

Politisoituva kastilaitos

TAPIO TAMMINEN

ABSTRACT

This article shows what a significant role caste plays in contemporary India. Changes are taking place in the meaning and legitimacy of the caste system. Caste is not on the way out. Its major domain is nowadays in politics. Electoral majorities are often built on coalitions of castes. The election campaigns are organised with the help of caste associations, although the leaders of the political parties have repeatedly condemned in public the use of caste in politics.

There is also a significant link between caste and religious nationalism. The Hindu nationalist movement has traditionally drawn most of its support from the upper castes in North India. The movement has rhetorically stressed the need to combine untouchables and tribal groups in a single Hindu community. At the same time it has strongly opposed the claim of the Christian and Islamic untouchable groups to be granted official status as a scheduled caste.

Among the urban middle-class the traditional caste system has nearly lost its traditional meaning. We may speak about some kind of 'symbolic ethnicity' among them because their caste background does play a significant role in family life but not in public life. But even among the urban middle-class caste endogamy is still widely observed.

Keywords: India, caste, politics, hindu nationalism, ethnicity

Johdanto

Intialainen ystäväni ei ole vuosienkaan ystävyysjälkeen suostunut puhumaan kastistaan. Hän on poistanut nimestäänkin kastista kertovan osan. Hänelle kastia ei enää ole. Ystäväni käyttäytyminen kuvastaa laajemminkin pitkälle koulutetun urbaanin keskiluokan asenteita. Jos ulkomainen tiedustelee maan suurkaupungeissa vaikuttaako kastilaitos edelleen Intiassa, keskiluokkainen intialainen kieltää tämän päättäväisesti hymyillen. Tai hän tekee sen myöntönsä, että ”kasti vaikuttaa takapajuisissa kylissä”.

Käydessäni pari vuotta sitten Allahabadissa tapasin Jamuna-joella kaksi pyhiinvaellusmatkalla ollutta veljestä. Juttelumme kiertyi joten-

kin kastilaitokseen. He olivat alakastisia. Veljekset kysyivät minulta, mihin kastiin minä kuuluin. He eivät millään voineet uskoa, että Euroopassa ei ole kastilaitosta. Heille kasti oli maailman luonnollisin asia. Veljekset asuvat Varanasin lähellä sijaitsevassa kylässä.

Satunnaisesti Intiassa piipahtava matkaajakaan ei voi olla lukematta lehdistä kastilevottomuuksista tai suoranaisista kastisodista. Eikä tämä koske pelkästään takapajuisista Biharin osavaltiota. *Frontline*-aikakauslehti raportoi tammikuun 1998 Tamil Nadussa uudelleen puhjenneista kastittomien ja alakastisten *thevarien* välisistä taisteluista. Kahakassa kuoli 11 ihmistä, useita loukkaantui ja koteja poltettiin maan tasalle. (Viswanathan 1998, 36–39.)

Pyrin tässä artikkelissa perustelemaan väitet-

tä, että kastilaitos ei ole häviämässä Intiasta. Päinvastoin sen merkitys näyttää yleisten modernisaatioteorioiden vastaisesti vain lujittuvan. Kastilaitos on kuitenkin muuttumassa erityisesti suurkaupungeissa. Muutoksen suunta näyttää, miten kastilaitoksen merkitys muuttuu myös urbanisoituvissa kylissä.

Kaksi Intiaa

Kun Intian perustuslain pääarkkitehti *B.R. Ambedkar* puhui vuonna 1949 maansa parlamentille, hänen puheensa kärki suuntautui kastilaitokseen. ”Kuinka me voimme olla yhtenäinen kansakunta, jos jakaannumme tuhansiin eri kasteihin. Kastit ovat anti-kansallisia. Ensiksikin siksi, että ne jo olemassaolollaan aiheuttavat sosiaalista eriseuraisuutta. Toiseksi kastit saavat aikaan sekä kastien sisäistä että niiden välistä kateellisuutta ja antipatiaa...” (sit. Radhakrishnan 1998, 102). Ambedkarilla oli erityisen hyvä syy taistella kastilaitosta vastaan, sillä hän oli taustaltaan kastiton. Nykyisin hän on *dalit*-liikkeen (kastittomien) arvostetuin oppi-isä.

On ilmeistä, että kasti jakaa kansakuntaa¹, kuten Ambedkar väitti. Toisaalta kasti myös *lujittaa pienyhteisöjen integraatiota* kylissä. Tämä selittänee omalta osaltaan kastilaitoksen säilymistä. Kasti toimii kuten laajennettu suku-yhteisö, klaani. Tunnettu poliittinen journalisti Mark Tully (1992, 7) kiteytti tämän siten, että ”kasti antaa jäsenilleen sellaisen turvallisuuden ja identiteetin, jota mikään länsimainen tiede tai ideologia ei voi korvata”.

Urbanin keskiluokan parissa kasti on saamassa entistä enemmän etnisten ryhmien piirteitä. Tämä liittyy siihen, että heidän parissaan hierarkkiset, vertikaaliset kastiryhmät ovat muuttumassa löyhemmiksi horisontaalisiksi ryhmiksi (Fuller 1997, 23–24). Näin eri kastit muuttuvat *toisiinsa verrattuna* tasa-arvoisemmiksi. Tätä prosessia on verrattu Yhdysvaltojen etnisiin ryhmiin. Kun kastin julkinen ja yksityinen rooli eroavat entistä enemmän toisistaan, kasti ilmeni ennen kaikkea henkilökohtaisessa elämässä ja perhepiirissä.

Toisaalta kastit ovat urbaanissa ympäristössä muuttumassa *sisäisesti* yhä erilaisemmiksi, esimerkiksi ammatin, koulutuksen ja tulojen suhteen. Tämä voi vahvistaa kastin merkitystä, sillä kastien välisten hierarkkisten erojen kadotessa, niiden jäsenet kilpailevat entistä enemmän samoista työpaikoista ja asemista, jolloin viralliset ja epäviralliset suhdeverkot muotoutuvat entistä tärkeämmiksi.

Urbanin hyvin koulutetun keskiluokan elämää *traditionaalinen kastilaitos* ei säätele enää paljoakaan. Heidän määräkseen on arvioitu 50–75 miljoonaa ihmistä (Beteille 1997, 151). Kaupungeissa useimmilla ammattiryhmillä ei ole enää kastipohjaa, vaikka esimerkiksi kauppiaat kuuluvatkin monesti vielä perinteisiin kauppiaskasteihin. Urbanisoituneiden insinöörien, lääkärien, opettajien tai lakimiesten oma ammattietiikka ja normatiiviset säännöt ovat riippumattomia kastsäännöksistä ja osin korvaavat ne. Opettaja tai teknikko ei koe, että hänen pitäisi noudattaa esi-isiensä kastivelvollisuuksia.

