

# 国家と伝統のはざまで

—エチオピア西南部クシ系農牧民ホールにおける女子「割礼」

宮脇 幸生

MIYAWAKI Yukio

## 一 はじめに

本稿は、エチオピア西南部のクシ系農牧民ホールで行われている女子割礼について報告をする。

私は以前から、ホールで女子割礼が行われていることを知っていた。これがあえて調査のテーマとして取り上げようと考えたのは、私のよく知っている少女が、婚礼のときの割礼がもとで、失血死したからである。このことを私は、現地の友人からの手紙によつて知つた。亡くなつた少女は、手紙をくれた友人の姪であり、執刀したのは、友人の義理の母だった。彼女は警察に捕らえられ

て、町の刑務所に拘留されたという。

私は、やりきれない気持ちになつた。なぜ、人は命をかけてまで、割礼を受けるのだろうか。私はまず、その理由をどうしても知りたいと思ったのである。

女子割礼（FGM）／女性性器切除（FC）（以下女子「割礼」と表記）は、北東アフリカから西アフリカ一帯にかけて伝統的に行われてきた、女性性器に対する身体加工である。<sup>(1)</sup>近年この慣習のあり方をめぐつて、激しい議論が起きている。「価値普遍主義」とよばれる立場は、女子「割礼」を女性の人権に対する侵害だとみなし、この慣習の廃絶を求める。それに対して「文化相対主義」とよばれる立場は、この慣習が地域の伝統に根づくもの

であるとし、西歐的な価値観にもとづく性急な介入をいたしましめる。<sup>(2)</sup>

なぜ人々は、自分を傷つける慣習を維持しつづけるのだろうか。この問いに対しても人類学は、慣習の持つ象徴的意味や社会的な機能を持ち出すことで説明してきた。女子「割礼」は女性の多産を保証すると考えられているとか、家畜の相続単位である父系親族集団の維持を可能にするというような説明である。これは容易に「価値相対主義」的立場と結びつく。それぞれの文化にはそれぞの価値観があり、人々はその価値観に従つて生きている。だから先進国の人間は「人権」などというような、特殊西歐的な見地から、他の文化を評価してはならない、というような立場である。

本当にそうだろうか。確かに初期の反FGM運動には、ひたすら「アフリカの野蛮さ」を強調する、西欧中心主義的な偏見があつた。けれども「文化相対主義」的立場にも、逆の意味でアフリカの文化を特殊視するまなざしがあるのではないか。この見方の背後には、人はある文化の中には生まれれば、その文化によって完璧に社会化され、「主体／従属体」(subject)にされてしまうという前提があるようと思える。そして文化は、それに属するメンバーによつて等しく共有され、それ自体で完結し、非歴史的に持続していく実体とみなされているのかの

ように思えるのだ。

私はこれから、次の二点に留意して、ホールの女子「割礼」について検討を加えてゆく。

第一は、社会のメンバーは「文化」や「伝統」に対しても、異なる視点をとるだろうという点である。例えばホールの「伝統」は、父系の親族集団が、女性を家畜と交換するという婚姻システムの上に形成されている。「伝統」とは、こうしたシステムを正当化するイデオロギーであると考えるならば、交換する側の男性と、交換される側の女性では、イデオロギーに対する態度も、当然違ひがあるはずだ。

第二は、「文化」や「伝統」は、外部の力に抗する形で構築されつづけるという点である。ホールの居住するエチオピア西南部は、一九世紀の末に高地人によるエチオピア帝国の支配下に入った。それ以後この地域の民族は、様々な形で国家支配の影響を受けてきた。封建的な搾取関係に組み入れられた農耕民社会では、急激な社会変化が生じた。それに対して、より周辺の牧畜社会では、伝統的な文化が存続したといわれる。しかしより詳細にみると、彼らは国家に抗する形で自らの「伝統」を取捨選択しつつ、アイデンティティを維持しようとしてきたことがわかる。「伝統」の中に現れるジェンダーのあり方、こうした背景において見ていく必要がある。

以上の点をおさえることで、女性の「伝統」への意識的、無意識的な抵抗に注目することができる。

ホールの女性は、二重の意味でジレンマに置かれている。ひとつは家父長制イデオロギーの中での自己決定の難しさにおいてであり、もうひとつは国家とエスニック・アイデンティティの相克の中においてである。イデオロギーとしての「伝統」は女性に、家父長に徹底的に従属することで、初めて一人前の「女性」となると教える。しかしそれは、女性の自己決定を否定した上での選択である。これに対し女性が抵抗を試みると、すぐさま二番目のジレンマに逢着する。家父長制イデオロギーからの逸脱は、「伝統」からの逸脱であり、それがそのまま彼らのアイデンティティを侵す「高地人」的価値への従属につながりかねないというジレンマである。だから女性の抵抗は、このようなジレンマをすり抜けるような形で組織されることになる。

私はホールの女性たちの置かれている二重のジレンマと、そのなかで行われる抵抗を明らかにすることで、女子「割礼」という儀礼的暴力に対して、私たちがどのよう立場を取つたらよいのかを探つてゆきたいと思う。

次節では、ホールの社会の輪郭を描いた上で、その女子「割礼」の様子を報告する。第三節では、女子「割礼」を支える家父長制支配のイデオロギーの構造を、儀

礼の象徴の分析から明らかにする。第四節では、こうしたイデオロギーがいかに国家との交渉の中で維持されつけたのか、そして女性はそれに對し、どのように抵抗しているのかを報告する。最後に、錯綜した政治的状況における女性の抵抗の困難さに言及したうえで、女子「割礼」に対する私の見解を示し、まとめとする。

## 二 ホール

### 環境

ホールはエチオピア西南部の南オモ郡 (South Omo Zone) に居住する人口三千人ほどのクシ系農牧民である。ホールの居住地域は標高五〇〇メートルほどの低地であり、北の山岳地帯から発したウェイト川 (Weyto) が南へ向けて流れている。

ホールの居住地域は半乾燥地帯で、年間の降雨量は二〇〇一六〇〇ミリと推定される。しかし年に二回の雨季には、ウェイト川が北の山地の雨を集め、大規模な氾濫を起こす。氾濫が引いた後の氾濫原で、モロコシをはじめとする穀物を栽培する。冠水のおよばないサバンナでは、ウシ、ヤギ、ヒツジの牧畜キャンプが多数遊動している。

ホールはガンダラブ (Gandarab)、クラム (Kulam)、ムラレ (Mureale)、エグデ (Egude) という四つの地域集団に分かれており、それぞれが定住集落を持つ。それ

ぞの集団には、ヘル (*herr*) とよばれる世代組を中心とした、実年齢にもとづく年齢組織と、厳密に世代によつてメンバーが決まるルバ (*luba*) という世代組織がある。年齢組織の中心的世代組ヘルからは地域集団を政治的に、経済的に統制する長老集団が選出される。それに対しても、年齢組織は、もっぱら婚姻の儀礼にかかわる。それぞれの長老集団の上に、儀礼首長 (*gavot*) と、政治首長 (*kermel*) がいる。儀礼首長の豊穣をもたらす力と呪いの力は、人々に非常に畏怖されている。

ホールのこの一〇〇年の歴史は、苦難に満ちたものだつた。エチオピア帝国が侵入するまでは、ホールの儀礼首長たちの力は、ハマルやボラナなど隣接する民族にまでおよんでいたといわれる。しかし一九世紀の末に侵入したエチオピア帝国軍に抵抗したために、徹底的に虐殺、略奪され、人々は周辺民族のなかに離散してしまった。二〇世紀のはじめに、エチオピア帝国に租税を支払うことを条件に、現在の居住地に復帰したが、重い納稅義務と、人間を「まるでイヌやロバのように」扱うエチオピア高地人の圧政に苦しんだ。第二次世界大戦中は、イタリア軍と協力し高地人を駆逐することに成功したが、イ

タリア軍の撤退とともに、ふたたび高地人の支配下におかれた。

一九七四年、社会主義政権の成立とともに、ホールも国家の政治機構に参与するチャンスを初めて手にすることができた。しかしその機会を十分に生かすまもなく、一九九一年に社会主義政権は崩壊する。現政権は民族自治の方針を打ち出している。しかし頻発する民族間の紛争を調停しようとしないことや、一部の初等教育を受けた者のみが現政権の傀儡となり、外部の資本家などを結託して私腹を肥やしていることなどから、ほとんどの人々は現政権に対して、強い不信感を抱いている。

### ホールにおける女子「割礼」

ホールでは女子「割礼」は、グンメ・ヒディン (*gunme hidin*)<sup>(3)</sup> とよばれ、男性の割礼であるカンドラン (*kanda*) とは言葉の上からも区別されている。またそれぞの社会的、文化的な意味もまったく異なっている。男子割礼を受けるのは、南部の地域集団であるムラレとエグデ、および、北部の地域集団クラムの、一部のクラムのメンバーだけである。年齢組織の中心的世代組ヘルが形成される三〇年に一度の儀礼、ンガール (*ngaur*) のときに、ヘルへの加入儀礼の一部として行われるのである。

それに対する女子「割礼」は、すべてのホールの女性にほどこされる。婚姻の儀礼（sud）のときに執行されるのである。ホールの女子「割礼」は婚姻と切つても切れないし、その説明を求めるとき、人々は婚姻の文脈の中で語るのがふつうである。

