

DORFATMOSPHÄREN *Hatti* und *keri* der Badaga in Südindien

Frank Heidemann

ABSTRACT. According to Hermann Schmitz and Gernot Böhme, both representatives of the New Phenomenology in Germany, atmospheres are omnipresent and powerful entities. An atmosphere appears as a half-thing (or semi-object), transmits emotions, and is perceived by the felt body (the *Leib*, according to Schmitz). It is co-created by actors and environments (or objects) and exists in-between both (Böhme). This approach is used to investigate the emotional conjunction between the Badaga, South Indian peasants, and their villages. I use three central terms of Schmitz's: 'Bewegungssuggestion' anticipates a movement and its potential meaning; for example, it adds meaning to a gesture. 'Synästhetische Charaktere' are inter-modular qualities of sensation; the quality of 'dark' or 'bright' refers to more than light rays, also appearing in other contexts. 'Einleibung' describes a kind of embodiment connecting persons with each other and with objects. Based on participant observation, interviews and visual representations, I shall argue that these concepts are a fruitful basis with which to discuss other ontologies of atmosphere. In Badaga villages persons and environments are inter-connected by specific forms of intimacy. The sound of the word '*hatti*' (hamlet) evokes familiarity, dress-codes create contexts of social proximity, and architectural forms, especially *keri* (common verandas), refer to every-day co-operation and ritual fraternization.

Each space and place is an invitation to and a suggestion of distinct
acts and activities
(Pallasmaa 2014:19).

Wieder höre ich Klagen der Händler in Kotagiri, daß es kaum noch Parkplätze gebe, weil Rentner aus den indischen Metropolen nun in die umliegenden Dörfer zurückkehren. In der Tat hat sich das Stadtbild durch die vielen neuen Kleinwagen verändert, mit denen Badaga morgens ins Städtchen kommen, um hier den Tag zu verbringen. Mir kommen Gespräche über Rückkehrpläne in den Sinn, die ich in den letzten Jahren mit Badaga in Indien, Deutschland, England und in den USA geführt hatte. Sie hatten stets die besondere Atmosphäre in ihren Dörfern beschworen, doch was diese ausmacht, blieb stets unbestimmt.

Die Motivation läßt sich im Gespräch kaum ergründen
(Auszug aus meinen Feldnotizen vom Februar 2015).

Man hat den Eindruck, daß mit Atmosphäre etwas Unbestimmtes,
schwer Sagbares bezeichnet werden soll
(Böhme 2013:21).

EINLEITUNG: DIE BESONDERE ATMOSPHÄRE DES DORFES

Die Soziologie Indiens hat sich nur wenig für das Dorf an sich interessiert. Lange Zeit verstand man das Dorf als eine Art Keimzelle, in der alle wesentlichen Bestandteile von Gesellschaft sichtbar werden. Der oft zitierte Satz aus dem Jahr 1810 von Charles Metcalfe, der mit den Worten beginnt „The Indian village communities are little republics“ (vgl. Dirks 2001:28), hat nicht nur das koloniale Steuerwesen, sondern auch die sogenannten Dorfstudien beeinflußt. In diesen kleinsten und nach Metcalfe als autonom verstandenen Einheiten fand sich der konkrete Ausdruck des Kastensystems und der Arbeitsteilung, und in ihrer räumlichen Anordnung drückten sich Konzepte von Hierarchie und Reinheit aus. Auch die Beiträge in dem Sammelband „Village India“ (Marriott 1955b) fragen, „what relevance do those studies have for understanding problems which concern all of India“ (Marriott 1955a:xvii). Zur gleichen Zeit kritisierten jedoch David Pocock und Louis Dumont die Annahme, daß Dörfer homogene Einheiten bilden, da sich Solidarität und Kooperation zwischen Agnaten und Affinalen und somit zwischen den Dörfern bildet. Später wurde „das Dorf“ als eine koloniale Erfindung deklariert,¹ das seine soziologische Realität erst durch das britische Steuersystem erhielt. Dennoch wuchsen Dörfer zu Orten, in denen einerseits Ordnungssysteme und Lebensgefühl in Raumbezügen Ausdruck finden, und andererseits Alltagsverrichtungen und Architektur auf die Bewohner zurückwirken. Orte sind bestimmt durch ihre physische Form, Räume durch die Bezüge, die in Handlungen entstehen. Im Sinn von Martina Löw (2001) schaffen Dörfer somit (An)Ordnungen, weil sie einerseits Ordnungssysteme beinhalten, andererseits Anordnungen implizieren und Handlungen strukturieren.

Der Philosoph Gernot Böhme bezeichnet Atmosphäre als die „Beziehung von Umgebungsqualitäten und menschlichem Befinden [...] Dieses Und, dieses zwischen beidem, dasjenige, wodurch Umgebungsqualitäten und Befinden aufeinander bezogen sind, das sind die Atmosphären“ (2013:21, 22–23; Hervorhebung im Original). Als Architekt und Städteplaner beschreibt Juhani Pallasmaa Atmosphäre als Produkt einer Interaktion von Handelnden und seiner Umwelt:

Atmosphere is the overarching perceptual, sensory, and emotive impression of space, setting, or social situation. [...] It provides unifying coherence and character for a room, space, place, and landscape, or social encounter. It is ‚the common denominator‘, ‚the colouring‘, or ‚the feel‘ of the experiential situation. Atmosphere is a mental ‚thing‘, an experimental property or characteristic that is suspended between the object and the subject (Pallasmaa 2014:20–21).

Entscheidend für das Atmosphärenkonzept ist hier die Dialektik von bestimmten Akteur(en) und gestalteter Umwelt als *conditio sine qua non*. Sie besagt, daß Atmosphäre nur dann und dort entsteht, wo sie wahrgenommen wird, und im Prozeß der Wahr-

¹ Dirks (2001), Inden (1986), Fuller und Spencer (1990)

nehmung der Akteure zugleich Koproduzent und Teil dieser Atmosphäre ist. In diesem Sinn tragen zur Atmosphäre in einem Dorf nicht nur Klima, Lage, Größe, Architektur und Infrastruktur, sondern auch das menschliche Tun bei.

Das ethnographische Material für diesen Beitrag stammt aus meinen Feldforschungen in der südindischen Nilgiri-Region, einem Hochplateau im Länderdreieck von Tamil Nadu, Kerala und Karnataka.² Auf diesem Plateau stellen die (im Jahr 2001) etwa 150.000 Badaga (vgl. Hockings 2012:829) die demographisch größte Gruppe. Sie sind als Bauern in der südindischen Parteienlandschaft, als Unternehmer und als Akademiker gut vernetzt und können im Anschluß an M.N. Srinivas (1994) als *dominant caste* bezeichnet werden. Ihr Lebensraum auf dem Nilgiri-Plateau ist durch naturräumliche Grenzen eingeschränkt, doch die Wohnflächen der Dörfer konnten sich durch Einbeziehung von landwirtschaftlichen Flächen erweitern.

Im Mittelpunkt dieses Beitrages steht der Dorffalltag der Badaga; die Atmosphäre an Festtagen wird im Folgenden nachrangig behandelt. Die südöstlichen Dörfer um Jackanarai und Aravenu, unweit von Kotagiri, bilden die Untersuchungsregion. Hier blickt die Teeproduktion seit der Unabhängigkeit Indiens 1947 auf eine beispiellose Erfolgsgeschichte zurück. Doch der gewachsene Wohlstand ist nicht gleich verteilt, und nicht alle Badaga teilen die positive Haltung zum eigenen Dorf, die im Folgenden aufscheint. Familien mit gesundheitlichen Problemen beklagen die mangelnde medizinische Versorgung, und verarmte Landbesitzer zweifeln an der Solidarität im Dorf. Ungeachtet dieser Probleme bilden für die Mehrheit der Badaga ihre Dörfer einen identitätsstiftenden und emotionalen Bezugspunkt, ihren bevorzugten Lebensraum oder potentiellen Rückzugsort (Heidemann 2006).

Die besondere Atmosphäre im Dorf habe ich in einer Vielzahl von Gesprächen in impliziter Form oft als zeitlose und absolute Größe erfahren, ohne daß sie jedoch näher bestimmt werden konnte. Wie Böhme (2013:21), so bezeichnen auch Badaga Atmosphäre als etwas „Unbestimmtes, schwer Sagbares“. Im Badagu, der Sprache der Badaga, gibt es kein Wort für Atmosphäre, stattdessen wird das tamilische Lehnwort „cuuLnilai“ verwendet, das für „Luft“, „Hülle“, „Umgebung“, „Ausbreitung“, „Situation“ steht, und als eine Qualität verstanden wird, die auf Menschen wirkt. Eine Annäherung an die Atmosphäre in den Badagadörfern sollte jedoch nicht dazu verleiten, den Badaga eine allgemeine Ontologie der Atmosphäre zuzuschreiben. Die Atmosphäre im Umfeld eines Tempels konstituiert sich aus Sicht der Badaga durch die Präsenz von Gottheiten und hängt von astrologischen Kalendern ab, während das Dorf stärker durch menschliche Akteure und die allgemeine polit-ökonomische Entwicklung bestimmt ist. Die Badaga-Konzeption der Einwirkung eines bestimmten Raumes auf einen menschlichen

² Nach einem einjährigen Aufenthalt in der Kotagiri-Region 1988 bis 1989 habe ich die Feldforschungsregion nahezu jährlich besuchen können. Mein Interesse an sozialer Ästhetik und Atmosphäre wurde erst nach den Jahren der intensiven Feldforschung 1988 bis 1996 geweckt (Heidemann 2017). Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Volkswagenstiftung für finanzielle Unterstützungen.

