



植民地ケニアにおける女性割礼論争再考：
「女性の健康保護」言説と文化植民地主義

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-06-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 額田, 康子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00002985

植民地ケニアにおける女性割礼論争再考

—「女性の健康保護」言説と文化植民地主義—

額田康子*

はじめに

イギリスの植民地支配下にあったケニアで、プロテスタントのキリスト教会宣教師たちは、アフリカ人社会に広く行われていた女性割礼を信徒に禁止した。教会のなかで女性割礼を非難する説教がはじめて行われたのは1906年だったが、この問題は1920年代になると非キリスト教徒も巻きこみ、ギクユ人¹の間に大きな抗議をうんだ。宣教師側は女性割礼の害を説いて禁止キャンペーンを繰り広げ、女性割礼を受けない、あるいは娘に受けさせない、という誓約書を信徒に書かせた。誓約書にサインしない信徒は教会出席停止となり、信徒の大部分を失った教会もあった。

このときの出来事の意味は、以後どのように論じられてきただろうか。「マウマウ」独立運動について代表的な本を著したロズバークとノッティンガムは、その第4章「文化ナショナリズム」(Cultural Nationalism)でこの問題を詳細にとりあげ、対立の原因を分析するとともに対立がその後の独立運動にもたらしたインパクトを次のように記述している。

抗争は、宣教師教会がキクユ人に全面的な文化変容を求めたことに対して、キクユ人が異義を申し立てたことから生じた。西洋文化のある要素を吸収する一方、自民族の価値観や社会制度に反する他の要素をキクユ人が拒否する選択の可能性を、宣教師は排除したのである。(Rosberg and Nottingham: 105)

この危機のあいだに、多くのキクユ人は社会的変化の方向と、民族文化に対するその影響を問い始めた。彼らは選択的近代化の権利を要求し、この危機の歴史と伝説はキクユの政治運動のナショナリズムイデオロギーに大きな起動力を与えた。(Rosberg and Nottingham: 135)

対立の発端を宣教師が行ったギクユ人に対する「文化干渉」にあると捉え、さらに、

* 大阪府立大学大学院人間社会学研究科博士後期課程 (人間科学専攻)

¹ ギクユ語では Gikūyū だが、英語では Kikuyu と表記される場合が多い。英語あるいはフランス語文献の引用文のなかでは原文にしたがって「キクユ」あるいは「ギクユ」と表記した。なお、原語の発音に最も近い日本語表記は「ゲコヨ」である。

それに反発するギクユ人の中に文化ナショナリズムが生じ、それがギクユ人の政治意識に大きなインパクトを与え独立戦争へと向かう原動力となったとする考え方は定説になっている。

この対立を論じるとき、ギクユ人が女性割礼禁止に対して激しく抵抗した理由が常に考察され、ギクユ社会における割礼の重要性が必ず指摘される。確かに割礼がもつ文化社会的役割は非常に大きなものであり、その考察は女性割礼禁止問題を考えるうえで必須の論点である。しかし、禁止に対するギクユ人側の反応やその理由は深く考察されてきたものの、抗争のもう一方の当事者であるプロテスタント宣教師が女性割礼を禁止した理由はこれまであまり検証されてこなかった。

禁止キャンペーンの中心人物、スコットランド伝道教会(**Church of Scotland Mission: CSM**)のアーサー(**John S. Arthur, Dr.**)の影響下に編纂された『女性割礼に関するキクユ伝道審議会によるメモランダム』(以下『メモランダム』と略す)は、その冒頭で、女性割礼が女性の心身の健康にもたらす害悪を述べている(**Church of Scotland: Section I**)ので、宣教師の女性割礼禁止理由は「女性の健康保護」のためと考えられる。しかし、禁止キャンペーンに参加した伝道所は多くの信徒を失い、アーサーは植民地政府の要職放棄に追いこまれた。アーサーはギクユ人女性の健康を守るため、それほどの情熱をかけて女性割礼禁止を試みたのだろうか。あるいはネッケブルックの言うように、「なじみのない性的慣習はすべて、ショッキングであるか、あるいは嫌悪を催させる」(**Neckebrouck :273**)ことが禁止の真の理由なのだろうか。宣教師が禁止運動に駆りたてられた動機を中心に考察しつつ、女性割礼論争の背景には「政治的植民地主義」と一体化した宣教師たちの「文化植民地主義」が存在し、ギクユ人の「文化ナショナリズム」はそれに対する抵抗として存在したことを明らかにしたい。

第1章ではギクユ地域におけるキリスト教諸団体の活動と思想を概観し、第2章では女性割礼禁止を強く主張した**CSM**の宣教師3人の思想や行動を考察する。第3章では、『メモランダム』を参照しながら、宣教師の女性割礼禁止キャンペーンとそれに抵抗するギクユ人の運動を検証する。

第1章 ギクユ地域におけるキリスト教伝道団

ケニア海岸部でキリスト教伝道団体が布教を始めたのは19世紀半ばだが、鉄道の完成によって19世紀末から20世紀初頭にかけてギクユ地域にもさまざまな伝道団がやってきた。プロテスタント系の主な宗派は、長老派の**CSM**、英国教会の「チャーチ・ミッショナリー・ソサエティ(**Church Missionary Society, CMS**)」、19世紀アメリカ合衆国のリバイバル運動から生じた宗派横断バプティスト系の「アフリカン・イ

ンランド・ミッション(African Inland Mission, AIM)」、その支流の「ゴスペル・ミッションナリー・ソサエティ(Gospel Missionary Society, GMS)」、カトリック系では「コンソラータ・カトリック・ミッション(Consolata Catholic Mission)」などである。ギクユ地域における宣教師の活動は宗派によって差異があるが、一般に伝道団はアフリカ人ポーターを雇って海岸部から内陸部へと入りこみ、アフリカ人から無償あるいは安価に取得した土地に簡単な伝道所を建設し、教会で福音を説くとともに読み書き・算数などを教える学校を併設した。通常、伝道所にはコックなどのアフリカ人使用人が居住しており、そのなかには洗礼を受けた人々もいて、スワヒリ語で説教を行う者もいた。これらのアフリカ人の協力なしには宣教師の仕事は成り立たなかったであろうといわれている。

ギクユ語には「宣教師も入植者も同じ穴のむじな(Gutiri mubea na muthungu)」という諺がある。この諺が示すように、ギクユ人にとって宣教師は抑圧者である白人入植者や植民地政府役人と区別されるものではなかった。植民地側にとっても宣教師が植民地勢力の一翼だったことは、東アフリカ保護領弁務官を務めたチャールズ・エリオットが残した「新しい伝道所の開設は、政府機関の建設と同じだけヨーロッパ人の影響力の進展に効果的であるようだ」ということばにもあらわれている(C. Eliot, *The East Africa Protectorate*, London: 1905, 241 quoted by Neckebrouck: 143)。エリオットはまた、「宣教師は、植民地政府の課す税金を支払うよう信者に勧告して行政を相当に助けた」とも述べている(A. J. Temu, *British Protestant Missions*, London: 1972, 145 quoted by Neckebrouck: 143-44)。

1. 土地問題

植民地化はアフリカ人の土地をヨーロッパ人が奪うことによって始まったが、宣教師は1901年と1902年の条令によって白人入植者と同条件で土地が取得できた。そのため、伝道団は広大な土地とプランテーションを獲得し、人口密度が過剰になっているアフリカ人リザーブのなかにさえ土地を得ることができた。1906年にリザーブの境界が植民地政府によって定められてからも、伝道団はリザーブ内部を侵食し続け、1908年ついに総督ジルアードは宣教師が新しく得る土地は5エーカーから10エーカーまでと制限したが、諸伝道団はすでに数千エーカーの土地を獲得していた(Neckebrouck: 144-45)。