婚姻はホールの人生にとって、とても重要である。婚姻は家畜群を相続する嫡子を残すための必要条件だからである。婚姻にまつわる儀礼は、結婚の当事者たちにとっては、多くの饗宴を開き、人々を集め、財を贈与する一大事業である。リネージュの長老たちの間で婚姻の取り決めが交わされてから、最終的に結婚した当事者たちが一軒の家をかまえるまで、一年以上の時間がかかる。なかなかでも重要なのが、スツドという五日間にわたる儀礼である。「割礼」が行われるのは、スツドの最終日である。この日は婿が嫁を連れて行く日であり、嫁の兄弟がその見返りとして、未経産牛を婿側から受け取る日である。

五日目の午前中、婿側リネージュから女性たちが、嫁側の家にやつて来る。花嫁である少女の割礼を行うためである。女性たちは、白い木綿の布（dajor）と、供犠したオスの仔ヤギから取り出した腸間膜を、ひも状に切つたものを持ってくる。割礼を執行するのは、割礼の技術を持つ女性である。このような女性は、チルデーサ（chirdeesa）とよばれる。チルデーサとは、椅子や斧など

どの日用品を作る器用仕事の技術を持つ者を一般的に意味する言葉である。こうした知識のある女性に、嫁の母がタバコやコーヒーを与えて依頼するのである。

昼を過ぎて太陽が傾くと、少女を暗い家の中から、明るい前室に連れ出す。彼女は今まで着ていた、少女用の衣服を家の中で脱いでおり、裸になつている。前室には、丸太を半分に割つて中をくりぬいた細長い桶が用意してあり、少女はそれにまたがる。そのそばには穴が掘つてある。

女性たちは少女に木綿の布をはおらせる。そして「割礼」役の女性がナイフで、少女のクリトリス、大陰唇、小陰唇を切り取る。少女が「割礼」を恐れているときは、女性たちが手足をつかむ。彼女たちは一部始終を監視しており、切断が不十分だと、きびしく注意をする。

切り取つた部分は、血とともに、穴の中に入れられる。さらにそこに、持つてきた仔ヤギの腸間膜を入れ、ウシの糞を入れて、土をかぶせる。これは少女の熱い傷を、冷やし、清浄にするためである。少女はしばらくウシの皮の上に寝かされる。

このとき外では、婿側、嫁側それぞれ四頭ずつの去勢牛が連れてこられる。この去勢牛とともに、花婿がやって来る。彼は、頭にダチョウの羽根を立て、額に土を塗り、ふくらはぎに鈴をつけている。これはララツト

ウ (*narratio*) とよばれる装束である。連れてこられた去勢牛たちはここで屠殺される。そのときナイフについた血を、婿の手に塗る。去勢牛を屠殺するときに用いるナイフは、両刃のブルラブ (*bulrab*) とよばれるものである。このナイフは、宿敵マー (Maale) を殺したときに奪つてきたものだとされている。

少女の兄弟は、婚資として支払われる未経産牛の名を呼んで、婿側に要求する。事前に彼らは、婿側のリネージュの牧畜キャンプを偵察し、多産で乳を豊富に出す母ウシを持ち、美しくどこも傷ついていない子ウシたちの名前を調べておくのである。支払われるのは、三頭の未経産牛と、一頭のオスの子ウシである。こうして少女は、ウシによつて婿側に「買われる」のである。

「割礼」を終えた少女は、家の前に連れ出される。長老が屠殺された去勢牛の腸間膜をひも状に切り、それを参会者が少女の首につぎつぎにかけていく。家畜の腸間膜は、モール (*mor*) とよばれ、脂肪分、水分、多産性、冷たさを象徴し、重要な儀礼には必ず用いられる。参会者たちは最後に、大きな腸間膜で少女の顔をおおう。このとき嫁と少女の兄弟も、互いに腸間膜をかけあう。このと間で暴力をふるうこととはタブーとなる。

少女は白い木綿の布に包まれたまま、婿の友人たちに

運ばれ、嫁ぎ先の家に向かう。そして婿の家でヘルド (*herdo*) という液体を飲み、そのクランのメンバーとなる。その後クヤテ (*kuyate, Balanites rotundifolia* (Van Teegh.) Blatter) といふ木の煙で傷を癒しながら、婿の家で過ごす。少女は、ウータンテ (*uitante*) という、少女と成人女性の中間的なカテゴリーに位置づけられるようになる。数か月後に、彼らは新たな家を作り、独立した世帯となる。そこで初めて彼らは、夫婦の契りを結ぶ。そして、氾濫原の分配を受ける権利を持つことになる。出産後に彼女はようやく、一人前の女性 (*sale*) とみなされる。

ホールでは女子「割礼」は、婚姻の儀礼の一部として行われる。少女が嫁ぎ先の家へ移動する直前に、自分の生家で「割礼」されるのである。「割礼」を受ける年齢は、多くは二〇歳代の前半であろう。意図的な陰部閉鎖は行われないが、「割礼」後に足を縛るので、陰部が癒着するという者もいる。いずれにせよ、外陰部を麻酔なしで切除するというきびしいものである。

ホールの女子「割礼」は、女性たちによつて行われる。そして「割礼」は、様々な儀礼の象徴と密接にからまりあつているように見える。だからこれを、男性による女性支配のための、暴力的な手段であると、単純に言い切つてしまふことはできない。それならば「文化相対主義

者」たちのいうように、「割礼」は、女性たちが進んで受け入れるような文化的な価値観に支えられているといえるのだろうか。

次節では、「割礼」をめぐる様々な象徴について検討を加える。

## 三 女子「割礼」の文化的意味

### 地位の移動と、所有者の移動

ホールでは、なぜ女子「割礼」が行われるのだろうか。

もつともありふれた答えは、それが伝統 (*tradition*) であるから、というものである。自分たちの祖父母も、父母もそうしてきただらだ、という。しかし、どのような理由で「割礼」がホールの伝統となつたのかとたずねても、誰ひとりとしてその起源を語ることができる者はいない。

さらにたずねていくと、「割礼」は少女を女性にし、

清浄にするのだという答えが返ってくる。割礼を受けていない女性が子供を産むと、その子供はミンギ (*minghi*) という不淨なものであらわすカテゴリーに入れられ、年齢組織にも世代組織にも入ることができない。子供と女性はとともに、他民族に追放されてしまうのであるという。

ホールでは、女子「割礼」は、結婚によつて少女が成人した女性へ移行するさいの地位の変化と、密接に結びつけて考えられているのである。

それでは結婚のとき、なぜ「割礼」が必要なのだろうか。

この問い合わせに対して、ある男性の老人は、「〔〔割礼〕〕をするということは」妻の死靈 (*malaika*) を夫が自分のものとするということだ」と言った。彼の言いたいことは、「割礼」をほどこされた女性は、死んだ後も、遺体が夫のクランの墓に葬られるということだった。つまり彼女は社会的に完全に、夫のクランの人間となるのだ。

「割礼」は、女性の身体の一部を切除することで、彼女の社会的アイデンティティを不可逆的に変えるのである。そして、一生涯彼女を「買った」男性のもとに帰属させる。彼女は「割礼」をさかいにして、父親の所有する少女の状態から、夫の所有する女性の状態へと変わるのである。

ここで重要なのは、社会的な帰属と、象徴的な地位の、二重の変化がある点である。ここでは社会的な帰属の変化が、当事者たちおよびその両親に、どのような意味があるのかについて説明しよう。

ホールが人生で最も重要であると考えていることは、自分の男性の子孫を残すことである。これをホール

ルは、「頭 (*mette*) を持つ」と言う。男性の子供がいるということは、父から受け継いだ家畜を継承する者がいるということだ。子供を残さずに死ぬということは、もつとも忌まわしいことのひとつであり、しばしば当人が生前に犯した罪 (*chubbo*) の結果であると考えられる。だが家畜を継承する嫡子は、必ずしも実の子である必要はない。結婚した女性が産んだ子供なら、たとえ不倫の子供であっても、夫の子であるとみなされる。また、夫の死後、夫の弟や愛人と交わって産んだ子供であっても、その夫の子供である。男性にとつては結婚するということは、自分の子孫を残す女性を手に入れるということであり、そこで女性が「割礼」を施されるということは、どのような形であっても彼女が産んだ子供は、彼の嫡出子になるということを意味するのである。

女性にとつても、婚入先でその男性の家畜群を相続する男子を出産するということは、自分の地位を安定させるうえで大きな意味を持つ。女性の立場は、結婚当初は男性よりもずっと低い。夫の暴力の犠牲になることもある。このような家父長制的な社会の中で、女性が安定した地位につき、実権を握るのには、ふたつのルートがある。

ひとつは、ルバという世代組織で上位の世代組にはいることである。女性が帰属するルバの世代組は、彼女の

結婚する夫の世代組で決まる。結婚する男女は、隣接する親子の世代組間ではタブーとなるが、一世代隔てた祖父母と孫の世代組間では、問題なくできる。そこで家畜を持つ老人が、孫の世代の娘をめとるということが、しばしば生ずる。こうして老人と結婚した女性は、老人と同じ世代の世代組に帰属することになる。やがて老人が死に、その女性も年をとったときに、同じ世代組のメンバーは彼女をのぞいては、ほとんど誰もいないということになる。

