了式に参加していた。

F は、村の女性たちだけでなく男性たちからも尊敬されている。彼女が村の集会など公の場に現れると、男性たちは自ら彼女のところへ挨拶しに行く。マサイの社会では女性から男性に挨拶することが一般的であるため、これは彼女だけが特別待遇を受けていることを表している。彼女は公の場で、男性のリーダーたちと対等もしくは指導的立場で意見を述べることが認められている。

ただし、F 自身は極めて伝統的な家庭環境で育っている。彼女はタイプ 2 の FGM を受けた後、13 歳で嫁がされ、凄惨な家庭内暴力を経験してきた。しかしながら、MYWO のメンバーとなってからは、女性のエンパワーメント活動の功績が認められ、村で尊敬される指導的立場を獲得するに至った。ケニア全土に活動網を持ち、国際社会ともつながる NGO で働き、安定した現金収入を得てきたことにより、彼女は集落内で特別な地位を得たのである。こうした F の経験は、村落部に暮らすマサイの女性の地位を向上するための方法について考える上で重要である。

マサイの女性たちは、家父長制社会において財産の所有・相続権を持たないために生産資源へのアクセスを制限されている。しかしながら、キリスト教や学校教育、賃金労働など外部からもたらされた新たな生産資源に結びつく機会は、伝統社会の文脈に関わらず、男女ともに対して利用する機会が開かれている。そのため、これらの新たな機会は、女性の社会的地位を変革するための原動力となる可能性がある。

このように、新しい機会によって地位を高め、地域社会の内外で強い影響力をもつ F が村で暮らしていることは、少女たちにとってのロールモデルとなり得るし、FGM 実施に対する抑止力にもなるだろう。ただし 2016 年 1 月の段階では、FGM の実施が F の耳に入らないよう、細心の注意を払いながら秘密裏に行われているのが実情であった。

<タサルの代替儀礼に参加した女性たちの意見>

「4.3.4. 調査地における廃絶運動」では、2015年8月の代替儀礼に参加した3名の女性に対するインタビュー結果を提示した。調査協力者 June（仮名：調査時36歳）は12歳の娘をタサルの代替儀礼に参加させ、彼女はその修了式に出席した。Juneはインタビューの中でFGMを非難し、娘にはFGMを強制しないと述べている。また、彼女はタサルの活動を評価する発言をしている。JuneはFGMのゼロ・トレランスに賛成し、タサルの活動を評価している。Juneの娘はFGMを受けさせられる可能性が低いと考えられる。ただしそれには、Juneの思想だけではなく彼女の置かれた家庭環境が影響している。Juneの場合、遠方に暮らす夫側の親族にFGMを受けていない成人女性たちがいる。また夫も、娘にFGMを受けさせないことに同意している。Juneの例を見ると、慣習に対する両親の立場とそれを実践できる環境要因がFGMのあり方に影響していると言える。

Juneの娘 Ann（調査時12歳）は、FGMのゼロ・トレランスに賛成する母親の勧めで代替儀礼に参加した。Annは代替儀礼で学んだことをもとに、FGMを受けないと母親に宣言した。タサルのホットラインを手に入れた少女は、親からの圧力に対して逃げ道を得たと言えるだろう。娘たちは、タサルの権威を利用し、FGMに関するイニシアティヴを握ることに成功している。年少女性たちはこれまで、FGMを課されたとしても切除の背景を自分の意思に求めたり、仲間内のイニシエーションとして再定義したりと解釈のレベルではイニシアティヴを取り戻そうと抗ってきた。しかしながら今度は、FGM廃絶運動NGOという民族社会と別の権威を利用するにより、発言権をより強化している。ただし、繰り返しになるが、FGMを回避できるかどうかは少女の置かれた家庭環境にも大きく左右される。

こうしたFGM廃絶運動の利用は、これまでの少女たちの抵抗とは明らかに異なっている。歴史研究（トーマス 2003a、2003b、Thomas 2003）では、メル県の少女たちが自らFGMを行うことで、植民地支配と家父長制、そして年功序列制度に抵抗しようとしたと分析されている。筆者のインタビュー調査においては、若い女性たちはFGMの意味付けを「少女コミュニティにおけるイニシエーション」として再定義することによって、FGMにおける主導権を取り戻そうと解釈のレベルで抵抗していることが明らかになった。

しかしながら、タサルのホットラインを知った少女たちは、地域社会に対して強い影響力をもつタサルという権威へのアクセスを手にした点が異なる。州の行政とも協力して活動するタサルの名前は、親たちに国家の存在、引いてはFGM廃絶運動のスポンサーであ

る国連や西洋社会を連想させるかも知れないそのため、タサルの活動に関わる少女たちが一般の少女と異なるのは、FGM を受けることも受けないことも自分で決められるという環境を手に入れた点である。

5 章で取り上げた調査協力者 I (調査時 43 歳) は、かつては親の決定は絶対的なものであり、「母親の命令に逆らうことなどできなかつた」と指摘している。しかしながら、親を監視する働きのあるタサルのホットラインを少女たちが手にしたことは、親と娘の間にあら權力関係を変化させつつある。

一方、4 歳になる娘を連れてタサルの代替儀礼の修了式に参加した Nancy (仮名: 23 歳) は、代替儀礼に興味を持っていると述べた。Nancy は修了式の講演会にて、FGM の弊害や FGM 禁止法について、またリプロダクティヴ・ライツについてなど様々なことを学んだと述べている。

しかしながら Nancy は、インタビューの中で FGM を受けるかどうかは娘に選ばせたいと述べた。彼女は、娘が FGM を受けたくないと言えば強制しないし、受けたいといった場合には秘密裏に受けさせてやると述べた。Nancy は、FGM 禁止法が儀礼実践に影響を与えていていることは十分認識しながらも、法の目をかいくぐって娘に FGM を施す余地は十分にあると考えている。彼女は、FGM をマサイの文化として強く意識しており、身体加工についてのイニシアティヴは自分が握っていると考えていることがわかる。

彼女は、同世代の少女たちが FGM を受けなければ娘も FGM を受けたいと望むようになるだろうと予想している。こうした態度は、FGM が存続する余地を残している点において、FGM の擁護と言える。Nancy の態度は、FGM のゼロ・トレランスを受け入れるのか、それともマサイの文化として FGM を受けるのかは、マサイの女性が個々に決定することであると考えていることを示している。

<FGM 廃絶運動に反対する調査村の女性たち>

June と Nancy はインタビューの中で、タサルに否定的な村の女性たちの声を紹介してくれた。June は隣の家の娘を代替儀礼に誘ったが、母親が参加を断ってきたと述べている。その母親の態度について June は、タサルのプログラムが「彼女の体に入つていかなかつた」、つまり納得できなかつたのだと述べている。しかし June は、娘だけでも参加させるよう母親を説得した。結局母親は修了式には来なかつたが、彼女の娘は代替儀礼のプログラムを経験することができた。

一方 Nancy は、村の中にはタサルの代替儀礼に娘を参加させたくないと思っている女性も多いと指摘する。タサルに反対する女性たちは、「タサルの女性は、自分は FGM を受けているのに、娘たちには FGM を受けないよう求めるのはおかしい」と考えているのだという。村の女性たちは、タサルの FGM 廃絶運動に自分の娘を関わらせたくないと考えている。それは、FGM を擁護したい気持ちの表れと考えられる。それと同時に、彼女たちの態度には、FGM を受けるか受けないかという身体にまつわる決定を、NGO や国家から押し付けられているように感じる抵抗感が表れている。

FGM 廃絶運動に対する否定的な反応は、1990 年代に行われた MYWO の草の根 FGM 廃絶運動においても見られた。国際保健機関 PATH の関係者は、村落部には代替儀礼に反対し、プログラムについての悪い噂を流す人もいたと証言している (Mohamud and Radeny *et al.* 2006)

<タサルの少女センターに保護された少女たち>

「4.3.4.3. 保護された少女」で取り上げた 2 名の少女は、いずれも出身地域で FGM に関する啓発セミナーに参加し、そこで FGM の弊害について学んだ経験を持っている。2 人はインタビュー中で、啓発セミナーをきっかけに FGM を受けないと考えるに至ったと説明している。

ただしこの説明は、タサルの少女センターで過ごすうちに構築されたものであることも考えられるため、注意が必要である。二人に共通する事実としては、FGM の啓発セミナーを受けた後に親から FGM を強制されそうになり、家出して少女センターで保護されているという点である。タサルが構築した少女の救済ネットワークは、少女たちが伝統の文脈と異なる選択をすることを可能にしたことがうかがえる。

6.1.4. FGM のゼロ・トランスと村の女性たち

次に、FGM のゼロ・トランスに対して、調査村の女性たちがどのような対応をしているのかについて考察する。ここで取り上げる事例は、以下の 3 点である。まず調査村の施術師による FGM の軽度化と「医療化」、次に次世代の FGM についての態度、そして村の女性たちの FGM 禁止法対策についてである。

<調査村の施術師による FGM の軽度化と「医療化」>

5 章で述べたように、調査村では、伝統的施術師によって医療道具を用いた FGM が行われてきた。FGM 施術師の調査協力者 A（調査時 70 歳）と B（70 歳）は、村の娘たちに FGM を施す際に医療用のナイフや麻酔薬、消毒液を取り入れたと述べている。彼女たちはこれらの道具を町の薬局で購入したという。

彼女たちはまた、自分たちの受けた FGM のタイプ 2（エクシジョン）の残虐性を認識しており、施術師としてはタイプ 1（クリトリス切除）を行ってきた。クリトリス切除に反対する村の成人女性もいたというが、A は彼女たちの非難の声に耳を貸さなかった。マサイの施術師はコミュニティ内で尊敬される職業であり、施術師の機嫌を損ねると良くないことが起きると考えられている。そのため、施術師は FGM の内容について強い決定権を持っている。

A と B の二人とも、近隣の都市部にて行政による医療講習に参加したことがあると述べた。A は県立病院で助産の研修に参加し、証明書を受け取っている。B は、衛生に関する講習会に出たことがあると述べた。彼女たちは、FGM 施術師になる以前またはその最中に、近代医療や保健衛生に関する講習会に参加している。そこで近代医療の知識に触れた経験が、FGM の「医療化」の実施に影響している可能性がある。

また、伝統的な産婆を務める調査協力者 D（調査時 66 歳）は、FGM の出産時弊害に言及している。タイプ 2 を受け、骨が露出するほど切除されてしまっている女性は、出産の際に介助することが大変難しいようである。D は、性器を大きく切除された女性は、「助産のために触ろうと思っても、つかむところがないから最悪だ」と述べた。

また、調査協力者 U（調査時 25 歳）は、マサイマラ国立保護区近くの病院で看護師として働いている。彼女はタイプ 2 を受けたマサイの女性たちの分娩に立ち会ってきたが、傷口が癒着したりケロイド化したりしている女性の場合、出産の際に傷口が大きく裂けてしまうことがあるという。FGM の傷跡が酷いと医師が判断した場合、会陰切開が行われるという。

