

アナック・バラム《性の異なる双子》とブンド・カンドン《太母》：ミナンカバウにおける「人」概念の今日的位相

中島, 成久

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 社会科学編 / 法政大学教養部紀要. 社会科学編

(巻 / Volume)

114

(開始ページ / Start Page)

45

(終了ページ / End Page)

94

(発行年 / Year)

2000-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004823>

アナック・バラム 《性の異なる双子》と ブンド・カンドン 《太母》

——ミナンカバウにおける「人」概念の今日的位相——

中 島 成 久

1

文化における「人」概念の捉え方という問題でまず、ギアツの議論がもっとも参考になる。ギアツは、「住民の視点から—人類学的理解の性質について」のなかで、「自然に対して隔絶した意識と境界を持つ個という西欧に特有の考え方は普遍的なものではなく、西欧以外の他の文化の人々を理解するためにはそうした西欧概念を捨て、自己とは何かについて人々自身が抱く観念の枠組みのなかで人々の経験を理解することが必要である」と述べている¹¹⁾。

ギアツの指摘はその後幅広く指示され、人類学的知のあり方のモデルとなるに至っている。例えば、マイケル・ペレッツは、ギアツの所論をほぼ全面的に援用しながら、「理性と熱情：マレー社会におけるジェンダー表象」の第5章「人と身体—理性、熱情、恥」を書いている。

ペレッツの観察によれば、他の東南アジア社会と同じく、ネグリ・センピラン社会では自己 *diri* を他の人間との関係において捉える傾向がある。多くの場合に人々は主語である私 *den*, *aku*, *saya* を避ける傾向があり、話し手と聞き手との関係に置き換えて表現する¹²⁾。人間の身体と宇宙との並行関係はマレーの人間観のなかに生きている。人間は動物と同じく身体的な熱情や欲望 *nafsu* を持っているが、神に与えられた理性、知性 *akal* を兼ね備えている点で動物とは異なる。人間の理性はハティ *hati* (肝臓、感情の在処) と作用し合うことでうまく働いている。人間は物理的な存在であると同時に、精神的な存在としてスマンガット *semangat* (靈魂) を必要とする。人間が健康であるのも病気に罹るのもスマンガットの強弱の結果である。女性は男性よりも一般

的に弱いスマンガットしか持たないが、女性がよりよいムスリムになるために男性よりもより強く祈る傾向があるということはない⁴³⁾。

マレーシア出身のアイファ・オンによれば、イスラムの強いマレー社会では、男性がアカル（理性、知性）の持ち主であるとみなされているのに対して、女性はナフス（欲望、動物性）の持ち主であるとみなされる傾向が強いと指摘している。そしてこの傾向は、マレーシアに進出した日系企業に勤務する女性労働者へのイスラム男性からの強い偏見によって強化されている⁴⁴⁾。日系企業に勤める若い女性たちは一般的に寮生活をしているが、周囲の男性からは、性的に淫らな女性というレッテルを貼られている。彼女らはしばしば、“nasi sejk”（冷えたご飯→婚期の遅れた女），“mini syaitan”（小悪魔）などという中傷を受ける。また一般には年取った女性に多く発生されるとされているラター *latah* が⁴⁵⁾、こうした若い女子工場労働者に多く見られるという。彼女らがいかに強いストレスに曝されているかを示す証拠のようだ。

こうしたベレッツやオンの所論をミナンカバウに適用する際、特に、男/女::アカル（理性、知恵）/ナフス（欲望、動物性）というマレー社会で一般的な二分法が、ミナンカバウ社会では顕著に見られないことに注意しないとならない。後で詳しく述べるが、ミナンカバウではブンド・カンドン《子宮の母；太母》の権威を裏付ける意味で年長女性がアカル（知恵）の持ち主とみなされることが多い。1974年婚姻法で複婚が事実上禁じられたが、「複婚を希望するのは男のナフス（自然）」とするディスコースがよく語られ、この点では男がナフス（自然）とされる。男の性欲をナフス（自然）とするのは広く一般的とも思えるが、そうしたディスコースのミナンカバウの特徴を明らかにする必要がある。

ジョエル・カーンによれば、20世紀のナショナリズムの勃興に対抗するオランダ側の倫理政策によってナショナリズムに与しないミナンカバウ保守派が動員され、一スク・バンサ（民族）としてのミナンカバウ母系制社会は創造されたとされる⁴⁶⁾。ナガリ（慣習法共同体）は「一つの共和国」と呼ばれ出すのはこの時代からである。また、ミナンカバウ社会の特徴としていつも形容される母系原理と父権的傾向の強いイスラムの「奇妙な共存」という問題でも、ミナンカバウ社会が経験した歴史的社会的変動が色濃く反映されている。19世紀初頭のバドリ戦争だけではなく、オードリー・ケイヒンによると20世紀初頭のナショナリズムの勃興、あるいは革命時代において、イスラム原理はより強固な基

盤をミナンカバウ社会に得ることになった³⁷⁾。

私がこの小論で明らかにしたいのは、ジェンダーという西欧流のコンセプトがミナンカバウ社会でどのように受容され、どのような現象を説明する概念として理解されているかが重要な論点になる³⁸⁾。その意味で本稿は拙稿「後産の処理とそのディスコースをめぐるミナンカバウの権力とジェンダー」の続編となる³⁹⁾。私が考えるミナンカバウにおける「人」概念とは、ミナンカバウにおける生命観、身体観、ジェンダー観などを総合した結果であり、それはミナンカバウにおける歴史、経済、政治、宗教的な変化を踏まえた考察になる。そのためにはスハルト新体制、あるいはグローバリゼーションという影響も当然考察される。

2

ミナンカバウにおいても「人」は個として存在するのではなく、類（あるいはペレッツの用語に従うならば関係性）として存在する。この場合の関係性、あるいは類、とは必ずしも、対他関係ではなく、対動物、対神、対スマンガットなどさまざまな対象との関係性において存在する。ミナンカバウにおける人間関係の基本は、ある母親から生まれた兄弟姉妹関係を中心とする原理と、祖母—母—娘という直系世代を母系的にたどる原理の二つである。ミナンカバウにおける「人」概念とは、こうした構造的な原理の下で形成されている。

しかしながら、兄弟姉妹関係を軸とする人間関係と、一つの「家」rumah gadang に住みその母系財を継承する母—娘を軸とする人間関係（サマンデ Samande）は、どの時代においても同様に強調されていたわけではなかった。ミナンカバウの歴史を通してある一定の原理に基づいてミナンカバウ社会が構成されてきたというのは空想に過ぎず、いずれかの原理を強調しながら（ディスコースの形成）、時代との距離を取り続けてきたと言った方が正確であろう。

例えば、オランダ人ウィリンクは1909年、ミナンカバウの母の地位の中心性、女性への財産権、それにミナンカバウ「国家法」の特徴を指す言葉として「母権的」matiriararchate という用語を最初に使用した。年長女性 nenek がマックよりも卓越しているが、決して実際の権力を発揮することはないという⁴⁰⁾。アカル（知恵）というのはこうした年長女性にこそふさわしい。

ウィリンクが観察したミナンカバウ社会とは反乱の時代であった。1908年の

反人頭税闘争（カマン戦争）では、一人一人に税金をかけ収奪を強化する植民地政府に協力するブンフルーに対する批判勢力が、イスラムの原理に基づきナガリの壁を越えて抵抗運動を展開した⁽¹¹⁾。こうした時代状況で、ナガリという枠に留まり既得権益の保護と引き換えに植民地支配を認める勢力を、植民地政府が「好ましい」住民とみなし、彼らの価値観をより強調することが「倫理政策」の目的とされた。

そこでは、兄弟姉妹関係を基本とする人間関係が卓越していた。兄弟／姉妹::ブンフルー（ダトック）／ネネック（祖母、曾祖母；母系祖先）::公的権力／権威（アカル）、ママック／クマナカン::保護／庇護というような人間関係の連鎖が見られた。ウィリンクが母権的といったのは、ママック、ブンフルー（ダトック）という男性の公的権力に対抗する原理としての姉妹、長年女性が存在するという意味であって、人類学上否定されている母権制社会がそこに存在していたという意味ではない。

兄弟姉妹関係を基本とする人間関係の連鎖を典型的に表わす言葉が、アナック・バラム Anak Balam 《性の異なる双子》である。バラム Balam とは「コキジバト」のことで、ミナンカバウの村落ではペットとしてよく飼われている⁽¹²⁾。アナック・バラムが「性の異なる双子」を意味するのは、このバラム（コキジバト）が一度に雌雄二個の卵を産むからである（一般的にハト類は一度に雌雄二個の卵を産む）。こうしたバラムの習性が転じて、アナック・バラムは性の異なる双子を指す言葉となった⁽¹³⁾。

ミナンカバウでは、ある家族の子供の数として男女最低一人ずつそろっていることを理想としている。子供がいないことはもとより、たとえ子供がいても、女だけの子供でも、男だけの子供でも「欠損」としてみなされる。女だけの姉妹関係を anamainya (Ibu-Ibu；母親たち) と呼ぶのに対して、男だけ（4人）の兄弟関係を tentara (兵隊さん) と呼んで区別している。男の子供はいなく女の子供だけの場合は、母系リネッジの継承性は保証されるが、母系リネッジを指導し導くママック（母方おじ）が存在しないということになるので、「欠損」とみなされるのである。その反対に男の兄弟だけだと、母系リネッジの継承性は原則としてそこで途絶えるため、女の子が生まれるまで子供を生み続けるケースが珍しくない⁽¹⁴⁾。

ミナンカバウ社会でアナック・バラム（性の異なる双子）が歓迎されるのは、一度の出産で男女一人ずつの兄弟姉妹を得られることから、こうしたミナ

ンカバウの理想を一気に実現するためである¹⁶⁵。アナック・バラムという概念を「男女一人ずつからなる兄弟姉妹関係」と理解するならば、アナック・バラムを基本とする兄弟姉妹関係はミナンカバウの神話、伝説、物語のなかで特別の位置を占めている。

「タンボ」¹⁶⁶と呼ばれるミナンカバウの起源を表わす創世神話で私の関心から最も注目されるのは、ミナンカバウの平民は兄弟姉妹婚の結果増えた子孫であり、その兄弟姉妹婚のペアからあふれた末子が天女と契り、彼の子孫がミナンカバウの征服者となった、とされていることである。

アダム Adam とハワ Hawa が天界で結婚し、その後いく年かして、人間を生む準備ができたので、パダン・アラファト Padang Arafat に集まり、数対のきょうだいからなる子供を生んだ。最初に生まれた兄は二番目に生まれた妹と結婚し、最初に生まれた姉は二番目に生まれた弟と結婚した。以下同じような結婚を繰り返した。

子供の数は99人とも、39人とも言われるが、はっきりしているのは、最後の男の子は結婚相手がいなかったということだ。彼の名はシスといい、二番目のナビ nabi (預言者) となった。ナビ・アダマ・ハビルとカビルの子供は地上における最初の愛を営み、そして地上における最初の殺人を犯した。というのは彼らは地上において最初に愛しあったからである。彼らは死体の埋葬を家畜の埋葬に倣って行った。

シスはトハンとアッラーに彼の希望をかなえてくれるよう頼んだ。すると天から、妻となるようビダダリ (天女) が降りてきたが、シスはそれを断った。というのは、天界の天女は永久に使うことができないためであった。シスはその代わり人間の女性を望んだ。もうその頃までには人間が各地であふれ始めていたからだ。

一説にはシスは天に上ったという。シスが子供を持ってから、マラエカット Malaekat が天から来てシスを天に連れていった。ナビ・アダムと子供たちはそれに驚いてしまった。シスの回りで軟らかな風が吹き、ビダダリが現れた。アダムとハワはシスをずっと見ていると、やがてシスの頭にジャタ・ジャティ jata-jati という名前の金の角が現れた。

地上のブキット・カフ Bukit Qaf から音が聞こえ、彼らはそこを見た。その丘はあたかも大海の泡のような白い色をしていた。アダムは子

供たちにそこに降りその地を平定するよう願った。シスは後にルフム・ジャニ Ruhum Jani と呼ばれる地におりた。彼のきょうだいの子供たちは彼が持っていた二本の角に恐れをなした。シスの子供たちは後に、ラジャ・ズルカルナイニ Raja Zulkarnaini (二本の角をもつラジャ) と呼ばれた。

ラジャ・ズルカルナイニとは紀元前にヨーロッパからアジアの地で活躍したアレクサンダー大王のことであろう。ある日大王が広大な土地を旅していたとき、その住民は大王に征服されるのを恐れて戦いを挑んだ。大王はダジャルを派遣して戦かわせたが、住民はカフの丘に立てこもり、鉄と銅でできた強固な門のため服属させられなかった。

大王がルフム・ジャニの地を視察したとき、一人の美しい娘が目に留まった。大王はその娘を妻に娶り、3人の男児が生まれた。大王が死んだとき、末の子は大王の持つ南の土地を与えられた。その子孫のマハラジャ・ディラジャはジャワ・アルキブリ Jawa Alkibri という名前の大きな島に着き、その島は後にスマトラあるいはアンダラスと呼ばれた。彼に一匹の犬、猫、ヤギ、それにトラが従った。彼らは元々人間であったが、そうした動物の性質を兼ね備えていたのだ。それに王が持ってきたのは、“kayu jati herang cendana” という名前のチーク材から作られた船であった。

その後しばらく航海するとグヌン・ムラピという名前の山の頂についてた。船は山頂近くの尾根に座礁し壊れてしまった。だから船の修理ができた者は誰でも、王の娘と結婚できるという布告(サイエンバラ)がなされた。王には5人の王女がいた。そこで先の4人の動物人間が船を修理したので王女と結婚した。

その時に山を覆っていた水が引き、下に広大な平野が開けてきた。神の御告げか、四方から白雲が現れた。それぞれアガム、タナー・ダタール、リマブルー・コタ、チャンズン・ラシの方角である。それは王女とそれぞれ結婚した者たちの子孫の住むべき場所を暗示していた。タナー・ダタールに降りたのは神(トハン)自身の子供たちであり、アガムにはトラの子孫、リマブルー・コタにはヤギ、チャンズン・ラシには猫の子孫が降りた。彼らの子孫たちは懸命に働くことを約し、時代が経て人間が増え、やがてアラム・ミナンカバウが生まれた。

次にカバ Kaba と呼ばれるミナンカバウの伝承のなかでの事例である。カバとは、アラビア語起源の kabar (知らせ, ニュース) から派生した言葉で、伝承者が村々を旅しながらルバーブの伴奏だけで各地の「ニュース」を村人に説き聞かせていった物語である。ウマル・ユヌスの分類によれば、カバには王族の活躍を語る「古典的なカバ」Kaba Klasik と「近代的なカバ」Kaba Modern の二種類に分けられる。「カバ・クラシック」とは古い時代の王族や超自然的存在に関する物語である。「カバ・モデルン」とは、貧しい青年が村を出て刻苦勉励の後成功して村に帰り、その富で母系家族の繁栄を図り自分はママックとして活躍する。

そのカバ・モデルンの物語の構造は、ほとんど、ある母から生まれた兄弟姉妹を主人公とする。ある兄／弟がムランタウに出る。彼の不在中に母、姉妹に苦難が襲う。ムランタウで成功して帰った兄／弟は母、姉妹の苦難を救い、再び幸せな生活を送る¹⁷⁾。この「カバ・モデルン」が作られた時代が、19世紀末から20世紀初頭であることは重要である。この時代は、ダレック (内陸高地) から周囲の土地 (ランタウ) に出稼ぎ (ムランタウ) に出るミナンカバウ人が急増した時代で、パダン、パリアマンの海岸平野の熱帯林が開墾され、ココヤシのプランテーションが拓かれた。この時代ムランタウに出掛けても、心は故郷の村にあり、いつかは故郷の村に帰るのを理想としていた。カバ・モデルンが描くのは、このような時代のミナンカバウ社会である。

要するに、「カバ・モデルン」とは、アナック・バラムという概念で描かれた意味での人間関係つまりある母から生まれた兄弟姉妹とそれを前提とするママック／クマナカンの関係、あるいはその延長上にあるブンフルーとネネックとの関係を強調する物語であった。女性は母として、あるいは姉妹として登場するだけで、ブンドカンドンの活躍する「カバ・チュンドア・マト」(56ページ参照) のような物語はない。

