

ベルダーシュの本質再考

——モハーベ族のアリハなどの考察を通して——

藤崎 康彦

概要

これまでのベルダーシュ研究は、「ベルダーシュとされる諸個人」の（セクシュアリティに関わる）特性や、それらの諸個人の処遇に関わるベルダーシュという制度の「社会的機能」の考察に比重がかかっていたと思われる。しかし、それらによってはベルダーシュの本質は明らかにされてこなかった。本稿では、性の本質は生殖にあるとする根本的な認識から、生殖に関与しない、あるいはそれから疎外された存在であるベルダーシュによって社会全体の豊饒性がむしろ増大すると期待されていること、すなわち生殖力に関する一種の象徴的逆転こそが「ベルダーシュという制度」の本質であることを論ずる。

はじめに

北米先住民のベルダーシユの報告や研究の様々な資料を読むと、素人の観察者も専門的な研究者も、ベルダーシユといわれる個人が表現する何らかの奇妙な逸脱行為と感じられるものに先ず強い印象を持つのであろうと感じる。ベルダーシユに関して、例えば身体は男性なのに女の服を着たり、女性の仕事をしたり、あまつさえ性的に男性と関係を持ったり、「結婚」していたりといった現象に、特に最初それに触れた西欧の観察者は驚きと嫌悪を感じたのだろう。それ故に、外部の観察者の関心は、その個人たちのセクシユアリティやその他関連の行動に先ず向けられたのであろう。性的な逸脱と思われることに對する偏見や蔑視の感情は今では幾分かは薄れたにしても、個人中心的な発想の強い欧米の現代の研究者们にも、その関心は基本的に受け継がれているようだ。これに對して、そういう現象を制度として成立させている文化的価値や規範についての関心、いわば現象の背景に對する注目は、第一次的なものにはなっていないように感じる。仮に社会的背景に關心を向けても、その社会の男性性に從うことのできない(軟弱な)個人の一つの避難場所としてのベルダーシユという議論などが典型で(從つて、社会としてやむを得ず許容すべき、例外的な存在としてのベルダーシユという意味づけになる)、社会はむしろベルダーシユを積極的に必要とするのかもしれないと考えたり、その場合の価値観はいかなるものであるかと問うたりはしていない。例えば、先の拙稿(藤崎2009)で検討したデヴルーの見方に

しても、モハーバのベルダーシユの個人をホモセクシユアルとみて、そのいわば社会的害が一般に広がらないようにする一種の防壁としてこの制度を意味づけているのだが、それでも必要悪的な消極的な見方である。仮に彼の言うホモセクシユアルがいなければ(あるいはいなくなれば——しかし、そういうことはあり得ないと考えているのであろう)、ベルダーシユという制度の存在理由はないと論理的に考えざるを得なくなる見方である。

本稿は、ベルダーシユといわれる人たちの個人的資質などに関心を集中するこれまでのベルダーシユ研究の、「個人中心的視点」の特質を検討した上で、ベルダーシユの本質を理解するには「社会中心的視点」ともいべきアプローチを重視すべきではないかという提案をする。しかしながら、ひとたびはほぼ完全に失われた伝統であることと、かつての姿を記録する資料の質量双方の制約で、このアプローチを実現することは現実には極めて難しい作業である。その困難を克服する方策は別途考えるにしても、まずは発想を切り替えることが必要であり、それによつてベルダーシユの本質を象徴的な面から理解できるのではないかとの主張を本稿の目的とした。

論述の具体的な構成としては、先ずモハーバのアリハ(モハーベ族の男のベルダーシユ)を再検討する。モハーベの一部族の青年で「性転換」を希望する事例を精神医学者が報告しているので、デヴルーの報告と対比させてみる。その上でデヴルーも含めてこれまでの論者が、ベルダーシユとされる個人の、特にジェンダーやセクシユアリティに関心を集中

させている点で同一の発想をしていることを確認する。次に先住民社会にとつてのベルダーシュの意味、あるいはベルダーシュの社会的本質について、部族社会では特に生殖力重視の価値観が強いことを前提に、「子孫を得る」ことに関連させて一つの理解を提示したい。

なおモハーベのベルダーシュの概要などに関しては、論述の過程で必要な記述をその度ごとにすべきだが、紙幅の制約から難しい。要点は既に発表した論文を（本稿はその補足的・発展的な議論としての位置づけを筆者として意図していることから）参照願いたい。

1 モハーベのアリハ再考

デヴルーは個人としてのアリハに関して、ホモセクシユアル（デヴルーの用法では、同性間性行為をすること、およびそれを行う人を指す。アリハは、アリハ以外の普通の男性がアリハとの同性間性行為を持つことを社会的に許容されている人と考えることができる）をその本質とみた。そのような性的指向性の持ち主にたいして、西欧社会のように「クローゼット」に隠れなければならないような扱いを社会がするのでないなら、社会の中でのかれらの居場所すなわち社会的受容のあり方が当然問題になる。デヴルーは、ベルダーシュの制度はホモセクシユアルに社会的位置づけを与えるものである、そういう大きな機能があると考えた（Devereux, 1937）。

アリハに対するこのデヴルーの評価には二つの内容が含まれている。

性的指向性のようなアリハの心理的特性についての評価と、そういう特徴のある人を社会的・文化的に位置づける制度の評価である。後者については、アリハを当時の欧米人が常識的に理解するようなホモセクシユアル（男性同性愛者）と考え、同性愛は異常な現象であるという想定に立てば、このデヴルーの見方はそれなりに成り立つ見解であるといえるであろう。

しかし前者については、一九三〇～四〇年代のアメリカでは致し方ないとしても、今となつてはいかにも古い印象は否めない。例えばデヴルーの記述は全く異なる印象を現代の人には与えるであろうことを指摘したロスコーの見方がある。ロスコーは「デヴルーの説明に基づく、モハーベのベルダーシュを、解剖学的性を変えたいと願うトランスセクシユアルとして定義する誘惑に駆られるだろう（Roscoe, 1998:150）」と述べている。その通りであつて、私もそう感じた一人である。しかし、ロスコーはすぐ続けて次のように述べてこの見方を否定する。「彼のデータを詳しく見てみれば、しかしながら、西欧のトランスセクシユアルとモハーベのアリハとフワメ（筆者注・モハーベ族の女のベルダーシュ）の間には顕著な差異があることが分かる。現代のトランスセクシユアルの目標は、自分が選んだ性の成員として疑いようのない姿であるので、他の人が彼らをそれ以外の性の人間ではないかと思つたりはしないようにすることであつた。アリハの場合、しかしながら、彼らの地位を確認するための公的な儀礼を行う習慣があるので、このような虚構を行うことは不可能である。さらにまた、モハーベの女たちは胸を隠さないの——

