

## A kasztrendszerrel: mechanizmusok és hiedelmek

A dél-ázsiai kasztrendszerrel szinte mindenki hallott, pontos mibenlétével kapcsolatban azonban mégis sok a hiedelem. Elsősorban meg kell különböztetni a varna és a dzsáti alapú kasztfelosztást. A tanulmány tömör áttekintést ad a többretegű rendszer fontosabb ismérveiről és néhány történeti aspektusáról, melynek alapján kiderül, a kasztrendszer sok szempontból viszonylag modern fejlemény. El kell különíteni továbbá a jelenség megfogalmazását az antropológiai szakirodalomban, a laikus nyugati közgondolkodásban, illetve a helybeliek saját elképzelésrendszerében. A szerző bemutatja, hogy a kasztrendszer ma is életerősen létezik, és jellegzetes mai sajátosságai is vannak. További sajátosságok a szerző későbbi tanulmányaiban jelennek majd meg.

**A** társadalmi hierarchia minden kultúra sajátja. Dél-Ázsiában a történelem során egy sajátos társadalmi hierarchia-rendszer jött létre, a kasztrendszer. A kaszt szó (angolul *caste*) a portugál/latin *casta*, (jelentése: 'tisztá, nem kevert') szóból származik. A kaszt definíciója Berreman (1960) szerint: „endogám divíziók hierarchiája, melyekben a tagság örökletes és állandó”. Dutt (1931) így írta le a kasztcsoporthoz tartozó jellegzetességeit: endogámia, belső pancsajat (indiai politikai, közigazgatási rendszer), melyet foglalkozási csoportok, a szennyeződés veszélye miatti étkezési korlátozások és hierarchiasor jellemez, a születés meghatározottsága érvényesül benne, a szabályszegés kiűzetéssel jár, és a karma kihat a következő életre.

A kasztrendszerrel írott leghíresebb mű Dumont könyve, a *Homo Hierarchicus* (franciául 1966, angolul 1970). Dumont jelentős részben Hocartnak (1950, posztumusz kiadás), egy, a maga korában kritikusan fogadott antropológusnak a munkájára támaszkodott. Magyarul a kasztrendszerrel készült egyik legjobb leírás Tarr Dániel 1997-es munkája. Nyelvezetében és tetteiben a mai India minden, csak épp nem kasztmentes terület (Bayly 1999). Hosszú és változatos történelem, kiterjedt és változatos földrajzi környezet, nagy népesség, vallási sokszínűség, nyelvi sokaság, változó politikai és adminisztratív határok, továbbra is aktív és turbulens jelen és szó szoros értelmében is vett sokszínűség mellé hihetetlenül tagolt és komplex társadalmi rétegzettség is társul.

### A kétfajta kasztrendszer

A laikusoknak a kasztrendszerrel kapcsolatos egyik szokásos félreértése, hogy azt a négyosztatú, úgynevezett *varnarendszerrel* azonosítják, amely a hindu társadalom négy csoportját különíti el: a *brahminokat*, azaz papokat, a *ksatrijákat*, azaz harcosokat, a *vaisjákat*, vagyis kereskedőket és földműveseket, valamint a *sudrákat*, azaz szolgákat. Ez a négy varna (szín), azaz *chaturvarnarendszer*.

A felső három varna elkülönül az alsótól abban, hogy ők az úgynevezett kétszer születettek, azaz a férfiak kora serdülőkorukban egy újrászületési szertartáson vesznek részt, majd ezután életük végéig egy, vállukat az ellentétes oldali derekukkal összekötő fonalat viselnek, ennek jelképes bizonyosságául. Valójában ráadásul négy plusz egy, vagyis összesen öt varnaszerű kategóriát találunk, ugyanis az úgynevezett érinthetetlenek csoportja a fenti négy kategórián kívül helyezkedik el.

Ezzel párhuzamosan létezik az úgynevezett *dzsátirendszer* is, és a *dzsátik a tulajdonképpeni kasztok*. Magyarul a varnarendszer elemeit is általában kasztnak fordítják le, ugyanis nincs saját szavunk a varna és a dzsáti megkülönböztetésére. Ebben az írásban, ahol szükséges a különbségtétel, az eredeti hindi varna, illetve dzsáti elnevezéseket fogom használni. Az angol nyelvben sincs megfelelő elkülönítő szó a kétféle kasztrendszerre, és az angol nemcsak számunkra a mai tudomány nyelve, hanem az igen tagolt Indiában is hivatalos nyelv, és egyben sajátos összekötő-neutralizáló szerepet játszik (ahogy azt majd később látni fogjuk). Régebben felmerült az a javaslat, hogy a varnát inkább kategóriaként kellene lefordítani, de ez nem terjedt el széles körben.

Dzsátiból nem négy van, hanem rengeteg. Számukat lehetetlen pontosan megállapítani, de a becslések legalább több ezer dzsáti létezését mutatják. A dél-ázsiai mindennapi életben az emberek számára a dzsáti az igazán fontos szervezőelem, ugyanis ennek egyik legfontosabb tulajdonsága, hogy *endogám* csoport. A dzsátik a varnarendszeren belül helyezkednek el, vagyis annak részei, tehát nincs több varnába egyszerre beletartozó dzsáti. Ugyanakkor fontos megérteni, hogy a dzsátik nem a varnák alosztályai, nem sok dzsáti együttese alakít ki egy-egy óriás varnacsoportot (Quigle 1993). Valójában két – térben és időben folytonos mozgásban lévő – kasztrendszer (a varna- és a dzsátirendszer) egymásba fonódásáról van szó, mely komplexum egyúttal egy tágabb szociokulturális entitás szerves része és építőeleme is.

## Nem hindu kasztok

A nem hinduk, így elsősorban a dél-ázsiai mohamedánok *per definitionem* kaszton kívülnek számítanak (India lakosságának tizenkét százaléka muzulmán). Egyfajta areális kulturális befolyás hatására azonban az idők folyamán a dél-ázsiai, főleg indiai mohamedán közösségek (Imtiaz, ed. 1973), sőt a keresztény közösségek is (Ballhatchet 1998) saját kasztrendszerrel alakítottak ki. A Srí Lanka-i szingaléz buddhista társadalom is számos rendkívül rigid, kasztszerű tagolódást mutató jeggyel rendelkezik. Az itt és alább majd elmondottak ugyan tipikusan az indiai hindu népességre érvényesek, de ezenkívül különböző mértékben megjelenhetnek a dél-ázsiai nem hindu és nem indiai emberek-nél, embercsoportoknál is. A külföldieket, európaiakat szintén kasztonkívülinek, a kasztrendszeren kívül állóknak tekintik, de régebben (és néhol talán ma is) sokszor az érinthetetlenek legalsóbb kategóriájába sorolták őket (minket).

Az el- és megnevezések azonban sokszor oly bonyolultságot, illetve akár következtetlenséget mutatnak, hogy zavarba ejthetik a tudományos egzaktság után áhítózó kutatót. Például a törzs (angolul *tribe*) és a kaszt megkülönböztetése gyakran problémát okoz a vizsgálónak, mert a helybeliek sokszor nem érzékelik a különbséget, és ugyanazon szóval illetik mindkettőt.

