



## 趣旨説明

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2022-06-14 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 宮脇, 幸生 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00017701">https://doi.org/10.24729/00017701</a>

2021年度 男女共同参画事業

## 変わりゆくアフリカの身体加工と廃絶運動の現在 ——女性器切除という慣習——

### 【趣旨説明】

宮脇 幸生

みなさま、今日はお忙しいところをお集まりいただきありがとうございます。私はこの講演会の司会をつとめます、大阪府立大学人間社会システム科学研究科の宮脇と申します。本日は女性学研究センターの男女共同参画事業のひとつとして、「変わりゆくアフリカの身体加工と廃絶運動の現在——女性器切除という慣習——」というテーマでお話をします。私に続いて3人の演者が登壇し、ケニアにおける女性器切除の現状を、それぞれが調査しているフィールドから報告します。なおこの講演会では、演者によっては女性器切除を、女子割礼 (female circumcision : FC)、女性器切除／カッピング (female genital mutilation/cutting : FGM/C) とも呼んでいますので、ご注意ください。

女性器切除と言っても、この慣習についてご存じの方は少ないのではないのでしょうか。この慣習は、女性を差別する社会において行われる、女性の身体を損ない人権を侵害する残酷な行為であるとして、国際的な廃絶運動の対象となっています。ですが実際にこの慣習を行っている社会から見えてくるものは、そのようなイメージとは少なからず異なったものでもあります。そこでこれらの報告に先立って、まず私が、女性器切除という慣習はどのような慣習なのか、この慣習のどこが問題とされ、どのように廃絶運動が展開してきたのか、そしてその廃絶運動自体にどのような問題があるのかについて、説明したいと思います。

## 1. 女性器切除とはどのような慣習か

### 1.1 身体加工と女性器切除

女性器切除とは、女性器に対して行われる身体加工のひとつです。女性器切

除というと、とても特殊な慣習と思われるかもしれませんが。けれども私たち人類は、昔からさまざまな身体加工を行ってきており、女性器切除もそのひとつとして位置づけることができます。

刺青・タトゥーは、世界中で行われている身体加工です。身体に瘢痕を入れる慣習を持つ民族も多数あります。ピアスをつけるために耳に穴をあけることも、世界中で行われています。そのなかで女性器切除が特殊だと思われるのは、それがジェンダーと結びついていること、そして性器の加工であるということの2点にあると思います。

けれどもジェンダーと結びつく身体加工は、決して珍しいものではありません。特定のジェンダーの印として、顔や手にタトゥーを入れる慣習は、世界のいたるところにあります。またかつて中国で行われていた女性の纏足もジェンダーと結びついた身体加工ですし、ヨーロッパでは「女性らしい身体」をつくるために女性のウェストを締め付けるコルセットが流行したこともあります。現代の日本でも、美容整形やダイエットが「女性らしい身体」を作るために盛んに行われていることは、皆さんもご存じのとおりです。問題はこのような身体加工が、単に特定のジェンダーを表す印としてなされるだけでなく、それが女性の男性への従属性を表したり、その手段となったりするものとして行われている場合があるという点です。この点については、後で検討したいと思います。

性器の加工も、世界で広く行われています。男性器の包皮を切り取る割礼は、イスラーム教徒、ユダヤ教徒、そしてアフリカの多くの民族で、宗教的・文化的な慣習として行われています。アメリカ合衆国では、新生児の80%ほどが割礼を受けていると推測されています。日本には宗教的・文化的な慣習としての割礼はありませんが、1980年代以降、美容整形外科医たちの宣伝によって、「包茎は不潔で男らしくない」という言説が流布され、包茎手術がブームとなりました（澁谷 2021）。包茎手術も、ジェンダー・イメージと結びついた性器加工に他なりません。さらに日本を含む先進国では、女性器の美容整形も行われています。このように見ると、女性器切除は決して特殊な慣習ではなく、むしろさまざまな身体加工と連続性を持っている慣習であることが、見えてくるのではないのでしょうか。

## 1.2 女性器切除の呼び方

次に、女性器切除がどのような慣習であるとされているのかを見て行きたいのですが、その前に、「女性器切除」という言葉自体について、少し触れておきたいと思います。女性器切除という言葉は、英語のfemale genital mutilationを日本語に訳したものです。けれどもfemale genital mutilationという言葉は1970年代以降に用いられ始めたもので、それ以前はfemale circumcision（女子割礼）という言葉が用いられていました。<sup>1</sup>それではなぜ異なった呼び方があるのでしょうか？

「女子割礼」という言葉は、この慣習をイスラーム教徒やユダヤ教徒の行っている男性の割礼になぞらえています。男性の割礼は、イスラーム圏だけでなく、欧米でもユダヤ教徒を中心に深く根付いた慣習なので、「女子割礼」と呼ぶ場合、この慣習も男性の割礼と同様に、長い宗教的伝統に根差した文化であるというニュアンスが出てきます。

それに対して異議を唱えたのが、この慣習の廃絶運動を始めた欧米のフェミニストたちでした。彼女たちはこの慣習が、女性差別的な家父長制社会において行われる、女性を抑圧する行為であると考えました。クリトリスをはじめとする女性器を切り取ることで、女性の性的な主体性を奪い、男性に従属させるための行為だと考えたのです。そのような行為を、伝統的文化と呼ぶべきではありません。mutilationには、身体を回復不可能な形で損なうというニュアンスがあります。female genital mutilationという言葉には、女性器を回復不可能な形で切断することによって、女性の主体性を奪う行為であるという意味が込められているのです。

このように見てくると、これらの二つの言葉には、相反する政治的な姿勢が反映されていることがわかると思います。「女子割礼」という呼び方は、この慣習を伝統文化とみなす呼び方であり、現在ではこの慣習を擁護する人たちにより用いられます。「女性器切除」という呼び方は、この慣習を、女性を抑圧する行為であるとみなす呼び方であり、廃絶派の人たちによって用いられてきました。

---

<sup>1</sup> いうまでもなくこれらの言葉は英語圏で用いられている名称で、この慣習を行っている人々は、それぞれの固有の言語によってこの慣習を名付けています。

さらにその背後には、文化相対主義と価値普遍主義の対立という、文化と倫理の関係をどのように考えるのかについての哲学的な立場の違いも関わっており、とくに1990年代には文化相対主義か価値普遍主義かという論争が繰り広げられました。

文化相対主義とは、20世紀の文化人類学のバックボーンとなる考え方で、それぞれの文化には固有の論理があり、モノの認識の仕方から価値の置き方まで多様だが、特定の文化が優れているということではなく、文化はどれもそれ自体の一貫性や正統性を持っているのだという考え方です。この考え方には、19世紀から20世紀前半にかけての、欧米の植民地主義的な侵略に対する深い反省が込められていました。当時欧米諸国は、自分たちの西欧的な認識や倫理が人類の文化の中でもっとも優れており、それよりも劣って野蛮な他の文化を持つ民族を、啓蒙のために支配しても良いと、植民地支配を正当化してきました。20世紀の文化人類学は、そのような植民地主義的思考からの脱却を、文化相対主義を梃子にして図ろうとしたのです。