というのは、胸は性的な器官とはみなされていないからだ——アリハは常にそれと分かるし、アリハもフワメも誰がそれであるかは部族の中では広く知られているのである。また、アリハが彼らの性器を変えようとしたり、胸を大きくしようとしたりした証拠はない (ibid.)¹。しかし、これはいわば否定のための否定であり、論理的な議論ではないであろう。

デヴルーの報告書が描いているモハーベの時代には、「解剖学的性を変えたいと願う」ことは技術的に不可能で、狭い居留地にいる限りは仮に性別再指定手術（あるいは性器再構築手術、いわゆる性転換手術）を受けたとしても性的アイデンティティを以前とは違うものとして「パスする」「つまり自分がそうだと思う性の人物として他の人たちに疑いを持たせない、いわばその性の人として完全に通用させることなどできない」とは分かり切っている話である。そうではなく、事例として報告されているアリハが、現在は医学によって性同一性障害とされているトランスセクシュアルやトランスジェンダーのような人であった可能性は全く排除されるかどうか（そして、これまで存在したであろうアリハたちにはそのような人がいなかったのかどうか）、が問題なのである。私は否定できないと思う。それはデヴルーの論文からおよそ四十年後、実際に精神科でモハーベの近縁部族の男性が、トランスセクシュアルに特徴的な性別再指定手術を希望していた報告があり、その内容は報告されているアリハのあり方と共鳴するものであることが理由である。

この報告は、ストーリー¹によってなされた。彼の関心は、「男が女の役割で生きることを選んだり、選ばれてそうしたりすることを許容する文

化について、主として人類学者から報告が出ている。それらの中でよく知られているのはベルダーシュと呼ばれている人たちで、アメリカの平原インディアン²の『制度化されたホモセクシュアリティ』や、モハーベ族であるアリハ（強調はストーリー）が代表的である。これらの人々を読んでみると、トランスセクシュアル、トランスヴェスタイト、ホモセクシュアル、その他クロスジェンダー的な行動をとるその他の男性たちを観察して知っている、われわれの文化の一人（筆者注…つまりストーリーのことである）の目から見たなら、彼らはどのように見えるものだろうかと気になった (Stoller, 1976:329) という表現に明瞭に表れている。これはまた、先のロスコーの関心と関連するものである。

報告は事例が二例含まれている。一つはモハーベ族の関連の一グループの若者である。もう一例ははっきり部族は示されていないが、中西部の先住民の同じく若者である。今回は前者の事例についてストーリーの面接による患者のプロフィールを引用して紹介する。その後ストーリーの見方をデヴルーの視角と対比しながら検討する。

事例記述は、省略せず全体を文字通りに訳す。資料として貴重であることと、読者が自らの視点で再分析ができるようにするためである。以下の引用ではわかりにくい所などは括弧（ ）内のことばを補った。文中括弧（ ）内はストーリーによる補足である。原文中の強調のための斜体は、先の引用におけると同様に、以下の翻訳ではゴシック体で表記した。なお原文の引用部分に一箇所あるストーリーによる注は、本稿の議論に直接関わらないと判断できるので省いた。従って、以下の引用内の注は

筆者のものである。

2 ストーリーの事例

患者は一人で面接した。私はその状況〔性転換を希望していること〕を引き出した時彼の母親もインタビューした。〔性転換〕を要望する患者たちについて個人史を聴取するときには証人、ことに母親たちがそれを裏付けない限り、その個人史のほとんどは信用に値しないことを私は知っている。〕

患者は三十代の男性、純粹のインディアン⁽²⁾、独身、六人同胞の第三子として生まれた居留地に現在も居住している。彼の部族は地理的にも言語的にも、クロスジェンダー行動について詳細に研究された——デヴルー(1937)によって——部族であるモハーベに近い〔つまりYuman 語族の一部族であり、互いに言語的、文化的に近縁である〕。彼の父は彼が生まれたとき六十代であり、母は三十代であった。双方とも存命で、彼らは部族の純血の〔他部族や他人種の混血のない〕成員で、部族はこの同じところに、はっきりと分らない位何世代も前から居住していた。

生まれたときには、解剖学的には〔身体的には〕正常な外見の男性であった。どちらの性に属すべきなのかについて疑問はなく、最初の〔生後の〕2年間はこの性の判定について何の曖昧さもなかった。(その後の現在までの発達からはインターセックス〔間性、半陰

陽〕に関する問題は生じていない。身体的な検査や検査室内の〔染色体などの〕検査は行っていない。)

彼が言うには、また母親も確認するところでは、彼は二歳の頃、そしてこれはこの部族ではまま生ずることであるが、初めて最終的な名を与えられた。そのときまでは、彼はインディアンの名前でも白人の名前でも、はっきりした呼称を与えられていなかった。しかし、その〔名が与えられた〕時、この子に名付けるのは母の兄弟⁽³⁾の権利だと考えられた。決まりとしては、このオジがこの小さな少年の見かけ(行動あるいはパーソナリティ、どのようにしてこれ〔判断〕がなされたのか私には分からない)に最も相応しいと感じた名を選ぶというものだった。はっきりと女の子の名前が付けられた。彼の母はこの時に至るまでにこの子の中に何ら女性的なものを見てはいなかった、それは彼女の夫やその他の部族成員も同じであったと、はっきりと——かつ繰り返し表現を変えての質問に対する答えとして変わることなく——語った。

この数年後から患者の記憶は始まっていて、現在に至るまで途切れることなく続いているが、それは男であること、男の役割の諸相を引き受けること、男らしい経験喜びを持って夢想するようなことなどには何の興味もないことを示している。彼が言うには、ごく自然に女の子のみと交わり、女の子だけがする遊びに加わっていた。成長するにつれて——ことに〔寄宿制の〕インディアン・スクールに入れられているとき——少年たちと共に少年の競技に参加するよ