こうしたアナック・バラムに基づく人間関係が基本であるということは、私の調査した村の起源神話により明瞭な形で現れる。

ブキティンギ近郊のナガリ・コト・タンガのある村 (ソンサンという名のジョロン Jorong (自然村)) で、なぜこの村では椰子の実が実らないかを説明するドンゲン (説話) がある。ソンサンではヤシの木は育つが地質の関係からかその木は実をつけない。そのドンゲンによると、男女二人のきょうだいの結合が村の創設と非常に関わっていることを示している。それと同時に、村創設

時における村内部での権力関係もよく示している。

この村に昔、男女二人のきょうだいがやって来て、喉の渴きを潤すために、村人に椰子の実を一個所望した。ところが村人は二人の身なりが貧しいのを見て、それを断り、村から二人を追い返してしまった。この仕打ちに腹を立てたきょうだいは、この村には今後永久に椰子の実が実らないとの呪いをかけて村を去った。その呪いのせいかこの村では椰子の実が実らなくなった。

私の調査したナガリ・コト・タンガ（母系慣習法村）内のすべてのスク（母系氏族）の系譜関係では、必ず伝説上の男女二人のきょうだいに起源を發する。そこに彼らの母への関心はなく、男女二人のきょうだいの組み合わせからあるスクは始まり、その女性の子孫がスクの成員であるとされている。

ブキティンギの北、ムラピ山山麓に位置する家内工業の村バトウ・タバのタンボ（伝承）によれば、彼らの先祖はバトサンカルーアガムーパダンパンジャンーバライ・グチャーークチャマタン・アンパット・アンカット・チャンドンというルートでバトウ・タバに定着したと信じられている。一方ブキティンギの南、純農村のティラタン・カマン郡に属するナガリ・コト・タンガでは、彼らの先祖はバトウ・タバと同じ起源を持つ人々と、タナー・ダタールからタバ・パターを経て直接カマンにやって来た人のルートがある。すなわち、ナガリ・コト・タンガの先祖の起源には、バライ・グチャーとタバ・パターの二つのルートがあり、両方の人々が混じって一つのナガリを作った。

18世紀に成立したとされるナガリ・コト・タンガの9スクの始祖の特徴を見ると、あるスクの始祖には必ず祖母とその兄弟であるダトゥックが知られている（あるいはそう仮定されている）、ということである¹⁸⁸。ナガリ・コト・タンガの各スクの最初の女性祖先ネネックとダトゥックの名前ははっきりしている。それが歴史なのか、神話なのか、分らない。とにかくそう信じられている。その後の系譜関係は極めて曖昧でよく知られていない。

村人の世代意識は極めて浅く、せいぜい自分のネネックぐらいの関係まで（直接記憶にある人々）ぐらいの2～3代の深さである。パルイックParuik¹⁸⁹というのが最小の母系の単位で、これが日常生活でも極めて重要だ。子供たち同士はお互いに、「ソウダラ」（きょうだい）と認識しあっている。ル

マー・ガダンがまだあった時代にはこのパルイックの「ネネック、母、娘たち、娘たちの子供」が一緒に住んでいた。パルイックの上がパユン Payung になるが、ここではパルイックほど親密な人間関係は見られない。パユンのレベルでダトゥックが出る。お互いに親族関係であることは意識されているが、それはクンドゥリなどで招待し、される関係以上の意識ではない。いくつかのパユンが集まってスクが構成されるが、スクのレベルではもう親族関係があるかどうかははっきりしない。人類学の用語を用いれば、パユンがリネッジ、スクはクランに相当する⁽²⁰⁾。

アナック・バラムとは「性の異なる双子」の意味だが、より一般的には性の異なる兄弟姉妹関係をさす。こうした人間関係は、プンフルー（ダトゥック）／ネネックという形でミナンカバウ母系制の中核を形成し、理想的にはプンフルーが公的な権力を行使するのに対して、ネネックはそれに対抗する権威の持ち主として評価されてきた。ネネックはカテゴリー的な母でもあり、ママック、プンフルーもそうした母としての年長女性には敬意を示す必要があった。ところがママックとしての男性は彼のクマナカンに対しては、保護者であり、ママック／クマナカン：保護／庇護関係という人間関係の連鎖が存在した。こうした人間関係は、ミナンカバウの起源を表わすタンボの中でも、あるいはカバの中でも、あるいはあるナガリの起源を示す「ローカル・タンボ」の中でも、あるいはあるジョロンになぜヤシの実が生らないのかという起源を示すドンゲンの中でも基本的な人間関係として示されている。

3

アナック・バラムを理想とする人間関係を中心としてミナンカバウ像を描く傾向に対して、最近、ミナンカバウ人自身によって、あるいはフェミニスト人類学の立場からミナンカバウ母系制の特徴として、ブンドカンドン Bundo Kandung の重要性が強調され、またブンドカンドンに代表される年長女性のもつ権力性が強調されている。

ミナンカバウ人自身のブンドカンドン観は、1994年12月26日の地方紙「シンガラシ」に掲載された、「母（イブ）と太母（ブンドカンドン）」という表現は同じか」というラニー・エミリアの文章によく表われている。この記事では、

母（イブ）、年長女性（ネネック）を尊敬するミナンカバウ社会の理想を神話上の存在であるブンドカンドン（太母）が表現していること、そしてブンドカンドンとは昔はブンフルーの姉妹であったのが、現在に近くなるほどその妻をブンドカンドンとみなすようになってきたことを強調している（傍点中島）。

ブンドカンドンという表現は神話にその役割を明記されているのではない。そうした希望はブンドカンドンが母系制を特徴づけるという考えに基づくのではなく、ミナンカバウの母親が持っている権力、権威、能力、道徳的卓越の痕跡の願望によっている。ミナンの母親はそうした役割を強制によって得ているのではない。ブンドカンドンについてはパガルユン王国時代に溯る。ダン・トアंकが支配していたときブンドカンドンは王国において何の形式的な地位に就いていなかったけれども、彼女の地位と権威は高く評価されていた。

ブンドカンドンの地位はミナンカバウ社会に強く刻印されていた。ブンドカンドンの地位はミナンカバウにおける女性の地位として確かに存在した。たとえブンドカンドンの地位がナガリのなかに沈んでいたとしても、理想としては、女性は、あるいは母親たちは、ブンフルーたちのミトラ（相方）として存在してきた。彼らの役割は調和と親族集団による重要性を代表していた。以前あるカウムの年長女性は、カウムの非常に責任のある政治的決定の「鍵」をなしていた。カウムの決定において年長女性はママックよりも地位が高かった（Willinck, 1909:391）。

ある重要な決定をするときブンフルーはいつも年長女性の許に赴き同意を得ていた。こういう風にミナンカバウにおける母は尊重されてきた。もっと新しい調査資料はより複雑なデータを提供している。男性が形式的な権威を代表し、その地位はブンフルーとかママックであっても、妻たちの地位あるいは家庭における環境は、「周辺の」ではあっても、支配している状態であるといえる。

男性の地位がたとえ高くその権限がより広大なものではあっても、女性の発言権は保証され、尊重されていた。コルン博士はより詳細な事実を報告している。それは女性がブンフルー、あるいはママックとして働いたこともあったというものである。オランダ時代、あるいはママックがムランタウをしているときとか、その職務を完全には発揮できない

ときには、Mandeh Rubiah あるいは Punghulu Wanita と呼ばれる役割を女性が果たした (Gatra, 17 Desember 1994)。

ソロックのタラン村での実話。そこでは古い時代から男性の職階を発揮できる者がいず、Datuk Bandara Kayo のクボナカンとして Nenek Nursimah は小さいときからバライ・アダットの会議に出席していた。

1957年に地域のエリートがプンフルーの妻としての組織であるブンドカンドンを結成し、現在はまたブンドカンドンという組織が現れている⁽²¹⁾。現在の母親の役割はおそらく以前とはずいぶん小さくなっていることだろう。現在のブンドカンドンは、公的な機能を与えられ、形式的なものになっている。皮肉なことに、文化的な規範とミナンカバウ社会の政治が母系制をめぐる一致していない。つまり、形式的なイデオロギーと実際とが一致していない。しかしそれでも母親の世界がミナンカバウでも復活したら、どのようなブンドカンドンが復活するのだろうか。

ラニー・エミリアはまず、男性の権力に対する権威の体現者として年長女性のことを指摘している。こうした年長女性の存在がミナンカバウに特有なことは先に指摘した。彼は、年長女性ネネックをブンドカンドンだとしているが、果たしてそうか。ブンドカンドンとは「カバ・チュンドア・マト」で登場する王族の母ではあっても、ミナンカバウ社会で広く認められていた年長女性のことではない。彼自身が認めているように、ブンドカンドンという用語が一般化するのには、1957年のことで、しかも彼女たちはプンフルーの姉妹ではなく、妻である。年長女性ネネックと母イブとは同じであるとしても（それはどの世代を見るかということである）、神話ではなく1957年以降現実に用いられているブンドカンドン《太母》の意味・用法とは大きく異なる。

ミナンカバウ出身の歴史家、タウフィック・アブドゥラーの研究では、パガルユンの神話時代に活躍されたとされるブンドカンドンというミナンカバウ母系制を象徴する女性の登場する「カバ・チュンドア・マト」が、実は18世紀末以来のミナンカバウのイスラム化に伴う産物であることが、文献の上から示されている⁽²²⁾。この主張が正しいとすると、ブンドカンドンという存在、あるいはブンドカンドンはアカル（知恵）によって統べるという位置付けは、ミナンカバウのイスラム化の進展に対する対抗原理として「創造」された可能性が

大きいと仮定していいだろう⁽²³⁾。

だがラニー・エミリアの出している男性の職階を兼ねる女性がミナンカバウ社会に典型的かどうかという問題がある。彼女たちはプンフルーの職を代行するのであって、女性が特別な地位につくのではない。

フェミニスト人類学に先立ち、デイヴィッド・シュナイダーの母系社会論は男性をエゴとしてみた立場からする母系社会論だと批判しながら、ナンシー・タンナーとリン・トーマスは、女性をエゴとしてみたミナンカバウ母系制の特徴を次のように要約する⁽²⁴⁾。

まず、女性は母（イブ）として、年長女性（ネネック）として、母系リネッジ内において中心的な役割をにない、権威を持っている。男性はママックとして、プンフルーとして母系リネッジ内において高い地位を持っているが、男性は妻のリネッジにおいては周辺的な役割しか持たない。親族内における意思決定でも、ムバカイック *mupakaik* と呼ばれる会議で女性も男性と同様な発言力を与えられている。こうした場での権威は往々詩的言語の能力であって、実際の富ではない⁽²⁵⁾。親族内、あるいは親族間の協議でも女性の発言力は高い。つまり、ミナンカバウの事例を検討する限り、男性が集団をコントロールしているとするシュナイダー説は当てはまらない。

タンナーとトーマスの所説は、アナック・バラム《性の異なる双子》を理想とするミナンカバウの人間関係を包括的に強調していると捉えられる。つまり、従来強調されてきた兄弟／姉妹、ママック／クマナカン、プンフルー（ダトック）／ネネック（祖母、曾祖母；母系祖先）、公的／私的という対比を批判して、ミナンカバウ母系制では、公的／私的という対比は相互補完的なものであり、母系制社会でも男性が優位に立つというシュナイダー説を批判した。彼女たちはミナンカバウ母系制内での女性の高い地位を強調しているが、同時に男性はムランタウで経験を獲得するものだとも述べている。実際は経験だけではなく、経済力とそれに伴う発言力も合わせて獲得するのだが、それに触れることはない。

しかし、最近のフェミニスト人類学は、ミナンカバウ母系制内での女性の権力性にまで踏み込む。これまで男性がママックとして、プンフルーとして公的な権威を代表してきたとするのは一面的でありすぎたと批判するのは説得力があるが、それに対抗する原理としてブンドカンドン《太母》を持ち出すのは、ブンドカンドンのイデオロギー性に無恥でありすぎる。また年長女性ネ

ックをブンドカンドンと同義に扱うのは、ブンドカンドンのイデオロギー性をまったく考慮していないため受け入れ難い。

こうしたフェミニスト人類学者の中でヨーク・ファン・レーネンはその代表例である。

彼女の調査したナガリ・ラオ・ラオは、海拔700メートルにあるムラピ山山麓の村である。カブパテン・タナー・ダタルに属し、クチャマタン・スンガイ・タラップのなかにある⁽²⁶⁾。

レーネンによれば、ナガリ・ラオ・ラオの母系系譜は次のようになる。

まず、ナガリ・ラオ・ラオはコト・ピリアン／ボディ・チャニアゴ連合とブンダン・マンダリヒアン／パタパン・クティアニール連合の二つに分かれる。このレベルを胞族 *Pasangan* と呼ぶ。次のレベルはパスカン *Pasukuan* と呼ばれる主要スク連合で、胞族連合をなした実態がコト・ピリアン、ボディ・チャニアゴ、ブンダン・マンダリヒアン、パタパン・クティアルの4つのスクに分かれる [いわゆる理念上のナガリはこのレベルに相当する]。パスカン [ナガリ] の下のレベルがナガリ・ラオ・ラオに実際あるスク (氏族) のことで、コト、ピリアン、ボディ、チャニアゴ、ブンダン、マンダリヒアン、パタパン、クティアニールの8つからなる。その下のレベルがカンブアン *Kampung* と呼ばれるもので、自然村 (ジョロン) をさす。カンブアンのなかにかウム *Kaum*、オンプアック *Ompuak* と呼ばれるリネッジ (最大リネッジ) があり、その下にルンプアン *Rumpuan* と呼ばれる最小リネッジが位置づけられる。ルンプアンの下に「家」ルマー・ガダンが位置する。このレベルを *Rumpun* と呼ぶ。ルンプアのなかでもっとも重要な人間関係は、サマンデ *Samande* と呼ばれる母と子供たちの集合体である。

ラオ・ラオでは伝統的にナガリ内での婚姻が推奨されてきた。ところが、1960年代末にこの方針に大胆な変化が起きた。つまり、ナガリ内婚姻を維持することによって得られるスクの純粋性の維持よりも、お金も教育のあるナガリの外の男性と結婚することの方がメリットが大きいと判断された。つまり、生得的な地位よりは男性の社会的な地位の方が重視され出したのである。ミナンカバウの婚姻形態に男性が女性を交換するという意味での非対称婚の特徴を見出したヨセリン・ド・ヨングの結論⁽²⁷⁾を逆転させ、ミナンカバウでは「女性が男性を交換する」とレーネンは言う⁽²⁸⁾。妻の夫を女性側親族がスマンド *Sumando* (賃貸しに出された男) と呼ぶように、夫の家庭における地位は不

安定である。

更に、ミッシェル・ロザルドが主張し、オートナーとエリントンが受け継いだ男／女::公的／私的という二分法的な理解の普遍性にも、レーネンは疑問を呈する。ミナンカバウの親族組織の中心は「家」であり、それはほとんど女性に「一致する」(強調は中島)。「家」は家族の中心であり、社会生活の中心である。「家」の外に公的な生活領域が広がっていく。公的な領域は男性の領域であるが、同時に女性の声はそうした公的な領域でも重視され、尊重される。女性の領域と男性の領域は混在しており、男女の関係は二分法的ではない。時には女性の領域の方がはるかに高い。外部(氏族、リネッジ、最小リネッジ)から見ればミナンカバウは男性が卓越した社会であるが、親族関係の中心である「家」から見ればミナンカバウは女性が卓越した社会であると見える。時には「母権的」ともいえるほどその地位は高い⁽²⁹⁾。

男性がブンフルーやママックといった役割で卓越的な地位を占めているのに対して、女性は母、姉妹、妻として、ブンドカンドンという知恵、勢力、指導性といった資質を発揮する。ミナンカバウにおける権力とジェンダー観でも、どちらか一方が支配的であるのではなく、男女の間に補完性がある。一見男性は公的な権力を発揮し、女性は私的な領域の権力を発揮するともいえるが、「内的」と「外的」な領域は非対称的な領域ではなく、両者は混在している。女性はリネッジの問題では男性よりも発言力がある⁽³⁰⁾。