なかでも、後に女性割礼禁止キャンペーンの中心となったCSMは、現地で商品作物を栽培しその利益で布教費用の採算をとろうとして、広大な土地を所有した。ギクユ地域におけるCSMの初代宣教師D.C.R.スコット(David Clement Ruffelle Scott)は、1901年にギクユ人から30エーカーの土地を山羊60頭で購入したのを手始めに、

翌年には植民地政府から 3,400 エーカーの土地を譲り受ける(Githieya: 46-47)。土地には多くのギクユ人家族が住んでいたが、これらの人々は家から追い出された。後述のように、ギクユ社会では家族の単位としてバリが大きな意味を持っていたが、伝道団が土地を獲得すると、敷地の中心にはアフリカ人改宗者が住まわされ、非キリスト教徒アフリカ人のバリの家は壊されバリは分割された。核家族になった人々は敷地のはずれの土地をあてがわれ、さらに伝道団の労働力と見なされた(Brian G. McIntosh, “The Scottish Mission in Kenya, 1891-1923”, 1969, 91 quoted by Githieya: 47)。1906 年、CSM が 3,000 エーカーの土地を獲得したことによって、81 家族がスクウォッターとなったとネッケブルックも記述している(Neckebrouck: 144)。このようにして CSM はケニアのキリスト教伝道団のなかで最も広い土地を所有し、1930 年までに 64,000 エーカーの土地を獲得した。しかし、CSM は当初の目的に合致するかたちで土地を有効利用できたわけではなく、その一部は私企業に貸し出されるか放置されていた。植民地政府は 1928 年に土地を元のアフリカ人所有者に返却するよう CSM に要請したが、伝道団は拒否している。伝道団が所有した土地は、アフリカ人リザーブのなかでも、しばしば川近くの最も肥沃な土地だった。植民地政府がギクユ人の土地であると約束した場所も伝道団が占領し、そこにはギクユ人の強い要求にもかかわらずアフリカ人には栽培が禁じられていた商業用のコーヒーが植えられ、伝道団はギクユ人の労働力を使って収益をあげた。土地をめぐる生じたアフリカ人と伝道団の軋轢は、女性割礼論争のなかでも大きな問題となった。

2. 入植者との協力関係

宣教師は入植者とも密接な関係を持っていた。CSM の D.C.R.スコットは、広大な土地を所有したデラメア卿を会長とする白人入植者圧力団体、プランターズ・アンド・ファーマーズ・アソシエーション(Planters' and Farmers' Association)の副会長として活動していた。植民地政府はアフリカ人からの土地収奪をある程度制限しようとしていたが、スコットは伝道所の建物を入植者の政治集会に使い、入植者の先頭に立って制限に反対した(Ross: 65, Neckebrouck: 146)。また、ギクユ人リザーブの境界を決めるときに、そこに住むギクユ人人口が将来どれだけ増加しても、現時点でギクユ人が必要とする最小限の土地しか認めない、という請願書に数人の宣教師が署名している(Neckebrouck: 146)。

3. 「文明化の使命」

「何世代ものあいだ、倫理的にも物質的にも惨めな暗黒にいたキクユ人は、イギリスに植民地化されることによって救われた。イギリス勢力は神に選ばれてキクユ人

に文明をもたらし、キリスト教宣教師は植民地政府と協力してキクユ人の魂を救済し、入植者は原住民が知らなかった富をアフリカから引き出した。」と言ったのは、カトリック宣教師だが(Cagnolo: Chapter 1)、アフリカ社会に対する蔑視と白人文化の優越に対する確信はキリスト教伝道団一般にみられる。「未開でおくれた民族を救う」という使命感をとりわけ強く持っていたのが CSM だった。そのため、同伝道団は病院と学校の建設・維持に力を注ぎ、CSM の病院ではアフリカ人スタッフに賃金と衣服を支給して体系的な訓練を行った。教会学校の教育内容も他の宗派に比べると水準が高かった。

CSM が教育に熱心だったのは、カトリックやオランダ改革派とは異なり、アフリカ人エリート中産階級を養成しようとする意図があったためだといわれ(Strayer: 2)、CSM の教会学校があったところは、現在でも教育水準が高いようである。しかし、自分たちの養成したアフリカ人エリートが白人の優越に疑問を持つことは、CSM のヨーロッパ人宣教師にとって、想像の外だった。1907 年から CSM の宣教師代表だったヘンリー・スコット(Henry E. Scott)の妻は、伝道団の女性宣教師マリオン・ステューヴンソン(Marion Stevenson)の伝記のなかで次のように述べている。

大陸内部の地図はまだ白紙だった。アフリカはヨーロッパの想像力を捕え、文明化された国々にその魔術をかけ始めていた。アフリカ自身の禍福のために。すべては助けを求めていた。あるいは助けを叫んでいた。奴隷貿易の恐怖からアフリカを解放するために。文明の名において、疑問の余地のあることが多くなされてきたかもしれない。しかし、リヴィングストンの言葉²がこの運動に与えた衝動は、決して自分自身を救うことができなかつた大陸を助けたいという純粋な願望から生じたのである。(Scott: 57)

この文章からは、キリスト教宣教師としてアフリカに赴いた白人の、アフリカに対する極端な無知と偏見、そして白人の優越に対するゆるぎのない確信が読み取れる。

「奴隷貿易」として世界規模で最大規模の利潤をうみだしたのは、16 世紀から 19 世紀にわたる大西洋奴隷貿易だろう。中間航路でアフリカ人奴隷が白人奴隷商人によってどのような扱いを受けたかは多くが論じられて広く人々に知るところとなっていたが、スコットの意識にある奴隷貿易とは、東アフリカ沿岸部で行われていたアラブ人による奴隷の売買である。しかし、植民地政府が法律で定めたアフリカ人の強制労働では、その奴隷労働よりも激しい搾取が行われた。リーズの記述によれ

² 「商業とキリスト教に開かれた道をつけるため私はアフリカに戻る。私が始めた仕事を遂行してくれるだろうか。あなたたちにお任せする。」というリヴィングストンのことばが直前に引用されている。(Scott: 57)

ば、

我々の法(1918年の居住原住民労働条令)でこのように確立された制度と、我々が最近廃止した沿岸部のアラブ人奴隷制度における慣習的取り決めとの類似に気づくのは、奇異なことである。アラブ人の奴隷は主人のために4日働き、残りの3日は自分のために使った。我々の制度では12ヵ月のうち8ヵ月の労働奉仕の義務が定められているから、似たような割合である。賃金労働者は奴隷よりその労働においてより多くを学べるということになっている。しかし、一般に、彼はかつての奴隷よりも劣悪な家——20年前、数千の奴隷の家がまだ残っていた——に住まわされている。そして、彼は余暇に関しては奴隷より過酷な状況にある。通常、奴隷は主人の作物の分け前をもらっていたからだ。(Leys: 310-11)

また、スコットは「文明の名において、疑問の余地のあることが多くなされてきたかもしれない」と言っているが、文明の名においてなされたのは、村を襲撃し、家畜を奪い、村人を虐殺するという蛮行である。さらに、「自分自身を救うことができない」のはアフリカ人ではなく、植民地政府の数々の条令によってアフリカ人の生産活動を制限し、アフリカ人男女を強制労働に狩りださなければ発展できなかった白人入植者ではなかったか。スコットのなかには「アフリカを助けたいという純粋な願望」と、アフリカ社会に対する無知と偏見が同居している。いかに善意に満ちていようと、白人優越思想に囚われた彼女は、現実を正しく認識することはできなかった。植民地主義にもとづく彼女の視点は、ごく少数の例外を除いて、この時代のキリスト教宣教師のほとんどに共通する視点である。

