

**寡婦性はいかに変容可能か**  
——インド・タミル・ナードゥ州に住む寡婦に着目して——  
久保田 紘

## 1 はじめに

パフォーマンス研究の第一人者であるリチャード・シェクナーが述べているように、われわれは「複数の文化が衝突し、相互に干渉し、融合し、そして/あるいは混交することによって新しい成果が生まれてくるような文化状況のなかに」暮らしている (1998, p. 6)。そこでは、一見、明確に定義され、固定され、安定しているように見える行為の意味は、不安定で捉えがたいものとなる。「悲劇的存在」として知られるインドにおける寡婦という存在の意味もまた、固定的ではなく流動的で不安定である。政治、文化、宗教など、さまざまな要素が衝突し、融合し、混交する中で、絶えず寡婦という存在の意味が産出され、消費され続けているのである。

本稿では、南インド・タミル・ナードゥ州における低カーストに属する寡婦に着目し、彼女たちの日常生活や彼女たちをめぐる儀式をパフォーマンス<sup>1</sup>として捉え、それらの行為が反復されることで寡婦性が産出され変容するプロセスの分析を行う。インドに関する研究の多くがそうであったように、インドの寡婦に関する研究も北部のヒンドゥー文化圏に着目したものが大部分であり、ドラヴィダ文化に属する南インドにおける寡婦の実態は注目されてこなかった。また、北部でも特に、上位カーストに属する寡婦の実態を調査したものが中心となっている。近年の研究としては Khanna (2003) の研究を挙げることができる。しかし、この研究はインド全体の傾向を幅広く捉えたものであり、特定の地域に踏み込んではいない。したがって、今日の特に南インドの低いカーストに属する寡婦に関する研究は手薄になっているのが実態である。

ところで、寡婦に関する慣習をパフォーマンスとして捉えるということは、「対象を仮の、時間とともに存在し変化する中間過程」として考察する

ことを可能にする（シェクナー, 1998, p. 8）。すなわち、ヒンドゥー教、ドラヴィダ文化、カースト制、州政府の方針、農村部コミュニティの構造などさまざまな要素が交錯しあう中で、寡婦という存在が産出され、消費されるプロセスを明らかにすることができるのである。インドの寡婦に対する差別的な扱いはヒンドゥー教に基づいていることは多くの研究の中で指摘されてきた。しかし、寡婦という存在の意味、さらに寡婦をめぐる社会規範は、時代、地域、宗教、文化間の衝突、融合、混交の緊張関係の中で、パフォーマンスな行為の反復によって継続的に産出され、消費されているのである。パフォーマンス研究の視点は、社会的規範を構築する寡婦をめぐる儀式や日常行為をパフォーマンスな行為の反復と捉えることで、「明確に定義され、固定され、安定している」ように見える寡婦という存在が、実は「存在論的に不安定で、信頼を欠き、捉え難い存在」であることを示すことができる。そのダイナミズムを明らかにしていく中で、寡婦に対する社会的規範が構築され、強化されていくプロセスだけではなく、そうした抑圧的な社会的規範に対抗する可能性を見出すことができると考えるのである。なぜなら、対抗の可能性もまたこのダイナミズムの中で生み出されるからである。

## 2 儀式、日常生活によって、産出される「陰」の存在としての寡婦

本稿は、2011年8月に行ったフィールド調査に基づいている。フィールド調査の際には、現地で活動するNGO組織SALT<sup>2</sup>の協力を得た。調査法には参与観察・インタビューといった質的手法を主に用いた。タミル・ナドゥ州ディンディグル県は、州都チェンナイから電車で7時間ほどのところにある農村地域である。調査を行ったK村はすべて指定カーストの人々で構成されている。2001年の政府による集計では、タミル・ナドゥ州は指定カーストの割合が19パーセントとインド全土の中でも5番目に高い。インド全土の指定カースト人口の7.1パーセントがタミル・ナドゥ州に住んでいる。調査を行った村の人口は577人ですべてヒンドゥー教徒であり、寡婦は30人ほどである。このうち年齢の若い9人に対してインタビュー調査を