ヨーク・レーネンの主張では、サマンデと呼ばれる母—娘関係の絆がブンドカンドンの知恵であるとされている。男性はママックやブンフルーなどの称号に伴う公的な領域で働くが、女性は「家」を通して親族関係の中心となる。

レーネンの主張のうち、男性が家庭生活では立場が弱いということは、私の調査データでも支持される。

その典型的な表現が、ミナンカバウ男性の孤独を表わす“Abu di atas Tunggul”「切り株上の灰」という表現である。切り株に乗った灰は風が吹くと、跡形もなく吹き飛ばされてしまう。丁度そのようにスマンド(夫)の地位は低く、ひとたびもめ事があると家庭の外へ吹き飛ばされてしまう。この表現は、アナック・バラムを基本とする人間関係が卓越していた母系大家族時代にこそふさわしいものである。実際、タンナーとトーマスが「男性は妻のリネッジにおいては周縁的な役割しか持たない」と述べているのは、こうしたスマン

ドとしての男性の周辺性である。だが、父親の経済的な貢献が大きい母系小家族が一般的になってきた現代でも基本的には同じである⁽³¹⁾。

次の事例は、元軍人で、ムランタウでもそれなりの成功を収め、村の村長に選ばれるほど社会的には活躍しているが、家庭ではかなり疎外されていることを如実に示している。妻の兄弟とその母、あるいは子供たちという結びつきに比べると、ママックという彼の親族内の地位、父親という家庭内での地位、あるいは村長という公的な地位は、そう安定感をもたらすものではない。

ナガリ・コト・タンガ内の一農村であるトゥジュナガリ・ティムール・スラタンの村長である W. A. スタンバサ氏は1929年生まれである。スコラー・ラヤット 3 年。スコラー・ガバメント 3 年。STM (Sekolah Teknik Menengah) 3 年。スコラー・ラヤットの学生の時に日本軍が進入した。日本軍政中、「ゴトン・ロヨン」という名目で道路工事に徴発された。ウタン (ジャングル) に入り直径15センチあまりの建材用に使う Kayu Baruk を運ぶ仕事をさせられた。自分は「義勇軍」(ベタ) に入りたかったが、年齢が達せず、やむなく「青年団」に入った。革命時代に1年間「ラスカル」に入った。食糧は“Sumbangan dari rakyat”, つまり民衆からの供出に仰いだ。その後 Polisi Istimewa に入った。当時警察は Pegawai Sipil で軍の一機構ではなかった。1951～65年までスマランに勤務した。PRRI の反乱中たまたま帰省していて、そのまま PRRI 軍に合流した。多くの友人が PRRI 軍に参加していたので、自然にそうなった (1957～60)。1 年間は町にいたが、その後は (軍事情勢が劣勢になったので) ウタンに入った。1965年自分が36歳の時ネネック (祖母) が死亡したので、休暇を取りたいと申し込んだが受け入れられなかったために、やむなく軍を辞め、村に帰った⁽³²⁾。65年の9・30事件の時はこの村でも多数の「共産黨員」が殺害された。この村では5人のPKIの村人が「処刑」された。「彼らが共産黨員だったという証拠はあった。夜連れだし、ウタンの中で銃殺、あるいはナイフで喉頸を切った。この処刑を行ったのは、旧 PRRI 軍である。」⁽³³⁾

W. A. スタンバサ氏は3回結婚している。1954年、チレボンでスンダ人と結婚したが6カ月で破局、子供なし。1956年、同じナガリ内の隣のジョロン (自然村) の女性と結婚。自分の仕事はスマランでの軍人だったから、「妻」は彼女の家 (実家、母の家) にずっと住んでいて、自分は帰省するたびにそこに

「帰った」(通った)。子供ができず離婚(この女性はその後再婚し、二人の子供をもうけた)。

1969年現在の妻のダスニと結婚し、5人の子供をもうけた。3人は既にムランタウ中、2人がまだ就学中でそのうち下の娘は親と同居。ダスニとの結婚は回りの斡旋による。1965～77年、リアウのタンジュン・ピナンヘムランタウ。ダスニと結婚後は彼女も一緒にムランタウ。主に一膳飯屋をやった。妻は針仕事をやった。1977～78年、ドゥマイ(プカンバル近くの石油産出地)に移ったが、同じ仕事をした。

1978年、村に帰った。ブキティンギから流れるバタム・アガム Batam Agam 川に堰ができ、それから水を引いた。この水路の完成後年2回の収穫が可能となった⁽³⁴⁾。1979～84年クバラ・ジョロンになった。1984年村長クバラ・デサに当選(ということは現在二期目である)。

田を3分の1ヘクタール持っている(妻の母のハルタブサカ)。田起こしを手伝ってくれる人に一人一日5千ルピア、収穫に8千ルピア払っている。その他のハルタブサカではココヤシを作っており、収穫は姉妹(姉とダスニ)で分けている。

ムランタウで稼いだお金で妻のハルタブサカにコンクリート製の近代的な家を新築した。現在の価値で約1千方ルピアかかったそうだ。その隣に昔ながらのルマー・ガダンが残っていて、妻の82歳になるお母さんがまだ一人で住んでいる。この家は将来娘達が帰ってきた時に彼女達に継承させる。

村での男女の労働について聞いてみた。

「カマンでは男の仕事は半日だけで、その他の時間はぶらぶらする、煙草を吸う、ワルンでコーヒーを飲み、ドミノ遊びに興じる」。労働時間の「長短」ということでいえば、圧倒的に女性の方が長い⁽³⁵⁾。家庭内での仕事以外に育児、田、畑での仕事、あるいは行商と休む暇が無い。ところが男性は、「一旦ムランタウに出ると、朝から夜遅くまで人が変わったみたいに猛烈に働く」。この落差は何ということか。

W. A. スタンバサ氏の妻ダスニは、常に夫と一緒にいて、いつもにこやかに笑を浮かべるだけで、発言を控えていた。スハルトとティン夫人の家庭を高く評価し、彼らはいつも一緒に行動し、自分たちのモデルとあるとってはばからない。PKKの活動にも熱心で、郡クチャマタンや県カブパテン主催のPKKの各種コンテストに村人に呼びかけて熱心に参加している。

ダスニの母ダシアーは当時82歳の高齢だが、まだまだ元気。元のルマー・ガデンに一人で住んでいる。世話はダスニがすべてやる。ダシアーは故モクトル・マリン・バサの第2夫人であった。彼の第1夫人はまだ健在である。モフトル・マリン・バサとの間にダスニとその姉の二人の女の子がいる。ところが二人の女兒が出来た時に、第一夫人のドゥクンガン（黒魔術）を恐れたため離婚した。その後ダシアーは別の男性の第2夫人として再婚し、男児を一人出産した。彼はすぐ近くの村で百姓をしている。ダシアーの3人の子供の間では、父親が違うが共に「キョウダイ（ソーダラ）」と言う意識が強い。というのは同じ母から生まれ、同じパユン・コト・アティーに属している。さらにダシアーをネネックとするパルイックを形成しているので、ミナンカバウ社会では最も強い人間関係をなしている。

ある日「切り株の上の上の灰」“Abu di atas Tunggul”のことに質問したら、普段はおとなしかったダスニが、「夫が風に飛ばされないようにしっかりと押さえてないとならない」とテーブルに向かってパチンと手を下ろした。「それでも飛ばされたら、あんたは一体どこに行く？」といたずらっぽく夫のW. A. スタンバサ氏に尋ねた。年齢差が10歳以上あるその夫は、一瞬困ったような顔をしたが、気を取り直して私の方を向き、「その時は自分は母のところへ行く」と言った。死後は母の墓地（プサラ）に埋葬されたいということだろう。

彼らの間にももちろん夫婦げんかはあるだろうが、こうした会話から分ることは、こと家の問題に関するかぎり、夫は全く分が悪いということだ。ハルタ・プサカはネネックのダシアーの死後は娘のダスニと姉が継承する。W. A. スタンバサがムランタウして稼いだ金で造った家は彼らの娘が継承し、子供たちはすべてダスニのスクに属する。

ミナンの男性は孤独だと思うのは、従来母のスクと強い関係にあった母系の原理が、近代経済の影響で小家族化し、父親としての男性の存在が大きくなってきたこととは言っても、それは経済的なヘゲモニーという点であって、家族の構成原理はそう昔と変わっていない。つまり、アナック・バラムの理想とする人間関係は近代経済の下で大きく変化してきて、ママックに代わって「父親」というものの役割が強調されてくるのであるが、そこで構成される家族は、近代家族とは異なり、まだ母系社会の特徴を強く残している。経済的には父、男性の地位が高いのに、家族の形成原理では、母—娘という母系原理（サ

マンデ)が健在で、男性の地位はその分低い、ということだ。ウィリンクが観察した20世紀初頭では、夫(スマンド)の地位は、社会的にも経済的にも非常に低かった。そうした中では、ママックの地位が高いこととネネックに敬意を示すこととは、母系原理という意味では矛盾がなかった。ところが、近代経済がその後大きく進展し、インドネシア共和国の独立、スハルト新体制の登場、経済のグローバル化といった過程の中で、ママックの地位が低下したのに対して、父親の地位が増大した。

ところが男性はますます孤独になっていった。

例えば男性は死後どこに埋葬されるかという問題を考えても、昔は母のスクという例が圧倒的に多くそれが普通であったが、今は夫は妻のスクに埋葬されるというケースが増えてきた。一般的には、男性は自分の属するスクのプサラ(墓地)に埋葬される。ところが、子供たちが父親を自分たちのプサラ(墓地)、すなわち男性から見ると妻の墓地に埋葬してしまうケースが起きる。男性は死後、身の落ち着き場所がなくなる。理想的には母のプサラに埋葬してもらいたいのだが、すでに母はなく、クマナカンたちとの関係もそう良好でないとするれば、クマナカンたちが彼を自分たちのプサラに埋葬したいと申し出てくる背景には、次に紹介する J. S. サイディ氏のケースのようにその男性の稼いだ財産が目的の場合が多い。それが痛いほどわかるだけに、やむをえず、男性は本来は関係のまったくない、妻、あるいは子供たちのプサラに埋葬されることになる。こうした傾向は1960年代以降顕著になってきたという。

これが小家族化した今日のミナン母系制の特徴である。死後の埋葬の地という問題では夫は妻に従属しているのではないが、妻の方が優越的であるという事実は変わらないだろう。ダスニの意地悪い質門に村長である W. A. スタンバサ氏の表情が一瞬曇ったのは、こうした力関係を反映しているのだろう。社会的・公的な意味では W. A. スタンバサ氏の方がダスニよりも力があると思われるが、私的な問題ではそうした権威は何ら適用されない分野があるということだ。

男性の死後の埋葬地をめぐる二者択一を解消する手段として、一つは、自分の住んでいる家の敷地に埋葬されることがある。男性の建てた家でも多くの場合敷地は女性の継承したハルタブサカであるケースが多い。それでも男性は自分の稼ぎで家を建てたという誇りは持つことが出来、実際その誇りは男性のアイデンティティーを支えている。少なくとも自分の子供(女兒)にその家を継

承させられるという矜持はある。その次の手段として、村にあるモスクの埋葬地に埋葬するという方法である。一人1×2メートルほどの埋葬地代として、1995年当時20万ルピアほどであった（当時のレートで8千円ほど）。この方法だと埋葬地に限りがあるので、3年ぐらいで、同じ場所に次の人間を埋葬していくことになる。

ミナカバウ男性の孤独は成功したプランタウ（ムランタウ経験者）でも例外ではない。むしろ彼が経済的に成功すればするほど、彼の死後そのお金の相続をめぐる、母系成員と彼の家族間との確執が続いていく。

現在ナガリ・コト・タンガのテウジュナガリ・バラット村のLKMD（Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa：村運営協議会）の教育部門の委員をしているJ. S. サイディ（1995年当時65歳）氏は、「小さな子供の面倒をみるのが好きだ」と言っていたが、4人の子供はみな優秀で、この仕事を委嘱された理由が分る。既に10年以上もそのメンバーである。氏によると、昔ミナカの男性は結婚後しばらくは妻に生活費を渡さなくても構わなかった。その間マックが妻のハルタ・ブサカを耕すことによって食べていた。これは1950年代までは「事実」であり、何も「問題」はなかったし、「正常」な状態であった。

J. S. サイディには二人妻がいた。第一夫人のネインは当時56歳。彼女との間に4人の子供ができた。サイディ氏はインドネシア各地をムランタウした。ネインは現在病弱で、バヤクンブーで獣医をしている長女の許にいます。1950年代に20代であったサイディは妻に生活費をしばらくやらなかったが、その後妻は一緒にムランタウについてきた。第二夫人は現在52歳。二人の子供をもうけたが、一人は幼いときに死亡。その後離婚した。離婚の原因として、自分がムランタウで稼いだお金をムルトア（義理の親）が勝手に引き出して使ってしまったためだ。自分の存在が全くムルトアの家族の中では無視されたことに耐えられなかった。

サイディ氏は商売で儲けたお金で、既に個人所有となっていた他人の土地を1960年、63年、75年、76年と次々と買って、最終的には1.5ヘクタールの田を所有している。資金として25年前に1500万ルピア（現在の価値）できた。1972年に建てた家はサイディと妻の共有となっている。1972年に250万ルピアかかったが、さして豪華な家とは言えないけれども、現在では700万ルピアはかかると言っていた。敷地は妻の所有であり、家と敷地はハルタブサカとして女の子供に相続される。

50歳まではこうして獲得した田を妻と共に自分で耕作していたが、だんだん田の仕事がきつくなり、この15年ほどは他人に耕作させ、収穫を折半している。パサドゥオイ dipasaduoi というもの。1.5ヘクタールの田から年2回の収穫ができ、約7トンのモミが生産できる。その半分の3.5トンが彼の取り分となる。1キロ400ルピアだから、 $3,500 \text{キロ} \times 400 \text{ルピア} = 140 \text{万ルピア}$ 。つまり月平均12万ルピアの収入となる。もし自分ですべて耕作するとすると、田起こし、田植え、稲刈りなどは人に手伝ってもらわないとならないし、それに肥料代がかかる。自分の体への負担を考えると、たとえ収入は2倍でも、実入り自体はあまり変わらない。

その他に彼はウヅラを千羽飼っていた。千羽のウヅラが月に800個の卵を生み、1個35ルピアで売れる。単純に計算すれば、 $35 \times 800 \times 30 = 84 \text{万ルピア}$ の収入が毎月ある。餌代などの必要経費（トウモロコシ、粃殻など）としてその40%がかかるので、実収入は50万ルピアとなる。大半はブキティンギの市場に行って直接売っていたが、時には村人にも売っていた。それに雄鶏を千羽飼っていた。この収入についてはあまり詳しく教えて貰えなかったが、ウヅラの収入の方が大きいという。さらに、彼はパダンに家を持っている。雄鶏を売ったお金でこの家を購入したのであろう。「空き家」とか言っていたが、家賃収入があるのだろう。それに牛を2頭飼っている。これもパサドゥオイ dipasaduoi。彼自身もう年なので、草を刈って毎日牛の世話をすることは出来ないで、他人に飼育させ、売ったときの売値を折半する。こうした諸収入の合計は、優に月100万ルピアは下らないだろう。彼のクマナカンの一人のイザ（後述）が「このおじさんはお金持ち」と言った理由がよく分かった。

第一夫人とは離婚もせず今日まできているが、昔強い絆で結ばれていた自分の姉妹との関係は、時代の変化と共に弱く、形式的なものとなってきて、「寂しい」。クマナカンたちは、自分が死んだら「自分をスクのプサラに埋葬したいと言ってくるだろう」が、それはお追従に過ぎないことは自分が一番良く知っている。下手をしたら自分がムランタウで稼ぎ、その後増やしていった獲得財（ハルタ・プンチャリアン）も自分の姉妹が取ってしまうかも知れない。そうしたことが起こらないように、その財産の名義を自分の妻との共有とか、自分の女の子供の名義にしている。長女にはすでに二人の子供（つまり彼の孫）がいて、サイディ氏は悠々自適の生活をしていると思えるのだが、よほど辛いことがあったのか、この話をしながら彼の目には涙が浮かんでいた。