価値普遍主義の考え方はまったく違います。この考え方は、文化の相違を超えた、絶対に正しい価値はあるはずだという考え方に立っています。たとえば女性器切除廃絶運動が始まった1970年代のアメリカを考えてみましょう。当時のアメリカはまだ男女平等には遠く、女性は家庭においても職場においても、従属的な立場に置かれてきました。家庭において夫に暴力をふるわれても、そこに公的な権力が介入することはありませんでした。当時のフェミニストたちは、文化的には当たり前とされていても、当人たちにとってはきわめて不公正と映る女性の立場の向上を目指して運動を展開していました。男性中心主義的な文化において「正しい」とされるものが、その文化に生きる女性にとっても「正しい」ものであるわけではありません。そして世界を見ても、文化に埋め込まれているように見えるジェンダー間の不公正は、いたるところにあると思われたのです。

この二つの立場の間の論争は、そもそも「文化」をどのようなものとして考えるべきなのか、また普遍的価値としてしばしば言及される「人権」が、どのような社会によって必要とされているのかなどを慎重に考察しないと、適切には理解できません。この点については、後で少し触れたいと思います。

さて、女子割礼と女性器切除という言葉には、このようにこの慣習に対する

政治的な立場が強く反映されています。けれども現実には多様なこの慣習を、擁護が廃絶かという二分法でとらえることを避けたいと考える研究者も多く、そのような研究者たちはfemale genital cuttingという語を用いています。<sup>2</sup>ここでは次に見るようにWHOの取り組みも参照しますので、女性器切除という語を用いたいと思います。

### 1.3 女性器切除のタイプ

さてここで、WHO（世界保健機構）のパンフレットを見てみましょう。WHOは1980年代以降、女性器切除廃絶運動を中心となって進めてきた国連機関です。WHOは女性器切除をどのように定義しているのでしょうか？

WHOは女性器切除を、「女性器切除とは、女性外性器の一部または全部の切除、あるいは医学的治療以外の理由で女性性器を傷つける行為」と定義しています。そして切除の形態によって4つのタイプに分類しています。

タイプⅠはクリトリス切除 (clitoridectomy) と呼ばれ、女性器切除の中では、もっとも軽微なものとされているタイプです。クリトリスの一部もしくは全体およびクリトリス包皮の切除、あるいはクリトリス包皮の切除を行います。

タイプⅡは切除 (excision) と呼ばれ、アフリカではもっとも広く見られるやり方です。クリトリスの一部もしくは全体および小陰唇の切除をする施術法です。大陰唇の切除を伴う場合もあります。

タイプⅢは陰部封鎖 (infibulation) と呼ばれ、もっとも重いタイプです。この施術では、小陰唇および大陰唇、あるいは小陰唇か大陰唇のみを切除し、さらにそこを接合することによって覆いが作られ、膣口を狭められます。クリトリスの切除を伴う場合もあります。

タイプⅣは、上記のタイプにはあてはまらない施術法を指します。たとえば、突き刺す、極小の穴を開ける、切り込む、削る、焼灼といった行為などがあります。

---

<sup>2</sup> このほかにも、female genital surgery、female genital operation、female genital modificationなどの語を用いる研究者もいます。

#### 1.4 女性器切除が行われている地域

それでは、女性器切除と呼ばれるこの慣習は、どのような地域で行われているのでしょうか？ この慣習に対する廃絶運動が始まった1980年代は、女性器切除は主としてアフリカで行われる慣習だと考えられていました。けれども現在では、イエメン、イラン、アフガニスタンの一部、クルド人の居住地域など西南アジアの一部地域で、またマレーシアやインドネシアなどの東南アジアでも行われていることがわかっています。さらに美容整形と称して行われる女性器切除も含めるのなら、先進国の多くでも女性器切除は行われていると言えるでしょう。ただしWHOは、先進国で行われている美容整形を、女性器切除に含めてはいません。

さて、この講演会ではアフリカにおける女性器切除についてお話しますので、もう少し詳しくアフリカの状況を見ておきましょう（図1）。

アフリカで女性器切除が行われているのは、主としてサハラ砂漠より南、赤道より北のアフリカ諸国です。北アフリカのイスラーム諸国では、エジプトを除いて、女性器切除は行われていません。WHOのタイプ別にみると、最も軽いタイプⅠのクリトリス切除が行われているのは、エジプトです。反対にもっとも厳しいタイプⅢの陰部封鎖が行われているのは、東アフリカのソマリア、スーダン、そしてマリの一部です。ただしスーダンでは、近年より軽いタイプⅡの女性器切除に移行しています。そのほかの国では、タイプⅡの女性器切除が行われています。

アフリカの国々のほとんどは、多民族国家です。ひとつの国内に数十の民族が住むことは決して珍しくはありません。女性器切除をするか否か、どのようなタイプの女性器切除を行うのかということは、民族ごとに異なります。図1では国別の施術率が示されていますが、国内の民族ごとに見ると、ほとんどの住民が施術を受けている民族もあれば、まったくそのような慣習を持たない民族まで、さまざまであることに留意する必要があります。

また図の施術率は、全年代の女性の施術率であることにも注意が必要です。近年の廃絶キャンペーンや、学校教育の普及によって、アフリカ諸国でも女性器切除の実施率は低下していています。年代ごとに見ると、多くの国で若い年代ほど女性器切除の実施率は下がっています。それにもかかわらず、多くの地域で、この慣習が「根絶される」というにはほど遠い状況であるという点も、

