

パッションの共同体へ

—南インドにおける開発、身体、神霊祭祀

石井美保

<要旨>

本稿の目的は、ブータ祭祀とよばれる南インドの神霊祭祀と大規模開発、ならびに反開発運動の検討を通して、人間と非人間のかかわりと、そこにおいて顕れるエイジェンシーと受苦／受動性 (*passiones*) の問題を考察することである。身体化 (embodiment) や身体性をテーマとする先行研究は、近年の社会科学において身体は単なる客体ではなく、それ自身が行為者＝エイジェントであると主張している。また、こうした観点から、社会運動における身体のエイジェンシーの可能性に注目が集まっている。だが、これらの研究において、「身体のエイジェンシー」が実のところ何を意味するのかは曖昧なままである。他方、人間と非人間の関係をテーマとする諸研究は、具体的で身体的な相互行為を通して、人間が非人間のエイジェンシーの受け手となる過程を明らかにしてきた。身体のエイジェンシーに着眼することは、行為の「真の主体」として身体を指定することではなく、自律的主体とは異なるかたちでの行為者のあり方を想像することを促す。すなわち、より脆く可傷性に満ち、他者との関係性を通してのみ世界とかかわるような行為者のあり方である。本稿では、神霊との身体的な交渉を通して、開発プロジェクトによって危機に晒されている農民とプロジェクトの推進者らが神霊の「感覚的リアリティ (sensory reality)」 [Pinney 2001] を共有し、互いに対立しながらも神霊のエイジェンシーの受け手として、暫定的な「パッションの共同体」を創りだしていることを示す¹。

082

キーワード：身体、開発、神聖祭祀、カルナータカ、インド

ISHII Miho 京都大学人文科学研究所 mishi@zinbun.kyoto-u.ac.jp

1 本稿は、2013年7月19日に京都大学で開催された京都人類学研究会ミニシンポジウム「アニマと〈あいだ〉の人類学」と、2013年11月20日にシカゴで開催されたアメリカ人類学会年次集会 (The 112th AAA Annual Meeting) での口頭発表に基づいている。松嶋健、中谷和人、野村雅一、Grant J. Otsuki、Mohacsí Gergely、Mei Zhan の諸氏をはじめ、議論に参加して下さった皆様に感謝します。

I 身体、エイジェンシー、社会運動

人類学をはじめとする社会科学の諸分野において、身体性 (corporeality) や身体化 (embodiment) といった概念が注目を集めるようになって久しい。1994年に出版された編著『身体化と経験——文化と自己の存在基盤』[Csordas 1994]の序論において、トマス・ショルダッシュはドナ・ハラウェイやアーサー・フランクの著作 [Haraway 1991; Frank 1991] に言及しつつ、1970年代以降の人類学とカルチュラル・スタディーズにおける「身体」の重要性について述べている。ショルダッシュによれば、近年の社会科学において、身体は単なる客体から「経験するエイジェント」へと転換を遂げた。エイジェントとしての新たな身体概念を提起するにあたって、ショルダッシュは「身体化」という概念に焦点を当てている。身体化とは、ショルダッシュによれば、「知覚的な経験と、世界における現前と関わりモードによって定義される曖昧な方法論的領域」である [Csordas 1994: 12]²。

このようなショルダッシュの見地は、他の身体とともにある社会的エイジェントとして身体を捉えるテレンス・ターナーの視座と共通している [T. Turner 1994, 1995]。ターナーが提起する「社会的身体」という概念は、自律的で個別的な存在としての身体ではなく、その関係的な側面に焦点を当てたものである。つまり、それぞれの身体は常に、内的かつ社会的に他の身体と結びついている。ミシェル・フーコーの描いたような抽象的で孤立した身体像を批判し、身体のコモン性を探究するターナーは、社会的身体が「身体的に特徴づけられた社会運動」の拠点となりうる可能性を指摘する [T. Turner 1994: 43-44; cf. B. S. Turner 2008: 135-150]。ターナーによれば、新しい政治運動にとって「身体」は主体的であると同時に客体的であり、私的であると同時に社会的であるような自己生産活動のプロセスそのものにあり、言説を生産すると同時にそれらを受容するようなエイジェントである [T. Turner 1994: 46]。

身体のコモン性を指摘し、社会運動のエイジェントとして身体を捉えるターナーの議論は、身体とそのエイジェンシーをめぐる重要な問いを喚起する。ターナーと同じく、身体的に特徴づけられた社会運動に関心をもつオルナ・サッソン＝レヴィとタマル・ラポポートは、社会的・政治的変化のエイジェントとして「抵抗する身体」がもつ可能性に目を向けるべきだと主張している [Sasson-Levy & Rapoport 2003: 379]。しかしながら、彼女たちの分析において、身体はそれを所有する意識的主体にとっての政治的道具、あるいは自己をエンパワーメントする手段として解釈されている [Sasson-Levy & Rapoport 2003: 382, 397]。こうした解釈において身体は、自律的で意識的な主体に操作される「客体」としての立場に再び還元されているといえる。このように身体と社会運動をめぐる議論は、身体を社会運動の「新たなエイジェント」として称揚する論者の意図とは裏腹に、ややもすると身体に対する精神の優位性を含意する心身二元論を再生産する傾向にある。

しかしながら、身体とそのエイジェンシーをめぐる問題は、ある行為の「真の主体」と

2 身体化の問題について幅広い視座から論じた論集として菅原編 [2013] 参照。

して精神の代わりに身体をおくことによって解決されるようなものではない。社会運動や共同性、他者や世界とのかかわりといった文脈における身体の重要性を考慮するとき、私たちは同時に、しばしば明確な意志をもった「主体」と同義のものとされる「エイジェント」という言葉の意味自体について再考することを迫られる [Asad 1993:13-16]。この点について、身体的な痛みとエイジェンシーをめぐるラル・アサドの論考は示唆的である。アサドによれば、近代以降、自己のエンパワーメントと痛みからの解放を志向する能動的な主体像が形成されてきた。このような主体＝エイジェント像に対して、アサドは身体という観点を導入することによって、その問題点を次のように指摘している。

人間の身体が、おおむね自らにも捉えられない変化する生の中にあること、行動が、無意識の手順および習慣に依拠すること、感情が、行為の所有者の記述を矛盾をはらむものにする、身体と精神が、年齢と慢性疾患とともに衰えること——すべてこうした理由のゆえに、私たちは、あらゆる行為を明瞭な意図をもつ有能なエイジェントの行為と決めてかかるべきではないのである [アサド 2006:90 (訳文一部改変)]。