サイディ氏の話で最も驚きまた納得がいったのは、バガトゥ bagatu ということである。彼の住む自然村(ジョロン) ソンサンでは1920年代までは15軒くらいしか家がなかった。当時は田も広く、人々の生活にも余裕があり、ムランタウに出ることも稀であった。バガトゥという言葉は本来「痒いところを搔いてもらう」という意味だが、転じて自分の土地で余った土地を友達に「無担保、無利子、借用証無し」で耕作してもらうことを意味した。ジャワでは1840年代から人口爆発が始まったが、外領ではそれより100年遅れて人口爆発が起こった。こうした男性がムランタウで稼ぐようになってきてから村のあり方、家族、人間関係は大きく変わってきた。

レーネンの議論に戻ろう。彼女の所論をよく検討すると、彼女がミナンカバウ女性を取り巻く外社会をまったく考察していないことがよく分かる。またレーネンが、時に「母権的ですからある」とミナンカバウの女性の地位の高さを強調しているが、これは彼女の観察した事例では言えるかもしれないが、普遍化はできない。そのような意味で、レーネンがミナンカバウでは「女性が男性を交換する」というのも支持できない。またブンドカンドンをサマンデという母一娘関係に置き換えるのは正しくはない。

こうした傾向は、他のフェミニスト人類学者の発言にも共通してみられる。

例えば、ジェニファー・クライアーは、ミナンカバウ女性の日常会話の分析を行い、その権力性を分析した。そしてミナンカバウ女性は、日常会話のレベルでは時には、自分の性器に言及することで、男性と対等以上の関係性を持つと結論づけた⁽³⁶⁾。しかし同様な結論は日本女性についても当てはまるだろう。つまり、日本女性は男性に従属していると国際的にみなされている。だがそうした見解に対して「日本女性は家庭内の財布を握っているのです、夫に従属してはいない。むしろ家庭内にあって夫を自在に操作していて、妻の方が強いケースが結構多い」と内部にいる日本女性の方から反論されることがある。こうした観察が無意味なのは、それが事実と反しているからではない。事実そうした事例は多数ある。しかしそう主張するのが正当ではないのは、より広いコンテキストにおいて、日本女性がどう取り扱われているかという視点をまったく欠いているからである。

その点、エベリン・ブラックウッドの説明はまだバランスが取れている。彼女はミナンカバウにおける女性の権力性を強調し、実際彼女の出会ったある女

性のスーパーウーマン性を強調している。母であり、経営者であるこの女性が、より公的な状況で、男性社会（インドネシア社会）の中に取り込められていく様子をブラックウッドは見逃さない⁽³⁷⁾。だがブラックウッドの紹介するようなこうした女性を、ミナンカバウに典型的なケースとして理解していいのだろうか⁽³⁸⁾。私が調査したティラタン・カマンでも、家内工業をうまく取り入れ、男よりも収入の多い、やり手の女性は存在する。しかし、彼女らを権力を持つ女性と捉えるには、彼女らはあまりにも生活に追われ、従来のジェンダー意識を変えようとはしない。

例えば、J. S. サイディのクマナカンの一人であるイザという名の35歳の女性は、42歳の夫がムランタウに出てそこで事実婚をしていながら、離婚をしようとはしない。J. S. サイディの義理の兄に3人の妻がいた。イザは第一夫人の子供で、サイディは第二夫人の弟になる。だからイザにとってサイディはカテゴリー的な「母の兄弟」に当たるので、イザから見ればサイディはママックになり、サイディから見ればイザはクマナカンということになる。サイディ氏は「イザの再婚相手を見つけてあげるのが自分の役割だ」といつも言っていた。

1986年、イザの表現では「夫が自分にほれ込んで」結婚した。今でもその時の写真を大事をとっている。夫とは4年間の結婚生活を送り、男の子供が2人できた。夫は商売人であちこち商売をして回っていたが、自分の家庭にはほとんどお金を入れず、リアウで「再婚」（事実婚）して子供まで作った。夫が出奔してから彼女は、3ヘクタールある彼女のハルタブサカからの収入に満足するのではなく⁽³⁹⁾、ブキティンギのある店と契約してそこに卸す衣服の製作を手がけるようになった。「ユスボルディール」からお金を借りて中古のミシンを一台購入し、仕立ての仕事を始めた。今では7人の縫い子さんがいる。殆どは20歳以下。ミシンは手動式が15万～20万ルピア、電動式が40～60万ルピアする。今では、電動ミシン7台を所有するまでになった。普通はジルバップ（イスラムベレー）を作っているが、ボルディール（刺繍）入りの服も作る。だがこの作業は大変なのであまり作らない。

イザの家で行われる仕事の工程は以下のとおり。

- (1) 「ユスボルディール」から材料を買い、それを洗い、切る。
- (2) 各縫い子さんはデザインを鉛筆で描き、その線に沿って縁飾りを付ける。

(3) 最後にアイロンをかけて仕上げる。

各縫い子さんは一人平均一日3～4枚のジルバップが出る⁽⁴⁰⁾。手間賃として一枚3,500ルピアを「ユス・ボルディール」からもらう。縫い子さんに1,500ルピア渡し、イザが2,000ルピアとる。縫い子さんの日収は $1,500 \times 3 \sim 4 = 4,500 \sim 6,000$ ルピア。月収に直すと $4,500 \times 30 \sim 6,000 \times 30 = 135,000 \sim 180,000$ ルピアとなるはずだが、これは目一杯働いた時のことだから、実際には10万～15万ルピアになる。それでも農村にあってこれだけの現金収入はまああの額だといえる⁽⁴¹⁾。

計算上イザは $2,000$ ルピア $\times 3 \sim 4$ 枚 $\times 7$ 人 $= 42,000 \sim 56,000$ ルピアの日収があり、月収はその30倍だから、126万～168万ルピアとなる。そのほかに刺繍入りの服だと二日でせいぜい一着しか出来ない。この場合2万5千の手間賃が貰え、縫い子さんに一万、自分が1万5千取る。

ただこれにはイザの必要経費を計算に入れていない。電気代として月1万5千ルピアかかる。燃料代として1日1リットル450ルピア $\times 30$ 日 $= 135,000$ ルピア。これは石油コンロを使っているためで、薪を取りに行く時間を考えれば安いものだ。村のすぐ裏手の険しい山の本を切るのは浸食を起こすので禁じられているので、2～4キロの山道を歩いて薪を取りに行かないとならない。その労力を考えれば、あるいは薪を買っても、値段は殆ど変わらない（その分仕事に精出せるので収入は確実に多い）。そのほかに彼女は既に7台のミシンを持っており、その返済に相当お金が掛かるだろう。すべて電動式だったので、最低でも $60万 \times 7 = 420$ 万ルピアの借金があり、返済額はその2倍になるはずだから、彼女の年収を1千万ルピアとしても、借金の返済に最低4～5年はかかるだろう⁽⁴²⁾。

イザは、たとえジルバップを縫うにしても常にデザインの研鑽を怠らず、ライバルに少しでも差を出そうと努力している。彼女の収入は村の平均的な男性の収入の数倍はあると思われるが、彼女は離婚する気は今のところない。イザは前夫が自分の許へ戻ってきたらやり直してもいいと思っている。一度「戻ってきたい」と言ってきたそうだが、結局物別れに終わった。しかし前夫にしろ新たな夫にしろ、「ちゃんと家庭に責任を持ってくれる人でないと困る」。その理由は、離婚すると彼女の社会的な信用が落ちると恐れているからであり、また実際女性の方から離婚の請求をするには、現行婚姻法の下ではお金と時間がかかる。すでに2人の子供の母親でもある彼女は、自ら進んで離婚に乗り出

し、自分の世界を広げるよりは、現在の地位をしっかりと守ろうとしているかのようだ。

ここで、イザの母親ロハナのことを紹介しておいたほうがいだろう。

ミナンカバウの家庭を訪れると、悠然と構えて応対してくれる年長女性に必ず出会うが、ロハナもそうしたネネックの典型である。こうした年長女性が家族の中でとりわけ尊敬を受けていることは事実であろう。親族会議の場で、しかるべき発言力があるのも事実だろう。こうした女性のことをアカル（知恵）という言葉で特徴づけることは間違いではないだろうが、母系小家族となった現在経済力に裏打ちされないこうした女性のことを「時に母権的すらある」などと呼ぶことは滑稽ですらある。

ロハナは1995年当時76歳であった。今でもキンマを愛用しているため口は赤く、歯は殆ど無くなっている。ロハナはこれまで3回結婚し、最後の夫とは死別した。最初の結婚は日本占領時代で、18歳から25歳まで続いたが、相手が複婚を望んだので、親に頼んで離婚した。子供が一人できた。同じ村の宗教指導者の家の出身の夫は夜訪ねて来るだけで、田の仕事は手伝わなかった。3ヘクタールあった田はママックが耕していた。当時グル・アガマは身分の高い階層で、ハルタ・ブサカを沢山持っていた。デマング（オランダ時代の郡長）、ブパティ（県長）の子供たちが多かった。こうした階層の人々は道を歩く時杖を持ち、彼らとの結婚のマミナン *maminang*（正式な申し込み）は「夫」側の家で行った。普通マミナンは妻側の家で行なわれるが、夫の社会的な地位が高いときはそれに敬意を示して夫側で行なわれる。

2回目の結婚は1950年代のことで相手は農民だった。一回目と同じく夫が複婚を望んだので、彼との間には子供無し。この夫との結婚は「稲が一回実る間しか続かなかった」。夫はロハナの家に住み、3ヘクタールあった田の田起こしはやったが、収穫の時にはもういなかった。

3回目の結婚は同じく1950年代。1993年夫は83歳で死亡した。夫は田での仕事をすると共に、大工で現在ロハナ、イザが住んでいる家は彼が建てたもの。彼との間に5人の子供ができた。最初の男3人は1～5歳までの間に死亡。そしてイザ、ともう一人。しかしこの夫も他に二人妻を持ち、子供もできたが、今回は離婚しなかった。ただ夫との関係は殆ど絶え、子供たちも彼を「父親」としてなつかなかった。これは他の二人の妻とその子供たちとの関係でも同じであった。そこで夫は自分の出身の村にポンドック（小屋）を建て、そこに一

人で暮らした。最後は病気になり、いよいよ重体となったときに姉妹の家に引き取られ、そこで亡くなった。遺体はもちろん彼のスクのプサラ（彼の母の埋葬地）に埋葬された。

ロハナの夫（イザの父親）のような男性を、「ジャンダに目のない大工さん」「Tukang Mata Kerajang」と呼んでいる。こうした大工さんはある村にジャンダ（死別／離別した女性）がいると聞くと「結婚」し、家を建ててあげた。もちろんそれは結婚に際する贈り物である。中には30人もの妻がいた大工さんもいたが、平均7人ぐらいの妻がいた。イザの母ロハナの第3番目の夫のようにこうした夫も最後は哀れである。彼らは最後行き場所を失い、村のスラウで一人寂しく生活をしなければならない。なぜなら子供はすべて妻の側に属し、クマナカンもそれぞれの生活が大変なのでママックの面倒まではみれない。挙げ句の果ては老後弱った自分の面倒を誰も見てくれないということになってしまう。

イザのような女性はこの村でも多数いる。イザとの違いは、イザが母のハルタブサカが3ヘクタールもあり、資金的に相当恵まれているということである。そのため、彼女はこの仕事を始めてから4～5年間で、電動式ミシン7台を持つまでに成功を収めることができた。

例えば、同じ村のリスはもっと健気だ。彼女が属するスク・ピサンは成員の数が多く、夫以下多くの家族員がマレーシア、ベンクレーン、ジャカルタなどにムランタウに出て、この村には3人の子供と母の姉妹とその家族しか残っていない。リスが「母」と呼ぶおばのロスマニらの子供が同じナガリの娘さんと結婚したために、多くの親族が帰村して久しぶりに賑わいを取り戻した。リスの母の世代で3人の姉妹がいて、その3人に家を建てたために、各家が軒を連ね、敷地はもうこれ以上家は建てられない。その3人が更に平均5～6人の子供を持っているため、彼らにムランタウ以外生活の手段はない。ロスマニは夫を亡くした後、再婚もせず一人で男ばかり5人の子供を育てた。結婚式の写真を届けるために彼女を訪ねると、遠い山の畑に行っていて不在だったが、しばらくして、頭に薪を乗せ、手には畑で採った野菜とかバパイアをもった姿で帰ってきた。これが、村に残り、70代になっても畑仕事を続けて生活をしている女性の姿である⁴³⁾。

リスは1954年生まれの当時41歳。小学校卒業後4年間、MTSN (Madrasa Tsnawilaya Negeria, 中学校相当)に通った。その後ブキティンギの裁縫学

校で勉強した。当時は手縫いでミシンは使っていなかった。リスがブキティンギのお店に信用が出来たのはこの時の経験が大きい。卒業後ブキティンギの市場から注文を取ってきて家で縫っていた。村人も市場で服を買うということがあまりなく、自分に注文していた。その頃の手間賃は今と比べるとはるかに良かった。仮に材料費を1万とすると、売るときは4～5万の値段が付けられた。恐らく手縫いだから相当日数がかかったのであろう。月額収入に換算すると今とどちらがいいかわからない。今はミシンで縫っているので手間賃が安いぶん数をこなせる。

リスと取引のあるブキティンギの店で事情を聞いてみた。縁取りのあるジルバップは、売り値が一枚8,000～12,000ルピアである。一枚の仕立て代が2,000ルピア⁽⁴⁴⁾。ミシンを使わない手縫いだと、一日平均一枚しか仕上げられない。リスは水曜日と土曜日の週2回ブキティンギに行き、製品を卸し、ジルバップなどの材料を買って帰る。

リスは1979年結婚。相手は同じソンサンの出身で、同じ学校を出た人である。良く知っていたが、結婚は両親が世話した。夫は今マレーシアにムランタウ中。マレーシアとインドネシアとの間に Pasar MALINDO（インドネシア・マレーシア共同市場）があって、労働者の交流が出る。夫は車を借りて、村々に商品を卸している。夫は時々帰って来るが不定期。夫との間に3人の子供がいるが、後1～2人は欲しい。「夫が新しい妻を欲しい」と言ったらどうするかと訪ねたら、最初は「そんなことをしたら離婚だ」と言っていたが、段々自信を見せ初め、「夫は自分から絶対離れられない。現在離れて住んでいてもそれはありえない。また自分も夫を離すことは絶対にありえない」と模範回答を示してくれた。

新婚姻法で、「ポリガミー、とりわけ公務員のポリガミーは禁止された」と言うから、「それは違う。実際にポリガミーは多数実行されているし（事実上のポリガミーを含める）、公務員でも男性は上司の許可があれば不可能ではないが、女性は不可能だ」と答えると、怪訝な顔をしていた。村にあっては中堅の女性リーダーと思えるリスほどの女性にしてからがこの程度の婚姻法に対する理解なのである。

ナガリ・コト・タンガのKAN（ナガリ慣習法会議）の長をやっているサムス・ダトック・ナガリ・バサ Samsu Dt. Nagari Basa 氏は、二人の妻がいる。その二人の妻の関係は「姉妹のようだ。クンドウリとかあればお互いに協

力して準備する」と話していた。だが彼は今でも自分の母の家（自分の姉妹の家）との関係を重要視しており、二人の姉妹の家と姉妹の家を順繰りに訪ね、彼を探すのは大変だった。

彼は5人兄弟である。上に姉が一人、すぐ下に二人の弟、一番下に妹（アス、当時37歳）がいる。アスには5人子供がいて、そのうち4人が女の子供。アスは「自分には姉が一人しかおらず、子供5人のうち女の子が4人も出来て嬉しい」。長姉がハルタ・プサカに家を造り、自分は母の住んでいた家に住んでいる。アスも手動式ミシンを6～7台持っており、縫い子さんを使っている。彼女たちは今は学校に通っていて当分は休み。