押さえておく必要があるでしょう。なぜそうなのかは、地域によって異なり、それが今日のお話の重要なテーマです。

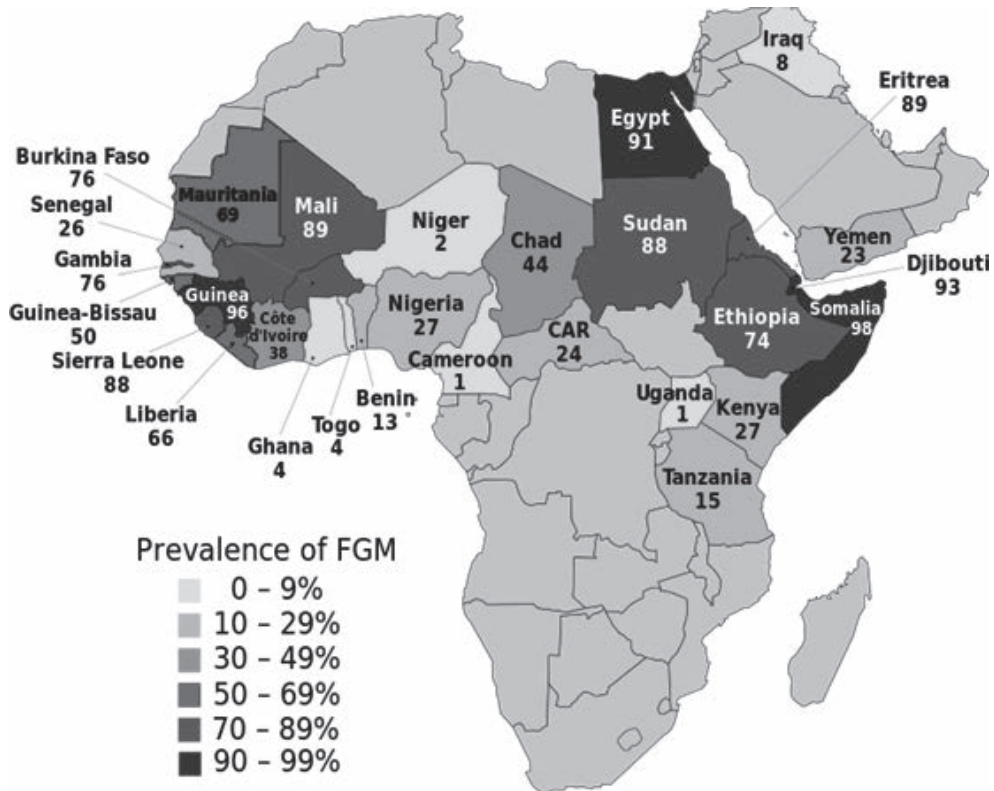


図1 アフリカにおける女性器切除の実施率  
(女性器切除が行われているのは国名の記されている国)  
地図出典：<https://commons.wikimedia.org>

## 2. 女性器切除の何が問題なのか

### 2.1 なぜWHOは女性器切除を廃絶すべきとするのか？

女性器切除は身体加工のひとつであり、他の身体加工とも連続性のあるもので、決して特殊なものではないということを述べました。これらの身体加工の多くは、世界中で行われていますが、女性器切除は厳しい廃絶運動の対象とされています。それはなぜなのでしょう？ この点を、WHOの見解から明らかにしておきたいと思います。



### 2.1.1 健康被害

WHOが女性器切除を廃絶すべきとするのには、2つの理由があります。1つ目は、健康被害です。女性器切除は健康上の危険や悪影響と深いかわりがあるとWHOは主張します。WHOは健康上の危険を、実施直後の健康被害と長期的な健康上の危険に分けて提示しています（WHO 2010：33-34）。

実施直後の健康上の危険としては、激痛、大量出血、性器組織の腫れ、発熱、破傷風などの感染、排尿困難、傷の治癒の困難、周囲の性器組織の損傷、ショック、死が挙げられています。女性器切除が伝統的なやり方で行われる場合、麻酔も消毒も行わないために、これらの危険が伴うとされます。

長期的な健康上の危険としては、排尿に関する傷害（痛みを伴う排尿、尿道の感染）、膣に関する問題（排膿、痒み、細菌による膣症および他の感染症）、生理に関する問題（疼痛を伴う生理、経血の排出困難など）、傷跡の残る組織およびケロイド、性交に関する問題（性交中の痛み、性的満足の減退など）、出産時の合併症の危険（出産困難、過度の出血、帝王切開の危険、新生児蘇生の必要性など）、死産が挙げられています。切除後も傷が原因で炎症を起こしたり、皮膚組織が硬化して出産に困難が伴う場合があるとされ、とくにタイプⅢの陰部封鎖の場合は、膣口を縫合し、ごく小さな穴だけを残すので、排尿や経血の排出、出産時に問題をもつことが多いとされます。

しかしこれらの健康被害は、施術が非医療的な場で行われる場合、生じる可能性は高くなりますが、病院やクリニックで行われる場合は、リスクは美容整形手術と変わりません。美容整形が許容され、女性器切除が廃絶の対象となるには、もうひとつの条件が必要となります。

### 2.1.2 女性と子どもの人権侵害

WHOが女性器切除を廃絶の対象とする理由の2つ目は、それが女性と子どもの人権を侵害しているとみなすからです。「女性性器切除（FGM）はそれがいかなるタイプのものであれ有害な慣習であり、少女と女性の人権を侵害するものであると認識されている。」（WHO 2010：12）とWHOは述べています。そして「FGMが行われる社会において、この慣習は社会的、経済的、政治的構造に深く根差した男女間における不平等の表れである。FGMはかつて中国で行われていた纏足、ダウリー（結婚持参金）や幼児婚の慣習と同じく、

FGMは社会による女性の管理である。」(WHO 2010: 7) と、女性器切除が行われている社会は、女性に対して抑圧的・差別的な社会であるという点を指摘しています。

### 2.1.3 2つの問題の交差点としての女性器切除問題

WHOが女性器切除を廃絶の対象とする理由は、女性器切除がもたらす健康被害と、女性器切除が女性差別的な慣習であるという2点からだということを書きました。

さて、女性器切除は健康被害を引き起こすわけですが、そのような慣習・行為は他にもたくさんあります。たとえば過度な喫煙や飲酒。これらの慣習は私たちの健康に悪影響を及ぼします。あるいは自動車の運転。事故のリスクをとまなうことは言うまでもありません。女性器切除により近いものとしては、さまざまな手術、とくに美容整形があります。手術の失敗による被害はよく耳にるところです。けれどもこれらの行為が、廃絶の対象になることはありません。それはなぜでしょうか。

WHOの論理に従って推測するのならば、これらの行為は自らが望んで行われているからということでしょう。それに対して女性器切除は、女性を抑圧する差別的な社会において、女性を管理するために行われている行為であるという点で、これらの行為とは異なっているとされているのではないのでしょうか。

けれども欧米や日本の社会にも、女性に対して差別的とされる行為はたくさんあります。たとえばフランスをはじめとするヨーロッパでは、ムスリムの女性が身に着けるブルカのような顔を覆う衣服が問題とされています。ブルカは女性の抑圧の象徴とみなされており、公共の場での着用が禁じられ、それが信教の自由を侵害するのではないかと大きな議論となっています。ですが私的な場でブルカを身に着けることは、問題とはされません。私たちにとって身近な例では、日本で圧倒的人気を誇った女性アイドルグループの歌う歌の歌詞が、批判を受けたことがあります。「女性はバカでも可愛ければいい」というような内容の歌詞が、女性蔑視だとされたわけです。けれどもそれが放送禁止になることはありません。

女性器切除はなぜ廃絶の対象となるのか。それは、この慣習・行為が、女性に健康被害をもたらす、なおかつそれが女性を抑圧する差別的な社会の中で、差

別の表象／手段として行われているとみなされているからです。この二つの理由が相互に支え合って、女性器切除の廃絶・根絶のための運動が、正当化されているという仕組みになっているわけです。

## 2.2 廃絶言説の問題点

ここまでWHOの女性器切除廃絶の論理を見てきたわけですが、それならばその論理に問題はないのでしょうか。廃絶の論理は、健康被害と女性差別的な社会構造の2点からなっていると言いました。そこで次に、実際にはこれらがどれほど大きな問題なのかについて見てみることにしましょう。

