

Frank Heidemann

Institute for Social and Cultural Anthropology

Università di Monaco*

*Estetica sociale della prossimità: la dimensione
culturale di movimento e spazio nel sud
dell'India*

Traduzione dall'inglese e cura di Giovanna Gallo

Abstract

Social aesthetic of proximity concern the sensual experience of social space. The points of departure for this article are the concepts of Edward T. Hall (1968) on proxemics and of David MacDougall (2006) on structured sensual experience. Based on fieldwork conducted among the Badagas, a South Indian peasant community, proximity is discussed in various contexts. The concepts of seeing (dharsan), worshipping (puja), and commensal eating, and the practices of ritual processions, inter-caste relations, and friendship illustrate structured and structuring aspects of perception. Hierarchies are

* Il Prof. Frank Heidemann è docente presso l'Università Ludwig Maximilians di Monaco di Baviera, l'International University di Venezia e la Libera Università di Bolzano. Le sue aree di ricerca comprendono: antropologia visuale, estetica sociale, antropologia dei sensi, studi postcoloniali, antropologia politica e teoria antropologica. Le sue aree geografiche di interesse sono: il sud dell'India (in particolare Tamil Nadu e Nilgiri), le isole Andamane e lo Sri Lanka. [N.d.C.]

expressed in special arrangement, the directionality of movement and the temporality of events. Two types of proximity are distinguished: firstly, a minimal hierarchy between persons or a person and a god; and secondly, an absence of hierarchy. In various contexts, both forms, that is, symmetrical and asymmetrical proximities, co-exist within a group of persons. Some expressions (the gaze, the touch, and the commensal act) are visible. Others (like the concept of purity) remain unseen.

Keywords: *aesthetics; proximity; hierarchy; sensual experience; ritual; Badagas.*

Introduzione

“Le persone di diverse culture abitano mondi sensoriali differenti”¹.

L'estetica sociale della prossimità riguarda l'esperienza dello spazio sociale. In questa sede si farà riferimento allo spazio in senso dinamico e si discuterà tanto delle relazioni spaziali quanto dei movimenti, poiché l'esperienza sensoriale dipende dalla posizione nello spazio e dalla sua dimensione temporale. È rilevante se una persona o un oggetto sia in movimento o meno. E se è in movimento, anche la direzione è importante. L'esperienza spazio-temporale dinamica e il potenziale che possiedono vista, udito, odorato, gusto e tatto contribuiscono alla valutazione sociale di ciascun movimento. Tanto per cominciare, la distanza fra persone, fra oggetti, e fra persone e oggetti può essere interpretata come fatto sociale. Pertanto, il primo punto di partenza è lo studio della prossemica² come area

¹Edward T. Hall, “Proxemics”, *Current Anthropology* 9:2-3 (1968): 84.

²L'articolo di Hall “Proxemics” ha segnato l'inizio di questi studi che hanno in comune l'indagine degli aspetti spaziali nel sistema sensoriale umano. Entrambi identificano codici non scritti e sconosciuti ma comunemente compresi. Setha M. Low e Denise Lawrence-Zungia offrono una visione

accademica. Lo studio della distanza sociale sarà accostato al concetto piuttosto nuovo di estetica sociale. David MacDougall, in qualità di documentarista e antropologo visuale impegnato nell'interpretazione olistica della Doon School (una scuola d'élite nel nord dell'India), ha elaborato i fondamenti di questo approccio indagando il “particolare disegno estetico nella vita quotidiana informale, e i rituali e le istituzioni più formali”³. Il termine estetica – come usato da MacDougall e impiegato in questo contesto – non va confuso con l'idea di bellezza; al contrario, dovrebbe essere interpretato come esperienza sensoriale strutturata. Esso costituisce un “complesso, le cui correlazioni come totalità (come nella gastronomia) sono tanto importanti quanto lo sono gli effetti individuali”⁴. Al pari dell'*habitus*, l'estetica sociale è al contempo strutturata e strutturante.

Concordo con la premessa di MacDougall il quale afferma che tali dimensioni estetiche abbiano un enorme impatto sulla vita quotidiana, e pertanto userò il concetto di estetica sociale per indagare i concetti sociali espressi nelle pratiche spaziali – specialmente nella prossimità, nella separazione e nel movimento – di una comunità indiana del sud. Quello che intendo dimostrare è, in primo luogo, come lo status e la prossimità siano correlati alle idee di vedere e di visione (*dharshan*), di purezza, gerarchia, genere, spazio e movimento. Ciò implica che la misurazione sociale della distanza sia radicata in codici culturali. In secondo luogo, intendo dimostrare come

generale in *The Anthropology of Place and Space* (Malden, MA: Blackwell, 2003).

³David MacDougall, *The Corporeal Image*, (Princeton: Princeton University Press, 2006), 97.

⁴MacDougall, *The Corporeal Image*, 98.

l'esperienza quotidiana e la pratica rituale siano interconnesse. I concetti che riguardano la prossimità esistono in entrambe le sfere e si trasformano l'uno nell'altro. In questo modo, le routine spaziali della vita quotidiana sono comprese nelle performance rituali eseguite nei templi e si iscrivono in un fondamento ontologico.

Nella società indiana la creazione della prossimità costituisce un aspetto importante, anche se spesso trascurato. L'attenzione accademica comune si concentra su gerarchia, sfruttamento, relazioni sociali sbilanciate, e resistenza. La discussione che segue va contro l'approccio corrente ed evidenzia i sottili codici che possono minimizzare o negare le gerarchie sociali⁵. Le strategie di prossimità, tuttavia, hanno il doppio effetto di creare vicinanza fra alcuni e differenza fra molti. Il mio studio del caso fa riferimento alla ricerca sul campo condotta in una comunità contadina del sud dell'India – i Badaga della regione Nilgiri – dove ho lavorato negli ultimi venticinque anni⁶. Una volta,

⁵Il dibattito accademico emerse dopo la pubblicazione di *Homo Hierarchicus* di Louis Dumont (Chicago: Chicago University Press, 1980). Dumont sosteneva che la forma di gerarchia esistente in India fosse diversa da quella occidentale, e considerava l'opposizione puro-impuro come punto focale della civiltà indiana. Nicholas Dirks sosteneva che le gerarchie attuali fossero state create in tempi coloniali. Vedi: Nicholas Dirks, *Castes of Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

⁶La mia ricerca sul campo fra i Badaga ebbe inizio con il soggiorno di un anno nel 1988, seguito da visite annuali. In genere mi fermavo per qualche settimana, o al massimo per due o tre mesi, nella zona orientale dell'altopiano Nilgiri nella regione Kotagiri. Vedi: Frank Heidemann, *Akka Bakka* (Muenster: LIT, 2006), 5-10. I Badaga sono contadini che vivono in più di 300 villaggi nel distretto Nilgiri. Vedi: Paul Hockings, *Ancient Hindu Refugees* (Delhi: Vikas, 1980); Paul Hockings, (a cura di) *Blue Mountains: The Ethnography and Biogeography of a South Indian Region* (Delhi: Oxford

all'inizio della mia ricerca sul campo, invitai delle persone del mio gruppo di pari nella mia casetta a Kotagiri per ascoltare la storia della loro vita e per realizzare delle interviste aperte. Poiché durante la giornata eravamo sempre in gruppo, pensai che sarebbe stato utile lavorare individualmente in un luogo più riservato dove le risposte alle mie domande non sarebbero sembrate delle dichiarazioni pubbliche. I miei amici non vennero mai. In seguito appresi che questi giovani non volevano camminare da soli. T.K. Mathan – mio amico, traduttore e assistente mi spiegò:

In India, a noi non piace camminare da soli. Se una persona cammina da sola o sta da sola, la consideriamo una figura penosa [sic], un uomo senza amici. Dobbiamo dimostrare amicizia. Quando vado al bazar, di solito un amico viene con me. Non sta bene camminare da soli se si hanno degli amici.