Katselemalla tietotekniikan ammattilaisten elämää Bangaloren tai Trivandrumin teknopuistoissa on helppo uskoa, että perinteinen kasti ei rajoita heidän elämäänsä. Toisaalta näiden ohjelmistosuunnittelijoiden kastitausta on mitä todennäköisimmin yläkastinen. Heidän keskuudessaan, samoin kuin kylissäkin, kastilaitos jatkuu perinteisillä ryhmän sisäisillä avioitumiskäytännöillä: endogamialla. Viimeistään siinä vaiheessa, kun perheen tytär rakastuu alakastiseen mieheen, liberaalinkin urbanin keskiluokan kastivaistot nousevat esiin. Jos urbaani keskiluokka ei julkisesti enää noudatakaan kastsääntöjä, niin kastista on monesti hyötyä byrokraattisessa maassa, jossa monet asiat hoituvat vain hyvän sosiaalisen suhdeverkon avulla.

Hyvin toimeentulevat ”kastinkieltäjät” ovat omalla tavallaan oikeassa. Kasti-instituutiosta puhuttaessa on syytä erottaa toisistaan traditionaalinen ja muuttuva kastilaitos. Jos pyritään karkeasti arvioimaan, kuinka monen ihmisen elämää rajoittaa *traditionaalinen*, sosiaalisesti jäykkä, kastilaitos, meidän on käännettävä katsemme perinteisiin kyliin. Kyliin, joissa ei ole juurikaan tapahtunut sosiaalista ja teknologista muutosta itsenäisen Intian aikana. Näissä kylissä arvioidaan asuvan miljoonia ihmisiä (Fuller 1997, 10). Koko maan väkilukuun suhteutettuna (n. 980 miljoonaa) kysymys ei siten

¹ On sanomattakin selvää, että kansakunnan kaltainen käsite äärimmäisen heterogeenisessä kulttuurissa on hyvin problemaattinen. Tässä sitä kuitenkin käytetään Ambedkarin tekstin yhteydessä.

ole kovin suuresta ihmisryhmästä.

Suurin osa intialaisista elää *muuttuvan* kastilaitoksen maailmassa. Valtaosassa kylistä on tapahtunut huomattavaa sosiaalista muutosta, mikä on muuttanut myös kastilaitosta. Esimerkkinä voimme tarkastella Adrian Meyerin tutkimaan *Ramkherin* kylää Madhya Pradeshin osavaltiossa (Meyer 1997, 48–50). Kylää voidaan pitää modernisoituvan kylän ideaalityyppinä. Ramkherissa asuu pari tuhatta asukasta. Toisin kuin traditionaalisissa kylissä kasti ja ammatti vastaavat siellä vain harvoin toisiaan. Yleensä käsityöläiset ovat jatkaneet esi-isiansä perinteistä kastin mukaista ammattia. Ramkherissa tämä koskee vain kirvesmiehiä. On selvää, että yhteiskunnallinen muutos on vienyt pohjan monilta traditionaalisilta ammanteilta. Kylissä ei tarvita enää ammattimaisia rummuttajia, nahkureita tai ruukuntekijöitä. Niiden tilalle on tullut uusia ammattiryhmiä, kuten mekaanikkoja, autonkuljettajia tai televisioiden ja radioiden korjaajia. Ramkherissä suurin osa miehistä työskentelee kylän ulkopuolella, läheisessä kaupungissa.

Tämä huolimatta perinteinen kasti vaikuttaa ihmisten sosiaaliseen identiteettiin ja siihen miten muihin kasteihin kuuluvat ihmiset suhtautuvat heihin. Joidenkin kastien jäsenet ovat tämän vuoksi hylänneet perinteiset kastinimensä. Muutenkin kylässä ajatellaan, että perinteisesti maanviljelyä tai käsitöitä harjoittaneen kastin jäsen suoriutuu paremmin maanviljelystä tai käsitöistä kuin jonkun muun kastin jäsen. Voisi olettaa, että Ramkherin tavoin muissakin urbanisoituvissa kylissä elinkeinorakenteen muutos on keskeisimmin muuttanut kastilaitoksen merkitystä².

Kastin peruskäsitteet

Kun arkisessa kielenkäytössä puhutaan kasteista, sillä tarkoitetaan useimmiten neljää *varnaa*: *bramiineja* (pappiskastia), *kshatrioita* (sotureita), *vaishoja* (kauppiaita, maanviljelijöitä) ja *shudria* (palvelijoita, työläisiä). Varnaa nimetään joskus pääkastiksi ja toista kastikäsitettä, *jatia*, alakastiksi. (Esim. Khan 1994, 31–32.)

² Tätä tukevat myös omat havaintoni Melmangalamin kylästä Tamil Nadussa.

Kun kasti rinnastetaan ihmisen ammattiin, puhutaan hänen jatiastaan. Traditionaalisessa intialaisessa yhteiskunnassa jati-nimitys vastasi tietyn kastin perinteistä ammattia. Pappi, kauppias, seppä, ruukuntekijä tai pyykkäri jatkoivat esivanhempiansa ammattitraditiota. Yhteiskunnallisessa arjessa jati tarkoittaa varsinaisesti kastia, eikä niinkään edellä mainittu varnajärjestelmä. Varnojen nimittäminen pääkasteiksi on harhaanjohtavaa myös siinä mielessä, että jateista ei monesti voida sanoa mihin varnaan ne kuuluvat.

Asioita monimutkaistaa vielä se, että jati-järjestelmä on *lokaalinen*. Näin tietyn alueen jatit eivät välttämättä ole yhteismitallisia jonkun toisen alueen jatien kanssa. Tällöin samaan ammattiin viittaava jati voi sijoittua eri tavoin näiden alueiden sosiaalisessa hierarkiassa. Tietynlaisena nyrkkisääntönä jatien kohdalla on pidetty sitä, että kyseessä on alueellinen sosiaalinen järjestelmä, joka korreloi vahvasti lingvistisen järjestelmän kanssa. Kun kieli vaihtuu toiseksi, muuttuu myös jati-järjestelmä sen mukana. On arvioitu, että kieli ja jati muuttuisivat noin 30–40 kilometrin välein (Khan 1994, 38–39)³. Pohjois- ja Etelä-Intia ovat myös radikaalisti eronneet varnajärjestelmänsä suhteen, sillä etelässä on käytännössä ollut vain bramiineja ja shudria.

