

イスラーム世界と人びとの移動から 地域研究を考える

——イスラーム改宗者とフィリピン・ムスリム社会の再編

渡邊暁子

はじめに

本稿の目的は、東南アジアから湾岸諸国^{*1}への労働力移動は送出国にどのようなインパクトを及ぼしてきたか、とくに、湾岸諸国でイスラームに改宗したフィリピン人が、フィリピン・ムスリム社会にどのような再編をもたらしてきたのかという点を分析する。それらを通じて本稿は、イスラーム世界の中心部とされる湾岸諸国への人びとの往還的移動から、フィリピン・ムスリム研究、ひいては東南アジア地域研究を考えていく。^{*2}

一九七〇年代前半の石油ブームを契機に、東南アジア地域から中東湾岸諸国への労働移動は増大しており、いまや湾岸諸国は世界有数の移民労働者受け入れ地域となっている。この国際労働移動の現象に関しては、これまで数多くの研究者の関心を集めてきた。それらは、海外就労の制度化に関する問題（Asis 1992；平野 二〇〇九）、労働者の管理や労働法（Fargues 2011）、虐待や人身売買等の人権侵害（HRW 2008）、一九八〇年代以降の「移動の女性化」や再生産労働、男性性をめぐる問題（Pirgöl 2001；嶋田 二〇〇七）、送出国の家族や社会への影響（長坂 二〇〇九；Parrenas 2006；Silvey 2007）、宗教的アイデンティティとの関係（Lacar 1994；宮本 一九九四）などに大別できる。

しかしながら、これらの研究の多くは、移動先での労働者の変化と帰国後の連続性についてはあまり触れていない。

とりわけ、「近年のトランスナショナル・コミュニティ研究において、移住後の宗教実践や移住先の信仰を基盤とした集団に対する関心は高まりを見せている」(細田・渡邊二〇一三・三二)が、世界中に広がる移動労働者の信仰活動がいかに個人や地域社会と接続しているかについての研究は端緒に着いたばかりである (Johnson and Werbner 2011)。そこで、本稿では、フィリピン人を対象に、就労先で改宗する労働者に注目し、帰還した移動者がもたらす送り出し地域の変容について焦点を当てていく。

フィリピンのムスリムは、同国南部のミンダナオ島やスルー諸島等をホームランドとし、人口はおよそ四五〇(九〇〇万人(全人口の五・一〇%)である。イスラームの中心である湾岸諸国からみてフィリピンは辺境にあるものの、ウンマ(*ummah*、イスラーム・コミュニティ)の一部として位置づけられている。フィリピン・ムスリムは、イスラームを信奉する複数の母語集団から構成されるが、総じてモロとも呼ばれてきた。モロという語は、フィリピンを植民地化したスペインによって付けられた蔑称であり、次のアメリカもこれを踏襲した。しかし、一九七〇年代にフィリピンからの分離独立運動を展開させたモロ民族解放戦線のヌル・ミスアリ議長は、そうした否定的な意味

合いを持っていたモロという総称を積極的に再解釈し、それぞれの文化を持つ母語集団ではなく、抑圧され周辺化された歴史的経験を共有する一つのモロ民族という概念を打ち出し、フィリピン・ムスリムの統合をはかった。本稿では、このように、特定の地理的集住地域や文化をもち、一三のムスリム民族集団の一員として生まれついた人びとを、仮に民族ムスリムと名付けておく。

こうした民族ムスリムに対し、二〇〇五年に人口二〇万人を超えると報告されたイスラーム改宗者の存在に注目が置かれ始めている (ICG 2005)。改宗者をトランスナショナルなイスラーム復興と位置付ける国際政治学的研究のほかに (Banlaoi 2006 : 2009 ; Borer et al. 2009)、フィリピン人のイスラーム改宗に関する社会学・人類学的研究は、人口学的サーベイを行ったラカル (Acar 2001) や、マニラで民族ムスリムと結婚した女性たちのイスラーム教義の受容を論じたプーラ (Pula 2004)、同じく首都圏のムスリム・コミュニティを舞台にイスラーム復興運動と改宗者との関係を描いたヤヤ (Yalva 2004)、イスラーム改宗女性のジェンダー観についての語りを分析したアン・ヘレス (Angelles 2013) などがあげられる。海外に目を転じると、パキスタン人と結婚もしくは親密な関係にある香港フィリピン人のイスラーム改宗過程について論じたハワ (Hawwa 2000) やサウディアラビアに暮らし、一夫多妻制

を実践するムスリム夫と結婚した改宗女性のライフヒストリーを描いたピンゴル (Pingoï 2011)、香港の移動労働者の運動家が自身の人生における宗教の意味づけと再解釈を論じたコンスタブレ (Constable 2011) などがある。本稿では、とくに、フィリピン・ムスリム社会との関連の点で、イスラーム改宗者がフィリピン・ムスリム社会に脱民族化とアラブ化を促していると論じたアンヘレス (Angeles 2011) を取り上げ、筆者が行ってきた湾岸諸国およびフィリピン国内の調査を踏まえて検証していく。

本稿の構成は次のとおりである。Ⅰではフィリピンにおけるイスラーム改宗者の歴史的展開について概観し、Ⅱでは、フィリピンから湾岸諸国への労働力移動とイスラーム改宗について紹介する。続くⅢでは、海外就労先から帰国し、マニラおよびその近郊に暮らすイスラーム改宗者の生活世界の多様性について分析し、Ⅳでは、上記をもとにイスラーム改宗者がもたらすフィリピン・ムスリム社会の再編について、アンヘレス (Angeles 2011) を検討し、考察を加える。

なお本章では、改宗を、新たな集団の宗教的教義、信仰、儀礼、実践を取り入れていく過程を指すものとする (Lacar 2001: 39)。また、本稿のデータは、二〇〇九年から二〇一三年にかけてアラブ首長国連邦 (以後UAEと略) やカタール首長国、サウディアラビア王国で実施した延

べ四カ月間の調査、また、二〇〇五年から現在にいたるまでフィリピンで行ってきたフィールドワークに基づいている。

Ⅰ フィリピンにおけるイスラーム改宗者

湾岸諸国への就労が増大する以前も、フィリピンにイスラーム改宗者はいた。古くは、イスラームが現在の南部フィリピンに到来した一四世紀初頭から、交易のために改宗したり、イスラームを受容した民族集団の王族の配偶者となった者がいたことが確認されている (Majid 1999 [1973])。現代にうつると、一九八〇年代末にミンダナオで二〇〇〇人弱のイスラーム改宗者へのサーベイを行ったラカルによれば、フィリピンからの独立運動を展開させたムスリムのモロ民族解放戦線と国軍とのあいだの武力衝突が高まった時期、ムスリム多数地域に暮らすキリスト教徒のなかには、身の安全を守るためにイスラームに改宗する者もいたという。また、大学などでムスリムと友人になった者のなかにも教義を学ぶなかでイスラームを信奉するようになったり、ムスリム男性と結婚することで改宗したキリスト教徒もいた (Lacar 2001)。

