



撮影 武田（三浦）徳子

ジェンダー平等とアフリカ

21 世紀の目標のひとつはジェンダー平等である。ジェンダー平等を推進しようという国際的な動きは、国連総会における 1967 年の「女性に対する差別撤廃宣言」の採択にさかのぼる。これを受け、1972 年に「国際女性年」が国連総会で決議された。その目標は、男女平等の推進、経済・社会・文化への女性の参加と国際平和への女性の貢献である。1975 年の「国際女性年」と「国連女性の 10 年」は、この目標の達成をめざして設定された 1979 年に採択された「女性差別撤廃条約」は、こうした一連の動きの集大成である。2015 年現在、アフリカ 53 国が加盟ないし批准している。そして、2000 年に国連ミレニアム・サミットで採択された「ミレニアム開発目標」(MDGs) には、目標のひとつとして「ジェンダー平等推進と女性の地位向上」が掲げられた。

こうした動きを受け、アフリカ統一機構 (OAU) は、2001 年に「アフリカ開発のための新パートナーシップ」(NEPAD) を採択し、具体的に農民女性や女性企業家への優遇策などを提示した。さらに、2009 年には OAU の後身であるアフリカ連合 (AU) によって「ジェンダー政策」が打ち出され、2010 年からの 10 年を「アフリカ女性の 10 年」と定めている。また、「ジェンダー・サミット 5」が 1915 年にはケープタウンで開催され、エイズ問題も含め、「科学研究とイノベーションによる貧困の軽減と経済的エンパワーメント」という主題をめぐって、国際的な議論が展開された。

しかし、MDGs に関する 2014 年の国連の達成状況に関する報告によれば、サハラ以南のアフリカ諸国が期限とされる 2015 年までに達成可能とされるのは、HIV/エイズの防止のみであり、ジェンダーや女性に関する領域はすべて達成の見込みなし、となっている。

一方、世界経済フォーラムが発表している 2013 年度のジェンダー・ギャップ指数による 136 か国の国別順位によると、アフリカではレソトが 16 位に、南アが 17 位にランクインしている。次はブルンジの 22 位である。マラウイが 39 位、ナミビアとウガンダがそれぞれ 44 位と 46 位、経済発展の優等生とみなされてきたコートジボワールは 131 位で、最貧

国に分類されているマリより低いランキングとなっている。この調査では、「経済活動への参加と機会」「教育」「健康と生存」「政治への関与」の4つの分野での男女格差を測定しており、アフリカは北アフリカを含めて25か国のみがリストアップされている。ちなみに、1位から4位には北欧諸国がランクインし、世界第1位の国内総生産（GDP）を誇るアメリカはブルンジより下位の23位、2位の中国はタンザニアやセネガルより下位の69位、3位の日本は105位となっている。この国別順位を見ると、ジェンダー・ギャップ指数と国家の生産力とは全く関係がないことがわかる。また、一人当たりのGDPで見ると、レソトは157位、南アは87位、ブルンジが186位などとなっていることを見ると、むしろ、「豊かさ」を平等に分けあっているランキング上位の国の中に、「貧しさ」を平等に分けあっている国が入っているという実態が見て取れる。問題なのは、国レベルのGDPが大きい国で、ジェンダー・ギャップのランクが下位の国なのであろう。いずれにせよ、一部の国が高位にリストアップされているとはいえ、全体として、アフリカ大陸における国際基準にもとづくジェンダー・ギャップ指数が低位にとどまっている現状は否めない。

アフリカにおいて、ジェンダー平等の国際基準が達成されない背景には、さまざまな制度や慣習がジェンダー平等を阻んでいるという現実がある。たとえば、家父長的社会構造や男尊女卑の文化、あるいは女性の相続権や所有権を制限している慣習法などである。婚姻制度も、多民族社会の現状を反映して、複数の婚姻制度（市民婚、慣習婚、宗教婚）が法的に認可される一方、多様な婚姻形態（一夫多妻、レヴィレート、亡霊婚、女性婚など）の慣行を容認している国も多い。問題は、その中に男性に有利な制度や形態が多いことである。変革を求めるアフリカ人女性とそれを支援する国際社会の取り組みにもかかわらず、FGM（「女性性器切除」、「女子割礼」とも）や「幼児婚」の慣習もまだ続いている。

さらに、もう3点、ジェンダーに関わるアフリカ社会の問題を指摘しておきたい。性暴力とウィッチ（妖術）、そして、ジェンダーという用語が使用される所以でもある性とセクシュアリティの多様性の否定である。性暴力に関しては、男児もその標的になっているが、その圧倒的犠牲者は女兒であり女性である。国連は、1993年、ユーゴ内戦時の性暴力をきっかけに、「国際裁判法」（Statute of the International Tribunal）を採択、歴史上はじめてレイプを独立した訴因として認め、「人道に対する犯罪」と認定した。だが、アフリカにおける何万人ともいわれる戦時性暴力の犠牲者は、それ以前から生み出されており、21世紀に入っても増加の傾向をたどった。2015年現在、内戦や紛争の鎮静化にともない、犠牲者は減少していると思われるが、南スーダンの内戦やナイジェリア北部のイスラーム過激集団の跋扈などにより、予断は許さない状況が続いている。ウィッチに関しては、タンザニアやモザンビークが東アフリカのメッカとされており、ケニアなどから、呪薬の調達や呪術の訓練を訪れる呪医も多いという（浜本満、2014：39）。タンザニアのNGO団体「法と人権センター」（Legal and Human Right Centre、1995年設立）によれば、そのタンザニアで、ウィッチと名指しされて殺された人は2011年までの5年間、毎年500人以上にのぼり、そのほとんどが年配の女性だという。同様な事態が、経済が破綻した1990年代のザンビア東

部地域でも起こっていたことが報告されている（近藤英俊「瞬間を生きる個の謎、謎めくアフリカ現代」61頁）。そして、性の多様性を認めて同性婚を法的に公認しているのは南アフリカ共和国のみであり、同性愛を犯罪扱いとしている国は35か国（女性の同性愛を除外している国8か国を含む）にのぼっている。

女性を取り巻く現象は、世界各地で驚くほど共通している。家父長的社会構造や男尊女卑は、日本でもつい70年前の現実であった。しかも、法的には解決しても、内面化された価値観は残存し続けている。この内面化された価値観が、ジェンダー平等を阻んでいる元凶だとしたら、ジェンダー平等を達成するには、各地域のジェンダー関係の歴史的变化の実態を具体的に解明する必要がある。しかし、アフリカ人自身の書き残した歴史的記録がない状況下では、その実態を押さえることは難しい。だが、ひとつ方法がある。社会（文化）人類学者やミッシヨナリーが書き残した過去の調査報告を、なるべく客観的な事実関係に注目しながら、ジェンダー関係に歴史的变化を促した契機を読み取るという方法である。

ここでは、1926年にアフリカの言語と文化に関する研究を目的としてロンドンで創設された「国際アフリカ協会」(International African Institute)の機関誌『アフリカ』(*Africa*: 1928～:年四回発行)に掲載されている諸論文を「史料」として使用してみたい。とりわけ、1920年代～40年代の論文には、ヨーロッパ人の宣教師や社会人類学者の関心を反映して、宗教や婚姻、あるいは女性の地位や労働に関する情報が盛り込まれている。婚姻の慣行にかんする論文が多いのは、植民地経営に必要な労働力の再生産を維持拡大するために必要な知見の収集だったことは確かである。しかし、そこに、歴史の史料として使える客観的データが含まれていることも確かである。しかもこの期間は、地域によっては、植民地化の影響や宣教師の活動が内陸に浸透しはじめた時期にあたっており、植民地化によるアフリカ社会の変化を垣間見ることができる。この断片的な情報のその後の変化と展開を補うものとして、あるいは類似の制度を持つ他の民族との比較情報として、1980年代以降の日本の文化人類学者のフィールドでの成果の他に、歴史学の文献などを随時参照する。したがって、表題の「アフリカ史100年」とはおよそ20世紀の100年を指している。

姉妹交換婚—「平等社会」の落とし穴



撮影 富永夏子

婚姻に関するさまざまな慣習や法律は、ジェンダー平等の試金石のひとつである。日本では、戦後はじめて憲法に「婚姻は、両性の同意のみに基づいて成立し、夫婦が同等の権利を有することを基本として、相互の協力により、維持されなければならない。」(第24条)との文言が記載された。しかし、実際には、両親の承諾を得なければ結婚しない若者も多く、憲法の条文を骨抜きにしている。アフリカにおいても同様に、憲法や法律の文言だけから実態が見えてくるわけではない。世界のどの地域でも、人の生活は、憲法や法律に記載されていない社会的規範や慣行によって支えられている。

現在、アフリカの諸民族の間で、もっともジェンダー的に平等であると言われているのが、ピグミーやサン(ブッシュマン)などの狩猟採集民族である。コンゴ民主共和国東北部の森林に住むエフェとよばれるグループとの一九八〇年代以来の長年にわたる付き合いの中で、寺嶋秀明は、狩猟採集社会は一般に平等主義とよばれている行動様式が特徴となっているが、エフェ・ピグミーでも例外ではない、いわゆる権力者はおらず、すべての共同体の成員が発言権と拒否権を持ち、この平等性は「男女間にも浸透している」、夫婦は基本的に対等と考えられており、公共の場でも男女の発言権は平等であり、家庭のなかでも「家長」といった権威は存在しないと記している(寺嶋、1996)。今村薫が調査したカラハリのブッシュマン、グイ/ガナの社会も、階層的な男女の差異はみられず、さまざまな儀礼で行われる行為も男女対象か、さもなくば男女がともに参加するという(今村、2010)。

さて、このエフェ社会で、寺嶋が唯一「男性中心的」として挙げているのが「姉妹交換婚」である。交換婚とは、ある男性が妻をめとる際、自分の姉妹(イトコもマタイトコも含まれる)のひとりを妻の兄弟のひとりに嫁がせる、という形態である。その際、姉妹が納得することが条件となっている。それでも、嫁いだ女性が逃げたり、若くして死亡したり、はては駆け落ちする、といった想定外の事態が起こりうる。そうした場合でも、交換の義務がなくなったわけではなく、その埋め合わせを将来に先送りすることで問題を解決しているのだという。そうすることによって集団間のバランスが回復されることになる。寺嶋が、エフェ社会の中で、この交換婚で交換されるのが「女性」であり、「男性」ではない点のみがジェンダー的にみれば不平等であるというゆえんである。

このエフェの姉妹交換婚に変化をもたらした要因として、寺嶋はベルギー植民地下でのキリスト教ミッションやプランテーションでの労役や蜂蜜販売による現金収入、最近では近隣農耕民との接触による物質文化の普及による婚資婚の展開を指摘している。婚資とは、夫方が妻方に支払う財貨(牛、ヤギ、ラクダ、鋤、地酒、布、あるいは現金など)を意味し、これを婚姻の成立に欠かせない要件としている民族は多い。交換婚がうまくいかないが、婚資は支払えるというエフェの男性にとって、婚資婚が交換婚の代替方法として浮上したのである。それにともない、婚資に使用する鍋や衣類や現金を調達できない男性が、農耕民からそれらを捻出してもらおうという新しい慣行も展開した。その際、返礼としてエフェに課されたのが、生まれた長女を養女として差し出すという義務である。しかし、エフェと農耕民

との間には親族のような絆が育まれており、決して人身売買のような意味合いはなく、自然に受け入れられているという。問題は、女性の流れがエフェから農耕民へという一方通行であることだ。婚資婚とその変形ともいえる新たな交換婚の展開が、ジェンダー秩序を含む集団形成自体にどのような変化をもたらすことになるか。追跡調査が待たれるところである。

ところで、姉妹交換婚をおこなっていた民族は他にもある。ウガンダのルウェンゾリ溪谷に住む農耕民アンバ人もそのひとつ（ウィンター、1968:27）。ここではナイジェリアやカメルーンの焼畑農耕を生業とする少数民族の調査記録を紹介しよう。

* * *

調査は、植民地行政官としてナイジェリア北部に赴任（1912～33年）したイギリス人の社会人類学者 C.K. ミークによって行われた（Meek, 1936）。彼は、1921年に行われた植民地政府のセンサスによれば当時 12 の少数民族が姉妹交換婚を行っていたこと、しかし、負債の帳消しのために交換婚が利用されているとして、この年、植民地政府が交換婚を禁止したこと、その結果、その後、これらの少数民族の間では姉妹交換婚が行われなくなったこと、一方、北東部のアダマワ州の少数民族の中には、まだ交換婚の慣習を維持していた民族がいたことを報告している。カメルーン北部の交換婚の事例も紹介されていることから、この地域一帯では、かなりの少数民族の間で交換婚が行われていたと思われる。

