

トンガのファカレイティ： ポリネシアにおける「第三の性」*¹⁾

山 路 勝 彦**

1 はじめに

これまでのポリネシアのジェンダー論のなかで、男女いずれかの性に還元できないような特別の性の存在として、タヒチのマフー mahu、サモアのファアフアフィネ fa'afafine、トンガのファカレイティ fakaleiti などが人類学者の関心をひいてきた。タヒチについて論じたレヴィの先駆的研究 (Levi, R. I. L. 1971) は、身体的には男でありながら、女の仕事をし、女としての作法を身につけたマフーの存在を正面きって論じたことに意義があった。このようなジェンダーのあり方に対して、異性装 transvestitism、越境する性 transsexualism、第三の性 the third gender、境界のジェンダー gender liminality、女性的男 effeminate males などの多概念が当てられてきたことから推測されるように、その性格は複雑で、日本語、もしくは英語からの概念構築は決して容易ではない。

トンガでは、このような身体的には男だが、女の役割分担を請け負う存在をファカレイティ fakaleiti、あるいはファカフェフィネ fakafefine と呼んでいる。ファカフェフィネの意味は、語幹のフェフィネが女であり、ファカとは「する」あるいは「させる」の意味があって、直訳すれば

「女をする」ということになる。ここでは、「女になる人」という意味で使っておきたい。ファカレイティのレイティは英語のレディ lady に由来する言葉で、比較的最近の造語と考えられるにしても、現在では頻繁に用いられるようになっているので、本稿ではこのファカレイティの用語を主として用いる事にする。

最初に、トンガのリゾート地のレストランで働く二人のファカレイティ、すなわち P・M と V・V からの聞き書きをもとに、その概要を紹介しておきたい。トンガタブ島の北に位置する離島出身の P・M (調査当時、26歳) は、口数が少なく、いささか恥ずかしがり屋の表情を浮かべながら、次のように心境を語ってみせる。

私は7人の兄弟と5人の姉妹を持ち、そのうちの七番目であった。物心ついた頃、姉は学校に行っていて、そのため母は、掃除や皿洗いなどの家事仕事を自分にさせていた。母は自分を女として育てたみたいで、しかも、そうした仕事が自分でも好きだったのか、ボランティアのようによくやっていた。小さい時の記憶では、よく女の子と遊んでいたし、どこに行くにも女の子と一緒にあった。思春期を迎えた頃は、女の子とよくネットボールな

*キーワード：トンガ、ファカレイティ、第三の性

**関西学院大学社会学部教授

- 1) 本稿は1996年8月から9月、および12月から1997年の1月まで、二回にわたり、文部省 (当時の名称) の「科学研究費補助金 (海外調査)」によって行われた、合計で2ヶ月間の野外調査の資料に基づいている。その時の主題はもっぱらファカレイティとの面談であった。帰国後、その調査結果をまとめたのが本稿であり、1998年の段階で草稿と英語への抄訳は完成させておいた。その後の長期間、種々の理由でトンガを訪れていない。この間にベスニールの研究報告に接している (Besnier, N. 2002)。ベスニールはイエール大学の准教授 (当時) で、オセアニアを専門にする人類学者であり、トンガでも2ヶ年ほどの野外調査をしている。ベスニールの論文では、トンガのファカレイティの現代的变化の様相が豊富な写真を混じえて論じられていて関心が持たれる。同時に、その論文では、筆者の本稿の内容を記した英語抄訳も引用されている。こうした事情があって、いつか筆者も再調査を試みようと考えていたが、果たしていない。こうした怠けぐせのある筆者であるが、調査結果とその考察を無にすべきではないと反省し、ここに活字にすることを決意した。

どして遊んだ記憶がはっきりと残っている。ただし、姉妹たちと寝室を一緒にすることはなかった。

このように、小さい時から女たちと暮らしていて、女としての感性を身につけ、立ち居振る舞いも女ようになった。自分は、今では女に生まれるべきであったと思っている。心は女なので、女とは結婚する気にはなれない。願望としては、男と結婚したい。

女として生まれるべきだったと語る P・M とほぼ同じ心境を吐露するのは、もう一人のファカレイティの V・V (調査当時、24歳) である。彼は実はフィジー人で、数年前にトンガに働きに来た。ポリネシア文化の影響を受けたフィジーはトンガと類似した生活習慣を持っていて、ヴァカサ・レワレワ vakasa-lewalewa と言えば、トンガでのファカレイティに等しい意味を持つフィジー語である。フィジーでイエレワ yelewa とは女を意味し、その言葉は「女になりたい」という意味内容を持っている。4人の兄弟と2人の姉妹のなかで末っ子として生まれた V・V は、小さい時から母親によって女の子のように育てられた、と過去を述懐して言う。家事手伝いとして、料理や洗濯もしたし、姉妹や近くの女の子ともよく遊んだのも覚えている。小さい時にはあまりにも女の子のように振る舞っていたので、男の子から髪の毛を引っ張られたり、悪口を言われたりして嫌な思いをしたこともある。

トンガと同じようにフィジーでも、年頃になると兄弟と姉妹は別々の場所で寝るが、V・V は兄弟とも姉妹とも一緒に寝てよかったし、姉妹と一緒に部屋で寝ることを両親も許していた。兄弟と姉妹とは食器を別にする習慣があるが、V・V は姉妹の食器を使ってもよかった。このような生活習慣を背景として、女のような感性も育ち、今では女としての自分を意識するようになった。このため、女との結婚はとうてい考えられないと言いい、現在のライフ・スタイルは変えるつもりがないとも言ふ。

人々にファカレイティとは何かと聞けば、判で押したように即座に「半分男で、半分は女 half man and half woman」という回答が戻ってくる。

それは、身体は男でありながら、心は女という意味が含意されている。ファカレイティたちは、例えば家事などの女の仕事をし、話し方も女のように早く柔らかに話し、つま先だって、あるいは蛇のようにくねくねして歩くというように、その動作も女の仕草に従っている。もちろんすべての女がつま先だって歩くわけではないし、話し方にも個人差があるのが当然だが、ファカレイティは一挙手一挙動ごとに、ステレオタイプとして人々の脳裏にある女のイメージを表現させてみせるのである。

すでに紹介したように、ファカレイティは幼少時から母との親密な関係で育ち、女の仕事をこなしていく過程で生まれる。しかし現在のトンガの都市部では、数十年前と比べて、大げさに言えば雨後の竹の子のようにファカレイティが急増し、なかには口紅をつけ、アイシャドウを塗り、あたかも新時代の流行衣装を身につけ、ファッション・ショーの舞台の主演のように道路を歩いている姿すら見かけることができる。この現象はどのように考えたらよいのであろうか。そして一番肝心なことだが、ファカレイティとは何者であろうか。それは、男女の範疇とは別の第三のジェンダーなのか、それとも男女という二項対立の性区分のうえで、その境界線上に位置し、限りなく女の領域に達した「女っぽい男」なのか、定義をめぐる問題は重要である。

2 トンガ人への道

トンガは国王を頂点とし、若干の貴族、エイキ eiki、貴族のすぐ下の地位にあってその相談役であったマタプレ matapule、そして島民の大多数を占める平民、トゥア tua を主要構成員とする階層社会である。この階層秩序は現在の国政の基礎をなしているばかりか、西欧との接触以前のトンガ社会では、政治のみならず、宗教的にもこの階層秩序は重要な意味を持っていた。第一に、聖なる王としてのトゥイ・トンガは様々なタブーのもとに置かれ、かつその神聖性を特徴づける儀礼の執行者であった。このような階層秩序を維持するために、身分差を明示する様々な仕掛けが生活の隅々にまで及んでいたことも、伝統的トンガ社会

の特徴であった。身分差に応じて独特の会話表現が使われていたし、礼儀作法も階層間の相違を浮き彫りにするために発達していた。一例を挙げると、貴族の食べ残しを平民が食べることはタブーであり、身分差のけじめは厳格であった。

