

クローヴァードと社会的父子関係

馬場 優子

一 はじめに

人間社会は生命に限りある個々の人間から成り立っており、社会の存続のためには新しい成員を常時補充してゆかねばならない。そのため、妊娠・出産という行為は当事者である女性のみならず、集団全体にとっても重大なものと見なされ、いずれの社会にもこれらを取り巻く観念、信仰、儀礼、呪術が見出される。なかでもクローヴァードは、「妻の出産に際して夫が妻に代って産褥に就く奇妙な習俗」として民族学者や人類学者の関心を惹き、過去一世紀以上にもわたって華々しくはないが息長く議論されてきた。

人は異文化に理解し難い「奇妙な」風習や観念を見出した時、その意味するところは何か、何故そのような習俗が行なわれているのかと問うであろう。「奇妙な」風習や観念との遭遇の体験が少なければ少ないほど、その疑問は想像力とファンタジーをかき立てずにはおかない。近代西欧に発達した諸科学の洗礼を受けた人々はいかなる現実も明快に、客観的かつ科学的に把握できるといふ信念を持つ傾向にあるが、彼らがそのように把握できない「現実」に接した時、その「現実」を実現している人々を無知蒙昧、非合理性、原始心性などによって規定し、その習俗を想像と推測をもって理解しようとする。クロー

ヴァードもまさにかつてその種の状況を作り出したテーマのひとつであったが、ここでは諸説の紹介は省き、本小論のテーマに関連した理論のみ簡単にあげておくことにする。

まず、クローヴァードを父親と子どもの間には霊魂的な連続性があるという信仰に基づいた交感呪術の一形態と見なした初期のタイラー (E. B. Tylor) やフナーザー (J. G. Frazer) の説⁽²⁾、出産時に危険な状態にある女に代って頑健な男が産褥に就いて悪霊を瞞着する儀礼であるとされるクローリー (E. Crawley) の説⁽³⁾、宗教進化論的視点からクローヴァードの意味づけが議論された。また、父親が母親の類似行為を行なうことに着目した文化進化主義者バッフオーフェン (J. J. Bachofen) や後期のタイラーは、クローヴァードを男が自分の子どもを認知し、父子関係を社会的に主張する手段であると見なし、父子関係をことうした特別な方法で明確化することが必要とされるのは父系的認識が要請されてはいるが未だそれが確立されていない社会に於てであるから、母系⁽⁴⁾ 社会から父系⁽⁵⁾ 社会へ移行しつつある段階の社会に見出される習俗であるという議論を展開している。彼らのクローヴァードの歴史的、社会的機能に関する所説は、母系⁽⁶⁾ 制から父系⁽⁷⁾ 制へという一系的発展段階論の証左としてこの習俗を位置づけたため、進化主義批判の波によってたらいの水と共に流されてしまった感がある。その後、マリノフスキー (B. K. Malinowski) が、父性

は母性のように受胎、妊娠、出産という生理的プロセスによって確立されるのではなく、社会的承認あるいは契約による同意によって樹立されるものであることを考えれば、クローヴァードの機能は父親による母親への象徴的同一化によって社会的父性を確立することであり、それは家族という制度の不可欠な部分である、と社会的父性論を展開した。そして近年、ダグラス (M. Douglas) もクローヴァードが父子関係の証としての機能をもち主張して、かつてのマリノフスキーや進化主義者たちのクローヴァード解釈を再燃させている。

従来、クローヴァードという言葉に包摂されてきた現象は非常に多岐にわたる。広義には、クローヴァードとは妻の出産前後および分娩時に夫が妻の行為を模倣もしくは代替し、妻と類似の行為を行なう習俗であると規定される。妊娠中の悪吐、分娩痛、出産後一定期間の臥床ならびに出産前後の食物や行動の制限などの妻の行為にパラレルな夫の行為としてのクローヴァードにも、従って、多様な形態がある。妻の妊娠中に夫が歯痛、頭痛、吐き気、目まい、衰弱、食欲不振、食欲過多などの生理的症狀を呈するものをはじめとし、妻の分娩が始まると夫も就床して苦痛にうめいたり、分娩後、夫があたかも産婦(夫?)であるかの如く一定期間臥床し、人々の手厚い看護や慰撫を受けるなど、「真のクローヴァード」と称せられる狭義のものから、狩猟、漁撈、刃物類を使用することなど日常生活の一部が禁忌とされたり、一定の種類の食物を摂取することが禁ぜられるなどのさまざまな形態が広義のクローヴァードの範疇に入れられる。小論では広義に捉えることにしたが、生理的症狀は小論が対象とする地域については報告がないのでここでは考察の対象に入れない。

また、広義のクローヴァードの分布範囲は広く、古代の歴史書から現代の民族誌まで渉獵すれば、痕跡をも含めてヨーロッパ、アジア、アフリカ、オセアニア、アメリカにまでその拡がりを見ることができ(10)。そもそもこの習俗が関心を集めたのは、十七世紀にヨーロッパ人が、南アメリカ北部に於けるインディアンの出産の時、妻は分娩後まもなく

通常の生活に戻り、夫が妻に代って産褥に就くという習俗(11)を報告して以来である。その後、民族誌資料が蓄積され、出産前後には夫の臥床のみならず、さまざまな食物禁忌や行動に関する禁則が設けられており、しかも、夫ばかりでなく妻もそれらに服すること、また、夫と妻がそうした行動規則にどの程度拘束されるかは文化により多様性があることが明らかになってきた。初期のヨーロッパ人が夫の行動にのみ注目したのは当時の彼らの文化環境から言って当然のことである。彼らにとって、分娩した女が産褥に就き、出産前後には食生活や日常生活に関していくつかの禁制に取り囲まれるのは、女が出産するという生理的事実からして当然のことであり、殊更記述するに値しないほど明白な事実であったのだ。しかも、出発点で男の関与があったとは言え、その後の妊娠、出産という一連の過程は男とは物理的に何の関わりもなく進行するものである。それなのに何故、夫が妻の妊娠、出産の過程で妻がとるはずの行動をとるのか。

本論文の問題意識も起点はこのような初期ヨーロッパ人のナイーブな疑問に重ね合わせることができると思う。それは私の個人的偏見から出発しているのかもしれない。私の所論は、母子の絆は妊娠・分娩・哺乳という哺乳類以来の生物学的諸条件に深く根ざしたものであるのに対し、父と子という関係は人間が人間となつて以来学習してきたものであるという前提に立っている。そうした前提に立てば、同一の行為であっても妻の場合は生理的事実が導き出した自然的行為であるが、夫による行為は自然の枠からはみ出した文化的、人為的行為である。何故、夫が妻の類似行為をとるのか。しかも、料理、育児、生業活動などにおける妻(母)役割の遂行——すなわち妻への協力——ではなく、妊娠・出産という人間のライフ・サイクルに普遍的な重要な節目で女と子どもに結びつく行為を。

