

# Kaste og deprivasjon

Dalitar sine levekår i Sør-India

Trond Sæbø Skarpeteig

**Hovudfagsoppgåve**

Institutt for geografi  
Universitetet i Bergen  
Breiviksvegen 40  
5045 Bergen



*I do not ask  
for the sun and moon from your sky  
your farm, your land,  
your high houses or your mansions  
I do not ask for gods or rituals  
castes or sects  
or even for your mother, sister, daughters  
I ask for  
my right as a man...  
My rights: contagious caste riots  
festering city by city, village by village  
man by man*

*For that's what my rights are –  
Sealed off, outcast, road-blocked, exiled  
I want my rights, give my rights  
Will you deny this incendiary state of things?  
uproot the scriptures like railway tracks  
Burn like a city bus your lawless laws  
My friends  
My rights are rising like the sun  
Will you deny this sunrise?*

White paper av Sharan Kumar Limlale



# Innhald

<b>FØREORD.....</b>	<b>7</b>
<b>I    INNLEIING .....</b>	<b>9</b>
Målsetting og problemstillingar .....	10
Disposisjon .....	10
<b>II    METODOLOGI OG METODE.....</b>	<b>13</b>
Metodologisk utgangspunkt.....	13
Datainnsamling .....	14
<b>III    OMGREPSAVKLARING OG TEORETISK GRUNNLAG.....</b>	<b>23</b>
Hinduisme og kaste.....	23
Marginalisering.....	36
Deprivasjonsfella .....	42
Empowerment.....	45
Mine definisjonar.....	48
<b>IV    DALITAR SINE LEVEKÅR.....</b>	<b>55</b>
Eigedomsrett til jord .....	55
Forgjelding.....	57
Politivesenet.....	60
Lovverk og politikk .....	62
Kjønnsroller .....	63
Eksportretting av økonomien.....	65
Ein dalit si historieforståing.....	67
<b>V    DALITAR I EI DEPRIVASJONSFELLE?.....</b>	<b>71</b>
Indikatorar på deprivasjonsfella.....	71
Fattigdom.....	72
Fysisk svakheit.....	74
Isolasjon.....	75
Sårbarheit.....	76
Maktesløyse.....	77
Økonomisk makt.....	78
Oppsummering .....	78
<b>VI    KAN KASTESYSTEMET VERA EIN ÅRSÅK TIL DEPRIVASJON AV DALITAR? .....</b>	<b>81</b>
Økonomi og kaste.....	82
Religion og kaste .....	88
Kulturell praksis, kjønn og kaste .....	92
Politikk og kaste .....	98
Eksterne aktørar og kaste.....	100
Stat og kaste.....	100

---

<b>VII</b>	<b>KONKLUSJON</b> .....	<b>105</b>
	Dalitar fanga i ei deprivasjonsfelle .....	105
	Kastesystemet ei årsak til deprivasjon .....	106
	<b>TILVISINGAR</b> .....	<b>109</b>
	<b>VEDLEGG</b> .....	<b>117</b>
	Vedlegg 1: Liste over organisasjonar.....	117
	Vedlegg 2: Intervjuguide .....	119
	Vedlegg 3: Ordliste.....	120

## Kart, figurar og tabellar

Figur 1: Kart over Sør-India.....	21
Figur 2: Det gradvis inkluderande hierarkiet.....	29
Figur 3: Ein modell for marginalisering.....	40
Figur 4: Deprivasjonsfella.....	42
Figur 5: Mine teoretiske definisjonar.....	52
Figur 6: Indikatorar på deprivasjon.....	76
Figur 7: Praksis og tradisjonar.....	96

# Føreord

Eg byrja på dette prosjektet i 1998 med førebuingar og gjennomføring av feltarbeid den hausten. Eg var nesten i mål med oppgåva i 1999, men fekk diverre ein flott jobb eg ikkje kunne seia nei takk til. Men no:

Takk. Serleg til kona mi Margot Igland Skarpeteig for all fagleg hjelp og motivasjon gjennom fleire år. Takk til Arnt Fløysand og Tor Halvdan Aase ved Insitutt for geografi ved Universitetet i Bergen, og til Lillian Eide ved instituttkontoret for å lagt til rette for meg. Takk til alle respondentane og informantane i Sør-India, til tolkane mine E. V. Paul og V. Baskaran, til svigermor og til andre som har gjeve meg innspel, oppmuntring og moralsk oppstramming på vegen.

Dette hovudfagsprosjektet er førebudd og skrive med eit sterkt engasjement som utgangspunkt. Dette er mitt innlegg mot kastesystemet og dei som opprettheld undertrykkinga og utbytinga i det landet dei i festtalane kallar verdas største demokrati - India.

Trond Sæbø Skarpeteig  
Oslo, våren 2003





# I Innleiing

*"Every hour - two dalits are assaulted,  
every day three dalit women are raped  
and two dalits are murdered ...two  
dalit houses are burnt."*

Human Rights Education Movement in India

India er eit sterkt lagdelt samfunn der folkesetnaden er delt inn i fire hovudkaster. Hinduismen er den dominerande religionen i India med om lag 734 millionar eller 82 prosent av folkesetnaden. I følgje Human Rights Watch (1999) er ein sjettedel eller om lag 160 millionar klassifisert som kastelause. Kastelause fell utanfor kastesystemet, og dei er i følgje hinduismen *urørbare*<sup>1</sup>. Store delar av befolkninga i India lir av kronisk fattigdom. Talet på folk som lever i fattigdom i India aukar, trass i sterk økonomisk vekst, og berekningar syner at medan det var om lag 300 millionar som levde i fattigdom i høve til fattigdomsgrensa i India på slutten av 1980-talet, er det om lag 340 millionar i 1997 (Verdsbanken 1999). Ein stor del av desse fattige er kastelause. Dei kastelause kallar seg dalitar, på same måte som urfolk og andre grupper som ikkje er plasserte i kastesystemet. Opp mot 260 millionar menneske kan reknast for dalitar i India, og opp mot kvar femte ibuar i India vert sett på som *urørbar* (NCDHR 2000). I kva grad er lagdelinga årsak til vedvarande fattigdom for denne delen av folkesetnaden? Kva er det som gjer at eit land fullt av ressursar ikkje klarar å ta vare på ein stor del av folkesetnaden? Dette er spørsmål eg ønskjer å få svar på i denne hovudoppgåva.

Noregs Forskingsråd etterlyser forskning på marginalisering i sitt program om utviklingsvegar i Sør. Serleg er det lagt vekt på at forskning må

<sup>1</sup> Urørbare er omsett frå untouchable.

(...) fokusera på prosessar som produserer, styrker eller reduserer fattigdom, velferd og demokrati (Noregs Forskingsråd 2001).

Forsking på prosessar som styrker eller svekkar deprivasjon mellom dalitar i India, vil kunna auka forståinga av kva for faktorar som påverkar deira levekår. Selvam (1999) etterlyser meir forsking spesifikt om lagdelinga i India, og han ynskjer fleire analysar av kva dette har å seia for levekåra. Han hevdar at det er skrive for lite om på kva måtar dalitar vert innlemma i den brahminske, sosiale organiseringa og religiøse ordninga som vert kalla for hinduisme.

## Målsetting og problemstillingar

Det er eit mål for oppgåva å setja fokus på problemfelt som ofte blir oversett i utviklingsordskiftet når ein leitar etter forklaringar på dalitane sine levekår og livssituasjon. Eg ynskjer å undersøkje og forklara kva det inneber å vera dalit i Sør-India i dag.

Problemstillinga er todelt:

- (1) I kva grad er dalitar fanga i ei deprivasjonsfelle?
- (2) Er det indiske kastesystemet ein faktor som påverkar og kan forklara denne stoda?

Eg skal utdjupa desse problemstillingane og årsakstilhøva, ikkje bevisa gyldigheita av ei hypotese. Av di kastesystemet er komplekst vel eg å gje eitt breitt bilete av kastesystemet. Utgangspunktet for analysen er primært dalitar si eiga forståing av livssituasjon sin. Dette vil eg også setja opp mot sekundære litteraturkjelder og eigne observasjonar.

## Disposisjon

I kapittel II *Metodologi og metode* legg eg fram oppgåva sitt metodologiske grunnlag og den praktiske metoden som vart nytta i den empiriske undersøkinga. I kapittel III, *Omgrepsavklaring og teoretisk grunnlag*, vert ulike teoretiske retningar innan kaste-

---

, empowerment-, marginaliserings- og deprivasjonsteori drøfta. I kapittel IV, *Dalitar sine levekår*, presenterer eg hovudfunna frå feltarbeidet. Kapittel V og VI er analysekapittel, der problemstillingane for oppgåva vert drøfta. Desse kapitla heiter *Dalitar i ei deprivasjonsfelle?* og *Kan kastesystemet vera ein årsak til deprivasjon av dalitar?* Kapittel VII, *Konklusjon*, dreg liner mellom dei ulike kapitla og set fokus på essensen av funna.



## II Metodologi og metode

I dette kapitlet forklarer eg korleis eg har gått fram for å samla inn det empiriske materialet som eg har brukt i analysen. Først posisjonerer eg meg i høve til ulike metodeteoriar. Deretter set eg fokus på kvalitativ metode, og drøftar veike og sterke sider ved denne, sidan det er denne metodiske tilnærminga eg brukte under feltarbeidet. Til slutt ser eg på ulike sider ved korleis datainnsamlinga i seg sjølv føregjekk og korleis eg har arbeidd med den innsamla empirien.

### Metodologisk utgangspunkt

Metode er ikkje berre eit spørsmål om utforming og analyse, men også eit spørsmål om generell forståing og oppfatting av verda. Forskaren si førestilling av kva røynda er (ontologi) er grunnlaget for hans metodologiske idear om korleis det er mogleg å tileigna seg kunnskap om ho (epistemologi).

Samfunnsvitskapen sitt mål er i følgje *realismen* ”å klargjera den underliggjande logikken eller *bevegelsesenes lovmessigheter* som kan gje mening til dei ueinsarta handlingane og fakta i kvardagen” (White 1986). Samfunnsforskinga skal arbeida for å avdekkja strukturane, eller dei indre relasjonane i samfunnet (Sayer 1992). For å oppnå dette er det naudsynt å avklara, eller *abstrahera* i Sayers terminologi, objektet ein ynskjer å studera (Skarpeteig 1997).

Grunntanken i realismen er altså at det eksisterer ei verkeleg (reell) verd uavhengig av vår kjennskap til ho, og at nokre av dei mest signifikante delane ikkje er umiddelbart moglege å observera. Gjennom abstraksjon kan ein identifisera naudsynte kausale strukturar og moglege krefter ved spesifikke strukturar som let seg realisera under spesifikke (kontingente) tilhøve. Som grunnleggjande fagoppfatting meiner eg at ein må ha ein

heilskapleg ontologi, som inneber at forskaren ikkje berre kan studera ei sida ved studieobjektet, men må freista å sjå på heilskapen. Dette står i motsetnad til meir positivistisk og empiristisk ontologi, og er i følge Sayer meir i samsvar med humanismen og marxismen sin ontologi. I tillegg er det legitimt å teoretisera over ikkje-observerte tilhøve, noko som også står i kontrast til positivismen sine krav om objektivitet og årsaksforklaring. Sayer (1992) hevdar at realismen har eit differensiert bilete av verda, då den seier at verda ikkje berre består av observerte hendingar, men også av mekanismar og strukturar. Mekanismane og strukturane er ikkje umiddelbart moglege å sansa, men dei har krefter og moglegheiter til å generera hendingar, sjølv om dette ikkje nødvendigvis skjer. Dette er kjernen i forholdet mellom naudsynte og kontingente relasjonar, noko problemstillingane i denne oppgåva freistar å fokusera på. Førestillinga om kontingente relasjonar fjernar realismen frå determinismen (Cloke 1991). Realismen ser på strukturar som varige og styrande for individuell åtferd. Dei kan vera vanskelege å setja til side, og vert heile tida reproduisert gjennom handling. Strukturane kan endrast gjennom sosial praksis. Konklusjonen på dette er at eg veljer realismen som metodologi av di den samsvarar mest med mi oppfatting av verda kring meg, og eg meiner realismen er ein god reidskap til å utdjupa problemstillingane mine.

## Datainnsamling

Metode handlar om å velja. Då eg skulle velja metode for oppgåva, hadde eg i første omgang valet mellom å skriva (1) ei reint teoretisk oppgåve basert på andrehands kjeldemateriale, (2) ei kvantitativ oppgåve der eg gjennomførte eit så stort tal spørjeundersøkingar at det kunne seiast å vera representativt for kastelausa i Tamil Nadu, eller (3) ei kvalitativ tilnærming basert på intervju med eit utval respondentar typiske for målgruppa. Det er den tredje og siste tilnærminga som er lagt til grunn for dette feltarbeidet. Valet mitt har vorte styrt av mitt ynskje om å kunna forklara og skapa forståing både hjå meg sjølv og lesaren, for dalitar sin vanskelege situasjon, og årsakene til denne.

I utviklingsland er ofte statistiske data mangelvare, og den informasjonen som finst, er ofte ikkje påliteleg. Dersom ein ynskjer data som kan generaliserast over eit bestemt område eller for ei bestemt gruppe, er det ofte naudsynt med eigne spørjeundersøkingar. Sidan mål for denne oppgåva primært ikkje er å skapa generaliserbart statistisk materiale, har eg formulert problemstillingar som kan gje forklarande svar. Ved å stilla korleis- og kvifor-spørsmål har eg fått informasjon om dalitane sin situasjon som gjev eit breitt, samansett og til tider motsetnadsfylt bilete. Men denne informasjonen gjev meining og djubdeforståing til problemstillinga. På bakgrunn av datamaterialet mitt, kan eg ikkje seia noko nøyaktig om kor utbreitt fenomena er. Eg kan likevel slå fast at det på ingen måte er unike hendingar denne oppgåva er basert på, då store mengder litteratur dokumenterer og stadfestar dei tendensane eg fann, serleg når det gjeld dalitar og kastesystemet.

Metode og opplegg for datainnsamling har ofte idealkrav som ein forskar ikkje klarar å leva opp til. Kontekstavhengige faktorar som tidsnaud og mangel på andre ressursar kan føra til systematiske skeivheiter i datamaterialet. For å styrka analysen i denne oppgåva vil eg kartleggja kva for systematiske skeivheiter utvalet eller datamaterialet kan ha. Mine data er eit resultat av observasjon og ustrukturerte intervju kombinert med mi og andre si forståing om dei faktiske hendingane. Dette opnar sjølvstøtt for tolking av hendingane. Både den som fortel, den som er tolk og intervjuaren har sine omgrep og si forståing som ein brukar, noko som kan føra til skeivheiter eller ufullstendig datamateriale.

Datainnsamlinga i ei kvalitativ undersøking er kjenneteikna av ein *open interaksjon* i forholdet til kjelda. *Tilgjengelegheit* er sentralt i handsaminga av data, ved sidan av nærleik og sensitivitet. (Gulløy 1993). Prinsippet for registrering av data er *fullstendighet*. Undersøking er ofte analytisk skildrande, i motsetnad til statistisk generaliserande, som er vanleg ved ei kvantitativ undersøking. Analysen av data tek sikte på ei heilskapleg forståing av spesifikke tilhøve. Djubde er eit nøkkelord.

Val av kjelder kan bli påverka av ynskjet om bestemte konklusjonar. Prioriteringa av relevans og fullstendighet kan og føra til at det vert vanskeleg å etterprøva undersøkinga. Personavhengigheit, sidan forskaren ofte er viktigaste lekken i datainnsamling- og tolking sjølv, kan gjera slike opplegg sers sårbare. Data har dessutan avgrensa gyldigheit, serleg i rommet.

Trass i slike problem kan ei kvalitativ undersøking gje ei djupare forståing både av samfunnsprosessar, korleis desse artar seg for einskildmennesket, og korleis einskildmennesket stiller seg til dei.

Eg har gjennomført to feltarbeid i Tamil Nadu. Første gongen var i oktober, november og desember 1998. Andre gongen var to år seinare, i desember 2000.

Utgangspunktet for feltarbeida i Tamil Nadu var eit håp om å finna gode døme på effektar av den økonomiske globaliseringa for dei som lever i fattigdom. Eg ville skaffa handfaste prov på at denne globaliseringa har skadelege verknader for marginaliserte befolkningsgrupper. Spørsmåla som eg har stilt har difor fokusert på økonomiske tilhøve og årsaker til fattigdom. Feltarbeidet har difor gjeve mest data om hushaldning, inntekt, arbeid, og sosiale relasjonar (kastesystemet). Det viste seg fort at dei fleste var opptatt av kastesystemet som forklaring på eige elende. Eg valde difor i det vidare feltarbeidet å fokusera på nett dette. Denne dreininga i fokuset for feltarbeidet var ei metodisk naudsynt handling. Eg såg det som lite fruktbart å halda på målet om utelukkande å forklara konsekvensar av globaliseringa, når det biletet eg såg var meir komplekst. Resultatet av feltarbeidet vart data som forklarar korleis dei økonomiske og sosiale tilhøva for rurale dalitar ofte er, eksterne marknadsaktørar sine vilkår, og forklaringar på kvifor det er slik. Kvalitativt orienterte forskarar er viljuge til å endra både teori, hypotese og metode etter kva som kan vera data i løpet av sjølve studieperioden. Nå dette skjer undervegs i feltarbeidet, kallar Wadel (1991) det for ein runddans.

### *Rapid Rural Appraisal*

Eit feltarbeid på tre månader har klare avgrensingar når det gjeld omfang av undersøkingar, og difor har eg brukt ei tilnærming som vert skildra av Robert Chambers (1983) som Rapid Rural Appraisal. Dette er ei kvalitativ tilnærming som ser kostnadseffektivt på tilhøvet mellom faktainnsamling på den eine sida, og kvantitet, nøyaktigheit og tidsbruk på den andre. Når det er mangel på tid trengs det ein mellomting mellom raske og overflatiske løysingar, og antropologiske undersøkingar. Det inneber mellom anna å søkja etter og bruka effektive metodar for



datainnsamling som til dømes eksisterande informasjon, læra av nøkkelinformantar, direkte observasjon og intervju, og uformelle gruppeintervju.

Reisa var godt planlagt. All tilgjengeleg tid under feltarbeidet vart brukt til å reisa og vitja landsbyar, organisasjonar og einskildindivid. Tidsrammene gjorde det naturleg å fokusera meir på prosessar og interaksjon enn på kvantitet. Chambers argumenterer med at Rapid Rural Appraisal kan vera ein effektiv og nyttig måte å skaffa seg forståing for rural fattigdom på, og til å forbetra tiltaka ein har for å nedkjempa fattigdomen, noko som høver godt for desse problemstillingane.

Det første feltarbeidet og datainnsamlinga vart gjennomført i Tamil Nadu og Karnataka oktober til desember 1998 saman med kona mi, Margot Igland Skarpeteig, som tidlegare har gjennomført feltarbeid i samfunnsgeografi om fattigdomsproblematikk i Tamil Nadu. Mange av dei viktigaste respondentane og informantane fekk eg kontakt med gjennom ho. Dette gav meg mange fordelar ved at eg trengde kortare tid på å finna sikre informasjonskjelder og eg fekk lett innpass og tillit hjå dei eg intervjuar. I tillegg var det mogleg å gjennomføra sjølv feltarbeidet innafor ein periode på tre månader, då eg reint praktisk ikkje trengde bruka tid på å finna tolk, oppsøkja folk og stader, og til å overkoma kulturelle barrierar.

Feltarbeidet vart planlagt i detalj før avreisa til India. Kona mi tipsa meg om 30 organisasjonar i Tamil Nadu og Karnataka – dei fleste av desse var dalitorganisasjonar. Det vart sendt brev til dei på førehand med framlegg til møtetidspunkt og problemstillingane som eg var interessert i. Nokre av desse organisasjonane sette meg i kontakt med andre liknande organisasjonar, og slik vart det samla talet på organisasjonar 34. Vidare har eg intervjuar over 100 dalitar (respondentar) som sjølv lever i fattigdom på landsbygda, dei fleste i gruppeintervju og gjennom tolk. På denne måten overlét eg i stor grad til organisasjonane å avgjera kven eg skulle få møta. Mange organisasjonar ville gjerne visa fram konkret lokalt arbeid som dei utførte, som til dømes organisering av kvinner i dalitlandsbyar. Slik kom eg via organisasjonane direkte i kontakt med dalitar som lever i fattigdom. Organisasjonane vart inngangsbilletten min til møte med dei. Informantane mine var med andre ord eit utval organisasjonar, som igjen sette meg i kontakt med ei rekkje respondentar og andre informantar.

### *Utvalet*

Respondentane for feltarbeidet er dalitar. Gjennom kontaktar med ei rekkje indiske rurale organisasjonar og gjennom litteraturstudiar hadde eg ein viss kjennskap til dalitorganisasjonane i India på førehand. Populasjonen eg ynskjer å seia noko om er altså dalitar i Tamil Nadu og Karnataka. Dei to delstatane er vald av di det var praktisk naudsynt med ei geografisk avgrensing, samstundes som dei fleste av kontaktane eg hadde fått på førehand fanst der. Dei fleste av respondentane og informantane frå feltarbeidet som denne oppgåva er basert på, er organiserte i rurale utviklings- eller menneskerettsorganisasjonar. Alle organisasjonane er landsbybaserte, grasrotorganisasjonar av ulike slag.

Respondentane er stort sett jordarbeidarar og representerer den uskulerte, arbeidande og fattigaste delen av befolkninga, medan informantane representerer den organiserte, utdanna delen av folkesetnaden, og er ikkje representative for folkesetnaden generelt.

Konsistensen og dermed validiteten i informasjonen som oppgåva baserer seg på er sterk, for alle respondentane og informantane har gjeve eit nesten identisk bilete av situasjonen og problema for dalitar. Til dømes hevdar alle respondentar at kastesystemet er intakt og at dalitar på landsbygda er utsette for grov valdeleg undertrykking frå dei høgare kastane. Gjennom å kontakta organisasjonar som arbeider med dalitar og fattige folk sine problem, har eg difor hatt høve til å koma i kontakt med representantar for dalitane som har kunna fortelja om si forståing av kvifor dei lever i fattigdom.

Samstundes var organisasjonane i seg sjølv studieobjekt. Representantar for organisasjonane vart intervjuar om organisasjonen sitt arbeid. Dette resulterte i verdfulle data om ulike strategiar i organisert arbeid andsynes kastesystemet.

Eg har valt å anonymisera både personar eg har intervjuar og stader der feltarbeidet er gjennomført. På direkte spørsmål var det to av organisasjonane eg møtte som ynskjer å vera anonyme. Dette spørsmålet fekk eg ikkje stilt alle respondentane og informantane, og av tryggleiksgrunnar har eg difor anonymisert alle kjelder.

### *Intervjusituasjonen*

Intervjusituasjonane varierte alt etter om det var respondentar eller informantar eg intervjuar. Informantane mine var stort sett organisasjonsleiarar med kunnskap innanfor sine arbeidsfelt, og dei fleste av desse kunne engelsk, slik at tolk ikkje var naudsynt. Dei fleste intervjuar med respondentar var gruppeintervju. Ein dialog med nøkkelinformantar er krevjande og fungerer best når ein gjennomfører fleire intervju med kvar einskild informant. Det var serleg viktig for meg å gjennomføra dette med nokre av organisasjonsleiarane, og to av desse organisasjonsleiarane har eg vore i dialog med i over 5 år, og møtt dei fleire gongar i denne perioden.

Alle intervjusituasjonane starta som ein open dialog. I byrjinga stilte eg opne og generelle spørsmål, fordi eg ikkje ville styra samtalen, men heller freista å forstå kva som var viktig for den eg intervjuar. Men etter kvart lærte eg at det var nyttig å stilla meir konkrete og mindre generelle spørsmål. Ofte hadde dei eg møtte noko dei ville fortelja meg, for dei fleste var førebudde på at dei skulle få besøk. Spørsmåla som vart stilt relaterte seg alltid til situasjonen deira. Slik vart det relevant for fleire av respondentane å svara på spørsmåla. Mange av dei eg møtte, serleg informantane, hadde eg sendt brev til på førehand, og difor var mange godt førebudde, noko som sparte oss for å bruka tid til avklaring av tema for intervjuet, og det å bli trygge på kvarandre.

Eit dilemma var kva for ei rolle eg skulle ha i intervjusituasjonen: forståande eller uvitande? Eg enda opp med å veksla mellom dei to rollene, for til ein viss grad var eg nøydd til å styra samtalen og gå vidare dersom det berre vart prata om ting som var innlysande. Uansett freista eg å gje uttrykk for sympati og forståing med den eg prata med, slik at eg lettare skulle oppnå tillit og openheit.

Gruppeintervjuar fortona seg ofte kaotiske og dominerte av samtale og usemje mellom respondentane. Likevel var dette ei sers verdfull intervjuform, fordi denne situasjonen gav rom for mange til å ytra seg, og der folk var usamde, korrigerste dei kvarandre. Fordelen med det var at det var større sansynlegheit for at eg fekk meir presise og korrekte svar på spørsmåla mine. Desse intervjuar vart alltid gjennomført i omgjevnader som var kjende og trygge for respondentane, til dømes heime eller ein stad i landsbyen. Dette gav meg høve til å kombinera

intervjusituasjonen med observasjon, samstundes som dei eg møtte kjende seg tryggare andsynes meg.

Alle intervju er gjennomført med bandopptakar. Dette var ikkje noko problem i møte med lokale respondentar, for det var alltid berre tolken si omsetting som vart spilt inn under intervjuet. Respondentane sine svar vart ikkje spilt inn, og informantane verka uberørte av bandspelaren. Det var godt å sleppa å notera undervegs. Det ville redusert detaljnivået i datamaterialet, og ført til at informantane gjekk fortare lei intervjusituasjonen. No kunne eg heller konsentrera meg om å stilla spørsmål og lytta. Etterarbeidet i første omgang var å skriva ut og omsetja alle timane med intervju, men dette vart truleg ikkje meir arbeidskrevjande enn om eg skulle notert ned og deretter reinskrive notatar.

### *Bruk av tolk*

Sidan eg reiste mykje rundt, var det naturleg å ha ulike tolkar. Det var alltid organisasjonsleiaren som var tolken min i møte med respondentar. Dette har både svakheiter og føremuner. For det første hadde organisasjonsleiaren god kjennskap til problemstillingane som respondentane fortalde om, og eg fekk difor god hjelp til å tolka dei svara som eg fekk. På den andre sida er det mogleg at denne intervjusituasjonen med organisasjonsleiaren til stades ikkje opna for at intern usemje og konflikt innan organisasjonen eller landsbyen kom fram.

Alle tolkane mine var omgjengelege og godt likt av respondentane, og både tolken og eg vart alltid tatt på alvor. Tolkane mine hadde spesiell tillit hjå folk av di dei, som organisasjonsleiarar, utan tvil talte respondentane si sak mot storsamfunnet. Tolkane mine med sin spesielle kompetanse forstod godt føremålet med spørsmåla, også dei meir enkle og tilsynelatande meiningslause spørsmåla. Ei utfordring var å få tolkane til å forstå at oppgåva deira var å omsetja. Dette måtte understrekast mange gongar, for tolkane hadde ein tendens til sjølv å villa forklara meg kva respondentane eigentleg meinte. Difor var det naudsynt med opplæring av og presisering av tolken si rolle i intervjusituasjon.

### *Bearbeiding av data*

Rådatamaterialet består av timelange samtalar på band, og det første arbeidet med dette var å skriva det ut og omsetja det til norsk. Eg såg fort at materialet var prega av ein munnleg stil og eit til tider klossete språk, serleg når eg ikkje brukte tolk. I tillegg er det ei svakheit ved bearbeidinga av datamaterialet at eg har omsett rådatamaterialet til norsk sjølv, fordi mi tolking og forståing kan ha ført til tap av detaljar. Eg har difor lagt vekt på å få stadfesta mine egne observasjonar og tolkingar også frå andre litterære kjelder eller gjennom oppfølgjande samtalar med nøkkelinformantane.

I tillegg til teksten etter intervjuet, kjem mine observasjonar i landsbyane og tolkingar av intervjusituasjonane. Ikkje-verbal kommunikasjon og stemninga rundt intervjuet vert lett borte på papiret, men mykje av dette er sikra gjennom egne kommentarar på bandspelaren under og etter landsbybesøk. Og for å la denne stemninga koma fram i avhandlinga har eg brukt ei rekkje sitat frå respondentane og informantane.

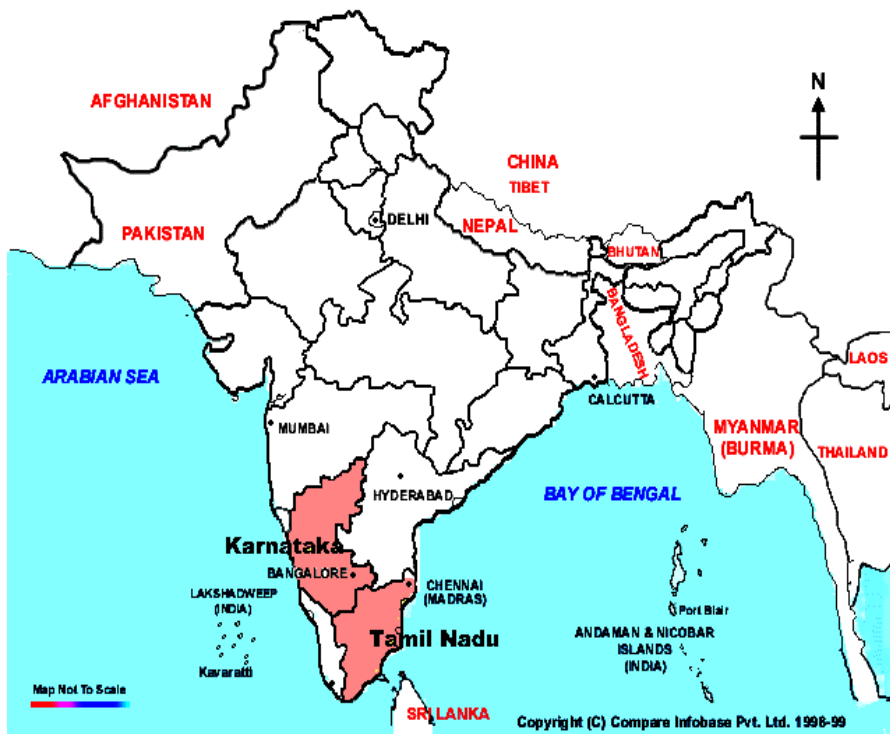
### *Områdeskildring*

Området feltarbeidet vart gjennomført i er to av dei sørlegaste delstatane i India. I Tamil Nadu er det om lag 1 300 000 000 hektar, eller om lag 130 000 kvadratkilometer jord, og om lag ein tredjedel vert brukt til jordbruk. Om ein klassifiserer jorda etter kven som eig ho, ser ein at om lag 20 prosent av jorda som vert brukt til matproduksjon, er eigd av seks individ. At nokre få eig så store delar av den dyrkbare jorda, har ført til at ein ikkje-levedyktig praksis med smådrift og marginalt jordbruk er vanleg (REAL 2001). Og talet på jordlause arbeidarar har auka jamnt.

