

生きられるジェンダー規範 Lived Gender Norm ネパールのウイメンズ・スタディ・コース における調査をもとに A Case Study of a Women's Studies Course in Nepal

佐野麻由子
SANO Mayuko

1. 問題の所在

1970年代フェミニズムは、社会的・文化的性差を指す「ジェンダー」という用語を意図的に用いることによって、性差を「生物学的宿命」から引き離し女性解放の新しい道を切り開いた。しかしながら、1980・90年代に入り、「ジェンダー」概念もまた、「生物学的性別」をもとにして成り立つ「社会的・文化的性別」である以上、男女を二分し差異化するカテゴリーにすぎず、逆に性差の自然性を強調してしまっているという点に批判が向けられるようになった (Scott 1998=1999: 10; Butler 1990=1999: 28-29などを参照)。

問題は、性差が自然であるのか、社会的なものであるのかにではなく、差異化それ自体にあるとする新しいフェミニズムの流れは、男女を二分する「カテゴリー」それ自体に焦点をあて、「肉体的差異に意味を付与する差異化の記号」が構築される過程における権力や政治性を徹底的に追求しようという動きに結実した。そのような動きの先鋒に立つのがジュディス・バトラーである。バトラーによれば、「女」とは政治的規制や懲罰を伴う規範の中でなされる反復行為によって、あるいは日常的な言語行為を通じて構築される「不安定なカテゴリー」でしかない。彼女は規範と行為の再帰

性が「女という実体」を構築しているという点を示し、本質主義を超越しようと試みたわけである（Butler 1990=1999: 41）。

しかしながら、「女」は本質などではなく、権力の諸軸によってその都度構築される「カテゴリー」にすぎないという認識の提示は、即座にカテゴリーからの解放を用意するものではない。現実世界に生きる生活者の視点にたつならば、たとえ「女」が社会的構築物にすぎないということが認知的に了解されたとしても、（良し悪しはともかくとして）当の女性たちに積極的に生きられているという側面があるからである。

確かに「女」カテゴリーが存続するというとき、そこにある権力作用を無視することはできない。しかしながら、女性を単に権力に搦めとられた存在とみなし、啓蒙の対象としてのみ捉える視角があるとするならば、それは生活者自身のもつ可能性を無視したあまりにも倣岸な見方であると言わざるをえない。

そこで本稿では、1990年代に入り、「女性学」という学問的領域が体系的に形成されつつあるネパールにおいてジェンダー規範がどのように問題化されているのか、また、日常的にどのように解釈され対処されているのかを検討していきたい。

具体的なデータとして用いるのは、1996年の開設以来、理論だけではなく開発現場への実践的な貢献を行ってきたという点で、学問的領域と実践の中間に位置しているネパールのウイメンズ・スタディ・コースにおいて筆者が行った一年に及ぶ参与観察、質問票調査ならびに聞き取り調査の結果である。現実生きる個にとってジェンダーは如何なるものとして存在しているのであろうか。

2. ネパールにおける女性の地位の概要

ネパールは、中国とインドの中間に位置し、面積14万8000平方キロ（日本の0.37倍）の国土において、雄大なヒマラヤ連峰から海拔100メートルに満たない熱帯のジャングルにいたる多様な自然環境を有している。また、人口1849万人の約9割がヒンドゥー教を信仰しており、世界で唯一ヒンド

ウー教を国教に定めている王国でもある。

現在、これらの地域には、大きく分けてカースト制をもつインド・アリア系の人々と独自の文化をもつ少数民族の実に総計30にも及ぶカースト・民族が混在している (Bista 1989)。インドから移住してきたとされているインド・アリア系の人々は、ブラーマン (司祭階級)、チェットリ (武士階級) と呼ばれる上位カーストと「ダリット」とよばれる低カースト¹を擁している。また、少数民族においては、それぞれ固有の文化と言語をもつモンゴロイド系のリンブー、マガール、タカリ、そしてネパールの国の由来にもなったカトマンズを中心に古くから在住していたネワールなどが含まれている。このようにネパールには多様なカースト・民族がひしめいており、そのため女性の状況も一様ではないのである。

一般に、ヒンドゥー教を熱心に信仰するブラーマン、チェットリなどの上位カースト女性に関する穢れなどの規範は厳しく、女性が受動的・隷属的であるといわれている。それに対し、18世紀後半に始まった国家統合の過程でカースト制に組み込まれ、ヒンドゥー教を信仰するようになったモンゴロイド系民族の女性は、結婚や行動に関わる規範や浄・不浄の規範から比較的自由であり、それなりの意思決定権をもつといわれている (Bhattachan 2001: 161)。

しかしながら、ネパール全体でみてみれば、女性が非識字層の62.5%を占め (Central Bureau of Statistics 1991)、また女性の56%が貧困層 (below poverty line) に集中しており、ジェンダー間の格差は依然として大きい (Ministry of Women and Social Welfare 1999)。さらに妊産婦死亡率 (MMR) は非常に高く (Ministry of Women and Social Welfare 1999)、女性の平均寿命が男性よりも短い世界でも稀な国となっている (木村 2000: 156)。また現在でも、「男は世界を照らす、女が照らす場所といえば台所だけ (Chora bhaye sansar ujjalo, Chori bhaye bhanchha ujjalo)」、「妻といえば足元の塵のようなもの (Srimati bhaneko paitalako dhulo ho)」といった諺が示しているように、女性を自律的な主体とみなさないヒンドゥー教的女性観が存在する (Malla 2001: 186-187)。このようなヒンドゥー教的な女性観は、法規制にも如実に表れており、全体として女性是不利な立場に置

