性別化された空間とヴェールを剥がされたジェンダー[1]

Espace sexué et genre dévoilé

セルーア・リュスト・ブールビナ*著
Seloua Luste Boulbina

須納瀬 淳**訳
Jun Sunose

「われわれのなかの他者の声である内なる声にうわごとを言わせること」（Derrida, 1983 : 33）

身体、ヴェール、性

女性たちに為される暴力

よくあるのは、例えば「植民地化」と一緒に、人々が女性たちについてまともに語るのは、彼女らがレイプされた場合にだけ、というものである。あたかも女性たちに為される暴力のすべてはこの犯罪に集約されているかのように、あたかも彼女らが言及されるのは受動性においてのみであるかのように、あたかも彼女らについてはそのようにしか語ることができないかのように。レイプに関心がなければ、売春（Taraud, 2003）、そのイメージ、その活動場所、その組織について学ぶこともできる。レイプ、この暴力の象徴は、しかしながら、女性たちをその固有の標的とする諸装置、とりわけ植民地のそれを覆い隠す（Ighilahriz et al. 2001, Lazreg, 2011）。同様に被った損害も見失われるが、それが感知されるためにはその前提として、どの被植民者たちもみな、ただ単純に、個人的な生や感情的な繋がり等々を持っているという事実が、前面に置かれなくてはならない。見せかけの未分化状態（「どれもこれも同じだ」）は植民地の専有物ではない。そこでは、単に、それが極限まで押し進められているのである。

同時に、植民地政策の数々は、それらが追放の、差別の、さらには隔離の政策であるがゆえに、運営されるためには、必然的に分類と序列化――その中での各々の境遇は、その者が位置づけられるカテゴリーとその者が与える利害に応じて、外国の諸権力に完全に依存しているとみなされる――にもとづいている。それら政策は、性的な差異化を基盤として実現される（Stoler, 2012）。

植民地はしたがって二重の言語において機能する。例えば、女性たちは就学の機会から広く

---

* コロニアル／ポストコロニアル研究者、フランス在住
** パリ第八大学大学院　Université Paris 8, Ecole doctorale - Pratiques et théories du sens

[1] 本稿は、2016年度成蹊大学アジア太平洋研究センター主催シンポジウム「アラブ文学との対話Ⅱ」において配布された同翻訳資料を、翻訳者による改訂を経て掲載したものである。原典は以下の通り。Seloua Luste Boulbina, L'Afrique et ses fantômes: Écrire l'après, Présence Africaine Éditions, 2015: pp.97-123.

排除されると同時に、彼女らの同胞の男性たちから保護されるべきとされる。あたかも、専制政治の古来の言い回し通り、彼女たちに対しては、善意が植民地政策の合い言葉であるかのようなのだ。彼女らを彼女らの身内から護らなくてはならない、と。とはいえ、いかにして？そしてどのような意味において？ありふれた考察に欠落している、諸々の事実を知覚するための諸条件を検討することが重要である。

これによって一つの植民地の歴史、一つの政治的過程における主体を復元することができる。またそれのおかげで同様に、数々の独立の後で、現在の諸言語（時に過去の言葉と全く同一である）を過去の境遇から解明することもできる。それは人類学から教訓を引き出し、モーリス・ゴドリエが述べるような仮説を責任持って継承する一つのやり方でもあるのだ。彼によれば、「社会的諸関係の性質は、それらが考えられ生きられた方法を理解せずには理解することができない」、なぜなら「考え、振る舞い、感じるこれらの方法が一つの独自な“文化”と呼ばれるものを構成しており、文化はそれが意味を与える社会的諸関係と切り離せないということが理解される」（Godelier, 2009: 28）からである。

権利なき権利

アルジェリアは特異な植民地である。クロード・リオズはこう述べている。「これら（支配と管理の）経験において、アルジェリアは特別な位置を占めている。理由はその重要性、それが演じた実験台としての役割、植民地化の異例の長さ、その歴史にちりばめられた紛争の数々の深刻さ、最終的な暴力の猛威のためであり、またそこに適用された最も矛盾する諸手段のためでもある」（Liauzu, 201: 124）。このような植民地とは一つの実験場であり、そこでは植民地権力が、いかなる原則であれ考慮せずに自らが望むことを行えると考えている。植民地においてはそれゆえ、原則の逸脱は体質的なものなのである。

植民地はそれ故に、先住民らの社会的活動の大半を自由のままにする、「単なる」政治的支配の状況ではない。まったく反対に、そしてとりわけアルジェリアにおいては、その国の社会的生活の全側面が、様々な段階において侵害される。フランス植民地は、1875年2月9日以降、フランスの法の外部にある諸規定の総体によって支配され、27の特殊な違法行為に関するリストが作成された。そのうちの一つは「全種類の原住民仲介者たち（助役、監視人、村長（シャイフ）、（イスラーム寄進財の）管財人（ウッカーフ）、村の有力者（ケビール））が、彼らの区画で犯された犯罪、あるいは違反を通報するのを怠ること」を重罪としている。これが「原住民法〔code de l'indigénat〕」、より適切には「警棒法〔code matraque〕」と呼ばれていたものだ。この例外状態において、アルジェリアにおいては1848年の政令によって奴隷制が廃止されることはなかった。一夫多妻がそこでは認められていたのである。

植民地の企ては存在の破壊の企てでもある。アルジェリアにおいて1884年に布告された職人たちの同業組合の禁止は、職人階級の死を意味していた。そこで残るのは、女性たちによって大昔からの手法で織られた絨毯だけであり、それらはその事実それ自体から*ipso facto*、本来の意味における職人仕事からは外れたものである。モロッコが練り土の建築で知られるのに対して、アルジェリアにはずいぶん前から、土作りの建築物が全くなく、クサール〔北アフリカの伝統的村落〕はほぼすべて荒廃している。

植民地的な態度の侵略的特徴を観測できるのはこうした展望のもとにおいてである。そこには私生活が存在しない。「私生活の尊重」は別な世界に相応しい、というわけだ。私生活というものがあるためには、実際、男性たち、女性たち、家族たち、子どもたちがいなければならない。それほどに、私生活の領域とはまず何より、個人の存在の、そして家族の生活の領域であると

いうことは本当なのである。

植民地は先住民たちに対して、彼らがそこから逃れることの困難な眼差しの権利を強要する。概念は、この強要の最も重要な位置にある。エドワード・サイードの『オリエンタリズム』（Said, 1980）仏語版序文においてツヴェタン・トドロフが指摘しているように、「概念とは他者を屈服させるための第一の武器である――というのも、それは他者を対象へと変えるからである（他方で主体は概念へと帰されることはない）。ある対象を“〈東洋〉”あるいは“アラブ人”として限定することは既に一つの暴力の行為である」。対象の境界画定はその直接的な結果として、思考の面においても行動の面においても、諸々の人格の否定をもたらす。対象から抜け出し主体へと到達するためには、他者への服従に背を向け、彼の側につかなければならない。その活動は主観的であると同時に客観的でもある。それが単に客観的でだけあるとき、そのことは「偽りの」友人たちをもたらす。いくばくかのフランス人たちはこの領分で有名になった。例えば、ムスリムのファーストネームをおのれに与えるというのは、友人のように振る舞うために十分なことではない。それは必要不可欠なものではないのである。

しかしその活動が主観的であるとき、それは本物の政治的友情、すなわち外側からの籠絡ではなく親密な連帯を生み出す。エドゥアール・グリッサンは『全―世界』（Glissant, 1995）において、そのようにファノンへの敬意を表している。

> 軍が駐留する村には、賢明にも既に結婚した人々しかいなかった。人々は時に宴を催したが、それは上辺だけのおつきあいだった。ほとんどの時間、われわれはアンティーユ人だけで固まっていた、ただ単にそれが習慣だったからだ。タルジンはわれわれにこう断言した、「アラブ人の側についたアンティーユ人たち、学生たちがいる」。信じられない、とんでもない勇気がいることだ。だが、向こう側にいたのは結局のところ、二人か三人だ。タルジンは言う、「噂で聞くところじゃ、そっちのほう、下のあたり、スーダンの傍の地域に一人のマルティニーク＝アルジェリア人がいて、アラブ人たちのために奔走したそうだ。たしか、フランク・ファノンという名前だったはずだ。」

ファノンはアルジェ県に到着したさいに、そこで発見した状況を南アフリカにおけるアパルトヘイトと比較している。それほどに植民地体制はヨーロッパの住民――アルジェリアのユダヤ人たちは1870年10月24日クレミューの政令以降、規約上はそちらに属していた――とムスリムの住民との分離を維持していた。地位あるいは生存条件に関する差別は絶頂にあった。あるものたちにとっての可能性が、別なものたちにとっての不可能性と対応関係にあった。