う強制されたのではあるが、気が進まぬまま上達もせずによつていたという。

彼の人生の最初の五、六年間は、母が言うにはその間は他の男の子と区別がつかなかったのだが（すなわち男らしくなくなるのではないかという疑いを彼女は持ったりはしなかったのだが）、それ以降は男性的な行動のエピソードはないし、短期のあるいは長期の男性的役割を取ったこともない。母親の言うところでは、彼女も他の者も九歳ないし十歳あたりになるまで普通ではないジェンダー的行動を見たり、見たとの報告を聞いたりはしていない。その頃に母は、彼が男の子の遊びを嫌い、女の子と共にいることを好むことに気がついた。彼女の報告は、この時期に関して、問い質されると曖昧であった。時期は私が尋ねるたび幾分違っていたが、彼が幼い子供の頃はジェンダー的な異常行動は何ら現れていなかったことは彼女は明瞭に答えた。

患者が言うには、最初の記憶のある五、六歳の早い頃から女の子の役割に関心があった。インディアン・スクールにやられている時、七、八歳の頃だが、年上の男らしい少年たちが、彼や、「文化的に」近縁だが異なる部族の、何人かの彼のような少年たちに引きつけられるのに気がついていた。思春期前にホモセクシュアルな体験をしていた。彼は自分で言うところの女性的役割をいつも取っていて、エロチックな感覚を感じて楽しみ、勃起し、射精した。しかしながら自分のペニスには触らせない、というのが彼の「自分で決めた」

ルールであったが、これは私が知っているトランスセクシュアルの場合にも成り立つことである (Devereux, 1937:p.511)。女とは誰とも性的な経験はないと言っている。女の服に興奮したことはこれまでにない。彼は最近男性たちとのみつきあっている。彼らは彼が「性転換」をしたら結婚したいと思っている。彼は、ある男が選ばれて女として生きるようになるか、そのような生き方を選ぶことを許される、部族の伝統については何も聞いていなかった。このようになことをこれまで希望した者については、自分以外には「自分の部族の中で」誰も知らない。ただし、八歳か九歳くらいの子で、自分のようではないかと彼が感じている少年が一人いる。しかし、彼が初めて学校に行つて以来、他の部族から来ている女っぽい少年たち（「の存在」）は知っている。

彼本人も母親も、彼が部族の人たちから好意的に受容されていることを具体的に語っている。他の人たちが侮辱されたりしたことはない。彼が示す、女らしさを示すようないかなる行動についても何ら制約を受けていない。実際に現在、彼は部族の中で最良の籠作りであり婦人服の仕立屋であつて、最も洗練されかつ最高度に伝統に則った作品を作り出している。これらの工芸の分野で、美術館が部族の作品の見本を求める時には、彼のもとに来る。このような技術を彼の母から教わった。そして、「部族の」女性たちの誰よりも優れていると誰からも現在は認められている。二人ともこのような彼のジェンダー的衝動や地位を扱う「説明する」ような部族的な理論、

伝統、あるいは神話などはないと言っている。

私にとっては、彼の見た目は中性的であって、女性的、女々しい、あるいは男性的というのではない。彼は背が高くほっそりしていて、長いまっすぐな黒髪を持っている。その髪は、彼が言うには、部族の男たちの髪より長いことはないとのことだが、それは肩に自然に流れるようにかかっている、これは女だけがする習慣である。彼は紫色のブラウスと黒白チェック柄のズボン（これらは現在のファッションでは、南西部でなら、インディアンであろうとなかろうと、男でも女でも着る）を着て皮のサンダルをはいている。トルコ石と銀の指輪が、いくつかの指を飾っている。目のあたりに薄く黒くする物質でメイクをしている。私が受けた印象を他の人にも彼がもし与えるならば、通りを歩いている時には、道行く人々には男を見ているのか女を見ているのか、判断がつかないだろう。これは、私がトランスセクシユアルと思う大層女らしい男性とは異なっている（トランスセクシユアルなら人々から全くそれと気づかれずに、反対の性の人に見えるであろう）。

彼の声は不自然に、一オクターブくらい高くなっている。典型的な官能的でハスキーなトランスセクシユアルの声ではない。むしろ女の声を真似ている男の声のように聞こえる。女っぽい同性愛者の中に人々が聞き取るかもしれないような戯画化された発声法ではないが、少し舌がもつれたようなしゃべり方をする。（私にとっては女々しいということばは真似を含蓄するが、この患者の行動にはそういう

うところはない。）彼は背筋を伸ばしてしっかりした態度で歩いたり座ったりして、それ「自体として」は男らしさの感覚も女らしさのそれも示していない。彼が話す時は、優雅さの効果を意識的に作り出そうと彼がしていると「見る人が」感じるような手振りをする。

しかしながら、その優雅さは内面から生じるものではなく、大きすぎる、筋肉質で骨太の強い体に、化粧板のように貼り付けられたもののように感じられる。彼がする最も女性らしい動作は、当惑やはにかみを控えめに表わす時にする穏やかなクスクス笑いで、その場合、口に指先を当てて、口元を隠す。これは私の目には儀式的な動作と映じたが、これは以前日本の婦人が恥ずかしさを表わすときに見たことがあるだけである。モハーベの男性ホモセクシユアルのインディアンもこれをするのが後で（Devereux, 1937（を））読んでみて分かった。

患者は陽気で生き生きとしていて、私との「感情的な」接触も常によい。私は彼の感情を感じ取ることができたが、それらは「コミュニケーションの場面において」適切なもので、わざとらしいものでも「真意を隠すような」用心深いものでもなく、彼の内面で自由に働いていて、私とのコミュニケーションで自然に出てくるものであった。インタビューを通じて持続している雰囲気は、上機嫌、冗談、私を試すためのからかいなどである。しかし性転換の願望を述べるときには、彼のユーモラスな様子は率直で真剣なものに変わる。彼は官能的な行為についても、男性性と女性性の問題についても、

自分のセクシュアリティを話すことを別に嫌がりはいない。精神病のあるいは境界例の徴候は何もない。著しく神経症的な行動もないし、慢性的な不安、抑鬱状態、あるいはそれらの転換症状に苦しめられている人という印象もない。