かれていますと言えよう²。

ネパールの公的領域におけるジェンダーの争点化に関しては、政府主導の女性の地位向上政策と外国からの開発援助が重要な役割を演じていた。政府主導の本格的な女性の地位見直しが行われたのは、1975年に始まる「国際女性の10年（1975年～85年）」以降であった（Gyalpo 1997）。1970年代後半には、USAID（米国国際開発庁）³がとり入れた開発への女性の参加・統合を提唱するWID（Women in Development）アプローチが、その後WAD（Women and Development）、GAD（Gender and Development）アプローチ⁴が、ネパールにおける女性の参画推進政策として採用された⁵（Pokharel & Mishra 2001: 4-5）。一方で、女性に対する暴力、アルコール問題、女性の財産相続など女性の日常に関わる問題を争点とする「女性のための、女性としての、女性の動員」としての女性運動が開花したのは、1990年の民主化以降であった（Tawa 1997: 329）。それ以前の非民主主義的政権下⁶においては、女性組織は事実上政府の監視下におかれていた。そして、日常的問題を争点化する機会すら制限され、逆に政府主導の女性の地位向上がなされていたのだ。このような状況の中で女性の地位向上を目指した活動を行っていた女性は、ある者は体制側に身を投じ、またある者は女性の地位向上を結実させるための土台である民主化運動に身を投じながら、現在の女性運動の土台を形成していった（Tawa 1997）。

3. 調査対象：ウイメンズ・スタディ・コース

(1) 女性学とウイメンズ・スタディ・コース

ウイメンズ・スタディ・コースは、はじめて女性学を専門的に扱うコースとして、国立のパドマ・カニヤ女子キャンパス内に設置された。パドマ・カニヤ女子キャンパスは、1951年に設置された初の国立の女子高等教育機関として知られている（Thapa 1985: 96-97）。

1960年代にアメリカにはじまり徐々に学問領域を確立していた女性学という分野がネパールにおいて紹介されたのは、1987年である。しかしなが

ら、WID (Women in Development) がネパールの女性政策の中心であった当時 (Bhadra 2001)、「女性学」はパドマ・カニヤ女子キャンパス家政学部における「女性と開発」分野の1科目として紹介されるに留まった (Pokharel & Mishra 2001: 4-5)。そして、授業では、政府の開発政策の一翼を担うための人材育成を目的とし、女性の地位向上に必要な開発政策の計画・実行の教育といった実践的な面に力が注がれた (Subedi 1993=1996: 195)。

その後、1996年にジェンダーに関心を寄せるパドマ・カニヤ女子キャンパス教授陣の有志により、学士取得者以上を対象にした1年の専門コースが設立され、外国の援助団体から資金援助を受けて授業が開始された (Pokharel & Mishra 2001: 4-5)。現在、それは家政学部の1コースとして認可されている。しかしながら、実質的に政府からの資金援助を受けていない点で100%自己運営の私的教育機関に位置づけられる。

本コースの目的はネパールにおける行政、開発、教育分野におけるジェンダー・エキスパートの養成にあり、大きく「ジェンダー理論」「開発における女性」「政治・法における女性」「社会調査法 (フェミニスト・リサーチ)」の科目において、理論と実践の双方を含む教育が展開されている。実際、各種の授業においては国会見学やNGOの訪問、国内外の活動家の招致に力が入られている。そのほかにも、3月8日の「世界女性の日」を記念したジェンダーフォーラムやデモ行進の主催、NGOが主催する少女売買や女性の財産分与権に関わるデモ行進への積極的な参加もなされているなど、その位置づけは単なる教育機関に収まらない。

(2) ウイメンズ・スタディ・コースの在籍者

ウイメンズ・スタディ・コースには、筆者が留学していた2001年から2002年当時、第5期生として34人の女性が所属し、そのうちレギュラー出席者は33人 (既婚24人) であった。33人中23人が上位カースト出身者 (17人がブラーマン、6人がチェットリ) で、10人がモンゴロイド系民族 (6人がネワール、2人がマガール、1人がリンブー、1人がタカリ) という

カースト・民族構成になっており、下位カーストの女性は少ない。100%自己運営の私設研究機関ということもあり、授業料は他の国立大学の約3倍である。ちなみに女性の識字率は男性54.5%に比べて39.7%と低く、1996年度の大学進学条件となる高校卒業有資格者数に、女性が占める割合も31.12%と低い（Central Bureau of Statistics 2000; Central Bureau of Statistics 1999）。以上の点を考慮すると、在籍者は経済的にもある程度恵まれた階層出身者で、学歴が高い女性であるということがわかる。

ウイメンズ・スタディの受講者25人⁷を対象にし、うち21人から回答を得た質問票調査によれば、入学の理由として資格や就職を踏まえた実利的な理由もさることながら、「同じ関心をもつ女性とのネットワーク構築」をはじめとし、「女性の歴史的背景と現在の状況を知るため」、「女性が抑圧を受けている背景にどのような要因があるのかを知りそれを変える方法を学ぶため」、「女性の地位を向上させるため」など、何らかの社会変革を企図する理由が挙げられていた⁸。実際に、在籍者のほぼ全員がネパールにおいて女性が平等に扱われていないと回答していた⁹。具体的には、法律や公的な場や教育機関における差別だけでなく、家庭内においても男兄弟に比べると平等の機会に恵まれていない、母親が決定権をもたない等の女性差別を認識している¹⁰。

また、具体的に関心のある女性問題の争点を挙げてもらったところ、財産分与権¹¹、雇用機会均等そして少女売買にまつわる問題に多くの関心が寄せられていた¹²。殊に、現在でも女性に対する差別規定がもうけられている財産分与の問題に関しては、ウイメンズ・スタディ・コースとして2回に及ぶ討論会が催され、デモ行進が行われるなど、その関心の高さを示している。