第2章 スコットランド伝道団の宣教師たち

第2章では、女性割礼禁止キャンペーンに最も強くかかわったCSMの宣教師3人に焦点をあてて、彼らが女性割礼禁止に対してどのような考えをもち、どのようにかかわったか、またそれはどのような視点にもとづいていたかを考察したい。3人の人物とは、女性割礼禁止キャンペーンの中心人物だったアーサー、女性割礼が女性の健康に与える影響について論文を發表し、アーサーとともに女性割礼禁止を熱心にすすめたフィルプ(H. R. A. Philp, Dr.)、「キクユ人に対する不正を例外的に意識していた宣教師」(Neckebrouck: 167)とされるバーロウ(A. R. Barlow)である。

1. アーサー (Dr. John S. Arthur)

アーサーは、ラグビーと山登りが好きで、人に好まれる情愛の深い人物であるとともに、横柄で独裁的だったといわれている(Rosberg and Nottingham: 111-12)。彼は

1900年代にCSM宣教師としてキクユ伝道所に赴任し、保健プログラムの責任者になった。1911年に伝道団のケニア代表となり、「彼の有能でエネルギーなリーダーシップのもとに」布教は「急速な発展」をみた(Church of Scotland. Foreign Mission Committee: 21)。彼は植民地政府との関係も強く、1912-13年には、原住民労働委員会(Native Labour Commission)、1919年には教育委員会(Education Commission)の顧問になっている。第一次世界大戦では、アフリカ人改宗者をミッション・ボランティアー・キャリア・コープス(the Mission Volunteer Carrier Corpus)に編成して植民地政府に協力した。

アーサーは女性割礼禁止キャンペーンの主導者で、1906年からCSM内で女性割礼を行わないよう説教したほか、1929年にはCSMの教会のみならず、ギクユ地域の他のプロテスタント教会を精力的に回って、アフリカ人キリスト教徒信者に女性割礼を行わないという誓約をとりつけようとした。彼はその前年より政府の最高執行委員会(executive council)のメンバーだったが、その過激な女性割礼禁止キャンペーンは植民地政府にとって都合が悪く、アーサーは辞職に追いこまれた。植民地政府が恐れたのは、政府に忠実なアフリカ人ロイヤリストと、政府に批判的なキクユ中央協会(Kikuyu Central Association: KCA)とが、女性割礼禁止に反対することによって団結することだった。アーサーがアフリカ人をどのような視線で見っていたかを検証する。

アフリカ人の強制労働

1919年、総督ノーゼイの命令により、主席原住民弁務官のアイズワースは、白人入植者のためにアフリカ人を労働力化する強力な通達³を発令した。この通達は、植民地政府行政官やアフリカ人首長が、アフリカ人を労働者として強制的に白人民間農場へ送りこむことを定めたものであり、イギリス本国政府内からも反対の声があがった。この通達に関して、ケニアではプロテスタント宣教師3人が共同声明を発表している。署名したのは、英国教会のモンバサ主教、ウガンダ主教、そしてCSMのアーサーだった。声明は次のように述べている。

宣教師は、最近のメモランダムに示されたイギリス政府の政策一般を歓迎する。労働問題に関して、その差し迫った必要に応じるため政府が講じている、合法的に可能な限りの真剣な努力を評価するものである。しかしながら、通達では原住民首長やヘッドマンにあまりに大きな権限を与えている。その点に関して、通達を上記に示された線に沿って改正されたい。(“The Bishops’ Memorandum: Native Labour” quoted by Leys, Appendix, 420)

³ East Africa Protectorate, S. No. 17371. Labour Circular No., Nairobi, 23rd October 1919.

つまり、白人入植者農場でアフリカ人に強制労働させることは必要であるが、植民地政府の直接管理のもとに合法的になされなければならない、という見解である。このメモランダムから判断する限り、アーサーはアフリカ人が白人入植者の農場で強制的に労働提供させられることに賛成していたことになる。アーサーを含む 3 人に反して、ザンジバル主教のフランク・ウェストン(Right Rev. Frank Weston, D.D.)は通達に遺憾の意を表明し、「戦争時以外、強制労働は本質的に不道德である」(*The Serfs of Great Britain, being a sequel to The Black Slaves of Prussia*, 12 quoted by Ross : 107)として、アフリカ人の強制労働に反対した。またスコットランド教会本部は、どのようなものであれ法的に労働を強制することは許されるべきではないと主張して、ケニア代表に上記声明を取り消すよう命令したが(Roseberg and Nottingham : 111)、アーサーがこれを取り消したという記述はみあたらない。

インド人問題

ノーゼイ通達の翌年に、アフリカ人の低賃金労働力を白人入植者の農場に確保するため、キパンデ制度⁴が導入された。加えて、アフリカ人に課せられていた家屋税・人頭税が 12 シリングから 16 シリングに値上げされ、さらにアフリカ人労働者の賃金カットが提案された。これら植民地政府の政策に対して、政府機関で働いていたキリスト教徒のハリー・ズク(Harry Thuku)が抗議したが、ズクは植民地政府に逮捕される。ズクが拘束されている警察署の外に集まり逮捕に抗議する群集に警官が発砲したため、150 人⁵の犠牲者が出たと

⁴ アフリカ人を低賃金労働者化し、かつ家屋税・人頭税の取りたてを確実にする方法。1920 年に導入された。キパンデは、氏名、指紋、民族名、仕事の種類・日付・契約期間・賃金など雇用履歴、現雇用主のサインなどが記された ID カードで、16 歳以上のアフリカ人男性すべてに携帯が義務づけられた。これにより、アフリカ人は一度雇用契約を結ぶと仕事を放棄できなくなり、契約が終了して解放されるまで、事実上囚人のような立場におかれた。また契約期間中によりよい賃金の仕事があっても仕事を変えることができないため、賃金が低く抑えられた。植民地政府は 1921 年までに年間 2 万ポンド(Roseberg and Nottingham: 45)という巨額の費用をキパンデ制度導入に投入した。キパンデ登録者数は年々増えつづけ、1924 年には 519,056 人になった(Ross: 193)。この間税収も確実に増えている。キパンデ不所持や他人のキパンデを所持していたなどの理由で有罪とされた人数は 1922 年末までに 8,377 人にのぼり、数万人がキパンデ制度違反で拘留されたり尋問されたりしている(Ross: 190)。

⁵ 公式発表では 21 人が死亡した。目撃者によれば、警官だけでなく、近くのノーフォーク・ホテルで酒を飲んでいたヨーロッパ人たちも発砲に加わったという(Rosberg and Nottingham: 52)。また、ロスが 1929 年 3 月に『マンチェスター・ガーディアン』(Manchester Guardian)に書いたところによれば、死亡者は 150 人にのぼり、ケニヤッタも 1930 年 1 月の『デイリー・ワーカー』(Daily Worker)で同じ数字をあげている(Neckebrouck: 174)。

いわれている。ズクは、請願書の起草については後述の CSM 宣教師バーロウの協力を、抗議運動に関してはインド人新聞記者デサイ(A. M. Desai)の助言を得ていた。

当時、ケニア植民地に居住するインド人は、植民地政府によって土地取得に関する制限が課せられ、都市においては人種隔離政策がとられるなど、人種差別を受けていた。1907年、インド人は「イギリス領東アフリカ・インド人協会」を結成してヨーロッパ人と平等の権利を主張し、立法審議会に代表を送れるようになるなど権利を獲得していったが、1919年にヨーロッパ人のみに立法審議会の民間議員選挙権が与えられたことでヨーロッパ人と鋭く対立していた。白人の4倍の人口を持つインド人がヨーロッパ人と平等の権利を獲得することは白人入植者にとって非常に都合が悪かった。キリスト教宣教師は、アフリカ人の間にインド人の宗教が広まると困るため、白人支配を必要としていた。これらの理由から、ヨーロッパ人勢力は、「移民であるインド人に白人と同じ権利を与えれば、アフリカ人の利益が侵害される」という口実を用いて、インド人勢力を抑えようとしていた。インド人側は、「インド人の権利伸張がひいてはアフリカ人の利益になる」と主張して、状況を有利に展開しようとしていた。そのようななかで、ズクは1921年の集会で、「ケニア植民地及び保護領におけるインド人の存在は何ら原住民の発展の障害になるものではない。インド人は宣教師に次いでアフリカ人の友である。」(Neckebrouck: 169)という決議を上げた。