調査協力者 O（調査時 33 歳）と P（32 歳）は、女性の医療従事者によって医療道具を用いた FGM を受けている。O は都市部で育ち、P は伝統的な身体加工の慣習がなくなっている集落で育ったため、保護者が医療従事者を招いたものと考えられる。ただし、O と P が FGM を受けた時期は 1997～1998 年頃である。ケニアで FGM の法規制が始まったのは 2001 年以降であったため、この時期にはまだ医療従事者が FGM の「医療化」にも関わってい

たものと考えられる。これは、ケニア政府が段階的移行による FGM の変革を目指していた過渡期の現象である。

一方、FGM のゼロ・トランスが主流になった 2007 年以降に FGM を受けた V (調査時 22 歳) と W (22 歳) は、施術師によって医療用ナイフや麻酔薬、消毒薬を使った切除を受けている。2001 年に子ども保護法によって 18 歳未満の FGM が禁止されたため、これ以後、医療従事者が FGM を施した事例は、調査地では見られなかった。

こうした FGM の軽度化および「医療化」は、調査村における近代医療の普及と関わりがあると考えられる。コミュニティ・クリニックができたことにより、調査村には医師と看護師が常駐するようになった。クリニックでは医療サービスと HIV の無料テストの提供が行われている。また、分娩室も備わっている。クリニック関係者は家族計画や保健衛生に関する講習会を開いて人びとが近代医療の知識に触れる機会を増やし、クリニックの利用を促進しようと取り組んでいる。

マサイの伝統医療では、草木やハーブのほか、家畜の血や脂、乳加工品などが治療に用いられてきた。そのため、FGM の治癒期間にもハーブやバター、家畜の血などが利用されてきた。FGM が「医療化」され、治癒に近代医療の道具が用いられ始めたことは、伝統医療に加えて近代医療が人びとの身近になったことを表していると考えられる。また、FGM 禁止法ができる以前に、より安全な方法での FGM 施術がうたわれ、医療従事者が副収入のため積極的に施術を引き受けた時期があった (Mohamud and Radeny *et al.* 2006)。このことも、施術師が「医療化」に踏み切ったことに影響している可能性がある。

さらには、都市部の薬局で医療用ナイフや麻酔薬などを購入するためには現金が必要である。村では出稼ぎ労働者の仕送りによって現金経済が主流となっており、工業製品を購入して使用する生活スタイルが一般化している。このことも、施術道具の変化に影響していると考えられる。

<次世代の FGM への態度>

「5.3.5. 次世代の FGM に対する意見」では、調査地の女性たちが次世代の FGM についてどのような意見を抱いているかをまとめた。次世代の FGM について言及したのは、調査協力者 24 名のうち 13 名であった。女性たちの意見を大きく分類すると、FGM に反対する人が 6 名 (46%) おり、FGM を擁護する人も同数の 6 名 (46%) であった。またどちらにも当てはまらない意見の人が 1 名いた。

FGM 摊護派には、かつて主流だったタイプ 2 のエクシジョンには反対する人、FGM を受けるかどうかの選択は娘に委ねるという人、FGM を受けなくても良いという意見の人があり、それぞれの回答者は 2 名ずつであった。

一方、「反対」に分類できる意見を述べた人は、ほとんどがはっきりと FGM に反対であると述べた。他には「エムラタには意味なんてない。悪いことだ（調査協力者 D）」という意見や、「今のこどもたちには受けた欲しくない（調査協力者 O）」といった意見があった。

興味深いことに、FGM 禁止法および FGM 廃絶運動に言及した人は、反対派にも擁護派にも含まれた。FGM 摊護派である調査協力者 L（39 歳）と V（22 歳）は、FGM 禁止法に言及している。L は、親ではなく娘が FGM に関わる選択をすべきであると考えている。その理由として彼女は FGM 禁止法を挙げ、「エムラタを強制すれば娘は親を訴えるでしょう。そうしたら逮捕されてしまう」と述べている。インタビュー結果からは、禁止法は娘の親を抑止するものであると考えられていることがわかる。V もまた、FGM を受けるかどうかは娘に決めさせると述べている。彼女は 2015 年にタサルの代替儀礼に参加しており、FGM 禁止法についても認知している。そのため、娘が FGM を受けたいといった場合には、秘密裏に受けさせてやらなくてはならないと述べた。

「5.3.5. 次世代の FGM に対する意見」ではまた、FGM 摊護派と反対派の世代、教育歴、本人の FGM のタイプおよび FGM 後の進路について分析した。その結果、個人の年齢、教育歴および FGM 経験は、次世代の FGM に対する態度にはほとんど影響を及ぼさないことが明らかになった。親が教育を受けた若い世代であり、村では新しいタイプ（タイプ 1）の FGM を受けているからといって、娘の FGM に反対の立場を取るとは限らないということである。FGM 反対派の意見には例えば次のようなものがある。FGM に反対する調査協力者 X（20 歳）は、インタビューの中で以下のように述べている。

「多くの少女たちがエムラタを受けずに成人女性になっているわ。そういう少女たちと一緒に勉強してきたし、このエリアにもいる。彼女たちはすでに 20 歳くらいになっている。普通に人々と挨拶しあっているしね。そりゃ親世代には『あの子たちはまだ少女だ』という人たちもいる。でも少女たちは大人になっているじゃない。エムラタに身体的メリットがないということを私たちは理解しているし彼女たちがエムラタを受けていなくても成人女性だということも理解している。」

（X による私信：2015 年 3 月 2 日）

中等学校を修了した X は、流暢なスワヒリ語で上のように話してくれた。ただし X の FGM 施術に立ち会った調査コンサルタントによれば、X はタイプ 2 (エクシジョン) に近い FGM を受けさせられており、傷口から大量に出血して切除後はぐったりとしていたという。彼女の両親は、タイプ 1 (クリトリス切除) に懷疑的な施術師に依頼したため、X は酷い出血を伴う施術を受けることになった。

X は過酷な FGM を経験しているものの、都市部の学校に進学後 FGM を受けていないマサイの少女たちと出会い、上記のような考えを持つに至っている。ただし、彼女が将来娘をもうけた際、どのような選択をするのかはまだわからない。なぜなら、彼女の家族は伝統的慣習に対して保守派であり、結婚式については彼女自身が伝統的な方法で行いたいと述べているからである。X 自身が娘の FGM を拒否したとしても、その祖母に当たる人が家族内でどれほどの影響力を持っているのかによって、娘が FGM を強制されるか否かが決まる可能性がある。

<村の女性たちの FGM のゼロ・トレランス対策>

2016 年 1 月の調査時点では、調査村において FGM は秘密裏に行われていた。これまで FGM は早朝に行われてきたが、周囲に知られないようとするため 2016 年現在では深夜に行われていた。また、施術の監視役として成人女性が集まる慣習もなくなった。FGM 後の祝宴もなく、少女は儀礼用の衣装も装身具も身に着けずに FGM の治癒期間を過ごす。さらには、村の中で誰が FGM を受けているのかについては、村の成人女性であっても知らないケースがある。

特に人びとは、元 MYWO の女性の耳に FGM の実施が伝わらないよう、注意を払っている。なぜなら彼女は、現在もタサルとの橋渡し役を担っており、FGM の実施を見聞きした場合にはタサルに報告する義務があるからである。村の女性たちは FGM 禁止法に対し、隠れて FGM を行うことで対応している。こうした FGM の地下化は、他の地域でも見られることである（宮脇 2016 : 3-4）。

調査協力者 I (調査時 43 歳) と P (32 歳) は、成女儀礼にかかる儀礼的慣習を経験していない。儀礼的慣習とは、具体的には儀礼用の衣装および装身具を身に着けること、祝宴を行うこと、監視役の女性たちが施術を見学に来ることなどである。I と P は、髪剃りを含め、そういう慣習を一切経験していない。I の場合、プロテスタン系教会が運営する寄宿の小学校に通っていたため、学校に FGM の実施を知られないようにする必要があ

った。そのため彼女の母親は I に知らせず儀礼を準備し、帰省の際に FGM だけを秘密裏に行つた。P の場合はマサイの伝統文化の廃れた地域で育ったため、伝統的な慣習を経験していないのだと述べている。

以上、マサイの女性たちは FGM のゼロ・トレランスに対して様々な対応を見せている。女性たちは、個々人が置かれた社会的立場や伝統への見解に基づき、ゼロ・トレランスに対する距離を取っていると考えられる。

マサイの女性たちは、国際社会や国家に対しては非常に弱い立場に置かれている。しかしながら女性たちの実践を見ると、彼女たちは NGO による FGM 廃絶運動によって「教化」されるのではなく、また国家の法規制に支配されているわけでもないことがわかる。彼女たちは常に FGM に対して主体的に向き合っており、その結果として、FGM のゼロ・トレランスに対して様々な立場を示しているのだと分析できる。

6.2. 「伝統」が変わるべき

6.2.1. FGM の変化

現地調査の結果、人びとは FGM のゼロ・トレランス対策を取っており、マサイの社会では儀礼が形骸化して FGMだけが残っていることが明らかになった。FGMは民族のアイデンティティ・マーカーとして根強く残され、しかも施術は秘密裏に行われるなど地下化している。こうした急激な変化は 2010 年以降に起きたものである。

一方で、50 年あまりの長い年月をかけてマサイの女性たちが FGM の形を変えてきたことにも注目すべきである。「5.3. 調査結果の分析」で示したように、近代医療の普及と現金経済化の影響によって FGM の「医療化」が定着し、マサイの FGM では身体的負担の軽減や衛生面での改善が見られる。

マサイの FGM はタイプ 2（エクシジョン）からタイプ 1（クリトリス切除）に変更された。これら FGM の「医療化」と施術内容の変更を推し進めてきたのは、タイプ 2 を経験してきた 70 歳以上（調査時）の施術師たちであった。FGM 施術師はマサイ社会で尊敬される職業であるため、保守的な女性たちの不満を一蹴し、施術道具や内容を変化させることができた。その意味でマサイの FGM 施術師は、FGM が廃絶に向かうための道筋を付けたとも言える。

また、FGM がタイプ 1 になったことで、調査協力者 E（調査時 54 歳）などが指摘しているように「性器の肉が残っていると男好きになって、病気になる」という性規範を儀礼に求める文化はなくなった。また、かつては FGM の痛みに耐えることには肝試し的な意味があった。しかし、2007 年以降に麻酔薬を用いた切除を受けた女性たちは、FGM の痛みに耐える必要はなく、泣かずに施術に耐えた態度を称えられることもなかった。施術道具やタイプの緩やかな変化によって、儀礼における文化的意味も少しづつ変化してきた。

しかしながら、FGM 禁止法ができて以降は、儀礼は急速に形骸化した。FGM をやめるか、それとも続けて逮捕されるかを迫られた村の女性たちは、儀礼に付随する慣習を全て捨てても、FGM を秘密裏に行うことを選んだ。FGM 禁止法導入以降は、医療従事者が切除に関われなくなった。しかし、FGM が地下化してもなお、施術師を継ぐ女性が現れており、調査村において FGM は維持されている。もはや FGM は、村の成人女性たちにすら知らされず、監視の慣習も祝宴もなく、深夜にひっそりと行われる。