注目すべきは、植民地政府によって禁止される以前に多くの少数民族が交換婚を止めてしまっていたというミークの報告である。その理由として、ミークは、結婚相手を自分で選びたいと思うようになった女性が交換婚を拒否するようになったからだというある長老の言葉を紹介している。つまり、集団の原理で強制的に交換される形態の結婚からの解放を女性自身が望んだのである。長老は一貫して、集団にとっての交換婚の安定性を高く評価したが、やがて、それに反対する女性への理解も示し始めたという。主体的な女性の行動が婚姻の慣行を変えた事例である。

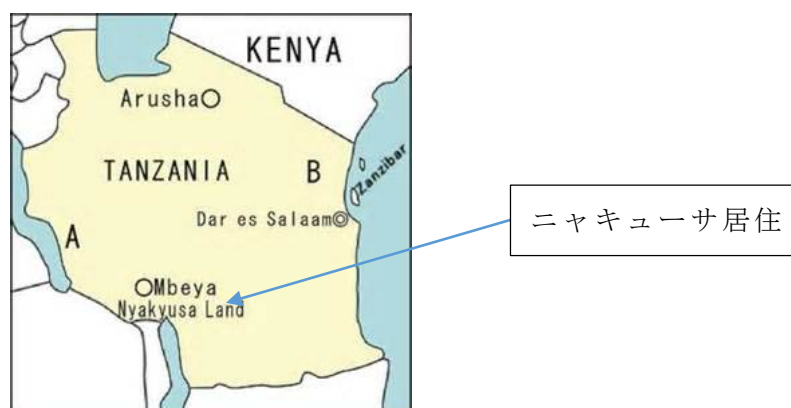
エフェの居住するイトウリの森とは異なり、ナイジェリアやカメルーンの北部の場合、19世紀初頭まで奴隷制や奴隷交易が深く介在しており、当時は、強制的な姉妹婚の結果、夫のもとを逃亡した姉妹が奴隷として売り飛ばされる事件は頻繁に起きていたという。こうした歴史的経緯も、女性による姉妹交換婚への主体的な挑戦の背景にあったといっていよう。

ちなみに、植民地政府によって 1947 年に禁止され、今では消滅した婚姻制度に「一妻多夫制度」がある。ベルギー領コンゴ（現在のコンゴ民主共和国）の一部の焼畑農耕民レレの間で行われていた制度である。その実態を調査したイギリスの社会人類学者メアリー・テウ（Mary Tew、イタリア生まれ、のちに結婚してダグラス姓を名乗る）によれば、実態は「村の妻」、つまり誘拐、保護、夫からの逃亡といったさまざまな理由で他の村に引き取られた女性が、その村の共同の妻となる慣行であった（Tew, 1951）。かつて、村落間の争いを、女性を差し出すことによって解決していた慣行の延長上に展開したシステムである。村落間の政治に深く関わっていたこの制度が廃止された結果、ジェンダー関係がどのように変化し

たかについての報告は入手できていない。

さて、狩猟採集民や牧畜民の世界とは異なり、農耕民の生活全般を圧倒的な力で規律化していたのが、「宗教」である。その研究領域は広く、深く、筆者の紹介能力を超えているが、ここでは、およそのイメージを把握できるという意味で、ひとつの事例を挙げておく。道徳的規範としての「宗教」である。

道徳的規範としての「宗教」とその変容



社会人類学の先駆者マリノフスキーの片腕としてアフリカでの調査研究に従事し、多くの業績を残したゴッドフリー・ウィルソンは、1936年に「アフリカ人の道徳性」という論文を発表している(Wilson, 1936)。論文の対象はタンガニーカ（現在のタンザニア）南部の農耕牧畜民ニヤキューサである。当時の人口は15万、およそ60人の首長の支配のもとでそれぞれ独立した共同体を形成していた。各共同体には首長の他に複数の村長がおり「宗教」にかかわる領域で重要な役割を担っていた。

ウィルソンはニヤキューサ人の「宗教」は、次の3つの部分から構成されているという。すなわち、祖先崇拜、妖術、呪術である。それぞれが共同体の道徳を律しているのだが、効力を発揮する領域は必ずしも同じではない。祖先崇拜は親族間の道徳的行為に対し、妖術は共同体内のメンバーすべてに対し、そして呪術は共同体のメンバー以外の人びとの非道徳な行為に対し、それぞれ効力を発揮する。妖術には、他人の悪を暴いて攻撃する妖術と守ってくれる妖術とがある。人びとがもっとも恐れるのは、本人の自覚もないままに攻撃的な妖術師と名指しされることである。その場合には、首長に報告され、共同体の裁判にかけられる。呪医が呼ばれて、毒薬が試薬として使用される。その結果によっては、放免、罰則、処刑が言い渡された。その他にも不幸や病気の原因を究明するために、人びとは占い師に頼っている。不測の事態には、必ず過去に犯した罪が関係していると考えられているからである。共同体が理想とする行いは推奨され、規範の侵犯は厳しく罰せられる。理想とする行いには、寛大さ、ホスピタリティ、穏やかさ、礼節、年長者への尊敬、病人や障害者のケア、慣習の遵守などが含まれ、不道徳な行為には不倫や育児放棄、妻への義務放棄などが挙げられている。

ここでは、これ以上の詳細は割愛するが、重要なことは、1930年代のニャキューサ社会では、「宗教」が共同体の道徳基準を人びとに遵守させる役割を果たしており、その役割を担っていたのは、個々人ではなく親族・村落・共同体であったということである。しかも、ウィルソンの報告書を読む限り、「宗教」が人びとに課している道徳は共同体のすべてのメンバーに適用されるもので、ジェンダーによる差異化はされていない。ところが、先に述べたように、半世紀以上を経た現在、なぜ妖術師と名指しされて殺される高齢の女性が多いのか。この疑問を解くカギがウィルソンの報告書にある。それは、植民地政府が首長による妖術裁判の禁止と深く関係している。この禁止を契機に、妖術事件が増加したというのである。そして独立後の国家建設にともなう新たな「市民社会」の構築が続く。こうしてかつての共同体は消滅し、「統制」を失った「宗教」が野に放たれた。生き残った攻撃的妖術はあらゆる悪の根源とみなされ、一番立場の弱い老齢の女性はその標的となっているのだ。ケニアやカメルーンの一部で見られるように、同性間の性関係が妖術師のおぞましい特徴とされ忌避の対象となっている（浜本満, 2014:109）ということも、この文脈の中で捉えることができるかもしれない。

女性や社会的弱者は、共同体が提供していた保護に代わる仕組みを構築することなく押し進められている男性中心の近代化のつけを支払わされているともいえるだろう。これは、アフリカに限らず、世界共通の歴史的プロセスであり、21世紀に持ち越されている課題である。

母系から父系へ

一夫多妻制を実施している社会には、血統や相続の系譜を父系でたどる社会と母系でたどる社会の他に、その両方が併存している社会がある。

結論から言えば、妻方居住の婚姻形態が優先する母系社会では、夫方居住の父系社会より女性に有利なさまざまな慣行が存在する。視点を変えれば、母系社会では、男性がかなりの忍耐と隷従を強いられてきたと言ってよい。ここでの問題は、その母系社会が、アフリカのいたるところで父系社会へと移行してきたという歴史的経緯である。それは、母系社会で「隷従」を強いられてきた男性の「自立化」と一本の線につながっている。この変化は、どのような契機によって起こったのか。いくつかの事例を紹介しよう。

* * *



1930年代にキリスト教宣教師の立場からシエラレオネのイギリス保護領下にあったメンデ社会の一夫多妻の実態を調査した E.H.クロスビーは、論文の冒頭で「メンデ社会は、夫方居住と妻方居住の婚姻形態が混在しているが、今では夫方居住が優勢である」と記している（保護領は西部州をのぞく南・東・北の各州）。1930年代のメンデ社会（1931年センサスによれば男性の97.2%が農業に従事）は、まさに妻方居住が消滅寸前の状況にあったのだ。この変化は「メンデ社会の経済的な発展の結果、富を蓄えた家族が出現し、婚資による労働奉仕の代替が起こった」ことによって生じた、とクロスビーは記している(Crosby,1937)。労働奉仕とは男性が女性の家族に支払う婚資のかわりに行う義父母の畑への労働提供のことであり、母系社会にみられる慣行である。この慣行は、男性を身体的に束縛することによって、複数の妻を娶ることにブレーキをかけるという効果があった。男性が、婚資婚によってこの労働奉仕から解放されるということは、財を蓄えれば一夫多妻を實踐し、夫方居住に移行できることを意味する。ましてや、母系と父系が混在していたメンデ社会においては、この移行は容易であったにちがいない。

メンデ社会には男性（ポロ）と女性（ザンデ）の秘密結社があり、対等の立場で社会的な責務を分担している。しかも、かつては、身分の高い女性が土地や財産の管理や首長職、あるいは植民地下での原住民行政官を任じられた社会でもある。19世紀初頭に19年間にわたりクパー・メンデ国の首長として広大な領域を支配したマダム・ヨコモ、こうした母系社会から台頭している。しかし、以上のような歴史的変化を見ると、親族レベルで妻方居住によって守られていた女性の生活は、夫方居住と一夫多妻制の普及によって、1930年代以降、徐々に男性優位の社会へと変化したということが見て取れる。

一方、平民とは異なる身分に属しているメンデ社会の首長層は父系と一夫多妻の實踐者である。なかでも大首長と呼ばれる権力者の中には300人以上の妻を抱えた者もいて、何人かのお気に入りの妻以外は、農園の労働力として働かせていた。こうした状況が社会にもたらす影響は、「保護領において、首長と富者は大勢の妻を持っている。女性人口は男性人口に比して多いというわけではないので、多くの貧者は妻を持ってない。その結果として社会的な悪がはびこっている」とのセンサスの報告書に現れている。父系の原理は、富者の男性の特権と結びついている。

ところで、シエラレオネの人類学的研究や紛争研究をしている岡野英之によれば、1991～2009年の内戦時に反政府勢力が兵士を集められた背景として、農村社会におけるこうした周縁化された男性の存在が指摘されているという。彼らが内戦を農村社会から離脱する機会として捉えたというのである。岡野は、この1930年代の論文は、それを歴史的に検証する上で貴重な史料だと評価している。この事例は、紛争研究におけるジェンダー視点の重要性を示している。

同じく、母系と父系が併存していたベナ社会（タンザニア）の変化については、カルウィック夫妻による詳細な報告が残っている(A.T.&G.M.Culwick,1934)。ベナ社会の男性は、結婚が完了するまで妻の父親への農奴的な労働奉仕が義務づけられており、かつては通常でも10年、婚資の支払いができなかったり、義父との折り合いが悪く婚資を受け取ってもらえなかったりすると、もっと長期の奴隷的労働を強いられていたという。ところが、夫妻が調査した1930年代には、次第に父系が拡大し、母系を圧倒し始めるようになっていたというのである。カルウィック夫妻は、そうした変化の背景は正確にはわからないとしながら、社会全体の経済的変化が関係しているとの仮説を提示している。

ちなみに、メンデ社会やベナ社会と同じく、母系と父系が併存していたケニア沿岸部のドゥルマ社会では、イギリスの植民地当局が母系制廃止を打ち出している。経済発展の遅れが父親の財産が父親の姉妹の息子たちによって相続される母系相続にあるというのがその理由であった。その結果、再三の長老たちの反対を押し切って、1961年に父系相続一本にする決議がなされ、急速に母系制は消滅したという（浜本満,2001:51～52頁）。それが、ジェンダー関係やジェンダー秩序にどのような影響を与えたかは明らかにされていない。

* * *



ザンビア共和国



母系制社会における女性の地位の最近の変化については、1980年代以降ザンビアのベンバ社会の村落調査を継続している杉山祐子の報告がある（杉山,1996）。その中で興味深いのは、九割近くの成人女性が離婚経験を持っているということである。しかも、離婚した女性