## Tévhittek és elfojtások a kasztrendszerrel kapcsolatban

A kasztrendszer az indiai mindennapok szerves része, azonban mint jelenség rendkívül érzékeny terület az indiaiak számára. A róla folytatott elfogulatlan beszélgetés – főleg idegenekkel – és kiváltképpen a társadalmi jelenségeként való tudományos igényű vizsgálata ritka. A kasztrendszer tabutéma. A tabudinamika egyik következménye, hogy a nyugati vizsgáló vagy még inkább a nyugati utazó vagy egyáltalán nem látja meg a kasztrendszert, vagy legalábbis nem látja át annak jelentőségét, azt hogy miként és mennyire alapvetően járja át a dél-ázsiai társadalom szinte minden szegletét. Többnyire nem jelenik meg a mai India imázsát megjelenítő médiumokban sem, aminek a reputációjukra kényes indiaiak a lelkük mélyén nagyon örülnek. A jelenséget vizsgáló önkéntelenül azonosulhat a tabuval, ahogy a nyelvész is teszi, amikor az egyes kasztjellemző nyelvi fordulatokat nem tárgyalja a nyelvkönyvekben, és úgy oktatja az indiai nyelveket, mintha a nyelvi kasztindikátorok nem is léteznének.

Az egyik tévhit elsősorban a kasztrendszer létezését magyarázó és igazoló hindu vallási koncepciókból származik, és megtéveszt indiaiakat, de nyugati laikusokat is. Ez azt állítja, hogy a kasztrendszer jelen állapotában valami igen ősi dolog, ami tulajdonképpen az indiai társadalom kialakulásának kezdetéről, azaz jobban mondva az indoárja bevándorlás környéki, illetve utáni időszakból származik, és pusztán történeti-történelmi jelentőséggel bír. A kasztrendszer mint jelenség nem publikus, ugyanakkor a nem publikus terekben való megjelenése hangsúlyos. A mai középosztály a publikus narratívumokban a kasztrendszert mint valami szégyellni való, de elmúlt jelenséget említi, ha egyáltalán szóba hozza. Az olcsó munkaerő miatt ugyanakkor továbbra is gyakran alkalmaznak szolgáló és beosztott személyzetet. Froystad (2003) rámutat, hogy a szolgálók továbbra is az alsóbb kasztú rétegekből kerülnek ki. Bizonyos kétkezi munkák elvégzése a felső kasztbeliek számára továbbra is elképzelhetetlen. A hagyományos patronusviszony túlélése ugyanakkor az alárendelt személyzet számára bizonyos módon védő jellegű is, például a szigorú piaci szabályok alkalmazásának elkerülése tekintetében. A család régi mosóemberét (egy érinthetetlen kasztból származó *dhobit*) többnyire nem cserélik le csupán azért, mert idős, és találhatnának nála hatékonyabban dolgozó személyt is.

A társadalmi berendezkedésre vonatkozó szkepticizmus mint olyan távol áll az átlagos indiai embertől, azaz a szkepticizmus ezen hiánya jellegzetes e kultúra típusos kognitív rendszerére vonatkozólag. Egy kölcsönös befolyásoló és visszacsatoló rendszer jön létre: a szkepticizmus hiánya mint funkcionálisan kialakult elem miatt nem kérdőjeleződik meg a kasztrendszer, sőt racionálisan annak pusztá létét sem vizsgálják, miközben a kasztrendszer léte és a belekódolt felettes én konfliktuselfojtást hoz létre, ami kialakítja a szkepticizmus hiányát. A szkepticizmus hiánya a valós emberi, társas kapcsolatokra vonatkozik, vagyis az átlagos indiai ember tipikusan elfogadja a társadalmat olyannak, amilyen. A megkérdőjeleződés mint természetes emberi reakció azonban áttevődik, áttolódik absztrakt szintekre, például filozófiai eszmefuttatásokra (természetesen elsősorban az értelmiség soraiban), s ez mutatja, hogy nem csak az elfojtás az egyetlen lehetséges pszichés megoldásmód a megkérdőjelezhetetlenség okozta pszichés frusztrációra. Ugyanazok a tanult és intelligens emberek, akik mély értelmű, demiszticizált és igen szkeptikus megjegyzéseket tehetnek az emberi lét nagy kérdéseire, eközben a közvetlen

társadalmi környezetükre vonatkozólag ennek nyomát se mutatják. Természetesen a rendszerrel való identifikáció, vagyis a helyzet megkérdőjelezés nélküli elfogadása és a vele való azonosulás (tulajdonképp helyeslés) az esetek többségében megnyugvást és sikeres társadalmi beilleszkedést eredményez. A szorongással ekvivalens frusztrációérzés a kasztrendszer (ahogy más tabuk is) explicit és morális helyességét firtató felemlegetésekor, például kasztonkívüliekkel vagy külföldiekkel folytatott beszélgetéskor kerül előtérbe.

További gyakori hiedelem a közdiskurzusban szinte általános sztereotípiá, miszerint a modern korban, elsősorban a nagyvárosokban a kasztrendszer eltűnőfélben van, vagy talán már el is tűnt. Ilyenkor szokás bizonyos kirívó példákat emlegetni. A nagyvárosokban ugyan tényleg szélesebb a humán interakciós bázis, de ez nem jelenti azt, hogy a szociális barrierek kevésbé merevek lennének, mint vidéken. A városba migráló csoportok magukkal hozzák és nem nagyon adják fel eredeti nyelvüket és dialektusukat (Bhatia 1992). A kaszthovatartozás taglalása a mindennapi diskurzusnak továbbra is gyakori és szervesen velejáró része. Az indiaiak bizonytalanok lesznek egy másik indiaival való kapcsolat kialakításakor, ha nem ismerik annak származását. Egy alsóbb kasztbeli ugyan megpróbálhatja eltitkolni ezt, de azonfelül, hogy már maga a titkolózás is gyanús (mert szokatlan), számos mindenben lebukhat. Elárulja családneve, foglalkozása, lakcíme (lakókörnyezete), nonverbális gesztusrendszere és ami itt most számunkra a legfontosabb: kasztdialektusa. A szociális támogatás rendszere Dél-Ázsiában továbbra is nagyrészt kasztalapon konstruálódik meg, és ha a kasztot a támogató rendszerből kivennénk, sok egyént az alapvető kölcsönös segítségnyújtástól fosztanánk meg.

## A kasztrendszer néhány jellemvonása

Legfontosabb az *endogámia*. A kaszt döntő jelentőségű a család, a házasság és a párkapcsolatok tekintetében, mely az endogámiát is magában foglalja. Emellett azonban fontos tudni, hogy az exogámia is jellemző az indiai kultúrára. A közvetlen rokonság sokkal nagyobb köre tartozik az inceszt tiltás kategóriába, mint Európában, például az unokatestvérek és másod-unokatestvérek is, és a tiltott csoport mérete – kétségek nélkül egyfajta presztízskategóriaként – a magasabb kasztokban egyre nagyobb. Így, mivel a rokonságon kívül, de a kaszton belül kell társat választani, egy kisméretű kasztba tartozó számára igen komoly gondot jelent a megfelelő házastárs megtalálása.

Az indiai házasság és család tekintetében továbbra is uralkodó a *patrilokalitás*. Ez hangsúlyossá teszi az anyós-meny viszonyrendszert általában és a férj apjának domináns szerepét. Az európainál jóval erősebb a házasság, és családcentrikus a közgondolkodás, a mindennapi társas kommunikáció nagy arányban a családtagok között zajlik. Kicsi a válások aránya, sőt régen a válás számos hindu csoportnál teljesen lehetetlen volt. Az özvegy nők gyakran nem házasodhatnak újra. A házasság előtti nemi kapcsolat – főleg a nőknél – nem támogatott. Házasságon kívüli kapcsolatok ugyan léteznek, de többnyire titkoltak, és azokat a közmegítélés általában nem nézi jó szemmel.

A *házasságok*, melyek hagyományosan úgynevezett elrendezett házasságok (angolul *arranged marriage*), vagyis nem a házastársak maguk keresnek elsősorban párt saját maguknak, rendkívül fontos, központi szerepet töltenek be az indiai emberek életében.