ただし、村落部において家庭の噂話が隣近所に漏れるのにそう時間はかかるない。そのため、ほとぼりが冷めた頃には娘の FGM は公に知られることになるだろう。こうして成女儀礼は、FGM のみに簡略化された。その意味で、FGM のゼロ・トレランスは、成女儀礼に永久的な変化をもたらしたと言える。

FGM 規制の影響によって儀礼が形骸化し、FGM が地下化して存続するというパターンは、植民地期のメル県においても確認されている（トーマス 2003a : 102-103）。実際、調査地で FGM を受けていない女性は 4 名しか確認できなかった。一人は他民族（メル）出身の女性であり、残る 3 名は FGM 廃絶運動で活躍した調査協力者 F の僚妻の娘たちである。そのため、2016 年の調査時点でも FGM は連綿と行われていることがわかる。FGM を受けずには村で暮らすことはまだ例外中の例外なのである。

現段階では、FGM 禁止法によって成女儀礼が形骸化し、FGM のみが残る結果となっている。FGM が地下化してまで残っていても、今後さらなる内容の変化が生じる可能性は十分にあるだろう。

6.2.2. FGM を決定する力

FGM は基本的に、年長世代から年少世代に対して課されるものである。そのため、FGM に対する母親の立場は重要である。ただし、「5.3.5. 次世代の FGM に対する意見」で明らかになったように、FGM に反対もしくは賛成といった意見形成には、個人の年齢、教育歴および FGM 経験はほとんど関係がない。

5.1.で言及したように、FGM の態度に影響していると考えられるのは、親の周囲に FGM を受けていない女性のロールモデルがいるかどうかである。調査協力者 X（調査時 20 歳）は、都市部の学校で FGM を受けていないマサイの少女たちと出会ったことから、FGM を受けなくても大人になれる事を理解したと述べている。また、調査協力者 June (36 歳) の夫側親族には FGM を受けていない成人女性が数名いる。そのため彼女は、FGM を受けなくても学校教育を受けて結婚できることを知ったという。このように、実際に FGM を受けずに成人したマサイの女性たちの例を知っていることは、その人の FGM への態度に何らかの影響を与えていていると考えられる。

ただし、FGM に対する態度と FGM の実施との間には隔たりがある。母親が FGM に反対であり、娘も FGM を希望しないからと言って、娘が FGM を受けなくても済むとは限ら

ない。なぜなら、娘に FGM が施されるかどうかは家族の関係の中で決定されるからである。特に成女儀礼における祖母の発言力は大きく、母親と娘が FGM を拒否したとしても、祖母が強く希望すれば FGM が行われる可能性は高い。これは、FGM では女性間の年功序列制度が強く働くからである。男性は伝統的に成女儀礼から排除されてきたため、少女の FGM については父親よりも祖母の方が強い発言力を持っていると言える。また、子どもたち、特に息子を立派に育て上げた年配女性は地域で大変尊敬されるため、社会的地位の面においても彼女に反対意見を述べられる人はいない。

のことから、FGM についての可否決定権をもつ人の態度が、FGM の実施において最も重要であることがわかる。では、FGM についての可否決定権を持っているのは誰だと言うべきだろうか。それは、繰り返し述べてきたように、様々なアクター間の絶えざる交渉状況によって変化すると言える。

伝統的に成女儀礼の場で力を持ってきたのは、発言力順に述べると、少女の祖母、父親、父方の年長の女性親族、そして少女の母親である。当事者である少女は FGM に関する決定権を持たない。成女儀礼は、年長女性から年少女性への教えを伝える場であり、上の世代が下の世代に対して社会的承認を与える場である。もし少女が FGM についての決定権を持っているとすれば、それはもはや通過儀礼とは言えないだろう。このように伝統的には、年齢とジェンダーに基づく社会的序列に従って FGM についての発言力が決定されてきた。

しかしながら、社会変化に伴い、伝統的な社会的序列には変化が生じている。調査村で FGM を受けていない女性には、他民族出身の女性を除けば調査協力者 F の娘 3 名がいる。先述のように、MYWO のリーダーを務めた調査協力者 F は、調査村内で男性と対等もしくは指導的立場での発言力を持っている。そのため、彼女の僚妻の娘 3 名は、FGM を受けずに調査村で批判されることなく暮らすことができている。

F は NGO での仕事を得たことによって、民族社会に留まりながらも男性と対等な政治的地位を獲得している。そのため、彼女は祖母や夫を抑えて FGM を拒否する強い権限を有している。その結果、彼女の義理の娘たちは FGM を回避できている。このことから、女性の中で社会的地位のより高い人の決定が、FGM の実施に強く反映されることがわかる。

ただし、F の実践は非常に稀なケースである。ジェンダー・ギャップが大きいマサイの社会において、一般の女性が F ほどの社会的地位を獲得することは極めて困難である。女性の就学率は男性に比べて依然として低く、伝統的な社会的秩序の中で地位を上げるとい

う正攻法は一般的な女性たちにとって現実的ではない。

FGM の可否決定権を獲得するための他の可能性としては、マサイの社会の家父長制と年功序列制度から離れた権威を利用する事である。マサイ社会から離れた権威には例えば国際社会やケニア国家が考えられる。これらの支援を得た場合、男性リーダーや年配女性と対等に交渉することが可能になる。ここまで論じてきたように、地元 NGO のタサルはそうした世界へのアクセスを少女たちに提供した点において、FGM の決定に関する力関係を大きく揺さぶったと言える。

タサルは少女の救済ネットワークという監視体制を構築し、少女たちにホットラインを与えた。少女の家族はタサルのネットワークによって監視されており、また少女は救済ホットラインによってタサルに直接アクセスすることができる。その点において FGM 禁止法は、タサルのネットワークの中で機能し、少女の家族に対する大きな抑止力になっている。

これまでの参与観察から、年長女性の意見よりも、多額の罰金と刑罰を伴う禁止法の方がより強い影響力を持っていると考えられる。タサルは FGM 禁止法が適用される仕組みを構築した上で、FGM のゼロ・トレランスを少女に直接届けることに成功した。少女が民族社会に属さない権威に直接アクセスできるようになったことは、FGM の決定に関する力関係の変化に少なからず影響を及ぼしていると言える。

6.2.3. FGM 廃絶の可能性

FGM は女性の社会的地位と密接に関係している。3 章で述べたように、マサイ社会において女性の社会的地位は依然として高いとは言えない。女性は所有・相続できる財産がないために、再生産能力が唯一の生産資源と考えられてきた。したがって、出産のために必須であるという規範の下、FGM が続けられてきた。女性は夫側親族の要求に従って FGM を受けて結婚し、出産することで家族に受け入れられて初めて夫側親族の財産にアクセスできた。それがマサイの成人女性の生きる方法であった。マサイの FGM は、こうした家父長的な社会制度のもとで行われてきたのである。

しかしながら、ここまで述べてきたように、FGM は過去 50 年間を通じて FGM 施術師の主導で「医療化」され、身体的負担の軽減やタイプの軽度化が緩やかに起きてきた。これは、FGM だけが独りでに変化したわけではなく、急激な社会変化の中で近代医療の導入

や現金経済化が定着したこと等と関係している。その後、FGM 禁止法が成立すると、人びとは成女儀礼を形骸化させ、FGM だけを秘密裏に行うという対策を取るようになった。

こうした変化の中で、かつて主流であった価値観、例えばタイプ 2 の FGM を受けなければ「性器の肉が残って男好きになって、病気になる（調査協力者 E）」とか、FGM は肝試しであるとか、大人の女性に生まれ変わるとか言った意味付けは、成女儀礼の形骸化と共にその効力を失いつつある。グローバル化の波が押し寄せるマサイの社会において、FGM の社会的機能も、FGM の文化的意味も、ほとんど形骸化しつつある。そしてこの傾向は、グローバル化が沈滞化しない限り今後ますます加速することが予想される。

こうした様々な変化の中で、一部の女性たちは FGM を回避することに成功しつつある。FGM 廃絶運動の継続によって FGM に介入するアクターが多様化した結果、FGM の決定に関わるアクターも変化している。特に、地域で強い影響力をもち、行政とも繋がりのあるタサルの支援を受けた少女は、伝統的権威に対抗する力を得たと言える。そのため、NGO など外の権威を利用するることは、FGM の可否決定権を握るがす一つの方法と言える。

また、FGM について強い権限をもつ年長女性の意識が代わることも変化のための重要な要素である。先述のように、FGM の決定は地域内での社会序列にしたがって行われる。そのため、FGM に関わるアクターの中で序列の上位にいる人物、例えば祖母や両親の意見が変われば、FGM の変化も期待できるだろう。ではどのようにすれば、上の世代の意見は変化するだろうか。

5 章での分析の結果、FGM に対する意見は個々人の経験や教育歴とは関係がないことがわかっている。5.3. で見たように、FGM に反対する意見は、FGM を受けていないマサイ女性のロールモデルに接したことがあるかどうかによって形成されている。調査村以外の集落には、FGM を受けていないにもかかわらず、民族社会で受け入れられ、学校教育を受け、そしてマサイの夫と結婚した女性たちがいるという。FGM を受けずして民族社会に包摂されている女性の例は、調査村の女性たちに FGM を捉え直す機会を提供することになるだろう。また、調査協力者 X が述べているように、都市部の学校に通う少女たちは、FGM を受けていないマサイの少女たちと生活を共にする中で、FGM を受けていても受けていなくとも同じ女性であるということを経験的に理解する。彼女たちが親世代になれば、FGM に反対する可能性は低くないと思われる。

その他に、FGM 変革のためには、女性が社会的地位を上げ、地域社会での発言力を増すという方法も考えられる。特殊な例ではあるが、先に述べた MYWO リーダーの女性のよ

うに、民族社会の序列の中で地位を上げることに成功している女性もいる。一方、一般的な女性たちが社会的地位を上げるための現実的な方法としては、賃労働によって現金収入を得ることが考えられる。マサイの伝統的な財産は家畜であるが、女性は慣習法により家畜を相続できない。個人所有となった土地も全て成人男性名義であり、娘に相続させようとする家庭は今のところ見られない。しかし現金であれば、賃労働に参入することによって女性自身が新たに創出することが可能である。現金経済が主流となっている調査村では、現金収入の額は家庭の生活レベルや社会的地位に直結するため、現金は女性の社会的地位を向上させるための有効な手段であると考えられる。

調査地においては、女性が賃労働で得た現金収入は家族を養うために使用するのが一般的である。しかしながら、そのうちの何%かを自宅預金として内密に残し、互助講に入れて運用している女性も確実に増えている。調査地の女性たちは互助講を何年間も継続しており、自分用の雌牛や小家畜、家具、調理道具などを購入している。妻が現金の運用技術を身につけたことを知って、お金を無心する夫もいるほどである。現金収入によって家族間の力関係が変化することも、FGM の可否決定権に関わる社会序列を変化させるための重要な要素である。