ところで姉のロスニダルと妹のアスの継承したハルタ・プサカは何十年と賃貸中である。賃貸しの理由として、第一に祖母の時代にお金の必要があった。また長姉に家を建ててあげるためにお金が必要になったことである。「インドネシアの農地法によると25年以上賃貸しすると土地を借りていた人の所有になるが、アダット法により何十年たっても所有権は変わらない。借金を返せば取り戻せる」。賃貸しする時は現金ではなく、「金」で借り、借りた金を返すときも同額の「金」で返すのが普通だから、この場合もそうしているのだろう。

ここで見たのは、ムランタウに出て人口を減らさない限りは、ハルタプサカを主にする経営ではもはや生活が成り立たなくなった農村の実態である。こうした貧困と言う環境下であって家内工業が入ってきても、ミナンカバウの女性は、そのジェンダー意識を変えようとはしない。

たとえば、クチャマタン・サプルーコト Kecamatan Sepuluh Koto はシンカラックカルデラの南の縁にある IDT (Inpres Desa Tertinggi)⁴⁵⁾で、火山性の砂礫地帯ということで土地の侵食が激しい。今世紀初頭まではこの辺には恐らく人は住んでいなかったのではないか。人口増加によりフロンティアに進出した人間の手によって森が切り払われて住環境とされてから、土地の侵食が進んだと思われる。昔はこうした急峻地には人は住んでいなかったのではないだろうか。水を得るのも困難な土地で、陸稲を作っている。

ドイツの NGO 組織が援助しているパンダナスの家内工業の村を視察した。この村のパンダナス家内工業組織である Kerajinan Annyaman Pandan の場合、一人の代表と30人の成員がいる。パンダナス製品を作る工程は次の通り。

- (1) パンダナスの葉の採集。パンダナスの木は先祖の時代以来成員のラダンに植えられている。その葉は2週間に1回は採集できる。
- (2) 葉の加工と乾燥。待ち針数本をゴムで一列に固定した道具で葉を細く裂き、次にそれを何本か束ねて乾燥させる。
- (3) 染色。
- (4) 編み。ここからが複雑な分業が始まる。編む人、縁を縫う人、最終的な仕上げ（模様の刺繍）をする人、と分業されている。

賃金は各分業の仕事に応じて支払われる。昔3畳分の大きさのパンダナスマットは湖に面した道路沿いのパッサール（市場）で一枚2万5千ルピアで売れる。各成員は平均月に4～5万ルピアの収入がある⁽⁴⁶⁾。

こういう家内工業の内職をしているからといって格別に、夫に家庭内の仕事を依頼するというものもない。「家庭の仕事を夫に頼むのは妻として恥ずかしい」という意識が強い。テイラタン・カマンでの女性の家内工業と同じく、ここでの家内工業は、女性の地位向上に決定的な影響を与えるわけではない。

ただ私がインタビューした若い縫い子さんたちは、現金収入を得ているということで、ずいぶん自己主張をすることができている。イザの所で働いていた彼女達は平日の朝8時から午後1時までマン MAN (Madrassa Aliyah Negara: イスラム系中学校) の授業を受けた後、残りの時間は縫い子さんの仕事をしている。マンではアガマ以外に、数学、自然科学、歴史、英語、アラビア語などを学んでいる。マン終了後どうしたいかと尋ねると、一人は「アメリカに行きたい」と言い、もう一人は「お金が続けば学校を続けたい」と答えた。マンを終えると村に留まるかぎり多くは縫い子さんの仕事を続けるのであるが、(私の推測どおり) 月15万ルピアほどを稼ぐ。プキティンギに必要な材料を行った帰りのバスの中で私と出会ったのであるが、停留所で降りてしばらく一緒に歩いたので、「男性と二人きりで村を歩いているのか」と聞くと、「それはもう相手が既に特定の男性の場合にのみ許される。親同士が二人の交際を認め、結婚の約束をして初めて許される」と答えた。その後二人はある人の家に預けていた自転車を受け取ると、さっそうと自転車に乗って先に走っていった。この自転車は自らの労働で稼いだお金で買ったものである。ここに新しい女性の誕生を見るのは難しいが、少なくとも経済的な自立を知る女性が成長しているのは事実である。

ミナンカバウの家族の変化として、母系大家族から母系小家族へ変化してきたと捉えることが重要である。母系大家族時代に典型的であったアナック・バラムを基本とする人間関係は、大きく変化した。少なくともママック／クマナカン：保護／庇護という関係は、父親の経済力が大きな比重を占めるに連れて、次第に名目的なものに後退してきている。母系小家族の比重が大きくなるということは、ブンフルーの権力的な基盤であるスクというものが、経済的にも低下し、また1970年代以降は国家の政策の下で大きく後退していった。そのような状況下で従来ママックやブンフルー（ダトック）の公的な権力に対抗する権威を持っていたネネックの置かれる立場も不変ではありえない。ネネックが権威を持ち得たのは、彼女らが継承するハルタブサカの経済力に裏付けられていたことが大きい。だが、ハルタブサカが細分化されるに連れて、個々の家族の経済に占めるハルタブサカの割合は低下し、その分ネネックの権威も下がった。彼女らは母系集団の心理的な中心として権威を持っていることが多い。

母系小家族では経済的には父親、男性の地位が高く、妻、女性は男性の経済力に依存しているケースが多いが、人間関係では母—娘（サマンテ）関係を中心とする母系原理がまだ健在で、こと家族内の問題では男性は周辺的に位置付けられている。

私がティラタン・カマンで出会った女性は、こうした女性たちである。彼らが家庭内で夫に対して母—娘関係（サマンテ）の強さという点である種の優位性を持っていることは認めても、社会的な関係で言えば、特に経済的な面で力を持っているとはとてもいえない。夫と一緒にムランタウに出たり、ムランタウ中の家庭を内職で守ったりと、必死の努力をして、日々の生活を維持している。男性はムランタウ中であるか、ムランタウで稼いだ資金を下にして生活をしているか、ムランタウに出ない男性は他の人の田の賃仕事をしながら、現金収入を得ている。

家庭内でのディシジョン・メーカーの場で妻の発言権が大きいことを男性は認めている。例えば車、テレビ（など的高级製品）を買う場合、「妻が反対したら、親父が買いたいと思っても実現しない」。こうしたレベルでの妻の発言力は相当高いと見てもいいだろうし、だからミナンカバウ社会は民主的だ、男女平等だと指摘することはできるだろうが、そのことをもって女性が強い指導力を発揮するとはいえない。

ティラタン・カマンで針仕事という家内工業が広く始ったのは1980年代のことである。これは都市の人々が1万ルピア前後の高いジルバップ（あるいはその他の刺繍のある数万ルピアの服など）を買える経済的余裕が出てきたことが背景にある。スハルトの開発政策の成果の一つか。こうした社会経済的な成長を背景としてブキティンギの商店経営者は、安い衣料品の生産を周辺の村々の女性達の家内労働に依頼し始めた。これによって多くの女性は現金収入を得られるようになったが、女性の労働はますます家内労働に限定され、従来のジェンダー観には大きな変更をもたらすことはない。イザの場合のように従来の家内労働で時間をとられていた水田、畑での仕事を他の人間の小作に任せたり、煮焚き用の薪を石油に代えていくという合理化を図って自分の生産性を高めている。この程度の家内工業の浸透では従来の価値観を大きく変えるまでには到っていないということである。

4

バトゥ・タバの家内工業 *kompleksi* は、ティラタン・カマンの家内工業と大きく異なる⁽⁴⁷⁾。ティラタン・カマンの家内工業が女性の家庭内内職であるのに対して、バトゥ・タバでは男性が家内工業（コンベクシ）の経営者となって、男女の別なく村の労働力を使っている。バトゥ・タバではイスラムの経済合理主義が大きな力を持っており、ミナンカバウの村落のなかでも異例の特色を持つ村といえる。だがそれはバトゥ・タバが特殊であるということの意味するのではなく、ミナンカバウ全体の社会変化の面から見ると、バトゥ・タバで起きている傾向はミナンカバウ全体の今後を占う意味でも意義がある。

バトゥ・タバはブキティンギの東、ムラビ山山麓の村で、水田が少なく、勢い、ムランタウに出かける割合が多いのであるが、それだけに、ムランタウでお金を稼いで帰ってきた男性が家内工業を起こす必然性が存在していた。この村の家内工業に、1995年時点で女95人、男35人が他村からやってきて住み込んでいる。女性とはともかく、男性も仕立てを習うために住みこんでいるのである。それだけバトゥ・タバのコンベクシは他所でも高く評価されている。カマンでは男性が裁縫をやるなんて考えられないが、バトゥ・タバでは暇があると（あるいは他に仕事がないと）男性でもミシンを踏む。このようにバトゥ・タバの男性には裁縫は女性の仕事というジェンダー観はない。

仕立ての家内工業は比較的少ない資本で始められ、家内労働を中心に進められる。田の少ないバトゥ・タバではこのコンベクシの歴史はすでに祖母の時代にまで遡るとのことである。コンベクシで儲けるとさらに規模の大きい経営に乗り出す。いわば企業家の出現である。バトゥ・タバでは車一台による乗合バス経営から始めて現在では建設業に乗り出した男性もいる。

バトゥ・タバでは、同じナガリ内のスク同士でもダトックが異なれば、つまりパユン（最大リネッジ）が異なれば、結婚を認めている。他のナガリではそれは「スンバン」として禁止された結婚であるが、バトゥ・タバではそうではない。スク内婚はイスラムの規定でも婚姻法でもまったく問題ではなく、ただアダットに関する問題だけである。他のナガリではこうした性関係／結婚でインセストに関する問題をよく起こしているが、バトゥ・タバではそれを合理的に処理している。

またバトゥ・タバでは1960年代以降ダトック（プンフルー）が存在せず、単なるスク長がいるだけだ。スク長がダトックの職務を代行し、ダトックの権威の象徴である「杖、衣装」などを預かっている。他のナガリではダトックになるために水牛を一頭屠らなければならず、その費用として現在の価値で200～150万ルピアもかかるため、バトゥ・タバでは進んでダトックになりたがる人がいなくなった。また、ムランタウに出た人もダトックになれない。他の多くのナガリではムランタウで成功した人にダトックになってもらうケースが多い。バトゥ・タバではムランタウ中の人は、ナガリの運営に責任を持ってないから、という極めて合理的な理由でムランタウはダトックになれない⁴⁸⁾。

バトゥ・タバの合理性は、PKKの指導者の選択でも表われる。PKKの長は村長の妻が自動的になるのであるが、バトゥ・タバでは村長の妻のモルニザではなく、小学校の校長先生をしているラティナ Ratina である。彼女の幼いころ父が死亡し、彼女の母は再婚もせずに二人の娘を育てた。ラティナはこうした苦勞して育った人特有の厳しさに満ちた職業人である。モルニザ以下バトゥ・タバの全員が彼女の実力を認め、PKKの長にラティナを推薦した（それは代理ではない）。

彼女の夫スタン・サティ Syafurdin St. Sati もコンベクシの所有者である。最初パレンバンで小さな商売をしていたが、その後ジャカルタで仕立てのを勉強した夫は1972年ラティナと結婚後もジャカルタにいて仕立ての仕事が続けた。年二回帰村するだけの夫婦関係であったが、1977年に夫は村に帰り、コン

ペクシの仕事を始めた。現在はラティナが継承した土地に家を建て、妻と5人の子供と一緒に住んでいる。朝の早い妻を車で学校まで送り、それから仕事を始める。

ラティナはハルタブサカとして水田を0.5ヘクタール所有していて、小作させて収穫を折半している。ただ姉がいるので収穫は一年毎に分けている。ラティナの子供たちは田の仕事に魅力を感じない。「他に稼ぐ手段はいろいろあるし、第一水田の仕事は汚い」とのたまう。こうした意見はバトゥ・タバの大部分の若者に共通の考え方である。

スタン・サティ氏はブキティングで好きな色の布を買い、それを適当な長さに切って各縫い子さんに下請けさせる。1ロールとは幅1.15メートル×長さ30メートルあり、1メートル3,000ルピアするので30メートルでは9万ルピアする。服のモデルは各縫い子さんと決める。1着の仕立て代は400ルピア。もし襟を付けられたら125ルピアを付け足す。売るときは1着7,000ルピア。もし家族内での労働力が豊富だったら、一日20着は作れるので、 $400 \times 20 = 8,000$ ルピアの収入がある。但し一日中働き続けることになる。1年でも服の売れるシーズンがある。例えば、断食明け、新年、Hari Natal（聖誕節）には服がよく売れるが、他のシーズンは市場は「閑散としている」。

バトゥ・タバではブンドカンドンという官製女性組織も顕著な業績のある女性で、ラティナと協力しながら活動している。バトゥ・タバのブンドカンドンであるヌルシラム・ヌル Ibu Nursiam Nur は元中学校の先生として活躍した60代の女性である。バトゥ・タバの行政機構は村長、村落評議会 LMD (Lembaga Musyawarah Desa) 15名、村落運営評議会 LKMD (Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa) 10名 (村長、ドスン長6、若者長1名、ブンドカンドン、村長秘書、その他) などである。年2回の定例会議の他必要に応じて会議を開く。ヌルシラム・ヌルによるとブンドカendonは「村の女性の意見を聞くことが仕事である」。

ブンドカンドンと PKK との違いについて列記すると次のようになる。

- *PKK 長は自動的に村長の妻がなり、全インドネシアにあるが、ブンドカendonは西スマトラだけの職階。
- *PKK は各ドゥスン (デサの下部組織) に支部があり、村の教育、健康、KB (家族計画) などの仕事を主に担当するが、ブンドカendonは各村に一名。

*PKK はナガリのムスバン（87ページ参照）のメンバーではない。

ヌルシウム・ヌルはダトック・ハイルディン・シムラル Dt. Chairudin Simrar（ガジャアマダ大学農学部卒，64歳）と結婚し，女二人，男三人の五人の子供をもうけた。夫は，PTP（果樹園芸株式会社）に勤め，バンドウン，東ジャワに転勤した。自分は中学校の教師であったが，夫の転勤とともに任地を代えた。子供たちはそのため各地で教育を受けた。1983年夫が年金生活に入ったので，バトウ・タバに帰った。自分は1983-93年まで，タンジュン・アラムの中学校で教師をやった。60歳で定年を迎え，今は年金生活。

ヌルシウム・ヌルの父 Bp. Nordin Haji Dt. Puri は20人の妻を持っていた。彼はブキティングで成功した商人だった。日本軍政時代には相当抵抗した。1950年死亡。ヌルシウムの母 Jarira（1987年，87歳で死亡）は「父」の第19番目の妻で，7人の子供（男，女，男，ヌルシウム，女，女，男）をもうけた。

「父」の子供は30人以上あり，自分には30人以上の「父を同じくするキョウダイ」がいる。ミナンのアダットでは父のキョウダイの子供（父方交又いところ，バコ）との結婚は認められている（あるいはすすめられている）が，たとえスクが異なっても，父を同じくする子供たちはイスラムの規定で，結婚を許されない。20人の妻の家族は「夫」の死後45年以上が経過した今でも連絡を緊密に取り合い，クンドゥリ（お祝い）ではお互いに招待しあう。だから方が一にも同じ父を持つことを知らずに結婚することはありえない。

妻が20人もいるということは，子供の教育は母の責任，あるいは母のスクの責任となる（母系制だから当然といえば当然である）。しかし子供の生活費は「父」がお金持ちだったので，最後まで面倒をみてくれた。また各妻に家を造ってくれた。妻は一度に4人までしか持てないので，最初の妻から順次離婚した（タラック talak）。「父」はアガマには厳しい人で，1935年ハッジとなった。時折帰ってきた「父」が出かけようとするから，「どこへいくの」と訊ねたら厳しく叱られた。子供たちは父を怖がっていたが，ママックよりはるかに存在が強かった。

「父」は20人の妻達だけではなく，一人いた姉妹のためにも家を建ててあげた。彼自身のスクはタンジュンであり，その妹は7人の子供（彼から言うところマナカン）がいた。1950年死が迫った時，アダットに従って，パンチャにある彼の妹の家に移った。しかし父の妹の子供たちは全員ジャカルタに行っておらず，父の世話は約30人いた彼の「実の」子供たちがやった。こうした場合

