



フェミニズムとエスノグラフィーのあいだで：
ジャニス・ボッディによる試み(一九九九年度第三回
コロキウム)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-07-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 岡, 真理 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004973

フェミニズムとエスノグラフィーのあいだで —ジャニス・ボッディによる試み—

岡 真理

これまで西洋のフェミニストたちによるある種のFGS批判は、自文化中心主義、植民地主義的、温情主義的（これらは互いに重なりあってもいる）といった反批判がなされてきた。人類学は、かつて帝国主義の時代、そのイデオロギーに奉仕した経験から、自文化中心主義や植民地主義的な語りに対する批判が理論的また実践的にもっとも深められている分野のひとつであると言える。他文化をまなざす自らの視線にはらまれた自文化中心主義を批判する文化相対主義とは、人類学が過去の歴史から得た貴重な教訓であり知的財産であろう。だが「性器切除は文化ではない、暴力である」「文化相対主義か普遍的な人権主義か」といった主張に見られるように、FGSを、それが行なわれる社会の文化的ダイナミズムのなかで理解するという人類学的な文化相対主義の実践は、FGSを女性に対する暴力と考へ、その廃絶をめざすフェミニズムの主張とは、一般に対立的なものとして理解されている。

スーダン北部のアラブ・ムスリムの村ホフリヤート（仮名）でフィールド調査を行なったカナダのフェミニスト人類学者ジャニス・ボッディは、そのエスノグラフィー『子宮と悪霊』で同村におけるFGSが女性たちの意味世界を構成する重要な要素であり、その意味世界の構築に女性たちも能動的に関与していることを明らかにしているが、私たちはこれを、文化相対主義という人類学のテーゼのまえて、フェミニズムが機能不全に陥っていると考えるべきだろうか。¹ フェミニズムと文化相対主義は折り合うことができるのか？ 折り合うとすれば、妥協や折衷主義以外にどのような形があるのか？ ボッディのエスノグラフィーは、これらの問いに対する彼女自身の明確な答えを提示しているように思われる。以下、ボッディが同書でFGSをどのように論じているかに焦点を絞り、それが私たちにとって意味するところを考えたい。

ホフリヤートはスーダンの首都ハルツームから約200キロ離れた同国北

部ナイル州シェンディ地方にある人口約500人の小村である。著者はここで1976年と84年の2度にわたりフィールド調査を行なう。その成果をまとめた『子宮と悪霊』は、「女性、男性、北部スーダンにおけるザール信仰」という副題が示すとおり、同社会におけるザール儀礼の分析を主要なテーマとしている。ザールとは女性にとり憑いた悪霊を祓う儀式で、女たちの手でとり行なわれる。ボッディは、従来の研究がザールを従属的な「女性による下位の文化」のひとつと位置づけてきたと指摘し、そこに一定の真実があると認めつつも疑義を呈する。

〔ザール信仰を下位文化とみなす〕こうした主張は一般的な、しかし私が考えるに誤った前提を反映している。その前提とは、北部スーダンの公的「文化」とは一枚岩的で、男性がそれを維持しており、女性は全面的にそこから排除され、彼女たちはそれに反応することぐらいしかできない、というものである。このような見方は、女性は、男性のコンテキストのなかに位置づけながら、しかし、男性は彼ら自身のコンテキストのなかでのみ見ている。²

ボッディはここでザール信仰を、男性が担う公的文化（＝イスラーム）の外にありそれに対立するもの、女性というマイノリティの下位文化とみなす見方を拒否し、ザール信仰がむしろイスラーム信仰を補完し、人々の文化的構築に積極的に介入するものであると示唆する。ザール信仰に着目することでボッディが試みているのは、イスラームを男性の支配的文化と位置づけ、ザール信仰を男性に従属する女性たちの下位文化とみなす従来のザール研究の男性中心主義を炙りだし、そこで無視され沈黙させられてきた女性の行為主体としての能動性を明らかにすることである。

拙稿では、ホフリヤートの歴史が紹介されている同書の第1章と、ホフリヤートの女性たちの意味世界が詳述される第2章を考察する。第2章で、ホフリヤートの女性たちが生きる意味世界の基礎を構成するものの一環としてFGSが登場する。第1章でFGSは直接言及されていないので、本題とは無関係なように思われるが、FGSをどう論じるかにあたり、歴史を語る

ことの致命的な重要性を明らかにしたい。

FGSを歴史化する

著者は紀元前2000年からホフリヤートの歴史を概観したのち、スーダンの近代史を紹介する。スーダンは1820年以降トルコおよびエジプトに占領され、1885年マフディの叛乱の結果、イギリスとエジプトに占領される。³

シェンディ地方には17世紀初頭よりイスラームの宗教学校があったが、住民の大半にとってイスラーム信仰は19世紀になっても依然、軽微なものにとどまっていた。ボッディが滞在した1970年代、80年代、既婚女性は外出するとき身体を覆い隠しヴェールを被るが、19世紀当時ヴェールはなく、若い娘は紐で編んだ短いスカートしか身につけていなかったという。ホーシュと呼ばれる、家の周囲を高い塀で囲んだ空間は今日、女性たちが大半の時間をそこで過ごすよう期待される空間だが、19世紀には存在しなかった。女たちがいうには、ホーシュの発明は3、40年前のこと（1930年代から50年代）で、19世紀当時、女性は割礼はされていたが、家は塀で囲まれていなかった。イスラームの宗教家は存在したがモスクはなく、イスラーム法ではなく土着の王が法秩序の主要な源であったという。