行うことができた。

K村での調査によってまず明らかになったのは、夫を亡くした村の女性すべてに対して夫の葬儀の前に行われるヒンドゥー教の儀式の存在である。それは、村人がそれらの女性に陰の存在として生きることを宣告する儀式であるといえる。その儀式により、女性たちはこれまでの「生」から自らを引き離され、寡婦性という社会規範の中に配置されるのである。

この儀式の分析に入る前に、儀式の歴史的背景を抑えておくことにする。夫の死後、妻は陰の存在として生きなければならないという考えは、紀元前2世紀から紀元後2世紀頃に書かれたと考えられているヒンドゥー教の法典、『マヌ法典』に基づいており、夫を亡くした女性は古くから差別の対象となってきた。

かつては、タミル・ナドゥ州を含むインド全土でサティ（タミル・ナドゥ州ではウドゥンカッタイ）という寡婦が夫の死後に殉死する儀式が行われていた。夫の死に殉じて自ら死を選ぶことは、夫を亡くした女性のもっとも賞賛すべき姿であるとされ、このような女性は神格化された。18世紀以降、州ごとにサティを禁止する法律が制定されるようになって以降サティは次第に行われなくなったが、夫に命を捧げる女性像は現代においても多くの支持を得ている。そのことを如実に物語っているのが、1987年にインド北西部のラジャスタン州で行われたサティと、その後の論争である（セン、2004）。近隣の村から多くの人々がサティを賛美するために集まり、熱狂の中で儀式は行われた。その後、サティが寡婦自身の意思によるものか、親族による殺人であったかが問題の焦点となり、死亡した女性の親族が取調べを受けたが結局無罪となった。裁判においてもサティは女性自身の意思によるものであるとされ、その女性を神格化する声は少なくなかった（セン、2004）。また、宗教的価値の復興を説くヒンドゥー・ナショナリズムが、近年インド国内で高まっている状況の中で、夫に命を捧げる女性を神格化する傾向が強まっている（中島、2009）。サティを行う女性が神格化され、その行為が繰り返されてきたことで、生き残った女性の「生きる場」も消し去ら

れてきたのである。サティは寡婦の身体的「死」を意味するが、サティが禁止された現代では寡婦になることは象徴的「死」を意味する。かつては夫の死後生き残った女性は一族の恥として認識され、装飾品、財産をすべて剥ぎ取られ家を追い出されることもしばしばであった。現在でも寡婦が家を追われ、行き場を失ってしまうケースが少なからず存在する (Damon, 2001)。また、家を追い出されなかったとしても、寡婦はすべての装飾品を外し、頭髪をそり、食事を控え、すべての楽しみから遠ざかることが求められ、現在でも一部でその習慣は続いている。

サティの習慣は過去のもので現代では行われていないが、K村における儀式はサティの名残ともいえるものである。K村における儀式は、夫の葬儀の日に執り行われる。葬儀の日、夫の遺体の火葬の前に妻は花嫁の姿に着飾られる。結婚式用のサリーを着させられ、ガラス製のバングル(腕輪)を着け、化粧をほどこされる。夫側の親族がこれらを用意し、寡婦となったその女性に着せるのである。その直後、女性は密室で醜い姿に変えられる。バングルは破壊され、髪や化粧も乱される。これらの行為は同じ村に住む寡婦によって行われる。同じ村に住む寡婦がこの行為を行うということで、「陰の世界」へと配置換えを余儀なくされる。そして醜い身なりのまま三叉路まで連れて行かれ、そこで別の儀式が行われる。儀式を行うのは、息子か、息子がいない場合は夫の父親または兄弟である。水が入った粘土製のポットを持ち、遺体の周りを3度回る。1周まわるごとに、僧侶がポットを少しずつ壊していく。3周まわり終わるとポットは粉々に破壊される。寡婦はただその光景を見ているだけである。その後、遺体は火葬場へと運ばれるが寡婦はそこへ行くことは許されていない。サリーで顔を覆われ、自分の家に連れて行かれるのである。美しい花嫁の姿にした直後にそれを醜く乱すことによって、結婚している女性が持つとされる幸運や豊穡といった要素を剥ぎ取ることの意味していると考えられる。