トンガの子どもたちにとって階層秩序に基づいた礼儀作法を習得することは、しつけの根本問題として幼少時から教え込まれていた。話し方のみならず、座り方にまで及ぶ礼儀作法の数々は社会生活の基本的原則を表現している。このような礼儀作法はとりわけ異なる階層の人たちの間では厳格であったが、そればかりでなく日常的にも年長者を含めて近親間において厳しく要求されていたし、さらには男女間でも、異性に対する行為規範上の禁忌と関係して礼儀作法がしつけられていた。トンガ人になるということは、階層秩序のなかに自己を位置づけることであり、同時に性や年齢、世代に応じたトンガ流の行為規範を身につけることにほかならない。

トンガにおいては、近親間でも、とりわけ兄弟と姉妹の関係、父の兄弟と甥姪の関係、母の兄弟と甥姪の関係は強い禁忌を伴う程の大切な関係である。例えば、子どもは父の姉妹（メヒキタンガ *mehikitanga*）に対して父親以上に尊敬を払い、もしメヒキタンガが死ぬと、その甥姪（ファカフットゥ *fakafutu*）は髪の毛をほんの少し切り、哀悼の気持ちを表し、葬儀では頭から足までタワラ²⁾をすっぽりと被り、食べ物を準備したり、来客を接待したりして働く。日常生活でも甥姪はメヒキタンガに対して敬意を払い、そのいる前では立ったままタバコを吸ってはいけない。こうした緊張した関係とは対照的に、母の兄弟（ファエ・タンガタ *fa'e tangata*）に対しては気ままな態度が許されていて、甥姪（イラムトゥ *ilamutu*）は母の兄弟の所有するどんな物でも勝手に持ち去っても構わないとする慣行が確立されていた（青柳真知子 1991: 115）。

父の姉妹と母の兄弟に対する対照的な行為規範は、同一世代の兄弟と姉妹との間に見られる特別な行為規範を考えた時、いっそう明瞭に理解でき

る。兄弟と姉妹とは禁忌によって結び付けられ、その間には特別な慣習が定められていた。兄弟と姉妹とは互いに尊敬しあい、互いに相手の前で寝ころんではならないし、互いに衣服を着て接するという礼儀作法は、子どもたちは小さい頃から教え込まれていた。そのため、姉妹が裸なら兄弟は決して近づかない。その他にも、例えば兄弟は姉妹の前で立ちながら食べてはいけないとしつけられているし、昔なら兄弟は姉妹の使った櫛や食器を使ってはいけなかったと伝承されていて、両者間の禁忌の厳しかった様子がうかがえる。性的事柄になると、兄弟姉妹間の忌避行動はさらに強まる。バスに乗るにしても、兄弟と姉妹は同席してはいけないのである。そして子どもたちが物心がつく10歳くらいになると、兄弟と姉妹とは居室を別にするようになる。この時期は、男女の分離というジェンダー秩序が生活規範として確立される頃でもある。一般的に兄弟と姉妹とは性に関する会話や噂話は避ける風潮が強いが、それはこうした幼少期の生活慣行から生み出されたものである。

成長していくにつれ、男女の規範上の相違は外見において、例えば髪型、衣服などによって容易に識別されるようになる。例えば、多くの年配の女は長い髪の毛を後頭部で丸めて束ねるファウと呼ばれるまげをする習慣を持っている。現在では人々はたいてい洋装をしているが、男女ともキリスト教会に行く時には正装し、植物繊維で編まれた伝統的な腰巻き、タワラを着用しなければならない。その正装は男女で差異がある。

座り方は、その当人の置かれた状況に応じて多様な形態をとる。例えば正式の会合での座り方は、くつろいだ時とは違った独特の作法が要求され、かくして平民は貴族の前では「正座（ファカア・フェケ *faka'a feke*）」することが礼儀として要請される。この座り方には、部分的には男女の差異もまた反映している。概して男たちは、子どもも大人も日常的には「あぐら（ファカ・タアネ *faka ta'ane*）」をかいて座る。この座り方は、年配の女にもよく馴染んだ形式であるが、小さい女

2) タワラとはタバの樹皮でできた腰巻のこと。正式の行事では、正装として着用が慣習化されている。このタワラには男女で形態が異なり、男は膝上までの短いものに対して、女の着用するタワラは足元に達するほどの長さである。



写真1 正装としてのタワラ

トンガではタパで作られた腰巻(タワラ)は正装時に欠かせない。写真は教会からの帰りの男女。男は短いタワラ、女は長いタワラを巻いている。

撮影：山路勝彦 1996年9月

の子や若い娘には無作法としてたしなめられている。日常のくつろいだ時には、若い女の子は両足を横に伸ばして座る形式がしばしば見られるのに対して、このファイテ *faite* と呼ばれる座り方は男には許されていない。

以上の生活規範における男女の違いを念頭に置いて、発育段階という観点から子どもの社会化の過程を取り上げてみたい。トンガ語でヴァレ *vale* と言えば「馬鹿、無知」という意味であるが、この語彙の派生語としてのヴァレヴァレ *valevale* は赤子の意味を持つ。それは、赤子は自立的に思考できない、と考えられているからである。その赤子は親や周囲の人たちによってしつけられ、ポト *poto* を身につけることによって一人前の成人として育っていく。ポトとはヴァレの反対語で、「賢さ」を意味する。こうした言葉の使い方を見ると、無知から賢い存在へと成長していく過程を一つ一つ大切にするトンガ人の子育てのあり方が感じ取れる。

最初に、人生の諸段階を一瞥しておきたい。生まれたての新生児はフォオウ *fo'ou* と呼ばれ、次いでペペ *pepe*、時としてヴァレヴァレと呼ばれる乳児の段階に至り、それを過ぎると、人は性に従ってタマシイ *tamasi'i* (少年)、タアヒネ *ta'afine* (少女) に分かれる。この段階は、社会生活をおくるうえでの智慧を習得する時期に当たり、性に基づいた役割分担を身につけることが要請される。この時期、およそ10歳頃になると、たいてい

の少年は割礼を受け、いやがうえにも性の違い、端的に言えば生殖器官の相違が意識される。さらに年齢が進み、肉体的に成熟すると、少年はタラボウ *talavou*、少女はフィネムイ *finemui* と呼ばれる段階に達し、大人の仲間に入って社会生活の規則を学ぶようになる。結婚すると一人前の大人とみなされ、男はタンガタ・モトゥア (*tangata motua*)、女はファフィネ・モトゥア (*fafine motua*) と称され、社会的責任を果たしていかなければならない。タンガタとは男、ファフィネとは女の意味である。そして老境に至ると、首長を意味するエイキ *'eiki* という言葉が冠せられ、男はタンガタ・エイキ (*tangata 'eiki*)、女はファフィネ・エイキ (*fafine 'eiki*) と呼ばれ、社会的尊敬を得ることになる。

こうした諸段階ごとに、性差に基づいた役割がどのように教え込まれていくのか、次に取り上げてみたい。筆者が滞在していた家には、当時、8歳と6歳になる小学生の女の子がいた。そのうちの8歳の子は、学校が休みの期間は常時、母の言いつけに素直に応じて家の仕事、例えば庭の掃除、使い走りなどを日課のようにこなしていた。一般的には、この年頃のタアヒネ、つまり少女たちは母の側にいて、よく家事を手伝うようになる。それとともに、もし小さな弟や妹がいれば、彼らの面倒を見るのも大切な手助けとして母から期待されている。