Ci sono stati molti casi in cui alcuni amici del sud dell'India insistevano a stare con me – talvolta contro la mia volontà. Spesso rifiutavo l'idea perché pensavo che potessero avere qualche altro impegno e non volevo rubare loro del tempo. In diverse occasioni, mi resi conto (in retrospettiva) che una persona mi aveva affiancato, fingendo di andare nella stessa direzione, per poi tornare indietro dopo che io avevo raggiunto la mia destinazione. In molte conversazioni, i miei interlocutori dimostravano di avere pietà di me perché vivevo da solo in casa e mangiavo da solo. Di conseguenza, mi annunciavano che mi avrebbero fatto visita il giorno seguente. Quando Mathan venne a trovarmi nella mia casa di Göttingen, fu sorpreso (non compiaciuto) di vedere che i miei figli avevano la loro camera da letto personale. Nel contesto del sud dell'India, la prossimità fisica della famiglia e la prossimità fra amici costituiscono una

University Press, 1989).

pratica sociale e un'esperienza condivisa, per la soddisfazione di esigenze psicologiche e lo sviluppo di norme sociali. La prossimità, comunque, è strettamente connessa alla pratica di vedere e toccare che, per ovvi motivi, funziona meglio su brevi più che su lunghe distanze.

Vedere, toccare, mangiare

Il *dharshan*⁷ è un concetto pan-indiano del 'vedere' in contesti ritualizzati che implica qualcosa di più della percezione visiva e può anche denotare pensieri e desideri. Ha un impatto bidirezionale: per la persona che vede e per l'oggetto, o la persona vista. Per i Badaga, il *dharshan* consiste in un atto del vedere in cui lo sguardo tocca l'oggetto, e l'oggetto subisce così una trasformazione che ha un impatto su colui che guarda. Non esiste una chiara distinzione fra visione ritualizzata e non ritualizzata. L'invidia può essere trasmessa da uno sguardo e per questo è catturata da facce mostruose di demoni fissate ad oggetti desiderabili come fabbriche o bungalow particolarmente belli. Ci si dovrebbe recare in visita, e pertanto vedere, le persone anziane, i membri rispettabili della comunità, le persone che occupano una posizione di rilievo specialmente quando sono malate. Questa norma sociale è una chiara analogia con i pellegrinaggi, dove i devoti devono offrire il *dharshan* alla divinità. In entrambi i casi è necessario un contatto degli occhi, e gli occhi che ricevono lo sguardo devono rifletterlo. Esistono anche dei rituali specifici per 'aprire' gli occhi di una statua di una divinità, fissando una specie di lente alla statua. Quando

⁷Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India* (New York: Columbia University Press, 1998), 3; Christopher Pinney, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India* (Oxford: Reaktion Books, 2004), 9.

questo processo è completato, sicuramente la divinità ricambierà lo sguardo. D'altra parte, la vista delle divinità deve essere protetta alla presenza di contaminazione. I Badaga chiudono con una tenda il *sancta sanctorum* quando si decapita una capra fuori dal tempio. Nella vita quotidiana alcune cose non devono esser viste in pubblico. L'alcol, ad esempio, si vende in sacchetti scuri ed è consumato in luoghi non visibili al pubblico. L'educazione richiede una breve visita in casa di un parente. Una persona in visita a un villaggio lontano dal proprio non dovrebbe andar via senza toccare la soglia della casa dei parenti, anche se il tempo non consente una conversazione oltre ad un breve saluto.

Toccare implica una maggiore vicinanza rispetto al vedere. Questa modalità sensoriale è di grande importanza tanto nel mondo dei rituali quanto nella vita quotidiana. L'atto di salutare gli amici è di solito accompagnato da una stretta di mano, anche se esistono delle restrizioni, o perlomeno una certa riluttanza, se le persone appartengono a sessi differenti e quando una donna è in età riproduttiva. Spesso gli amici si tengono la mano per un momento o si toccano reciprocamente le spalle. In contesti rituali, il più giovane può toccare i piedi del più anziano con la punta delle dita. Lo sposo tocca i piedi dei più anziani quando fa un invito formale al suo matrimonio, e il giorno del matrimonio, quando riceve la loro benedizione. La stessa forma ritualizzata può essere usata per chiedere scusa. In visita al tempio, i devoti si inchinano e i palmi delle mani toccano il suolo in maniera simile, ma non toccano il simulacro del dio o della dea. Toccano, invece, il piatto della *puja* che il sacerdote estrae dal *sancta sanctorum* per mostrarlo ai visitatori del tempio. Il tatto, tuttavia, può veicolare sostanze impure e, pertanto, non è esente dal rischio di contaminazione.

Una terza dimensione della prossimità è la commensalità che implica una vicinanza sociale maggiore rispetto al toccare. Nell'induismo esistono complesse regole che governano la dieta, la preparazione del cibo e la sua consumazione, perché un cibo puro deve essere preparato e consumato in un contesto non contaminato. In breve, il cibo ritualmente puro (vegetariano) può essere consumato da tutti, ma le persone di condizione sociale superiore non possono ricevere cibo preparato o servito da persone di status inferiore. Un pasto condiviso con una persona di condizione sociale inferiore potrebbe avere aspetti contaminanti. Pertanto, un pasto comune sta ad indicare uno status più o meno uguale di tutti i partecipanti. I Badaga, come molte comunità contadine, conoscono bene questi concetti ma mostrano un atteggiamento più rilassato nei confronti della pratica sociale ritualizzata. Bere tè o caffè con un contadino nel campo o in una bottega per strada indica un vincolo sociale, ma non si inviterebbe mai quella persona a consumare un pasto nelle case private. Consumare cibi neutri, come biscotti o banane prese in una bottega, indica una prossimità minore rispetto a un pasto a base di riso cucinato in casa. La prossimità sociale a tavola, pertanto, sta ad indicare uno status quasi uguale all'interno del gruppo di commensali. Il cibo preparato nel tempio, il *prasaad*⁸, è offerto prima al dio e poi consumato dai devoti, i quali – così facendo – condividono il cibo col dio e tutte le persone presenti nel tempio. Portare il *prasaad* a casa per la famiglia rappresenta una pratica comune.