Az apa vallási kötelessége lányának férjet találni, a konkrét munkát azonban zömmel nem ő, hanem egy távolabbi családtag végzi (ma már gyakran az internet segítségével), és próbálja a kaszt- és egyéb szempontból összeillő párokat megtalálni. A keresés asztrológiai és vallási kontextusba ágyazódik be, így egyes papi kasztok tagjai is közreműködnek benne. A leendő házaspárok találkozhatnak a házasság előtt, miután beszereztek egymásról a lehető legtöbb fontos információt (fénykép, digitális felvétel, anyagi, képzettségi szint stb.), és elvben vétőjoguk van. Nem gyakori, hogy ez utóbbival élnek, de előfordul. Az esküvő maga kiemelkedő jelentőségű esemény; erre presztízből minél több embert, többek között az egész kiterjedt családot meghívják, és rengeteg pénzt költenek rá.

Indiában hagyományosan a nyugati értelemben vett turizmus ismeretlen volt. A kereskedőkön kívül az emberek csak valamilyen ürüggyel utaztak, s az egyik legfontosabb ilyen ürügy az esküvőre utazás (a másik a zarándoklat). A menyegző tehát több mint csupán egy emberpár egybekelése, valójában az emberek számára a szociális háló megerősítésének helye és formája. Még tovább lépve megállapíthatjuk, hogy a házasság intézménye Indiában egy össznemzeti izgalmas játék és kikapadhatatlan kommunikációforrás. Ezen a szemüvegen keresztül érthetjük meg jobban az úgynevezett szerelmi házasság (*love marriage*) jelenségét, ami gyakorlatilag szinonimája a kasztközi (tehát nem kaszton belüli) házasságnak, vagyis amikor különböző kaszt-hovatartozású emberek házasodnak össze, és sokszor semmi köze a tulajdonképpeni szerelemhez, hanem csak arról van szó, hogy a szerelem esetleg többé-kevésbé magyarázhatja, ha nem is igazolhatja, hogy ilyen típusú házasságok egyáltalán létrejönnek. A házassághoz tartozik a hozomány intézménye is. Ez Indiában nem csupán tulajdon átadását jelenti, hanem a család szociális státusát is reprezentálja (Roulet 1996). A vőlegény szociális helyzetének, családja kasztjának és gazdagságának, valamint saját képzettségének és tanultságának megfelelően a menyasszony családja nagy és az újabb időkben egyre nagyobb értékeket fizet. Amennyiben nem sikerül a vőlegény státusának megfelelő összeget kigazdálkodni, a házasság sokszor nem jön létre, mert a vőlegény családjának státuscsökkenés lenne, ha kevesebbet is elfogadna, a menyasszony családja pedig inkább pártában tartja a(z egyik) leányt, mintsem hogy alacsonyabb státusú, például alacsonyabb kaszt-hovatartozású férjhez hozzáadják.

A modern, nyugati társadalmak egyik hátránya a hagyományos családszerkezet felbomlása, mindazon társas támogatás elvesztésével, amit ez jelentett. Az indiai családstruktúra – benne a sokat kárhozott *arranged marriage*-dzzsel – valójában nagyon sikeres napjainkban is. Az indiai család nem korlátozódik a nukleáris családra, tipikusan nincs éles határvonal a nukleáris és a kiterjesztett család, illetve a kiterjesztett család és a kasztalapú szociális hálózat között, így az egyén és az ifjú pár jelentős mértékű társas támogatást és adaptációs alternatívákat mozgósíthat.

A dzsátival kapcsolatosan további fontos magyarázó eszme az ideológiai, szimbolikus-kognitív mezben feltűnő, de a társas érintkezést közvetlenül szervező erő, az úgynevezett *tisztaságkonceptió*. A tisztaság itt nem a szó szoros értelmében vett tisztaságot jelenti, ezért például angolul nem a *clean*, hanem a *pure* szót használjuk leírására (hindiül *saaf*, illetve *pavitra*). Az ellentétes értelmű *dirty* versus *impure* különbségét lefordíthatjuk magyarra a *piszkos* versus *tisztátalan* szópárral. Ugyan egyes piszokkal járó foglalkozások művelői gyakran a tisztátalan kategóriába tartoznak, és a felső kasz-

tok szellemi foglalkozásai természetesen nem is piszkosak, de spirituális értelemben sokszor a piszkos lehet logikátlanul tiszta, sőt megtisztító is. Például a szent földdel kezelt lehet mosni (spirituálisan), és megtisztulni, és ugyebár *E. coli* baktérium tekintetében a szent Gangesz vize a legszennyezettebbek közé tartozik Varanasinál...

A kaszt egyben foglalkozási kategória is, egyfajta középkori céhszerű jelleggel. Bizonyos foglalkozások elvben csak bizonyos kasztok által űzhetők. Sok foglalkozás azonban mindenki által űzhető, főleg az új keletűek. A foglalkozási csoportok inkább önszervező-önsegélyező jelleggel működnek, átadva a tudást, örködve privilégiumain, ugyanakkor tere van a mobilitásnak is, tehát az egyén elvben választhat nem kasztspecifikus foglalkozást is. A kaszt meghatározza a lakókörnyezetet, a szabadidő eltöltését, a látogatók fajtáját is.

A kaszt hierarchikus helyet jelent. Ugyan a kasztok a hierarchikus varnakategóriák részei, de alkategóriákon belül tovább osztályozódnak, sokkal finomabb hierarchikus viszonyok megállapítására. A kasztok tagjai közösen lépnek fel, hogy a kaszt hierarchikus pozícióján javítsanak. Persze rögtön egy másik varnakategóriába vagy hirtelen a sor elejére ugrani képtelenség lenne, ám többnyire a csekély különbségek és kis ugrások is nagy küzdelemmel járnak. Mindez persze impliciten azt jelenti, hogy a kasztok tagjai elfogadják a kasztszisztémát mint olyat, és csak azon belül próbálnak jobb helyet kiharcolni. A hierarchia rangváltására híres példaként megemlíthető, hogy egyes marathi vagy bengáli királyi dinasztiák eredetileg *sudra* kasztbeliek voltak, azonban később egy idő után a *ksatriya* kategóriába kezdték sorolni őket (Srinivas 1966).

A kasztszisztémával párhuzamosan, azzal összefüggésben és vele kontextusban létezik Indiában a *dzsadzsmánirendszer* is. Ez szolgáltatások és ellenszolgáltatások rendszerét jelenti egy helyi hagyományokon alapuló interdependens viszonyrendszerben, mely tipikusan kasztok és nem individuumok között jön létre (bár ez változhat), és e rigid hierarchikus rendszerben a szolgáltatás irányulhat egyaránt felfelé és lefelé is.

A *domináns kaszt* fogalma olyan kasztot vagy kasztokat jelöl, melyek tipikusan a falvakban vagy kistérségekben számbeli és anyagi fölényben vannak a többihez képest, tudásban, ismeretekben és pozícióban a közösségi hierarchia csúcsán állnak (Srinivas 1962). Hogy az adott helyen melyik kaszt lesz ilyen a sok ezer közül, azt nem lehet megjósolni, de valahonnan a teljes hierarchia felső kétharmada és közepe tájáról kerülnek ki. A legfelsőbb kasztok általában számban, a legalsók anyagi javakban (és számban) nem érik el a dominanciához szükséges szintet. A kasztok között, különösen a domináns és az alárendelt kasztok között kölcsönös függőségi rend áll fenn, mely jelentős részben a *dzsadzsmánirendszer*ben jelenik meg (Mayer 1993). Dumont híres munkájában (Dumont 1970) kiemeli a frakciózás (*factions*) jelenségét, vagyis amikor egy faluközösségen belül a domináns – általában nagy létszámú – kaszt egy szakadár kisebb csoportja szövetkezik néhány kisebb létszámú függő kaszttal valamilyen pragmatikus cél érdekében. Látszólag ez a jelenség a kasztszisztémát meghaladó kapcsolódási formákat jelent, valójában ez a fajta ellenállás és szövetségképzés is csak a kasztszisztéma általános keretein belül jöhet létre, tehát a kasztszisztéma tágabb értelemben vett elfogadásán alapul.