上記のようなアサドの視座と共通するものとして、ブライアン・ターナーもまた、病や加齢、障害を被る可能性を内包した身体的存在としての人間の脆さや可傷性に着眼し、「存在論的な脆さ (ontological frailty)」や「不確かさの存在論 (ontology of insecurity)」といった概念を提起している [B.S. Turner 2001, 2008: 242-262; B. S. Turner & Rojek 2001]。このように、身体とそのエイジェンシーに着眼することは、身体に対する精神の優位性を含意する心身二元論への疑義を提起するのみならず、「エイジェント」や「エイジェンシー」という言葉の意味を見直すことを私たちに要請する。言い換えれば、身体的な生とその共同性のあり方を理解するためには、自律的で能動的な主体＝エイジェントたりえない行為者たちとそのエイジェンシーの様相を想像することが必要なのである。ショルダッシュが述べているように、私たちの身体は確かに単なる物体ではなく、自ら経験するエイジェントである。ただし、身体的な存在として生きる者が発揮するエイジェンシーとは、自律的で完結した主体＝エイジェントとして自在に振る舞う能力ではなく、それ自身の脆さや可傷性、そして受苦性 (*passiones*) を通してその者が他者と結びつく力にある [Asad 2003:67-99; Butler 2004; Frank 1995:48-50; Ishii 2008; 石井 2009; Lienhardt 1961:150-152]。以下では、身体的存在である人間のエイジェンシーが非人間を含む他者との交渉を通していかにして発揮されるのかを、先行研究の事例を通してみていきたい。

II 人間と人間ならざるものの身体化された／身体を介した関係性

「偶像の皮膚を突き刺すこと」と題された論文 [Pinney 2001] において、クリストファー・ピネーはインドのマッディヤ・プラデーシュ州バティスタ村を事例として、神々の図像の所有者たちがさまざまな身体的な振る舞いを通して図像に働きかけ、図像というモノを「強力な神々」そのものへと変換していくさまを検討している。ピネーによれば、

図像を美しく飾りつけ、それに線香を捧げて祈りを唱え、図像に描かれた神々の目を見つめるといった身体的な行為を通して、信者たちは神々の図像と自らを親密に結びつけ、図像というモノに具現された聖なる力の「感覚的リアリティ (sensory reality)」を創造する。ピネーはまた、聖なる図像との身体的な交渉において、信者たちは自らの行為を通して図像の力を活性化する能動的なエイジェントとして振る舞うのみならず、図像が具現する聖なる力の受け手ともなることを指摘している [Pinney 2001: 160-163]。

またアルフレッド・ジェルは、神像や絵画をはじめとする非人間と人間との交渉について多方面から詳細に検討している [Gell 1980, 1998, 2006]。先にみたピネーの議論と共通する見解として、ジェルは、信者による身体的な実践を通して神像は単なる象徴としてではなく社会的他者として位置づけられるとともに、両者の間には「現実の身体的な交渉」が生みだされると述べている [Gell 1998: 134-135]。ジェルはまた、互いに「見つめあうこと」を通して信者と神像との間に結ばれる相互的なエイジェント-ペイシエントの関係について論じているほか、アング (*anga*) と呼ばれる丸太造りの神像の担ぎ手たちが、激しい運動と熱狂の最中であって個人としての意思や自律性を一時的に失い、神像と担ぎ手の織り成すアッサンブラージュの中に呑み込まれるさまを考察している [Gell 1980, 1998: 116-121]。

以上の事例にみられるように、人間と非人間は相互の交渉を通して身体化された関係性 (embodied relationship) を結びうるが、そこにおいて人間は非人間に作用を及ぼす能動的なエイジェントとして振る舞うのみならず、非人間のエイジェンシーを受け取るペイシエントとして、自らをその交渉相手に結びつける。このことは、身体的な存在として生きる者は自らの可傷性や受苦性を通して他の社会的身体と自らを結びつけるという、身体の社会性と共同性をめぐる先行研究の議論と符合している。

以上の議論を念頭においた上で、社会運動とエイジェンシー、そして人間と神的存在の関係について、サバルタン研究の視座を参照しつつ、やや異なる角度から考えてみたい。「マイノリティの歴史、サバルタンの過去」と題された論文 [チャクラバルティ 1998; Chakrabarty 2000] において、ディペシュ・チャクラバルティは次のような問いを提起している。すなわち、私たちはサバルタンとされる人々を、一般に「良い歴史」とされるドミナントな歴史記述の「主体」とみなすべきか、という問いがそれである。チャクラバルティによれば、歴史の「至高の主体」としてサバルタンを捉えなおすというサバルタン研究の試みは、しばしばその研究対象となった人々自身の現実を否定し、彼らを「歴史化」ないし「人類学化」という結果を招いてきた。このことを検討するにあたって、チャクラバルティは 1855 年にインドで起きたサンタル族の反乱に関するラナジット・グハの論考 [Guha 1988, グハ 1998] を取り上げている。チャクラバルティによれば、「反乱鎮圧の文章」と題されたこの論文におけるグハの目的は、反乱農民の意識それ自体を反乱についての語りの支柱とすることであった。この目的は、『サバルタン研究』のプロジェクトに参加している者に共有された、より大きな目的に基づいていた。すなわち、歴史記述におけるエリート的な偏見に抗して、「サバルタンを至高の歴史主体とすること、彼らを歴史過程における行為主体として押し出すこと」 [チャクラバルティ 1998: 36] という目

的である。

反乱農民の意識を歴史記述の支柱とするというグハの試みは、しかしながら、反乱を超自然的な神の意志とするサンタル族の農民自身の語りによってジレンマに陥ることになる。グハは、神タークルを反乱の主体とする農民たちの語りを尊重しながらも、近代的で理性的であるべき歴史記述の中にこの語りをそのままの形で位置づけることができない。彼は、タークルに関するサンタル族の語りを「大衆的な自己疎外の表出」〔グハ 1998：79〕として解釈しなおすことで、歴史記述の理性と反乱農民の主体性をともに救い出そうとする。チャクラバルティはこのジレンマについて、次のように指摘している。

文字通り受け取れば、反乱農民の陳述が示しているのは、当のサバルタンが、みずから行為主体であること、あるいは行動における主体性を願ひ下げにしているということである。(中略) みずからの語りによっては、サバルタンは必ずしも彼／彼女の主体ではない。ところが、『サバルタン研究』の歴史、あるいは民主的精神の所産である歴史であるなら、必ず彼／彼女は主体なのである。(中略) サンタル族は自分自身の行動の主体であるという『サバルタン研究』の歴史家の主張と、そうした至高の権力は彼らの神タークルのものだというサンタル族の主張との間には、ふたつの根本的に異なる歴史性の経験を分かち裂目がある〔チャクラバルティ 1998：37-39〕。