Varnojen ja jatien suhde voidaan kiteyttää siten, että jati-järjestelmä on lokaalinen ja intialainen sosiaalinen järjestelmä, kun taas varnalaitos edustaa hindulaisuuteen perustuvaa jati-järjestelmän uskonnollista legitimoitua. Jati on intialainen siinä mielessä, että Intiassa myös muiden uskontokuntien (muslimien, kristittyjen ja sikhien) edustajat jakaantuvat hindujen tavoin eri jateihin, mutta he eivät perustele järjestelmänsä hindulaisella varnalaitoksella.

Koko maan jatien tarkkaa lukumäärää on mahdotonta ja hyödytöntäkin sanoa. Vuoden 1901 väestölaskennassa pyrittiin ensimmäisen kerran kartoittamaan koko jati-järjestelmän laajuus ja niiden sijoittuminen varnalaitokseen.

³ Arviot Intian kielellisestä diversiteetistä poikkeavat toisistaan hyvinkin paljon. Vuoden 1961 lingvistiiksessä tutkimuksessa puhuttuja kieliä arvioitiin olevan niinkin paljon kuin 1652, kun taas vuosisadan alussa suoritettun *Linguistic Survey of Indian* mukaan pääkieliä oli 179 ja murteita 544.

Tuolloin jatien lukumääräksi saatiin 2738. Brittien väestötutkimusten perusteet olivat osin poliittiset: heidän tarkoituksenaan oli jakaa väestö eripuraisiin kasteihin, eli *politisoida kastilaitos*. Joidenkin jatien kunnianhimoiset johtajat näkivät tässä mahdollisuuden kohottaa jatinsa sosiaalista statusta alueensa kastihierarkiassa. He aktivoivat kastinsa jäseniä ja vaativat väestötutkimukseen vedoten kastiasemansa kohottamista. Usein nämä jati olivat suhteellisen vauraita alhaisia kasteja. Ylemmät kastit puolestaan vastustivat kiivaasti heidän kastistatuksensa kohottamista.

Tämä ilmiö muistuttaa *sanskritisatioksi* kutsuttua poliittista liikehdintää (ks. Srinivas 1994, 99–100). Traditionaalisessa yhteiskunnassa alhaiset jati saattoivat kohottaa sosiaalista asemaansa vain vetoamalla kastiluokittelun ilmeiseen virheeseen. Kastijohtajat saattoivat yksinkertaisesti väittää, että heidät oli erehdyksessä naapurien kateellisuuden, inhimillisen erehdyksen tai pahansuopien voimien vuoksi sijoitettu alhaiseksi kastiksi. Kuitenkin Jumalan mielessä he olivat aina kuuluneet yläkastisten joukkoon. Näin kastijohtajat kehottivat ihmisiä noudattamaan yläkastisten käyttäytymistapoja ja uskonnollisia rituaaleja. Sitkeimmät jati saattoivat tällä tavoin kohota vuosien taistelun myötä jopa alueensa hallitsevaksi kastiksi. (Srinivas 1989.)

Intiassa väestö lasketaan aina 10 vuoden välein ja seuraava väestötutkimus ajoittuu vuodeksi 2001. BJP-johtoinen⁴ hallitus suunnitteli keväällä 1998 brittien perinteen jatkamista ja kastin sisällyttämistä väestötutkimukseen ensimmäistä kertaa itsenäisen Intian historiassa. Kriitikot ovat jo ehättäneet sanomaan, että Intia on siirtymässä ”selkää edellä 3. vuosituhannelle uudelleen elvytetyn kastilaitoksen kanssa” (Radhakrishnan 1998, 101).

Yhteiskunnallista järjestystä on aina legitimoitu uskonnollisilla myyteillä tai vetoamalla luontoon, asioiden luonnolliseen järjestykseen. Tunnetun, pyhissä Veda-kirjoituksissa esitetyn, myyttisen käsityksen mukaan varnat syntyivät alunperin, kun jumalat aikojen alussa uhrasivat alkuihmisen, Purusan. ”Hänen suustaan syntyi

bramiini, hänen käsivarsistaan kshatriya, hänen kahdesta reidestään vaishya ja hänen kahdesta jalastaan syntyi shudra” (sit. Quigley 1995, 6).

Toisaalta varnoja perusteltiin myös asioiden luonnollisella järjestyksellä. Hindulaisuudessa *dharman* käsite on yksi keskeisimmistä. Sillä ymmärretään ”kaiken luonnollista järjestystä tai synnynäistä lakia”. Dharman lait hallitsevat niin makrokosmosta, maailmankaikkeutta kuin mikrokosmostakin, yksilöä ja yhteiskuntaa. Kastilaitoksen kohdalla tämä on tarkoittanut sitä, että ihmisten piti noudattaa kastivelvollisuuksiaan. Näin esimerkiksi vaishyat olivat luonnostaan parhaimpia ja soveliaimpia kauppiaksi. Yksinkertaisissa opettavaisissa tarinoissa toistettiin, että samalla tavoin kuin tiikeri ei voi oppia kasvissyöjäksi, kshatriya-varnaan kuuluva ihminen ei voi siirtyä bramiiniksi tai vaishya-varnan jäsen kshatriyaksi (Stern 1993, 56). On myös huomattavaa, että jati-termin etymologiset juuret viittaavat syntymään, alkupeuran tai lajiin (ihmis-, kasvi- tai eläinlajiin).

Muslimit, kristityt tai sikhit eivät legitimoine jatejaan uskonnollisesti. Monet nationalistiset muslimit kiistävät itse asiassa koko kastin olemassaolon, koska he haluavat identifioitua islaminuskoon. Tasa-arvoisuutta korostavana uskontona islam on ristiriidassa kastiyhteiskunnan hierarkkisyyden kanssa. Yleistäen voidaan sanoa, että kasti-instituutio ei ole ollut niin jäykkä muslimiyhteisöissä kuin hinduilla. Esimerkiksi endogamian rikkominen on ollut heidän keskuudessaan yleisempää, samoin kuin synnynäisen kastistatuksensa hylkääminenkin.

Kasti ja politiikka

Kun yksi Intian tunnetuimmista antropologeista, *M.N. Srinivas*, kirjoitti 50-luvun lopulla, että kastin yhteiskunnallinen merkitys ei ole häviämässä, vaan päinvastoin lisääntymässä, monet kommentaattorit väittivät hänen liioittelevan ja mustamaalaavan vasta itsenäistynyttä maataan. Srinivasin näkemykset eivät sopineet tuon ajan henkiseen ilmapiiriin. Juuri vapautuneen maan johtavat nationalistit katsoivat, että kastilaitoksella ei voinut olla paljon merkitystä uuden sekulaarin perustuslain, viisivuotissuunnitelmien ja yleisen edistysuskon hallitsemassa yhteiskunnassa. (Beteille 1997, 153.)