私はこの小論において、クローヴァードという文化的制度が一体何を知らせたいのか、すなわち、この習俗が諸観念や神話をはじめとする世界観・宇宙観に表現された父子関係と相互に補強し合いながら、ど

のような社会的意味を担っているのかを主眼点に考察したい。

資料はクワワードが高度に発達し、「クワワードのセンター」と言われている南アメリカ大陸北東部ギアナ高地からアマゾン川流域低地帯にかけての諸民族——言語グループで言えばカリブ語系諸族とトゥピングアラニ語系諸族——の民族誌に主に依拠している。この地域はクワワードが近年に至っても比較的明瞭な形態で行なわれている地域のひとつである。ただし、「センター」とは言われていてもこの地域のクワワードに関する精密な民族誌的データの蓄積は不足の感を免れない。クワワード資料の多くは、男の行動にのみ注目した記述であり、全体文化の中で位置づけが不明確であるばかりでなく、誕生儀礼の全過程を貫く民族的世界も見えてこないが、その中から相対的に詳細に記述されている社会のみここでは扱った。それでもなお民族誌間の均質性には問題があることを断っておきたい。

- 註(1) 「擬産」「擬産」と訳されることもあるが、いずれも内容が限定され危険性があり、⁽¹⁾「⁽²⁾」では訳がまずいとおへ。
- (2) Tylor 1865, Frazer 1910
 - (3) Crawley 1902
 - (4) 文化人類学や民族学では自明のこととされている母(父)系制と母(父)権制の相違についてはここでは触れない。
 - (5) Hartland 1908-26:636 [Bachofen 1861 *Das Mutterrecht*, Tylor 1889 *On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent*, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* No. 18]
 - (6) ヲリノフスキー 1972:204, 212-14
 - (7) Malinowski 1931: 631
 - (8) Douglas 1968: 24
 - (9) ただし、身体的、生理的症狀はクワワードには含まないとする立場 ⁽³⁾ ⁽⁴⁾ Kupferer (1965) なる。
 - (10) Dawson (1929) がクワワードのグローバルな分布を紹介している。また、洞 (1936) は欧文以外の資料に基づいて日本、中国、朝鮮の諸民族のクワワードを報告している。
 - (11) クワワードの「⁽¹⁾」を「male childbed」とも言うが、それは「⁽²⁾」に由来する。
 - (12) ミーム 1961: 241-245

二 人間の誕生——身体的ならびに靈魂的な——

人間の生命の創造の仕組みは、受胎の生理的メカニズムが科学的に解明された現代においてさえ神秘的側面を払拭できない。およそ一世紀前、「未開人」は性交と妊娠の因果関係について無知である、という仮説がハートランド (E. S. Hartland)、『ロス (L. Roth)』、『フリーザー』などの間で主張され、スペンサー (B. Spencer)、『ギレン (F. J. Gillen)』、『マリノフスキー等のオーストラリア』、『メラネシアの人類学的調査』により実証された形となった。スペンサーとギレンが調査を行なった中部オーストラリアのアランダ族では、女の体内に祖霊の再生である精霊が入りこみ受胎すると信じられており、マリノフスキーの報告でもトロブリアンド諸島では受胎の原因は精霊の活動であると言われている⁽²⁾。トロブリアンド諸島では、死者の霊は「あの世」である死者の島「トゥマ」へ行き、再び現世に戻りたくなった時、精霊児になり、トロブリアンドに行つて女の体内に入る。その場合、女の頭から入り、押し寄せてくる血液にのつて下方へ移動し、ついに胎内に落ちつくという説や、海を漂流して沐浴に来た女の体内に入るという説などいくつかの生殖理論があるが、いずれも母体は胎児が育つ場所を提供し、その血液が胎児を育てると思われている。一方、男親の役割は胎児の通路を開けることのみである⁽³⁾。

このように再生信仰と結びついて受胎の原因を靈的存在の働きに求める文化は広範囲に見られる。だがリーチ (E. R. Leach) が指摘するように、彼らは性交と懐妊の因果関係について全く無知であるが故に受胎に超自然的存在の介在を認めるのではない⁽⁴⁾。性交と妊娠に関する知識を有していてもなお、知的理解を超える神秘的な精神的作用の介入を求めるのである。

例えば、性交と懐妊の関係が認識されていても、性交が生命ある胎児の懐妊のために必要にして十分な条件だとは考えられていない場合

がある。その一例としてハイアット (L. R. Hiatt) はバゼドウ (H. Bazedow) によるオーストラリアの民族誌から興味ある事例を引用している。バゼドウの見聞によれば、アラリジャ、アランダ、ディエリその他の諸族では人々は性交と懐妊の関係を認識してはいるが、子どもに靈魂をもたらずものを神秘的で觀念的な力に帰している。彼らはこの力は男根形の石に宿っていると信じており、新しい生命を産み出すために、また彼ら自身の生殖力を守るためにこの種の石を崇拜し、儀礼を行なっているという⁵⁾。彼らはすなわち、懐妊には性交が必要だが、胎児が人間として誕生するためにはそれだけでは不十分で、ある神秘的な力の導入を必要とすると考えているわけである。

南アメリカ北部のインディアン諸社会における民俗生殖理論を通覧すると、彼らは「無知」ではないが、知っているのは性交と妊娠の間の漠然とした関係であって、生物科学的な生殖のメカニズムではない。彼らには継続的性交のみが受胎と胎児の成長をもたらすという考え方が見られる。ヒパロ族の生殖理論がそのひとつの例である。彼らは受胎のためには性交が必要であることを知っている。しかし、一回の性交のみでは十分ではなく、満月と次の新月の間に数回繰り返すと増殖の力をもつ新月が生殖過程のプロモーターとなって胎児が発生すると信じている。彼らによれば、その後も性交を続けていれば新月のたびに月の呪術的力によって胎児の肉体は少しずつ付加され、やがて月日が経つとすっかり成長して誕生する⁶⁾という。カブリ語系のアカワイオ族も、性交が懐妊を導くことも女の月経が止まったら懐妊していることも完全に認識している。しかし、妊娠は一回の性交のもたらすものではなく、月経が止まる前からの継続的な性交によって胎児が形成され、さらにその後、性交の都度胎児の肉体が付け加えられて成長してゆくのだと考えている。こうした生殖理論はある程度現実を反映しており、純粹なドグマとも言えない。リーチも言うように、「無知であること」と「知識があること」とは相対的な問題であり——私たちが「生殖のメカニズムを知っている」というのも当然そうだ——彼らが性交と懐