しかし、当時、こうしたイスラーム改宗者は主に南部

フィリピンに居住し、フィリピンのその他の地域にはあまりいなかった。だが、一九七〇年代より、長引くミンダナオ紛争によってムスリムの避難民または経済移民がセブやマニラなどの都市部へと移動し、八〇年代以降にムスリム人口の湾岸諸国への出稼ぎも増えると、国内各地にムスリム・コミュニティが形成され (Riguera 1983: 渡邊二〇〇八)、そこにイスラーム改宗者の姿もみられるようになった。この大半は、後で詳述するように、単身で移動したムスリム男性と結婚して改宗した女性や、就労先の湾岸諸国でイスラームに転じて帰国した男女などである。

フィリピンで海外就労がさかんになり始めた一九八〇年代初頭、湾岸諸国においては家事労働者としてムスリム女性の受容が高まった。このため、ミンダナオ出身のムスリム女性に交じり、多くのキリスト教徒が便宜的にイスラームに改宗して海外就労に臨んだ。なかには、改宗方法がわからなかったり、出稼ぎの斡旋を行っていたムスリム男性に「雇用の夫を誘惑しない、既婚ムスリム女性が現地の家庭で好まれる」と言われたことから、その男性と結婚すると同時にムスリムになった女性もいた (渡邊二〇一一)。通婚や海外就労のほかにも、ミンダナオ域外でのイスラーム改宗者の数の増大に結びついたものにイスラーム学習施設の増加があげられる。民族ムスリムの教えではなく、「真の」イスラームを学ぶ施設がないというイスラーム改宗者の要請を受け、サウディアラビア等ムスリムの慈善家たちの手によって、地方の都市部、マニラ首都圏およびその郊外等にいくつかのイスラーム学習施設がつけられた。そこでは、サウディアラビア等でつくられたイスラーム教材がフィリピン語に翻訳されて使用され、学び集う人びとの服装がアラブ化した。だが、学びの施設の急増とそこに集う者の外見的变化は、やがてフィリピン政府により反政府運動者を育成しているとして危険視されるようになった。二〇〇五年、マニラにある Islamic Information Center や Islamic Wisdom Worldwide Mission、バンガシナン州の Fi Sabillah Da'wah and Media Foundation などのイスラーム学習施設が、相次いで警察による武器違法所持の摘発を受けて閉鎖された (Banlaoi 2006: 2009)。これと前後して、二〇〇四年の客船の爆発事件や二〇〇五年のバスの爆発事件の犯行メンバーに、イスラーム改宗者でバリック・イスラーム (Batir-Islam) と称するラジャ・スライマン・グループと、民族ムスリムから成るイスラーム過激派のアブ・サヤフ・グループの成員がいたため、イスラーム改宗者と国際的なテロリズムが結び付けて考えられるようになったのである。

バリック・イスラームという用語がフィリピンのイスラーム改宗者を示すものとして登場したのは、二〇〇〇年ごろである。宗教学者のアンヘレスによると、これには三

つの意味がある。一つは、一四世紀にフィリピンに到来したイスラームの波が北部ルソン島まで及んだが、その後のスペイン占領によって、人びとがローマ・カトリック教に改宗してしまったという史実を汲んだもの、もう一つは、全人類はもともムスリムであって、生まれた土地で飯の殻をかぶせられていたというイスラーム的解釈に基づくものがある。しかしながら、自らを示すものとしてこの用語を好んで使う人もいる一方、次節で述べるように湾岸諸国で改宗した人たちのなかには、バリック・イスラームという語の持つ政治性を厭い、自らを「単なるムスリム」「新規ムスリム」と呼ぶ者もある。三つ目は、現地化したイスラーム実践ではなく、聖典クルアーンとハディースに基づいた実践を行っていくこととする、上記のような改宗者の組織による運動を指す (Angeles 2013)。

II フィリピンから湾岸諸国への 労働力移動とイスラーム改宗

湾岸諸国の新聞には、イスラームに改宗する外国人労働者の記事がたびたび登場する。UAEの首長国の一つであるドバイでは「ムスリム男性と結婚した者や、ムスリムの家庭で働く家事労働者がイスラームに改宗している」

(Khaleej Times 2008) と報じられ、隣の首長国アブダビでは「フィリピン人の改宗は、同僚であるエチオピア人(ムスリム) 家事労働者に影響を受けたり、大使館に付属するシェルターで多数のフィリピン・ムスリム女性と出会ったことによる」(The National 2008) と記載され、隣国カタールでは、「過去半年間で改宗した八〇〇人の外国人労働者のうち、三分の二はフィリピン人である」(Gulf News 2011) と記されている。こうしたイスラーム改宗はどのような状況から生じているのだろうか。

二〇〇三年以降、毎年百万人を超えるフィリピン人が海外に就労するために出国している (POEA 2012)。このうちの六割は、サウディアラビア、UAE、カタール、クウェート等の湾岸諸国で、土木技師や看護師等の専門技術職、接客係や会社事務といった技能労働者、もしくは家事労働者として働いている。湾岸諸国社会の特徴をみると、多様な国からの外国人労働者が流入している地域であり、カファール (*kafala*、身元引受人) 制度により自国民と外国人労働者とのあいだに圧倒的な格差が存在し、労働市場は外国人同士が国籍によって分断され (松尾二〇一〇)、移動手段が乏しく集会の自由が厳しく制限されている。このため、湾岸諸国では、たとえ外国人人口が自国民の数をしのぎ、公的空間でその存在が可視化されているとしても、移動労働者の多くは孤立した状況にあるといえよう。

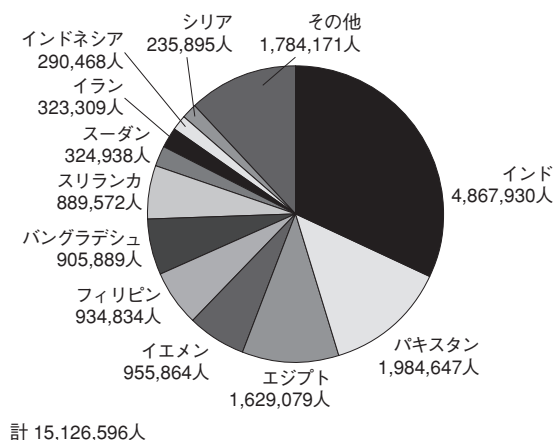


図1 湾岸諸国における外国人の内訳

(出所) World Bank, Bilateral Migration and Remittances (2010)