ファノンは『アルジェリア革命第五年』でそれを述べている。「アルジェリアは入植植民地である。悪評をまねいた最後の入植植民地は南アフリカであった。いかなる意味での悪評かは周知のとおりだ」。この総括、そしてそこから彼が順次行っていった考察の全てが、彼を政治的アンガージュマンへと衝き動かし、反植民地闘争における暴力の使用を擁護させたのだ。その最初の著作から彼が強調していたように、未来を準備するのは現在なのであり、現在に合わせて成型された未来ではない。だからこそ彼は、「（自分の）後に来る世界を準備することを提案し」たいとは思わないと言うのである。

アパルトヘイトは一つの文彩（フィギュール）であり、この類推の手段のおかげでファノンは、アルジェリアで行われていた政治的諸実践の内容ならびにそこに行き渡った抑圧を素早く理解することができた。それは一つの媒介なのだ。彼はそのことについて1952年には既に、「ニグロと精神病理学」へと割かれた章の中で語っている。彼はそこで実際、1950年に『レ・トン・モデルヌ *Les Temps*

Modernes』誌で出版された記事の一節を引用している（Skine, 1950）。したがって彼は、アフリカ大陸に足を踏み入れる前から、神話的な夢想もせずに、原住民法が意味するものを知っていた。

> 「原住民の管理についての公式文書」〔*l'Acte sur l'Administration indigène*〕によって、総督は、至高の長として、アフリカ人たちに対し独裁的な諸権力を持つ。彼は、布告によって、公共の安全にとって危険と判断されたあらゆるアフリカ人を逮捕し、拘留することができる。彼は、植民地のいかなる場所においてであれ十人以上の集会を禁じることができる。アフリカ人たちには人身保護令状〔*Habeas Corpus*〕はない。いかなる時にも令状無しで多量の逮捕が行われる。（Fanon, 1952 : 149）

そこで確認されるのは、南アフリカにおいて、そしてファノンにとって、入植植民地における植民地の状況と、原住民として性格付けられた集団の抑圧――ここではアルジェリアと（部分的に）異なり黒人たちによって構成されている――とがどのようにして連結されるのかということだ。ファノンがアルジェリアへと乗り込み、精神医療の数ある勤めの一つに取り組むのは、その国についてのこうした情報と、人種的疎外についての省察を備えたうえでのことなのである。

一つのコペルニクス的革命

フランツ・ファノンが独創的な方法で植民地に近づくことができたのは、彼が人種化と入植植民地化とに注意を払っていたからである。その方法は単なる反植民地主義闘争をはるかに越え、植民地に関する諸事実へのアプローチに性別化を持ち込むという利点がある。彼は『黒い皮膚、白い仮面』においてであれ『地に呪われたる者』においてであれ、植民地の暴力の様々な形態について非常に注意深く研究している。しばしば身体的な暴力が付いてまわる象徴的な暴力は、数々の主体性を形成し、いかなる植民地においても、それらはその事実それ自体から*ipso facto*、部分的にあるいは完全に否認される。

彼が1959年に出版した『アルジェリア革命第五年』（Fanon, 2001）において、アルジェリアと南アフリカというアフリカの二つの国の類似を強調したのち、ファノンはヴェールを緻密に分析しているが、それは植民者の襲撃と被植民者による受動的な抵抗との間の揺れ動く境界としてであり、その時期そうされていたように、そして今日でもそうされるように、何人かの「進歩的な」ものたちだけが、当時言われていたように、それから逃れられるという後退の明白な証拠としてヴェールを扱うのではない。

命令の拒否はなにしろ愚鈍と同義である。『夢判断』において彼が詳述している「イルマにされた注射」のフロイトは、彼の解決を受け入れなかったことでイルマを愚鈍と見なしている。もし彼の助言に従っていれば、彼女はより聡明であっただろう。なぜならそうすれば、口を開くとき、彼女はフロイトが彼女について述べることを、彼女自身で述べたであろうから。サラ・コフマンはこの件について、「宙づりにされた言語＝舌」ということを語っている（Kofman, 1994 : 45）。逆に言えば、聡明であるとは、自分から、女性として、他者が望むような言説を唱えること、他者が私たちの口から聞きたがっていることを言うことなのだ。したがってアルジェリア人女性たちに想定されていた後進性は、彼女たちの（閉ざされた）性に固有の（知性面での）愚鈍さと、この愚鈍さを（精神面での）後進性へと変形させる人種化とに由来している。

沈黙の対決についてのファノンによる再解釈は、実際には、一つのコペルニクス的転回を構成している。というのも、一方では奴隷制においてのように、不活動が受動的な抵抗として理解されることになるからであり、他方では男性－女性の諸関係は、植民者たちが彼らの勝利とその正

当性の疑いなき証拠として押し付けたがる、植民地の改良という試みに対しての、一つの障壁とみなされることになるからである。

> われわれはここでアルジェリアの伝統的な衣服体系の諸要素の中の一つであるこのヴェールが、一つの雄大な戦闘――その際、占領軍がこの上なく強力かつ多様な手段を動員し、他方では原住民が驚くべき消極的抵抗を繰り広げる雄大な戦闘―のポイントとなっていくさまを見ていこう（Fanon 2001:18）。

植民地の戦略はこうなるであろう。「女性たちをこちらに取り込もう、残りはついてくる」。これは数々の社会学的な分析によって支えられていたが、それによればアルジェリア社会は、父系社会の外見の下で、実際には「本質的には母系的構造」であった。ファノンは二つの側を同時に理解している。植民者の側では、実際、一九三〇－一九三五年の期間から、女性たちを通して*via*男性たちに働きかけることが問題となる。男性たちを支配するために女性たちを利用するのである。それは男性たちの信用を失わせ、罪悪感を与えることで、彼らを後退させるチャンスなのだ。

「ヨーロッパの側では、男性たち（雇い主）同様に女性たちも（まさしくソーシャルワーカー〔assistantes sociales〕に任命されている）「ファトマ〔注：ムスリム女性、ヴェールを被った女性に対してしばしば侮蔑的に使用される〕」のヴェールを脱がせるためにやっきになる。アルジェリア人男性に、彼の妻に自分が定める運命について羞恥心を抱かせるために、「ソーシャルワーカーの女性たちと慈善事業の推進者たる女性たちの群れがアラブの街に押し寄せる」。植民地の政治は、外見上は非常に好意的な手法も含めて、多様なやり方によって実施され、実行される。こうして圧力はますます強力にというばかりでなく、同様にますます広く、行使されるのである。

例えば、経営者たちは彼らの従業員たちを妻と一緒に招待し、そうして男性たちをある不可能な状況へと置く。「彼の妻と一緒に来ること、それは敗北を認めるということであり、“彼の妻を売る”ということ、妻を見せ物にすること、抵抗の様相を放棄するということである。反対に、そこに一人で行くこと、それは“経営者に満足を与えるのを拒否すること”、それは失業をもたらしかねない」（同：22）。おのれのヴェールを脱ぐこと、それは「教師＝主人の学校へと行くことである」（同：24-25）。事実がこの解釈を裏付けている。「解雇の脅しを受けた使用人たち、家庭から追い出されたあわれな妻たち、売春婦たちが公共の場へ連れて行かれ、“フランス領アルジェリアよ永遠なれ！”という叫びとともに、象徴的にヴェールを剥ぎ取られる」（同：46）。彼女たちは後ろ指を差されることになる。

植民者の側から始め、被植民者の側で終えることで、ファノンは被植民者における、植民地の関係の根源的な争点を示している。その関係は構造上、また規約上不平等であるがゆえに暴力的であり、しかも性別化に即して差異化もされている。別なときに別な国で行われたものではあるものの、ギウリアナ・スグレナがボスニアにおいて行った考察は比較可能だ。一九九五年に、スレブレニカで殺害されたある男性の妻は、なんらかの形での援助を享受するために、ヴェールを身に着けた。別な女性たちは、戦時下の国においてより安全だと感じるためにヴェールを身に纏った（Sgrena, 2008：19）。ヴェールの政治的な道具化というものがあり、ヴェールは、国家より下位的な区分線のように、人々がどちらの側にいるかを明示するとみなされているのである（Shepard, 2004：134-141）。

この点でヴェールは立場を割り当てること、特殊な主体化＝臣従化であり、その状況は隷従、拘束のそれであるが、それと同時に男性たちの価値を低下させるものでもあり、その事実自体に

よって、彼らの男らしさの信用を失わせるように作用する。『ハワア*Hawaa*』誌の編集長であるエジプト人女性イクバル・バラカが強調しているように、ヴェールの着用は「1967年の〔第三次中東戦争における〕アラブ側の敗北以後に普及し始めた。その時、宗教指導者たちはその敗北を、ムスリムたちが宗教から離れつつあったという事実へと結びつけたのである。女性たちの解放は、彼らによれば、その主要な理由の一つだったというわけだ。その後で、最も弱く周縁的な社会の構成要素、つまり女性たちに対するすさまじい圧力が始まった。それは、繰り返し政治的敗北を味わってきたアラブの男性たちの、赤字を埋め合わせる一つの方法だったのである[2]」。