### 2.2.1 女性器切除はどのような健康被害を引き起こすのか？

女性器切除の引き起こす健康被害については、廃絶運動が開始された当初から指摘されていました。WHOのパンフレットからの引用でも明らかなように、女性器切除はさまざまな健康被害をもたらす極めて危険な身体加工とみなされていました。

けれどもそれが実際にどれくらいのものであるのかについて、きちんとした科学的な手続きを踏まえた研究は、廃絶運動が盛んになった1990年代においても、十分にはなされていませんでした。なぜなら施術直後の健康被害を明らかにするには、研究者がその場にいる必要がありますし、長期的な健康被害を明らかにするためには、同じ集団から同じような境遇にいる人々のうち、施術を受けた者と受けていない者を統計処理が可能な人数分だけ集めたうえで、健康被害に差があるかどうか、比較をする必要があるからです。どちらの研究も、データの収集はとても困難です。当時その点を鋭く指摘したのは、医療人類学者のカーラ・オーバーマイヤーでした。彼女は1995年までに刊行された研究をレビューしたうえで、信頼に足る研究は非常に少ないこと、またいくつかの信頼に足る研究を参照すると、女性器切除によって健康被害が起きる可能性は小さく、またそれが起きる場合も、タイプⅢの陰部封鎖というもっとも肉体への侵襲性の大きな形態においてであると述べています。つまり女性器切除のもたらす健康被害は、過大に見積もられていたということです（Obermeyer 1999）。

けれども2000年代に入ると、女性器切除に関する医学的研究は増加して行きます。それでは、これらの研究から何が明らかになったのでしょうか？ これ

らの研究は、女性の身体に対する問題、性機能に対する問題、心理への問題と  
いうように、女性器切除のもたらす影響をいくつかの側面に分けて研究をして  
います。明らかになったことは、いずれの側面においても、性器切除の程度が  
厳しいほど、影響が大きいということです。タイプⅢ（陰部封鎖）の性器切除  
を受けた女性は明らかに、健康面・性機能面・心理面において、性器切除を受  
けていない女性に比べて、マイナスの影響を受けやすいという結果が出ていま  
す。逆に侵襲性の低いタイプⅠ（クリトリス切除）の場合は、影響は軽微で、  
施術を受けている女性と受けていない女性との差は、ほとんどありません（宮  
脇 2021）。つまり、施術の影響・身体や心理への侵襲性の程度は、施術の方法  
によって大きく異なるということです。女性器切除をひとくくりのカテゴリ  
ーとして提示するということは、誤解を招きやすいということが言えるでしょう。

### 2.2.2 女性器切除は女性差別的社会の表象／それを維持するための手段なのか？

次になぜ、女性器切除は行われているか見てみましょう。その理由は、実に  
多様です。その点については、WHOのパンフレットからもうかがうことがで  
きます（以下の文章内のFGMとは、すでにお話ししましたように、女性器切  
除（female genital mutilation）の省略形です）。「一部の社会では、FGMは成  
人儀礼として、時には社会の責任ある一員となるように女性の秘密結社へ入る  
ために行われる」「FGMが続けられる他の理由には、FGMが少女に結婚資格  
を与えるということ、また“正しい”妻になるために女性はFGMを受ける必  
要があるという考えなどがある」「一部の地域社会では、FGMを受ければ女性  
の性欲は抑えられ、よって貞節が保証され、逸脱したふしだらと思われる性行  
動を防ぐことができると考えられている」「FGMは少女を“清め”美しくする  
ものと捉えられている」「多くのコミュニティではFGMは宗教的信仰によって  
支持されている場合がある」（WHO 2010：8）「近隣の民族グループが行って  
いることに影響を受けて、また宗教あるいは伝統復興運動の中で、FGMを取  
り入れた地域もある」（WHO 2010：9）。

WHOのパンフレットは、女性器切除を行っているアフリカの多くの民族か  
らそれぞれの理由を抜き出して提示しています。それぞれの理由の後には参考  
文献が記されており、それらが人類学者のエスノグラフィから引用されたもの  
であることがわかります。アフリカでは、さまざまな理由で女性器切除が行わ

れていることがわかります。

ですがこれらがそのまま女性差別の表象、あるいは手段である、ということは、読み取れません。「女性の性欲を抑制する」という理由は、性のあり方は女性が自己決定すべきという現在の私たちの観点からは、確かに差別的な価値観に思われるでしょう。しかし成人儀礼、結婚の資格、女性を美しくするもの、宗教的信念、近隣の民族からの影響という理由は、それだけでは女性差別とは取ることはできないはずです。

それなら、なぜこの慣習が女性差別の表象／手段とみなされるのでしょうか。実はWHOのパフレットを読んでも、その確固とした理由は明らかではありません。「FGMはなぜ今も続いているのか」という節では、いきなり次のような言明がなされます。「FGMが行われている社会において、この慣習は社会的、経済的、政治的構造に深く根差した男女間における不平等の表れである。かつて中国で行われていた纏足、またダウリー（結婚持参金）や幼児婚の慣習と同じく、FGMは社会による女性の管理である。こうした慣習によって、不平等で女性を苦しめる規範的な性別役割は存続される。国際的な保健データを分析したところ、女性が自分の人生を自分の手で管理できる力と、FGMは廃止されるべきという意見には、密接な関連が見られる。FGMが広く行われている地域では、たいていは疑いもなく男性・女性共にFGMを支持しており、この規範にそむく者は誰でも糾弾され、嫌がらせを受け、村八分にされる可能性がある。FGMとはアメとムチによって支えられた社会慣習であり、それがこの慣習を継続させる強い原動力となっている。」（WHO 2010：7）。なぜ多様な理由で行われる女性器切除が、男女間の不平等の表れであるのか、理由は示されないままに、そしてどこで村八分が行われているのかについても参考文献が示されないままに、断定されています。

同様に「FGMによって人権が侵害されている」という節でも、「FGMはこれまでに確立されてきた人権の原則や規範、基準というものすべてを侵している。それには、性による差別のないこと、死をもたらし処置について自らの生命を守る権利、拷問あるいは残虐で非人間的あるいは屈辱的な取り扱いや処罰を受けない権利があり、また以下で述べるような権利が含まれる。FGMは医学的処置の必要がないのに健康な性器を傷つけ、女性の肉体的、精神的な健康に深刻な危険をもたらす行為であるから、到達可能な最高水準の健康を追求し

ようと欲する個人の権利を侵害している。FGMは性に基づく差別であると認識されている。というのはFGMが性の不平等と男女間の権力の不均衡に根差すものであり、女性が人間としての権利を十全に平等に享受することを妨げるからである。」(WHO 2010: 11)と主張しています。ここでは、女性器切除は性に基づく差別である、なぜならそれが性の不平等と男女間の権力の不均衡に根差すものであるから、とされています。けれどもどのような形で女性器切除が性の不平等に根差しているのかは、示されていません。