I 1998 var folketalet i Tamil Nadu om lag 56 millionar menneske. Av desse bur 65 prosent på bygdene. Folketettleiken er 372 for kvar kvadratkilometer, mot landsgjennomsnittet 221. Opplista kastar og urfolk (Scheduled Caste and Scheduled Tribe) utgjer om lag 20 prosent av folkesetnaden. Jordbruk er hovudnæringa til folk i rurale strøk. 7,4 millionar eller 21 prosent av den rurale folkesetnaden er jordarbeidarar.

Delstaten Karnataka ligg på Deccan-platået, og har om lag 45 millionar ibuarar (Government of Karnataka 2003).

**Figur 1: Kart over Sør-India som syner lokaliseringa av delstatane Tamil Nadu og Karnataka.**



# III Omgrepsavklaring og teoretisk grunnlag

I dette kapitlet vert det klargjort kva for omgrep eg legg til grunn i empiri- og analysekapitla. Av di *hinduisme* og *kaste* er sentralt i denne framstillinga, presenterer eg ei drøfting av desse først i dette kapitlet. Deretter vert ulike perspektiv på omgrepa *marginalisering*, *deprivasjonsfella* og *empowerment*, drøfta, og eg posisjonerer meg sjølv overfor desse. I valet av omgrepsapparat har eg lagt vekt på at tolkinga av og bruken av omgrepa skulle vera forklaringsdyktige og relevante for hovud- og delproblemstillingane i hovudoppgåva.

## Hinduisme og kaste

Hinduismen har ein lang og komplisert historie, og er representert ved eit utal ulike variantar. Det finst til dømes ikkje noko organisert presteskap, felles dogme eller truvedkjenning. Mellom fellestrekka i hinduismen er førestillingar om sjelevandring, om moralsk kausalitet og om identitet mellom sjela og tilværelsens urgrunn. Trua på vedaskriftane og brahmanabøkene sin autoritet går også igjen. Hinduismen har ofte vorte skild frå andre religionar ut frå to karakteristiske institusjonar, *varna* og *āśrama*, kastesystemet og dei ulike stadium i livet.

Det engelske ordet *caste* (kaste) dekkjer om lag det same som lokalt vert kalla *jati* eller *kulam* (Dumont 1986). I tillegg nyttar mange brahminar i landsbyane omgrepet *varna*. *Varna* refererer til ein av dei fire hovudkategoriane som det hinduistiske

samfunnet tradisjonelt er delt inn i, medan jati refererer vanlegvis til mykje mindre grupper. Kaste dekkjer b e omgrepa.

### *Kastesystemet*

Det finst ei lang rekkje definisjonar av kaste og kastesystemet, og sjølv om ordlyden varierer er innhaldet i definisjonane ofte meir eller mindre det same. Definisjonen inkluderer vanlegvis hierarkisk rangordning som er medf dd eller nedarva og dermed livsvarig, ei bestemt arbeidsdeling basert på rangordninga, ideologi om reinleik og ureinleik, samt ei tilknytning til eller medlemskap i endogame grupper. Kastesystemet har tradisjonelt vorte rettferdiggjort av dei hinduistiske skriftene og lovene som *Bhagavadgita* og *Dharmashastra*. Grunnleggjande omgrep om kaste er definert i desse teologiske bøkene.

Opphavet til kastesystemet er emne for harde ordskifte, men med få handfaste prov. Den mest populære teorien set opphavet i samband med innvandringa av aryanspr klege folkeslag om lag 1400 f r v r tidsrekning, og Aryane sin evne til   underordna seg dei ikkje-ariske urfolka. Den kjende dalitleiaren Dr. Ambedkar lanserte sin eigen teori, der han hevda at kastesystemet representerer sigeren for ein ideologi som tener den brahminske presteskapen, og ikkje ei etnisk gruppe sin siger. Nyare teoriar har fokusert på samanhengane mellom kaste og kontroll over økonomisk overskot. Klass (1980) har sett fram hypotesar der han daterer kastesystemet attende til den tidlegaste busetjinga på den indiske subkontinentet, der nokre klanar av tidlegare egalitære samlekulturar, byrja  va dominans over andre for   skaffa seg kontroll over ein større del av overskotet som vart skapt av ny teknologi. Denne hypotesen gjev nytt innhald til både Ambedkars og Kosambis merknader om presteskapet si rolle som distribut rar av mat i dei tidlege f rariske bystatane (Joshi 1986).

Oppfattingane av kaste og karma har ulike fargar. Durkheim (1893 i Kolenda 1978) meinte at det indiske samfunnet truleg var integrert mellom urfolk i det han kallar *mekanisk solidaritet*. Stammane var med andre ord etablerte etter eit system med klanar, der segmenta av klanane var forholdsvis kulturelt like.

Albiruni (i Sharma 1996) hevdar at ulikskap basert på kaste er naturleg og held opp verdsordenen. Kjernen i kaste og kjernen i



religion er det same: det er like avskyelig å endra sin religion som sin kaste, og omvendt. Dubois skildrar i 1906 kastesystemet som at

kaste gjev kvart individ sitt eige yrke eller kall, og overføringa av dette systemet frå far til son, frå generasjon til generasjon, gjer det mogleg for ein kvar person og hans etterkomarar å endra levkåra som lova har gjeve han... (i Morton 1980).

Radhakrishnan (1927) ser på dei individuelle og dei kollektive sidene ved karma som udeleleg samanvevde. Han held fram at dei fire kastane representerer:

...menn som tenkjer, menn som handlar, menn med kjensler, og andre som ikkje har utvikla noko av dette i serleg grad (Radhakrishnan 1927, mi omsetting).

Dalitar er ikkje inkludert i Radhakrishnan si framstilling av det indiske samfunnet på den tida. Dei eksisterer rett og slett ikkje i medvitning hans. Han argumenterer for at kastesystemet er ein eigen type demokrati for andelege verdiar og tankar, for det godkjenner at kvar einaste sjel har i seg noko evig og umogleg å endra. Det plasserer alle individ på eit felles nivå når det gjeld ulikskapar som rang eller status, og legg vekt på at alle individ må få høve til å manifestera det unike i seg.

Det tradisjonelle synet på kaste er mellom anna oppsummert av Dutt (i Klass 1980). Dei vanlege kjenneteikna ved kaste er i følgje Dutt: (1) Inngifte, som inneber at ein berre skal gifta seg med personar som tilhøyrer same gruppe, sjølv om grensene for gruppa nok har vore uklare. (2) Yrkesspesialisering, som inneber at det er gjevne yrke for ulike kastar, i mange situasjonar. (3) Hierarki, som inneber at kastane i følgje Dutt er organiserte i høve kvarandre, med brahminane på toppen. (4) Bordfelleskap, som inneber at ein ikkje kan eta og drikka saman med folk som ikkje er medlem av same kaste. (5) Nedarva medlemskap, som inneber at ein vert fødd inn i ein kaste. Men Dutt legg til at det er mogleg å bli ekskludert frå kasten dersom ein bryt reglar, og då får ein dårlegare status. Dutt konkluderer med at det ikkje er mogleg å flytta frå ein kaste til ein anna.

Srinivas (1962 i Kolenda 1978) hevdar at det ikkje er mogleg for urørbare å kryssa grensene mellom kastane. Kolenda syner til at dette i nokre tilfelle er mogleg. Ho syner til at kledevaskarar i vestlege Uttar Pradesh vert sett på som shudras (kaste), medan

dei i austlege Uttar Pradesh vert sett på som urørbare (utanfor kastesystemet).

Det skjedde eit paradigmeskifte i forståinga av hinduismen som ein følge av arbeidet til Mahatma Ghandi (Sharma 1996).

Framleis er Gandhi sin hinduisme det rådane paradigmet, og det er difor interessant å sjå kva Gandhi meinte om kjerneomgrepet kaste (varna). Gandhi meinte at varna og religiøs toleranse var kjerneelement i hinduismen, og såg varna som noko anna enn kastesystemet som vert praktisert i India. Kastesystemet kan karakteriserast av følgjande fire element: (1) arbeid basert på fødsel, (2) sosial interaksjon med giftarmål innan sosiale ringar basert på fødsel, (3) hierarkisk system som sameinar (1) og (2), og (4) urørbarheit (Sharma 1996).

Gandhi avviste urørbarheit og sosial rang, og hevda at medlemmer av same religiøse samfunn ikkje kunne vera overlegne eller underlegne kvarandre. I utgangspunktet var han også relativt konservativ i haldningane sine til giftarmål på tvers av sosiale grupper, men han mjukna gradvis opp også i desse spørsmåla. Det eine momentet som Gandhi ikkje ville gje slepp på, var det med at kvar du er fødd avgjer yrket ditt. Som han seier det:

Det heng saman med fødsel. Ein mann kan ikkje endra sin varna som han vil (Mahatma Gandhi i Sharma 1996, mi omsetting).

Samtalen hans med ei amerikansk prest er verd å sitera:

Spørsmål: Inkluderer du kastesystemet som grunnleggjande i hinduismen din?

Svar: Det gjer eg ikkje. Hinduismen trur ikkje på kaste. Eg vil utsletta det med det same. Men eg trur på lova for sjølv livet, *Varna Dharma*. Eg trur at nokon menneske er fødd for å læra, nokon for å forsvara, andre til å engasjera seg i handel og jordbruk, og andre til å utføra kroppsarbeid, i den grad at desse yrka vert arvelege. Ein kloakkarbeidar er like verdig i sitt arbeid som ein advokat eller presidenten dykkar. Eg meiner at det er hinduisme (Mahatma Gandhi i Sharma 1996, mi omsetting).

Kaste kan bli forstått som hudfarge, ansiktstrekk eller andre ytre ulikskapar – ei forklaring basert på sokalla *rasede*, av di brahminar gjerne er lysare i huden enn til dømes urfolk og andre dalitar. Dette bryt i følge Klass (1980) med dei klassiske hinduistiske

forklaringane. I boka si, *The Religion of India* (1958), skriv Max Weber at

ein skal ikkje gå ut i frå at kasteordenen kan forklarast som eit resultat av *rasespsykologi* – ved mystiske eigenskapar i *blodet* eller i den *indiske sjela*. Heller ikkje kan ein gå ut i frå at kaste er uttrykket for eit motsettingsforhold mellom ulike rasetypar eller av *rasefråstøyting* nedarva i *blodet*, eller av ulike *gåver* og skapnad for dei ulike yrkene som kvar kaste har arva i *blodet* (Weber i Klass 1980, mi omsetting).

Weber avskriv altså raseforklaringa på opphavet til kastesystemet, men kva er då alternativet hans, spør Klass (1980). I seinare arbeid har Weber presisert at det er tydelege ulikskapar mellom kastane, også når det gjeld utsjånad, men dette er sosiologisk bestemt, hevdar Weber. Ein må sjå det som eit *særeige kausalt innbyrdes slektskap* (proper causal interrelationship). Også Max Weber såg kaste som ein sosial rang, som lukka statusgrupper (Klass 1980). Og i følgje Klass, vil nok dei fleste forskarar vera samde med Weber i det.

E. R. Leach (1960) ser på kastesystemet som ein harmonisk samfunnsmodell der det er sjølvdestruktivt å bryta ut av kasten ein tilhøyrer. Leach ser på kaste utelukkande som eit kulturspesifikt system. Dette gjer han ved å peika på vesensforskjellane mellom kaste- og klassesamfunn. I dei sistnemnde finst det ein elite som eig produksjonsmidla, og eit større lag av befolkninga som konkurrerer om jobbene. I kastesamfunnet er det snarare mangel på arbeidskraft som bestemmer den sosiale forma. Kvar kaste er spesialisert til å gjera bestemte arbeidsoppgåver som samfunnet ikkje kan vera utan; det er både deira rett og deira plikt å gjera dette. Det å verna om retten sin til arbeid er kvar kaste sitt privilegium. Det viktigaste trekket ved kastesystemet er i følgje Leach den tryggleiken som det å vera medlem av ein kaste gjev. I kastesystemet har alle kastar sine privilegium ved å tilhøyra hierarkiet.

I følgje Bêteille (1965) er *kaste*, *klasse* og *makt* samanvevde. Dei kan handsamast kvar for seg, og serleg dei to siste berre gjennom ein abstraksjonsprosess. Det er naudsynt å gjera denne typen abstraksjon for å redusera mangfaldet av empiriske data til eit fåtal grunnleggjande kategoriar. Det er også naudsynt å sjå på dei tre systema kva for seg om ein skal forstå kor viktige dei er i høve kvarandre.

På ulike måtar refererer kaste, klasse og makt til fenomen ved sosial lagdeling. Men i motsetnad til kaste og klasse, kan ikkje makt like lett karakteriserast ved hjelp at konkrete fenomen. Klassar er jo til ein viss grad opne, medan kaste ikkje er det. Ein kan skifta yrke frå jordarbeidar til kontorarbeidar, men ikkje skifta frå å vera dalit til å bli lågkaste. Mobiliteten i kastesystemet er difor mykje dårlegare enn i eit klassesystem (Béteille 1965). Makta i det indiske samfunnet har i følgje Béteille, i stor grad vorte flytta frå den tradisjonelle eliten i landsbyane, til dei nye populære leiarane. Politisk makt er ikkje i den grad som tidlegare knytt til jordeigarskap, i følgje Béteille.

Kaste, som ei statusgruppe, vert i følgje Béteille (1965), best definert ved livsstil. Han legg vekt på eigedom og yrke for å karakterisera gruppene.

L. Dumont (1970, 1986) åtvare mot det han kallar etnosentrisme og vestlege egalitære verdiar og individualisme når vestlege menneske skildrar kastesystemet. Han nyttar omgrepet holisme for å skildra og forstå kastesystemet i India. Ein må i følgje Dumont sjå kastesystemet i ljøs av ein samanheng av funksjonell arbeidsdeling, der ulikskapane mellom kastane først og fremst er til for å verna integriteten og retten til arbeid for den einskilde. Den sosiale personen har rettar og pliktar som er kastespesifikke og hierarkisk gradert og følgjer verdiane reinleik og ureinleik. Det kastebaserte hierarkiet er både naturleg og naudsynt, og kan ikkje samanliknast med andre stratifiseringssystem utanfor India. Dumont nyttar omgrepet konsensus for å skildra det harmoniske likevektsystemet som han meiner kastesystemet er.

G. D. Berreman (1968, 1972, 1973) var mellom dei første som gjekk mot framstillinga av kastesystemet som eit harmonisk likevektsystem der den hierarkiske lagdelinga er basert på konsensus. Han nyttar omgrepet konformitet framfor Dumont sitt konsensusomgrep. I kastesystemet er det, nett som i pluralistiske samfunn, dei sanksjonsmidla eller kontrollmekanismane som høgare kastar har til rådvelde, som fastset stabiliteten i systemet. Den viktigaste innfallsporten for å forstå kastesystemet vert dermed *maktstrukturar* og ikkje rådande ideologiar, slik Dumont hevdar.

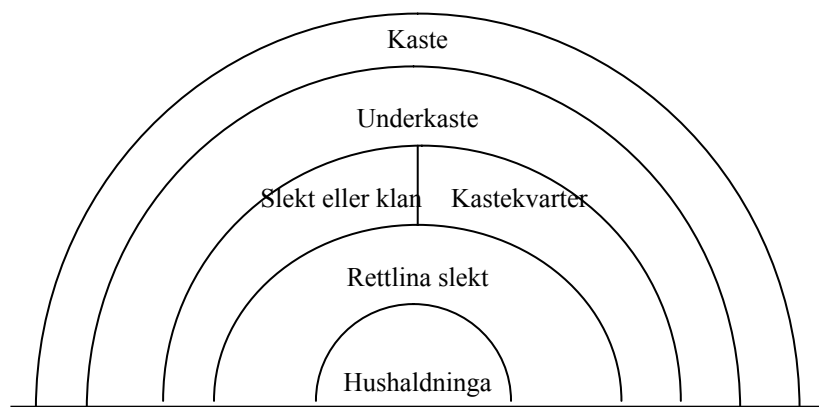
I følgje Dumont (1986) er status og ære i kastehierarkiet delvis basert på velstand, men ikkje heilt. Det er basert på velstand i den grad at eit minimum er naudsynt for å ha ein viss livsstil. Ut

over dette er dei ikkje slik at ein kva kaste som har økonomisk rikdom, samtidig har overlegen sosial rang. Det er altså ikkje nok for ein kaste å leggja seg til ein viss livsstil for å få høgare sosial rang, hevdar Dumont. Dei må legitimera denne posisjonen gjennom å etablera denne livsstilen som ein tradisjon.

Sharma (1996) hevdar at tanken om sjelevandring er sentral i hinduismen, der livet ditt no er bestemt av tidlegare livs *karma*. Det du yter får du att seinare. Karma er ei slags tilbakebetaling for innsatsen din. Sjølv sagt kan ein protestera på dette, for det er jo opplagt at mange arbeidsame lir medan gale folk er rike. Som eit motsvar til dette, blir karma forklart som ei *ultimat* lov, som trass i mange *midlertidige* unntak, til slutt vil yta rettferd. Læra om *karma* inneber at me i større grad enn me skulle tru, er ansvarlege for kva som hender med oss, i følge Sharma. Men det viktigaste prinsippet med karma i dag er rettferd. Å strida for rettferd er ikkje berre ei personleg eller politisk sak, men eit *kosmisk* strev som me kan vera ein del av. Me burde la karma ta seg av ting, og la karmaen til tjuvane ordna opp med dei, konkluderer Sharma. Det kan ta både, dagar, månader og år, men til slutt må konsekvensen av eins handlingar få følgjer.

Kolenda (1978) hevdar at kastesystemet i første rekkje er ei storskala *slektsgruppe*. Dette skjer først og fremst gjennom inngifte. På den andre sida, er til ein viss grad ei nedarving av yrke eit kjenneteikn på ein kaste. Kaste er eit hierarki med gradvis aukande inkludering av andre, frå kjernefamilien via slekt, klan, underkaste og til kaste. Kolenda sin figur illustrerer dette godt:

**Figur 2: Det gradvis inkluderande hierarkiet i kastesamfunnet. Sjå forklaring på neste side.**



Segment	Funksjon
Hushaldninga	Bordfellesskap, forplanting, barnepass, arbeidslag, ofringar til forfedre og smågudar, riter om livssyklus
Rettlina slektskap	Naboskap med støtte, eldre skipar til bryllaup for yngre, deling av mat det skortar på, deling av familiemedlemer si fødsels og dødsureining
Kastekvarter	Bustadområde av slektningar, samarbeid om næring og yrke, lokale kasteråd, tilbeding av kasten sine gudar
Slekt eller klan	Giftarmål utanfor slekta
Underkaste	Inngifte, namn, underkultur
Kaste	Felles yrkesspesialisering, namn og underkultur, nokolunde lik rang for underkastar

Stevens (2002) ser på det indiske kastesystemet som eit rigid, lukka sosialt hierarki basert på *religiøs autoritet* som avgjer den sosiale og rituelle statusen til alle medlemene av samfunnet. Han trekk fram at det tradisjonelt finst fire kastar eller varnas: brahminar (prestar og lærarar), kshaytriyas (krigarar og styrarar), vaishyas (kjøpmenn) og sudras (slavar, arbeidarar). På utsida av dette systemet finn ein dalitane, som vert sett på som om dei lever i konstant rituell ureining på grunn av deira status og på grunn av deira tradisjonelt tilskrive arbeid.

### *Kaste som maktstruktur*

I stadig større grad vel derimot forskarar i dag perspektiv som synleggjer maktstrukturar i samfunnet snarare enn legitimering av ideologiar om stabilitet.

Sorokin (1961, i Klass 1980) har ei tilnærming til lagdeling der han definerer det som

gruppering av ein folkesetnad i hierarkiske klassar som vert lagt ovanfrå. Det er synleg gjennom eksistensen av øvre og lågare lag. Grunnlaget og kjernen i det er ulik fordeling av rettar og privilegium, plikter og ansvar, sosiale verdiar og

manglar, sosial makt og påverknad mellom samfunnsmedlemene (mi omsetting).

Dette synet på lagdeling som ein refleksjon av lag av klassar med ulikt status, er interessant. Mange teoretikarar har berre sett på lagdeling som eit reint *økonomisk* omgrep, som til dømes Adam Smith og Karl Marx i følgje Klass (1980). Kaste, klasse og makt relaterer seg på ulike måtar til det meir ålmenne omgrepet sosial lagdeling. I motsetning til kaste, som er å rekna som samfunn, er klasse kategoriar heller enn grupper (Dumont 1986).

### *Modernisering og kaste*

Selvam (1999) hevdar at *kaste* held på å sleppa det stramme grepet på mange område innan det sosiale livet. Serleg tradisjonelle haldningar held på å endra seg. Han meiner at individet sin posisjon i produksjonssystemet og maktstrukturane ikkje lenger er bunde til kaste, slik som det var tidlegare. Aukande medvit, serleg mellom dalitar, har ført til at grunnleggjande prinsipp i kastesystemet og tilhøyrande praksis, vert stilt spørsmålsteikn med heile tida. Men trass i desse endringane, argumenterer Selvam for at kaste framleis er ein viktig faktor i både det offentlege og det private livet.

Stevens (2002) hevdar at sjølv om kastesystemet framleis står sterkt, har det skjedd endringar i dei sosiale relasjonane mellom kastane over tid. Kolonitida under Storbritannia og tida rett etter sjølvstendet førte med seg endringar som utfordra makta til dei tradisjonelle høgkastane. Titlar og rettar som britane brukte, saman med soldatane som vart brukt til å slå ned på opprør, svekka brahminane si rolle, og styrka den dominerande posisjonen til lokale godseigarar. I større grad vart utdanning tilgjengeleg for alle delar av samfunnet, sjølv om det i hovudsak var for brahminane og andre høgkastar. Bruken av Zamindarsystemet hjalp til å konsolidera makt hjå høgkastane som godseigarar. Dette systemet innebar at lokale dominerande kastar fekk eigarskap til jord og plikt til å samla inn skatt for britane. Innføringa av arbeid som ikkje var knytt til jordbruk førte også til brot med dei tradisjonelle banda på bygdene i India, av di folk kunne få arbeid utanfor dei dominerande kastane sine gods, i til dømes tekstilindustrien. Parallelt med den veksande økonomiske makta til rike jordeigarar kom ynskjete deira om politisk makt. Bonderørslar vaks fram over heile India frå 1960-talet og frametter, hovudsakleg ut frå krava om høgare prisar og

auka subsidiar. Dei nye rike jordeigarane kom hovudsakleg frå Sudraskasten, men hadde auka den sosiale statusen sin gjennom økonomisk rikdom, politisk makt og sanskritisering (rituell reinsking) (Stevens 2002).

Hierarkia av kaste, klasse og makt i ein landsby, overlappar kvarande til ei viss grad, men kryssar kvarandre også, i følgje Dumont:

I dei tradisjonelle strukturane tenderer kløyvingane mellom kaste, klasse og makt i mykje større grad enn i dag å følgja dei same grøftene. Brahminane var jordeigarane, og dei utgjorde også den tradisjonelle eliten. Dette er ikkje lenger tilfelle. Det sosiale systemet har fått ein mykje meir kompleks og dynamisk karakter, og no er det ein tendens til at kløyvingar kryssar einannan (Dumont 1986, mi omsetting).

I dag er det mange område i livet som i stadig større grad vert *kastefrie*, i følgje Béteille (1965) og Klass (1980). Jordeigarskap, yrke og til og med utdanning er ikkje i same grad som tidlegare avhengig av kaste. Likevel er dei fysiske strukturane i landsbyane mykje dei same. Ulike kastar bur ikkje i dei same områda. Men utdanning er ikkje lenger berre for ein kaste, men er ope for fleire grupper, både i prinsippet og i praksis. I byane er kontoryrka relativt kastefrie, i følgje Béteille. Etter kvart som jord vert ein innsatsfaktor i marknaden, lausriv produksjonseiningane seg frå kastestrukturane, skriv Béteille.

På mange måtar har endringane i maktstrukturane vore dei mest radikale. Nye organ og institusjonar har vorte etablerte, og med dei nye maktbasar. Mange av desse er i alle fall formelt uavhengige av kaste. Og dei formelle reglane for struktur ser ut til å påverka, og kanskje svekka, rolla til kaste innan politikken (Béteille 1965, mi omsetting).

Kastesystemet forsvinn ikkje, skriv Gould (1988). Det er framleis ein grunnleggjande sosial organisasjon. Men moderniseringa av kastesystemet ser ut til å ha gått lenger enn Weber trudde det skulle gå, i følgje Gould. Men som Marx spådde, har det ikkje skjedd noko opplysing i stor grad, ikkje ein gong innan dei moderne, industrielle sektorane, konkluderer Gould. Dei moderne elitane i India er i sers stor grad frå høgare kastar, og nesten aldri frå sokalla ureine grupper.

Moderniseringsprosessar er komplekse, men dei ser ut til å løysa opp stivheita i tradisjonelle strukturar, og auka individa sine



handlingsrom når det gjeld sosiale relasjonar på tvers av gamle, etablerte grupper, i følgje Béteille. Makt har vorte overført frå kastar til meir differensierte strukturar, som lokale panjayats (landsbyråd) og politiske parti. Den politiske arenaen vert i stadig større grad nytta til sosial mobilisering, serleg for dei delane av samfunnet som har vorte klassifisert som underutvikla (Stevens 2002, Béteille 1965).

### *Dalitidentiteten*

I følgje Joshi var det tidleg på 1980-talet meir enn 105 millionar dalitar fordelt på heile India. Dei eksakte tala er vanskelege å slå fast, for offentleg statistikk i India tel ikkje med dei som har konvertert eller tilhøyrer ein anna religion enn hinduismen. Dei lågaste berekningane har kome fram til at om lag ein av sju indarar er kastelause (HRW 1999).

Dalitar er i følgje Mendelsohn og Vicziany (1998) ”ein heilt eigen kultur og eit eige moralsk samfunn”, sjølv om dei er delt i underkastar. Det er usemje om i kva grad dalitar representerer ein eigen, undertrykt del av samfunnet. Nokre delar av dalitsamfunnet har klart å skaffa seg litt økonomisk tryggleik. Det som likevel gjer dei til ein homogen gruppe, i alle fall for utanforståande, er den undertrykkinga dei møter, uavhengig av rikdom eller anna status (Stevens 2002). Det er deira rituelle ureinleik som til sjuande og sist avgjer deira sosiale status. Sjølv om mange av dei held fram med å vera undertrykte på grunn av klassesetilhøyrse, vert dei for det meste segregert frå dei andre fattige bøndene og arbeidarklassen på grunn av deira rituelle status.

Ordet *dalit* kjem frå ordet *dal* i sanskrit (Marathi), og tyder splitta, sundbrotten, knust, undertrykt, spreidd eller øydelagt (Stevens 2002). Men sjølv om ordet har gamle tradisjonar, har dagens bruk av ordet som ei nemning på dei som har vorte undertrykte av religion og sosiale normer i Indias historie, berre nokre tiårs tradisjon.

I følgje ei rekkje intervju som eg har gjort (Selvam 1998, Karthikraj 1998), er det vanleg at kastelause forfattarar og aktivistar karakteriserer seg sjølv som *dalit*, eit omgrep som har vorte gjort populært av kastelause sine organisasjonar frå 1970 og framover. Litterært tyder *dalit* mellom anna ”dei undertrykte”,

men omgrepet dalit har vorte eit positivt uttrykk for stoltheit over avstamming frå kastelaus kultur, og ei avvising av undertrykking. Men dalit refererer også til fleire grupper som vert undertrykte av dominerande kastar, mellom anna urfolk. Omgrepet kastelaus inkluderer ikkje urfolk, og er kanskje meir presist å nytta om ein vil unngå samanblanding med andre undertrykte grupper. I litteraturen om kastelaus dukkar det opp andre skildrande omgrep, som til dømes *Harijan* (Guds barn), som vart introdusert av Gandhi, og som er det omgrepet som dei fleste høgkaste indarar og utlendingar nyttar, men som sjeldan vert bruk av dalitar. Mange dalitar likar ikkje dette omgrepet av di det har ein for dei nedlatande tone. Eit tredje omgrep er *scheduled caste* (opplista kastar), som er eit juridisk omgrep som dekkjer dei fleste, men på ingen måte alle som vert handsama som kastelaus. Medlemskap i *opplista kastar* inneber ei plassering heilt på botnen av ein hierarkisk sosial orden. Men på grunn av tradisjonelle reglar er ikkje alle i India eingong medlemmer av dette hierarkiet (Houska 1981). Dei er ekskluderte frå samfunnet, med påfølgjande økonomisk naud. Difor dekkjer ikkje omgrepet opplista kastar alle som er omfatta av slike prosessar.

Dei siste femti til hundre åra har dalitar gjort omfattande framstøytar mot dei etablerte privilegia som har halde dei fast i sosial, økonomisk og politisk underordning (Stevens 2002). Det er denne utfordringa som har ført til dei mest aggressive reaksjonane frå høgkastar. Opprør frå dalitar mot den rituelle ortodoksien i hinduismen er ikkje noko nytt fenomen, i følgje Stevens (2002). I mellomalderen fortel saga om Hindu Bhaktirørsla at den rituelle ureininga som hang ved urørbare, vart utfordra. Men anti-kasterørslene har fått nytt liv utover på 1900-talet, og hjelpt til å skapa dalitidentiteten. Dalitrørslene vaks serleg i siste halvdel av dette hundreåret, og var i noko grad knytt til ikkje-brahminske rørslar i Sør-India (Omvedt 1996). Dei fleste historiske kjelder skildrar dalitar i negative vendingar (Massey 1995). Dei har vorte handsama som objekt i staden for subjekt, påstår Massey.

Kastehierarkiet var serleg rigid i Sør-India. Til dømes fanst det reglar i delstaten Kerala om at ureining slik det var forstått tradisjonelt, innebar at lågare kastar, avhengig av kva for kaste dei kom ifrå, måtte halda seg mellom 24 og 64 fot vekke frå høgkastane. Ambedkar meinte at den viktigaste strategien for å utrydda kastesystemet, var å få makt. *Me må bli eit styrande samfunn*, sa Ambedkar (Omvedt 1996).

Stevens (2002) seier at framveksten av vald mot dalitar kan sjåast som ein reaksjon på endringar i sosiale relasjonar, i produksjonsmønster, i statleg utvikling og utfordringar mot tradisjonell dominans frå dei undertrykte. Valden kan sjåast på som eliten sin reaksjon mot trugsmål om tap av sosial og økonomisk makt, han er legitimert av den rituelle *ureinleiken* til utfordrarane. Dette synet deler til dømes Raj (1998), men han understrekar samstundes at valden mot dalitar og kvinner har ein systematisk og strukturell karakter. Han argumenterer for at det i hovudsak er tre årsaker til den aukande valden mot dalitar: (1) Når dalitar krev sine kulturelle menneskerettar og nektar å akseptera hegemoniet til dominerande kastar. (2) Når dalitar krev sine økonomiske rettar og gjer krav på ressursar, serleg jord. (3) Når dalitar gjer krav på politiske rettar og deltek i offentleg liv.

S. P. Punalekar (i Michael 1999) konkluderer med at stoda for tidlegare urørbare kastar er sers lite endra om ein ser på sosiale og kulturelle relasjonar og åtferd i lokalsamfunna. Framleis trur dei på og dyrkar sine separate identitetar basert på sosial og arbeidsmessig rangering. At det faktisk eksisterer rangering og splitting mellom dalitar sjølv, og mellom dei og lågare urørbare kastar fortel oss at det er behov for fleire sosiologiske studiar her.