ジェンダー・アイデンティティを判断する際の一つの重要な手がかりは、私にとっては、その人に関して「何気なく自分が」用いていることに気がつく男性代名詞あるいは女性代名詞である。身体的な状態にかかわらず、その人物が知っている女性というものの範囲内で振る舞っている時のみ、その人について「she」を特に意識することなく使うことができる。「he」と男性というものについても同様である。しかし時として男性代名詞も女性代名詞もその人にはしっくり来ないような人に会うこともあるし、また、自分のジェンダー・アイデンティティは「男女の」ある方だと主張している人たちがいても、口に出した代名詞が彼らの言い分を裏切ってしまう場合もある。この患者は後者の範囲に入る。つまり私はためらいもなく「she」とは言えなかった。一方「he」と言うには一瞬ためらいはするものの、こちらの方がずっと使いやすい代名詞であった。

居留地に住む米国公衆衛生部の医療助手が次のような情報をもたらししてくれた。

〔この患者の出身の〕X部族の慣習と伝統に関し、部族の年寄りたちとこの診療所の保健担当職員に尋ねてみたところ、彼らは

子供に名付けるのに二年待つという厳格な慣習を知っているようではなかった。子供たちが歩くまで名付けを待つ家族がいると、年寄りたちの何人かは確かに述べたが、白人の社会でするよりもはるかに遅く、ずっと気軽に子供に名前を付けるという事実以外に、この「老人が言う」ことのちゃんとした根拠は見つけることができなかった。

アリハについてデヴルーが書いていることに関しては、この部族の中ではD〔この患者〕は笑いものになったりせず受け入れられているように思えると述べることができるだけである。つまり現地住民の大方はあなた〔ストーリーラー〕が面接で記載したとほとんど同じ感じ——すなわち中性的だという印象——をDに対して抱いているようだ。私が調べた限りでは、地元の男たちの中に〔Dの〕特定の愛人はいないようだが、若い男の多くは、互いを彼／彼女〔すなわちDの〕の彼氏だと言って非難（というよりむしろ牽制）し合っている。社会的集まりにおいては、女性たちによく受け入れられているように見える

3 事例の検討

このストーリーラーの患者とデヴルーのアリハとは、ストーリーラーが文中折々言及していることから明らかに、驚くほどの共通点を指摘できる。男の子に女の子の名前を付けたこと（こういう名付けが生じた

のは、デヴルーの報告では神話レベルの話であるが)、小さいときからはつきり反対の性の人や活動や道具に興味を持っていたこと(これもデヴルーの報告するモハーベの神話で強調されていたことである)、自分の性のそれらに関心を持たないか好まないこと、性行為において女性のポジションを取りそれに快感を感じること、(性交中)ペニスに触られるのを好まないこと(これらはデヴルーの報告での特定のアリハの例)、女性的な表現をすること、などである。異性装をしないことは、この事例に見られるほとんど唯一の相違点である。

ストーリーは、後に述べるように、ネイティブな概念としてのベルダーシュを性別違和症候群という現代社会の概念とさほど異ならないものと見ているが、この患者については典型的なトランスセクシュアル⁵⁾であるとは断定はしていない。むしろ服装などの外見が中性的であることやしぐさなどから、彼は懐疑的であるかのように感じられる。つまりトランスセクシュアルの特徴である「全くそれと気づかずに、反対の性の人に見える」ようなあり方を示していないからである。しかし、デヴルーの報告するアリハおよびモハーベの文化とこの事例とに強い関連を見て報告していることは明らかである。本人や家族が自覚していないにもかかわらず、このような人物が形成されてくるのに何か文化の影響があるのではないかと感じているからこそわざわざ報告しているのである。つまり、もしこの患者が白人との接触以前のモハーベ社会に暮らしていたとしたら、アリハとして(自他共に)認められていたのではないかということ。今はその伝承が忘れ去られているにしても、モハーベ社会に

は未だアリハのような人物を形成する文化的な何か(伝統の力のようなもの)があるのではないかということ。(それは現代の精神医学者としてのストーリーにとってはトランスセクシュアルなどの患者の理解に役立つかもしれないことであるから。)この二つの関心がストーリーにはあると思われる。

では、デヴルーの記述するアリハは現代のトランスセクシュアルとして理解できるかというロスコーの問題提起はどうだろう。先に引用したように彼は否定するが、これは次のような立論をすればむしろ無理なく肯定できるだろう。

文化はその社会での人の表現の可能性を(制約すると共に)与えるものである。ある人物類型が可能性として与えられれば、人はそのように自ら形成してゆく(あるいは社会がそのように誘導してゆく)。それが社会的な人格あるいはアイデンティティである。ここで、ある資質の人がいたとする。つまり、ごく幼い時から反対の性の活動や反対の性に属する人々との触れ合いを好み、自分の性のそれらに関心を持たないなどの特徴があるとすると、その上で、それぞれの社会で、その資質に応じた表現に筋道をつける人格の類型が与えられていたとする。それが伝統的なモハーベ社会ならアリハやフワメであり、現代社会ならトランスセクシュアル/トランスジェンダーであると考えられることは、可能である。つまりデヴルーのアリハは、現代のアメリカに生まれていたら、ストーリーの事例のように「性転換」を希望するトランスセクシュアルを志向していたかもしれないのである。そういう可能性が、現代社会には存在するか

らである。

ただ、現代社会においても、トランスセクシユアル／トランスジェンダーは何らかのアイデンティティの承認を求める活動の過程にあるように思われるのであり、その点で明瞭な（確立した）カテゴリーであるように見えるアリハなどは異なっていると理解もあり得よう。つまりこれら二つは全く対等で対称的な位置（ポジション）では、ないかもしれない。アリハにはイニシエーション儀礼がある、すなわちアリハは確立したカテゴリーであるとのロスコーの指摘は、この脈絡の限りでは、正当なものである。

では、アリハ、あるいは一般的にベルダーシユの本質はどう考えたらよいのだろうか。現代ならトランスセクシユアルを志向するかも知れないような、そういう人たちが、北米先住民の伝統的な社会の中で得る地位がベルダーシユである、とすることができだろうか。つまりある心理的特性こそがその本質であり、その社会的表現あるいは地位としてあちらにはベルダーシユがあり、こちらにはトランスセクシユアルがある、ということになるのだろうか。しかし、これはいわば言い換えをしただけのことであり、説明のレベルを取り違えているだろう。ベルダーシユという概念には個人に関してのものと制度としてのそれが含まれている。制度としてのベルダーシユの理解はベルダーシユとされる諸個人の（共通）特性に還元することはできないはずである。

ここで要請されているのは、「ベルダーシユという制度」の理解である。なぜベルダーシユという制度が存在するか、そしてその制度は（こ

れまで見てきたような）そういうあり方のものであるのはなぜか、こそが問われなければならない。これまで部分的に触れてきたように、デヴルーとストーリーには制度としてのベルダーシユの社会的意味というべきものに関する議論が含まれている。それらを改めて整理の上検討して見たい。