ところで、グハは先に挙げた論文の付録資料として、反乱の指導者たちに対する植民地政府による取り調べの記録を掲載しており、その中には次のようなサンタル族の言葉が引用されている。

神が現れる前に半分の紙が私の頭に落ちてきて、神が現れた後にもう半分も落ちてきた。私は読むことができなかったが、チャンドとセヘリーとドーメが読んだ。そして言った。「金貸しと戦え、そのときあなたは正義を手にする、と神はあなたに書いている」。

ビザックで神が私の家に降臨し、私はカルカッタのブッラ・サーヒブにお告げを送った。……そしてこう書いた。神タークルが私の家に来て私と話した。すべてのサンタル人は私の指揮下に入るだろう、(中略) 私は彼ら〔地主や金貸し〕をサンタル人のいるところから遠ざけるだろう、彼らが出ていかないのなら、彼らと戦うだろう、と〔グハ 1998: 94-95〕。

文字通りに受け取るならば、これらのサンタル族の言葉は反乱に際して彼らが神タークルと交流し、神自身から反乱の命を受けたということを示している。彼らにとってタークルは紛れもなく現前する社会的行為者であり、信者たちに対して自らのエイジェンシーを發揮する存在である。先にみたピネーやジェルの議論を参照するならば、タークルを信奉するサンタル族の反乱者たちは、儀礼や夢見といった日常的な行為を通してこの神に自ら

を結びつけるとともに、この神のエイジェンシーを受け取るペイシエントとして自らを形成してきたと考えられる。サンタル族の人々とタークルとは、したがって相互的なエイジェント-ペイシエントの関係を取り結んできたのであり、サンタル族の人々にとって両者の相互交渉こそが、タークルの实在と力の感覚的リアリティを醸成するものであったと考えられる。

チャクラバルティが指摘しているように、サンタル族の反乱者たちは、確かに法的責任や社会正義といった「近代的で理性的な」言葉遣いでもって反乱に関する自らの主体性を語ることはなかったに違いない。その意味で、彼らはある特定の「主体性」を自らに付与されることを拒否していたといえる。しかしながら、彼らが自らに絶大な影響を及ぼすタークルのエイジェンシーを確信し、その「至高の権力」に従って行動したということは、必ずしも彼らが自らのエイジェンシーを完全に放棄していたことを意味するものではない。このことを理解するためには、当時のサンタル族にとっての世界の在り方、あるいは世界における彼らの存在の仕方 (worlding) を注意深く吟味する必要があるだろう [Chakrabarty 2000: 111; Zhan 2009, 2012]。つまり、世界における彼ら自身の存在様式において、サンタルの人々は神タークルとの具体的な交渉を通して、あるいは「受け身のエイジェント (passive agents)」 [Gell 1998: 107] ないし「能動的なペイシエント」として自らをこの神に投げ出すことを通して、自らのエイジェンシーを発揮していたと考えられるのである。

本稿では、南インドにおけるブータ祭祀と開発プロジェクトをめぐる人々の実践について、開発の影響を被る農民たち、開発に反対する社会運動家と開発を推進する企業、そしてブータと呼ばれる神霊の存在に焦点を当てて検討する。強制的な土地接収を伴う開発の波に晒されている農民たちは、社会運動家やマスメディアによってしばしば「反開発運動の主体」として表象されている。土地接収を食い止めるために公的な支援を必要とする農民たちは、一面においてこうした表象に適合するような政治的主体として振る舞っているように見える。他方、農民たちは自らが祭祀するブータとの身体的で具体的な交渉を続けており、至高の行為者としてのブータの命令に従って行動している。農民たちの行為や意思決定は、主に憑依儀礼によって実現されるブータとの具体的な交渉を通して形成され、方向づけられている。さらにまた、開発プロジェクトをめぐる人々とブータとの交渉は、ブータの信者である農民のみならず、開発のエイジェントをも巻き込みながら進展している。本稿は、開発の被害者である農民たちと開発プロジェクトの推進者たちが、ブータとの身体的な交渉とともに参与することを通して、ブータの实在と力の感覚的リアリティを共有するとともに、神霊のエイジェンシーを蒙る者としての暫時的な共同性を生み出す過程を明らかにする。

III 南カナラにおけるブータ祭祀

ブータ祭祀とは、南カナラとも呼ばれるカルナータカ州沿岸部で広く信仰されている土着の神霊祭祀である。ブータと呼ばれる神霊の多くは、非業の死を遂げた英雄や、山野に

棲む野生動物の霊であるとされる。ブータの儀礼は主に憑依と託宣からなり、憑坐に憑依した神霊と信者たちは儀礼を通して互いに交渉する。ブータの憑坐かつ踊り手となるのは、ナリケ、パラワ、パンバダという三つのカーストに属する人々であり、彼らは儀礼の中で神霊になりかわって託宣を述べ、パールダナと呼ばれる口頭伝承を詠唱する。また、ビッラワ・カーストに属する司祭（パトリやマーニと呼ばれる）と、バンツ・カーストに属する司祭（ムッカールディと呼ばれる）は宗教的職能者として祭祀を執行するとともに、儀礼の中で神霊に憑依される。村落レベルのブータ祭祀において祭主を務めるのは、多くの場合バンツ・カーストに属する領主たちである。儀礼において、領主の長たちは村人たちの代表としてブータに供物を捧げるとともに、ブータからの託宣と祝福を受け取る権利と義務をもつ [Gowda 2005; Brückner 2009; 石井 2010]。

つづいて、本稿の調査地であるマンガロール郡バジュペ地域のブータ祭祀について、土地や自然との関係に着眼しつつみていきたい。この地域では、丘陵に囲まれた湿潤な低地で水田稲作が行われている。また、椰子やバナナなどの食糧作物の栽培に加えて、近年では商品作物としてピンロウジが栽培されている。農地の背後に伸び広がり、村落の土地面積の大部分を占めているのは、グッデと呼ばれる森林である。木々や下生えの生い茂るグッデは、食糧となる動植物の狩猟採集をはじめ、豊かな資源として人々に利用されてきた。その一方で、かつてはトラなどの猛獣が棲んでいたとされ、現在も有毒なヘビを含む野生動物の棲息地として恐れられている。