諸関係の倒錯

ファノンは植民地体制に固有の、様々な繋がりや関係のサディズム的で倒錯した特徴を明らかにしている（Fanon, 2001 : 22）。この特徴は、政治的権力の可能な構造化としてのみならず、社会的諸関係の構成要素としても、今日においてもなお正しく評価されていない。しかしながら人々はそれを「ハラスメント」というラベルのもとで、とりわけ職場において見出した。「植民地的状況の悲劇」（同 : 22）は政治の言語においてだけでなく、現象学のあるいは実存主義哲学の言語においてだけでなく、精神医学の言語においてもまた形成されるのである。

真に悲劇的なこの次元、それを歴史記述は、その固有の言語によって、説明することができない。しかしながらそれは植民地的状況にその真実すべてを与えている。政治の言語もまた相対的に無力である。なぜならそれは実際上、論争的な言語だからであり、理論的には、歴史記述の言語と同様に、人間の肉体と生が重要性を持たない中立化された言語だからである[3]。

精神医学は、それが尋問的なものでなければ、人々の「気質」に没頭する代わりに個々人の主体性に関心を寄せる。それは、他の場所では、「正常な」人々のところも含め、見落とされるものを把握することができる。植民地の軍当局はそこで間違いはしなかった。彼らは、自分たちの「平定〔pacification〕」の政治の尖兵部隊として医者を利用したのだ。数々の主体を考慮に入れることは何を意味するのか？他のあらゆる場合と同様、ここでわれわれがたずさわっている場合においても、そのことが意味するのは、植民者たちと被植民者たちとの間の、そして男性たちと女性たちとの間の、相互性の問い考慮するということである。

相互性の問いは、実際、人格や個々人、ましてや民衆や住民に、厳密には関わるものではなく、まず何よりも、そして本来は、主体性に関わっている。ヨーロッパの男性たちはアルジェリアの女性たちに対して攻撃性と両義性を感じる。「見られずに見るこの女性は植民者を苛立たせる。相互性がないのである」（同 : 26）。実のところ、植民者の主体に関わる基礎を構成しているのは、原住民たちの脱主体化である。植民地的眼差しは実際、植民者が、おのれが見られていると意識することを妨げる、というのも、そうなるためには、彼は被植民者あるいは原住民を一人の主体と見なさなければならないであろうから。この政治は、われわれがたずさわっている場合においてのように、失敗する可能性がある。

> アルジェリアにおけるフランスの征服の歴史は――とファノンは続ける――、村々への軍隊の侵入、財産の没収、女性たちへの暴行、一つの国の袋詰めについて伝えながら、ダイナミックな同一のイメージの誕生と具体化とに貢献した。征服者のサディズム、そのエロティズム

---

[2] Interview à LBC-TV, 28 mai 2006, citée par Giuliana Sgrena, ouvrage cité, p. 183.

[3] こうした既成事実は今日、イヴァン・ジャブロンカのような歴史家たちによって埋め合わせられている。ジャブロンカにとって、歴史は一つの現代文学である。彼はそんなわけで二〇一二年に『私が持つことのなかった祖父母の歴史*Histoire des grands-parents que je n'ai pas eu*』を出版した。

へと与えられた自由の喚起は、占領者の心理的な満足の水準において、数々の亀裂と実入りの多い地域をもたらした。そこでは夢のような振る舞いと、ある場合には、犯罪的な態度とが同時に現れることができる。（同 : 27-28）

事実は、そこで暴露される植民地的幻想に常に一致するわけではない、たとえそうなることが時としてあるとしても。しかし植民地は幻想の虜にさせる並外れた機械である。それほどに、そこでは規則が消えやすく、法は少しも共通のものではなく、法則はその場かぎりの*ad hoc*ものなのだ。性的な差異化〔différenciation sexuelle〕へと導いてくれるのは、諸々の主体を考慮に入れることである。主体なしには、男性も女性もおらず、ただ入植者と原住民、植民者と非植民者とが不明瞭に、区別無くいることになる。主体なしには、何らかの方法で傷つけることのできる数々の身体だけがある。

人は、女性たちを待ち構える特殊な攻撃を、概してついでに強調するが、植民地的政治の、常に性別化〔sexué〕されていると同時に性的性格を付与された〔sexualisé〕特徴がいつも示されるというわけではない。それゆえ、植民地的状況を本当に述べるためには、数々の主体とそれらの生、つまり男性たち同様に女性たちにも関心を持つばかりではなく、様々な振る舞い、選択、決定、政策の隠された部分へと分析（と耳）を開かなくてはならない。

暴力は、そこに住まう思考されざるものと無意識とを人が聴くときに、初めて意味深いものとなる。その中でそれが形成されうるところの言語は、厳密に言って、学士院がその言葉を定義する意味においての「科学的」なものではない。それがゆえにまさしく、ファノンは、彼の博士論文『黒い皮膚、白い仮面』を提出したとき、学術界に受け入れられなかった。彼の仕事は学術機関には科学的に見えないのだ。資格付与の政治的次元からは、誰も逃れられないのである。

かくしてファノンは、みずから進んでとは言え、はっきり言えばほとんど葬り去られて、学術的な死を意味する場所に派遣されたのである。ブリダの精神医療病院、それは彼の故地とは別の植民地に、すなわち、その当時でいう別の「植民地県〔département colonial〕」にあった。彼は、こうして、知の周縁へと閉じ込められられることができたのである。したがって、多岐に渡る資格においてファノンは、形は多様だが方向性は単一の、ある政策の奥深い害悪を理解するのにきわめて有利な場所にいたのである。

身体、ゆえにジェンダー

身体に敏感なファノンは、ジェンダーに注意深い。身体に関わる図式の変化について、個人的な最終避難所としての筋肉について、植民地主義に対する主観的な「切開〔entamures〕」（同 : 35）について語ることは、それを認めねばならないのだが、誰にでもできることではない。巻き込まれ、注意深くあらねばならず、自分の名において〔*en nom propre*〕情熱を傾けなくてはならない。こうして、多くの人々が、まったく関心がないわけではないにしても、どんな注意も払わないことがらに着目することができる。それにまた、主体化について語ることが、植民地に関する諸々の事実を主観的な現象へと還元するということではないということも示しておく必要がある。

『黒い皮膚、白い仮面』においてファノンは、一つの章の中で、「被植民者の依存コンプレックスなるもの」（Fanon, 1995 : 67-87）を攻撃し、ルソーが、彼の時代に、『社会契約論』において「強者の権利」に加えていたもの〔批判〕をそれに浴びせている。当初は哲学教授だったマノーニは、マルティニーク、次いでマダガスカルに滞在した後で、一つの植民地化の心理学〔*Psychologie de la colonisation*〕（Mannoni, 1950）を提示しようと試みていた。ファノンは、被植民者の言語（ラング）

において何らの文も語も発することが一度もできずに、植民者の言語（ラング）（すなわち語法（ランガージュ））を話している廉で彼を非難している。

彼がマノーニを批判するのは、彼が、精神医学の語法（ランガージュ）において自分の考えを述べ、政治のそれにおいて――なぜなら彼はそれを知らないから――そうすることができないためである。マノーニは原因と結果の順序を転倒させており、そうすることによって、そうとは望まずに、植民地の事実それ自体を否認している。彼のいう「劣等コンプレックス」とともに、彼は主体らの主観性のうちに、状況の客観性のうちでしか見出すことができないような説明の諸要素を求めている。植民地的、およびポスト植民地的な状況における知的労働は、この意味において、必然的に二言語併用的なものであり、翻訳と解釈の絶えざる労働を必要とするのである。

問題は、この二言語併用が、植民地的状況というまさにその事実から、植民者においてよりもいっそう被植民者において見出されるということだ。植民者の視点からすれば、被植民者はその「母語」のなかに閉じ込められている。ところが一カ国語しか話さないのは、実際には植民者のほうである。彼は、植民地が二つに切り裂かれた世界であるということを知らないのだ。ファノンは書いている。

> マダガスカル人を彼の慣習に閉じ込め、彼の世界観の一面的な分析を行い、マダガスカル人を閉じられた囲いの中で描写し、マダガスカル人は祖先たちに依存した関係ときわめて部族的な特徴の数々を保っていると述べた後で、著者は、あらゆる客観性を度外視し、その結論を二面的な理解へと当てはめている、――ガリエーニ以降、マダガスカル人は存在しないということをわざと知らぬふりをしながら（Fanon, 1995 : 76）。

植民地は、象徴的かつ身体的な二重の面のうえで常に暴力の体制であり、この二つのタイプの侵害はいつでも緊密に関連しあっている。

植民地化された主体は罪のあるものとみなされる。無知、無教養、野蛮、非理性的なものとして。哲学も政治もできず、彼は無言とみなされ、その声とその「方言」の、未分化な音の数々へと帰される。こうした表象を押し付けるのは植民地的イデオロギーだけではなく、とりわけ、よそにいる対等な人々をサバルタンへと変える植民地機関である。サバルタンたちは、彼らの「パーソナリティ」あるいは彼らの「肌の色」に「よって」表面上均一化され、それと同時に、相対的な同化能力、特有の野蛮さのタイプ、後進性を示す様々なしるし、さらに多くの他のことがらによって差異化もされている。蔑視、傲慢は、強者たちのもとでは、法と同等の支配力を持つ。