ルバは婚姻の儀礼で重要な役割をになつており、もしルバから追放されたならば、その人は自分や自分の親族の婚姻にさいして大きな困難にあうことになる。だから最年長の世代組に属する女性は、ルバにかかる様々な決定をくだす長老として、自分よりも下の世代組の男女に対し、大いなる権威をもつてゐるまうことができる。女性が実権を握るもうひとつの道は、多くの子供を産むことである。ことに男の子は重要である。彼女は息子たちの相続する家畜の用益権を持つことができる。さらに息子が成長し、結婚して一人前となれば、息子たちとの絆を通して、家庭内、親族集團内の権威を高めることができるのである。

このように、女性にとつても、結婚し、特定の男性に帰属するということは、自分の生活を安定させるうえで

必須の条件となる。いつたん結婚し、出産を経て、地位の安定した女性は、夫の死後は自由な生活を送ることができる。もはや彼女を拘束する者はいない。おおっぴらに愛人を作り、自分のもとに通わせることも可能である。

娘の結婚は、その両親にとつても、大きな関心的である。女の子供は、他のリネージに婚出することによつて、婚資をもたらすからである。

ホールは、女の子は脂肪 (*gehen*) を持つてゐると言ふ。脂肪は、神の使いであるとされる未經産の雌ヒツジや、その脂肪から作られるバター、さらには水分や雨、豊穣性といつた、多様な象徴と結びつけられる。だが婚姻の文脈においては、いくどとなく行われる饗宴で提供される食物、そして婿側から支払われる多くの小家畜やウシなどの婚資のことをあらわす。両親にとつては、娘をしかるべき相手のところに「売り」、少女の中に隠されている豊穣性の代価を、食料や家畜という形で受け取ることが大きな関心事となるのである。

結婚は、当事者たちにとつても、またその両親にとつても、大きな関心的であり、「割礼」は、結婚における女性の社会的帰属の変化を表象する刻印なのである。あるとき学校教育を受けたホールの青年が、私に、「割礼」の役割は結婚の証文のようなものである、と言つて説明しようとしたのだが、彼もこの点に注目しているの

である。

しかしこのような、近代的な契約の概念にもとづいたとえをする人は、ホールでは少数派だ。同じことを、ある女性の長老は、家畜の耳切りにたとえて説明してくれた。家畜がクランに特有の耳切りをほどこされることによつて、所有者を明らかにされるように、女性も「割礼」によつてその所有者を明らかにされるのだ、というのである。こちらのほうが、近代教育を受けていないふつうのホールの人々にとって、わかりやすい説明だろう。さて、結婚することがみずから社会的地位を高めるための条件であるなら、当事者である女性がその証となる「割礼」を望むことは、自然のことのように思える。「割礼」は結婚の条件となるから、受容されるのだ、といふことになる。

しかしここでも、疑問が残る。なぜ人々は結婚の条件に、「割礼」を関連づけるのか。「割礼」以外の慣習でもよいではないか。

### 死と再生

婚姻における女性の地位の変更が、なぜ「割礼」によつてしるしづけられなければならないのか。儀礼の象徴をさらに見てゆくと、「割礼」による地位の変更は、なんなる家畜の耳切りの比喩を超えた、死と再生のメタフ

アーレによつて表象されてゐることが明らかになる。

女性は「割礼」され、婚資である未経産牛の支払いが取り決められた後、白い木綿の布に包まれて運ばれる。この布は衣服として用いられるだけでなく、遺体を包むときにも用いられる。ぐつたりとした少女が白い木綿の布に包まれて運ばれるさまは、遺体の埋葬を連想させるのである。

さらに婿側の家に着くと、ヘルド (*herdo*) という液体を飲まされる。ヘルドとは、男の新生児が生まれたときに飲ませる液体である。コーヒーや苦いモロコシ、檜の穂先など、クランごとに混入される成分が決まってい。ヘルドは毒である、と言われる。呪力の強い首長筋などでは、不倫関係にある他のクランの男によつて産まされた子供は、その首長筋クランのヘルドを飲むと死ぬとさえ言われている。ヘルドとは、特定のクランに個人の身体を帰属させ、そのアイデンティティを確定させる呪薬なのである。

だから嫁が婿の家に入つたときに飲まされるということは、彼女がそこで新たに生まれ、そこに帰属したことを意味している。

儀礼の象徴は、娘が生家で死に、嫁ぎ先で再生することを表している。しかし、まだ疑問は残る。婚姻といふ社会的地位の移動にともなう象徴的な死は、なぜ性器の

嫁が「割礼」を受けた花嫁を迎えて身にまとつてゐる装束、すなわち、頭に立てるダチヨウの羽根、腕にいくつもつける腕輪、足に結びつける鉛などは、まとめてララットウと呼ばれる。そして、ララットウとは、本来、敵を殺した者が身にまとつて装束である。

ホールは、北のオモ系農耕民マーレ、そして南のナイル系牧畜民サンブル (*Samburu*) を、宿年敵であるとみなしている。近年では、これに東隣のクシ系牧畜民ボラナ (*Borana*) も加えられる。ホールにとって、敵とは、たんに戦う相手ではない。敵は、豊かさの源でもあるのだ。敵を殺すことにより、殺人者には大いなる多産性がもたらされるとホールは言う。子供は増え、モロコシは実り、ウシは多くの乳を出すと言うのだ。また、敵は殺してよいだけでなく、その女を奪つたら、結婚してもよい。敵の女は、多くの子供を産むからである。そして、敵もホールを、殺すによく、結婚するのにもよい相手としてみなしている、とホールは言う。だからホール

切断によつてもたらされるのか。そもそもこの少女を殺したのは、いつたい誰なのだろうか。「割礼」を執行した女性なのか。彼女に報酬を払つた、少女の母親なのか。この答えは、婿側に目を転ずることで明らかになる。

### 殺人と豊穰の力の領有

と敵は、互いに相手の血を求め合う。このことをホールは、「われわれの血は互いに甘い」と表現する (Tadese 1997)。

それに対して、西隣のオモ系牧畜民ハマル (Hamar) や、東のクシ系農牧民ワータ (Waata) は、マーレやサンブルとは正反対の民族だとみなされている。彼らの血は、ホールにとつてはとても悪く、まるでヒヒかハイエナの血のようだといわれる。なにかの機会に殺してしまったら、殺した者のモロコシは枯れ、子供は生まれず、ウシは死に絶える。通婚しても、子供が増えることはない。そうホールは言うのである。

敵の殺しは、一面ではきわめて儀礼的な行為となる。たとえばマーレにレイティングにいつて、相手を殺した場合、殺人者は死体の上に立つて、天の神に向かつてメラット (*merat*) という殺しの歌を歌う。そして、僚友に、死体のペニスを切り取るように頼む。自分で切ることはタブーである。僚友は、殺人者が彼に、未経産牛を与えることを条件に、死体のペニスを切り取ることを了解する。

殺人者はペニスを手にした友とともに村落に帰る。ヤギを供犠して、その血を浴びて敵の血を冷やす。ペニスはアカシアの木の根元に埋めておかれる。

翌日殺人者は、もう一頭ヤギを供犠する。そして殺人

者の装束ララツトウを身につけるのである。

殺人者、ペニスを切り取った僚友、そしてペニスが埋められたアカシアの木は、アガス (*agas*) という関係となる。アガスは非常に重要な関係であり、その間で血を流すことはタブーとなる。また、アガス関係になつた者たちの間では、子々孫々、通婚することはできない。

さて、敵のペニスを所有する殺人者から、さらに第三者が、未経産牛によつてそのペニスを買い取ることができる。このときの儀礼をメエ・ファキン (*mee fakin*) と言い、ホールの儀礼の中でも最も重要なもののひとつである。

殺人者はペニスを模した木を手に持つて、買い手の家に槍を持ってやつてくる。買い手も待ち受けており、そこで模擬戦を行う。買い手は売り手であるかつての殺人者を殺し、そこからペニスを切り取るしぐさをする。そして彼に未経産牛を与えるのである。いまや買い手が、殺人者の地位を得る。敵の血による多産性の力も、彼のものとなるのである。

彼は殺しの装束を身にまとい、盛大な儀礼を行ふ。売り手である殺人者と、買い手である儀礼執行者も、アガスの関係となる。

彼はその後、母方オジから未経産牛をもらいうける。そのウシは外のアカシアの木につながれてから、村落に

持ち帰られる。これは、外からやつて来た、殺された敵をあらわしている。つまり、殺された敵のペニスは最終的には未経産牛に変換されるのである。

さて、この殺人者の儀礼と、結婚における女性の「割礼」は、共通点があると、何人もの老人が語った。それは以下の点である。

一番目は、儀礼の主人公がいざれもララツトウという殺人の装束を身につけているという点である。つまりそこでは、現実的に、あるいは象徴的に、殺しが行われているというのである。言うまでもなく、「割礼」時に少女を象徴的に殺したのは、儀礼に直接関与する女性たちではなく、少女を未経産牛で「買う」婚なのである。

二番目は、交換の対象は、未経産牛によつて「売買」されるという点である。この場合、未経産牛によつて売

買されるのは、殺しにおいては敵のペニスであり、婚姻では生身の「割礼」された女性である。未経産のウシといふ、内部に豊穣性をはらむものによつて、同じように多産と豊かさをもたらす敵のペニスや花嫁を手に入れるのである。