Oltre alla pratica sociale di vedere, toccare e mangiare, l'aspetto spaziale dell'organizzazione del villaggio riceve molta attenzione fra i Badaga. In varie occasioni mi è stato raccontato

⁸Christopher J. Fuller, *The Camphor Flame* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 74-79.

che i Badaga amano vivere vicini l'uno all'altro nei loro villaggi. Essi spiegano la struttura del villaggio con le case costruite in fila come espressione di prossimità e cooperazione. L'aspetto di una veranda comune davanti alle case è di grande importanza. In passato – e in qualche misura ancora oggi – frutta e cereali erano messi a seccare sulla veranda, e gli anziani trascorrevano lì le loro giornate quando il tempo lo permetteva. Più spesso, nelle case odierne, la veranda costituisce il campo da gioco per i bambini e uno spazio adeguato per asciugare la biancheria. Di solito, i figli più giovani ereditano la casa dei genitori e si prendono cura di loro, mentre i fratelli maggiori costruiscono un'altra casa sulla stessa fila. Le cucine sul retro delle case avevano delle piccole aperture sulla casa del vicino per passare il fuoco da una casa all'altra. Questa cooperazione riceveva grande enfasi. Il vicinato di una fila di case è ancora apprezzato e considerato un segno di vicinanza, dipendenza reciproca e correlazione. Quando gli artisti Badaga descrivono, fotografano o dipingono i loro villaggi, queste file di case ricevono preminenza rispetto alle molte case singole di origine più recente.

La prossemica dell'amicizia e delle riunioni pubbliche

L'estetica sociale dell'amicizia è radicata nella conoscenza di prossimità, *dharshan* e regole commensali. La maniera di percepire l'amicizia si basa su modelli sensoriali e veicola significato. Bere caffè dalla stessa tazza è di solito considerato un atto piuttosto intimo perché le labbra toccano lo stesso materiale. Si beve una bibita da una bottiglia o una brocca senza toccarla con le labbra. Mangiare con le mani da un piatto comune ha un significato rituale differente dal farlo con una posata e, in questo caso, la posata non dovrebbe toccare la

bocca. La condivisione di cibo, bevande e sigarette qualifica la prossimità al di là dell'aspetto spaziale. Gli amici, tuttavia, amano sedere insieme nelle salette delle botteghe o nelle auto private ed esperire il contatto corporeo come fatto di vicinanza, o mostrare la loro socialità soffermandosi o camminando in piccoli gruppi.

Nel corso di festival religiosi, funerali e raduni politici si esperisce il livello più alto di vicinanza fisica. In tali occasioni, gli uomini e le donne Badaga indossano abiti bianchi⁹, considerati l'abbigliamento appropriato¹⁰. Gli uomini indossano un turbante bianco e le donne un velo bianco, e tutti vanno molto fieri di questo telo candido che li avvolge. Quando questa collettività di persone vestite di bianco riflette la luce del sole e sembra risplendere di bianco, il momento è considerato di particolare bellezza. Se questo campo monocromatico è incorniciato dal verde dell'erba o delle piantagioni di tè, i corpi umani appaiono come un'entità singola. Mi è stato riferito che ciò illustra l'unità dei Badaga, e dimostra che non esiste alcuna distinzione di status che separa la comunità. La più grande festività Badaga è dedicata alla dea Hette¹¹, e i devoti dedicano

⁹Per il significato del "bianco" nel contesto indiano, vedi: David MacDougall, "The Experience of Color," *Senses and Society* 2:1 (2007): 5-26.

¹⁰Paul Hockings, "Badaga Apparel: Protection and Symbol," in *The Fabrics of Culture*, a cura di Justine M. Cordwell and Roland A. Schwarz (The Hague: Mouton, 1979), 143:174.

¹¹Paul Hockings and Christiane Pilot-Raichoor, *A Badaga-English Dictionary* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1992), 607. Per un resoconto di prima mano, vedi: Henry Harkness, *A Description of a Singular Aboriginal Race Inhabiting the Summit of the Neilgherry Hills, or Blue Mountains of Coimbatore in the Southern Peninsula of India* (London: Smith, Elder & Co., 1832), 107.

particolare attenzione al fatto che migliaia di pellegrini in tale occasione mangino un pasto a base di riso su foglie di banano sullo stesso prato e nello stesso momento. Durante i funerali¹², i parenti del defunto formano una fila e si dirigono verso di esso. La fila è ordinata in base alle diverse generazioni iniziando dal primo fondatore del villaggio. Questo ordine non sta a significare differenza, bensì una forma di appartenenza reciproca. Tutti gli uomini nella fila portano chicchi di cereali da lasciare sul corpo del defunto. Offrono questo cibo (che può costituire un ultimo pasto commensale) e toccano il corpo prima che sia seppellito. I parenti più stretti condividono un pasto una volta che il rito ha avuto termine.

In passato, fra i più grandi raduni nella società Badaga c'erano i *manavale*, riti in cui un'intera generazione riceveva una sorta di funerale secondario¹³. L'ultimo evento di questo tipo ebbe luogo all'inizio del ventesimo secolo. Una generazione dopo, un enorme raduno ebbe luogo prima dell'indipendenza in occasione della visita del Mahatma Gandhi. Personalmente, ho avuto l'opportunità di prendere parte al più grande raduno Badaga della storia il 15 maggio del 1989, quando la stragrande maggioranza dei Badaga giunse a Ootacamund per esprimere rivendicazioni politiche ed economiche. Centinaia di camion e autobus fecero il giro di più di trecento villaggi per raccogliere folle di persone in abiti bianchi e condurle al lago Ooty. Queste persone formarono un'enorme corteo che attraversò il bazar

¹²Hockings, *Badaga Apparel*, 165-168.

¹³Questo funerale comprende anche coloro i cui corpi non sono stati cremati o seppelliti per concedere alle loro anime di trovare pace. Vedi: Edgar Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India* (London: Fisher and Unwin, 1912), 14; Edgar Thurston and K. Rangachari, *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 1 (Madras: Government Press, 1909) 121-123.

principale fino all'ufficio dell'Esattore. Si stima che 150.000 persone passarono da questo ufficio e la maggior parte si raccolse in un raduno finale nello stadio. Quel giorno diverse persone mi parlarono del desiderio che hanno i Badaga di riunirsi almeno una volta in una generazione in modo da poter vedere chiaramente e fare esperienza della comunità.