妊の関係について「無知である」とは言えないのである。また、ギアナのカリブ語系インディアンでは、動植物の護符を食べると子どもの身体がある神秘的な方法で母親の体内に入ってゆく⁹⁾と言われているが、そのように性交が懐妊の必要条件であるとは考えず、超自然的存在が女の体内に直接入ることによって妊娠することもあると考える社会もある。要するに彼らの生殖理論において必要不可欠なのは超自然的力の作用なのである。

カルステン (R. Karsten) によれば、アマゾン流域低地帯からギアナ高地にかけての諸民族の間では、人間の生と死は悠久な時間の流れの中の移り変わる二つの相を指しているにすぎないと考えられている。「死」は生命の消滅ではなく、靈魂のひとつの存在形態から他のそれへの推移を意味し、死後、人間の身体を離れた靈魂は一定の場所——例えばトリオ族のコスモロジーによれば世界の果てに、死後、人間の身体を離れた靈魂たちの集まるたまり場があるという——へ行く。そこでしばらく過ごした後、また人間の身体に宿って「生」の状態を過ぐす。こうして靈魂は八生↓死↓生↓……∞と永遠に漂泊を続けるのである。

こうした靈魂が新しく形成された肉体に結びついて初めてその肉体は生命を得、人間として誕生する。新しい肉体への靈魂の付与に関してはアマゾン流域熱帯降雨林の諸民族の間では父親が重要な役割を果たし、彼が自分の靈魂の一部もしくは他の靈魂を子どもに授けると言われている。例えばトゥピ語系のウルブ族の生殖理論によれば、父親が子どもの靈魂の授け手である。父親になるまでは男の靈魂は影か幻影にすぎず、睡眠中の夢や白昼夢の中で徘徊し、体を現わす対象物を探している。その靈魂が人間に最もよく見えるのは子どもに宿った時のみとされているから、子どもというものは男にとって自分自身の靈魂の具体的証明であるということになる。アカワイオ族では、性交時に男の靈魂が子どもに入ってゆく、出生時に父親の靈魂の一部が子どもに入ってゆく¹³⁾、と異なる二説が語られるが、いずれにしても父親が靈魂の授け手とされている。

父親は靈魂の授与者ではない場合でも、受胎と同時に子どもに付与された靈魂の保護養育者となる。例えばカリブ語系のワイワイ族の間では、子どもは受胎の時に靈魂を授けられるが、三才ぐらいまでは靈魂は子どもの身体にしっかりと結びついておらず、しばしば浮遊したり飛び回ったりするといわれている。そのような状態の子どもの靈魂の統制には父親が決定的に重要な役割を果たすのである。⁽¹⁴⁾

ところで我々は、「女が子どもを産む」ということを自明の理としている。しかし、固有の顔貌や形姿、氣質等を持つ子どもの誕生を解積する時、人々は、単に子どもは母親から生まれるという生理的事実のみでは満足せず、さまざまな理論を作り上げている。子どものサブスタンス（身体的構成要素）に関する理論をとりあげてみても、子どもの「種」は母親が持っている、父親から母親に与えられる、超自然的存在が母体に入れる、母胎は「種」を置いておく場所にすぎない、母親は「種」に養分を与えるのみである、父親の精液が「種」に養分を与えるのだ、超自然的存在が「種」を育てるのだ、等々、多種多様な見解が見られる。諸民族がそれぞれの宇宙観・世界観を基に想像力を駆使し、思い巡らせてきたことが推察される。

アマゾン川流域低地帯からギアナ高地にかけての諸民族に一般的に見られるのは、男が「卵の真の所有者」であり、女は孵化する場所を提供しているにすぎないという理論である。因に、パカイリ語で「卵」と「父親」を指す言葉は同一の語源から派生しているが、それは、父親が「卵の真の所有者」であるから子どもは「小さな父親」であり、従って卵は父親であるという論理に基づくものである。⁽¹⁵⁾

父親が真の生殖的親であるという観念は神話においても語られている。

ウライマ「文化的英雄：筆者註」はかつて鳥の卵を持っていた。ある日、彼は道で二人の女に出会った。二人は卵を見て欲しがったが、彼は拒んだ。彼女らはなおも卵を欲しがり、ウラ

イマの後をつけて行って請うた。ウライマが断ると、彼女たちは卵を奪い取ろうとし、三人がつかみ合いの喧嘩を始めたので卵は割れてしまった。ウライマは女たちに言った、「お前たちがこんなことをしたのだから、今後ずっと苦勞の種はお前たちについてまわるだろう。今まで卵は男たちが持っていたが、これからは女がそれを暖めて孵化させなければならぬ」と。このような訳で今日、女が卵をかかえるようになったという。⁽¹⁶⁾

〔ギアナのカリブ語系民族〕

天地創造の頃、女は妊娠もしなければ子どもを産むこともなかった。マイア「集落の守護靈：筆者註」がひとり子どもを造っていた。彼が土器の壺の中に射出し、ふたをして待っていると、壺の中からガリガリという音が聞こえてくる。これで子どもがすっかり出来上がったことがわかり、取り出すのである。子ども造りは一種の呪術なので、子どもが造られている間は決して壺の中をのぞき込んではいならない。マイアは常日頃からそのことを人々に忠告していた。ところがある日、ひとりの女がマイアの小屋の前を通りかかった時、大きな壺の中からガリガリと引っ掻くような物音が聞こえたので、彼女は好奇心にかられてふたを開け、中をのぞいてみた。直ちに子どもは死んでしまった。そして数日後、腐臭が漂い始め、事の次第を知ったマイアは激怒して、赤ん坊をその女の腹の中に投げつけた。「思い知ったか、詮索好きな女め。今後はお前たち女が子どもを産まなければならぬ。その時お前たちは苦痛な目に会うだろう」と。それからというもの、女は子どもを体内に抱えたまま九ヶ月間を過ごし、さらに分娩の時には苦痛に呻くようになったという。⁽¹⁷⁾