Körper ist zudem von pan-indischen Konzepten wie rituelle Reinheit oder *darshan* geprägt. Die rituelle Reinheit eines Ortes ist durch spezifische (glückverheißende) Zeiten, rituelle Performanz und potentielle „Verunreinigung“, etwa einem Todesfall, und vielen anderen Einwirkungen bestimmt. *Dharshan*, der Blick oder Blickkontakt zwischen Personen und insbesondere zwischen einer Gottheit und Gläubigen, wird als kraftvolle Einwirkung verstanden. Die ästhetische Wahrnehmung des eigenen Dorfes speist sich zudem aus kollektiven Erfahrungen wie beispielsweise der ganzheitlichen Teilnahme an Tempelfesten oder Beerdigungen.

Ich möchte im Folgenden zeigen, daß ungeachtet der individuellen Wahrnehmung von Dorfatmosphären ein überindividuelles Verständnis der Qualitäten des Dorfraumes besteht. Im Diskurs über den eigenen Lebensraum bildet das Dorf als „Gefülsraum“ (Hasse 2012, Gugutzer 2013) eine signifikante Größe. Dabei versteh ich – meinen Gewährsleuten folgend – das Dorf als eine über seine physikalische Form hinausgehende Manifestation von Erfahrungen, Erinnerungen und Werten, die sich in und mit seinem Raumgebilde aktualisieren.

ATMOSPHÄRE NACH HERMANN SCHMITZ

Die grundlegenden Arbeiten zu Atmosphäre stammen von Hermann Schmitz, der in seinem umfangreichen Werk eine brauchbare Terminologie erarbeitet hat. Seine Modelle sind jedoch nicht für einen interkulturellen Vergleich konzipiert und müssen daher im Folgenden modifiziert werden. Zentral ist die Wahrnehmung von Atmosphäre durch den Leib, den Schmitz kategorisch vom Körper unterscheidet:

Als Leib eines Menschen bezeichne ich den Inbegriff dessen, was er zu sich selbst zugehörig, in der Gegend [...] spüren kann, ohne sich auf die fünf Sinne [...] und des aus ihren Erfahrungen gewonnenen Körperschemas [...] zu bedienen. [...] Am eigenen Leib kann man keine Flächen spüren. Nur am Körper kann man sie ertasten (Schmitz 2016:31–32).

Leib und Atmosphäre bilden demnach randlose, metrisch nicht meßbare, also flächenlose Räume, die sich – etwa wie der Schall – nicht in klaren Grenzen erfahren lassen. Sie sind zudem intensive Größen, wie etwa Temperatur, die man nicht wie extensive Größen, etwa Strecken oder Flächen, teilen und wieder zusammenfügen kann (Schmitz 2016:78). Zum Leib zählen Regungen wie Angst, Jucken, Wollust oder Müdigkeit und gespürte Bewegungen wie Atmen, Schlucken, Gehen oder Tanzen.

Schmitz lokalisiert Gefühle außerhalb des Körpers im Raum und widerspricht dem, was er die „Introspektion“ von Gefühlen nennt – eine seit der griechischen Antike angelegte Verlagerung des räumlichen Gefüls in den menschlichen Körper. Gefühle existieren nach Schmitz im Raum und sind sozial. Sie können Anwesende leiblich ergreifen. Leib und Atmosphäre sind unter Federführung letzterer aufeinander bezogen;

sie sind räumlich, aber flächenlos, somit zwar existent, aber unbestimmt, nicht-sichtbar, aber wirkmächtig. Da sie nicht wie Dinge in einer dauerhaften, materiellen Form existieren und da zudem in ihnen Ursache und Wirkung zusammenfallen, nennt Schmitz sie Halbdinge (2016:39, 75). Die Atmosphäre eines Dorfes hat keine administrativ vermessenen oder mythologisch erklärten sichtbaren Grenzen, sondern ist erfahrbar als ein flächenloses Halbding.

Ein fundamentales Methodenproblem wird jedoch von Schmitz, dessen Schüler Böhme und von Pallasmaa sowie deren Schulen völlig übergangen: Sie verweisen zwar auf die Dialektik von Atmosphäre und Leib, widmen sich jedoch weder ihrer Kausalität noch der Mechanik ihrer Wirkung. Ein alltägliches Beispiel aus einem dörflichen Alltag kann dies illustrieren: Ein freundlicher Gruß eines Nachbarn, der Freude erzeugt, wirkt nach Schmitz als flächenloses Halbding auf den Gegrüßten ein. Ursache und Wirkung fallen zusammen. Weder seine Form noch seine Wirkung entstehen jedoch aufgrund einer spezifischen Atmosphäre. Ebenso kann eine emotional positive Reaktion nicht singulär auf den Akt des Grüßens zurückgeführt werden. Der Gruß und seine Erwiderung sind als performative Akte Teil dessen, was sie hervorgebracht haben. Er wird multisensorisch erfahren, denn Wortklang, Gestik und Mimik fügen sich zu einer Totalität. Entscheidend ist hier, daß durch die Gemengelage von Ort, Zeit, Wetter, sozialer und physischer Distanz der Sprecher und der sensorisch erfahrbaren Sinnesreize während der Interaktion ein einziger Gemütszustand hervorgerufen wird. Der Gruß stimmt heiter oder ärgerlich oder wirkt indifferent. Eine Beschreibung der Dialektik von Wahrnehmungssubjekt und Wahrnehmungsobjekt kann zwar auf der Ergebnisseite zu recht klaren Ergebnissen kommen und auch auf Erfahrungswerte von Akteuren zurückgreifen, doch bleibt hinsichtlich ihrer inneren Statik und Architektur unbestimmt, welche sensorischen Reize mit welchen Wirkungen von den Akteuren zu einer konkreten Gestimmtheit führen.

Um den Schmitzschen Theorieentwurf zu Atmosphäre weiterzuführen, sollen drei Begriffe aus seinem Werk vorgestellt werden:

- (1) Schmitz definiert Bewegungssuggestion als „Vorzeichen einer Bewegung an ruhenden oder bewegten Gestalten, immer über das Ausmaß der eventuell ausgeführten Bewegung hinaus; sie verleihen den Gebärden ihren Gebärdensinn“ (2016:67). In seinem Bemühen, die Welt zu entzaubern, oder, in seinen eigenen Worten, mit der Aufgabe der Neuen Phänomenologie, „das Denken für unwillkürliche Lebenserfahrung begriffsfähig zu machen“ (2016:30), hat Schmitz hier zwar einen Begriff eingeführt, um ein Band zwischen Zeichen und Bedeutung zu benennen, doch bleibt unklar, ob die Bewegungssuggestion im Subjekt oder im Objekt oder in beiden verankert ist.
- (2) Als *synästhetische Charaktere* versteht Schmitz „intermodale Eigenschaften von Sinnesqualitäten, die oft, aber nicht immer deren Namen tragen [...] wie hell, dunkel, hart, weich, spitz, scharf, stumpf, dicht, locker“ (2016:67). Die äußerliche Erscheinung eines Dorfes wird mit Adjektiven ausgedrückt, die zugleich auf unsichtbare Qualitäten verwei-

sen. Ein großes Dorf hat politisches Gewicht, ein sauberes, reines Dorf gilt zugleich als rituell rein, diszipliniert, solidarisch und gottgefällig.

- (3) Einleibung „verbindet nicht nur Leiber, sondern ebenso Leiber mit leiblosen Gestalten, sofern diese durch die Bewegungssuggestion und/oder synästhetische Charaktere leibverwandt sind“ (2016:97). Dabei unterscheidet er die antagonistische Einleibung, die eher dialogisch geprägt ist wie der Gruß eines Nachbarn, von der solidarischen Einleibung, wie sie bei Fußballfans desselben Vereins in einem Stadion herrscht.

In seinem Kapitel „Atmosphäre einer Stadt“ (2016:92–108) verbindet Schmitz diese drei Begriffe: Bewegungssuggestion eine als auf den Akteur emotional und normativ wirkende Größe, synästhetische Charaktere als intermodale Eigenschaften von Handlungen und Dingen, und Einleibung, die dem eher geläufigen Begriff des *embodiment* nahe kommt. Menschen erfahren also das in einer Stadt vorherrschende (und von ihnen zugleich mitgestaltete) Gefühl nicht nur durch Sinneseindrücke, sondern auch durch das, was sie suggerieren, Synästhesien eingeschlossen, und durch ihre gemeinsame teilnehmende Anwesenheit.³

Im Folgenden möchte ich zeigen, daß diese These zur Stadt in nur wenig abgeänderter Form auch auf die Dörfer der Badaga zutrifft: Die Atmosphäre in diesen Dörfern schafft einen bedeutungsvollen und emotional gestimmten Raum. Sie beruht auf der Dialektik von äußerer, durch Naturraum und Architektur geprägter Form, den mit ihr assoziierten Bedeutungen sowie den zugehörigen normativen Suggestionen auf der einen und den Bewohnern mit ihrem raumschaffenden Handeln auf der anderen Seite. Die Dorfatmosphäre beinhaltet Raumkonzepte und andere gesellschaftliche Normen und ist somit Teil der als Totalität empfundenen gesellschaftlichen Pluralität. Eine Dorfatmosphäre soll hier als eine abstrahierte und erinnerte, als eine generalisierte Atmosphäre verstanden werden, als ein Tenor, der den erinnerten Momenten innewohnt. Das Zusammenwirken von Orten, Ereignissen und Akteuren erfolgt zwar im Moment, doch basiert es auf Erfahrung, Wissen und Verkörperung: mikroskopisch bei einem Gruß im Dorf und spektakulär, visuell und akustisch höchst eindrucksvoll, in einem Fußballstadion nach einem Tor. So unvollständig eine Soziologie des Fußballs ohne die Einbeziehung der Stimmung im Stadion wäre, so unvollendet ist eine Beschreibung der indischen Gesellschaft ohne die Atmosphäre des Dorfes.