儀式を経て、公に陰の存在として生きることを宣告されたK村の寡婦は、生活上、一定の制限を受けることになる。まず、服装であるが、結婚を象徴

するものを身に着けることは許されない。たとえば、ガラス製のバンゲル、足にはめる指輪、髪につける花飾り、ビンディと呼ばれる額につける赤いステッカー、結婚していることを表すチェーンなどである。また、結婚式や新築祝い、新生児の命名の儀式などの祝い事への参加は控えなければならない。これらの制限に従って生活していくことにより、コミュニティ内の、さらに社会における陰の存在としての意味づけが実体を持ち、強化されていく。このような儀式はK村だけのものではなく、他の地域の村のヒンドゥー教徒の間でも見られる。

こうした儀式や寡婦に課される制約がヒンドゥー教の『マヌ法典』に起源をもつことについてはすでに触れた。つまり、それらの制約はカースト制度の最上位に位置するバラモン階級の男性が中心となって作られたものである。そして、それらは同じバラモン階級の男性が構築した「物語」によって正当化されてきた。夫につくすことを妻の唯一の義務とし、夫の死後も夫に身を捧げる女性を美化する「物語」である。この「物語」は一方で、男性が女性を管理する必要性を強調している。結婚前には女性は父親によって管理され、結婚後は夫により管理されるべきであると考えられているのである。男性に管理されていない女性は社会にとって危険な存在であり、厳しい制限が必要であるというのが寡婦に対する制約を正当化するロジックとなっている。

しかし今日こうした寡婦に対する制約はヒンドゥー教の女性に限られているわけではない。夫の死後、結婚衣装を着せられ、その後醜い姿にされる儀式こそ経験しないものの、今回調査を行なった地域に住むキリスト教徒の女性に対しても服装の制限が課せられていることが明らかになった。そうした制約がヒンドゥー教徒以外にも慣習として広まっていることには注目すべきである。また、映画などのメディアでも男性に依存する女性像が繰り返し流されるなど、宗教の枠を超えて、そういったイメージが再生産されているのである。

男性に管理されていない女性は社会にとって危険な存在として見なされる

ため、寡婦となった女性は醜い姿になり、他の男性を惑わさないようにしなければならぬ。したがって、若い寡婦ほど陰の存在としてのアイデンティティを持つことを、より強く要求されるであろうことは推測に難くない。では夫を亡くした女性に再婚の可能性はないのであろうか。

K村においては再婚する寡婦はこれまでほとんど存在しない。従来の研究では高いカースト内でのみ再婚を禁じ、それ以外のカーストは再婚を認める傾向があることが指摘されてきた (Chakravarti, 1995; Khanna, 2002)。バラモン階級が再婚を禁じてきた理由としては、支配層としての立場を強固にするために、性に対する管理を厳しく行ってきたことが挙げられる。一方、農村部などでは、農業に従事する労働力が必要とされるため、再婚が推奨されてきたという指摘がある。中には亡夫の弟との結婚 (逆縁婚) が奨励される地域もあるということが言われている (Khanna, 2002, p. 39)。

ではなぜ指定カーストのK村では、再婚が見られないのか。K村の寡婦たちが口を揃えていう理由は子持ちであるということであった。それ以外の社会的、文化的要因としては、一人の男性に一生尽くす女性像がヒンドゥー教の教えの中のみならず、映画などの中で繰り返し産出され、タミル・ナドゥの農村社会の中にまで浸透してきていることがある (Sagayaraj, 2007)。したがって、寡婦自身も再婚を控えるようになり、また、男性も寡婦との再婚を考えないようになっていった。さらに、タミル・ナドゥ州政府が出生率の抑制を推進しており、その考え方が農村部まで浸透していることも、再婚が行われない要因の1つとして考えられる。