4. 生きられるジェンダー規範

(1) 無意識的实践

全体としてウイメンズ・スタディ・コース在籍者は、ジェンダーに関して深い関心や問題意識をもっており差別にも自覚的である。また、本コー

スが女性運動という枠内で担っている役割を見ても、彼女たちは情報にアクセスしやすく、女性運動の中心に比較的近い距離にあると想定することができる。しかしながら、彼女たちはジェンダー問題に敏感であり、何らかの社会変革を企図する一方で、日常的に彼女たちをとりまくジェンダー規範に対する認識と実践は必ずしも一様ではない。

ウイメンズ・スタディ・コースの参与観察において全体的に見られたのが、結婚した女性に期待されるチュラ（腕輪）やポテ（ネックレス）といった既婚を示す装飾品の着用である。チュラやポテに関しては、女性のみ既婚か未婚かを社会的に示すことが期待される規範でありながらも、在籍している女性たちによって特に意識されずに実践されている。質問票調査では、回答を得た21人中13人がチュラ、ポテといった既婚を示す装飾品を着ける必要がないと回答していたにもかかわらず¹³、クラスの全員が何らかのかたちで、日常的にそれらを身につけていた。また、2001年5月16日の「開発と女性」の授業ならびに7月3日の「女性と政治」の授業でチュラやポテ着用に関する話題が挙がったが、それぞれあまり関心をひきつけず、特に議論にはならなかった。

2001年5月16日

学生

村に行って、驚きました。ある母親にあなたの子供は何人ですかと尋ねたら、娘の数を子供の数に含めなかったのです。

教員（女性）

国勢調査でも女兒より男児の羅病率が高くなっています。それは、女兒を病院に連れて行かないからです。いまでも女性は、夫が死んだらチュラやポテをはずし赤いティカをつけるのをやめますが、男性は何もする必要がありません。このような点に女性差別は残っていますね。

2001年7月3日

教員（男性）

女性の地位上昇の戦略として、法律を制定し、実践をかえるという方法があります。しかし、法律より、実践が強力な場合もあります。たとえば、憲法で男女平等が明記されたにもかかわらずチュラやポテをつける風習は変わっ

ていません。

学生1

チュラ、ポテは自分を着飾る満足です。お化粧みたいなものです。

学生2

自分のために身に着けているのですから、どうこう言う問題ではないと思います。

ジェンダー問題への関心が強い学生たちであっても、日常生活の水準ではある程度自明視され半ば無意識的に実践されているジェンダー規範があるという点に、まずは留意しておこう。

(2) 消極的コミットメント

チュラやポテの着用のように、ほとんど意識さえされずに実行されるものがある一方で、明示的な制裁を伴うものとして意識されているのが、生理中の規範（ナチュネ）である。ネパール国内でも1992年の国際人権会議を契機に、女性に対する暴力への関心が高まった。そして、女性に対する暴力を問題化するNGOの活動によって、生理中に実家を離れる「チャウバリ」の規範や生理中の女性を不浄とみなし家族成員との接触や寺院参拝などを制限する「ナチュネ」の規範は、「慣習」ではなく「暴力」とであると定義された。そして、その意識は徐々に浸透しつつあると言える（Rana-Deuba 1997）。ウイメンズ・スタディ・コースにおける質問票調査でも、21人の回答者中、生理中は家族の規範に何らかのかたちで従うべきだと回答している者はわずか5人に留まり¹⁴、また生理中は寺院参拝すべきでないとは回答した者は7人であった¹⁵。次に挙げる2001年8月10日におけるウイメンズ・スタディ・コースの懇談会でのやりとりで、仏教徒の一部においては生理中の規範がないことが明らかになった。

2001年8月10日

カマラ・シュレスタ¹⁶先生（ネワール=ヒンドゥー教徒）

ウイメンズ・スタディ・コースの教員育成トレーニングを受ける前まで、私

はジェンダーの問題に関して無頓着であったと思います。ある日、大学教授の父がコモンルームで食事をした際偶然そばにいた同僚が生理であったことを知り、急いで帰宅して胃をきれいにしたという話を聞きました。その当時、私は「父はなぜそんなことをしたのか」と思うことすらなかったのです。今思えばそのような無関心さが問題だったのだと思います。

ラクシュミ・サキヤさん（ネワール=仏教徒30代；NGO ボランティア）¹⁷

ネワール民族でも、私たち仏教徒の間には生理による女性差別はありません。私たちは生理中も寺院参拝しますし、神様に触れたりもします。¹⁸

しかしながら他方、聞き取り調査をおこなったところ、コースに在籍する9割以上の女性が、ヒンドゥー教¹⁹の浄・不浄の観念に基づき、生理の4日間は寺院参拝、台所の出入り、男性への接触を自重していることが明らかになっている。

ドゥルガ・バントさん（ブラーマン30代；看護婦）

生理中は、家族の男性メンバーとは別の鍋で食事を作ります。女性のメンバーとは同じ鍋でもよいので、女性とは食事をとみにします。生理中に台所の出入りや寺院参拝を制限される規範があるのは本当です。今でも台所には入れません。²⁰

シータ・シャルマさん（ブラーマン20代；主婦）

私の家はブラーマンなので、厳しいしきたりがあります。現在、夫の両親、兄弟家族とともに住んでいるので特にたいへんです。生理中の規範はいやでも守らなければなりません。²¹

バルバティ・アディカリさん（ブラーマン20代；学生）

初潮を迎えたとき、兄弟、父親を見ることも禁じられました。その後、生理中は男性メンバーに触れることを主に母親に禁じられていました。自分から規範を破ろうとは思いませんでした。けれども、兄弟は気にせずに触れてきて母親に怒られていたのを覚えています。現在は大学の寮に住んでいるので、家庭内での規範を気にすることはなくなりました。²²