また、グッデはブータ祭祀との関連においても重要な位置を占めている。農地や人家を取り囲み、人間の生活領域の周囲に黒々と広がるグッデは、死霊や精霊のさまよう場所であるとともに、あらゆる霊を統べるブータの領域でもある。グッデは神霊の力 (*śakti*: シャクティ) に満ちた場所とされ、ブータはシャクティそのものであるともいわれる。グッデに棲息する (あるいはかつて棲息していた) トラやノブタ、コブラなどの動物は、高位のブータとして祭祀の中心に位置づけられている。このように、豊饒であると同時に危険な場所である森林と深く結びついたブータの存在は、地域の人々にとって野生のシャクティ、もしくは「土地の主」として認識されてきた。

野生のシャクティを具現する神霊祭祀は、従来、人々と土地や自然の関係を媒介する役割を担ってきた。すなわち、村落の領主は、究極的な「土地の主」であるブータの命を受けた者として広大な土地とその生産物を管理してきた。彼らは儀礼に奉仕する村人の家系に免税地を与える一方、ブータの社名義の土地や寄進財を管理し、社と祭祀の運営を担ってきた。地域の土地利用と結びついた人々と神霊の関係は、ネーマと呼ばれるブータの年中儀礼において明確に表現されている。ネーマでは、村人たちから農作物が献供され、その見返りとして憑坐に憑依したブータが領主一族の家長をはじめとする人々に祝福を与える。また、ブータに捧げられた供物の一部はプラサーダ (お下がり) として人々に再分配される。このように、ブータと人々の間には、供物と祝福のやりとりを通じた相互贈与関係が形成されてきた。この意味でブータ祭祀は従来、人々と土地・自然との循環的なネットワークを可視化すると同時に、遂行的に構築するものであったといえる [cf. Appadurai & Breckenridge 1976; Appadurai 1981]。

だが、ブータ祭祀を介した人々と土地・自然との具体的な関係性は、1980年代中盤以降にこの地域で進展した大規模な開発プロジェクトによって大きな変容を強いられることになる。次章では、この開発プロジェクトについて概観するとともに、反開発運動の言説におけるブータ祭祀の位置づけをみていきたい³。

IV 経済特区の建設と反開発運動の中のブータ祭祀

マンガロール経済特区とは、インド中央および州政府、それに複数の財閥や多国籍企業が推進する一大プロジェクトであり、プロジェクトを統括する企業体は2007年に設立されたマンガロール経済特区有限会社（Mangalore Special Economic Zone Limited: MSEZL）である。MSEZLのウェブサイト（Mangalore Special Economic Zone Limited n.d.）によれば、経済特区の敷地として予定されている土地面積は4000エーカーを超える。マンガロール経済特区の建設に先立ち、1980年代半ばから1990年代初頭にかけて、現在経済特区の中心を占める企業であるマンガロール石油精製・石油化学有限会社（Mangalore Refinery and Petrochemicals Limited: MRPL）によって約1700エーカーの土地が接収され、当該の土地に居住していた609世帯が他地域に移住させられた。現在進行中であるプロジェクトの第二段階では2035エーカーの土地が接収される予定である。

一連の開発事業に伴う村落の破壊と住民の強制移住、ならびに産業廃棄物による環境汚染に対して、主に2000年代以降、多くの反対運動が繰り広げられてきた。当初、運動の主眼は経済特区の建設に伴う環境破壊への警鐘と土地接収への抵抗に向けられており、工場排水による海洋汚染を訴える漁民団体が路上を封鎖して座り込みを行い、環境NGOによって経済特区が環境に及ぼす影響に関する独自の調査が行われた。また、土地の接収によって先祖伝来の農地や家屋を失った農民たちをはじめ、マンガロールを拠点に活動する社会運動家や宗教指導者、学生団体などが集会やデモなどを通して開発事業による暴挙の実態を世論に訴えた。

こうした反対運動の展開の中で、近年、企業による環境汚染と土地接収への反対に加えて、地域の文化や伝統を守れというスローガンが登場している。MRPLとMSEZLによる工場建設の過程において、農地や人家のみならず多くの宗教施設やローカルな聖地が破壊され、接収の対象となった村落での宗教祭祀の続行は不可能となった。こうした状況の中、地域の自然や土地と密接に結びつき、村落を基盤として祀られてきたブータ祭祀は、開発によって危機に晒された自然と文化の象徴として、ひいては人々のアイデンティティの拠り所として頻繁に言及されている。また、新聞やテレビをはじめとするメディアでは、土地接収を迫られた村落におけるブータの託宣が、企業の暴挙に対する神霊からの「異議申し立て」として大々的に取り上げられている。

このような状況の背景には、開発に反対する社会運動家らによるローカルな「文化」への着目と、メディアへの働きかけがある。たとえば、マンガロールを拠点として精力的に

3 マンガロールにおける開発プロジェクトとブータ祭祀の関係については石井 [2013] も参照。

活動している女性運動家であるヴィッディヤ・ディンカール氏は、映像作家である夫とともに強制的な土地接収の危機に晒されている農民たちの元に足を運び、彼らが祭祀するブータの儀礼を撮影するなど、反開発運動とブータ祭祀をつなぐ活動を推進している。ディンカール氏は、開発に対する抵抗運動とブータ祭祀の関係について次のように述べている。「伝統的な信仰システムは、〔企業の搾取に対する〕抵抗を打ち立てていくための支えになりえます。もしそれが人々から奪われてしまったなら、彼らの内面的な強さは完全に失われてしまうでしょう」（ディンカール氏からの私信、2012年3月15日）。

このディンカール氏の発言にみられるように、社会運動家の多くはブータ祭祀を農村地域の「伝統的な信仰システム」とみなし、それが農民たちにとってのアイデンティティと世界観の核心をなしているという見地にたつ。社会運動家やマスメディアによる表象を通して、ブータ祭祀はこのように開発プロジェクトに対する「抵抗の砦」としての新たな意味を付与されつつある。また、ブータを信奉する農民たちは、祭祀の担い手としてのアイデンティティを礎として企業の収奪に立ち向かう「反開発運動の主体」として表象されている。

このときブータ祭祀は、日々の祭祀や憑依儀礼を通して実現される人々と神霊との身体的で具体的な交渉の次元から遊離し、反開発運動のアイコンと化してしまったかのように見える。だが実際には、開発プロジェクトが拡大を続ける現在においても、ブータの存在はさまざまな形で人々の実践に影響を及ぼしている。次章では、バジュペ村の領主一族であるネリダーディー族を事例として、開発プロジェクトをめぐる人々の交渉と神霊の存在についてみていきたい。