また、長期的な視野で見た場合、女子教育の普及も重要である。ケニアで政治的・経済的周縁にあるマサイの社会において、グローバル化の影響によって競争が激化する時代に娘たちが生きていくために強みとなるであろう学校教育という資源を与えたいと考えている親が多い。マサイの社会において、女性が財産を所有・相続できないことも、親が女子教育に積極的原因の一つである。「4.3.4.4. 地元住民の意見」において調査協力者 June (36歳) は女子教育の重要性を、女性の財産相続権が制限されている面から説明している。

近年では、婚資(花嫁代償)が家畜と現金の組み合わせで支払われる事例も増えている。花嫁の教育レベルが高ければ、花嫁の親族に対して婚資が多く支払われる。これは、調査村の民族社会でも、学校教育が社会的地位を構成する一つの要素として定着しているためである。特に現金は発展の象徴であり、教育を受けた花嫁には現金での婚資が多く支払われる。

娘の教育レベルが上がれば、親自身の社会的ステータスが上がるることも期待できる。多額の現金による婚資だけでなく、娘が教育を受け、より収入の多い職業に就くことができれば実家への送金が期待できる。そうしたことからも親は娘により多くの投資をするようになる。男性は一般的に家長となって家族を養わなければならないため、実家への送金は

娘からのほうが期待されているのである。このように親たちは、次世代に希望を託し、自分の社会的ステータスを上げる可能性を探っているのである。その試みが、結果的に FGM をめぐる力関係を揺るがす可能性もあるだろう。

最後に、調査村において数名現れ始めた大学教育経験者のエリート女性の FGM について考察したい。エリート女性は再生産能力に頼らなくても自ら財産を創出する能力を有している。そのため、彼女の結婚相手は伝統的な文脈や財産へのアクセスとまったく異なった次元で選択されるだろう。彼女は自分で結婚相手を探すことも可能であるし、場合によっては結婚せず一人で生きていくことも可能である。

実際に、調査村に暮らす看護師と大学職員の女性は、20 代後半まで独身として過ごしていた。近年のマサイの初婚年齢が 10 代後半～20 代前半であることを考えると、彼女たちは晩婚であると言える。二人とも大学教育を受けた後、フォーマルセクターで安定した現金収入を得ており、親や親戚を養っていた。彼女たちは経済力によって上の世代よりも強い発言権を有しているため、彼女たちに娘が生まれ、FGM を受ける時期になっても、年長女性は FGM の選択に強く介入しないことも予想される。

以上の考察から、FGM が廃絶に向かうためには、いくつかの要素が必要であることがわかった。一つ目は、少女が FGM を強制されないための環境づくりである。そのためには、FGM 禁止法が周知された上で、タサルの監視ネットワークが広がることで、親に対する抑止力が発生する必要がある。他には、タサルのホットラインのように、民族社会外部の権威に少女が直接アクセスできることで、FGM の決定に少女が参入できるようにする工夫が挙げられる。

次に、FGM の決定に関わる世代の意識改革が有効であると考えられる。意識改革としては、講習会によって FGM に関する正しい知識を得ることも重要であるが、FGM を受けていない女性のロールモデルに触れることが効果的であると考えられる。FGM を受けなくとも社会に包摂されているマサイの女性のロールモデルに触れることで、FGM を受けないとに対する抵抗感が薄まるのではないかと考えられる。

最後に、FGM 廃絶のためには、女性の社会的地位の上昇が重要な課題である。社会的地位を改善するための手段としては、賃労働に参入して現金収入を得ること、社会的ステータスの高い職業につくこと、もしくは子どもの教育に投資し、長期的に社会的ステータスを上昇させる方法がある。これら 3 点の変化が、FGM が廃絶に向かう原動力になると考えられる。ただしこれは、あくまで調査村の事例から言えることであり、どの社会でも変化

が同じ性質の変化が起きるとは言い切れないことには注意が必要である。

6.3. ジェンダーに基づく暴力の廃絶のために

本論文では、マサイの社会における女性の性器切除をテーマに、それが行われる社会的背景を明らかにし、FGM を行う女性たちの行為主体性に迫った後、FGM が廃絶に向かう道筋について論じてきた。このミクロな事例からの一般化は簡単ではないが、ここまで議論を踏まえて、世界的に見られるその他のジェンダーに基づく暴力がどのような環境において廃絶に向かうのかについての展望を述べたい。ただし、これはマサイの事例からの考察であるため、家父長的な特徴を有する地域の事例に限られる。

第1章で筆者は、マサイの社会が、FGM の実施率の高い北アフリカやイスラム圏と異なる特徴をもつため、それらの地域と何らかの違いが見いだせることを想定して調査地を選定したと述べた。マサイの社会では未婚女性の処女性は求められず、性器切除によって求められるのは既婚女性の貞操だけである。しかしながら、マサイの社会において不倫は広く見られる慣習であり、調査村には父親違いのきょうだいが大勢暮らしている。そのため、既婚女性の貞操を守るという理由はほとんど名目でしかない。この点もイスラム圏の性規範とは大きく異なると考えていた。

しかしながら、マサイの女性の置かれた状況を丹念に記述していったところ、結果的にマサイの女性たちも家父長制のもとで FGM を行っていることが明らかになった。その点においては、マサイの FGM は他地域の状況と類似していると言えるのではないか。このことは、FGM と家父長制とには重要な関連性があると言い換えられる。さらには、マサイの事例が他地域の FGM の変革にも適用できる可能性を示しているとも言える。

本論文を通じて明らかになったことは、FGM が廃絶に向かうためには、いくつかの道筋が必要であるということである。まず一つ目には、女性の社会的地位を上げることである。これは最も重要な点である。その次に重要な点は、暴力が起きている場所における社会秩序を揺さぶる介入が起きることである。これは、本論文の事例では FGM に関する可否決定権に少女が関わるという意味である。そして最後に、伝統的慣習の場合、儀礼的暴力を拒絶しながらも共同体に包摂されている女性のロールモデルと接することが意識改革につながると考える。

1章でも取り上げたように、Johnetta Cole (1998) は、伝統文化の重要性は否定しないが、

女性が社会の中で置かれている地位は、基本的に経済的な構造と男性従属の結果であると述べている。また、Gayle Rubin (1975) は、抑圧された女性の状況を説明するのにマルクスの階級理論ほど説得力のある理論はないと指摘している。つまり Cole (1998) は、女性の従属的な地位は家父長的な経済構造の産物であり、Rubin (1975) は、女性は一つの従属的階級を形成する被支配者層であると述べているのである。この説明に従えば、女性の地位が上がれば、ジェンダーに基づく全ての抑圧を取り除く力となるだろう。これは言い換えれば、ジェンダー平等を達成することである。ジェンダー・ギャップの是正は理想である。ただし、本論を通じて確認できたように、現実はそう簡単ではない。そのため、ここでは理想について念のため確認しておくに留める。

では、女性の地位を上げるための現実的な方策とはどのようなものだろうか。ここで初めて、暴力を生きるマサイの女性の行為主体性に学ぶ必要が生じる。本論文の 3 章では、家父長的なマサイの社会において、女性がいかに構造的に生産資源から遠ざけられているか、そして女性の従属がいかに再生産されてきたか、その背景を論じてきた。その上で、女性たちが行っている日々の闘争の結果、社会的地位が変化しつつあることを記述し、抑圧された女性の行為主体性をインタビューから明らかにすることに取り組んできた。

マサイの女性たちが行っている日々の闘争とは、わずかな金額の現金を講に入れ、長い年月を掛けて財産を創出すること、機会をみて積極的に賃労働に参入すること、子どもの教育に力を入れること、教会のミサで男女平等やマサイ社会と異なる価値を学ぶこと、そして利用できる医療器具は利用し、FGM という「伝統」さえも自分たちの手で作り替えることである。これら全ての努力によってマサイの女性の家庭内の発言力が少しづつ変化し、そして地域内での地位の変化につながってきたのではないだろうか。

インタビューから明らかになったことは、マサイの女性たちは FGM を根強く行っているからといって、決して FGM の暴力性について無知なわけでもなければ、自らの置かれた従属的地位に気づいていないわけでもない、ということである。インタビューの中で彼女たちは繰り返し FGM の残虐性を強調しており、男性中心主義的な社会のあり方に対して批判を述べていた。しかしながら、彼女たちは調査村において生き延びて行かなければならないこともまた、受け入れている。その中で、男女ともに開かれた機会である賃労働やキリスト教会のミサ、そして娘の教育に自らのステータスを変化させる契機を見いだすなど、日常の中での小さな機会を捉え、社会的地位を上げるための現実的な方策を日々探っているのである。

本論文は、FGM の研究を通じて、マサイの女性たちが行っている草の根的な女性解放や自立のための活動を図らずも掘り起こすことになった。そして社会的地位改善の努力が FGM というジェンダーに基づく暴力を取り巻く環境を少しづつ変えていくことが明らかになった。

マサイの事例から言えることは、まずジェンダーに基づく暴力が暴力として認知されること、そしてその問題を女性の社会的の改善と結びつけて解決していくことが、地域の意思を尊重した変革に繋がる可能性がある、ということである。家父長的性質が強く、女性の社会的地位が著しく低い社会において女性たちが直面する問題は、FGM など極端な形の暴力だけに留まらない。経済的な搾取やネグレクト、多重労働など女性たちへの抑圧は多岐にわたる。そのため、女性の地位を全体的に改善するための広い努力が必要である。

調査村のマサイの女性が行っている NGO の利用や互助講の運営、教会のミサへの参加といった日々の努力は、全てが家庭内、世代間など身の回りの権力関係を転覆するための地道な活動であると言える。女性たちの支援者はこうした草の根的な努力を見過ごすことなく、必要な支援を提供し、エンパワーメントしていくことが必要である。適切な支援は、女性の地位改善の促進、ひいてはジェンダーに基づく暴力を解決するための第一歩となる可能性がある。

おわりに

本論文では、現地調査で収集したデータを用いて、マサイの社会における FGM の内容とその変化について記述してきた。FGM に関する研究には多岐にわたる言語、分野において膨大な蓄積がある。しかしながら、FGM を行う女性の行為主体性を拾い上げるという課題は、十分に取り組まれてきたとは言いがたかった。このテーマは、社会・文化人類学および地域研究といった地域に根ざした研究の共通したテーマであった。そのため筆者は地域に根ざした研究に取り組み、マサイの女性たちに FGM 経験についてのインタビュー調査を行ってきた。それと同時に、FGM が行われる背景についても理解するため、女性の社会的地位に関わる社会秩序についても現地調査を行ってきた。さらに、調査地においては FGM 廃絶運動がローカルなレベルまで浸透しているため、FGM 廃絶運動と現地の人びとの関わりについても調査を行った。

本論文におけるインタビュー調査の特徴は、図らずも 20~70 代の女性の協力を得られることによって、多様な世代の FGM 経験や認識についての聞き取りに成功した点である。マサイの女性たちは時代に合う形で FGM の内容や施術道具を変更し、受け継いできた。結果的に本論文では、FGM の経時的な変化の一端を明らかにすることに成功した。女性の FGM 経験を経時的に観察した先行研究は筆者の知る限り見当たらぬため、FGM 研究に新たな視点を提供することが期待される。