³

Im etwas sperrigen Original heißt es: „Die Stimmung einer Stadt beruht auf Bewegungssuggestionen und synästhetischen Charakteren, die als leibnahe Brückenqualitäten bei den Anwesenden solidarische Einleibungen bewirken, auf der sich Gefühle als Atmosphären mit bedeutsamen zuständigen Situationen niederlassen und den Anwesenden mitteilen“ (Schmitz 2016:94, im Original kursiv).

MENSCH UND RAUM: DREI TAMILISCHE DORFMONOGRAPHIEN

In „Caste, class and power“ (1971), einem Klassiker unter den tamilischen Dorfmonographien, beschreibt André Béteille die Spiegelung von sozialer Hierarchie und räumlicher Ordnung, oder (An)Ordnung (Löw 2001). Brahmanen leben in der *agraharam*, der zum Tempeleingang führenden Straße, und Harijan außerhalb des Dorfes in separaten Siedlungen. An beiden Orten hat das Bevölkerungswachstum zu einer räumlich dichten Bebauung geführt (Béteille 1971:25–32). Die räumliche Nähe der Häuser der Brahmanen, so Béteille, war somit nicht nur Ausdruck der sozialen Nähe, sondern sie bewirkte diese: „This gives them [the Brahmans] a feeling of security [...] [and] also enables them to bring up their children in ‚the right sort of atmosphere‘“ (1971:28). Die *agraharam* der Brahmanen und die Siedlung der Harijan, so schlußfolgert Béteille, bilden jeweils – im Gegensatz zum Dorf – eine Einheit (1971:39). Die räumliche Anordnung beider Orte weist eine synästhetisch wahrnehmbare Ähnlichkeit zu der sozialen Hierarchie auf, die auf dem Nilgiri-Plateau in der räumlichen Verteilung der monoethnischen Dörfern der Toda, Kota und Kurumba zu erkennen ist.⁴ Nach Jürgen Hasse bilden Synästhesien vor allem im Bereich der Architektur und Raumwahrnehmung „komplexe ‚Ähnlichkeitsgleichungen‘“ (2013:39). Sie schaffen Verknüpfungen, die Individuen „mitweltlich situieren“ und „im weitesten Sinn [...] eine Grundform der Weltwahrnehmung“ (2013:40) sind.

Eine der wenigen Ethnographien zum südlichen Indien, die die sinnliche Wahrnehmung des Dorfes als Ausgangs- und Referenzpunkt wählt, ist „Fluid signs“ (1984) von Valentine Daniel, der als Muttersprachler (aus Sri Lanka) in einem tamilischen Dorf einen Zugang zu terminologischen Nuancen hat, der vielen Fremdsprachlern verwehrt bleibt. Seine Beschreibung beginnt an dem Tag, als sich ein kosmopolitisch auftretender Geschäftsmann aus Malaysia in seinem Mercedes Benz in das Dorf seiner Vorfahren fahren ließ, in dem Daniel forschte. Der Geschäftsmann brachte seinen Sohn für einen sechsmonatigen Aufenthalt zu einem entfernten Verwandten. Er selbst habe bei einem entsprechenden Aufenthalt gelernt, wer er sei, und nun solle sein Sohn ebenso erfahren, wer er ist. Auf die Nachfrage, wie dies denn genau geschehen werde, antwortete der Geschäftsmann: „by bathing in the village well, drinking its water, and eating the rice that grows in the fields of Kalappur“. Und er fügte hinzu: „to know who I am, I had to get to know the soil of this village (uur) which is, after all, a part of me“.⁵ Die

⁴ Die Badagadörfer bilden vom Prinzip her patrilineare Einheiten und sind somit exogam. Toda und Kurumba siedeln in sehr kleinen Familienverbänden. Kota leben in sieben Dörfern, in denen drei exogame Gruppen jeweils eine „Straße“ bilden (Mandelbaum 1955:226). Zudem reflektieren die Höhenlagen der Siedlungsräume holzschnittartig die soziale Hierarchie, bei der die vegetarischen Toda an der Spitze und die Kurumba als Jäger und Sammler am unteren Rand stehen.

⁵ Daniel (1984: 62). Emigrierte Badaga, die ihre Kinder im Vorschulalter zu Verwandten in ihre Dörfer schicken, sagen, daß eine enge familiäre Bindung zur erweiterten Familie und der korrekte Spracherwerb des Badagu für die Persönlichkeitsentwicklung zentral seien.

Dialektik von Bewohnern und Raum kann, so Daniel über die Sicht seiner Informanten, sowohl die Qualität der Erde als auch den Intellekt (*putti*) von Dorf und Dörfbern transformieren (1984:90–95). Das Dorf ist zugleich Objekt und auch Akteur. „Uur“ verweist auf das gelebte Dorf in seiner umfassenden Existenz (1984:77–79). Ebenso wie der Begriff „vide“ gleichermaßen für Haus als Ziegelkonstruktion und für eine Familie und ihre Genealogie steht, vereint „uur“ das materielle Dorf und seine Bewohner mitsamt ihren Handlungen und den dort verehrten Gottheiten.

Daniel Münster beschreibt das postkoloniale Dorf als einen Diskurs, indem er konkurrierende Dorfmodelle herausarbeitet. Koloniale und staatliche Formationen wie das für Steuererhebungen geschaffene *revenue village* oder das *panchayat village*, zu dem verschiedene Dorfgruppen zusammengeschlossen werden, haben wenig soziale Relevanz (vgl. Münster 2007:53–90). Wichtiger sind Orientierungen in der Parteipolitik, die eng mit Meinungsführerschaft verbunden sind und stärker als Steuerdorf und Panchayat-Dorf in der Öffentlichkeit sichtbar werden. Diese Orientierungen stehen wiederum im Wettstreit mit zwei anderen Dorfkonzepthen: (1) der Vorstellung eines von der gleichnamigen Bauernkaste geprägten Vellalendorfes, das auf Trennung und Separation ausgerichtet ist und (2), dem nach dem ökonomisch-rituellen *jajmani*-Komplex benannten und auf Integration bedachten *jajmani*-Dorf, das sich aufgrund einer komplementären (und Hierarchie implizierenden) Arbeitsteilung als Einheit betrachtet. Das Dorf erscheint hier als eine Pluralität von Stimmen und Deutungen, die jeweils aufeinander Bezug nehmen und dabei Außeneinflüsse sortieren und filtern (Münster 2007). Eine solche Vielfalt soll in der folgenden Diskussion von Badagadörfern keinesfalls gelegnet werden, doch liegt mein Fokus auf dem, was Schmitz als solidarische Einliebung beschrieben hat. Ungeachtet der Vielstimmigkeit gibt es ein geteiltes Dorfgefühl, das Sicherheit und Vertrautheit beinhaltet und durch geteilte Erfahrung zu einer Form von Solidarität beiträgt, die Konkurrenz und Konflikt zwar nicht vermeidet, jedoch modelliert und moderiert.

UUR UND HATTI: RAUMORDNUNG UND WORTKLANG

Badaga verwenden den tamilischen Begriff „uur“ für ein Hauptdorf, das mythisch und genealogisch den umliegenden Weilern (*batti*) vorausgeht. Ein *batti* kann aufgrund von Zuzug durchaus größer sein als ein *uur*, doch fehlt ihm die juristische und religiöse Autonomie. In der ersten Phase meiner Badagaforschung erfasste ich die genealogischen und religiösen Beziehungen der 123 Dörfer (*uur* und *batti*) im östlichen Teil des Plateaus, die Zugehörigkeit der *batti* zu den *uur* sowie die politischen und juristischen Zuständigkeiten der Dorfgemeinschaften, ohne jedoch auf die emotionalen Bindungen der Bewohner an ihre Ansiedlungen näher einzugehen. Mein Interesse an den mytti-

schen und administrativen Grenzen der Dörfer hat rückblickend wenig mit der Atmosphäre in den Dörfern zu tun, die ich zwar spürte, doch nicht dokumentierte.

