

'Echte' en 'onechte' Brahmanen: de effecten van het Britse kastebewustzijn

Peter van der Veer

1. Inleiding

Een antropoloog die onderzoek gaat doen in India weet in ieder geval één ding zeker: in India heb je het hindoeïsme en het kastenstelsel en dat zijn moeilijk te doorgronden, maar uiterst belangrijke zaken. De grote handboeken over de Indiase samenleving leren hem dat ook. In de eerste plaats natuurlijk het nog steeds uiterst invloedrijke boek van Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (1966, Eng. vert. 1972) en verder het omvangrijke overzichtswerk van David Mandelbaum, *Society in India* (twee delen, 1970). De lezer van deze literatuur moet zeker het idee krijgen, dat sociale identiteiten in India bijzonder duidelijk afgebakend en ook onveranderlijk zijn. Mandelbaum geeft de volgende definitie van kaste (*jati*): 'a jati is an endogamous, hereditary social group that has a name and a combination of attributes, and each member shares his jati's status in the social hierarchy of a village locality in India' (14, 15). Het huwelijk is de belangrijkste markering van kastegrenzen, volgens Mandelbaum. Hij heeft het vooral over de bijna onveranderlijke dorpssamenleving met haar ingewikkelde criteria voor het bepalen van de hiërarchie van kasten. Dumont heeft het daarentegen over de Indiase beschaving als geheel, waarin volgens hem de kaste de fundamentele institutie is. In India vind je een systeem van denkbelden en waarden dat voor alle tijden en plaatsen geldt. Volgens hem denken en waarderen de Indiërs fundamenteel hiërarchisch en gaan zij daarbij uit van een structurele oppositie van rein en onrein. Een belangrijke plaats ruimt hij in voor de Brahmanen die de hoogste status hebben in de hindoe-samenleving en wier gedachtengoed maatgevend is voor de andere kasten.

Niet alleen Dumonts werk gaat deze richting op. De Brahmaanse waarden vormen volgens veel auteurs het ideale model voor de hindoe-samenleving als geheel (Biardeau 1981: 9; Obeyesekere 1984: 429; Burghart 1985: 9). Sommigen gaan zelfs zover te stellen, dat de hindoe-samenleving rechtstreeks gebaseerd is op het Brahmaanse waardenstelsel. Deze mening wordt bij voorbeeld uitgedragen in een invloedrijk artikel van Edward Harper (1964) over rituele gebruiken en geloofsvoorstellingen bij de Havik Brahmanen van Zuid-India. Harpers redenering is, dat de hindoe-samenleving 'is organised around the task

of caring for its gods, and a division of labour among the castes is necessary to attain this end' (1964: 196). Aangezien goden alleen vereerd kunnen worden door stervelingen die over een hoge graad van reinheid beschikken (dus: Brahmanen) moet deze reinheid in stand gehouden worden door lagere kasten die onreinheid verwijderen. Dank zij deze sociale organisatie plukken alle leden van de gemeenschap de vruchten van de Brahmaanse verering der goden. Volgens Harper is het een fundamenteel hindoe-idee, dat 'respect-pollution' een band schept tussen goden en Brahmanen en tussen Brahmanen en andere mensen. Bij de hindoe-godenverering accepteren de Brahmanen immers een deel van het voedsel dat door de goden is overgelaten en geven dit vervolgens door aan de gelovigen, waarmee een hiërarchie wordt geschapen tussen goden en mensen en tussen mensen onderling. Deze gedachtenlijn wordt later ook gevolgd door auteurs als Babb (1975) en Marriott en Inden (1975).

Laatstgenoemden beginnen een artikel in de Encyclopaedia Britannica over kastesystemen met een kosmologische mythe uit de Vedas, waartoe veel van de hier besproken gedachten zijn terug te voeren: In den beginne was het lichaam van de oermens. Dit oorspronkelijke lichaam werd door de goden gevierendeeld. De Brahmanen kwamen uit de mond en hadden het bestuderen en onderwijzen van de Vedas en het verrichten van offers voor de andere groepen tot taak. In ruil hiervoor mochten zij giften verwachten van die andere groepen. De Kshatriyas werden geboren uit de armen van de oermens en moesten vijanden bevechten, de samenleving verdedigen en giften offeren aan de Brahmanen. De Vaishyas sprongen voort uit de dijken van het oorspronkelijke wezen en moesten goederen om te offeren produceren door kudden te weiden en land te bebouwen. Ten slotte waren er nog de uit de voeten voortgekomen Shudras die als voetvolk dienden voor de bovenste drie groepen. De Brahmanen, Kshatriyas en Vaishyas werden 'tweemaal-geborenen' genoemd, omdat zij een tweede, rituele geboorte doormaakten, die hen in staat stelde om van hun Brahmaanse leermeesters de heilige klanken van de Veda te leren. Shudras en vrouwen was het verboden om de heilige Veda te horen. In deze Vedische mythe draait de samenleving om het offer en nemen de Brahmanen de centrale positie in. De Brahmanen waren goden op aarde als intermediair tussen goden en niet-Brahmaanse groepen. Volgens Marriott en Inden hebben de Brahmanen hun verheven positie in de post-Vedische samenleving behouden ondanks het verschil tussen de hindoe-godenverering en het Vedische offer. Zij stellen dat de codes van de hindoe-vereringspraktijk complexe lokale kastegemeenschappen vooronderstellen en dat 'the priest must be a male of the highest, most godlike caste available-ideally a Brahmin skilled by heredity in the maintenance of ritual boundaries between substances and empowered to transform them' (1975: 985). Dumont (1972: 84) komt tot een soortgelijke conclusie: 'the Brahmans, being in principle priests, occupy the supreme rank with respect to the whole set of castes'.