が社会的な非難を受けることもなく、再婚も極めて容易だという。

離婚が多い理由はいくつかある。そのひとつは、婚姻が完了するまでに10年という長い期間がかかり、その間、原則として夫が妻の実家で暮らし労働を提供する労働奉仕の慣行にある。離婚は、その期間のどの時点でも成立する。とりわけ、夫が労働の義務を果たしている期間に、その働きぶりに対する妻の両親からの苦情が引き金になる事が多いという。その後は、夫婦間のいさかいが原因となる。離婚して出てゆくのは夫であり、妻はそのまま子供とともに実家に残るから生活に困ることはない。離婚後は実家に戻れない、夫の死後は夫の親族に引き取られる（レヴィレート）、慣習婚をしていない場合には夫の財産は夫の親族が継承する・・・といった慣行を保持している父系社会と比べると、ベンバ女性のライフサイクルは安定している。ただし、母系社会で実権を握っているのは、妻の兄弟であり、必ずしも女性が「自立」しているわけではない。

この状況は、ザンビア政府による近代化政策によって大きく変化することになる。政府は、焼畑農法で自給用のシコクビエを生産している地域を対象に、換金作物である化学肥料を使ったハイブリッド種トウモロコシの栽培を奨励したのである。杉山の調査村（北部州カサマの南東部）もその対象となった。その結果、それまで狩猟や行商による現金収入を担い、ほとんど農耕に従事していなかった男性が、この新しい農業に参入し、女性が担っていた自給用のシコクビエ生産は、手痛い打撃を被ることとなった。ベンバ社会では、焼いて肥料とする木の枝の伐採は男性が担っており、女性世帯はそうした男性労働力を雇っていたのだが、男性がトウモロコシ栽培にかかる時間が増えるにつれ、それが困難になったからである。

一方、トウモロコシ栽培で成功した男性は、逆に女性世帯の労働力を雇うことによって、ますます収益を上げていく。これまで妻の実家に縛りつけられていた男性が、労働奉仕の代わりに婚資婚を選択することは目に見えている。

このプロセスは、他の母系社会では、すでに植民地政府が鉱山地帯の労働力として農村の男性をリクルートし始めた時から始まっていた（杉山、2007）が、同じプロセスが、政府の近代化政策によって杉山の調査村でも進行し始めたのである。その結果、他の地域で見られたように、一夫多妻が可能となり、いずれは父系化が進むことになるのかどうか……。少なくとも、杉山の報告からは、男性を母系家族の支配から解放し、男性に「自立」への希望を与える過程が透けて見えていることは間違いない。しかし、先に紹介したメンデ社会の事例が示しているように、父系の一夫多妻社会になっても、持たざる男性の苦悩は終わることではない。

一方、女性にさまざまな制約を課している父系社会の一夫多妻制も、現在なお多様な歴史的展開が進行中である。キリスト教会は一貫して一夫多妻に批判的だが、イスラームはアフリカ固有の一夫多妻制と親和的だ。しかし、チュニジアはイスラーム国にもかかわらず1956年に一夫多妻を禁止している一方、国としては積極的に是認しないものの、民族の文化を尊重するという立場から、大統領自らが一夫多妻を実践している南アのような国もある。また、2014年に婚姻法を改訂したケニアでは、以前には規定されていた「妻の了解を得る」とい

う文言が削除されて夫は自由に次の妻と結婚できるようになるなど、一夫多妻とジェンダーをめぐる攻防は21世紀にも引き継がれている。

ちなみに、21世紀のサハラ以南アフリカで、もっとも一夫多妻の人口比率が高い国はブルキナファソの約55%、次がマリの44%、そしてセネガルとチャドの40%、以下、ナイジェリア、コートジボワール、タンザニア、ウガンダなどが続いている（早瀬保子・大淵寛編著、2010）。ただし、民族集団の慣習によって多様な婚姻の比率を、国家毎にはじき出す方法は、当を得ているとは言えない。

性別分業の変化と反植民地闘争

ところで、この杉山の報告は、性別分業がどのような契機で変化するかを示してもいる。労働領域におけるジェンダー平等の観点からみれば、相互補完的な性別分業を厳格に守ってきた社会の多いアフリカで、それがどのように変化してきたかは、ジェンダー史にとっては重要なテーマである。ベンバ社会の場合は政府の近代化政策であったが、この変化は、地域によってはコーヒーや紅茶や綿花などのプランテーション農業や鉱山開発が展開した植民地時代から始まっている。労働力として駆り出されたのが男性だったからである。また、それが、政治的な闘争に発展することもあった。たとえば、ドイツ領東アフリカ（現在のタンザニア）で勃発したマジマジ反乱（1905~08）の事例である。歴史研究者タデウス・サンセリは、インド洋沿岸部のザラモ社会（ダルエスサラーム周辺）において、性別分業が破壊され、それによるジェンダー秩序の混乱が反乱の引き金になった経緯を明らかにしている（サンセリ、2006）。

変化の動因となったのは、綿花農場での強制労働やポーターや鉄道建設での賃労働のために男性が農村を離れたことにあった。ザラモの農業システムは、きわめて複雑な性別分業に依存し、それに基づいて開墾や植えつけや収穫が行われていた。とくに、森林を近くに控えた農地を、イボイノシシや象の被害から守るのは男性の仕事だった。さらに、植民地政府は環境を破壊するとして焼畑や森林への立ち入りや野獣の駆逐を禁止した。経済環境を破壊されて困窮したのは女性たちである。やむなく女性たちは性別分業の境界を越えて男性の領域に進出しはじめた。すでに植民地行政の末端に組み込まれていた村長は、それによって権威を著しく低下させることになる。サンセリは、この権威を取り戻そうとして、村長はマジマジ反乱に参入したというのである。反乱が鎮圧されたのちも、男性の出稼ぎは続き、女性たちはさらに男性のみが利用できた川沿いの肥沃な土地での農耕に参入してゆく。こうして、女性たちのジェンダー秩序への挑戦が続けられたのである。このサンセリの論文は、ジェンダー視点を導入することによって、ナショナリストとして描



かれてきた村長像の見直しを行い、ナショナリスト史観に絡み取られてきた従来のマジマジ研究を脱構築した点で注目されている。

女性の味方―「女性婚」

一夫多妻の他にアフリカの婚姻制度としてよく紹介されるのが「亡霊婚」「レヴィレート」「ソロレート」「女性婚」である。いずれも、アフリカの社会全般で行われているわけではなく、限られた民族の慣行と考えた方がよい。

「亡霊婚」は未婚のまま死亡した男性や女性を結婚させる慣行である。韓国、中国、日本の一部でも「冥婚」として報告されている婚姻形態である。その多くは、人形や絵馬を使用して行われるが、アフリカでは、実際に花嫁を迎え、その花嫁が「夫」の親族などを相手に子供をつくり、子どもは死者の子供として社会的に認知される点が「冥婚」とは異なる。これと同じ形態の結婚を「死後結婚」として認めているのがフランスである。女性が他の男性との間にもうけた子供は、死亡した夫のこどもとして認知されることもアフリカの「亡霊婚」と同じである。ただし、婚約者が結婚前に死亡した場合に限られる。「レヴィレート」は、寡婦が夫の親族の庇護の下に入る形態である。目的は生活の場を失うことになる寡婦の保護と、寡婦が若ければ代理の夫である庇護者との間で子供をつくり、死んだ夫の子供とすることにある。その逆パターンが「ソロレート」であり、アフリカでは南部アフリカのツワナ人の事例が知られている。

単純化して言えば、以上は、一夫多妻を含めすべて、女性の再生産能力を最大限に引き出し、父系社会を強化する目的で編み出された形態である。一方、「女性婚」はそれらとは異なり、女性が「婚姻」という社会制度を自分のために利用して、自分の生活圏の確保を可能にするアフリカ固有の形態である。ナイジェリア、スーダン、南部アフリカ（トランスヴァール）、ケニアなどの事例が報告されており、それぞれに微妙な違いがある。ここでは、まず、M.J.ハースコヴィッツが調査した1930年代のフランス植民地下のダホメー（現在のベナンの中南部一帯を領域としていた）の事例を紹介しよう。「女性婚」は、13のダホメー人の婚姻形態の中のひとつである（Herskovits,1937）。

ダホメーの「女性婚」は、不妊女性による「女性婚」と資産を持った女性が自分の「家」を設立するために行う「女性婚」の2種類がある。前者は「妻」が生んだ子供を自分の子供にする方法、後者は経済力のある女性が自分の「家」を構築して財産を守るための方法である。いずれも、自分自身が「夫」となり「妻」を迎えるため、「女性婚」という名称がつかわれている。「妻」は知り合いの中から選ばれた男性との間に子供をもうけ、その子供は「夫」の子供として社会的に認知される。興味深いのは後者である。財力の許す限り、何人でも「妻」を持つことが可能であり、こうして「夫」は「家」の主となるのである。女性の死後は、長男と長女に「家」は引き継がれるが、その後は必ず女性が継承してゆく。男性の一夫多妻の女性版ともいえるが、異なるのは、通常の結婚では、「家」が大きくなりすぎると分節するが、「女性婚」によってつくられた「家」は、いかに大人数になろうと単一のユニッ

トのままに存続するのだという。

次に紹介するのは 2005 年に発表されたケニアのギクユ地域での調査の結果である。女性婚は、女性と結婚したい女性が、長老会（ギアマ）を通して、あるいは自分からその旨を公表して公募する。候補者が現れ、合意が成立すると友人や親族が贈り物を交換し、花嫁が移動するときには、両方の家族の長老による儀礼が行われる。そのプロセスは、ほぼ通常の慣習婚と同じである。夫のいる女性が他の女性を妻として迎えている事例もある。その目的についてはインタビューを通して、閉経して子供を産めないため、不妊症がわかったため、ひとりである寂しさを和らげるため、死後子供に自分を記憶してほしいから、家父長的権威による支配から逃れるため、女性同士の同盟関係をつくるため、男性とは一緒に暮らしたくないが家族はほしいから、といった多様な回答が得られたという (Wairimu Ngaruiya Njambi and E.O'Brien, 2005)。

また、ケニアの牛牧民キプシギス社会の女性婚についての詳細な報告を行っている小馬徹によれば、女性婚が増加したのは、植民地下での「英国法」の導入によって慣習法のもとでは困難だった離婚が容易になったからだという。独立後、離婚件数はさらに増え、そうした女性が女性婚を望んでいるというのである。その理由は、横暴な夫に苦しめられた経験から、男性との結婚は望まない、しかし土地を入手して自立したい、そのための唯一の方法が、女性婚なのだ。小馬によると、女性にとって女性婚は通常の結婚よりもはるかに気楽で、自己主張も容易にできるのだという(小馬,2000)。

こうして見てくると、女性婚は、さまざまな婚姻形態の中で唯一、女性に自立した社会的地位を付与し、家父長社会に風穴を開けてきた慣習であるといつてよい。女性婚が、父系社会のみに見られることも、それを証明している。「女性婚」を不道德だとするキリスト教会の非難は、小馬の言うように、フェミニズムの視点から言えば、的外れである。



「女の知恵」一男社会への挑戦

母系から父系へ、換金作物の導入、近代化政策などによる地位の周縁化に対し、女性ほどのような対抗手段を講じてきたのか。再び、小馬徹による農牧民キプシギスの事例を紹介しよう(小馬、1996)。

小馬によれば、キプシギスの女性の戦略には2本の軸があるという。ひとつは、女性同士による家畜の貸借ネットワーク、もう一つは自助組合である。前者は、植民地下で行われた牛牧キャンプの廃絶を契機とした「女の知恵」、後者は、伝統的な性別分業を梃子にした独立後の「女の知恵」である。もう少し説明を加えよう。

牛牧キャンプは、かつて女性が立ち入ることができない男性領域だった。それが植民地政府の政策によって廃絶されたことにより、各世帯が牛を囲い込むようになる。その結果、女性も牧畜に参入できるようになり、夫に隠れて家畜貸借のネットワークを構築し、自分の財産を保全・増殖しはじめたというわけである。一方で、女性たちは、そうした財産を元手に自助組合活動を展開し、蓄えた資金で学校や教会の事業を援助し、伝統的な「老人支配」を徐々に突き崩し、若者(男性)が村落の意思決定機関に登場する回路をつくっているという。小馬は、こうした戦略は、夫の権力に従う振りをしながら、それを逆手にとることによって夫を操る、というキプシギスの女性が伝統的に受け継ぎできた「女の知恵」が深くかかわっていると考察している。

ここからは、女性たちの生業活動には、自分たちの状況を改善するだけでなく、年齢にもとづく男性間の階層化を突き崩すような、より広い見通しに立った政治性が含まれていることが見て取れる。