I følgje Pais (i Michael 1999) har det trass i at det har vore fleire forsøk på sanskritisering i nyare tid, ikkje vore mogleg å etablera full sosial mobilitet for dalitar på grunn av dei rituelle barrierane. Dei fleste av respondentane i undersøkingane til Pais var den første av to eller tre generasjonar som hadde arbeid på offentlege kontor i byane. Mellom desse var det fleire som gav uttrykk for at dei kunne ha fått denne typen jobbar utan reservasjonsordninga, og dette tolkar Pais som eit teikn på sjølvkjensle. Pais fann også ut at dalitar i lågare stillingar opplevde å bli handsama ulikt folk frå andre kastar som har same arbeidsoppgåver. Dei fleste dalitar ser ut til å vera varsame i kontakten med kollegaer frå andre kastar. Trass i dette reknar dei fleste dalitane seg til høgare mellomklasse eller mellomklassen. Dei aksepterer ikkje lenger blindt den låge sosiale statusen basert på kasteidentiteten. Pais konkluderer med at på grunn av dei sosiale avgrensingane som følgjer dei rituelle barrierane, må dalitar setja sin lit til demokratiske prinsipp og sekularisme i India.

Det er altså mange ulike tolkingar og forståingar av kastesystemet. Noko av dette kan forklarast ut frå at det indiske

samfunnet er komplekst og uoversiktleg. Kastesystemet er ikkje eit fenomen, og det er heller ikkje lett å skildra og strukturera det. Sjølv om mange skulle koma fram til heilt ulike forklaringar på kastesystemet, trur eg at dei fleste av dei har meir enn litt rett.

Eg veljer *dalit* som det sentrale omgrepet av di det refererer til alle dei som lever på botnen av India sitt sosiale hierarki, og det er eit namn som i stadig større grad vert nytta av dalitar sjølv.

## Marginalisering

Omgrepet *marginalisering* leier oss til å tenkja på noko som er i utkanten, anten av samfunnet eller det som skjer. Men dei samfunnsvitskaplege omgrepa marginal og marginalisering, vert gjerne sett i samanheng for å skildra utstøytande samfunnsprosessar overfor einskilte individ eller samfunnsgrupper. Marginalitet vart opphavleg forstått som eit fysisk fenomen: lokaliseringa av slumområde utanfor eller rundt byane. På 1960-talet fekk omgrepet eit sosialt innhald, med vekt på slumbuarar sin sosioøkonomiske situasjon (Kay 1989 i Gulløy 1993), og med føremålet å forklara sosiale og økonomiske tilhøve som vaks fram i kjølvatnet av urbaniseringa og industrialiseringa i ei rekkje land. Forsvararane av marginaliseringsomgrepet hevda gjerne at marginalitet og marginalisering var eit identifiserbart samfunnsfenomen som fann stad under ein kombinasjon av visse historiske, sosiale og økonomiske tilhøve. Tilhengjarane av dette perspektivet utgjorde det ein etter kvart kalla 'marginaliseringsskulen'. Marginaliseringsskulen hadde til felles ei oppfatning om at den latinamerikanske historia skilde seg frå den europeiske og nordamerikanske ved at store deler av samfunnet ikkje var modernisert, trass i ei brei industrialisering.

Det er viktig å vera merksam på at marginalisering ikkje er nokon teori eller heilskapleg samfunnsmodell. Det finst ei rekkje, til dels motstridande, perspektiv på marginalisering. Og dei fleste slike teoriar skildrar jo berre ein liten del av den økonomiske og sosiale samfunnsendringa. Om ein skal prata om marginaliseringsteori, må det difor vera i fleirtal.

Innanfor *moderniseringsteoriane* opererer ein gjerne med omgrepet marginalitet framfor marginalisering. Tilstanden marginalitet er ein livssituasjon enkeltmenneske kan vera i, eller det er ein personleg eigenskap, på lik linje med at ein er fattig eller sjuk. Marginalitet vert definert som eit individ eller ei gruppe si manglande deltaking eller integrasjon i samfunnet. Fenomenet er vanlegvis forbigåande, og årsaka ligg i sosiale og kulturelle tilhøve på individnivå. Einskildmenneske har ressursar og evner i ulik grad, og dei marginale har, som Gulløy formulerer det, lita evne til å ”dra seg sjølv etter håret” opp av fattigdommen (Gulløy 1993: 32), i følgje moderniseringsskulen. Dei bidreg ikkje til utvikling og reduksjon i fattigdomsnivået, fordi dei er bærare av tradisjonelle verdiar og haldningar. Dei står utanfor det økonomiske systemet, og jobbar innanfor den tradisjonelle sektoren, saman med dei undersyssette og arbeidslause i samfunnet. Moderniseringsskulen si tilnærming til omgrepet speglar skulen si forståing av at utviklinga i samfunnet skjer i stadium, for marginalitet vert forklart som forbigåande fenomen som oppstår ved overgangane til nye stadium i den historiske endringsprosessen.

Den *neomarxistiske marginaliseringskulen* er basert på ein konfliktmodell der utgangspunktet er motsetningane mellom sentrum og periferi i verdsøkonomien. I følgje denne skulen skjer marginaliseringa ved at folk vert utstøytt frå arbeidsmarknaden. Årsakene til prosessen er eksterne tilhøve (Kay 1989 i Gulløy 1993). Landa i periferien (låginntektsland) har blitt integrert i det kapitalistiske verdssystemet, med utanlandsk basert kontroll og ein dominerande og ekspanderande monopolkapitalistisk sektor. Den økonomiske integrasjonen har for periferien sin del skapt økonomisk avhengigheit av sentrum i verdsøkonomien. Avhengigheit vert spegla i det sosiale systemet på det nasjonale nivået: Avhengigheita på internasjonalt nivå blokkerer utviklinga og fører til marginalisering på nasjonalt og lokalt nivå. I følgje Godfrey (1986) skjer marginaliseringa ved at deler av arbeidsstokken vert stengt ute permanent frå arbeidsmarknaden. Dei utstøtte freistar å brødfø seg gjennom lågproduktive aktivitetar, som til dømes handverk, småhandel, jordbruk, fiske og husdyrhald. Arbeidet er ofte basert på eigne ressursar, og inntektene er sers låge. Den marginaliserte arbeidskrafta si rolle innanfor det økonomiske systemet i periferien er knytt til det å vera ein marknad for dei nedste og mellomste delane av produksjonsstrukturen. På den måten er dei med og fremjer akkumulasjonen av kapital som finn stad. Amin hevdar at marginaliseringa er sjølv grunnlaget for periferieliten sin

integrasjon i det globale økonomiske systemet (Amin 1979b). Den garanterer elitane aukande inntekter, og er med på å bevare periferien si rolle som råvareeksportør med billeg arbeidskraft. Marginaliseringa i periferien er i følgje Amin ein strukturell følgje av ei kapitalistisk endring.

Det er i følgje Blaikie & Brookfield (1987) i hovudsak tre ulike måtar omgrepa marginal og marginalisering vert brukt: i neoklassisk økonomi, i økologi og i politisk økonomi. *Økonomisk margin* er den siste eininga som vart brukt i produksjon og den dekkjer berre ein eigen kostnad og gjev ikkje noko overskot, i følgje klassisk renteteori. Ricardo utvikla denne teorien i høve til kvalitetar ved jord. Ved optimal intensiv produksjon vil den siste jordressursen som vert tatt i bruk i produksjon berre dekkja sine egne kostnader, og ikkje noko meir. Det er marginen i økonomisk teori. *Økologisk margin* er det landområdet der levekåra for plantar og dyr vert for dårlege, og utbreiinga stoggar. Dette kan variera frå tid til anna pga. klima. Men menneskeskapte vilkår endrar omgrepet si tilknytning til naturen. *Politisk og økonomisk marginalisering* handlar om effekten både for folk og produksjon. Serleg innan latinamerikansk litteratur er dette ein vanleg bruk av omgrepet. Kanaliseringa av kapital, råmateriale, samt rikeleg med mat og manuell arbeidskraft frå dei tilbakeliggjande områda, gjer det mogleg med ei rask utvikling av desse polane eller ytterpunkta av vekst, og dømmer dei forsynande områda til aukande stagnasjon og underutvikling (Stavenhagen 1969 i Blaikie & Brookfield (1987)). Om lag samstundes skriv Casanova (1970) om dei marginale massane som er utanfor det politiske systemet i Mexico, og om den marginaliserte folkesetnaden som er uorganisert og uopplyst. Omgrepet vart raskt tatt i bruk som referanse til ei heil klasse av folkesetnaden som er ekskludert frå sysselsetjing, tenester, deltaking i styre og stell, valfridom og trygge butilhøve (Brett 1973). Marginalisering har òg vorte brukt i feministisk litteratur for å skildra ekskluderinga av kvinner frå sysselsetjing.

Wisner (1976) skriv om land der marginaliserte samfunnsgrupper på grunn av kolonialisme og kapitalisme, i den sosiale allokeringprosessen har blitt bokstaveleg tala pressa til marginale stader. Men sosiopolitisk og økologisk eller økonomisk marginalisering er ikkje nødvendigvis samsvarande på denne måten. Marginaliserte bønder kan bu på eit lite stykke jord av høg fertilitet, medan økologisk marginal jord i store nok mengder, kan gje jordeigaren eit godt økonomisk overskot. Eit

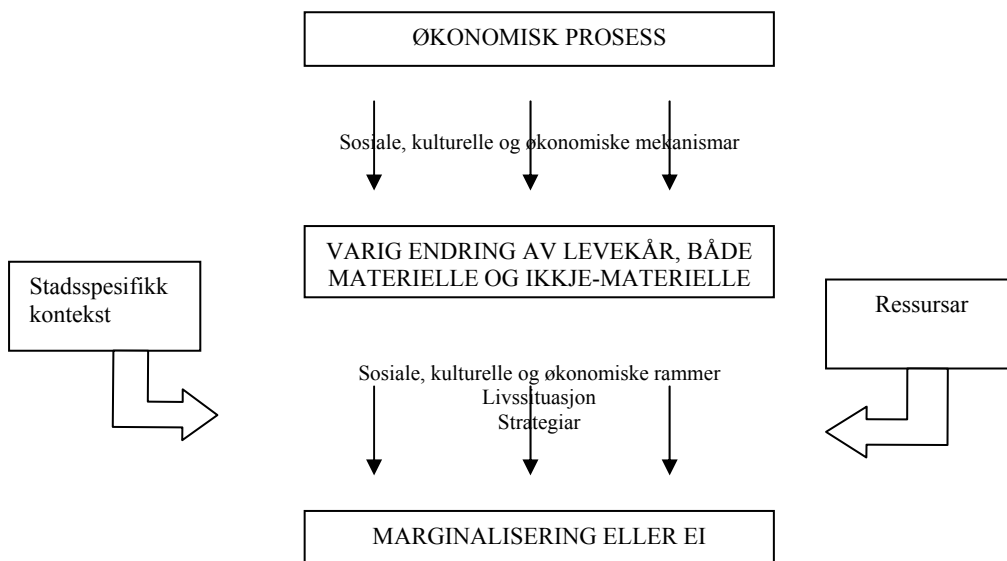
døme er Nord-Australia der jorda er delt opp i eigedomar like store som små europeiske land, og der kommersielt landbruk gjev godt overskot. Men urfolket som har vorte fortrent frå desse landområde og som no arbeider på dei store godsa, deler ikkje dette overskotet, og har vorte marginaliserte innanfor dei nye produksjonsformene (Blaikie & Brookfield, 1987). Men om ein nyttar marginaliseringsomgrepet på eit einskilt produksjonssystem, til dømes ein landsby, ser ein at samsvaret vert tydelegare. Om det er høgt folketal vil dei mest marginaliserte i sosioøkonomisk forstand, det vil seia dei som er utan jord, måtta ta tilfeldig arbeid for andre.

Blaikie & Brookfield opererer altså med tre marginaliseringsomgrep: økonomisk, økologisk og politisk-økonomisk. Jordbrukarar kan bli marginaliserte gjennom til dømes innføring av skattar. Meir ekstrem marginalisering som inneber ei heil rekkje omjusteringar, til dømes kastesystemet, kan minska evna til langtidsinvesteringar i jorda, og jorda kan bli marginalisert, og resultatet er ein nedgang i kapasitet og marginalitet i produksjonane i jordbrukssystemet. Romleg marginalisering kan òg vera ein årsak til desse endringane.

Stunnenberg (1993) syner i sine studiar om Gran Chaco indianarane i Argentina og Paraguay at den *romlege marginalisering* av indianarar har hatt store kulturelle og økonomiske konsekvensar. Stunnenberg argumenterer for at tilgang til jord har serleg mykje å seia for indianarane, og at den romlege marginaliseringa difor er serleg alvorleg for desse gruppene. Han meiner romleg marginalisering refererer til folk som har vorte pressa til å bu i område som er kvalitativt og/eller kvantitativt utilstrekkelege for å tilfredsstilla behova deira, og til folk som held til på jord dei ikkje eig og er i fare for å verta fortrent frå. For urfolk gjeld enno eit aspekt: om dei bur i område som ikkje samsvarar med det som tradisjonelt var deira, og dei kjenner seg fjerna frå deira tradisjonelle og kulturelle bakgrunn, er dei i ein romleg marginalisert situasjon. Frå denne definisjonen utleier Stunnenberg fire grunnleggjande aspekt som kan fungera som eit analytisk rammeverk for å avdekkja romleg marginalisering: (1) Tryggleik for rettar til jord (juridiske rettar når det gjeld eigarskap, gjerderett og offentleg inspeksjon), (2) Kvalitet på jord (i høve til tidlegare bruk, jordfertilitet, tilgang til vatn), (3) Kvantitet av jord (i høve til tidlegare bruk) og (4) Lokalisering av område (i høve til tradisjonelle område, og tilgang til marknaden).

Gulløy (1993) ser på marginalisering som eit resultat av marknadsøkonomien, og konsekvensar av marknadsøkonomien varierer trass i visse fellestrekk. Den konkrete forma for marginalisering kan koma til uttrykk både ved økonomiske, kulturelle og sosiale tilhøve. Marginalisering er for Gulløy endring av levekår, i både materiell og ikkje-materiell forstand. Resultatet av ein marginaliseringsprosess vil ofte vera sosial og kulturell ressursmangel, og kan henda også ein relativ romleg isolasjon frå andre samfunnsgrupper. Med relativ isolasjon meiner ho eksempelvis at ei aktuell gruppe sin kultur ikkje er akseptert som likeverdig med kulturen elles. Den relative isolasjonen er derimot ikkje årsaka til dei dårlege levekåra. Om omgrepet marginalisering skal nyttast, understrekar Gulløy at ein må ha i mente at det dreier seg om ein økonomisk prosess, sjølv om mekanismene i prosessen kan vera sosiale eller kulturelle.

**Figur 3: Ein modell for marginalisering basert på Gulløy (1993).**



Marginaliseringsomgrepet til Gulløy inkluderer ikkje forverringar i levekåra som berre er mellombelse. Berre når det finn stad ei *systematisk* utviding av fattigdomen, kan ein tala om marginalisering. Marginaliseringa er altså meir grunnleggjande og djuptgripande enn ei auke i fattigdomen. Difor må ein også operasjonalisera omgrepet på ei anna måte enn fattigdomsauke. Gulløy hevdar at marginalisering ofte opptreir samtidig med



økonomisk vekst. Omfanget av fattigdomen i landet kan til og med vera på retur, på same tid som marginaliseringa av einskilde samfunnsgrupper skjer. Dermed kan både marginalisering og utvikling skje parallelt i eit samfunn. Men, seier Gulløy, marginaliseringa vil likevel hemma ei fortsett utvikling. Marginaliseringa er ein økonomisk prosess, sjølv om mekanismane i prosessen kan vera sosiale eller kulturelle. Den konkrete forma marginaliseringa får ein stad kan difor også koma til uttrykk sosialt eller kulturelt.

Gulløy hevdar at marginalisering berre kan brukast på aggregert nivå. Ein hushaldstype, til dømes dalitar, kan altså vera marginalisert (fordi den har visse kjenneteikn), men ikkje eitt og eitt hushald. Einskildmenneske har alltid kimen til endring i seg, og moglegheita til å koma seg ut av ein situasjon. Slike kjenneteikn vil ved operasjonalisering bli *indikatorar* på marginalisering. Marginalisering er ein forsterkande prosess, eit resultat av summen av fleire kjenneteikn som alle gjev negative utslag på levekår. At eit individ av gruppa ”scorar” dårleg på ei rekkje indikatorar, som til dømes arbeidsløyse, status, identitetsproblem og vald, kan resultera i marginalisering. Etter Gulløy si meining er det altså mogleg med utvikling og marginalisering samstundes. Dei marginaliserte vil i liten grad ta del i utforminga av samfunnet.

Gulløy meiner at marginalisering må inkludera både sosiale, kulturelle og økonomiske mekanismar som over tid fører til ei forverring av den totale økonomiske situasjonen for dalitar, som til dømes ressursmangel og relativ isolasjon, og at marginalisering er kontekstavhengig. Marginalisering er *mekanismar* som fører til dømes ressursmangel og relativ isolasjon. Marginalisering er dermed ulik fattigdom. Marginalisering er ei prosess og må målast og analyserast ved hjelp kunnskap om situasjonen for dalitar på ulike tidspunkt.

I følge Gulløy vert marginaliseringa bestemt av tre ulike faktorar: For det første er dei økonomiske, sosiale og kulturelle rammene i det aktuelle samfunnet viktig. Dette har å gjera med ulike konsekvensar av marknadsøkonomien på ulike stader. For det andre vil den konkrete livssituasjonen for gruppene i faresona vera viktig. Livssituasjonen til samfunnsgruppene er utgangspunktet for den systematiske, varige forverringa som finn stad ved ei marginalisering. For det tredje vert marginaliseringa påverka av strategiar, både politiske og individuelle, på ulike nivå. Desse strategiane heng igjen saman med ulike typar

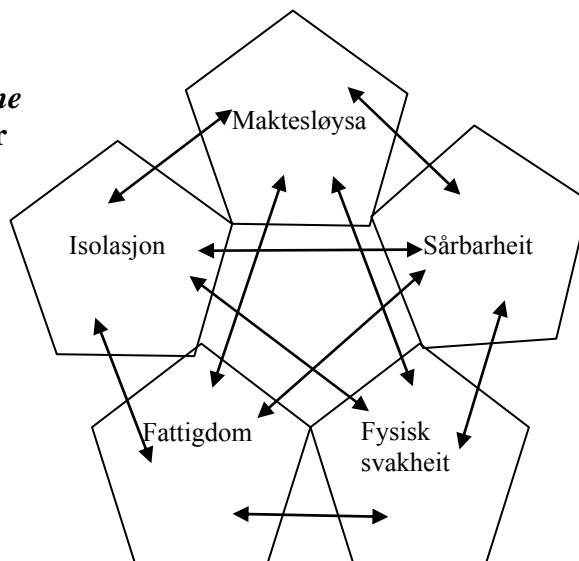
ressursar, så som sosiale, kulturelle og økonomiske ressursar. Gulløy si forståing av marginalisering inneberer at dei marginaliserte ikkje er utestengde frå samfunnsøkonomien og samfunnet elles, sjølv om dei i liten grad har høve å bidra til utforminga av samfunnet. Dei marginaliserte vil alltid utgjera ein marknad for visse varar og tenester. Dessutan vil det alltid vera ulike sosiale, kulturelle og økonomiske koplingar mellom dei marginaliserte og dei som ikkje er marginaliserte.

## Deprivasjonsfella

For å forklara kvifor menneske som lever i fattigdom ikkje kjem seg ut av denne stoda, presenterer Chambers (1983) ein teori som han kallar *deprivation trap*<sup>6</sup>, som eg har omsett til deprivasjonsfella. Teorien til Chambers byggjer ikkje på marginaliseringsomgrepet, men som eg skal koma attende til, så dekkjer marginaliseringsomgrepet mykje av innhaldet i det Chambers kallar *deprivasjon*.

Deprivasjonsfella er eit forsøk på å gå lenger enn å seia at folk er fattige av di dei er fattige, i følgje Chambers. Ved å sjå på samanhengane mellom dei fem klyngene i figuren under, gjev det oss tjue moglege relasjonar, som dersom dei er negative, kan blokkera og fanga folk i fattigdomen.

**Figur 4:**  
**Deprivasjonsfella (*The deprivation trap*) etter Chambers (1983).**



<sup>6</sup> Deprivasjon kan tyda frårøving, avsetting eller isolasjon på norsk.

Styrken på desse relasjonane kan variera, men kan illustrerast ved å gjennomgå kva klynge (tema) for seg (Chambers 1983).

*Fattigdom* styrer dei andre i stor grad. Fattigdom fører gjerne til fysisk svakheit på grunn av mangel på mat, små kroppar, og feilernæring fører gjerne til svekka immunforsvar og sjukdom. Mangel på pengar gjer at ein ikkje kan betala for helsetenester, og fører til romleg og kunnskapsmessig isolasjon av di ein ikkje kan betala for skulegang eller kjøpa ein radio eller sykkel, reisa for å sjå etter arbeid, eller å bu nær sentrum eller ein hovudveg. Fattigdom fører til sårbarheit av di ein ikkje kan betala for store eller tilfeldige utgifter, og til maktesløyse av di mangel på velstand fører til låg status: Dei fattige har i stor grad ingen valfridom.

*Fysisk svakheit* i eit hushald fører gjerne til fattigdom på mange ulike måtar: gjennom låg arbeidsevne, at ein ikkje klarar å dyrka store nok jordområde, arbeida lange dagar, for låge lønningar til kvinner og dei som er svake på grunn av sjukdom, eller at ein må redusera eller slutta i arbeid på grunn av sjukdom. Fysisk svakheit vedlikeheld, i følgje Chambers, isolasjon, av di ein manglar tid og energi til å delta på møter eller oppsøka informasjon, serleg for kvinner av di barn hindrar dei i å reisa. Det forsterkar sårbarheit og bidreg til maktesløysa.

*Isolasjon* kan vera mangel på utdanning, innebera desentralitet eller mangel på kontakt med andre. Det forsterkar gjerne fattigdom, heng saman med fysisk svekking og forsterkar sårbarheit.

*Sårbarheit* er ein del av mange av relasjonane. Det har med fattigdom å gjera, med moglegheit til å takla uhell. Sårbarheit fører til isolasjon når ein trekk seg unna problem, og til maktesløysa av di ein blir avhengig av andre.

*Maktesløysa* bidreg til fattigdom på mange måtar, ikkje minst ved at ein blir utnytta av dei med meir makt. Det avgrensar tilgang til ressursar, og gjer ein svak i forhandlingar. Det kan føra til isolasjon og gjera folk meir sårbare.

Dei fem klyngene bør prøvast opp mot empiri, meiner Chambers, men i alle fall to av dei er relativt godt akseptert innan samfunnsvitskapen: fattigdom og isolasjon, både romleg og kunnskapsmessig. Den tredje, fysisk svakheit, er emne for interessante ordskifte. Når det gjeld dei to siste klyngene, har

sårbarheit vorte oversett, og maktesløysa er eit problem som mange utanforståande har vanskar med å akseptera (Chambers 1983). Chambers legg serleg vekt på å utdjupa innhaldet i dei to siste klyngene, sårbarheit og maktesløysa. Han skriv om sårbarheit at mange hushald vert fattigare på grunn av tap av eigedom. Til dømes er det slik i India, hevdar Chambers, på grunn av sosiale konvensjonar som inneber store kostnader, som medgift, brudepris, bryllaup og gravferder, at mange fattige må selja eller pantsetja eigedom. Om dei då ikkje klarar å betala attende desse låna, er eigedomen tapt. Katastrofar kan vera mange ting, og råkar serleg fattige hardt. Om avlinga vert stolen eller tørkar bort, er det vanskeleg å finna utveggar. Utbyting inkluderer utarmande krav og illegitime handlingar av menneske med makt. Den høge renta som mange pengeutlånarar tek, fangar mange i ei felle. Fattige må kanskje betala store summar for å sleppa tiltale frå politiet, og utpressing og vald er ei open form for utbyting, men endå meir vanleg er det når fattige aksepterer dårlege vilkår i frykt for det som er enno verre.

*Maktesløysa* har, i følge Chambers, openberre samanhengar med fattigdom. På lokalt nivå vert dei som har makt ofte skildra som ein elite. Dei er motsatsen til dei fattige på marginaliseringsskalaen. Dei lokale elitane si utbyting av makteslause har mange ulike variantar, men kan grupperast i nettverk, ran og forhandling og mangel på forhandlingar. Dei lokale elitane utgjer eit nettverk mellom dei fattigare og verda utanfor, og dikterer vilkåra på alle samfunnsområde. Elitane står også i ei stilling der dei lett kan bruka snyting, utpressing og vald til å stela frå dei fattige. Både politi, offentlege tenestefolk og større godseigarar og handelsfolk har sams interesser og forståing. Mangel på ressursar til å sikra seg rettstryggleik og frykt for hemn dersom dei protesterer, gjer at mange fattige ikkje yter motstand mot steling. Vald mot rurale grupper i India har oppslag nesten dagleg i avisene, i følge Chambers. Ulik makt reflekterer seg også i forhandlingar eller mangel på forhandlingar. Dette gjeld til dømes prisar når fattige sel eigedom i naudfall og løn til jordarbeidarar som må be om arbeid kvar dag. Dei som har lågast sosial status, og er fysisk og politisk svake, har mist makt til å forhandla og får dermed dårlegast betalt. Den tydelegaste gruppa som er utsett for dette er kvinner.

## Empowerment

Omgrepet empowerment vert ofte brukt for å skildra deltaking eller utvikling.

Empowerment inneheld delordet *power*, som tyder makt. Altså handlar det om makt og endring av makttilhøve (Skotnes 1996). Makt er eit sentralt omgrep for å forstå kva for handlingsrom og hindringar menneske som lever i fattigdom står overfor når dei vil endra stoda si (Skarpeteig 1997).

Men makt og empowerment er ikkje eintydige omgrep. *Makt* vert ofte brukt synonymt med *makt over*, medan *empowerment* vanlegvis vert sett på som ein prosess som gjev større tilgang til vedtaksfating, til ressursar og også til medvit om gruppetilknytting i motsetnad til andre grupper. På denne måten kan empowerment sjå ut som om det er bygd på omgrepet *makt til*. Kva for ein av dei to definisjonane *makt til* eller *makt over*, som ein vil nytta, bør verta avgjort av eins teoretiske og empiriske fokus (Scott 1994). Sjølv om *makt til* kan opplevast som mindre trugande og meir realistisk, femnar ikkje *makt til*-omgrepet om heile maktstrukturen: Nokon si *makt til* kan hindrast av andre si *makt over* dei. Empowermentteorianane overser med andre ord *konfliktaspektet* ved makt.

I følgje Skotnes (1996), er målet med empowerment å gjera slutt på undertrykking og underordning, og å endra dei strukturane og systema som har gjort ulikskap mogleg. Med ein så vid definisjon, inneber det at alle maktrelasjonar må undersøkjast.

Calman (1992) har gjennomført ein studie av *rørsler* for å undersøkje omgrepet empowerment, der ho definerer rørsler som *kollektive forsøk på å endra*. Rørslene gjer det mogleg å studera både individa og gruppene, dei ulike formåla og situasjonane, gjennom ein prosess av medvitsgjering som kan eller ikkje kan føra til ein type empowerment mellom dei som deltek. Dette er eit syn som er i tråd med det Stokke (1999) kallar eit postmarxistisk syn på empowerment. Medan den postmarxistiske legg vekt på grasrotmobilisering mot marginaliserande økonomiske og politiske relasjonar, fokuserer den nyliberale harmonimodellen på statleg tilrettelegging og desentralisering av sosiale utviklingsoppgåver. Stokke drøftar i kva grad teoriar om ressursmobilisering utgjer eit alternativt syn på tilhøvet mellom staten og sosiale rørsler, og meiner at det er ei utfordring å få til

reell empowerment innanfor demokratiske system, uavhengig av kva for syn på utvikling ein har.

I følgje White (192) må prosessen mot empowerment også innebera avdekking av etablerte strukturar målgruppa lever under. Ein typisk strategi er å avdekkja årsakene til den undertrykkinga dei lever under, og deretter gjennom medvitsgjering og organisatoriske initiativ skapa ein situasjon der det er rom for endring. Empowerment er naudsynt nettopp av di folk er undertrykte.

Brenkert (1991) har utvikla ein teori som han har kalla for ”freedom as empowerment”. Fokus for teorien er politisk fridom. Han argumenterer for at det trengs ein definisjon av politisk fridom som

(...) ikkje freistar berre å skapa eit isolert rom for kvart individ frå resten av samfunnet, men som kan sikra han eller hennar integrering i samfunnet. Ikkje fridom frå politikk, men fridom til å leva i politiske samanhengar er det som politisk fridom inneber (Brenkert 1991, mi omsetting).

Empowerment forstått som politisk fridom tek utgangspunkt i at dei det gjeld ikkje har politisk fridom. Å finna årsakene til dette er sentralt i ein strategi for empowerment. Brenkert argumenterer for at politisk fridom er ei form for empowerment, og nyttar omgrepet i ein modell for politisk fridom. I følgje modellen hans er det tre innbyrdes samanhengande sider ved politisk fridom som empowerment: (1) rom for å setja fram rettvise krav (*entitlement*); (2) personleg engasjement (*involvement*); og (3) at det er lagt til rette for (*enablement*). Empowerment er ein berettigelse i den grad det inneber ein rett til sjølvbestemmelse. Ikkje berre må individa og handlingane deira vera fri for tvang frå andre (inkludert institusjonar og styresmakter), individa må også ha høve til å krevja vern mot slike former for innblanding. Empowerment er også ein type personleg engasjement som inneber høve til å ta del i vedtak som vert gjort av institusjonar dei er medlemmer av, i politikk og andre aktivitetar som har alvorlege konsekvensar for levekåra. Denne typen empowerment er nær knytt til demokratiske syn på samfunnet. Brenkert argumenterer for at empowerment ikkje er ei verdinøytral vare som like godt kan fremjast av føydale samfunn eller fåmannsvelde, som av demokratiske samfunn. Empowerment er lagt til rette for (*enabled*) ved at individa har tilgang ressursar og

høve til å velja mellom ulike moglegheiter for å realisera seg sjølv som politiske menneske. Difor er individet berre fritt når det har høve til å utøva sin rett til sjølvbestemmelse og til å ta del i avgjersler som er grunnleggjande viktige for ein sjølv. Inkludert i dette er kognitive og materielle vilkår. Tilretteleggjing for empowerment inneber meir enn eit utval eksterne tilhøve. Det refererer også til individa sine moglegheiter til å *gjera bruk av* desse tilhøva. Slike moglegheiter berre nåast gjennom samfunnet og institusjonane der. Omgrepsmessig kan eit individ ikkje vera politisk fritt, ja ikkje eingong personleg fritt, på eigenhand. Brenkert skriv at

Ein kan ikkje oppnå fridom ved å flykta til ei aude øy. Me har arbeidd for lenge under den villfaringa at fridom enkelt sagt er den opne vegen eller stien utan hinder. Me gløymer at andre må byggja vegen og rydda stien (Brenkert 1991, mi omsetting

Empowerment kan slett ikkje sjåast på berre som fråver av tvang eller hindringar. Brenkert kritiserer liberale syn på fridom, og hevdar at dei tar ein del for å vera heilskapen – dei reknar med at reint fråvere av tvang eller hindringar er heile fridomen. Sjølv om individ som vert trakasserte eller utsette for tvang frå styresmaktene eller andre innbyggjarar ikkje er politisk frie, vert det for enkelt å setja likskapsteikn mellom denne sanninga og fridom, hevdar Brenkert. Fridom inneber at individ har tilgang til ressursar og midlar til å vera rimeleg opplyste. Dette inneber at

dei har rimeleg sikker kunnskap tilgjengeleg, at dei vert skulerte til å nytta denne kunnskapen, og at kunnskapen ikkje vert manipulert på slike måtar at dei ikkje kan veta om det. Å vera rimeleg opplyst er grunnleggjande for sjølvstendet og for deltaking i offentlege og politiske aktivitetar i samfunnet. Individ som er politisk frie er menneske som har tilgang til ulike tankesett slik at dei effektivt kan utøva retten til sjølvbestemmelse (Brenkert 1991).