そして第三に、交換の両側にいる当事者たちは、よく似た特別な関係に入ることになるという点を指摘する。

婚姻では婿と、嫁の兄弟が、ソドという関係となる。これは子供および孫の代まで通婚ができない。他方殺しの

場合は、敵を殺した者とそのペニスを切り取つた者、そして殺した者と彼からペニスを「買つた」者たちは、アガスという関係になり、永久に両者のリネージは通婚できない。

だから、結婚の「割礼」と、敵の殺害は、同じものだと考えられる、というのである。

敵の殺しと婚姻の並行関係は、敵の女性の略奪を見るところ、よりはつきりする。襲撃のさい、相手の少女を略奪すると、その少女は連れて帰つた男の娘とみなされ他のクランに嫁として婚出させられる。マーレやボラナの女性は、多くの子供を産むと言われ、とても好まれるのである。略奪された女性が「売買」される方向は、切り取られた敵のペニスが「売買」される方向とぴたりと重なる。

婚姻と敵を殺すこととの共通点は、これだけではない。ホールと敵をひきつけあう「血の甘さ」は、通婚関係のあるクラン間にも当てはまる。一度結婚したリネージは、その後ソドの関係になつて、二世代のあいだ通婚できない。しかし、兩者には「根がある」と言われ、三世代目にには、好んで婚姻が行われる。なぜならば両者の間の「血は互いに甘くなつていて」からである。

敵を殺すということは、ホールにおいては、外部の力を取り込み、馴化し、領有するということである。これ

と同じように、多産性をその中に持つ女性もまた、結婚において、よく似たプロセスを経て、相手のリネージュに取り込まれるのである。

外部の力の殺人と馴化による取入れというモチーフは、ホールの儀礼首長の中でも、もつとも強力な首長のひとつである、ガンダラブの首長の伝承にも、はつきりと表現されている。

儀礼首長の始祖は、それほど遠くない昔に、東からやつて来た異人である。雨と川の水をコントロールする力をもち、また人面蛇体の守護神を持っていた。そしてその力によって当初彼を拒絶した土着の首長と人々を屈服させた。しかし外来首長とその一族は、人々の土地を奪い、女を奪い、家畜を奪つたために、ついにそのうちの一人が土着の首長筋によつて殺された。

その後、彼らは儀礼を通じて神に仕える身となり、実務上の仕事を土着の首長筋と長老集団に移譲した。儀礼

首長と土着の首長は、間に血が流れたため、アガスとなつた。

儀礼首長はそれ以降、武器を決して持たない。彼の務めは、家畜を供犠し、神に祈ることで、ホールに豊穣をもたらすことである。髪にバターを塗つたその姿は、まるで女性 (sazi) のようである、と言われる。

ここにも、外部の力を馴化し取り込むプロセスがはつ

きりと示されている。外部から敵のように現れた首長は、殺されることで馴化され、まるで「割礼」された女性のようになる。そして共同体に豊かさをもたらすとされるのである。

婚姻で「割礼」された女性。戦いで殺され、その性器を切除された敵。外部から現れ、恐ろしい力をふるいながら、殺され、儀礼をつかさどるようになった儀礼首長。相似の構造を持つこの三者をとりまく象徴群は、いったい何なのだろうか。私はこれらの象徴群は、氾濫原がもたらす豊かさや、女性の持つ多産の力を、男性が共同でコントロールすることを正当化するイデオロギー装置ではないかと考える。

ホールは出自を異にする様々な父系集団からなつている。これらの集団の間では、氾濫原の分配や女性の婚姻交換をめぐり、常に敵対関係が生じうる。この敵対関係は、二重の仕組みで回避される。

ひとつは対立する内部集団のイメージを、外部に「敵」として投影することである。内部の父系集団と外部の敵の違いは、前者では暴力が絶対的なタブーとされるのに対し、後者では暴力が積極的に求められるものとされる点である。これによつて、内と外が分節される。もうひとつは、統合の中心点を作ることである。これが儀礼首長である。彼はそれが中心を持つ父系集団

を媒介する表象として、殺された敵、「割礼」された女性の形をとる。いずれもひとつの集団から他の集団へ移動したもの姿である。

この敵と儀礼首長というふたつの投影像に割り振られている様々な性質は、イデオロギー内部にいる者にとって、もとから存在する自然の事実のように見える。

それならばこれらの仕組みは、家父長制にとつてどのような意味を持つのだろうか。それは、豊かさをもたらす源を隠蔽する役割を果たすのである。氾濫原の豊かさや女性の多産性は、外部に投影された内部の倒立像である、敵や儀礼首長（および彼の媒介する神）から由来するものとみなされる。そしてこれらの外部にある力の源を征服し、コントロールするのは、男性たちなのである。このようにして父系集団は対立を乗り越え、全員一致で女性を管理する側にまるわる。女性の本来持つ力は、外郭に投影された力に比べると非本質的なものとして格下げされ、男性に従属すべきものとみなされるのである。

ここまで見るならば、女子「割礼」はイデオロギーのレベルで、家父長制的な男性の支配構造の一環に組み込まれているとみなしても、差し支えないよう思える。問題は、こうしたイデオロギーが、現実にどのくらい人々の行動を規定し、家父長制的な社会構造の維持とかかわっているのかという点だろう。

はたしてこの象徴群は、ホールの人々に同じような形で解釈され、共有されているのだろうか。そして同じようなイデオロギー効果をもたらしているのだろうか。先に結論を言えば、否である。

まず、私と同世代くらいの、四〇歳前後の男性たちに、「割礼」と殺しのときのペニスの切除が等しいのではないかとたずねてみた。すると多くの人々は、真っ向から否定した。この否定反応には、二つの種類があつた。

大多数の人たちは、「割礼」と殺しの儀礼の相違を、まず微にいり組をうがつて説明しようとした。たとえば「割礼」のときに新郎は腕輪を少ししかつけないが、殺しの儀礼では腕いっぱいに腕輪をつけるのだ、というよう。しかし私が、両者の構造的な類似を述べると、逆に何人かは意外の感に打たれ、みずから次々と類似点を探し出し、すっかりこの考え方のとりこになつた。だがそのことじたい、こうした考えが彼らにとつては新奇なものであることを示している。

殺した敵のペニスを用いてメエ・ファキンの儀礼が行なわれたのは、今から三〇年も前のことだつた。現在の長老クラスはそのことをよく知つており、メエ・ファキンのイメージも鮮烈に残つてゐる。しかしより若い世代にとっては、儀礼の仕組みを明確に把握することは難しかつたのかもしれない。当然婚姻とメエ・ファキンの並行

関係も、明確に意識されるものとはなっていない。しかし簡単な説明で、彼らがこれを容易に受け入れ、そのうえ敷衍までできる点も見逃してはならないだろう。このような象徴の解釈は彼らの知識の中で、半ば意識に上るところまで、構造化しているのかもしれない。

一方何人かの学校教育を受けた者たちにとって、婚姻のときに行われる「割礼」と、殺しの儀礼を同一視することを、忌むべきことととらえているようだつた。そもそも敵を殺してペニスを切り取ることじたいが、野蛮さのしるしである。だから、「割礼」を結婚の証明書のようなものとする解釈は、「割礼」と「敵のペニスの切除」を結びつける上記の解釈に対抗する解釈でもあつた。

意外なことに、一般に儀礼の意味に関しては話をしたがらず、またたずねてかばかしい答えを与えてくれない女性たちのほう、「割礼」と敵のペニスの切除に関しては、はつきりと肯定する。しかし、「割礼」は、自分自身の一部が切除され、象徴的に殺されることによつて、多産性を得ることのできる、祝福のようなものである、などと考えているわけではない。この儀礼的暴力は女性にとって、まったく異なつたものとして現れるのである。

ある女性は笑いながら、次のように言つた。

「男たちは知らないだろうけれどね、結婚のときに集

まつた女たちは、男は殺しの装束をつけている、今日は娘の喪の日だ、そう言つているのよ」。

また別の女性は、「割礼」についてどう思うかという問い合わせに対して、苦々しげにこう言つた。

「私たちは家畜じやない。切らないで欲しいものだわ」。

女性の「割礼」に対する態度は、男性とは明らかに異なっている。女性たちは、一般的の男性よりもはるかにはつきりと、「割礼」と殺しの類似に気づいているように見える。しかしそのイメージは、男性の長老たちが見いだしたような、様々な社会的領域を統合し、それらに整合的な意味を与えるようなものとしてではない。むしろより即物的に「殺しの装束をした男に殺される」ものとしてである。ホールではじきさいに「割礼」を執行するのは女性たちである。しかしこのことのみによって、女性たちがみずから望んで「割礼」を行つてはいるとは言えないことは明らかであろう。

「割礼」は、望ましいものとしてと言うよりも、一方では成人女性としての地位を約束する試練として、しかしある、などと考えているわけではない。この儀礼的暴力として現れる<sup>(3)</sup>。もちろん女性たちに「割礼」が必要かどうかをたずねると、ほとんどの場合必要であると答える。それは「伝統」だから、自分の母も、祖母も受け入

れるのは、その象徴的な意味のためではない。「割礼」を受けなければ、日常生活において、ホールの女性の一員とみなされないからである。集団から疎外されることを、恐れるのである。

ホールの女性は、「割礼」が不十分にしか行われなかつたときに周囲から受けた嘲笑を、とても恐れる<sup>(5)</sup>。こうした強力な同調圧力が働くことじたい、「割礼」が強制力を必要とする行為であることを示している。