ちなみに、文化人類学者の佐藤俊によれば、父系氏族制と年齢体系によって社会が維持されている牧民レンディーレ(主にラクダと小型家畜を飼育している。エチオピアとの国境近くのケニアに住む。人口約2万人)の場合、女性は家畜であるラクダの法的管理者になることができず、圧倒的に男性優位の原理が現在も維持されている。佐藤は、これが、半砂漠という過酷な環境のなかで、家畜維持しつつ家族の再生産を確保するために、レンディーレが作り上げた解決策なのだという。農耕も可能な湿潤な環境で暮らすキプシギスとの違いでもある。

先に紹介した「女性婚」も、その起源はともかく、最近の展開からすると、父系社会の抑圧や制約から女性自身を解放するための「女の知恵」の文脈に位置づけることができるだろう。

最近の事例では、内戦に際して、男性の権力闘争に介入し、政府軍と反政府軍との和解に持ち込んだリベリア女性たちの団結が思い出される。ナイジェリアの北部で猛威を振るっているイスラーム過激派の「ボコ・ハラム」に対抗して立ち上がった女性たちもいる。いずれも、宗教の垣根を越えた女性の団結が、男性間の抗争のブレーキ役を果たしている事例である。それを可能にしたのは、政治の領域から排除されている女性たちが、性別分業を逆手にとって展開したさまざまな戦略である。その中には、リベリア女性が行った夫とのセックス拒否運動も含まれていた。ここには、ジェンダー平等の掛け声の下、女性にも軍人や兵士への門戸を開放したアメリカのフェミニストとの戦略の違いが際立っている。

以下では、「売春」「レヴィレート」「レズビアン」との関連で、女性の「自立」を促したいくつかの事例を見てゆくことにしよう。

「セックスワーク」(売春) という職業の登場

1932年、東アフリカのエリート男性 H.M.T.カヤンバは次のようなメモを残している (Kayamba,1932)。「かつてのアフリカ人の生活は消え去ろうとしている。一夫多妻も次第に少なくなっている。相互扶助やもてなしといった行いもなくなろうとしている。長老の経済力も衰え、それにともない権威も低下している。若者は、年寄の日々は過ぎ去ったと言う。もっとも大きな変化は結婚である。結婚はもはや持続するものではなく、幸せ度も低下した。その結果、離婚率は100%に近づいている。不倫や情交も増えている。新しい文明化の波は、果てしない物的欲望を掻き立てるばかりで、妻は働かなくなり、教育の導入によって子供が両親の手伝いをする時間は減っている。夫は妻を満足させることができず、未婚や離婚女性が急増している。しかし、彼女たちが親族から自立して生きていくことはできない。本来農耕民である彼女たちには職業の選択肢はない。容易に非道徳的な生活に陥る。女性の教育の推進、なかんずく職業教育が差し迫った課題である。アフリカの土着宗教は、アフリカ人の道徳基準でもあった。その宗教が次第にイスラームやキリスト教にとって代われようとしている。しかし、とって代わられる前に土着の信仰が失われる状況は避けねばならない。信仰なき状態は、魂のない身体のようなものである。」

植民地下で展開したこうした状況に対するカヤンバの危惧は、アフリカのいたるところで現実のものとなった。そのひとつが、行き場のない「未婚や離婚女性」である。その彼女たちが選択した移住先が、植民地下で出現した「新しい都市」だった。女性たちは、そこで職場を見つけたり、さまざまなインフォーマルな商売に参入したりして生き延びる手立てを講じたが、そうした中で最も手っ取り早かったのが「売春」という全く新しい「職業」であった。一方、植民地当局は、さまざまな手段で、こうした女性に対処した。南ローデシア(現在のジンバブウェ)のようにキリスト教道徳に反する行為をしかねない単身の女性たちの都市への移住を制限する法令を出してこれに対抗した事例もあれば、アフリカ人居住区を都市の周辺に設置して、目的のない女性たちが都市に入ることを防止しようとした南アのような事例もある。しかし、単身の出稼ぎ男性であふれる都市における単身女性の存在は、植民地当局にとっても「必要悪」であった。そこで、植民地当局はいかなる政策を打ち出したか。ここでは、ルイス・ホワイトの歴史研究によるケニアのナイロビの事例を紹介しよう(White,1990)。

1938年のナイロビ在住のアフリカ人の性別推計統計によると、フォーマル部門の出稼ぎ労働者は女性237人に対して男性は25,886人、夫と同居する女性が3,356人、インフォーマル部門の出稼ぎ労働者は女性4,407人に対して男性は6,114人となっている。インフォーマル部門の女性は、多くが単身出稼ぎ男性相手の密造酒製造販売か売春婦だった。売春婦は3つのタイプに分類される。ストリート売春を意味するワテンベジ、自宅の戸口で客を待つワジワジ、家事サービスや宿の提供も行うマラヤである。前2者が、母村に仕送りをするタイプなのに対し、マラヤは故郷を捨ててナイロビに出てきた自立度の高いタイプであ

る。とりわけ、単身の出稼ぎ労働者の身の世話までしてくれるマラヤの存在は、植民地当局にとっても便利だった。マラヤがナイロビに定着できた所以である。

ナイロビの売春の特徴は、いわゆる男性の「ヒモ」がないことである。そのため、収入はすべて自分の懐に入る。その結果、仕送りをしないマラヤには、結構な蓄えが手元に残った。マラヤたちは、それを不動産に投資し、互助組織を作って警察の手入れへの自衛手段を講じた。そうした不動産を「女性婚」によってもうけた子供に相続させるマラヤもいた。こうして、1940年には、マラヤたちが住むナイロビのパンガニとプムワニという2つの地区の不動産（家屋）は、それぞれ40%近くがマラヤ所有となっていたという。

植民地下の都市は、厳しい労働環境や家父長的な慣習からの逃避場所を農村女性に提供したが、生きていくための手段はインフォーマル部門に限定されていた。それでも農村部にはない自立のチャンスと自由があった。少なくともマラヤたちは男性に従属せずに生きていくことができた。しかし、植民地国家という男性原理に貫かれたもうひとつの家父長社会の裂け目に出現した売春は、ヨーロッパ人やインド人やアフリカ人の男性によるセクシュアリティの搾取に他ならなかったことも確かである。しかも、キリスト教的ジェンダー秩序の支配する植民地都市の中では、もっともさげすまれる居場所しか与えられなかった。こうして、「良い女性」と「悪い女性」の二元化が進み、アフリカ人もこの価値観を共有してゆくことになる。

「レヴィレート」を拒否する女性たち

先に引用したカヤンバは、離婚の増加にともなう共同体の不安定化を危惧していた。ところが、離婚や再婚ができない仕掛けを張り巡らしている民族集団もある。たとえば、椎野若菜が調査したケニアのルオ社会である（椎野、2008）。

ルオ社会は、一夫多妻とレヴィレートを実践している父系の民族集団である。椎野の定義によれば、レヴィレートとは「夫が死んだあとでさえも亡夫との結婚にもとづき『男女は対』という性別の異なる性を媒介にしたユニットで生活すべきだ」という思考を実践させるための社会制度」である。つまり、女性は寡婦となっても、夫の親族のひとりとして生きてゆくことが義務づけられている。それがルオの村落の存立を支えている。

離婚は想定外なのである。そのルオ社会で、レヴィレートをせずに町で暮らす寡婦が増えているという。椎野はインタビューを通して、その理由を探り出している。

インタビューを通して見えてきたのは、寡婦と子供たちの面倒をよくみってくれるかつての「代理夫」と異なり、最近は金目当てかセックス目当ての男性が多く、しかも「代理夫」には複数のセックス相手があり、エイズでもうつされたらたまらない……という共通の



ルオ居住地

語りである。その多くがクリスチャンであることを理由に、セックスをとまなうさまざまな儀礼を拒否していることも共通している。寡婦たちは、町の暮らしはきついけど、親戚の援助や独身の時にやっていた商売などでどうにかやりくりしている。なかには、成人学校の教師や地方議員になった女性もいる。ということは、町の暮らしになんとか順応し、経済的にも自立できる手段を持った女性たちが、慣習からの解放を手に行っているといえる。寡婦たちが、少数だが寡夫も交えて相互扶助組織をつくり、町での生活戦略を展開していることも、この変化の促進要因となっている。

ここからは、一方で、存立基盤である寡婦をつなぎとめられなくなっているレヴィレートの変質とそれに伴う慣行への嫌悪と、他方で、町や都市が寡婦に提供しているレヴィレート以外の生存戦略の存在という両輪が、女性の自立を促し、ひいてはルオ村落の慣習に風穴をあけつつある現状がみえてくる。

「レズビアン」という選択肢



モンバサ島の旧市街

ケニア沿岸のスワヒリ都市モンバサのアラブ系住民の事例である。離婚はしたものの再婚はしたくない、しかしイスラーム社会での女性のひとり暮らしは世間が許さない、という状況下で普及したのが、女性同士で一緒に暮らすという選択だった。その背景には、モンバサでは、1910年以降に離婚が急増し、1950年代には50%に達していたという状況がある(Strobel,1979)。しかも、離婚した女性が何とか生活していける環境が整っていたことも離婚率の上昇に一役買っていた。イスラーム社会では女性にも男性の2分の1の遺産相続を認めているし、離婚した女性が商売をすることに対し、モンバサ社会が寛容だったということもある。経済的に自立した女性はこうして誕生した。そうした「自由」を手に入れるために、結婚してすぐ離婚する、という選択をする女性もいたという。未婚のままいることは世間が許さなかったからである。そういう女性たちが気楽に暮らせる相手として選んだのが、男性ではなく女性だった。1980年代に調査をしたG. シェパードは、アラブ系の住民約5万人のうち、1割にあたる5千人以上が同性愛者(男性同性愛者を含む)との数値を挙げている(Shpherd,1987)。ただし、女性と一緒に暮らしているとはいえ、すべてがレズ

ビアンに関係にあったかどうかは疑問である。

モンバサなどのスワヒリ都市には、「ハニース」と呼ばれる男性の同性愛者がアラビア半島からやってきていたことが知られている。モンバサの男性の同性愛が、そうした影響下で普及したことは容易に推測できる。スワヒリ語でも男性の同性愛者はハニースと呼ばれているのだ。一方、女性の同性愛はどうか。筆者はその回答を持ち合わせていない。ただし、女性の同性愛を意味する単語が「ムサガジ」という純粋にスワヒリ語起源であることを考えると、男性の同性愛の影響下で、独自にモンバサで広まった慣行なのかもしれない。

こうした離婚女性の増加や女性同士のパートナーシップの普及は、いずれも女性の自立度を高める契機となった。男性の視点からすれば、家父長権の低下ということになる。

同性愛嫌悪の強いアフリカにあって、アラブ文化の影響の強い東アフリカ沿岸部の諸都市には、独特なセクシュアリティの文化が開花していたのである。21 世紀になり、アフリカ本土からのキリスト教徒のアフリカ人移住者を多く抱える現在のモンバサで、こうした文化が維持されているのかどうか。維持されているとしても、かつてのようなおおらかさは失われていることは間違いない。筆者自身は、同じスワヒリ都市であるザンジバルで、そうしたひとりの女性に遭遇したことがある。彼女は数名の若い女性と生活を共にしながら、商売を大規模に展開していた。もちろん、ケニアでもザンジバルでも同性愛は非合法である。

専業主婦の登場

さまざまな慣習やセクシュアリティが展開する中、アフリカでも産業化と都市化にともない、公私二元的なジェンダー関係が展開した。それは給与生活者と専業主婦という組み合わせの夫婦の出現であり、女性が農業労働から解放され、家事と育児にエネルギーを費やすことのできる新しいライフ・スタイルの登場でもあった。

文化人類学的研究の先駆者のひとりである端信行は、独立後のカメルーンの国勢調査の妻の項目に、「トラディショナル・ワイフ」と「ハウス・ワイフ」という選択肢があることを紹介している(端、1996)。政府が、「ハウス・ワイフ」の増加を近代化の指標として捉えていたことは間違いないだろう。そのような新しいライフ・スタイルがカメルーンで登場しはじめていたことをこの国勢調査は示している。それは、女性にとって、給与生活者の妻になることがあこがれであったことを示してもいる。そんな事例が過去にもあった。社会人類学者リトルの報告書に見られる 1940 年代のシエラレオネの事例である (Little,1948)。