また、インタビュー分析の結果、女性の FGM 経験は年代だけでなく個人の生育歴等によっても異なることが明らかになった。このことから、ミクロ人類学が目指す個人の行為主体性から共同性を再考するという課題に貢献することが予想される。さらにインタビューにおける語りからは、マサイの女性たちが自らの置かれた被抑圧的立場について、また FGM の暴力性についても十分に自覚した上で、FGM を引き受けていることが明らかになった。

さらに、Boyle (2002) や宮脇 (2004) がその必要性を指摘しているように、民族社会と外部アスターとの関係性についての調査も行った。筆者の調査地の場合、マサイの男女が様々な形で FGM 廃絶運動に関わっている。そのため、FGM 存続させようとするアスターと廃絶運動に関わるアスターが重なるという興味深い現象も観察できた。結果的に FGM 廃絶運動は、それに付随する様々な利害関係の闘争である側面もあるということが明らかになり、同様の動きが起きた歴史的な反 FGM キャンペーンとの繋がりについて考察する重要性を本論文では示せた。

本論文は、FGM を行う女性たちの語りについて、その説明装置について分析し、女性の行為主体性に迫った点において、FGM 研究に新たな視点を付け加えたと言える。また、FGM が経時的に変化していることを分析した本研究は、民族社会の内的変化を明らかにした上で地域に根ざしたジェンダー研究にも貢献するものである。さらには FGM をめぐって内外のアクター間で主導権争いが起きている様相を報告した点において、ジェンダーに基づく暴力の研究に新たな事例を付け加えることができた。

FGM を行う女性たちの「主体性」に迫ることを第一の目標として取り組んできた本論文は、地域に根ざした研究が取り組んできた課題に対し、2017 年の時点での経過を提示することがかなった。

ただし、本論文は二点の課題を残している。一点目は、マサイの男性に関する調査が不十分であること、二点目は他地域の FGM 廃絶事例との比較研究である。

FGM をテーマとしている本論文では、女性および FGM の研究を中心に行ったため、男性の生活について調査から明らかにできたことは少ない。そのため、男女の権力関係についての議論を十分に深化させることができなかつた。また、マサイの社会では FGM と男子割礼はどちらもマサイ語でエムラタ (*emurata*) と呼ばれてきたため、そこには何らかの共通点があったはずである。今後は男子割礼の調査もを行い、FGM との共通点と差異についても研究したい。そのことで、文化の内的変化についてより深い考察が可能になると考えられる。

筆者の調査は女性の視点に特化したものであり、調査が及ばない範囲については先行研究を多分に利用しているため、見落としている部分も多々あると予想される。今後は、マサイの社会についてのより詳細なフィールドワークを行い、マサイの社会についての研究をより深めたい。

1 章で述べたように、マサイの社会は FGM 実施率の高い他地域とは異なる特徴をもつと予想し、研究対象に選んだ。しかし調査の結果、家父長制と女性の従属的地位が FGM を存続させる背景の一つとなっていることが明らかになった。したがって地域や宗教やジェンダー規範が異なる社会であっても、FGM の慣習を有する社会は女性抑圧的な側面を共通して有しているという言説を新たな事例から確認できたと言える。

また、本論文はマサイの社会の中でも一地域のみの事例研究であるため、今後はマサイ社会の家父長制と他地域の制度がどのように異なるのかについても考察する必要がある。その後、本論で論じた、暴力の終焉のために女性の社会的地位を上げるという方策が他地域の FGM 廃絶にとっても有効なのかを比較検討したい。そして、ジェンダーに基づく暴力につ

いて、誰もが一般化できる理解の道筋を示した上で、より建設的かつ具体的な対応策が提案できるよう、さらに研究を深化させなければならない。

付録（別表）

第3章「マサイの社会と FGM」

別表1：聞き取り調査協力者一覧

	ラベル	年齢（調査時）	調査日
1	i	66	2015年7月28日
2	ii	55	2015年3月10日
3	iii	50	2015年3月3日
4	iv	35	2015年3月5日
5	v	30	2015年3月3日
6	vi	26	2015年3月19日
7	vii	18	2013年8月19日

2.3.2. 「FGM 廃絶運動と地域の人びとの関わり」

別表2：聞き取り調査協力者一覧

	ラベル／仮名	年齢（調査時）	調査日
1	K	13歳	2013年8月19日
2	I	18歳	2013年8月19日
3	Ann	12歳	2016年1月19日
4	June	36歳	2016年1月19日
5	Nancy	23歳	2016年1月19日

第4章

4.1.2. 調査協力者の概要

表1は、インタビュー協力者の年齢（調査時）、生年（推定）、調査場所、調査日、調査に使用した言語を示したものである。事前にICレコーダーへの録音を許可してくれた協力者については、録音しながらインタビューを行った。また、2度目のインタビューを行う機会があった協力者については2回目の調査日も記載している。

別表3：インタビュー協力者一覧

ラベル	年齢 (調査時)	生まれ (年頃／推定)	調査場所	調査日 (1回)	調査日 (2回目)	使用言語	録音
A	70	1944	本人自宅	2014年9月8日	2015年2月27日	スワヒリ語	有
B	70	1945	コンサルタント自宅	2015年7月28日	2015年7月31日	マサイ語／スワヒリ語	有
C	66	1949	本人自宅	2015年3月2日	2015年3月15日	マサイ語／スワヒリ語	有
D	65	1950	コンサルタント自宅	2015年7月28日		マサイ語／スワヒリ語	有
E	55	1960	コンサルタント自宅	2015年3月10日		スワヒリ語	有
F	51	1963	本人実家	2014年9月8日		スワヒリ語	有
G	50	1965	ナロクタウン食堂	2015年3月3日		スワヒリ語	有
H	46	1968	本人自宅	2014年9月15日		スワヒリ語	有
I	43	1971	コンサルタント自宅	2014年9月14日		スワヒリ語	有
J	43	1972	本人自宅	2015年7月24日		スワヒリ語	有
K	41	1974	コンサルタント自宅	2015年3月11日		スワヒリ語	有

L	39	1976	コンサルタント自宅	2015年7月27日		スワヒリ語	有
M	35	1980	コンサルタント自宅	2015年3月5日		スワヒリ語	有
N	33	1981	コンサルタント自宅	2015年3月10日		スワヒリ語	有
O	33	1982	本人自宅	2015年7月26日		スワヒリ語	有
P	32	1983	コンサルタント自宅	2015年7月27日		スワヒリ語	有
Q	27	1985	職場	2013年8月19日		スワヒリ語	無
R	30	1985	ナロクタウン食堂	2015年3月3日		スワヒリ語	有
S	28	1986	本人自宅	2014年9月8日		スワヒリ語	有
T	26	1988	本人自宅	2015年3月19日		スワヒリ語	有
U	25	1988	本人実家	2014年9月6日		スワヒリ語	無
V	22	1993	本人自宅	2015年3月19日		スワヒリ語	有
W	22	1993	本人自宅	2015年7月29日		スワヒリ語	有
X	20	1995	本人自宅	2015年3月2日		スワヒリ語	有

別表 4：24 名の調査協力者に対する 21 の質問項目

インタビュー調査を行う前に、別表 4 のような 21 の質問項目を準備した。実際の質問票は英語で作成し、インタビューの場では、調査協力者の理解しやすいケニア南部方言のスワヒリ語に翻訳し、時にマサイ語や調査村で普及しているギクユ語などの単語を交えながら質問した。しかしながら、これらの質問全てに回答してくれた調査協力者はほとんどいなかった。多くの人は、自身にとって関心の高い項目についてのエピソードを広げるなどして FGM や女性の暮らしについて自由に語ってくれた。こうした場合、筆者も準備した質問項目には固執せず、非構造化部分のインタビューに集中した。そのため、この質問票は参考程度のものである。

1	生年月日
2	生まれた場所
3	現在の居住地
4	職業
5	教育歴
6	信仰している宗教
7	実家の家族構成
8	既婚か未婚か
9	婚家の家族構成
10	FGM を受けたかどうか
11	何歳頃に FGM を受けたか
12	何年頃に FGM を受けたか
13	あなたの FGM を決定した人は誰か
14	誰が FGM を施したか
15	施術者はどのような道具を使用して切除したか
16	切除前に消毒をされたか
17	消毒された場合、それはどのような薬だったか
18	施術後には消毒をされたか
19	消毒された場合、それはどのような薬だったか
20	FGM の傷が治るまでにどれくらいの時間がかかったか
21	「エンカイバルタニ」としてどれくらい隔離されたか

別表 5 は、インタビュー協力者が FGM を受けた年代、年齢、FGM のタイプ、施術道具、麻酔の有無、FGM 後の進路などについてそれぞれの特徴をまとめたものである。

別表 5：インタビュー協力者が FGM を受けた年代、年代、タイプ、施術道具などの特徴一覧

ラベル	年齢 (調査時)	FGM を受けた年代 (推定)	FGM を受けた年齢	FGM の タイプ	施術道具	麻酔	FGM 後
A	70	1959～1960	15～16	2	トタンの剃刀		早期婚
B	70	1959	14	2	トタンの剃刀		早期婚
C	66	1961～1962	12～13	2	トタンの剃刀		早期婚
D	65	1959～1961	9～12	2	トタンの剃刀		早期婚
E	55	1973～1974	13～14	2	トタンの剃刀		早期婚
F	51	1975	13	2	トタンの剃刀		早期婚
G	50	1978～1979	13～14	2	剃刀		早期婚
H	46	1981	14	2	剃刀		早期婚
I	43	1984	13	1	剃刀		進級
J	43	1988	16	2	剃刀		早期婚
K	41	1983～1991	15	1	剃刀		早期婚
L	39	1991	15	2	剃刀		進級
M	35	1993～1994	13～14	2	剃刀		早期婚
N	33	1994	13	2	剃刀		進学
O	33	1994～1997	12～15	1	医療道具	○	進級
P	32	1998	15	1	医療道具		家事手伝い

Q	27	2000	13	1	剃刀		進学
R	30	1997	12～13	2	剃刀		家事手伝い
S	28	2001	15	1	手袋、医療用ナイフ	○	進学
T	26	2003	16	1	医療用ナイフ		進級
U	25	2003	16	1	剃刀		進学
V	22	2007	14	1	剃刀	○	家事手伝い
W	22	2007	14	1	手袋、医療用ナイフ	○	家事手伝い
X	20	2008～2009	13～14	2	医療用ナイフ		進学

4.1.2. 調査協力者の概要

以下は、調査協力者 24 名の年齢、就学状況、職業および FGM のタイプをまとめた表である。出典は全て、筆者の現地調査に基づく。

別表 6：インタビュー協力者の FGM の施術タイプ

タイプ1(クリトリス切除)	10名 (41.7%)
タイプ2(エクシジョン)	14名 (58.3%)
タイプ3(縫合)	0名
タイプ4(その他)	0名

別表 7：インタビュー協力者の年齢層

年齢層	人数／人
20代(1995～1986年生)	7
30代(1985～1976年生)	6
40代(1974～1968年生)	4
50代(1965～1961年生)	3
60代(1949～1950年生)	2
70代(1944～1945年生)	2