「妻」の家族と、クマナカンとの間で、その男性 (Ayah / Mamak) の死に場所をめぐって話し合いが持たれる。妻が一人の場合妻のスクの側となる場合があるが、妻が多数だとアダットに従ってクマナカンの側で死の準備、埋葬などを執り行う場合が多い。各スクは夫々埋葬地を持っていて、「父」の埋葬地でもめた。現在のはもつともめる。つまり、夫／父が先に死ぬと、妻／子供の埋葬地に埋めるケースが出てきた。

プサカ・ティンギとして水田2ヘクタール、ラダン少々を持っている。他の人に耕作させている。種苗、肥料、収穫の費用は折半。他の作業 (田起こし、草取り、肥料撒き、水抜きなど) は請負人の負担。収穫を折半する (パサドゥウオイ)。プサカ・ティンギからの収穫は姉妹間で分ける。自分一人で独占できない。家は50年前に建てられた、西欧風の立派なもの。他の姉妹がバトゥ・タバを出してしまったため、この家はイブ・ヌルシラムが遺産として貰った。

ラティナもヌルシラム・ヌルも職業婦人ワニタ・カリエールであるという自負心が強い。ワニタ・カリエールとは、carrier woman のインドネシア語訳であるが、その意味することは非常に異なる。ワニタ・カリエールとは先ず家庭を大事にして、仕事は家庭に余裕ができる範囲でやりましょうという意味である⁴⁹⁾。二人は現役の小学校校長、元中学校教師という村では最高に賞賛される社会的な地位があり、彼女たちの夫もそれぞれコンベクシの経営者であるとか、農業技師という社会的な地位を占めている。彼女たちに畏怖感を感じてしまう雰囲気は村の成員のほとんどに共通する。彼女たちはアダットの維持とアガマの遵守に並々ならぬ熱意を示すが、同時に熱烈な政府支持者でもある。逆にいえばこうした人物でないとならぬワニタ・カリエールを誇りにできないし、PKK、ブドカンドンの仕事を熱心にはできない。

一方、本来ならばPKKの長になるはずの村長夫人はどんな人物なのか。

バトゥ・タバの村長のヘルマン・スタン・マレンガン Herman St. Malenggang 氏は、同一スク結婚をしている。妻のモルニザ Morniza は父方の孫で、両者ともスクはコト。彼らが住むジョロンのスンガイロタンには、コト、ピリン、グチ、タンジュン、シクンバン、ジャンバックの6つのスクがある。だがスクの下のパユンは違い、ダトック (現在はクバラ・スク) も違う。スタン・マレンガンのパユンはコト・アテー、妻のモルニザはのパユンはコト・パワーである。

彼らは1975年に結婚し、その年のうちに子供が出来た。「すぐに子供ができ

た」といっていかにも嬉しそうに、また得意げに話していた。夫婦のなかには結婚後何年も子供に恵まれないが、「自分は結婚するとすぐに妻が妊娠し、子供に恵まれた」。子供は3人いて、長女の Novia Hermaniza は当時20歳、IAIN (Institut Agama Islam Indonesia) の学生。ノフィアは11月生まれだから。男だとノフィとなる。Hermaniza は Herman + Morniza を合わせた名前。最初の女の子にこうした命名法が多いようだ。第2子は当時18歳の男の子で、マン MAN (Madrasa Alisa Negara) の学生。第3子は15歳の男で、MTSN (Madrasa Tsanawiyah Negeri) の学生。この子はモルニザの母、彼のネネックと一緒に住んでいる（この家はコト・パワーのハルタブサカであり、ネネック死亡後はモルニザが継承する可能性が高い）。

彼らが住んでいる家は畑の出造り小屋（ポンドック）であるが、もちろんモルニザのハルタブサカ。そのポンドックの近くに約0.5ヘクタールの畑を持ち、今は唐辛子、サツマ芋、ナス、その他のポロウイジョ [米以外の作物]（キャッサバ）を作っているが、雨期になると水田にする。また家のすぐ前にはバナナ、アボカド、パパイヤなどの果樹園がある。これをヘルマン氏が耕作することではなく、近くの人に小作させ、収穫は等分する。

パダン・パンジャンにあるディニア・プトゥリ（女子イスラム学校）を卒業し、結婚するまで小学校の先生をしていたモルニザは、あるボスの許で縫い子さんをしている。足踏みミシンは個人所有。自分のボスのことを「シ・XX」と呼んでいたことで彼女よりも年少であることが分る。彼の下には10人の縫い子さんがいる。大人用一着350ルピア、小児用250ルピア。頑張れば一日20着は作れて、月に約20万ルピアの収入がある。村長の収入よりも多くなることもある。その時は多分村長の臨時収入が少なかった時だろう。水曜と土曜日にボスがブキティングのアウル・クニン市場で売る。場所代に月25,000ルピアかかる。自分には「モデル（資金）がないため自分でコンベクシを持つことが出来ない」。

バトゥ・タバではイスラム教育が盛んで、MDA (Madrasah Diniyah Awaliyah) というイスラム塾がある。村の募金で経営されているこのMDAには当時7歳から10歳までの男女計170人が学んでいたが、女の子が6～7割を占めていた。その原因として村長のヘルマン氏は、「この世代では女の子が多いから」と答えた。そこのグルとして現在10人（男1人、女性9人）いる。グルの条件として、「コーランが読めること、Agamaan（イスラムに熱心な人

であること)。ハッジである必要はない。母親たちの方が子供の教育に熱心であって、それに時間も融通しやすいから、50代の女性がほとんどグルになっている。グルとして少しの謝金(ホノリウム)を貰うが、それが目的でグルになる人はいない、あくまでも奉仕である。モルニザも以前ここで教えていたが、今は仕立ての仕事が忙しくなって、その仕事を引き受けてはいない。

このMDAに1995年7月から幼稚園TK(Taman Kanak-kanak)も出きた。この幼稚園は、ダールル・マクムル財団Yayasan Darul Makmurが当面の運営に当たるが、将来は村独自の幼稚園を作る予定である。1995年7月現在年齢は4~5歳の就学前の児童35人(女16人、男19人)が通っている。先生は3人、一人が若い賄い婦。授業料として月4,000ルピア。村には政府立の幼稚園もあるのに、また授業料も高いのに、この幼稚園に子供を通わせる人が多い。それほどイスラム教育に熱心であるという証明である。

モルニザとのインタビューを終えてぶらぶら帰ろうとしていたら、丁度トウモロコシの収穫をしていた人がいたので写真を撮らせてもらった。それをきっかけに会話が始まり、この家の3人の娘のお父さんもコンペクシの経営者であった。家の屋敷でトウモロコシを干す作業をしていたのはこの3人娘と結婚した夫たちであった。

長女エリダと結婚したヤスルル(バトサンカル出身)はサワレント・シジュンジュンのコト・バルで夫婦で小学校の先生をしている。この期間は中間試験明けの1週間の休みでスンガイロタンの自宅(妻の家)に戻ってきた。二人の間に5人の子供がいる。次女エルミダと結婚したのがアフリザルでバトゥ・タバのジョロン・スラウガダン出身でコンペクシの仕事をしている。子供が一人生まれたが、早産のため死亡した。三女ユリザルと結婚したのがバトゥ・タバのジョロン・パンチャ出身のフアディ、男の子供が一人いる。敷地には二軒の家があり、姉夫婦はサワレントにいたので、二人の妹夫婦が老父と一緒に住んでいる。彼女らの母は1984年40歳で死亡した。母のおば(故人)からハルタ・ブサカであるラダン0.5ヘクタールが提供された。母の姉妹二人の内75歳の姉はまだ元気で、もう一人の姉は既に死亡。

現在ラダンでトウモロコシを栽培し、先程はその収穫をしていた。ミナнкаバウではトウモロコシをカラカラになるまで乾燥させてから収穫する。日常の食糧にトウモロコシが使われるのは稀だ。市場では焼きトウモロコシとか、カラカラのトウモロコシを薄い油で炒めたものなどが売られていた。まだ灌漑が

ないので、次に雨が降れば3カ月間水田にする。あと唐辛子も作る。

三姉妹の父、スタン・ラジョ・トゥアーはまだ60歳というのにかなり更けた感じである。1951年(16歳の時)単身メダンへムランタウ。親類縁者は誰もいなかった。当時メダンが経済的に最も繁栄しており、プカンバル、パダンでは生活が苦しく、大変だった。1954年両親の斡旋で結婚。結婚相手の顔も知らなかった。最初映画館の前で煙草を売った。一人分の食い扶持は何とか賄えたが、家族を支えるには不十分で、少しずつ仕立ての勉強をした。三年間1人で住み、その後妻を呼んだ。あるコンベクシの縫い子さんとして働いた。3人の子供はすべてメダンで生まれた。77年帰村した。

現在小さいながらもコンベクシをもっている。縫い子さんとして4人が住み込んでいる。彼らは自分で食事は作る。部屋代はなし。そのうち2人は長女エリザの夫ヤスルルがバトサンカルから連れてきた。既に2～4年の経験がある。この日は土曜日だというのに、そのうちの一人は仕事をしていた。写真を撮ろうとしたら、恥ずかしがって外へ逃げていった⁽⁵⁰⁾。その他コト・バルのトランスイミグラシのジャワ人一人、バソ(ピアロの近く)の女性一人の計4人。断食月その他の繁忙期には縫いさんを増やす。1着300ルピア(ボタン、カラー付けは別)、20着(1コディ)で6,000ルピアとなる。一日サトゥ・クロンボ(多分4人のことだろう)で6コディ出来る。つまり、 $6,000 \times 6 = 36,000$ ルピア(一人8,000ルピア)。家の隅には製品が積まれており、繁忙期にはそれを出荷する。

ブキティングで仕立て屋を営んでいるある30代の男性は、店の縫いさんに一着3,000ルピア払っている。バトゥ・タバのコンベクシを評して彼は「工夫が足りない」といつも言っていたが、「量よりも質が勝負だ」という経営方針を持っている。こうしてみるとバトゥ・タバのコンベクシが村の低賃金に支えられて安価な大衆用品を生産していることがわかる。

バトゥ・タバでは家族が多いと、必ずと言っていいほど、コンベクシの仕事をしている。

バトゥ・タバのKAN(ナガリ慣習法会議)の長である、ザカリア・スタン・ラジョ・エンダー Zakaria St. Rajo Endah氏(当時70歳)は姉妹のいない、男だけ3人兄弟の真ん中であつた。そのため両親が死んだ後(父1947年、母1969年死亡)、母のハルタブサカは兄弟3人で分けた。スク、パユンの会議を経た結果である。兄弟3人で夫々約4分の1ヘクタール、全部で4分の3ヘ

クターの土地だった。その結果夫々の土地はハルトブサカではなくなり、ハルト・ルンダー Harta Rendah になった。この事実をクチャマタンの土地登記所 PPAT (Pejabat Pembuat Akta Tanah) に報告し、以降自分の子供たちが不利益を受けないようにした⁽⁵¹⁾。自分の死後財産を相続するのは、「女の子供たち」。自分が相続した財産は娘の代になると彼女たちの新たなハルトブサカになる。

革命時代の闘士ブジュアンであるザカリア氏は1962年ペンション生活に入る。爾来30年、年金を貰いながら、農業で生活してきた。ザカリア氏は二度結婚している。最初は1944年、25歳の時だった。相手は父親がオラン・パダシ、母親が西ジャワ出身の女性だった (93年死亡)。彼女との間に5人の子供ができた。ところがこの結婚はうまく行かなかった。自分との関係以外に、自分の両親とも折り合いが悪く、1958年 PRRI の反乱中に、カマン・ヒールルのエリザと知りあい、結婚した。エリザはその時20歳、スクはシクンバン。彼女との間にも6人の子供をもうけた。第1子は女だったが、2歳で死亡した。第2子は (33歳、女) で、同じ敷地内に子供たちのために建てた家に現在住んでいる。第3子は (31歳)、通常は夫とドゥマイに住んでいるが、今妊娠中で帰省している (95年9月出産)。第4子は (28歳、男) で、Sutaper の妻の家に住んでる。仕事はコンベクシ経営。第5子 (男) と第6子 (女) は無職のため、家で兄のコンベクシのための縫い子さんをしている。

「金がない」とよく言っていたザカリア氏であるが、KAN の副収入があるせいか、1993年250万ルピアでトラクターを購入した。ザカリア氏は既に体力がなくてトラクターを運転できないと言っていたから、家に残っている男の子が運転をするのだろう。「2年間で既に半分のローンを返した、だからもう一台買いたい」とも言っていた。トラクターは田起こしのときに威力を発揮する。水牛を使った方が仕事は丁寧にできるのだが、何せ時間がかかる。その分トラクターは1日で仕事を終わられ、次の日には田植えができるので、引っぱりだこなのである⁽⁵²⁾。

バトゥ・タバの一ジョロンであるチャンキン Cangking はバトゥ・タバの中で最も貧しいジョロン (自然村) で、村ではブキティンギの市場で売るお菓子作りが盛んである。お菓子作りはコンベクシよりもっと少ない資金で始められるが、儲けは労働の割に少ない。ある女性 (38歳) は夫と共にクエを作り、主にブキティンギで売る。案内されて仕事場に入って挨拶したら、夫は逃

げるように外へ出ていった。「恥ずかしい」ということだが、どうもミナンの男性として、妻と一緒に「家内労働」をするということを知られたことが彼の男性としてのプライドをいたく傷つけたかも知れない。彼女の家は水田などのハルタ・プサカはなく、すべての収入はこのお菓子作りで得ている。お菓子作りはチャンキンではジェンダーレスといえるが、外部に対して自信をもってこの仕事をしているといえるようなものではないらしい。

お菓子の原料である米の粉、キャッサバ澱粉、ジャガイモ、砂糖、油、パーム油などはすべてブキティンギで買う。例えば1万の投資で、その2倍(2万)の売り上げがある(つまり儲けは1万)。毎週水曜・土曜にブキティンギのアウル・クニン市場に行きお菓子を売る。場所代として500ルピアを払う。それ以外にも日常的に近隣に売れるので、平均1万ルピアの収入がある(2万の売り上げ)。収入が多いときは、「一日1万5千から2万ルピア」の収入がある。つまり月平均、60万ルピア以上の売り上げがあることになる。すると最低30万ルピアの実収入があることになるが、他に収入源がない以上、生活はカツカツだろう。

バトゥ・タバの基幹産業はコンベクシと呼ばれる家内工業である。水田が少なく、古い時代から家内工業を発達させてきた合理主義はすっかり彼らの生活の中に浸透している。イスラムに熱心で、イスラム教育に大いに力を注いでいる。アダットの改革にも熱心で、スク内婚禁止という「常識」はこの村では通用しない。ダトックを擁立する経済的負担の大きささと、ダトックの権威の形式性に辟易して、1960年代以降バトゥ・タバにはダトックがいない。

バトゥ・タバの夫婦関係を見ると、非常に民主的であるとの印象を受ける。もちろん母方居住で、妻がハルタプサカをもっているケースが多いが、そう広い水田があるわけではない。むしろティラタン・カマンに比べても、ハルタプサカの規模が小さいことが多い。その分コンベクシに依存する経済を営んでいるが、女性の家内労働での家計に対する貢献も大きく、子供の名づけとか、夫婦の分業という点では対等志向が強いといえる。しかし、バトゥ・タバではイスラム合理主義は新体制の諸政策とより適合的に進んでいる点がある。例えば、婚姻法が前提とする夫／妻、公的／私的、主／従というような国家ジェンダー意識が次第にバトゥ・タバの住民に浸透してきている。特にPKKとブンドカンドンという官製女性組織の分野で、バトゥ・タバの突出が目立つ。そこ

ではワニタ・カールを理想とする女性が多く、女性解放というよりは、政府の理想とする家庭像に忠実な女性が目立つ。バトゥ・タバの合理性の果てに、母系社会ミナンカバウのアイデンティティーが喪失していく可能性は大きい。