Johtavat nationalistit jakoivat modernisaatio-

⁴ Hindunationalistinen *Bharatiya Janata Party* (Hindujen kansanpuolue) muodosti liittolaisineen hallituksen maaliskuussa 1998. Se hajosi huhtikuussa 1999.

teorioihin sisäänrakennetun kehityskuskon. Monissa modernisaatiotutkimuksissa on väitetty, että modernisaatio länsimaistaisi väistämättä myös keskeiset yhteiskunnalliset instituutiot. Se toisi mukanaan länsimaistyypin demokration, koulutusjärjestelmän tai taloudelliset instituutiot. Intiassa oletettiin tapahtuvan samanlainen kehitysprosessi kuin läntisissä teollisuusmaissa: järjestetyt avioliitot katoaisivat, ydinperheet syrjäyttäisivät suurperheet, myötäjäisperinne katoaisi ja yhteiskuntaluokat syrjäyttäisivät kastilaitoksen (esim. Uberoi 1994, 31).

Tämä on osoittautunut liian yksinkertaiseksi ja mekanistiseksi oletukseksi. Perinteiset yhteiskunnalliset instituutiot voivat muuntuneina sopeutua uuteen, radikaalisti muuttuneeseenkin yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Intiassa suurperhe on itse asiassa vain yleistynyt kuluvan vuosisadan kuluessa (Wadley & Derr 1994, 393–94). Myötäjäisperinne ei näytä väistyvän edes urbaanin keskiluokan parissa. Tapa on myös yleistynyt kastittomien ja alkuperäisväestön keskuudessa. Srinivasin neljä vuosikymmentä sitten esittämä väite on edelleenkin perusteltu, vaikka Bangaloren piilaakson, ydinteknologian tai Mumbain pörssin sosiaalinen todellisuus on niin erilainen kuin kastilaitoksen perinteinen ritualistinen maailmankuva.

Jotta pystyisimme hahmottamaan kastin ja politiikan yhteenkietoutumista, meidän on tehtävä lyhyt ekskursio kolonialismin aikaan. Voidaan sanoa, että ennen itsenäisyyttä tutkijat ja poliittinen eliitti suhtautuivat kastiin kahdella eri tavalla: 1. *hallinnollis-kolonialistisesti* ja 2. *nationalistis-intellektuaalisesti* (Beteille 1997, 154–62). Molemmat näkemykset ovat omalla tavallaan puutteellisia.

Kolonialistisen tulkinnan mukaan kasti kuului niin elimellisesti intialaiseen kulttuuriin, että siitä vapautuminen katsottiin lähinnä toiveajatteluksi. Kysymys oli eräänlaisesta *kulttuurisesta essentialismista*. Essentialismin juuret ovat länsimaisessa orientin tutkimuksessa. Tässä traditiossa hindulaisuuden merkitystä helposti ylikorostettiin. *Max Weber* kiteytti oman näkemyksensä siten, että ”kasti hindulaisuuden kulmakivenä merkitsee rituaalisten oikeuksien ja velvollisuuksien lisäksi bramiinien asemaa. Ennen kaikkea, ilman kastia ei ole hindukaan” (Weber 1958, 29). Myöhemmin tätä suuntausta on edustanut esimerkiksi antropologi

Louis Dumont (1970), jota voidaan pitää länsimaisen kastitutkimuksen klassikkona.⁵

Orientalistien mukaan itä edusti kulttuurista mystiikkaa ja spirituaalisuutta. Siten se oli omalla tavallaan korkeampi kulttuurinen muoto kuin materialistinen länsi. Osa intialaista yläluokkaa hyväksyi tämän käsityksen, sillä näin he saattoivat osoittaa olevansa yhdenveroisia brittien kanssa. Essentialisteja voidaan kritisoida siitä, että he yksinkertaistivat liikaa heterogeenistä hindulaisuutta. He samaistivat hindulaisuuden ja sen myötä kastilaitoksen pyhiin kirjoihin. Näin heidän hahmottamastaan maailmankuvasta tuli liian bramiinikeskeinen, samalla kun he unohtivat kylissä vaikuttavan elävän hindulaisuuden (esim. Das 1995).

Nationalistit puolestaan väittivät, että kastilaitos oli paljolti kolonialistisen tietoisien poliitiikan tuotetta. Siitä vapauduttaisiin samalla kun vapaudutaan briteistäkin. Vaikka britit politisoivat ja kärjistikivät kastieroja, on perusteetonta väittää, että kasti olisi puhtaasti kolonialistien tietoinen konstruktio. Kastilaitos valitsi Intiassa jo kauan ennen kuin Vasco Da Gama rantautui joukkoineen nykyiselle Kerala-alueelle vuonna 1498.

Jos britit osasivat hyödyntää kastia poliittisesti, myös itsenäistyneen maan poliittinen eliitti hallitsi saman taidon. Kastin poliittinen merkitys näkyi jo Intian ensimmäisissä valtiolisissa vaaleissa. Siitä lähtien kastin ja politiikan väliset kytkennät ovat vain vahvistuneet. Eri kastit toimivat periaatteessa samanlaisina *painostusryhminä* kuin ammattiliitot tai etujärjestöt läntisissä teollisuusmaissa (Kothari 1970, 244). Vaikka johtavat poliitikot tuomitsevat säännöllisesti kastin poliittisen hyväksikäytön, mikään itseään kunnioittava puolue ei vaalistrategiaa laatiessaan jätä selvittämättä alueensa kastikoostumusta.

Kun itsenäisessä maassa käynnistyi valtakilpailu eri poliittisten fraktioiden välillä, oli luontevaa, että siinä käytettiin hyväksi olemassa olevaa yhteiskunnallista perusyksikköä, kastia. Käytännössä tämä on perustunut pitkälle kastin sisäiseen lojaliteettiin: tietyn kastin jäsenen oletetaan äänestävän oman kastinsa ehdo-

⁵ Nykyisin hänen asemansa on yhä kiistetympi niin intialaisten kuin länsimaistenkin kastitutkijoiden parissa.

kasta. Vaalien aikana kastin sisäiset viralliset ja epäviralliset verkostot rummuttavat oman ehdokkaan puolesta. Kylissä puolue pyrkii voittamaan kastin johtohenkilöt puolueensa taakse esimerkiksi erilaisilla kestityksillä ja lahjoituksilla. Kastijohtajien oletetaan käyttävän rahat kastin sisäiseen vaalityöhön.

Karnatakan osavaltiossa kaksi kastia, *lingayatit* ja *vokkaligat*, hallitsivat kylätasolla jo ennen itsenäisyyden aikaa. Itsenäistymisen myötä nämä kastit ottivat sulavasti käyttöönsä uuden poliittisen vallan välineen, Kongressipuolueen. Puolue hallitsi osavaltiota suvereenisti vuosina 1956–83. Yhtä suvereenisti *lingayatit* ja *vokkaligat* kontrolloivat puolueen avulla osavaltion tärkeimpiä hallinnollisia instituutioita. Väestömäärältään he muodostivat vajaan kolmanneksen osavaltion koko väestöstä. (Manor 1997, 262–273.)