さらに重要な点は、この両義的な態度には、たんに肉体的な苦痛への恐れだけでなく、家父長主義的な社会の中で、しばしばみずから意図に反して、望まぬ相手に「売られて」しまう娘の立場と、リネージの存続のため娘を「売る」親としての立場という、ひとりの女性の生活史に内在するアイデンティティのねじれが反映されているように思われることである。女性はいつたん「殺される」とことによつてしか、社会的な自立の道を歩むことができないのである。この点については、後にくわしく検討しよう。

文化相対主義者は、女子「割礼」のように西歐的な文化的コンテクストでは理解できない慣習や行為に、ネイティブの観点から見た意味体系なるものを挿入して、一つ一つの断片が見事に組み合わさった意味体系を提示する。しかし、明示的な意味を提示しない人々の言説の背

後に統合的な意味体系を探るとき、つねにそれが分析者の構築した虚構ではないかという疑いが残る。仮にそうではなくても、社会の一部の人々によってのみ持たれているイデオロギーを、純粹な形で抽出し、それを「文化」であると称している可能性もある。そして文化を統合された意味体系であるとする見方は、その社会を、時間を超えた、前近代的なジエンダーにもとづく予定調和的な社会として描いてしまいがちになる。その結果、文化内での様々な差異やダイナミクスを見過ごすことになる<sup>(6)</sup>。これじたい、イデオロギー効果の最たるものだろう。

しかし事実はどうだろうか。少なくともホールを見る限り、「割礼」の意味づけは、文化相対主義者が仮定するよりも、一様さを欠いている。そしてこの点が最も重要なのが、女性たちの「割礼」へのまなざしは、より複雑で、距離を置いたものに思えるのだ。

#### 四 交渉される意味世界

国家とアイデンティティ

なぜ女子「割礼」は存続するのか。答えるひとつは、この慣習が、家父長制的な支配を支える儀礼的要素とな

つてはいるからだ、というものだつた。しかしそれだけで不十分である。女性たちは、家父長制イデオロギーを全面的に受容しているわけでもない。そのうえ「割礼」は、いまや国家からも禁じられている。それなのになぜ存続しつづけるのだろうか。

「割礼」は、ホールのエスニック・アイデンティティとも密接に関連している。ホールの女性は、「割礼」を受けないツアマコやハマルの女性を、「一人前の女性ではない」と嘲笑する。「割礼」を受けることが、まつとうなホールの女性であることのあかしとなるのである。

「割礼」を行うことは、特定の父系親族団に帰属し、そこでの集団の再生産に寄与することである。「割礼」を行わない今まで性交渉を持つ女性は、どこの親族団の再生殖にも貢献しない女性という、ホールにとっては許容しがたい存在を意味することになる。そのような女性は、ホールでは不浄とみなされる。そして親たちはそのような娘を、ホールが通婚相手と認めていないツアマコやワタに、与えててしまうのである。

それならば、「割礼」を行うまつとうなホールの女性に対比される「不浄」な女性のイメージを喚起するのは、近隣の「割礼」を行わない牧畜民の女性だろうか。そうではない。彼女たちはいすれにせよ、家畜と交換に特定クランに帰属する。むしろ、こうした忌まわしいイ

メージを強烈に喚起するのは、彼らの忌み嫌う高地人 (*Sidama*) の女性である。そしてこれこそが、女子「割礼」を存続させる大きな要因となつてはいるのではないかと私は考えている。

エチオピア帝国の中心となつたアムハラ (Amhara) をはじめとする高地人たちのことを、ホールはシダーマとよぶ。しかしシダーマは特定の民族をさす言葉ではない。高地から来て、ホールに対して何らかの意味で権力をふるう人間たちを、ホールはシダーマと呼ぶのである。だから政府の行政官、医師、教員、そしてNGOの職員たちも、すべてシダーマのカテゴリーに入れられる。

ホールはシダーマを忌み嫌う。シダーマは、この国に銃をもたらした者たちであり、戦争を蔓延させた者たちである。そしてホールを搾取し、あたかも動物を扱うようく虐待した者たちである。強欲で、常に貢納を求める者たちである。だからシダーマは敵である、そうホールは語るのである。しかし、シダーマは、ホールの近隣の伝統的な敵対民族とは、異なつてゐる。シダーマは圧倒的に強力であり、ホールはまつたく歯が立たないのである。このようなシダーマとの関係は、ホールのエスニック・アイデンティティの定義に大きな影を落としている。ホールと高地人の最初の遭遇は、一九世紀末のことだった。東アフリカにおけるイギリスの植民地主義的拡大

に对抗し、西南部に領土を拡張していたエチオピア帝国は、一八九七年にホールのテリトリリーに侵入した。ホールは武力抵抗をした末に打ち破られ、略奪を受け、二〇年以上にもわたって周辺に離散した。その後帝国に税と貢納を払うことを条件に、テリトリリーに戻ることを許された。

しかしその後、ホールの社会で実質的に権力を握り、支配を行つたのは、伝統的な首長ではなく、帝国との間をとりもつ土着の仲介者たちだった。彼らは帝国の力を背景に、みずから親族や取り巻きとともに、ホールで圧倒的な力をふるつたのである。

ホールの人々の、仲介者に対する態度は、アンビバレントなものだった。強力な仲介者は、高地人と強い絆を作ることのできた者たちである。ホールの人々は彼らを、「シグーマの毒を飲んだ者」とよび、恐れ、嫌悪した。そしてホールは、仲介者の支配する政治的領域と、首長の主宰する儀礼的な領域を慎重に区別したのである。この生き方を正当化するものであつた。

しかしまた支配民族との絆は、今やホールの最も強力な権力の源だった。そしてそれを独占しようとしたのは、ほかならぬ首長のクランだったのである。ホールはこの外部の力をどのようにみずからに取り入れ、かつエスニ

ック・アイデンティティを維持するかについて、今に至るジレンマに直面することになる。

一九七四年に社会主義革命は、ホールと高地人の関係を変えた。帝国の支配が、土着の支配層に依存する間接的なものであつたのに対し、社会主義政権の支配はより直接的だつたからである。社会主義政権は衣服や銃など、潤沢な物資を人々に与え、彼らをペザント・アソシエーションに組織し、学校教育を受けさせ、地方都市の近くの軍事施設で軍事訓練を施した。多くのホールが、こうした訓練に参加した。他方で社会主義政権は儀礼首長を捕らえ、その儀礼用具を破棄した。ホールはおおむねこうした処置に、表立った反抗をせずに従つた。伝統的世界は、急速に崩壊していくように見えた。しかし彼らは、こうした急激な変化に対して、最後の拠点を残しておくのを忘れなかつたのである。それが女性の交換にもとづく家父長制的な社会構造だつた。

このことは、女性の初等教育への抵抗に見ることができる。社会主義政権時代の初期に、未婚の少女たちを学校に通わせるという案が地域の党的幹部から出されたとき、ホールは武力による反対を試みたのである。寸前で武力衝突は回避されたが、女性の教育プランはお蔵入りとなつた。なぜそのようなことになつたのだろうか。あらゆる老人は次のように語る。

「われわれのところでは、女は結婚すると、夫の子供を産む。夫が死んで、他の男の子供を産んでも、夫の子供だ。われわれのところでは盲目の者でも、足が悪くても、結婚できる。兄弟たちが畑を耕したりウシの世話をしたりするのだ。シダーマの娘たちは誰とでも結婚する。子供を産むとどこへでも消えてしまう。そして別な男と結婚する。娘たちが教育を受けると、このようになつてし

まうだろう」。

高地人の女性は、結婚と離婚を繰り返し、一か所にどまることがない。高地人女性のこの気ままに男性の間を移動する姿が、ホールの女性のあるべき姿を定義するさいに、対照的なイメージとして語られるのである。ホールにとって、女子が初等教育を受けるということは、とりもなおさず高地人の女性のようになることであり、集団の維持自体が不可能になる、というのである。

女子「割礼」は、女性の帰属を確定する最も象徴性の高い行為である。現在ホールの居住地域でも、地方政府「シダーマは女子「割礼」を、遅れた悪しき慣習とみなし、廃絶の対象としている。だからこそ逆に、女子「割礼」はホールにとって、守るべき「伝統」とみなされるのである。

民族の国家への包摂と、「伝統」の衰退の過程で、女性は逆に「伝統」の中に閉じ込められることになった。

女性たちは、家父長制と、それを取り巻く国家支配によって、二重の意味で拘束されてしまつたわけである。しかし彼女たちは、決して「伝統」の中の従属性の主体にとどまつていたわけではない。次に女性たちの抵抗のあり方に目を向けることにしよう。

#### 家父長制権力における抵抗と自由

女性たちにとって、家父長的なホール社会は、決して生きやすいものではない。彼女たちが最初に葛藤に投げ込まれるのが、結婚にのぞむときである。

ふつうホールの婚姻は、親同士の交渉によつて決められる。男性の場合は、自分から意中の少女を親に告げて、結婚の交渉を開始することがある。しかし少女には自分の意思を介在させる余地は少ない。

ホールの若者はたいてい、結婚前に「恋人 (*kaimi*)」を持つている。恋人たちは互いに、ビーズの首飾りを買ひ与えたり、美しく装飾されたヒョウタンの容器を贈つたりする。しかし、婚姻は親による取り決めによつてなされるため、しばしば少女は葛藤に陥る。少女は望みもない男と結婚させられるかもしれない。相手が自分の祖父の世代にあたる老人であることもある。