### 3 寡婦へのまなざし

以上のように夫の葬儀と同時に行われる儀式と、その後の生活規範の制限によって、陰の存在としての寡婦のアイデンティティは強化されていく。しかし、K村の人びとがそのような寡婦性を絶対的なものと厳格に捉えようとする姿勢は見られない。実際にK村の寡婦に課される制限は、Khanna (2003) の先行研究で指摘されている制限と比べると、比較的緩やかである

ことがわかる。たとえば、インドでは伝統的に寡婦は白色のサリー（タミル・ナドゥ州では明るいアーモンド色のサリー）のみ着用が許されると先行研究では指摘されているが、K村ではサリーの色に制限はない。また、Khanna（2003）によると、インドでは寡婦の食事は1日1回か2回で、肉、魚、たまねぎ、にんにく、ピクルスなどは性欲を増徴させるとして禁止されており、この傾向は特に上位カースト（ブラフマン）に見られる。しかし、今回調査を行った寡婦の中で夫の死亡後、食事を変えた人は見られなかった。

さらに、村人の寡婦に対するまなざしは、差別的というよりは同情的である。たしかに、「知り合いから相談されなくなる」、「夫側の親族から連絡がなくなる」などといった、自らが軽視されるようになる傾向を寡婦自身感じており、これは寡婦に対する差別であると言えよう。しかし、先行研究に見られるような寡婦の人間性を否定するような傾向までは見られなかった。むしろ、少なくとも表向きは社会的制約や貧困状況に同情的な視線を向ける人が多い。また、亡夫の親族からいやがらせを受けるといった事例は先行研究で数多く取り上げられているが、K村においてはそのような事例を聞くことはなかった。むしろ、亡夫の両親や親族が寡婦に対し、何らかの援助をしている事例が複数見られた。ただし、金銭面については親族や他の村人から支援は得られていないようであった。これは、寡婦という存在を理由とするよりは、K村全体が貧しく、村人の多くは自らの生活を守るのに精一杯で、返済が期待できない寡婦に経済的援助をする余裕がないからであると考えられる。

K村の人々は、先行研究で挙げられている北部の事例と比べると、寡婦性に対して比較的緩やかな態度をとっている。その要因として、まずK村の構成員がすべて指定カーストに属していることが挙げられる。寡婦に対する差別は上位カーストほど強いといわれ、タミル・ナドゥ州の中でも、一部の上位カーストの村ではアーモンド色のサリーのみ着用が許されるなど、より厳しい制限が課せられている。

もう一つの要因として、ドラヴィダ文化特有の村内・親族内の結婚の習慣や母系の絆を大切にしている習慣、母親を大切にしている習慣があることが挙げられ

る (Kapadia, 1993; George, 2003)。K村においても半数以上の寡婦が母方または父方の親族と結婚していた。また、村内か近隣の村といった地理的にも近い相手と結婚する傾向が見られた。このような結婚制度においては、寡婦が親族から完全に排除されるということは考えにくい。さらに、母親がドラヴィダ文化においては特別な存在であることも、寡婦に対する差別が北部地域に比べて緩やかな要因として働いていると考えられる。ドラヴィダ文化においては母親は絶対的に大切にすべき存在であり、妻に対してはある程度の横暴な態度は許容されても母親に対し、失礼で横暴な態度を取ることはタミル・ナドゥの社会においては許されない (Sagayaraj, 2007, p. 132)。従順な妻像が映画等の大衆メディアで産出されているのと同時に、崇拜する対象としての母親像もまた、同じメディアの中で生み出されているのである。K村の寡婦は全員寡婦であると同時に母親である。そこでは、二重の矛盾したイメージの中で生きることになる。先に見てきたように、寡婦は寡婦性の制約の中に生きることを要求されるが、村社会の背後に完全には追いやられないのは、ドラヴィダ文化における崇拜の対象としての母親像があることが影響しているのではないかと推測される。

タミル・ナドゥ州政府とNGOによる、女性の地位向上へ向けた取り組みも見逃すことのできない要因の一つである。インド全土の中でもタミル・ナドゥ州政府は女性の地位向上に熱心であり、特に貧困層の女性に対してマイクロクレジット等を用いて女性の経済的自立を促すなど、さまざまな取り組みがNGOと連携して行われている。また、十分に機能しているとはいえないものの、寡婦年金制度等、寡婦に対する支援制度も整えられている。このような取り組みもまた寡婦に対する意識に変化をもたらす要因の一つと推察される。