Toisena esimerkkinä voimme tarkastella Gujaratissa sijaitsevaa Khedan aluetta. Suhteellisen vaurasta aluetta on hallinnut kaksi kastia, *patidarit* ja *kshatriyat*, joita on yli 60 prosenttia väestöstä. Varakas patidarien kasti hallitsi Kongressipuoluetta 1960-luvulle saakka. Kastien välinen valtataistelu johti 1980-luvulla moniin väkivaltaisiin yhteenottoihin. *Kshatriyat* ovat uhanneet *patidarien* perinteistä hallitsevan kastin asemaa. *Patidarit* ovat säilyttäneet taloudellisen valta-asemansa, mutta yhteiskunnallinen ja poliittinen valta on luisunut kilpailevalle kastille. (Kohli 1992, 37–60.)

Patidarit eivät ole tyytyneet mukisematta vallan vaihtumiseen. Puolin ja toisin on poltettu viljasatoja, polttoaineksi tarkoitettuja lehmäntakasoja tai tuhottu peltojen kanavointijärjestelmiä. Viime vuosina poliittista valtataistelua ovat hämmentäneet myös alakastiset. Molemmat hallitsevat kastit ovat kokeneet alakastisten sosiaalisen aseman kohentumisen uhkaavan perinteistä vallanjakoa. He ovat hyökänneet yhdessä alakastisten ja kastittomien kimppuun. Poliisit ovat pysyneet tapahtumien sivustakatsojina. Viranomaisten saamattomuus selittyy sillä, että heillä on läheiset suhteet aluetta hallitsevaan yläkastiseen eliittiin.

Kastin yhteiskunnallisen merkityksen lisääntyminen ilmeni myös 1980- ja 1990-luvun vaihteessa koko maata ravistelleissa kastilevottomuuksissa. Niiden taustalla oli *Mandalin komission* suositukset vuodelta 1980. Komission

suositusten mukaan takapajuisten kastien (*the Other Backward Castes*)⁶ sosiaalista asemaa olisi parannettava samanlaisen positiivisen diskriminaation avulla kuin kastittomien ja alkuperäisväestönkin kohdalla. Komissio ehdotti, että takapajuisille kasteille varattaisiin lukumääräänsä vastaava osuus julkisen sektorin työpaikoista (27 prosenttia). Kun pääministeri V.P. Singhin hallitus ilmoitti vuoden 1990 elokuussa, että se aikoo osittain toteuttaa Mandalin komission suositukset, yläkastiset nousivat barrikadeille. Laajat levottomuudet saivat hallituksen peruuttamaan lupauksensa.

Traditionaalisessa yhteiskunnassa kastilaitos legitimoitiin hindulaisuudella. Nykyisin voidaan sanoa, että se legitimoidaan ennen muuta politiikalla. Antropologi Andre Beteillen mielestä (1997, 170) tämä ilmenee myös muuttuneessa kielenkäytössä. Nyt intialaiset samaistavat kastin pikemminkin sekulaariin jati-terminiin kuin uskonnolliseen varnaan.

Hindunationalismi

Nykyinen hindunationalistinen liike syntyi 1920-luvun puolivälissä. Heidän tavoitteenaan on alusta alkaen ollut eräänlaisen teokraattisen *Hindu Rashtran* (hindulaisen valtion) perustaminen. Nationalistit unelmoivat uudesta Hindustanista, johon kuuluisivat Intian lisäksi Pakistan, Bangladesh, Nepal ja Tiibet. Hindustan ei perustuisi enää länsimaisiin poliittisiin käsitteisiin sekularismista ja demokratiasta. Utopia uudesta Intiasta merkitsisi toisaalta paluuta hindukulttuurin kulta-aikaan. Hindunationalistien mukaan kulta-aika vallitsi maan päällä silloin kun *Rama*-jumala hallitsi maailmaa ja hindut noudattivat perinteistä hindulaista maailmankatsomustaan.

Hindujen kansanpuolue (*Bharatiya Janata Party*) tuki voimakkaasti Mandalin komission vastaista liikettä vuosikymmenen vaihteessa (ks. hinduliikkeestä tarkemmin Tamminen & Zenger 1998). Hindunationalistien mielestä kiintiöpolitiikka vain hajottaisi entisestään hinduyhteisön rivejä. Tapahtumat tarjosivat myös

⁶ Termi *the Other Backward Castes* viittaa muihin alhaisiin kasteihin kuin kastittomiin. Monin paikoin heidän sosiaalinen asemansa on yhtä ongelmallinen kuin kastittomienkin.

astinlaudan puolueen näyttävälle nousulle liittovaltion poliittisen vallan ytimeen. V.P. Singhin hallitus joutui eroamaan ja maassa pidettiin ennenaikaiset vaalit vuonna 1991. Niissä BJP kasvatti parlamenttiedustajiensa lukumäärän 119 edustajaan. Kaksi vuotta aikaisemmin puolue oli jo lisännyt huomasti edustajiensa määrää: kahdesta 88 kansanedustajaan⁷.

Vuoden 1992 tapahtumat Ayodhyassa osoittivat, että hindunationalistit pystyvät mobilisoimaan massat tunteisiin vetoavalla ritualistisella politiikallaan. Joulukuun 6. päivänä he toteuttivat vanhan uhkauksensa ja tuhosivat Ayodhyassa muslimien Babri-moskeijan. Äärihindujen mielestä moskeija oli aikanaan rakennettu Rama-jumalan syntymätemppelein paikalle.

Huhtikuussa vuonna 1996 pidetyissä parlamenttivaaleissa BJP voitti jo selvästi valtaa pitävän Kongressipuolueen. Se sai liittolaisineen 186 paikkaa, kun Kongressipuolue sai vain 138 paikkaa. Vaalien jälkeen se pääsi muodostamaan hallituksen, joka jäi maan historian lyhytaikaisimmaksi. Se kaatui 12 päivän kuluttua. Maa ajautui jälleen ennenaikaisiin vaaleihin. Helmikuun vaaleissa vuonna 1998 BJP sai liittolaisineen 252 paikkaa ja muodosti uuden hallituksen. Hindunationalistinen hallitus kaatui huhtikuussa vuonna 1999.

Hinduliikkeen nousu poliittisen vallan keskiöön perustui alunperin paljolti kastiin. Liikkeen vahvinta aluetta on ollut Pohjois-Intian ns. hindivyoehyke. Maaseudulla yläkastinen eliitti on kokenut luokka-asemansa uhatuksi 1960-luvulta alkaen, koska alemmikastiset viljelijät ovat monin paikoin vahvistaneet asemiaan. Yläkastiset ovat kokeneet hindunationalistit voimakkaimmiksi etujensa puolustajiksi.