1928年、エジプトでイスラームの純化と国家のイスラーム化を掲げたムスリム同胞団が設立され、これがスーダン都市部の人々を惹きつけることになる。⁴ ムスリム同胞団の「正しいイスラームへの回帰」という主張がホフリヤートなど地方部へも浸透し、神学校が設立され、男児に対するコーランの暗唱と読み書きの教授が始まる。女たちによれば、男たちが「本を読む」ようになったのは1930年代のことであり、その結果として女性たちに保守的な態度をとるようになった。それ以前は、女性は身体を大して覆わず、いつでも自由に外出し、つき添いなしで近隣の村々に出かけることができたという。⁵

ここで、これらの叙述の意味について考えたい。ボッディは19世紀以降のスーダンがトルコ＝エジプト、次いでイギリス＝エジプトという複合的な植民地主義勢力の支配下におかれていたと述べる。スーダンに関しこうしたマクロな地政学的歴史を知ることは、当該地域の歴史について最小限

の知識を共有するという意味以上の積極的なものがある。

ウマ・ナラヤーンは、メアリー・デイリーのサティ（インドにおける寡婦殉死の習慣）批判をとりあげ、デイリーの批判が、サティという習慣を歴史的分脈のなかに位置づけることをしない、つまりどの時代に、いかなる歴史的プロセスの結果起きたことかを具体的に検討しないことで、植民地主義的な語りを反復していると批判する。⁶ 歴史性が消去された語りによって第三世界の文化は歴史の外部におかれ、あたかも時代の変化を被らない永遠不変のものであるかのような印象を与え、その結果テキストは、西洋こそが歴史の主体を担うと考えられた植民地主義の時代のイデオロギーと同じ効果を発揮することになるからだ（テキストのそうした効果に対するデイリーの無頓着さもまた、過去の植民地主義の歴史に対する認識や反省の欠如として批判される）。

ナラヤーンの批判はFGSの論じ方についてもあてはまるだろう。「ファラオの時代から続く習慣」とは、すでに日本でもFGSを論じる際のおなじみの定型句だ。（ホフリヤートの女性たちも、FGSがファラオの時代からの習慣だと説明するが、現存するミイラから確証は得られていない。旅行者が残した記述から、この地方で昔からFGSが行なわれていたことが窺い知れるものの、その起源は依然、曖昧である。）仮にファラオの時代からFGSが行なわれていたとして、ファラオ時代と現代という社会構造もまったく異なる二つの時代／社会のそれが同じであるかのように語ってしまって果たしてよいものだろうか。そのような語りは、スーダン社会は紀元前数千年前も現代も本質的に同じだと語ることに等しい。

上述の、簡略化された近現代の歴史記述を見ただけでも、ホフリヤート社会におけるイスラーム・イデオロギーの浸透が近現代の現象であること、とくに女性隔離などイスラーム的とされるジェンダー規範の受容が1930年代以降という比較的最近のことであり、エジプトの脱植民地主義の動きと連動し、とくにムスリム同胞団という団体固有の性格に規定されたものであることが分かる。イスラームのジェンダー規範として説明される女性隔離の習慣は、植民地主義の歴史的プロセスの結果、ホフリヤート社会に受容され、ホーシュが生まれ、あとで見るようにこのホーシュが女性

たちの意味世界と緊密に関係し、FGSも現在、その一貫性のなかで理解されることになる。現代のホフリヤートでは、植民地主義という歴史的モメントが、FGSの諸条件のひとつを構成しているのであり、FGSの習慣が近代以前からあるにしても、その意味するところは決して同じではない。

ホフリヤートでは、そしてたぶんスーダンのほかの場所でも、女性隔離をより厳格に適用するという事態は、外国勢力の影響力の増大に直面し、イスラームの習慣や教義を墨守しようという態度がさらに顕著になったことを表わしている。だが、ホフリヤートの人々にとって、「イスラーム」なるものが含意していたのは、スンナ派イスラームの教義のもとでは必要とされないか、またはその決まりに反するような一連の慣習的行為のことだった。おそらく次のように示唆した方が、より正確だろう。外部からの侵略に対する文化的抵抗は、イスラームの慣用語を使って、女性たちの活動に書き込みをすることで表現されていた、ということである。そのプロセスにおいて村人たちは、現地の習慣を均質化するように設定されていた改革的な潮流を、自分たちのアイデンティティの新たな表現に変えたのであり、女性の身体を通してそれを行なったのだった。⁷

なぜ文化的抵抗としての慣習の墨守が、女性隔離といった女性の身体のコントロールという形で表現されたのか。著者はこう考える。外国勢力による文化的支配という事態を生き延びるために村民は、村の外の人々と有効な連携をうちたてねばならない。この「外」対「内」というテーマ、すなわち内だけを専一的に焦点化する従来 of 価値に反し、外に対する指向性をもたねばならなくなったことが、この社会の文化的プロセスにおいて今日まで続く顕著な特徴としてあり、このとき女性性というものが男女双方にとり、さまざまな領域における「外」対「内」の弁証法的緊張を表象するものとなったという。⁸