Brenkert hevdar at empowerment forstått som politisk fridom er viktig for individa si deltaking i samfunnet dei er medlemmer av. Han tek ei dreing i perspektivet her som leier oss til å sjå på politisk fridom som noko som kjem frå botnen (gjennom deltaking), heller enn frå toppen og ned (gjennom tilretteleggjing).

## Mine definisjonar

Dei ulike tilnærmingane til marginalitet og marginalisering kan seiest å spegla ulike situasjonar og typar marginalisering. Brukt på ei rekkje nokså ulike samfunnstilhøve, og på ulike nivå, er det til ei viss grad legitimt å hevda at omgrepet kanskje mista noko av krafta frå den opphavlege latinamerikanske formuleringa.

Den moderniseringsteoretiske forståinga av dei marginale som sosialt og kulturelt utanfor eit elles einskapleg samfunn, ser eg på som problematisk. Ved å leggja vekt på eigeninnsats og personlegdom, impliserer denne forståinga at ein ser på dei marginale som bærarar av ein marginal kultur som dei sjølv har skapt. Også det deterministiske synet at marginaliseringa er ein naudsynt prosess i det periferikapitalistiske systemet, slik den neomarxistiske skulen nyttar omgrepet, finn eg for enkel. Denne let i liten grad etter seg noko von om at det er mogleg å bryta ut av situasjonen.

Mellom dei marginaliseringsomgrepa eg har presentert, synest eg at Gulløy (1993) si forståing av marginalisering er mest interessant, av di denne inneheld eit fokus på levekår og prosessar som systematisk forverrar levekåra for dei frå før relativt fattige. Gulløy legg til grunn at det er økonomiske prosessar som fører til marginalisering, og desse kan føra til forverring også av sosiale og kulturelle levekår. Det er altså i følgje Gulløy dei økonomiske prosessane i samfunnet som er krafta bak marginalisering. Sjølv om konteksten er viktig.

Ei slik forståing av marginalisering er likevel for snever i sørindisk samanheng. I følgje mine respondentar er dei sosiale og kulturelle prosessane i samfunnet vel så viktige drivkrefter når det gjeld dalitar sine levekår. Ein modell for marginalisering som kan synast å høva betre med mine respondentar si røyndomsoppfatting, må *jamstella sosiale og kulturelle faktorar med dei økonomiske*. Berre slik vil teoriane om marginalisering kunna ha forklaringskraft i samfunn med sterke sosiale og kulturelle føringar.

Eg meiner at Gulløy legg for lite vekt på sosiale maktrelasjonar, og kva dei har å seia for levekåra til relativt fattige, i sin definisjon av marginalisering. I India er dei sosiale maktrelasjonane truleg like relevante som økonomiske mekanismar, for å forklara levekåra til dalitar. Vidare legg



Gulløy vekt på at marginalisering er ein prosess som målast og analyserast ved hjelp kunnskap om situasjonen for fattige på ulike tidspunkt. Ho legg stor vekt på at det føregår ei forverring. Dette meiner eg at ikkje er naudsynt for å kunna forklara *kvifor* nokon er marginalisert. Ein kan vera marginalisert utan at det skjer ei forverring over tid. Marginaliseringstesen er ein teoretisk basert synsmåte om eit verkeleg fenomen: at dalitar vert fattigare enn andre. Dette inkluderer, i følgje Gulløy, synspunkt om årsakene til fenomenet: at dalitar systematisk vert skyvd utanfor samfunnet innanfor eit kapitalistisk samfunn. Men kapitalistiske endringsprosessar fører ikkje alltid til marginalisering av bestemte grupper. Tilhøvet mellom fattige og marginalisering er ikkje einsarta, og varierer frå stad til stad. Det må vera rom for andre forklaringar på den sosiale, kulturelle og økonomiske marginaliseringa av kastelause eller dalitar.

Eg meiner at det må vera mogleg å hevda at menneske som lever i ein marginal livssituasjon, *er* marginalisert, utan at det av den grunn treng å skje ei forverring av levekåra. Situasjonen kan vera stabil over tid. Av denne grunn vel eg å trekka inn Chambers (1983) sin teori om *the deprivation trap*, som eg har valt å kalla deprivasjonsfella. *Gjennom å knyta Gulløy og Chambers sine teoriar saman, trekk eg ut det beste frå både perspektiva, slik at eg får eit omgrepsapparat som er brukande til å forklara dalitar sine levekår.*

Chambers sin teori om deprivasjonsfella har mykje til felles med Gulløy sitt marginaliseringsomgrep. Mykje av innhaldet i marginaliseringsomgrepet dekkjer det Chambers kallar *deprivasjon*. For Gulløy må marginalisering inkludera både sosiale, kulturelle og økonomiske mekanismar som over tid fører til ei forverring av den totale økonomiske situasjonen, som til dømes ressursmangel og relativ isolasjon. Men den sentrale årsaka til marginalisering er i følgje Gulløy, marknadsøkonomien. For Chambers, som for Gulløy, handlar det om at menneske scorar dårleg på ei rekkje sentrale levekårsindikatorar. Chambers grupperer dette til fem klynger: fattigdom, fysisk svakheit, sårbarheit, isolasjon og maktesløysa. Å vera fanga i *deprivasjonsfella*, er ein situasjon der ein er fanga i ein sirkel av fattigdom, fysisk svakheit, isolasjon, sårbarheit og maktesløysa som blokkerer for empowerment. Der Gulløy avgrensar seg mot å gje sosiale tilhøve like sentral posisjon som økonomiske, integrerer Chambers dette og argumenterer for at dei heng saman. Der Gulløy legg vekt på prosess over tid, ser Chambers på situasjonen her og no, og gjev oss ein teori som

utfyller Gulløy slik at me kan seia noko om årsakene til livssituasjonen basert på data som ikkje prosessuelle.

Å vera marginalisert er å vera relativt fattig, og å ha stabilt vanskelege levekår basert på systematisk undertrykking og utbyting i den grad at protestar ikkje vinn fram. Til dømes gjennom at ein har usikker sysselsetjing, låg status, er taparar i kastesystemet, offer for overgrep frå styresmaktene, tapar på marknadsintegrering, har liten eller ingen mattryggleik, ikkje eiga jord og manglar effektive overlevingsstrategiar.

Teoriane om empowerment sentrerer rundt omgrep som deltaking, handling, makt til å endra eigen situasjon, og bryting av relasjonar som er undertrykkjande og utbytande. Stokke (1999) etterlyser rom for å få til reell empowerment uavhengig av kva teoriar om utvikling ein legg til grunn, og Skotnes (1996) er oppteken av at målet med empowerment er å få slutt på undertrykking og utbyting. Mange legg vekt på at empowerment er kollektiv handling.

Eg meiner at ei forståing av *empowerment* som kan fungera i denne samanhengen, må seia noko om kva dalitar i India treng for å *bryta ut av* deprivasjonsfella. Eg forstår empowerment som makt til å endra eigen livssituasjon. Det treng ikkje gå ut over andre, men inneber at ein tek kontroll eller makt frå nokon. Frigjering frå undertrykking må nødvendigvis innebera ei radikal endring av maktrelasjonen mellom undertrykkjar og undertrykt. Empowerment teori og praksis er opptatt av makt til, men i India trengs det nok òg makt over. Eg definerer difor empowerment som makt og vilje til å endra eigen livssituasjon, også mot andre sin vilje.

Når det gjeld kaste og dalitar, kan det vera fruktbart å sjå på det heilt grunnleggjande først: Kaste betyr klasse eller gruppe, og kan ikkje referera til eit sosiale egalitært eller *homogent* samfunn. I følgje dei fleste litteraturkjelder inneber kastesystemet ei rangering av menneske ut frå kva grupper dei er fødd inn i. Dei ulike gruppene eller kastane har ulik sosial status, noko som pregar relasjonane mellom kastane.

Perspektiva som dominerte kasteforskinga tidlegare var ofte prega av at det var menn sitt perspektiv som var utgangspunktet for analysen. Mange menn har forklart kastesystemet som eit harmonisk system med ei funksjonell arbeidsdeling utan å sjå på til dømes utbytinga av kvinnene og kastelause. Mange definerer

kaste som eit meir eller indre harmonisk system basert på arbeidsdeling. Denne forståinga er eg kritisk til, og legg i større grad vekt på dei sosiale relasjonane mellom kastane for å syna korleis dei fungerer i Sør-India. Dumont (1986) og også Kolenda (1978) presenterer det indiske samfunnet som sett saman av brahminar og ikkje-brahminar, ein måte å sjå samfunnet på som berre er vanleg mellom brahminar, i følgje mine informantar (intervju Karthik 1998, intervju Selvam 1998). Men Dumont stoggar ikkje der. Han presenterer like godt dei andre kastane etter rang, og framleis med dei same orda som ein brahmin ville brukt. Det kan sjå ut som om Dumont ikkje har prata med ikkje-brahminar når han har gjort studiane sine i landsbyar i Sør-India. I tillegg inkluderer ikkje omgrepet hans om ikkje-brahminar, dalitar – dei som fell utanfor kastesystemet.

Dalit er ei felles nemning på store grupper i India som kjenner seg undertrykte av den dominerande hinduistiske kulturen, eller som ser seg tent med å nytta eit slik omgrep for å mobilisera politisk i eigne rekker. Dalitar er ein del av folkesetnaden i India som, uavhengig av rikdom eller anna status, blir undertrykt og sett på som kastelause (urørbare) på grunn av deira rituelle ureinleik.

Uavhengig av kvifor kastesystemet finst, er det klart at det kan vera fruktbart å nytta ålmenne teoriar om lagdeling for å analysera dette systemet. Og om me ser ideologiane og religion som sekundære i høve maktstrukturane, opnar me for å kunna nytta teoretiske rammeverk frå andre sosiale system i verda. Parallellane til teoretiske perspektiv om marginalisering og empowerment er då nærliggjande.

Eg vil i denne oppgåva leggja vekt på dei sosiologiske, synlege eigenskapane ved kastesystemet, og definerer det på følgjande måte: *Eit kastesystem er eit samfunn som består av hierarkisk ordna, kulturelt distinkte grupper som den einskilde vert fødd inn i.* Denne definisjonen vert kalla *det sosiologiske kasteomgrepet* og har opphavet sitt i litteratur av Berreman (1968). Fordelen med denne definisjonen er at han gjer det mogleg å gjera krysskulturelle analysar. Definisjonen består av fleire kjenneteikn. Utgangspunktet er eit samfunn, dvs. eit sosialt system der kastane eller gruppene samhandlar med kvarandre og der samhandlinga varer over tid. Gruppene eller kastane som systemet består av er lukka. Medlemsskapet er basert på medfødde kriterium. Kvar gruppe eller kaste har ein overordna eller underordna posisjon i høve andre grupper/kastar; dei har ein

bestemt plass i eit ranghierarki. Gruppene eller kastane skil seg også frå kvarandre kulturelt, og ved i kor stor grad medlemene av dei ulike gruppene/kastane har tilgang til samfunnsmessige ressursar og goder. Systemet inneber også eit hierarki når det gjeld samhandling mellom dei ulike gruppene eller kastane.

Eg vil presisera definisjonen av kastesystemet til å inkludera kvar kastesystemet hentar legitimitet i dag, nemleg i hinduismen og dei hinduistiske organisasjonane. Eg vel difor å sjå på kastesystemet som eit *rigid, lukka sosialt hierarki basert på religiøs autoritet som avgjer den sosiale og rituelle statusen* til alle medlemene av samfunnet.

Korleis er det mogleg for folk å delta i eit system, og halda det ved like over tid, når dei er ideologisk hindra frå å sjå det eller akseptera det som det er? Det er opplagt mogleg i kastesystemet på grunn av strukturane mellom elementa. Dersom det er tilfelle kan det neppe kallast eit harmonisk system. Me er nøydde til å sjå på kastesystemet for å forstå det. Det er difor naudsynt for å drøfta i kva grad kaste fungerer marginaliserande for dalitar, og i kva grad kaste hindrar eller styrkar dalitar si empowerment.

Kva for teoretiske ståstader ein veljer vil prega tolkinga av datamaterialet. Eg meiner at dei definisjonane eg har valt vil vera fruktbare i analysen av det Sør-Indiske kastesamfunnet og årsakene til dalitar sine levekår. Nedanfor i tabellen er det ei oppsummering av definisjonane av dei mest sentrale omgrepa eg nyttar i denne oppgåva.

**Figur 5: Oppsummering av definisjonar.**

	<b>Definisjon</b>
<b>Hinduisme</b>	Førestillingar om sjelevandring, om moralsk kausalitet (karma) og om identitet mellom sjela og tilværelsens urgrunn. Varna (kaste) og āśrama (dei ulike stadium i livet) blir forklart i heilage skrifter som er hinduistiske. Ikkje organisert presteskap, felles dogme eller truvedkjening.
<b>Kaste</b>	Rigid, lukka sosialt hierarki basert på religiøs autoritet som avgjer den sosiale og rituelle statusen til alle medlemene av samfunnet. Kulturelt distinkte grupper. Kaste er eit engelsk ord som dekkjer både dei fire hovudkastane i hinduismen (varna) og underkastane (jati eller kulam).
<b>Dalit</b>	Del av folkesetnaden i India som, uavhengig av rikdom eller anna status, blir undertrykt og sett på som kastelause (urørbare) på grunn av deira rituelle ureinleik.
<b>Marginalisering</b>	Forverring av vanskelege levekår for nærare bestemte grupper av dei relativt fattige, basert på systematisk undertrykking og utbyting i den grad at protestar ikkje vinn fram. Til dømes gjennom usikker sysselsetjing, låg status, taparar i kastesystemet, offer for overgrep frå styresmaktene, taper på marknadsintegrering, liten eller ingen mattryggleik, ikkje eigen jord og manglar effektive overlevingsstrategiar.
<b>Deprivasjonsfella</b>	Ein situasjon der ein er fanga i ein sirkel av fattigdom, fysisk svakheit, isolasjon, sårbarheit og maktesløysa som blokkerer for empowerment.
<b>Empowerment</b>	Makt og vilje til å endra eigen livssituasjon, også mot andre sin vilje.



## IV Dalitar sine levekår

Feltarbeidet gav meg data om levekåra for dalitar, og om strategiane deira for å meistra stoda. Dette kapittelet er strukturert etter dei hovudtema som respondentane og informantane la vekt på i sine forklaringar: jordspørsmål, forgjelding, politi og lovverk, kjønnsroller, eksportretting av økonomien, kulturell praksis og opphavet til hinduismen. Presentasjonen er basert på eigen innsamla empiri.

Det er noko heilskapleg ved omgrepet levekår, og val av faktorar i denne framstillinga må nødvendigvis vera etter skjøn, og til ein viss grad avhengig av problemstilling og stad. Utvalet av faktorar dekkjer både materielle og sosiale aspekt ved levekåra til dalitar, og målet er å syna fram korleis respondentane og informantane forklarte levekåra sine.

### Eigedommsrett til jord

Eit av dei mest grunnleggjande spørsmåla for dalitar er høvet til å kunna brødfø seg sjølv. I følgje mange av respondentane og informantane er det til sjuande og sist tilgang til å kunna dyrka sin eigen mat som avgjer i kva grad ein dalit kan få nok mat eller klara seg utan lån frå pengeutlånarane. Problemet er at eigedomstilhøva for jord er veldig skeive. Eit mindretal med folk frå dei dominerande kastane eig i følgje respondentane mine mesteparten av den dyrkbare jorda i Tamil Nadu og Karnataka.

I Mallapuram distrikt i Karnataka er det mange store gods (*farmhouses*) som er eigd av høgkastefolk. Dei fleste av desse godseigarane har tatt offentleg eigd jord eller beslaglagt jord som var kastelause si. Ein vanleg måte det skjer på er at dalitar som har lånt pengar med pant i jorda, i neste omgang må gje frå seg jorda av di dei ikkje kan betala på lånet. Dalitar eig vanlegvis

små jordstykke. Ein liten jordlapp gjev ikkje noko serleg sparepengar eller anna tryggleik for dei som er avhengige av det, og om dei vert sjuke lyt dei ta med seg skjøtet sitt til godseigaren og oppbevara det der mot å få låna til dømes 1000 rupees av godseigaren til ekstra utgifter. Etter eit par år har desse pengane, etter overslag frå utlånaren, vorte lik verdien av jorda, og familien får aldri attende den jorda. Det kan vera vanskeleg for dalitar å sloss i retten for jorda si, då retten er dominert av høgkastefolk. Dessutan har dei som regel ikkje pengar til å føra ei sak (Selvam 1998, Karthik 1998). Godsa i Mallapuram består difor stort sett av jord som er offentleg eller som har høyrte til dalitar.

Dalitar som ikkje har jord sjølv må ta seg arbeid der dei kan få det. Det inneber lange dagar og dårleg betaling. I følgje respondentar i Tamil Nadu og Karnataka arbeider ein byggjearbeidar eller jordarbeidar frå morgonen klokka 08.00 til kvelden klokka 19.30. På alle desse timane tener han eller ho mellom 15 og 20 rupees. Dalitar i landsbyen Asalam er til dømes jord- og byggjearbeidarar, og dei har ikkje eigne hus, men søv og et ute. Dei fortel at det ikkje er nokon annan måte å leva på, for dei har ikkje noko jord. Difor må dei arbeida urimeleg mykje for ei dårleg løn. Om folk spør etter høgare løn vert dei ofte sagt opp.

Det er ingen annan måte å overleva på enn å tilpassa seg arbeidsgjevarane. Me må arbeida, me har lån å betala til pengeutlånarane, elles har me ingenting her å gjera (Boma, Asalam, Madurai 1998).

Det er jordreform og tilstrekkelege løningar for jordbruksarbeidarar som er hovudkrava til organisasjonane som vart intervjuet i Tamil Nadu og Karnataka. Dei fleste delstatsregjeringane ikkje klarar å gjennomføra reformer på dette området, sjølv om det finst lover og reglar som skal sikra dalitar mot frårøving av jord, motverka konsentrasjon av store jordområde hjå ein godseigar eller akkumulering av overskot. Høgkastane kontrollerer offentleg administrasjon, og klarar effektivt å hindra slike sosiale reformar (Selvam 1998, Karthik 1998).



## Forgjelding

Mange av mine respondentar fortel at dei er forgjelda eller er *bounded labourers* (slavar). Godseigarar og pengeutlånarar er menn som har ressursar i form av jord eller pengar, til å sysselsetja andre eller låna vekk pengar til dei som treng det. Det er serleg to prosessar respondentane skildrar som er sentrale i desse aktørane si undertrykking av dalitar: utlån av pengar og konsentrasjon av jordeigarskap.

Den private lånemarknaden er veldig omfattande i Sør-India, og vilkåra for låna er det utlånar som fastset. Det finst døme på at det er tatt opp til 30 prosent rente dagleg for både kortvarige og langvarige lån til dømes gjennom ein jordbruksseong (Gruppeintervju med ein kvinneorganisasjonen nær Tulchy 1998). Lånesystemet er mangfaldig. Månadsrenter, vekerrenter, dagsrenter. Ein småskalaseljar som sel frukt må til dømes låna 100 rupees kvar dag for å kjøpa frukt. Pengeutlånararen vil ofte ta 20 rupees i rente, og gjev seljaren berre 80 rupees. Om kvelden må du betala attende 100 rupees. Dette er ei heilt vanleg rente for slike lån, fortel Selvam (1998). Om du har lån må du betala attende på det kvar einaste dag. Konsekvensen av ikkje å kunna betala attende lånet er ofte at ein mister jorda si til godseigaren, at ein må arbeida som *koliarbeidarar* for å betala lånet eller at ein vert slavearbeidar (*bounded labourer*) hjå godseigaren. Det er ikkje uvanleg at slik gjeld går i arv frå generasjon til generasjon, slik at borna arvar slavevilkåra etter foreldra.

Dalitar tek sjeldan utdanning, og dei må ofte skriva under på lånepapir som dei ikkje kan lesa sjølv. Det er umogleg for dei å vita om det står at jorda deira er verdt 5 000 eller 1 million rupees. Dimed mistar dei jorda til godseigaren og vert slavar for han. Dersom nokon tek opp lån på 5 000 rupees vil ikkje godseigaren skriva at det var 5 000, men 100 000 rupees. Det vil sjølv sagt ikkje ein *koliarbeidar* kunna betala attende, og dermed går gjelda i arv til neste generasjon. Det kallar me *gulamgiri*. (Willivekki, intervju 1998)

Ofte vert folk som lever i fattigdom forgjelda på grunn av kostnader dei har knytt til festivalane. Etter haustinga av risen er det festivaltid. Då er det vanleg å invitera slekt og vener heim til seg i 3-4 dagar, og ein lyt kjøpa nye klede til heile familien. Etter festivalen har ein gjerne brukt mykje av risen, og ein har måtta låna pengar av godseigaren og få kreditt i butikken (som er eigd av godseigaren). Slik vert mange bundne som gjeldsslavar til

godseigaren. Framleis er festivalane ein viktig årsak til forgjelding. Om ein ikkje feirar festivalane vil gudane i følgje hinduismen straffa ein (Selvam, intervju 1998).

Det er forskjell på kor avhengige ulike grupper av dalitar er av lån frå og sysselsetjing hjå dei dominerande kastane. Dei som er jordlause arbeidarar (kolarbeidarar) er dei som er mest avhengige av lån frå godseigaren eller lånehaien for å overleva. Dei tener som regel ikkje nok pengar på ein dags arbeid til å eta seg mette den dagen, og har soleis heller ikkje nok pengar til å betala attende lånet.

Dei store bøndene er alltid vinnarane, for dei er motstandsdyktige mot problem. Dei treng ikkje låna pengar for alt mogleg. Men ein småbonde må låna frå nokon for å overleva. Og dei jordlause sin situasjon er til og med verre. Dei har ingen formue. Ein småbonde har i alle fall noko formue, og folk vil låna dei pengar. Dei jordlause må betala mykje høgare renter for lån sidan dei ikkje har noko pant. Situasjonen er heller vonlaus for desse folka (Intervju med K. Auaneendran 1998).

Dei som har nok jord til å fø seg sjølv og sin eigen familie står altså i ein anna situasjon. Dei kan produsera mat til eige forbruk eller for sal, og om avlinga ikkje slår feil har dei betre sjansar for å klara å betala attende låna sine til godseigaren eller pengeutlånararen.

Pengeutlånarane er som regel menn frå den dominerande kasten. Pengeutlånarane trakasserer dalitar på alle moglege måtar, for dei har makt over den som skuldar pengar, i følgje Selvam. Det er vanleg at kvinner må yta seksuelle tenester som orsaking dersom dei ikkje kan betala avdraget sitt den dagen. Pengeutlånarane gjev difor som regel ikkje pengar til menn, men til kvinnene i familien. I følgje Karthik (1998) veit mannfolka om det, men er utan makt til å gjera noko med det. Pengeutlånarane kjem vanlegvis til landsbyane for å krevja inn pengar. Pengeutlånararen sit vanlegvis på ein stol i midten av landsbyen og samlar inn pengar frå dalitkvinnene. Om ei kvinne ikkje kan betala pengar den dagen, vert ho trakassert både fysisk og psykisk. Det er lettare for ein pengeutlånar å trakassere ei kvinne både mentalt og seksuelt. I ein landsby nord i Madurai vart eg fortalt at om nokon ikkje kan betala attende lånet, set pengeutlånararen hengelås på døra til huset og tek nøkkelen, slik at gjeldsoffera må leva på gata. Dei siste åra har det dukka opp mange finansselskap i Madurai som lånar ut pengar. Dei arbeider

ofte på same måten som godseigarane og lånehaiane. Finansselskapa er serleg aktive som mellommenn i handel med jord. Selskapa har den politiske makta, for dei har makt over politifolka, for politifolka har òg lån frå pengeutlånarane. Difor er det vanskeleg for dalitar å få gått til sak mot pengeutlånarar og finansselskap.

*Happy Valley* er eit gods nær Mallapuram i Karnataka som består av jord som tidlegare tilhørde ibuarane i fleire landsbyar, dei fleste av dalitane. Ein vaktmann ved godset fortalde at han tidlegare hadde 100 acre som han hadde arva etter bestefar sin. No har han att berre 4 acre jord. Han forklarte at dei tok jorda frå han *berre for ein song*. Det vil seia at dei gav han drikke (alkohol) og ein symbolsk pengesum.

Eg mista jorda for ein song, for 40 rupees (8 kroner) og ein drink. Det var til folka bak Happy Valley. Eg mista 96 av hundre acre og arbeider no som vaktmann for han som har jorda mi, og eg tener 600 rupees (120 kroner) i månaden (Vaktmann ved Happy Valley i Mallapuram 1998).

I følge vår informant Karthik, har mange dalitar i dette området mista all jorda si til godseigaren. Tidlegare låg landsbyane spreidde rundt i området her, men no kan du ikkje sjå spor etter landsbyane, for dei budde i hytter og liknande av jord og halm. Serleg i Karnataka er det vanleg at folk bur samla i landsbyar, og dyrkar jorda rundt. Ein gamal mann fortalde at kvar einaste familie han kjenner har mista mellom 1 og 50 acre jord dei siste åra.

Dalitar har ikkje noko stønad i samfunnet for sine saker, det har dei aldri hatt. Så dei mistar jorda si for ein drink, for 10 rupees eller som me seier for ein song. Det er to ulike slag folk i denne landsbyen. Nokon har framleis jord. Dei høyrer som regel til ein høgare kaste. Dei som kjem frå høgare kastar har jo støtteapparat. Dei har sluppe å mista jorda. Dalitane er offer for *land-grabbing* her som så mange andre stader (Karthik, intervju 1998).

I møte med representantar for landsbyen kjem det fram at om lag 75 prosent av ibuarane har mista jord til godseigaren av di dei ikkje har klart å betala avdraga på lånet frå han. Dei har som regel tatt opp lån ved spesielle situasjonar som til bryllaup eller ved sjukdom, og dei har skrive under med fingeravtrykket sitt på ei lånekontrakt som dei ikkje kan lesa. Dei har vorte samde med

godseigaren om ei avtale om lån, men det som skjer er at godseigaren til slutt overtek all jorda for småpengar.

Det er 12 landsbyar rundt her innan ein radius på 6-7 kilometer. I denne landsbyen har 70-75 prosent av folka mista jord på denne måten dei siste tre generasjonane (bestefar, far og son). Det er fordi dei ikkje kan lesa eller skriva. Difor har dei mista jorda (Karthik 1998).

På spørsmål om korleis dei skaffar mat til familiene sine når dei ikkje har jord, svarar dei at dei tek *koliarbeid* (dagsarbeid). I sesongane, som er den mest krevjande tida, får dei maksimalt 50 rupees for menn og 30 rupees for kvinner i løn for ein dags arbeid. Dette er berre for ein periode på to månader når det er hausting og pløying. Etter sesongen går løna ned til 30 rupees for menn og maksimum 15-20 rupees for kvinner. Ein får ikkje arbeid kvar dag i denne perioden, sjølv om ein berre krev 30 rupees. Difor har dei ikkje pengar nok til dei dagane som dei ikkje har arbeid.

## Politivesenet

Politiet i Tamil Nadu er ei anna gruppe som i følgje respondentane undertrykkjer dalitar menneske. Det skjer på mange måtar. Politiet let vera å verna dalitar mot overgrep, dei står til og med som regel på overgriparane si side. Dette forklarar respondentane ved at dei kjem frå dominerande kastar, og ved at dei har både kulturelle og økonomiske motiv for handlingane sine. Politiet vert ofte brukt systematisk i undertrykkinga av dalitar. I konflikten mellom dalitar og dominerande kastar, arresterte dei nesten berre dalitar (Karthikraj, intervju 1998).

Ein respondent fortel frå landsbyen Puraniman at politiet har laga falske saker mot kastelaus ungdom og kvinner i haustingssesongen for mango. Den dominerande kasten har øydelagt all mangoen, for dei ynskjer å svekka dalitar økonomisk. Overgrep frå politiet skjer ofte i det området. Sjølv har han mange falske saker mot seg.

I den same landsbyen fortel kvinner at styresmaktene utan noko forvarsel har hogd ned 650 mangotre som kvinnene har kultivert. Trea var 10-11 år gamle, og mogne til å gje gode avlingar. I

områda rundt denne landsbyen er mango den viktigaste inntektskjelda i landbruket.

Respondentane fortel av dei kjenner seg sorgtunge. Kvart år under haustinga kjem det folk frå *cable community*, som er ein dominerande kaste som sjølv har store mengder mangotre, og lagar problem for dei (gruppeintervju Puraniman 1998). Politiet arresterer mange folk i denne perioden, men dei arresterer berre dalitar. Dei kvinnelege leiarane i landsbyen til dalitane vert sett i fengsel utan grunn, slik at folk frå dei dominerande samfunna kan hausta mangoavlinga deira. Kvart einaste år vert mange dalitar folk drepne, mistar hendene eller får kutta av føtene i kampar om mangoavlingane, fortel Karthikraj (intervju 1998). Ein av respondentane viste meg handa si, som var delvis kutta av. Politiet har laga falske saker mot mangodyrkarane.

Det er for å undertrykkja dalitane at politiet lagar så mange saker mot dei. Politifolka har mentaliteten til den dominerande kasten. Og det er difor at dei alltid står på den sida og arbeider mot dalitar og går med på å fengsla folk som konkurrerer med dei høgare kastane. (Selvam, intervju 1998)

Dei torturerer, dei slår kvinnene, dei lagar falske saker mot oss, og berre mot oss dalitar. Det er den dominerande kasten her, *the cable community*, som gjer dette. Dei lagar problem. Me vert slått, dradd i håret, dradd igjennom gatene, alt mogleg. Dette gjer politiet etter at dei har arrestert dalitmannfolka. Då mishandlar dei oss (gruppeintervju Puraniman 1998).

Dalitkvinnene i landsbyen har organisert seg og gått til sak mot skogsdepartementet. Jorda som dei dyrka på var panjayatjord<sup>8</sup>, og gjennom ei panjayatlov har dalitar rett til å eiga slik jord. Denne jorda vart gjeven av britane til dei. Kravet er å få panjayatjorda tilbake. Dersom dei får jorda si attende, hevdar dei at dei vil kunna klara seg økonomisk. Då ville dei kunna utvikla seg økonomisk, og sleppa det daglege koli-arbeidet (dagslønsarbeidet).