別表 8：インタビュー協力者の就学状況

就学状況	割合	内訳	人数／人
就学歴なし	50.0%	未就学	12
小学校以下	29.1%	小学校中退	6
		小学校卒業	1
セカンダリー以下	8.3%	セカンダリー中退	1
		セカンダリー卒業	1
大学以上	12.5%	大学	3

※ケニアの教育は 8・4・4 制。ここでは中等教育(セカンダリー・スクール)をセカンダリーと表記した。

別表9 調査協力者の職業一覧

賃労働	サービス業	伝統的産婆	4	10名 (35.7%)
		施術師	3	
		仕立屋	1	
		美容師	2	
	小規模ビジネス	野菜売り	2	8名 (28.6%)
		木炭売り	1	
		牛乳売り	4	
		ビーズ売り	1	
	フォーマルセクター	大学用務員	1	7名 (25.0%)
		NGO 職員	1	
		公務員	1	
		看護師	1	
		清掃員	2	
		教員	1	
非賃労働		主婦	2	3名 (10.7%)
		家事手伝い	1	

※一人が複数の職業を持っている例があり、合計 28 件になっている。

4.4. 次世代の FGM に対する意見

次の表は、次世代の FGM について意見を述べた調査協力者の就学歴、FGM のタイプ、FGM の際に使用された施術道具、FGM 後の進路についてまとめたものである。出典は全て筆者の現地調査に基づく。

別表 10：次世代の FGM に対する意見を述べた
インタビュー協力者の就学歴

就学歴	人数／人
なし	6
初等教育以下	5
中等教育以上	2

別表 11：次世代の FGM に対する意見を述べた
インタビュー協力者が受けた FGM のタイプ

FGM のタイプ	人数／人
タイプ 1(クリトリス切除)	8
タイプ 2 (エクシジョン)	5

別表 12：次世代の FGM に対する意見を述べた
インタビュー協力者が使用された施術道具

施術道具	人数／人
トタンの剃刀	4
剃刀	5
医療用ナイフ	2
医療道具(医療従事者による施術)	2

別表 13：次世代の FGM に対する意見を述べた
インタビュー協力者の FGM 後の進路

FGM 後の進路	人数／人
早期婚	6
家事手伝い	2
進級・進学	5

次の表は、次世代の FGM に対する意見を述べた調査協力者のうち、FGM 反対派であった人の内訳をまとめたものである。出典は全て筆者の現地調査に基づく。

別表 14：次世代の FGM に反対派の人の年代

年代	人数／人
第 1 世代	1
第 2 世代	3
第 3 世代	2

別表 15：次世代の FGM に反対派の人の就学歴

就学歴	人数／人
なし	3
初等学校以下	2
中等学校以上	1

別表 16：次世代の FGM に反対派の人が経験した FGM のタイプ

FGM のタイプ	人数／人
タイプ 1 (クリトリス切除)	3
タイプ 2 (エクシジョン)	3

別表 17：次世代の FGM に反対派の人の FGM 後の進路

FGM 後の進路	人数／人
早期婚	3
家事手伝い	2
進学	1

次の表は、次世代の FGM に対する意見を述べた調査協力者のうち、FGM 摂護派であった人の内訳をまとめたものである。出典は全て筆者の現地調査に基づく。

別表 18：次世代の FGM 摂護派の人の年代

年代	人数／人
第 1 世代	2
第 2 世代	1
第 3 世代	3

別表 19：次世代の FGM 摂護派の人の就学歴

就学歴	人数／人
なし	2
初等学校以下	3
中等学校以上	1

別表 20：次世代の FGM 摂護派の人が経験した FGM のタイプ

FGM のタイプ	人数／人
タイプ 1(クリトリス切除)	2
タイプ 2 (エクシジョン)	4

別表 21：次世代の FGM 摂護派の人の FGM 後の進路

FGM 後の進路	人数／人
早期婚	2
家事手伝い	1
進学	3

引用文献

日本語文献

- 青木恵理子（1995）「ジェンダー—文化批判の一視点」米山俊直（編）『現代人類学を学ぶ人のために』京都：世界思想社、pp.78-99。
- アマンほか（1995）『裸のアマン—ソマリ人少女の物語』（高野裕美子訳）東京：早川書房。
- Aman, Janice Boddy and Virginia Lee Barnes (1994) *Aman: Story of a Somali Girl.*
- 今村薰（2010）『砂漠に生きる女たち—カラハリ狩猟採集民の日常と儀礼』どうぶつ社。
- 上野千鶴子（2009）『家父長制と資本制—マルクス主義フェミニズムの地平』東京：岩波書店。
- ウォーカー、アリス（1995）『喜びの秘密』（柳沢由実子訳）東京：集英社。Walker, Alice (1992) *Possessing the Secret of Joy*, New York: Vintage Books.
- 宇田川妙子、中谷文美（2007）『序章』『ジェンダー人類学を読む—地域別・テーマ別基本文献レビュー』京都：世界思想社、pp.1-17
- 内海夏子（2003）『ドキュメント女子割礼』東京：集英社。
- エル・サーダウィ、ナワル（1988）イヴの隠れた顔—アラブ世界の女たち』（村上真弓訳）東京：未来社。El-Saadawi, Nawal (1980) *The hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, (Translated and edited by Sherif Hetata) London: Zed Books.
- 太田至（2004）「牧畜社会研究のおもしろさ」田中二郎ほか（編）『遊動民—アフリカの原野に生きる』京都：昭和堂、pp.270-288。
- 太田好信（2010）『増補版：トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』京都：世界思想社。
- 大塚和夫（1998）「女子割礼および／または女性性器切除（FGM）—人類学者の所感」江原由美子編『性・暴力・ネーション』フェミニズムの主張4、勁草書房、pp.257-294。
- （1999）「民族学者のまなざし 7—反 FGM 運動と権力関係」『季刊民族学』88:110-115。
- 岡真理（1996）「『女子割礼』という陥穰、あるいはフライデイのロ—アリス・ウォーカー『喜びの秘密』と物語の欲望」『現代思想』24(6):8-35。
- （2000a）『彼女の「正しい」名前とは何か—第三世界フェミニズムの思想』東京：青土社。

- (2000b) 『記憶／物語』 東京：岩波書店。
- (2000c) 「フェミニズムとエスノグラフィーのあいだで—ジャニス・ポッディによる試み」『女性学研究』(1999 年度第 1 回コロキウム、大阪女子大学女性学研究センター論集) 8:93-117
- (2001) 「知の地方主義を越えて—新たなる普遍性にむけて」栗原彬ほか (編) 『知の植民地—越境する』 東京：東京大学出版会、pp.265-286。
- 小川了 (1999) 「抑圧の技術—女性の性器変工とその理論」『技術としての身体』 東京：大修館書店、pp.124-146。
- 小田博志・福武慎太郎 (2005) 「<生きる場>と地域からの平和論」『平和研究』 44 : i-xiii。
- 落合雄彦編 (2016) 『アフリカの女性とリプロダクション—国際社会の開発言説をたおやかに超えて』 pp.1-33、京都：晃洋書房。
- カシンジヤ、ファウジーヤ、レイリ・ミラー・バッシャー共著 (2001) 『ファウジーヤの叫び』(上)(下) (大野晶子訳) 東京：ソニー・マガジンズ。Kassindja, Fauziya and Layli Miller Bashir (1999) *Do They Hear You When You Cry*, New York: Delta Trade Paperbacks.
- ガルトゥング、ヨハン (2006) 『ガルトゥングの平和理論—グローバル化と平和創造』(木戸衛一・藤田明史・小林公司訳)、法律文化社。Galtung, Johan (1998) *Die andere Globalisierung: Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert*, Jahrhundert: Münster.
- 川橋範子 (1997) 「フェミニストエスノグラフィーの限界と可能性」『社会人類学年報』 23: p55-86。
- (2000) 「ポストコロニアル状況における宗教とジェンダーの語り」『地域研究論集』 3(2):7-19。
- ケニヤッタ、ジョモ (1962) 『ケニア山のふもと』(野間寛二郎訳) 東京：理論社。Kenyatta, Jomo (1959) *Facing Mount Kenya: The Life of the Gikuyu* 6th edition. New York: Vintage Books.
- 湖中真哉 (2006) 『牧畜二重経済の人類学—ケニア・サンブルの民族誌的研究』 京都：世界思想社。
- 阪口瑞穂 (1997) 「女性の「儀式」と「血」の色—アリス・ウォーカーの『喜びの秘密』』 *Osaka Literary Review*, 36:104-117。
- 佐川徹 (2004) 「殻がもたらす豊かなくらし—エチオピア西南部のダサネッチ社会における

- るコーヒー利用」田中二郎ほか（編）『遊動民—アフリカの原野に生きる』京都：昭和堂、pp. 393-411。
- （2011）『暴力と歓待の民族誌—東アフリカ牧畜社会の戦争と平和』京都：昭和堂。
- 佐藤俊（2002）「東アフリカ遊牧民の現況」佐藤俊（編）『遊牧民の世界』京都：京都大学学術出版会、pp.3-16。
- 澤村信英、倍賞佑里（2012）「ケニアにおいて有害な文化的慣習に抗する少女と学校の関わり」『国際教育協力論集』15(1):117-126。
- サンカン, S. S. Ole (1989) (佐藤俊訳)『我ら、マサイ族』東京：どうぶつ社。Sankan, S. S. Ole (1971) The Maasai, Nairobi: Kenya Literature Bureau.
- 白石壮一郎（2008）「多元的価値共存時代の『文化』と『幸福』—人類学的介入の可能性」Advanced Social Research Online Discussion Paper, 11:1-43.
- スピヴァク, ガヤトリ・C. (2012)『サバルタンは語ることができるか』(上村忠男訳) 東京：みすず書房。Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) Can the Subaltern Speak? : In Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana: University of Illinois Press.
- 千田有紀（2002）「フェミニズムと植民地主義—岡真理による女性性器切除批判を手がかりにして」『大航海』43：128-145。
- 園部裕子（2017）「フランスの女性移住者による地位交渉のジェンダー化—難民認定基準におけるジェンダー主流化と FGM」『香川大学経済論叢』90(1):111-137。
- 高橋真央（2006）「ケニア—伝統社会における近代的学校教育の意味」澤村信英（編）『アフリカの開発と教育—人間の安全保障をめざす国際教育協力』 東京：明石書店、pp.296-288。
- 田中雅一（1994）「割礼考—性器への儀礼的暴力」『現代のエスプリ』(暴力の行動科学) 320号、至文堂、pp.97-105。
- （1998）「女神と共同体の祝福に抗して—現代インドのサティ（寡婦殉死）論争」田中雅一（編著）『暴力の文化人類学』京都大学学術出版会 pp.409-437。
- ターナー, ビクター W. (1976)『儀礼の過程』(富倉光雄訳) 東京：思索社。Turner, Victor Witter (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing.
- 鶴田格（2011）「東アフリカ半乾燥地における農耕—牧畜複合に関する史的考察—タンザニアの大地溝帯（Eastern Rift Valley）とその周辺を事例として」『近畿大学農学部紀要』44:97-114。