抵抗であれ侵略であれ、民族的なアイデンティティの主張が女性という存在、とくにその身体やセクシュアリティを通して表明されるという事態

は、さまざまな社会で見出される。だが、ボディはホフリヤートの女性たちに、民族の主体を専有する男性による女性の客体化を見るのではなく、ザール信仰が「イスラーム」とされるもののある種の局面に対する抵抗の表明であると同時に、「イスラーム」がそうであるような、外国支配に対する文化的抵抗を補完する、女性の行為主体としての能動性の発現となっていることをつまびらかにしようとする。FGSもまた、そうした文化的ダイナミズムのなかで捉えられている。

FGSを女性たちが支持する理由

続く第2章で著者はホフリヤートの女性たちの意味世界を分析するが、その前にフィールド調査を行なった1976年から84年までの8年間におけるこの社会の変化を述べることで、ホフリヤートをさらに歴史化する。

8年間でもっとも顕著な変化はアラビア半島への出稼ぎの増大である。そこで正統派の教義に触れた男たちのあいだで、いわゆるファラオ式割礼、つまり縫合手術はイスラームの教えに反し宗教的に容認されない行ないであるという認識が深まり、女たちに、宗教的に是認されていると彼らが考えるより軽い形態の手術、いわゆるスンナ式割礼を薦めるようになった。ところが女性たちは、スンナ式の方がファラオ式より健康に害が少ないと認めながら、美的および衛生上の観点からファラオ式割礼を続けているという。

美的な理由でスンナ式に反対するとはどういうことか。訊ねられた女性たちはみな口を開けることでスンナ式を、唇を一文字につぐむことでファラオ式を表現し、「みっともなく開いているのと、威厳をもって閉じているのとどちらが美しい？」と訊き返したという。ホフリヤートでは身体の開口部は閉じている方が美しいと、とりわけ女性においてはそうだと考えられている（ソマリア人女性アマンの聞き書き『裸のアマン』にも、割礼を施されていない女性の性器は獣じみていて醜いとアマンが語る場面がある）。^{9.10}

またファラオ式割礼の理由としてよく、女性性器の開口部を小さくすることで男性の性的快楽を増すためということも言われるが、著者によれば

男たちは、宗教的理由に加え性的な面でも、スナ式が女性の健康を害さず、夫婦の性的関係によいと主張しているという。¹¹

生殖能力の豊穡さの強調

FGSを行なう理由としてほかに、女性の性欲を減退させることで女性が一族に恥をもたらしさないようにするという説明がある（この説明はホフリヤートの人々によってもなされる）。著者はこの説明の重要性を認めつつ、それが本質的に男性の視点からのものであると指摘する。ボディがここで探ろうとするのは、女性たち自身の、沈黙させられている見解である。著者はそれを、fertility すなわち女性の生殖能力の豊穡さという概念に見出す。

思春期前の娘に縫合手術を施すことで、たしかに彼女のセクシュアリティが管理され結婚時における処女性が保証されるが、果たしてそれがこの行為の起源にあった目的なのか、そしてホフリヤートのFGSにおいて意図されているものなのか？ そうではないのではないかと、これまでなされている合理的な説明は因果関係が転倒しているのではないかとというのが著者の意見である。

FGSの結果、性交は女性にとって苦痛となり、多くの女性が著者に、できるだけセックスを避けると語っている。他方、子どもは男女双方に待ち望まれている。子どもをもつことは経済的に豊かな結婚の証、社会的に成人した証であり、宗教的にも奨励されているからだ。女性も子どもが欲しいなら、セックスを厭わせるFGSを女性自身が積極的に支持するのはいったいなぜなのか。著者は次のように分析する。

女性は出産のたびに性器を縫合される。つまり表面的にはもう一度「処女」の状態に戻る。そして40日間隔離されたあと夫のもとに戻るのだが、そのとき結婚式のときのように、夫から服や宝石などさまざまな贈り物を貰う。著者は、妻の再縫合手術（すなわち処女性の回復）と婚礼儀式の回復を、生産と供給を担う夫、消費と生殖を担う妻という婚姻関係の本質的なダイナミズムを再構築するためのものであると考える（このため寡婦や離婚した女性も性器を再縫合し、処女の状態に戻って再婚を待つという）。

FGSは結果として実際に女性のセクシュアリティを制約するが、女性はそれが目的で手術をするのではない。若い娘に手術を施すのは、その身体を清潔に、なめらかに、清浄にするためだと多くの女性たちが語っている。彼女たちによれば、割礼により身体が浄められていない娘は結婚できないだろう、結婚しなければ子どもも生めない、子どもを生まなければ社会のなかで尊敬される地位に就くこともできない。割礼とは女性の身体を女性性 womanhood に向けて準備するためのものであると著者はいう。結婚が女性に、子どもを生むことで社会的地位を上昇させる「機会」を提供するのに対し、割礼は女性に子どもを生む「権利」を与える。