Om me hadde litt jord ville me ikkje ta arbeid som slavar. Dei vil ikkje at me skal få økonomisk makt. Styresmaktene og den dominerande kasten meiner at me som dalitar alltid skal ha for lite mat. Alltid for lite til tre gongar mat dagleg. Om me har for lite mat må me ta arbeid som slavar. Difor behandlar dei oss som dei gjer (gruppeintervju Puraniman 1998).

<sup>8</sup> Panjayat er eit landsbyråd, og dette var felles eigeendom for landsbyen.

Dei mange overgrepa mot dalitar frå dominerande kastar syner strukturen av eit samfunn der store delar av folkesetnaden står utan rettsvern og utan menneskeverd. Det er det indiske politiet si oppgåva å handheva dei indiske lovene, men det ser ut til at dette politivernet ikkje gjeld for dalitar. Dette biletet vert endå tydelegare når respondentane fortel om omfattande bruk av systematiske arrestasjonar, vald, tortur og falske saker mot dalitar. Advokat V. Selvam fortel om omfattande bruk av falske skuldingar mot dalitar. Falske saker vert brukt for å bli kvitt brysame dalitar som gjer motstand mot ein dominerande kaste. Dei vanlegaste falske sakene er sikting for mord og tjuveri (Selvam, intervju 1998).

## Lovverk og politikk

Respondent Selvam hevdar at i sentralparlamentet er BJP-regjeringa berre oppteken av å halda på makta. Ho tek ikkje opp minoritetsproblem for til dømes kristne og dalitar. I følgje Selvam vert BJP kontrollert av organisasjonen *Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS)*, som er ei militant hinduistisk gruppe. Dei kontrollerer ministrane, og bestemmer kven som skal vera ministrar. RSS fremjer og rehabiliterer kastesystemet.

Dalitar vert kalla kastelause, som eigentleg betyr at me ikkje er menneske. Difor kjempar me mot dette kastesystemet og nett difor er BJP mot dalitar. Dei vil ha hindusystemet.

Kongresspartiet er no nede for teljing og BJP har òg fått fotfeste regionalt der dei regjerer saman med regionale sjåvinistar. Politikarane i kvar delstat fokuserer på regionale interesser og ikkje på storindiske. Dei er berre på stemmejakt. Slik får ein harde konflikhtar mellom delstatane, som til dømes om vatn. Politikk i India er i stor grad basert på kasteinteresser og ikkje på ålmenn politikk. India sin liberaliseringspolitikk har konsekvensar for dalitar. Når offentleg sektor forsvinn til fordel for privatisering, går dette ut over reservasjonssystemet slik at færre folk kan få stønad i tillegg til at dei offentlege jobbane som er underlagt slike reglar vert drastisk færre. Dalitar kan ikkje engasjera seg i politisk arbeid. Ei dalit kvinne vart vald til panjayat-president. Likevel vil den dominerande kasten, ikkje-dalitar, gjennom dei politiske partia og fagrørsla truga ho. I dette panjayat-styret er det difor to menn som sit med makta. Ein er president og den andre er panjayat-medlem frå ikkje-dalitar. Ho må lyda det dei seier. Dei tillet ikkje at

noko skal koma dalitsamfunnet til gode. Sjølv om ein dalit kjem i maktposisjon er det altså nesten umogleg å gjera noko fornuftig arbeid, for det vert brukt rå makt og press for å hindra dei i det (Selvam, intervju 1998).

Dalitar er altså i ein situasjon der dei ikkje har noko organisasjonar eller politiske parti som talar deira interesser på ein tilfredstillande måte. Karthik (1998) fortel at eit av dei prioriterte områda no er utvikling av leiarskap mellom dalitar, for det eksisterer ikkje noko lokalt leiarskap som kan ta opp dei politiske sakene til dalitar.

Eit av dei største problema for dalitar er at dei ikkje får lov av dei dominerande kastane til å organisera seg sjølv. Om dei gjer det, vil dei truleg bli splitta opp av ein eller anna grunn. No har dei ulike dalitorganisasjonane kome saman under tre konføderasjonar. På same tid som dei kjem saman for same saka vil dei kunna ta vare på sin eigen identitet. Dei har starta med politisk skulering og utdanning, for utan politisk makt, vil denne alltid bli verande hjå overkastane, anten det er kommunistar, Kongresspartiet eller BJP, seier Karthik. Mange dalitar har etter kvart stilt til panjayat-val, og nokre få har vorte valde til kanslarar. Det er resultatet av at dalitar sto saman (Karthik, intervju 1998).

Situasjonen då me byrja for 5 år sidan var at alle dalitane var splitta i mange små organisasjonar utan serleg politisk makt. Det bur 225 000 folk i dette området, men det var 130 dalitorganisasjonar! Det skjer på ein veldig systematisk måte. På ein planlagt måte deler høgkastefolka organisasjonane i småbitar og delar (Karthik, intervju 1998).

## Kjønnsroller

I det indiske kastesamfunnet er det dalitkvinnene som står lågast på rangstigen. Overalt vert kvinner behandla nesten dårlegare enn dyr. (Karthik, intervju 1998). Kvinner sin mattryggleik er langt dårlegare enn menn sin. Mindre mat, lågare løn og forsørgjaransvar for heile familien gjev oss eit bilete av dalitkvinnene som martyrar for sitt eige samfunn. I tillegg vert dalitkvinner i stort omfang utbytt seksuelt av menn frå alle samfunnsgrupper. Overgangen frå sjølvforsyningsjordbruk til eit

meir marknadsbasert jordbruk har vore ein overgang frå vondt til verre for dalitkvinner (Karthik 1998). Før kunne kvinnene ta litt av familien si avling og selja, medan i dag så vert alt selt og då er det ingen annan måte for kvinnene å skaffa pengar til det som familien treng. Det er jo mannen som styrer økonomien, og han brukar meir pengar på seg sjølv enn på familien. Difor kan det sjå ut som at kvinna tidlegare hadde litt meir kontroll over sin eigen situasjon (Rani intervju 1998).

Undersøkingane mine peikar i retning av at kvinner arbeider over dobbelt så mykje som menn. 70 prosent av kvinnene deltek i produksjonen medan berre 33 prosent av mennene. Kvinne gjer alt det tunge arbeidet, som å luka, jordarbeid. Menn gjer stort sett lettare arbeid. Eg fann dette mønsteret for alle typar avling! Kvinner står i snitt opp klokka 05.00 og går til sengs klokka 22.00. Menn står opp klokka 08.00. Kvinnene gjer rein koppar og kar, lagar mat til borna, hentar vatn og hentar ved. Dei avsluttar dette arbeidet og går til arbeid på åkeren klokka 07.00. Dei kjem att klokka 12.00 for å ta dyra (kyr og geit) ut for å beita. Dei kjem att klokka 16.00 for å sjå etter borna og arbeide i og utanfor huset. Neste gjeremål er å laga til kveldsmaten. Klokka 22.00 er det til sengs etter å ha gjort reint i huset. Kvinner arbeider ofte til klokka 22.00 og har ikkje hatt pause innimellom. Kvinner eg intervjuar arbeider om lag 18 timar kvar dag, medan mennene samstundes arbeider 8 timar dagleg. Kvinnene arbeider 2,5 gongar meir enn menn!

Samstundes får dei fleste kvinner mindre mat enn menn av di dei må eta til slutt i måltida.

Før hadde kvinnene meir makt. Før produksjonen kom til huset, og trengde dei pengar kunne dei selja avlingane. Alle utgifter for hushaldninga ligg jo hjå kvinnene. Om eit barn er sjukt er det berre kvinna som tek det til sjukehuset. Om det må kjøpast grønsaker er det kvinna som må gjera det. Kvinna har alle utgifter for familien. Men størstedelen av inntektene går til mannfolka (Gregory, intervju 1998).

Dalitkvinner er i følgje fleire av respondentane nærast sett på som offentleg eigedom. Høgkastemenn kan bruka kastelause kvinner til seksuell tilfredstilling når dei vil. Det vert kalla jentejakt (*girl hunting*). I Periyakulam taluk (kommune) nær Madurai er det meir overgrep mot kvinner enn vanleg, for der er dalitane meir avhengige av pengeutlånarar enn andre stader.



Det er den dominerande kasten som låner ut pengar. Kvinnene får 25 rupees dagen for arbeid og 20 rupees går rett til mat. For dei 5 rupees som er att får dei ikkje betalt attende pengane dei skuldar, for rentene er veldig høge. Pengelånarar torturerer kvinnene ofte, mannen i huset vert tatt bort og slått, og dei torturerer og utnyttar kvinnene seksuelt medan mannen ser på. For å truga dalitar til å betala pengane attende kan dei til dømes truga med å ha sex med små jenter som ikkje er seksuelt mogne, og dei nyttar kastenamn som skjellsord på folk (Selvam, intervju 1998).

## Eksporetting av økonomien

Dette avsnittet handlar om dalitar sine ulike erfaringar med selskap og godseigarar som har lagt om til eksportproduksjon. I følgje mange respondentar og informantar er det slik at den aukande marknadsorienteringa av serleg landsbruksproduksjonen, fører til skjerpa problem for dalitane. Slik det vert framstilt av dalitorganisasjonane, er det berre dei dominerande kastane som tener på eksportproduksjon, og dalitane er billeg arbeidskraft. Selvam forklarar dette slik:

Dalitar kan ikkje berre sloss mot globaliseringa, det er mange transnasjonale selskap som vert tildelt jord her no, og kjøper seg inn. Slik mister dalitane den vesle inntektskjelda dei har. Det me må gjera parallelt er å sloss mot brahminane som er handlangarane til dei transnasjonale selskapa. Måten brahminane tilpassar seg globaliseringa er at dei skaffar seg viktige posisjonar i selskap og inviterer selskap til å handla. Brahminane er jo dei som sit i byråkratiet og styrer og som trekker i trådar her i landet. Brahminane flyttar seg rundt i samfunnen etter kvar det er mest makt og pengar. Først var dei jordeigarar fram til britane kom. Deretter vart dei byråkratar og organiserte og omsette for britane. Etter uavhengigheita tok dei makta over staten, og dei har no statsmakta (Selvam, intervju 1998).

Den indiske staten er delt opp i tre hovudsektorar, slik maktfordelinga i dei fleste vestlege statar er. Lovgjevande, utøvande og dømmande sektor. I dei fleste sentrale posisjonar i desse institusjonane sit det brahminar og andre høgkastefolk. I ei tid der ein del av makta vert flytt frå staten til dei transnasjonale

selskapa, er det mange høgkastefolk som tek økonomisk utdanning og søker jobbar i det private næringslivet.

Det er, i følgje Selvam, kastesystemet og brahminismen som er årsaka til at dalitane vert taparar i den økonomiske globalisering. India er ein stor marknad, og det er difor attraktivt for transnasjonale selskap å investera i India. Dalitar som arbeider i industrien klarar aldri å organisera seg til konstruktivt forsvar av egne rettar. Arbeidarklassen i India er ofte splitta langs linjer som har med kaste å gjera. Høgkastane i India har alt å tena på at arbeidarane ikkje er organiserte, og nyttar kaste for å splitta arbeidarane.

I Tamil Nadu er godseigarane frå mellomkysten. Dei er på veg mot brahminismen, for den er det høgaste på toppen av systemet. Dei er over dalitfolket og difor må dei undertrykkja oss. Om du undertrykkjer dei som er under deg får du makt og vert ein stor mann. Slik kan du kontrollera all kulturell, politisk og økonomisk makt (Selvam, intervju 1998).

Landbrukspolitikken både nasjonalt og lokalt i India endrar seg i retning frå å fokusera på matproduksjon til å fokusera på eksport. Desse endringane i landbruket får konsekvensar for sysselsetjinga (Gregory, intervju 1998). Det vert færre jobbar, og stadig fleire lever under fattigdomsgrensa. Dyrkingsmetodane har òg hatt konsekvensar for fruktbarheita i jordsmonnet. Dei intensive dyrkingsmetodane tilfører ikkje noko til jorda. Endringa kan illustrerast ved eit døme frå risdyrkinga. På 1960-talet var *Kuthirai Valli* og *Samba* originale risfrø i bruk. Før den grøne revolusjonen i 60-åra hadde ein to haustingssesongar. Men det var ikkje naudsynt med kunstgjødsel. Folk brukte kumøkk og asken frå kumøkk. Asken inneheld nitrogen og vart i tillegg brukt som plantevern. Asken vart blanda med ei olje frå Neemblader. Det var mange steg i dyrkingsprosessen. Alle i landsbyen hadde eit lite stykke offentleg jord til kvar hushaldning for avfall: *Kuppai Idam* var avfallsplass for matrestar, kumøkk osv. Dette avfallet vart tilsett jorda som gjødsel. I tillegg går folk på do i åkeren. No må folk ta opp lån og investera i kunstgjødsel, plantevernmiddel og høgtytande frø. *IR 8*, Indian Research 8, er ein ny type høgtytande varietet frå eit USA-selskap som er mykje brukt.

I følgje Selvam prioriterer styresmaktene eksportinteresser framfor sosial velferd. Til dømes har styresmaktene i Tamil Nadu investert i eit fryserom på flyplassen for oppbevaring av

blomar til parfymeproduksjon. Men dei har ikkje prioritert å investera i gatelys i landsbyane der dalitar bur. Transnasjonale selskap som har etablert seg for å driva med oppdrettsanlegg langs kysten av India okkuperer jord, og dalitane har i stor grad måtta flytta frå desse områda og leva som flyktningar i byslummane etter kvart som dei utanlandske investeringane aukar. Godseigarar gjev kontraktar for leige av jord på 50 til 100 år til transnasjonale selskap. Maxworth og Sterling er to selskap som har investert i Tamil Nadu. Maxworth har kjøpt jord billeg frå dalitar. Dette var tørre landområde som dalitar ikkje kunne bruka fordi dei ikkje hadde vassressursar. Marworth sette i gang dyrking av monokultur, men etter ei tid trakk dei seg ut. Då freista dalitar å ta jorda attende, men dei dominerande kastane hindra dei. Dei ville ha retten til jorda sidan det var investert i vasstilføring.

## Ein dalit si historieforståing

Eg kjem ikkje til å gje nokon presentasjon av historia til dalitar. Men både respondentar og informantar var opptekne av å prata om historia si for å forklara levekåra sine. For dei er det viktig å få fram historia, for å rekonstruera fortida og nå røtene sine. Desse røtene er faktisk knytt til rekonstruksjonen av dalitane sin tapte identitet og menneskelege verdigheit. Det finst mange myter og segn om korleis kastesystemet oppstod. Ein informant presenterte dette perspektivet for meg:

Før hinduismen gjorde sitt inntog i India, levde dei fleste dalitar av det som dei dyrka sjølv eller av å levera tenester (handverk). Dei var fastbuande, og utvikla den tidlege jordbrukskulturen i Indusdalen. Dei var jordeigarar og førte kunnskapen om jordbruk vidare frå generasjon til generasjon. For om lag to tusen år sidan kom det ariske folkeslag som dreiv mobilt ku- og sauehald til India. Dei kom på hest fordi dei alltid var på flyttefot. Ariane hadde ikkje ein familiestruktur. Dei var omreisande og måtte stadig finna nye beite til dyra sine. Då dei kom til Indusdalen vart det konflikhtar. Etter kvart gifta ariane seg med dravidiske [urfolk som også er dalitar] kvinner og slo seg til ro, og det vart inngått ein del kompromiss mellom ariar og dravider. Men store delar av folket sloss framleis mot ariane sin måte å driva husdyrhald og beitedrift på (Selvam, intervju 1998).

Denne framstillinga av den historiske bakgrunnen for kastesystemet er prega av situasjonen hans i dag. Han er ein leiar for ein dalitorganisasjon som kjempar for grunnleggjande rettar for dalitar. Han fortel vidare om alle forskjellane mellom ariane og dei innfødde som førte til konflikhtar. Ariane var høge og lyshuda, dei fleste andre var mørkare og lågare. Dessutan hadde dei andre gudar enn dalitane.

Dei ulike dalitarsamfunna hadde forfedrane sine som gudar, i følgje Selvam. Dei var ofte sterke eller hadde overnaturlige krefter slik at dei kunne verna og trygga landsbyane. Mange av gudane hadde våpen, til dømes ein stor kniv eller eit spyd til å verna landsbyen med. Dalitgudane var aktive i samfunnet, og dei fleste av dei var kvinner. Dalitane hadde ikkje tempel eller kyrkjer, og dei bad til gudane sine under open himmel ved å setja fram eit glas brennevin eller sigarettar. Alle kunne gå til gudane og ta på dei.

Ariane hadde tre hovudgudar, seier Selvam: Bragma, den skapande, Vishna, som verner og Shiva, som øydelegg. Det er berre menn som er gudar hjå ariane, og etter deira tru er det berre brahminane som kan ta på gudane. Resten av folket må sitja på utsida. I følgje Selvam introduserte ariane eit nytt språk, sanskrit. Sanskrit er gudane sitt språk. Ein kan berre snakka til gud gjennom dette språket. Dalitane kunne ikkje sanskrit, og kunne difor ikkje snakka til gud. Ariane tillet heller ikkje dalitane å læra sanskrit. Dei ynskte at folk skulle vera bundne som slavar (Selvam, intervju 1998).

Selvam fortel at ariane skapte og fortalde mange historier og myter som framleis er viktige. Dei introduserte varnasystemet med dei fire kastane. Brahmin frå hovudet, sakrias frå skuldrene, Vaisias frå midja og Sutrars frå føtene. Dette firarsystemet splitta folk, og dei som ikkje aksepterte det vart kasta ut av landsbyane og ut av områda dei levde i. Det er dei som i dag er dalitane. Etter kvart vart ariane nøydde til å byrja med fastbuande jordbruk, men dei eigde ikkje noko jord. Det var berre dalitane sine forfedre som hadde jord. Difor skapte dei desse historiene om til dømes urørbarheit, slik at dalitane måtte flytta frå jorda (Selvam, intervju 1998).

Selvam forklarar at dalitane ikkje fekk lov til å bu i sjølve landsbyen. Dei måtte bu ein 5-700 meter unna landsbyen. Dei skulle halda seg unna dei andre, for dei var ureine. Det betyr og at dei vart nekta å gå inn i landsbyen der det til dømes var felles

brønn og andre fellesgodar. Å vera dalit er i følgje hinduismen ein lagnad som ein ikkje kan gjera opprør mot. Selvam fortel vidare at

[a]riane var eit veldig omsynslaust folk. Difor skapte dei hinduismen. Hinduisme er eigentleg ikkje det opphavlege namnet. Først kalla dei det brahminisme, fordi i sanskrit språk finst ikkje lyden "Hi". Om dei kalla det brahminisme ville ingen slutta seg til. Difor kalla dei det hinduisme. Me er alle i Hindustan. Slik dukka dette ordet opp (Selvam, intervju 1998).

Slik ser Selvam framveksten av hinduismen og kastesystemet. Han fortel vidare at det som vert fortalt i teorien om urørbarheit (*untouchability*) er at guden vår ikkje likar det som har med kropp, blod og hud å gjera. Etter at eit menneske er dautd vil ikkje ein brahmin ta på det. Det er urørbart. Sett om eit barn vert født – då vert huset urørbart i 16 eller 30 dagar. Når kvinnene får menstruasjon er dei også urørbare i nokre dagar. Unge jenter som vert kjønnsmogne er urørbare i nokre dagar. Det er derfor at brahminane seier at kvinner er urørbare.

Likeins er det med hud og skinn frå dyr. Dei som arbeider med skinn er alle urørbare, både den som lagar sandalar, trommer, trommeslagarar og jordbruksarbeidarar. Før britane kom brukte dalitane skinnbøtter til å bera vatn i til åkeren. Den som arbeidde på åkeren måtte bruka slik bøtte. Elles kunne dei ikkje få henta vatn i brønnen. Slik var det tradisjonelle systemet. Med ein gong vart jordarbeidarar også urørbare. Alle jordarbeidarar er urørbare (Selvam 1998).

I følgje Selvam er karma gjerningar eller handlingar i tidlegare liv som i følgje hinduistisk tenking avgjer mennesket sin lagnad i eit nytt tilvære. Berre ved erkjenning og ved å vinna over sarseleg lyst oppnår ein at karma mistar si kraft, og ein kan verta løyst frå *samsaren* eller krinslaupet, og frigjort frå å verta fødd på ny. I følgje Selvam var ariane avhengige av at folk aksepterte teorien om urørbarheit. Difor skapte dei historia om *karma*. I følgje Selvam betyr karma at eit menneske kan bli født sju gongar. Om du er kastelaus i dette livet bør du unngå aktivitet som er urørbart, elles risikerer du å verta fødd som gris eller ein hund i neste liv. På den tida då ariane innførte desse teoriane var ikkje folk lese-kunnige eller opplyste. Difor trudde dei på historia, seier Selvam.

Etter at ariane vart jordeigarar i India, introduserte dei stadig nye karmareglar for dalitar. Dalitar må ikkje ha høge dører i

husa sine. Dalitar kan berre gå inn i hus ved å bøya seg. Dalitar kan ikkje bruka murstein, men berre laga jordhus. Og dei får heller ikkje ha vindauge. Slik kan husa øydeleggjast når som helst. Om dei dominante kastane ikkje vil ha dalitane der, kan dei berre øydeleggja husa. Husa er laga med stråtak slik at dei brenn lett. Dalitar kan heller ikkje nytta parafinlampar. Dei kan heller ikkje nytta bronse, sølv og jern. Berre leirkar. Dei kan ikkje eta fritert mat. Berre kokt mat. Men koking betyr at næringa vert trekt ut i vatnet. Dalitar kan berre eta næringslaus ris. Fordi alle dalitar er hardt arbeidande og jordarbeidarar, får dei ikkje nok næringsstoff. Ariane ynskte å bryta ned styrken i dette folket, og difor la dei vekt på at me berre skulle eta kokt mat. Om dalitar fekk fritera maten kunne dei tilsetja olje, pepper og andre ting, og det ville gje dei styrke (Selvam, intervju 1998).

Ein dalit skal heller ikkje ha noko eigedom, seier Selvam, og dalitar må ikkje eiga noko eller ha våpen. Dei fleste dalitar har ikkje nokon jordlapp. Selvam forklarar at dalitane har vorte kasta ut av landsbyane. Ein gong var denne jorda deira. Folk har i ettertid igjen busett seg på denne jorda. Den dominerande kasten har laga reglar for å hindra permanent busetting av dalitar.

Mot slutten av arbeidsdagen vender dei attende til dalitlandsbyen (*cherien*) som ligg fleire kilometer frå vasskjelder og andre offentlege goder, der dei lever i isolasjon frå andre ikkje-dalitar, eller kastehinduar. Eit kvart forsøk på å gjera motstand mot desse sosiale normene vert slått ned på med vald eller økonomisk avstraffing, forklarar Selvam.

Selvam sitt syn på hinduismen og kastesystemet skil seg markant frå det konvensjonelle historiesynet. Likevel er det interessant å ta med seg; det fortel noko om forståingshorisonten mange dalitar har, og gjev oss eit bilete av agg og hat etter det han meiner er mange generasjonars urett mot dalitar.

# V Dalitar i ei deprivasjonsfelle?

Empirien har skildra det indiske kastesamfunnet sett frå dei dalitar sin synsstad. I dette kapittelet vil eg drøfta første del av problemstillingane for å kartleggja i kva grad dalitar er fanga i ei deprivasjonsfelle. Eg vil analysere datamaterialet og drøfta dette opp mot dei ulike dimensjonane ved deprivasjonsfella til Chambers: fattigdom, fysisk svakheit, isolasjon, sårbarheit og maktesløyse.

## Indikatorar på deprivasjonsfella

Chambers sin teori om deprivasjonsfella kan vera med å forklara korleis og på kva område dalitar vert marginalisert. Ved å sjå på samanhengane mellom dei fem klyngene (fattigdom, fysisk svakheit, isolasjon, sårbarheit og maktesløysa), gjev det oss tjue moglege relasjonar, som dersom dei er negative, kan blokkera og fanga dalitar i fattigdomen. Styrken på desse relasjonane kan variera, men kan analyserast ved å gjennomgå kvar klynge (dimensjon) for seg.

Kva som skal til for å vera fanga i ei deprivasjonsfelle, varierer frå stad til stad og frå tid til tid. Sentrale indikatorar på at ein er fanga i ei deprivasjonsfelle er lista opp i tabellen under, med utgangspunkt i dagens situasjon i Karnataka og Tamil Nadu.

**Figur 6: Definisjonar og indikatorar på deprivasjon i Karnataka og Tamil Nadu.**

	<b>Definisjon</b>	<b>Indikatorar</b>
<b>Fattigdom</b>	Lite tilgang på økonomiske ressursar. Fører til tap av valfridom.	Svølt Lite eigeidom Dårlege materielle levekår Usikre arbeidstilhøve
<b>Fysisk svakheit</b>	Spinkel kroppsbygning og mangel på styrke på grunn av feil- og underernæring.	I fare for vald og valdtekt Lite krefter Mottakeleg for sjukdom
<b>Isolasjon</b>	Mangel på utdanning, fysisk kontakt, store avstandar.	Forskjellsbehandling Forbod Usynleggjering Utestenging
<b>Sårbarheit</b>	Mangel på buffer mot hendingar som ein ikkje styrer sjølv.	Forgjelding Katastrofar Utbyting
<b>Maktesløysa</b>	At ein ikkje kan verna seg mot utbyting frå dei som har makt over ein.	Nettverk Ran Forhandling og mangel på det Trakassering Trugsmål Drap Lite rom for forhandling Oreigning av eigeidom

## Fattigdom

Dalitane frå feltarbeidet har liten tilgang til økonomiske ressursar. Mange av dei lever i det som Hesselberg (1994) kallar absolutt fattigdom. Dalitane eg har tala med fortel at dei fleste dalitar korkje eig jord eller andre eigeidomar. Respondentane mine er stort sett arbeidarar på plantasjar, byggjeplassar, vegarbeid eller liknande. Her får dei arbeid på dagsbasis, det vil seia at dei må be om arbeid kvar dag.

Tilgang til jord er den faktoren som i størst grad fastset eit individ sin levestandard i India, og det er først og fremst jordlause arbeidarar som er offer for utbyting (Government of



India, 1998 og National Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes 1998 resp.). Mangel på tilgang til jord gjer dalitane sin økonomi sårbar. Avhengigheita deira vert utnytta av godseigarar frå høg- og mellomkastar, og gjer at mange overgrep får passera ustraffa (Human Rights Watch 1999).

Den usikre arbeidssituasjonen til dalitane fører til at dei har usikker inntekt og levebrød. Mange eg prata med ynskte seg eigedomsrett eller i alle fall bruksrett over jord, slik at dei kunne brødfø familien og seg sjølv. Den usikre arbeidssituasjon der dei kvar dag må tigga om arbeid, gjev dei ikkje mattryggleik. Ingen av mine respondentar har nytt godt av offentlege ordningar for arbeidslause heller.

Nokre av respondentane arbeider i eksportretta landbruksproduksjon, til dømes rose-, sjasminproduksjon. Dei eg prata med som hadde arbeid, var nøgde med arbeidssituasjonen sin, av di dei hadde fast arbeid, noko høgare løn, kortare arbeidstid og lettare arbeid. Kvinner er billegare arbeidskraft enn menn, og sannsynlegvis meir stabile enn menn av di dei tek meir ansvar for familiane. Difor er det flest kvinner som arbeider i denne blomproduksjonen. Roseplantasjen eg vitja var lokalisert i eit område som tidlegare var dalitar si jord. Dalitane eig ikkje denne jorda lenger, og er fortrenge til vegkantar og andre område der dei kan setja opp eit skur. Medan denne jorda tidlegare gav mat til fleire titals familiar, gjev ho berre arbeid til nokre få i dag. Resultatet er at fleire dalitar svelt.

Røyndomen for dalitane i Karnataka og Tamil Nadu speglar soleis ikkje intensjonane til dei politiske styresmaktene. Dei fleste regjeringane i det uavhengige India, både på sentralt nivå og delstatsnivå, har hatt eit eksplisitt mål om å auka levestandarden for folk flest (Stevens 2002). Dette måtte innebera ein slutt på dei føydale relasjonane på bygdene. Diverre har ikkje styresmaktene i Karnataka og Tamil Nadu klart å gjennomføra omfattande jordreformer eller endringar i relasjonane mellom jordarbeidarar og godseigarar. I følgje folketeljingar og offentlege granskingskommisjonar, har fordelinga av jord vorte verre for dalitar mellom 1961 og 1991 i India totalt sett (NCDHR 1999). Dette har ført til auka fattigdom for mange dalitar.

## Fysisk svakheit

Fysisk svakheit er i følgje mine respondentar eit problem for dei fleste dalitar. Den fysiske svakheita er synleg på to område: For det første har dalitane ein gjennomgåande spinkel kroppsbygning og mangel på fysisk styrke på grunn av feil- og underernæring. Mange fortalde om at dei ikkje orka å arbeida, og at dei hadde problem med å få seg arbeid av di dei ikkje var arbeidsføre. For det andre er den fysiske svakheita deira prega av at dei manglar våpenmakt som kan gjere dei betre rusta til å stå imot valdelege overgrep. Informantane og respondentane mine har skildra eit samfunn som er nokså valdeleg, og der valden i stor grad er retta mot dei. Praksisen med torpedoar til å terrorisera dalitar er utbreidd i både Karnataka og Tamil Nadu, og dette held dei fleste forsøk på opprør i sjakk. Dalitar har ikkje fysisk styrke til å verna seg mot maktovergrep og vald frå politiet eller torpedoane til godseigarane, sjølv om dei er garantert rettstryggleik i følgje grunnlova. Torpedoane til private entreprenørar, godseigarar og lånehaiar kan nokså fritt frå politiet si innblanding, utøva vald, valdtekt, trakassering, trugsmål og drap utan at dalitar har fysisk makt til å effektivt stogga eller hindra dette.

Desse funna er i tråd med Skarpeteig (1997) sine funn frå Tamil Nadu. Også ho legg vekt på både den reint kroppslege og den våpenmessige svakheita til dalitane overfor dei høgare kastane. Ein godseigar ho har intervjuja hevdar at

Ein gjer det med rein muskelmakt. [...] Alt er mogleg, så sant du har eit gevær. Den som har fysisk styrke, regjerer, heiter det i eit ordtak. Og slik er det (intervju med godseigar Malaviya i 1996, i Skarpeteig 1997, mi omsetting).

Også andre analysar støttar opp under dette. Joshi (1986) hevdar at statistikken over valdelege åtak på dalitar stig over 10 000 rapporterte saker kvart år i India. I følgje Stevens (2002) er nivået høgare no enn noko ein kjenner til frå tidlegare tider. Mellom 1994 og 1996 vart det av politiet registrert 98 349 saker om overgrep mot dalitar over heile India (Stevens 2002). I tillegg kjem dei urapporterte sakene. Indiske menneskerettsarbeidarar melder om eit stort tal uregistrerte valdsaker som forsvinn på grunn av samarbeid mellom politiet og lokale privilegerte grupper (Human Rights Watch 1999).