〔ウブル族〕

右記の神話は比較的詳細に採集された数少ない生殖に関する神話のうち二例だが、ここから、アマゾン川流域低地帯からギアナ高地にかけての地域のコスモロジーの中で、「子どもを造る」という所業は本来、男の分野に入れられていることがわかる。彼らは月経と妊娠の關係については知識があり、月経がなければ——初経前であったり閉経後であれば——妊娠しないことを知っている。それにもかかわらず、子どもは男が造るのであると主張する。彼らにとって、女はまさに植物を育てる土壌のようなもの、すなわち入れ物として子どもを体内に預かり養育するだけである。ここに、霊魂的な父子關係のみならず、サブスタンシャルにも父子關係を強調しようとするイデオロギイを我々は認めない訳にはいかない。

何故、それほどまでに父親強調が必要とされるのだろうか。

- 註(一) Spencer & Gillen 1899 (1968) : 122-125
 (2) トゥンブスキー 1971 : 134 ff.
 (3) Ibid. : 133 ff.
 (4) ニーチ 1980 : 160 ff.
 (5) Hiatt 1971 : 80 [Basedow 1925 *The Australian Aborigine*]
 (6) Karsten 1935 : 218
 (7) Colson 1975 : 303
 (8) ニーチ 1980 : 164
 (9) Karsten 1926 : 425
 (10) Ibid. : 416-17
 (11) Rivière 1974 : 429
 (12) Huxley 1963 : 185-86
 (13) Colson 1975 : 304
 (14) Fock 1963 : 141-42
 (15) Karsten 1926 : 423
 (16) Ibid.
 (17) Huxley 1956 : 149 ただし、これは男によって語られる、いわば公的な神話で、「なら」性交後、女の小水から子どもは生まれたとするもうひとつの神話もある (Ibid. : 150)。後者は女性によって語られる非公式な神話であろう。

三 個別家族の浮上

ここでは、アマゾン川流域低地帯降雨林地帯からギアナ高地にかけての三つの社会の民族誌を中心として、社会・文化とクワヴァードの関わりあいを考察する。

1 社会的父性の確立

ボリビア東部のアマゾン川支流域の低地熱帯雨林に住むシリオノ族は狩猟、漁撈、採集、焼畑農耕という混合経済を基盤に生活している。単系出自集団はなく、最大の社会集団であるバンドはふつう数十名から構成され、単一の大きな共同家屋を作って居住する。バンドはいくつかの妻方居住的大家族から成り、それは共同家屋の内部の一区画をまとまって占有している。大家族の低位分節である個別家族の生活は、大家族が占有する空間のうちの一隅に夫婦のハンモックを設え、そのそばに炉を作ってそこを中心営まれる。この個別家族が最小の社会的かつ経済的単位であるが、個別家族を包摂する大家族を単位とする経済的協同性も非常に重要である。食物の分配、農耕労働の協同、採集活動や男たちの狩猟・漁撈活動さえもこの大家族が単位となることが頻繁である。妻方居住制の故に、女たちは結婚後も父母や姉妹たちとの生活上の連携が続くうえ、バンドが内婚の単位であって、しかも母方交叉イトコ婚(男は母方オジの娘と、女は父方オバの息子と結婚)が行なわれており、ひとつの兄弟群が同一大家族を構成している姉妹群のところへ婚入することが多く、兄弟どうしの協力が婚入後も継続するのである。乾季にバンド組織が緩み、三週間ないし一ヶ月間ほど離散して狩猟行や採集行に出る場合も大家族が単位となる。では大家族が生産・消費の単位かという点、そのように断定することもできない。ホルムバーク(A. R. Holmberg)は、基本的な性別分業による経済的単位は個別家族であるが、大家族は

非常によく協力し合う、という記述の仕方をしている。また、夫が捕獲した獣肉は必ずしも拡大家族内で分配されるとは限らず、分配権を持つ妻に渡された後、個別家族内で消費されることも多いという²⁾。以上のことを考えると、シリオノ社会の個別家族は拡大家族とは明確に異なる機能を持つひとつの社会単位であるというよりも、むしろ、両者の間には社会的機能の連続性、未分化性が存在すると言った方が適切であろう。

ところで、シリオノ族の人々の社会関係を複雑にしているのが集団的な性的特権関係である。この社会では、夫は妻の「姉妹」に対して、妻は夫の「兄弟」に対して性的接近の権利を持つ。この「姉妹」「兄弟」には類別的キョーダイも含まれるから、大体、一人につき八人から十人ぐらいの潜在的配偶者がいることになる³⁾。こうした性的共有状況の下ではもちろん生理的父子関係を確然とさせることは困難であるが、社会的父親(ベイター)は確定されねばならない。

分娩後、生児の「父親」と目され、「父親」であると自認する男が生児の臍帯を切断し、その後、生児の母親と共に三日間のクローヴァードに入る。子どもは出生直後は極度にかよわくて病や死に陥りやすい。また親と依然として密接な関係にあるので、親の行動の影響を彼りやすいと考えられている。そのため、この期間は生児の父母は共同家屋の中の彼らのハンモックに臥床し、食物禁忌を守りながら静かに過ごさねばならない。三日経つとクローヴァード期間は終り、通常の活動が許される⁴⁾。生児の「父親」であることを認知しない男は臍帯を切るのを拒絶し、クローヴァードに服することを拒否する。ホルムバードが遭遇したのは次のような事件であった。

エオコという男は、妻のひとりが出産する日の早朝、分娩を知っているながら仲間と狩猟に出かけた。妻は午前八時に女児を産んだが、臍帯は「父親」と目されているエオコが切断せねばならなかったので、赤坊は臍帯や胎盤をつけたまま地面に放置された。午後五時を過ぎてもエオコは帰って来ない。ついに日が沈む頃、彼は帰って来た。しか

し産婦にも生児にも目もくれずに、獲物の獣肉を第一妻にわたしてすぐに自分のハンモックに横になり、半時間ほど第一妻に手足のとげ抜きをさせていた。エオコの態度から臍帯を切る意志のないことが明らかになったので、女たちが集まって来た。その時、エオコの親族のひとりが、彼はこの女とはすでに「離婚」したのだから子どもは自分の子ではないと言っている、と言った。すると産婦の女性親族のひとりが歩み出て、人々の前で大声でエオコに臍帯を切るように要求した。

エオコはこれらの中には注意も向けず、ハンモックに寝そべったままタバコをくゆらすばかりだった。夜のとほりがおり、あたりは真暗になった。産婦の女性親族たちはエオコに、臍帯を切るように、と迫り続けた。かれこれ一時間ほど経ったころ、漸くエオコは立ち上がり、手早く身体を洗ってから赤坊の臍帯を切った。これで理論的にはその生児が彼の子どもであることを認めたことになる。しかしながら、彼は、切断の前に、この子どもは自分の子ではないが、この子が死なないように自分が臍帯を切るだけだ、と強く断言するのを忘れなかった。当然彼はその後のクローヴァードも実行せず、母子の健康を気にかけることもなかった。そして、あの女とは少し前に「離婚」したのだからもはや何の関係もないのだ、と言い続けたという⁵⁾。