- デュル, ハンス・ペーター (1997) 『性と暴力の文化史』(藤代幸一、津山拓也訳)叢書・
ウニベルシタス 574 文明化の過程の神話 3、東京：法政大学出版局)。Duerr, Hans
Peter (1993) *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- 土井茂則 (1986) 「ケニヤ独立運動に関する一考察—キリスト教ミッションとキクユ族
の「女子割礼」をめぐる対立について」『アフリカ研究』28:48-69。
- トーマス, リン・M. (2003a) 「ンガイタナ（自分で割礼するわ）—ケニア・メル県における
1956 年のクリトリス切除禁止をめぐるジェンダーおよび世代の政治学」(富永智津
子訳)『多民族社会における宗教と文化』7:87-104。Thomas, Lynn·M. (1997) ‘Ngaitana
(I will circumcise myself)': The Gender and Generational Politics of the 1956 Ban on
Clitoridectomy in Meru, Kenya. In Nancy Rose Hunt, Tessie P. Liu and Jean Quataert (eds.),
Gendered Colonialisms in African History, Blackwell Publishers, 1997, pp.16-41.
- (富永智津子訳) (2003b) 「帝国の関心と『女性の問題』—ケニア・メル県におけ
るクリトリス切除統制と中絶廃絶にむけての国家の試み」『多民族社会における宗
教と文化』7:69-86。Thomas Lynn, M. (1998) Imperial Concerns and Women's A Sairs:
State ESorts to Regulate Clitoridectomy and Eradicate Abortion in Meru, Kenya. Journal
of African History 39 : 121-145.
- 戸田真紀子 (2006) 「アフリカの女性性器切除と男性優位社会の秩序」『平和研究』
31:89-111。
- 富永智津子 (2004) 「『女子割礼』をめぐる研究動向—英語文献と日本語文献を中心に」『地
域研究』6 卷, 169-197 頁。
- トリヤ, エティエンヌ (1998) 『ヒステリーの歴史』(安田一郎、横倉れい訳) 東京：青土
社。Trillat, Etienne (1919) *Histoire de l'hystérie*, (Psychopathologie Fondamentale)
Frison-Roche.
- 長島美紀 (2004) 「スーダンの FC/FGM 禁止法立法過程に関する一考察」『早稲田政治公
法研究』75:493-521。
- (2009) 『FGM（女性性器損傷）とジェンダーに基づく迫害概念をめぐる諸課題
—フェミニズム国際法の視点からの考察—』早稲田大学、博士論文。
- 永原陽子 (2004) 「<「女子割礼」/FGM>問題の歴史的考察のために—南部アフリカの女
子イニシエーションをめぐる最近の研究から」『地域研究』6:251-274.
- 永原陽子ほか (2005) 「<2004 年度アフリカ学会大会「女性フォーラム」報告>女子割礼

- /FGM 再考 Part II」『アフリカ研究』 66:63-68.
- 中村香子（2011）『ケニア・サンブル社会における年齢体系の変容動態に関する研究—青年期にみられる集団性とその個人化に注目して』京都：松香堂書店。
- 繩田浩志（2003）「香がたすける性のいとなみ—施術された性器と向き合うスーダン女性」松園万亀男『性の文脈』（くらしの文化人類学 4）pp.153-171、雄山閣。
- 額田康子（2000）「*Le Onzieme Commandement* を読む—1920 年代末ケニアのプロテスタント宣教師による女子割礼禁止キャンペーンに対する V・ネッケブルックの視点」『女性学研究』 8:56-79。
- （2010）『Female Circumcision (FC) ／Female Genital Mutilation (FGM) 論考再考』大阪府立大学、博士論文。
- バトラー, ジュディス（1999）『ジェンダー・トラブル：フェミニズムとアイデンティティの攪乱』（竹村和子訳）東京：青土社。Butler, Judith P. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York; London : Routledge.
- 萩原弘子（2000）「女性性器手術 (FGS) を「問題」とするのはだれか、なんのためか—1930 年代と 70 年代の議論から」『女性学研究』（1999 年度第 1 回コロキウム、大阪女子大学女性学研究センター論集）(8) : 80-92。
- 林 愛美（2014）「慣習をめぐる女性たちの葛藤と新たな選択—ケニアのマサイ社会における成女儀礼の実践」『スワヒリ&アフリカ研究』 25:37-53。
- （2015）「女性性器切除をめぐる研究動向と現代の課題—ケニアのマサイ社会における FGM 実践の調査から」『EXORIENTE』 22:167-192。
- ファン・ヘネップ・アーノルド（1977）『通過儀礼』（秋山さと子、弥永信美訳）東京：思索社。Gennep, Arnold Van (1909) *Les Rites de Passage*, Paris: Emile Nourry.
- プレスリー・コーラ・アン（1999）『アフリカの女性史—ケニア独立闘争とキクユ社会』（富永智津子訳）東京：未来社。Presley, Cora Ann (1992) *Kikuyu women, the Mau Mau rebellion, and social change in Kenya*, Boulder: Westview Press.
- ホスケン, フラン・P（1993）『女子割礼—因習に呪縛される女性の性と人権』（鳥居千代香訳）東京：明石書店。Hosken, Fran P. (1982) *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*, (Third Revised Edition) Women's International Network News.
- 松園典子（1982）「女子割礼—グシイ族の事例」『民族学研究』 47 (3) :297-304。
- 松田素二（2006）「セルフの人類学に向けて—遍在する個人性の可能性」田中雅一ほか（編）

- 『ミクロ人類学の実践—エイジエンシー・ネットワーク・身体』京都：世界思想社、pp.380-405。
- 宮脇幸生（2004）「国家と伝統のはざまで—エチオピア西南部クシ系農牧民ホールにおける女子『割礼』」『地域研究』6：221-250。
- （2007）「グローバル化する世界における女子割礼／女性性器切除—交渉されるジェンダーとセクシュアリティ」宇田川妙子・中谷文美（編）『ジェンダー人類学を読む—地域別・テーマ別基本文献レビュー』京都：世界思想社、pp.260-288。
- （2016）「グローバルな言説はいかにして草の根に届いたのか？—エチオピア西南部クシ系農牧民ホールにおける女性性器切除」落合雄彦編『アフリカの女性とリプロダクション—国際社会の開発言説をたおやかに超えて』京都：晃洋書房、pp.1-33。
- 目黒紀夫（2014）『さまよえる「共存」とマサイ—ケニアの野生動物保全の現場から』東京：新泉社。
- 本橋哲也（2005）『ポストコロニアリズム』岩波新書。
- リード、ディヴィッド（1988）（寺田鴻訳）『マサイ族の少年と遊んだ日々』東京：どうぶつ社。Read, David (1980) Barefoot over the Serengeti, Travel Book Club.
- 若杉なおみ（1999a）「FGM のアフリカにおける実態と母子保健に与える影響」『国際保健医療』13 (2):282-303。
- （1999b）「FGM—文化という暴力」『出産前後の環境—からだ・文化・近代医療』（講座人間と環境 5）京都：昭和堂、pp.282-303。
- （2003）「アフリカ社会に深く埋め込まれた慣習 FGM—女性性器切除—健康とジェンダー・セクシュアリティの視点から」『アフリカ・レポート』37:21-27。
- （2004）「FGM の起源と文化—女性の健康とジェンダー・セクシュアリティーの視点から」『地域研究』6 :199-220。

外国語文献

- Abusharaf, Rogaia Mustafa ed. (2006) *Female Circumcision: Multicultural Perspectives*, (Pennsylvania Studies in Human Rights) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Abusharaf, Rogaia Mustafa (2006) “Introduction: the Custom in Question” In Abusharaf, Rogaia Mustafa ed. *Female Circumcision: Multicultural Perspectives*, (Pennsylvania Studies in Human Rights) Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp.1-16.
- Badri, Nafisa Mohamed A. (2004) “Innovative Campaigns for the Abolition of FGC”, *Women* 21:43-6.
- Barker-Benfield, Graham J. (1975) “Sexual Surgery in Late Nineteenth-Century America,” *International Journal of Health Services*, 5 (2):279-298.
- Boddy, Janice (1989) *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*, (New Directions in Anthropological Writing) Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- Boyle, Elizabeth Heger (2002) *Female Genital Cutting: Cultural Conflict in the Global Community*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Coldwell, John C. et al. (1997) “Male and Female Circumcision in Africa from a Regional to a Specific Nigerian Examination”, *Social Science and Medicine* 44(8):1181-1193.
- Cole, Johnetta (1980) “Women in Cuba: The Revolution Within the Revolution.” In ed. Beverly Lindsay. *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex, and Class*, New York: Praeger.
- Decatur, Mary-Anne (2013) “Empowerment and knowledge: Examining Discourse of Female Genital Cutting in London NGO”, *Durham Anthropology Journal*, 19(1):25-44.
- Dorkenoo, Efua (1994) *Cutting the Rose: Female Genital Mutilation : The Practice and Its Prevention*. London: Minority Rites Publications.
- El Dareer, Asma (1982) *Woman, Why Do You Weep?: Circumcision and its Consequences*, London: Zed Press.
- El-Beshir Hamid (1994) *Women and the Agony of Culture: SNCTP and the Eradication of Harmful Traditional Practice in SUDAN*, Khartoum: University of Khartoum.
- Galaty, John G. (1993) “Maasai Expansion and the New East African Pastoralism” In: Spear, Thomas

- and Richard Waller (ed.) *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*, London: J. Currey, pp.61-86.
- Gosselin, Claudie (2000) “Feminism, Anthropology and the Politics of Excision in Mali: Global and Local Debates in a Postcolonial World,” *Anthropologica* 42(1):43-90
- Gruenbaum, Ellen (2001) *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hayashi Manami (2017) “The State of Female Genital Mutilation among Kenyan Maasai: The View from a Community-Based Organisation in Maa Pastoral Society”, *Senri Ethnological Reports* 143:95-117.
- Hays, Rose Oldfield (1975) ‘Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women’s Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis,’ *American Ethnologist* 62(4):617-633.
- Hodgson, Dorothy L. ed. (2001) *Rethinking Pastoralism in Africa: Gender, Culture & the Myth of the Patriarchal Pastoralist*, Oxford: J. Currey.
- Hodgson, Dorothy L. (2004) *Once Intrepid Warriors: Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Maasai Development*. Bloomington: IndianaUniversity Press.
- Hoodfar, Homa (1997) *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*, California: University of California Press.
- Iguchi, Yufu (2014) “Postcolonial Identity Formation in Malaysia: Tensions in the Canon of Zainal Abidin bin Ahmad”, *Asia Pacific World* 5(1):92-109.
- James, Stanlie M. and Claire C.Robertson, eds (2002) *Genital Cutting and Transnational Sisterhood : Disputing U.S. Polemics*, Urbana and Chicago, New York: University of Illinois Press.
- Kipury, Naomi (1983) *Oral Literature of the Maasai*, Nairobi: General Printers Ltd.
- Koso-Thomas, Olayinka (1992) *The Circumcision of Women: A Strategy for Eradication*, London and New York, New Jersey: Zed Books.
- Koso-Thomas, Olayinka (1995) The Circumcision of Women: A Strategy for Eradication, London : Zed Books
- Leakey, L. S. B. (1931) “The Kikuyu Problem of the Initiation of Girls,” *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, (61) :277-285.
- Lightfoot-Klein, Hanny (1989) *Prisoners of Ritual: An Odyssey into Female Genital Circumcision*