## Isolasjon

Dalitane er i sers stor grad isolerte frå resten av samfunnet. Dette skuldast i følgje respondentane mine tre faktorar: For det første har dei ålment lite utdanning, og har difor ikkje moglegheit til å delta i samfunnsdebatten og forstå sosiale og politiske prosessar på same måte som dei med skrive- og lesedugleik.

For det andre må dei bu i eigne landsbyar utanfor resten av landsbyen av di dei vert rekna for å vera ureine. Desse landsbyane er lokaliserte i dårlege og ufruktbare område, langt unna offentlege tilbod. Dei separate landsbyane, *cheriane*, er ute av syne for andre folk. I desse landsbyane er det aldri tilgang til offentleg vatn, transport, straum eller andre gode.

For det tredje er det få sosiale møteplassar der dalitar har tilgang, også dette på grunn av deira status som ureine. Dei vert mellom anna nekta tilgang til offentlege brønnar, busstopp, kafear, marknadsplassar og anna inne i den sokalla kastelandsbyen.

Opp mot dette finst det ei rekkje positive tiltak som skal sikra dalitar betre innpass i samfunnet. Kvotar og reservasjonar på skuleplassar, offentlege arbeidsplassar og politisk representasjon er vanleg i Tamil Nadu og Karnataka. Det finst også mange ordningar med reservasjonar for dalitar nettopp for å sikra dei deltaking i både utdanning og forvaltning.

Diverre er det i følgje respondentane mine få av desse tiltaka som har nokon reell effekt. Trass i eit godt lovverk, er det vanleg at dalitar blir halde utanfor i samfunnslivet. Reserverte plassar i offentlege organ har i liten grad endra på situasjonen for dalitar. Ofte må ein betala store summar til korruperte byråkratar for å få desse studie- eller arbeidsplassane. Det ser ut til at dalitar har minimal innpass innan det offentlege systemet, trass i intensjonane i lovverket. Både innan privat og offentleg sektor er det vanleg med forskjellsbehandling og utestenging av respondentane mine. Av di dei er kastelause, er det mange forbod mot å gå på offentlege stader, til dømes er det forbode for mange av dei eg prata med å nytta offentlege transportmiddel.

Munch-Petersen (1975) sine funn frå ein landsby i Sør-India støtter opp under funna mine om isolasjon. Ho skildrar dalitane som ei samfunnsgruppe som har så låg status at dei ikkje kan bu

inne i sjølve landsbyen og som ikkje får ta del i det lokale samfunnslivet.

## Sårbarheit

Dalitanes sin livssituasjon er prega av stor grad av sårbarheit. Dalitar manglar i stor grad vern mot hendingar som dei ikkje styrer sjølv. Sårbarheita har minst tre dimensjonar, i følgje mine respondentar. Ei side ved sårbarheita er at dei er sårbare overfor naturkatastrofar, innbrot og øydeleggingar på eigen eigedom, på grunn av at husa deira oftast er laga av strå og leire.

Ei anna viktig side ved denne sårbarheita er deira manglande moglegheit til langsiktig planlegging på grunn av den usikre arbeidssituasjonen deira. Som eg har skildra i empirikapittelet, er det vanleg at dalitar mister jorda si av di dei skuldar pengar til lånehaiar. Dette er ofte pengar som er lånt for å dekkja utlegg til sjukdom, bryllaup eller gravferder. Det ser ut til at forgjelding er eit utbreidd problem mellom dalitar. Sidan fleirtalet av dalitane eg tala med lever på eller under eksistensminimum, må dei låna pengar til mange hendingar. Menneske som lever i fattigdom går gjerne til godseigaren, arbeidsgjevaren eller lånehaiar for å låna pengar, og det er ikkje uvanleg at dei tek opp mot 25 % i dagsrenter for slike lån (Gheeta, intervju 1998). Resultatet er at mange dalitar sit i botnlaus gjeld, og må arbeida for å betala denne resten av livet. Forgjelding fører også til at dalitar mister jorda si, då denne gjerne er sett i pant for lån. Lån vert stort sett gitt til kvinner.

For det tredje vert dei ofte stilt overfor utarmande og illegitime krav frå menneske som har makt over dei, til dømes pengeutlånarar eller godseigarar. Særleg gjeld dette kvinnene. Det er vanleg mellom mine respondentar at pengeutlånarar, godseigarar og andre frå høgkastane mishandlar og utnyttar dalitkvinner seksuelt når dei sjølv måtte ynskje det.

## Maktesløyse

Dalitanes livssituasjon er prega av maktesløyse. Dalitar har for det første liten politisk makt til å endra konteksten for levekåra sine. Dei har for det andre liten juridisk makt til å få rettferdig rettargang i rettsapparatet. Dei har for det tredje liten økonomisk makt til å forhandla om lånerenter, arbeidsvilkår og anna.

Når det gjeld dalitanes sin manglande *politiske makt*, blir inntrykket respondentane mine har gitt meg, støtta under av anna forskning. Stevens (2002) og Skarpeteig (1997) skildrar den låge graden av politisk makt som dalitanes i Tamil Nadu og Karnataka har. Trass i at dei utgjer ein stor del av folkesetnaden, har det ikkje lukkast å få meir makt gjennom organisering.

Mange av respondentane mine fortalde om trugsmål til å røysta på bestemte politiske parti, og eg fekk høyra fleire stader om landsbyar som har vorte raserte etter at dalitar der har stemt på feil parti. Dei store politiske partia er ofte avhengige av dalitanes sine stemmer ved val, og skaffar seg desse gjennom trugsmål om vald og om å mista arbeidet. Resultatet er at dalitar ikkje vert tatt på alvor av politiske parti, og at dei sjeldan får gjennomslag for viktige saker.

Godseigarane har eit godt forhold til politikarane, fordi dei har pengar og store jordeigedomar. Politikarane tiggjar godseigarane, akkurat slik som me tiggjar utviklingsjefen. Dei er på brahminane, godseigarane og dei rike si sida. Byråkratane og politikarane hjelper ikkje dei fattige menneska. Dei vernar kastesystemet. [...] Landsbyens administrative overhovud og dei andre gjev oss aldri ei hjelpande hand. [...] Dei er redde for at om me får noko, vil me kjempa for utvikling (intervju med dalit lokallagsleiar, Skarpeteig 1997, mi omsetting).

Når det gjeld dalitanes sin *rettslege makt*, er det tydeleg at styresmaktene i Tamil Nadu og Karnataka ikkje maktar å oppretthalda rettstryggleik for dalitar. Det indiske lovverket har mange lover og forskrifter som skal hindra undertrykking av dalitar og andre minoritetar. Når det gjeld rettstryggleiken til dalitar, er overgrepa for mange og advokatane for få til å sikra dalitar rettferd. I tillegg er det få som har råd til advokat, og om ein ikkje kan lesa og skriva, er det vanskeleg å forsvara seg.

Det er vanleg med falske politisaker mot dalitar som er politisk aktive, og overgrep mot dalitar vert sjeldan etterforska, og endar enno sjeldnare med dom. Politiet og rettsapparatet fungerer i følge mine respondentar, ikkje som ein nøytral utøvar av lov og orden. Til dømes er overgrep mot dalitkvinner frå politiet vanleg. Slike døme finst også frå andre delar av India.

## Økonomisk makt

Dalitaner har i liten grad økonomisk makt. Både Karnataka og Tamil Nadu har eit forholdsvis godt utbygd system med rasjonsbutikkar med rimeleg mat til fattige. Lovene garanterer folk ei minsteløn og arbeidskontraktar, og det er heller ikkje lov å nekta dalitar tilgang til fellesgode og offentlege stader. Likevel viser mine funn at dalitaner har liten grad av økonomisk makt. Mellom anna er det vanleg at folk frå høgkastar arbeidar i rasjonsbutikkane, og gir ofte mindre mat enn det dalitaner betaler for, slik at dalitaner gjerne må betale meir enn marknadspris for maten. Samstundes har dei ikkje tilgang til den lokale markeden der dei kan få maten rimelegare.

Arbeidsretten er svak og lovene som garanterer minsteløn og arbeidsrettar vert ikkje følgt. Livssituasjonen til mange dalitar er difor, som nemnt i avsnittet om fattigdom, prega av forgjelding og ofte slavearbeid. Mange mistar jorda si til den dei skuldar pengar. Dersom dalitar finn på å protestera mot usynleggjering eller undertrykking, er det ikkje uvanleg at heile landsbyar eller landbruksavlingar vert raserte eller utsett for hærverk av torpedoar eller mobbar. Resultatet er at dalitar ikkje får høve til å arbeida seg oppover eller akkumulera kapital eller formue.

## Oppsummering

Samla sett gjev informasjonen frå respondentane mine og frå sekundærkjelder eit bilete av ein situasjon der dalitar i stor grad er fanga i ei deprivasjonsfelle. Sjølv om dette gjeld dalitar som gruppe, gjeld det sjølvsagt ikkje alle enkeltindivid. Det finst mange døme på dalitar som har klart å koma seg ut av

---

deprivasjonsfella. Sjølv om desse ikkje er fattige, vert dei likevel ofte sosialt og kulturelt marginalisert.

Dei fem ulike dimensjonane ved deprivasjonsfella, fattigdom, fysisk svakheit, isolasjon, sårbarheit og maktesløyse heng nøye saman og påverkar kvarandre innbyrdes i Karnataka og Tamil Nadu. Fattigdomen fører gjerne til fysisk svakheit på grunn av mangel på mat. Mange av respondentane fortalte om svolt, og det var lett å sjå at dei mangla mat. Dei var av betydeleg mindre vekst enn befolkninga elles. Fattigdom gjer at dalitar manglar pengar til å betala for helsetenester, noko som gjer dei sårbare for sjukdom. Dei kan ikkje betala for skulegang eller reising, noko som gjer dei isolerte. Fattigdomen til mange dalitar fører også til maktesløysa: dei har liten valfridom. Fysisk svakheit forsterkar både isolasjonen, sårbarheita og maktesløysa mellom dalitar, då dette gjev dei svak forhandlingsmakt. Det same gjer isolasjonen frå resten av samfunnet, som bidreg til å forsterka sårbarheita, maktesløysa og fattigdomen då dei vert ekskludert frå viktige goder. Maktesløyse på både økonomiske, juridiske og politiske område verker også negativt inn på dei andre faktorane og bidreg til å halde dalitane fanga i deprivasjonsfella.





# VI Kan kastesystemet vera ein årsak til deprivasjon av dalitar?

Kaste kan ikkje blir forbode i India, og å freista på det vil vera ein av dei mest halsbrekkande handlingar som nokon gong er gjort av eit politisk organ. Som ein religiøs institusjon kjem kastesystemet til å døy, men som ein sosial institusjon kjem det til å leva og styrka seg (Max Muller 1869 i Kolenda 1978, mi omsetting).

Førre kapittel forklarte korleis dalitar i stor grad er fanga i ei deprivasjonsfelle. Hovudmålet med dette kapitlet er å kartleggja om det indiske kastesystemet er ein faktor som påverkar og kan forklara denne stoda. I kva grad er kastesystemet ei årsak til ei eventuell deprivasjonsfelle for dalitar i Tamil Nadu og Karnataka?

Mange er av den oppfatting at kastesystemet i dag har ein minimal innverknad på livssituasjonen til folk, som følgje av etterkrigstidas sosialistiske modernisering, progressiv lovgjeving, Gandhi sin kamp for likeverd, og anna.

I følgje ei rekkje forskarar (mellom anna Kolanda 1978, Joshi 1986, Omvedt 1994, Human Rights Watch 1999, Stevens 2002) er realiteten ein heilt anna. I røynda har ikkje dei ansvarlege politikarane, byråkratane og statstenestefolka som skal implementera og handheva desse lovene, reell fridom til å gjera det. Det er usannsynleg at ein sosial struktur som har organisert det politiske, økonomiske og sosiale livet til folk i over tusen år, kan blir sett på sidelina berre på nokre tiår (Kolenda 1978). Og mange av dei ynskjer heller ikkje å jamna ut forskjellane mellom folk ut frå rein eigeninteresse (Joshi 1986).

Informantane og respondentane mine har forklart sin eigen livssituasjon som eit resultat av undertrykking frå høgare kastar, anten dei er arbeidsgjevarar, politi eller politikarar. At så mange

forklarer årsaka til sin eigen livssituasjon så likt er det grunn til å merka seg, sjølv om analysen min ikkje er kvantitativ. Også andre forskarar forklarar stoda på same måte. Ei drøfting av årsakene til fattigdom må ta utgangspunkt i utvalet si eiga forståing av situasjonen. Så er det i neste omgang opp til forskaren å vurdera kor gyldig denne forklaringa er.

## Økonomi og kaste

Kastesystemet er ein økonomisk orden. Det hindrar mange frå å eiga jord eller å ta utdanning. Det er ein vond sirkel og ein økonomisk utbytande konstruksjon. Den som er jordeigar er alltid frå høgare kastar. Det er også ein samanheng mellom det å vera lågkaste og å vera jordlaus... Kaste er ein reidskap til å utøva økonomisk utbytande ordningar. (R. Balakrishnan, chairman Tamil Nadu Commission for Scheduled Castes and Sceduled Tribes, i Human Rights Watch 1999. Mi omsetting.)

Samanlikna med for ti eller tjue år sidan, er det i følgje Pillai-Vetschera (i Michael 1999) fleire familiar som har det økonomisk godt no. Nokre få dalitfamiliar har vorte rikare enn dei forventa, men dei fleste dalitar lever framleis under fattigslege kår. Gapet mellom fattige og rike har auka (Verdsbanken 1999).

Mellom dei fattige i India, er det eit stort fleirtal som er dalitar. Det er serleg dalitar på landsbygda som er fattige. I følgje National Commission on Dalit Human Rights (1999) levde 51,2 prosent av folkesetnaden under fattigdomsgrensa i 1977-78. Tilsvarande tal for dalitar var 64,6 prosent. I 1987-88 var talet 33,4 prosent for heile folkesetnaden, men 44,7 prosent for dalitar. Etter dei økonomiske reformane på 1990-talet, var delen av dalitar som lever under fattigdomsgrensa, auka til opp mot 50 prosent. Desse tala syner oss at dalitar framleis er ei grupper som lever under serleg vanskelege kår. Når det gjeld tilgang til sanitæranlegg (vatn og kloakk), har 26,76 prosent av ikkje-dalitar tilgang, medan det berre er 9,84 prosent av dalitar som har tilgang. Berre 30,91 prosent av dalitar sine heimar har tilgang til elektrisk kraft, medan talet for resten av folkesetnaden er over det doble (61,31 prosent).

Det er forbode ved lov å praktisera kastediskriminering, men likevel vert det til dømes rapportert om at 53 prosent av alle landsbyane i eit utval nektar dalitar å bruka fellesbrønnen i landsbyen, og 71 prosent av landsbyane nekta dalitar tilgang til det lokale hindutempelet (Government of India 1978-9). Semi-slaveriet av gjeldsbunden arbeidskraft er også ulovleg, men ei undersøking gjort av Ghandi Peace Foundation (1976) talfesta om lag 2 600 000 tilfelle berre i landbruket, og av desse var 62 prosent kastelause. Tilhøva for frie kastelause arbeidarar var noko betre. Men om lag 71 prosent av alle kastelause jordbruksarbeidarar hadde gjeld, dei fleste til pengeutlånarar, butikkeigarar eller godseigarar (Joshi 1986). Det er lite som tydar på at situasjonen har vorte betre (Skarpeteig 1997), og mine funn viser også at slavearbeid er vanleg.

Majoriteten av dalitane lever på eksistensminimum, knapt nok i stand til å fø familiane sine og ikkje i stand til å gje ungane sine skulegang eller til å bryta ut av deprivasjonsfella (Human Rights Watch 1999). Mot slutten av arbeidsdagen vender dei attende til bustaden sin (*cherien*), som er segregert frå resten av landsbyen. Dalitane er vanlegvis busett fleire kilometer frå vasskjelder og andre offentlege goder, då dei er plikta til å leva i isolasjon frå ikkje-dalitane, eller kastehinduar.

Empirien min syner at tilgang til jord er grunnleggjande for at dalitar som lever i fattigdom skal få dekkja basale behov som mat og ernæring. Difor er den romlege marginaliseringa av dalitar eit stort problem for dei. Dersom dei bryt reglane vert dei straffa.

Tiltak for å styrka tryggleiken for dalitar kan fort hindrast av dei lokale elitane. Skarpeteig (1997) intervjuar ein godseigar i Tamil Nadu som forklarte at

Dei fleste godseigarane er solid væpna, dei har sin eigen mafia. Difor er det mange byråkratar som registrerer jorda [i godseigaren sitt namn] av frykt, dei er redde. Dei er kanskje ikkje korruperte, dei får kanskje ikkje pengar for det, dei gjer det av frykt, på grunn av trugsmål eller av frykt for trugsmål (Malaviya, godseigar, intervju 1996, mi omsetting).

Dalitkvinner lir under dobbel ulukke, av di dei både er kvinner og dalitar. Ulikskapane mellom kvinner frå ulike kastar har økonomiske sider. Dalitkvinner arbeider som regel åttetimars dagar på andre sine åkrar for ei offisiell løn på tjue til tjuufem indiske rupees, og ofte i praksis for berre femten indiske rupees.

Kvinner frå høgare kastar arbeider som regel i familien sine åkrar, eller dei overvakar dei kvinnelege arbeidarane (Pillai-Vetschera i Michael 1999). Høgkastekvinnene har den store ulempa at dei ikkje kan gå fritt ikring, og det å arbeida for pengar utanfor eins eige hus er eit prestisjetap, og difor umogleg for dei.

I følgje K. Pawade (i Michael 1999) lever dalitkvinner i konstant konflikt:

...dei må henta vatn frå brønnane til høgkastane, dei må gå til dei næraste åkrane som er eigd av høgkastar for å tre av på naturens vegne, og dei vert banka opp av høgkastekvinner når dei ikkje vil arbeida som slavar for dei. Dei lever i konstant frykt for at dei kan verta banka opp eller brent eller at noko skal henda ektemannen eller borna deira (mi omsetting).

Kastesystemet er ikkje heilt rigid når det gjeld mobilitet for arbeid. Det finst mange unntak frå hovudtendensen. Panini (i Srinivas 1996) konkluderer med at tilhøyre i ein kaste gjer eit individ til medlem i eit personbasert sosialt nettverk som kontrollerer innsideinformasjon om økonomiske moglegheiter, som overfører dugleik og gjev tilgang til ulike typar menneskeleg og materiell støtte. Slik blir det sosiale nettverket innan ein kaste ein viktig sosial ressurs for medlemene. Det er også ein tendens til at personar som har kjennskap eller tilgang til visse typar økonomiske moglegheiter held slik kunnskap først og fremst tilgjengeleg for medlemmer av si eiga slekt eller eige kastenettverk (Panini i Srinivas 1996).

Dei ulike tiltaka som reservasjonar, anti-urørbarheit og ikkje-diskriminering har resultert i ei viss betring av den sosiale mobiliteten for dalitar. Serleg innan område som utdanning, arbeidsliv, industri, oppsparing av rikdom, å skaffa seg jord og politisk deltaking (Pais i Michael 1999). Arbeidslivet er kanskje det viktigaste av desse. Det er hovudsakleg i arbeidslivet at det har vore serleg grad av mobilitet for dalitar. Etter frigjeringa i 1948 skulle ein tru at det hadde skjedd ein heil del endringar for dalitar innan sosiale, kulturelle og økonomiske felt. For dalitleiarar ser det ut til at ei yrkeskarriere i det offentlege har betydd ein del. Dei har sluppe unna usympatiske og undertrykkande byråkrati, hatt større valfridom og tilgang til andre fordelar (Pais i Michael 1999). Staten har altså hatt ei konstruktiv rolle for mange einskildindivid.

Vidare er det store forskjellar på dalitar i byane og på landsbygda. Dalitar i byane har opplevd større endringar enn deira likesinna på landsbygda. Pais (i Michael 1999) har forska på om dalitar i byane sjølv meiner at livet deira framleis er fullt av problem. For å få svar på dette spørsmålet, spurde han respondentane om dei angra på at dei var fødte som dalitar. 64 prosent svarta at dei ikkje kjende slik anger. Dette er ein stor del når ein legg til at mange av desse i utgangspunktet hadde klaga over sosial diskriminering i oppveksten og i arbeidslivet. Likevel hadde dei no ingen anger, dei var til og med stolte av å vera dalitar, og dei uttrykte vilje til å møta dei vanskelege situasjonane. Mellom dei 141 respondentane som ikkje hadde noko anger, likte 55 av dei den kaste som dei var fødd inn i, 33 hadde hatt høve til å auka statusen sin (takka vera statlege reservasjonsprogram), og 26 hadde ikkje opplevd noko diskriminering. Berre 36 prosent svarte at dei hadde anger over at dei var fødte som dalitar, og det på grunn av diskriminering og låg økonomisk og sosial status som var knytt til dei gjennom kastesystemet.

Ein av dei vanlegaste måtane å hjelpa familiar og samfunnsmedlemer av same kaste er å støtta utdanning. Nesten åtti prosent av respondentane i ei undersøking gjennomført av Pais fortalde at dei hadde hjelpt eller hald på å hjelpa nokon til å få seg utdanning (Pais i Michael 1999). Einskildpersonar som får utdanning og jobb kan vera viktige for nettverket hans eller hennar, av di dei er plikta å gje hjelp attende. Talet på dalitar som går på skulen var i 1993 16,2 prosent, mot 83,8 prosent i gjennomsnitt for resten av folkesetnaden (NCDHR 1999). På denne måten kan kastesystemet føra folk inn i verdfulle nettverk.

For å bøta på konsekvensane av marginaliseringa, er det etablert fleire offentleg systemet med positiv diskriminering for å sikra dalitar tilgang til offentlege stillingar, og har utan tvil sikra nokre menneske eit betre liv. Diverre er det slik at ein stor del av desse stillingane står tomme på grunn av manglande vilje frå delstatar og sentrale styresmakter til å tilsetja dalitar. Heile 88,18 prosent av alle offentlege reserverte stillingar var i 1998 ubrukte (NCDHR 1999). Der ser ikkje ut til at urørbarheit og kastediskriminering er fjerna i det heile, ikkje eingong i offentleg sektor.

Innan privat sektor er det framleis høgkastane si oppfatting om rituell bismak overfor dalitar som dominerer. Typiske former for diskriminering er til dømes separate koppar for dalitar i kafear,

og nekta tilgang til templa. Det er også vanleg at dalitar vert trakassert dersom dei nyttar serskilte vegar. Dalitar i arbeidslivet må forventast å møte fiendtlege haldningar. Fiendskapen kjem ikkje berre av dalitane sin sosiale status, men også av dei har vorte favoriserte gjennom reservasjonar innan utdanning og arbeidsliv (Ramaswamy i Michael 1999).

Den systematiske undertrykkjinga mot dalitar som vert legitimert av kastesystemet, synest i følge respondentane mine å vera ein av årsakene til det faktum at dalitar er fanga i ein situasjon dei ikkje kjem ut av, der fattigdom, isolering, fysisk veikskap, sårbarheit og maktesløyse held dei eller pressar dei i botnlaus fattigdom. Chambers (1983) skildrar denne stoda som deprivasjonsfella, og hevdar at dei ulike tilstandane verkar saman til å redusere moglegheita som fattige har til å koma ut av vonløysa. Chambers fokuserer serleg på sårbarheit og maktesløyse som dei to viktigaste årsakene til at fattige held fram med å vera fattige.

Kastesystemet vert halde i hevd av høgkastar som har fordelar av systemet. Med vald vert store delar av folkesetnaden halde svoltne ved at dei ikkje får byggja seg opp eit eige økonomisk fundament. Difor får ikkje dalitar eiga jord eller driva forretning. Difor vert heile landsbyar jamna med jorda dersom nokon der røyster på feil parti, eller protesterer på høgkastane si undertrykking. Fattigdom gjer menneske meir avhengige av andre, og gjev til dømes ein godseigar god tilgang på rimeleg arbeidskraft.

Stevens (2002) syner til det han meiner er ein auke i valden frå høgkastar mot dalitar dei siste tiåra, og argumenterer for at denne utviklinga er eit svar på mange prosessar som trugar med å ta makt frå dei tradisjonelle dominerande kastane. Denne valden har som viktigaste funksjon å oppretthalda kastesystemet. Parallelt med opprør nedanifrå, har India etter 1948 utvikla ein moderne stat som har undergrave den tradisjonelle dominansen til høgkastane. Forsøk på å ta tilbake makta har resultert i meir vald mot lågare kastar og dalitar (Stevens 2002). Han meiner at den unike kombinasjonen av tradisjon og notid er karakteristisk for valden mot dalitar i dag. Den rituelle ureinleiken til dalitar er audmjukande for dei sjølve, og det vert oppfatta som krenkande dersom dalitar oppnår noko som helst framgang, serleg om det er på kostnad av kastehinduar. I tillegg legitimerer oppfattinga om ureinleik bruk av ekstreme former for vald for å vinna attende

tradisjonell dominans (Stevens 2002), og oppfatningane om reinleik sog ureinleik er kjerneelement i kastesystemet.

Kastesystemet er truleg avgjerande for individa sine handlingsrom, og strukturerer i stor grad både sosial, kulturell og økonomisk interaksjon, og om ein i det heile får utdanning eller mat. Det som er felles for dei fleste dalitar er at dei er utsette for systematisk undertrykking frå det dei kalla *dominerande kastar* eller *høgkastefolk*. Det som skil dalitar frå andre ibuarar i India, er at dei vert sett på som rituelt skitne, eller urørbare (untouchables). Dette er omgrep som er henta frå hinduismen. I følgje Béteille (1965) var dette sterkare tidlegare enn i dag. No er det mogleg å oppnå ulike økonomiske og politiske posisjonar trass i at ein vert fødd inn i ein kaste. Men også Béteille understrekar at kaste framleis set grenser for kva som er mogleg å velja imellom. Gould (1988) går enda lenger i år påstå at kaste i stor grad avgjer velstand, arbeid og valfridom, også innan den moderne økonomien.

Kunne eit slikt system ha utvikla seg i eit ikkje-kastesamfunn? Økonomen Neale (i Klass 1980) ser på kaste som ei økonomisk orden i seg sjølv, ei utveksling av tenester. Men Klass konkluderer med at over heile India ser ein at dei familieane som kontrollerer jorda, også er dei dominante kastane. I tillegg kontrollerer dei omsettinga av tenester i tillegg til produksjon og distribusjon av jordbruksprodukt. Klass si forståing er meir å tråd med dei forklaringane som respondentane har gjeve meg om jordeigarskap og omsetting av jordbruksprodukt.

India er eit lagdelt samfunn. Alle har ikkje lik tilgang til den mest grunnleggande ressursen, jord som ein kan dyrka mat på. I dette samfunnet har me sett at kontroll og tilgang ikkje er for individ, og heller ikkje for hushald, stammar, klanar, nasjonar eller kva det skal vera. I staden ser me at den indiske økonomien og det sosiale systemet er strukturert nær opp til kastesystemet. Uansett kva kaste er på eit sosiologisk eller ideologisk nivå, er det klart at kastesystemet er eit grunnleggjande element i organiseringa av økonomien.

Men det er ikkje berre av økonomiske årsaker at kastesystemet er intakt. Til og med handlingar som er økonomisk ulønnsame for høgkastar vert gjennomført for å halda dalitar nede. Skarpeteig (1997) skriv til dømes om godseigarar som let jord liggje brakk og hindrar dalitar å nytta ho, nettopp for å hindra at dalitane skal betra levekåra sine.

## Religion og kaste

Om ein Shudra [lågkasteperson] høyrer på ei opplesing av Vedaane [religiøs hinduistisk tekst], skal ørene han bli fylte med smelta tinn eller gummilakk. Om han les Vedatekstar skal tunga hans kuttast av... Den som fortel ein Shudra om [religiøse] lover og lærer han religiøs skikk, den skal saman med den Shudraen synka ned i mørkret i Asamvritta-helvetet (Dharam Sutra<sup>9</sup>).

Mange av respondentane mine forklarar den vanskelege livssituasjonen sin med at dei er dalitar og at høgkastar øver vald mot dei fordi høgkastane ikkje vil at dei skal ha det bra. Det er på ein måte ei straff for at ein er fødd på botnen av eit kastesamfunn. Du skal heller ikkje hjelpa dei som er dalitar, for dei sonar ei straff for sitt førre liv. Å vera fødd kastelaus er ei straff for noko du har gjort i eit tidlegare liv, og forsøk på koma seg ut av eller å hjelpa nokon ut av dette, er i strid med hindusimen, i følgje respondentane mine.

Kaste og religionstilknytning er dei to viktigaste identifikasjonspunkta for dei fleste indarar (Ghanshyam Shah 1994 i Horsfjord 1999). Kastesystemet er sterkt knytt til hinduismen (Bull 1972). Men til dømes Jayaram (i Srinivas 1996) argumenterer for at i staden for at kastesystemet hentar legitimitet frå hinduismen, kan ein seia at hinduismen er eit resultat av kastesystemet. Som ein institusjon, operasjonaliserer kastesystemet ei rekkje omgrep og idear i Hinduismen, som til dømes reinleik -ureinleik (ureining), dharma (plikt), karma (handling), gjenfødning, moksha (at ein slepp gjenfødning), samsara (verdsleg liv), hierarki, uløyseleg arbeidsdeling og så vidare. På denne måten er kastesystemet den raude tråden i integreringa av hinduistisk kultur.

Religion, som eit system av tru og praksis, er heilt klart også sosialt, og handlingane er kollektive. Selvam (1999) argumenterer for at religiøse institusjonar også har økonomiske funksjonar, og syner til at religiøse institusjonar som til dømes templa, hadde ei aktiv rolle i makt- og autoritetsstrukturar. Også kastesystemet har, ved sida av dei religiøse og ideologiske dimensjonane, ei viktig materiell forankring i sosial og økonomisk fragmentering av funksjonar, seier Selvam. Læra om karma og kastesystemet pålegg i fellesskap individet klårt

<sup>9</sup> Ein gamal indisk religiøs tekst.



definerte plikter. Dei tilbyr også eit velforma, metafysisk oppfatting av verda og ein sjølv. Det er ingen tvil om at den ideologiske basisen til den brahminske hinduismen har gjort orden og rang til noko guddommeleg og permanent, for medlemskap skjer ved fødselen (Selvam 1999, Bêteille 1965).

Det er i følgje mange av respondentane mine eit faktum at eit motiv for dalitar for å konvertera til andre religionar, som til dømes kristendom, islam, sikisme og buddhisme, har vore å koma unna den hinduistiske kulturen og kastesystemet. Manorama (i Das og Massey 1995) forklarar slik konvertering med at dei håpar på å betra den sosial og rituelle statusen sin i den nye religionen. Men til og med i kristne samfunn i delstaten Kerala er det dokumentert at folk er delt etter både etnisitet og kaste:

...til og med etter omvending vart dei omvende frå lågare kastar framleis handsama som urørbare av alle delar av samfunnet, inkludert dei syriske kristne... Det vart dokumentert at syriske- og Pulayamedlemer gjennomførte dei religiøse rituala sine i ulike bygningar... Sjølv om lågare kastar konverterer til ein så egalitær religion som kristendom... sjølv etter generasjonar er det ikkje råd for dei å stryka ut katebakgrunnen sin (Mandal Commission Report sitert i Massey 1995, mi omsetting).