女性たちがエオコに迫ったのは生児の社会的父親としての認知である。彼は女たちに屈して生児の臍帯切断だけはするものの、それはその子どもの生命を救うだけのためだと断言し、社会的父親であることを認めた場合に行なうべきクローヴァードは一切行なわない。シリオノの事例からクローヴァードは生児の社会的父親を確定する手段であることが明らかである。

しばしば言及されるように、こと父親に関しては生理的父親(ジェニター)と法的・社会的父親(ベイター)は必ずしも一致するとは限らない⁶⁾。特に、アマゾン川流域低地帯からギアナ高原にかけての諸社会のように婚外性享受が容認されている社会では生理的父親は不明白であることが多く、母親の法的夫が子どもの社会的父親となる。彼ら

は第二章で述べたように、胎児のサブスタンスの原料は男が提供し、それが母胎内で成長する、そして継続的な性交により子どもの成長に必要な材料が漸次付加されてゆくという民俗生殖理論を持つ。そうした理論から見れば、子どもを産んだ女と交わった全ての男がその子どもの出生に貢献したもの——すなわち「生理的父親」——と考えられ、彼女が最も頻繁に交わった男——子どもは彼から最も多くを得ていることになる——が主たる「生理的父親」と見なされるのは当然である。しかしながら、婚外性交受がごく普通に行なわれているとは言え、多くの場合それほど長期間続くわけでもなく、懐妊および胎児の発育のために必要だと考えられている継続的接近をするのは概して法的夫であるから、一般には母親の夫が子どもの主たる「生理的父親」と見なされる⁽⁸⁾。主たる「生理的父親」が母親の法的夫ではないことが明白である場合は、その「生理的父親」の子どもに対する権利は無効となる。妻の生殖力に対する権利は夫が優先的に持つので、母親の法的夫が子どもの社会的父親と認定されるのである⁽⁹⁾。要するに妊娠の原因を作った真の生理的父親は言及されず、社会的父親が確定されねばならない。そしてクーヴァードに服するのはこの社会的父親なのである⁽¹⁰⁾。

彼はクーヴァードを実行することにより、「私がこの子どもの父親である」と公言し、「子どもをなしたのは彼だったのだ」と公に認められることになる。明らかにクーヴァードは社会的父親を認知し、父子関係を公的に認める手段であると言えよう。無論、出産時の介助や諸準備に夫が関与することも父性を主張するひとつの手段となり得るが、神話や諸観念を含む宗教的シンボリズムの中に位置づけられた習俗としてのクーヴァードに服することによって、考え得る最も明白な方法で子どもを自分のものであると主張する試み——それが実際に子どもを分娩する妻の出産前後の行為の象徴的模倣や代替行為であったりする——を行なっていると解釈することができる。

2 父母の性別規範に基づく相互補完的行動

ワイワイ族も焼畑農耕と狩猟・漁撈を中心とする混合経済に基盤をおく。単系出自集団はなく、重要な社会的集団は妻方居住的大家族で、これがひとつの社会単位をなし、ひとつの集落を構成している。この大家族は数十人から成り、円形の大きな共同家屋に住む。共同家屋の内部では各個別家族がそれぞれの炉を中心にハンモックを設えた一区画を占有する⁽¹¹⁾。婚後居住規則は規範上は妻方居住だが現実には必ずしもそれが守られているわけではない。夫婦の居住場所は婚姻時に夫方親族と妻方親族の間での論争点となり、夫による婚資としての労働奉仕の期間の問題と絡んで双方で駆け引きが行なわれ決定される。だが、少くとも婚姻後一年間は妻方に住み、夫は妻方親族のために労働を提供するのが現実のようである。婚姻は専ら両方交互イトコ婚が行なわれている。交互イトコはシリオノ族と同様、潜在的配偶者であり、男から見て妻の「姉妹」(類別的姉妹である平行イトコを含む)は、そして女から見て夫の「兄弟」(類別的兄弟である平行イトコを含む)は性的接近の権利が容認されている間柄である。また、一夫多妻婚も、一妻多夫婚も行なわれているから、正式な配偶者も潜在的配偶者も含めて男も女も同時に複数の者と性的特権関係にある⁽¹²⁾。

ワイワイ族では出産に先立つ二、三ヶ月頃から、胎児の母親と彼女の法的夫はその霊的要素が胎児にとって危険性があるといわれる大型獣と魚類の食事制限を始める。そして、分娩が近づく⁽¹³⁾と、共同家屋から少し距離を置いて建てられた産小屋に夫婦共に移動する。分娩の二週間後には夫婦と生児は共同家屋に戻り、彼らのハンモックを中心とした生活を再開するが、その後もさまざまな禁忌を守らねばならない。ワイワイ族は子どもは受胎の時点で靈魂を吹き込まれると考えている⁽¹⁴⁾。この靈魂は生後三才ぐらいまでは子どもの身体との結びつきが弱く、しばしば身体から脱け出して父親や母親の後を追う。時には父親の背中にのり、また母親の腰にのったり腕に抱かれたりして行くと行くと。父親や母親が遠出をすれば子どもの靈魂もついて行き、あちこち

飛びまわる。そうしているうちに迷子になったり、災難に巻き込まれたりする。そうなると子どもは病に陥って死ぬのである。この年令の子どもを「靈魂を失いやすい者」と彼らは称し、両親はできるだけ家に留まり、危険を避けねばならない。とくに子どもにとってバク、野ブタ、シカなどの大型獣、フクロネズミ、リスなどの小型獣、コンゴウインコ、コンドル、オオガワシなどの大型鳥類、タイガーフィッシュなどの魚類の精霊は危険である。子どもの親と接触するだけで親を通して子どもの靈魂を身体から追出し、それに取って代ってしまうからである。そうなると子どもは喚き、発熱し、死ぬから、子どもの靈魂の保護と統制をつかさどる父親はその種の動物を食べることも捕獲することもできない。従って父親は狩猟・漁撈が禁じられるわけだが、そればかりでなく木登り、家造り、穴掘り、野焼き等、通常の男子の主な活動が禁忌となる。また、母親もおしぼろは授乳によって身体的なつながりが続くから獣肉を食べることはできない。母親はその他に綿紡ぎ、前下げ布織りなどが禁じられる。このように親と子の間の靈魂的紐帯の故に親への超自然的作用は子どもへも影響を与えるので、子どもの靈魂が親の後を追いかけて、自ら進んで子どもの身体に収まるようになる三才ぐらまでは——その頃、子どもは自分自身の肉体と靈魂を持つ独立した、完全な人間存在となる——親は食物の種類や行動の制限を受けるのである。¹⁶