ヨーロッパ戦線やビルマ戦線にアフリカ人兵士が送り込まれた第二次世界大戦中のことである。海外へ出兵した兵士の妻に、戦時手当が支払われたのである。すでに交易や商業による現金収入を手にする女性が現われていたが、戦時手当という労働とは無関係な収入は、妻たちにとって新しい経験だった。妻のなかには、妹やイトコを兵士の妻と



して地区の長官に届け出て収入を倍増させたり、この機に婚資を返却して離婚し、兵士と再婚したりする者もでてくる。こうして、定期的な現金収入に惹きつけられ、週給や月給収入のある男性との結婚を望む女性が増えていく。それにともない、妻を娶るために都市部での賃労働に従事する男性もが増加したという。

一方、すでに結婚していた女性の中には、定期的な収入を自給農業や家事労働の対価として夫に請求する妻も現れた。その結果、それまでのジェンダー秩序が揺らいだことは、記録に残る 500 件の裁判のうち約 20%が離婚のための婚資の返還に関する裁判だったことがそれを証明しているとリトルは分析している。また、戦場から帰った兵士に見合った教育を娘に受けさせる親が出てきたという別の報告もある。教育が理想の結婚へのパスポートとなった事例である。日本でも、つい数十年前の多くの中産階級の両親の願いであった。違いは、給与生活者と結婚して都市部に移住したものの、給与だけでは暮らしが立たず、妻がインフォーマル・セクターでの内職を余儀なくされたことである。そうしたカップルは、現在でも経済的な低迷が続く今日のアフリカの都市部でよくみられる光景となっている。女性たちが、専業主婦から、職業を持ち、さらには専門職へと転身を図るようになるのは、もう少し先のことになる。

ちなみに、日本で第一次産業以外での女性の就業者数が専業主婦の数を上回ったのは 1984 年のことである。しかも、その平均収入のジェンダー・ギャップは、現在も解消されていない。

学校教育をめぐるジェンダー・コンフリクト

東アフリカ沿岸部のイスラーム社会モンバサ島(ケニア)の事例である(Strobel, 1979)。ドイツ植民地を引き継いだイギリス当局は、奴隷解放の補償金の残りを利用して、統治に必要な人材養成に取り組んだ。まず行ったのが、アラブ系の男子だけを対象とした「アラブ男子校」(Arab Boys School)の設立である。1910年代前半のことだった。女子教育についての公的な議論は、モンバサの長老や植民地当局の男性によって、1919年に始まっている。その結果、女子には学校教育は必要ないとの見解で一致した。こうした考え方は、1920年代にナイトクラブや飲酒が若者文化に浸透して家族の絆が弛緩し始めると一層強固になった。1927年に同じくイスラーム社会のザンジバル島(現在のタンザニア)で寄宿制の女子校が開設されたとき、モンバサのアラブ系の新聞に掲載された次のような投書は、当時の雰囲気をよく伝えている。

「そのような学校を設立する場所は、ここモンバサにはない。“文明”を受け入れる女性は、われわれにとっての恥だからだ。髪の毛を短くし、西欧風のドレスをまとい、ヨーロッパ人の女性のように 30 マイルもの距離をドライブうる。〈中略〉これが“文明”の正体なのだ。」(Strobel, 1979:103)

寄宿舎に入ることは、自動車でのドライブを娘たちに奨励するようなもの、とする保守的な親にとって、読み書きはラブレターを書く手段にしか思えなかったのである。

しかし、そんな中で、女子を放置しておくミッション・スクールに入り、キリスト教に改宗してしまうのではないかと懸念から、女子教育施設の必要性を主張するムスリムの長老が出てくる。娘の家庭教師として宣教師の女性を雇う母親が現われたことにも促され、この長老は私財を投じて、開設された男子校の一部を開放し、女子教育を始めたのである。1934年頃のことである。これに刺激された植民地当局は、1938年に「アラブ女学校」(Arab Girls' School)を設立した。こうして1950年代には、これまで女子教育に反対してきたアラブ系の両親がこぞって賛成派に転じることになる。しかし、その目的は、女子の能力開発ではなく、教育を受けた男性にふさわしい女性を育成することにあった。

目的はどうか、学校教育への門戸が開かれてことは、女性の社会進出を推進する第一歩だった。女性隔離がそれを後押しした。女性の空間には女性しか同席できなかったからである。初めて5人のアラブ系子女が中等教育に進学したのは1954年のことだった。こうして徐々に女性の教師、産婆、医者、看護婦、秘書が誕生することになる。

この歴史的経緯からは、イギリス人の人種差別とアラブ系男性のジェンダー観と“文明”観、その延長にあるキリスト教嫌悪がくっきり浮かび上がってくる。

セクシュアリティの統制—その変化と多様な攻防

アフリカ社会のセクシュアリティは、世界の他の地域に比べ、きわめて多様だった。もっとも過酷な管理をされていたことでたびたび引用されるのが、東アフリカ沿岸部のイスラーム社会に住むザラモ人(タンザニア・ダルエスサラーム周辺に居住)の女性である。1939年の論文で、栄養学の専門家G.M.カルウィックは、「4年間、私は隔離された40人のイスラーム教徒の少女をまぢかに見てきた。そのうち5人は精神的不調をきたし、3人は気が狂い、祝福されることなく外に出された。暗い部屋に長期間閉じ込められていることは、精神的にも身体的にも若い女性に打撃を与える。身体的不調は隔離後一年以降に現れる。発作を起こしたり、病気になったりすることもしばしばある」との白人のシスターの記録を引用しながら、初潮から結婚するまでの期間、何か月、場合によっては何年も暗い部屋に隔離され、精神的にも身体的にも異常をきたしている少女の存在を確認している(Culwick, 1939)。

この状況に介入し、少女たちに新たな環境を用意したのが、キリスト教ミッションだった。ザラモ居住地域に拠点を設置したベルリン・ルテラン・ミッションは、まず、隔離期間を2か月間と定め、隔離後に入学する寄宿制の学校を開設したのである。少女たちは、結婚までそこで過ごすことになる。新しい制度をアフリカの制度に接ぎ木することによって、少しずつ「近代化」を図ろうとするキリスト教宣教団のやり方である。この新しいシステムは、すでに第一次大戦前のドイツ統治下で始まっていたが、敗戦にともなうドイツの撤退によって機能不全に追い込まれていた。それと同じ制度を、戦前から活動を続けていたベルリン・ルテラン・ミッションが再開したのである。シスターが残した記録によれば、1932年に3人の少女の受け入れから出発し、1938年には117人を受け入れるようにまでなったという。

ところで、1980年代にザラモの文化についての調査研究をおこなったスワンツによれば、

こうした隔離の慣習はタンザニアのバントゥー民族の間では普遍的にみられた慣行にその起源があり、イスラームの女性隔離とは直接関係がないとしている(Swanz,1986)。イスラームの女性隔離との決定的な違いは、ザラモ人の隔離は少女の処女性を守ることが目的ではなく、少女の妊娠を避けることに主眼があったという点にある。妊娠することのない初潮前には隔離が行われなかった理由でもある。なお、ザラモ社会ではFGM(「女性性切除」あるいは「女性割礼)は行われていない。

ちなみに、これと全く同じ慣習が、モザンビーク北部の島に属するイボ島に残っていることを最近テレビのドキュメンタリーによって期間異なるが、少女は初潮から2か月隔離される。隔離が終わると結婚の準備が整った場合となる。

3年も隔離状態だったという娘も、それを誇らしげに話していた。イボ島は、少なくとも15世紀にはイスラームを受け入れ、ザラモと同じスワヒリ文化圏に属している。

にもかかわらず、隔離の慣習が、一方では廃止され、一方では保持されているのはなぜなのか。キリスト教の介入だったのか、それとも、他に理由があるのか。ここでは、ザラモと異なり、イボ島では父系に移行することなく妻方居住の母系制を維持していることを指摘するにとどめておきたい(イボ島についての情報は、2015年9月12日放送の東日本放送「所さんのびっくり村」のドキュメントから得た。)



ザラモの事例の対極に位置づけられるのが、ボツワナはカラハリ砂漠に住むサン(ブッシュマン)のグイ/ガナ集団だろう。先に引用した今村によれば、少女は、初潮前からいいなづけ(その多くはイトコ)を持ち、結婚は初潮後に成立していた。結婚前の性交渉は妊娠することがないため自由であり、いいなづけ以外の男性との性交渉も容認されている。したがって、ここでは処女性は一切問題とはされない。結婚後は、配偶者の同意のもとに夫婦がそれぞれ愛人をもつことが社会的に承認されており、しかも2組の夫婦がパートナーを交換することもしばしば行われる。基本的に一夫一婦が多いが、中には2人の妻を持つ男性や2人の夫を持つ女性もいる。離婚と再婚も頻繁におこなわれる。今村は、初潮前からのいいなづけの慣行は、1980年代には見られなくなったとしながら、このゆるやかなセクシュアリティと婚姻システムが作り出す錯綜したネットワークが、多数の核家族を結び付ける働きをしていると分析している(今村、2010)。それは、平等主義、絶えず移動を繰り返す生活形態、50人規模の共同体だからこそ成り立つシステムであることは確かであるが、そのような平等の原則を守るために、彼らは徹底した分かち合い(肉・鍋・弓矢・楽器など。ただし、女性が採集した食用植物は分配の対象ではない)の原則を、並々ならぬ努力を払って維持して



きたというのである。こうした柔軟なセクシュアリティとジェンダー関係の有り様は、政府の介入による定住化政策によって大きく変わろうとしている。この政策とそれによるグイ／ガナ集団の変容については、この集団を30年以上にわたって追跡調査してきた田中二郎が詳しく記録している（田中、1994,2008）。それによると、定住化は、まず井戸の設置から始まった。人びとが井戸の周辺に集まったところで、援助物資が支給され、男性には弓矢猟にかわる騎馬猟のための馬が導入された。その結果、それまで集団の食料の大部分を支えていた女性の野生植物採集の需要が激減し、一方で、騎馬猟による狩りの効率化とそれとともに余剰肉の商品化によって男性の現金収入が増えた。騎馬猟に費やす時間は、弓矢猟より少なく、余暇を持て余した男性は、収入の大部分をアルコール飲料に費やすようになり、中毒者も増えた。こうして、かつての平等原理は崩壊し、相互補完的だった性別分業も過去のものとなりつつある。

その他の事例は、この両者の間のどこかに位置づけることができる。たとえば、1940年代のK.L.リトルの報告に見られるシエラレオネのメンデ社会の事例である（Little,1948）。それによれば、7歳～14歳ころまでの少女は、女性の秘密結社ザンデで性に関する知識を伝授され、軽々しく性交渉しないよう教育される。とりわけ、ザンデでの約3か月間の教育課程を卒業するまでは厳しく禁止されており、その間に少女と性交渉した男性は、ザンデに罰金を支払うことになっていた。性生活は安定した結婚の中で行われるとされているものの、夫が多くを妻を抱えずぎて、夫と疎遠になった妻にはそれも望めない。そうした場合の解決策として浮上したのが、夫の公認のもと、妻が若い男性を同居させる慣行である。この男性は夫から「婚資」にあたる少額の対価を支払われており、妻への労働の提供が義務付けられるとともに、勝手に妻の元を離れられない。それが妻の「不倫」の歯止めにもなっていた。

この状況は、植民地下での鉄道建設や自動車道路の敷設によって大きく変化する。女性が自由に出歩ける環境が出現し、交易や労働に従事して現金収入を得るチャンスが生まれたのである。同時に売春に従事する女性も現れる。その中には、既婚女性もおり、若い男性を雇って客引きをさせる女性もいたという。もちろん、妻の「同居人」になるしかなかった貧しい男性にも自立の道が開けた。こうした状況に対し、男性は首長会議や植民地行政を動かし、女性は老いも若きも、夫もしくは両親の保護のもとに置かれ、1か月以上離れてはいけないとする条例を制定したり、他人の妻を誘惑した男性に罰金を科したりするなどして対抗した。女性を他の男性から隔離したり統制したりできるイスラーム人気は、こうした状況下で上昇したという。

それから50年後、女性の移動を制限しようとする同様の動きが、エイズとの関係で浮上した。たとえば、タンザニアの南部地域の事例である。エイズのまん延を、遠方にまで足を延ばして商売をしている女性の責任にしたのである。とりわけ、キリスト教会がエイズと性道徳とを結び付け、女性のセクシュアリティの管理を男性に呼びかけるというジェンダー差別を行ったことは、きわめて植民地的と言わざるを得ない（ムビリニ、2006）。