5

私は1995年11月28日バダンのゲンタ・ブダヤ Genta Budaya が主催する研究会で、「ミナンカバウの人とジェンダーの鍵概念としてアナック・バラム」“Anak Balam” Sebagai Konsep Kunci “Person” dan “Gender” Minangkabau と題する発表を行った。これに対して会場でも私の発表に否定的な見解を述べる意見があったが、それらの反論を代表する形で、「ゲンタ・ブダヤ文化ジャーナル」の特集号「ナガリ、その民主主義と変化」のなかで議論されている⁵³⁾。

私に対する反論はミナンカバウ女性の従属性問題に絞られる。私は農村部で今でも聞かれる、Gadis Rumah Gadang のジェンダー的な意味について詳しく述べた。農村部において若い娘さんの性は徹底的にコントロールされているのに対して、若い男性に対してはほとんど無頓着である。これは女性が結婚し、家ルマー・ガダンを継承していくという観点から当然視されているし、男性はムランタウなどで経験を積み、自分の姉妹の監督者になるべきだというイデオロギーが背景にある。それを支えるのが、アナック・バラムという概念であると述べた。

私のこの見解に対しては直接反論はなく、反論は一般的にミナンカバウ女性が従属的かどうかという議論のレベルでなされた。これはなかなか難問である。「ミナン女性は従属していない、時には男性よりも力を発揮する」というのが、最近のフェミニスト人類学者の意見であり、多くのミナンカバウ人もそうした見解に賛同している。「中島の提出したアナック・バラムの問題は性による区別の問題であって、ジェンダーの問題ではない。そもそもミナンカバウは男女が極めて平等な社会であって、ミナン女性は家に閉じ込められているわけでもないし、公的な領域でも活躍している。ミナン女性は自由である」とまで述べられている。

まず、私の提出したのがジェンダーの問題ではないという反論には驚かされる。私の発表で母一娘（サマンデ）関係に言及しなかったことは不十分ではあ

った。その点を反省して今回の論考ではサマンデ関係にも十分言及するように私の考えを修正した。だが、ジェンダー研究というものをミナンカバウ社会の平等性を確認するだけの根拠として彼らが理解しているのは、ミナンカバウにおけるジェンダーの受容という点で特筆される。

例えばフェミニスト運動の一環として婚外子に対する差別を無くそうとする運動があるが、ミナンカバウにおけるフェミニスト人類学ではまったく問題にはされない。私が例に出した「罪の子」*anak jadah* という婚外子の問題に対して彼らはまったく否定的であった。こうした問題意識の欠如は、彼らがジェンダーという概念を社会の矛盾を解決するために取り入れたのではないということをよく示している。私の発表の際この問題を提起しても、婚外子に対して非常に冷淡な発言が主流であった。

とにかく、アナック・ジャダーという概念が導入されたのはイスラムの影響である。それまではスンバン *Sumbang* という言葉しかなく、スンバン・スンバン *Sumbang Sumbang* とか、パーリン・スンバン *Paling Sumbang* とかという言葉で、望ましくない性関係／結婚を指していた。ただしこうした関係から子供が生まれた場合でも、スクの構成員として完全に排除したわけではなく、たとえ集団内での地位は低くても科料⁽⁵⁴⁾を払えば集団の構成員として認められた。もし科料を払わなければ、村を出ざるをえなかった⁽⁵⁵⁾。

ミナンカバウにフェミニズムの影響が広がればこうしたアナック・ジャダーに関する問題はどうかと私は会場の参加者に質問をしたが、それがミナンカバウ母系制の存立基盤そのものに関わる問題であるとともに、彼らの性規範にも関わる問題であるので、きわめて否定的な見解が多かったのが印象的だった。アナック・ジャダーを生む方が悪いのであって、何ら同情の余地はないというのである。

また、私が何ら発言していない問題にまで言及されている。例えば同文中に、中島が「ブンドカンドンとしての女性はやがて財産を継承し、男性はママックとして姉妹とクマナカンの生活に責任を負っているという」と言ったと、記されている。発表中私は一度もブンドカンドンについて議論したことはない。むしろ会場の中からブンドカンドンの例をあげて、ミナン女性の地位の高さを主張した意見があったが、批判ではブンドカンドンの議論はない。

これまでの議論でアナック・バラムを基本とする人間関係ではプンフルー（ダトック）／ネネックの関係性をあげながら、プンフルーの権力とネネッ

クの権威（アカル）を私も認めてきた。ルマー・ガダンの中で母系大家族を中心として住んでいた時代のネネックは、ハルタブサカの経済力を基礎にした権威があった。そうしたネネックたちをブンドカンドンと呼んでいたかどうかは分からないが、そうだとは思えない。ブンドカンドンという神話的な存在を例に出すことで、ミナンカバウ女性の地位の高さの証明ができるとする議論はナンセンスである。例えば、54ページで取り上げたラニー・エミリアの新聞記事でも、母とブンドカendonは同一視されている。ラニー・エミリアの記事で明らかなのは、ミナンカバウにおいてブンドカendonという言葉が一般化するのには、1957年ブンフルーの妻たち（傍点中島）がナガリを代表する女性組織を結成してからであることを認めている。

それ以前はネネックという言葉が一般的でブンドカendonという呼称はあまり使われなかったと思われる。ネネックがアカル（知恵）を体現した者として権威を持ち得たのは、彼女が母系大家族の人間関係の中心に位置し、現在よりもはるかに経済的な重要性をもっていたハルタブサカの継承者としての地位に基づいていた。

だが、父親の経済的な地位が高くなっている母系小家族時代の今日ではネネックの位置も大きく異なる。確かに各家庭に年長女性が生活しており、また姉妹との関係が母系小家族になっても近隣に住むということでもいまだに緊密なケースもあるが、ある男性とその姉妹、クマナカンとの関係は、愛情に基づく関係であるよりは、経済的な利害関係による緊張関係であるほうがはるかに多くなってきている⁽⁵⁶⁾。

ブンドカendonがいかに官製組織であり、新体制のイデオロギー的拠点にされているかは、1995年11月14日の「ハルアン」の記事によく現れている。ソロックのプパティが、「他地域のアダットを馬鹿にするな」とブンドカendonに警告し、PKKとともにブンドカendon組織を政府の意見を浸透させる機関として利用していることがよく示されている。

ソロック県のプパティの代行であるルスディ・ルビスは、次の世代のためにブンドカendonがミナンカバウのアダットの評価を正しくするよう要請した。彼はさらにブンドカendonが社会から更に広く支持されるよう人々の中間に位置するよう要請した。これはコト・バルで開かれた全西スマトラ・ブンドカendon大会におけるソロック県ブンドカendon

支部での模様である。全西スマトラ・ブンドカンドン代表である Ny. Dt. Sati は各地域代表者の総会における歓迎の挨拶で、1974年11月8日パヤクンブーで創設以来、ブンドカンドンは自らを教育し、下はナガリから上は全西スマトラに至る母親を糾合してミナンカバウのアダットを推進するよう働いてきたと訴えた。そして彼女は更に、ミナンカバウ社会、とりわけブンドカンドンは、他地域のアダット、特にジャワのアダットについて悪口を言わないよう注意を喚起した。その後ソロック県のブンドカンドン会長補佐の Ny. Zulkifli はソロック県のブンドカンドン活動について報告した。

この記事によると現在の形の官製ブンドカンドンは、1974年パヤクンブーで結成されたことになっているが、それ以前に1957年プンフルーの妻たちがブンドカンドンという組織を創っている。1979年「村落法」が施行され、ジャワのデサをモデルとする行政組織が全インドネシアに強制された。ナガリが地方行政の中心であったのは、スカルノの時代でも同じであったが、1979年、ナガリはいくつかのデサに分割され、デサごとに村長が選ばれることになった。こうして選ばれた村長は彼らが村民の直接選挙で選ばれたものではあっても、従来のリーダーシップの体系とはまったく異なり、元軍人とか役人といった政府に忠実な人間たちであった。ミナンカバウではナガリの分割に多くの不満が続出し、村によっては人口が500人程度の極めて小さな村ができてしまったので、その後村の単位が人口が最低でも2000人程度になるまで拡大されたが、未だに元ナガリがいくつかの村に分割されているケースが多い。こうした状況に多くのミナンカバウ人が不満を抱き、従来政府を支持してきた保守派でも反政府的な言辭を弄するようになってきた。政府はそうした不満に答えるために、旧ナガリ単位で「開発」を論じ合う「ムスバン」MUSBAN: Musyawarah Pembangunan という組織をつくった。「ムスバン」には各村長のほか、プンフルー、ブンドカンドンといった伝統型のリーダーも参加するが、実際にはチャマツ（郡長）が会議を主催する。「ブンドカンドン」という新職制は、ミナンカバウが強調するような女性の地位の高さを象徴するというよりは、スハルト新体制が理想とする「家族国家」にふさわしい女性の従属性の現われであるといえるだろう。

アナック・バラム（性の異なる双子）を基本とする人間関係は、母系財の相

統をになう女性とその管理を行うその兄弟の組み合わせという意味でのミナンカバウ母系制を表わす基本的な隠喩として考えられる。女性は母系財を継承してその土地に結びついた母系リネッジの連続性を守るという意味で利害の世界に生き、男性はその母系リネッジ内でのプンフルー（ダトック）などの称号gelarを継承していくという意味で観念的な世界に生きてきた。ミナンカバウの近代化とは、こうしたアナック・バラムが前提とする人間観が衰退し、従来希薄だった「父」という存在が経済的・社会的に重要な単位として登場してきたことである。アナック・バラムを理想とする人間観の下では、ネネックという年長直系女性の発言力は高かった。ラニー・エミリアの指摘している事例を見ても、ダトックとして活躍した女性数人知られているが、彼女らはあくまでも「ダトック」として活躍したわけで、いわば疑似男性である。だからそれを、「母権的」と形容することは明らかに行き過ぎている。

ブンドカンドン《太母》を再評価する今日のイデオロギーは、グローバリゼーションに翻弄されるスハルト新体制下による諸政策の下スク・バンサ（民族集団）としての危機を迎えたミナンカバウ社会が、新たなミナンカバウ母系制論を展開し始めた表われとして捉えられるのではないか。フェミニスト人類学の「成果」はこのような観点からミナンカバウ人に評価されている。たとえば、1974年の婚姻法によってミナンカバウの結婚、家族、ジェンダー観にどのような変化が現れてきているかを調査している私のこれまでの印象では、インドネシア政府の推し進める男/女::公的領域/私的領域といった男女のジェンダー差はますます強調されている。イスラム家族法の色濃く反映されたこの婚姻法は、ミナンカバウの女性にとって、従来持っていたとされる「家」のなかでの発言力も奪ってしまうかのようだ⁽⁵⁷⁾。

〔注〕

- (1) クリフォード・ギアツ『ローカル・ノレッジ』（梶原、小泉、山下、山下訳、岩波書店、1991年、104ページ）
- (2) Michael Peletz, *The Person and the Body: Reason, Passion, and Shame, Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1996, pp. 202-203.
- (3) Peletz, *Ibid.*, 206-207.
- (4) Aihwa Ong, *Japanese Factories, Malay Workers: Class and Sexual Metaphors In West Malaysia, Power and Difference: Gender In Island Southeast Asia*, edited by Atkinson and Errington, pp. 385-422, Stanford: Stanford University Press, 1990.
- (5) 私の調査したブキティンギ近くのティラタン・カマンでは、最近ラターにかか

人は少なくなったが、そうした女性は次のような表現をよくするそうだ。“Kamu pantat!” (pantat はお尻のこと)，“Kamu e'k!” “Kamu o'k” (e'k は女性性器、o'k は男性性器) のこと。イスラムの教義ではこうした性器などを直接指示する「汚い」表現は強く禁止されるので、「イスラムの普及とともにラターにかかる女性が減ってきた」と村の人は語っている。実際私の観察でも、ムハマディアの強いこの地域では、性的な冗談などは強く禁止されている。

- (6) Joel Kahn, *The Interpretation of Minangkabau Culture: Tradition of Modernity or Modernist Tradition, Cnostituting The Minangkabau: Peasants, Culture, and Modernity In Colonial Indonesia*, BERG, Province/Oxford, pp. 1-30, 1993.
- (7) Audery Kahin, *West Sumatra: Outpost of the Republic. Regional Dynamics of The Indonesian Revolution:Unity From Diversity*, edited by Audrey R. Kahin, pp.145-176, University of Hawaii Press, 1985.
- (8) 「ジェンダーと歴史学」(平凡社, 1992年)の著者である J. W. スコットは、「ジェンダーというのは翻訳が難しい語であり、実際多くの言語では翻訳不可能であること、そして文脈が異なればその用法も異なってくることに注意するのが大切である」と述べて、セックスとジェンダーを区別し身体を精神的あるいは社会的なものとの無関係であるかのように見せかけ、結局は男と女に普遍的な生物的な実態があるかのように思い込ませてしまう逆効果をもたらしたと批判する。そうではなくて、ジェンダーを歴史化すること、つまり、男や女というカテゴリーや性差概念が具体化される歴史的な状況を抉り出す必要があると強調している。「ジェンダー再考」『思想』1999年4月号, No. 898, pp. 5-6。
- (9) 「法政大学教養部紀要」第105号, 1-21ページ, 1998年2月。
- (10) G. D. Willinck, *Het Rechtsleven bij de Minangkabausche Maleirs*, Leiden. Brill. 実際にはこの文献には当たっていない。
- (11) Ken Young, *Islamic Peasants and the State: The 1908 Anti-Tax Rebellion In West Sumatra*, Yale Center for International and Area Studies, 1994.
- (12) キジバトはアジア各地に広く分布する留鳥。ジャワ人がベツトとして鳥類を殊のほか好むのに対して、農村に住むミナンカバウ人にはそういう習慣はあまり見られないが、バラムだけは例外的によく飼っている。
- (13) こうした性の異なる双子のことをアナック・バラン Anak Parang と呼ぶと言う者もいた。バランとは戦争の意味だが、アナック・バランとは「お腹のなかで戦争している」という意味ではなく、Parang Istimewa, つまり非常に稀なことを意味し、一度の出産でミナンの理想の子供の形態を「既に備えている」 sudah lengkap という意味である。この「スター・ルンカップ」という表現も重要。アナック・バランとアナック・バラム Balam とは同じ意味である。もっともこの説をまったくの間違いだと言つて一蹴するミナンカバウ人もいた。アナック・バラム以外の表現は間違っているというのだ。
- (14) 西スマトラでは「家族計画」がうまくいっていないが、その原因の一つが、女の子が生まれるまで子供を生みつづけることにある。1999年7月8日の「ハリアン・ハルアン」は次のような事実を報じている。「パダン・パリアマン県の家族計画では、1999-2000年の活動目標として、10,554組の夫婦のうち、まだ家族計画を実行していない5,198組のなかの2,780組の夫婦を家族計画のターゲットにしていると報じている。しかし実際には目標数にはるかに及ばない955人しかまだ家族計画に応じていない」。

男の子供だけで女の子供がいない場合母親の母系財 Harta Pusaka は母の姉妹の女の子供たちに継承されるのが原則である。私が出会ったある60代の母親は、6人の子供全員が男の子で、私を紹介されるなり「女の子がいない」としきりに嘆いていた。

ところが、場合によっては男の子供たちが母系財（ハルトプサカ）を継承することもできる。そうした場合、その男の子供が死んだら彼の子孫に継承されない。つまりその母系財は男の子供がその使用権を一代限り持つが、その使用権が切れると、元の母系大家族の女性成員に継承される。あるいは、その男の子供の私有財産としてなる場合には、継承された母系財はもはやその母系リネッジの母系財とはならない。母系財を継承した男性は自分の結婚した女性の母系リネッジに入るの、自分の妻との間に生まれた女の子供が父親の相続した財産を獲得財 Harta Puncarian としてではなく、自分の新たな母系財として継承することになる。

- (15) ミナンカバウでは双子をアナック・クンバル Anak Kembar と呼んでいて、先に生まれた方がカカック（兄／姉）とされる。一般的に双子が生まれても何のクンドゥリ kenduri（お祝い）もしないが、アナック・バラムが生まれた場合、特にお金持ちの場合、盛大なお祝いをするがあった。一度の出産でこの理想の形態を満たしてしまうことは非常に珍しいことだし、またお目出度いことである。特にこれは王族（貴族）の家族においてはそうであった。だから彼らは盛大なお祝いを催した。