客観的なものと主観的なものとの間、歴史的なものと個人的なものとの間にある、重大な分割の消去は生産的である。それは存在の諸条件が、主観を規定するものであることを前提する。それは唯物論を前提するのである。このことを理解するために、ファノンは、彼がそうであったところのアンティーユの若者の始原的な疎外――黒い皮膚と白い仮面――から距離をとる必要があったし、また彼らの「出自」、彼らの「肌の色」、彼らの「所属」、あるいは、当時アルジェリアできわめて頻繁に言われていたように、彼らの「パーソナリティ」にもとづく個々人の扱いの違いの固定化を告発する必要があった。彼の企図は精神医学の知を脱植民地化することにあったのである。

その時代に、その知は、手短に言えば、まず区別され序列化された諸種族へと、人類を分類することにもとづいていた。「正常なアフリカ人とは、前頭葉白質削除（ロボトミー）を施されたヨーロッパ人である」と、WHOの専門家カロザース医師は、一九五四年に述べている。精神医学の知はまた、最終的な審級において命じるのはいつも精神であるとする、主体性についての観念論

的な発想にも拠っている。このようにして、主体の実存の植民地的な諸条件は、都合よく回避されていたのだ。精神病理学の表現は従って、諸々の条件の差異ではなく、諸文化の差異に帰されていたのである。

ファノンが脱植民地の参照項とされているのは（Haddour, 2006 : 136-158）、植民地的なヴィジョンと、同時代における精神医学の観念論的で人種主義的なアプローチとを脱構築していることによる。したがって彼にとって脱植民地化とは、「魔術的な操作」「自然が起こす変動」、あるいはとりわけ「和解的な相互理解」とは反対のものとして、つまり一つの闘争として現れる。人はファノンについて、完全に時代錯誤的な言い方で、彼が最初の「サバルタン主義者」であると言えるであろう。それほどに、数々の目立たない表現、些末なことがら、最も弱い個々人に対する彼の注意力は鋭敏なのである。

サバルタン女性たちは語ることができるか？

サバルタン・スタディーズは歴史家ラナジット・グハの周囲に集まったインド人研究者たちの一グループに由来し、当初は歴史家のシャーヒド・アミン、デイヴィッド・アーノルド、ガウタム・バードラ、ディペシュ・チャクラバルティ、デイヴィッド・ハルディマン、ギャネンドラ・パンディ、スミット・サルカール、政治学者のパルタ・チャタジーを含んでいた。この現代インドの専門家たちは、インド、英国、オーストラリア、あるいは合州国で働きながら、十巻の『サバルタン・スタディーズ*Subaltern Studies*』誌を、「南アジアの歴史と社会についての記述*Writings on South Asian History and Society*」という副題のもとで一九八二年から一九八九年の間に出版した。しかしながら、それは一つの学派というよりも議論の場＝フォーラムである。というのも、サバルタン主義者たちは彼らの立ち位置よりも彼らの拒否によって集結しているからである。国民的意識の発展と歴史の再記述がサバルタン・スタディーズの争点をなしている。

「誰が歴史をつくり為すのか？」を知るための問いに、サバルタン主義者たちは「群衆を先導するエリートである」ではなく、「彼ら自身の歴史の主体である民衆だ」と答える。言い換えれば、それはまた「サバルタン」集団と「従属」階級である。この見方がマルクス主義から直接的に着想を受けているのは明らかだ。ものごとのこうした視点は、アルジェリアについてのモハメド・ハルビの仕事のうちにも見出される。それはアルジェリア独立のための闘争がそうであったような民衆運動とは何かを示そうとし、下からの（*from below*）アルジェリアの歴史を研究している。

ジェンダー、パロール、エクリチュール

この観点において、研究は回顧的にかつ逆向きに、あるいはグハの表現によるなら、木目に逆らって*against the grain*行われる。ジェンダーの問いはしたがってこうした展望のもとで取り組まれる。これが、ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクが（Spivak, 2000）、「歴史的」あるいは「古典的」なサバルタン・スタディーズはフェミニズム理論に通じておらず、またその理論にとって真に有用なものではないとみなす理由である。その代わりに、彼女は、生―権力についてのフーコー的概念から練られたサバルタン性の新しい諸定義は、フェミニズム理論の修正を要求すると考える。サバルタン主義者たちにとって重要だったのは、外部から知覚されるものが、内部から思い描かれ、自分自身によって表現されることができるのかどうか、別な言い方をすれば、サバルタンたちが語ることはできるのかどうかを知ることであった。

この関心事は広く共有されている。例えば、エドワード・サイードは『オリエンタリズム』のなかで、ギュスターヴ・フローベールがエジプト人娼婦クチュク・ハネムに出会うさい、「彼女のために語り、彼女を代理＝表象するもの、それは彼である」ということを指摘している（Said,

1980 : 18, 48)。バルフォア宣言を解説しながら、彼は書き留めている。

> 彼〔バルフォア〕はしかしながら、エジプト人に、彼自身のために語るに任せるという発想には至らない。なぜなら彼は、語りだしかねないようなエジプト人はすべて、外国を支配するにあたっての「困難」の数々に目をつぶる善良な原住民であるよりも、むしろ「厄介を生み出そうとする扇動者」であるだろうと予測しているからである。

ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクが影響力ある試論で首尾よく捉えた（Spivak, 2009）問いは、ある一つの道筋において取り組まれるが、それは、彼女以前にファノンがとったそれといくつかの側面において似ている。この問いに対して、彼女は最終的に否定によって応えている。「もし、植民地的生産の文脈において、サバルタンたちが歴史を持たず語ることもできないのであれば、女性としてのサバルタンたちはいまだにいっそう深く闇の中にいる」（同 : 53）というのも、いかなる沈黙の声も遠くから復元すること、つまり有声化＝トーキー化する〔sonorisée〕ことはできないからである。過去は大方無言である。われわれが文学を必要としているのは、このためであるように思われる。

子どもが叩かれる…

彼女の分析の第四パートで、スピヴァクはフロイトとサラ・コフマン（Kofman, 1980）を参照しつつ精神分析からの問いを検討し、一つの問題含みの方程式を立てている。「この考察の結果、私は、フロイトが“子どもが叩かれる”という言葉へと導いた探求の意図を必ず連想させようという意図のもとで、次の言葉を組み立てた。“白人男性が有色人［褐色の*brown*］女性を有色人男性から救う”」（Spivak, 2009 : 74）。一九一九年、フロイトは彼のテクスト「子どもが叩かれる」を、「性的倒錯の発生の認識への貢献」として発表し、この幻想に関しての、少女と少年との間の差異に関心を寄せている。

白人男性たちは、一八二九年に、有色のインド人女性たちを、何から救済するのか？　寡婦の供犠、その年に廃止されたサティ *sati*（サンスクリット語）あるいは*suttee*（英語への書き換え）からである。植民者たちの善意が、サティ *sati*というシニフィアンの不当な縮減と、その儀式の内的な争点の数々の根深い無理解にもとづく帝国主義の特殊な形式として明確化されるのは、この事例を出発点としてなのである。第一に、サティ *sati*は寡婦の供犠を表す固有名ではなく良き妻という意味である。英国人たちはしたがって、ある深刻な「文法的間違い」を犯しているのだが、それは妻に対してなされた、彼女の亡夫を焼く薪の山に身を投げよという命令よりも、さらにいっそうひどい拘束を生み出すのである。

歴史家パンドゥラング・ヴァマン・カーンを参照しながら、スピヴァクは次いで「英国人たちが迫害され（*victimized*）虐殺されている哀れな女性たちを見るその当のところで、実際にはイデオロギー的な闘争の場が展開されている」（同 : 84）と考察する。主張すべての細部にまで立ち入ることはしないが、インドにおけるサティ *sati*に関する英国人たちの態度にスピヴァクが提示する解釈と、アルジェリアにおけるヴェールの着用に関するフランス人たちの態度にファノンが提示するそれとの類似は強調せねばならない。そのことは何ら驚くべきことではない。ファノンはそれほどに、ポストコロニアルの思想家たちにとって、主要な参照項、言い換えればインスピレーションの源なのだ。

いずれの場合においても、植民者、すなわち「白人男性」たちの立ち位置は、粗雑な見方にもとづいている。現象の歴史的、社会的そして政治的な次元が無視されているのである。サティ