Die Grenzen eines *uur* sind mythologisch durch Konflikte oder Kompromisse zwischen den Ahnen erklärt und festgelegt. An sie erinnern auch Rituale auf Bergrücken oder an Bachläufen. Die physischen Grenzen der *hatti* hingegen werden kaum thematisiert. Im Gegenteil: Auf Jahresfesten verbinden Prozessionen *hatti* (im Plural) und *uur* (im Singular). Die Linien, die von einer Prozession gezogen werden, existieren während des Festes als Handlung, danach als Erinnerung, gelegentlich auch als Verweis auf einer Fotografie. Die mythischen Vorfahren und die raumstrukturierenden Handlungen sind verkörperte Dimensionen der Dörfer. In Jackanarai, einem Hauptdorf mit insgesamt 17 Ortsteilen oder Weilern am Südostrand der Nilgiri-Region, sind es die Dorfgründerin Elinge Hette und ihr Hireodeya genannter Ehemann (ein gottgewordener Dorfgründer), die für die Identität des *uur* stehen. Für den mit dem Kataster Unvertrauten völlig verwirrend ist die administrative Dorfgrenze von Jackanarai, da sie das physische Dorf nicht einschließt, sondern ein benachbartes Areal mit dem Dorfnamen benennt (Heidemann 2006:303). Hingegen zählt die Zensuserhebung das physische Dorf Jackanarai zu Aravenu, einem nahegelegenen Basar, und die an den Berghängen tiefer gelegenen Ansiedlungen der Kurumba und Irula zu dem administrativen Dorf Jackanarai. Die emotionale Bindung der Badaga verweist jedoch immer auf *hatti*. Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß ein *uur* zwar eine juristisch und politisch verbindliche Grenze hat, innerhalb der sich die *hatti* befinden, daß jedoch die Semantik von *hatti* als ästhetisch-emotionale und flächenlose Größe im Gegenzug auch *uur* einschließt.⁶

In der Sprache der Badaga bedeutet „*hatti*“, wobei die Betonung auf dem ersten Vokal liegt und das „t“ retroflex gesprochen wird, also „Dorf“ oder „Weiler“. Mit „*hatti*“ wird bei Badaga ein breites Spektrum an Bedeutungen, Assoziationen, Erinnerungen und Projektionen hervorgerufen. Die atmosphärische Dimension ist auch deshalb schwer zu fassen, weil sie oft eine subjektive Einfärbung hat, die sich von kollektiven Vorstellungen nur schwer abgrenzen läßt. Um es vorweg zu sagen: Badaga lieben ihre Dörfer, und diejenigen, die es nicht tun, sehen sich wissentlich in Differenz zur Mehrheit oder zumindest zu einer normativen Erwartung. Wenn mir ein Badaga in Chennai sagt, daß er nicht zu den Jahresfesten in sein Dorf fährt und daß er dort nicht seinen Ruhestand verbringen möchte, beschreibt er sich explizit als eine Ausnahme. Auch in den Dörfern leben zahlreiche Personen, die ihr Dorf lieber heute als morgen verlassen möchten, um in einer Metropole zu leben. Doch diese meist jungen Menschen wollen – wie Bergsteiger auf einen Gipfel – in die Stadt, um später wieder zurückzukehren, im

⁶ Dieser gegenseitige Einschluß ist keinesfalls spezifisch und kann auch am Beispiel von „Arbeitszimmer“ und „Schreibtisch“ illustriert werden. Räumlich umfasst das Zimmer den Tisch, doch die Rückkehr an den Schreibtisch assoziiert Arbeit, Pflicht, Konzentration und eine emotionale Haltung, die *pars pro toto* für das Arbeitszimmer steht und es einschließt. Der „Schreibtisch“, auf dem „Arbeit liegt“, ist zwar raumerfüllend, aber im Sinn von Schmitz flächenlos, und er wird leiblich wahrgenommen.

besten Fall mit einem Hochschulabschluß und Erspartem. Ich möchte nicht verschweigen, daß es hier viele Ausnahmen gibt und ich möchte auch nicht behaupten, daß jeder, der ankündigt, sich in seinem Dorf zur Ruhe zu setzen, dies tatsächlich beabsichtigt oder tun wird. Die überaus positive Beziehung zum *hatti* ist jedoch offenkundig. Diese Beobachtung machte ich allerdings zu einer Zeit, in der nahezu alle Badaga, die heute im Berufsleben stehen, in ihren Dörfern groß geworden sind, und somit über eigene Erinnerungen, körperliche Erfahrungen und sinnliche Eindrücke verfügen.

Es fällt auf, daß Badaga, wenn sie im Internet Englisch schreiben, den Begriff „hatti“ meist nicht übersetzen. Als ich die Verfasser darauf ansprach, erhielt ich zur Antwort, daß „village“ zu beliebig sei und daß mit „hatti“ das spezifische oder prototypische Badagadorf gemeint sei. „Hatti“ stehe für die eigene Geschichte, die Vorfahren, die Gemeinschaft, für eine Lebensweise und für eine bestimmte Landschaft. Eine Übersetzung würde diese Assoziationen und die mit dem Begriff verbundenen Emotionen nicht transportieren. Wenn im Gespräch mit Badaga in London oder New York das Wort „hatti“ fällt, etwa bei meiner Frage nach ihrem Ursprungsort, dann verändern sich Mimik, Gestik und Intonation der Sprache. In New Jersey berichtete mir ein Bekannter, daß auf den Treffen der dort ansässigen Badaga die Rückkehr ins *hatti* ein Dauerthema unter den Männern sei, jedoch weniger unter Frauen, die sich stärker an ihre in den USA sozialisierten Kinder gebunden fühlten. Auf meine Nachfrage, was es denn genau sei, was zur Rückkehr ins *hatti* motiviere, wurden höchst heterogene Aspekte angeführt: ein in den USA empfundener Mangel, etwa an einem entschleunigten Leben, an verwandschaftlichen Bindungen und an frischer Luft und Weite, Kindheitserinnerungen und gelegentlich die erhöhte Kaufkraft des Ersparnen. Nicht selten verzichtete man jedoch explizit auf eine Spezifizierung und nannte zur Antwort „das Ganze“, oder „das Leben dort“.

Marcel Proust läßt seinen Erzähler in „Auf der Suche nach einer verlorenen Zeit“ erklären, wie der Ortsname Parma durch die Lektüre der „Kartause von Parma“ auf seine Imagination wirkte und wie die Stadt Formen und Farben erhielt, die untrennbar mit dem Wortklang verschmolzen waren (1976:512). Der

Bedeutungsgehalt eines Signifikanten (der Stadt Parma) [ist] eine Funktion seines Namens und dessen Erscheinungcharakters. Der gesprochene Name Parma entfaltet sich im Erzähler in die verschiedenen Modalitäten als Farbe (graurosa), als Tastqualität (fest und glatt) und als Geruch (Veilchenduft) (Hauskeller 1995:63–64; Hervorhebung im Original).

Claude Lévi-Strauss hat die Wirkung des Wortklanges autobiographisch an der Empfindungsdifferenz der Worte „fromage“ und „cheese“ wie folgt beschrieben:

[F]romage erinnert an etwas Schweres, an eine fettige und bröcklige Materie, an etwas kräftig Schmeckendes [...] während cheese viel leichter, frisch, etwas scharf im Munde

zergehend (vgl. die Form der Mundöffnung) klingt und mich unmittelbar an Weißkäse erinnert (Lévi-Strauss 1978:108).

Hier wird zwar die gleiche Sache beschrieben, doch mit regionalen Ausformungen assoziiert. Man könnte dies zusitzen und ein entsprechendes Argument für die abweichenden Bedeutungen von unterschiedlichen Aussprachen desselben Wortes anführen. Wenn das Wort „Büro“ mit Schweizer Intonation den ersten Vokal betonend ausgesprochen wird, eröffnet sich bei mir eine andere Vorstellung als wenn es auf dem zweiten Vokal betont wird. Herbert Grönemeyer, der die Wucht seiner Stimme in seinem gleichnamigen Lied über seine (und auch meine) Heimatstadt Bochum auf der zweiten Silbe, anstatt auf die erste richtet, ist dafür mehrfach kritisiert worden (z.B. Interview im ZDF 25. November 2014). Auch hier zeigt sich am Beispiel eines Toponyms, daß eine abweichende Intonation eine Bedeutungsdifferenz anzeigen kann. Was Schmitz als leibliche Einwirkung und als Bewegungssuggestion beschreibt, ist bereits im Wortklang von „hatti“ angelegt.

HATTI UND HÄUSER: BEWEGUNGSSUGGESTION

Die über dreihundert Dörfer und Weiler der Badaga sind als physische Gebilde auf dem Nilgiri-Plateau leicht als solche zu erkennen.⁷ Die *batti* mit ihren langen, nach Osten ausgerichteten Häuserreihen und weiß getünchten Hauswänden bilden einen deutlichen Kontrast zu den sie umgebenden Gemüsefeldern oder Teeplantagen.⁸ Die Häuser waren bis vor drei oder vier Jahrzehnten fast alle in der gleichen Form errichtet: Ein ziegelgedecktes Dach, die eineinhalbgeschossige Bauweise und eine der gesamten Häuserzeile gemeinsame Terrasse zählten zu den typbildenden Merkmalen. Den gemeinsamen offenen Terrassen zugewandt waren kleine, überdachte Veranden als baulicher Bestandteil jedes Hauses, die Feodor Jagor bereits 1875 zeichnerisch fixiert hat (Abbildung 1). Diese Veranden sind jedoch zu kleinen, zusätzlichen Räumen umgebaut worden, in denen man Gäste empfangen kann. Heute sind viele Häuser zweigeschossig aufgestockt und oft ragen ein oder zwei Häuser aus dem einst durchlaufenden First. Zudem befinden sich auch baufällige und eingefallene Häuser von emigrierten Famili-

⁷ Nur eine Abgrenzung zu den sieben Kota-Dörfern mit einem den Badagadörfern ähnlichen Baustil ist für den Außenstehenden nicht immer deutlich. Toda leben ebenfalls auf dem Plateau in Häusern mit Runddächern und die Ethnien der Kurumba bewohnen allein stehende Hütten an den bewaldeten Hängen oder am Fuß der Berge. Zudem wurden von der Staatsregierung ziegellose Betonhäuser für die vorkolonialen Bevölkerungsgruppen errichtet. Weitere, im 19. und 20. Jahrhundert eingewanderte Gruppen leben ebenfalls in solchen aus Sozialfonds errichteten Siedlungen, in selbsterrichteten *colonies* oder in den ständig wachsenden Basaren und Kleinstädten.