Delegazioni e processioni

Nella maggior parte dei contesti sociali la distanza è più una questione di sensazione che di misura precisa. Ci si sente più vicino ad un soggetto se la percezione ci dice che questo è raggiungibile. Questo è ciò che i Badaga mi dissero quando mi unii a loro in un pellegrinaggio a Siriyur, uno dei templi dedicati alle sette Mariamman sulle pendici settentrionali dell'altopiano Nilgiri. Una volta l'anno i Badaga di Ebbanadu scendono a piedi verso le pianure del Moyar Ditch per venerare la dea Mariamman¹⁴. Formano un gruppo, camminano in processione, vivono in gruppi segregati, osservano restrizioni rituali, e ottengono la purezza stabilendo relazioni fra i luoghi attraverso il movimento fisico. I luoghi divengono più vicini se sono collegati dalla processione. Tale movimento è molto più che un'escursione di un gruppo di gente dei villaggi. La processione deve essere considerata come una performance estetica collaborativa, una dimostrazione pubblica di un volere unificato ed è accompagnata da *puja*, musica e danze e, cosa più importante, diviene un'affermazione. Gli uomini in processione esprimono la prossimità percepita e stabiliscono un tipo

¹⁴Frank Heidemann, "Der Kult der Sieben Mariamman am Nordrand der Nilgiri Südindiens: Ritual als Konstitution von Gesellschaft," *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 18 (1997): 57-68.

particolare di relazione fra i luoghi che essi uniscono fisicamente. La vicinanza dei luoghi fisici deve essere letta come raddoppiamento della vicinanza dei corpi degli uomini. Un devoto mi disse:

Se parli con qualcuno e gli tocchi la spalla con le dita, ti senti più vicino a lui e – pertanto – sei più vicino. Allo stesso modo, andiamo in visita a Siryur, lo tocchiamo una volta l'anno, e siamo più vicini a Mariamman.

La processione è la manifestazione visiva della relazione spaziale e crea un invisibile vincolo rituale.

Le processioni collegano i villaggi e formano gli elementi costitutivi di tutti i *rites des passage*. Tali eventi richiedono programmazione e i dettagli sono oggetto di negoziazione. Pertanto, ‘villaggi’ visitano altri ‘villaggi’ per comunicare reciprocamente. Trovandosi in una missione di questo tipo, il rappresentante di una famiglia, il rappresentante di un villaggio o della comunità Badaga non dovrebbe mai trovarsi da solo. Quando le trattative preliminari per un patto matrimoniale raggiungono il consenso, un gruppo di anziani si reca in visita nel villaggio della sposa. Dopo aver raggiunto un accordo formale, essi pagano alla sposa una dote in monete da una rupia e, a loro volta, ricevono un pasto a base di riso. Il giorno del matrimonio, la sposa viene condotta in processione nel villaggio dello sposo. È una questione di orgoglio radunare una folla che cantilena “*a hau hau, a hau hau, ...*” nell’approssimarsi al villaggio. Processioni di questo tipo sono comuni anche in occasione di festività e funerali. Spesso i membri di famiglie estese giungono usando varie modalità di trasporto e si raccolgono nei pressi della loro destinazione, formano una processione, cantilenano, e si muovono verso il villaggio. Le voci hanno la funzione di rendere pubblico l’arrivo così che gli

ospiti abbiano il tempo di inviare una delegazione per riceverli quando entrano nel villaggio. Gli ospiti prendono i bastoni da passeggio e gli ombrelli dei membri più anziani della delegazione e li guidano verso la loro casa.

Questa prassi usata per ricevere gli ospiti è una parte obbligatoria del benvenuto ed è spiegata dalla combinazione di movimento e status. Nella visione Badaga, come in molti contesti del sud dell'India, lo status inferiore si sposta verso uno status più elevato (inoltre, il sito di uno status superiore si trova in un punto elevato, come il tempio del villaggio o l'ufficio dell'Esattore). La direzionalità del movimento indica lo status. Se l'Esattore visita un villaggio, egli rende omaggio muovendosi verso una particolare destinazione. Gli inviti alle funzioni formali come i matrimoni non dovrebbero essere inviate per posta, bensì recapitati a mano presso la residenza dell'invitato. Anche se lo sposo incontra un potenziale invitato alla fermata dell'autobus, non può dargli l'invito. Dovrebbe recarsi nel villaggio dell'invitato e consegnarlo a un membro della famiglia o a un vicino. Il suo movimento fisico verso la casa dell'invitato è considerato una questione di rispetto. Se il gruppo di invitati si reca al matrimonio in delegazione, la logica rituale dimostra una contraddizione di termini. L'ospite ha uno status superiore rispetto a colui che ospita, ma si muove verso il matrimonio. Pertanto, il benvenuto ha luogo sul confine del villaggio o, per lo meno, un po' distante dalla casa dell'ospite.

L'estetica di prossimità e movimento appare come un gioco di valutazione di status. Coloro che sono vicini condividono lo stesso status, coloro che si muovono verso una destinazione onorano (o elevano) il detentore di status che visitano¹⁵. È

¹⁵Un'ulteriore dimensione del movimento è costituita dal ritmo. In genere, un movimento più lento sta ad indicare un livello più alto di rispetto. Quando

imperativo per i Badaga visitare i parenti di tanto in tanto e visitare gli anziani quando stanno poco bene. Se una persona malata sente vicina la sua fine, esprime il desiderio di rivedere tutti i parenti. Agnati e affini dei villaggi vicini si affrettano a recarsi in visita alla persona malata. Anche i pazienti ricoverati in ospedale o a Coimbatore richiedono una visita. Questi viaggi non si compiono mai individualmente, ma sempre in gruppi, che possono essere costituiti da membri della famiglia dei due sessi o da soli uomini o sole donne. Quando una delegazione si reca in un villaggio in visita a un malato, non c'è il cantilenare di "*a hau, a hau ...*", né il benvenuto sul confine del villaggio. Il soggiorno nel villaggio può richiedere solo un tempo breve nella casa del paziente, ma non richiede un certo numero di visite nelle case di altri parenti. La delegazione si può dividere e ciascun individuo andare in casa del parente più prossimo. Dopo aver fatto visita agli anziani della casa e aver sorseggiato almeno del tè o del caffè, gli individui si riuniscono nuovamente per tornare a casa.

L'obbligo di visitare i parenti o gli amici di famiglia è un dovere incorporato e costituisce materia di discussione fra parenti e amici. In caso di una questione urgente, i Badaga spesso non prendono la via più breve da un luogo ad un altro se questo richiede delle visite lungo la strada. Al contrario, intraprendono un percorso più lungo per arrivare prima a destinazione. Una volta chiesi ad un amico perché avesse preso un risciò a motore per la breve distanza di 200 iarde. Mi rispose che non poteva passare a piedi dalla casa del suocero senza bussare alla sua porta, ma col risciò non c'era bisogno di

una processione si avvicina ad un'area sacra l'andatura si fa più lenta. Camminare lentamente verso un VIP sta ad indicare un elevato livello di rispetto.

fermarsi. Come forestiero doveti apprendere queste norme sociali e impiegare molto del mio tempo per andare a trovare conoscenze, anziani, funzionari e amici. Una volta, tornato in Germania dopo un lungo soggiorno nel Nilgiri, ebbi una strana esperienza. Un mio amico fu assunto nell'amministrazione dell'Università di Goettingen e venne a trovarmi a casa dopo tanto tempo che non ci vedevamo. Andammo a fare una passeggiata e, mentre rientravamo, gli indicai la casa del suo predecessore in una stradina vicino casa mia. Mi chiese di avvicinarsi alla casa per poterla osservare meglio, ma io rifiutai senza essere in grado di fornire una spiegazione. Riflettei sul mio comportamento e mi resi conto solo ore dopo di aver fatto confusione fra due contesti culturali. In Germania nessuna norma sociale sarebbe stata violata nel far ciò.