*sati*の場合においては、いくつかの時代に、いくつかの地域で、ある階級に特殊という規模で、この例外的な規則が一般的な規則になったとスピヴァクは指摘する。（ヴェールあるいはサティという）事実は、無条件に「伝統」に、そしてまた「有色の」あるいは「原住民の」女性の「疎外」へと関連づけられるが、英国あるいはフランスの女性の疎外の諸形態も、女性たちが生きる社会に応じた内的かつ特有の解放の諸形態も、無論問われることはない。対峙し合う立ち位置が正確にどんなことどもを意味するか、そこでどんなことどもが争われているかも、問われることはない。さらに付け加えねばならないが、ヴェールを取ることは、それが強制されたものでない場合、言葉の本来の意味と比喩的な意味とにおいて、あるいは、物質的な、そして文化的な意味において、理解されるのである（Gafaïti, 2005: 155-171）。

男性－女性の諸関係は、非ヨーロッパ人、特殊にはインド人たちやアルジェリア人たちにおいてよりも、ヨーロッパ人、この場合は英国人たちやフランス人たちにおいてのほうが、はるかに良好であると考えられている。白人男性たちは有色人女性たちを救済するのではなく、彼ら自身の立ち位置を守っているのである。それが意味するのは、有色人女性たちは白人男性たちに何も、とりわけ救ってもらうことなど期待していないということである。このことを確認するには、植民地出身の作家、あるいは第三世界のポストコロニアルな知識人であるほうが、透明な、すなわち彼自身について盲目な、第一世界の思想家であるよりもよい。

スピヴァクはジル・ドゥルーズとミシェル・フーコーとを同時に批判するが、ジャック・デリダとジャン＝フランソワ・リオタールには依拠している。「私はデリダの脱構築を使用し――と彼女は言う――、その彼方へと行こうと試みたが、かといってそれをそれ自体としてフェミニスト的なものとはみなしていない。しかしながら、私が取り組んだ問題系の文脈において、彼の形態学は、フーコーとドゥルーズのより直接的で実体的なアンガージュマンがそうであるよりも、よりいっそう練り上げられた有用なものと思うのである。後者は、より“政治的な”問いの数々において――ドゥルーズによる“女性になること”への勧めが思い出されるだろうが――その急進主義的な熱狂のなかで、アメリカの大学教員に対する彼らの影響をより危険なものとする可能性がある」（Spivak 2009 : 102-103）。

スピヴァクはフランス人哲学者たちを参照する。彼女はまず『グラマトロジーについて』でデリダに擁護された諸思想を取り上げ直し、彼の認識論的な慎重さから着想を得ている。そのテクストのなかで、哲学者は、「ヨーロッパ人主体」による、すさまじく執拗な自民族中心主義と他者の選別的な構築に警告を発している。

> 自民族中心主義が急ぎ足で、大きな音を立てながら覆されるその度に、なんらかの努力が劇的なものの背後に密かに身を隠していて、ある内部を強化し、そこからなんらかの内輪の利益を引き出そうとする（Derrida, 1967 : 119）。

彼女は次いでリオタールから批判的道具を借り受ける。なぜなら、自由についての諸々の解釈の争いにおいて、「生における女性的な主体の構成とは、争異〔différend〕の場」（Spivak 2009 : 86）だからである。彼女にとって、ジャン＝フランソワ・リオタールが「争異」と呼んだもの、他者との紛争における言説の様式の到達不可能性あるいは翻訳不可能性は、ここでは驚くべき仕方で例証されているのである。

寡婦たち、一つの典型例

英国人たちはサティ *sati*を野蛮な儀式とみなす。フランス人たちはヴェールを後進的な振る舞

いとみなす。そのうえ、英国人たちは女性の自由意志を一つの犯罪とみなしている。自分を犠牲にする用意ができていながら、最後の瞬間に尻込みする女性について、どう考えるべきか？　それは、インド人たちにとっては、処罰に値する咎むべき違反である。しかし、もし自己犠牲が、時にそうであったように、英国警察の居合わせるときに為されねばならないとすれば、それ〔尻込みすること〕は自由の選択である。あたかも優先されるのはもはや「内的な規範」ではなく、植民地権力によって「強いられた規範」であるかのように万事が進むのである。

ヴェールを被ることを、最終的にはあきらめない女性について、どう考えるべきか？　それは自分自身であることの（相対的な）自由を証す内的な基準の尊重であり、植民地権力が強いようと努める善良な振る舞いに関する外的なコードの咎むべき侵犯である。こうした解釈の反転は植民地の状況にのみ限られたものではない。それはポストコロニアルな状況においても再び見出されるが（Bouamama, 2004 : 38-49）、そのときは行動が、ある既定の規範に照らして、それ自体において評価される代わりに、行動それ自体ではなく規範へと向けられた外的な眼差しに照らして、鑑定されるのである。

インドにおいて寡婦であることの問いは、女性たちに関して、アルジェリアにおけるヴェールの問いと同じくらいきわめて重大であり、中心的なものである。スピヴァクがサティ *sati* の事例を選択したのは偶然ではない。実際、ディペシュ・チャクラバルティが「家庭の残酷さ」と「主体の誕生」とに関心を持つのは、あるタイプの文学を出発点としてであり、それは一つの文学ジャンルを構成してさえいる。それはまたある事例、一九九一年に文芸誌『エクシャーン *Ekshan*』に掲載された、ベンガル人の寡婦たちの証言の検討調査を目的とする一つの記事をその出発点としている。

サティ *sati* という植民地のスキャンダル以降、一八二〇―一八三〇年代の間、そして一八五六年の寡婦たちの再婚についての法律の後、この女性たちに定められた運命はすべての人々の関心をとらえ、文学の中心的な主題となった。この事実のうちで歴史家が取り組むのは、「これら二つの記憶のカテゴリー、すなわち公共的なものと家庭的なものとの交わりにおいて、いかなるタイプの主体が生み出されるのか」（Chakrabarty, 2009 : 188）を知るための問いである。彼によれば、こうした主体化はある部分では、同情についての自然主義理論の輸入によるものである。それはまた別の部分では家族としての近さによるものであり、この近さは、つねに、たとえ何歳であれ寡婦となることの禁止に直面するすべての女性たちに寄せられる関心の、経験的諸要因の一つである。

ヒュームおよびスミスの寄与と、他人への配慮を理解する理性的な方法を注意深く検討しながら、チャクラバルティは「寡婦の内面の記録資料」が構成されるのは小説という道を通じて、とりわけバンキムチャンドラ・チャットパダーイ（一八三八―一八九四）、ラビンドラナート・タゴール（一八六一―一九四一）、サラチャンドラ・チャットパディヤーイ（一八七六―一九三八）のペンによってであることを強調する。こうして、家庭内の諸問題が公共の領域へと移行した。また同様に、こうして、女性の身体そのものから、その「内面」への移動も行われたのである。

たとえば、サラチャンドラ・チャタルジー（あるいは彼が生まれたときのベンガル名、チャットパディヤーイ）は、一人の男性と一緒にいるところを見つかり、一度にすべてを失った若い寡婦について自問しながら、一つの例を提示している。「おそらく、彼女は人が貞節と呼ぶものを一切持っていない。それは認めよう。しかし、彼女の女性性はどうなるのか？（…）一切の重要なものとは、女性の身体であるのか、それとも、彼女の存在（*antar*）の内面は全く重要なものではないのか？」（Chakrabarty, 2009 : 215）

それらテクストの女性読者たちが自分自身について抱く認識はこの文学の影響を受けていた。

フィクションはごく頻繁に現実それ自体の参照項となる。あげくの果てに、寡婦たちをとりまくこうした残酷さの「行為者〔agents〕」たちと「犠牲者」たちの「立ち位置や声」の数々の間の区別は、ついにあいまいなものとなる。したがって、ここで政治的な主体の出現があるとしても、それは「統合されていたこの主体が、試練の後で、人間である多様な仕方へと分散する」（同：226）限りにおいてであり、その主体を、それがいかなるものであれ何らかの残酷さへと、たとえこの残酷さが主体を深く決定づけているとしても、最終的に還元することはできないのである。

サティ *sati* はやや、ラカンがエドガー・ポーのもとで発見したのち発明した「盗まれた手紙」のように機能する。というのも、見えない対象を一つの手紙に、すなわち差し出され、いずれにせよ様々な仕方で読むことのできるなんらかのものをつくり出すのは一つの眼差しだからである。これこそがディーピカ・バーリがスピヴァクのテクストに注釈をするさいに、世界全体について、そしてとりわけポストコロニアルな領域について為される読みの、多かれ少なかれより批判的な諸手法に固執する理由である（Bahri, 2006: 311-312）。

というのも、フェミニズムのポストコロニアルな争点が活発なものとなるのは、フェミニストたちの闘争が、国民＝国家の構築および脱植民地化への障害のように見えうる限りにおいてだからである。優先的な課題に関する古典的な問題はこのようにして提示される。女性たちの彼女たち自身による表象（représentation）は一様でも一枚岩でもなく、反対に肯定的な諸形象と否定的な諸形象を含むがゆえに、スピヴァクが主張したように、女性たちを「代表し〔représenter〕」て彼女らの受託者となるよう要求する可能性もある。