4 ストーリーとデヴルーの共通点と相違点

ストーリーは彼の報告した二例のトランスセクシユアルの「アメリカ・インディアン」に関して、いくつか彼が関心を抱いた問題を議論している。以下に論点を要約する。

先ず彼は、アメリカ・インディアンの社会にクロスジェンダー（ジェンダー越境）的な行動を儀礼化する技法が消滅していることをこの二例の患者は示していると指摘する。彼は「male-woman」（男性の女、つまりベルダーシユのことを指しているのは明らかだ）の役割や地位の諸特性は慣習、規則、妥協あるいは責任などによって定められていたが、そういうものは失われた。それは、クロスジェンダー行動を意味づけたりさらには社会的に有益なものにしたりするような儀礼を失ったことを意味する。しかし失ったとはいえず、現在でも先住民文化はそのような人に対して西洋文化のように侮辱や迫害はしていないと彼は言う。本来アメリカ・インディアンの文化は男性性、女性性の区別を明瞭にする文化で、かつ男性は極めてマチスモ的であった。しかし同性に対して性的に

興奮する者や反対の性の一員として生きたいと願う者に対しては寛容であったとする。彼らがそういう傾向性故に社会的に追放されたり治療を強制されたりすることはなかった。寛容であっても、そのことで彼らの社会が脅かされたり害を受けたりはしていない。われわれ（白人のアメリカ社会）の文化も同じであり得るはずだと彼は言う（Stoller, 1976:335-38）。

これは先の拙稿で引用したデヴルールの態度と響きあうものである。つまり特殊な傾向性を持った個人にそれなりの社会的な位置づけを与えることで、その個人も社会的に排除されることなく、社会もそれによってそれなりのメリットを得るといふ、いわば部族の巧みな知恵をベルダーシュという制度は示しているとする見方である。

しかし、その「特殊な傾向性」についてはデヴルーとストローラーとはこれまで折々触れたように理解が違う。デヴルーはあくまでホモセクシュアルと見る。彼はベルダーシュ（具体的にはモハーベのアリハ）について、homosexual と transvestite とを同義語として使っている。同性間性交をし、（それと共に）女性の衣服をつけることをベルダーシュの本質的なことと考えているのである。

これに対して、ストローラーはそれだけとは思っていない。というより彼の考えでは二つは異なる論理的なレベルに属するものである。例えば異性装などは病気でいえば症状の一つであって病気の診断（名）ではないということだろう（Stoller, 1971:230）。

ストローラーは北米先住民のクロスジェンダー行動の本質を文献から

判断することは難しいとする。精神医学的な診断に利用できるような信頼できる情報が少ないからである。例えば女の服を着ていることで性的に興奮したのかとか、どれくらいの事例が閏性であったのかとか、同様にどれくらいがごく幼いときから女性的であったのか等々である。しかし、これまでの文献と彼のこの報告での二例の臨床像から判断する限り、「インディアン文化はベルダーシュという状態を、『性別違和症候群 (gender dysphoria syndrome)』⁶⁾と時として（精神医学で）呼ばれる一種の合切袋とは異なるものとして作り出したわけではないという印象を持つ（Stoller, 1976:337）」と述べている。回りくどい言い方だが、今ならそのうちのいくらかはトランスセクシュアルと診断されるような人であった可能性を認めている表現である。

デヴルーはベルダーシュとされる個人をホモセクシュアルと規定した。ホモセクシュアルについては、先天的なものか後天的なものか、その成因について彼は明瞭な見解を示していない。しかし原因はともあれ、アリハやフワメとなった人については簡単には変えられない持続的な傾向性と考えていることは——これはモハーベ自身の見方であるのでそれを彼も受け入れてということなのだろうが——明らかである。

ストローラーはかつてのベルダーシュは今なら「性別違和症候群」とされるような人であろうと見る。と同時にストローラーの場合には特にその形成の（個体発生的な）原因⁷⁾にも関心を持つ。ベルダーシュになるのにどのよう文化が関係しているのか、つまり部族的伝統が多少なりともそのような傾向を形成するのに関係しているのではないかと考えてい

る。(しかし文化結合症候群的な発想は明瞭ではない。)ただ、ベルダーシュとして受容されるか、ホモセクシユアルやトランスセクシユアルとして多少なりとも病理化(あるいは医療化)されるかは、その個人が置かれる文化あるいは時代と地域の差による、ということであろう。

以上をまとめてみると、文化との関係については、両者とも先天的であれ後天的であれ、ある特質を持つ個人の運命を文化がある程度左右するという考え方をする。(ことにデヴルーには、同時代の人類学者であったルース・ベネディクトの「文化の型」の発想の根本と響きあうものがあるような気がする。ベネディクト1973。)そして、先住民文化はそれらの特質の持ち主に寛容で、意味あるものとして処遇していたと考えることも、二人に共通である。しかし、個人と文化についての関係は、細かくみると力点の置き方に違いが感じられることは改めて指摘しておくたい。つまり例外的な個人の社会的処遇という、ある面消極的な文化の関与なのか、文化自体がそのような個人の形成に積極的に関与する仕組みがあるのか、の違いである。

しかし、二人とも共通の発想上の問題点を示しているということができる。これらの関心はデヴルー、ストーリーいずれにしても実はベルダーシュそのものを問うてはいないのである。ベルダーシュとされたその人に関心を向けているだけである。(デヴルーの場合は、その人と他との関係も含んでいるが、あくまで具体的な行動上のレベルに関心はとどまっている。)その個人が社会でどのように扱われるか(どのような社会的位置づけを与えられるか)が彼らの「社会的」関心の内容であり、せい

ぜい先住民社会の方が寛容度が高いと見ている程度である。このようなベルダーシュという制度が個人の運命に果たしているいわば「機能」に対する肯定的評価は、ここで求めている「本質」とは異なるものである。制度の意味をその社会的機能で(置き換えて)理解することは、文化や社会の研究ではしばしば生ずるが、しかしそこにはレベルの差があり得るのである。機能にしても表層的なものと深層のそれ、あるいは深層の機能と象徴的意味として理解したい。「制度」の本質としてその象徴的意味を求めるためには、(それらを直接的な探求課題とはしていないが故に、「個人中心的」と称すべき点で共通する彼らのアプローチに対して)「社会中心的」ともいべき異なるアプローチを改めて考える必要がある。以下にそれを述べたい。