Nei giorni festivi, la visita dei parenti è un fenomeno comune. Le famiglie accettano l'invito dei loro affini e ricevono il benvenuto, di solito sull'uscio di casa. I politici locali o le persone rispettabili come giudici o funzionari di banca che partecipano ai festeggiamenti sono ricevuti da piccole delegazioni. Anche i capi dei villaggi e i sacerdoti di altri villaggi sono accolti da una delegazione degli ospiti prima che raggiungano l'area del tempio. L'uso di mostrare rispetto toccando (o versando acqua, vale a dire, lavando) i piedi è seguito dalla benedizione da parte degli anziani. Se una delle persone onorevoli ha un rapporto particolare con il villaggio ospite, una visita di casa in casa è il modo appropriato di onorare gli ospiti. Se la figlia di un uomo ha sposato qualcuno del villaggio ospite, o se sua madre o sua moglie appartiene a quel lignaggio, egli passerà dalle case dei suoi parenti acquisiti. Accompagnato dai suoi amici o sostenitori, si fermerà ad ogni porta, chiederà notizie sulla salute dei membri della famiglia,

sorseggerà del tè o del caffè e proseguirà con la casa successiva. Diverse festività – al pari dei matrimoni – hanno luogo nello stesso giorno, e le personalità di spicco dei Badaga spesso visitano mezza o anche una dozzina di villaggi nello stesso giorno. Gli abitanti del villaggio prendono nota di questi spostamenti e considerano le visite una conferma delle relazioni sociali esistenti. Un villaggio affollato da un gran numero di parenti che giungono e si fermano per la giornata indica buone relazioni sociali e una valutazione di status positiva della comunità di un villaggio.

Nella maggior parte dei villaggi Badaga, ogni anno c'è almeno una grande festività del tempio. Tali eventi implicano spostamenti fisici e forme specifiche di prossimità. La gente si raduna davanti al tempio, si sistema in fila e aspetta il turno per entrare nel tempio, vedere il simulacro della divinità, e condividere il cibo con il dio e gli altri devoti. Il sacerdote (*pujari*) regge un piatto che è toccato simbolicamente dai devoti e la benedizione è completata dopo aver ricevuto le ceneri sacre o la polvere colorata sulla fronte. Uno spostamento differente precede la visita al tempio o la processione del dio attraverso il villaggio. Nella processione, le statue di un dio del pantheon indù, come Ganesh o Mariamman, attraversano il villaggio per segnalare la visita del dio a ciascuna casa. Nella logica rituale, il primo passo è compiuto dagli abitanti del villaggio che si danno da fare a pulire le case e le verande per creare un luogo puro dove invitare il dio. Poi il dio visita ciascuna casa e, alla fine, tutte le case inviano almeno una persona al tempio. Ciascuna interazione richiede purezza, prossimità e visione. L'incontro con il dio porta all'unificazione dell'intero villaggio poiché tutti sono puri, tutti ricevono lo stesso ospite, tutti vanno al tempio, stanno in fila e condividono il cibo col dio.

Rituali e festività

La coesione di prossimità, movimento, *dharshan*, tatto e commensalità diviene più ovvia nel caso della festività principale del villaggio di Jackanarai. Dal punto di vista sociologico, è importante dire che la festività è celebrata da affini e agnati, vale a dire, il “fondatore del villaggio” che discende da un antenato mitico, e i discendenti di quegli uomini che si sono sposati nel villaggio patrilineare. In molti altri luoghi il fondatore del villaggio, Hireodeya, riceve l’attenzione maggiore e i suoi festeggiamenti uniscono i membri di questo gruppo patrilineare. A Jackanarai, tuttavia, il dio Jedayasamy è adorato da tutti coloro che vivono nel villaggio e nei borghi che ne fanno parte. Jedayasamy significa “capelli arruffati” ed è oggi spiegato come una delle incarnazioni di Shiva. La sua storia mitica racconta del viaggio del dio sulle colline nelle sembianze di un elemosinante, dell’ospitalità che ricevette dagli antenati Badaga, e della sua promessa di recarsi in visita al villaggio ogni anno. La sua festività si dovrebbe celebrare ogni febbraio, ma molte volte è stata cancellata per motivi economici. Negli anni in cui ciò è avvenuto, si è svolto un rituale in tono minore poiché il dio visita il villaggio a prescindere dalle sue condizioni economiche¹⁶.

I *kasaikaran*, o ‘camminatori sul fuoco’, un gruppo di uomini ingaggiati da tutte le parti del villaggio, costituiscono l’attrazione principale della festa. Il primo giorno dei festeggiamenti questi si radunano nel tempio Hireodeya e camminano attraversando un cancello rituale, l’*akka bakka*, e poi si incamminano verso il tempio Jedayasamy nella valle orientale. Per una settimana non devono tornare nelle case private e devono osservare regole di purezza. Ciò li obbliga a

¹⁶Per Jedayasamy a Jackanarai, vedi Heidemann, *AkkaBakka*, 381-446.

consumare un unico pasto vegetariano al giorno, non bere alcol e astenersi dai rapporti sessuali. Fanno dei bagni rituali, indossano abiti nuovi, puliti, pregano, consumano pasti in comune e trascorrono tutto il tempo all'interno del gruppo di devoti. L'ultimo giorno dei festeggiamenti, cammineranno sul fuoco in nome di tutto il villaggio. Così facendo, essi danno il benvenuto al dio Jadayasamy. La loro esibizione serve da metafora dell'unità del villaggio. La loro prossimità fisica simboleggia la vicinanza di tutti i lignaggi e le categorie sociali insediate nei confini del villaggio. In base alla logica rituale, lo stato di purezza si può raggiungere solo se ciascun individuo del gruppo si comporta secondo le regole. Per far sì che la camminata sul fuoco sia propizia, tutti gli abitanti del villaggio devono osservare le regole di purezza. Prima della festa, tutti puliscono e imbiancano le case e dirimono tutte le questioni sociali. Al pari dei *kasaikaran*, tutti gli abitanti del villaggio devono osservare una dieta vegetariana per essere così pronti a ricevere il dio in maniera adeguata l'ultimo giorno di festa.