ズクの発言は、ヨーロッパ人勢力の言説に対するアフリカ人当人からの反論で、植民地政府にとっては「爆弾宣言」(Neckebrouck :171)だったが、これに激しく反発したのがアーサーである。彼は土地問題とインド人問題に対する見解をアフリカ人の見解として起草し、植民地体制に協力的なキニャンジュイ(Kinyanjui)ほか主な首長のサインを得た。そのなかでは、インド人に対する強い反感が表明されている。また、スコットランド長老派本部は、ケニアのインド人の間にキリスト教を布教するため、インド人長老派宣教師をケニアに送ろうと提案したが、これもアーサーによって拒否されている。アーサーにとって、どのような人物でもインド人は都合の悪い存在で、抑圧しておかねばならない人種だったようである。

アーサーはまた、植民地政府に指名され、プロテスタント宣教師の連合体、アライアンス・オブ・プロテスタント・ミッションズ(Alliance of Protestant Missions)の承認を得て、インド人問題に関するアフリカ人利益代表としてロンドンへ赴き植民地省との交渉にあたった。ヨーロッパ人がアフリカ人の利益を代表できるのか、という問題に関して、オウエン大執事(Archdeacon Owen)は、「どのような宣教師が選ばれるにしても、彼はヨーロッパ人宣教師の意見を代表するのであって、原住民のいかなる信任も得ていない。」(Roseberg and Nottingham: 111)とアーサーを批判した。また、CMSの宣教師、フーパー(Handley Hooper)は、アーサーに対して「イギリスの

ヨーロッパ人はあなたが 80 万のキクユ人によって選ばれたキクユ人代表だともうかもしれないが、実際は宣教師諸団体によって選ばれたにすぎない。原住民の代理人であると主張できるヨーロッパ人は現段階で誰もいない。」(KNA: PC/CP.8/1/1 quoted by Murray: 88)、まして、「キクユのなかでもあなたはキアンブ県しか知らないし、キクユ人の 90%はあなたの名前すら知らない」(CBMS Archives: Box 247: Kenya, file marked “Hooper:” copy of letter from Hooper to Arthur, dated 10th July 1923 quoted by Murray: 89)と言っている。しかしアーサーは、「東アフリカのおくれた原住民族の教育と発達に対する責任は、キリスト教文明の背景を持つヨーロッパ人のみが背負うことができる。」(Rosebreg and Nottingham: 111) というアライアンス・オブ・プロテスタント・ミッションズの見解を堅持し、アフリカ人代表としてロンドンへ赴いた。オウエンとフーパーがまがりなりにもアフリカ人の主体を尊重する姿勢を見せているのに対し、「文明化の使命」に裏打ちされたアーサーの白人優越思想は確固たるものだったようである。

聖書翻訳問題

アーサーはプロテスタント教会の聖書ギクユ語訳責任者だったが、1940 年代に誤訳をギクユ人のビルダッド・カギア(Bildad Kaggia)に指摘されている。カギアはアーサーに会ったときの印象を次のように述べている。

事務所で会ったとき、彼（アーサー）は親切で思いやりがあり友好的で、とても良い印象だった。彼は私に深く感謝し、それまで何年も翻訳をしてきたが、自分の訳に疑問を提起したアフリカ人はあなたが初めてだと言った。アフリカ人が自分の訳をどのように理解しているのか知りたいと思って何年も待っていた、とも言った。(Kaggia: 50)

誤訳のなかにはヨーロッパ人宣教師に都合よく訳されているものもあり、ギクユ人が経済的に困窮する一因にさえなっていた。カギアはロンドンでアーサーに会い、2 日間にわたる議論を行った結果、アーサーは誤訳を認め、訂正手続きをとることを約束した。しかし彼は約束を履行しなかったばかりでなく、ケニアに戻ると「カギアは危険人物だから注意するように」という回覧をケニア中の教会に回した(Kaggia: Chapters 5 and 8)。この一件からは、彼がかなりの偽善者だっただけでなく、白人優先の人種序列観を強く持っていたことがよくわかる。

2. フィルプ (Dr. H. R. A. Philp)

フィルプは 1910 年に CSM のツムツム(Tumutumu)伝道所に赴任し、併設の病院で医師と

して働いた。アーサーは、1906年に女性割礼に反対する教育を始めたが、当時は男女とも「みだらな行為を含む」(Church of Scotland : 10)割礼前後の儀式が問題とされていただけで、割礼手術そのものは否定されていなかった。そのため、キリスト教徒に改宗した男性の割礼手術が伝道所で行われていたのと同様に、女性割礼も1915年7月の原住民教会法(Native Church Law)によって、一定の条件下に伝道所の病院で行うことが決められた⁶。同年、割礼年齢に達していた伝道所の少女3人が教会法に従って割礼を受ける。割礼に立ち会ったフィルプは、「あまりにも残酷で不快である」(Church of Scotland : 12)とショックを受け、熱心な女性割礼禁止論者になる。1916年にはキクユ伝道所とツムツム伝道所の合同会議で教会内の女性割礼禁止の決議が上げられ、教会法が改正された。CSMのアフリカ人女性信徒の歴史に詳しいジョロゲは、「女性割礼が禁止されたのはフィルプの反応の結果である」と言っている(Njoroge : 37)。

1922年、女性割礼を禁止すべきであるとフィルプがさらに確信を深める事件が起こった。ツムツムの病院でエリザベス・ドビ(Elizabeth Ndobi)というキリスト教徒の女性が出産の際に死亡したのである。原因は割礼のため産道が塞がれていたことで、フィルプが産道を切開して子どもを取り出した。しかし、産後に再び産道が閉じ、血液の排出ができなかったため、ドビは子宮に感染症を発症して3日後に死亡した⁷。フィルプは1925年に政府刊行物のハバリ(Habari)に女性割礼が引き起こす危険について記事を発表し、1927年にはこの問題を啓発するパンフレットを作っている。ドビの一件から、女性割礼が女性の健康にとって危険なものとなる場合のあることは明らかだが、他方で、CSM病院に医師として勤務していたショー(J. Shaw)とウイルキンソン(J. Wilkinson)にネックブルックがインタビューしたところによれば、女性割礼が原因で医学的に問題となるケースは統計的に見て非常な例外であると言っているという事実もある(Neckebrouck : 252)。

フィルプの女性割礼禁止に対する情熱は医学的なものであり、割礼がギクユ人女性の健康に与える悪影響を防ぎたいということが動機だったと思われる。しかし、彼が白人優越思想を持っていたこともまた事実で、1927年から28年にズクの抵抗運動の流れを汲む

⁶ 一定の条件とは、衛生的な環境(すなわち病院)で行うこと、伝統的執刀者によって、キリスト教徒女性の介添えで行うこと、切除部分はクリトリスの先の部分のみにすること、というものだった。(Njoroge: 36)