恋人と結婚するためには、彼を自分との結婚という大事業に踏み切らさせねばならない。しかしどのようにし

て彼をつなぎとめておくのか。ホールでは結婚前に妊娠することは厳格に禁じられているので、関係はふつうキスまでである。しかし相手が性交渉を求めてくることもある。もし拒めば、恋人は自分を去るかもしれない。しかし妊娠すれば、自分がホールから追放されてしまう。

少女は板ばさみとなる。

ある女性は、男はまったくもつて気まぐれだ、と語った。男は何人の恋人を持ちたがる。そのうえ結婚すると言いながら、恋人とは別の女性と結婚することもしばしばだ、というのである。「大雨季は男、いつも確実に来て大地を潤す。小雨季は女、気まぐれで不安定、来ることもあれば来ないこともある」。これは、ホールのことわざだが、女性からするならば、状況はまさに逆なのである。ここで問題となるのは、「割礼」という身体的な加工をともなう儀礼 자체ではない。むしろそれに象徴される家父長的な権力と、そのなかでジェンダーに割り振られた主体性のありかたである。

それではこうした状況に、女性たちはどう対処するのだろうか。ひとつやりかたは、結婚しても恋人と逢い引きを続けることである。ホールでは、逢い引きは不道德なことだと考えられていない。もちろんそれが夫に呼ばれれば、大変な刃傷沙汰になる。しかし女性たちは互いに連絡を取り合って、結婚後も新婦が元の恋人と会う

ことができるよう、瀬の場をつくるのに協力をすることである。

もつと過激なやりかたは、駆け落ちである。親たちが駆け落ちを認めるかどうかは、最終的に少女が相手方に「割礼」されてしまっているか否かによる。このようないときは、嫁側の親族は駆け落ち相手の青年の家へ行き、連れ去られた娘の性器を確認する。「割礼」されていなければ、娘を連れ帰る。しかし「割礼」されてしまっていたら、彼らはあきらめるしかない。娘の父親は、駆け落ちした青年との結婚を認めるのである。

このような事例を男性から聞き取ると、いかにも女性の帰属を決めるために男性が「割礼」をしているように語られる。しかしすでに述べたように、「割礼」を行うのは男性でなく、女性である。そして駆け落ちじたい、女性の同意が必要である。

女性は駆け落ちのとき、自分の帰属を自己決定するため、「割礼」を利用する。次の例は、老人との結婚を嫌い、恋人のもとでみずから「割礼」をした少女の話である。

タフアリは今から十数年前にアルボレに来た。彼はエチオピアの北方のウォロ(Wollo)地方出身のアムハラで、故郷で人を殺して逃亡中だった。アルボレの前の幹

線道路を作っているときに、そこに工事人夫として雇われていた。そのとき高地人の女性と知り合って、一女をもうけた。しかし彼らには子供を養う力がなかった。

タフアリは女性と別れ、ホールにやつてきて恋人を作つた。彼自身もあるクランに入り、ホールになつた。そして結婚した。タフアリはもとの妻との間にできた娘を、ホールとして育てた。

タフアリはやがて、家族を捨てて南へ旅立つて行つた。ホール人の妻は、少女をホールとして育てた。

少女は年頃となり、ある老人から求婚を受けた。しかし少女には若い恋人がいた。彼女は老人を嫌つて、恋人の家に逃げた。そして自分から細長い木桶の上にまたがると、自分の性器にナイフの刃をあてて、「割礼」を始めた。少年の母親はそれを見かねて、最後には少女に代わつてナイフを取り、「割礼」をすませた。「割礼」は少年の名において行われるので、少女は少年のものとなり、老人の求婚を退けることができた。

高地人である実母は、どこからかこの話を聞きつけた。

そして、少女が老人のもとに嫁いだのなら、老人の支払う婚資を自分は受け取ることができると考えた。そこで少女の行つた「割礼」に抗議し、「割礼」を行つたことは法に違反すると、少年とその母親を警察に訴えた。彼女は、少女と青年の婚姻を無効にして少女を老人に嫁が

せ、その婚資を手に入れようとしたのである。しかし警察はそうはさせずに、娘と青年の母親を「割礼」をしたかどで捕らえた。二人はジンカ (Jinka) の町の牢屋に入れられている。

この事例の少女にとって、「割礼」は、儀礼的文脈の中で「少女の象徴的な死」を表象するものではない。好きな相手と暮らすための、たんなる手段である。少女はそれを、主体的な自己決定のために用いている。女性が家父長制的イデオロギーとはまったく異なる視点で、この儀礼をとらえていることがわかるだろう。

しかしこのような抵抗は、いくつかの困難に出会う。ひとつは娘の側の家父長集団の報復である。彼らは駆け落ち先の青年の家におしかけて、家畜を根こそぎ持ち去るだろう。そのような危険を冒してまで、相手の青年が駆け落ちに同意するかどうかは怪しい。私の聞くことができた「女性による「割礼」の自己執行」の事例は、この例を含めて二例だけだった。

また「割礼」を自分自身で行うことじたい、家父長制的な枠組みを前提としているために、彼女のその後の自由を保障するものとはならない。いずれにせよ彼女は、父系集団の間を移動し、嫁ぎ先で夫に従属することになるのである。

さらにこのような抵抗は、ホールの嫌う高地的な行いとして、批判の対象となる。この事例でも何人かの人々は、少女がもともと「シダーマ・高地人」の子供だったから、このような「伝統」に反したこととしたのだと嘲笑した。ここにも女性の抵抗の困難さがうかがえる。

### 身体化される抵抗

家父長制の中で女性が、主体的な意思決定をすることには、困難である。たとえそれを行つたとしても、今度は彼女は、高地人のようだというマイナスのレッテルを貼られかねない。このような困難な状況のなかで、彼女たちは、ジレンマをすりぬける無意識的な戦略をあみだした。外部の力を取り込むことで家父長制的抑圧に対抗しつつ、自分自身のホールとしてのアイデンティティも維持するという、巧みな戦略である。

アヤナという精霊の信仰は、一九六〇年代にボラナからホールに入り、社会主義政権時代に弾圧を受けつつもホールのなかで広がつていった。現在アヤナに帰依している人々の八割以上は女性である。

アヤナの靈媒になつてゐる人々は例外なく、最初は病に伏す。その後に儀礼的な治療を受け、病の原因となつてゐる人々の八割以上は女性である。

アヤナが婚外の恋愛関係を助ける役割をすることは、ホールでは周知の事実である。アヤナが広まり始めた當時、それに帰依した若い女性たちは、夫を差し置いて、気心の知れた青年たちとともにアヤナの布教のためにあちこちを放浪したという。しかし重要なのは、女性はアヤナによつて、より一般的な意味での行動の自由を手に入れることができたということだろう。

アヤナの精霊はそれぞれが固有の名前と個性を持つており、人から人へと憑依していく。同じアヤナに憑依された人々は、最初に靈媒となつた人を中心に、カルトを形成する。カルトに参加した人々は、このネットワークの中を自由に移動する。いつたん精霊のお告げを受けれ

ば、夫はその命令をさえぎることはできない。もしそれを阻むなら、彼は精霊の怒りに触れて、事故にあつたり病気になつたりするだろう。

ネットワークは、クランやリネージュを横断しているだけではない。今ではそれは、ホール、ワタ、ツアマコ、ハマルと、いくつかの民族の境界さえ横断しているのである。

アヤナのカルトには、ホールの伝統的な長老集団内の職階を模倣したような、地位のシステムがある。高い地位についた靈媒は、カルト内で大きな権力を持つ。さらにベテランの靈媒は、アヤナの教えに従つて占いを行うことができる。高名な靈媒ともなれば、多くのクライアントを持つ。それによつて、家畜や金銭など、自らの財も手にすることができるのだ。彼女は自分に憑依する精霊の力により、社会的な権威も、経済的な力も、持つことができるるのである。

現在アヤナの儀礼もアーダ（伝統）とよばれ、これまでの伝統と並存している。しかしあヤナの儀礼で興味深いことは、それがホールの忌み嫌う高地人の文化や生活習慣を、そつくり模倣している点である。降霊儀礼に用いられる儀礼用具は、高地人のコーヒーセレモニーに用いられるものの転用である。またアヤナへの供物は、石鹼や焼酎、金銭や綿織物など、近年外部からもたらされ

たものばかりである。そして憑依する精霊は、高地人や外国人であり、彼らはエチオピア国旗や洋服を身にまとひ、馬に乗り、車に乗り、飛行機に乗つたりして飛来する。これらはいずれも、ホールのアイデンティティを侵すシダーマの象徴にほかならない。

それにしてもなぜアヤナは、彼らの忌み嫌う高地人の姿をとるのだろうか。

高地人の体現する外部の力は、目も眩むような富と力の源泉でもあるからだ。高地人をはじめとする異邦の靈はだから、力と富を表す格好の表象なのである。「伝統」の構築によつて意識レベルで締め出された外部の力への欲望が、憑依という形で表出するのである。

それだけではない。家父長制の中でジレンマに直面する女性にとって、異邦の靈は、彼女を閉じ込める「伝統」の外部に広がる、広大な空間をも象徴する。ここには家父長制イデオロギーが立脚する、内部と外部という狭苦しい空間認識はない。アヤナは風である、と人々は言う。精霊はこの広い空間を、風のように自由に飛びまわる。そしてエチオピアの各地から、さらに国境を越えてケニアから、白人の国からも、ホールをめがけてやってくるのである。