I *kasaikaran* formano una processione, visitano tutti i borghi, si fermano a pregare presso le pietre dell'eroe, tracciano i confini del villaggio, e compiono una *puja* in ciascuna casa. Al limite del territorio del villaggio, compiono una *puja* e attraversano il confine per invitare gli affini che risiedono nel territorio vicino. Alle pietre degli eroi – in genere 'pietre di fiume' più grandi, scolpite dalla natura – si soffermano per celebrare una commemorazione e una 'chiamata del dio' ritualizzata. Questi atti rituali sono eseguiti dal 'capo dei *kasaikaran*', il 'primo fra pari', o dagli anziani del villaggio, dal capo del villaggio, o dal *pujari*. Il numero di dignitari dovrebbe essere di cinque o sette e comprende il capo del villaggio, il *pujari* del villaggio, un *pujari* esterno del Lingayat dei Badaga,

un rappresentante dei parenti acquisiti, e un rappresentante dei Torreya, un sottogruppo di Badaga di status inferiore insediatisi nella parte meridionale di Jackanarai. Nel loro insieme, questi dignitari e i *kasaikaran* rappresentano l'intero villaggio. A ciascun luogo di sosta, il loro arrivo è contrassegnato da segni di rispetto.

Il movimento della processione è un collegamento visibile di tutti gli insediamenti che appartengono a Jackanarai. La distanza fisica fra gli insediamenti della valle è di poche centinaia di metri, e non più di due chilometri dal villaggio principale sul dorso di un monte. Molti luoghi offrono una buona vista della valle e dei pendii delle colline. Gli uomini vestiti di bianco, pertanto, sono chiaramente visibili quando camminano attraverso i verdi campi di tè. Sapere dove si trova la processione e quanto tempo si è fermata in ciascun luogo è una questione di interesse pubblico. Ogni anno un individuo, o la comunità di un borgo, funge da ospite della processione. Tutti ricordano bene il luogo in cui la processione si è fermata gli anni precedenti, e ci sono sempre più inviti di quanti ne consenta il tempo. Pertanto, è una questione di orgoglio servire dignitari e *kasaikaran*. La presenza della processione in un sito particolare, la danza dei *kasaikaran*, la chiamata del dio, e il pasto collettivo indicano prossimità sociale del borgo ospite e dell'intero villaggio. Una visita dei *kasaikaran* al borgo è considerata una conferma dell'appartenenza. Se i conflitti non possono essere risolti prima che abbiano inizio i festeggiamenti, la processione può evitare un borgo, che è un chiaro segnale di non cooperazione rituale. In tal caso, il resto del villaggio non dovrebbe prendere parte a matrimoni o funerali dei rispettivi gruppi.

I Kurumba, un gruppo confinante di cacciatori e raccoglitori, spesso associato alla stregoneria, sono ingaggiati come musicisti per la settimana di festeggiamenti. In un certo senso, essi appartengono alla comunità perché camminano in testa alla processione e suonano le musiche rituali, anche se ci sono dei chiari segni di differenza sociale. Durante i pasti comuni, infatti, i musicisti siedono in un luogo separato e formano la propria fila, anche se la loro presenza potrebbe sempre essere considerata come atto di commensalità. Non indossano abiti bianchi, ma l'ultimo giorno, proprio prima dell'arrivo del dio Jedayasamy, ricevono degli abiti bianchi nuovi. Nel passato, non era loro consentito di camminare sul fuoco, ma di recente sono riusciti a fare accettare la loro rivendicazione a partecipare all'evento. Oggigiorno i Kurumba vi partecipano, ma camminano sul fuoco dopo i *kasaikaran*. Esistono diversi segni ambivalenti di prossimità e distanza. La metafora più forte per indicare la relazione Badaga-Kurumba è la danza dei *kasaikaran*. La relazione fra caste superiori e caste inferiori fu definita da Louis Dumont l'inclusione del contrario¹⁷. Così come il termine 'uomo' sta per 'genere umano' e, al contempo, per il suo opposto 'donna', gli individui del gruppo politicamente dominante di Badaga, i Gowder, indicano se stessi come 'Badaga' e così facendo includono nel gruppo i loro opposti, ad esempio, i 'Torreya'. In tal modo, essi integrano una categoria sociale che esprime la sua differenza ma, al contempo, fa parte del gruppo. Questa relazione si traduce in concetto spaziale quando i Badaga formano un cerchio e danzano intorno ai musicisti Kurumba. In breve, la prossimità fisica di Badaga e Kurumba si trasforma in una relazione ambivalente in virtù di regole di commensalità e di una particolare formazione di danza.

¹⁷Dumont, *Homo Hierarchicus*, appendix.

La prossimità dei *kasaikaran*, tuttavia, è indiscussa. La loro posizione nella processione non riflette alcun ordine sociale ed è una scelta individuale. La processione si ricompone ogni volta in una nuova configurazione dopo che gli uomini si son riposati. Se una persona ha bisogno di più tempo per sistemarsi il turbante, si troverà in coda alla fila. Il posizionamento dei corpi in una fila, tutti rivolti verso la direzione del movimento, evita l'interazione faccia a faccia. Non è richiesta alcuna espressione di anzianità o di rispetto. Gli uomini dormono su sottili materassini in uno dei templi locali e non possono evitare il contatto corporeo. Il loro stato di purezza dipende dalla purezza degli altri. Hanno bisogno dell'aiuto dei compagni per sistemare il turbante. Quando riposano, tutti i turbanti sono adagiati nello stesso posto e si toccano. Il locus di massima purezza è l'estremità del telo del turbante che pende come una coda sul collo dei devoti. Si ha una cura molto meticolosa di questo pezzo di cotone e se ne deve evitare qualsiasi forma di contaminazione. La prossimità fisica dei *kasaikaran* è innalzata a prossimità rituale e, in definitiva, all'esperienza comune dell'incontro con il dio.

La relazione fra *kasaikaran* e dignitari è basata su due principi che non devono considerarsi una contraddizione. Da una parte, tutti costituiscono un gruppo; camminano, danzano, pregano, mangiano insieme e dormono nello stesso luogo, e sembrano non esserci segni di differenza sociale. In certi momenti, gli anziani ricevono più rispetto o un piccolo privilegio, come ad esempio un posto all'ombra di un albero o il primo sorso d'acqua dopo aver camminato sotto il sole cocente. Tuttavia, al momento di mangiare, i dignitari possono formare una fila separata e sono serviti per primi. In un momento rituale, all'insaputa della maggior parte dei partecipanti, è possibile

notare una differenza. Il capo *pujari* riceve lo stesso cibo ma preparato da un vegetariano, e lo condivide con gli altri dignitari. Un secondo esempio è l'inizio della camminata sul fuoco poiché i dignitari camminano per primi, seguiti dai *kasaikaran* e, per ultimi i Kurumba. In base alla mia impressione e alle tante voci che ho avuto modo di sentire al riguardo, la performance rituale è voluta (e interpretata) come una maniera di creare unità tramite la prossimità e di confondere le differenze di status.