また「FGMは少女と女性に対して肉体的、精神的な影響を与える暴力の一形態である。FGMは少女や女性の体にいつまでも継続する影響を及ぼす肉体的介入であるのに、これに関して彼女たち本人が決定を下す権利を奪い、人生の自主性と自由を侵害する。文化的な生活への参加や宗教の自由の権利は国際法によって保護されている。」(WHO 2010: 11)とも主張します。ここでは女性器切除が「暴力」であるとされるのは、女性器切除が女性への肉体的介入であるからという点と、それが女性の自己決定のもとに行われていないという点によっています。女性器切除は成人になってから行われる場合も多く、すべてが「少女の人権」を侵害しているとは言えませんが、生後すぐに行われる場合も、また幼児期に行われる場合もあります。これは男性の割礼と同様であり、是非は議論となるでしょう。

### 2.2.3 女性器切除廃絶言説の問題点

しかしこの慣習一般が、本当に女性差別の表象／手段であるのかという点については、大きな疑問とせざるを得ません。それは次の2つの理由によります。

第1に、WHOは多様なアフリカの慣習の一部を引用していますが、それが行われている社会の仕組みや歴史的背景について、一切触れていません。けれどもここで引用されている人類学者たちの文献の多くは、その社会背景を詳しく示したうえで、なぜ女性たちがこの慣習を受容しているのかが述べられています。そこを捨象したうえで、この慣習が女性差別的であるとするのは、大きな無理があります。ちなみにWHOのパフレットでは、それまでの記述とは矛盾するような、次のような記述もあります。「このように、FGMが広く実施されている文化においては、この慣習は少女や女性にとって文化的アイデンティティの大切な一部となっており、自尊心や成人としての自覚、地域社会の

一員になったという意識を与えうるものである。」(WHO 2010: 8)。女性の自尊心を支えるような慣習を、どのようにしたら女性差別の表象／手段とみなすことができるのでしょうか。この部分には、机上で作られた1980年代から90年代にかけての女性器廃絶運動の言説に、人類学者によるさまざまなフィールドでの調査結果が無理やり接合された結果生じた、テキストのねじれが示されているように思います。

女性器廃絶の言説を疑わしいものにする2つ目の理由は、それが多様な地域で多様な理由により行われる多様な形態の身体加工の慣習・実践を、その文脈をすべて捨象したうえで、「女性器切除」というカテゴリーに押し込めた点にあります。最初にお話ししましたように、「女性器切除」は、肉体の加工という点では、身体加工の一部であり、性器への加工という点では男性の割礼や女性器の美容整形と、切り離して考えることはできません。多様で連続的な実践の一部を、これまたあいまいで疑わしい「女性差別的な地域で行われているから」という理由で、ひとつのカテゴリーにまとめ上げることで、果たして適切な考察や廃絶への処方箋を作ることができるのでしょうか。

かつてロドニー・ニーダムというイギリスの人類学者が、人類学の「親族」のような概念は、「家族的類似性」によって成り立っていると喝破しました。<sup>3</sup>つまりそれぞれの部分は似ているけれど、全体としては一貫した共通性のない現象に、「親族」のような名前を付けて、あたかもひとつの独立したカテゴリーのように扱っている。けれどもそれは錯誤だ。多様なものを無理やりひとつにまとめて、そこに何かの本質を探ろうとするのは、無意味だ、と言ったのです(Needham 1971)。

女性器切除も、そんなカテゴリーではないでしょうか。それがどのような理由で行われているのかは、地域によってさまざまです。切除の形態も、年齢も、切除者も、それに込められている意味も、社会の仕組みも、被施術者である女性の主体性・自己決定のあり方も、そして年長男性が年少者や女性を支配する家父長制との関係も、多様です。多様な現象を、特定の見方しかできないメガネを通して見てしまうと、それぞれの現象の精密な理解は不可能ですし、その地域に生きる女性たちの幸せを向上させることはむずかしいでしょう。WHO

---

<sup>3</sup> もともととは哲学者であるワイトゲンシュタインの用いた言葉です。

の女性器切除の定義と廃絶運動は、そのような畧にはまっていないでしょうか？

それではなぜ、この多様な慣習を「女性器切除」とひとまとめにし、廃絶の対象とするような国際的な流れができてきたのでしょうか？ 次にそれを見てみたいと思います。

### 3. 女性器切除と廃絶運動の流れ

女性器切除に対する廃絶の試みが最初になされたのは、1920年代、英領植民地だったケニアの、とくにイギリス人の入植がもっとも進んでいたキクユ人の居住地においてでした。廃絶の先頭に立ったのは現地に入植したキリスト教の宣教師たちで、とくに熱心だったのが、スコットランド教会伝道協会（Church of Scotland Missionary Society : CSM）でした。CSMが女性器切除の廃絶を行おうとした理由は、切除が医療上不必要で危険であるばかりでなく、そのときに行われる儀礼が異教的で猥雑であり、非キリスト教的だとみなされたためでした。CSMは経営する学校に多くのキクユ人の子弟を入学させていたので、女性器切除を受けた少女を入学させることを拒むことで、この慣習を廃絶しようと試みました。ところがその目論見はずれ、逆に多くのキクユ人の生徒たちが、CSMの学校を去ることになったのです。女性器切除は男子の割礼とともに、キクユ人が成人になるための儀礼には欠かせないものだとみなされており、当時のキクユ人たちはCSMの方針に強く反発したのです。

このような反発の背景には、植民地政府によるキクユ人の土地収奪と過酷な人頭税の課税がありました。教会の教育を受けたキクユ人の若者たちはキクユ中央協会（Kikuyu Central Association : KCA）を設立し、女性器切除をはじめとする伝統的文化を維持しつつ、イギリスの植民地支配に対抗しようとしていたのです。後にケニアの初代大統領となるジョモ・ケニヤッタはイギリスに赴き、いかに女性器切除がキクユ文化にとって重要であるか、それを無理やり廃絶しようとする試みはいかに近視眼的で、住民の抵抗を引き起こすのかを行政官たちに説きました。ケニヤッタはイギリスで文化人類学を学んでおり、当時の最新理論である機能主義的観点から、それぞれの慣習は相互に関連して機能していること、その一部をただちに廃絶することは不可能であることを、イ



ギリス人の論理を援用しつつ説明したのです。ケニヤッタの説明は、女性器切除の認識枠組みを巧みに転換するものでした。その結果、英国本国からの支援を失った女性器廃絶運動は、急速に勢いを失ったのです（Keck and Sikkink 1998）。

同様の動きは、1950年代のケニアでもふたたび見られましたが、英国植民地政府による廃絶の試み（その背後には、キリスト教教会によるものだけでなく、英国の女性人権活動家による働きかけ、そして安価な労働力を求め、出産に影響があると考えられた女性器切除をやめさせようとする植民地行政官の動きもありました）は、植民地支配と結びつけられて頑強な抵抗を受け、反植民地闘争の争点のひとつにまでなってしまいました（Thomas 2003）。