これには宗教的要素も大きく働いている。図1にある通り、湾岸諸国にいる一五〇〇万人ほどの外国人の過半数はイスラーム教徒である(図1参照)。また、上述したように労働市場が国籍によって分断されている湾岸社会では、幹部職はたいていシリア人やパレスチナ人、イラク人といったアラブ人ムスリムである。就労時間内における礼拝時間の認可、ほかの信徒よりも高い給料、ラマダン(断食月)の際の金品の授受、契約更新の可能性の高さなど、職

場はムスリムを優遇する環境にある。このため、フィリピン人など非ムスリム出身者のなかには、疎外感や不利な状況を緩和すべくイスラームに改宗し、優勢な多数派宗教に参入する者がいるのである。

一方で、湾岸諸国におけるイスラーム改宗は単に個人が居心地の良さを模索するなかでたどりついたものではなく、緊急の援助を求めたいがためというケースも少なからずある。その窓口が、イスラミック・センターである。イスラーム改宗者の集う場であるイスラミック・センターは、UAEではイスラーム問題・慈善活動庁、カタルではイスラーム宗教局といったように、湾岸諸国の政府の管轄下にあるダアワ(Da'wah、布教)教育支援施設である。ここでは、イスラームに関心を持つ異教徒、新規入信者、生まれながらのムスリムを対象として、イスラームの普及をめざすことを目標に置き、その一環としてさまざまなサービスを信者などに提供している。具体的には、アラビア語の授業やアラブの文化などの講義、イスラーム関連印刷物の提供のほかに、信仰告白の受け付けと、関係省庁を通じた入信証明書の発行(結婚や就職の際に提出)、新規入信者の礼拝の作法や家族からの理解を得るための改宗表明方法に関する助言、イスラーム実践に対する指導、困窮したムスリムに対する法的経済的援助などを行っている。

カタルのフィリピン人バリック・イスラーム組織の初代

会長Aさんによると、Aさんがイスラミック・センターで面会するフィリピン人新規改宗者の六割は問題を抱えており、そのほとんどが労使問題である。^{*3} 労使問題はフィリピン大使館海外労働事務所が担当するものであるが、三〇万人の在留フィリピン人の陳情を抱える当局は、請願者が望むように迅速に対処することができない。そこで、かれらはイスラミック・センターに駆け込み、改宗をし、問題の解決をはかる。イスラミック・センターには、ムスリム同胞のために活動する専任弁護士のイスラーム知識人がおり、多くの伝手も持つ。したがって、改宗者とトラブルになっているスポンサーに容易に近づき、「宗教の名の下で」話をつけることができるのである。Aさんは、当初の改宗の目的が異なるものであったとしても、同胞愛のなかで助けられ、イスラミック・センターやダアワ運動によってイスラームと親和的になり、やがて信仰心が当人に根付くことが期待されているため、さまざまな援助の手が新規ムスリムに差し伸べられているのだと語る。

男性の改宗が職場と少なからずかかわっているとすれば、多くの女性のイスラーム改宗現象もまた、職場や通婚に起因する。とくにアラブ人家庭に住み込みで働く家事労働者は、孤立した状況のなかで女性雇用者に気に入られようとしたり、改宗することをほめかされて、イスラームの信仰告白を行う。具体的な数字はないが、滞在年数と同

じ家庭での雇用期間が長期化すればするほど、雇用者家族との結び付きが強くなり、その傾向も強まるといえよう。

二〇一二年に筆者がカタルの首都ドーハで会った家事労働者は、二〇年間同じカタル人家庭で働き、家族のイスラーム実践をみるなかで改宗し、それと並行して仕事量が減り、贈り物やメッカ巡礼への同行があったことを語った。^{*4}

他方、二〇一三年に筆者が休日の金曜日にドバイの公園で会ったフィリピン女性性は、以前、UAE人の女性雇用者から勧められてイスラームに改宗したが、思っていたような職場環境の改善にはつながらなかったために、二年の雇用契約が終わると同時に元の宗教に戻ったという。^{*5} このように、女性雇用者と同じ宗教に入学しても、雇用者＝被雇用者関係は依然として残ったままであり、待遇が好転するかどうかは個別的に検討されるべきである。

もう一つの改宗の要因で多いのは、通婚、つまりムスリムとの婚姻である。単身で働く外国人のなかには、就労先で出会った者と恋愛関係にいたる者も少なからずいる。湾岸諸国では、婚姻関係にない男女が私的な空間で二人きりになることは違法とされており、判明した場合は投獄・解雇・強制送還される。このため、就労先で働き続けるには、恋愛期間をあまりもたずに結婚にいたるのである。UAEやカタルでは、ムスリム男性との結婚に際して女性がムスリムである必要は必ずしもない。^{*6} しかし、結婚後や恋

愛関係の過程で、女性^{*}は男性との関係を強化させるためにイスラームに改宗したり、夫の宗教実践を間近で観察するうちにイスラームを信奉していく。フィリピン人女性の場合、エジプト人やパキスタン人の男性との結婚が大多数であり、湾岸諸国の自国民との婚姻はごくわずかにすぎない。ただし、こうした組み合わせは文化的差異が大きく長続きしないことも多い。上述したカタルのAさんは、一〇組のうち一組くらいしか続かず、残りの九組は、子がいないまま離婚したり、子がいたとしても妻に引き取られて妻の母国に戻ったりしているのではないかと述べる^{*}。

結婚のために安易にイスラームに改宗して、のちに夫婦間もしくは姻族とのあいだでトラブルを引き起こすケースは、近年ますます増えている。こうした問題を未然に防ぐため、ドバイでは、二〇一二年から改宗者が信仰告白をしたかどうか、イスラームの五行と六信の義務をきちんと理解しているかどうか、礼拝の仕方がわかっているかどうか、ムスリム女性および夫婦間の権利と義務を把握しているかどうかなど、イスラミック・センターの教師が指導・審査した^{*}証明書を結婚をする際に提出することが課せられている。結婚後には、国際結婚者が多く学ぶイスラミック・センターで生徒どうしの助け合いもみられている。モノの売り買いをすることで金銭的な相互扶助を行い、新規入信者としての心得や、結婚後のふるまい方や姻族との付

き合い方を、自身と同じ国籍の男性と結婚をした先輩改宗者から教わったりする。こうした生活実践の場でもあるため、イスラミック・センターに集まるのは、圧倒的多数が改宗者である。筆者がドバイで会ったフィリピン民族ムスリムの女性はイスラミック・センターの近くに住んでいたが、「あそこは新規ムスリムのためのものだから」とセンターに足を運ぶことはなかった（細田・渡邊二〇一三）。