Az érinthetetlen kasztoknak sok faluban csupán egy vagy nagyon kevés család a képviselője (Mencher 1974). Az érinthetetlenek megszólása egyébként is rendkívül egyenetlen, sok, nagyon kicsi és specializált kaszt létezik, de idetartozik az óriás (főleg észak-

indiai) *chamar* kaszt is. A chamarok eredetileg bőrmunkások voltak, de más kasztokból is toboroztak tagokat, és nagyrészt áttértek mezőgazdasági munkákra. Mindamellett az érinthetetleneknek birtokában általában nincs földtulajdon.

A faluközösségek kérdéséhez kapcsolódik még a *pancsaját* is, ami a régi falusi önkormányzatok rendszerét jelentette, egyfajta falutanácsot. Ilyen vagy hasonló sok kultúrában előfordul, és viszonylag természetes és hatékony igazgatási módszert jelent. Ami Indiában specifikus lett, az a *pancsaját* utóélete, ugyanis ez a rendszer utólag politikai felhangokkal bíró romantikus színezetet kapott, mint egyfajta ősi, nemes és igazságos működésmód, szemben a mai társadalom korrupciójával, erkölcstelenségével, igazságtalanságával stb. Fontos észrevenni azonban, hogy ezek a romantikus tematizálások általában leválasztják a kasztrendszer jelentőségét a *pancsaját*rendszerről, és úgy tüntetik fel, mintha a politikailag nem korrekt és kényelmetlenségérzést kiváltó kasztrendszer nem lett volna a régi *pancsaját*ok központi szervezőeleme.

A kasztrendszer szorosan kapcsolódik a hindu valláshoz a kvázi röghöz kötöttség szempontjából is. A kaszthoz tartozást ugyanis a születés határozza meg, a gyerekek kasztja a szülők kasztjával egyezik, a kasztrendszerbe elvileg nem lehet belépni, és abból nem lehet kilépni, mintájára annak, ahogy a hindu vallásra nem lehet áttérni. Mivel a nem támogatott, de előforduló kasztközi házasságokból és utódnemző kapcsolatokból születő gyermeket általában az alsóbb kasztú szülő kasztjába vagy valamely alsóbb kasztba sorolják be, a legfelsőbb kasztok számszerűleg kisebbek voltak és a középen lévő kasztok nagyobb számaránya matematikailag biztosítottá válik. A kvázi röghöz kötöttségből ugyan van kiút, de ez csak az egyén számára adott, és számára is komoly hátrányokkal jár. Elvileg valaki elköltözhet messzire, főleg valamely távoli és olvasztótégelyszerű nagyvárosba (például Delhi, Bombay, Bangalore), ahol senki nem ismeri, és ott önmagára vagy esetleg házastársára támaszkodva új életet kezdhet. Így azonban egyrészt a mindennapokra vonatkozólag hazugságokkal és titkolózásokkal vagy elzárkózással terhes életformát kell kialakítania, másrészt ezáltal megfosztja magát számos családi, baráti, kasztársi segélyforrástól.

A kvázi röghöz kötöttség vallási feloldása a lélekvándorlás tana, amely szerint az egyén életét meghatározza(ák) előző élete(i). Ez a *karmatan*, mely komoly támasza a vallás szociális funkciójának (Jaiswal 1998), ami abban a tanításban mutatkozik meg, hogy a jó és erényes élet jutalmaként az egyén magasabb kasztba születik újjá következő életében. A *karmatan*hoz szorosan kapcsolódik a *dharmatan*, ami az adott életből adódó kötelességek elfogadását jelenti, mely szerint valakinél minél erényesebb ez az elfogadó élet, annál magasabb kasztba születhet majd újjá a következő alkalommal, s minél erénytelenebb, annál alacsonyabba, sőt akár az embernél alacsonyabb, például állati létformákba is lehet kerülni; ezen elv szerint az állatok tulajdonképpen a legalsóbb kaszt alatti kasztokat jelenthetik.

A rendszer úgy épül föl, hogy mind fölfelé, mind lefelé, a legmagasabb és a legalacsonyabb hierarchiafokok felé a mindennapi életvitellel kapcsolatos megszorítások egyre szaporodnak. A különbség az, hogy míg fölfelé haladva a megszorításokkal együtt a privilégiumok és a megbecsülések rendszere is növekszik, lefelé a megszorítások mellé előjogok nem járnak, csak hátrányok és lenézés. A legfontosabb megszorítások az elfogyasztható táplálék és ital típusára vonatkoznak, ezek egyúttal presztízsrangsort is jelentenek. Maga a tiltás is önálló presztízsertékké konstruálódik, együtt járva a tiltásnak

az individuumban megjelenő tükörszerű megnyilvánulási formájával, az önkontrollal. Ez – ismét egy pszichoanalitikus magyarázómodell alapján – az ösztönvisszatartásnak mint specifikus értéknek a megjelenését jelenti az adott kultúrában. Nem csoda hát, hogy az aszketizmus, a remeteség, a szerzetesség és a hasonló, a tiltásokat az életvitel központi elemeként használó életstratégiák szintén nagy presztízserővel bírnak ebben a kultúrában.

## Néhány történeti megfontolás a kasztrendszerrel kapcsolatban

A varnarendszer kezdetei feltehetőleg csakugyan visszanyúlhatnak az ősi védikus idők-re, de ebből az időből semmi ilyen jellegű adat nincs a mai életet igazán meghatározó dzsátirendszerrel. A védikus vallást amúgy is túlzás hinduizmusnak nevezni, bár az utóbbi kétségkívül annak leszármazottja. A kapcsolat nemcsak igen távoli, de a hinduizmus annyi minden mást is jelent, mint a védikus vallás, hogy nagymértékben önálló entitásnak tekintendő. Mint ismeretes, a védikus idők után egy időre a buddhizmus vált szinte egyeduralmódóvá az ókori Indiában (vagyis a mai Dél-Ázsiában). Ez persze nem jelentette azt, hogy társadalmi hierarchia ne létezett volna a buddhista időkben is. A társadalmi hierarchia – a komplex kultúra kontinuum mivolta miatt – megszakítások nélkül alakult át egyik állapotából a másikba, a későbbi mindig a korábbi folyományaként, átívelve a védikus, a buddhista, majd a hindu reneszánsz és egyéb korszakokon. Miután a buddhizmus eltűnt az indiai szubkontinensről (leszámitva a mai Srí Lanka és Burma területét), és a régi védikus alapon kialakult a hinduizmus, újjáalakult a kasztrendszer is, de eleinte még távolról sem volt jellemző rá mai kidolgozottsága. A kasztrendszer „fejlődésére” nagy hatással volt a mohamedán betöréssorozat nyugatról, és a mohamedán vallás tömeges megjelenése Indiában. Paradox módon a brit uralom egyes jellegzetességei (Gupta 1991) különösen erős impulzust adtak a hinduizmus megerősödésének és komplexizálódásának.

A kasztrendszer mint rendszerentitás régebben, a középkorban egy politikailag erősen széttagolt szubkontinensen jelentkezett. Mondhatjuk, hogy minden kisebb-nagyobb királyság saját kasztrendszerrel rendelkezett, különböző csoportokkal és különböző hierarchikus viszonyokkal. Noha a kasztrendszer általános Indiában, egy-egy kaszt konkrét jelentése és jelentősége azonban csak helyi szinten értelmezhető.