⁸ Da ich mich im Folgenden auf physische Häuser beziehe, greife ich nicht auf das Badagu-Wort „mane“ zurück, das sowohl für das Gebäude als auch für die in einem erweiterten Sinn verstandene soziale Einheit steht.

en in den Zeilen.⁹ In fast allen Dörfern wurden von ökonomisch erfolgreichen Badaga Häuser in einem in Südindien verbreiteten Stil gebaut. Die ein- oder zweistöckigen Flachbauten verfügen meist über ein Vordach, zwei oder drei Stufen führen in die Eingangshalle, und eine Außentreppe führt auf das Flachdach. Diese in allen Badagadörfern erkennbaren Veränderungen haben das Erscheinungsbild dieser Dörfer, nicht aber ihre Erkennbarkeit verändert.

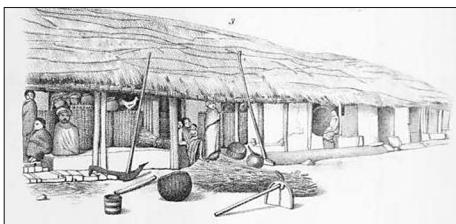


Abbildung 1: Badaga-Hausreihe 1876 (Zeitschrift für Ethnologie 8:Tafel XXIII [Ausschnitt])

Ungeachtet der individuellen Wahrnehmung gibt es eine intersubjektive Form, in der ein Dorf gesehen wird. Diese These möchte ich mit einer Zeichnung stützen, die ein junger Mann, J. Krishnan, 1990 in dem Dorf Jackanarai angefertigt hat. Er sprach mich an, als ich mit dem Entwurf eines Häuserplans, Bleistift und Radiergummi herumging und augenscheinlich Probleme hatte, die am Hang gebauten Häuserzeilen maßstabgerecht abzubilden. Er bot mir an, den Plan zu korrigieren und zu vervollständigen. Einige Tage später zeigte er mir eine Zeichnung seines Dorfes aus einer erhöhten Perspektive, dessen Blickwinkel mich an den historischen Stadtplan von Venedig aus dem Jahr 1694 erinnerte. Von einem imaginierten Blickpunkt, der etwa auf der höchsten Stelle des Dorfes in östlicher Richtung liegt, entstand seine Sicht auf den von seiner Familie bewohnten Teil des Dorfes. Die Abbildung folgt den Regeln der Optik im Hinblick auf die Abbildungsgrößen: Nähtere Objekte werden größer, ferne Objekte entsprechend kleiner dargestellt. Die Zeichnung zeigt die (baulich sichtbaren Teile der) Häuser vollständig und zudem zahlreiche Details. Ich war von der Perfektion beeindruckt und entschied mich, anstatt meines Dorfplans dieses Werk in meiner Habilitationsschrift zu veröffentlichen (Heidemann 2006:307).

⁹

Es heißt, daß diese Familien ihre Häuser nicht verkaufen, weil sie sie für die Bestattungszeremonien benötigen. Badaga, die in die südindischen Städte gezogen sind, möchten im eigenen Dorf beerdigt werden und dazu ist der Besitz eines Hauses notwendig, auf dessen Terrasse die entsprechenden Rituale durchgeführt werden.

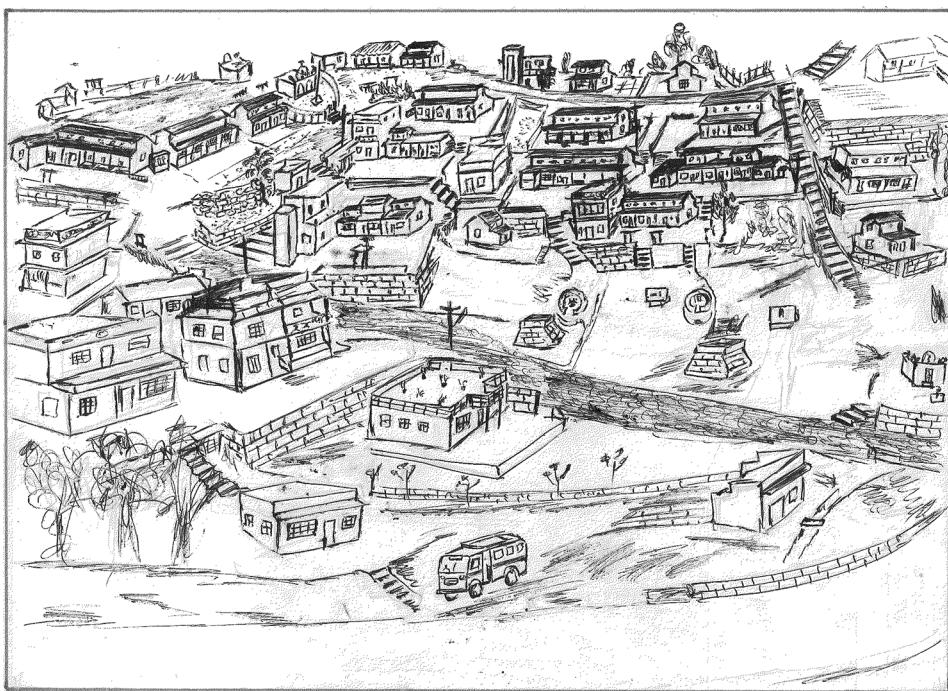


Abbildung 2: Das Badagadorf Jackanarai 1990 (J. Krishnan)

Die Zeichnung ging durch viele Hände, bevor ich sie erhielt. Man bestätigte mir von verschiedenen Seiten ungefragt, daß es sich um Jackaranai handele. Im oberen Siedlungsraum stehen die in alter Bauweise errichteten eineinhalbgeschossigen Reihenhäuser, die Terrassen sind durch Abstützmauern erweitert und Treppen gliedern die Häuser zu kleinen Gruppen. Im unteren und im linken Bildteil sind die (neueren) Häuser mit Flachdächern zu sehen. Der Tempel des mythischen Dorfgründers Hireodeya steht an der höchsten Stelle des Dorfes und dahinter befindet sich der Ketharayya-Tempel des hier nicht sichtbaren Dorfteiles der Torreya. Zahlreiche Details sind sichtbar und für den Ortskundigen erkennbar: Der Hireodeya-Tempel verfügt über zwei Rundbögen, über denen kaum sichtbar eine Statue der Gottheit angedeutet ist. Im Vordergrund (und daher größer gezeichnet) sieht man einen Linienbus, bei dem Kühlergrill, Radkästen und Dachträger deutlich zu erkennen sind. Oberhalb des Busses steht das letzte gebaute Haus, bei dem – wie bei den meisten Neubauten – die Stahlträger aus dem Dach ragen, um eine spätere Aufstockung zu erleichtern. Dahinter ist der Mast einer Stromleitung zu sehen, ohne daß jedoch die Leitungen angedeutet wären. Jeder zu Jackanarai gehörende Ehrenstein (*suttukallu*), jeder Brunnen und jeder Wassertank ist für die Dorfbewohner erkennbar gezeichnet, jedoch für Fremde nicht eindeutig zuzuordnen. Die Kunstfertigkeit der Abbildung möchte ich als besonderes Talent von

Krishnan bezeichnen, nicht jedoch seine genaue Wahrnehmung. Bei der Aufnahme von Genealogien wurden mir Wohnhäuser in anderen Dörfern oder Dorfteilen mit einem hohen Maß an Genauigkeit im Bezug auf Farben, Formen und Situierung im Raum beschrieben und man war in der Lage, die Zahl der zu einzelnen Terrassen gehörenden Häuser jeweils genau anzugeben. Aus diesen verbalen Äußerungen lässt sich schließen, daß bei den Bewohnern – unabhängig von jeder qualitativen Bewertung – ein Konsens über ein intersubjektives „Bild“ des Wahrnehmungsgegenstandes „Dorf“ herrscht.

Im Rückblick sehe ich in der Zeichnung von Krishnan jedoch mehr als ein künstlerisches Werk basierend auf einer intersubjektiven Kognition, nämlich zugleich den Ausdruck eines Lebensgefühls, einer dörflichen Atomsphäre. In dem Bild sind architektonische Momente betont, mit denen die Bewohner auch physisch interagieren. Bewegungssuggestionen vor den Tempeln schließen ein kurzes Verweilen, ein Abstreifen der Sandalen, einen Blick zur Götterstatue, und ein Murmeln des Wortes „samy“ (Gottheit) ein. Der Wassertank wird von der Prozession bei Tempelfesten tanzend umrundet und auf den Terrassen drückt sich an Festtagen die Ehrerbietung vor der durch das Dorf getragenen Gottheit durch gemeinsames Niederknien aus. Auch die Bushaltestelle als Ort des gemeinsamen Verweilens und Kommunizierens und der Bus als Mobilitätsgarantie sind optisch hervorgehoben.

Ein weiterer Gesichtspunkt muß betont werden, weil er nur bedingt sichtbar ist: Die täglichen Wege der Bewohner von der Bushaltestelle zu den Häuserzeilen, die auf meinen Fotografien stets durch Blickschranken verdeckt sind, sind auf der Zeichnung klar zu erkennen. Wie an jedem Ort der täglichen Präsenz schaffen auch in Jackanarai die Bewohner imaginierte Linien, mit denen sie den Ort zum Raum machen, ihn beleben und erleben. So wie eine Stadt durch regelmäßige Wegstrecken erfahrbar wird, so strukturiert sich auch das Dorf durch das tägliche Begehen zu einer räumlichen und sinnerfüllten Einheit. Ich habe keinen Zweifel, daß die Zeichnung deshalb von den Dorfbewohnern als gute Repräsentation ihres Dorfes gewürdigt wurde, weil die Bewegungssuggestionen des Ortes im Bild durch die Hervorhebung von markanten Orten und einer klaren Wegführung erkennbar werden.