Liikkeen perusorganisaatio, RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*), perustettiin 1920-luvun puolivälissä. Puolifasistiseksi luonnehdittuja kodinturvajoukkoja ovat hallinneet alusta saakka braminiit. Järjestöön voivat liittyä kaikkien kastien jäsenet, jopa muslimit, jos he hyväksyvät järjestön ideologian lisäksi käyttäytymissäännöt, jotka noudattavat organisaation perustajien braminiistista maailmankuvaa. (Andersen & Damle 1987, 6.)

Kun BJP voitti kahden tärkeän osavaltion, Maharashtra ja Gujaratin, osavaltiovaalit 1990-luvun puolivälissä, heidän oli kiittäminen onnistunutta vaalistrategiaansa. Puolueen poliittinen retoriikka keskittyi liikkeen yläkastisen imagon muuttamiseen. Vaaleissa he onnistuivat saamaan uusia kannattajia alakastisten ja kastittomien parista reformistisella sosiaaliohjelmallaan. Samaa strategiaa he noudattivat sitten onnistuneesti myös seuraavissa valtiollisissa vaaleissa.

Vuosisadan alun *hindurevivalististen*⁸ liikkeiden tavoin hinduliike on julistanut yhdeksi päätaavoitteekseen yhtenäisen hindukansakunnan⁹ luomisen. Ongelmaksi on muodostunut suhtautuminen kastittomiin. Hinduliike on tehnyt aktiivisesti ”vastalähetystyötä” niin kastittomien kuin alkuperäisväestönkin parissa, jotta nämä eivät kääntyisi islamilaisuuteen tai kristinuskoon. Alkuvuodesta 1999 liikkeen organisoimat kristittyjen vastaiset hyökkäykset ovat jatkuneet jo kuukausia. Erityisesti Gujaratissa VHP:n (*Vishwa Hindu Parishad*)¹⁰ aktivistit ovat polttaneet kirkkoja ja murhanneet pappeja.

Äärihindut ovat kiistäneet monia itsestään selvinä pidettyjä totuuksia maansa historiasta. Näihin kuuluvat esimerkiksi arjalaisten invaasion kieltäminen. He saapuivat Intiaan ainakin kahtena muuttoaaltona Euraasian aroilta toisen esikristillisen vuosituhannen kuluessa. Hinduliikkeen mukaan tämä on keksittyä historiaa ja arjalaiset kuuluvat maan alkuperäisasukkaisiin. *Organiser*-lehdessä (liikkeen pää-äänenkannattaja) on myös esitetty väitteitä, joiden mukaan kastittomat yhteisöt eivät olisikaan kuuluneet perinteiseen hinduyhteiskuntaan, vaan ne olisivat syntyneet muslimivallan seurauksena.

⁸ Kolonialismin ajan nationalistiset liikkeet voidaan karkeasti jakaa kahteen ryhmään: hindurevivalisteihin ja modernisteihin. Edelliset pyrkivät elvyttämään uudelleen hindukulttuurin perusytimen, jonka he uskoivat kadonneen vieraiden valtioiden myötä. Modernistit hyväksyivät poliittisen ja sosiaalisen muutoksen keinoksi pääasiallisesti läntisen aateperinnön.

⁹ Hindu-termin liike määrittelee kulttuurisesti, siten esimerkiksi muslimit ja kristityt voivat periaatteessa myös olla hinduja.

¹⁰ Vishwa Hindu Parishad eli maailman hinduneuvosto on hinduliikkeen kolmas tärkeä organisaatio BJP:n ja RSS:n lisäksi. Se keskittyy levittämään liikkeen ideologiaa niin Intiassa kuin ulkomaillakin.

⁷ Noin 15 prosenttia kaikista äänistä.

VHP:n pääsihteerin Ashok Singhalin mukaan muslimit yrittivät kääntää väkisin kastittomia islamilaisuuteen, ja kun nämä kieltäytyivät, muslimihallitsijat rankaisivat heitä eristämällä heidät kylissä omille asuinalueilleen ja viemällä heidän omaisuutensa. (*Organiser* 20.8.95.)¹¹

Intian kristityistä suurin osa (n. 75 %) on taustaltaan kastittomia hinduja, jotka ovat pyrkineet eroon kastittomuudestaan kääntymällä uuteen uskoon¹². Perustuslain mukaan kastittoman virallinen status koskee vain hinduja, buddhalaisia ja sikhejä. Vain heihin sovelletaan ns. positiivista diskriminaatiota, jonka mukaan kastittomille on varattava noin 15 prosenttia esimerkiksi julkisista viroista ja tärkeimmistä koulutuspaikoista. Kristityt *dalitit* (kastittomat) ovat kamppailleet jo pitkään kastistatuksensa virallistamisen puolesta. Näin he pääsivät myös osallisiksi perustuslain turvaamasta positiivisesta syrjinnästä ja muista kastittomille suunnatuista sosiaalisista ohjelmista.

Uskontoon perustuva kastittomuuden määrittely on säilynyt jatkuvana poliittisena kiistakysymyksenä. Äärihindut ovat vastustaneet jyrkästi kastittomuuden virallisen statuksen laajentamista koskemaan myös kristittyjä ja islamilaisia. Kun V.P. Singhin hallitus ehdotti tätä viime vuosikymmenen vaihteessa BJP:n puheenjohtaja L.K. Advani ilmoitti, että he tulevat ehdottomasti vastustamaan suunnitelmaa.

Sosiaaliset distinktiot

Hyvin yleisellä tasolla puhuttuna kastissa on kysymys erottautumisesta. Kun arjalaiset tunkeutuivat Intiaan, he perustivat kastilaitoksen erottautuakseen alkuperäisväestöstä. Louis Dumontin mielestä (1966) koko hindulainen kosmos rakentui puhdas-epäpuhdas erottelulle. Jumalat, ihmiset, kastit, ruoka samoin kuin aineen

laatukin järjestyivät hierarkkiseen järjestykseen. Jumalat ja bramiinit olivat osa puhdasta maailmaa, kun taas kastittomat olivat jo synnynnäisesti saastuneita. Tämän vuoksi mitkään ruokailutabut eivät koskeneet heidän ruokavaliotaan. Yläkastisten oli kaikin keinoin pyrittävä estämään tilapäistä saastumista. Tästä syystä oli tarkoin säädeltyä kuka saa syödä mitään ja missä seurassa tai kuka saa tarjota kenellekin ja mitä ruokaa.