A kasztrendszer a középkor során meglehetősen funkcionális volt, ugyanazt a célt szolgálta, mint az egyházi és a világi hatalom (időben későbbi) szétválasztása Európában. A közvetlen világi hatalom ugyanis a népes, de nem a kaszthierarchia csúcsán lévő kasztok kezében volt. Őket viszont a rendszeren belül a kaszthierarchia legmagasabb polcain elhelyezkedő csoportok ellenőrizték, alapvetően a hinduizmus vallási gyakorlatán keresztül. A legfelsőbb kategóriák számára pedig a fizikai erőszak alkalmazása, például a fegyveres harcban való részvétel tiltott volt, így nem jelentett veszélyt, hogy ők egymagukban magukhoz tudnák ragadni a hatalmat.

A brit uralom a kasztrendszerek viszonylagos széttagoltságát és esetlegességét gyökeresen megváltoztatta (lásd például Ghurye 1932), és még a névleg önálló területek is bekapcsolódtak egy közös vérkeringésbe, a hírközlés és a közlekedés felgyorsulásával és nagyobb földrajzi területre való kiterjedésével. A gyarmatosítók felfigyeltek a varna és



dzsáti közötti különbségre (Mukherjee 1999). Erőfeszítéseket tettek a kasztok azonosítására a különböző területek és helyi rendszerek között (lásd például Risley 1891; Blunt 1931), és ez egy nagyobb területi egységen belüli nivellálódáshoz vezetett, még ha belső harcok árán is.

A másik fontos tényező, hogy a brit uralom képviselői – nyilvánvalóan jól felfogott érdekéből – nem a közben kialakuló európai szabadságjogok és demokrácia elveit alkalmazták a gyarmati kormányzásban, hanem részben a kasztrendszert használták fel az uralom fenntartására. A britek általában – pragmatikus alapon, elsősorban a profittermelést és a katonai-stratégiai pozíciók megtartását szem előtt tartva – nem szóltak bele a helyi kultúrák, társadalmak belső felépítésébe, amíg azok nem sértették érdekeiket (miközben például tudományos szempontból jelentős erőfeszítéseket tettek, hogy megértsék őket, s így vált a korai antropológia az imperializmus kiszolgálójává). Ráadásul India a brit birodalom kedvenc gyarmatává is vált, részben a nagyfokú nyersanyag- és erőforrás-lelőhely miatt, részben mert a szkeptícizmus és a forradalmi beállítottság hiánya jellemezte, részben mert könnyen lehetett viszonylag kis erővel és nagy haszonnal nagy területeket ellenőrizni az erőteljes belső széttagoltság miatt. A britek voltak azok, akik rendszeresen elrendelték és megvalósították a népszámlálások során a kasztok összeírását és kategorizálását is, nekik volt ehhez megfelelő akaratuk és jól működő adminisztratív gépezetük. Ezzel azonban nemcsak az antropológia és a szociológia tudománya számára szereztek felbecsülhetetlen értékű adatokat – hiszen egyáltalán nem is ez volt vele a céljuk –, hanem az indiai társadalom felé azt az üzenetet közvetítették, hogy a Raj (vagyis a brit uralom) számára a kasztrendszer és a kasztok léte fontos.

Az angol közigazgatást a kortársak úgy jellemezték, mint amely egyenlő a hatékonysággal és a renddel, a jóindulattal és a fejlődéssel. A brit birodalmi bürokrácia – amelyik hatékonyabb volt, mint az angliai – gyorsan, határozottan és még ellenségeik szerint is korrupciómentesen működött, és egy feltűnően kis létszámú hadsereg védelmezte. Nagy-Britannia világhatalmi pozíciói eközben jelentős részben India birtoklásán nyugodtak, s Indiával különleges kapcsolatok épültek ki (Balogh 2001). A brit politika nemcsak megtúrta India vallási és kaszt szerinti megosztását, hanem kifejezetten erősítette is azt, noha az angol típusú gyarmati közigazgatás és igazságszolgáltatási rendszer kiépítése némileg csökkentette a kasztok hagyományos hatáskörét. A 19. század második felétől csak azokat a kasztjogokat és -szokásokat nyirbálták meg vagy számolták fel, amelyek a közigazgatás működését gátolták, vagy pedig nyilvánvalóan és mellbevágóan ellenkeztek az európai civilizáció hagyományaival.

Megjegyezhető még, hogy a brit vagy inkább elsősorban az angol kultúrában az indiai szubkontinens kognitív rendszeréhez hasonlóan, de természetesen egészen különböző forrásból kiindulva és különböző előtörténettel rendelkezve, az ösztönvisszatartás és az önkontroll szintén jelentős kulturális presztízsértéket jelent, szemben számos más, hozzánk közelebb eső európai kultúrával. Így e két taglalt kultúra képviselői és individuumaik között sokszor egyfajta érdekes kollízió jött és jön létre, többnyire tudattalan szinten, ugyanis a fenti sok szempontból hasonló élmény- és viselkedésrendszert, valamint közel álló interpretációs mátrixot jelent. Mindezt akkor láthatjuk tisztán, ha a brit birodalom más gyarmatainak történetét és az ott előforduló konfliktusforrásokat tanulmányozzuk, vagy ha a mai indiai emigrációnak a nem angolszász területen szerzett tapasztalatait hallgatjuk meg.

Jellegzetesen alakul a modern India hivatalos viszonya is a kasztrendszerrel. Gandhi, aki maga egy *vaisya* kategória *bania* kasztcsoport *modh* kasztjából származott (de erős gudzsarátí dzsainista hatás alatt nőtt fel), fellépett a kasztrendszer egyes elemeivel szemben. A más esetekből is ismert zseniális stratégiát alkalmazta, lévén nagyszerű realpolitikusan indiai viszonyok között. Jó érzékkel választott ki erős, szimbolikus és reprezentatív értékkel bíró részleteket kampány jellegű politizálásához, melyekkel egyszerű, de nagyon fontos üzeneteket próbált eljuttatni széles rétegekhez, és azokkal jelentős hatást elérni. Ő is tudta, hogy a kasztrendszer egészével szembeni fellépés irreális vállalkozás lenne, ráadásul elveszíthetné a támogatást egyéb politikai céljaihoz. Így hát kiválasztotta a kasztrendszer egyik szélsőséges megnyilvánulását, az érinthetetlenek modern erkölcsbe ütköző és a velük való együttérzést kiváltó hátrányos megkülönböztetését, vagyis például azt, hogy nem lehet hozzájuk érni, illetve ők sem érinthetnek másokat, mások egyes tárgyait stb. Ennek megváltoztatása bizonyos mértékig sikeres volt a gyakorlatban is, ugyanakkor szimbolikus értékű abban az értelemben, hogy elterjedt a hír, miszerint Gandhi fellépett a kasztrendszer ellen, még ha csak egyik megnyilvánulásával kapcsolatban is.

Ugyancsak középpontba állította a kasztrendszer kérdését dr. Ambedhkar,<sup>1</sup> az indiai alkotmány atyja is, aki maga egy érinthetetlen kaszthoz tartozott. Ambedhkar azonban a kasztrendszer egészének eltörlését szorgalmazta. Gandhit nemcsak brahmin és mozlím, hanem érinthetetlen oldalról is sok bírálat érte és éri, ami kissé más fénybe állítja amúgy keleten és nyugaton egyaránt sokszor idealizált politikai személyiségét. Az érinthetetlenek elvárták volna tőle, hogy vesse latba tekintélyét, és csak azzal a feltétellel hagyja jóvá a független India megszületését, hogy a kasztrendszert egyszer és mindenkorra, minden megnyilvánulásával együtt eltörlik a Föld színéről.