リム・シュレストアさん（ネワール＝ヒンドゥー教徒20代：司法修習生）

ネワールには生理に対して厳しい規範があると思います。祖父母と住んでいたころ、²³ 生理の4日間は食べ物に触るなどか、台所に入るなどか厳しく言われました。私は嫌だと思っていましたが、しょうがありません。一般的にネパールの女性は結婚しても、このようなことで嫌な思いをするし、この国の女性はつらいと思います。生理終了後は金²⁴で清めた水で自分の使った部屋をキレイにしなければならないし、シーツなどその間使用したものは自分で洗わなければならないし²⁵。

シータ・シャルマさん（ブラーマン）、パルバティ・アディカリさん（ブラーマン）やリム・シュレストアさん（ネワール）の話によれば、こうした規範の遵守は、男性メンバーだけではなく、女性メンバーによっても強制ないし教導されていることがわかる。それは勿論好んで遂行されるものではないが、他方で必ずしも「変革すべき規範」でもない。例えば、パルバティ・アディカリさん（ブラーマン）やリム・シュレストアさん（ネワール）は、現在、親元を離れて暮らしているため規範から当面は「解放」されているが、それが完全なる解放ではなく、将来再び経験するであろう点が示されている。また次に挙げるサンギータ・シュレストアさん（ネワール）も、家族を介してなされる規制に対し否定的である一方で、規範遵守の理由を家族の規制ではなく宗教的なものに求め、ある種の諦念を吐露しているのである。

筆者

あなたも、生理の規範を守っているのですか？

サンギータ・シュレストアさん（ネワール20代：弁護士）

はい、生理中は台所には入らないし、お祈り（プジャ）もしません。家族（主に父母）に厳しく制限されます。

筆者

両親に反論したりしないのですか？

サンギータ・シュレストアさん

いいえ。好きではありませんが、宗教や文化的慣習のためにやむをえず、守らなければならない（ガルナイパルチャ）と思っています。日本にはこのよ

うな習慣はありますか？²⁶

さらに、授業内のディスカッションでは、穢れに対する規範を否定していたリンプー、マガールの女性も、生理中の自己を「穢れている」とは位置づけてはいないものの、生理中の寺院参拝を自重していることが明らかになった。

マヤ・スッバさん（リンプー20代：NGO勤務）

生理中の女性に触ってはいけない、ともに食事をしてはいけない、台所に入るといけないという習慣は、この民族には無いと思います。生理は自然の理だから、どうこうということはないからです。ただ、熱心なヒンドゥー教徒ならば、規範の遵守はあると思います。私、個人としては、寺院参拝だけは躊躇します。

筆者

なぜ、お寺に行くことを躊躇するのですか？

マヤ・スッバさん

なぜ…。昔からそうでしたから…。

クマリ・タバさん（マガール20代）

マガールにもリンプーと同じくそのような習慣はありません。でも、個人的にお寺の中に入ることは躊躇してしまいます。最近、カトマンズでは、だいたいの意識も変わってきていると思いますが²⁷

生理の規範は、直接的には家族を介して強制されるという点で、女性にとって一義的には抑圧的で強制的な規範として作用している。けれども、それは時に、積極的に賞揚されるわけではないにせよ、宗教的・文化的なアイデンティティの表現形態の一つとしても語られうるという点にも留意しておこう。

(3) 積極的コミットメント

生理中の規範のように、制裁を伴う規範として否定的で抑圧的にとらえられる規範がある一方で、一部の女性において「規範」の域を脱して宗教

的「自己満足」として肯定的に解釈され積極的にコミットされているものがある。例えば、クラスでしばしば議論された「パティヴァルタ」は、「自己満足」の視点から多く語られる傾向にあった。「パティヴァルタ」とは夫を敬い崇める慣習である。その最たるものが、献身的な妻として高名な神話上の人物パルバティに倣って夫の長生きを願い断食し寺への参拝を行う8月の「ティージ」²⁸の祭りだ。パルバティは、夫となるシヴァ神との結婚を結実させるために厳しい瞑想と断食を行ったとされる。その逸話に基づき、ティージにおいて既婚女性は夫の長命を願い、また未婚女性は良い伴侶を得ることを祈念して、2日間にわたって断食をし、そして祈りを捧げるのである (Majururia 1996: 75-76)。

ティージ当日は、日没あるいは翌日まで食事を口にすることはできない。かつて信仰の篤い家庭の女性は、唾を飲み込むことが「夫の血を飲むこと」とされていたため、唾さえのみこむことができなかったという。²⁹ ティージは、まさにパルバティという「献身的な妻」の理想像に近づくように女性を動機づける一つの規範である。質問票調査では21人中6人がその慣習に従うべきとし、13人が従う必要はないと回答している。³⁰ しかしながら、授業内でティージを祝う女性を尋ねたところ、5人の既婚女性が挙手しており、³¹ さらに聞き取りの結果、ティージを祝う女性たちはそれを家族に強制される「苦」としてよりもむしろ「楽しいもの」、「心踊るもの」として捉えていることが明らかになった。

筆者

未婚の女性が断食すると、良い男性が見つかると聞きましたが、あなたはティージを祝いますか。

マニーシャ・マナダールさん (ネワール20代)

いいえ。うちの母は、ティージが近づくと毎年、どんな服を着ようか、どんな踊りを踊ろうかという話を友人同士でよくしています。私は、断食なんてしません。お腹がすいてしまうわ。³²

筆者

あなたはティージを祝いますか。

ランジュ・ポカレルさん（ブラーマン20代：主婦）

はい。ティージにはチュラ（腕輪）をインド映画の女優のようにたくさんつけて、新しい赤いサリーを着てパシュパティナート³³に行きます。結婚している妹もこの日のために遊びにくるから、2人でいきます。サリーは毎年新しいのを買うのよ。ポテ³⁴も新しく作りました。