- in Africa* (Haworth series on women, 2), New York: Haworth Press.
- Mackie, Gerry (2000) “Female Genital Cutting: The Beginning of the End,” In Shell-Duncan and Bettina Ylva Hernlund eds., *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.
- Meinardus, Otto F. A. (1970) *Christian Egypt, Faith and Life*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Mitzlaff, Ulrike Von (1994) *Maasai Women: Life in a Patriarchal Society: Field Research among the Parakuyo, Tanzania*, (Translated from the German by Cornelia Groethuysen and Thom Dibdin) Dar es Salaam: Tanzania Publishing House. Mitzlaff, Ulrike Von (1988) *Maasai Frauen: Leben in Einer Patriarchalischen Gesellschaft, Feldforschung bei den Parakuyo, Tansania*, München: Trickster.
- Mohamud, Asha, Radeny, Samson and Ringheim, Karin. (2006) “Community-Based Efforts to End Female Genital Mutilation in Kenya: Raising Awareness and Organizing Alternative Rites of Passage” In Abusharaf, Rogaia Mustafa ed. *Female Circumcision: Multicultural Perspectives*, (Pennsylvania Studies in Human Rights) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Obermeyer, Carla Makhoul (1999) “Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable”, *Medical Anthropology Quarterly* 13 (1):79-106.
- (2005) “The Consequences of Female Circumcision for Health and Sexuality: An Update on the Evidence”, *Culture, Health & Sexuality*, 7(5) 443-461.
- Obiora, L. Amede (1997) “Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision,” *Case Western Law Review* 47:275-378.
- Rahman, Anika and Nahid Toubia (2000) *Female Genital Mutilation: A Guide to Laws and Policies Worldwide*, London: Zed Books.
- Rosberg, Carl G. and John C. Nottingham (1970) *The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Kenya*, (First Published 1966) New York: Meridian Books.
- Rubin Gayle (1975) “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex.” In Reiter, Rayna ed. *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.
- Shanafelt, Robert (2002) “Idols of Our Tribes?: Relativism, Truth and Falsity in Ethnographic Fieldwork and Cross-cultural Interaction”, *Critique of Anthropology*. 22:7-31.

- Shell-Duncan, Bettina and Walter Obungu Obiero and Leunita Auko Muruli, (2000) "Women Without Choices: The Debate over Medicalization of Female Genital Cutting and Its Impact on a Northern Kenyan Community," In Shell-Duncan and Bettina Ylva Hernlund eds., *Female "circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, pp. 109-128.
- Shell-Duncan, Bettina and Ylva Hernlund eds. (2000) *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers.
- Sommer, Gabriele and Rainer Vossen (1993) "Dialects, Sectiolects, or Simply Lects?: The Maa Language in Time Perspective," In Spear, Thomas and Richard Waller. eds. *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*, London: J. Currey, pp.25-37.
- Spear, Thomas and Richard Waller (1993) *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*, London: J. Currey.
- Spencer, Paul (1988) *The Maasai of Matapato: A study of Rituals of Rebellion*, Manchester: Manchester University Press.
- (1993) Becoming Maasai Being in Time. In T. Spear and R. Waller eds. *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*, London: J. Currey. pp.140-156.
- Talle, Aud (1988) *Women at a Loss: Changes in Maasai Pastoralism and their Effects on Gender Relations*, (Stockholm Studies in Social Anthropology 19) Stockholm: University of Stockholm.
- Tanaka, Kiyofumi (2000) "Medical Anthropological Study in Western Kenya and Its Implications for Community Health Development", *IDCJ Working Paper Series No.55*, Tokyo: International Development of Japan.
- Thomas Lynn, M. (2003) *Politics of the Womb: Women, Reproduction, and the State in Kenya*, California: University of California.
- Toubia, N.F. and E.H. Sharief (2003) "Female genital mutilation: have we made progress?", *Gynecology and Obstetrics*, 82(3):251-261
- Van Der Kwaak, Anke (1992) *Female Circumcision and Gender Identity: A Questionable Alliance?* *Social Science & Medicine*, 35 (6) : 777-787.
- Wada, Shohei (1984) "Female Initiation Rites of the Iraqw and the Gorowa" *Senri Ethnological Studies*, 15:187-196.

- (1992) “Changes in the Practice of Circumcision among the Iraqw of Tanzania,” *Senri Ethnological Studies*, 31:159-172.
- Wangila, Mary Nyangweso (2007) *Female Circumcision: The Interplay of Religion, Culture and Gender in Kenya*, New York: Orbis Books.
- Welbourn, F. B. (1968) “Keyo Initiation,” *Journal of Religion in Africa*, 1:212-232.

引用ウェブサイト

外務省ホームページ「諸外国・地域の学校事情 ケニア」(2015年11月更新)

http://www.mofa.go.jp/mofaj/toko/world_school/07africa/infoC71400.html

(2017年9月4日参照)

Equality Now (2011) *Protecting Girls from Undergoing Female Genital Mutilation: The Experience of Working with the Maasai Communities in Kenya and Tanzania.*

http://www.equalitynow.org/sites/default/files/Protecting%20Girls_FGM_Kenya_Tanzania.pdf (2017年12月2日参照)

Kenya National Bureau of Statistics, *Kenya Demographic and Health Survey (2008-09)*

<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/fr229/fr229.pdf> (2017年11月28日参照)

National Assembly of Senegal and African Parliamentary Union (2005) *Violence against Women, Abandoning Female Genital Mutilation: The Role of National Parliaments.*

<http://www.ipu.org/splz-e/dakar05/information.pdf> (2017年11月28日参照)

Republic of Kenya Ministry of Gender, Sports, Culture and Social Services Department of Gender and Social Services (2007) *Contributing towards efforts to abandon Female Genital Mutilation/Cutting in Kenya A Situation Analysis.*

http://www.popcouncil.org/uploads/pdfs/2007RH_FGMC-SituationAnalysisKenya.pdf

(2017年11月28日参照)

The National Council for Law Reporting (2012) *The Prohibition of Female Genital Mutilation Act, 2011 revised edition.*

http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/ProhibitionofFemaleGenitalMutilationAct_No32of2011.pdf (2017年11月28日参照)

UNFPA. *A Safe Haven for Girls Escaping Harm in Kenya.* (Uploaded in 2005)

<http://www.unfpa.org/news/safe-haven-girls-escaping-harm-kenya>

(2017年11月18日参照)

UNFPA-UNICEF. (2013) "The Context of Female Genital Mutilation/Cutting in Kenya," *Joint Evaluation UNFPA-UNICEF Joint Programme of Female Genital Mutilation/Cutting Accelerating Change 2008-2012*, pp.6-10.

https://www.unicef.org/evaluation/files/FGM-report_11_14_2013_Vol-I.pdf

(2017年12月20日参照)

UNICEF. 「児童婚」(2017年9月更新)

https://www.unicef.or.jp/about_unicef/about_act04_04.html (2017年12月18日参照)

——— (2013) *Female Genital Mutilation / Cutting: A statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change.*

http://data.unicef.org/wp-content/uploads/2015/12/FGMC_Lo_res_Final_26.pdf

(2017年12月2日参照)

World Health Organization (2000) *A Systematic Review of the Health Complications of Female Genital Mutilation Including Sequelae in Childbirth*, WHO reference number: WHO/FCH/WMH/00.2 (Web Only)

http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/66355/1/WHO_FCH_WMH_00.2.pdf

(2017年12月20日参照)

——— (2006) *Female Genital Mutilation and Obstetric Outcome: WHO Collaborative Prospective Study in Six African Countries*, Genova: WHO. Journal Paper.

<http://www.who.int/reproductivehealth/publications/fgm/fgm-obstetric-study-en.pdf>

(2017年12月20日参照)

World Health Organization Media Center. *Female Genital Mutilation*, (2017)

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> (2017年11月28日参照)

謝辞

本論文の執筆にあたっては、多くの機関、多くの方々にご協力いただきました。ここに記して感謝申し上げます。

主指導教員の竹村景子先生（言語文化研究科）は、学部ゼミから博士論文に至るまで、常にきめ細かく、厳しく、愛情ある指導をしてくださいました。10年以上に及ぶ先生のご指導への御礼はここでは言い尽くせません。また、同研究科の米田信子先生には修士論文から博士論文完成に至るまで常に丁寧で適切なご指導を頂きました。さらに、同研究科の高橋美恵子先生には、博士後期課程よりジェンダーの専門的なご指導を頂くことができ、フェミニズムの視点を取り入れた博士論文を書き上げることができました。そして、学部生からお世話になっている言語文化研究科の先生方や院生諸氏には常に支えられ、励されました。

本論文のための渡航調査は、2015年度竹村和子フェミニズム基金および日本学術振興会特別研究員研究奨励費（2015年4月～2017年3月）による助成を受け、可能になりました。ケニアでの調査では、ナイロビ大学とNACOSTIより調査許可の面でご支援をいただきました。右も左もわからないケニアでの現地調査にあたっては、太田至先生（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）や中村香子先生（京都大学アフリカ地域研究資料センター）をはじめとする、東アフリカ牧畜社会研究に携わる諸先輩に大変お世話になりました。また、歴代の日本学術振興会ナイロビ研究連絡センター長の先生方には、現地調査に関わる事務手続きにおいて多大なご支援をいただきました。さらに、慣れない首都での生活においては、日本のNGOミコノ・インターナショナルの方々にサポートしていただき、円滑に調査を進めることができました。ここに全員のお名前を挙げることはできませんが、その他多くの学会の先生方、先輩方にも常に貴重なご指導をいただきました。心から御礼申し上げます。

研究を進める上で一番お世話になったのは、マサイの人びとでした。いつも突然訪問では去ってゆく迷惑な訪問者を時に歓迎し、時に何事もなかったかのように迎えてくださる、マサイランドの皆様のご厚意には心から感謝しています。また、ホストマザー兼調査コンサルタントでもあるS.K.さんには、特に感謝を申し上げます。彼女は私を自分の娘のように可愛いがってくれ、共同調査者との立場を両立しつつ約3年間にわたる現地調査に協力してくださいました。博士論文を書き上げる上で彼女に出会えたことは本当に幸運でした。

最後に、いつも突然家を飛び出していき、時に病気や事件に巻き込まれるというお土産つきで帰ってくる一人娘を心配しながらも応援し続けてくれる家族に、感謝の意を表します。