Később a független India alkotmánya 1950-ben eltörölte ugyan a kasztrendszeren alapuló hátrányos megkülönböztetést, de nem a kasztrendszert magát, és ez nem csupán árnyalatnyi különbség. Bevezették, egyébiránt jóval az afroamerikaiak ilyen irányú elbírálásának megkezdése előtt, a pozitív megkülönböztetés intézményét. Az 1950-es évektől a kormányzati és oktatási állások 22,5 százalékát fenntartották az alsó kasztbeliek számára. Az 1990-es évekre az arány 49,5 százalékra nőtt. India lakosságának tizenöt százaléka tartozik a listára vett kasztok közé, ezért a kormányzati állások és az iskolai férőhelyek tizenöt százalékát fenntartják számukra. A listára vett törzsek esetén ez az arány 7,5 százalék. Létezik egy harmadik kategória, az egyéb hátrányos származású rétegeké (*Other Backwards Classes*, rövidítve OBC), ők India lakosságának ötven százalékát teszik ki, és a kormányzati posztok huszonhét százalékát tartják fenn számukra.

Dél-Indiában a társadalom és a kasztrendszer struktúrája némileg eltérő. A brahminok a teljes lakosságnak csupán három százalékát alkotják, a lakosság többsége *sudra* kasztbeli, az érinthetetlenek aránya húsz százalék. A földbirtokrendszer olyan típusú, hogy viszonylag alacsony kasztbeliek is középbirtokosok lehetnek. A brit uralom megítélése sokkal pozitívabb volt délen, és a britek brahminpárti politikát folytattak, amíg ki nem derült, hogy a függetlenségpárti, a 19. század végén alakult és központi jelentőségűvé vált új Kongresszus Párt erősen brahmin dominanciájú. Ezután a brahminokkal szembeni mozgalmakat pártolták, mely az Észak-Indiától való elkülönülést is erősítette. A modern Indiában dél és észak egységes országot alapított, de az ellentétek továbbra is kézzelfoghatók.

Kasmírban, a legészaknyugatibb tartományban, a rendszeresen ebből az irányból érkező mohamedán betörések fő útvonalán szinte a teljes lakosság áttért az iszlámra, a brahminokat kivéve. Őket ezeken a területeken évszázadokon át üldözték, viszont a kasmíriak lettek a legvilágosabb bőrű és legelőkelőbb brahminok.

## A helyzet ma

S ezzel el is érkeztünk a mába, s egyben olyan kérdésekhez, melyek jelentősen foglalkoztatják a mai indiai embert. Az alkotmány révén létrejött a bejegyzett kasztok és törzsek intézménye (angolul *scheduled caste* és *scheduled tribe*). Ez is mutatja, hogy bizonyos kasztok és törzsek között a különbség nem éles, törzs átváltozhat kaszttá, és viszont (Eichinger Ferro-Luzzi 1975). Ha egy csoport rákerül a hivatalos listára, akkor pozitív megkülönböztetésben részesül. Számukra többek között kvótákat tartanak fenn a kormányzati adminisztrációban vagy a felsőoktatásban. Az 1961-ben listázott kasztok aránya 14,7 százalék volt. 1972-ben az érinthetetlenek India tizenhét százalékát alkották. Indiában ma körülbelül 160 millió érinthetetlen él, ez több, mint a csatlakozott tíz új európai uniós ország lakossága együtt. A közelmúltban a köztársaság elnöke, a parlament elnöke és a kormányzó párt elnöke is érinthetetlen volt egy időben (Lynch 2001). A pozitív megkülönböztetés rendszere ugyanakkor éles kritikák tárgya az erősen kompetitív indiai társadalomban, azonban az ilyen privilégiumok elleni küzdelem vagy inkább morgolódás valójában tápot ad a kasztrendszer fenntartásához is. Ezenfelül az, hogy a diskurzus továbbra is az érinthetetlen csoportokkal szembeni nem hivatalos diszkriminációt helyezi a fókuszba, valójában a kasztrendszert meglehetősen egyoldalúan tematizálja, nem emelve ki, hogy érdemben kísérlet sem történik a rendszer alapvető, mélyreható megváltoztatására. Ugyanakkor valóban sok pozitív változás is történt a független Indiában a legsúlyosabb társadalmi egyenlőtlenségek mérséklésére (Mendelsohn–Vicziány 1998).

A kasztrendszer eltűnésének egyik akadályja talán éppen az, hogy ugyanazok, akik felfelé panaszkodnak alacsonyabb besorolásuk miatt, lefelé éppoly elítélőek tudnak lenni, mint amennyire őket magukat elítélik a felsőbb kasztok képviselői.

A központi indiai kormányzat támogatásával működik az India Antropológiai Felmérése Intézet (*Anthropological Survey of India*), mely több száz alkalmazottal és félmillióárd rúpia éves költségvetéssel rendelkezik. 1985-től ez a központ irányította a *People of India (India népei)* elnevezésű projektet, melynek az volt a célkitűzése, hogy az ország minden népének és közösségének megrajzolja az antropológiai profilját. Számos nagy volumenű munkát publikáltak erről az 1990-es években. Érdekes módon – talán az „antropológia” szó kettős jelentéséből kiindulva – óriási mennyiségű és igen hasznos anyagot gyűjtöttek a népcsoportok fizikai antropológiai jellemzőiről is. Az általuk vizsgált népcsoportokba ugyanúgy beletartoznak a kasztok, főleg a regisztrált kasztok is, mint az ezekkel egyenértékűen kezelt Nikobar-szigeti elszigetelt törzsek. Az egész modell, úgy tűnik, azon az elképzelésen nyugszik, mintha a kasztok megkülönböztetésének valamilyen biokémiai vagy fiziológiai alapja lenne, és olyan zavarba ejtő megállapítások jelennek meg az óriási munka egyes szegleteiben, hogy a „chamaroknak hosszú, kes-

keny fejformájuk van”. Az ilyen munkák sajnos táplálhatják is az indiaiak kasztrendszerrel kapcsolatos hiedelmeit.

A modern Indiában a férfiak járnak és dolgoznak inkább a kasztsemleges vagy más megközelítéssel – hindu, kasztértelemben vett – kikerülhetetlenül szennyeződő területeken. Így fokozottabban a nők dolga a család rituális tisztaságának megőrzése (Bayly 1999). Néhány jelentős vallási ünnep, fesztivál vagy zarándoklat egyfajta felületi kasztmentességet mutat. A publikus közösségi helyeken, például a tömegközlekedésben immár nem jelenik meg az elkülönítés, a fizikai érintés megelőzése, illetve a hozzá kapcsolt közvetlen félelem. Amikor azonban az emberek hazatérnek otthonukba vagy saját kistelepülésükre, visszatérnek a régi terminusokhoz és viszonyításrendszerekhez kognitív állapotuk egy mélyebb, alapvetőbb szintjén. Szó sincs arról, hogy a különbségek észrevétlenek lennének, az emberek ne figyelnék, vagy ne vennék észre a kaszthovatartozás árulkodó jeleit. Míg az alsó kasztok tagjai továbbra is elemi erővel érzékelik a diszkriminációt, a felső kasztok úgy gondolják, a kasztrendszer és a megkülönböztetések ideje már a múlté, inkább valamilyen kellemetlen történelmi időszak megnyilvánulása volt (Dasgupta 2001).