⁷ ドビの死を深く悲しんだアフリカ人キリスト教徒女性3人は、女性割礼反対の立場に確信を持ち、「娘には割礼を受けさせない」と県弁務官を訪れ宣言した。その際、アフリカ人通訳が「お前たちは割礼していない女性が子どもを産むのを見たことがあるのか」と彼女たちを非難したが、彼女たちは「あなたは自分で子どもを産んだことがあるのか」と反論している(Njoroge : 39-40)。女性割礼問題の当事者である彼女たちの行動はCSMにとって意義深いものだったはずだが、『メモランダム』には彼女たちに関する記述が一切ない。

KCAがCSMツムツム伝道所で学校の畑を問題にしたとき⁸、ニエリ県弁務官宛に次のような手紙を書いている。

問題なのは、畑よりもこれらの人々(KCAメンバー)が威張っていることだ。彼らはこの国の本当の統治者になりつつある。今日は学校の畑。もし彼らに譲歩すれば、明日は学校のカリキュラム、学校の権威、教育省、行政、など。」(a letter written by Philp to the DC Nyeri, 9th June 1928, quoted by Murray : 93)

また、白人入植者にアフリカ人の労働力を調達するのは植民地政府の責務であるとも彼は言っている(Neckebrouck: 147)。フィルプのなかには、女性割礼によるギクユ人女性の出産障害を防ぎたいという純粋な願望と、ケニア植民地において経済的・政治的に白人の優位を確保するのは当然のことであるという植民地主義が同居していた。植民地主義によってどれだけ多くのアフリカ人女性の命が奪われ、また彼女らが困難な人生を強いられたかは計り知れないが、フィルプにとってアフリカ人女性の健康を守るために女性割礼を禁止することと、植民地体制に加担することを同時に行うことは何の矛盾もなかったようである。

3. バーロウ (A. R. Barlow)

バーロウはCSM初代代表、D. C. R. スコットの甥で、アーサーと同時期にケニアに赴任している。前述のように、彼は植民地体制によってギクユ人に不正が行われていると認識していた数少ない宣教師のひとりだといわれている。

ノーゼイ通達はアフリカ人を低賃金労働に狩りだそうとしたが、それに先立つ1912年から13年にかけて、高等裁判所判事を議長とする労働委員会(Labour Commission)が開かれ、ケニア植民地における労働問題が議論された。委員会には白人入植者、政府行政官、宣教師、アフリカ人、インド人など284人が召集され、証言が集められた。アフリカ人リザーブでは白人農場で労働するよう、首長やヘッドマンがすでに圧力をかけていた時代であり、「怠惰なアフリカ人男性を勤勉にして向上させる」という言説がアフリカ人を低賃金労働者化するために幅をきかせていた。その言説をくつがえす発言をしたのがバーロウである(Ross: 95)。彼はギクユの家族における夫のさまざまな仕事について述べた後、次のように結論づけている。

⁸ 植民地政府は伝道所の学校における農業の現地訓練の推進を勧告した。その勧告遂行に最も熱心だったのがCSMで、学校の畑で生徒に商品作物を栽培させ売却したが、売却益は伝道所のものでした。アフリカ人がコーヒーなどの商品作物栽培の許可を求めても拒否されていた時代に、宣教師は学校の畑でもアフリカ人生徒の労働力を使って利潤をあげていたわけである。

原住民の家庭生活は温存されねばならず、その特性の発展は許されるべきだと私は信じる。家族の父親や息子が、数ヶ月も家から離れて、たまにしか家族と暮らさないような状態では家庭生活の発展は不可能だ。農耕民族の倫理的・精神的発展は、彼らの征服者の経済的繁栄と同じだけ重要だ。……労働力不足のため損をしている雇用主には同情するが、原住民族が白人の利益のためだけに作られたという考えには賛成できない。(Kikuyu News, September 1913 quoted by Ross: 461-62)

アーサーやフィルプとは異なり、ギクユ人の視点にたったバーロウが白人優先の植民地主義に批判的だったことが、この文章によくでている。

1921年5月、入植者がアフリカ人労働者の賃金を3分の1カットすることを提案したとき、キクユ協会(Kikuyu Association)⁹がこれに抗議し、あわせてキパンデの廃止も要求した。キクユ協会の声明文起草に協力したのが、ギクユ語の堪能なバーロウだった。バーロウの助力方法について、ロスはこのように記述している。

彼が行ったのは、ただ彼ら(キクユ協会メンバー)の訴えを英語に翻訳し、政府に送るためにタイプしただけだった。原住民が告発を表現するときに彼のほうから忠告を与えたり、誘導尋問をしたり、言いまわしを示唆したりすることのないように、特に注意していた。彼は単に原住民の言うことを記録しただけだった。(Ross:224)

ロスはバーロウの助力方法を「計り知れないほど貴重な助力」と表現している。バーロウの態度には「アフリカ人に教える」という傲慢な態度は全く見られない。インド人問題で「アフリカ人を代表」できると信じていたアーサーとは対照的に、バーロウは白人を優位におくヨーロッパ人の態度を意識して排除し、ギクユ人の主体性を尊重していたと言えるだろう。

バーロウはアーサーやフィルプのように女性割礼禁止に熱心ではなかった。彼は女性割礼問題に関して1925年に次のような手紙を書いている。

原住民の習慣に対する大まかで恣意的な変更は男性のみならず女性によって激しく抵抗されるだろう。少女や女性が、無知、迷信、貶めの足かせから立ち上がり、自らを解放しようとしている場合、イギリス支配体制の代表者が彼女の側に立ち、彼女を積極的に支えるだろうという確信を彼女が持つ必要がある。(A. R. Barlow to J. H. Oldham, July 28, 1925. CBMS, Box 241: East Africa: Education: Kenya, File marked "Education for women" quoted by Murray: 110)

バーロウは女性割礼が「無知、迷信、貶めの足かせ」であると考えているが、アーサーのように女性割礼をヨーロッパ人が禁止することには賛成していない。「足かせ」から自分を解放しようとする女性にヨーロッパ人が力を貸せるとしても、その

⁹ キクユ協会は首長やヘッドマン中心の組織で、主に指定地の土地のさらなる割譲に反対して請願を行なう組織であり、植民地構造や白人のヘゲモニーを問題にすることはなかったが、植民地政府にギクユ人の不満を訴えるチャンネルとなっていた。

ヨーロッパ人が彼女を「積極的に支える」であろうという確信を彼女が持たないのなら、何の力にもならない、とバーロウは考えている。バーロウの思考には、アーサーのように「東アフリカのおくれた原住民族の教育と発達に対する責任」をヨーロッパ人が担おうという傲慢さはない。

第3章 女性割礼論争

ギクユ社会ではイルア(irua)とよばれる成人儀式が非常に重要な意味を持っていた。イルアは子どもが一人前の社会の一員となる儀式であり、イルアの期間には成人として必要な知識教育や、外科手術としての割礼が行われる。この章では、まずギクユ社会におけるイルアの意義を考察し、次に女性割礼論争の経過をみて、アーサーが女性割礼禁止キャンペーンに精力を傾けた理由を探りたい。

1. ギクユ社会におけるイルアの意義

ギクユ人の家族は父系で、家長は男性である。家長の息子は女性を迎えて結婚し同じ敷地に住む。息子と妻子、またその息子と妻子は必要に応じて土地を開墾し家族の所有地を広げてゆく。一族はギクユ語でバリ(mbari)とよばれるサブクランを形成し、バリは後述のレーカ(riika)とともに人々の帰属意識と社会関係を規定している。バリの長はバリのなかで最年長の男性である。世代を経る間に当初のバリのアイデンティティは薄れていき、新たなバリが形成される。しかし、どのバリも起源を遡れば一組の夫婦、ギクユ(Gikuyu)とムウンビ(Mumbi)にたどりつくと考えられ、すべてのギクユ人はこの夫婦の子孫であるという一体的な民族意識を形成している。神話によるとギクユとムウンビは9人の娘を授かり、それぞれの娘の子孫が集まりクランを形成した。クランの名は娘の名前に由来し、ギクユ人のすべてのバリは9つのうちいずれかのクランに属している(Muriuki: 112-13; Githieya: 21-22; Kenyatta: Chapter 1)。