C'è un aspetto che ha suscitato il mio interesse, ma di cui i Badaga non discutono. Mi riferisco alla relazione fra capo del villaggio e sacerdote. Entrambi mostrano il massimo livello di prossimità nel corso dell'intera settimana di festeggiamenti. Camminano al centro della processione fianco a fianco. Si fermano davanti ad ogni casa e danno la loro benedizione contemporaneamente. Nonostante una prossimità quasi permanente, essi evitano l'interazione faccia a faccia, che di solito comprende dei segni obbligatori di rispetto. I due uomini sono consapevoli di rappresentare una carica particolare e trattano la loro controparte sempre come una sorta di detentore di una carica complementare. Nelle discussioni private tendono a descrivere il loro ruolo come l'aspetto più importante del villaggio, ma mantenendo la configurazione fianco a fianco essi dimostrano vicinanza ed evitano la valutazione di status. In un certo qual senso, essi creano un paradosso poiché agiscono unitamente ma rifiutano di relazionarsi reciprocamente.

Il giorno finale della festività, due occasioni devono essere considerate come espressione di prossimità di agnati e affini (o fra il fondatore del villaggio e i suoi parenti acquisiti). La prima scena ha luogo in un momento alquanto segreto prima del sorgere del sole alla presenza esclusiva di camminatori sul fuoco

e musicisti. Davanti al tempio Jedayasamy, un Kurumba accende un fuoco. Quando i legnetti bruciano al centro, agnati e affini prendono ciascuno un'estremità, portano i legnetti nella fossa del fuoco e accendono i carboni alle due estremità. Dopo qualche ora le fiamme si incontreranno nel mezzo. Questa è la prima volta in cui si fa una distinzione fra i due gruppi, che sono però riuniti in una scena forte. La seconda occasione ha luogo nel pomeriggio. Ciascun gruppo riscalda una pentola contenente del latte in gara con gli altri. La pentola che bolle per prima garantisce prosperità per la regione, in altre parole: per agnati e affini nel loro insieme. Poi si bolle del riso in due pentole e successivamente si prepara un unico piatto di riso dolce da offrire al dio. Dopo che il dio Jedayasamy ha ricevuto la sua parte come offerta nel *sancta sanctorum*, anche tutti gli altri possono mangiare. Questo cibo divino, o *prasaad*, unisce dio e devoti, agnati e affini, Badaga e Kurumba.

I festeggiamenti si concludono con la camminata sul fuoco. Dopo i dignitari, i *kasaikaran* camminano in gruppo sul fuoco, senza seguire un ordine particolare. Gli ultimi sono i Kurumba, che camminano con i loro strumenti. La prossimità dei *kasaikaran*, dopo essere rimasti per cinque o sette giorni in isolamento, avere mangiato e danzato insieme, si manifesta nell'azione congiunta del camminare sul fuoco, che conferma l'eguaglianza di status di tutti i *kasaikaran*. Anche quando sono trascorsi degli anni, gli uomini di Jackanarai ricordano il gruppo in cui hanno camminato sul fuoco. La prossimità fisica e rituale crea molto più di un'amicizia casuale. La relazione fra dignitari e Kurumba, d'altra parte, implica vicinanza minore in base alla sistemazione sequenziale della camminata sul fuoco.

L'estetica della prossimità

La vicinanza fisica è un prerequisito della prossimità sociale. I Badagas hanno bisogno di vedersi, almeno una volta l'anno, per riconfermare il loro vincolo sociale. Se sono lontani usano le moderne tecnologie della comunicazione per parlare e (finora solo in rarissimi casi) per 'vedersi', almeno sullo schermo. Dalle poche informazioni a mia disposizione su questo ultimo caso, sospetto che il *dharshan* non funzioni se la visione è trasmessa elettronicamente. La commensalità è più difficile da raggiungere. Occasionalmente dei cibi sono inviati per pacco postale, e i Badaga d'oltremare, per cucinare, usano una mistura di spezie macinate preparata in casa. Tuttavia, oggi, condividere il cibo non può essere totalmente sostituito da nessun altro mezzo se non la prossimità fisica. Come discusso in precedenza, importanti differenze nel livello di prossimità dipendono dal tipo di cibo e dal contesto. La stessa cosa si applica al consumo di bevande, alcolici e sigarette. Queste tre categorie richiedono e costituiscono specifici contesti di prossimità.

Fumare in gruppo rende minima la distanza sociale. Nella società Badaga, fumare è considerato una cattiva abitudine e si ritiene che dovrebbe essere vietato in pubblico. Di fatto, però, fumare è una pratica comune fra gli uomini, anche se non fra le donne. Le donne più anziane e le studentesse dei college costituiscono un'eccezione. Le prime possono fumare da sole o in piccoli gruppi, anche visibili in pubblico, di solito davanti alla propria casa; le studentesse devono incontrarsi di nascosto. Gli uomini in genere fumano in gruppi di pari, ma spengono la sigaretta se si avvicina una persona più anziana. Fumare può creare vicinanza se fatto congiuntamente in gruppo, ma indica distanza sociale se una persona anziana fuma da sola davanti ai

più giovani. Offrire una sigaretta rappresenta un invito a minimizzare la distanza sociale e rifiutare l'offerta indica rispetto nei confronti dell'altro. La maggior parte dei Badaga considera inappropriato fumare davanti ad anziani, donne e minori. Pertanto, i fumatori si mantengono sul retro dei *teashop*, si incontrano nei retrobottega, o si pigiano nelle auto private. Questo tipo di prossimità comprende il gesto di condividere le sigarette e inalare la stessa aria inquinata.

Bere bevande alcoliche è considerato un grave vizio. L'alcol deve essere protetto dagli sguardi pubblici. Consumare alcol, come fumare, è radicato nel contesto rituale. A differenza del fumo, le bevande alcoliche non sono un mezzo appropriato per creare differenze sociali all'interno del micro gruppo. Un anziano può fumare davanti ad una persona più giovane, ma non può bere alcol. In questo senso, bere è un atto di interazione simmetrico, mentre fumare può essere espressione di un incontro asimmetrico o simmetrico. A confronto con queste due forme di consumo moralmente discutibili, l'invito per una tazza di tè o di caffè implica meno prossimità. La distanza fisica, tuttavia, si rivela essere indipendente dall'oggetto di consumo. La dimensione di un luogo d'incontro, un veicolo, un piccolo ufficio, qualche metro quadrato sotto un portico, determina le posizioni dei corpi umani e la loro vicinanza.