ここから、子どもを待望しながら女性にセックスを厭わせるFGSを女性自身が積極的に支持する理由が見えてくる。ホフリヤートの女性たちにとり性器の除去はまずもって、結婚と出産につながる女性らしさを高めるためであり、性的快楽の減少は（結果的にそうなるとはいえ）副次的である。縫合手術は、自らのセクシュアリティに重きをおかないことを劇的な形で示すことで、生殖能力という女性の潜在的な力を鋭く焦点化するための象徴的な行為であると著者は分析する。

生殖能力とセクシュアリティは、生殖という同じコインの両面である。ボディによればホフリヤートの女性たちは、セクシュアリティを軽んじ生殖能力を強調することで、男性が権威をもった社会で、男性の性的パートナーや男性に性的その他の奉仕をする従属的な存在としてではなく、社会的に不可欠な重要な存在、つまり「男性の母親」であることを主張する。著者の解釈では、女性自身が縫合手術をふくむFGSを支持するのは、彼女たちの意味世界においてFGSが（この習慣を批判する西洋のフェミニストや当該社会の男性自身によって一般的に考えられているような）男性支配に対する隷従の表明なのではなく、むしろその反対に、社会のなかで女性を男性と対等な存在にするためのもの、男性に対する従属をむしろ峻拒するためのものであるからだということになる。¹²

ホフリヤートにおけるジェンダー

次にボディは、ホフリヤートの社会とその生活がどのようにジェンダ

一化されているかを論じる。著者によれば、「ホフリヤートの世界はジェンダーで充滿している。ジェンダーという構築物が、意味の織物に滲みわたっており、日常生活のイディオムを形づくっている。だが、この世界における女性たちの位置を理解するためには、その論理を発見するだけではじゅうぶんではない。このような意味が、個々の行為者によってどのように再生産され、たえず創出され、体現されているかを考える必要がある。」¹³

赤ん坊は外性器から男か女に同定されはするが、割礼を受けていない男女は、ホフリヤート社会ではほとんどジェンダー化されていない。割礼によって、子どもの性が社会的に確定される。異性に相応しいと考えられる身体の痕跡がとり除かれることで、子どもの自然な性的アイデンティティが完成する。社会の新たな仲間入りを果たしたこれらの者たちは、成人としてジェンダー的に相応しい相互作用の領域、つまり女性は高い泥の壁で囲まれた空間の内部（ホーシュ）に、男性はその外の世界に暗示的にはあるが同定される。ここでは身体が、自らのアイデンティティのメタファーとなっている。女性は、ホーシュあるいは縫合手術に象徴される囲い込まれている状態と関連づけられ（そして囲い込まれていることが豊穡さと関連づけられる）、男性は包皮を除かれあらわにされた性器に象徴されるように外部性と関連づけられる。

だが、そこにはそれ以上のものがあると著者はいう。ホフリヤートの女性たちは、アッラーが男性の身体の一部から創った女の身体（ムスリムである彼女たちは、ユダヤ・キリスト教の伝承を共有している）から男性の痕跡をとり除くことで、アッラーによる女の創造を完成させているのであり、同時に、男性とは完全に分離され、区別される社会的人格として女性を構築することで、女性の属性とされる「本能」に対する「理性」の勝利を宣言する。

ホフリヤートにおいて子どもとは、男女双方が自らのキャリアを築くための資本である。結婚によって、男性は女性の生殖能力へのアクセスが可能になり、女性は自らの生殖能力を発動させることができる。さらに男性は女性の割礼を通して彼女たちのセクシュアリティをコントロールしていることを明示的に強調するが、女性たちは暗示的にはあれ、自分たちの

生殖能力を自分たちの手で社会化しコントロールしていることを強調する。著者によればこれは、この社会の基礎的なパラダイムの相互補完的な表現であるという。ホフリヤートにおいて社会的かつ道徳的に生きることができるのみなされる子孫とは唯一、合法的な婚姻関係で、割礼された女性から生まれた子どもだけだからである。¹⁴

清潔さ、なめらかさ、清浄さ——文化を生きるということ

幼い少女たちは割礼を通じて、道徳的に相応しいとされる生殖能力に自己同定するよう繰り返し教え込まれるが、その自己同定は日々の生活のなかで、さまざまな暗喩的な連想を通じて強化される。FGSとくに縫合手術とは、女性の身体を清潔でなめらかにするために行なわれると考えられているが、著者はホフリヤートの女性たちのさまざまな行動や慣習が一群の、相互に関連したイディオムやメタファーによって導かれていることを発見する。それゆえホフリヤートにおける女性の割礼の重要性を十全に把握しようと思うなら、この社会の文化システム全体に対する洞察が必要になる。その鍵となる概念が、清浄さ、清潔さ、なめらかさといったものである。ホフリヤートの女性たちの日常において、清浄さ、なめらかさといった言葉がどのように用いられているか、その具体的な場面を観察することで著者は、それらの概念が彼女たちの意味世界をどのように構成しているかを考える。そして、清浄である、囲い込まれている、流れている、熱い、といった状態が、理想的に社会化された女性性と結びついていると結論する。