#### 4 寡婦Aの事例－寡婦をめぐる社会的規範に対抗する可能性－

陰の存在として寡婦を位置づける社会的規範は残っているものの、それらは絶対的ではなくなっている。ここでは、K村に住む寡婦Aに着目し、

彼女の日常生活をパフォーマンス研究の観点から分析し、寡婦Aが支配的な陰の存在としてのアイデンティティに対する対抗的アイデンティティを産出していることを明らかにする。2011年8月にAに終日同行し、その生活の様相を調査したほか、複数回インタビューを実施した。

K村に住む村人全員がそうであるように、AはPallanという指定カーストに属し、2011年8月時点において42歳である。13年前に病気で夫を亡くしている。ヒンドゥー教徒で、州立の保育所の職員を務めている。保育所の職員の仕事は夫の存命中からしているという。仕事を始めたころは、保育所の職員の助手をしており、夫の死後、職員として働くようになった。10年生（日本の中学校に相当する）までの教育を受けており、村の中での教育レベルは高いと見られる。<sup>4</sup> Aはこの村で生まれ育った。夫は近隣の村の出身で、彼女の実の父親も働いていた紡績工場で日雇い労働をしていた。結婚後、夫がこの村に移り住み、共に暮らしていたが、夫の死後も現在までK村で生活している。

Aという存在が示しているのは、陰に生きる寡婦像とは異なる、K村の表舞台上で活躍する寡婦像である。多くの寡婦がそうであるように経済的貧困には直面しているものの、Aは主体的に生きる寡婦の可能性を提示している。

Aへのインタビューや観察を通して明らかになったのは、州立の保育所の正職員という地位がAのアイデンティティの大きな位置を占めていることである。タミル・ナードゥ州では公的機関での仕事は特別な敬意を持って扱われる。教育、交通、飲食業まで幅広い範囲で州政府運営の機関は存在するが、日本ではあまり評価されないような仕事であってもこの地域では公的機関の職員というだけで尊敬の対象となる。したがって、村の中のAの社会的地位はかなり高いと言える。A自身も州立の保育所であることをインタビューの中で強調する傾向が見られた。

さらにタミル・ナードゥ州の村では公立保育所の職員は保育所の子どもたちの面倒を見るだけでなく、村人の妊娠、出産、子育ての公的支援に関して中心的な役割を担っている。例えば、Aは村に住む妊婦すべての記録をつ

けるという役割も担っている。妊娠していることがわかると、妊婦の女性はAのところに来て、状況を報告するという。帳簿には、村の誰が妊娠何ヶ月でどういう状態なのかの記録がつけられている。また、妊娠中・子育て中の栄養指導を行うのも公立保育所の職員の仕事となっている。月に一度は保育所で妊婦や子育て中の母親を対象にミーティングを行っている。州政府は妊婦に対して、栄養食を毎月配布している。その管理を行うのもまた、公立保育所の職員である。

こうした妊婦に対する政策は2000年頃にタミル・ナードゥ州政府によって導入されたものだが、導入当初からAはこの役割を担ってきた。最初はこの政策の理解を得るために各家を回ってその取り組みの重要性や家族計画の大切さを説いて回ったそうである。また、州政府は保育所の児童を対象に無料で5種類の予防接種を実施している。医師や看護師が保育所に来て予防接種を行う仕組みになっているため、保育所の職員がその記録をつけることになっている。

寡婦であるAがこのようにK村の育児に関して中心的な役割を担っていることは、寡婦は幼い子どもに触れてはならないというヒンドゥー教の習慣があること (Khanna, 2002) を考えると特筆すべきことである。Aが保育士として妊娠・出産・育児に携わる行為を反復することで、不吉な存在としての寡婦のアイデンティティを揺るがしているといえる。