KERI: SYNÄSTHETISCHE CHARAKTERE

Eine *keri* ist im engeren Sinn die vor einem Hauseingang angelegte Terrasse. Meist wird mit dem Begriff die gesamte, oft betonierte Fläche vor einer Häuserreihe bezeichnet. Im weiteren Sinn steht „*kери*“ für eine Gruppe paternaler Brüder und für eine Häuserzeile, man könnte auch sagen für eine Dorfstraße, wobei diese nur für Zweiräder befahrbar ist und oft durch Stufen einen Höhenausgleich schafft. *Keri* haben oft einen Eigennamen und verfügen über eine eigene Identität. Das Dorfleben findet zum großen Teil – jedoch seit der Verbreitung der modernen Unterhaltungselektronik in Form von Fernsehern und DVD-Spielern in abnehmendem Maße – in den *keri* statt. Die einst offenen Ve-

randen vor den Eingängen wurden oft in den geschlossenen Wohnraum integriert und schotten somit die Häuser von der *keri* ab. Nach staatlichem Recht gehört der vor dem eigenen Haus befindliche Teil der *keri* zum Haus, ist also Privatbesitz und kann bebaut werden. Einige Familien haben dort einen zusätzlichen Raum als Schlafzimmer oder als Abstellraum geschaffen. Diese Baumaßnahmen kollidieren oft mit dem traditionellen Rechtsverständnis, daß eine *keri* einer Gruppe von Brüdern gehört. Kollektiv kann die *keri* jedoch an beiden Enden erweitert und gemeinschaftlich genutzt werden. Sie verfügt nicht über eine festgelegte und metrisch messbare Fläche und bildet einen offenen (nach Schmitz flächenlosen) Raum. Hier beginnen die Rituale für die Verstorbenen. Bis in die Gegenwart werden in den *keri* Feldfrüchte getrocknet, ohne auf den Grenzverlauf zu den Nachbarn zu achten. Jeder hat ein Wegerecht.

Das Wort „*keri*“ und seine offene Architektur, insbesondere die langgestreckten Häuserzeilen, sind Synästhesien, denn sie stehen für Zusammengehörigkeit, Kooperation und Gleichstellung aller Anwohner. „Ella une“ („alle [sind] eins“) wird von Englisch sprechenden Badaga oft als „equality“ übersetzt, wobei es sich um eine Ideologie nicht von Gleichheit im Sinne der europäischen Aufklärung, sondern der Abwesenheit von Hierarchie handelt (Heidemann 2006:456–462, 2010:109). Die Häuser bilden gewissermaßen einen Schulterschluß, sie stützen sich gegenseitig, und meine Gesprächspartner fügen oft hinzu, daß die Trennwände für die unauflösliche Verbindung der Agnaten stehen. Es bleibt unklar, wer die Wand besitzt, weil ohnehin alles zusammengehört. Ein Detail, das ich aus vielen Berichten kenne, aber nie sehen konnte, ist eine fensterähnliche Öffnung zum Nachbarhaus in der im hinteren Hausteil gelegenen Küche, die die Möglichkeit bietet, einen brennenden Holzscheit weiterzureichen, wenn in einem Haus ein Herdfeuer erloschen ist.

Die soziale Kooperation und die gefühlte Einheit des Dorfes müssen nicht auf die Gruppe der Agnaten beschränkt sein. Familien ohne männlichen Nachkommen vererben ihren Besitz an ihre Tochter oder Töchter und tragen Sorge, daß mindestens ein Schwiegersohn ins eigene Dorf zieht. So sind affinale *keri* entstanden, deren Zugehörigkeit zur Gerichtsbarkeit und Beziehung zur Dorfgottheit oft ungeklärt ist. Die alltägliche Kooperation wird jedoch nicht durch diese formalen Aspekte, sondern durch den interpersonalen Umgang und die Atmosphäre im *hatti* bestimmt. Nach zwei oder drei Generationen und ab einer gewissen demographischen Größe gelten Affinale meist als „naturalisierte“ Dorfbewohner. In einigen Dörfern habe ich erst bei der Aufnahme von Genealogien erfahren, daß eine *keri* von paternalen Nachkommen von Eingeheirateten erbaut worden ist. In Jackanarai entstand der *hatti* Dabbacambai, ein vom Hauptdorf abgelegener Weiler, aus einigen Häusern inmitten der Felder, und wird heute von zwei etwa gleichgroßen endogamen Gruppen bewohnt. Das Lebensgefühl im Dorf, nach Schmitz die Einleitung des Sozialen, kann als ein dialektischer Prozeß von kooperativer Praxis und sozialer Atmosphäre bezeichnet werden und ist durch formale Kategorien nicht erklärbar. Nach meiner Einschätzung hat sich in den letzten drei Dekaden

ein Wandel dahingehend vollzogen, daß einer emotionalen und sozialen Einbindung ein höherer Stellenwert zugewiesen wird als der genealogisch-rechtlichen Dimension.

Synästhesien als Ähnlichkeitsgleichungen betreffen in Badagadörfern die Qualität einer äußeren Form und einer nicht-sichtbaren Qualität. Zunächst ist die Bezeichnung „groß“ zu nennen, die für eine zahlenmäßig und somit ökonomisch und politisch starke Einheit steht. Große Gruppen bilden potentielle Wählerschaften, die passenderweise als „vote banks“ bezeichnet werden und Forderungen wie etwa nach Wasserversorgung oder Verkehrsanbindung besser durchsetzen können. Eine weitere sichtbare Qualität ist die der Sauberkeit mit der direkten Assoziation einer umfassenden Reinheit, die die metaphysische Dimension „rein“ (*sudda*) einschließt (Hockings u. Pilot-Raichoor 1992:545, 767). Die Begründung für die Gleichsetzung von Sichtbarem und Nichtsichtbarem ist ebenso offenkundig wie bei der Größe des Dorfes, denn physische und spirituelle Reinheit würden gleichermaßen auf dem Charakter der Dorfbewohner beruhen. Ein „ruhiges“ Dorf gilt zudem als konfliktfrei. Als herausstechendes Merkmal der Badagadörfer muß die bereits beschriebene Bauweise in langen Häuserreihen entlang der Höhenlinien genannt werden. Ein großes, sauberes, von langen Hausreihen geprägtes *keli* gilt also als gottgefällig, solidarisch und politisch sowie ökonomisch einflußreich. Der Ruf einer *keli* und auch eines *hatti* gilt nicht nur als schmückendes Beiwerk, sondern als symbolisches Kapital bei Geschäfts- oder Eheanbahnungen. *Keli* und *hatti* werden mit ihrem äußeren Erscheinungsbild auch als „Visitenkarten“ bezeichnet.

DORF ALS GEFÜHLSRAUM: VERTRAUTHEIT UND EINLEIBUNG

Der Gefühlsraum (Hasse 2012, Gugutzer 2013) Dorf erlaubt informelle Kleidung. Ein Aspekt, der sich in den letzten dreißig Jahren nicht verändert hat, ist der Umgang mit Bekleidung bei den Mitgliedern meiner *peer group*: Bevor sie morgens das Dorf verlassen, tragen sie einen *lungi*, den von Männern auf dem Feld, im Haus und auch nachts getragenen Wickelrock. Außerhalb des Dorfes bevorzugen sie Hosen und Hemden, je nach Jahreszeit auch Pullover oder Jacken, im Winter dazu Pudelmützen sowie schwarze Lederschuhe oder eher selten Turnschuhe. Wenn sie abends nach Hause kommen, legen sie wieder ihren *lungi* an. Auch bei längeren Bahnfahrten mit dem Nachtzug oder einem Hotelaufenthalt erfolgt der Kleiderwechsel. Die leibliche Selbstwahrnehmung der eigenen Person und des Umgebungsraumes ändert sich ebenso wie die körperliche Motorik mit dem Tragen des *lungi* und dem Laufen in Sandalen. So wie die Festkleidung die Atmosphäre in einem Festsaal verändert, so prägt auch die informelle Kleidung das Ambiente des Dorfes. Badaga in den Städten beklagen, daß ihr wohlgestimmter Lebensraum auf die enge Etagenwohnung beschränkt sei, sich im *hatti* jedoch über das ganze Dorf erstrecken würde. Dieser Äußerung kann ich nur bedingt zustimmen: Zwar kann man im ganzen Dorf *lungi* tragen, aber der Wohlfühlraum beschränkt sich bei größeren Dörfern oft auf die eigene *keli* und die direkte Nachbarschaft. Wer in

einem Dorf mit mehreren Hundert Häusern ungewohnte Wege geht, wird fragend angeschaut oder um Auskunft nach seinem Ziel gebeten.