5 「社会中心的」アプローチ

これまでの「個人中心的」アプローチでは結局「なぜアリハあるいはベルダーシュなのか」、は理解できなかった。極端な話、特殊な傾向性の人たちを集団から追放したり場合によっては存在自体を抹殺したりするのは寛容度の違いだということでは、寛容度が高いとなぜそうなるのか、その必然的な論理構造はやはり分からない。ベルダーシュ個人の特質よりも、その社会的(象徴的)意味を求めるためには、もう一度「性」という現象の根本に戻ることが必要だと考える。性は生殖のためのもの

である。つまり、むしろベルダーシュを「生殖から切り離された存在」として徴付けるべきこと、それこそが社会的本質であることを改めて確認したい。そのためにいくつかの前提となる事実や認識を提示し、そこから結論に至る構成を取る。

前提一

北米先住民も含む人類の多くの諸集団では、個体維持と種族維持という意味での「生存」がそれぞれの集団の（そして全ての集団に共通で普遍的な）第一の関心事であつたろう。そして、極限状態ではともかく、普通は個人よりも集団が価値の点で優先する。つまり種族維持が優先する。個人はその存在を基礎付けられる社会がなくなれば生存すらできなくなるからである。集団に新しい成員を補充するのは普通はその社会の子供が新たに生まれることを通してなされる。集団に属する女性たちが子供を産むこと、部族の生殖力が増加することが、北米先住民にとっても一番の関心事であつたはずである。子を産むことは、現代の都市社会とは異なり、共同体の関心事であつたのである。これを第一の前提とする。

もつとも、北米先住民の場合、他部族への襲撃などで女や子供を捕虜にし、自分たちの集団に組み入れることなどは普通のことであつたようだから、成員の補充は生殖だけではなかつたかもしれないが、それが基本の方法であつたとはいえない。例えばモハーベの場合異邦人恐怖(xenophobia)が強^く (Devereux, 1961:128ff.) ので、余所者を集団に組

み入れること自体希であつたかもしれない。

前提二

次に前提とすることは、種族維持には異なる性、すなわち男と女が必要であることだ。あまりに当たり前のことで、何を事々しく前提とする必要があるか疑問であらうが、「性」という現象の根本に立ち戻る必要上、敢えて確認しておきたい。すなわち有性生殖では、異なる個体が精子もしくは卵子を産出する。精子を作る方をオス、卵子を作る方をメスといい、ここで初めて「性」が発生すると共に、それは二つである。つまり同時に二項対立的な「性別」も発生する⁽⁸⁾。哺乳類の場合さらに、生殖機能の差異は明瞭になり、外部生殖器の形状も生殖行動も両性で異なってくる。この生殖機能の差が人類においては男と女を区別する根拠となる。これを第二の前提とする。

前提三

先に見たごとく、われわれは種族維持、すなわち生殖に重大な関心を寄せている。従つて、男と女には、というよりむしろその社会で男である、女であるということにはどこの社会も特別な関心を寄せると考えてよい。ただ単に(生物学的に、あるいは自然的存在として)男である、女であることが問題ではなく、その社会で(あるいはその社会の成員としての)男である、女であることが必要なのだ。すなわち生殖に関与する男女は何らかのイニシエーション(成熟儀礼、通過儀礼)によ

って承認される社会的な存在である必要があるのだ。これを第三の前提とする。

人は生まれたとき、ほとんどの場合外性器の形状で男女に振り分けられる(性別分割が行われる)。しかしそれはいわば潜勢態としての存在であって、そのまま社会的存在であるわけではない。(そもそも男女以前に、人としての社会的認知が誕生と同時にされるわけではない。北米先住民の場合、ここで見たように名付けが暫くされない場合もあるし、場合によったら、例えば障害のあるような時には、存在自体が認められない場合もあったようだ。)ある時期に何らかの形のイニシエーションを受け、生殖する存在として、すなわちその社会の(一人前の、成熟した)男女として社会的に承認される。従って例えば性行為は認められていても、妊娠することはイニシエーション儀礼を済まさない限り許されず、それ以前に妊娠した場合には著しい恥とみなされるような社会も(北米大陸以外ではあるが)ある(ラ・フォンテイン 2006)。

前提四

こういうことは多少なりともこの社会にも見いだされることであり、そういう儀礼を経たものが、男であり女なのであるということとは、男と女は子を持つ存在であると社会的に観念されていることを意味する。男と女である以上子を持つことは当然のことと期待されるのである。すなわち(その社会の人格としての)男と女の本質は子を持つ存在であることである。これを第四の前提とする。

従って、例えば同性間性行為を好む男性(欧米ならゲイなど同性愛者として認知されるであろう)が結婚して妻に子を産ませるのに何の矛盾も感じない場合などの理解がつく。子を持つのは、すなわち女とセックスするのは(氏族の一員としての)人の義務であるが、男とセックスするのは自分のいわば好みである、という感覚なのである。

また、不妊の女に対しては様々な程度の否定的評価が社会からなされることも理解が可能である。日本の民俗文化において「石女」に対する苛酷ともいえる扱いがあったことはよく知られているが、例えばアフリカの部族社会でも、不妊の女性は集落には居づらく、都市に出て娼婦になつたりする例があるといわれている。石女同様、男の場合も生殖が不能である状態は特別な事態や存在とみなされる。例えば、ヨーロッパの場合いわゆるインポテンスは、子を持つための結婚の神聖さを損なうものとして、教会や公権力の介入を招き、スキャンダラスな「事件」になる場合があった(ダルモン 1990)。

前提五

このように、子を持たない、生殖に関与しない存在は部族社会(あるいは伝統的な、近代以前の社会)では例外的な存在として特別の扱いを受けることになる。これを第五の前提とする。これはまたヨーロッパ社会でも同様であった。(あるいはヨーロッパの場合、特別な存在であるためには、生殖に関与しないことが必要であった。)例えばキリスト教の僧侶や尼僧たちがそうであって、彼らのあり方を(宗教的な)「セリバシー

(celibacy)」といった(ブラウン1982)。また、中世ヨーロッパの「カストラート」もそうであろう。それら以外にも、人類学でよく知られているインドのヒジュラ(藤崎2003)、あるいは中国の宦官などは、皆生殖から切り離された人々である。