筆者

やはり、断食（プラタ）をするのですか。

ランジュ・ポカレルさん

水やお茶くらいなら飲みます。昔は厳しくて、唾さえのめませんでした。今はそんなに厳しくありません。準備などでしばらく学校には行きません。おちついたら、あなたを家に招待して、お洒落をしたティージの写真をあげますね。³⁵

シータ・シャルマさん（ブラーマン20代：主婦）

ティージのためにチュラを買いました。この時期は、アクセサリー屋にとって一年に一度の稼ぎ時です。³⁶ですから、いつもの倍の値段がつくのですよ。

筆者

高くても買うのですか？ じゃあ、ティージの前にあらかじめ買っておかないといけないですね。

シータ・シャルマさん

あら、それはだめです。楽しみがなくなってしまうでしょ。新しいサリーも買う予定です。あなたも、パシュパティナートに行ってみたらどうですか？ 赤いサリーを来た女性たちをあちこちで見ることができますよ。³⁷

マニーシャ・マナダールさん（ネワール）の母親や、ランジュ・ポカレルさん（ブラーマン）やシータ・シャルマさん（ブラーマン）にとって、ティージは夫の長命を祈念する儀礼だけでなく、友人と談笑し、新しい服やアクセサリーを購入し自身を着飾るハレの日でもあるのだ。また、授業内でシャンティ・マツラ先生（ネワール）が触れていたように、ティージは儀礼ではあるが、パシュパティナートで居合わせた見も知らない女性たちが「女性」というつながりから、人生の苦楽を分かち合う好機として捉えることもできる。

シャンティ・マッラ先生（ネワール）

ティージは一部の女性にとって、一年に一日、家庭から解放され自由になれる日です。そして、新しいサリーを着て、お寺に参拝することが許される日でもあります。また、そこで居合わせた女性や友人と共に歌を歌ったり踊ったりすることによって日頃の苦勞（ドゥカ）を分かち合う一年に一度の好機です。それがグループ・エンパワメントにも繋がると思います。³⁸

また、ティージの3日目には、1年間の生理の穢れを清めるために365回入浴をするリシバンチャミという儀式がある。ちなみにリシバンチャミの2001年8月22日の授業出席者は、わずかに10人のみであった。

筆者

（バシュパティナートが一望できる丘から、寺院に参列する女性の行列を見ながら）私の大家（ネワール）のディディ（お姉さん）は、ティージはやらないと言っていました。ティージはブラーマンやチェットリの祭りなのですか。マヤ・スッパさん（リンブー20代：NGO勤務）

もともとはそうであったと思います。現在では、カースト・民族に関係なく、全国的なお祭りになっていると思います。私がお家を出るとき、私の嫁いだ姉と母と叔母もバシュパティナートに行く支度をしていました。でも、断食はしませんよ。断食を解くには、夫に祈りを捧げて、夫の足を洗った水を飲むそうです。マンジュさん（クラスメイト マガール 30代）はやりませんが、彼女の義母はやっているそうです。明日は、リシバンチャミといって、女性は365回水浴びをします。これは、1年間生理中に触ったものを清める儀式です。マンジュさんは儀式で忙しくて、明日は学校には来ないでしょうね。³⁹

こうした発言の他、ウイメンズ・スタディ・コースの第4期卒業生⁴⁰の女性にも話を聞く機会を得ることができた。彼女たちも、ティージに関しては、比較的肯定的に解釈している。2番目に登場するソニ・バッタライさんは7月に結婚したばかりであるが、それをティージに結びつける筆者の問いかけに対し、肯定的な返答を与えていた点が興味ぶかい。

筆者

ティージを祝いましたか？ 私は、友人とたくさんの女性がパシュパティナートに参拝するのを見てきました。

ウルミラ・コイララさん（ブラーマン30代：主婦 第4期卒業生）

ティージの日には、パシュパティナートには行きませんでした。断食するのは、辛いこと（ドッカ）ではありません。ただ、お腹がすいているときに家族（男性メンバー）の食事の支度をするのが、少し辛いでしょうか（笑）。そのときばかりは、胃炎（ギヤスティック）になってしまいそうでした。⁴¹

ソニ・バッターライさん（ブラーマン20代：INGO勤務 第4期卒業生）

ティージには、パシュパティナートに行きましたか？ あなたも、断食しましたか？ 未婚の女性が断食すると、将来、良い伴侶が見つかるといわれています。

筆者

いいえ。私は、断食なんてできません。お腹がすいてしまいます。あなたはしていたのですか？

ソニ・バッターライさん

はい、していました。

筆者

それだから、良い伴侶が見つかったのですね。

ソニ・バッターライさん

そうかもしれませんね。次回はあなたも実行してみたらよいかもしれませんよ（笑）。

ソニ・バッターライさんの父

ティージの甲斐あってか、良い伴侶をみつけることができました。家柄といい専攻や職業といい、こんなに娘にあう人はなかなか見つからないと思いました。ですから先方の希望に添って、急ではありましたが1週間で式を決めたというわけです。⁴²

ウイメンズ・スタディ・コースでは、「女性と文化」という題でジェンダー規範と宗教との関わりを考える講座が設けられており、その授業内で生理の規範やティージの話題が挙がったが、ここでもそれらは「自己満足（アフノクシ）」と解釈され肯定的に語られる傾向が見られた。

2001年5月17日

教員（女性）

早朝、バシユパティナートに行ったことがありますか？ そこで祈りを捧げているのは、ほとんど女性です。信仰心の度合いもありますが、ネパールの女性にとって、プジャ（祈り）や生理中の規範やパティヴァルタは、自己満足よりも、家族（義母や義父）からの脅威や義務という側面が強いのではないのでしょうか。