少女たちが家にいて母の手助けに専念している頃、少年の身には劇的な変化が訪れる。ほとんどの少年は10歳前後で割礼(テフェ *tefe*)を受けるのが慣わしである。ギフォートの報告(Gifford, E. W. 1929: 187-189)した時代と違って、現在では病院で医者が施しているが、それでも手順はギフォートの報告した昔の方法をおおよそのところ踏襲している。その手順を紹介してみよう。まず、少年は割礼に先立って毎日のように海に行き体を洗う。当日は、医者はレザーナイフを用意し、そしてペニスの表皮と海面体のとの間に細い枝を挿入し、その枝に沿って表皮を一センチほど切り込み、バナナの皮を剥くようにしてその表皮を上方に押し上げる。その後、医者はシダの葉を噛み、その噛んだ葉を薬としてペニスに塗り、さらにペニス勃起しないようにタバ布でくるみ、

そしてロープで縛る。

割礼に伴う禁忌は、昔と比べると少ない。割礼が終わった後、現在では少年は家族と一緒に生活し、水も食事も許される日々を送ることができる。ただ甘い物だけは食べてはいけないとされている。この割礼の目的は、「本当の男」になる試練を与えることにある。それは痛みを伴う以上、その痛みをこらえねばならず、その試練に耐えれば男として評価され、以後、大人の仲間に入ることができるかと判定される。こうして、少年たちの行動様式も大きく変化していく。

現在では家族単位の活動様式が主流となってきた。少年も少女も同じ家屋で寝食を共にするようになってきた。それでも、同じ年頃の少女たちが家の中にいて活動するのとは比べて、少年たちの行動は対照的である。少年たちが村の中を友だちと組んで歩き回る光景はしばしば目撃されるように、昼間の少年たちは概して家の外で多くの時間を費やしている。青年たちになると、外での活動はいっそう顕著である。日中、畑仕事が終わると、多くの青年は木陰を求めて集まり、固まって昼寝をする光景は日常茶飯事に見られる。夜の睡眠を自分の家でとらず、若者宿で大勢の若者たちと寝起きを共にしていた昔の習慣は今では廃れたが、それでもなお青年たちが夜毎に集会所に集まり、カヴァを飲み合い、世間話に興じる光景は少しも変わらない。この集会所には大人たちもやって来るので、若者にとっては幅広く生活の知恵を得る機会ともなっている。こうして、青年たちは大勢の同僚や大人たちと一緒に生活することで、一人前の生活技術を身につけていくのである。

男の割礼に対して、女の初潮儀礼はいささか簡素な感じは否めない（Gifford, E. W. 1929 : 186、参照）。それでも初潮は、女の成熟した印として受けとめられている。その少女の水浴は、「流れが止まってしまう」という理由で初日だけは禁止され、代わってウコンが体に塗られる。初潮が終わった後で、少女の体はトゥイトゥイ tuitui と呼ばれるアブラギリの樹液で洗われる。

初潮時には簡素な儀礼しか行われぬのに対して、16歳の誕生祝いは盛大で、その少女を主役とした宴会（カトアング kato'anga）が広範囲にわたる関係者を集めて行われる。その会合には、少

女のファエ・タンガタやメヒキタンガも参集し、強い親族的絆を確認しあう。1996年10月に行われたF家の場合を紹介してみよう。

娘Mの誕生日の昼間、F家の庭にはタンスやマット、そしてタバが所狭しとばかり並べられた。これらはMの母方親族が購入した品物で、父の姉妹に贈与として贈られる。その後、村の体育館で貴族などの来賓を招き、豚の丸焼きなどの豪華な食事を出し宴会を開いた。この時に食事を準備したのは、F家とともに母方の親族であり、伝統舞踊を鑑賞しながらの会食が行われた。ニュージーランドに住んでいる父方の姉妹も、主賓としての招待に応じて、わざわざ出席し、姪のMにベッド一式をお祝いとして贈った。なおまた、ファエ・タンガタとメヒキタンガ同士でも大きなタバの交換をする。

この儀礼自体は親族間の贈答儀礼が中心となって営まれている。しかし内実はいささか複雑のように見える。この儀礼が行われたのは、16歳という年齢であることに着目してみたい。実は、この娘の父親は、この宴会は少女の初潮を祝う儀礼として行った、と筆者に説明してくれたのである。実際の初潮時の儀礼は簡素であったが、この父の初潮へのこだわりははっきりとしている。このことから言えば、女の成熟儀礼は、男の割例の儀礼と対をなして存在していることになる。

しかしながら、女のセクシュアリティは男とは違う観点から規範化されていて、処女であることのこだわりは一般には強く聞くことができる。女に対しての性規範は厳しく、婚前交渉は淫らな行為とみなされ、貞節を守ることが小さい時分から教え込まれる。例えば、男は動物のように夜こっそりと這い廻り、秘密裡に何人の女と関係を持つことが黙認されていると語るある若者は、その一方で女の処女（タウボウ taupo'ou）を強調し、淫乱な女（ムイタウ mui tau）を非難する。だが、こうした見解は彼一人の考えではなく、男も女もともに持ち合わせていて、とりわけ処女性については多くの女自身が自明の前提として受け容れている。このように、男女それぞれが守るべき性規

範は非均衡的關係にあり、この意味では性に応じての二重規範が存在している、と言える。

3 トンガにおけるジェンダー枠組み

1) ジェンダーの隠喩

たいていの人は男と女は生理学的に、また日常的な役割分担のうえで、異質でかつ対立的な存在と考えている。そればかりか、一人ひとりの性格は千差万別で個人差があることを認識していても、時として男とはかくかくで、女はしかじかであると、ステレオタイプの文言を口に出してしまうことがある。トンガ人にとっても、このような枠にはまった見方は自明の存在のごとく、何気ない口調で語られることがある。

ココナツの実る樹木、すなわちココ椰子木を例に取りながら、ある中年の男が男女の気質の違いを説いて語ったことがあった。固い材質で建築用材として適しているココ椰子は、比較的まっすぐに垂直に伸びる木もあれば、根元近くで曲がりながら傾いて伸びる木もある、という。この両者では相対的に材質は違って、まっすぐに伸びる木は固い材質であり、傾いて伸びる木は比較的柔らかい。その中年の男性は、このココ椰子の形状を比喩的に用い、まっすぐ伸びるココ椰子は男であり、傾いて伸びるココ椰子は女である、と語るのである。その含意する内容は、男は「固い」性格を持ち、女は「柔和な」性格を持つということである。性格などは個人差がつきものであるが、いったんジェンダーという観点で色分けすれば、男女の性格は異質なものであるとして範疇化されてしまう例である。

栽培植物との隠喩でみれば、時として男女関係は生殖との関わりで表現されることもある。パパイヤを例にとると、人々が畑に植えるパパイヤは実がなるが、それ以外に実のならないパパイヤも自生している。実のならないパパイヤにしても、花が装飾品となるので重宝がられていることは確かだが、それでも村人からすれば、食用としての実利的な面は第一に尊ばれている。そして何人かの村の女は、実のなるパパイヤは女（フェフィネ *fefine*）であり、実のならないのは男（タンガタ *tangata*）である、と言う。明らかにこの説明は、

女と生殖とを結び付ける隠喩である。何人かの村人はまた、タロ芋などの栽培植物を女と考えている。しかしながら、多くの人たちはこうした植物にジェンダー（性差）を重ね合わせて説明することはないし、このような説明を持ち出せば戸惑いを感じる人たちもいる。概して言えばメラネシアと比べて（Yamaji, K. 1994）、栽培植物をジェンダーとの関わりで比喩化する考えは、トンガでは発達していないようである。

2) 就業形態

トンガでの男女関係は社会的側面、とりわけ役割分担に基づいて定義することで明瞭になる。トンガでは社会的秩序としてのジェンダーを考える時、最近の遺跡調査は興味深い発見を披露していて、かつての時代の女の社会生活について新しい知見をもたらしてくれる。それによると、発掘された人骨の調査結果では、女の背骨には関節炎を患った時に生じる身体的損傷が認められるという。この考古学的発見は次のような解釈、つまり先史時代のトンガでは女は重い荷物を背負い、また屈む仕事もしていたことを跡づけてくれる。例えば、労働の現場では、女は草かきや草むしりなどの畑仕事をし、重い収穫物を運んでいた、という解釈も出されている（Spennemann, D. 1990: 101-109）。