このように、いくつかの前提を積み重ねる形で推論することで、少なくともこれまで私が検討してきたベルダーシュ、そしておそらくほとんどの北米先住民社会のベルダーシュにみられる、共通かつ明瞭な特質を抽出することができる。それは、子を持たないこと、すなわち生殖に関与しないこと、そして(子を持つ存在である)男とも女とも異なる存在とみなされていることである。

ナバホのベルダーシュ(ナドレ)の場合、これはその文化の人々のいわば内在的な視点(native point of view)に既に明瞭に示されていた。ナバホの創世神話ではナドレは「子を持たない」「男でもあり、女でもある」「男でもない、女でもない」などと(記録されたテキストのヴァージョンによって様々)表現されている。また「真のナドレ」と「振りをしているナドレ」¹⁰とを区別する長老たちもいるが、前者は間性のことを意味している。¹⁰「男でもあり、女でもある」「男でもない、女でもない」もこれと同じ意味である(藤崎2007)。これらの表現の意味する所は、まさに生殖から切り離されている存在、「子を持たない」存在であることは明らかである。

モハーベについても、イニシエーション(成熟儀礼)でみたように、

男女それぞれのイニシエーションとアリハのそれとが別のものとして、かつ関連して存在していた(藤崎2009)。アリハの場合、少年から男になるのでもなく、女になるのでもなく、アリハになるのである。アリハは女のように行動するが、決して子を持たない¹¹。育てることもない。生殖とは無縁の存在である。

6 まとめ

以上のような議論から、結論として、先に抽出した共通かつ明瞭な特質は、それこそがベルダーシュの本質であるとみなすべきであると考ええる。改めてまとめれば、

①、子を持たないこと、すなわち生殖に関与しない存在であること、
②、男とも女とも異なる存在と社会的にみなされていること、
である。そしてその場合、ベルダーシュについて本来問われるべき問題は、次のようなものであつたらう。

- ①、なぜ生殖に関与しない人を北米先住民の共同体はいわば公的に必要とするのか。
- ②、その存在が社会の生殖力(fertility、豊饒性)を損ねないばかりか、むしろそれを活性化すると考えられる場合もあるが、それはいかんして実現されるとその社会は理解しているのか。

③、そしてそういう存在に（生物学的な）男（であった者）が多いのはなぜか。

明らかに少なくとも最初の二つの間は関連している。ベルダーシユは子を持たない存在として特別に社会から位置づけられた人であるにしても、社会は常に少数ながらそういう人をおいておく必要があるらしい。

ある家系から出ることが決まっていると、死などでいなくなると誰か必ずベルダーシユになるとかの話も、断片的ながらある（Roscoe, 1998）。それが先に引用したストーリーの「（ベルダーシユの）役割や地位の諸特性は慣習、規則、妥協あるいは責任などによって定められていた」の中の「責任」という表現に特に反映しているのであると理解できる。

公的に必要とするとしたら、その理由は部族の生殖力の活性化である。これはモハーベの場合は神話に表現されている。男と女の性の交流を媒介し、生殖力を活性化するような儀礼的機能をアリハは司祭としてある祭礼で果たす。ナバホの場合は、人々の一般的な信念にそれは明瞭に表現されている。ベルダーシユのいる家族は豊かになると思われているのだ。「真のナドレ」がそうであるとされている間性の個体は、ナバホが生業の基礎としている羊の群れにも見いだされるが、そういう個体が群れにいた場合その群れは増えて大きくなると信じられている。そのように、ナドレ自身は子を持たないが、彼がいる家族、家系は経済的に豊かになり、従って家族成員も増えると考えられているかのようだ。

しかし、このような手掛かりは、集団ごとに、どこに表現されている

かあらかじめの目星もつかないまま、探して行かなければならないようだ。おそらく失われて久しい、ベルダーシユにまつわる社会的というよりむしろ宇宙論的背景の探索は、今となつては北米先住民の社会のなかだけでは難しいかもしれない。他の社会の同様な構造から類比的に推測するしかないのではないかとも思う。

例えば、インドのヒジュラの場合、彼らが共通に持つ起源神話（ヒンズーの宇宙論的な物語）の中のシヴァ神に、自らを関連づけて最終的に正統化している。物語では、自ら去勢により生殖力を失ったシヴァ神は、それ故に宇宙的な生殖力・豊饒性を与えるものとして描かれている。生まれながらの間性、もしくは後天的な去勢により生殖力を失っているヒジュラは、子供の誕生祝いをしたり結婚式で夫婦の豊饒性を祈念したりする呪術的な力を持つ。このようなパラドックス、あるいは象徴的逆転は様々な地位や時代の信仰や儀礼のなかに普通にみられる。日本でも怨霊が祭り上げられることで人々に益をもたらす神になる例などが、禍福の逆転と言う点で同じ象徴的逆転の構造を持つものとして思い浮かぶだろう。

ついながら付言すれば、これまでベルダーシユに関して「第三の性／ジェンダー」の問題として議論されてきたことにも、ここでの議論で自ずから見通しがついたと考えることができる。ことばの定義からして、第三の性（セックス）ではあり得ない。第三のジェンダーかの問題については、やはりジェンダーの定義次第という問題が相変わらず残るのだが、二元的な性別の根拠が（有性）生殖にあると認識する以上、（子を持

つ存在としての) 男と女と同等の意味でのジェンダーではあり得ないだろう。この点でアリハについては先の拙稿(藤崎2009)の結論が維持される。しかし紙幅の制約もあり、この問題はここではこれ以上触れず、いざれ改めて総括的に論じたいと思う。

参考文献

- ベネディクト、R. 1973 『文化の型』 社会思想社
 バレット、D. 1999 『妊娠した男』 朝日新聞社
 ブラウン、G. 1982 『セリバシー』 講談社
 ダルモン、P. 1990 『性的不能者裁判』 新評論
 Devereux, G., 1937, "Institutionalized homosexuality of Mohave Indians." *Human Biology* 9:498-572.
 Devereux, G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 175, (Reprinted in 1969.)
 藤崎康彦 2003 「多様な性／ジェンダーの一考察」 『跡見学園女子大学文学部 紀要』 第三十六号 39-55頁
 藤崎康彦 2007 「ナバホ族創世神話の中のナドレ」 『跡見学園女子大学文学部 紀要』 第四十号 17-36頁
 藤崎康彦 2009 「モハーベのアリハ(ベルダーシュ)」 『跡見学園女子大学文学部 部紀要』 第四十二号 1-17頁
 加藤秀一 1998 『性現象論』 勁草書房
 ラ・フォンテイン、J. S. 2006 『イニシエーション』 弘文堂 (La Fontaine, J. S., 1985, *Initiation*, Penguin Books)
 中村美亜 2005 『心に性別はあるのか』 医療文化社
 中村美亜 2006 「新しいジェンダー・アイデンティティ理論の構築に向けて」