それならば、「伝統」のなかにある女性のアイデンティティと、新たな憑依カルトの表象は、いかにして共存

しうるのだろうか。

憑依という形態は、新たな表象の「伝統」への侵入を、ぎりぎりのところで押さえ込む。外部から来て、人を病氣に陥れる靈は、降霊儀礼を通じて名を名乗らされ、司祭とコミュニケーションをし、供物を捧げられる代わりに、憑依した人間に危害を加えないことを誓わされる。靈は馴化され、カルトに組み込まれる。さらに憑依カルトは、家父長制を支える「伝統」的儀礼や政治には介入せず、まったく独立に機能する。それは個々人の男性に従属する女性たちに自由を与えるが、ホール社会を支える家父長制イデオロギーには抵触しないのである。

このことは靈媒となる女性たちにとつても都合のいいものだろう。彼女たちは分裂した自己、つまり「伝統」に帰属しつつも、そのくびきを嫌い、その外にある力の世界を欲望する自己を、靈の形で分離するのである。こうして彼女は、実質的な生活基盤である「伝統」の領域と、つかの間の自由を与える「精靈」の領域を往還するのである。

## 五 結論

なぜホールの女性たちは、自らを傷つける慣習を維持

しているのか。それが本稿の最初の問い合わせだつた。

女子「割礼」を受ける女性たちについて、様々なイメージが流布している。アリス・ウォーカーはアフリカで「割礼」を受けた女性たちに出会った印象を、「彼女たちには表情というものがまるでなく、ゾンビのようだつた」と語つたとい<sup>(2)</sup>う。それに対してジャニス・ボディは、スーザンの女性たちが「割礼」を、女性たちの多産を保証する祝福として祝賀いでいる様を描いている (Boddy 1989: 50)。

この一人の提示する一見して正反対なイメージには、ひとつ共通点がある。どちらの女性たちも、「割礼」という慣習を客觀化する力を欠いているかのように描かれている点である。ウォーカーの提示する女性たちは、暴力的な「割礼」により、抵抗をするエネルギーさえ奪われてしまつたかのようである。それに対し、ボディの描く女性たちは、「割礼」を取り巻くイデオロギーに丸ごと連れられ、一步もその外に出ることができないかのようだ。

私はホールの女子「割礼」と、それに対する女性の対応を描くことで、このどちらのイメージもホールには当てはまらないことを示してきた。

私の知るホールの女性たちは、おしゃべりで、自分の言いたいことをすげすげと言う、快活な人々である。女

子「割礼」によって抑圧された人たちというイメージは、微塵もない。だからといって、彼女たちが、女子「割礼」の効果についての非科学的な信念（その後には家父長制のイデオロギーがある）を持つているがゆえに、それにみずから進んで身をゆだねているわけでもない。彼女たちは女子「割礼」の抑圧的な意味を、さめた目をもつて見すえているのである。

それにもかかわらず、彼女たちは女子「割礼」を受け入れるのだ。なぜだろうか。すでに書いたように、いくつかの理由が考えられる。

ひとつは、儀礼上の理由である。「割礼」を受けることで彼女たちは、一人前の女性とみなされ、儀礼上の立場も上がる。彼女たちはときには、男性よりも高い立場に立つことができるのだ。

もうひとつは、社会的な理由である。「割礼」を受けることで女性は、婿側の親族集団に所属し、家父長制のもとでの一定の地位を達成できる。

しかしもつとも大きな理由は、「それ以外に彼女たちには、とるべき選択肢がないから」ということではないだろうか。これはあたりまえのことかもしれない。あまりにも当然なので、これまでの女子「割礼」の研究では、これをあえて指摘する者は、ほとんどいなかつた。しかしこう考へることによつて初めて、自由な意思を持ちな

がら、制度の中などまる彼女たちのありかたを、特定の社会的条件が彼女たちの自己決定の範囲を制限しているという観点からとらえることができる。言い換えるならば、ここから私たちは、彼女たちが、国家と家父長制による、二重の支配を受けている現状にたどり着くのである。そしてこれこそが、ホールの生きるジレンマの反映でもあるのだ。

ホールはエチオピア帝国の支配のもとで、「伝統」を維持し続けることで、集団の存続を図ろうとした。しかし時代が下るにつれ、国家支配はホールの内部まで浸透していく。国家の力と富は、一部のホールに絶大な権力を与え、またそれにあざかることのなかつたものに、強い反発を引き起こした。急激にアイデンティティを侵食する国家に対して、ホールは女性たちを、「伝統」の中に隔離することで対処しようとした。女性たちは、集団の再生産をになうかなめとして、また真正な「伝統」のいない手として、その影響から遮断されてしまったのである。

このような状況に置かれた女性たちにとつて、自分たちの生きる世界はどのように映るのだろうか。

彼女たちは自分の意志とは無関係に、親の命令に従つて結婚しなければならない。結婚した後は、夫がいかに暴力的であろうと、彼に従属しなければならない。あか

らざまな抵抗は、まるで高地人のように堕落していると批判される。かといって彼女たちは、わずか人口三千人のこの集団の外に出ることもできないのである。

かりに出て行つたとしても、何ができるだろうか。町に出ても、彼女たちは高地人の話す言葉もわからないし、どのように振舞つていいかもわからない。高地人たちはかつての被征服民であつた彼女を、野蛮で愚昧な黒人 (*shangilla*) とみなし、好奇と侮蔑の混じつたまなざしで見るに違ひない。いかなるアサイラムも、外部にはないのである。<sup>(8)</sup>

だから彼女たちに許された選択は、「伝統」の枠組みのなかで、みずから役割を受け入れることなのである。彼女たちは、「伝統」にただ従つてゐるというのではなく、それを引き受けざるを得ないと言うべきだらう。そ

のうえで彼女たちは、こうした抑圧に、様々な形で抵抗しようとするのである。このように考へるのなら、私は彼女たちの置かれた状況の困難さと、そのなかで行われる選択の重さを感じざるを得ない。

冒頭のエピソードに戻ろう。

少女の死の責任を問われて、「割礼」の執行者であつた老女は警察に捕らえられ、町の牢に入れられた。彼女は私が日本から送つたお金で、出獄することができた。

私はフィールドに着くと、この事件をどのように思うのかと、たくさんの人たちにたずねた。しかし、ホテルの人々はみな、老女に同情的だった。少女が死んだのは、「割礼」を恐れてその前に焼酎をボトル一本飲んだからだ。婆さんは「割礼」することをためらつたが、親族一同に強いられて、結局「割礼」を行つた。しかし焼酎のために血の回りが異常に早くなつており、少女は失血死したのである。これは事故だ。そしてこんな事故は、ホテルでは後にも先にもこれ一回しかないので、と。

そんなある日、一人の女性が私の家にやつて來た。亡くなつた少女によく似た、結婚してまだ間もないウータンテだつた。聞くと、彼女の妹だ。婚資を支払つたのに、少女が亡くなつたので、彼女に求婚していた老人は、かわりにその妹をめとつたのだという。

私はまたもや、氣分が滅入るのを感じた。見ると二〇歳にとどかないような、いたいけない少女だ。この少女が、死んだ姉のかわりに、老人のもとに嫁がねばならないのか。「死んだ彼女は浮かばれないだらうな」。ふと、そのような思いが心をよぎつた。

しかし、女子「割礼」の調査を続けるうちに、それとは別の思いが私の心に生じてきた。

この時期、人々は、夢見の默示録的な予言について語つていた。一〇〇年以前、帝国が侵略に来る以前、ニヨツケという夢見がいた。ニヨツケは、将来、伝統の服

を脱ぎ、ホール語以外の言葉を話す子供たち、ホールの「伝統」を忘れた子供たちが出現すると予言したという。やがて子供たちは、外部からやって来た者たちについていつて、いなくなる。その後南から最終戦争がおこり、人間はほとんど死に絶える。生き残ったわずかなホールは、同じく生き残ったわずかなボラナやハマルと口づけを交わし、平和に生きるのだという。

人々が恐れているのは、「伝統」の衰退であり、ホール社会の崩壊である。そして心の奥深くで望んでいるのは、国家が支配する世界の終焉である。国家の浸透は、プランテーションの拡大や、人々の犠牲のもとに私利私欲を追求する行政の青年たちによつて体现されている。ニヨッケの予言した世界の終わりは、すぐ近くまで来ているのではないか。人々は話の最後に、そうつけ加えるのだった。

私はこのような話を聞くにつれ、「割礼」を選択した女性たちがその背後に、どのような世界を背負つているのかについて、だんだんと気づいていった。「割礼」だけに焦点を当てた私の調査が、いかに的外れであるかも痛感した。

そして私は、こう思った。大半の男たちは、家父長制的な支配構造を手放すことをしないだろう。そのうえ政府も、抑圧的な政策をとることで、ホールを「伝統」の

側に押しやっている。どちらもだめだ。結局、女性が女子「割礼」の廃絶を含めた抑圧的状況から解放されるには、ホールの置かれていた「伝統」か「近代化」かというジレンマを、彼女たちがどのように乗り越えるかにかかっているのではないか、と。

言うまでもなく、これはとても困難なことだ。彼女たちの生存が、この家父長制的社会構造に依存しているだけに、なおさらである。けれどもイデオロギーの裏側を見抜くことができるのは、現在の状況では、抑圧されている彼女たちしかいないのである。