現代のトンガ社会は、このように推定された先史時代の状況とはいささか違っている。これまでに多くの人によって、トンガ社会では男女の役割



写真2 ヤム芋の植え付けをする男たち

重い鉄棒で穴を掘り、そこにタロ芋を植え付ける仕事は重労働で、男の仕事である。

撮影：山路勝彦 1996年9月



写真3 タバの制作の女

樹皮を叩いてなめし、乾燥させて、紋様を描いて作るタバの一連の工作過程は女の仕事である。

a 木から樹皮を剥いている。

b 樹皮を叩いてなめしている。

c 樹皮を何枚も重ね合わせ、一枚の布を作り、最後は紋様を描く。

撮影：山路勝彦 1996年9月

分担が顕著な対比をなしている、と語られてきた。それによると、女はタバの製作、料理や掃除などの家庭内の仕事に従い、男は畑仕事、漁業などに携わっている、というのである。むろん、女も畑で夫と連れ添っている現場は指摘されている。しかしこの場合は、女は補助的な役割を負っているにすぎず、農作業における男の労働が占める役割は限りなく重い。言い換えると、男の農耕、女の家事仕事という二極化した役割分担はトンガ社会では基本的傾向である。

性別分業と地位の優劣関係を歴史的に跡づけたゲイリーの議論に従えば、19世紀になってヨーロッパとの接触が始まると、かつての高い女の地位が零落したことになる。トンガの女が伝統的に作ってきた樹皮製のタバは、かつては装飾品として価値のある貴重財（コロア koloa）であるとともに、衣服などにも使われた日常用品でもあった。ヨーロッパから持ち込まれた綿布などの製品は、そのタバの価値を低め、結局はその生産者としての女の地位を下げた（Gailey, G. W. 1987: 220）。

ゲイリーの主張に対するジェームスの徹底した批判は、今なおタバの有用性を説くことにあったが（James, K. E. 1988: 38-41）、現在の女性の社会的地位については、別の観点からの考察が必要である。トンガで実施された国勢調査（1886年）の結果を参照してみたい。性別による役割分業については、先に述べた二極分化した傾向が明瞭である。第一に、15歳以上の年齢で非経済的活

動に従事する人口は、女の方が圧倒的に多く、その主な仕事は家事である。ただ補足して言えば、トンガでは日曜日はすべての労働が禁止され、人々は教会で祈祷した後は、家でくつろぎウム料理を食べる習慣がある。この料理を家族のために用意するのは、女のみならず男たちの仕事でもある。この時の男たちのヤム芋やさつま芋の皮を剥く作業は、いたって手慣れている。しかしながら、こうした「ハレ」の食事作りを別とすれば、料理や洗濯、掃除などの日常の家事を女が携わる光景はきわめて一般的である。すぐ後に紹介する国勢調査の記録から類推されるように、家事仕事に関わる男女間の極端な差異はトンガ社会の特徴である。

他方、雇用労働についてみると、家事仕事で見



写真4 日曜日のウム料理

キリスト教徒の多いトンガでは日曜日は休息日で、男たちはこの日、ウム料理に余念がない。

撮影：山路勝彦 1996年9月

た現象とは反転した傾向が指摘される。実数においても、また割合においても、男たちは農業部門で主力をなして、農業に関わる女の割合と比較してみると、その差は歴然としている³⁾。ただし、現実にながら女が夫と一緒に畑に行き、雑草掃きなどの仕事をする光景は、たまさかの旅行者であっても目撃することは容易である。しかしながらその場合でも、女の働きは補助的なものにすぎず、重い掘り棒を使つての肉体労働にながら女が励むわけではない。

例えば、ヤム芋の植え付けは、掘り棒で深く穴を掘り起こし、土を柔らかくしたうえで、その土の上にヤムを寝かせ、そして上から土をかぶせるという手間のかかる作業を必要とする。この作業は男たちの共同労働で行ない、減多なことでは女は関わらない。畑で山刀を用いて立ち木を伐採するのは、男であつて女ではない。そればかりか、女はたいてい家にいて家事をするので、畑に行く機会すら多くはないし、そのため女の栽培植物に関する知識はたいへん乏しいものになっている。こうして、農業は男の専門職という状況が作り上げられてくる。

国勢調査の記録は、女の就業状況の特徴をはっきりと示している。看護婦、小中学校教員などの専門職、速記者やタイピスト、銀行などの事務職員、商店の従業員、そして調理師や家政婦などのサービス労働従業者、こうした職種に現代のトンガ女性の多くは生計の道を見出している。専門職、事務職員などは男の雇用が多いとはいえ、それに劣らないほどに女の進出が目立つのが、はっきりとした特徴である⁴⁾。女の雇用人口自体は、総数よりすれば男より低いとはいえ、これらの雇用労働が近代の市場経済の進展に伴つて発生した職種であることを考えれば、その事実はトンガ社会の現代的变化を示している、と考えてよいようである。こうして、トンガでの男女の就業状況は、伝統と現代化との交錯した側面を見せつけ

る。要約すれば、男は農業、女は専業主婦という伝統的形態を残しながら、近代化に応じて発生した専門的労働や事務系労働にながら女が多く進出したとすることができる。

4 ファカレイティ

1) 「境界の性」と「第三の性」

ポリネシアのジェンダー研究は、階層制との関連で、あるいは女の地位の歴史的变化などの分野で大きな成果と論争を呼んできたにしても、ファカレイティに関連する議論はさほど多くはない。それ以上に、その概念規定も一定していない。タヒチのマフーを扱った古典的論文で、レヴィは「女の仕事をしつて、女みたいな男」を取り上げ、「異性装 transvestitism」という概念で理解しようとした (Levy, R. I. 1971)。この規定は、その概念が現象の一部を指示しているのみで、より根本的に異性役割に言及していないので不十分である。しかしながら、レヴィが次のように述べる時、この種の研究の方向づけは決まってしまった。

タヒチの性的アイデンティティでは、西欧の概念とのかかわりで言えば、男性性と女性性との対比は差異化されていない (Levi, R. I. L. 1971 : 12)。

このレヴィの発言は、男女の二項対立関係を基軸に考える西欧のジェンダー観とは異質な観念の存在を認めることにあつた。この見解が出されて以後、ポリネシアでは、男女二つの範疇には含まれない曖昧な地位の存在を指摘し、さらには第三の範疇を正当化する研究が続いた。アメリカ・インディアンやベルギーやインドのヒジュラなどの研究が進展するなかで、それらと類似したポリネシアの研究はおおいに進展した。しかも、こ

3) トンガの「1986年国勢調査」の報告では、農林業、建設業、販売業などを含めた全職種を通覧してみると、労働可能 (15歳以上) な総人口 (21,604人) のうち、81% (17,558人) は男が占めている。農林業従事者に限れば全体で10,607人、そのうち男は98%、女は2%という数値が出されている (Tonga 1986 Population Census, pp. 135-136)。これからすると、男が農業、女は家事仕事という結果がもたらされる。

4) 「1986年国勢調査」の報告では、女の労働可能人口 (4,046人) のうち、専門的・技術的職種は29%、事務職は27%であつて、この方面での活動がはっきりしている。地域的・個人的サービス業は総人口では5,086人を数え、男女比をみると男は58%、女は42%であつて、女の比率は比較的高い (Tonga 1986 Population Census, pp. 137-138)。