- 生物・医学とジェンダー学の課題」 『ジェンダー&セクシュアリティ』 第2号 3-23頁 国際基督教大学ジェンダー研究センター
 Roscoe, W., 1998, *Changing Ones*. St. Martin's Griffin
 Stoller, R. J., 1971, "The Term 'Transvestism'." *Archives of General Psychiatry*, Vol. 24, pp. 230-37
 Stoller, R. J., 1976, "Tow Feminized Male American Indians." *Archives of Sexual Behavior*, Vol. 5, No 6, pp. 529-38
 高橋やぶの 2003 「生命科学とジェンダー」 『環』 12巻 藤原書店
 山内俊雄 2001 『性同一性障害の基礎と臨床』 新興医学出版社

注

- (1) ストラーは、インターセクシュアル (intersexual、間性、半陰陽) の研究からジェンダー・アイデンティティ概念を作った人として知られる。この分野の第一人者の一人であった。彼が性同一性障害研究に果たした役割と意義の評価などについては、高橋2003、中村2005、同2006を参照。
 (2) ストラーは今なら北米先住民 (Native American) とするのが普通のところだ。「インディアン」や「アメリカ・インディアン」を用いる。時代的な影響によるものであるが、ここではそのまま訳す。
 (3) 原文は「母親のオジ」であるが、文脈からも人類学的な常識からしても、本人にとって「母方のオジ」の意であることは明白である。従って、本文のように訳した。
 (4) 性自認の意味ではなく、外から見て判断するその人の性別のありようあるいは印象の意であろう。むしろジェンダーすなわち性別としても意味は通る。
 (5) 性転換を希望するような人たちを性同一性障害として医療の対象にするようになった初期の頃は、いくつかの特徴を示す場合に典型的な「中核」タイプとしていたようで、その基準からすればこの事例は、あまり明瞭ではないのか

もしれない。ストーリーは「真性の」トランスセクシュアルの特徴をまとめている (Stoller, 1971:232-33)。しかし、現在は、そういう典型例はむしろ少なく、実際には性同一障害も様々なあり方を示すとされている (中村 2006)。また、次の注 (6) 参照。

(6) トランスセクシュアル (トランスセクシュアリズム)、性別違和症候群、性同一性障害 (性別同一性障害) は、精神医学界での用語法の変遷あるいは概念の広狭は別にして、ここではほぼ同じ概念として理解しておく。山内俊雄 48-49頁参照。ただしここでは「性別違和」と「性別異和」の二つの表記が混在していて、当惑する。前者が普通の用法である。

(7) ストーリーの紹介するもう一例の、性転換を希望する先住民の若者は、ここで見たモハーベの近縁部族の若者とは異なり、より女性らしい姿をしていて、ストーリーは she として言及するのが自然な人だと言っている。特徴的なのは、(染色体検査で確認はされていないもの) 一卵性双生児と思われる兄弟の弟が、この患者なのである。兄は普通の男らしい若者として育っている。この患者は幼い時から、すぐ下の (一歳ほど離れた) 妹と一緒に遊んだりしながら過ごしていた。父親は家庭にいても存在感と影響力は薄く、患者は妹との、そして少し大きくなってからは妹の友人の少女たちとの濃密な結びつきの中で育った。このように、トランスセクシュアルの形成に影響する要因として、母などの女性親族の強い影響 (と同時に父親像の希薄さ) を想定するストーラー (Stoller, 1971:233) にとって、この事例は北米先住民としてよりも、双子の片方に女性親族 (妹) の影響が読み取れる事例として意味があるのであると思われる。遺伝学的に同じ双生児のパートナリテイ特徴が互いに異なるなら、それは先天的な要因ではなく、後天的なものによって形成されたと考えることができるからだ。実際先住民文化の問題はこの事例ではトランスセクシュアル形成要因の観点からはさ程意味を持たないと思われる。

(8) 加藤は男と女を社会的に区別することを「性別分割 (gender division)」と

表現し、生殖機能の差がその根拠であるとして次のように述べる。「性別分割の根拠である生殖機能の差異が何の意味も持たない世界には、性別は存在せず、従って性差も存在しない」。性別とは客観的事物ではなく、われわれが有性生殖に重大な意味づけをしている限りにおいて存在する社会的な出来事であり、その意味では人間が慣習的に生み出し維持してきた規範——ただし、他のさまざまな規範の基礎となるような深いレベルの規範——なのである (加藤 1998: 27)。

(9) 西欧社会でのホモセクシュアルあるいは同性愛と、非西欧社会にも広く見られる同性間性行為 (same-sex sex) との間の感覚や意味づけの違いなどについては、Stephen O. Murray が中心となって精力的に出している一連の調査研究報告書が参考になる。この中の指摘は Stephen O. Murray and Will Roscoe eds., 1998, *Boy-Wives and Female Husbands*, St. Martin's Press. を参照した。他に、同じ二人の編集で 1997, *Islamic Homosexualities*, New York University Press. がある。Murray 単独で、他に *Latin American Male Homosexualities* および *Pacific Homosexualities* がある。

(10) 藤崎 2003 及び 2007 で原資料は紹介しているので、参照願いたい。

(11) デヴルーの論文 (1937) で、アリハが「疑似妊娠」を演じたエピソードが報告され、人類学的にもよく知られたものになっている。しかしこれはロスコーが指摘するように、パートナーの関心をつなぎ止めておくことができなくなった「このアリハ」個人の苦し紛れの演技 (Roscoe, 1998) と考える方が適切である。自らが女のように子を産むことができると考えているわけではない。現代のトランスセクシュアルからもそのような話は聞かない。しかし、性同一性障害治療施設で治療を受けていたある男性は、想像妊娠をして本当にお腹まで大きくなったそうだ。この男性は自らをゲイと考えているが、子どもができたという訴えは、性同一性障害治療施設でのケアにつながったようだ (バレット 1999)。