15

割礼を受けると少女たちは、水汲みやパン焼きをするようになるが、こうした単純で日常的な作業、あるいは、オレンジを食べたり魚の缶詰を開けたりすることさえもがすべて、隠れた意味と響きあっている。それらは思考と実践の両方におけるメタファーなのだ。いまだ完成されざる自己がそのアイデンティティを獲得するために、自己のうえに叙述されるメタファー。というのもそれらを自分のものにし活性化することで、少女は、彼女自身の対象となる。彼女が自己の主体となるにはまずその

前に — 「他者」のまなざしをとりこむことで — 自己を対象化しなくてはならない。ホフリヤートの、女性たちやほかの者たちによって、彼女たちのうえに叙述されるメタファーは、彼女たちの属性、世界への志向性、自己自身なるものを形づくる。それらは、女性性なるものが文化的に構築されることで緊密に統括された彼女たちの主観的な現実が — 単に表現されるだけでなく — 、実現され維持されるための手段である。割礼という苦痛でトラウマ的経験はまず、彼女に文化的価値が彼女に要求する属性と自己イメージを志向させ、それから彼女は、その人生のさまざまな地点でその経験を再び生きるよう招かれる。若い娘たちの手術に参加することで間接的に、自ら出産するたびに身をもって、そして熱や痛み、液体、そのほか女性の特徴をはらむ行為を行なうことで暗喩的に再び生きるのである。儀礼と、日々の労働を満たすいくつもの瞬間、彼女と彼女の世界を形づくる諸価値がほのめかされ、彼女の属性が強められる。ホフリヤートの男性と女性は、後者を道德世界の体現者として構成することで、女性の一見すると政治的、経済的従属を彼女たち自身の内部に書き込んでいるが、ホフリヤートの女性たちをかくも強く、かくも強迫的で、かくも政治的に影響力のある存在にしているのは、女性性を構築する文化的概念のこの、きわだった一貫性なのである。¹⁶

ボディの分析から見えてくるもの

ボディの分析は、私たちがFGSや他者の文化について語ることにについてさまざまな反省や洞察を与えてくれる。ここでは「文化」のダイナミズムと自文化中心主義というふたつの点から考えてみたい。

FGSはしばしばイスラームと関連づけられて論じられる。性器手術は本当はイスラームの伝統ではないのに、現地のムスリムがそのように誤って解釈しているのだと語られる場合でさえ、人々のイスラーム信仰自体はある種、自明なものとして前提されている。

20世紀前半のホフリヤートで、外国勢力による占領に対する文化的抵抗は、たしかにイスラームの慣用句を使って表わされた。だがそれは単にスーダンがイスラームの国で、彼らがムスリムであったから、ではない。彼

らのムスリム・アイデンティティの自覚自体、植民地主義の一連のプロセスの結果、生じたものであった。イスラームの純化を標榜するムスリム同胞団的なイデオロギーを受容したときでさえ、正統派が禁じるFGSはイスラームの規範として維持されながら、半世紀後、アラビア半島への出稼ぎによって、縫合手術は反イスラームだからよくないという考えが、マルボロの煙草とともにイスラーム的なものとして受容されることになる。¹⁷

このことはイスラームなるものが実際に文化として生きられる際の多様性や温度差——あるいはそれを歴史の気まぐれと呼ぶこともできる——を示している。FGSがイスラームとの関連で語られるとき無視されるのは、ムスリム社会のこの多様性や温度差であり、そうした語りは、本質的で首尾一貫した一枚岩的なイスラーム世界なるイメージを生み出してしまふ(エドワード・サイードが批判するオリエンタリズムである)。

ボディはホフリヤート社会の分析に入るまえに、それを歴史化した。フィールドの個別具体的な歴史を踏まえることは学者として当然のことだが、同時にそれは、「FGSはアフリカのイスラーム諸国で行われる」といったオリエンタリズム的、植民地主義的な語りに対する暗黙の批判としても読める。「アフリカでは」「スーダンでは」「イスラームでは」と一枚岩的に語られがちであるけれども、そこに存在する無数の社会は、地理的にも歴史的にも決して首尾一貫もしていなければ一枚岩でもない。

ボディは、FGSがホフリヤートの女性たちの意味世界に彼女たちのアイデンティティとともに深く織り込まれてしまっていることを明らかにしようとするが、同時にその意味世界が、1930年代に植民地主義支配という歴史的モメントを契機にドラスティックに編み直されたものであることも語っている。さらに近年のアラビア半島への出稼ぎの増加によって、オイルダラーに裏打ちされた半島の物質主義的なライフスタイルが「イスラーム的」なものとして徐々にホフリヤートにも浸透する。その結果たとえば、西洋風のウェディング・ドレスが広まり、それに合わせて結婚式も従来の両性分離式ではなく、ともに飲食する形態がとられるようになったり、また、出稼ぎ収入で購入したテレビでアメリカのドラマを観賞することがホフリヤートの集団的娯楽になったりする。私たちの目には