の研究はいささか猟奇的関心を誘発し、一般紙においても格好の題材として取り上げられた。南太平洋で広く読まれている月刊誌 *Pacific Islands Monthly* も刺激的タイトルで記事を組んで、人々の関心をもち立てるのに大いに貢献したほどである (Danielsson, B. and M. Danielson 1978 : 10-13 ; MacFarlane, D. 1983 : 11-12)。

ハワイのマフーを論じたロバートソンが、それを「混合的ジェンダー mixed gender」という概念を用いて読み解こうとした背景には、こうした一連の流れに沿った研究と無縁ではない。そのマフーは身体的には男だが、ハワイの文化と儀礼的世界の文脈では男女の統合化された姿を具現しているとロバートソンは考え、「両性具有 androgynous」という概念で理解しようとした (Robertson, C. E. 1989 : 313-318)。

サモアでのショアーの研究は、ファアフアフィネを「異性装 transvestite」という観点で把握しながらも、それは男とも女とも違った範疇を構成しているとして、「第三の性」という概念で理解するよう提唱したことで注目を浴びた (Shore, B. 1981 : 209)。同じ着想に基づいた議論は、その後のサモア研究者にも受け継がれていく。ポサはそのうちの一人であって、サモア社会での性別役割体系を論じ、被調査者のティナ (22歳) との面談を通して男女の混合した性格に注目した結果、ファアフアフィネ fa'afafine を「第三の性」と認定したのであった (Kris Posa 1992 : 39-51)。同じ立場から、ファアフアフィネのもつ象徴的意味を読み解いたマゲオもまた、「第三の性 third gender」なる概念を説いている (Mageo, J. M. 1992)。

これらの研究に対して、広くポリネシアを題材に取り、研究史を整理しながら包括的にその概念を検討したベスニールは、きわめて挑発的な見解を提出する。ベスニールは、人類学者ターナーの提唱したリミナリティという概念を適用し、「境界線上のジェンダー gender liminality」という概念を提示する。ターナーによれば、境界線上の人間の属性は、例外なく曖昧である (Turner, V. 1969 : 95 <ターナー 1976 : 126>)。人間社会には男女という性差が普遍的に存在していて、その二項対立の構図のゆるぎなさを確信して、ベスニ

ールはファカレイティを男女の境界線上に位置する男と位置づけた。この見解は明確に「第三の性」の存在を否定する。ベスニールが「第三の性」という概念に反対する根拠は、一つには親族理論の構成概念に基づいている (Besnier, N. 1994 : 319)。

すべての社会と同じく、ポリネシアの親族は基本的には男女関係の対立と非対称的な補完性に基づいて構成されていて、「中間カテゴリー」は存在していない。

さらに続けて、ベスニールは「第三の性」に反対する理由を、「ジェンダーの文法」に求める (Besnier, N. 1994 : 319)。

境界性のジェンダーといっても、男女双方の立場からするカテゴリーには基本的で質的な相違がある。

ベスニールの主張では、男女の二分法はポリネシアの世界にも揺るぎなく存在していて、男女の間に設定されている境界を越境して反対の性を獲得することはありえないことになる。この二分法の枠組みが維持されているゆえに、「第三の性」を設定することは不可能であり、「第三の性」の主張は西欧ロマン主義の幻想にほかならない (Besnier, N. 1994 : 320)。

しかしながら、ベスニールの議論には問題があるだろうと思う。第一に、親族名称は性別・年齢・世代など生物学的な基準で体系化されているのであって、社会的範疇とは無関係である。ジェンダーは社会的な構築物であって、親族名称の議論と直結させるのは誤りである。第二に、ベスニールはファカレイティの社会的な範疇を過小評価している。多くの普通の男はファカレイティとの違いを質問された時、「自分はファカレイティではない。なぜなら、自分はタンガタ (男 tangata) だから」と答えるのが常である。この文脈での「タンガタ」はまさに「男性性 muscular」を意味し、ファカレイティの持つ属性とは異質と考えられている。人々がファカレイティを「半分の男、半分の女 half man, half woman」と言う時は

社会的範疇としてとしての側面を強調しているの
であって、「男」とも「女」とも違う「社会的存在」
であることを主張していると考えた方がよい。

もちろん、「第三の性」という概念自体、実際のところかなり曖昧な表現である。厳密に考えれば、「第一の性」は男なのか、それとも女なのか悩むところであろうし、それ以上にこの数字表記は内容をなにも指示していないからである。ただし、性とジェンダーの領域での人類文化の多様なあり方を精力的に説いたハートが、「第三」の数字の持つ意義について語った表現には聞くべきところがある。ハートは、二分法の世界を乗り越える可能性を象徴する語彙として「第三」という表現を選んだのであり、「第三の性」にもこの意味が与えられている (Herdt, G. 1994 : 20)。ここで、筆者が「第三の性」という時も、このハートの立場と同じである。生物的範疇は「男」であり、社会的範疇は「女」に帰属する存在としてファカレイティを理解し、この認識に立ってトンガでの実態を詳述していきたい。

この記述を進めるにあたって、より正確を期しておかねばならない。それは、ファカレイティとは反対の存在、すなわち身体は女であっても、社会的役割の世界では男と見なされる存在を考慮しておく必要がある、ということである。トンガでファカ・タンガタ faka tangata と呼ばれる存在は、同じような意味で第三の性を構成している。マゲオの報告によると、サモアでは男のみが「異性装」を行うとされているが (Mageo, J. M. 1992 : 450)、トンガでは身体的には女でありながら、男の役割を果たし男と自認する存在も見られる。それは、ファカ・タンガタと呼ばれている。

調査時には国外に移住していたので面談はできなかったが、聞き書きによって得た資料をもとにファカ・タンガタの事例を紹介しておきたい。その人は女として生まれたが、髪の毛を短く切り、男のような恰好をし、振る舞い方も男そのものであった。胸をきつく縛って乳房が目立たないようにしていたので、小さい子どもにはとても女とは見えなかった、と当時の印象を語る人もいる。そしてマッチョぶりを誇示し男たちと一緒に農作業

をし、そして男たちに混じってカヴァを飲む毎日であったという。このように男として育てられたので、村人にはよく「男に生まれたかった」と話していた。しかしながら、一人っ子として生まれたこともあって、その者は他方で料理も洗濯もして母を助けていた。

この例のように、二重の役割遂行を考慮すると、ファカ・タンガタは単純にファカレイティの鏡像とは言えないかも知れない。しかしながら、そのファカ・タンガタは生物学的な女の範疇を越えていると自認しており、この意味で「第三の性」を構成すると考えた方がよい。こうして、「第三の性」には、ファカレイティとファカ・タンガタとの二種類の存在が認められることになる。

2) 男の役割、女の役割

トンガでのファカレイティを最初に紹介した研究者はギフォードである。その情報は少量で、実際にギフォード自身が面談したわけではないので、その情報は正確とは言えない。ひとまず、その報告に接してみたい。それによると、以前はたくさんの方カレイティがいたが、調査時の1920年代においては一人しかいなかったと述べ、次のようなインフォーマントの情報を紹介している。

争う時は男のように振舞うが、それを除いてはベルダーシュの活動についてはそのインフォーマントは何も知らなかった。そのインフォーマントは、ファカ・ファフィネは女っぽい男というよりも、半陰陽と考えていた。ファカ・フェフィネとファカ・ファフィネは女の習癖を持ち、女の仕事をやる男を指して使われていた (Gifford, E. W. 1929 : 203-204)⁵⁾。

ギフォードはアメリカ・インディアンに見られたベルダーシュとトンガのファカレイティとを同一の性格を持つ存在と見なしていたようである。だが、「女の習癖を持ち、女の仕事をやる」ファカレイティを「半陰陽」と報告したことは明らかな間違いである。ファカレイティには半陰陽者が

5) ギフォードが記したファカファフィネという語彙は言語学者の作成したトンガ語辞書からの引用であり、筆者はトンガでは確認しえなかったが、内容的にはファカフェフィネと同じ意味でギフォードは使っている。