Opvallend in deze studies is hun essentialisme: een speurtocht naar het onveranderlijke wezen van het hindoeïsme en het kastenstelsel. Als men dit 'wezen' eenmaal geconstrueerd heeft blijft het aan zichzelf gelijk vanaf de Vedas tot nu. Het mag duidelijk zijn dat historisch onderzoek naar de feitelijke vorming en ontbinding van 'kaste'-identiteiten door deze antropologische preoccupaties niet wordt bevorderd. Toch kan men aan een dergelijk historisch onderzoek vaak niet ontkomen, omdat de informanten in voorkomende gevallen weliswaar hun eigen identiteit als eeuwig willen voorstellen, maar die van zekere andere groepen bepaald niet. De ideologie van de 'eeuwige kaste' blijkt dan wel te bestaan, maar de historische werkelijkheid van kastevorming ook.

Bij mijn onderzoek onder Brahmaanse pelgrimagepriesters in Noord-India ging het al snel om de vraag hoe een bepaalde constructie van het 'kaste'verleden zo gezaghebbend kon worden, dat deze een centrale rol is gaan spelen in de reproductie van sociale ongelijkheid. Het aardige is natuurlijk dat dit onderzoek betrekking had op de veranderende sociale identiteiten van Brahmaanse priesters die in de hierboven aangehaalde literatuur als degenen gelden die zich door hun bijna ziekelijke aandacht voor sociale distantie handhaven aan de top van de reinheidshiërarchie.¹ Eerst zal ik iets zeggen over de religieuze functie van de door mij onderzochte pelgrimagepriesters. Hierbij wil ik aandacht vragen voor de strijd tussen twee groepen priesters om het recht op priesterschap. Vervolgens tracht ik aan te tonen dat de Britten een belangrijke rol hebben gespeeld in het vastleggen van de kaste-identiteit van één van deze groepen. Ten slotte wil ik nog iets trachten te zeggen over de plaats van historische analyses in de antropologische theorievorming over kasten en over de praktische moeilijkheden die men ondervindt bij het onderzoek naar het verleden van strijdende partijen.

2. De pandas van Ayodhya

Ayodhya is één van de belangrijkste pelgrimageplaatsen in de Noordindiase deelstaat Uttar Pradesh. Het heeft zo'n 30.000 inwoners die leven van landbouw en pelgrimage. Ayodhya is de geboorteplaats van de hindoe-god Ram, de held van de Ramayana en een groot deel van de inwoners zijn monniken die behoren tot de Ramanandi-orde die zich toelegt op de verering van Ram. Iedere dag bezoekt een gestage stroom pelgrims de heiligdommen van de plaats, terwijl op hoogtijdagen, zoals de geboortedag van Ram, gemiddeld meer dan 500.000 pelgrims de nauwe straatjes vullen. Ayodhya is gelegen aan de heilige rivier Sarayu die uit de hemel is nedergedaald. Bij een dergelijke rivier kunnen Hindoe-pelgrims contact leggen met de hemel, bij voorbeeld om hun voorouders te vereeren.

De pelgrims worden bij aankomst in Ayodhya opgevangen door bedienden

van de Brahmaanse pelgrimagepriesters. Deze leiden hen rond langs de door de Ramanandis beheerde heiligdommen en brengen hen naar de rivieroever, waar de priesters op hen zitten te wachten. De rivieroever is verdeeld in een groot aantal percelen waarop deze priesters hun stalletjes hebben opgetrokken. Hier nemen de pelgrims hun bad en verrichten de door de priester voorgeschreven rituele handelingen. Vaak overnachten de pelgrims in één van de huizen van hun priester, waar zij dan vaak nog enkele rituelen verrichten. Een deel van de pelgrims gaat naar een priester, met wie hun familie reeds generaties banden onderhoudt. In een dergelijk geval zijn er ook pelgrimregisters waarin deze relaties opgetekend staan; een ander deel valt ten prooi aan de bedienden van de verschillende priesters. Dit dient men vrij letterlijk te nemen, want de aankomst van de pelgrim in de heilige plaats is geenszins een gelukzalige, aangezien de bedienden het vaak met elkaar aan de stok krijgen bij de verdeling der pelgrims.