コルソンが人類学的調査を行なったアカワイオ族はワイワイ族のすぐ北方に住む民族である。文化的にもワイワイ族と非常に類似しており、両方交叉イトコ婚を行ない、妻方居住制をとる双系社会で、焼畑農耕、狩猟、漁撈を生業とする。

アカワイオ族においては、出産前の禁忌事項の内容と目的には夫と妻とで若干の差異が見られる。妻が注意しなければならないことは、難産を起こすといわれる数種類の動物（バク、ホウカンチョウ、シヤクケイ、ヘソイノシン）の肉の禁食のほか、彼らの文化が恥として嫌っている双生児の出生を避けるために、変則的な形をしたバナナを食

べない、生児の容貌、形姿、その他の身性に悪影響を与えるといわれる行動をとらない（例：鹿肉を食べると生児の首が異常に長くなる。食事中、ナイフを口に入れたり、ビンから飲み物を飲むと生児は嘔になる）などである。これに対して夫は、胎児や生児の死や病を惹き起こす超自然的存在（特に動物霊）を刺激してその注目をあびたりしないように（例：ヘビやジャガー、ピューマ、パンサー等を殺すと出生後、子どもは病気になる）、とくに分娩が迫ったら、日常活動を停止して家の中で静穏に生活しなければならない。¹⁷すなわち、おおよそ妻は生児の身体的変則状態をもたらす行動を避け、他方、夫は生児の靈魂的変則状態をもたらす行動を避けると言うことができる。夫と妻はこのように、子どもの出生を前にして生児の靈魂的要素と身体的要素の庇護を分担して努めるのである。

これに対して分娩後は夫も妻もほとんど同様の行動が規定されている。夫婦は共に分娩直後からハンモックに臥床し、外界から遮断されて静かに過ごす。生まれたばかりの生児の靈魂はまだ生児の身体に弱々しく附着しているにすぎず、依然として両親の行動に大きく左右されるから、両親は周辺にいて生児に病気をもらしたり死に至らしめたりする力をもつ超自然的存在の注目を避けるよう行動しなければならぬのである。母親は農作業も家事もしてはいけない。父親も外出をせず、静穏を守って過ごす。父親は子どもへの靈魂の授け手なので靈的要素が依然として連接しており、子どもは父親の行動の影響を特別に強く被りやすいので、とくに父親は行動に気をつけねばならない。例えば、父親が斧で伐木すると子どもの靈魂が切断され、鋸を使うと鋸の霊が子どもを切ってしまう。銃を使えば子どもの靈魂が撃たれる。父親が森の中に入ると子どもの靈魂もついて行って迷い子になる、等々。これらの行動禁忌は臍帯の落ちる頃まで一、二週間は続く。この期間はまだ、親が動物の肉や魚を食べるとそれらの霊が子どもに危害を加えるので食べてはならない。そして臍帯が脱落する頃、靈魂は子どもにしっかりと定着するので両親は通常の生活に戻るのである。¹⁸

以上のように「クワヴァードのセンター」と言われるアマゾン川流域熱帯降雨林地帯においては、出産習俗は父親のみが単独で行なうのではなく、原則として父親と母親がそろって行なうものであることが明らかになったが、表面上は同一の見える彼らの行動も、実は相互に随伴的に対応したものであり、基本的に相互補完性が見られる。父親の行動は動物霊や刃物類を始めとする道具の霊など超自然的存在から生児の靈魂を保護することが第一義的な目的であるが、それに対応して母親も獣肉を食べないなど、子どもの霊的要素の庇護に努める⁽¹⁹⁾。また、アカワイオ社会について明確に報告されていることだが、母親の行動禁忌の主要な目的は子どものサブスタンシャルな属性の安全と確保であり、それに呼応して父親も食物禁忌を守る⁽²⁰⁾。きわめて単純化して言えば、母親は日常生活的、世俗的世界で子どもとの強い紐帯を保持し、それに対して父親は靈的、宗教的世界で子どもとの強い絆によって子どもの靈魂を庇護・統制する。しかし同時に、それぞれの領分において父親と母親の行動は相互補完性を持つ、ということになるであろう。

ところで、基本的には同一原則に基づきながらも相異なる表象としてあらわれる点も指摘されねばならない。この点に関してはフォックがワイワイ族とアラワク語系諸族の出産儀礼を比較して論じている⁽²¹⁾。ワイワイ族の社会では産後、生児の父親は狩猟・漁撈を行なうことは禁忌とされている。何故なら、狩猟・漁撈の対象となる動物霊がワイワイ族の宗教的シンボリズムにおいては生児の健康に危害を加える存在であり、狩猟および漁撈活動をする父親を通して子どもに影響を与えると考えられているからである。狩猟と漁撈はワイワイ族の男の主要な労働分野であり、これらが禁じられれば彼らの活動の大部分が剝奪されることになるから、家の中で、あるいはハンモックに就いて静かに過ごすことを余儀なくされる。一方、母親の主たる労働分野である農耕とタピオカ造りは禁忌とはされていない。彼らのシンボリズムの中では植物には危険を惹き起こす靈的要素はないからだ。従って

母親は産後まもなく農耕も家事も再開することになる。この型のクワヴァードはトゥピリグアラニ語系諸族にも見られる⁽²²⁾。

他方、アラワク語系諸族のように植物霊がシンボリズムの中で顕著な性格を付与されている社会ではどうか。フォックはニムエンダジュ(C. Nimuentajú)によるパリクル族の例をひいて説明している。

パリクルの父親の場合、生児の靈的要素とのつながりが強いのは他の文化と同様で、子どもに危害を与える霊の宿る木(例：パンヤの木)を切り倒してはいけないなど多くの禁忌があるが、狩猟・漁撈は産後まもなく再開する。一方、母親は産後二ヶ月間は、身辺の日常的な軽い家事を除く全ての労働——その中心は農作業と農作物を取り扱う仕事——から遠ざかっている。この社会のシンボリズムにおいては動物霊のことは全く語られず、植物霊が危険かつ有力な存在として特有の性格を付与されているのである。従って農耕を主要な労働分野とする女は生産活動への復帰が夫に比べてはるかに遅いということになる⁽²³⁾。