いるかもしれないが、概念的には別であり、基本的には社会的・文化的環境によって規定された存在である。それゆえにそのファカレイティの定義をするに当たっては、とりわけ本人自身が次の三点、すなわち性自認、性役割、性志向について、どのように考え、周囲の人々から認知されているのか、考察してみなければならない。性自認とは、自己の性をどのように認定しているかということであり、性役割とは社会を構成する条件をそれぞれの性にどのように割り当てているのかということであり、性志向とはセクシャリティに関わる概念である。

この三点に注意して、冒頭に紹介した20歳代の二人のファカレイティを再び取り上げてみたい。その二人は、自己を女とみなし、また周りからも女として見られたいと、常日頃から思っている。自分は女に生まれるべきであったというのが、彼らの願望であり、この言質は性自認が女であることを示している。この願望は、とりわけ若い世代のファカレイティの間ではよく聞くことができる。ファカレイティの存在を正当化する論理もまた、彼らの間に通用している。すなわち、「生まれつきの障害者がいるように、我々も生まれつきのファカレイティであり、神が障害者を作ったと同じように、神はまたファカレイティを作った。」というのが、その論理である。

しかしながら、ファカレイティは生まれたとたんにになれるものではないし、また成長して突然になるものではない。本人の性質、家庭環境、周囲の社会環境の組み合わせによって、少年の頃の物優しい、「女っぽい」少年が思春期を迎える頃に自覚的に変身することでファカレイティは生まれる。筆者の調査地、K村には、村人によってファカレイティと判定されている者は6人おり、さらにその両隣の村にはそれぞれ1人ずつが暮らしている。加えて、近隣にリゾート地があるため、そのレストランで働くファカレイティが数人いるというように、他の地域と比べてその数は明らかに突出している。

村人の見るファカレイティ観はほぼ一定している。母親が家事の手伝いを必要として少年をしつけ、次第に女の役割を身につけていく過程が共通のパターンとして指摘される。これよりして、

ファカレイティは社会的に規制された役割の体系と相即的關係にあるのが分かる。すでに述べたように、トンガ社会は男女の性別による仕事の分担ははっきりしていて、男は芋栽培などの農耕に精を出し、女は炊事、洗濯、掃除などの家事、そしてタバコ作りが主要な仕事であった。ファカレイティは家にいて母と生活の大部分を一緒に過ごし、こうした女の仕事を分担して育っていく。また、トンガでは10歳頃になると、兄弟と姉妹は同じ部屋では寝ないし、バスに乗るにも同じ座席に座らない。トンガ人は外出する時、男なら短いタワラ、女なら長いタワラを着用するが、ファカレイティは男の装束を日常的に着用していても、女のタワラを着用することもまた珍しくはない。ファカレイティは「アンガ・フェフィネ anga fefine」、つまり「女の道」に行く以上、こうした男女の二項対立的に構成された性別規範から身を遠ざけることが可能である。

しかし一口にファカレイティといっても、性役割への関与程度や性自認の強弱の程度は、個々に応じて変差がある。20歳代前半（当時）のPKの場合を紹介してみよう。PKは、三人の姉と三人の兄を持つ七人兄弟の末っ子である。PKは畑仕事をしないで、家で料理や洗濯などの仕事を日課としている。小さい時から、学校に通っていた姉の代わりに、母は家事の手伝いをさせ女の環境のなかで育てたので、PKは女としてのたしなみを身に付けた。タバコやマットを作る技術も身につけている。話し方、笑い方、そして歩き方も女の仕草と同じで、周りの人々はPKをファカレイティと見なしているし、彼もそのように自認している。何回かにわたって面談した後で交わした筆者とのインタビューでは、「体は男だが、自分はアンガ・フェフィネ、つまり女の道に行く」と答えてくれた。しかしPKは、実はファカレイティとしての自己意識を完全には遂行できずにいる。彼の恐れる兄が大層なファカレイティ嫌い、PKに「男らしくしろ」と圧力をかけるので、心が揺れ動いている。教会に行く時の服装は、男のタワラを着け、神の前では男として行動している。彼は、将来は女と結婚して家庭を持ちたいと言っている。これらの点では、彼の行動は他のファカレイティと違っている。

PKの兄にAPがいる。APもまた、いくぶんかは女としての環境の中で育てられ、女のような仕草、例えば口に手を当てて笑ったり、女のような口調で話したりする。ただし、男たちと一緒に野良仕事にも従事し、男としての気概も多少は残している。そこで村人は、そのアタパニを「小さなファカレイティ (faka leiti si'i)」と呼んでいる。つまり、ファカレイティとしての性自認への確信は、性役割への関与の度合いに応じて変わるようであり、ここにファカレイティのなかでも微妙な差異が認められる。男と女それぞれにも、「らしさ」を求めると無数の変差が現実には生じるが、同じようにファカレイティにも、その自認する程度において、徹底して女になりたがる存在から、男(タンガタ)に近い存在もいて、かなりの変差が認められるのである。

このような差異の存在を認識したうえで、人はどのようにファカレイティになるのか検討してみよう。以下は二人の対照的なファカレイティ、一人は少年、もう一人は高齢者のファカレイティについての記述であり、二人の置かれた状況を見ることによって、そのあり方を考えてみたい。

この村には、本人は自覚していないが、村中からファカレイティと呼び慣わされている10歳になる少年がいる。筆者は12月から1月にかけての学校休みの約一ヵ月間、毎日のように注意してその少年の動向を見守っていたが、その少年が女の子の輪の中に入って遊ぶ光景は目撃されなかった。しかし村人によると、その少年はよく女の子と遊んでいるという。この年頃になると、男女はそれぞれ同性同志で遊ぶようになるが、この少年は、村人の情報による限りでは「女っぽい」傾向が認められる。母親と一緒に歩き、母親の言いつけに従って用事をする光景は頻繁に見られたが、さりとて掃除などの家事はめったにしていなかった。しかし村人は、喧嘩するとすぐに泣き出してしまうような弱々しい性格を取り上げて、ファカレイティと囁き立てている。長年の経験からどのような子がファカレイティになるのか村人は心得ていて、その性格、母親との密着性、女の子との付き合い加減などから判断して、その少年もこれからだんだんと女の仕事を身につけ、17, 8歳になれば立派なファカレイティになると予測しているの

である。

筆者が面談したなかで、60歳代後半のVKは最高齢のファカレイティである。兄弟6人、姉妹6人の末っ子に生まれた彼は、自分の経歴を次のように話す。

小さい時は、母が家事に忙しかったので、手助けをしていた。女の子ともよく遊んでいたし、若い時は自他ともにファカレイティと認めていて、口紅こそつけなかったが、話し方、歩き方はファカレイティそのものであった。それに、女の仕事であるタバ作りもしていた。年頃になると、両親は「男になって結婚しろ」と迫った。その圧力で結婚し、5人の子供をもうけ、生計を支えるために畑に行って男の仕事の農作業もした。しかし、今でもタバも作れるし、料理や洗濯、掃除などの家事もまた手伝い、今もファカレイティと思っている。願望を言えば、若い女の子に生まれ変わりたい。

VKは、女の仕事もする一方で男の役割仕事もこなしている。しかし、今でも話し方、笑い方、振る舞い方は控えめで、村人たちは女のようにだと評している。さしあたりVKの話から、重要な二点を指摘しておきたい。その一つは、今なお彼はファカレイティと呼ばれていることである。彼は、結婚後、男の役割分担を遂行し、男への回帰を果たしたかのようにも見えるが、女の役割とは断絶したわけではない。とりわけその立ち居振る舞いには長年の習性が滲み出ている、ファカレイティとしての刻印を村人に植えつけてしまっている。