V 土地接収と「至高の行為者」としてのブータ

ネリダーディー族はバジュペ村にある16の領主の家系のひとつであり、家長のラクシュマン・チョウタ氏によれば、その屋敷地は約800年の歴史をもつ。一族は、村全体を司る神霊「ジュマディ」の祭祀において中心的な役割を担っており、屋敷の広間に立派な祭壇を備えているほか、敷地の一角にジュマディの社を有している。また、社専用の井戸水はコブラの毒消しに効くといわれ、「聖なる水」として近隣住民の信仰を集めてきた。この地域に暮らす農民の多くと同じく、水田稲作と食糧作物の栽培によって生計を立ててきたチョウタ氏らが、はじめてこの土地における開発事業計画の進行に気づいたのは2005年頃のことであった。チョウタ氏によれば、企業は2005年にネリダーディー族の保有地を含む近隣の土地の測量を始めたが、当時は一族の中でその意味するところを知る者はいなかった。

2007年、MSEZLから一族に対して一枚の通告書が届く。それは、ネリダーディー族が保有する35エーカーの土地すべてを企業が接収するという通達であった。2011年、チョウタ氏らの抵抗にもかかわらず、3エーカーの保有地が強制的に接収され、その土地にあった親族の住居が破壊された。さらに翌年5月、企業が雇用した多数の労働者とならず者たちがブルドーザーなどの重機とともに一族の保有地を襲い、水田に大量の土砂を投

下して作物を破壊したのみならず、その場にいた親族らに暴力をふるった。同年6月、チョウタ氏はカルナータカ高等裁判所においてMSEZLによる土地接収の不当性を訴える裁判を起こし、現在も係争中である。

こうした一連の出来事は、企業とネリダーディー族との土地をめぐる物理的・法的な抗争として展開したのみならず、ブータの介入によって霊的な次元における抗争という様相をも呈することになった。先にも述べたように、ネリダーディー族はジュマディと呼ばれるブータを祭祀しており、5月に起こった暴力事件の約ひと月後に、彼らはジュマディに捧げる大規模な儀礼を行った。この儀礼の中で、憑坐に憑依したジュマディは人々に向かって次のような託宣を述べた。

私はここを去るつもりはない。私はこの屋敷を欲している。この屋敷は私のものである。

私を遠くに連れ去ろうとする者たちは数多くいるだろう。しかし、述べてみよ、そなたとその一族は本当に私を欲しているのかどうか？（中略）私の社の敷居に少しでも彼ら〔企業側の人間〕を触れさせてみるがよい。そうしたならば、私が誰であるかを見せつけてやろう！

先にみたように、ブータの存在は現在、開発を推進する企業と開発に反対する農民や社会運動家との対立において重要な役割を果たしている。マスメディアの報道において、ブータの託宣はしばしば開発を推進する企業に対する異議申し立てとして描かれている。ネリダーディー族の場合、社会運動家であるディンカール氏とその夫の助力によって、企業による暴力事件の数日後にチョウタ氏をはじめとする被害者らへのインタビューが実施されたほか、ネリダーディー族の屋敷地で開催されたブータの年中儀礼の様子がローカルなテレビ局で放映された。チョウタ氏らへのインタビューはインターネットでも配信されたが、このインタビューにおいて彼らは、企業による強制的な土地接収と暴力によって一族が陥った窮状について口々に語っている。

このインタビューをみるかぎり、チョウタ氏は企業による収奪に抵抗し、マスメディアを用いて支援を求める政治的な主体＝エイジェントとして振る舞っているかのようにみえる。しかし、神霊ジュマディと人々の関係をより仔細に検討したならば、ネリダーディー族は開発への抵抗を続ける政治的な主体＝エイジェントとして振る舞うのみならず、ブータのエイジェンシーを被り、それに従って行為するペイシエントとしての立場にあることに気がつく。この点について、ブータ祭祀のプロセスに立ち戻って考えてみたい。

ネーマと呼ばれるブータの年中儀礼において、「グットウ」と呼ばれる領主の長とその他の村人たちは、憑坐に憑依したブータに農作物や家禽をはじめとする多くの供物を捧げる。人々にとってこのように供物を捧げることは、年毎の豊作と家系の繁栄をもたらすブータへの謝意を表明するのみならず、ブータの怒りを鎮め、その呪詛を回避することを目的としている。すなわち、儀礼の場において、憑坐に憑依したブータはしばしば領主の

長たちの犯した儀礼的な過誤を糾弾し、秩序の回復を厳しく要求する。これに対して領主の長たちは神霊の怒りを鎮めるためにさまざまな供物を捧げ、神霊と相対して陳謝と弁解を繰り返す。このときブータは、「伝統的な信仰システム」や「人々のアイデンティティの基盤」といった抽象的で静態的な存在としてではなく、より生々しく身体的な存在として人々の前に現前し、そのエイジェンシーを如何なく発揮している。ジェルとピネーの論考においてみたように、儀礼の場における神霊との直接的な交渉を通して、人々は神霊に対して自らのエイジェンシーを発揮するのみならず、神霊の力を受け取り、その影響を被るペイシエントとなるのである [Gell 1998; Pinney 2001; Ishii 2012, 2013]。

ネリダーディー族の場合、チョウタ氏は土地接収の不当性について企業を相手取って裁判を起し、世間の注目を集めるためにマスメディアを利用するなど、一見したところ政治的な主体=エイジェントとして行為しているように見える。しかし同時に、彼らは神霊ジュマディとの親密な関係性を維持しており、彼らの行動はあくまでもジュマディの至高の命令に従っている。屋敷地と社を手放すことを許さない神霊の命に従い、チョウタ氏は他のほとんどの村人たちが村を退去した今も、先祖伝来の土地と神霊の社を守るために必死の努力を続けている。彼らにとって、土地と社を保守することはジュマディの至上命令として受け取られる一方、彼らが今も企業による土地接収を免れ得ていることは、ジュマディによる恩寵であり、その力の証として認識されている。チョウタ氏はこの点について、次のように述べている。「われわれは、ダイワ〔ブータの尊称〕のお陰でここに残ることができているのだ。もしもダイワの力がなければ、彼らはこの屋敷をとくに破壊し尽くしているだろう」(ラクシュマン・チョウタ氏、2013年3月7日)