「私がインド人女性として語ろうとするやり方で、あるいはフェミニストとして、女性として語ろうとするやり方で、思考しなければならないその瞬間から――スピヴァクは述べる――、私は実際には自分自身を一般化しようとし、私自身をして一人の代理人〔représentante〕にしようと試みている」（同：311-312）。それは対話者、あるいは宛先人の様々な反応を、何であれ帰結については確信を得られないままに、先取りすることである（とはいえ、いかにして？）。それはまた、第二に、相手をインド人とも、フェミニストとも、女性ともみなさない、ということでもある。代理＝表象は数々のアポリアへと至らしめる、というのもそれはパロールを束縛し、決して解放しないからである。

立ち位置は政治的にしか理解されない。それが価値を持つのは、もしそうあることが可能なら、一つの見方（常に物質的な諸要素とともにある）を、それに対立する、あるいは少なくとも好意的でない人々に承知させるための、一つの闘いあるいは闘争の範囲内においてだけである。しかし、そのとき人は〔定冠詞付きの〕「インド人女性」、「フェミニスト」、「女性」を体現しているとみなされるという点において、あえて本質主義の危険を冒す。ところで人は常に「ある一人の男性〔un、不定冠詞男性単数形〕」もしくは「ある一人の女性〔une、不定冠詞女性単数形〕」であり、決して「男性そのもの〔le、定冠詞男性単数形〕」あるいは「女性そのもの〔la、定冠詞男性単数形〕」ではない。メーキャップはそれゆえ彼女の役割を演じるために不可欠なものなのだ。仮装は、パレードの中で、男性たちが彼らの役割を演じるための義手や義足に対応している。

婚姻関係の規範

ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクによるテクストへの女性たちの導入は、フランツ・ファノンのそれとはいくつもの点で異なっている。ファノンは出来事の同時代人である。スピヴァクは直接的な証人ではない。相続に関する問いがサティ *sati* における争点である。ヴェールのほうはといえば、それは婚姻的なものを係わり合わせる。というのも、『黒い皮膚、白い仮面』以来、ファノンは、植民地の状況が育んだ、セクシュアリティと婚姻的なものとに関する欲望と期待の

タイプの数々に対して、非常に注意深い態度をいつも示してきたからだ。植民地が性的差別と族内婚優位の体制であるだけに、彼はいっそうそこに注意深い。「合法」ないし「適法」の異族間結合はそこでは稀であり、したがって、目立つことになる。

マヨット・カペシアの『私はマルティニーク人女性』を注釈するさい、彼は「白人」に対する「有色人女性」の態度がどれほど問題となりうるかを示している。「マヨットは一人の白人男性を愛し、その全てを受け入れる。彼は主(あるじ)なのだ。彼女は何も不満を言わず、何も要求しない。要求するとすれば、人生における少しばかりの白さ〔blancheur〕だけである」(Fanon, 1995 :34)。ファノンは、こうした混成から生まれた子どもたちをある特殊な名前によって指し示す社会に親しんでいた。ムラートたち、それが説明するのは肌の色の質よりも一つの地位である。彼はアルジェリアで、ヨーロッパ人あるいはムスリムであるということにもとづく個々人の絶対的な分離を発見したわけではない。彼はそのことについて既に承知していたが、その検討をより深めてゆく。

レイプはこうして、客観的には、植民地のコード(分離し、隔離するコード)の侵犯を表し、主観的には、〔コードを〕侵犯する理想像(侵犯を許可し、さらに権威づけさえする植民地国家)としての植民地人を表している。実際に、倒錯と全能は、一つの植民地において見事に組合わさる。フランス植民地帝国のなかで、少なくとも西アフリカにおいて、「その国流儀の結婚〔mariage à la mode du pays〕」と呼ばれたものは、端的に言って、一夫多妻を、フランス人たち自身においても、合法ではなくとも正当なものにはしていたということを意味している(Sankalé, 2007)。

「シニャーレス〔*signares*〕」は植民地時代のセネガルにおいてよく知られていた。当時、自分たちの妻が「本国に」残っていたヨーロッパ人たちは、彼らが植民地に滞在する期間のために内縁の妻を選んでいたのである。一六世紀、ポルトガルのユダヤ人、ランサドスたち*Lançados*(冒険に身を投じる者たち)は、宗教裁判を逃れるために、商館をつくりセレル族の村長たちの娘と結婚した。この結びつきから生まれたムラート女性たち、シニャーラス*signaras*〔注:ポルトガル語、「婦人」の意〕あるいはシニャーレス*signares*は、皮、綿布、インディゴ染料、香辛料、砂糖の市場を支配した。

彼女たちはムラート、あるいはヨーロッパ人としか結婚しない。カトリック教会がこの結婚を支持していた。一九世紀なかばまで、このセネガル人女性たちは、サン=ルイやゴレ島といった植民地社会において、羨まれる地位を享受していた。彼女たちの立ち位置はフランスの植民地化とともに弱まってゆく、というのもフェデルブが一八五四年から一八六三年の間にその地域を占領し、ナポレオン民法典によって定められた女性の法的な劣位を行政的に押し付けたからである。彼女らの影響力はしかしながら消えなかった。慣習は残ったのである。

ここでの婚姻に関する規範の重要性は、この規範の道徳的あるいは社会的な価値付けとは何ら関係がなく、それが尊重された場合に想定されている、扱いの平等性にある。規範は、社会的かつ人種的な差異化の指標なのである。これが、規範がファノンの注意を引きつけた理由だ。彼はこうして、あまりにも知られているがゆえに、解釈されないままに終わるものを指摘するのである。

> 植民地においては、実際、白人と黒人との間の結婚あるいは共存がないにしては、混血児(メティス)の数は並外れている。(…)人種的な抗争の数々は事後的にやって来たのではない、それらは共にあったのだ。アルジェリアの入植者(コロン)たちが、彼らのかわいい一四歳の少女たちと一緒に寝ているという事実は、アルジェリアにおいて人種的な抗争がないということを少しも証立てはしないのである(Fanon, 1995 : 37, note5)。

ファノンのアクチュアリティ、ポストコロニアル研究における彼の重要性は、彼自身をおいて、他の誰の代わりに書こうともせず、他の誰をも代表しようとしなかったということにある。

パロールは盗まれている

それでも、彼が書くことに変わりはない、ドゥルーズの見事な表現に拠るなら、「欠けているあの民衆のために…」。ファノンのテクスト群は宛先が指定されている。それらが宛てられているのは偏在する饒舌な植民者たちではない。それらが宛てられているのは、欠けているものたち、権限を持たない交渉相手となるのがせいぜいの被植民者たち、そしてとりわけ、黙りこくった偽－エキストラ（映画でいう端役）の中にいる、被植民者女性たちなのである。

スピヴァクが、サバルタン主義者たちのところで、始まりにおいて告発したことを、ファノンは目的地において成し遂げる。書かれたものは、一つの欠如したパロールに事後に*ex post*置き換わるのではなく、その反対に、事前に*ex ante*、それを可能にするのである。この不在のパロールを復元しようと試みるのではなく、彼はそれをつくり出そうと努力する。歴史記述の諸実践と精神医学との間の、あるいはさらに言えば、精神分析との間の大きな隔たり。

ジェンダーの問いとパロールのそれとが非常に親しく結びついているとしたら、それは、女性形の歴史〔l'histoire au féminin〕（「女性たちの歴史histoire des femmes」と名付けられるものとそれを差別化するために）が、理論上、不在であるのと同様に、女性のジェンダー（かの有名な「第二の性」）が、理論上、無言でいるからだ。これが、中心的な問いが盗みのそれとなる理由である。盗まれた歴史、掠め取られたパロール。ジェンダーは、仮にそう言うことができるとすれば、公開性のないもの〔sans publicité〕なのである。

一人の「狂人」、アントナン・アルトーについて省察しながら、ジャック・デリダは、盗みとパロールとの錯綜をよくとらえている。「盗みとは――彼は書く――、常に一つのパロール、あるいは一つのテクスト、一つの痕跡の盗みである。（…）パロールの盗みは他の数々の盗みの一つではなく、それは盗みの可能性そのものと混ざり合い、その根本的な構造を定義するものなのである（Derrida, 1967 : 261-262）。」「吹き込まれ掠め取られたパロール」を扱うこの章で、哲学者は、盗みについてこれ以外にいかなる他の理論もないと主張しているわけではない。彼は単に、「盗みの本質」と「言説の起源」を「通底させて」いるだけである。今や、ファノンにおいてわれわれが指摘したように、デリダがアルトーにおける所有権剥奪、喪失、別離、流亡、肉体へと注意を向けているのは偶然ではない。