Das eigene Dorf gilt als Ort der Vertrautheit, wobei dieses Gefühl nicht einer bestimmten Qualität zuzuordnen ist. Sinneseindrücke verschmelzen zu einer „ganzheitlichen Erscheinung“ (Hasse 2013:39). Wenn ich Gesprächspartner außerhalb der Nilgiri-Region nach den sinnlichen Eindrücken frage, verwiesen sie meist auf eine Differenz: In Chennai nannten meine Gesprächspartner oft das kühle Klima und in New Jersey das ruhige Dorfleben. Oft wurde der Geruch vom Holzfeuer in den Küchen erwähnt, wobei man heute in vielen Haushalten mit Gas kocht. Die Klänge von Badagaliedern, die aus Lautsprechern ertönten, und die gesprochene Sprache der Badaga wurden ebenso oft erwähnt wie Geräusche von Hühnern, Ziegen und Kühen. Gelegentlich wird auch die Singularität von vorbeifahrenden Fahrzeugen genannt. Wichtig ist dabei die Möglichkeit der Zuordnung, denn man kann aufgrund des geringen Verkehrsaufkommens meist an den Fahrgeräuschen ausmachen, welcher Bus, ob Schulbus oder Linienbus, und wessen Jeep vorbeifährt. Das sichtbare, architektonisch gestaltete Dorf ändert sich zwar durch An- und Neubauten, andererseits erwecken stillgelegte Fabriken, verlassene Häuser und dauer geparkte PKWs den Eindruck einer unveränderten Umgebung. Die vollkommene Vertrautheit mit allen sinnlichen Eindrücken evoziert ein Gefühl der Sicherheit, das im deutlichen Kontrast zur als unsicher empfundenen Stadt beschrieben wird. Auch die Vertrautheit mit wiederkehrenden nachbarschaftlichen oder familiären Konflikten, die oft rein akustisch wahrgenommen werden, lässt in der Erinnerung meiner Gesprächspartner einen Disput im Dorf weniger bedrohlich erscheinen als ein vergleichbares Ereignis außerhalb. Die alltägliche Sinneswahrnehmung des Dorfes erfolgt jedoch weniger analytisch, sondern ganzheitlich, leiblich und synästhetisch. Ich hatte oft ein Déjà-vu-Erlebnis, etwa wenn mich Jahre nach unserer letzten Begegnung dieselbe Person mit augenscheinlich unverändertem Erscheinungsbild, mit weißem Turban und schwarzem Regenschirm, an einer Bushaltestelle vor dem selben Kiosk stehend erwartete.

Vertrautheit entsteht auch durch Routine. Badagafrauen versammeln sich zu festen Zeiten an den öffentlichen Wasserstellen, bilden dort lange Warteschlangen, treffen dort Nachbarinnen, und rücken Schritt für Schritt vorwärts zum Wasserhahn, füllen dort ihre Plastiktöpfe und tragen sie als Kopflast nach Hause. Männer gehen meist morgens zu ihren Feldern, um dort selbst zu arbeiten oder den Tagelöhnnern Anweisungen zu geben. Ich habe oft Freunde unterschiedlicher Altersgruppen bei ihrem täglichen Morgenspaziergang begleitet, der entweder vor Sonnenaufgang im Licht von Taschenlampen beginnt und der körperlichen Ertüchtigung dient, oder gegen neun oder zehn Uhr zur nächsten Bushaltestelle führt, wo ein Kiosk die Wartenden mit Kaffee, Tee, Gebäck und Tageszeitungen versorgt. Dabei stellt sich schon nach wenigen Tagen eine verkörperte Erfahrung ein, eine durch die Routine generierte Bindung an einen Ort, die sich nicht auf eine bestimmte Sinneswahrnehmung reduzieren lässt. Das Wissen, daß eine bestimmte Stufe auf einer Steintreppe mit unterschiedlichen Tritthö-

hen beim Betreten wackelt, sichert nicht nur meinen Gang in der Dunkelheit, sondern drückt auch meine Verbindung zum Ort aus. Die Hellhörigkeit vermittelt Eindrücke aus Nachbarhäusern. Die Fähigkeit, Stimmen, Husten, Räuspern oder den Gang bestimmten Personen zuzuordnen, oder Kinderspiel, Geräusche von Küchengeräten und die Eröffnungsmelodie einer Fernsehserie mit einem bestimmten Nachbarhaus zu verbinden, ist Teil einer Kognitionsroutine und vermittelt Vertrautheit, unabhängig davon, ob man die Geräuschkulisse mag oder nicht.

Meine Versuche in den vergangenen drei Jahren, in den Badagadörfern über die sinnliche Wahrnehmung des Ortes zu sprechen, wurden immer wieder von Exkursen zu den – im weitesten Sinn verstandenen – Institutionen und Personen im Dorf überschattet. Vertrautheit und Sicherheit, so meine Gesprächspartner, werde geschaffen durch die Rechtssicherheit in Person des Dorfchefs, durch die Zuverlässigkeit des als wandelnden Geldautomaten bezeichneten Geldverleiher (Zickgraf 2017), durch die Mobilitätsgarantie des gut bekannten und selbstredend entfernt verwandten Taxifahrers, der für Krankenfahrten auch nachts geweckt werden kann, durch die für Übergangsrituale wichtigen Dienste des Priesters und vor allem durch die für Beerdigungen verantwortliche Dorfgemeinschaft, die zudem die Kosten für dieses Ritual trägt. Für die mit allen Sinnen leiblich wahrgenommene Dorfatmosphäre bilden diese Ämter und Institutionen einen Rahmen, mit dem sie unauflöslich verbunden sind.

Mit einer autobiographischen Introspektion möchte ich abschließend die Spannbreite dessen andeuten, was als zum Dorf zugehörig gezählt werden kann und zudem die Idiosynkrasie von Sinneswahrnehmungen illustrieren. Vor einigen Jahren war meine Gestimmtheit im Dorf Jackanarai anders als in den Vorjahren; etwas fehlte, doch ich wußte nicht was. Was ich mutmaßlich als anders empfand, war – rückblickend – folgender Umstand: Mein Motorrad, eine 1983 während meiner ersten Feldforschung erworbene Enfield, die ich seither regelmäßig fahre, konnte ich nicht in Betrieb nehmen. Die erforderliche 6-Volt-Batterie war nicht mehr im Handel und es dauerte einige Tage, bis sie beschafft werden konnte. Nachdem die Enfield wieder in Betrieb war und ich – wie vor über dreißig Jahren – über kleine Straßen aus dem Talkessel hoch zum Dorf fuhr, wurde bei mir ein Gefühl der Vertrautheit wach, das mir in den ersten Tagen gefehlt hatte. Das Antreten der Maschine und ihr Klang, der Geruch von Öl und Benzin, die Vibration des Motors und die durch Schlaglöcher bedingten Erschütterungen samt Fahrtwind trugen zu einer – offenkundig vergangenheitsbezogenen – Feldforschungsatmosphäre bei. Diese kann wiederum nicht von einer im Studium vermittelten Forschungsromantik und einer abendländischen Motorradideologie getrennt werden, die im Zweirad nicht primär ein Fortbewegungsmittel sieht, sondern individuelle Mobilität verspricht. Mein Dorfempfinden knüpft also an andere Diskurse an, führt jedoch durch parallele Formen der solidarischen Einleibung, etwa Erinnerungen an Dorffeste, zu einem Empfinden, das sich in Schnittmengen mit dem meiner Zeitgenossen überlagert.

SCHLUSS: ATMOSPHÄRE UND NORMATIVE MUSTER

Ein *batti* ist ein Gefühlsraum, mit dem die Gestimmtheit in der dörflichen Gemeinschaft und normative Erwartungen einhergehen. Er wirkt in nahezu alle Lebensbereiche und speist sich aus einer Vielzahl möglicher Ursachen. Die politische Affiliierung und die religiöse Orientierung der Dorfbewohner, die architektonische Prägung, die Maßgaben der Worführer und viele andere Wirkkräfte tragen zur Dorfatmosphäre bei. Auch die Partizipation an gemeinschaftlichen Tätigkeiten und an der Dorfversammlung variiert von Ort zu Ort, ebenso ändern sich jeweils die dorfbezogenen Regeln. Mir sind Bemerkungen zur Kleiderordnung von Frauen in Erinnerung: In den 1980er Jahren hieß es, daß sie in bestimmten Dörfern kein *salwar kameez* tragen sollten, und in den 2000er Jahren waren Jeans ein für Frauen umstrittenes Kleidungsstück. In einigen Dörfern war die Eheschließung jenseits der endogamen Grenzen problematisch, in anderen nicht. Diese Gestimmtheit in den Dörfern hat sich auf nahezu alle Lebensbereiche ausgewirkt, auf Innovationen in der Landwirtschaft, den Bau von neuen Tempeln, die Wahl der medizinischen Behandlungsform, die Ausbildung der Kinder und auch die Wahrnehmung des Staates und seiner Institutionen. Während meiner intensiven Feldforschungsphase wurde das Erbrecht verändert (The Hindu Succession [Tamil Nadu Amendment] Act 1989). Fortan hatten alle Frauen, die zum Zeitpunkt des Inkrafttretens noch nicht verheiratet waren, die gleichen Erbansprüche wie ihre Brüder. Einige Badagafamilien haben dieses Gesetz mit großem Selbstverständnis in die Praxis umgesetzt, andere nicht. Auf meine Fragen nach den Gründen bekam ich zur Antwort, daß dies „in unserem Dorf“ undenkbar sei, konnte jedoch keine dingfesten Merkmale erkennen. Es war nicht allein der Einfluß der Honoratioren auf den Dorfversammlungen, nicht der meinungsbildende Fabrikant, nicht der einflußreiche Parteipolitiker, nicht die ökonomische Lage und keinesfalls der Priester, sondern das Zusammenwirken zahlreicher Momente, wobei der Wahrnehmung der einzelnen Elemente stets eine Idee vom Ganzen voraus ging.