イスラミック・センターに端を発した連帯は、当該国を離れたあとも続く。ドバイのイスラミック・センターでは、改宗者への改宗後のケアとして、イスラーム学習に秀でた改宗者をメンバー内で積極的に雇用したり、いったん帰国した改宗者を今度はセンターの教師として呼び戻したりするなど、国を超えたムスリム・ネットワークがつくられている。これは、フィリピンに帰国した一般の改宗者に対しても同様である。マニラのムスリム・コミュニティに暮らすイスラーム改宗者のBさんは、女性布教活動家（*da'iyah*）である。Bさんは、学習を重ねて布教活動家となり、フィリピンにいながらドバイのイスラミック・センターに雇われるようになった。センターの要請を受け、Bさんはたびたび国内を移動して、自らの郷里などに帰還したイスラーム改宗者のもとを訪れている。約七年の布教活動の経験から、Bさんは、湾岸諸国で改宗した人びとの二割強が、フィリピンに帰国した後、イスラームを離れて元の宗教に

戻っていると述べる。それは、帰国した移動労働者の家族から猛反対を受けたり、住みにくさを感じたり、利便性を求めてイスラーム改宗した人の信仰心が心身に根付いていなかったり、近くに悩みを分かち合えるような改宗者がいなかったりすることに起因する。このため、帰国した改宗者の宗教実践がその後どうなったのかを追跡し、親身に相談に応じたり、改宗者のいる近辺のムスリム・コミュニティを紹介したりすることがBさんの仕事である。

Ⅲ マニラおよびその近郊における イスラーム改宗者

では、帰国したイスラーム改宗者たちはどのように暮らし、他者との関係を構築しているのだろうか。本節では、イスラーム改宗者が一概に湾岸諸国で学んだ教義を実践するのではなく、イスラームへの姿勢や同胞のムスリムとの付き合いかたに対し多様で異なる考えを持っていることを描く。このため、以下では、イスラーム実践の程度が地域として相対的に異なる三つのムスリム・コミュニティを取り上げていく。

1 IS CAG

もともと「厳格」に教えを実践しようとしているのは、IS CAG (Islamic Studies for Call and Guidance) が管理する首都圏郊外のゲータイトド・コミュニティである。ここは、一九九五年にサウディアラビアの慈善家や賛同したアラブの人びとによってつくられた。一万五千五百ヘクタールの敷地内には、モスク、家族用のアパート、男女学生の寄宿舎、小学校と高校の校舎、ハラル食堂、サウディアラビアから寄贈されたイスラーム関係の書籍が所蔵されている図書館、イスラームにのっとった治療を行う診療所、バスケットボールコートなどがある。敷地内の小学校と高校では、イスラーム的学びと公教育を合わせたものが教えられ、すべてのクラスで厳格に男女の隔離が行われている。四〇世帯ほどを収容できる家族用アパートは、広さに応じて月々三千ペソから六千ペソで貸し出されている。家族用アパートには、多くの改宗女性とその子供たちが暮らしている。彼女たちの夫の多くは、湾岸諸国で働くフィリピン人のイスラーム改宗者、もしくはフィリピン人以外のムスリムである。自分たちが不在の間に妻子が危険な目に遭わないよう、IS CAGのアパートに預けている。そうでなくとも、イスラーム的服装をする改宗者は、周囲の

キリスト教徒からの奇異な視線を浴びることが日常的である。敷地内では、スンナとよばれる預言者ムハンマドの宗教的慣行・規範に従い、男性は肌を露出することをできるだけ避けており、女性たちは、アバヤ (abaya、女性用の黒くゆったりした外套) はもちろん、顔にニカブ (niqab、目の部分だけを残して顔全体を覆う黒い布)、手足に黒い手袋や靴下を着用することが推奨されている。ISCAAG女性部門長の改宗女性は、こうしたISCAAGの実践をよいと考える人びとが増えているため、アパートは満室が続いていると筆者に語った。彼女は、子どもたちの将来を考えて、二年間ISCAAGの周辺に住み、アパートが空くのを順番待ちしたそうである。

2 民族ムスリム主体のコミュニティ

ISCAAGに住んでいるのが主としてイスラーム改宗者であるとしたら、マニラのほかの地域で多く形成されているのは、民族ムスリムを主体とするムスリム・コミュニティである。首都圏ケソン市にあるムスリム・コミュニティのS地区は、一九八〇年代より人口が増え、現在では一万人を超える。このうちの数%がイスラーム改宗者である。人口構成からみると、改宗者はマイノリティであるが、以下の三つの特筆すべき点がある。一つは、初期から

暮らしている世帯の多くに改宗女性があり、コミュニティの発展に貢献してきたことである(図2参照)。彼女たちのおよそ半数は湾岸諸国で家事労働者として働いた経験を持ち、帰国後もキリスト教を主とするマニラ社会での作法や自らの技能をもちいて、S地区社会とキリスト教社会とをつなぐ役目を担ってきた(渡邊二〇一二)。

二点目は、上記に付随し、彼女たちが民族ムスリムと結

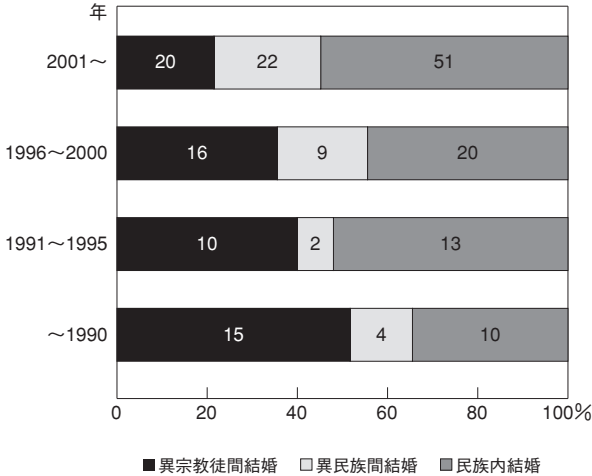


図2 S地区における婚姻パターン

(出所) 渡邊 (2010)

婚し、S地区のなかで自らの役割と居場所をみつけてきたことよって、その子らはハーフやミックス、メステイソであることを積極的に認める人びとが始めたことである。南部フィリピンのムスリム社会のなかでとりわけ民族内かつ階層内結婚をしてきた民族にとつて、自らは「生粋（ビュア）」である。一方、民族ムスリムでない女性はビサヤ（Bisaya、*ハコ*）ではフィリピン中部ヴィサヤ諸島出身者でキリスト教徒のこと）と呼ばれ、イスラームに改宗したとしても、遅れてイスラームを受け入れた者、その社会での系譜をたどれない者という点で低く見られ、周辺化される傾向にあった。そこで、改宗女性は自身と子供たちをなるべく夫の民族に溶け込ませる努力をしてきた。しかし、マニラでは、ムスリムの出自をもちつつも、周囲のキリスト教徒とうまくやっていくような柔軟性の高いふるまいや服装が学校や職場で求められている。このため、民族ムスリムとイスラーム改宗者の父母を持つ子は、自分たちがハーフやミックス、メステイソだからこそ、いくつもの文化を取り込みつつ、郷里の風習にしばらくは馴染みムスリムであり、フィリピン・ムスリム社会とキリスト教徒を中心とする主流社会の橋渡しをする役目だという自負を持ち始めている（渡邊二〇一二）。