このチョウタ氏の言葉は、社会運動と身体のエイジェンシーをめぐる問題を再び喚起する。マスメディアによってつくられたイメージとは異なり、チョウタ氏とその一族は自分たちを反開発運動における自律的な主体=エイジェントであるとはみなしていない。むしろ、彼らは土地接収をめぐる自分たちの意思決定や行動の源を、神霊のエイジェンシーとその至高の命令に帰している。II章でみたサンタル族の反乱者たちにも似て、ネリダーディー族の人々は神霊ジュマディとの親密であり具体的な交渉を通して、あるいは「受け身のエイジェント」として自らを神霊の前に投げ出すことを通して、自分たちのエイジェンシーを発揮しているといえる。さらに次章でみるように、人々と神霊との身体的な交渉は、信者である農民のみならず、開発プロジェクトを担う企業の幹部や雇用者をも巻き込んで進展している。

VI 儀礼の中の開発、工場の中のブータ祭祀

先にみたように、企業による暴力事件の約ひと月後に、ネリダーディー族はジュマディに捧げる大規模な儀礼を開催したが、実はこの儀礼には一族のメンバーや村人たちに加えて、MSEZLの幹部ら数名が列席していた。幹部らの意図は、ネリダーディー族の屋敷地を接収するにあたって、ジュマディの社を他の地域に移転することの許可を神霊自身から得ることであった。儀礼の中で、憑坐に憑依したジュマディと企業幹部らとの対話は次の

ように進行した。

ジュマディ ここは私の土地である。私はここを去るつもりはない。

幹部 私たちはあなた様のためにあらゆるものを用意いたします。あなた様のために、新しい社を建立しましょう。

ジュマディ そなたたちは私の社について何でも好きなようにするがいい。だが、そなたたちは私の井戸の礎石を他の場所に置くことができるというのか？ 私の井戸を動かすことができるというのか？

幹部 それならば、私たちはこの件について中央〔政府〕に諮らざるを得ないでしょう。

ジュマディ 私こそが「中央」である！

この儀礼の後、MSEZLの幹部らはネリダーディー族の屋敷地とジュマディの社の接収を中断することを決定した。この事例のように、儀礼におけるブータの託宣の結果を受けて、開発プロジェクトの進展が一時的にせよ中断されるというケースはマスメディアによって複数報告されている。この事例にみられるように、ブータのエイジェンシーは農民のみならず、開発を推進する企業側の人々に対しても一定の効力を発揮している。ブータの儀礼に参列し、憑坐に憑依した神霊と対峙する企業幹部や雇用者たちにとって、ブータは託宣や呪詛という形で彼らに影響力を行使しうる生々しい身体的存在として現前している。この意味で、ブータ祭祀を担う農民のみならず開発を推進する企業側の人々もまた、儀礼の場においては神霊のエイジェンシーを受け取るペイシエントとしての位置に甘んじているといえる。

さて、ブータのエイジェンシーは憑依や託宣を通して発揮されるのみならず、ある種の動物の行動やモノの作動を通して人々に感知され、占星術によって読み取られるが⁴、このことは経済特区の内部にある工場においてもあてはまる。すなわち、工場内での事故や機械の故障といった危機的な事態が、その土地と結びついたブータの怒りや呪詛の徴として読み取られるのである。工場内での危機的な事態がブータのエイジェンシーの発露とみなされた場合、つづいて神霊を慰撫するための儀礼が開催されることになる。この一連の過程を通して、工場の内部にありながら、神霊の存在と力が生々しい実在として人々に感知されるのである。以下に、その事例をみていきたい。

2011年5月26日、マンガロール経済特区の内部にある石油関連工場（the Indian Strategic Petroleum Reserve Ltd.: ISPRL）で爆発事故が起こり、現地で働いていた雇用者3名が死亡した。この事故は、ISPRLの事業を請け負っていた韓国企業S社の技術者が死亡したことによって衆目を集めたが、さらに事故の数か月後に、ISPRLとS社の幹部が主体となっ

4 とりわけブータの意志の顕れとして読み取られるものは、野生のコブラの行動である。たとえば、ブータの社の前でコブラがとぐろを巻いているのが目撃された場合、その社を祭祀している家の長は占星術師の元に赴き、その理由を確かめる必要があるとされる。開発をめぐる農民と企業の抗争においても、取り壊される予定のブータの社や、ブータと結びつきの深い巨木の前でコブラが発見されるといった言説がしばしば聞かれる。

てブータに捧げる大規模な儀礼を行ったことによって再び注目を集めた。

この出来事の顛末について、ISPRL と S 社のために占星術と儀礼を行ったブラーマン司祭であるバット氏と、S 社の雇用者であるマンガロール出身のバラ氏へのインタビューに基づいてみていきたい⁵。両氏によれば、工場での爆発事故の後、バラ氏ともう一人のインド人雇用者の紹介で、ISPRL の幹部ら四人がバット氏の元を訪れた。占星術の結果、企業が工場を建設した敷地には、ピリチャムンディと呼ばれる強力なブータの社と供儀用の土地 (gaḍu pāḍu)、ならびにナーガと呼ばれるコブラ神の社が存在していたことがわかった。爆発が起こったのは、まさにこの供儀用の土地においてであった。ISPRL の幹部と S 社の韓国人マネジャーらの主催で、工場の敷地内と S 社のオフィスにおいて複数のブラーマン司祭がブータの慰撫を目的とする大規模な儀礼を行ったが、この儀礼には ISPRL のプロジェクトに参与している多数のインド人と韓国人のほか、管理職にある韓国人らも祭主として複数名参加した。儀礼に参列した韓国人のマネジャーは、ISPRL の幹部らと同じく白い布で身体を包み、神霊に捧げる供物の入った籠をブラーマン司祭に手渡すとともに、お下がりであるプラサーダを司祭の手から受け取った。工場に勤務する多数の雇用者たちもまた、プラサーダを受け取るために儀礼の舞台となった集会場の周りに長蛇の列をなした。

以下では、上記の事例について人々と神霊の交渉とエイジェンシーという観点から考えてみたい。開発をめぐる農民と企業との抗争と折衝の中で、MSEZL や ISPRL の幹部らは通常、開発プロジェクトを推進する意志と権力を併せもった能動的な主体＝エイジェントとしての位置を占めている。ところが、儀礼の場においてブータ祭祀に参与し、憑坐に憑依した神霊と直接に対話することを通して、あるいは司祭を介して神霊に供物を捧げ、その見返りに神霊の恩寵であるプラサーダを受け取ることを通して、彼らは神霊との相互的なエイジェント-ペイシエント関係の一端に巻き込まれていく。このとき彼らは、神霊への問いかけや陳情、献供といった形で自らのエイジェンシーを発揮すると同時に、ブータの命令や呪詛、そして恩寵を受け取るペイシエント——ないし「受け身のエイジェント」——として自らを新たに位置づけなおすことになる。このとき、企業の幹部たちは完全に自律的で能動的な主体＝エイジェントではありえず、神霊の怒りや呪詛がもたらす危機や災禍の影響を被る、脆さと可傷性を内包した身体的存在であることが示される。また、ブータの儀礼に参与し、神霊と直接に交渉することを通して、社会的行為者としての神霊の存在と力の感覚的リアリティが企業の幹部や雇用者の間にも共有されていくと思われる。開発プロジェクトをめぐる敵対関係にある企業側の人々と農民たちは、人間に呪詛と恩寵の双方を授けうる至高の行為者としての神霊と、そのエイジェンシーを被る人間という構図において、いわば「パッションの共同性」とも呼びうるような共通の基盤にたつことになるのである。