その後女性器切除がふたたび廃絶の対象としてやり玉にあげられたのは、1970年代の後半になってからでした。欧米で第二派のフェミニズム運動が盛んになり、女性の権利を選挙権獲得のような公的な領域においてだけでなく、家庭内の私的な領域においても見直していこうとの動きが活発になりました。そのなかで、アメリカの人権活動家であるフラン・ホスケンは、それまで「女子割礼 (female circumcision)」と呼ばれていた慣習についての文献を渉猟し、『ホスケン・レポート』という本でその全貌を提示しました。そしてそれらを女性に対する暴力として「女性器切除」という名で呼び、問題性を訴えたのです。

1970年代初めには、米国における家庭内での夫による暴力、欧州やアジアでの性奴隷制度、インドにおける持参金殺人、南米の政治犯に対する拷問やレイプが、別々の活動家たちによって個別の問題として取り上げられていました。けれども1970年代後半になると、それらが「女性に対する暴力」として、ひとつのカテゴリーにくくられ、アフリカの女性器切除もそのひとつに数えられることになったのです。

言うまでもなく、これらの「暴力」はまったく異なった社会背景のもとで行われ、厳密な共通性を見出すことはできません。けれども活動家たちにとって、これらを「女性に対する暴力」としてひとくくりにするには、非常に想像力を喚起するものでした（Keck and Sikkink 1998:171-172）。そしてこれらの「女性に対する暴力」は、家父長制における男性の女性支配によってなされているということが、このカテゴリーを貫く根本原理と考えられたのです。

またこれらの暴力が私的な場で行われうるという点を指摘したことは、人権

概念に大きな変革をもたらしました。これによって、南米の軍事政権が行った政治犯に対する暴力だけでなく、女性器切除のように、家庭内で行われ、「人権の侵害者」が母親のような場合も、「女性に対する暴力」がふるわれているとみなされるようになったのです。

このような動きに対して、国連機関は当初は及び腰でした。1980年代には、WHOをはじめとする国連機関は女性器切除の廃絶に乗り出しますが、その理由は、この慣習が女性の健康を損なうためというものでした。人権活動家がすでに女性の権利侵害を訴えているのに、国連組織がそれをしなかったのは、女性器切除のような文化に埋め込まれた慣習を「人権侵害」と読み替えることが、国連加盟国に対する内政干渉にあたる恐れがあると考えたためです (Boyle 2002)。

けれども1980年代を通して、健康被害を訴えることによる廃絶運動は、大きな成果を上げることができませんでした。すでに述べたように、女性器切除によって健康被害が出やすいのは、肉体的な侵襲性の高い陰部封鎖においてですが、陰部封鎖を行っている地域はアフリカでもごくわずかの地域です。それ以外の地域で健康被害を訴えても、現地の人々にとってはピンとこないものでした。さらに都市部では、女性器切除は病院やクリニックの衛生的な環境で、麻酔をかけて行われるという医療化が進展していました。このように健康被害言説による廃絶運動が行き詰まりを見せるなかで、1990年代になると、WHOをはじめとする国連機関も、女性器切除が人権侵害であるという点を主張し始めたのです (Boyle 2002)。

1990年代はまた、政治的な理由でも女性器切除の廃絶が進められた時代でした。1993年には高名なアフリカ系アメリカ人作家のアリス・ウォーカーによる反女性性器切除の映画『戦士の刻印』が公開され、評判となりました。<sup>4</sup>そして欧米の一般の人々の間でもじょじょに、「女性性器切除という残酷な慣習」がアフリカにあるという認識が広まってきました。そのような状況で、1995年、

---

<sup>4</sup> 『戦士の刻印』は、ウォーカーが兄の暴力によって失明をした自分の経験を語り、それを性器切除されるアフリカ女性の苦難になぞらえるというストーリーが提示されます。歴史も文化もまったく異なる社会をダイレクトに結びつけるこの語り方は、1970年代後半の、多様な「女性に対する暴力」の根底には、男性による女性支配、すなわち家父長制があるのだという論理構成を、そっくり踏襲したものであるということがわかります。

トーゴからファウジーヤ・カシンジャという女性が、母国で強制されそうになった女性器切除を逃れ、アメリカで亡命申請をするという事件が起きたのです。

カシンジャは1年以上にもわたって移民局に抑留されていましたが、人権活動家たちの助けにより難民申請が受理され解放されます。このことは輝かしい女性の人権擁護活動の成果だったわけですが、他方でアメリカ政府は、女性器切除の危険を理由に、アフリカ人女性の難民申請が一気に増えるのではないかと懸念を持ったのです。そしてそれを防ぐために、国際的な援助を担う機関である国際通貨基金（IMF）を通じて、アフリカ諸国に国内法で女性器切除を犯罪化するように圧力をかけたのでした（Boyle 2002）。これ以降アフリカ諸国では、次々と女性器切除が刑法によって犯罪化されました。

他方でアフリカ諸国の多くは、1980年代に巨額の負債を背負い、財政再建のためにIMFから構造調整という政策を課されます。構造調整は市場における自由競争を重視する新自由主義という1980年代以降に英米で取り入れられた経済政策にもとづき、政府に予算の緊縮と市場の開放を強いる政策です。そのためにアフリカ各国の政府は、多くの公務員を解雇しました。また1990年代初頭に東西冷戦が終結すると、欧米諸国はアフリカ諸国に、複数政党制を導入する民主主義的な政治制度への転換を迫ります。そして、民主主義的な政治制度の格好の担い手が、市民社会に根差したNGOであると考えられました。

欧米の政府や国際NGOは、アフリカに叢生する国内NGOに多額の援助を注ぎ込みます。これらの国内NGOを担ったのは、構造調整によって行き場なくなった高学歴のアフリカ都市住民たちでした。そしてアフリカの国内NGOは、海外からの資金援助を得るために、欧米政府・NGOにアピールするアジェンダを掲げるわけですが、そのひとつが女性器切除の廃絶でした。もちろん多くのNGOは、女性の人権擁護を真剣に考えていたはずですが、それにもかかわらず、部外者たちからは、女性器切除廃絶はこれらのNGOにとって、「とめどなくミルクを出すウシ」とも揶揄されたのです。

さて、このように女性器切除廃絶の流れを見てくると、現在のWHOの女性器切除廃絶のロジックがどのような経緯で成立したのか、そしてそこに、どのような政治的な力が働いていたのかがわかると思います。またここではこれ以上お話ししませんが、この流れをさらに、男子割礼の廃絶運動や、女性器の美容整形をめぐる議論に接合すると、一見して恣意的に見える区別、つまり女性

器切除はアフリカや欧米諸国の刑法で禁止され、廃絶の対象になるけれど、男子割礼や女性器の美容整形は許容されているという区別が、なぜなされているのかも、明らかになります。WHOの廃絶言説が矛盾をはらんでいるように見えるのは、このような政治的な力の作用を隠蔽しているからにほかなりません。

さて、ここまでお話ししてきて、しかし女性器切除はひどい、やめるべきだと考えておられる方も多いと思います。これもすでにお話ししましたが、やはり一番気になるのは、多くの社会でこの慣習が、子どもに対して行われているという点ではないでしょうか。確かに女性器の美容整形と女性器切除は、物理的には同じことをしている。女性器切除が病院やクリニックで行われた場合、違いはまったくない。だが美容整形が女性器切除と違うのは、成人女性が自分で納得して行っている点だ。自己決定の有無が、重要なのだと。<sup>5</sup>そこで最後に、この点について考えてみましょう。