三点目は、湾岸諸国での海外就労中にイスラームに改宗した人たちによる実践である。S地区で基本的な信仰実践

を促すタブーリーグ活動を展開し、麻薬中毒者や無職の若者をこの活動に巻き込んで更生させてきた点で感謝する人は多い。ところが、イスラーム改宗者と民族ムスリムとのあいだで、イスラームの実践の違いをめぐる緊張もたびたび生じている。イスラーム改宗者が「遅れてきたムスリム」として、服装や生活習慣、子のイスラーム教育など熱心に信仰実践を行い、ことあるごとに「生粋」である生来のムスリムに対して「これこそが正しいイスラームだ」と諭すような態度をとる。そうした「正論を説く」改宗者について、民族ムスリムが真摯に受け入れるときもあれば、「これが従来からのわれわれのやり方だから口を出さないでほしい」「かれらの方が偏狭だ」と疎んじるときもある（渡邊二〇一二）。

3 小規模な改宗者コミュニティ

ISCAGにおける実践は極端であるためフィリピンの文化にはそぐわず、他方で民族ムスリムの多いコミュニティはスラム化し、元キリスト教徒であるとして偏見を持った態度をとられたり、宗教実践で対立が生じたりするために住むのは難しいと考える改宗者もいる。Cさんは、就労先のドバイで出会ったバキスタン人の夫とのあいだに息子がひとりいる。彼女は、両親と息子とともに、マニラ

首都圏ケソン市にあるムスリム・コミュニティのR地区で、アパートの一室を借りている。ここは、イスラームに改宗したフリーピン人アーティストが、広大な自宅の敷地にアパート二棟とモスクを建て、酒や麻薬、賭け事といった悪徳を持ち込まない、適度な服装をするという約束で、主としてイスラーム改宗者に貸し出したものである。

Cさんは、息子と両親のため、IS CAGほど厳格でなく、民族ムスリムのコミュニティほど雑然としていない、このR地区を選んだ。一五世帯ほどが暮らすR地区は、ミドルクラス以上の者しか住めない新興住宅地のなかにあるので静かな環境が保たれており、子どもを外で遊ばせることができる。また、門や門番がないため外に開かれており、家族のなかで唯一イスラームに改宗していない母親が、気軽に近所のキリスト教徒たちと交流をもつことができる。複雑なニーズを抱える改宗者にとって、中庸なコミュニティが必要であった。

ただし、当初からこのムスリム・コミュニティが周囲に受け入れられていたわけではない。上述したように、二〇〇〇年代半ばからイスラーム改宗者はテロリストと同一視されて報じられてきたために、モスクの建設やマドラサ校舎の創設に際し、たびたび嫌疑の目が周辺住民から向けられ、警察による立ち入り調査が行われた。住人は辛抱強く、謙虚に入居時の約束事を守った。アザーン (adhan、

礼拝への呼びかけ。現代ではマイクなどが用いられる)の音量にも気を遣った。その甲斐あつてか、次第に周囲の人びとの関係が緩和し、筆者が訪れたときには、イスラームへの改宗を考えているという女性もいた。女性は、当初はムスリムが近くに住むこと自体をいやだと思ったが、反対したら何をされるかわからないから黙っていたという。だが、これまでメディアで報道されていたような「テロリスト」や「無法者」というイメージとは逆に、穏やかに暮らしているのを見て、興味を持ったということだった。^{*11}

イスラーム改宗者の質素な信仰実践を見て、「再改宗」する民族ムスリムもいる。R地区には、改宗ムスリムの男性と結婚した民族ムスリムのDさんも暮らす。Dさんは、マニラで生まれ育ち、キリスト教徒の友達と過ごすなかで、前髪を少し出してスカーフを耳にかける、「ミッキーマウス」のスタイルをおしゃれと考えていたという。だが、職場の病院で、「きちんとしたヒジャーブ (hijab、頭髪をしっかりと覆う布、体のラインを隠すゆつたりとした上衣) 着用者 (full hijab)」の改宗女性と出会い、衝撃を受けた。イスラーム改宗者が管理運営するウェブサイトやラジオ放送を聞き、Dさんもまた正しくヒジャーブを着用し、ムスリム女性として守るべきことを努めるようになった。以前の自分を、自戒を込めて「(イスラームが到来する前の) ジャリヒーヤの時代 (Jarrihiya)」と呼び、「生まれ

ながらのムスリムとして神のメッセージを受け取っているのに、イスラームを実践せずに寝るのが（二度と目が覚めないかもしれないことを思うと）怖い」と考えるようになったと語る。^{*12}

IV イスラーム改宗者がもたらす フィリピン・ムスリム社会の再編

前節まで、湾岸諸国への就労と移動労働者のイスラーム改宗、改宗者の帰国後の宗教実践の多様性、キリスト教徒主流地域におけるイスラームの可視化などの事例を見てきた。ここでは、それらを踏まえ、イスラーム改宗者がもたらすフィリピン・ムスリム社会の再編について述べ、フィリピン・ムスリム研究を再考する資料として提示する。

本稿では、湾岸諸国で改宗しフィリピンに帰国した人びとが、さまざまな方面から、好意的に、もしくは否定的に認識されるなかで、その存在を成り立たせていることが明らかとなった。つまり、イスラーム改宗者は、国際的なムスリム・ネットワークに取り込まれて、イスラミック・センターや布教活動家から手厚いケアを受け、同胞の改宗者と信仰実践や経済的生活について互いに支え合っている。一方で、フィリピン政府からは常に嫌疑の目を向けられる

ために、それを払拭することを余儀なくされている。民族ムスリムからは「遅れてきたムスリム」「系譜をたどることができない者」とみなされ、また宗教実践について「うるさく言う人たち」と煙たがられることもあるため、かれらから距離を置いたり、かれらと付き合うときには尊重しなければならぬ。周囲のキリスト教徒に対しては、自分たちが、分離独立運動を行い、否定的なイメージを有してきた民族ムスリムとは異なる存在であることを示しつつも、友好的に付き合うことが求められている。

こうして、多様な他者と個別に関係が構築されていくなかで、集団としてのイスラーム改宗者という存在がたちづくられてきた。多くの改宗は個々の人生における利便性や信仰の追求から始まったにすぎないが、イスラーム改宗者はフィリピンの民族ムスリムとは異なる集団として自他ともに認識されるようになり、近年では、バリック・イスラームとしてフィリピン・ムスリムを構成する一四番目の「民族」として認識されるようになっていく（Mindanews 2006）。ただし、Ⅲでみてきたように、その実、かれらのイスラームへの姿勢や同胞のムスリムとの付き合いかたには、配偶者の国籍、子や親との関係、自身の生きる国や社会に対する見地などによって相違があることから、改宗者を一枚岩的に捉えるべきでないことも明らかとなった。