In Dörfern – wie auch an anderen Orten – spüren die Anwesenden konkrete Normerwartungen, mit denen sie ihr Tun und damit ihre Bewegungen, ihren Blick, ihre Stimme, ihre Mimik und andere sinnlich wahrnehmbare Äußerungen modifizieren. Selbstredend besteht stets die Möglichkeit einer „falschen“ Interpretation oder einer Verweigerung, auf die das Kollektiv entsprechend reagieren kann. Das durch das Zusammenwirken vieler Wirkkräfte entstehende Raumgefühl, die Atmosphäre, wirkt sich auf nahezu alle Lebensbereiche aus. Sie fügt zusammen, auch wenn Dinge nicht zugehörig erscheinen. In Anlehnung an eine Formulierung von Lévi-Strauss, der die Affekte als die Näherin der Symbole bezeichnete (1978:201), näht die atmosphärische Wahrnehmung alle Sinneseindrücke zusammen. Die Dorfatmosphäre in ihrer abstrahierten und generalisierten Form bestimmt zwar nicht über die Regeln des Erbrechts und der Endogamie, doch sie wirkt auf deren Anwendung ein.

Zur Atmosphäre zählt nicht alles, was wahrgenommen wird, sondern, was als zusammengehörig empfunden wird. Ich habe während meiner Feldforschungen Dörfer mit recht unterschiedlichen Atmosphären kennengelernt, die auf einem Kontinuum von „traditionell“ und „modern“ oder in der Konzeption der Badaga als *akala* (entfernte Zeit, Vergangenheit) und *ikala* (nahe Zeit, Gegenwart) eingeordnet werden können. Diese Gestimmtheit der Dörfer war ausschlaggebend für das Verhalten ihrer jeweiligen Bewohner.

Die von Schmitz thematisierte Leiblichkeit und sein Konzept von Atmosphäre als flächenlosem Halbding sowie die von Böhme beschriebene Interdependenz von Akteur und Umgebungsraum haben sich bei der Annäherung an südindische Dorfatmosphären als hilfreich erwiesen, doch können weder die zeiträumlichen Kategorien noch die Personenkonzepte euroamerikanischer Provenienz vorausgesetzt werden. Die Ethnographie der Badagadörfer fügt sich jedoch in einen südindischen Kontext. Wie von Béteille (1971) für ein tamilisches Dorf beschrieben, verstehen auch Badaga ihre Dörfer jeweils als eine Replikation ihrer sozialen Muster und nach ritueller Reinheit geformten Hierarchien. Brüder leben „Schulter an Schulter“ in Reihenhäusern und mythische Migrationen manifestieren sich in den Ehrensteinen der Ahnen. Das Handlungsmuster des Geschäftsmannes, der seinen Sohn zur Einleibung von Wasser und Reis in das Dorf seiner Vorfahren bringen lässt (Daniel 1984), wiederholt sich in der Gegenwart in der Nilgiri-Region, wenn im Ausland lebende Badaga ihre Kinder zur dörflichen Sozialisation und zum Spracherwerb im letzten Jahr vor Schulbeginn in die paternalen Familien bringen. Auch die Pluralität der Dorfkonzepte, die Daniel Münster (2007) am Beispiel eines Vellaladorfes schildert, entspricht der Bedeutungsvielfalt, die für den Begriff „uur“ gilt. Auf einer generalisierten Ebene repräsentieren Badagadörfer keinesfalls Sonderfälle, doch werden sie von den Badaga als physische Erscheinungen und in ihrer mythologischen und religiösen Eingebundenheit in spezifische Lokalitäten durch ihre Differenz zur tamilischen Ebene erfahren. Namentlich bekannte Vorfahren gründeten Badagadörfer, in denen sie bis heute als Gottheiten verehrt werden. Gott, Genealogie und Terrain bilden eine Gesamtheit, die leiblich als Atmosphäre erfahren wird. Sie bilden somit eine unauflösliche Einheit, die mit den Begriffen Akteur (oder Aktant) nicht hinreichend umschrieben sind. Die stärkste Wirkmacht, mit der ein *hatti* seine Bewohner an sich bindet, ist die ihm eigene Atmosphäre.

Zwei ethnographische Notizen können hier der Illustration dienen: Im Februar 2015 traf ich in Adigarhatti erstmals Dr. Sundardevan. Er hatte sein Dorf 1972 verlassen und war in den USA promoviert worden. Als hoher Beamter hatte er für mehrere Staatsregierungen in Chennai gearbeitet und er war 2013 in sein Dorf zurückgekehrt. Seine Antwort auf meine Frage nach seinen Motivationen beinhaltet sowohl den synästhetischen Charakter des Dorfes, Bewegungssuggestion und solidarische Einleibung: „In the village you are part of a system, you share feelings. At a funeral you stand in a line of people who belong together, you feel their body and your own body. You know

where you belong to“ (Gedächtnisprotokoll vom 13. Februar 2015). Die Vorstellung des Dorfes hatte ihn über vier Jahrzehnte begleitet.

In der Gegenwart tragen moderne Kommunikationsmedien dazu bei, den Gefühlsraum Dorf jenseits seiner physischen Grenzen zu verbreiten. Im Oktober 2011 besuchte ich eine Badagafamilie in North Carolina. Die Mutter übte in der Küche mit ihren in den USA geborenen Söhnen für eine bevorstehende Hochzeit in der Nilgiri-Region den Tanz der Badagamänner. Das Beinkleid, bei festlichen Anlässen der weiße *veshti*, konnte improvisiert werden und die Musik war im Internet verfügbar. Einer der Söhne war im Vorteil, weil er bereits vor seiner Einschulung ein Jahr im Dorf seiner Großeltern nahe Kotagiri verbracht hatte. Die Vorfreude auf das Familienfest wurde in den Körper der Heranwachsenden mit dem Rhythmus der Badagamusik eingeschrieben und wird in Zukunft vermutlich mit der Erfahrung des eigenen Leibes und der ethnischen Zugehörigkeit verbunden sein.

LITERATURVERZEICHNIS

BÉTEILLE, André

1971 *Caste, class and power: changing patterns of stratification in a Tanjore Village*. Berkeley: University of California Press

BÖHME, Gernot

2013 *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp

DANIEL, E. Valentine

1984 *Fluid Signs: being a person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press

DIRKS, Nicholas

2001 *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press

FULLER, Christopher J. und Jonathan SPENCER

1990 „South Asia anthropology in the 1980s“, *South Asia Research* 10:85–105

GRUNWEDEL, Albert (Hrsg.)

1914 *Aus Feodor Jagors Nachlass*. Band 1. Berlin: Reimer

GUGUTZER, Robert

2013 „Der Gefühlsraum – Hermann Schmitz“, in: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hrsg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, 304–310. Wiesbaden: Springer

- HASSE, Jürgen
 2012 „Atmosphären der Stadt. Die Stadt als Gefühlsraum“, in: Jürgen Hasse (Hrsg.), *Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume*, 10–36. Berlin: Jovis
 2013 „Synästhesie. Eine Grundform der Wahrnehmung – zum Beispiel von Architektur“, *Wolkenkuckucksheim* 31:39–65
- HAUSKELLER, Michael
 1995 *Atmosphäre erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*. Berlin: Akademieverlag
- HEIDEMANN, Frank
 2006 *Akka Bakka. Religion, Politik und duale Souveränität der Badaga in den Nilgiri Süd-Indiens*. Berlin: Lit
 2010 „The priest and the village headman: dual sovereignty in the Nilgiri Hills“, in: Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner und Michael Prager (Hrsg.), *The anthropology of values: essays in honour of Georg Pfeffer*, 104–119. Delhi: Pearson
 2017 „Social aesthetics, atmosphere and social proprioception“, in: Alexandra Grieser und Jay Johnston (Hrsg.), *Aesthetics of religion: a connective concept*, 457–464. Berlin und Boston: De Gruyter
- HOCKINGS, Paul
 2012 „Society. Badaga“ in: Paul Hockings, *Encyclopaedia of the Nilgiri Hills*, 827–829. New Delhi: Manohar
- HOCKINGS, Paul und Christiane PILOT-RAICHOOR
 1992 *A Badaga-English dictionary*. Berlin und New York: Mouton de Gruyter
- INDEN, Ronald B.
 1986 „Orientalist construction of India“, *Modern Asian Studies* 20(3):401–446
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1978 *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LÖW, Martina
 2001 *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- MANDELBAUM, David
 1955 „The world and the world view of the Kota“, in: MacKim Marriott (Hrsg.), *Village India: studies in the little community*, 223–254. Chicago: The University of Chicago Press
- MARRIOTT, MacKim
 1955a „Preface“, in: MacKim Marriott (Hrsg.), *Village India: studies in the little community*, xvii–xviii. Chicago: The University of Chicago Press
- MARRIOTT, MacKim (eds.)
 1955b *Village India: studies in the little community*. Chicago: The University of Chicago Press

MÜNSTER, Daniel

2007 *Postkoloniale Traditionen*. Eine Ethnografie über Dorf, Kaste und Ritual in Süddindien.
Bielefeld: transcript

PALLASMAA, Juhani

2014 „Space, place and atmosphere: peripheral perception in existential experiences“, in:
Christian Borch (Hrsg.), *Architectural atmospheres: on the experience and politics of ar-
chitecture*, 18–41. Basel: Birkhäuser

PROUST, Marcel

1976 *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp

SCHMITZ, Hermann

2016 *Atmosphären*. 2. Auflage. Freiburg im Breisgau und München: Karl Alber

SRINIVAS, M.N.

1994 *The dominant caste and other essays*. Delhi: Oxford University Press

ZICKGRAF, Jens

2017 „Becoming like money: proximity and the social aesthetics of ‚moneyness‘“, *HAU. Jour-
nal of Ethnographic Theory* 7(1):303–326