Eg har også blitt fortalt om dalitar som har vore gjennom reinsingsprosessar (sanskritisering), og dagleg gjennomgår ulike religiøse ritual som tilhøyrer høgare kastar, for å bli koma seg vekk frå statusen som kastelause, og stiga i kastesystemet. Slike reinsingar kostar mykje, både i tid og pengar, og i tillegg risikerer ein å ikkje bli akseptert mellom høgkastane.

Gramsci (1975) si forståing av omgrepet *hegemoni* kan hjelpe oss til å forstå rolla til brahminsk ideologi i utforminga av det indiske samfunnet og kastesystemet. Gramsci poengterer at klassar held på dominansen sin ikkje berre gjennom organisert makt, men også ved moralsk og intellektuelt leiarskap. Gjennom dette vert det manifestert og uttrykt eit grunnlag for ein viss sosial orden. Hegemoni er i følgje Williams (1980) å setja fram oppfatningar om noko som er heilskapleg og sant, og ikkje berre underordna eller metastrukturelt som til dømes ein ideologi:

Hegemoni er ikkje berre *meiningar* eller berre *manipulasjon*. (...) Hegemoni etablerer ei røyndomsoppfatting for dei fleste i eit samfunn, ei forståing av det absolutte, ei erfaring med

røynda som er sers vanskeleg for dei fleste samfunnsmedlemer å flytta på på noko område av livet (Williams 1980 i Selvam 1999).

Om ein ser på hinduismen og det hinduistiske samfunnet i dette lyset, vert det klart at den brahminske tradisjonen hadde ei hegemonisk rolle som resulterte i at brahminane – den høgaste av gruppene i kastesystemet – vart overlegne i det sosiale hierarkiet og fekk monopol på religiøse handlingar. Forholdet mellom brahminsk tradisjon og makt- og autoritetsstrukturar, kan med andre ord fortelja oss noko om framveksten av dominans innan sosiale og religiøse område (Selvam 1999). I Tamil Nadu finn me ein serskild type hinduisme, bhaktihinduisme, og Selvam argumenterer for at om ein studerer historia til dei brahminske templa i Tamil Nadu, vil ein sjå korleis den brahminske tradisjonen fekk dominans over store delar av folkesetnaden ved å innlemma bhaktitradisjonane. Tempelet som ideologisk institusjon legitimerte dei sosiale strukturane som var karakteriserte av rigid sosial rang, undertrykking og utbyting: kastesystemet.

Forsøk på å opna templa i Tamil Nadu for urørbare og andre lågare ikkje-brahminske kastar har vore omstridt av di deira tilgang ville øyda heilagdomen til dei heilage templa (intervju Selvam 1999). Det har vore enorme konflikhtar mellom styresmaktene og ulike grupperingar i desse stridane. Denne motstanden demonstrerer kor viktig dette var for dei som tradisjonelt har hatt makt og status med utgangspunkt i deira monopol over templa. Skilsdomane i desse konfliktane dei siste 50 åra, inneber at det har vore den sekulære grunnlova og andre moderne lover, ikkje dei religiøse tekstane, som har vore grunnlaget for tolking av visse praksisar i templa (Baird 1976 i Selvam 1999).

Også mellom kvinner frå ulike kastar er det konflikhtar som hentar legitimitet frå religionen. Pillai-Vetschera (i Michael 1999) skriv om ei kvinne frå den noko høgare Maratha-kasten som ein gong stod saman med ei gruppe dalitkvinner. Marathakvinna klaga til dei andre over at ho av og til vart kalla Harijan, eit omgrep som tyder guds barn og som ofte vert brukt om dalitar. Det kom til heftig ordskifte mellom kvinnene, og Marathakvinna avslutta med å seia at ”*Dette kan aldri ta slutt. Gud vil ikkje tillata at alle skulle bli sett på som like*”. Slike hendingar syner oss at dei tradisjonelle reglane for åtferd ikkje

har forsvunne, og at *religion vert nytta som ei forklaring og argument for tradisjonell undertrykking og for kastesystemet.*

Dalitar forklarar sin eigen livssituasjon med at dei i følgje hinduismen og kasteteoriane er urørbare. Det kan sjå ut som om mange av respondentane til ein viss grad har eit slikt syn på seg sjølv. Dei har makthavarane sitt syn på seg sjølv. Dei vil ikkje gjera opprør mot overgrep, og det er ikkje berre av di dei er redde. Mange trur på lagnaden og er redde for å skada sin eigen karma. Det kan få konsekvensar for deira neste liv, seier dei. Mange av respondentane forklarte også sin eigen livssituasjon ut frå handlingar som dei må ha gjort i tidlegare liv. Dersom du har gjort ureine gjerningar, vert du kanskje fødd som dalit eller slange i ditt neste liv, i følgje hinduismen.

Ulike teoretikarar gjev ulike svar på kvifor menneske som lever i fattigdom er tause. På den eine sida er det nokon som hevdar at dei fattige har ei uriktig oppfatting av eigne økonomiske interesser, at dei har tileigna seg undertrykkjaren sin ideologi, og at dei difor er passive ofre for utbyting (Skarpeteig 1997). Først når dei vert medvitne kan dei gjera motstand mot undertrykkinga. Freire (1972) argumenterer for at sidan folk kan akseptera å bli utbytta, må dei ha internalisert undertrykkarane si forståing av situasjonen. Dei identifiserer seg med undertrykkaren. På den andre sida er det teoretikarar som hevdar som til dømes Scott (1976, 1985, 1990), at dei undertrykte forstår at dei vert undertrykte, og at dei aktivt, men diskret gjer motstand mot undertrykkarane. Scott hevdar at menneske sjølv under dei mest undertrykkande levekår, vil gjera motstand. Han skil heller mellom open, erklært motstand og fordekt, uerklært motstand (Skarpeteig 1997).

Prinsippa om reinleik og ureinleik, og om sosialt hierarki har vore forsvart også av dei lågare kastane sjølv, og dette syner i følgje Selvam (1999) kor sterk dominansen til brahmisk ideologi har vore. Desse oppfattingane har også ført til at lågkastar og dalitar har akseptert kasteideologien. Dette er moment som styrkar Freire sin teori som internalisering. Selvam hevdar at dei lågare kastane har underordna seg dei dominerande ideologiane på ein relativt fredeleg måte, av di trua på karma og fatalisme har fått dei til å akseptera ulikskap og undertrykking.

Pawde (i Das og Massey 1995) argumenterer også for at dalitar og kvinner ålment har ein tenkjemåte der dei underordnar seg dei forvridde og urettferdige tradisjonane i kastesystemet. Dei følgjer

det rigide kastesystemet og opprettheld underkastane sine, serleg når det gjeld giftarmål. Av og til utfører dalitar valdsame åtak på kvarandre. Det skjer dersom dei bryt barrierane for kastane eller andre tabu. Dette gjeld dalitkvinner også. Faktisk er dalitkvinner også i følge Pawde meir firkanta når det gjeld å etterleva alle slag meiningslause reglar og tradisjonar. Forklaringa ho gjev er at dei er utan utdanning. Manorama (i Das og Massey 1995) argumenterer på motsett side for at dei mest undertrykte av dei undertrykte faktisk ikkje er passive offer for uopplyste tradisjonar. Den dominerande haldninga mellom dalitar ser heller ut til å vera agg, sinne og sorg, og motstand der det er rom for det.

Selvam si skildring av underordninga som relativt fredeleg, stemmer ikkje med korkje mine observasjonar eller det som vart fortalt av respondentar og informantar. Store mengder litteratur gjev også eit anna bilete av relasjonane mellom dei dominerande høgkastane og dei undertrykte. Mange forskarar fokuserer på at det faktisk vert øvd motstand frå dei undertrykte si side (Skarpeteig 1997, Human Rights Watch 1999, Selvam 1998, Manorama i Das og Massey 1995). Noko av forklaringa på desse ulike perspektiva kan liggja i tolkinga av handlingane til dalitar som freistar å tilpassa seg hinduismen sine rituale for å klatra i kastehierarkiet. Men om ein spør dalitar sjølv korleis dei tenkjer om denne tilpassinga, får ein som regel til svar at dette ikkje skjer friviljug. Dalitar har vilje til å endra eigen livssituasjon, men manglar makt til å gjennomføra dette mot høgkastane sin vilje.

Kastesystemet ser ut til å påverka dei religiøse levkåra for dalitar og kan for ein stor del gje oss ei forklaring på kvifor dei er religiøst marginaliserte.

## Kulturell praksis, kjønn og kaste

Kastesystemet i India vert rekna for å vera eitt av dei eldste hierarkiske systema i verda. Mine data viser at det på alle nivå vert brukt symbol og utført symbolske handlingar som uttrykk for ideologien om reinleik og ureinleik. Serleg for dei som vert sett på som urørbare (ureine) er det spesielle reglar over alt som hentar legitimitet frå hinduismen. Dette er reglar som avgrensar

menneska sine handlingsrom, og serleg er kvinner utsett for slike krav. At ein person vert sett på som kastelaus, avgrensar den personen sin valfridom, og legitimerer sanksjonar mot han eller henne frå dei som er mindre ureine (høgare rangert i kastesystemet). Ideologien om kastesystemet legitimerer mange typar overgrep mot dalitar, og serleg kvinner. Dalitar vert undertrykte av dominerande kastar, både sosialt, økonomisk, kulturelt og politisk. Dei har låg status og er ofte offer for overgrep som dei ikkje kan forsvare seg mot. Det ser ut til at dei kulturelle og symbolske reglane og handlingane er avgjerande for å oppretthalda dette sosiale systemet.

Dube (i Srinivas 1996) hevdar at det er tre grunnleggjande karakteristika ved kaste, definert som jati (ei status-ved-fødsel-gruppe). Det er (1) eksklusjon eller separasjon (reglar for ekteskap og kontakt som opprettheld kasteforskjellar), (2) hierarki (prinsippet om rekkjefølgje og rang etter status), og (3) gjensidig avhengigheit (arbeidsdelinga som igjen er direkte knytt til hierarki og separasjon). Desse tre analytiske prinsippa opererer meir gjennom grupper basert på slektskap, og mindre gjennom enkeltindivid. Det betyr at opprettholdinga av reglar knytt til ein person sin jati først og fremst vert vidareført i slektskapsgrupper som til dømes familien eller husholdinga. Kvinner lever stort sett innanfor familien sine grenser. Difor er det umogleg å leggja for mykje vekt på familien eller husholdinga når kvinners liv skal analyserast. (Dube i Srinivas 1996)

På same måte, om ein ser på materielle vilkår, som er den viktigaste forma for skeivheit i kastesystemet, kan fordelinga av ressursar og dei utbytande produksjonsrelasjonane berre forståast gjennom studie av prinsippa for slektskap. For det er slektskap som avgjer deling av ressursar, arv av eigedom, rettar og privilegium. Innan ein jati går materielle verdiar i arv i familien, og det er grunnleggjande forskjellar på rettane til menn og kvinner sin rett til arv og tilgang til ressursar. Ofte er det tilgang til ressursar som avgjer val av ektemann for ei dotter.

Kvinner har også fleire avgrensingar når det gjeld reinleik og ureinleik. Menstruasjon, og det å vera enke er grunnleggjande ureint. Det avgrensar ei kvinne sin sosiale og romlege mobilitet kraftig.

Det er knytt mange ritual og oppfattingar om reinleik til mat og matlaging. Sidan det er kvinner som står for all matlaging, er det

også kvinnene si oppgåve å oppretthalda eit høgt nivå av reinleik, unngå fårer og i vid tyding halda seg til reglane som styrer maten. Kaste inneber også ein grunnleggjande skilje mellom heime/inne og utanomverda. Arbeidet med reinleik byrjar i heimen, for kvinner spelar ei nøkkelrolle i å halda heimen heilag og rein. Oppfattingar om reinleik/ureinleik og *det vonde auga* legg ei mengde restriksjonar på kvinner når det skal laga, lagra, koka og fordela mat, og dagleglivet generelt. Ansvar for kven som et kva, kvar og når, er kvinner sitt ansvar i heimen.

Uttrykka for slektskap, kaste og herre-trel-band er avgjerande viktige for romleg og sosial mobilitet. Medlemsskap i ein kaste betyr at ein person vert medlem av ein nettverk av personar som har tilgang til innsideinformasjon om økonomiske moglegheiter, som overfører evner og gjev ulike typar menneskeleg og materiell støtte (Panini i Srinivas 1996).

Kva for rang folk har i kastesystemet er i stor grad avhengig av den seksuelle reinleiken til kvinnene. Krava til reinleik og rituell utøving er sterkare for kvinner i dei høgare kastane enn for dalitar (Manorama i Das og Massey 1995). Manorama oppsummerer at kvinnene si historie i India for ein stor del handlar om kontinuerleg utbyting og diskriminering.

Livet til dalitkvinner er i følge Pillai-Vetschera (i Michael 1999) påverka av dei sanskritiske verdiane til høgkastane. Til dømes hadde dalitkvinner tradisjonelt stor fridom, som no er under press. Så snart ein mann er i huset, er kvinna under hans styring og har ei underordna rolle (Pillai-Vetschera i Michael 1999, Pawde i Das og Massey 1995). Også Pillai-Vetschera stadfestar fleire moment som eg sjølv fekk høyra frå mange kvinner. Mannen tek ofte pengane som kvinna har tent, og kjøper brennevin. Ein mann har full forrang framfor kona sin. Dei tek avgjersler, dei tek pengane og dei et først. Dersom det finst restar, kan kvinna eta dei. Menn et så lenge dei er svoltne, og av og til er det ingenting att, og kvinnene må gå svoltne til sengs. Denne *respekten* for menn er også ein religiøs praksis.

Faktisk har menn sin strenge kontroll over dalitkvinner også hatt positive utslag. Det har vorte færre seksuelle overgrep mot dalitkvinner frå høgkastemenn dei siste 20 åra (Pillai-Vetschera i Michael 1999). Verdien av kvinner har vorte lågare mellom dalitar, medan det mellom høgare kastar er ei utvikling i den andre retninga. Desse jentene er etterspurde som koner, og dei

vert difor verdsett. Det vert sagt at høgkastane freistar å halda kontakten med døtrene sine etter at dei er gifta vekk. Dalitar på si side oppfattar ofte at pliktene deira er avslutta så snart dottera er gifta vekk.

Tidlegare var det mykje lettare for dalitkvinner å få skilsmål. I dag ser det ut til at skilsmål er mykje vanskelegare å få til, i alle fall for kvinnene. Ho har ikkje lov til å forlata huset hans eller borna sine. I sine feltarbeid sat Pillai-Vetschera (i Michael 1999) att med eit inntrykk av at mange kvinner ser på lidning som ein sentral del av livet til kvinner, og at det er lite å gjera med det.

Folk vert drepne av di dei er dalitar som krev rettferd og likskap. Dalitkvinner vert voldtatt av di dei i følge høgkastane ikkje har moral og at dei fortener det. Dalitkvinner risikerer å blir brent levande eller å få mannen eller borna sine slått i hel for å ha brote ein eller anna eksentrisk regel som høgkastane har funne på, eller til og med for meir trivielle ting (Pawde i Das og Massey 1995).

Menn kan banka opp konene sine av di religiøse lover har tillete mannen å bruka denne typen tortur. Til og med i ein metropol som Chennai pratar folk om kaste, og politiske parti vert forma med utgangspunkt i kaste.

Kontrollen over giftarmål gjer det mogleg å ha kontrollen over medlemene i kasten, og gruppa kan slik halda fram med å vera relativt homogen. Eit anna ord for dette er segregering (fråskiljing). Dette hindrar effektivt at einskildindivid klarar å bryta ut av deprivasjonsfella. Systemet er tydelegvis mest effektivt når kasten er både yrkesmessig homogen og basert på inngifte, slik som på store delar av landsbygda i Tamil Nadu og Karnataka. Men det ser ikkje ut til å vera ei hindring at folk har ulike typar arbeid, endrar matvanar eller flyttar, for dette har endra seg ein del (Klass 1980). Framleis vil eit hushald som er medlem av ein giftesirkel, nesten uansett kva dei bur, finna rette maker til borna sine. Dette gjeld ikkje i den grad i byane i Sør-India, men gjeld for det jordbruksbaserte kastesystemet ein finn på landsbygda. I følge Klass er det regelen om inngifte som er det mest grunnleggjande av alle kastereglar, for

utan denne manglar det ein mekanisme som set makt bar *alle reglane i systemet*. Alt kviler på denne hjørnesteinen av klårt avgrensa grupper... (Klass 1980, mi omsetting).

Manorama (i Das og Massey 1995) hevdar at barnebryllaup, det å nekta enker å gifta seg og påbod om å brenna kona i bryllaupsdrakta til mannen er skikkar som hinduismen forsvarer. Tidlegare stod dalitkvinner som ikkje var fanga i det hinduistiske kastesystemet, mykje friare og var mindre avhengige. No har denne stoda for dalitkvinnene endra seg, fordi dalitane identifiserer seg med brahminane og iherdig freistar å leva opp til krava i hinduismen. Difor er dalitkvinner i dagens India også sett på som underordna mennene sine. Dalitkvinnene, som i dag utgjør den viktigaste arbeidskrafta i landet, er trippelt framandgjorte, både på grunn av klasse, kaste og kjønn, i følgje Manorama.

Også språket til ulike kastar varierer innan same landsby. I følgje Béteille (1965) er den tamilsken som vert prata av ikkje-brahminske jordbrukarar ulik både i vokabular og tonefall frå slik brahminane pratar. Om ein ser på reglane for bordfellesskap, finn ein i følgje Béteille at heile samfunnet er delt opp i delar, der kvart del utgjør ei eining der det å eta saman er meir eller mindre fritt for alle. Innan kastesystemet har det altså utvikla seg store forskjellar i levemåte. Heile landsbysamfunna er i følgje Béteille oppdelte i strukturar der kvar del er ulik dei andre etter ei rekkje ulike kriterium, både store og små.

Adi-Dravidar er urfolk som står utanfor samfunnet av brahminar og ikkje-brahminar, både etter tradisjonell lov og sosial praksis. I følgje Dumont (1986) er dei mørkare i huda, og dei har grovare trekk enn både brahminane og ikkje-brahminane. Dei pratar annleis, kler seg ulikt og lever synleg ulikt ikkje-brahminane i landsbyane. I følgje indisk lov har urfolk serskilte rettar og vern, som til dømes reserverte skuleplassar og stillingar i det offentlege. Mange brahminar ser på desse urfolka som eit trugsmål mot deira posisjon og politiske styrke. Dumont skriv ikkje noko om korleis Adi-Dravidane ser på situasjonen.

Prinsippa om kaste baserer seg først og fremst på omgrep om sosial ære, respekt og reinleik (Dumont 1986, intervju Karthik 1998, NCDHR 2000 med fleire). Den relative ekskluderinga av urørbare syner seg på alle nivå i samfunnet. Praksis og tradisjonar mellom dalitar er ofte dei motsette av brahminane sine, og figuren nedanfor gjev eit oversyn (Deliège 1997):



**Figur 7: Kulturell praksis og tradisjonar mellom brahminar og urørbare (Deliège 1997).**

	<b>Brahminar</b>	<b>Urørbare</b>
<i>Giftarmål</i>	Unikt og uløyseleg Religiøst Ingen sex utanfor ekteskapet Medgift Enker får ikkje gifta seg att	Hyppige skilsmål Borgarleg Seksuell fridom Brurepris Enker kan gifta seg att
<i>Kosthald</i>	Barnebryllaup Vegetarianarar Ingen egg	Bryllaup noko seinare Et alt kjøt Et åtsel
<i>Livssyn</i>	Gud er vegetarianar Sanskritisk tradisjon Tilbeding	Kjøtetande gudar og demonar Folkeleg religion, landsbykult Pragmatisk religion basert på dekking av nærliggjande behov
<i>Økonomi</i>	Regelmessige og kompliserte ritual Stor vekt på reinleik Intellektuelt arbeid Forbod mot arbeid på jorda	Ingen faste bønner, ingen gudsdyrking Permanent ureinleik Kroppsarbeid Forbod mot å studera
<i>Ytre teikn / privilegium</i>	Heilag tråd Gullsmykke Hårsløyfe Parasoll, sko, tradisjonelle klede osv.	Alle desse privilegia er forbodne. Dei må dekkja hovud og bryst, ha klede til nedanfor knea osv.

Denne tabellen er sjølv sagt ikkje uttømmende, og representerer dessutan ideelle modellar for brahminar og dalitar. Denne typen dikotomisering er vanleg også på andre sektorar av samfunnet, og fungerer til å auka avstandane sosialt mellom dei høgaste og dei lågaste i kastesystemet i det indiske samfunnet.

## Politikk og kaste

Som ein konsekvens av framveksten av demokratiske institusjonar og *massedemokrati* i India, byrja dalitane å få noko makt innan nasjonal politikk etter frigjeringa (Kolenda 1978, Michael 1999). Dei store massane med jordlause arbeidarar utgjer mange stemmer. Dalitleiarane i ulike politiske parti byrja difor å mobilisera mellom sine egne for å nytta denne situasjonen til å skapa endring. Å kjempa mot urørbarheit og kastesystemet var inga enkel sak, av di dette er vanleg over heile landet, og av di folk flest har innfunne seg med stoda. Difor måtte dalitleiarane i følgje Michael, i første omgang driva opplysningsarbeid for å mobilisera dalitar til å organisera seg og protestera mot undertrykking. I neste omgang måtte dalitane stå oppreist og ta i mot reaksjonen frå kastehinduane. Kvart einaste steg i retning frigjering for dalitar har ført til skarpe reaksjonar frå kastehinduane, i form av boikottar, vald, utestenging og andre kriminelle handlingar (Michael 1999).

På lokalt nivå har vald og audmjuking ofte vorte brukt for å hindra dalitar i å stilla til reserverte plassar i dei lokale Panjayatstyra (Stevens 2002). I 1996 i eit distrikt i Tamil Nadu vart ein nyvalt dalitrepresentant halshogd av ein 50 mann stor gjeng frå den dominerande Thevarkasten (Human Rights Watch 1999). Det er mange dalit einskildpersonar som har viktige posisjonar i indisk politikk, til dømes har det vore ein dalit statsminister for BJP-regjeringa. Men i følgje Selvam (intervju 1998) er det ingen politiske parti som verkeleg tek opp dalitane sine problem. Også Gould (1988) hevdar at dei fleste politiske parti er gjennomsyra av fraksjonar basert på kaste. Desse gruppene driv lobbyarbeid for interessene til sine kastar.

Det er mange folkevalde dalitar i Tamil Nadu, men dei slepp ikkje unna diskrimineringa frå dominerande kastar sjølv om dei er folkevalde. I mange samanhengar må dalit folkevalde sitja på golvet og ikkje på stolane saman med andre folkevalde. Undertrykkinga vert rettferdiggjort ved å framhalda hinduismen som tradisjon (Selvam intervju 1998).

Dumont (1986) skriv om Adi-Dravidane at dei av ulike grunnar ikkje har høve til å ta del i dei lokalpolitiske organa, *panjayat*. Medan brahminane for ein stor del har trekt seg frå deltaking, er urfolk i det store og heile ekskludert på grunn av si låge økonomiske, sosiale og rituelle stilling. Når dei deltek på møta

må dei sitja for seg sjølv. Dette er same praksis som respondentar fortalde meg om at dalitar i fleire landsbyar og forstader må følgja. Til og med kvinnene må sitja for seg sjølv mange stader. Det er mange grunnar til at Adi-Draavidane i følgje Dumont, ikkje kan ta del i politikken. Dei er økonomisk avhengige av brahminane for å skaffa seg sitt daglege brød som arbeidarar på jorda i landsbyane, og nokre av dei andre kastane har tradisjon for å utøva vald. Dette gjer at Adi-Draavidane nøler med å arbeida for eigne interesser.

1990-talet har vore prega av politiske konflikthar, og det er eit betydeleg destabiliseringspotensiale når agitasjon mot "den andre" vert ein del av offentleg debatt. *Hindutva*-ideologien er ei veksande kraft på indisk høgreside både religiøst og politisk. Denne vert vekselvis skildra som hindu-fundamentalisme og hindu-nasjonalisme. Ideologiens kjerne er kort og godt å gjera India hinduistisk, og med det følgjer det skepsis mot alt ikkje-indisk og ikkje-hinduistisk (intervju Karthik 1998, Færøvik 1999). Dagens regjeringsparti, Bharatiya Janata Party (BJP) har tette band til valdelege hindu-nasjonalistiske organisasjonar, og at BJP sit med makta kan vera eit bilete på konfliktnivået mellom kastar og religionar i India i dag. Hindumajoriteten har stemt på eit parti som har brodd mot religiøse og kulturelle minoritetar i landet.

Politikarar, administrasjonen, politiet, CRPF (Central Reserve Police Force) og hæren har alle oppgåver som å tryggja fred og orden i Tamil Nadu og Karnataka, og det er samspelet mellom desse aktørane som avgjer korleis valdelege konflikthar mellom samfunnsgrupper vert løyste. Det kan difor vera verdfullt å sjå på alle desse aktørane og ikkje berre på politiet si rolle for å analysa kva som er årsaka til at politiet stadig vert anklaga for å ikkje vera til stades eller i verste fall gå overgriparane sitt ærend i konflikthar mellom dalitar og dominerande kastar.

I slike situasjonar er det vanskelegare for styresmaktene å oppretthalda lov og orden enn om konflikthar skulle vera spontane. Som regel har ikkje politiet frie hender til å ordna opp i slike problem, men dei er bundne av politiske interesser og kastelojalitet. Om politiet hadde hatt friare hender og kunnskap om korleis dei skulle takla overgriparar, ville truleg mange slike overgrep vore unngått. Det som krevst er politisk vilje til å bli kvitt denne typen overgrep mot samfunnsgrupper.

Dalitar har til alle tider prøvd å tilkjempa seg makt (Stevens 2002). Det er denne prosessen for å tileigna seg kontroll som determinerer makt, som kan kallast empowerment (Skotnes 1996). I denne prosessen inngår i følge Skotnes, ulike typar individuell og kollektiv motstand, protest, og mobilisering som rokkar ved etablerte maktbalansar. I kva grad dei har lukkast ser i stor grad ut til å vera avhengig av kor mykje makt dei har kunna setja bak krava sine.

## Eksterne aktørar og kaste

Utanlandske marknadsaktørar står på utsida av det tradisjonelle kastesystemet, og representerer i utgangspunktet ei utfordring for høgkastar som vil verna om egne privilegium. Det er truleg ikkje tilfeldig at indiske styresmakter har gjort vedtak om at alle utanlandske marknadsaktørar må gå i saman med indiske verksemder (joint venture) for å få driva forretning i landet. Denne lova fører til at alle utanlandske investorar må samarbeida med alt etablerte verksemder.

Etableringa av eksportretta landbruksproduksjon har gjeve fleire av respondentane ei relativt fast og høg inntekt. Eksterne marknadsaktørar som ikkje i utgangspunktet er plassert i kastesystemet, og som ikkje har eigeninteresse av å halda oppe dette, vil likevel bli tvungne inn i dette. Utanlandske marknadsaktørar vert fanga opp av systemet. Men funna mine er ikkje eintydige. Eksterne marknadsaktørar sin aktivitet kan i nokre tilfelle føra til auka levestandard, og i andre føra til forverring.

Mine døme syner at dei ikkje utfordrar grunnleggjande strukturar. Kastesystemet treng ikkje verta svekka av auka internasjonal aktivitet i landet.

## Stat og kaste

Dei første åra etter sjølvstendet var prega av ein viss optimisme når det gjaldt problema til urørbare, og dette vart

---

sett på som ein del av det større moderniseringsprosjektet (Mendelsohn og Vicziany 1998).

Målet til den indiske eliten, som i 1947 overtok regjeringsmakta etter dei britiske koloniherrane, var i følgje Nilsen (2003) å verkeleggjera eit moderne, framgangsrikt og innflytelsesrikt India. Det vart satsa på sekularisering som ein styrande politisk ideologi. Meir enn 50 år har gått sidan sjølvstendet, og det er liten tvil om at indisk politisk praksis ikkje heilt har følgd ein sekulær ideologi der staten handsamar alle likt i eit religiøst og kulturelt mangfaldig samfunn.

Nilsen (2003) argumenterer for at dersom ein var klar over spriket mellom visjon og røyndom, kvifor vart då ikkje indiske modellar for sosial og politisk organisasjon brukt som modellar for grunnlova? Nilsen sitt perspektiv står i kontrast til mine respondentar sitt syn på denne epoken. Med utgangspunkt i den rolla som kastesystemet har hatt heile perioden etter frigjeringa, er det snarare grunn til å stilla spørsmålet om kvifor det ikkje har vorte tatt eit oppgjær med nettopp kastesystemet for å styrka rettane til alle ibuarar i eit kulturelt og religiøst mangfaldig land.

Kastesystemet er grunnlagt i tradisjonell hinduistisk lov, slik ho er nedskiven i ulike *Dharmashastras*. Desse tradisjonelle modellane for sosial og politisk organisasjon graderte straff og privilegium etter varna (dei fire hovudkastane) (Kolenda 1978). Mange opplevde at lovene gav dei høgare kastane immunitet til å gjera som dei ville og halda dei lågare kastane på plass.

Men den indiske grunnlova frå 1948 freista å gje dalitar spesiell merksemd og vern. Bhimrao Ramji Ambedkar, arkitekten bak grunnlova, var sjølv ein respektert dalitleiar. Her vert det slått fast at alle har same sosiale og økonomiske rettar. Vidare er det laga fleire lover som skal verna dalitar mot overgrep, og som skal sikra dalitar representasjon i offentlege styre. Det er slått fast at alle skal ha tilstrekkeleg med midlar til å kunna brødfø seg sjølv. Ei rekkje økonomiske rettar, som retten til tilstrekkeleg løn, gode arbeidstilhøve og vern mot sjukdom og arbeidsløyse vert stadfesta, og den indiske grunnlova slår fast i artikkel 39 at alle ibuarar har lik rett til tilstrekkeleg levestandard (Skarpeteig 1997).

Lovgjeving for å verna dalitar frå diskriminering byrja alt i kolonitida med *Madras Act* frå 1938 som gjorde det til eit brotsverk å diskriminera dalitar på offentleg område. Denne vart

etterfølgd i 1947 av lover som skulle hindra at dei vart nekta tilgang til templa (Stevens 2002). Grunnlova i seg sjølv gjorde urørbarheit til ei kriminell handling, og vart følgt opp av *Untouchability Act* i 1955 og *Civil Rights Protection Act* frå 1976. Lova om *Scheduled Castes and Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities act)* frå 1989 skal verna dalitar og urfolk mot grusame overgrep. Styresmaktene definerer *atrocitiy* som eit overgrep gjort av ein person som ikkje er medlem av *Scheduled Caste* eller *Scheduled Tribe* (opplista kastar eller urfolk), mot ein medlem av desse gruppene. Overgrepa er lista opp frå ein til femten, og dekkjer alt frå ”gjerningar med føremål å skada” til skjemming eller oppdemming ” av vatn frå elvar, reservoar eller nokon andre kjelder” som vert brukt av dalitar eller urfolk (Stevens 2002, mi omsetting). Det finst også lover og direktiv som slår fast at alle skal vera sikra ei viss minsteløn og vera verna mot gjeldsslaveri. Delstatslover som den tamilske lova om jordreform, *Tamil Nadu Land Reforms Act* frå 1958, slår fast at jordbruksstrukturen skal endrast til fordel for dei som lever i fattigdom. Dette skal gjerast gjennom to verkemiddel: omfordeling av jordeigedomar over ein viss storleik (Land Ceiling Act) og regulering av forpaking (Tenancy Act).