Aが額につける赤いステッカーも寡婦のアイデンティティをAが揺るがしていることを象徴している。ヒンドゥー教徒は、ビンディ (タミル語ではプットゥ) と呼ばれる丸い赤いステッカーを額につける。夫が亡くなると赤い色のビンディをつけることは通常許されない。赤は女性のエネルギーを象徴するものであり、女性やその夫を護るものとされるからである。寡婦は黒いステッカーをつける事になっている。

では寡婦Aはどのようにして赤いビンディを着用するようになったのか。すなわち、どのようにして寡婦Aは、寡婦に課される社会規範から脱したのであろうか。Aは自ら赤いビンディをつけることを選択したわけではなかつ

た。上司に当たる州政府の職員から赤いステッカーにはどうかと言われつけるようになったという。寡婦は赤ん坊に近づいてはいけないと考えられているため、妊娠、出産、育児の仕事に携わるには寡婦性を隠す必要があると上司が考えたのではないかと推測される。おそらく同じ村の人に対してというよりはむしろ、他の村の同じ立場の職員に対して、Aの寡婦性を隠す必要があるとその上司は判断したのではないか。というのも同じ村の人びとはAが寡婦であることを認知しており、その上で彼女が出産・育児について中心的な役割を担うことを認めている。公立の保育所の職員というのは、定期的に職員同士のミーティングがあり、それに参加しなければならず、その場で他の村や都市部の職員と会う機会があるという。カーストや階級によって、寡婦の社会参加、特に子どもに関する仕事に携わることに對して否定的な反応をする人がいるために、彼女の上司は赤いステッカーをつけることを勧めたのではないかと考えられる。

しかし、寡婦であるAが自らの意思で赤いビンディを着用しなかったからといって、Aによってもたらされる抵抗的意義が弱められるわけではない。赤いビンディをつけて仕事をするという行為を繰り返し、それが村人に受け入れられていくことで、抑圧的な寡婦性は不安定なものになっていく。勿論、Aの存在により、ただちに寡婦の社会的制約が弱体化していくわけではない。Aの住む村内では現時点では赤いビンディは彼女だけが許される特権である。公的機関で働いていることに対して村人が敬意を持っていること、彼女が村の中で実績を残し、村人からそれが認められていること、彼女自身が生まれ育った村で働き、村人との間に強い信頼関係があることの結果として、赤いビンディが許されているのである。それでも尚、寡婦Aの存在は陰の存在、不吉な存在としての寡婦のアイデンティティを揺るがし得るものと考えられる。

最後に、対抗的言説を産出しうる条件について考察する。コミュニティの構成員の寡婦に対するまなざし、コミュニティの中における寡婦に対する社会的規範、その地域における政治的、文化的、社会的要素が寡婦性の形成に

影響することは言うまでもない。それらをいかに変えていくことができるかが鍵となる。寡婦Aの事例から言えることは、教育レベルや専門性の高く公共性の高い職業につくことが重要であるということである。

ドラヴィダ文化の中では、女性は男性との関係のみにおいてアイデンティティが規定され、男性に従順であることが女性としてもっとも重要な要素であるといわれている (Sagayaraj, 2007)。しかし、男性との関係に頼り、それ以外の自分自身のアイデンティティを持たないことは、女性自身が大きなリスクを負って生きることを意味する。なぜなら、夫がいなくなってしまった後の抛り所がなくなってしまうからである。独自のアイデンティティを持たない寡婦は、陰の存在としての寡婦のアイデンティティに身をゆだねて生きるしかない。男性との関係性以外の面でアイデンティティを構築していくこと、すなわち、教育を受け、なんらかの職業に就くことではじめて、寡婦に課される社会的規範から自らを解放することができるのである。その可能性を寡婦Aは示してくれているといえるであろう。

## 5 おわりに

K村において寡婦性は、ヒンドゥー教、ドラヴィダ文化、タミル・ナードゥ州政府の政策、コミュニティにおける寡婦へのまなざし、カースト制のせめぎ合いの中で絶えず産出され、消費されている。寡婦は儀式を課され、生活を規制されることで、寡婦という役割を演じることを要求される。その規範の中で生きることで、陰の存在としての寡婦のアイデンティティが形成されていた。