「西洋文化」の受容と映るが、ホフリヤートの人々にとってそれらは、イスラームをもっとも厳格に解釈した生活を送っているサウジアラビアの人々のライフスタイルであるがゆえに、半島の、より正しくイスラーム的な文化、であるのだ。そして、ドラマを通して寝室を共にするアメリカ人夫婦の姿に触れることで、若い世代のなかには、両性が完全に分離したホフリヤートの「伝統的な」生活形態より夫婦がいっしょに暮らす生活の方により魅力を感じる者たちも出てくる。植民地主義支配というグローバルな歴史的現象がホフリヤート社会に女性隔離をもたらし、ホーシュを生み、女性たちの意味世界でFGSが彼女たちの身体に叙述されたホーシュのメタファーとして理解されるようになったが、半世紀後今度は、産油国への出稼ぎというグローバルな経済現象が、半島の資本主義的なライフスタイルをもたらすことで、両性の完全分離という「伝統的」生活形態に対する意識に内側から変容が生じる。それらはいずれも、住民の主観では「正しいイスラーム」の受容として解釈されている。

ホフリヤートの文化も女性たちの意味世界も、先進工業世界の人間がえてして抱きがちなイメージとはまったく逆に、決して固定的で不変的なものではなく、グローバルな歴史や経済と連動しあい、たえず流動し変化している。ボディの分析は、「文化」というものをこうしたダイナミズムのなかで理解することの大切さを教えてくれる。

西洋のフェミニズムにおけるFGS糾弾の理由のひとつに、それが女性の性的快楽を損なうからというものがある。しかし、ボディの解釈では、女性たち自身が社会のなかで性的な存在と位置づけられるのを拒否し、自らのセクシュアリティに重きをおいていないことの象徴として行なうのがホフリヤートのFGSである。手術の結果として女性たちの性的快感が損なわれると述べるのはよい。それは客観的な事実であり、ホフリヤートの女性たちも否定しないだろう。しかし、手術が女性から性的快楽を奪う（からいけない）という西洋のフェミニストたちの議論は、女性の性的快楽を重要視する文化の者には批判として意味をもつが、自らが性的存在とみなされることに対する拒否や、性的快楽に対する無関心さの表明としてFGSを行なう者たちには、この習慣の正当性や有効性を逆にアピールすること

になる。西洋のフェミニストたちのFGS批判が、自文化中心主義に基づいているというのは、ひとつにはこのような理由による。ボディの考察に従うなら、「女性の権利」として性的快楽の享受に執着する西洋社会の女性たちは、ホフリエートの女性たちから見れば、女性を性的存在に矮小化し、男性の劣位に置こうとする社会的イデオロギーを、そうとは気がつかず内面化し、女性の自律性を自ら手放している愚かな者たち、ということになるかもしれない。

女性の性的快楽を重要視する文化に生きる女性たちは、そうした文化の価値観を深く内面化している結果、女性自身がそれをないがしろにするとはいなかなか理解できない。そこで、アリス・ウォーカーの小説『喜びの秘密』や映画『戦士の刻印』に典型的に現われているように、FGSは、女性を暴力的に支配したい男性の欲望や、女性を去勢し男性に従属させたい家父長制的な女性支配の欲望、あるいは手術の報酬という特権に固執する手術者の女性たちのあさましい欲望といったものから一面的に説明されてしまう。

しかし、当該社会で生きる者たちの現実に即したボディの叙述を読むなら、こうした説明がいかに単純で的外れであるかが分かる。手術はまずもって、それを行なう女性たち自身によって支持されているのだ。もしFGS廃絶を望むなら、そのための有効なアプローチを編み出すためにも、なぜそれが行なわれるのか、とりわけ女性自身によってそれが積極的に支持されるのはなぜかという分析が不可欠であろう。実際には手術の廃絶を望む男性が大勢いるのに、女性の性器をナイフで切り裂きたい男たちのサディスティックな欲望がFGSを行なう唯一最大の理由であるかのように喧伝することは、ただでさえアフリカに対し植民地時代さながらの貧困で差別的なイメージしかない社会で、さらに差別的なイメージを助長する以外に、廃絶に向けたいかなる実効的な対応が期待できるだろうか。

さらにこの習慣のない文化の者には、FGSは不合理な自傷行為にしか見えない。だから、当事者の女性たちが、彼女たちの意味世界のなかでそれを整合的に位置づけていても、そこに何ら合理性を見いだせず「迷信」だと思ってしまう。そしてたとえば、アフリカの女性たちは21世紀を迎える

今日いまだに「性器切除されていなければ子どもが生めないなどという迷信を信じて」これを行なっていると語ってしまったりする。だが、ボディの分析を読むなら、「割礼されていなければ子どもが生めない」というのが、「迷信」などではなく社会的な真実であることが分かる。

子どもをもつことは単なる生物学的プロセスではなく、社会的なプロセスでもある。ホフリヤート社会では、妊娠・出産は合法的な婚姻関係においてはじめて可能になるのであり、割礼されていない女性は、結婚に相応しい女性性が準備されていないがゆえに結婚できないとすれば、「割礼されていなければ子どもが生めない」というのはまったく正しい。これが「迷信」と解釈されてしまうのは、当事者の女性たちの言葉を生物学的事実の言及とのみ捉えているからではないだろうか。だが、「21世紀を迎える今日、性器を切除されていなければ子どもが生めないと信じている者たち」というような語りは、いまだにそんな迷信を信じて自傷行為をする無知な人々という、差別的なメッセージを暗黙のうちに滲ませてしまう。