では次に、このようなイスラーム改宗者がフィリピン・

ムスリム社会において脱民族化とアラブ化をうながし、当該社会の再編をもたらししていると論じたアン・ヘレス (Angeles 2011) について検証したい。

まずは、フィリピン・ムスリム社会の脱民族化である。

イスラーム改宗者は、バリック・イスラームと称されることもあるが、南部フィリピンのムスリム民族集団に属さず、フィリピンを植民地下に置いたスペインとアメリカ、太平洋戦争時の日本、およびフィリピン中央政府に対する長期の歴史的経験を共有しない。これは、何世紀ものあいだ同国のムスリムとキリスト教徒間の関係を規定してきた準拠枠と異なることから、この地域において多元的なイスラームが展開しているといえる (Angeles 2011: 174)。筆者は基本的にこれに同意するが、加えて、イスラーム改宗者の通婚がフィリピン・ムスリムの民族境界を相対化させている点を指摘したい。イスラーム改宗者は、外国人ムスリムや民族ムスリムと出会い結婚して家族を形成してきた。そこから、配偶者やその姻族が有する異なる生活文化やイスラーム実践が日常に取り込まれたり、ハーフやミックス、メステイソであることを積極的に認める人びとが出現したりしている。このように、イスラーム改宗者の増加によって、フィリピン・ムスリムは、モロ民族としても、各民族集団の集合体としても捉えきれなくなっており、民族と宗教が同一視されてきたフィリピン・ムスリム研究の

再考が必要であろう。

このことは、フィリピン・ムスリム社会の脱領域化にもつながっていると指摘できよう。すなわち、従来は、南部フィリピンを中心に、モスクや民族的服装といったイスラーム的景観が広まっていたが、湾岸諸国で改宗した人びとがそれぞれの郷里に戻ること、そうした景観が国内各地に広がったという点である。もともと、上述したように、民族ムスリムの国内避難民や経済移民の活動も、イスラーム的景観の拡散をもたらしていることは忘れてはならない (図3参照)。加えて、この現象は、単なる宗教的景観の広がりを超えて、フィリピン・ムスリムにとっては、特定の地理的集住地域を有してきたモロ民族の運動に大きな波紋を投げかける。イスラーム改宗者は、「都市のムス

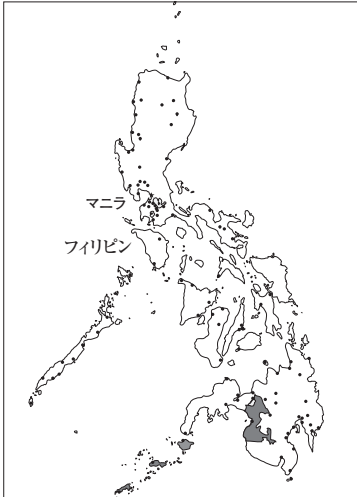


図3 フィリピンのムスリム人口分布図

(出所) フィリピン国勢調査(2000)より筆者作成

(注) ●は100人以上のムスリム人口がいる市町、灰色の部分はムスリム・ミンダナオ自治区

リム」とは言われるものの、モロ民族とは異なり、特定の地理的集住地域を持たない。このため、先祖伝来の土地を保障し、そこでイスラーム的な政府の樹立を求めていくモロ民族の運動にとっては、いかにして改宗者を取り込んでいくか、あるいはいかにしないのかということが分岐点になるう。

アンヘレスの二点目の指摘は、フィリピン・ムスリム社会のアラブ化現象である。すなわち、フィリピンに帰国したイスラーム改宗者を基点に、ムスリム・ネットワークを利用したダアワ組織による布教活動の展開、アラブ様式のモスクの導入、イスラーム教材の輸入とフィリピン語への翻訳、アバヤやニカブの着用等の服装の変化が起きている(Angelles 2011: 174)。実際、改宗者の影響を受けて「再改宗」する民族ムスリムの姿もあった。

ただし、イスラミック・センターやダアワ運動によってイスラームと親和的になったとしても(Ahmad 2011)、上述したように、改宗者は一元的にアラブ化しているのではなく、信仰実践の程度に個人差がある。また、フィリピンでは、一九五〇年代から現在にいたるまで、フィリピン・ムスリムの中東湾岸諸国への留学者がおり、帰国した彼らがウラマーとしてモスクやマドラサを通じて土着の信仰実践をイスラーム教義に近づけようとしてきたことを考えれば(辰巳二〇一二)、民族ムスリムの活動もまた、アラブ

化をうながしてきたと考えられよう。もともと、一九七〇年代から八〇年代にかけて、湾岸諸国への就労した民族ムスリムがアラブ人ムスリムと接するなかで、越えられない雇用者⇌被雇用者の関係や、イスラームの中心に生きるムスリムへの過度な期待に対する落胆から、自らのナショナル・アイデンティティを確認し、アラブ人とは異なる「フィリピン・ムスリム」や「東南アジアのムスリム」の自覚を強めたことも考慮しなければならないだろう(Ucaat 1994)。

おわりに

本稿では、フィリピンとイスラーム世界の中心部とされる湾岸諸国への人びとの往還的労働移動から、イスラームへの改宗と、イスラーム改宗者がもたらすフィリピン・ムスリム社会の再編について考察した。フィリピンのイスラーム改宗者は、個々人の選択から端を発し、フィリピン政府、キリスト教徒を中心とする主流社会、民族ムスリム、湾岸諸国のイスラミック・センターや布教活動家といった、多様な他者と個別に関係を構築していくなかで、その存在がたちづくられ、こんにちでは、特定の地理的集住地域や共通の母語を持たずとも、一四番目の「民族」

のバリック・イスラームとしてフィリピン・ムスリム社会に組み込まれていることが示された。また、かれらがフィリピン・ムスリム社会の脱民族化とアラブ化の要因の一端を担っていることも検討された。以下では、これらの点から、フィリピン・ムスリム研究と東南アジア地域研究の今後の課題について考えていきたい。

まず、湾岸諸国で改宗したフィリピン人労働者の移動の過程を追うことで、各個人がイスラーム世界のなかで生きている様子がうかがえた。帰還した先で、改宗者たちは、グローバルなムスリム・ネットワークを活用しつつも、フィリピンの主流社会との付き合いを考えながら宗教実践をしている点から、テロやイスラーム復興といった側面ばかりに注目が置かれてきたフィリピンのイスラーム改宗者研究に対し、新たな側面を提示する。加えて、「再改宗」する民族ムスリム、通婚をしたイスラーム改宗者のトランスマシヨナルな家族など、フィリピン・ムスリム全人口の割合から考えればマイノリティではあるが、イスラーム改宗者のもつダイナミズムは、今後も注目していく必要がある。こうした点からも、モロ民族を中心とするフィリピン・ムスリム研究を再考し、グローバル化のなかでのフィリピン・ムスリム研究への展望が期待される。