しかし、ヒンドゥー教の経典にもとづく寡婦のアイデンティティを、寡婦はなすすべもなく受け入れ、それを再生産することしかできないわけではなかった。寡婦Aの存在はこれまで構築されてきた寡婦に関する支配的言説に対し、対抗的な言説を産出していたのである。すなわち、彼女の生き方そのものが「陰の存在」としての寡婦というアイデンティティを揺るがすパフォーマンスとして機能しているのである。そこに寡婦差別の解決の可能性を見出すことはできないであろうか。

## Footnotes

- <sup>1</sup> 高橋雄一郎（2005）はパフォーマンスを三つの枠組みに分類している。一つは、舞台芸術、芸能として捉えられるパフォーマンス、二つは、日常生活におけるパフォーマンス、三つは、文化的パフォーマンスである。本稿では、二と三のパフォーマンスについて取り上げる。
- <sup>2</sup> SALT（Stanley Arms of Love Trust）は2010年6月に調査を行なったK村のあるインド・タミル・ナードゥ州ディンディグル県で設立されたNGOであり、寡婦支援、教育支援を中心に活動を行っている。
- <sup>3</sup> 指定カーストとは、かつて不可触民と呼ばれ、カースト制の外にあると認識されてきた人々のことを指す。
- <sup>4</sup> この村の情報提供者9人の学歴は以下の内訳になっている。まったく教育を受けていない人が3人、2年生が1人、5年生が3人、8年生が1人、10年生が1人であった。

## References

- シェクナー・リチャード. (1998). 『パフォーマンス研究－演劇と文化人類学の出会うところ』(高橋雄一郎, Trans.). 東京: 人文書院. 16
- 高橋雄一郎. (2005). 『身体化される知－パフォーマンス研究』. 東京: セリカ書房
- 中島岳志. (2009). 『インドの時代－豊かさと苦悩の幕開け』. 東京: 新潮文庫
- マラ・セン. (2004). 『インドの女性問題とジェンダー』(鳥居千代香, Trans.). 東京: 明石書店
- Chakravarti, Uma. (1995). Wifehood, widowhood and adultery: Female sexuality, surveillance and the state in the 18th century Maharashtra. *Contributions to Indian Sociology*, 29, 3-21.
- Damon, Arwa. (2007, July 5). Shunned from society, widows flock to city to die. CNN World. Retrieved 19 June 2011, from <http://www.articles.cnn.com/2007-07-05/world/damon.india.widow>
- George, Glynis R. (2003). Pineapples and oranges, Brahmins and Shudras: Periyar feminists and narratives of gender and regionality in south India. *Anthropologica*, 45 (2), 265-281.
- Khanna, Meera. (2002). Widowhood in India: Trauma of taboos and tribulations. In V.M. Giri (Ed.), *Living Death: Trauma of Widowhood in India* (pp. 19-49). New Delhi: Gyan Publishing House.
- Sagayaraj, Antonysamay. (2007). The Dravidian women of south India: A case study of Kerala nurses. *アカデミア 人文社会科学編*, 第84号, 127-135.

**The changeability of widowhood: A study of widows in Tamil Nadu,  
India  
Aya KUBOTA**

The meaning of “widows” and the social norms are continuously produced and consumed in particular social and historical circumstances although they seem clearly defined, fixed, and stable. Based on performance studies which assume all of social reality is constructed by actions, behaviors and events, this study reveals the dynamism of widowhood in Tamil Nadu, the southern part of India. Specifically the focus is on widows in a scheduled caste village in rural area. The study shows that Hinduism, Dravidian culture, the state government's policies, attitudes toward widows in communities and the caste system affect on shaping widowhood. Certain behaviors and rituals which are learned, rehearsed and presented over time form widow's identity as a “shadow.” However, it does not mean that widows cannot do anything but reproducing the identity. The study presents a possibility of changing widowhood by focusing on a widow and demonstrating that her performative acts function as making the dominant discourse of widows unstable.

**Keywords:**

widows, Tamil Nadu State in India, performance studies, the caste System, rural area