学生（チェットリ）

確かに、そのように解釈できます。「ラーマーヤナ」のシータの話⁴³も、女性に理想像をおしつけるような作り話かもしれません。でも、それを理想とし、自己満足（アフノクシ）を得られるなら、それを否定することはできません。

学生（ブラーマン）

確かに、生理の規範は、ジェンダー差別的なものかもしれません。しかし、これまで、守ってきた自分たちの宗教的慣習をやすやすと捨てることはできませんし、またそうすべきではないと思います。

確かにパティヴァルタやティージは、女性の行為を「女性」の鑄型にあてはめ規制しようとするジェンダー規範にはちがいない。また、その意味でかかる規範の遵守は差別の助長につながるものと言える。けれども当事者たる女性たちがこれを単なる抑圧的な規範としては捉えておらず、むしろそこに積極的な意味や楽しみを見出しているという事実を閑却してはならない。

5. 選択されるジェンダー規範

先に事例で挙げた既婚を示すチュラやポテの着用、浄不浄観に基づいた生理中の規範、そして夫崇拜の一例であるティージの規範は、いずれも男女を二分し女性を「女性」として構築する規範にほかならない。またバトラーに倣えば、そうした規範に準拠した反復行為が「女性」を構築し、「女性」アイデンティティを形成することになる。

ジェンダーへの問題意識が強く、フェミニズム理論に精通しているウイメンズ・スタディ・コースの在籍者たちは勿論こうした点を十分に知悉していよう。しかしながら日常的な実践という水準で彼女たちがとっていたのは、ジェンダー規範の単なる拒絶や転覆などではなかった。行為者の視

点にたつ彼女たちは、①ほとんど意識しないままそれを遂行したり（無意識的实践）、②憂憤を示しつつもある種の諦念からそれに従ったり（消極的コミットメント）、あるいは③時に何らかの意味を見出し、積極的な楽しみを伴いながらそれらを対処していたのである（積極的コミットメント）。

バトラーの述べるように、「ジェンダーを正しく行えない者は規則に従って罰せられる」という点で、確かにジェンダーは強制的制度の中で自己が存続していくための戦略であり、明瞭な「懲罰実践を伴うパフォーマンス」にはかならない（Butler 1990=1999: 245）。まさに先述した生理中の規範に基づく行為は、多くの女性が家族の制裁を意識し、意に反しながらも規範を遵守している点でそれを示す格好の事例である。けれども他方、「夫への従順」「夫崇拜」という象徴的な意味をもつティージへの「自己満足」を伴う積極的な関わりは、単なる強制力に屈した反復行為としてのみまとめよいのだろうか。言い換えれば、「楽しみ」「心躍ること」あるいは「自己満足」としてジェンダー規範が再定義されたとき、それでもなお理想のジェンダー像という「信仰モード」を信じそれを盲従しているにすぎないと断言されるべきなのだろうか。

ジェンダーが規範とそれに基づく行為の反復で存続するものである以上、規範の遵守と行為は結果的に男女の差異化を何らかのかたちで維持するものである。しかしながら、フェミニズム理論に通暁しながらもなお特定のジェンダー規範に意味を見出し意識的に実践する彼女たちの姿は、これまで、少なからず権力に搦めとられた存在として想定されがちであった生活者像を塗りかえるものとなるであろう。そして、それはまた、ともすれば看過されがちであった些細な行為実践のうちにも実は既存のジェンダー規範を再生産する力学だけでなく、反対にそれを内側から瓦解させていく力の萌芽が潜んでいることを示唆するのである。

すべてのジェンダー規範の遂行は（半）強制的な力によって成し遂げられるものではない。それは時に当事者によって選択的になされ、何よりも生きられているのである。このような局面をも視野に入れたとき、今後のジェンダー研究はさらなる拡がりをもつものとなるのではなからうか。

1. 但し床屋、仕立屋、鍛冶屋などの職業カーストが含まれている。
2. 現在の法規の基礎となっているのが、1854年に制定された国法「ムルキアイン1910」である。ムルキアインは、様々な地理的・文化的背景をもつ国民を一元的なカースト・ヒエラルキーに統合し、当時、実権を握っていたラナ宰相一族に権力と利益を集中させる専制体制の基礎として制定された。またそれは、ジェンダー規範を盛り込んだ最初の成文法でもあった（Sangroula 2001: 108）。ムルキアインはヒンドゥー法典の影響を受け、婚姻、財産相続から刑法に至る項目において、女性に差別的である（Malla 2001: 185-195; Sangroula 2001: 61）。
3. ネパールでは1950年の開国を契機に、冷戦構造下でのその地理的重要性を活かして、アメリカ、ロシア、中国などからインフラ整備を中心とする多くの開発援助をとりつけていた（Bhattachan 2001: 77; Dixit 1997: 173）。
4. WID、WAD、GADはいずれも「開発と女性」に含まれる諸概念区分である。「開発と女性」とは開発論と女性学から発生したひとつの研究および実践・運動領域であり、1970年代以降開発政策と結びつき発展してきた（田中 1995: 94）。
5. ネパールにおいてWID、WAD、GADアプローチは、それぞれ組み合わせられ使用された。それ故まとまった効果を得られなかったという指摘もある（Bhattachan 2001: 79）。
6. ネパールでは、1769年の統一以降、ゴルカ王国、ラナ宰相一族の支配が続いた。1950年に王族主導の民主化によってラナ体制が崩壊し、1958年には、国王主導のもと初の総選挙が行われ、わずかに8ヶ月の間であったが、初の複数政党内閣が誕生している。その後1960年には、王族のクーデターにより事実上の王制であるパンチャヤット政権が樹立され、1990年の民主化までの期間王制が存続していた。
7. 質問票調査を実施した時期は、5月の短期夏季休業による出席者の減少、6月の王室虐殺事件による混乱によりクラスメイト全員に質問票を配れなかった。また、多くの回答を得ることができなかった。
8. 質問「なぜこのコースを選んだのですか」（複数回答）に対して、回答の得られた21人中、「このコースに興味があったので」が12人、「能力を磨き資格を得るため」が7人、「良い仕事を得るため」が4人、「同じ関心をもつ女性とのネットワーク構築のため」が12人。その他としては、「女性の声をあげるため」、「女性の歴史的背景と現在の状況を知るため」、「女性が抑圧をうけている背景にどのような要因があるのかを知りそれを変える方法を学ぶため」、「女性の地位向上を実現させるため」が挙げられていた。
9. 質問「ネパールにおいて女性は平等に扱われていると思う」に対して、回答の得られた21人中、「強く同意する」「同意する」「どちらともいえない」はいずれも0人、「そう思わない」が8人、「決してそう思わない」が12人、無回答が1人。
10. 質問「あなたはどのようなときにジェンダー差別を強く感じますか」（複数回答）に対して、回答を得た21人中、「職場」と回答した者が3人、「家庭」が8人、「コミュニティ」が8人、「あらゆる場所」が3人、「公共の場」が1人、無回答が1人。また、うち12人が、「法律や公的な場における差別」（マガール）、「女性は意思決定過程に参与できず、公的な場において女性がリーダーシップを発揮しにくい状況がある」（プラーマン1人、ネワール1人）、「女性に対する社会