では、他国の外国人労働者はどうか。二〇一三年、ドバイには一六のイスラミック・センターがあった

が、筆者が確認できる限り、そのうちの六つが、インド人、中国人、フィリピン人といったように特定の国籍の改宗者を対象としていた（細田・渡邊二〇一三）。クウェートでもスリランカ人家事労働者がイスラミック・センターに集っていた（Ahmad 2011）。就労先の湾岸諸国で改宗した労働者たちは、母国に帰ったとき、自らがいた周囲環境や、既存のムスリム社会とどのようにかわっているのだろうか。また、イスラームへの改宗現象は、湾岸諸国だけに限らず、香港（Hawwa 2000; Constable 2011）やシンガポールの家事労働者のあいだでも起きている。東南アジア地域だけを取ってみても、移動労働者の送り出しおよび受け入れ国があり、各社会の文脈に応じて、宗教的規範のすりあわせや、異なる実践のせめぎあいなどがみられている。このように、宗教の観点から、国際労働力移動における多国間の比較検討も可能であろう。

●注

*1 本稿では、湾岸諸国を湾岸協力会議（GCC）諸国と同義に扱う。構成国は、サウディアラビア、アラブ首長国連邦、カタール、クウェート、バハレーン、オマーンである。

*2 本稿は、文部科学省科学研究費補助金基盤研究（B）「湾岸諸国における外国人労働者…『多外国人国家』における共生と分断」（平成二三年度～二五年度）の助成を得て調査を実施した。

*3 二〇一二年三月二日、筆者によるインタビュー（於カタル）。

*4 二〇一二年三月三日、筆者によるインタビュー（於カタル）。

*5 二〇一三年二月二日、筆者によるインタビュー（於UAE）。

*6 ただし、ムスリム女性の場合、配偶者はムスリムでないとならない。

*7 管見の限り、働くことを優先すると夫婦が共働きして一定の貯金を蓄え、その後、どちらかの母国や第三国に移動するケースが多い。

*8 二〇一三年二月二〇日、筆者によるインタビュー（於UAE）。

*9 二〇一三年九月現在、一ペソは約二・一円。

*10 二〇一三年八月一四日、筆者によるインタビュー（於フィリピン・カビテ州）。

*11 二〇一三年八月一四日、筆者によるインタビュー（於フィリピン・ケソン市）。

*12 二〇一三年八月九日、筆者によるインタビュー（於フィリピン・ケソン市）。

*13 たとえば、ザフディは、イラン人とキリスト教徒フィリピン人の国際結婚家族をとりあげ、異なる宗教や文化、社会的期待、言語といった点で、さまざまな問題に直面していることを明らかにしている（Zahedi 2010）。

●参考文献

嶋田ミカ（二〇〇七）「湾岸諸国における出稼ぎ女性をめぐる諸問題——スリランカとインドネシアの事例」久場嬉子編『介護・家事労働者の国際移動』日本評論社、二〇九—二四六頁。

辰巳頼子（二〇一二）「旅して学ぶ——フィリピン・ムスリム留学生の事例から」床呂郁哉・西井涼子・福島康博編『東南アジアのイスラーム』東京外国語大学出版会、二九—四七頁。
長坂格（二〇〇九）『国境を超えるフィリピン村人の民族誌——トランスナショナルリズムの人類学』明石書店。

平野恵子（二〇〇九）「インドネシア海外雇用政策の変遷——移住労働の女性化を中心に」伊藤るり編『アジアにおける再生産領域のグローバル化とジェンダー再配置 最終年度報告書』作品社、三〇—四八頁。

細田尚美・渡邊暁子（二〇一三）「湾岸諸国におけるフィリピン人労働者の改宗と社会関係の持続と変化」『白山人類学』一六号、二九—五三頁。

松尾昌樹（二〇一〇）『湾岸産油国——レンティア国家のゆくえ』講談社。

宮本勝（一九九四）「ルソン島に渡ったムスリム——フィリピン」板垣雄三監修・片倉もとこ編『講座イスラーム世界——イスラーム教徒の社会と生活』悠思社、一一七—一二二頁。

渡邊暁子（二〇〇八）「マニラ首都圏におけるムスリム・コミュニティの形成と展開——コミュニティの類型化とモスクの役割を中心に」『東南アジア研究』四六巻一号、一〇—一四四頁。

渡邊 暁子 (二〇一〇) 「マニラにおけるフィリピン・ムスリムの婚姻実践とマリッジステープ」『地域研究』一〇巻一頁、一〇一―一三三頁。

渡邊 暁子 (二〇一二) 「フィリピン・マニラにおけるムスリム・コミュニティの形成過程」博士論文、京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科。

Ahmad, Atiya (2011) Explanation is Not the Point: Domestic Work, Islamic Dawa and Becoming Muslim in Kuwait, in Pina Werbner and Mark Johnson (eds.), *Diasporic Journeys, Ritual, and Normativity among Asian Migrant Women*. Oxford: Routledge, pp. 89-106.

Angeles, Vivienne S.M. (2011) The Middle East and the Philippines: Transnational Linkages, Labor Migration and the Remaking of Philippine Islam, *Comparative Islamic Studies* 7 (1-2): 157-181.

Angeles, Vivienne S.M. (2013) From Catholic to Muslim: Changing Perceptions of Gender Roles in a Balik-Islam Movement in the Philippines, in Susanne Schoröter (ed.), *Gender and Islam in Southeast Asia: Women's Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions*. Leiden: Brill, pp. 181-206.

Asis, Maruja, M.B. (1992) The Overseas Employment Program Policy, in Graziano Battistella (ed.), *Philippine Labour Migration: Impact and Policy*. Quezon City, Philippines: Scalabrini Migration Center.

Banlaoi Rommel C. (2006) The Rise of the Rajah Solaiman

Movement (RSM): Suicide Terrorism in the Philippines, IDSS Commentaries, Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, Nanyang Technical University. (<http://www.rsisedu.sg/publications/Perspective/IDSS1092006.pdf>) (二〇一二年一〇月三十一日)

Banlaoi Rommel C. (2009) Transnational Islam in the Philippines, *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics* (NBR Project Report, April 2009). The National Bureau of Asian Research, pp. 167-188.

Borer, Douglas A., Sean Everton, and Moises Nave Jr (2009) Global Development and Human (In) security: Understanding the Rise of the Rajah Solaiman Movement and Balik Islam in the Philippines, *Third World Quarterly* 30 (1): 181-204.