## 4. ジェンダー暴力をどのように考えるべきなのか

### 4.1 文化相対主義批判

ここでまず論点を整理するために、1990年代に行われた文化相対主義と価値普遍主義の間の論争について考えてみましょう。すでにお話ししたように、文化相対主義とは、それぞれの文化には固有の価値観があり、それらの価値観の間に優劣をつけることはできないとする考え方です。いやそれは、女性差別的な文化かもしれないじゃないかと、価値普遍主義からは批判が来るかもしれません。けれども文化相対主義者は、外部からはたとえ女性差別的に見えようと、そこに生きている女性たちはそれを自分たちにふさわしい役割を与えてくれるものだともなして、少しもそれが差別的だとは考えていないのだ、と反論するでしょう。

文化相対主義的な思考は、これもすでにお話ししたことですが、20世紀の文化人類学の考え方を根底で支えてきた思想でした。特定の社会の制度は、その

---

<sup>5</sup> 実際には日本では美容整形は、親の同意があれば子どもに対してもなされています。親が審美的な観点から、自分の子どもに瞼を二重にする手術を受けさせるということは、ごく当たり前のように行われているのです（川添 2013）。ですので実は、女性器切除と美容整形の違いは、私たちが思っている以上に小さいと言えます。

社会を支える何らかの機能を果たしており、それが相互にかみ合ってひとつの社会を構成しているとする、イギリスで1920年代に唱えられた機能主義の考えもそうです。また1940年代のアメリカでは、それぞれの文化には固有の型があるという「文化の型」の理論が注目されました。ルース・ベネディクトが日本文化を分析した『菊と刀』は、その代表的な研究です。さらに1980年代には、クリフォード・ギアーツの解釈人類学が一世を風靡します。ギアーツは、それぞれの文化は固有の象徴の体系をもっており、その文化に生きる人はその象徴の体系を通して世界を認識するのだと考えました。

女性器切除の人類学的研究も、これらの理論的な流れの影響を受けています。ケニヤッタの女性器切除廃絶運動に対する批判は、機能主義人類学の理論に依拠していました。また1980年代にカナダの人類学者ジャニス・バディが行った、スーダンの陰部封鎖型の女性器切除の象徴分析は、ギアーツ流の解釈人類学の見事な応用例だと言えます（Boddy 1982）。

それならば、このような文化相対主義的解釈に問題はないのでしょうか？ そんなことはありません。現代の文化人類学は、20世紀の文化相対主義理論を厳しく批判しています。

第1に文化相対主義は、ひとつの文化があたかもすべての人によって支持され、共有されている一枚岩のようなものとして描いてきました。ですがていねいにそれぞれの文化を調べてみると、文化はむしろ、それに属すさまざまな下位集団や個人によって、つねにその解釈や使い方をめぐり、争われていることが明らかになっているのです。ジェンダー、世代、教育、地域・親族集団…ひとつの集団の中に引かれる分断線は、たくさんあります。そしてそれぞれの集団は、自分たちが属している文化の解釈やその用法をめぐって、しばしば争っているのです。

文化相対主義の第2の問題点は、文化があたかも一定のまま変化をしないかのように描かれがちだという点です。けれども文化がつねに下位集団間で争われているものであるのなら、それに応じて文化は変化していくはずです。もちろん次に述べるように、外部からの影響もあります。

そして第3の問題点は、文化相対主義はひとつの文化を、閉じた一定のまとまりとして描いてしまったという点にあります。しかし実際は、どのような社会でも周囲の社会と常に関係をもってきました。とくに15世紀末に始まる西欧

の世界進出と世界経済システムの形成は、それに包摂された社会に対しても、またその周辺にある社会に対しても、とても大きな影響を与えてきました (Wolf 1982)。グローバル化の進んだ今日では、その影響はより大きくなっています。文化は孤立したシステムではなく、より大きなシステムの一部であるという点を認識することは、とても重要です。

このように見て行くと、文化は内部の人々によって常にその解釈や正統性をめぐって争われ、また外部のより大きなシステムから影響を受け、常に変化していると考えることができます。文化が一枚岩で、閉じており、変化することがないと考える20世紀の文化相対主義の考え方は、あまりに素朴すぎます。女性器切除という文化的慣習も、内部でその解釈について争われているだけでなく、外部のシステム（隣接集団、植民地政府や国家、国内・国際NGO、グローバルな廃絶運動等）の影響も受け、常に変化しているはずです。変わるものがない伝統文化を尊重すべきだという見方は、大きな錯誤であると言えるでしょう。

## 4.2 価値普遍主義批判

それならば私たちは、価値普遍主義の側に与すべきでしょうか？ 私はそれも、問題があるように思います。実は価値普遍主義も、文化相対主義と同様の罫にはまっているのではないかと思うのです。つまり、文化は閉じており、そこには、女性を抑圧する家父長制が埋め込まれている。そしてそれは、外部からの強い働きかけがないと変化しないものであるというような。さらに価値普遍主義は、その抑圧のあり方を、私たちの社会の家族制度のレンズを通して見てしまっているように思います。しかしここで問題としている女性器切除というカテゴリーのもとには、実に多様な社会における、多様な慣習・行為が含まれているのです。

例えば私の調査しているエチオピア西南部の農牧民社会では、結婚式の当日に女性器切除が行われます。それはこの民族の女性たちにとって、一人前の女性となるための当然の儀礼で、そのことをとても誇りに思っています。政府が強制的にこの慣習を廃絶しようとしたときに、もっとも頑強に抵抗したのは、これから女性器切除をうけるはずの未婚の女性たちでした。

この社会は、男性長老が権力をもつ家父長制社会ですが、ここで注意してお

かないといけないのは、女性器切除が家父長制の表象であったり、それを維持する手段であったりはしないという点です。女性たちは男性支配に抵抗します。この社会では女性は財である家畜を所有できませんが、近年は組合を作り、塩やコーヒーなどの販売を通じて現金を所有し、男性の経済支配に抵抗します。また若い女性たちは、親による結婚相手の選択を拒否し、自分の好きな相手と結婚しようとしています。ですが、女性器切除は大切な慣習として断固として守ろうとするのです。

それは、この慣習が、男性の介入することのできない女性たちの専決事項であるという意識を女性たちが持っているためだからです。そしてその背後には、女性独自の年齢組織があり、それが女性たちの団結と抵抗の社会制度として機能しているからです。

さらにここで注意すべきことは、このような家父長制社会、その中での女性の抵抗の拠点となる年齢組織などは、一見して伝統的と見えるものの、実は19世紀末からのエチオピア国家による支配に抗して構築され、維持されてきたという点です。つまり、文化はニュートラルなものではなく、社会内での対抗関係にあるアクターによって用いられ、さらにそれは外部のシステム（この場合は国家による支配のシステム）と関係して維持されているということです（宮脇 2016）。