的・宗教的差別とカースト差別の双方”(チェットリ)、“きょうだい間の差別待遇、母親が意思決定権をもっていない”(ネワール2人)、“男性兄弟と比較すると家庭内において機会に恵まれていない”(チェットリ)、“男女の扱いが平等ではない”(ブラーマン3人)、“人生のあらゆる場面において女性は男性の影に埋もれている。まるで二級市民のようだ”(ブラーマン)、“少数民族出身であるが故に、ジェンダーと民族差別を感じている”(リンブー)等の具体的な差別内容を併記していた。* ()内は出身カースト・民族。

11. 1854年にムルキアインが制定されて以来、財産分与の際に男性には何の制限も課せられない一方で、女性には何らかの制限が課せられてきた。1990年に制定された「ネパール王国憲法 2048」の第131条で差別的法律の無効化が明記されたにもかかわらず、実体法において財産分与が「35才以上の独身の女性」に限定されてきた。2002年3月現在、民法改正案の可決により、財産分与権が未婚の女性全てに認められることとなり、新たな局面を迎えている。

12. 質問「最近のネパールの女性問題で特に重要だと思うのは何ですか」(複数回答)に対して、回答を得た21人中、「女性の財産分与権」が12人、「少女売買」が7人、「雇用機会均等」が12人。その他としては、“法改正”が1人、“望まない妊娠に対する中絶”が2人、“女性への教育の向上”が1人、“全ての人に平等な機会の実現”が1人、“多元的社会的実現”が1人。

13. 質問「女性は既婚を示すティカ、チュラ、ボテを身につけるべきである」に対して、回答を得た21人中、「強く同意する」が1人、「同意する」が1人、「どちらともいえない」が2人、「そう思わない」が10人、「決してそう思わない」が4人、無回答が3人。

14. 質問「生理中は家庭内の規範に従うべきである」に対して、回答を得た21人中、「強く同意する」が0人、「同意する」が5人、「どちらともいえない」が2人、「そう思わない」が8人、「決してそう思わない」が2人、無回答が2人。

15. 質問「生理中は寺院参拝すべきではない」に対して、回答を得た21人中、「強く同意する」が1人、「同意する」が6人、「どちらともいえない」が5人、「そう思わない」が6人、「決してそう思わない」が2人、無回答が1人。

16. 名前は仮名。以下同様。

17. ()内の職業は、学業以外の職業。以下同様。

18. 同じくネワールの仏教徒であるアルニ・バズラチャリヤさんによれば、ネワールの仏教徒においても一般的に生理中の規範が見られるという。

19. 回答した21人中、18人がヒンドゥー教、1人が仏教、1人がリンブーの宗教、1人がアニミズムを信仰している。なお、ネパールでは、仏陀はヒンドゥー教の神ヴァイシュヌの化身として信じられ、仏教とヒンドゥー教は融合を見せている。