結婚して子どもができ、父として男に回帰したはずなのに、なおかつファカレイティと呼ばれ続けられている人がこの村にはいる。40歳代後半のMは、小学校の校長であり、キリスト教会でも名誉ある地位を占めている。しかし、少年・青年期はファカレイティとして家事などの女の仕事をこなしていた。現在は明らかに男としての意識が強く、公式の場には必ず男の正装、つまり短いタワラを着用して参加する。しかし時として打ち解けた状態では女に豹変するようで、同僚の女教師

には「私は女よ」と冗談混じりに言ったりする。要するに、生活をしていくうえでの戦術として、自分に振り分けられた刻印を巧みに利用しているのである。村人は、そんな彼を「M・レイティ」と呼んで、男の範疇とは別な存在として特別視している。

以上の例は、いったん与えられたファカレイティという立場は生涯ついてまわるし、男に回帰したようにも見えて、その実、ファカレイティという範疇からは逃れられないことを示している。この事実は、先行研究の再考を促す。すでに紹介したように、ニコ・ベスニールは境界線上に位置する男を第三の性と考えることに反対し、ファカレイティはいつも男の特性を維持していて、完全な男性アイデンティティへと回帰する可能性を持っていると論じている (Besnier, N. 1994 : 326-327)。確かに、ファカレイティは結婚し、社会的地位が上昇することによって、男の世界へと回帰する事例の存在は否定できない。しかしながら、その場合でもファカレイティという範疇はどこかにまとりついていて、いったん獲得した刻印は剥がすことができないのである。

3) トランスジェンダーと現代の世相

すでに紹介したように、ギフォードの報告によれば、以前にはたくさんいたファカレイティは1920年代にはたった一人しか存在していなかった (Gifford, E. W. 1929 : 204)。それと比べてみると、現代の都市部における若いファカレイティの増加ぶりは著しい特徴となっている (James, K. E. 1983 : 240 ; 1994 : 49)。筆者の聞き書きでは、トンガ・カレッジ (トンガ中高等学校) の生徒総数、約600人のうち、ファカレイティは16人とも20人とも言われているし、トンガ・ハイスクールではファカレイティだけのネットボールのチームがクラブ活動で活躍していて、ギフォードの報告した時代とは様変わりしている。恐らくは、こうした増加ぶりの背景にはファカレイティをめぐる社会的状況の変化があるに違いないし、当然ファカレイティ自身の性格にも大きな変化があったはずである。

同じファカレイティでも、高齢者と若い世代との間では大きな差異が二つの点で、すなわちセク

シャリティとトランス・バスタイティズムとの関連で見出せる。年取ったファカレイティには既婚者も独身者もいるが、そのいずれの道を取ることも本人の選択に任せられている。冒頭の事例で紹介したように、女としてのメンタリティを意識して、女との結婚を嫌がる気持ちは、思春期の一時期にはたいていのファカレイティには見られるようである。しかし、両親や兄弟が縁談を勧め、本人自身が結婚を選択する場合はしばしば起こり、先に紹介したVKもその一人であった。

その例のように、昔からファカレイティは容易に異性との結婚の道を選択できた。その理由は簡単で、社会的範疇を女のままだにして、生物学的側面に訴えればよかったからである。しかし、近年の傾向として、同性愛行為はトンガにも見出せるようになった (Danielson, B. & M. Danielson 1978 : 12)。1995年の警察白書では同性愛行為 (sodomy) で有罪判決を受けた件数が、一例であるが、報告されている (Minister of Police 1996 : 84)。法律と内輪の実態は別であることを理解したうえで言えば、アメリカのある州で同性愛者の結婚が認められているのを知っているファカレイティもいるほどだから、同性愛に関する関心はかなり高いと見ねばならない。

このことに関して言えば、トンガでは国民の多数を占めるキリスト教が同性愛行為を倫理的に禁止していることに加え、同性愛行為自体を現行の法律が禁止していることも考慮にいれなければならない。最近になって西欧のゲイ行為が浸透する気配を示しているとはいえ、そのような法的規制・宗教的倫理のもとでは性行為が許容されるのは異性関係においてのみである。それだから、若い時に男との結婚を囑望し、女に興味を引かずそのまま老齢に至ったとしたら、法律に従う限り、その者は独身を通すよりしかたなかった。しかし、現実にはファカレイティは異性との結婚を行っていて、生物学的側面と社会的側面との均衡のなかで生きていたことになる。

近年の変化のなかで、同性愛行為よりも世間をにぎわせている重要な事柄は、若者の間に広がっている「異性装」の流行である。年取いたファカレイティは、西欧流のファッションや髪型とは無縁であり、若い時には口紅を付けることもしな

かった。その点が、メイクアップを入念にする最近の若いファカレイティとの差異を感じさせる。確かに、昔も今も変わらない風俗はある。例えば、ファカレイティの立ち居振る舞いは女の所作を模写したもので、歩き方、話し方にファカレイティ独特のスタイルが受け継がれてきている。くねくねと体を揺すりながら、つま先立って歩く姿勢は、その独特のスタイルの一例である。早口で柔らかい調子での話し方も、ファカレイティの特徴と見なされている。もちろんこうした外見上の特徴は女のしぐさをステレオタイプとして設定し、それに合わせて演出した結果にすぎないのかも知れない。

とはいえ、最近のファカレイティはことさら外見を女として表現したがついているように見える。甲高い声で話し歌うこと、小走りに走る時には手先を小刻みに振ること、写真を撮る時には片足を心持ち前に出してポーズを取ること、おおよそ最近のファカレイティには独特の所作が見られる。これらの動作はファカレイティが思い浮かべた女の仕草であって、たいていの女がこのようなポーズを取るわけではない。しかしながら、この女に似せて作ったポーズといえども、その所作は村人

の目からすれば女の所作と認められているわけだから、ファカレイティにとっては女としての自己表現という意味になる。さらに、ショートヘアで、体に適したパンツを身に付け、あたかもファッション・ショーのモデルを気取っているかのように上体を揺すって歩くファカレイティも、最近では出現し始めている。華美を競うような異性装は、明らかに市場経済の拡大とともに流入した西欧化現象を語っている。

首都ヌク・アロファのあるナイト・クラブでは、二週間おきの土曜日の夜にショーが催され、その時に多くのファカレイティがダンサーとして登場する。その踊りの種目は多彩である。しかしながら、ファカレイティの演じる踊りは、トンガの伝統的な踊りというよりは、手や体をなまめかしく動かす、時としてアラブの女が演じるかのようなダンスであったりする。明らかにその踊りはヨーロッパ系のツーリストの目を意識しての趣向である。その趣向は二重の意味でエキゾチズムをくすぐっている。その一つは、オリエンタル・ダンスそのものがツーリストに対しては異国情緒を過度に刺激する存在であり、二つ目はその刺激の発信源そのものがファカレイティであるというこ



写真5 ファッション化するファカレイティ

最近ではファカレイティになることが流行していて、服装、姿勢、その歩き方には、意識して女を表出することがしばしば見られる。まるでファッション・ショーの出演者のしぐさである。

撮影：山路勝彦 1996年9月



写真6 ファカレイティ・ショーの一場面

首都のヌクアロファのナイトクラブでは定期的（隔週の土曜日）にファカレイティだけによるショーが開かれていた。エキゾチックなダンスが多く、その際、手足の動作に「女っぽさ」を演出する場面が見られる。入場者には欧米人の観光客が多く、アラビア風の音楽に合わせてのオリエンタルダンスは、なかでも人気を呼んでいる。

撮影：山路勝彦 1996年9月

とである。ファカレイティは、ツーリストに見られる存在としての自己をいつも意識していて、その意識がまたファカレイティとしてのアイデンティティを作り上げていく。この意味では、やや大げさに言えば、ファカレイティはトンガの観光産業に巻き込まれ、かつそれを支える存在になっているとも言える。