ここで、少女の健康への悪影響という観点から国際的に批判の対象となっているFGM

（「女性性器切除」、「女子割礼」）について、セクシュアリティの管理という観点から見ておこう。FGMの目的については、大きく2つに分類できる。処女性を守るというセクシュアリティの管理を目的としたタイプと、成人儀礼や共同体への入会儀礼の一環として行われるタイプのふたつである。前者はイスラーム圏に多く見られ、後者は非イスラーム圏のアフリカ社会で行われている。母系制社会では行われておらず、男子の割礼が行われていない民族ではFGMも行われていないという事実は、アフリカ全土に共通している。

FGMに関して、まず、国別の実施状況がよく地図で示されるが、これは民族の慣習であって、国家とは無関係であることに注意を促しておきたい。FGMの施術が行われる時期については、セクシュアリティの管理を目的とする場合は、比較的若い時期に行われるが、儀礼の一環の場合には多様である。たとえば、メンデ社会では、ザンデでの「教育」の一環として5～10歳ころに行われるが、牧畜民レンディーレの場合には、10日にわたる結婚式の儀礼の一環として行われる。儀礼の一環として行われる場合にも、セクシュアリティの管理の意味合いがないわけではない。FGMを受ければ、性的に放縦な女性にならない、ということは当事者の語りによく出てくる。しかし、レンディーレ社会では、未婚の時期には性的管理を強く受けるが、結婚してFGMを受けてからは、一定の規制はあるものの、比較的自由な性生活を送っている（佐藤俊,1996）。筆者が遭遇したタンザニアの事例では、「美容のため」という理由がトップに上っていた。こう見てくると、現在、FGMの目的や意味を一般化して語ることは、もはや不可能であると言わざるを得ない。

また、FGMは、女性の健康を害するとしてキリスト教会や植民地政府の介入を招き、それが政治闘争に発展することもあった。たとえば、ケニアのメル地域では、1956年に植民地政府によってFGMの禁止が強制されると、何千人もの少女たちがお互いに切除しあうといった過激な方法で対抗した。それは、植民地当局と連帯したアフリカ人男性に対する反抗でもあった（Thomas, 1996）。この事例からは、女性のセクシュアリティがヨーロッパ人とかれらと連帯したアフリカ人によって操作されることに対して、あえて女性のセクシュアリティを盾に彼らに対抗せざるを得なかった女性、という構図が見て取れる。

しかも、植民地政府の介入の理由も一貫したものではなかった。女性の出産能力の障害になるとして、FGMの施術の禁止が無理ならせめて年齢を引き下げよう圧力をかけた地区もあった。ここからは、女性の健康を守るという建前と、労働力の再生産力の確保という植民地当局の本音が透けて見えてくる。

セクシュアリティとの関連で、同性愛についても触れておこう。世界的に同性愛や同性婚を容認する流れの中にあって、法的に厳罰化の立場を維持しているのが、アフリカ諸国である。2008年のBBCによる推計によれば、同性間の性交渉を非合法としているアフリカの国は38か国で、いずれも14年以下の懲役刑を科しているが、モーリタニア、スーダン、ナイジェリア北部では死刑の対象となることもある。ただし、そのうち9か国では、レズビアンは違法とみなされていない。一方、同性間性交渉を合法化しているのは13か国で、そのうち南アのみが2006年に同性婚を認めていることはすでに言及した。それにしても、な

ぜアフリカでは同性愛がそれほど嫌悪されているのか。

キリスト教もイスラームも、ユダヤ教の影響を受けて同性愛を禁じている。アフリカの「宗教」が共同体の道徳を律していたように、イスラーム圏でもキリスト教圏でも宗教が道徳を律していた。同性愛が違法とされた所以である。そのキリスト教の道徳律とそれに基づく法律が、キリスト教国である西欧諸国に支配されていたアフリカ植民地に導入され、しかも、アフリカ諸国は独立後もその制定法を引き継いでいる。それが、現在のアフリカ諸国の同性愛への不寛容な態度を支えている。

しかし、国際的な流れの中で同性愛を容認する国が少しずつ増えていることも確かであり、差別撤廃を謳った憲法との齟齬が同性愛をめぐる議論に発展しているザンビアのような国もある一方、同性愛に厳しいアメリカの福音派キリスト教の信者であるウガンダ大統領のもと、同性愛者への厳罰化を図っている国もある。

ところで、先に言及した南アの同性婚合法化も、ザンビアと同じく、「結婚は男女間でおこなう」との婚姻法の規定が、「性的指向に基づく差別」を禁じた新憲法（1997年発効）に違反していたことに端を発している。裁判所が、この件を下院で審議するよう指示したのである。その際の下院での議論の中でなされた「アパルトヘイト（人種隔離）政策の過去と決別するため、あらゆる差別や偏見と闘わねばならない」という陳述からは、アパルトヘイトという窮極の差別を経験した南アの決意が感じられる。ただし、同性婚に批判的な宗派や宗教、あるいは民族の慣習などを考えると、世界の他地域同様、現実の社会における同性愛者への差別意識が払しょくされるには、まだまだ時間がかかることは言うまでもない。

ちなみに、日本には、同性愛行為を処罰した歴史がほとんどなく、平安朝から江戸期まで、は日常生活に組み込まれていた。日本で同性愛行為がタブー視されはじめたのは大正期に西洋から「変態性欲」論が導入されて以降である（三成、2015:8）。

「私生児」の増加

植民地下で展開した新たなもうひとつの問題は「私生児」の増加であった。ここでは、南アの社会人類学者 E.J.クライジェの調査を紹介しよう (Krige,1936)。

調査地は、1866年以降に設置されたプレトリアのロケーション（アフリカ人居住区）である。住民の大部分は近隣の農園やリザーヴ（アフリカ人居住地）からやってきたトランスヴァールのソト人とンデベレ人であるが、ズールー人やコーサ人も混住している。人口は約1万（1933年センサス）で、半数以上がプレトリア生まれとされている。とはいえ、出身地のリザーヴとの関係は切れておらず、ヨーロッパ文化の影響は、かなり緩慢だった。

唯一の大きな変化は、私生児の増加である。どの階層に属していようと、少女は結婚前に1人か2人の子供を産んでおり、そのうち結婚にいたらず、私生児となった比率は、子供の



出生届けが出されていたロケーションの警察署の記録によれば、1933～34年では、全登録数の40%、次年度には60%近くに達したという。ロケーションの女性はほとんどが15歳くらいで就職し、両親の元を離れる。それが、私生児の増加の背景にあるのだという。

未婚女性の妊娠は、集団原理や親族組織との関連でいえば、多くの共同体にとって、処女性を守ること以上に重要な案件だった。厳しい隔離制を敷いていたザラモ人、ズールー人のように男女両方に罰則を科していた民族、あるいは、生まれた子供を殺害する民族の事例などがそれを証明している。それを勘案すると、この南アの事例は、都市的状况の下で、共同体によるセクシュアリティの統制・抑制が機能不全に陥った結果であることがわかる。クライジェは、私生児をめぐる裁判や福祉といった近代的な対策が導入されはしているが、基本的にはアフリカ社会の柔軟な親族組織がそうした私生児の受け入れ先となり、それが社会の大きな不安定要因になるのを防いでいると報告している。

親族組織がしっかり機能しているうちはよい。しかし、親族組織が崩壊すると、未婚の母が孤立無援に陥る。売春や酒の醸造や行商といったインフォーマル・セクターに参入して生計を立てていくシングルマザーは、こうした状況から生まれた。そうした中で、植民地化によって欧米的なジェンダー観を植えつけられた男性の政治家によって、酒の醸造が非合法化され、女性が既得権を奪われていくプロセスが展開する（杉山、2007）。これは、女性が編み出して実践している生存戦略と、現実を見ずに欧米モデルの社会に近づけようとする男性政治家のギャップを示している。その狭間に落ち込んだ「私生児」が、ストリートチルドレンになっていくのは時間の問題だった。

キリスト教宣教団の介入

奴隷貿易の禁止という人道的な目的からアフリカに介入し、その後、植民地化と植民地統治の「協力者」となったキリスト教宣教団は、キリスト教的道徳律を導入し、アフリカ人のジェンダー関係を変革しようとした。そのひとつが、一夫一婦制の奨励である。先に引用したクライジェは、1930年代の南アのプレトリアのアフリカ人居住区において、「教会と国家は、一夫一婦制を奨励しているが、一夫多妻からの移行は簡単ではなく、妾や不倫が横行している」と記している。同様に、1930年代の結婚前妊娠についてのモノグラフを書いているI.シャペラは、「オランダ改革派教会が公式の宗教となっていたベチュアナランド保護領（現在のボツワナ）では、一夫多妻主義者に追加的な税金を課すことによって、その全廃をねらっており、効果は次第に現れている。たとえば、1930年の小屋税支払者に登録されている3574人のうち、一夫多妻を実践しているのは73人、そのうち2人以上の妻を持つ男性は4人だけだった。しかし、これらが、以前には第三、第四夫人になっていた若い女性の結婚を困難にし、生活のために妾になるしかない状況を生み出している」と報告している（Schapera,1933）。

同じ1930年代、こうしたキリスト教のアフリカ文化への介入に批判的な宣教師があらわれた。マラウィで活動していたイギリス人T.カレン・ヤングである（Young,1935）。彼はア

フリカ人の儀礼や宗教を外国人が変えたり適用したりできるとするのは、宣教師の安易な考えであるとする。アフリカ人は完成された信仰体系をもっており、その信仰体系によって立つ基盤が内部から変化しなければ、アフリカの信仰は変わらないというのである。つまり、アフリカ人共同体が、より開かれた大きな共同体になること、それ以外にキリスト教が入り込む余地はないというのが彼の結論であった。

一方、1940年代にベルギー領コンゴ（現在のコンゴ民主共和国）におけるプロテスタント宣教師の方針について調査した J.デビッドソンによれば、「ここでは、市民婚、慣習婚、宗教婚（教会婚）が認められているが、プロテスタント宣教師の間には、宗教婚についても慣習婚についても、統一した見解や政策は存在しない。慣習婚をしているメンバーに形式的に宗教婚をさせる教会もあれば、慣習婚がふさわしいとしながらも、頼まれれば宗教婚を執り行う教会もある」と報告している(Davidson,1948)。こうした宣教師のあいまいな態度の背景には、アフリカ人の側の事情も関係している。たとえば、婚資を非クリスチャンの親戚から援助してもらった若者は、クリスチャンであってもまずは慣習婚を行う。しかし、宗教婚より永続性がないということを現実問題として認識しはじめている若者は、その後、宗教婚を行って慣習婚を補強しているというのである。問題は、クリスチャンと非クリスチャンの結婚の場合である。ここにはストレートにジェンダー差別が露呈している。男性がクリスチャンなら、女性が非クリスチャンでも教会は宗教婚を執り行うが、その逆は教会での結婚式の対象にはならない。つまり、妻は夫の慣習婚に従うべきだというアフリカ人の男性優位の考え方を、教会も共有していたのである。

このように、アフリカの慣習を一部認めながら、新しい試みを導入するという方法は、他でも見られた。すでに紹介したベルリン・ルテラン・ミッションによる隔離される少女を救出するための寄宿制学校の事例がそれに該当する。この傾向は、19世紀末～20世紀にかけて現れた「アフリカ独立教会」では顕著にみられる。

キリスト教宣教師のもうひとつの活動領域は教育である。植民地下では、宣教師に寄宿制の学校が併設され、男女別々にカリキュラムが組まれた。西欧の習慣や価値観が伝授され、女子学生には、良妻教育が行われた。教育を受けた女性の登場は、当該社会のジェンダー関係をどのように変えたのだろうか。先に引用したリトルの報告にある1940年代のシエラレオネ保護領の事例をみてみよう(Little,1948)。

当時、学校教育を受けていた少女は約2千人。保護領の3分の2の学校は、都市部に開設されたミッション経営の学校である。ほとんどの少女は初等教育レベルで教育を終える。専門職としては看護婦と教師への道が開かれていたが、資格を取れる人数はごくわずかだった。問題は、ひとたび都市の西欧化された文化と近代教育を受けた少女には、きわめて厳しい現実が待っていたことである。それは、少女たちがそれまでの生活様式への劣等感を植えつけられたこと、かといって新しい生活様式を手に入れることはできない、それを実現するための結婚相手も容易にみつからない、いたとしても彼らは近代的な洋服や靴を欲しがらずに良く働いて小銭をかせいでくれる無教育の少女で一夫多妻に反対しない少女を妻