Constable, Nicole (2011) Telling Tales of Migrant Workers in Hong Kong: Transformations of Faith, Life Scripts, and Activism, in Pina Werbner and Mark Johnson (eds.), *Diasporic Journeys, Ritual, and Normativity among Asian Migrant Women*. Oxford: Routledge, pp. 107-125.

Fargues, Philippe (2011) International Migration and the Demographic Transition: A Two-Way Interaction, *International Migration Review* 45 (3): 588-614.

Hawwa, Siti (2000) From Cross to Crescent: Religious Conversion of Filipina Domestic Helpers in Hong Kong, *Islam and Christian-Muslim Relations* 11 (30): 347-367.

Human Rights Watch (HRW) (2008) As If I Am Not Human:

- Abuses against Asian Domestic Workers in Saudi Arabia.
([http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/
saudiarabia0708_1.pdf](http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/saudiarabia0708_1.pdf)) ((1 | 0 | 1) 半大田(1 | 0))
International Crisis Group (ICG). (2006) Philippines Terrorism:
The Role of Militant Islamic Converts. ([http://www.
crisisgroup/home/index.cfm?id=384&l=1](http://www.crisisgroup/home/index.cfm?id=384&l=1)) ((1 | 0 | 1) 半
| 〇田|| | 田)
Johnson, Mark and Pinna Werbner (2011) Introduction:
Diasporic Encounters, Sacred Journeys: Ritual, Normativity
and the Religious Imagination among International Asian
Migrant Women, in Pinna Werbner and Mark Johnson (eds.),
*Diasporic Journeys, Ritual, and Normativity among Asian
Migrant Women*. Oxford: Routledge. pp. 1-14.
- Lacar, Luis Q. (1994) Culture Contact and National
Identification Among Philipppines Muslims, *Philippine
Studies* 42 (4): 431-451.
- Lacar, Luis Q. (2001) Balik-Islam: Christian Converts to Islam
in the Philippines, 1970-1998, *Islam and Christian-Muslim
Relations* 12 (1): 39-60.
- Majal, Cesar Adib (1999 [1973]) *Muslims in the Philippines*.
Quezon City: University of the Philippines, Second Edition.
- National Statistic Office (NSO) (2000) Census of Population
and Housing, Philippines.
- National Statistic Office (NSO) (2010) Census of Population
and Housing, Philippines.
- Parréas, Rhacel Salazar (2006) *Children of Global Migration:*
- Transnational Families and Gendered Woes*. Manila: Ateneo
de Manila University Press.
- Philippine Overseas Employment Agency (POEA) (2012) OFW
Statistics 2011. (<http://www.poea.gov.ph/stats/statistics.html>)
((1 | 0 | 1) 半 | 〇田 || 田)
- Pingol, Alicia (2001) *Remaking Masculinities: Identity, Power,
and Gender Dynamics in Families with Migrant Wives and
Househusbands*. Manila: UP Center for Women's Studies.
- Pingol, Alicia (2011) Filipino Women Workers in Saudi:
Making Offerings for the Here and Now and Hereafter, in
Pinina Werbner and Mark Johnson (eds.) , *Diasporic
Journeys, Ritual, and Normativity among Asian Migrant
Women*. Oxford: Routledge. pp. 190-205.
- Pula, Norma A. (2004) Polygamy Marriage among Muslim
Women in Tandang Sora, Culiat, Unpublished MA Thesis,
Quezon City, Philippines: University of the Philippines.
- Riguera, Florencio R. (1983) Profile of Muslim Populations in
Urban Center in the Southern Philippines, *Donslan Quarterly*
4 (2): . 61-119.
- Silvey, Rachel (2007) Mobilizing Piety: Gendered Morality and
Indonesian-Saudi Transnational Migration, *Mobilities* 2 (2):
219-229.
- Yahya, Mokhammad (2004) Exploring Islamic Fundamentalism
among Selected Filipino Muslim in the Quiapo Area.
Unpublished MA Thesis, Quezon City, Philippines: University
of the Philippines.

World Bank (2010) Bilateral Migration Matrix 2010, Bilateral Migration and Remittances. (<http://go.worldbank.org/J1TCNYTTO>) (1011年10月6日)

Zahedi, Ashraf (2010) Transnational Marriages of Filipinas and Iranian Men: Adjustment and Social integration, *Women's Studies International Forum* 33 (2): 70-80.

ネット記事

Gulf News (2011) 800 convert to Islam in six months in Qatar. (September 10). (<http://gulfnews.com/news/gulf/qatar/800-convert-to-islam-in-six-months-in-qatar-1.864152>) (1011年8月15日)

Khaleej Times (2011) 5,000 more embrace Islam. (January 13). (http://www.khaleejtimes.com/kt-article-display-1.asp?section=theuae&xfile=data/theuae/2011/january/theuae_january307.xml) (1011年8月15日)

Mindaneews (2006) My, my, my Marawi Giving the Muslim minority a greater voice. (June 26, 2006). (http://mindana2010.timonera.com/index.php?option=com_content&view=article&id=307my-my-marawi-giving-the-muslim-minority-a-greater-voice&catid=54:my-my-marawi&Itemid=126) (1011年10月7日)

The National (2008) Increasing number converting to Islam (November 5). (<http://www.thenationalae/news/uae-news/increasing-number-converting-to-islam>) (1011年8月15日)

● 著者紹介 ●

- ① 氏名……渡邊暁子(わたなべ・あき子)。
- ② 所属・職名……文教大学国際学部・専任講師。
- ③ 出身地……静岡県。
- ④ 専門分野・地域……東南アジアのムスリム社会の家族・社会関係。フィリピン、東南アジア島嶼部、湾岸諸国(UAE、カタール)。
- ⑤ 学歴……京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科(東南アジア地域研究専攻)。
- ⑥ 職歴……RA(一年弱)、研究所研究員(四年間)、大学助教(1009年～1013年)、大学講師(1013年～)。
- ⑦ 現地滞在経験……フィリピン(二年間弱、客員研究員／二年間、客員研究員)、UAE・カタール(延べ五カ月)。
- ⑧ 研究方法……フィリピンで、定点調査と世帯調査、聞き取り調査を併用した都市調査を実施。現地のセンサス、裁判資料、新聞資料をもちいた調査も行っている。湾岸諸国では聞き取り調査が主体。
- ⑨ 所属学会……日本文化人類学会、東南アジア学会、比較家族史学会。
- ⑩ 研究上の画期……一九七〇年代を中心とするミンダナオ紛争とフィリピン人の国際労働力移動。ムスリム社会の変容を促すとともに多くのムスリムがホームランドから外へ移動するきっかけとなり、また中東湾岸諸国との距離が一層縮まった。
- ⑪ 推薦図書……石井正子「女性が語るフィリピンのムスリム社会——紛争・開発・社会変容」(明石書店、1001年)。