ファカレイティの活躍する社会的場は、現在では多彩に開かれている。町中の美容室や観光地のレストランで働くファカレイティはかなりの数にのぼるし、役所などで事務を取る公務員のファカレイティも皆無ではない。そして教員のファカレイティもいる。こうした事実からすれば、ファカレイティを理由とした就職差別はないと言えるし、幼少期から家事にいそしんできた経歴を評価して、進んでファカレイティの手先の器用さを認める人たちもいる。だが、考えてみれば、これらの業種は都市を中心に市場経済の発展や公的機関の整備・拡大とともに増加した職業である。トンガでの統計が示すように、これらの職種は比較的女が多く従事する業種でもある。そうしてみると、これらの業種は、女としての役割を受け持つことによって鍛え上げられたファカレイティの技能が通用する世界とも言える。現代はファカレイティにとって生活設計が多方面に可能になった時代であり、そのことがファカレイティの急増を促したことになる。

5 おわりに

これまでの記述は、男女の二項対立の世界に住む日本の読者には戸惑いを感じさせたかも知れない。日本においては、男女はともにそれぞれの役割に相応した行動が要求され、「男らしさ」や「女らしさ」を身に付けることが幼少時からしつけられる。こうした基準から外れ、男に要求される「らしさ」を欠く行動を取ると、「女々しい」、もしくは「男らしくない」という非難が浴びせられる。この嘲笑的表現は、男女の二項対立的関係で構成される性差の存在を裏付けていて、異性の行動様式をとる男は社会的規範からの逸脱者とみなされる。

トンガにおいても、男女の役割は差異化されて

いて、この両者の対比は明確である。同時に、両者の間には第三の範疇が設定されていて、さしずめ日本では性役割の規範から逸脱した存在に見られようと、トンガにおいてはファカレイティ、もしくはファカ・タンガタとしての位置づけを与えられ、社会的な存在として周囲から認知されている。

なおさらに、ファカレイティの議論はセクシュアリティの問題と深く関連させて理解する必要がある。この点において、サモアのファファフィネ fa'afafine を「第三の性」と考えるマゲオの議論は、象徴論的視点から説き起こして興味深い。それによると、女 faine ではなく少女 teine として見られていて、姉妹を真似する姿に特徴があると言う。それでもなお、それは性的な存在には違いがなく、理念的には処女性を否定している (Mageo, J. M. 1992: 453-454)。

マゲオの説くファファフィネは処女性に対する反面教師のごとき存在である。それならば、トンガではどうであろうか。トンガの若いファカレイティは、マゲオの紹介するサモアと似て、少女と同じ仕草をよくする。例えば、座る時は、大人のする座り方、つまり「あぐら」かく姿勢をしばしば取るが、同時に少女のみに見られる座り方、つまりファイテ (「女座り」) もいつも見られる姿勢である。その姿勢は、成熟した女というよりは少女、それも処女のイメージをかき立てる。これに対して、年老いたファカレイティはこのような恰好はふつつ見せない。それは年恰好からくる分別なのかも知れないが、すべてのファカレイティが処女を気取るのではないことは確かである。

ファカレイティは一つの範疇であり、一人ひとりのファカレイティはその範疇のなかで成長していく。ちょうど女が少女から成女へと成長段階を辿るように、個々のファカレイティもまた、その成育段階の各々の局面に相応した規範が求められ、そしてファカレイティはその段階にふさわしい生き方を選択している。同時に、ファカレイティはそれぞれの生きてきた時代性にも敏感である。今後の野外調査では、時代性を前提にしたうえで、こうした人生段階のそれぞれでセクシュアリティが表出されていくのか、考える必要があろう。

引用文献

- 青柳まちこ 1991 『トンガの文化と社会』、東京：三一書房。
- ターナー、V. (富倉光雄訳) 1976 『儀礼の過程』、東京：思索社。
- Besnier, N. 1994 “Polynesian Gender Liminality Through Time and Space”, in Herdt, G. ed., *Third Sex*, Third Gender, N.Y.: Zone Books.
- 2002 “Transgenderism, Locality, and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga”, *American Ethnologist* 29-3: 535-566.
- Danielsson, B. and M. Danielson 1978 “Polynesia’s Third sex: The Gay Life Starts in the Kitchen”, *Pacific Island Monthly* 50-8: 10-13.
- Gailey, C. W. 1987 *Kinship to Kingship: Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Gifford, E. W. 1929 *Tongan Society*. (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 61, Honolulu: Bernice P. Bishop Museum, Reprinted by Kraus Reprint, 1985)
- Government of Tonga 1987(?) *Tonga 1986 Population Census*, Nuku’alofa: Government of Tonga.
- Herdt, G. 1994 “Introduction: Third Sexes and Third Genders”, in Herdt, G. ed., *Third Sex and Third Gender*, N.Y.: Zone Books.
- James, K. E. 1983 “Gender relations in Tonga”, *Journal of Polynesian Society* 92-2: 223-243.
- 1988 “O, lead us not into ‘commoditisation’: Christine Ward Gailey’s changing gendervalue in the Tongan Islands”, *The Journal of Polynesian Society* 97-1: 31-48.
- 1994 “Effeminate males and changes in the Construction of Gender in Tonga”, *Pacific Studies* 17-2: 39-69.
- Levy, R. I. 1971 “The Community Function of Tahitian Male Transvestitism: A Hypothesis”, *Anthropological Quarterly*, 44-1: 12-21.
- MacFarlane, D. 1983 “Trans-sexual Prostitution in Polynesia: A Tradition Defiled?”, *Pacific Island Monthly* 55-2: 11-2.
- Mageo, J. M. 1992 “Male Transvestism and Cultural Change in Samoa”, *American Ethnologist* 19-3: 443-459.
- Minister of Police (Tonga) 1996 *Report of the Minister of Police*, Nuku’Alofa: Government Printer.
- Posa, Kris 1992 “The Samoan Fa’afafine: One Case Study and Discussion of Transsexualism”, *Journal of Psychology & Human Sexuality* 5-3: 39-51.
- Robertson, C. E. 1989 “The Mahu of Hawaii”, *Feminist Studies* 15-2: 313-326.
- Shore, B. 1981 “Sexuality and Gender in Samoa”, in Ortnor, S. & H. Whitehead eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, N.Y.: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Spennemann, D. H. K. 1990 “Changing Gender Roles in Tongan Society: Some Comments based on Archaeological Observations”, in Herda, P. Terrell, J. & N. Gunson, eds, *Tongan Culture and History*, Canberra: The Journal of Pacific History INC: pp. 101-109.
- Turner, V. 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Yamaji, K. 1994 “Plant and Gender: The Reproductive Image of Mother in the Nakanai of Papua New Guinea”, K. Yamaji ed., *Gender and Fertility in Melanesia*, pp. 13-45, Kwansei Gakuin University.

Fakaleiti in Tonga: The Construction of Gender Category in a Polynesian Society

ABSTRACT

Many anthropologists working in Polynesia have been involved in research on a special type of gender, not classified as either male nor female, such as *mahu* in Tahiti, *fafafine* in Samoa, *faka-leiti* in Tonga. The pioneering study in Tahiti reported by Levi (1971, 1973) is now still significant in terms of detailed descriptions of *mahu*, men who take on female roles in daily life even though physically male. Many anthropologists have been puzzled by the definition of this kind of gender, and have applied many technical terms, such as transvestites, transsexual, the third gender, gender liminality, or effeminate male, to this category. Surely, it is very difficult to define this kind of Polynesian gender category in Japanese or English because of its complicated meanings. In Tonga, a man who plays female roles in the household, giving up male roles, is called a *faka-leiti*, derived from the English word, lady, or *faka-fefine*, which means “the way of a woman”. This paper tries to analyze activities of *faka-leiti* as a category of the third gender.

Key Words: Tonga, the third gender, faka-leiti