ここから言えることは、家父長制の機能の仕方やそれが維持されている条件が、私たちの生きる資本主義経済に包摂された社会とは異なっていることです。価値普遍主義において批判される家父長制とは、いわゆる「近代家族」、すなわち男性が給与所得者として働き、女性が無賃再生産労働でそれを支えるという、親族からは離床しているけれど、資本主義市場経済に埋め込まれている家族における男性支配をモデルにしています。そこでは男性の物理的・心理的暴力は、孤立した家族内でふるわれます。そのモデルから私のフィールドである農牧民社会を見ると、女性器切除もそのような私的空間で男性が女性にふるう暴力に見えるかもしれません。しかしこの社会では、家族内の絆と同じか、むしろより強いのが、同性間の年齢組織の絆なのです。そして女性器切除はその絆の証とされているのです。

現在のアフリカは、このように個人や家族が親族や地域の共同体に埋め込まれた社会も数多くあります。またさらにそのような社会のシステムが、植民地

支配やその後の国家支配、そして近年のグローバル経済による収奪のなかで、構築・維持されている場合も多いという点も、決して見逃してはならないでしょう。

しかし他方で、グローバル経済の下で、市場経済に埋め込まれた社会が都市部を中心に形成されている点も、とても重要です。そのようなところでは、女性器切除の持つ意味も大きく変化するはずですし、その是非をめぐる議論が起きるはずですが<sup>6</sup>。女性器切除がその社会でどのような意味を持つのかは、このような家族や親族の構造のあり方も見極めないと、適切には理解できません。

#### 4.3 女性器切除をその場所から見る——文化相対主義／価値普遍主義を超えて

さて、最後にここで、前節であげた「子どもに対する女性器切除は、自己決定権の侵害だ」という点について考えてみましょう。これは実に難しい問題だと言わざるを得ません。タイプⅢの陰部封鎖のように、身体への侵襲性の高い施術が、非衛生的な環境で行われているのならば、施術を受ける子どもに対する負の影響は大きいと言えるでしょう。しかしより侵襲性の低いタイプⅠのような施術ならどうでしょうか？ そしてそれが衛生的な環境で行われる場合、欧米で行われている男子への割礼と変わりはありません。

欧米での男子割礼に対しても、近年ではそれを廃絶すべしという運動が行われています。施術はそれを受ける者の自己決定によるべきであり、生後すぐに行われる割礼は、その権利を侵害していると、廃絶派は主張しています。言うまでもなくその自己決定の言説は、それが埋め込まれているユダヤ教やイスラームのような宗教的コミュニティから離床する個人を想定しています。

けれども人々がコミュニティのネットワークに深く依存している社会の場合、ことは簡単ではありません。例えば女性による財産の相続が否定されるなどの「人権侵害」が開発途上国のコミュニティにおいて起きた場合、それを近代法によって裁くことがいかに困難であるのかを、文化人類学者のサリー・エンゲル・メリーは指摘しています。このような問題が起き、現地の女性たちがそれに対して異議を申し立てる。それに呼応して、外部の人権団体が介入し、

---

<sup>6</sup> このような事例として、スーダンにおける女性器切除の方法の変化と廃絶をめぐる議論は、とても興味深いです（アブディン 2021）。



「人権侵害」として裁判所に訴えるという流れになった場合、もともとの原告の女性たちは、えてして運動から撤退しがちだということです。なぜならば、被告は多くの場合、家族あるいは親族であり、近代法によって被告を裁くことは、そのネットワークに大きな亀裂を生じさせ、原告をそこから引きはがしてしまうからなのです。原告たちが望むのは、コミュニティのネットワークの破壊ではなく、むしろ慣習法によって、ネットワークを維持しつつ、慣習に背いて女性たちに不利な状況を生じさせる親族の行いを改めさせるような処置なのです (Merry 2006)。

私たちから見ればそのようなやり方は、微温的と思われるかもしれません。第二派フェミニズムの成果は、私的な場における家父長制を糾弾したことにあっただのではないかと。けれどもそのコミュニティに留まる以外の方策をもつことも、想像することもできない女性たちにとって、世界は別の見え方をしていないのでしょうか。そしてそれは、自分の子どもに対する配慮の仕方についても、同様なのではないかと思うのです。

しかしここでは、これ以上一般論を語ることは差し控えるべきでしょう。なぜなら女性器切除とくくられる慣習は、多様であり、その意味も、それにかかわるアクターたちも、そしてそれが行われる社会のあり方も、さまざまであるということが重要だと、お話ししたばかりなのですから。私たちはこのような多様性と、文化の可変性、他のシステムとの関係性、そしてそれにかかわる人たちの多様なポジショニングと政治性を考慮に入れつつ、女性器切除をそれが行われているその場所から見る必要があるのではないのでしょうか。そのことを念頭に置きつつ、次から報告されるケニアの3つの社会での女性器切除について、見て行きましょう。

### 【参考文献】

アブディン・モハメド 2021 「スーダンにおけるFGC廃絶運動の系譜 ——宗教が果たした役割に着目して」 宮脇幸生・戸田真紀子・中村香子・宮地歌織編『グローバル・ディスコースと女性の身体 アフリカの女性器切除とローカル社会の多様性』 晃洋書房。

川添裕子 2013 『美容整形と＜普通のわたし＞』 青弓社。

澁谷知美 2021 『日本の包茎 男の体の200年史』 筑摩書房。

宮脇幸生 2007 「交渉されるジェンダーとセクシュアリティ ——グローバル化する世界

における女子割礼／女性性器切除とその廃絶をめぐる議論」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.

宮脇幸生 2016 「グローバルな廃絶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——』晃洋書房.

宮脇幸生 2021 「女性器切除は女性の身体・心理にいかなる影響を与えるのか? ——近年の生理学・心理学的研究の検討を通して——」宮脇幸生・戸田真紀子・中村香子・宮地歌織編『グローバル・ディスコースと女性の身体 アフリカの女性器切除とローカル社会の多様性』晃洋書房.

Boddy, Janice, 1982, Wombs as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan, *American Ethnologist* 9: 682-698.

Boyle, Elizabeth Heger, 2002, *Female Genital Cutting: Cultural Conflict in the Global Community*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Keck, Margaret E. and Sikkink, Kathryn 1998, *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Merry, Sally Engle, 2006, *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Needham, R., 1971, Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage, in R. Needham ed. *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock Publications.

Obermeyer, Carla, 1999, Female genital surgeries: The known, the unknown, and the unknowable, *Medical Anthropology Quarterly*, 13(1): 79-106.

Thomas, Lynn M., 2003, *Politics of the Womb: Women, Reproduction and the State in Kenya*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Wolf, Eric, 1982, *Europe and the People Without History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

World Health Organization, FGM廃絶を支援する女たちの会誌, 2010, 『女性性器切除廃絶を求める国連10機関共同声明 OHCHR, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO』, World Health Organization, 2008, *Eliminating Female Genital Mutilation: An Interagency Statement, OHCHR, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO*.