Európában, Észak-Amerikában és Ausztráliában az indiai expatriáltak (az úgynevezett *non-resident Indians*, vagyis nem indiai lakos indiaiak) számára a kasztmegtartó sok fokozottan kényelmetlenné váltak. A gyermekeivel kapcsolatos házastárskeresésben egy középosztálybeli, nyugaton élő indiai számára a jövedelem, a neveltetés, a képzettség, a tanultság és/vagy akár az asztrológiai egyezés fontosabb lehet, mint a dzsáti- vagy gotraegyezés. Ezekben a nyugaton élő indiai csoportokban azonban alig lehet dalit vagy érinthetetlen csoportba tartozó személyt találni.

A kasztrendszerrel párhuzamosan és azzal összefüggésben Indiában osztálytagozódás is megfigyelhető. Előfordulhat, hogy alacsonyabb kasztú személy nagyobb gazdasági vagy politikai hatalommal bír, vagy magasabb képzettséget szerez, azonban általános trendként továbbra is az a valóság, hogy minél magasabb kasztba tartozik valaki, annál valószínűbb, hogy nagyobb gazdasági és politikai hatalommal, képzettséggel és anyagi javakkal bír. A modern India természetesen óriási hatással van az osztályrétegződés átalakulására és a kasztrendszerre is, mindkettő változóban van, ugyanakkor mindkettő életerősen létezik is egy időben és egymással összefüggésben. Az új társadalmi osztálytagozódás nem váltotta fel a kasztrendszert, hanem egybefonódik vele (Bettelheim 1965). Az értelmiségi brahminok antikapitalista beállítottságúak, de a brahminok továbbra sem úznak tisztátalan mesterségeket. A kapitalisták között sok a nem felső kasztbeli, és városi környezetben jobban csökkent a kapcsolat kaszt és mesterség között. A marxisták tévesen jóslták, hogy az osztálystruktúra szerepének növekedésével a kasztrendszer szerepe csökken Kalmár (1980).

A modern politikai pártok jelentős része (például a BSP, a Bahudzsan Szamadzs Párt) – a külföld számára általában ismeretlen módon – kasztrétegekre épít, szavazóik meghatározott kasztcsoportokból kerülnek ki. Érdekes módon államok vagy tartományok szintjén előfordulhat, hogy egy érinthetetleneket tömörítő párt összefog, és koalíciót alkot egy brahminokat vagy egy sudrátat tömörítő párttal szemben. Az alsó kasztok politikai öntudata kétségkívül erősebb, mint régen, ugyanakkor a jelenlegi általános helyzet megítélésével kapcsolatban továbbra is gyökeresen eltérő nézetek léteznek. A feltörő alsó kasztú középosztály is kasztalapú politikai identitással jelenik meg a politikában, első-

sorban a továbbra is meglévő diszkrimináció ellen küzdve (Varshney 2000). Az 1950-es évek tipikus politikusa az angolul beszélő, részben külföldön képzett, jogi végzettségű, felső kasztbeli, városi ember volt, helyi léptékben pedig Észak-Indiában az agrár típusú helyi felső kasztok uralták a helyi politikát. Az egyeduralgató Kongresszus Párt sok heterogén csoportot egyesített, és felkarolta az érinthetetlenek ügyét is. Helyi politikája azonban egy klientúrendszerre épült, melyben a helyi elit vezette kasztpiramis érvényesült. A 1980–1990-es években Észak-Indiában is alsóbb kasztbeli politikusok tűntek fel. A Listára Vett Kasztok és Törzsek csoportja 1984-től egy pártot működtetett északon, a BSP-t (*Bahujan Samaj Party*), mely sok szempontból a Kongresszus Párt helyébe lépett. Vezetői az alsó kasztbeli középosztály tagjai, szinte kizárólag kormányzati hivatalnokok, akik elsődlegesen a továbbra is fennálló és napi szinten érzékelt diszkrimináció ellen küzdenek. A választások kaszthatárok mentén alakultak, és az 1960-as évektől sok helyen az alsóbb kasztok által vezetett pártok vették át a hatalmat. Nem a kasztrendszer megszűnése, hanem annak újrafeltalálása, újrakonstruálása zajlik. A *low caste* (alsó kasztbeli) jól használható a választásokon. Keralában, ahol a Kommunista Párt többször győzött, a párt hatalma nem elsősorban osztály-, hanem kaszttámogatókon alapult, ugyanis támogatói zömmel a korábban súlyosan elnyomott ezhava kaszt tagjai közül kerültek ki, akik Kerala lakosságának huszonkilenc százalékát teszik ki.

Dél-India politikailag sokkal kasztfüggőbb (Dirks 1997), míg Észak-Indiában a hindu–mozlim ellentét az elsőrendű a mai politikában. A dél-indiai felső kasztbeliek, miután a kvótarendszert bevezették, majd a kvótákat az utóbbi évtizedekben felemelték, jelentős mértékben az üzleti élet, illetve az észak-indiai vagy külföldi kivándorlás mellett döntöttek. Észak-Indiában a hindu nacionalista pártok inkább a (a mozlímokkal szembeni) hindu egységre és nem a kaszttudatosságra helyezik a hangsúlyt.

Egyesek a politikai sztenderdek lazulása riogatnak, illetve így értelmezik a változásokat. Mások úgy vélik, India csakugyan demokratikusabb lett, miután valóra vált az alsóbb kasztok tényleges politikai részvétele. Szemben a világ legtöbb demokratikusabb országával, Indiában a szavazási arány nagyobb a szegény, tanulatlan és falusi társadalmi rétegekben (Yadav 1996).

A modern India másik fontos jelensége a *szanszkritizálás*, amit a nyugatosodással vagy nyugatosítással ellentétpárban szokás emlegetni (Srinivas 1962). A nyugati szokások és a közoktatási rendszer a kasztrendszer ellen hatnak. A szanszkritizálás archaizáló és purista mozgalom, amely bizonyos régi és „tisztá” értékeket, szokásokat szeretne feleleveníteni, némi nacionalizmussal és mohamedánellenességgel vegyítve. Persze messze nem azokból az időkből kívánják a szokásokat feleleveníteni, amikor a szanszkritot mint köznyelvet beszélték (körülbelül négyezer éve), hanem inkább a pár száz évvel ezelőtti korszakból, amikor a szanszkrit hangsúlyozottan liturgikus nyelvként működött, mint az európai középkorban a latin. Észak-Indiában az olasz–latin kapcsolatot mint hasonlatot alapul véve a szanszkritizmus hindi nyelvterületen nyelvileg is tetten érhető, és a hindi nyelv olyan változatának használatát preferálja, amelyikben legkevésbé az arab, perzsa és angol kölcsönző, azaz legkevésbé „urdus”. Ez a szanszkritis hindi főleg szókincsbeli felcserélésekkel operál, azonban a szándékos különbözővé tétel nem éri el a tudatosság számára nehezebben hozzáférhető és befolyásolható szintaktikai vagy prozódiai rétegeket. A szanszkritizálódás a kasztrendszerrel kapcsolatban olyan jelenségeket is jelent, hogy az alsóbb kasztok felsőbb kasztok szokásait és korlátozásait

kezdik alkalmazni, abban a hitben, hogy azok a tisztábbak (vagyis kevésbé tisztátalanok). A szanszkritizálás Nepálban a hindu szokások és értékrend, valamint az indiai származású lakosok dominanciájának érvényesítését jelenti a tibeto-burmai lakosokkal szemben.

A kaszt kifejezés, terminológia jelentése és a jelentőségtulajdonításokhoz kapcsolódó célzatosság továbbra is folytonos változásban van. Újabban olyan gyűjtőfogalmak és modellrendszerek keretein belül is megjelenik, mint az emberi jogok, az apartheid, a kirekesztés vagy a rasszizmus (Reddy 2003; Guru 2003). Ez nyilvánul meg például olyan helyeken, mint a 2001-es durbani, rasszizmus elleni világkonferencia, ahol a résztvevők feszegették a kasztrendszer kérdését is, vagy az új keletű, dalit emberi jogokért küzdő indiai kampány (*National Campaign for Dalit Human Rights*). Ahogy az a durbani konferencián is megmutatkozott, jelentős a véleménykülönbség, és továbbra is heves viták lángolnak fel az indiai alsó kasztok és a kormány képviselői között arról, hogy vajon a kasztrendszerrel jellemezhető indiai helyzet egyenértékű-e a világ számos pontján régen és ma megjelenő, múltbeli vagy aktuális rasszizmussal, apartheidtel vagy az alapvető emberi jogok más sárba tiprásával.