憑依カルトは、そのような抵抗の一形態に思われた。けれどもこの運動によつて、「女性の解放」がもたらされると期待できるだろうか。確かに憑依カルトは、抑圧に不満を持つ個々の女性の願望を達成するだろう。しかしそれが、家父長制じたいに変化を及ぼすとは思えない。むしろ個別の女性をガス抜きすることで、家父長制を側面から補強することさえありうるだろう。私が期待をするのは、別の運動の可能性である。

二〇〇〇年になつて、いく人かの女性たちは、新たな試みを始めていた。ある男性の力を借りて、小規模なコーヒーや塩の交易を開始していたのだ。通商にたずさわるというのはホールの女性では初めての試みだった。しかし彼女たちは役割を分担し、読み書きができないにも

かかわらず、すばらしい記憶力で貸借と売上の一覧を頭の中に刻み込んだ。そして資本を増やしていくのである。彼女たちは近い将来、自分たち自身で近くの町まで出かけ、商品の買い付けもできるようになることを期待していた。

はじめは苦々しくこれを見ていた男たちも、銃を抵当に金を借りに来る者もしてきた。これまでなら考えられなかつたことだ。こうして増やした金で、動力付の粉挽き機を買うというのが、彼女たちの夢だつた。一日の大半を鞍型の石臼で粉挽きに費やす女性たちにとって、動力粉挽き機は、日常の苦痛を軽減するとても魅力的な道具だつたのだ。

この活動は、このグループを超えて、他の地域集団にも広がりかけていた。しかし地方政府は、この活動を反政府的であるとして、禁止してしまつた。協力者の男性が、社会主義政権時代の行政官だつたからだ。私がフィールドにいた頃、このことが彼女たちのもつとも大きな憤りだつた。

このよくな例は、世俗的であり、家父長制からの解放という目標から見るならば、きわめて卑小な実践に見えるかもしれない。けれども彼女たちは、自由に移動し、外部の商人と渡り合い、金銭の計算をし、経済的な力をつけて、自分たちの欲するものを手に入れようとした。

これは、憑依カルトが精霊の名において、想像の中ですようとしてきたことではなかつただろうか。ここには外一部の力を自らの手の内に馴化しつつ、自己決定の範囲を拡大していくとする、柔軟さとラディカルさがある。そして憑依カルトと異なり、日常の場面で、きわめて意識的、組織的に行われようとしたところに、私は大きな可能性が読み取れると思うのである。

とするならば、私にできることは、この女性たちの試みのよな、「伝統」と「近代」の二者択一をすり抜けをあらたな動きを支援することだろう。そしてこの試みを挫折させようとする国家権力・地方権力の分析をすることであり、それを回避したり利用したりしながら、あらたな試みを成功させる方法を、現地の人々とともに探ることにあるのではないだろうか。事実彼女たちは、私のような外部の人間との連帯を、切実に求めていたのである。

それでは、少女の死はどう考えればいいのだろうか。私たちとは、死んでゆくものの心を知ることはできない。「死者が浮かばれない」と、部外者がかつてにその心境を想像するのは、たんなる感傷にすぎないだろう。彼女の死でもつともショックを受けたのは、彼女の肉親と妹、彼女を「割礼」した老女だ。彼女の両親は結局、妹を老人に与えた。しかし老女は、「割礼」の執刀をやめた。

少女の死は、とげのよう私に心に突き刺さっている。しかし私は彼女の死に対して、何を語ることができるのだろうか。

#### 註

(1) 本稿では、一般に用いられる女性性器切除（female genital mutilation）女子割礼（female circumcision）についてのちのことをも使わない。女性性器切除ということばは、多様な意味行為を物理的現象に還元する傾向をもつ。これはこの行為が行われる社会的な背景を分析すべきであるという本稿の主旨にそわない。それに対し、留保をつけない女子割礼ということばは、それが儀礼的文脈において、共同体のメンバー全員によつて、あたりまえの慣習として受容されているような印象を与える。これも男性と女性の視点の違いを強調する本稿の立場とは異なる。本稿ではかわりに、これらの行為がローカルな文脈でさまざまな意味づけを与えられている点を考慮して、女子「割礼」（female "circumcision"）と表記することにする。

(2) 「価値普遍主義」の立場に立つたものとして、ホスケンの一連のキャンベーンを（Hosken 1978, 1982）、「文化相対主義」の立場に立つたものとして、ボディーの研究（Boddy 1982, 1989）をあげておこう。また岡は、ボスマ・コロニアル批評の立場から、反FGM運動への批判を行つてゐる（岡 1998）。なおこれら一連の議論の整理については、（Gruenbaum 2001）（Shell-Duncan and Hernlund 2000b）、（大塚 1998, 1999）および本特集の富永論文を参照。

(3) グンメ・ヒディンとは「膝を縛る」という意味である。「割礼」を受けた女性は、傷がいえるまで膝を縛られることから、のようによばれる。

(4) 「割礼」への両義的な感情は、それを受けようとする女性たちの態度にも見ることができる。女性の中には「割礼」を前にしておびえる者もいれば、みずから進んで受けようとする者もいる。そして多くの女性は、「割礼」するときに極度の心理的な緊張で、身体のふるえるシ・アウ（*sh' awe*）という状態となるという。「これは男性の場合ならば、戦場に向かうときなどに見られる状態である。

(5) 女性の間での、なるべく完全に外性器を切り取るべしという同調圧力は非常に強く、傷の回復期に、同年輩の女性たちと川に身体を洗いに行くときには互いの傷を見せ合い、切り残しのないことを確認しあう。もしそれがあるならば、仲間から嘲笑を受けた。「割礼」を受けずに結婚する近隣のツアマコの女性を、ホールの女性は、一人前の女性ではないと軽蔑する。またホールの女性は、クリトリスを切除されていない女性は性欲があり、多くの男性と関係を持つので、性器も臭いにおいがすると、冗談交じりに言うことがある。このような嘲笑を予期するために、切断が不十分な女性は、自ら進んで再度「割礼」を志願することもある。

(6) ボディによるスーザンの憑依霊ザール（*zar*）の研究は、家父長制権力に対する女性たちの対抗言説を取り上げたものとして名高い。しかし社会を規定するジェンダーのあり方やジェンダー間の権力関係のあり方は、解釈すべきテキストとして描かれ、女子「割礼」もその構成要素として記述されている。その結果彼女の描写するホフニアット社会は、あたかも外部の影響を免れた非歴史的・社会のような印象を与える。

(7) アリス・ウォーカー『喜びの秘密』訳者あとがきより。

(8) 近年では、学校教育が牧畜民の青少年に、伝統文化からの避難所を提供しつつある（増田 2001）。しかし学校教育を受けるためには政府やNGOなどの援助が必要だが、誰もがバトロンを見出せるわけではない。そのうえ彼（女）は親族からの呪詛にあって、心身ともに不調をきたすことがある。伝統からの物理的な離脱が、完全な精神的離脱をもたらすわけでもないのだ。

- Bettina and Ylva Hernlund eds., *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, Lynne Rienner Publishers.
- (2000b) Female "Circumcision" in Africa: Dimensions of the Practice and Debates, in Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund eds., *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, Lynne Rienner Publishers: 1-40.
- Tadesse, Wolde (1997) Cowrie Belts and Kalashnikovs, in Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto and Masayoshi Shigeta eds., *Ethiopia in Broader Perspective, Volume 2, Papers of the 13th International Conference in Ethiopian Studies*, Nakanishi Printing: 670-687.
- Walker, Alice (1992) Possessing the Secret of Joy, Harcourt Brace Jovanovich. (『幽かの秘密』 桐原由紀子訳、集英社、1995年)。
- Hosken, Fran P. (1978) The Epidemiology of Female Genital Mutilations, *Tropical Doctor* 8: 150-156.
- (1982) *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*, Women's International Network News. (『女子割れ』 国際女性の性と人権』 世界人権問題叢書10、鳥取市立図書館、墨田龍也、丸九川井伸)。
- Rahman, Anika and Nahid Touba (2000) *Female Genital Mutilation: A Guide to Laws and Policies Worldwide*, Zed Books.
- Shell-Duncan, Bettina and Ylva Hernlund (2000a) Shell-Duncan, Bettina and Ylva Hernlund eds., *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*, Lynne Rienner Publishers.
- (1999) 「反FGM運動と権力関係」民族学者のまなざしへ、『批判民族学』ハハ歌、110-115頁。
- 畠 裕理 (1998) 「「回ひぬ」である何を意味するのか——」江原由美子編『性・暴力・ネーション』ハハムの脱構築に向かへ』江原由美子編『性・暴力・ネーション』ハハムの主張へ、勁草書房。
- 増田研 (2001) 「教育をめぐる政治と文化——エチオピア南部における紛争事例を中心としたアフリカ言語文化研究』大10印、大五五-1100頁。
- Boddy, Janice (1982) Womb as Oasis: The Symbolic Content of Pharaonic Circumcision, in Rural Northern Sudan, *American Ethnologist* 9: 682-698.
- (1989) *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zor Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press.
- Gruenbaum, Ellen (2001) *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*, University of Pennsylvania Press.
- 本稿で用いたデータは、平成14年8月から9月の現地調査によって収集した。なおこの調査は文部科学省科学研究費補助金基盤研究A「国家・開発政策をめぐる環境変化と少数民族の生存戦略——北東アフリカ諸社会の比較研究」(代表 京都大学総合人間学部福井勝義)によって行われた。
- (おやゆめめぬ大阪府立大学)