これが「迷信」ならば、「学生だから子どもが生めない」とか「家計が安定しないと子どもが生めない」といった、私たちの社会でよく聞かれる言葉も「迷信」と言わなければならない。生物学的に考えれば、それもいたって不合理な言明であるからだ。しかし、自文化の言説であれば、理由の部分（=学生であること、あるいは家計が安定しないこと）と結論の部分（=子どもが生めないこと）のあいだの論理が説明されなくても、私たちはその意味を理解することができる。なぜなら、こうした言葉が語られる社会的、文化的コンテクストを身をもって生きているからだ。だが、そうした社会的コンテクストについて私たちが知らない他の文化の場合、理由の部分と結論の部分のあいだをつなぐ論理は、私たちには見えない。その文化の内部では、私たちの文化と同じように、二つをつなぐ論理的な整合性があることを理解できない。だから「迷信」と言ってしまう。それが自文化中心主義なのだ。ボディの分析は、私たちには真空状態に見えるその空隙が、実は意味に満たされていることを明らかにしようとするものだ。

たとえばFGS廃絶のための有効なアプローチを考えると、「割礼され

ていなければ子どもが生めない」という当事者の言葉を「迷信」と一蹴してしまうのと、割礼というものがその社会を構成する意味世界のどのような部分に、どのような形で関わっているかを理解することの、どちらがより有効だろうか。少なくともボディの分析を踏まえることで、どのようにしたら、性器を切除したり縫合したりするのではない別の形で、結婚に相応しいとされる女性性を準備することができるだろうかとか、女性が性的快楽を享受することが女性の自律性と必ずしも背反しないような価値観をどのようにしたら形成していくことができるだろうか、といった具体的な問いが開かれるだろう。本コロキウムに参加された四国学院大学のムアンギさんが述べられた、ケニアにおける性器手術をともなわなない成人儀礼とは、このような当該社会の文化システムについての洞察によって開かれた問いに対する実践的応答の具体例であると考えることができる。

フェミニズムとエスノグラフィーのあいだで

ボディの著書では、FGSの暴力性やその廃絶の必要性が明示的に述べられているわけではない。本書が人類学のテキストであってみれば、それは当然のことだ。著者は人類学者として、性器手術の是非について語ることを慎重に禁欲しながら、当事者の女性たちがなぜ、積極的にそれを行なうのかを、彼女たちの生にはりめぐらされた意味の網の目を繊細にたぐりよせ、解きほぐすことで明らかにしようとしている。

しかし、上で見てきたことから分かりますとおり、女たち自身が積極的に割礼の実践に参加しているという事実、そして、彼女たちの意味世界においてFGSがはらみもつさまざまな意味を明らかにすることは、FGSは彼女たちの文化だからよいのだとか、だから廃絶されるべきではないのだ、という主張とにわかに結びつくものではない。それどころかボディの分析は逆に、フェミニストたちによる従来のFGS批判が、なぜ、自文化中心とされるのかを浮かび上がらせ、自文化中心であるがゆえに彼女たちのFGS批判が、レイシズムや植民地主義的な態度を再生産するとともに、廃絶のための有効なアプローチにはなりえないことを暗黙のうちに、しかしはっきりと示唆しているのである。

おそらく広く誤解されていることだが、異文化の人間がFGSという習慣の廃絶を主張するから自文化中心主義的なのではない。そのような見方を人類学者であるボッディは当然、否定するだろう。なぜなら「文化」とは自閉的な単体ではなく、たえず流動し相互に影響しあうダイナミックなものであり、FGS廃絶の主張はなにも「西洋文化」の専売特許ではないからだ。すでに見たように、当該文化の人間たちがさまざまな理由からこれに反対しているのである。

問題は、西洋のフェミニストたちの批判の仕方、それが拠って立つ論理が植民地主義的であり、自文化中心主義であるということなのだ。ボッディの考察を読んで痛感するのは、彼女たちのFGS批判は、その自文化中心主義の自己愛的なファンタジーのなかで紡がれており、そうしたファンタジーを共有する者にはアピールするかもしれないが、当事者の女性たちにはとどかないのではないかということだ。その議論は内輪向きで、彼女たちがつながりたいと思っている当の女性たちとつながる回路を自ら断ってしまっている。

彼女たちのFGS批判は往々にして、FGSを行なう女性たちを、抑圧的な習慣を男性に強制される家父長制の犠牲者とか、家父長制的な価値観を内面化し、無批判にそれに順応している者としてのみ見ることで、当該女性たちの行為主体としての能動性を否定してしまう。同じ女としてつながりたいと思っている女性たちとつながる回路を自ら閉ざしてしまうのと同じように、父権主義によって抑圧される女性の主体性の回復を訴えていたはずのフェミニズムが、当事者の女性たちの能動性を否定してしまうとすれば何という矛盾だろう。ボッディは、ホフリヤートの文化的ダイナミズムを探りながら、女性自身が、女性隔離やFGSという女性にとって抑圧的と思われる習慣を、彼女たちの有機的な意味世界の重要な構成要素、彼女たちのアイデンティティが深く根ざした意味世界の一部と考えていることを明らかにしようとすることで、彼女たちを単に家父長制の犠牲者とかその無批判な受容者と見るのではなく、従来的人类学とフェミニズムの議論の双方で沈黙させられてきたこれら女性たちの行為主体としての能動性を指し示そうとしているのだと言える。