Länsimaisen yhteiskunnan luokkajaon moderneja distinktioita voi verrata kastierottelujen nykyisiin muotoihin. *Pierre Bourdieu* (1984) korosti viime vuosikymmenellä, että länsimaisissa teollisissa yhteiskunnissa luokkataistelut ovat muuttumassa luokitustaisteluiksi. Perinteisen luokkajaon menettäessä merkitystään ruvetaan käyttämään yhä hienovaraisempia keinoja erottautua muista luokista ja sosiaalisista kerrostumista, kuten ruualla, juomilla, vaatemerkeillä tai harrastuksilla.

Vastaava ilmiö on havaittavissa myös modernin kastilaitoksen parista. Kun kastiluokittelussa siirrytään yhä enemmän hierarkkisista, vertikaalisista luokitteluista horisontaalisiin erotteluihin, sosiaaliset distinktiot muuttuvat yhä hienovaraisemmiksi. Ruokailuun liittyvät kastitabut olivat vielä 1950-luvulla Ramkherin kylässä hyvin perinteisiä. Varsinkin juhlissa ruokailukäytännöt olivat monimutkaisia: minkä kastin piti valmistaa itse ruokansa, minkä syödä muista erillään julkisesti tai ketkä joutuivat syömään viimeisenä keräämällä muilta jääneitä tähteitä. Nykyisin Ramkherissa ruokaillaan esimerkiksi häissä ja hautajaisissa jo yhdessä. Ruokailupulma on ratkaistu siten, että kaikkien kastien jäsenille tarjotaan mahdollisimman puhdasta ruokaa, so. *gheessä* (voisulassa) valmistettua ruokaa. Kastieroja ylläpidettiin nyt ruokailussa vain symbolisesti istuinrivistöillä: eri kastien on istuttava juhlissa eri rivistöissä tai ainakin heidän välillään on oltava tyhjä paikka samalla penkkirivistöllä. (Meyer 1997.)

Kastilaitoksen jatkumisen kannalta tärkein sosiaalinen distinktio liittyy avioitumiseen. Kastia ylläpidetään endogamialla, avioitumalla saman jatin jäsenen kanssa. Ramkherissä avioitumista muun kuin oman kastin jäsenen kanssa pidetään täysin mahdottomana. Kylässä tämä ilmeni peitetysti tai symbolisesti siten, että kun miehiltä kysyttiin, miksi he eivät voi

¹¹ Liikkeen hallitsemisessa osavaltioissa koulukirjoja on kirjoitettu uusiksi. Nyt lapsille opetetaan esimerkiksi, että Jeesus vieraili aikanaan Himalajalla ja hänen oppinsa on peräisin hindulaisuudesta, tai että intialaiset tuotteet olivat reilut 2000 vuotta sitten tunnettuja kaikkialla maailmassa. Oppikirjojen mukaan myös intiaanien kieli kehittyi aikoinaan muinaisten intialaisten kielten pohjalta.

¹² Tämä ei monestikaan ole johtanut heidän sosiaalisen asemansa parantumiseen, sillä myös uudessa yhteisössään heillä on tosiasiallisesti kastittoman status.

avioitua toiseen kastiin kuuluvan naisen kanssa, he saattoivat vastata: ”Jos avioituisin toisen kastin naisen kanssa, se johtaisi käytännössä mahdottomaan tilanteeseen, hehän voivat laittaa riisiinkin liikaa suolaa”. Miehet puolustivat endogamiaa vetoamalla eri kastien elämäntapoihin liittyviin eroihin. Heidän mukaansa muiden kastien jäsenet eivät voi sisäistää esimerkiksi heidän uskonnollisia, hautajais- tai ruokailuritualejaan.

Vuosi sitten Keralassa haastatteleman liikenaisen Leelamma Josephin asenteet kuvaavat laajemminkin ylemmän keskiluokan muuttuvia asenteita. ”Tottakai kastilaitos toimii edelleenkin Keralassa. Vanhempani eivät olisi voineet mitenkään sallia, että aviomieheni olisi tullut kastimme ulkopuolelta. Perheeni on syyrialais-kristitty. Itselläni on kolme lasta, enkä suhtaudu kastiin enää samalla tavoin kuin vanhempani. Lasteni puoliset saavat minun puolesta olla mitä kastia tahansa. Ainoa vaatimukseni on, että tyttäreni aviomiehillä täytyy olla jokin korvien välissä. Kuka tahansa voi tehdä rahaa, mutta koulutus on jotakin pysyvää. Lasteni puolisoitten täytyy olla vähintään yhtä koulutettuja kuin lapsenikin. Kylissä tilanne on kokonaan toinen. Siellä kastien välisiä sekaavioliittoja ei juuri hyväksytä.”¹³

Vaikka erikastisten välisiä avioliittoja jo on urbaanin keskiluokan parissa, kastijärjestelmää ylläpidetään sielläkin yleensä perinteisillä, kastin sisäisillä avioliitoilla. Yleistäen voidaan kuitenkin sanoa, että Leelamma Josephin tavoin urbaani hyvinvointeentuleva keskiluokka kiinnittää kastin ohella yhä enemmän huomiota koulutukseen, ammattiin ja uskontoon aviopuolison valinnassa (Beteille 1997, 165). Tämä ilmenee esimerkiksi sanomalehtien avioliittoilmoituksissa, joissa kastia ei välttämättä edes ilmoiteta suoraan. Kuitenkin jokainen ”kulttuurisesti sisälukutaitoinen” tietää, minkä kastin jäseniä näissäkin tapauksissa haetaan aviopuolisoiksi.

Muutenkin moderni keskiluokka kiinnittää statusdistinktioissaan entistä enemmän huomiota luokkajolle tyypillisiin kriteereihin, kuten

koulutukseen, ammattiin ja tuloihin. Statusdistinktiot voidaan edelleen ilmaista kastin kielellä, mutta ne eivät välttämättä liity suoraan kastihierarkiaan. Jos työpaikalla alemmat virkamiehet haluavat irvalla luokka-asemaltaan ylempiä esimiehiään, he pukevut kritiikin helposti kastin kielelle. ”Pomo käyttäytyy kuin tyypillinen bramiini.”

Kasti ja luokka-asema eivät välttämättä vastaa toisiaan. Tämä ilmeni myös suhteellisen traditionaalisessa keralalaisessa yhteiskunnassa 1920-luvulla. Useimmiten kastittomat olivat maatyöläisiä, mutta jotkut hyväosaiset saattoivat harjoittaa myös kaupankäyntiä. Tämä aiheutti ristiriitoja: kauppiaina he saattoivat olla suhteellisen varakkaita ja toisaalta heillä oli kastittomien rituaalinen asema. *Alamoottil Channarin* tapaus kuvaa hyvin tätä. Travancoressa oli 1920-luvulla kaksi yksityisauton omistajaa, Alamoottil oli heistä toinen. Kun kastittomat eivät saaneet käyttää yleisiä teitä, Alamoottil joutui sellaiselle tielle tullessaan poistumaan autosta ja juoksemaan syrjäpolkuja pitkin sellaiseen kohtaan, josta hänen oli sallittua jatkaa matkaansa. Hänen autonkuljettajansa kuului korkeaan *Nayar*-kastiin. Alamoottil rakennutti teitä myös omalle tilalleen – niiden käyttöä mitkään kastisäännökset eivät pystyneet estämään. (Ramachandran 1995, 103.)