Riflettendo sull'estetica della prossimità, direi che dovremmo distinguere due tipi di prossimità. La prima forma esprime una gerarchia minima. Due persone sono vicine se condividono lo stesso spazio sociale e lo stesso cibo, e si vedono e si toccano reciprocamente. Colui che ha uno status inferiore mangia dopo che l'altro ha mangiato e si inchina e gli tocca i piedi. Il sacerdote e il capo del villaggio si recano in ciascuna casa per dare la loro benedizione. I devoti si recano al tempio e sono

vicini al dio, condividono il *prasaad*, si inchinano ed esperiscono la prossimità della divinità. In tutti questi casi un'interazione carica di simbolismo ha luogo all'interno di uno spazio demarcato. La prossimità si raggiunge approvando una relazione gerarchica, il rispetto reciproco o le benedizioni, il *dharshan* e un atto commensale.

La seconda forma è espressa come assenza di gerarchia. Le persone si radunano per le manifestazioni politiche e si uniscono in una grande folla. Diventano un tutt'uno. La distinzione individuale è minimizzata, ignorata, o considerata insignificante. A livello visivo essi formano un campo omogeneo. In modo simile, i pellegrini trovano l'unità davanti al tempio o come testimoni di importanti processioni. Camminano e mangiano contemporaneamente e nello stesso luogo, ma non si guardano in faccia. I devoti che camminano in processione possono vedere il punto focale, ma non si vedono reciprocamente. Agiscono fianco a fianco e guardano in faccia la stessa persona, divinità o oggetto. In questo caso, l'interazione faccia a faccia è minima o financo assente. L'interazione diretta o frontale è sincronizzata, oppure costituisce un atto di reciprocità bilanciata. In questo caso, essi non sono vicini l'uno all'altro, ma l'uno con l'altro.

Questa differenza strutturale, a mio parere, può essere applicata a molti contesti del sud Asia. Mentre scrivevo questo articolo, Manohar Aich attirò l'attenzione della stampa internazionale. Come culturista, egli divenne Mister Universo nel 1952 e celebrò il suo centesimo compleanno il 21 marzo del 2012. Un video della sua festa di compleanno attesta la sua buona salute. In una scena, le persone che lo festeggiano gli

porgono del cibo – molto probabilmente dei dolci¹⁸. Gli sono vicini, e l'atto di dargli da mangiare è un'espressione di prossimità e di rispetto. Nel passato sono stato testimone di altre occasioni, manifestate anche su album di foto private, in cui delle persone giovani danno da mangiare l'uno all'altro tenendo un cucchiaino vicino alla bocca dell'altro. Le gerarchie di casta e ricchezza sono ignorate. Come devoti in una processione, formano una massa indifferenziata ed esperiscono la massima prossimità.

Nella pratica sociale, prossimità simmetriche e asimmetriche coesistono e devono essere considerate come forme complementari di unificazione. In un consiglio del villaggio, tutti gli abitanti siedono sul prato, uno di fianco all'altro; sono reciprocamente vicini. Rivolgono lo sguardo verso il capo del villaggio e il sacerdote che presiedono la funzione. I due dignitari siedono su una piattaforma sotto un albero, anch'essi fianco a fianco, ed esprimono prossimità l'uno *con* l'altro. Dignitari e abitanti del villaggio sono vicini l'uno *all'*altro. Le due forme di prossimità costituiscono un tutt'uno strutturato. Appartengono tutti a un'unità sociale, esperita da tutti i partecipanti in termini di prossimità. La distinzione di relazioni simmetriche e asimmetriche unisce e plasma l'entità. Lo stesso meccanismo è in funzione quando si forma una processione. Le persone si uniscono, formano un'unità e si fondono in un'unica categoria; ma altri ottengono posizioni distinte o agiscono per conto del proprio gruppo e appaiono come identificatori della processione. Come abbiamo visto, a Jackanarai, dignitari,

¹⁸Zoomin.TV, "Indien: Mr. Universe von 1952 feiert 100. Geburtsag", YouTube Video, March 18, 2012, visitato il 28 maggio 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=EdbhHBSksBO>.

kasaikaran e Kurumba possono essere identificati, ma costituiscono la processione unitamente.

Nella vita quotidiana ci sono altri contesti in cui le differenti forme di prossimità non si possono distinguere così chiaramente. Il pasto all'interno delle famiglie implica segni di relazioni simmetriche e asimmetriche fra marito e moglie, genitori e figli, fratello e sorella, fratelli maggiori e minori. La disposizione dei posti a sedere sembra un fatto ovvio, ma l'ordine seguito per parlare è più complesso e governato da regole sottili: chi può parlare e quando, di quale argomento, e con quale tipo di voce. Ci sono momenti in cui i componenti della famiglia sono vicini uno all'altro o l'uno con l'altro. Due momenti illustrano la differenza. Quando la famiglia posa per una fotografia formale, i loro corpi sono posizionati in relazione l'uno all'altro. La visualizzazione spaziale andrebbe letta come la messa in atto di un sociogramma. In un giorno di festa, è possibile un'altra configurazione. Quando la famiglia esce da casa per ricevere una processione di anziani, tutti si inchinano o si prostrano, e ricevono le benedizioni tutti insieme. In questo momento la famiglia costituisce un'unità non strutturata.

Il posizionamento dei corpi umani implica sempre una negoziazione di status. Si tratta di un processo che comporta movimento, direzionalità, e comprende affermazioni sul sé e sull'altro. Il gioco con lo spazio riguarda di solito la gerarchia, o la sua assenza. La conoscenza implicita della prossimità è complessa e connessa ad altre forme di cognizione. Lo sguardo, il tatto, e l'atto commensale sono forme visibili, ma la purezza come qualità fondamentale e la gerarchia come modello di strutturazione rimangono invisibili. L'esperienza dello spazio è un fatto sociale in ogni atto comunicativo. La presenza o l'assenza delle persone ha importanza. Le manipolazioni dello

spazio sociale sono affermazioni intenzionali. L'estetica sociale della prossimità è un costante compagno dell'esperienza – nel mondo dei Badaga e al di là di esso.

Nel 1968, quando Edward T. Hall proclamò che noi viviamo in “mondi sensoriali differenti”¹⁹, l'antropologia dei sensi non era stata ancora inventata. Esistono pochissimi studi che considerano i sensi umani come un sistema coordinato, e il loro funzionamento in qualità di processi strutturati e strutturanti di percezione. Il motivo non è la mancanza di interesse, ma ciò che manca è un particolare orientamento metodologico. Una maniera di investigare il mondo sensoriale è stata indicata da David MacDougall. In qualità di documentarista, nei suoi film egli trasgredisce i limiti tecnici della documentazione audiovisiva rivelando ulteriori dimensioni sensoriali. Il sonoro può evocare una sensazione di spazio; il movimento e la materialità degli oggetti trasmettono l'idea del tatto. Oltre alle riprese, ogni documentazione incentrata sull'esperienza sensoriale e – direi – ogni ricerca a lungo termine condotta in qualità di antropologo partecipante rende chiara la costruzione di un campo complesso intorno all'attore e la sua posizione e movimento all'interno di questo spazio. Per lo studio di questo campo dinamico, il concetto di estetica sociale apre una strada molto promettente.

¹⁹Hall, “Proxemics”, 84.