このように、子どもに危険をもたらす超自然的存在がいずれの性の分担とされる労働分野に結びついたものかにより、生児の父親と母親の「ひきこもり」(あるいは「臥床」)の期間の相対的な長さが決まるのである。いわゆる「真のクワヴァード」と言われる、産後まもなく母親は通常の労働を再開するのに対して、父親は「ひきこもり」を続けるという形態のものはワイワイ型のクワヴァードを指して言ったものと理解することができよう。

クワヴァードには社会によってさまざまな形態、方法、期間が見られるが、それぞれの社会の生業形態、労働に関する性分業規範、宗教的シンボリズムなどの中に位置づけられたものとしての多様性を示している。しかしながら、いずれの形態をとろうとも、クワヴァードは、所与のものとしての母子関係に対して、父子関係およびその紐帯の強さを儀礼的に表象したものである。

出産後一定期間、生児の父と母は共同体の他の人々から隔離し、非

日常的状态に身を置いて生児の安全と健康のための一切の責任を全うする。他の誰も、彼らのキョーダイ——従って生児の類別的な父母——もこれには加わらない。このことをとつても、クーヴァードは子どもを含めた三角形(父・母・子)をひとつの単位集団として社会的に明瞭なものにさせていることになる。社会組織の上で主要な単位である妻方居住的大家族は、同一家屋あるいは同一集落もしくは集落内一区画に居住して生産活動を始めとする労働や分配、その他生活の諸側面で協同性を有するが、一方、個別家族は、日常的には独自の機能をもつわけではなく、上位の親族集団の分節として機能上の連統体の中のひとつの単位を担うにすぎない。しかも夫婦間の排他的性関係は確立していない。このような社会で、新成員の登場(子どもの誕生)の時に個別家族の輪郭をいっそう際立たせる儀礼がクーヴァードであると言えよう。すなわち、この儀礼によって男と女の関係を父親と母親の関係として、つまり新しい成員の両親として規定し、両親の相互補完的な役割行動によって他の単位とは画然と異なる独自のものとして個別家族が浮上するのである。⁽²⁴⁾

- 註(1) Holmberg 1969 : 128
 (2) Ibid. : 102, 128
 (3) Ibid. : 165-166
 (4) Ibid. : 180-181
 (5) Ibid. : 192-194
 (6) 「生理的父親」「社会的父親」についての詳しい規定は和田(1988 : 5-8)を参照。
 (7) Colson 1975 : 303, Holmberg 1969 : 173, Huxley 1956 : 185, Murphy & Murphy 1974 : 102
 (8) Colson 1975 : 303
 (9) Murphy & Murphy 1974 : 102
 (10) Colson 1975 : 304
 (11) ただし、彼らの言うところの複数の「生理的父親」のうちのひとりだけがクーヴァードに服さなかったために身体に異状を来した例がウルブ族に關して報告されている(Huxley 1956 : 185)。ウルブ族の場合は、子どもが生後六ヶ月で命名され、靈魂が「目を覚ます」まで、子どもの「形

成」に貢献した男たち全てと生児との間に靈魂的な相互作用が持続すると考えているので、生児の母親と交わりのあつた男は全てクーヴァードに服することが理想とされている。

- (12) Fock 1963 : 190-203
 (13) Ibid. : 133-39
 (14) Ibid. : 139
 (15) Ibid. : 147
 (16) Ibid. : 141-43
 (17) Colson 1975 : 286-87
 (18) Ibid. : 289-93
 (19) Ibid. : 302
 (20) Ibid. : 303
 (21) Fock 1963 : 150-151
 (22) Ibid. : 149-59
 (23) Ibid. : 150-51 [Nimnendajú, 1926 *Die Paljur-Indianer und ihre Nachbarn*, Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, 4. Förliden, Vol. 31, No. 2.]
 (24) Colson 1975 : 307-08

四 おわりに

これまで、人間の再生産過程——新成員の補充——には社会がさまざまな形で、またさまざまな程度をもって介入することを我々は学んできた。実際に子どもを受胎・分娩するのは女であり、その全過程で男が関与するのは懐妊のためのごくわずかな時間である。しかし、それぞれの社会の法、慣習、世界観、宗教的シンボリズムは懐妊が誰(と誰)によって、どのように生ずるのか、生命ある人間存在になるのは何(または誰)の関与によるものか、子どもの容貌・形姿・気質などの属性は誰のどのような行為によって決定されるのかなどを定め、女の生殖過程における統制力に限界を設けたり、父母の生児に対する責任を規定したりしている。これらがいわゆる民俗生殖理論を構成しているわけだが、この生殖理論もそれぞれの社会の特徴を反映している。それでは小論が対象としたアマゾン流域熱帯雨林地帯からギアナ高地にかけての社会の特徴は何か。まず、生業は、比重はさまざまだが

焼畑耕作、狩猟、漁撈、採集の混合経済を基盤としている。社会的単位として最も重要な機能を持つのは妻方居住的拡大家族で、一集落あるいは集落の一区画に、あるいは共同家屋に集住している。最小の社会的単位である個別家族は拡大家族の構成部分として、機能的に拡大家族と明確に区別し得るほどのものをもたない。その上、夫婦関係が排他的性関係を基盤にしていけないので婚姻関係は脆弱であり、そのため個別家族の構成員も安定的・固定的ではない。

そのような彼らの社会では、子どもは——人間は——骨、肉、血というサブスタンスに靈魂を吹き込まれることによって初めて生命ある存在となると考えられているが、靈魂を付与するのは生児の父親の役割である。そのため靈魂的領野における父親の役割は圧倒的で父子の紐帯は非常に強い。では、これに対して母親と子どもの間にサブスタンス的な連続性が想定されているかというところが、子どもの身体の「素」となる「卵」は父親のものであり、母親は「孵化」の場所を提供しているにすぎないという。すなわち、子どもはサブスタンス的にも父親と共有関係にあると考えられているのである。これほどまでに父子関係を強調して止まないというところは、彼らの社会では子どもにとって父親が不可欠な存在であり明確に認識される必要があると力説されねばならないことを示している。母子関係について殊更強調されないことはそれが特別に言及するまでもなく明白であるのと反対に。それは、父親という社会的地位にある者が子どもにとって重要ではあるが、父子関係が自ずから判然としていないと言えない社会に起こるべくして起こることであり、そのような状況の下では然るべき手続きによって父親——もちろん社会的父親である——を確定しなければならぬ。クワヴァードはこのような状況で効力を発揮する。男はクワヴァードに服することにより、妻が産む子どもの帰属をめぐっての権利を主張し、その社会的承認を得ることができる。そもそもが真疑の不確実な父性であるから、単に子どもの世話や養育行動のみでは不十分であり、世界観や宇宙観のコンテキストの中に位置づけられた儀礼