基本的にミナンカバウの子供の生育儀礼は、「胎盤 uri の処理」、「名づけ」、「髪を切る儀礼」、「割礼 sunnat」、「ケカー」という順に進んでいく。

「髪を切る儀礼」Potong Rambut とは、子供の髪の毛にゴムを火に炙って液体状にしたものを付け、呼んだウラマーの数（奇数）だけ切る。女子の割礼は乳児期（1才前後まで）にクリトリスの一部を軽く切り取るだけであるが、男児の場合には少年期に入ってから行うのが普通である。「ケカー-kekah」とは、イスラムで言うアキカー Aqiqah のことで、男児の場合ヤギ2頭、女児の場合ヤギ1頭を屠り、お祝い（クンドゥリ）をする。あるいは男女の区別なく1頭のヤギを屠って食べる。クンドゥリのご馳走はその日のうちに全部食べてしまうことが肝要で、たとえ残っても捨ててしまう。もし親がケカーをやっていない場合、子供と一緒にケカーをすることは許されていない。かならず親子別々のケカーをすることが必要である。

- (16) サンスクリット語で「起源」を表わす。ミナンカバウ全体の起源を表わす「タンボ」と、あるナガリの起源を表わす地域的な「タンボ」が存在する。
- (17) Umar Junus, *Kaba Dan Sistem Sosial Minangkabau: Suatu Problema Sosiologi Sas- tra*, p. 19. PN Balai Pustaka. 1984.
- (18) (1) スク・シマプール Simabur
 バユン・シマプール・プミ・プト Simabur Bumi Puto
 ネネック Tabe Pata Dt. Tumo Gandut—ダトック Dt. Nagari Basa
 バユン・シマプール・タンバガン Simabur Tambagang
 ネネック Tabe Pata Dt. Tar Malajo—ダトック Dt. Koto Malintang
 バユン・シマプール・バヌアンブ Simabur Banuampu
 ネネック Balai Gula Dt. Majo Lero—ダトック Dt. Koto Malingtang
 (2) スク・シクンバン Sikumbang : 2 Nenek, 2 Datuk, (3) スク・ジャンバック Jambak : 10 Nenek, 10 Datuk, (4) スク・ムラユ Melayu : 2 Nenek, 2 Datuk, (5)

- スク・ピサン Pisang : 3 Nenek, 3 Datuk, (6) スク・コト Koto : 3 Nenek, 3 Datuk, (7) スク・タンジュン, Tanjung : 3 Nenek, 3 Datuk, (8) スク・ピリ Pili : 4 Nenek, 4 Datuk, (9) スク・ビチュ Bicu : 4 Nenek, 4 Datuk
- (19) 腹という意味, 同じ女性の子供, 特にその女の子から生まれた子供たちで構成される母系集団。
- (20) もちろんスクは外婚制の単位ではあるが, その内部の結婚を完全に占めだしている訳でない。「料料」を払えば許される。これをどう考えるべきなのか。たとえサンシ sangsi を払っても, そうした結婚とそれによって生まれてくる子供の地位は低いのであるが, 村の成員として排除されるわけではない。これをミナンの集団原理の柔軟性と考えるべきなのか。
- (21) ナガリを代表する女性組織としての意味。
- (22) Taufic Abdullah, Some Notes on the Kaba Tyindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature, *INDONESIA*, 9, 1970, pp. 1-22.
- (23) この問題との関連で言えば, ジャワ王権の基礎であるロロ・キドゥルが, 17世紀以降のマタラム朝に至るまで見られないということも興味を引く。少なくともイスラムを受容したジャワ王朝が, 稲作を基盤とする内陸にその権力基盤を移すようになってから初めてロロ・キドゥルとジャワの諸王との関係が生まれたと仮定してもいいだろう。なお, この問題では, 青山亨氏との会話が有益であったことを記しておく。
- (24) Nancy M. Tanner and Lynn L. Thomas, Rethinking Matriny: Decision-Making and Sex Roles In Minangkabau. *Change and Continuity In Minangkabau: Local, Regional, and Historical Perspectives on West Sumatra*, edited by Lynn L. Thomas and Franz von Benda-Beckmann. Ohio University, Monographs In International Studies, Southeast Asia Series, No. 71, Athens, Ohio, 1978, pp. 45-71.
- (25) 私が見ることでできたマミナン(婚約)の儀礼では, 普段はいかにも貧乏臭い農民の姿しか見せないあるダトックが, このマミナンの席では朗々とした詩的言語に満ちた挨拶を相手側と交換していた。男同士が相手をグラール(称号)と呼び合い, しきりに“Lain Lubung, Lain Ikan”(所変れば品変る)を繰り返しながら, 親族関係になるのは困難だが光栄であると1時間近くも延々と, 挨拶を交わしていた。その後「マカン・バジャンバ」という4人一組で一皿を囲む食事になるのだが, 大した経済力のないこのダトックはこの詩的言語能力に優れているということでこうした場にふさわしいと評価されていた。
- (26) Joke van Reenen, *Central Pillars of the House: Sisters, Wives, and Mothers In a Rural Community In Minangkabau, West Sumatra*, pp.25-29, Reaearch School CNWS, Leiden, 1996. なお, この本をご紹介頂いた加藤剛先生に感謝します。
- (27) Joselin De Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-political Structure In Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- (28) Joke van Reenen. *Ibid.*
- (29) *Ibid.*, pp. 32-33.
- (30) *Ibid.*, pp. 34-37
- (31) 現代ミナнкаバウ家族の特徴をよく「核家族」だと捉えられることがあるが, それは間違っている。一見核家族的な特徴を示してはいても, 結婚後たとえ一時的ではあれ妻方居住が一般的であること, また結婚後娘が家に残り父親の残した財産を継承し, 男の子供は家を出ることが多いなどを考慮すると, 母系小家族という表現

が正確であると思う。

- (32) 60年から65年の経歴がとんでいる。PRRIからお咎めなしに警察に戻れたのだろうか。
- (33) PRRIの反乱は共産等を容認するスカルノへの反乱でもあった。反乱軍は鎮圧された後、辛酸を舐めるが、65年のクーデター未遂事件後の虐殺は、こと西スマトラではPRRI事件への報復という様相を帯びていた。
- (34) この村でも「緑の革命」が始まったということ。
- (35) 1920年におけるネグリ・センビランの田での、男/女/水牛の労働日が算出されている(水牛の労働日というのは水牛を使った日数であろう)。それによると男は年間35日水田で働く。それに対して女は52日間。これから見ても女性の労働時間が如何に長いかが分るだろう(水田での女性の仕事は、田植え、草取り、日干し、脱穀といった時間はかかるがそうきつくないもの)。Ken Youg, *Islamic Peasants and the State: The 1908 Anti-Tax Rebellion In West Sumatra*, p.149.
- (36) Jennifer Krier, Narrating Herself: Power and Gender In a Minangkabau Woman's Tale of Conflict, In *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Politics In Southeast Asia*.
- (37) Evelyn Blackwood, Senior Women, Model Mothers, and Dutiful Wives: Managing Gender Contradictions In a Minangkabau Villag, In *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Politics In Southeast Asia*, edited by Ong and Peletz, University of California Press, 1995.
- (38) 1999年8月にアンダラス大学で出会ったベンダ・ベックマン夫妻は、レーネンの依拠したデータは、村の中のエリート層の女性である(だから彼女の結論は普遍化できない)とコメントしていた。
- (39) J. S. サイティは1.5ヘクタールの田を小作させて、月平均12万ルピアの収入を得ている。イザの場合、その2倍の24万ルピアの収入があるということ。尤も母親がまだ健在で、他に姉妹もいるから、それを自分だけで使えないが、農村では結構大きな現金収入源である。
- (40) 後で述べるようにイザの許で働いている縫い子さんはお昼過ぎまで学校に通っているので、1日中働くところの二倍の仕事はできる。
- (41) 女性が町で一日中働いて(例えばテレコムなどで)、約10万ルピアの収入しかもらえないことが多い。住み込みのお手伝いさんになると、もっと少ない。
- (42) 手の器用な男性は別にムランタウをしないでも、現金収入の道がある。例えば、指輪を作る職人がそうである。指輪はインドネシア人にとって、お守りになる重要なもの。原材料は、真鍮、銀。石はブキティンギの店で別売りで買って完成品となる。ジョロン・ソンサンにいる指輪職人は、1週間で3コディ(60個)作れるという。1コディ3万5千ルピアで売れる。つまり1週間に、 $3 \times 35,000$ ルピア = 105,000ルピア。そのうち1万5千ルピアは材料費で、実収入は9万ルピア。材料費以外にアセチレンなどのガス代は含まれていないから、実収入はもっと下がるが、月30万ルピア前後となる。ただこの仕事場は妻とその姉妹の所有地(ハルトブサカ)にあり、妻の姉妹たちと「収入を折半する」ということだが、そのほかに田があれば、村では十分な収入を得られる。
- (43) 尤もこの後ロスマニはマレーシアにムランタウをしている長男の許に引き取られた。ロスマニが行ったのは、ブキットの中にある、スクの共有地あるいは、ウタンの中の自分の耕作地である。

この村の土地利用状況を見ると、水田 sawah, 畑 ladan 以外に、丘陵地 bukit, 森 hutan というカテゴリーがあり、それぞれ、500ヘクタール、1,200ヘクタールと広大な面積を占めている。丘陵地ブキットとは、各スクでその所有地が決まっている。はっきりした境界はないが、大きな目印は決められていて、その範囲は周知徹底している。森ウタンとはブキットよりも遠い森。これはナガリ全体の「所有」で、ラダンとして利用したり（ある人が利用している時は他の人は利用できないが、だれの目にも放棄したことが分かれば他の人がその後を利用できる）、焚き付け・建材用としてのカユを採ることも可能。また建材用としての石を掘りだすことも可能（家の土台として利用）。石の採掘は集落近くでは崖の崩落を起こす危険性が高いので禁じられている。ブキットは、Bukit Simabur. Bukit Koto と言う名前と呼ばれる境界があり、ナガリ・コト・タンガの各スクの成員なら誰でも夫々のスクのブキットでこうした権利を行使することが出来る。

このブキットはクブン kebun と呼ばれ、昔から「里山」として周辺の村々で利用してきた。ただ使用権があるだけで、所有権はない。現在は政府の奨励で、クブンの再利用が始った。この村の村長さんは、約2キロ離れた処に、1/2ヘクタールのクブンを「持って」いて、コーヒー、クリット・マニス（シナモン・バーク）を栽培している。クリット・マニスは植えてからまだ4年間、コーヒーに至ってはまだ2カ月しか経っておらず、どちらもまだ収穫はない。シナモンは輸出用で、植えてから6年後から収穫できる（樹皮を剥いてその樹皮を乾燥させて商品として仲買りに売る）。コーヒーは植えてから3年後（もったかかったと思う?）。政府から、種子（あるいは苗木）、鍬、ナタ、肥料、ラチュン（毒虫用散布薬）が支給される。政府の推奨するクブンの広さは一人最大1ヘクタールで、1ヘクタール「開墾」すると、政府から3年間で20万ルピアが補助金として支給される（初年度5万、2年目10万、3年目5万ルピア）。自分は1/2ヘクタールしか利用していない—それ以上は体力的に無理—ので、政府からの支給額はその半分。現在この村では25人がこの制度を利用しているだけ。

- (44) イザの話だと3,500ルピアである。あるいはイザのように、縫い予さんに渡すのが1,500ルピアで、2,000ルピアは理佐の手数料（材料費、交通費、運営費など）であるかもしれない。
- (45) 大統領府に直接資金援助を受けているデサのことで、最貧デサのこと。
- (46) カマンとかバトゥ・タバでの内職に比べると、はるかに収入が少ない。これは大きな市場に遠いということの影響か。
- (47) カマンでは Penjahit（縫い物屋）という言葉はよく使われるが、コンベクシという言葉は使われない。コンベクシとは仕立てた衣料品をブキティンギの市場に持って行って自ら売る段階にまで産業化した家内産業をいう。
- (48) バトゥ・タバは1979年の村落法施行時に、各ジョロンを基礎とするいくつかのデサ（行政村）に分割された。村によっては人口が500人足らずしかない村もあり、「開発もままならない状態だった」。そのため政府に要請していくつかの村を合併してデサの人口規模を増やしてもらい、私の調査時点の1995年当時は、旧ナガリが一つのデサということになっていた。ところが、1998年にはブキティンギのクララハンに編入される予定だと言われていた。ところが、「ルラーは選挙ではなく、市長の指名になるので村で村長が選べない事態になると、自らの自治性が失われる」と恐れられたので、「ダトックを復活させよう」としきりに議論していた。
- (49) 1995年8月19日の「ハルアン」は、「女性陣の戦いは台所で料理するだけではな

- く、夫が仕事を立派に成し遂げられるよう動機づけることである」というタナー・ダタルのブパティの挨拶を載せている。タナー・ダタルのブパティ、カスマ・ハミッドは、第21回タナー・ダタル・ダルマワニタ開設記念大会の挨拶で、「妻は公務員である夫が仕事を順調にこなせるよう気をつけなければならない。たとえば、朝一杯のコーヒーがなくても、夫はその日の仕事がうまくいかないものである。従ってダルマワニタに参集する女性の戦いは、開発に寄与するものであり、その任務に邁進するダルマワニタの皆さんに謝意を述べたい」とカスマ・ハミッドは述べた。その後タナー・ダタルダルマワニタの会長であるハミッド夫人は、中央からの挨拶を代読した。」
- (50) 「ミナンの女性はよく恥ずかしがる」と長女エリザの夫ヤスルに話したら、「若い娘で恥ずかしがらなかつたら動物だ」と応じたのが面白かった。
- (51) PPAT に登録しないも後年自分の母方の親族が相続権を主張して土地をとられてしまうことにもなるからだ。村では土地の所有権の移動があっても手数料がかかることを嫌って、PPAT を通さないことが一般的だ。手数料には村、クチャマタンのほか、KAN にも払う。
- (52) トラクターだと収穫の次の日に田起こし作業に入れるが、水牛だと収穫後の田に水を張って10日はそのまま置かないとならず、作業も10日はかかる。
- (53) Fauzul el Nurca, "Anak Balam" dan Konsep Gender Minangkabau: Laporan Diskusi(2), Nagari, Demokrasi dan Perubahan, Jurnal Kebudayaan, Nomor 3 Tahun 1, Edisi Februari s. d. April 1996, pp. 92-93, 1996.
- (54) 二人で二頭の黒い牛 (Lembu Hitam) を村に提供しなければならない。アダットでそう決まっている。水牛の方が高いが、Lembu Hitam でないとならない。その理由は不明。継父、継子との (肉体) 関係は Sumbang-sumbang, Sumbang Berat と呼ばれる。
- (55) ティラタンカマンではアナック・ジャダー (罪の子) のカテゴリーが狭く解釈されて、その意味が非常に侮蔑的である。バトゥ・タバでアナック・ルアル・ニカー (婚外子) と言うのは、その範囲がアナック・ジャダーよりも広く、そう言われた相手を刺激する度合いは小さい。ティラタン・カマンの高齢の助産婦さんに、父親の知らない子供の出産についてどう思うかという意地悪い質問を試みた。この質問には最初相当怒り、「もし自分の所へそういう妊婦が来たら、病院で生め！」と言って断る、と語気を荒げた。「もちろんこれまでの経験でもそうした例はない」。マトウールの嬰児殺人事件のことを話したら、「生まれた子供は罪ではない、父母に罪はある。子供はこの世で生きる権利がある」と断固主張した。その後マレーシアから帰った女性が出産。父親が分らず、村に料金を払ってやっと村人に認知されたというケースを教えてくれた。
- (56) 拙稿、ミナнкаバウの女性—スハルト新体制下の母系制社会の現実、「女の民族誌1」(アジア篇)、綾部恒雄編、弘文堂、195-220頁、東京、1997年。
- (57) 拙稿、インドネシアの母系社会における国家とエスニシティ：ミナнкаバウにおける家族の言説をめぐって、「国家のなかの民族—東南アジアのエスニシティ」：明石書店、287-313ページ、1996年。