5 バット氏とバラ氏へのインタビューはそれぞれ、2013年2月1日と2月2日に行った。

VII 結論

本稿の目的は、ブータ祭祀と大規模開発、ならびに反開発運動の検討を通して、人間と非人間のかかわりと、そこにおいて顕れるエイジェンシーと受苦／受動性の問題を考察することであった。身体化や身体性をテーマとする論者たちは、近年の社会科学において身体は単なる客体ではなく、それ自身が経験する行為者＝エイジェントへと移行したことを指摘している。また、こうした観点から、身体的に特徴づけられた社会政治運動において身体のエイジェンシーがもつ可能性に注目が集まっている。

だが、これらの研究において、「身体のエイジェンシー」が実のところ何を意味するのかが曖昧なままである。一部の論者は、社会政治的運動において身体が「エイジェント」として果たす役割に着眼する一方、そうした身体を意識的な主体にとってのエンパワーメントの手段として解釈する傾向にある。しかしながら序論でも述べたように、身体とそのエイジェンシーをめぐる問題は、ある行為の「真の主体」として精神の代わりに身体をおくことによって解決されるようなものではない。共同性や社会運動といった文脈における身体のエイジェンシーのあり方を理解しようとするとき、私たちは「エイジェント」という概念の意味自体を再考する必要に迫られる。すなわち、自律的で能動的な主体＝エイジェント像ではなく、脆さと可傷性を内包し、他者との関係性においてのみ自らのエイジェンシーを発揮しうるような、受苦的な存在としてのエイジェントのあり方を想像することが必要となるのである。

このような視座は、ジェル [Gell 1980, 1998, 2006] やピネー [Pinney 2001] が検討してきたような人間と非人間との相互的なエイジェント-ペイシエント関係についての議論と呼応している。彼らの研究は、人々が身体的な振る舞いや交渉を通して、いかにして神霊を含む人間ならざるものと親密な関係を取り結んでいるかを明らかにしている。日々の儀礼や祭祀における身体的な交渉を通して、神霊は人間に対してエイジェンシーを発揮する社会的行為者となる一方、人々は神霊のエイジェンシーの受け手として自らの脆さや受動性を引き受ける。しかしながら、このことは人々が神的な存在に対して、自らのエイジェンシーを完全に放棄したことを意味するものではない。むしろ人々は、非人間たる他者との身体的な関係性の中に自らを投げ出し、そうした関係性の「感覚的なりアリティ」を確信することによって、別の仕方ではなくある仕方において自らのエイジェンシーを発揮している。サンタル族の人々が神タークルの命令を受けて反乱を起こし、あるいはアンガの担ぎ手たちが、神像と担ぎ手のアッサンブラージュの中で自らの身体的な力を発揮していたように [Gell 1980; Chakrabarty 2000]。

本稿でみてきたように、強制的な土地接収をめぐる運動の中で、農民たちはしばしば「反開発運動の主体」として表象されてきた。土地接収を阻止するために公的な支援を必要とする農民たちは、一見するとこうした表象に適合するような政治的主体として振る舞っているように見える。他方、彼らは自らが祭祀するブータとの親密で具体的な交渉を最も重要なものとみなしており、至高の行為者としてのブータの命令に従って行動している。ネリダーディー族の事例においてみたように、土地接収や企業との折衝をめぐる人々

の行為と意思決定は、儀礼における相互交渉を通して生みだされるブータの実在と力の感覚的リアリティに基づくとともに、それによって方向づけられている。

他方、人々と神霊の間に結ばれる身体的な関係性は、開発に反対する農民のみならず、開発を推進する人々をも巻き込んでいる。企業の幹部や雇用者は、儀礼における具体的な交渉を通して神霊との間に相互的なエイジェント－ペイシエントの関係を取り結ぶと同時に、呪詛や恩寵といった神霊のエイジェンシーを被る身体的存在として、自らの脆さと可傷性を引き受けることになる。企業の幹部と農民たちはいずれも、このようにブータの存在と力の感覚的リアリティを共有し、神霊のエイジェンシーを被りつつ行為する「受け身のエイジェント」として振る舞うことを通して、政治的な対立とは異なる次元において暫時的に生起するパッションの共同体の中に自らを位置づけるのである。

<参照文献>

- 石井美保 2009 「序——メタモルフォーシスの人類学」『文化人類学』74 (3):414-422。
——— 2010 「神霊との交換——南インドのブータ祭祀における慣習的制度、近代法、社会的エイジェンシー」『文化人類学』75 (1):1-26。
——— 2013 「神霊が媒介する未来へ——南インドにおける開発、リスク、ブータ祭祀」『社会人類学年報』39:1-27。
グハ、ラナジット 1998 「反乱鎮圧の文章」『サバルタンの歴史——インド史の脱構築』
R. グハ・G. パンデー・P. チャタジー・G. スピヴァック編、竹中千春訳、pp.25-99、
岩波書店。
菅原和孝編 2013 『身体化の人類学——認知・記憶・言語・他者』世界思想社。
チャクラバルティ、デイペシュ 1998 「マイノリティの歴史、サバルタンの過去」白田
雅之訳『思想』891:31-48。

- Appadurai, Arjun 1981 *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case*.
Cambridge: Cambridge University Press.
Appadurai, Arjun & Carol Appadurai Breckenridge 1976 The South Indian Temple: Authority,
Honour and Redistribution. *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 10(2):187-211.
Asad, Talal 1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and
Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
——— 2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford
University Press. (アサド、タラル 2006 『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』
中村圭志訳、みすず書房)
Brückner, Heidrun 2009 *On an Auspicious Day, at Dawn ...: Studies in Tulu Culture and Oral
Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
Butler, Judith 2004 *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London and New
York: Verso.