にしたがる、といった現実だった。当時は教育を受けた階層の男性は一夫多妻を実践しており、たとえば、62人の教育を受けた男性のうち、38人が一夫多妻婚をしていたのだ。この状況に追い討ちをかけたのが、結婚に関わる法規定の混乱である。保護領のすべてのアフリカ人と同様に、教育を受けた女性が婚資を介して結婚した場合、夫が先に死亡すると、夫の親族に身請けされ、教会婚をして婚資がやり取りされない場合、結婚は「合法」とはみなされず、夫の家族に扶養してもらえない法的権利を失うのである。どちらに転んでも、立場は苦しい。たとえ、給与生活者の妻となって都市部に住むとしても、新しい環境に順応するための社会的訓練を欠いているため、夫婦間の諍いが絶えない。伝統社会における男女間の差異が、近代的外観の表面下でくすぶっていた結果だという。

とはいえ、こうした過渡期を経て、アフリカのどの都市でも、女性の社会的地位は確実に変化し始めており、キリスト教宣教団や植民地政府が導入した近代教育が、家父長的な大家族への女性の依存度を減らし、女性が自立への道を歩みだすことによって、ジェンダー関係にも多様な変化がもたらされる時代は近づいていたといえるだろう。それと並行して展開したのが植民地からの解放闘争だった。解放闘争は、女性の意識も大きく変えた。その先頭を切ったのが、アパルトヘイトという抑圧体制と闘う中でジェンダー平等をめざして立ち上がった南アフリカの女性たちである。女性たちの思いは、1954年に採択された『女性憲章』に込められている。

『女性憲章』

『女性憲章』(The Women's Charter)は、南アフリカ女性連盟(Federation of South African Women)の創立大会で採択された連盟の基本方針である。創立大会には、南アフリカ連邦の各地に住む23万人の女性を代表して、約150人の女性が参加した。その多くは、2〜3年間小学校に通っただけの女性であったが、労働組合運動の経験を通して、さまざまな問題意識を共有するようになっていた。この大会には、白人、インド人、カラード、アフリカ人中産階級の女性も参加しており、女性憲章は、アパルトヘイトの廃絶と女性の地位向上を目指して起草されている。

憲章の冒頭では、「女性の地位は、文明度を測るものさし」であり、南アは文明化した国の中では低レベルにとどまっている」との認識がまず示される。次に、夫が出稼ぎに行っている間、子どもの世話から土地の管理までを行っている女性こそが過酷な状況を知っており、その原因である人種や階級格差との闘いへの決意が表明されている。続いて、働く女性の現状、女性を未成年の地位にとどめている法律に言及、男性と平等な地位と権利を獲得するための女性教育の必要性に言及した後、八項目にわたる要求を掲げている。その中には、同一労働・同一賃金、妊産婦の施設や保育所、福祉クリニックの要求など、女性の労働を保障するための要求項目が並ぶ。最後には、同様な目的を持つ世界中の組織と連帯し、恒久平和を求めるという人類共通の理念が掲げられている。

* * *

南アでの女性の政治活動は、移動の自由を制限する 1913 年のパス法の反対運動から始まった。1920 年代になると、クリーニング業界や衣料・家具・パンなどの製造業界で働く女性たちが、都市部での労働組合運動に参加するようになる。その中のリーダー格の女性たちが、増長するオランダ系白人（アフリカーナー）のナショナリズムやアパルトヘイト政策への反対運動にも参加するようになるのは 1930 年代。そして、1940 年代の南アフリカにおける経済的発展は、さらに女性労働力への需要を高め、その結果、女性たちはますます都市部へと押し出されることになる。1950 年代のパス法反対運動で、女性たちが中心的役割を果たしたのも、都市部への移動の自由の制限は女性にとって死活問題だったことを示している。しかし、より大きな問題は、女性たちが一貫して男性主導の社会構造と解放運動の周縁に位置づけられていたことである。こうした状況を打開しようとして創設されたのが、この女性連盟であった。憲章の文言からは、南アフリカの女性が何を追求しようとしていたか、いかなる政治的、社会的、経済的状況の変革を目指していたかが浮かび上がってくる。

ちなみに、1 年後の 1955 年、男性主導の「アフリカ民族会議」（ANC）や「南アフリカ・インド人評議会」（SAIC）などの反アパルトヘイト諸組織によって採択された『自由憲章』は、『女性憲章』と比較すると、ジェンダー視点の比重の違いが明らかである。しかし、国連のジェンダー平等という 21 世紀の目標を先取りしている感のあるそのジェンダー視点は、きわめて西欧的なジェンダー・パラダイムにのっとり、これまで述べてきたような共同体の原理にのっとりしたマイクロレベルのジェンダー関係を視野にいたアフリカの展望を示しているわけではない。その展望が試されている領域のひとつが、制定法と慣習法である。すでに見てきたように、とりわけ結婚と離婚に関して、制定法と慣習法が入りまじり、しかも植民地当局の介入によって、さらに複雑な状況を呈していた状況をどのように整合的に調整できるかが問われているのである。

制定法と慣習法

ここでは、結婚、相続、そして離婚というジェンダー秩序に関係する家族法に限ってみてゆくことにする。

アフリカ諸国は、独立に際しては新たに憲法を制定し、私法に関しては、植民地時代に導入された制定法を引き継いだ。独立後に制定され、かなりの部分、国際的基準にのっとり形式が整えられている憲法に対し、植民地時代から引き継いだ民法は、植民地時代の価値観を残しており、憲法との齟齬が多々見られる。アフリカ各国は、鋭意、民法の改訂を試みているが、その足を引っ張っているのが慣習法である。一国に囲い込まれた民族の数だけ、慣習法があり、それを廃止するのは困難だからである。しかも、アフリカ人自身が、あまりに西欧的な価値観を民法に取り入れることに反対するということもある。とりわけ慣習法で問題なのは、妻には動産の所有権はあっても、土地などの不動産の相続権がない社会が多いことである。この慣習を手放したくない男性は多い。だが、ケニアでは 2010 年に新憲法を公布し、はじめて男女平等の相続権を明記した。しかし、これによって、直ちに状況が変化

することはないが、植民地下で増加した離婚女性やシングルマザーの家父長権への反乱が、男性優位の慣習法を揺さぶっていると、小馬は分析している（小馬徹,2014）。法律が社会を変えるのではなく、人びとの選択や意識の変化が社会やジェンダー構造を変え、それを法律が下支えしていくという展開をここに見ることができる。

結婚と離婚に関しても同様の事が言える。複数の婚姻形態が認められている中、結婚は近代法で、しかし離婚は慣習法で・・・といった有利な選択する男性がいることが問題となっている。しかし、すでに見てきたように、親族のネットワークの中でしか生きるすべのない女性にとっては、共同体的な保護はまだ必要である。子供も同様に、拡大家族の間を頻繁に移動させながら育てる社会は多い。それが、ストリートチルドレンの出現を抑えてきた。

そうした中、一挙に慣習法を廃止した国がある。

ブルキナファソである（Article 1066, Persons and Family Code）。そこでは、夫婦の権利の平等性、個人の自由の尊重、拡大家族の介入の排除などが規定されている。ただし、実際には、この近代法を慣習法でバランスをとりながら裁判が行われているという（Cynthia Grant Bowman /Akua Kuenyehia, 2003: 87）。



ここでは、これ以上紹介する余裕はないが、もう一点、補足しておく、タンザニアでは、2年以上の同棲実績のある場合には結婚と認めるという規定が1971年の改正婚姻法に定められた。これは、実態に則して法改正を行った事例である（The Law of Marriage Act,1971,Part 8:160）。

制定法にも慣習法にもイスラーム法にもジェンダー視点からすると、それぞれ問題があり、それぞれ利点がある。しかし、比較すると、多くの問題を抱えているのは慣習法であることは、ガーナ大学のアフリカ人女性法律家も認めている。慣習法を成文化する試みがなされた時、複数の民族が共存している国では実際には不可能である以上に、成文化されることによる固定化を恐れた女性たちが反対したという事実は、この女性法律家の見解が正しいことを証明している（Bowman&Kuenyehia, 2003:1,3）。ただし、成文化されていないための裁判官の恣意的なさじ加減が介入するという不具合も指摘されている。

いずれにせよ、これらをすり合わせて、民法を女性の権利を守る方向で整理する模索はアフリカ各国ですでに始まっている。しかし、新たなジェンダー秩序の構築がともなわない性急な一本化が、かえって混乱を生み出すことは、歴史が証明しているとおりである。

アフリカ社会主義—ジェンダー平等との関連で

独立を契機に、多くの新興アフリカ諸国は、植民地下で推し進められてきた資本主義路線ではなく、「社会主義」路線を選択した。アフリカ社会主義の理論構築に寄与した指導者も輩出された。たとえば、タンザニアの初代大統領ニエレレである。その理論と政策は、ニエ

レレの手になる 1962 年のパンフレット『ウジャマー—アフリカ社会主義の基礎』と 1967 年の『アルーシャ宣言』に示されている。その中で、女性が登場するのは 2 か所、ひとつはパンフレットの中の「男女を問わず・・・」、もう一か所は『アルーシャ宣言』の「すべての男女に平等の機会を・・・」である。その他には女性への言及はなく、ジェンダー平等は「すべての人民が、アフリカ伝統社会の家族共同体を支えてきた平等と相互扶助という理念と、平和で格差のない社会の実現に協力する」という大義名分の中に回収されてしまっている。ニエレレのこのような平等と相互扶助がアフリカ「伝統社会」に存在したのか、あるいは存在しているのかは、本稿の前半をお読みいただければ、おのずから回答が見つかるはずである。しかし、理念であっても、それが現実の女性の地位やモビリティを押し上げる後押しをしたことは否定できない。それは、筆者に向かって発せられた「ニエレレの社会主義政策がなければ、私がここにいることは絶対になかった」というダルエスサラーム大学図書館の司書をしていた牧畜民社会出身の女性の語りからも伺える。彼女の夢の実現を支えたのは、教育の機会均等であったことも間違いない。彼女と同じ経験をした男性もいたに違いない。しかし、解放闘争と同時に家父長的権威とも闘った女性たちが独立後に直面したのは、相も変らぬ男性優位の社会構造だったことも確かだ。解放闘争における女性の貢献は無視された。しかし、栗田禎子がエジプト＝イギリス支配に対するスーダンのマフディー運動に関する報告の中で指摘しているように、解放運動に当事者として参加した女性たちの経験は、その後も女性たちの記憶の底に生き続けた（栗田、2006）。そうした記憶とともに、女性たちの闘いは、新たなスタート地点に立ったのである。「開発とジェンダー」という領域も生まれた。「女性は家事労働と再生産領域」という欧米的な性別分業イメージに囚われていた初期の開発プロジェクトは、一方で、女性をさらなる周縁に追いやった経済危機とそれに続く構造調整、他方でフェミニズム運動と 90 年代の政治の民主化という国際社会の潮流とも共振して、大きく変わりつつある。しかし、その政治の民主化が、従来の民族間の抗争や男性の権力闘争を激化させ、20 世紀末～21 世紀にかけて各地で内戦が勃発、多くの女性が性暴力の犠牲となったのは、悲劇としか言いようがない。なぜ、このように多くの女性が内戦に巻き込まれているのか。紛争はジェンダー秩序やジェンダー関係にどのような変化をもたらしているのか。

内戦と性暴力

1980 年代からの内戦を列举してみる。

1982~2012	ソマリア内戦	女性への性暴力多発
1987~2005	ウガンダ内戦	女性への性暴力多発
1989~2003	リベリア内戦	女性への性暴力 4 万件以上(国連推計)
1991~2002	シエラレオネ内戦	女性への性暴力 6 万件以上(国連推計)
1994	ルワンダ内戦	女性への性暴力 10~25 万件(国連推計)
1996~2005	ブルンジ内戦	女性への性暴力多発

1998~2000	エリトリア・エチオピア戦争	女性への性暴力多発
1998~2013	コンゴ民主共和国内戦	女性への性暴力 20 万件以上(国連推計)
2002~2003	中央アフリカ共和国クーデタ	女性への性暴力多発
2002~2005	コートジボワール内戦	女性への性暴力多発
2003~2013	スーダン内戦	女性への性暴力多発
2013	中央アフリカクーデタ	女性への性暴力多発
2013~	南スーダン内戦	女性への性暴力多発