吹き込まれ掠め取られたパロールの好例はマヨット・カペシアによって与えられる。『黒い皮膚、白い仮面』において、周知のごとく、ファノンは第二章で「有色人女性と白人男性」を扱っている。しかしまず何より問題なのは「有色人女性とヨーロッパ人男性」である。マヨット・カペシアが一九四八年に出版した『私はマルティニーク女性』からの抜粋を引用しながら、彼はひどく苛立っている。ファノンの立ち位置は、たとえそれがもう古くなっていて、しかも青年期の著作のそれだとしても、明確だというところに長所がある。

> あらゆる経験は――彼は述べる――、とりわけそれが実入りのないものだと明らかになるなら、現実の構成の中に入らねばならず、そのことによって、この現実の再構築のうちに一つの場所を占めなくてはならない。すなわち、その欠陥、その失敗、その悪習の数々とともに、ヨーロッパの家父長制家族は、人が知る社会との緊密な関係において、およそ十分の三のノイローゼ患者たちを生み出した。精神分析、社会学、政治学の諸資料に依拠しつつ、語の反社会的な意味において、みじめな人間の割合を減らす、さもなければ消す可能性のある、一

つの新しい親の環境を築かなくてはならない。言い換えれば、基本的気質*basic personality*とは一与件であるのか、それとも可変的なものなのかを知るということである。すべての奔放な、肌に色を持った女性たちは、白人を探し求めて、待ち望んでいる（同 : 39）。

学者的な語法によって、なんとか苛立ちが隠されている。

しかしながら、有色人男性と白人女性、あるいはヨーロッパ人女性とが問題であるならまったくこのようなことにはならない。最初の混成形態がコロニアルなものである一方、二番目のものだけがポストコロニアルなものであるということについてはファノンの主張を認めなくてはならない。マヨット・カペシアについてのファノンの話は、ジュディス・バトラーがそれについて語った意味においての、呼びかけの場面である。『自分自身を説明すること』のなかで、彼女は、ニーチェから出発して呼びかけの場面を提示する。彼女は、「なんらかの偏見がわれわれに押し付けられているとき（Butler, 2007 : 10）」、人は苦しみの経験において自分自身についての視点を結局のところ持たざるをえなくなる、と説明する。呼びかけの場面とは、人が私に、私について説明する〔*rendre compte*〕よう求めてくる経験である。彼女は付け加える。「ただ単に、自分について語ること〔*parler de soi*〕は自分について説明すること〔*rendre compte de soi*〕と同じではない、ということである（同 :12）」この厳命は結局のところ、経験の面で被った苦しみを、言説の面で倍増させることになる。

われわれが他者を知ろうと求めるとき、あるいは他者に、最終的で決定的なやり方で、その者がそうであるところのものを述べるよう求めるとき、十分に満足のいく返答を待つべきではないであろう。問いを満たそうと求めることをせずに、そしてその問いを開かれたままにすることで、たとえその問いが執拗に提示されるとしても、われわれは他者を、生きるにまかせる。なぜなら生とは、まさしく、それに与えることが試みられうるあらゆる説明を超過するものとしてこそ理解できるからである（同 : 43）。

マヨット・カペシア

リュセット・セラヌ・コンベッテの偽名、マヨット・カペシアの本は自伝の様式で書かれている（Cottias et. al. 2012）。一九四八年に出版され、成功を収めた。みながそれを高く評価したわけではない。ジェニー・アルファは『プレゼンス・アフリケーヌ*Présence Africaine*』誌でこの本について否定的な批評をしている。問題となっているのは「報告」あるいは「説明」ではなく、一つの「自分の物語」であり、それはいかなる厳命に応答したものでもなく、呼びかけから生じたものでもない。この物語は数々の「思い出」とともに幼年時代へと遡る。それら思い出は、風変わりなことに、この若い語り手を、「出来損ないの少年〔un *garçon* manqué、お転婆娘の意〕」にして「有色の娘」にしてしまうのである。

すでに、とはいえファノンはこの種の情報を取り上げてはいないが、子どもは、自分への侮辱に対する復讐を、張本人の頭に黒いインクをぶっかけることによって行っている。「インク」（書くのに役立つ）は侮辱――「ニグロ娘〔négrillonne〕」――に対する反応である。人種差別的発言の犯人は頭をやられるのだ。次に、子どもは彼女の先祖たちのうちに、黒人女性に触れる権利（と称するもの）を白人男性に与えている古典的な図式（初夜権〔droit de cuissage〕）を見てはいない。それは白人女性（外国人、彼女はカナダ人である〔注：カペシアの祖母のこと〕）が黒人男性（マルティニーク人）を選択する場合とは、反対のものである。ファノンは、彼女は洗濯女＝白くす

る女〔blanchisseuse〕になると書き留めるが、一団の長たるこの女性については語らない。

語り手の女性は、多くの人々にとって親しみのある状況を提示する。すなわち、「その人に相応しい場所に」いないことになる、ある場所へおもむくことを望むこと。行為とは一つの侵犯である。それを彼女は、自分の来るべき行動――そのようなタイプの場と状況を避けるということ――を決定することになる、一つの決定的な経験とする。

> アンドレのように、アンティーユ諸島における戦争によって足止めされていた彼の仲間たちのうち、何人かは彼らの妻を来させることに成功していた。私は、アンドレがいつも離れたままでいることはできないということを理解していた。私はまたこのサークルの中に入る事を許されないということも受け入れた、なぜなら私は肌に色を持った女性だったのだから。けれども私は妬ましく思わずにはいられなかった。彼が私に、彼の私的な生活は彼に固有に属するもので、戦争に関わる社会的な生活は彼の支配することのできない別なものだとどれほど説明しても、私は彼が自分をいつの日かディディエに連れて行ってくれるよう強く言い張った。(…) 私は、自分が化粧をしすぎだと、然るべき服装をしていないと、アンドレに相応しくないと感じていた、おそらくただ単に私の皮膚の色のせいで、結局、私はとても不愉快な一晩を過ごし、アンドレに対して彼と一緒に行くのを要求することは決してすまいと決心した。

黒人男性によって生きられた経験は、黒人女性によって生きられた経験に少しの場所も残しはしない。化粧は、服装と同じように、語り手の女性には場違いなものとして映る。彼女は場所の外にいる *out of place*。「おそらくただ単に私の肌の色のせいで」は、一つの主張ではなく、一つの疑念であるという点で興味深い。それが参照しているのは一つの行為（化粧する、服を着る）ではなく一つの状態であり、服装ではなく肌の色なのである。最終的に、この表現は、一つの可能な信仰のまさにその代わりに、妥協なき疑い深さを表している。

アイデンティティ（ジェンダー、人種）は従って、言葉のフロイト的な意味において一つの現実（レアリテ）として現れる。すなわち、そこに参加する者たちのために世界の一つの見方を描き生み出す言説として。アイデンティティとは経験的な意味における一つの現実（レアリテ）なのではなく、彼女の生の一つの表象である。差別、すなわち、このように理解されたアイデンティティのゆえに受ける損害はというと、それは主体の死そのもののようなものだ。それは主体の死であり、そのことによって、一つの現実（レエル）にして不可能なもの、言い換えれば、信じられないものを構成する。とはいえ、問題になっているのは主体というよりも世界である。いくつもの世界が解体されるべきなのである。

幼少期と大人の年齢との差異は、ここで、注目すべきものである。語り手の女性が若い頃の戦闘性は、成熟した時期の検閲へと場所を譲る。「確かに、白人の子どもたちと黒人のちびたちとの間にはいくつかのささいなもめごともあった、でも私たちはアメリカにいたわけではない。私はといえば肌に色を持った娘であったし、彼らを挑発するのもやぶさかではなかった。いかなる場合にも、私は侮辱されっぱなしにしてはおかなかった。ある子が私に敬意を欠いていたら、例えば私をニグロ娘〔négrillonne〕扱いしたりしたら、私は机からインク壷を取り出して、彼の頭にシャワーを浴びせた。それは白人たちを黒人へと変える私のやり方だったのだ。インクは彼のシャツの上を流れ、それが教室の中に大騒ぎを引き起こした。この騒ぎは最後には、私の支持者たちと、シャワーを浴びせられた子の支持者たちとの間のけんかへと発展した。その子は、家でさらに受ける尻たたきのことを考えながら隅でめそめそしていた。」彼女は、最も場違いな状況

において手にインク壷を持ち続けている。幼少期の最後は、彼女の女友達ルルーズの悲しみに直面したときにやってくる。自分の家から追い出されたルルーズは、カペシアにこう述べる。「女性にとって人生は困難だよ。いずれわかるよ、マヨット、とりわけ肌に色を持った女性にとっては…〔La vie est difficile pou' une femme, tu ve'as, Mayotte, su'tout pou' une femme de couleu'...〕」フランス語のrはこのように、決してきちんと言われない。アクセント、この幽霊の言語はrを巻き舌で発音する、あるいはそれを忘れ去る、文字を尊重せずに…。