I tillegg til dei ulike lovene, har styresmaktene i India sett ned to kommisjonar: *National Human Rights Commission* (NHRC) og *National Commission for Women* (NCW). Desse kommisjonane er engasjerte i dokumentasjons- og påverknadsarbeid, og gjev styresmaktene råd om kompensasjon til offer for overgrep. I tillegg analyserer kommisjonane lovverket og tilrår endringar der. Også delstatane har eigne menneskerettskommisjonar (FORD 1998).

Det kan sjåast på som eit paradoks at eit progressivt lovverk kan eksistera side om side med det mange kallar ein kultur av overgrep og undertrykking. Staten si rolle i høve kastesystemet er ikkje eintydig. I følgje Galanter, er det sers få saker som har vore opp til prøving mot lovene om forbod mot å praktisera urørbarheit (Galanter 1972 i Kolenda 1978). Dette er i tråd med mine funn. Kolenda konkluderer med at mange hinduar slår seg til ro med at dalitar må ha det bra, i og med at slik lovgjeving finst. I følgje Raj (1998) er det naivt å tru at staten vil etablere rettferd for alle i landet. Staten er i følgje han, dei dominerande kreftene sitt prosjekt for å etablere ein hegemonisk dominans over fleirtalet av folkesetnaden. Staten samarbeider om brot på menneskerettane, samarbeider med undertrykkande kastekrefter og lukkast ikkje i å verna menneskerettane.

I India, som i mange andre land i Sør-Asia, får overgrepa mot retten til liv og vyrndnad barbariske trekk. Den indiske staten ser ikkje berre stillteiande på dei økonomiske utbytande kreftene, men identifiserer seg med den delen av samfunnet som iherdig freistar å halda på hegemoniet som dei har etablert over urfolk og kvinner. *Urørbarheit* er handlangaren for kastesystemet. (Raj 1998, mi omsetting)

Raj har rett i at praksisen med urørbarheit ikkje er borte. Han meiner at staten i stor grad faktisk har akseptert denne stoda, og syner til eit oppslag i avisa Deccan Herald den 29. juli 1998, der Ms. Maneka Gandhi gav følgjande orientering til parlamentet:

”Trass i mandatet i grunnlova, er urørbarheit framleis dominerande i tolv delstatar” (Raj 1998, mi omsetting).

Dette inkluderer Tamil Nadu og Karnataka. I dei fleste andre delstatar finn ein ein mildare praksis av urørbarheit, medan det i følgje Ms. Gandhi, ikkje finst slik praksis i dei nordaustlege delstatane og i Vest-Bengal.

Valden mot dalitar er eit grunnleggjande problem som marginaliserer store delar av folkesetnaden. Raj (1998) meiner at det finst prov nok på at dei dominerande kastane brukar terrorisme som sitt viktigaste våpen. Diverre har ikkje statsapparatet teke lærdom frå dette. Han hevdar at staten opnar opp for denne typen undertrykking samstundes som staten framhevar engasjementet sitt for rettsstaten. Historia har synt oss at rettsstaten har eksistert samstundes som terroren har dominert.

Panini (i Srinivas 1996) påpeikar at regimet (gjennom kastesystemet) av økonomisk kontroll har ført til ei styrking av kasterelasjonar ved å oppmuntra veksten i den uorganiserte økonomien. Dette er eit tema som har vorte stadig viktigare i India dei siste 150 åra, på grunn av dei nye økonomiske moglegheitene som veks fram i India og utanlands. Nye økonomiske vindar fører til ei redusert rolle for staten i økonomiske spørsmål, og dei hardt tilkjempa rettane for lågare klassar gjennom reservasjonsordningar vil kanskje bli verdilause.

I følgje REDC (1998) har styresmaktene i Tamil Nadu lukkast med å gjennomføra lokalval, fjerna personnamna til leiande politikarar frå offentlege etatar og distrikt, og gjennomført kvoter på 33 prosent for kvinner i lokale styringsorgan. Diverre lukkast ikkje styresmaktene i følgje REDC å gje alle rettstryggleik,

stogga terroren mot dalitar, hindra at politiet gjer overgrep, eller etablera eit fungerande sosialsystem.

Det ser ut til å vera ei utbreidd oppfatting at kastesystemet er høgst levande i India, og at staten ikkje har makta å sikra menneskerettar for alle. Organisasjonen FORD (1998) argumenterer for at ein må fokusera på dei sosiale strukturane i landet for å endra på denne stoda. Dersom det ikkje er mogleg å sikra menneskerettane under dagens sosiale struktur, må denne erstattast av noko anna.

Noko av føremålet med dette kapittelet er å retta fokus på problemfelt som ofte blir oversett i utviklingsordskiftet når ein leitar etter forklaringar på dalitane sine levekår og livssituasjon. Kastesystemet gjennomsyrrar, i følgje mine data, dei fleste samfunnsområde i Sør-India, og påverkar både den økonomiske, politiske, sosiale og kulturelle livssituasjonen til dalitar. Ved å fokusera på dei prosessane som fungerer undertrykkjande mot dalitar, har eg ynskt å undersøkje og forklara korleis det er å vera dalit, og eg har drøfta i kva grad kastesystemet påverkar og forklarar deira situasjon.

Dei to mest kjende leiarane som arbeidde for betre kår for dalitar, M. Gandhi og Dr. Ambedkar, hadde sers ulike tilnærmingar til kastesystemet. Gandhi sitt mål var å absorbera dalitane inn i kastesystemet, slik at alle kastehinduar kunne handsama dei med respekt. I si idealverd ville han halda på dei fire hovudkastane, men alle skulle vera like mykje verd. Ambedkar på si side, ville ha utdanning, politisk makt og høge stillingar for dalitar innan moderne sektor, og han var mot heile kastesystemet.

I følgje mine respondentar kunne truleg Ambedkar sin posisjon om å ta eit oppgjær med heile kastesystemet, ført til betre levekår for dalitar i Sør-India, og hindra ei marginalisering. Dalitar har vilje til å endra eigen livssituasjon (empowerment), men manglar makt til å gjennomføra dette mot høgkastane sin vilje.



## VII Konklusjon

Føremålet med denne hovudoppgåva har vore å undersøkje kva forhold som påverkar dalitar sine levekår, og særleg sjå i kva grad det indiske kastesystemet er viktig for levekåra deira. Den første delen av problemstillinga fokuserer på kva det betyr å vera dalit. Er det å vera dalit først og fremst eit yrkesmessig fellesskap, slik Gandhi hevda at det var? Eller er det eit sosialt hierarki slik Stevens argumenterer for? Den andre delen av problemstillinga tek føre seg i kva grad kastesystemet bidreg til å definera levekåra for dalitane. Er kastesystemet irrelevant, eller har det framleis forklaringskraft for å forstå levekår i India? Kva for faktorar spelar ei rolle for å bestemma dalitane sine levekår? Kva fokuserar dalitane sjølv på som viktigaste årsaker?

For å få svar på desse spørsmåla, har eg basert meg på tre kjelder: Den første og viktigaste kjelda med informasjon er dalitane sine egne forklaringar. Den andre kjelda til informasjon er andre forskarar sine analyser. Den tredje kjelda er mine egne observasjonar under feltarbeidet i Sør-India.

### Dalitar fanga i ei deprivasjonsfelle

Samla sett gjev informasjonen frå respondentane mine, frå sekundærkjelder og frå mine observasjonar eit bilete av ein situasjon der dalitar i stor grad er fanga i ei deprivasjonsfelle. Dalitane eg har vore i kontakt med har i stor grad ein stabilt vanskeleg situasjon på grunn av systematisk undertrykking og utbyting.

Dei fem dimensjonane ved deprivasjonsfella, fattigdom, fysisk svakheit, isolasjon, sårbarheit og maktesløyse, heng nøye saman og påverkar kvarandre. Fattigdomen fører gjerne til fysisk svakheit på grunn av mangel på mat, og til at dalitar manglar pengar til å betala for helsetenester, noko som gjer dei sårbare for sjukdom. Dei kan ikkje betala for skulegang eller reising, noko

som gjer dei isolerte. Fattigdomen til mange dalitar fører også til maktesløysa: dei har liten valfridom. Fysisk svakheit forsterkar både isolasjonen, sårbarheita og maktesløysa mellom dalitar, då dette gjev dei svak forhandlingsmakt. Det same gjer isolasjonen frå resten av samfunnet, som bidreg til å forsterka sårbarheita, maktesløysa og fattigdomen då dei vert ekskludert frå viktige goder. Maktesløyse på både økonomiske, juridiske og politiske område verker også negativt inn på dei andre faktorane og bidreg til å halda dalitane fanga i deprivasjonsfella. Dette blokkarar i stor grad for empowerment. På denne måten utgjer dalitar ei marginalisert gruppe i samfunnet.

## Kastesystemet ei årsak til deprivasjon

Mange faktorar bidreg til at dalitar er fanga i ei deprivasjonsfelle. Det kan i stor grad sjå ut som om det er økonomiske motiv som er drivkrafta bak den systematiske marginaliseringa av dalitane. Men ikkje alle hendingane ser ut til å vera økonomisk motiverte. Forbod mot tilgang til tempel og nekting av busstopp i dalitlandsbyar er døme på slike sosiale utestengingsmekanismer. Desse grensene, som vert grunngevene med *reinleik*, har også ein sosial og maktpolitisk motivasjon. Går ein bakom dei økonomiske, sosiale og maktpolitiske faktorane, finn ein at kastesystemet vert nytta som forklaring på marginaliseringa. I følgje mine funn legitimerer kastesystemet at dalitane er marginaliserte.

Kastesystemet bidreg til å halda dalitar fanga i deprivasjonsfella på to måtar. For det første vert kastetilhøyrsløysa nytta som grunngeving for korleis dalitar vert behandla av andre kastar. Overgrep og utbyting av dalitar vert sett på som legitimt av mange høgkastar, av di dei vert sett på som mindre verd enn andre menneske. Kastesystemet er, i følgje mine respondentar, eit rigid, lukka sosialt hierarki, og det avgjer den sosiale og rituelle statusen til alle medlemene av samfunnet. Dalitar sine forsøk på å betre eigne levekår vert sett på som eit forsøk på å bryta med kastesystemet og blir difor slått hardt ned på.

For det andre grunngev respondentane mine livssituasjonen sin med sin posisjon i kastesystemet. Mange ser ut til å ha internalisert høgkastane sin forståingshorisont, og meiner sjølv at

dei har gjort seg fortent til dei dårlege levekåra. Andre ser at systemet er urettvist, men ser ingen mogleg veg av situasjonen. Livssituasjonen er deira lagnad og dei ser ingen moglege vegar ut av deprivasjonsfella.

Samstundes med dette, har ein del dalitar freista å organisere seg, både for å kjempa mot kastesystemet og for å betre levekår sine. Organisasjonane har vorte meir radikalisererte dess meir staten ikkje har lukkast med å gjennomføra lovnader om å få slutt på undertrykking eller auka levestandarden deira. Gjennom forsøk på å byggja opp makt til å endra eigen livssituasjon, ynskjer mange dalitar å endra på denne undertrykkinga. Dei ulike empowermentstrategiane har vorte slått hardt ned på av dei høgare kastane, og dalitane har difor i liten grad fått betra levekåra sine. I mange tilfelle har til og med levekåra vorte verre, på grunn av dei negative sanksjonane frå høgkastene. I følgje mine respondentar, samt mine egne og andre sine observasjonar, er kastesystemet den viktigaste grunnen til at desse empowermentstrategiane vert sanksjonert. Ønsket om å bevare økonomisk og politisk makt mellom høgkastane er også viktig, men desse faktorane vert likevel oppgitt som sekundære i høve behovet deira for å oppretthalda kastesystemet. Sjølv sagt heng dei ulike årsakene saman, og kastemessige grunngevingar kan igjen ha opphav i økonomiske og politiske tilhøve. Det er likevel ein interessant observasjon at kastetilhøyrslar har så stor forklaringskraft mellom dalitane når det gjeld å forstå kvifor dei vert marginaliserte. Om eg hadde intervjuet folk frå høgare kastar, kan det hende at eg hadde fått andre svar.

Med utgangspunkt i dalitar si eiga forståing av situasjonen, sekundærkjelder og egne observasjonar, ser det ut til at kastesystemet er ein viktig årsak til deprivasjon mellom dalitar. Det er eit system som effektivt hindrar empowerment, og som gjer at dalitar held fram med å vera marginaliserte i samfunnet.



# Tilvisingar

Allen J. (1997). *Economies of Power and Space*. I R. Lee & J. Wills (Ed.) *Geographies of Economies*. London: Arnold.

Allen, J. (1999). *Spatial Assemblages of Power: From Domination to Empowerment*. I D. Massey, J. Allen & P. Sarre (Ed.) *Human Geography Today*. London: Polity Press.

Amin, S. 1979. *Selvhjulpen utvikling og den nye internasjonale økonomiske ordning*. Amin, S. & Frank, A.G.: *På vei mot 1984*. Gyldendal, Oslo.

Badrinath. K. 1994. *Shiv Sena outrage. Targetting Dalits in Marathwada*. Fronline, February, India.

Barke, Michael & O'Hare, Greg. 1991. *The Third World. Conceptual frameworks in Geography*. Longman Group Ltd, Harlow.

Selvam, V. 1997. *Land Alienation to Dalits Sytematized challenges before dalit NGOs*. Ikkje publisert.

Selvam, V. 1998. Ei rekkje intervju gjennomført i Tamil Nadu hausten 1998.

Selvam, V. 1999. *2000 års ydmykelse*. Intervju av Karen R. Frivik i Folkevett nr. 3 1999, Oslo, Noreg.

Bekkedal, I.E.E. 1996. *Er «overbefolkning» årsak til underutvikling i sør?: Befolkningsvekst og jordbruksutvikling sett i lys av Boserups hypotese*. Hovudoppgåve i samfunnsgeografi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

Benton, A. H. 1917. *Indian Moral Instruction and Caste problems. Solutions*. Longmans, Green and Co., London.

Berremen, G.D. 1968. *Caste. Encyclopedia of the Social Sciences*. Crowell Collier & Macmillian Inc., USA.

- Berreman, G.D. 1972. *Race, Caste and other indivious Distinctions in Social Stratification*, side 387-414. RACE XIII
- Berreman, G.D. 1973. *Self, Situation and Escape from Stigmatized Ethnic Identity* i J. Brøgger (ed.): *Management of Minority Status*, Oslo.
- Béteille, André .1965. *Caste, Class and Power. Changig Patters of Stratification in a Tanjore Village*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Blaikie, Piers & Brookfield, Harold. 1994. *Land degradation and Society*. Clays Ltd., England.
- Botha d.y. , Harald. 1999. *En studie av differensiert fattigdom i en sør-indisk landsby*. Hovudoppgåve i samfunnsgeografi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Bourdieu, P. 1990. *Social Space and Symbolic Power* i Bourdieu, P.: *In Other Words: Essay Towards a Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge.
- Bull, Francis (red.). 1972. *Gyldendals store konversasjonsleksikon, tredje utgave*. Gyldendal norsk forlag, Oslo.
- Chambers, Robert. 1983. *Rural Development: Putting the Last First*. Longman Group Ltd., England.
- Chambers, Robert. 1997. *Whose Reality Counts? Putting the first last*. Intermediate Technology Publications.
- Cloke, Karthik, Philo, Chris & Sadler, David. 1991. *Approaching Human Geography. An introduction to contemporary theoretical debates*. Karthik Chapman Publishing, London.
- Das, Bhagwan og Massey, James. 1995. *Dalit Solidarity*. ISPCK, Delhi, India.
- Deliège, Robert. 1997. *The world of the 'untouchables' : Paraiyars of Tamil Nadu*. Oxford University Press, England.
- Dumont, L. 1970. *Homo Hierarchius*. London Weidenfeld & Nicolson, England.

---

Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Oxford University Press, Dehli.

Dumont, Louis. 1986. *A south Indian Subcaste. Social Organisation and Religion of the Pramalai Kallar*. Om sett frå fransk. Oxford University Press, Dehli.

Engineer, Asghar Ali. 1994. *Communal violence and Role of Police*. Economic and Political Weekly, April 9<sup>th</sup>, India.

Eriksen, Tore Linné. 1993. *Transnasjonale selskaper forsterker skjevheter*. Hvor hender det? nr. 13, 15. november 1993. Norsk Utanrikspolitisk institutt (NUPI), Oslo.

Endresen, Sylvi. 1994. *Modernization reversed? : technological change in four Asian fishing villages*. Departement of Human Gography, Universitetet i Oslo.

Færøvik, Torbjørn. 1999. *India. Stevnemøte med lagnadn*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo, Noreg.

Giddens, Anthony. 1987. *Social Theory and Modern Sociology*. Polity Press, Oxford.

Godfrey, M. 1986. *Global Unemployment*. Harvester Press, Sussex.

Gould, Harold A. 1988. *The Hindu Caste System: Vol. 2. Caste adaptation in Modernizing India Society*. Chanakya Publications, Dehli.

Government of India, 1978-9. Office of the Commissioner for Scheduled Castes and Tribes. *Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Tribes*. (Utgjeve årleg).

Government of India. 1998. *Highlights of Fourth Report*. National Commission for Scheduled Castes and Sceduled Tribes, New Dehli.

Government of Karnataka. 2003. [www.karnatakainformation.org](http://www.karnatakainformation.org)

Gulbrandsen, Ørnulf. 1996. *Poverty in the Midts of Plenty*. Bergen Studies in Social Antropology, Norse Publications, Bergen.

Guru, Gopal. 1994. *Understanding Violence against Dalits in Marathwada*. Economic and Political Weekly, India.

Gulløy, Elisabeth. 1993. *Kvinner og marginalisering. Arbeid og levekår mellom lavinntektshushold i Francistown, Botswana*. Hovedoppgåve i samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

Hesselberg, Jan. 1994. *Fattigdom. Begrep, målemetoder og omfang*. Occational paper # 14, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi Universitetet i Oslo.

Hesselberg, Jan. 1998. *Spørreundersøkelse og intervju i utviklingsland. En guide for hovedfagsstudenter*. Universitetet i Oslo.

Horsfjord, Vebjørn L. 1999. *Kristenforfølgelse og undertrykkelse i India*. Ikkje publisert.

Houska, William. 1981. *Religious belief and practice in an urban Scheduled Caste Community*. Dissertation, Syracuse University, USA.

Human Rights Watch. 1999. *Caste Violence Against India's "Untouchables"*. [http://www.hrw.org/hrw/pubweb/Webcat-50.htm#P956\\_135655](http://www.hrw.org/hrw/pubweb/Webcat-50.htm#P956_135655)

India Express, 2002. *"Dalits forced to eat human faeces by upper castes"*. India Express 31<sup>st</sup> May 2002.

Joshi, Barbara R. 1986. *Untouchable! Voices of the Dalit Liberation Movement*. Zed Books Ltd., England.

Kakwani, N. & Subbarao. K. 1990. *Rural Poverty and Its Alleviation in India* i Economic and Political Weekly, 31. mars. India.

Klass, Morton. 1980. *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*. Institute for Study of Human Issues, Philadelphia, USA.

Kolenda, Karthikine. 1978. *Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity*. University of Houston, The benjamin/Cummings Publishing Company Inc., CA USA.



---

Kothari, Rajni. 1994. *Rise of the Dalits and the Renewed debate on Caste*. Economic and Political Weekly, India.

Leach, E.R. 1960. *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North West Pakistan*. Cambridge.

Massey, James. 1995. *Dalits in India. Religion as a Source of Bondage or Liberation with Special Reference to Christians*. South Asia Books, New Delhi, India.

Massey, James. 1997. *Down Trodden. The struggle of India's Dalits for Identity, Solidarity and Liberation*. Risk Book Series, WCC Publications, Geneva, Sveits.

Michael, S. M. 1999. *Dalits in Modern India. Vision and values*. Vistaar Publications, New Delhi, India.

Munch-Petersen, Nils Finn. 1976. *Shandi oh lansbyen, et kastesamfund i Sydindien*. Borgens Forlag, Danmark.

NCDHR, National Commission on Dalit Human Rights, 1999. These figures are taken from "The Black Paper", which has used a wide range of sources, including government of India statistics, the National SC and ST Commission reports, UNDP reports and Academic working papers.

Nilsen, Lin Silje. 2003. *Sekularisme i en indisk kontekst 1946-98*. Internasjonal politikk nr. 1/2003, Norsk utanrikspolitisk institutt (NUPI), Noreg.

Nirmal, Arvind. P. 1990. *A Reader In Dalit Theology*. The Department of Dalit Theology, Chennai, India.

Quigley, Declan. 1993. *The interpretation of caste*. Clarendon Press, Oxford.

Radhakrishnan, S. 1927. *The Hindu view of life*. George Allen & Unwin (India) Private Limited, Bombay, India.

Raj, M. C. 1998. *Dalit Human Rights. Draft paper fro dricussion at the consultation on National Campaign Manifesto fro Dalit Human Rights*. Ikkje publisert.

Ramu, G.N. 1977. *Family and caste in Urban India. A Case Study*. Vikas Publishing House Pvt Ltd, New Dehli.

Rao, Katii Padma. 1995. *Caste and Alternative Culture*. The Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute and Centre for Research on New International Economic Order, Chennai, India.

REAL (Rural Education and Action for Liberation). 2001. *Resourceful Tamilnadu and resourceful people*. REAL, Dindigul, Tamil Nadu, India.

REDC. 1998. (Rural and Environmental Development Centre). *Presnetation letter of REDC*. Dharmapuri, Tamil Nadu. Ikkje publisert.

Sano, Hans Otto. 2001. *Foredrag til utanlandsleiinga i norske bistandsorganisasjonar 5. juni 2001*. Ikkje publisert.

Sayer, A. 1992. *Method in Social Science: a realist approach*. Routledge, London.

Selvam, S. 1999. *Sociology of India and Hinduism. Towards a Method*. I Michael, S. M. 1999. *Dalits in Modern India. Vision and values*. Vistaar Publications, New Delhi, India.

Sharma, Arvind. 1996. *Hinduism for our times*. Oxford University Press, New Delhi, India.

Sharma, Ursula. 1999. *Caste*. Open University Press, Buckingham, England.

Skarpeteig, Margot Iglund. 1997. *Mat, makt og motstand. Hovudoppgåve i samfunnsgeografi*. Universitetet i Oslo, Noreg.

Skjønsberg, Else. 1975. *Kjønn og kaste. En landsbystudie fra Sri Lanka*. Magisteravhandling i sosiologi, Universitetet i Oslo, Noreg.

Skåra, Arild. 1976. *Lavkastefolks selvpresentasjon i et hierarkisk samfunn: om kaste og strategier for mobilitet i Jaffna-området, Nord Sri Lanka*. Hovudoppgåve i etnografi, Universitetet i Oslo, Noreg.

Srinivas, M.N. 1996. *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. Viking, New dehli.

---

Stokke, Kristian. 1999. *Empowerment, sosiale bevegelser og staten*. 3.-verdenmagasinet X nr. 1/1999, Oslo, Noreg.

Stunnenberg, P.W. 1993. *Entitled to Land. The incorporation of the Paraguayan and Argentinian Gran Chaco and the Spatial Marginalization of the Indian People*. Nijmegen Studies in development and Cultural Change Vol. 15, Nederland.

Sæbø, Trond. 1997. *Globalisering og protestar i Karnataka delstat i India. Utviklingsstrategiar og konflikhtar*. Mellomfagsoppgåve i geografi, Universitetet i Bergen, Noreg.

Verdsbanken. 1999. *Pressemelding nr. 98/1450 frå The World Bank Group* ved Michael Walton, World Bank's Chief Economist for Human Development, og Director for Poverty Reduction here in the Bank.

Viswanath, Rosemary (red). 1998. *Globalization. Marginalization of Dalits, Women & Tribals*. Solidarity, Karnataka, India.

Wadel, Cato. 1991. *Feltarbeid i egen kultur*. Seek A/S, Flekkefjord, Noreg.

Watts, Michael. 1997. *Living under contract: Work, Production Politics, and the Manufacture of Discontent in a Peasant Society* i *Globalising food: agrarian questions and global restructuring*. Routledge, London, England.

Webster, John C.B. 1992. *A History of the Dalit Christians in India*. Mellen Research University Press, San Francisco, USA.

White, C.P. 1986. "Everyday Resistance, Socialist Revolution and Rural Development: The Vietnamese Case, i: Scott, J.C. & B.J.T. Kverkvliet (red.), *Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia*. Frank Cass, London.

Ødegaard, Sigrun. 1995. *India ved et veiskille? Hvor hender det?* nr. 11, 30. oktober 1995. Norsk Utanrikspolitisk institutt (NUPI), Oslo.

Aase, Tor Halfdan. 1994. *Symbolic space: representations of space in geography and anthropology*. Særtrykk av: Geografiska annaler 76B (1994) nr 1, S. 51-58. Institutt for geografi - NHH og UIB, Bergen.

Aase, Tor Halfdan (red.). 1997. *Metodisk feltarbeid : Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Universitetsforlaget, Oslo.

# Vedlegg

## Vedlegg 1: Liste over organisasjonar

1. Child Labourer's Amelioration Project, Coimbatore, Tamil Nadu
2. Dalit Action Solidarity Collective, Tamil Nadu
3. Dalit Erase Trust
4. Dalit Panters of India, Tamil Nadu
5. Dalit Sivasubramoniam
6. Mallapuram Young Men's Christian Association, Karnataka
7. Dr. Ambedhkar Women and Children Regeneration Development Trust
8. Dr. Ambedkar Rural Action for Social Education Trust
9. FIAN-Tamil Nadu, Tamil Nadu
10. FIAN-West Bengal, West Bengal
11. Foundation of Rural Development, Tamil Nadu
12. Institute for Motivating Self-Employment, West Bengal
13. Jananeethi – People's Initiative for Human Rights, Kerala
14. Karnataka State Farmers Association, Karnataka, Mysore, Karnataka
15. Panjayat Raj Movement, Pudukkottai, Tamil Nadu
16. Partners in Justice Concerns, Bangalore, Karnataka
17. People's Education and Economic Development Society, Tamil Nadu
18. REDC, Dharmapuri, Tamil Nadu
19. Resource Institute of Social Education, Pondicherry, Tamil Nadu
20. Rural Community Development Centre, Valavanthamkottai, Tamil Nadu
21. Rural Development and Education Centre, Tamil Nadu
22. Rural Education and Action for Liberation, Tamil Nadu
23. Rural Organisation for People's Health and Education
24. Rural Women Development Society, Tamil Nadu

25. Slum Development Society, Chennai, Tamil Nadu
26. Society for the Development of the Depressed, Tamil Nadu
27. Society for Tribal Development, Madurai, Tamil Nadu
28. Soundran Rawachandrem Reumalkonil West, Tamil Nadu
29. SRWDS, Tamil Nadu
30. Ventures – Society for Rural Development
31. Visthar, Bangalore, Karnataka
32. Voice Trust, Tiruchirappali, Tamil Nadu
33. Workers Peasants Movement, Tamil Nadu
34. Youth Social Service Association, Tamil Nadu

## Vedlegg 2: Intervjuguide

1. Mattryggleik
2. Arbeid og inntekt
3. Kastessamfunnet
4. Tryggleik/utryggleik og vald
5. Organisering

## Vedlegg 3: Ordliste

**Atrocities Act:** Lov om forhindring av grusomheiter mot kastelause (scheduled castes) og stammer (1989).

**Atrocities Rules:** Reglar om forhindring av grusomheiter mot kastelause (scheduled castes) og stammer (1995).

**Backward castes:** Dei som rituelt og yrkesmessig rangerer over urørbare (dalitar, kastelause), men som sjølv er sosialt og økonomisk depriverte. Også kalla andre låge klassar eller *shudras* (den fjerde kasten i kastesystemet).

**BJP:** Bharatiya Janata Party, leiande parti i den noverande koalisjonsregjeringa i India.

**Dalitar:** Betyr ordrett *nedbrotne* folk, eit omgrep som vert brukt av rettighetsaktivistar om dei urørbare.

**Devadasis:** Betyr ordrett *guds tenarar*, og refererer til dei som vert tvungne inn in tempelprostitusjon.

**Goonda:** Ein vanekriminell som vanlegvis er knytt til ein gjeng.

**Hinduisme:** Namn på ei blanding av indiske trusretningar som har som fellestrekk trua på sjelevandring, at kyr er heilage og kastesystemet i vid tyding.

**Kaste:** Den minste endogame eining i det indiske samfunnssystem. Med endogam må forståast at ein kun må gifta seg innan si eiga gruppe. Ein kaste er kjenneteikna ved eit felles namn og er ofte knytt til bestemt arbeid. Kastar vert sett på som reine og ureine i forhold til kvarandre, og det finst difor sers sterke avgrensingar for kven ein kan omgåast uytanfor sin eigen kaste. I India om fattar kastesystemet ikkje berre hinduar, men finst også hjp andre religiøse grupper som muslimar, kristne og jøder.

**Landsby:** Sørindiske landsbyar kan bli store, og utgjer ofte ei samling av ulike kaste-busettingar.

**Lågare kastar:** Dei som er relativt lågt i kastesystemet. Inkluderer dalitane.

**Naxalites:** gruppering med marxistisk-leninistisk-maoistisk orientering som er aktive i valdeleg strid for høgare løn og jordreform i Bihar og andre delstatar.

**Pallars:** Eit dalitsamfunn i Tamil Nadu.

**Panjayat:** Landsbyråd.

**Paria (paraya):** Den største av dei urørbare (untouchable) kastane i Sør-India.



**Scheduled castes:** Kastelause. Ei liste over sosialt depriverte (urørbare) kastar som vart laga av en britiske regjeringa i 1935. Oppstillinga var meint å auka kastelause sin representasjon i rettsvesenet, statlege stillingar og på universiteta. Omgrepet vert òg brukt i grunnlova og i ei rekkje lover.

**Scheduled tribes:** ei liste over urfolk som har mange av dei same kompensasjonstiltaka som dalitar.

**Shiva:** Høggud. Vert dyrka av dei fleste i Tamil Nadu som den øverste guddom. I motsetting vert Vishnu rekna for den viktigaste guden i Nord-India.

**Sikkaliars:** Eit dalitsamfunn som har arbeider med manuell tømning av kloakk i Tamil Nadu.

**Thevars:** Ei mektig gruppe lågkaste i Tamil Nadu.

**Urørbarheit (untouchability):** Tillagte sosiale avgrensingar på ein person på grunn av at dei er fødd inn i serskilte kastar.

**Urørbare:** Dei som er på botnen eller fell utanfor kastesystemet. Byråkratiet nyttar no nemninga *scheduled caste* medan rettighetsaktivistar og folkesetnaden meir generelt nyttar omgrepet *dalit*.

**Overkastar:** Teknisk sett dei som er i dei tre høgaste kasteane (noko som ekskluderer lågkaste). Dei som vart intervjuet i samband med denne oppgåva nytta på den andre sida dette omgrepet på alle ikkje-dalit hinduar.