- Chakrabarty, Dipesh 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Csordas, Thomas J. 1994 Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–24.
- Frank, Arthur 1991 For a Sociology of the Body: An Analytical Review. In *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Mike Featherstone, Mike Hepworth, and Bryan S. Turner eds. London: Sage, pp. 36–102.
- 1995 *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gell, Alfred 1980 The Gods at Play: Vertigo and Possession in Muria Religion. *Man* (N.S.) 15(2): 219–248.
- 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gell, Alfred & Erich Hirsch eds. 2006 *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*. Oxford: Berg.
- Gowda, K. Chinnappa 2005 *The Mask and the Message*. Mangalagangothri: Madipu Prakashana.
- Guha, Ranajit 1988 The Prose of Counter-Insurgency. In *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak eds. New York: Oxford University Press, pp. 45–86.
- Haraway, Donna 1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Ishii, Miho 2008 From Passion to Compassion: Healing Rituals and Gender in an Independent Church in Southern Ghana. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 9:3–28.
- 2012 Acting with Things: Self-Poiesis, Actuality, and Contingency in the Formation of Divine Worlds. *HAAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2):371–388.
- 2013 Playing with Perspectives: Spirit Possession, Mimesis, and Permeability in the Buuta Ritual in South India. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(4): 795–812.
- Lienhardt, Godfrey 1961 *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Pinney, Christopher 2001 Piercing the Skin of the Idol. In *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*, Christopher Pinney and Nicholas Thomas eds., pp. 157–179, Oxford: Berg.
- Sasson-Levy, Orna & Tamar Rapoport 2003 Body, Gender, and Knowledge in Protest Movements: The Israeli Case. *Gender and Society* 17(3):379–403.
- Turner, Bryan S. 2001 Disability and the Sociology of the Body. In *Handbook of Disability Studies*, Gary L. Albrecht, Katherine D. Seelman and Michael Bury eds. London: Sage, pp. 252–266.

- 2008 *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, 3rd edition. London: Sage.
- Turner, Bryan S. & Chris Rojek 2001 *Society and Culture: Principles of Scarcity and Solidarity*. London: Sage.
- Turner, Terence 1994 Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas J. Csordas ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27–47.
- 1995 Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10(2):143–170.
- Zhan, Mei 2009 *Other-Worldly: Making Chinese Medicine through Transnational Frames*. Durham and London: Duke University Press.
- 2012 Worlding Oneness: Daoism, Heidegger, and Possibilities for Treating the Human. *Social Text* 29(4): 107–128.

インターネット資料

Mangalore Refinery and Petrochemicals Limited

n.d. <http://www.mrpl.co.in/index.php>, 2014年11月12日閲覧。

Mangalore Special Economic Zone Limited

n.d. <http://www.mangaloresez.com/index.html>, 2014年11月12日閲覧。

098

**Community of *Passiones*:
Spirit worship, embodiment, and mega-industry in South India**

Miho ISHII

Keywords: embodiment, developmental project, *būta* worship, Karnataka, India

The aims of this study is to investigate the embodied relationship between people and nonhumans/deities, and to examine the issues of agency and *passiones* that emerge through this relationship, focusing on the interface of the MSEZ, antidevelopment movements, and the spirit or *būta* worship in Mangalore, South India.

Since the 1990s, an extensive project has aimed at the construction of the Mangalore Special Economic Zone (MSEZ). In the course of the anti-developmental movements, the farmers act as political subjects in accordance with their popular image. At the same time, they maintain

an embodied relationship with the *būtas* and follow the deities' supreme orders. Moreover, the embodied relationship between the people and deities involves those who support the developmental projects too. This paper explores how both the affected people and developmental agents share the sensory reality of the *būtas* and thus create a community of *passiones* in relation to the deities' agency.

Some scholars of the body, bodiliness, and embodiment have shown that in recent social science, the body has been transformed from mere object to agent. They have also pointed out that the body, as social agent, has the potential to become the site of bodily identified political movements [T. Turner 1994]. However, what precisely the “body as agent” or “agency of the body” really means is still ambiguous. Some scholars tend to see the body as a useful means of empowerment for the conscious self, even though they insist on the body being an “agent” of sociopolitical movements. At the same time, the question of the body and its agency cannot be solved simply by replacing *mind* with *body* as the genuine subject-agent of one's actions. Rather, when we regard the body as a social agent, we need to transform our notion of agent, namely, from the autonomous subject-agent to a rather fragile, vulnerable, and even passive agent that acts in and engages with the world only through its relation to others. In this sense, as Terence Turner [1994:46] describes, the body as social agent is at once subjective and objective, personal and social, active and passive.

These findings correspond to the analysis of the reciprocal agent-patient relationship between humans and nonhumans, including the deities that Gell [1980, 1998, and 2006] and Pinney [2001] have researched. Their studies explore how people relate themselves to their nonhuman counterparts through bodily performance or physical interaction. Through embodied practices, the nonhumans/deities become the social others who exercise agency on humans; at the same time, the people become the recipients of divine agency, undertaking their own vulnerability, frailty, and passivity. Nevertheless, this does not necessarily entail people's total denial of their own agency. Rather, their agency can emerge only through their surrendering themselves to, or being absorbed into, the embodied relation with (nonhuman) others and thus assuming the “sensory reality” of that relationship—just as the Santals roused themselves to action under the orders of their god, Thakur [Chakrabarty 2000], and the carriers of the *anga* exercise their kinetic forces in the assemblage of the *anga*-carriers as a whole [Gell 1980].

In their struggle against land acquisition by the MSEZ, the affected farmers have often been represented as the active subjects of antidevelopment movements. The farmers, who need public attention and support, act as political subjects in accordance with their popular image. At the same time, they attach the greatest importance to their intimate, embodied relationship with the *būtas* and follow these deities' supreme orders. Their actions and decisions, at once religious and political, are oriented, organized, and vitalized only through their physical interaction with the deities, which repeatedly (re)creates the sensory reality of the *būtas* as wild *śakti*.

The social relationship between the people and the deities involves even those supporting the

developmental project. Through actual interaction with the deities in rituals, company employees cannot but enter into reciprocal agent–patient relations with the deities and thus undertake their vulnerability and passivity—in other words, they realize the defectiveness of their power as autonomous subjects—in relation to the deity’s agency. Consequently, through their embodied relations with each other and with the *būtas*, the Indian workers and managers, the foreign engineers in the MSEZ, and the affected farmers all share the sensory reality of the *būtas* and thus actualize a tentative community of *passiones* in which people relate to each other through their frailty, precariousness, and vulnerability. This community nonetheless contains numerous internal conflicts, gaps, and antagonisms.