20. 聞き取りは2001年の5月20日におこなった。

21. 聞き取りは2001年の8月10日におこなった。

22. 聞き取りは2001年の4月19日におこなった。

23. 現在はカトマンズで弟と暮らしている。

24. 例えば、goldのピアスやネックレスなどを使って。

25. 聞き取りは2001年の7月26日におこなった。

26. 聞き取りは2001年の5月13日におこなった。
27. 以上2001年6月24日の授業内で彼女たちがモンゴロイド系民族内における生理中の規範の存在を否定したことに触れて、授業の直後に話を聞いた。
28. 筆者が留学していた2001年においては8月21日がティージの日とされ、女性のみ休日となっていた。
29. この点については2001年7月25日ブラーマンのアンジュ・バンディットさんより彼女の祖母から聞いた話として、筆者宅において情報を得た。
30. 質問「女性はバティヴァルタに従うべきだ」に対して、回答を得た21人中、「強く同意する」が4人、「同意する」が2人、「どちらともいえない」が1人、「そう思わない」が2人、「決してそう思わない」が11人、無回答が1人。
31. 2001年8月13日の「開発と女性」の授業において。
32. 2001年8月17日の休み時間を利用して話を聞いた。
33. ヒンドゥー教の寺院があり聖地として崇められている。
34. ビーズでできた太いネックレス。
35. 2001年8月17日の休み時間を利用して話を聞いた。
36. この時期ネパール中の女性がティージのために、綺麗に彩られた新しいチュラを買い求める。
37. 2001年8月17日の帰宅の途中で話を聞いた。
38. 2001年8月13日の「開発と女性」の授業内で「ティージ」に触れて。
39. 2001年8月21日にマヤ・スッパさんとバシュバティナート見学に行った際に話を聞いた。
40. 基本的に本コースは毎年11月から翌年9月までを修業期間と定めているため、筆者が留学を開始した2000年8月の約半月の間、第4期生と席を並べた。
41. 2001年8月24日に彼女の自宅で、お互いの近況を話しながら話を聞いた。
42. 2001年9月2日に彼女の実家でお互いの近況を話しながら話を聞いた。
43. シータもまた貞淑な妻の理想像として知られている。ラーマの妻シータは森で悪魔の囚われの身になる。そして、ラーマによって救出されるが、ラーマは彼女の貞節を疑う。そして彼女は、身をもって彼女の貞節を証明する (Sullivan 1997: 209-210)。

参考文献

- Bhadra, Chandra, 2001, *Women in Nepal's Development Agenda: In Reference to a Quarter of a Century's (1975-2000) Efforts*, Women's Studies Program 講義原稿.
- Bhattachan, K.B, 2001, "Sociological Perspective on Gender Issues in Changing Nepalese Society," Laximi Keshari Manandhar and Krishana B.Bhattachan eds., *Gender and Democracy in Nepal*,

- Kathmandu: Modern Printing Press, 76-94.
- Bista, Dor Bahadur, [1989] 2000, *People of Nepal*, Kathmandu: Kantipur Offset Press.
- Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*: Routledge (=1999, 竹村和子訳『ジェンダー・トラブル』青土社.)
- Dixit, Kanak Mani, 1997, "Foreign Aid in Nepal: No Bang for the Buck," Pratyoush Onta, Mary Des Chene, Lazima Onta-Bhatta and Mark Liechty eds., *Study in Nepali History and Society* vol.2 No1 June 1997, Kathmandu: A Mandala Book Point, 173-186.
- Gyalpo, Thupten Lama, 1997, "Changing Status of Women: Reflections on the Women Movement towards Equality in Nepal," *Reflections*, Issue No.1 Winter 1997/98: 28-29.
- 木村雄二, 2000, 「ネパール病理医創世記——草の根研究からノーベル賞の夢」(社)日本ネパール協会編『ネパールを知るための60章』明石書店, 153-156.
- Lama, Stephanie Tawa, 1997, "Remarks on the Political within the Nepali Women's Movement," Pratyoush Onta, Mary Des Chene, Lazima Onta-Bhatta and Mark Liechty eds., *Study in Nepali History and Society* vol.2 No.2 December 1997, Kathmandu: A Mandala Book Point, 327-325.
- Majupria, Indra, 1991, *Nepalese Women*, Bangkok: Craftsmen Press Ltd.
- Malla, Sapana Pradhan, 2001, "Property Right of Nepalese Women," Laximi Keshari Manandhar and Krishana B.Battachan eds., *Gender and Democracy in Nepal*, Kathmandu: Modern Printing Press, 185-195.
- Pokharel, Bindu & Mishra, Mira, 2001, "Gender and Democracy in Nepal," Laximi Keshari Manandhar and Krishana B.Battachan eds., *Gender and Democracy in Nepal*, Kathmandu: Modern Printing Press, 3-12.
- Sangroula, Yubraj, 2001, "Women's Personality: Defined in Terms of their Sex and Marital Status," Laximi Keshari Manandhar and Krishana B.Battachan eds., *Gender and Democracy in Nepal*, Kathmandu: Modern Printing Press, 105-118.
- Sangroula, Geeta, 2001, "Law and Existing Reality of Nepalese Women," Laximi Keshari Manandhar and Krishana B.Battachan eds., *Gender and Democracy in Nepal*, Kathmandu: Modern Printing Press, 59-75.
- Scott, J.Wallach, 1998, "Gender Revisited." (=1999, 荻野美穂訳「ジェンダー再考」『思想』(4): 5-34.)
- Subedi, Prativa, 1993, *Nepal Women Rising*. (=1996, 高澤恵美子・辻本和紀子・寺元美保子訳『立ち上がるネパールの女性たち』花林書房.)
- Sullivan, M.Bruce, 1997, *Historical Dictionary of Hinduism: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No.13, USA: Scarecrow Press, Inc.
- 田中山美子, 1995, 「開発と女性」|国際協力出版会編『地球規模の課題』|国際協力事業団・国際協力総合研究所, 94-119.
- Thapa, K.B, 1985, *Women and Social Change in Nepal (1951-1960)*, Kathmandu: Published by Mrs Ambika Thapa.

調査報告書

Rana-Deuba, Arzu, 1997, *A Situational Analysis of Violence against Women and Girls in Nepal*, SAATHI Collaboration with the Asia Foundation.

政府刊行物

His Majesty's Government National Planning Commission Secretariat Central Bureau of Statistics, 2000, *Statistical Pocket Book*.

His Majesty's Government National Planning Commission Secretariat Central Bureau of Statistics, 1999, *Women in Nepal: Some Statistical Facts*.

His Majesty's Government of Nepal Ministry of Women and Social Welfare, 1999, *Beijing Plus Five Country Report*.

Mulki Ain 2033, 2001, Ashis Book Store.

Nepal Adhirajyako Sanvidhan 2047 (The Constitution of the Kingdom of Nepal 2047), 1990, Shri 5 ko Saarkaar Kaanun Kitab Vyavsamiti.

The Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990), 1992, Law Books Management Board (= 谷川 昌幸訳, 1994, 『ネパール王国憲法』ネパール研究会.)