「紛争とジェンダー」、あるいは「紛争予防とジェンダー」に関しては、さまざまな議論が積み重ねられてきている。しかし、なぜ、アフリカでこのような性暴力が多発しているのかについての明確な回答はまだない。とはいえ、研究蓄積がないわけではない。ここでは、ハーバード大学のコーエン準教授の研究を紹介しておこう(Cohen,2013)。

準教授は、武装集団ごとにレイプの発生率が異なる理由を、各種報告書や 3 千にのぼる家族へのインタビューを通して分析した。彼女が取り上げた事例は、シエラレオネ内戦である。結論から言うと、さまざまな要因を統計的に処理した結果、内戦下のレイプを誘発する最大の要因は、兵士がリクルートされる方法にあったという。つまり、兵士がリクルートされる際の強制力の大小が、レイプ発生件数と最も相関関係を示したというのだ。

シエラレオネは政府軍と反政府軍との間で何年も内戦が続き、戦闘力の補充が双方にとって重要課題となった。その補充方法を調べてみると、反政府軍の兵士の 78%が誘拐によって戦闘集団に放り込まれていたことが判明したのだ。この数値は、7 年後の 1998 年になると 94%に達している。つまり、反政府軍のメンバー間には親和的關係が当初から欠落しており、そうしたバラバラな兵士を団結させるために最も効果的なのが集団レイプだったのだという。一方、政府軍の兵士は、78%が友人や共同体のメンバーのついででリクルートされており、それがレイプの抑止力となったと分析する。レイプ被害者への聞き取りも行っている。それによれば、加害者の圧倒的多数が反政府軍の兵士によるものだった。このことも、彼女の分析を裏付ける資料となっている。

筆者は、この論文を論評する資料を持ち合わせてはいないが、疑問点はいくつもある。そのひとつは、政府軍と反政府軍との政治的立ち位置の違いである。政府軍がより多くの民衆の支持を得ているとしたら、それが女性への性暴力を介して政府軍や民衆に打撃を与える反政府軍の十分な動機となるだろう。また、先に紹介したシエラレオネのメンデ社会の首長層による女性の独占と抑圧からの解放を求めて反政府軍に流入していった若者を、どこに位置づけたらよいか。確かなことは、「軍隊」という暴力装置は正規であろうと非正規であろうと、日常の性規範からの逸脱を誘発するという一般論に回収してしまうには、最近のアフリカでの戦時性暴力の被害者数は大きすぎる、ということである。

いずれにせよ、極度の恐怖と凄惨な性暴力を生き抜いた女性たちにとっての光明は、内戦後、内戦終結に立ち上がった女性たちを率いたリーマ・ボウイーが、選挙で選ばれたアフリ

カ初の女性大統領エレン・サーリーフとともにノーベル平和賞を受賞したことである。その大統領が初めて公の場で、レイプについて発言したこと、また、女性だけの国連 PKO の派遣を要請した結果、女性が安心して警護を任せられたこと、などは、もっと知られてよい女性大統領ならではの采配である。さらにルワンダの国会議員に占める女性の割合が世界一位にランクインしたことは、内戦で男性人口が減少したことにもよるが、女性の参入を積極的に後押しする意識が、男性の方にも芽生え始めている証左である。ルワンダでは、その後、次々に女性や子供を守る法律が整備されている(戸田、2014)。

組織における女性の比率が 30%を超えると「変化」が起きるというテーゼがある。アフリカのみならず、世界中の女性がそれを願っている。それを達成した暁に期待される「変化」がどの方向に向かうのか。それは、21 世紀におけるジェンダー秩序の新しい展望を切り開く試金石となるにちがいない。

おわりに

20 世紀を中心とした約 100 年間のジェンダーに関わる歴史的変化を、変化の契機に注目しながら紹介してきた。アフリカ大陸にはあまりにも多様な民族が、多様な文化を発展させてきており、それらをすべてカヴァーすることは不可能である。しかも、参照できる資・史料が限られているため、いかなる意味でも系統的な叙述ではない。政治史や経済史が、もっぱらいわゆる産業化した近代セクターのみを対象としているのに対し、本稿では、狩猟採集や農耕牧畜を行っている社会まで視野に入れた結果でもある。しかし、それが「アフリカ」の現実なのである。

21 世紀の国連の「ジェンダー平等」にむけての掛け声は、たしかにアフリカにまで届いている。しかし、それは近代セクターに身を置く政府レヴェルと一部のエリート層にとどまっている。そこから除外された多くの人びとにまでは届いていない。それは、西欧的な個人レヴェルの権利と共同体原理との緊張関係と読み替えてもいいだろう。この二元化された価値観にどのように橋をかけ調整していくかは、21 世紀のジェンダー秩序を展望するにあたっての重要な課題であり、しかもアフリカだけの問題ではないことは明らかである。その際、1930 年代の一部の宣教師や社会人類学徒がいみじくも述べているように、外部からの介入は傲慢なひとりよがりの行為であり、変化はアフリカ社会の草の根から起きてこそ根付くものである。

ジェンダー関係の変化の契機となった歴史的事象は他にも多々ある。いや、あらゆる歴史的変化は、ジェンダー関係に影響を与えていると言ってよい。アフリカ史に関しても、それらを再構築し、マクロレヴェルの歴史にどうつなげていくか、あるいは、マクロレヴェルの歴史過程への分析視点にどう取り込んでいけるかが問われている。

参考文献

今村薫 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.

- ウィンター、エドワード H.
1968『“月の山”の彼方—アフリカー夫多妻の記録』米山俊道訳、宮川書房.
- 栗田禎子 2006「オムドゥルマーンの娘たち—19世紀スーダンのマフディー運動と女性」
富永智津子・永原陽子編『新しいアフリカ史像を求めて—女性・ジェンダー・フェミニズム』御茶の水書房.
- 近藤英俊 2007「瞬間を生きる小の謎、謎めくアフリカ現代」安倍年晴・小田亮・近藤英
俊編『呪術化するモダニティ—現代アフリカの宗教的实践カラー』風響
社.
- 小馬徹 1996「父系の逆説と「女の知恵」としての私的領域—キプシギスの「家財産制」
と近代化」和田正平（編著）『アフリカ女性の民族誌—伝統と近代化のは
ざままで』明石書店.
- 小馬徹 2000「キプシギスの女性自助組合運動と女性婚—文化人類学はいかに開発研究
に資することができるのか」青柳まちこ編『開発の文化人類学』古今書院.
- 小馬徹 2014「ケニア新憲法とキプシギスのシングルマザーの現在」椎野若菜編『境界
を生きるシングルたち』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所.
- 佐藤俊 1996「レンディール社会の婚姻と女性」和田正平（編著）『アフリカ女性の民族
誌—伝統と近代化のはざままで』明石書店.
- 椎野若菜 2008『結婚と死をめぐる女の民族誌』世界思想社.
- ショスタック、マージョリー
1994『ニサーカラハリの女の物語』麻生九美訳、リポート.
- 杉山祐子 2007「アフリカ地域研究における生業とジェンダー」宇田川妙子・中谷文美編
『ジェンダー人類学を読む』世界思想社.
- 杉山祐子 1996「離婚したって大丈夫—ファーム化の進展による生活の変化とベンバ女性
の現在」和田正平（編著）『アフリカ女性の民族誌—伝統と近代化のは
ざままで』明石書店.
- サンセリ、タデウス
2006「マジマジ反乱（タンザニア）再考—ジェンダー史とナショナリスト歴史
学の伝統」富永智津子・永原陽子編『新しいアフリカ史像を求めて—女性・
ジェンダー・フェミニズム』御茶の水書房.
- セハス、モニカ
2006「女性の眼でみるアパルトヘイト—一九五〇年代の「南アフリカ女性連盟」
（FSAW）の事例」富永智津子・永原陽子（編）『新しいアフリカ史像を求
めて—女性・ジェンダー・フェミニズム』御茶の水書房.
- 田中二郎 1994『最後の狩猟採集民—歴史の流れとブッシュマン』どうぶつ社.
- 田中二郎 2008『ブッシュマン、永遠に。— 変容を迫られるアフリカの狩猟採集民』昭
和堂.

- 寺嶋秀明 1996 「エフェ・ピグミーの女性と結婚制度」和田正平（編著）『アフリカ女性の民族誌—伝統と近代化のはざままで』明石書店。
- 戸田真紀子 2014 『貧困、紛争、ジェンダー—アフリカにとっての比較政治学』晃洋書房。
- 端信行 1996 「サラリーマン女房論」和田正平（編著）『アフリカ女性の民族誌—伝統と近代化のはざままで』明石書店。
- 浜本満 2014 『信念の呪縛—ケニア海岸地方ドゥルマ社会における妖術の民族誌』九州大学出版会。
- 浜本満 2001 『秩序の方法』弘文堂。
- 三成美保 2015 『同性愛をめぐる歴史と法—尊厳としてのセクシュアリティ』明石書店。
- ムビリニ、マージョリー
2006 「罪深き人々とアウトサイダーたち—ルングウェ県（タンザニア）におけるエイズのドラマ」富永智津子・永原陽子（編）『新しいアフリカ史像を求めて—女性・ジェンダー・フェミニズム』御茶の水書房。
- 和田正平 1988 『性と結婚の民俗学』同朋舎。

Amoo, J.W.A.,

1946 “The Effect of Western Influence on Akan Marriage,” *Africa*, vol.16, no.3.

Cohen, Dara Kay,

2013 “Explaining Rape during Civil War: Cross-National Evidence (1980~2009),” *American Political Science Review*, vol.107, no.3, August.

Crosby, E.H.,

1937 “Polygamy in Mende Country,” *Africa*, vol.10, no.3.

Culwick, A.T. & G.M.,

1934 “The Functions of Bride-Wealth in Ubena of The Rivers,” *Africa*, vol.7, no.3.

Culwick, G.M.,

1939 “New ways for old in the Treatment of adolescent African Girls,” *Africa*, vol.12, no.49.

Davidson, J.

1948 “Protestant Missions and Marriage in the Belgian Congo,” *Africa*, vol.18, no.2.

Herskovits, Melville, J.,

1937 “A Note on ‘Woman Marriage’ in Dahomey,” *Africa*, vol.10, no.3.

Kayamba, H.M.,

1932 “The Modern Life of the East African Native,” *Africa*, vol.5, no.1.

Krige, E.J.,

1936 “Changing Condition in Marital Relations and Parental Duties among Urbanized Natives,” *Africa*, vol.9, no.1.

- Little, K.L.,
 1948 "The Changing Position of Women in the Sierra Leone Protectorate," *Africa*,
 vol.18, no.1.
- Meek, D.K.,
 1936 "Marriage by Exchange in Nigeria: A Disappearing Institution," *Africa*, vol.
 9, no.1.
- Njambi, Wairimu Ngaruiya and E.O'Brien,
 2005 "Revisiting Woman-Woman Marriage: Notes on Gikuyu Women," in:
 Oyeronke Oyewumi (ed.), *African Gender Studies: A Reader*, Palgrave
 Macmillan.
- Shepherd, Gill,
 1987 "Rank, gender, and homosexuality: Mombasa as a key to understanding
 sexual options," in: Pat Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*,
 Routledge, London & New York.
- Schapera, I.
 1933 "Premarital Pregnancy and Native Opinion—A Note on Social Change,"
Africa, vol.6, no.1.
- Strobel, Margaret,
 1979 "Muslim Women in Mombasa, 1890-1975," Yale University Press, New
 Haven and London.
- Swantz, Marja-Liisa,
 1986 *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society with special referende to
 Women*, Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala.
- Tew, Mary,
 1951 "A Form of Polyandry among the Lele of the Kasai", *Africa*, vol.21, no.1.
- Thomas, Lynn M.
 1996 "Ngaitana': The Gender and Generarional Politics of the 1956 Ban on
 Clitoridectomy in Meru, Kenya," *Gender and History* 8(3):338-363.
- White, Luise,
 1990 *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*, The University of
 Chicago Press, Chicago and London.
- Wilson, Godfrey,
 1936 "An African Morality," *Africa*, vol.9, no.1.
- Young, T. Cullen,
 1935 "How far can African Ceremonial be incorporated in the Christian system?"
 " *Africa*, vol.8, no.1.