On kuitenkin selvää, että esimerkiksi kastittomien luokka-asema vastaa useimmiten heidän alhaista jätistatustaan. Monet dalit-liikkeet ovatkin käytännön politiikassaan samaistaneet kasti- ja luokkapolitiikan. Radikaaleinta suuntausta on reilut kaksi vuosikymmentä edustanut dalit-pantteriliike. Heidän toiminta kärki on suuntautunut yläkastisiin, erityisesti bramiineihin. Varsinkin Biharissa he ovat ääriavasemmistolaiten *naxaliittien* kanssa toteuttaneet kirjaimellisesti iskulausettaan: ”Heittäkää bramiinit katuojaan yhdessä pyhien kirjojensa kanssa.” Viime vuosikymmenen alussa yksi dalit-pantterien johtajista, Arun Kamble, korosti kaikkien ei-bramiinien yhteistä rintamaa. ”Meidän päämäärämme on Dalitistan, vaikka emme pyrikään perustamaan erillistä Dalitistanin valtiota. Meitä on väestöstä 98,5 % ja Intiasta tulee vielä jonakin päivänä Dalitistan” (Omvedt 1995, 79).

¹³ Koulutusta arvostetaan erityisesti Keralassa, jossa koulutustaso on huomattavasti parempi kuin muussa Intiassa. Osavaltion lukutaitoprosentti on yli 90, kun se on koko maassa 52.

Lopuksi

Mikään ei viittaa siihen, etteikö kastin ja politiikan välinen symbioottinen suhde jatkuisi myös tulevaisuudessa. On myös mahdollista, että kastin ”turvaverkkofunktio” vain vahvistuu, kun globalisaatiopolitiikan vaikutukset ulottuvat entistä voimallisemmin Intiaan. Tällöin kasti turvallisena pienyhteisönä tarjoaa selkeän kiinnekohdan nopeasti muuttuvassa yhteiskunnassa.

Viime vuosikymmeninä maahan muutenkin huonosti juurtunutta sekulaaria poliittista järjestelmää on heikentänyt niin uskonnon kuin kastinkin merkityksen lisääntyminen politiikassa. Tämä kehitys saattaa muodostaa vakavan uhan maan demokratialle lähitulevaisuudessa. Tuorein esimerkki tästä on äärihindujen kasvava aggressio muslimien ohella myös kristittyjä kohtaan.

Vaikka uusliberalistisen talouspolitiikan vaikutuksista tuloeroihin ei tiedetä vielä riittävästi, on luultavaa, että Kiinan tavoin, talouden usjako syventää Intiassa entisestään maan alueellisia eroja. Samoin on todennäköistä, että globalisointiprosessin häviäjiä ovat maaseudun maattomat ja kaupunkien ammattitaidoton työväestö. Kastitautaltaan he ovat useimmiten alakastisia tai kastittomia. Eriarvoisuuden kasvu ruokkii entisestään maan etnisiä, uskonnollisia ja kastien välisiä konflikteja.

LÄHTEET

Andersen, Walter K. & Damle, Shridhar D. (1987): *The Brotherhood in Saffron (The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism)*. Vistaar Publications, New Delhi.

Beteille, Andre (1997): Caste in Contemporary India. Teoksessa Fuller, C.J. (ed.): *Caste Today*. Oxford University Press, New Delhi.

Bourdieu, Pierre (1984): *The Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge & Kegan Paul, London.

Das, Veena (1995): *Critical Events (An Anthropological Perspective on Contemporary India)*. New Delhi.

Dumont, Louis (1970): *Homo Hierarchicus, the Caste System and its Implications*. Weidenfield & Nicolson, London.

Fuller C.J. (1997): Introduction, Caste Today. Teoksessa Fuller, C.J. (ed.): *Caste Today*. Oxford University Press, New Delhi.

Khan, Rasheeduddin (1994): *Bewildered India (Identity, Pluralism, Discord)*. Har-anand Publications, New Delhi.

Kohli, Atul (1992): *Democracy and Discontent (India's Growing Crisis of Governability)*. Foundation Books, New Delhi.

Kothari, Rajni (1970): *Politics in India*. Little, Brown, Boston.

Manor, James (1997): Karnataka, Caste, Class, Dominance and Politics in a Cohesive Society. Teoksessa Sudipta, Kaviraj (ed.): *Politics in India*. Oxford University Press, New Delhi.

Meyer, Adrian (1997): Caste in an Indian Village: Change and Continuity 1954-1992. Teoksessa C.J. Fuller (ed.): *Caste Today*. Oxford University Press, New Delhi.

Omvedt, Gail (1995): Dalit Visions (The Anti-caste Movement and the Construction of an Indian Identity). *Tracts for the times/8*. Orient Longman, New Delhi.

Quigley, Declan (1995): *The Interpretation of Caste*. Clarendon Press, Oxford.

Radhakrishnan, P. (1998): A costly digression. *Frontline*, September 25, 1998.

Ramachandran, V.K. (1995): *Kerala's Development Achievements: A Review*. Indira Gandhi Institute of Development Research, Bombay.

Srinivas, M.N. (1989): *Social Change in Modern India*. Orient Longman, New Delhi.

Srinivas, M.N. (1994): *Dominant Caste and Other Essays*. Oxford University Press, New Delhi.

Stern, Robert W. (1993): *Changing India (Bourgeois revolution on the subcontinent)*. Foundations Books, New Delhi.

Tamminen Tapio & Zenger Mikko (1998): *Moderni Intia – ristiriitojen suurvalta*. Vastapaino, Tampere.

Tully, Mark (1992): *No Full Stops in India*. Penguin Books, New Delhi.

Uberoi, Patricia (1994): *Family, Kinship and Marriage in India*. Oxford University Press, New Delhi.

Wadley, Susan S. & Derr, Bruce W. (1994): Karimpur Families over Sixty Years. Teoksessa Patricia Uberoi (ed.): *Family, Kinship and Marriage in India*. Oxford University Press, New Delhi.

Viswanathan, S. (1998): Caste-based mobilisation and violence. *Frontline*, November 6, 1998.

Weber, Max (1958): *The Religion of India*. Free Press, New York.