すべてのバリを横断的に結びつけるのが年齢集団システムであるレーカ(riika)である。バリが血縁による縦の繋がりであるとするれば、レーカはイルアの年度による横の連帯である。どのバリ、どのクランに属しようと、成人したギクユ人男女全員が横断的にレーカに所属し、民族的一体性が保たれる。レーカに入る資格がイルアであり、同じ年にイルアを受けた男女はレーカの下位集団を形成し、それがいくつか集まってレーカを形成する。イルアの意味は、子どもから成人になり社会の構成員として成熟したことが認められるとともに、バリを超えたより大きな共同体へ参加し、民族の一員として、同年代の集団に加盟するという重要な意味も持っていた。

(Muriuki: Chapter 1; Githieya: 22-26)また、イルアを同年に受けた年齢集団にはその年に起こった重要な出来事を示す名前がつけられ、民族の歴史を記憶に留める意味も持っていた(Kenyatta: Chapter 6)。

アーサーの禁止キャンペーンは、イルアの一行程である割礼手術に焦点化されているが、ケニヤッタがその著書で強調しているように(Kenyatta: Chapter 6)、イルアは割礼前後1ヵ月にわたり行われる儀式で、ギクユ社会の一員として必要な知識やモラルを次世代に教育する場でもあり、民族の存続に欠かせないものだった。儀式では、イルアを受ける若者や娘が割礼手術の負担を減らすためにとる食事や、示唆に富むさまざまな歌と踊り、親や親族が行うべきことなど、詳細な規則が定められていた。

一方、『メモランダム』は、イルアに関して「通常、通過儀礼では社会的なことがらについて一定の指導がおこなわれる。しかし、キクユにおいては、指導があるとしても、明確なものはほとんどない。」とその意味を認めず、さらに「(儀式の際に与えられる) 性生活に対するこの準備は墮落をもたらすばかりか、割礼を受ける者の心に性生活を過度に印象付けるので、心理的に危険である」(Church of Scotland: 3)として、イルアの性的な側面のみを強調している。『メモランダム』は、CSMのヨーロッパ人宣教師が総体としてのイルアの意義を完全に無視していたことを示している。

2. 女性割礼論争

当初の禁止理由

前述のように、女性割礼に反対する「教え」は1906年、アーサーによって始められた。しかし、その後も女性割礼は男性割礼同様、ギクユ人執刀者によって、割礼前後の儀式なしに教会の病院で行われたことを考えると、当初のアーサーは後のキャンペーンとは異なり、割礼手術に焦点化していたわけではなく、イルアに含まれる「みだらな行為」(Church of Scotland : 9)に主な反対理由があったと思われる¹⁰。

¹⁰ ギクユ人にとって、人前でキスをする白人男女は非常にみだらだったから(Kenyatta : Chapter 7; Barnett and Njama : 126)、この頃の禁止に関して言えば、何を「みだら」と考えるかということをめぐる「文化」問題であるとされるかもしれない。しかし、イギリス植民地支配のもとで、ヨーロッパ人とギクユ人の関係は支配-被支配の関係であり、被支配者であるギクユ人が支配者であるヨーロッパ人に、公衆の面前でのキスを禁止することは考えられない。まして、女性割礼に匹敵する意味を持つ慣習をギクユ人がイギリス人に禁じることは到底考えられない。このような明らかな権力関係にある両者の間の対立は、単に「文化対立」ではあり得ないだろう。

禁止とアフリカ人信徒

1915年にフィルプが女性割礼を見て熱心な反対論者になり、教会における反女性割礼の説教が活発になる。1916年7月21日、CSMは「洗礼を受けて信仰告白をした、あるいは教会学校に通う、あるいはキリスト教徒の親か後見人を持つ少女は、割礼を行うことはできない」という声明を出した。これに対するアフリカ人信徒の反応はどのようなものだっただろうか。同年、キアンプの4つの伝道所がアフリカ人キリスト教徒を集めて女性割礼について議論している。議論の結果、1) 割礼していない女性は子どもを生めない、2) 教会内で割礼が禁止されても、割礼対象の少女自身以外からはあまり反対がないだろう、という2点が確認されたのみだった。1919年には同じ4つの伝道所で医学的見地から女性割礼の危険性がアフリカ人長老に説明され、長老たちは禁止に賛同している。1920年1月、CSM ツムツム教区のアフリカ人長老たちが、キリスト教徒の間で女性割礼を廃止すると宣言した。他のプロテスタント宗派でもGMSでは1920年に、AIMでは1921年に同様の決議が上げられ、決議に違反した者は聖餐式に出席できないなどの罰則も設けられた。CMSでは伝道所によって態度が異なったが、カベテでは上記同様の措置がとられた。

以上のような事実から判断するに限り、アフリカ人キリスト教徒は女性割礼禁止に対して協力的であったように見える。『メモランダム』でも、1929年にKCAが割礼問題を政治的に利用するまでは、信徒の少女が割礼を受けないことに大きな問題はなかったとしている(Church of Scotland : 4-5)。しかしネッケブルックによると、信者の大半は「女性割礼を娘には行わない」と誓いつつ、実際はそのすぐあとに娘に割礼を受けさせていた。ツムツム伝道所では1926年に最初のアフリカ人司祭が誕生し、それまで司祭のいなかった小教区に派遣されるようになったため、信者たちはより緊密な監視の下におかれたが、司祭本人が秘密裏に娘を割礼させていた場合もあったという情報もある(Neckebrouck : 256)。女性割礼禁止に対してアフリカ信徒が強く反発しなかったのは、その時点で割礼年齢のキリスト教徒の女性が非常に少なかったことのほかに、このような事情があったからではないだろうか。

植民地政府の対応

アーサーらの圧力のもとに植民地政府は1925年9月21日付けで上級弁務官宛秘密文書を出した。内容を要約すると、「女性割礼を法的に禁止すると、ギクユ人が団結して政府に抵抗する危険がある。しかし女性割礼を問題にする時宜は熟しているので、政府は女性割礼を非難する。県弁務官は原住民地方審議会(Local Native Council)¹¹

¹¹ ズクの運動の結果、アフリカ人の政治活動を吸収する目論みで植民地政府が作った組織。ア

に女性割礼の危険を説明するべきである。」¹²というものである。これをうけて 1926 年にエンブ県とキアンブ県の原住民地方審議会で「基本決議 No.1 (Standard Resolution No.1 : SR 1)」と呼ばれる条令が制定され、クリトリス以外切除してはならないこと、違反したものは禁固 1 ヶ月に処せられ、さらに 50 シリングの罰金を支払うことなどが決められた。フォート・ホール県原住民地方審議会でも切除部分を限ることに賛成決議があげられた。ニエリ県では条例化が拒否された。1926 年 1 月には東アフリカの総督 3 人が会議を開き、女性割礼には介入すべきではないが、残酷でない方法に戻るようアフリカ人を説得すべきであるという結論を出している。このように植民地政府側は女性割礼に深く介入することを避け、原住民地方審議会でも、女性割礼を禁止するのではなく、切除部分の縮小を定めた。しかし、この条令が実際に適用されることは非常にまれで、形式的に制定されたにすぎなかったと言えるだろう。1929 年になってアーサーが女性割礼禁止キャンペーンをはじめたとき、植民地政府要職から辞職に追いこまれたのは前述のとおりである。

3. KCA の脅威

女性割礼の禁止が大きな問題となったのは、1928 年 3 月にニエリで開かれたバラザ（政府が開く大衆集会）でのことだった。このバラザで、KCA の書記になったばかりのケニヤッタが、女性割礼を堅持すると公言した¹³。『メモランダム』では、「原住民地方審議会の次期選挙で女性割礼擁護を掲げて立候補することを KCA が異教

フリカ指定地に作られた地方政府機関で、税と自治の限られた権限を持っていたが、議長の県弁務官が大きな権力を行使していた。

¹² KNA, DC/MKS 10/B/12/1, *Circumcision of Women, Circular No.36, 21-9-1925* quoted by Neckebrouck:253-54, and by Murray: 101.