A mai indiai jelenségekben inkább az egyes elnyomott csoportok hátrányos helyzete elleni küzdelem jelentkezik, és nem a kasztrendszer egészének, társadalmi és kulturális kontextusának megváltoztatása (Narula 2001). Sokszor a dalit ellenállás is a kaszt jellegű gondolkodás logikájára épít. A legszélsőségesebb esetek, az érinthetetlenekkel szembeni atrocitások és kirekesztő attitűd kerülnek általában a figyelem középpontjába, ami például a *National Geographic* címlapján is nyilvánosságot kaphat (O'Neill 2003). Mindez azon az illúzió alapul, hogy az érinthetetlenek kétségkívül szomorú esete kiválasztható és kimetszhető lenne a kasztrendszer és az indiai társadalom és kulturális komplexum egészéből. A kasztrendszer azonban ugyanúgy nem vehető ki az indiai kultúrából, ahogy egy ronda emelet nem vehető ki egy sokemeletes épület közepéről. Az érinthetetlenek kérdésének egyes felzaklató részleteivel való foglalkozás azonban úgymond csak a ronda emelet külső tégláinak kozmetikázása, mely nem érinti az épület tartószerkezetét.

## JEGYZET

1. Lásd <http://www.ambedkar.org/ambcd/01.Caste%20in%20India.htm>.

## IRODALOM

BALLHATCHET, K.

1998 *Caste, class and Catholicism in India 1789–1914*. London: Curzon.

BALOGH ANDRÁS

2001 A brit korona ékköve: India. *História* 3(22):16–20.

BAYLY, SUSAN

1999 Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern. Cambridge: Cambridge University Press. /The new Cambridge history of India, IV. 3./

BERREMAN, GERALD D.

1960 Caste in India and the United States. *American Journal of Sociology* 66:120–127.

BETTELHEIM, CHARLES

1965 *A fűggetlen India*. Budapest: Kossuth.

BHATIA, TEJ K.

1992 Variation in Hindi: Parameters for a pan-dialectal grammar. *In Dimensions of sociolinguistics in South Asia*. Edward Dimock et al., eds. 163–177. Oxford: IBH Publications.

BLUNT, EDWARD ARTHUR HENRY

1931 *The caste system of northern India, with special reference to the United Provinces of Agra and Oudh*. London: Oxford University Press.

DASGUPTA, SATDAL

2001 Caste, class, and political conflict: perceptions of social change in West Bengal villages. *Journal of the Asiatic Society* 43(1):48–76.

DIRKS, NICHOLAS

1997 Recasting Tamil society: The politics of caste and race in contemporary South India. *In Caste Today*. C. J. Fuller, ed. 263–295. Delhi: Oxford University Press.

DUMONT, LOUIS

1966 *Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

1970 *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. London: Weidenfeld and Nicolson.

DUTT, NRIPENDRA KUMAR

1931 *Origin and growth of caste in India*. London: Kegan Paul.

EICHINGER FERRO-LUZZI, GABRIELLA

1975 Food avoidences of Indian tribes. *Anthropos* 70(3–4):385–428.

FROYSTAD, KATHINKA

2003 Master-servant relations and the domestic reproduction of caste in northern India. *Ethnos* 68(1):73–94.

GHURYE, G. S.

1932 *Caste and race in India*. London: Kegan Paul.

GUPTA, SHANTI SWARMY

1991 *Varna, castes and scheduled castes: a documentation in historical perspective*. New Delhi: Concept Publishing Company.

2006 9 (2):223–239.  
Tabula

GURU, GOPAL

2003 Spectre of exclusion. Paper presented at a symposium on „The Agenda of Transformation in Nepali Democracy” organized by Social Science Baha, 22–24 April, 2003, Birendra International Convention Centre, Kathmandu, Nepal. Internetcím: [http://www.himalassociation.org/baha/baha\\_conf\\_gopalguru.htm](http://www.himalassociation.org/baha/baha_conf_gopalguru.htm).

HOCART, ARTHUR MURICE

1950 Caste: a comparative study. London: Methuen.

IMTIAZ, AHMAD, ED.

1973 Caste and social stratification among the Muslims. Delhi: Manohar Book Service.

JAISWAL, SUVIRA

1998 Caste: origin, function and dimensions of change. New Delhi: Manohar.

KALMÁR GYÖRGY

1980 Isten érinthetetlen gyermekei. Kaszt és osztály a mai Indiában. Világosság 20(11):695–702.

LYNCH, OWEN M.

2001 Untouchables in India’s civil/uncivil democracy. Ethnos 66(2):259–268.

MAYER, PETER

1993 Inventing village tradition: The late 19th century origins of the North Indian ‘Jajmani system. Modern Asian Studies 27(2):375–395.

MENCHER, JOAN P.

1974 The caste system upside down, or the not-so-mysterious East. Current Anthropology 15(4):469–478.

MENDELSON, OLIVER – VICZIANY, MARISKA

1998 The untouchables. Cambridge: Cambridge University Press.

MUKHERJEE, RAMKRISHNA

1999 On caste and class relations. Journal of the Asiatic Society 41(4):71–75.

NARULA, SMITA

2001 Caste discrimination. Seminar 508. Internetcím: <http://www.india-seminar.com>.

O’NEILL, TOM

2003 Érinthetetlenek. National Geographic Magyarország 6:32–61.

QUIGLE, DECLAN

1993 The interpretation of caste. Oxford: Clarendon.

REDDY, DEEPA S.

2003 The ethnicity of caste. Anthropological Quarterly 78(3):543–584.

RISLEY, HERBERT

1891 The tribes and castes of Bengal. 2. Calcutta: Bengal Secretariat P.



ROULET, MARGERUITE

1996 Dowry and prestige in North India. *Contributions to Indian Sociology* 30(1):37–68.

SRINIVAS, MYSORE NARASIMHACHAR

1962 *Caste in the modern India*. Bombay–Calcutta: Asia Publishing House.

1966 *Social change in modern India*. Berkeley: University of California Press.

TARR DÁNIEL

1997 Az indiai kasztrendszer / The Indian Caste System. Internetcím: <http://www.freeweb.hu/tarrdaniel/documents/KulturalisAntropologia/kasztrendszer.htm>.

VARSHNEY, ASHUTOSH

2000 Is India becoming more democratic? *Journal of Asian Studies* 59(1):3–25.

YADAV, YOGENDRA

1996 Reconfiguration of Indian politics: State assembly elections, 1993–1995. *Economic and Political weekly*, 13th January.

LÁSZLÓ LAJTAI

## The caste system: mechanisms and beliefs

Almost everybody has heard about the South Asian caste system. Its very nature is in many cases surrounded by a great number of beliefs. We have to distinguish between the *varna* and the *jati* types of caste system. This paper attempts to give a survey about the properties of this multi-layered system and its historical aspects. On the basis of this we will come to the conclusion that the caste system as we know it today is, in many respects, a relatively new phenomenon. We have also to keep in mind that its anthropological, native and Western folk models are all but the same. The author will also show the recent features of the caste system and its vitality in the everyday life in South Asia. This essay is an introduction to further case studies from the same author.

2006 9 (2):223–239.  
Tabula

239