によって父性を主張するのである。

ダグラスは、儀礼の重要な社会学の側面のひとつは社会集団間の関係について何らかの公然たる表明をすることであると述べている。クワヴァードに関して言えば、父親誇示が社会的条件によって父方誇示となり、父方集団が生児に対する法的権利を主張し、生児の帰属集団を父方のそれに確定するためのストラテジーとしてクワヴァードが機能する場合もある。ここで小論が対象とした地域における出自システムを見てみると、全般的には双系出自だが、中には父系出自、母系出自をとる社会もある。そのため、社会構造とクワヴァードとの間には何の関連性もないという見解もあるが、父系制とは言っても父系クランが弱体化し父系出自システムがあまり意味を持たなくなった社会（例：ムンドゥルク族）、母系制であっても夫の労働力に対する依存度の高い社会（例：アラワク族）など、単系制とは言え、より精密な検討によると出自システムに何らかの変容を来していたり、変容が予測し得るような状況の社会にクワヴァードが見られることを考えると、出自制とクワヴァードとの間にはある程度の関連があるものと考えられる。かつての、「純粋な母系制や父系制の下ではクワヴァードは見られない」というタイラーやハートランドの指摘は依然として重要な示唆を含むものと言えよう。とは言っても、私は、母系制社会では父性の認識は必要とされないなどは考えておらず（ナヤール族、トロブリアンド諸島などで社会的父親が明確に定められることはあまりにも有名である）、また、クワヴァードが母系制から父系制への移行段階であられた習俗であるなどかつての議論をむしろ返すつもりも全くない。ただ、単一の帰属集団が生得的に規定されてはいない双系出自システムの社会もしくは単系出自システムが変容を呈している社会にクワヴァードは適合的であると言うに止めておきたい。この問題はクワヴァード慣行のある他の地域の社会組織、生業形態、居住規制、婚姻制度、性別分業規範等々の検討とともに今後に残された課題である。

註(1) Douglas 1968 : 22

(2) Paige & Paige (1973, 1981) は夫が関与する出産儀礼はみな父方親族による権利主張のための戦略であるという見方をし、そうした戦略を必要とする社会構造を明らかにしようとしたことである。

(3) Fock 1963 : 146

(4) Murphy & Murphy 1974 : 102

(5) Brett 1868 : 101

(6) Hartland 1908-26 : 636

参考文献

- 洞 高雄 1936 「極東に於けるトーヴァード習俗」『史観』(早稲田大学文学部) 9 : 125-150.
- リーチ (Leach, E. R.) 1980 江河徹訳『神話とこころの創世紀』東京、紀伊国圖書店。(Genesis as Myth and Other Essays. London: Jonathan Cape, 1969.)
- マリノフスキー (Malinowski, B. K.) 1971 泉崎一ほか訳『未開人の性生活』東京、新泉社。(The Sexual Life of Savages in North-western Melanesia. London: Routledge & Kegan Paul, 1932.)
- 1972 岡部幸晴ほか訳『未開社会の性』池田忠雄、社会思想社。(Sex and Repression in Savage Society. New York: Harcourt, Brace, 1927.)
- マード (Mead, M.) 1961 加藤秀俊ほか訳『男性と女性』東京、創元社。(Male and Female. New York: Morrow, 1949.)
- 清水昭俊 1987 『家・身体・社会——家族の社会人類学』東京、弘文堂。
- 棚瀬謙蔵 1957 「トーヴァード習俗」『民族学研究』21 : 66-72.
- 和田正平 1988 『性と結婚の民族学』京都、同朋舎出版。
- Brett, W. H. 1868 *Indian Tribes of Guiana*. London: Bell and Daldy.
- Colson, A. B. 1975 Birth Customs of the Akawaio. In *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of Sir E. E. Evans-Pritchard by His Former Oxford Colleagues* (eds.) J. H. M. Beattie & R. G. Lienhardt. London: Oxford Univ. Press.
- Crawley, A. E. 1927 (1902) *The Mystic Rose*. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Douglas, M. 1968 The Relevance of Tribal Studies. *Journal of Psychosomatic Research* 12 : 21-28.
- Fock, N. 1963 *Wanai: Religion and Society of an Amazon Tribe*. National Museum of Denmark Ethnographical Series, 8.
- Frazer, J. G. 1910 *Totemism and Exogamy*. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Hartland, E. S. 1908-26 Birth. In *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed.) S. Hastings. New York: Scribner.
- Hiatt, L. R. 1971 Secret Pseudo-Procreation Rites Among the Australian Aborigines. In *Anthropology in Oceania* (eds.) L. R. Hiatt & C. Jayawardena. Sydney: Angus & Robertson.
- Holmberg, A. R. 1969 *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. Garden City, N. Y.: The Natural History Press.
- Huxley, F. 1963 *Affable Savages*. London: Rupert Hart-Davis.
- Karsten, R. 1926 *The Civilization of the South American Indians*. New York: Alfred A. Knopf.
- 1935 *The Headhunters of Western Amazonas*. Helsingfors: Commentationes Humanarum Litterarum VII, I, Societas Scientiarum Fennica.
- Kupferer, H. J. K. 1965 Couvade: Ritual or Real Illness. *American Anthropologist* 67 : 99-102.
- Malinowski, B. K. 1931 Culture. In *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed.) E. Seligman. London: Macmillan.
- Metraux, A. 1944-49 The Couvade. In *Handbook of South American Indians* Vol. 5 (ed.) J. H. Steward. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- Murphy, Y. & R. F. Murphy 1974 *Women of the Forest*. New York: Columbia Univ. Press.
- Newman, L. 1966 The Couvade: A Reply to Kupferer. *American Anthropologist* 68 : 154-56.
- Paige, K. E. & J. M. Paige 1973 The Politics of Birth Practices: A Strategic Analysis. *American Sociological Review* 38 : 663-76.
- 1981 *The Politics of Reproductive Ritual*. Univ. of California Press.
- Rivière, P. G. 1974 The Couvade: A Problem Reborn. *Man* (n. s.) 9 : 423-35.
- Spencer, B. & F. J. Gillen 1968 (1899) *The Native Tribes of Central Australia*. New York: Dover Publications, Inc.
- Steward, J. H. & L. C. Faron 1959 *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.
- Tylor, E. B. 1865 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London: John Murray.