恋人として白人男性を選ぶことが想像されることになるのは家系からである。「たしかに、私は白い血を持つ唯一の人物ではなかった、けれども白人の祖母、これは白人の祖父ほどありふれたものではなかった。私の母はだから混血児（メティス）だったのか？　私は、彼女の青白い顔色を見てそうじゃないかと思うべきであった。私は彼女をかつてなく美しいと思い、またかつてなく高級で、上品だと思った。もし彼女が白人男性と結婚していたとしたら、おそらく私は完全に白かっただろうか？…そして私にとって人生はこれほど困難ではなかっただろうか？（…）どうやってカナダ人女性がマルティニーク男性を愛することができたのだろうか？　私、主任司祭さんのことをいつも思っていたこの私は、白人男性、青い目を持ったブロンド、フランス人しか愛せないと心に決めた。」自分の人生を楽にするため？　そして彼女の幻想の中で、司祭（キュレ）の役割とはどんなものか？

一人称のセクシュアリティ？

ポストコロニアルな「ミックス」たちの共通点とは、正当であるということだけではなく、さらに、そしてとりわけ、「移民」であることなく「原住民」であった一人の父を持っているということである。このように理解される混淆とは一つのポストコロニアルな現象であり、そこでは男性たちと女性たちの場が転倒する。女性たちは旧植民地宗主国からやってくるが、一方で男性たちのほうはといえば、彼らは植民地を出自とする。植民地においては禁じられたタイプの結びつきであり、そこからそのポストコロニアルな成功がもたらされる。

実際、（アルジェリアにおいて）ずいぶんと引き合いに出されたこととは反対に、植民地においては、一方と他方とは一緒に（仲良く）暮らすのではなく、一方が他方の傍らで暮らしていたのである。彼らは性的に結びつき合わなかった。ヨーロッパ人たちと原住民たち、白人たちと黒人たちは混じり合わなかった。彼らは彼らの愛を公式化することなく体液を交わし合っていたのだ。子どもたちは父親から認知されなかった。リュセット・セラヌ・コンベッテはそれを生きたのだ。若いフランス人役人との繋がりから、彼女は一人の子どもをもうけた。彼自身も、彼女と結婚しようとも、子どもを認知しようとも考えはしなかった。「彼は、肌に色を持ったこの子がもたらすことになる避けがたい面倒を受け入れていたが、その子を彼は決して認知することはできなかった（…）その子はそれでも、彼の行為と、彼の肉とから生まれたのだろう。」

『私はマルティニーク人女性』で問題となるのは、婚姻に関わることでも寡婦であることでもなく、セクシュアリティである。これは直接的に、積極的に表明されている。登場人物は性的な諸関係を願望し、それらを高く評価している。したがって、一人称で自身を表明するのは、原住民の習慣あるいは土着の伝統によって有色人男性たちに従った一人の女性ではない。それは自分自身と格闘する一人の女性であり、彼女は何よりも独立を好むと述べる。それはまた、選択によって、白人あるいは進歩したヨーロッパ人と向き合う者でもあり、彼のほうは彼女を救おうという思いを抱きながら彼女を失うことになるのである。

実は、マヨットが、そのおかげで彼女の個人的な視点を発見できたという一つの関係を持った役人の、回想録が存在する（Arnold, 2003 : 35-48）。このテクストは「〈神〉は愛である」と題さ

れている。役人は彼の愛人について何を述べているか？「ムラートの人種、もちろん、しかしネグロイドではまったくない。彼女の顔はむしろ、屈強なフランス人入植者たちと、きゃしゃな安南人たちとの罪ある愛から生まれた魅力的な人形を思い起こさせる。彼女のすべてが誘惑し、興味をかき立てた、単純で自然な彼女の態度、おとぎ話の物語に魅せられた少女のような雰囲気にいたるまで。」

インク、そしてエクリチュールはマヨット・カペシアという人物にとって本質的なものである。しかし『私はマルティニーク人女性』は匿名で出版された。人々は、それは借り物の産物だ、作者は文盲だ、ゴーストライター〔nègresニグロ〕たちが本を書いたのだ、出版社はリュセット・セラヌ・コンベッテの愛人のテクストを脚色して出版の悪巧みに成功したのだと、判断したのである。人々は、それが小説風に語られた彼女の人生ではあるにせよ、『私はマルティニーク人女性』を書いたのは彼女ではないと思ったのだ。『黒い皮膚、白い仮面』で軽蔑のうちに扱われたマヨット・カペシアは、宙づりにされた言語＝舌と、吹き込まれ掠め取られた言葉から、逃れることの困難を証立てている。

ファノンによって糾弾されている乳白化〔lactification〕は、マヨット・カペシアに帰せられた腹話術と関係がないわけではない。腹話術師であるということは、唇を動かすことなく、腹から来ているかのような声によって語ることができる、ということである。声はしたがって口ではなく腹と、知性ではなくセクシュアリティと関係づけられる。ジェンダーは、肌の色あるいは人種のなかで消滅するのではなく、誰もが――それは見られている――自分に相応しいとされる場所に留まらなくてはならない。ある人々にはペンを、別の人々にはインク壷を。それはもうひとつ余計の暴力である。リュセット・セラヌ・コンベッテは、フランス語の読み書きが、どうにかできる程度だったと言われている。一九四八年に出版された『私はマルティニーク女性』に続き、一九五〇年には同じ出版社から『白いニグロ女性』が出るだろう。アンティーユの言説はなお遠い。サバルタン女性たちは語ることができるのか？

参考文献

Arnold, A. James. 2003. « «Mayotte Capécia» : de la parabole biblique à je suis martiniquaise ». *Revue de littérature comparée* n° 305 2003/1, Klincksieck.

Bahri, Deepika. 2006. « Le féminisme dans /et le postcolonial »in Neil Lazarus, *Penser le postcolonial, Une introduction critique*. traduction française M.Groulez, C.Jaquet et H.Quiniou, Amsterdam, Paris.

Bouamama, Saïd. 2004. « Ethnicisation et construction idéologique d'un bouc émissaire » in Charlotte Nordmann. éd. *Le Foulard islamique en question*. Amsterdam, Paris.

Butler, Judith. 2007. *Le Récit de soi, (Giving an Account of Oneself)* PUF.

Chakrabarty, Dipesh. 2009.« Cruauté domestique et naissance du sujet », in *Provincialiser l'Europe, La pensée postcoloniale et la différence historique*, traduction française Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Amsterdam, Paris.

Cottias, Myriam et Madeleine Dobie. 2012. *Relire Mayotte Capécia, Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955)*. Armand Colin.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Minuit, Paris.

Derrida, Jacques. 1967. *L'Écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, coll. Points.

Derrida, Jacques. 1983. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Galilée, Paris.

Fanon, Frantz. 1995. *Peau noire, masques blancs*.Seuil.

Fanon, Frantz.2001.*L'An V de la révolution algérienne*. La Découverte.

Gafaïti, Hafid. 2005.« Histoire des femmes et dévoilement de l'écriture », in *La Diasporisation de la littérature postcoloniale. Assia Djebar, Rachid Mimouni*, L'Harmatta, Paris.

Glissant, Edouard. 1995.*Tout-Monde*. Gallimard.

Godelier, Maurice. 2009. *Communauté, Société, Culture*. CNRS éditions, Paris.

Haddour, Azzedine. 2006. « Fanon dans la théorie postcoloniale », revue *Les Temps Modernes* n° 635-636, nov-déc. 2005-janv.

Ighilahriz, Louisette et Anne Nivat. 2001. *Algérienne*. Calmann-Lévi.

Kofman, Sarah. 1980.*L'Enigme de la famme. La femme dans les textes de Freud*. Galilée, Paris.

Kofman, Sarah. 1994. *L'Enigme de la femme*. Galilée/Livre de Poche, Paris.

Lazreg, Marnia. 2011. *La Torture et le déclin : d'Alger à Baghdad*. édiions El-Hikma.

Liauzu, Claude dir.2004. *Colonisation: droit d'inventaire*.Armand Colin, Paris.

Mannoni, Octave.1950. *Psychologie de la colonisation*. Seuil.

Said, Edward. 1980. *L'Orientalisme*. Seuil.

Skine, I.R. 1950. « Apartheid en Afrique du Sud ». *Les Temps Modernes*. Juillet.

Sgrena, Giulina. 2008. *Le prix du voile*, traduction française. Maria Assunta Mini, Mille-Feuilles, Alger.

Shepard, Todd. 2004. « La « bataille du voile » pedant la guerre d'Algérie », in Charlotte Nordmann dir. *Le Foulard islamique en question*. Amsterdam, Paris.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2000. « The New Subaltern : a Silent Interview » in Vinayak Chaturvedi dir. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Verso, New York.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* trad, J. Vidal, Amsterdam.

Stoler, Ann Laura. 2012. *La Chair de l'Empire, Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. La Découverte, 2012.

Taraud, Christelle. 2003. *La prostitution coloniale, Algérie, Maroc, Tunisie (1830-1962)*. Payot.