¹³ このことからケニヤッタは女性割礼固守を主張する文化相対主義者であるとのレッテルを貼られているが、それは発言の文脈を見ない短絡である。割礼擁護は、ケニヤッタが当時の政治経済状況で植民地政府に対する対抗言説のなかで言ったことだ。女性割礼そのものに対する彼の態度は明確で、割礼が健康に与える悪影響について教育するという医療関係者の考えを支持すると 1930 年 1 月ロンドンの植民地省に対して述べている(Thomas: 25)。また彼は同年この件を調査するイギリス下院議員委員会のメンバーに選ばれギクユ人の見解を説明しているが、委員会の意見は「問題を解決する最良の方法は、法律で強制しないで、教育によることであり、変化する諸条件にもっとも適する慣習を、当事者である民衆自身に自由にえらばせるのがもっともよい」とする点で一致したと記している(Kenyatta: 131)。この記述の 2 パラグラフ後に「ギクユの正常な男で、割礼をうけていない娘と結婚しようとする者はなく」という一節があるが、この記述から彼が女性割礼を固守しようとしていたと判断するのも誤りで、その文脈を見るべきである(萩原: 86)。

徒集団に表明した」ことによって、「女性割礼問題が政治問題になった」としている (Church of Scotland : 31)。翌月、ニエリの CSM ツムツム伝道所では、女性割礼に関して教会に忠誠を誓わない男性信者は教会から一時追放、女性割礼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なされた。

これらの事件に先立ち、1922 年、アーサーは、「フォート・ホールの原住民キリスト教徒の若い世代は実質的に全員がこの扇動者 (ズク) を支持している。」 (LBEA, April, 1922, 25 quoted by Rosberg & Nottingham : 49) と言って、白人支配に抵抗する人々が教会信徒のなかに多数存在することを警戒していた。また『メモランダム』によると、ニエリでは 1925 年から CSM ツムツム伝道所が「攻撃」を受けていた。

「攻撃」の内容は、伝道団は植民地政府のスパイで、アウトスクールの土地は伝道団が入植者に土地を売るための戦略的地点であるという噂がニエリ県一帯に広がり、CSM が伝道所学校の畑として使っていた土地も使えなくなった、というものだった (Church of Scotland : 29)。『メモランダム』には「KCA のメンバーのなかには教会のメンバーもいる。教会法に従うという誓いを求めたが、特にニエリ地方では誓いの準備ができていないメンバーが多い。のみならず、教会法を無視して女性割礼を行うつもりであるという手紙まで来た。」という記述も見られる (Church of Scotland : 32)。ニエリ県のツムツム伝道所のみならず、キアンブ県でも 1929 年に新教会建設の際、「フォート・ホール (KCA の拠点だった) の少年」多数が作業現場にきて、権威に反対するプロパガンダを行ったところ、教会の寄宿舍の少年たちは影響され、ズクについて、1922 年の「悲しみ」¹⁴について、ヨーロッパ人の抑圧について話していた、とも述べている (Church of Scotland : 34)。このように、『メモランダム』には KCA に関する記述が多く、女性割礼問題に関係のない KCA 活動に対する言及も随所にみられる。

1929 年 8 月、KCA は「アーサーその他宣教師が女性割礼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、大衆集会開催に賛同してほしい」という内容の手紙をギクユ中の首長とヘッドマンに送った。アーサーが法案を準備していた事実はないが、アーサーが新聞に書いた記事のなかでは、インドの植民地政府によって禁止されたサティ (寡婦火葬) に女性割礼をなぞらえる記述があった。1929 年 9 月にはキクユ伝道所の朝の礼拝後、立ち上がって女性割礼禁止に反対表明を行った男性 2 人に老若男女の信者たちが拍手を送った。この動きは他の伝道所にも広がった。CSM の教会内部に KCA の影響がひたひたと忍びこむ恐怖をアーサーは感じていたのではないだろう

¹⁴ ズク支持者がズク逮捕に抗議する集会で殺されたことを指す。

か。

KCA に対抗してアーサーは精力的に行動する。1929 年 9 月には 4 人のギクユ人キリスト教徒を従えて、CMS の 3 カ所の伝道所、メルーにあるメソヂスト教会の伝道所、CSM の 3 つの伝道所を回って女性割礼禁止の請願書に署名を集めようとしている。このツアーからキクユ伝道所へ戻ったアーサーは伝道所スタッフ（すべてヨーロッパ人）会議を開き、「教会と伝道所に狡猾に、且つ慎重に敵対する組織のメンバーである可能性のあるアフリカ人を伝道所に雇い、伝道所の資金から金を払うことはできない」として、「女性割礼に関する伝道所の姿勢に忠実であること、KCA が反キリスト教プロパガンダをやめるまで KCA のメンバーにはならないこと」という誓約書に署名することを伝道所で働くすべてのアフリカ人に求めた。

アーサーの危機感は強く、1929 年 11 月 10 日には、次のような手紙を書いて KCA に対する警戒と反感を表明している。

われわれの伝道所では、100 人ほどの忠実な指導的立場にある人々を除いて、現在計り知れない深刻な堕落がある。他のことはいうまでもなく、割礼という異教徒の習慣に賛成する人が年齢にかかわらず存在する。これらの人々は、KCA のメンバーとなっていなくても、KCA の影響下にある。(CBMS : Box 274 : Kenya, File : Arthur, 1913-35, Arthur to Oldham, November 10, 1929 quoted by Murray: 139)

以上のように、キャンペーンを開始したアーサーにとって、女性割礼問題と KCA 問題は切り離せないものだった。女性割礼禁止に従わないことと KCA に賛同することは、ともに教会の権威に逆らうことであり、アフリカ人信者に許してはならない態度だった。

4. ギクユ人大衆運動

1929 年 10 月からギクユ人大衆による抗議の表現として歌われたのがモジリグ (Muthirigu) だった。この歌は数週間にわたって週末ごとに踊り歌われ、ある日キクユ伝道所のすぐ外で歌われると、翌週には伝道所の敷地内で歌われた。11 月 9 日、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歌い踊ったときには、リーダー 40 人が体罰を与えられ、15 人が 1 ヶ月間投獄された。モジリグにはさまざまなバージョンがあるが、「宣教師や県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、女性割礼問題と土地問題を結びつけた歌もあった。女性に割礼を禁じるのは、割礼していない女性と白人とを結婚させて土地を奪うためである、という噂が当時広がっていた。第 1 章で述べた伝道団による土地収奪の経験を考慮すれば、理解しうる噂だろう。モジリグはこのフットボール場での歌と踊りの後、植民地政府によって禁止された。その後、女性割礼禁止をめぐるギクユ

人の大衆運動は、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っていき、アフリカ人信者は教会に戻り始めたが、女性割礼禁止にあくまでも反対した人々は、独立教会・独立学校を設立した。

おわりに

植民地ケニアで起こった女性割礼論争は、異なる文化を持つ民族が接近したために、その民族間で文化的軋轢が起こった、というのではない。20世紀初頭から、ケニアでは人々が暮す場所にヨーロッパ人がやってきて、住民の虐殺を手段として侵入し、住民の生活手段であった土地を奪って住民を奴隷のような労働へと追いこみ、圧倒的少数の侵入者が政治権力を握り利益を得ようとしていた。このような政治的・経済的支配のなかで女性割礼問題は起こっている。