ボディが同書で展開した分析は今後、さらなる調査で確証されたり反証されたりするだろう。いずれにせよ、ボディによるこれらの考察が、ホフリヤートの人々の言語を身につけ、女性たちと寝食をともにし目線を同じくしながら、彼女たちとのあいだに信頼に媒介された親密な関係を築きあげた者だからこそなしえるものであることは疑いない。それを「人類学者であるからこそ」と言いかえることもできる。だが、私がここで思い出すのは、日本軍の性奴隷制度によって暴力的に「慰安婦」にさせられた女性たちの現在の姿を追ったドキュメンタリー映画『ナムムの家』の監督ビョン・ヨンジュである。ビョン監督のアプローチがフェミニズムの実践であることを否定する者はいないだろう。他者の女性たちと向き合うボディのスタンスとビョン監督のそれは、限りなく重なるのである。それは、対話的關係のなかで相手が生きる世界を理解しようとする態度である。ボディは次のように語っている。

女性のエスノグラファーは、彼女の生物学的性のおかげで、異なる社会の女性たちに、より密接に近づくことができる。だからといって、別の文化的コンテクストにおいて女性であることが何を意味するのかについて、特権的な洞察を保証されているというわけではない。彼女とそのインフォーマントはたしかに同じ生物学的特徴を有しているかもしれない。だが、同じジェンダーを共有してはいないのだ。¹⁸

同じジェンダーを共有してはいない、言いかえれば、同じ女ではない、という人類学者としての苦い自覚が逆説的にも、エスノセントリズムを免れ、植民地主義的な関係性を解体するようなフェミニズムの実践を可能にしている。私たちが学ぶべきものが、そこにあるのではないだろうか。

【注】

- 1) Boddy, Janice, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, University of Wisconsin Press, 1989
- 2) *ibid.*, p. 6
- 3) 当時のエジプトは依然としてオスマン帝国の属領ながら、オスマン帝国のスルタンによってヘディヴ（太守）位を与えられたムハンマド・アリーに統治され、19世紀初頭より相対的な自律を獲得していた。しかし、19世紀中葉、英仏の経済支配を招き、独立を求めて決起したオラービー叛乱（1881）が失敗し、19世紀後半にはイギリスの軍事占領下におかれる。
- 4) エジプトは19世紀末よりイギリスによって植民地支配されていたが、そうした外国勢力に対する隷属状態から民族を解放する抵抗の力として、ムスリム同胞団は、純粋な信仰に立ち返ることを主張した。ライラ・アハメドはムスリム同胞団について次のように記している。「「同胞団」の見解がアル＝アフガーニーおよびアブドゥの思想に端を発しているのは明瞭だった。これら前世紀の民族主義者と同様、「同胞団」は倫理的な浄化と内的改革、そして外的侵略に対する抵抗と拒絶を通して信仰を守ることを説いた。（中略）だが、彼らはアブドゥよりもさらに徹底して反西洋的であり、イスラームの法的伝統により頑なに執着した。イスラーム的な立場の内部においてさえ、彼らは知的多様性に対しては不寛容だった。」 Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1991 /アハメド『イスラームにおける女性とジェンダー』林正雄、岡真理ほか訳、法政大学出版局、2000年、p. 278
- 5) Boddy, pp. 23-35
- 6) Narayan, Uma, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, 1997（第2章を参照）。Daly, Mary, *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1978
- 7) Boddy, pp. 34-35
- 8) *ibid.*, p. 35
- 9) アマン口述 『裸のアマン』、高野裕美子訳、早川書房、1995年
- 10) ホフリヤートの女性たちは、外反母趾になりながらハイヒールを履き続けたり、窮屈なボディースーツで身体を締め上げたり、ダイエットでからだをこわす日本の女性たちとあい通じるものがある。その社会において美しいとされる身体のイメージに自分自身を合致させたいという欲望はときに、それが健康に有害であるということを知ってはいても、理性では抑えがたいものであることを、私たち自身がよく知っているのではないだろうか。
- 11) ソマリアの女性医師ラキーヤ・H・D・アブダッラーは、FGSの廃絶を求め、ソマ

リアにおけるFGSの実態について論じた著書で、ソマリアの女性70名、男性40名に、自分の娘に手術を受けさせるかどうかというアンケートを行ない、その結果について報告している。それによれば、No と答えた女性は全体の29%であるのに対し、男性は42.5%を占め、比率的には女性を上まわっていた。Abdallah, Raqiya Haji Dualeh, *Sister in Affliction: Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, Zed Press, 1982, p. 95

- 12) Boddy, pp. 52-56
- 13) *ibid.*, p. 57
- 14) *ibid.*, pp. 56-60
- 15) *ibid.*, pp. 60-75
- 16) *ibid.*, p. 75
- 17) *ibid.*, p. 47
- 18) *ibid.*, p. 56