第1章でみたように、禁止キャンペーンを行ったキリスト教宣教師は総体として支配者の一部をなしており、植民地支配の一翼を担っていた。第2章で示したように、女性割礼禁止キャンペーンを最も積極的に推進したアーサーは、白人の優越を信じ、アフリカ人に対する白人支配を当然のこととしていた。宣教師のなかで例外的に、植民地支配によるアフリカ人の抑圧を意識していたバーロウは、植民地勢力による一方的な女性割礼禁止に賛成していないし、アーサーのキャンペーンにも参加していない。第3章で参照した『メモランダム』の記述やアーサーのことばは、アーサーによる女性割礼禁止キャンペーンが、ズクの運動以降、植民地勢力に抵抗する勢力として力をつけていた KCA に対抗する意味合いが強かったことを示している。アーサーの主眼は、「アフリカ人女性の健康保護」というよりも、女性割礼禁止を教会内で徹底することによって、白人支配に抗議する KCA の影響を教会内から排除し、白人宣教師の覇権を守ることにあった。

また、第一次世界大戦後は、教会が植民地支配の一部分であることを人々が認識し始めた時期である¹⁵。民族の存続にとって非常に大きな意味を持っていた女性割礼を禁止

¹⁵ GMS の司祭だったワニョイケ(Rev. Wanyoike Kamawe)の伝記に次のような記述がある。「第一次世界大戦後、教会学校では1学期につき25セントの授業料をとるようになった。この動きは大きな不安をもたらした。人々は学校で何をかうのか理解できなかった。白人は欺瞞的で堕落しているのではないかと考えから、多くの信者が学校を去った。白人を喜ばせるため学校へ行っていたのに、金を出せといわれたので、すべてを放棄することにしたのだ。

新しい技術に関する活動はすべてヨーロッパ人の利益のためにあるというメンタリティーが広まった。アフリカ人の学童が遊びに行くときには”Nitugathakire uthungu (ヨーロッパ人のために遊びにいこう) ”、病人が薬を飲むときには『白人のためにこの薬をのんでやろう』、上級職

しようとした宣教師に抗議したギクユ人は、モジリグの歌に表現されるように、女性割礼禁止を土地問題と関連づけ、白人支配体制がギクユ人にかけた抑圧であると認識していた。ギクユ人側にとって女性割礼禁止に対する抵抗は、割礼を存続して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た。アーサーをはじめとした宣教師の禁止キャンペーンは、単に女性の健康を保護しようというものではなく、また単に異文化に対する無理解から生じた善意の文化干渉でもなかった。アーサーが多大な犠牲を払ってまで女性割礼を「野蛮な習慣」として禁止しようとした背景には、教会内における白人の優位と覇権を確実にしようとする意図が存在したのであり、女性割礼禁止をめぐる争いそのものが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、くつがえすかの政治対決だったと言えるだろう。一見単なる「伝統文化への固執」ともみえるギクユ人の「文化ナショナリズム」は、この争いを引き起こした宣教師の「文化植民地主義」に対する抵抗として生まれたのである。このことは、後に続く「マウマウ」独立運動を「文明に適應できない野蛮人の反乱である」と国際社会に宣伝し、膨大な予算と武器を使ってギクユ社会を根底から破壊する暴力的弾圧をイギリス政府が正当化していったことを考え合わせれば、重要な意味をもつのではないだろうか。

引用文献

- Barnett Donald L., and Njama, Karari, *Mau Mau from Within: An Analysis of Kenya's Peasant Revolt*, New York and London: Monthly Review Press, 1966.
- Cagnolo, I.M.C., Fr. C., *The Akikuyu, Their Customs, Traditions and Folklore*, Nyeri: Printed by Akikuyu in the Mission Printing School, 1933.
- Church of Scotland, *Memorandum Prepared by the Kikuyu Mission Council on Female Circumcision*, Kikuyu: 1931. Confidential. (Mimeo.)
- Church of Scotland. Foreign Mission Committee, *Kenya 1898-1948: the Jubilee Book of the Church of Scotland Mission Kenya Colony*, Glasgow: The Church of Scotland, Foreign Mission Committee, 1948.
- Githieya, Francis Kimani, *The Freedom of the Spirit: African Indigenous Churches in Kenya*, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Kaggia, Bildad, *Roots of Freedom 1921-1963: The Autobiography of Bildad Kaggia*, Nairobi: East African Publishing House, 1975.

のアフリカ人でさえ生計をたてるため事務所に働きに行くときは『ヨーロッパ人のために働こう』と言うようになった。」(Wanyoike: 40)

- Kenyatta, Jomo, *Facing Mount Kenya*, London: Heinemann, 1961 (1938), ジョモ・ケニヤッタ著『ケニヤ山のふもと』野間寛二郎訳、理論社、1962年。
- Leys, Norman, *Kenya*, London: Frank Cass, 1973 (1924).
- Muriuki, Godfrey, *A History of the Kikuyu 1500-1900*, Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Murray, Jocelyn, 'The Kikuyu Female Circumcision Controversy, With Special Reference to the Church Missionary Society's "Sphere of Influence"', PhD dissertation, University of California, Los Angeles, 1974.
- Mutoro, Basilida Anyona, *Women Working Wonders: Small-Scale Farming and the Role of Women in Vihiga*, Amsterdam: Thesis Publishers, 1997.
- Neckebrouck, V., *Le onzième commandement*, Immensee: Nouvelle revue de science missionnaire, 1978.
- Njoroge, Nyambura Jane, 'The Woman's Guild: The Institutional Locus for an African Women's Christian Social Ethic', PhD dissertation, Princeton Theological Seminary, 1992.
- Rosberg, Carl G. Jr. and Nottingham, John, *The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Kenya*. New York: The New American Library, 1966.
- Ross, W. McGregor, *Kenya From Within: A Short Political History*, London: Frank Cass, 1968 (1927).
- Scott, Mrs. Henry E., *A Saint in Kenya: A Life of Marion Scott Stevenson*, London: Hodder and Stoughton, 1932.
- Strayer, Robert W., *The Making of Mission Communities in East Africa: Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935*, London: Heinemann, 1978.
- Thomas, Lynn M., *Politics of the Womb: Women, Reproduction, and the State in Kenya*, Berkeley: University of California Press, 2003.
- Wanyoike, E.N, *An African Pastor*, Nairobi: East African Publishing House, 1974.
- 萩原弘子「女性性器手術(FGS)を『問題』とするのはだれか、なんのためか」『女性学研究』8号、大阪女子大学女性学研究センター論集、2000年、80-92頁
- 吉田昌夫『アフリカ現代史Ⅱ 東アフリカ』(世界現代史 14) 山川出版社、1978年

Revisiting the Female Circumcision Controversy in Colonial Kenya

The “Women’s Health” Discourse and Cultural Colonialism

Yasuko Nukata

This paper focuses on the controversy over female circumcision in colonial Kenya and develops a critique of the dualist arguments put forward by feminist theorists concerning this practice. In the late 1920s Protestant missionaries, mainly of the Church of Scotland Mission, banned their followers from practicing female circumcision. The ban provoked strong resistance among local people, especially the Gikuyu. The resulting conflict, known as the “female circumcision controversy,” helped give rise to “Gikuyu cultural nationalism” and had a significant impact on the Gikuyu movement for independence, called “Mau Mau.” While the causes of the Gikuyu resistance have been much analyzed, the intention and function of the ban, which was assumed to be for protection of women’s health, have been little examined. By examining the contemporary discourse of several contestants in the controversy, including Dr. Arthur, a predominant missionary in colonial Kenya, I show that the ban can be positioned, in the historical context, as significant part of the colonial project.