De Brahmaanse pelgrimagepriesters heten *pandas*, een woord dat afgeleid schijnt van 'pandit' (hij die over kennis beschikt), een in Noord-India gangbare term voor Brahmanen. Veel Noordindiase pelgrimageplaatsen hebben lokale pandagemeenschappen. In Ayodhya vind je er twee, namelijk de Gangaputras en de Bhareriyas. Beide groepen stellen dat zij oude, endogame Brahmaanse kasten (*jatis*) zijn die vanaf de tijd van Ram, die in een andere wereldperiode (*yug*) leefde, het exclusieve recht bezitten op het uitoefenen van het priesterambt in Ayodhya. Zij beschuldigen elkaar ervan recente 'indringers' te zijn en zetten hun argumenten regelmatig kracht bij met gewelddadige acties. De Gangaputras zijn hierin duidelijk de dominante partij, die het monopolie heeft over het grootste deel van de rivieroever, waarop zij hun beroep moeten uitoefenen. Zij beschikken over dossiers met jurisprudentie uit de Britse periode, waardoor zij bij de veelvuldige rechtzaken voortdurend in het gelijk worden gesteld. Bij nauwkeurige bestudering van deze dossiers en van ander materiaal, dat zich in het archief van de rechtbank in het nabijgelegen Faizabad bevindt, kan men een idee krijgen van de identiteit van de Gangaputras en hun rivalen, de Bhareriyas. Bovendien rijst uit de documenten een beeld op van de rol die de Britten gespeeld hebben in het proces van identiteitsvorming.

3. De vorming van de Gangaputra-kaste

De Gangaputras zeggen dat zij tot de regionale kaste der Sarayuparin Brahmanen behoren. De Sarayuparins vormen één der grootste kasten in dit gebied en zijn de dominante kaste in Ayodhya. Deze voorstelling van zaken wordt niet bestreden door andere Sarayuparins en tegenwoordig komen er ook huwelijken tussen Gangaputras en andere Sarayuparins voor. Mijn informanten vertelden echter, dat dit een nieuwe ontwikkeling is en één of twee generaties terug nog volstrekt ondenkbaar. In ieder geval zijn de Gangaputras dus gedurende een

deel van hun geschiedenis een endogame subkaste binnen de regionale kaste der Sarayuparin geweest. Mijn stelling zal nu zijn dat uit de documenten blijkt dat Sarayuparin-families die in het midden van de vorige eeuw het beroep van pelgrimagepriester uitoefenden in Ayodhya, hun rangen gesloten hebben onder druk van nieuwe, juridische definities van professionele rechten en bezit, die door het Britse koloniale bestuur werden geïntroduceerd. Vóór de negentiende eeuw was het priesterschap een open beroepsidentiteit voor allerlei Sarayuparin-families.

Het oudste document in bezit van een Gangaputra-familie dat ik heb gezien dateert uit 1565 en vermeldt het bezoek van de raja van Jodhpur aan een priester in Ayodhya. Van de periode tot de tweede helft van de achttiende eeuw is slechts een gering aantal documenten overgebleven die alle wijzen op relaties tussen priesters in Ayodhya en adellijke families uit een groot deel van Noord-India. Deze documenten bevinden zich nu in handen van families die geen of geen aanwijsbare genealogische relatie hebben met de in de documenten genoemde priesters. In de tweede helft van de achttiende eeuw groeit het aantal documenten over relaties tussen priesters en pelgrims geleidelijk en het is interessant dat ook andere groepen dan de adel aan pelgrimage gaan meedoen. Dit is een patroon dat meer algemeen voor Noord-India beschreven is door Bayly (1980, 1983). Hij laat zien dat de meeste stenen trappen die naar de rivier leiden (*ghats*) in Benares tussen 1730 en 1810 zijn gebouwd evenals de meeste tempels en dat de pelgrimage naar Allahabad, Gaya en Benares tussen 1780 en 1810 is verdrievoudigd. Precies is dit voor Ayodhya niet vast te stellen, maar mijn indruk is dat deze schaalvergroting zich hier geleidelijker heeft voltrokken. Bayly betoogt dat pelgrimage van andere groepen dan de landadel werd bevorderd door de oprukkende Pax Britannica, waardoor de verbindingen tussen gebieden werden verbeterd. Bovendien profiteerden middengroepen in sterke mate van het koloniale bewind. Pelgrimage was kortgezegd een statusritueel dat van de oude heersende adel overgenomen werd door opkomende middengroepen aan het eind van de achttiende, begin negentiende eeuw. Dit patroon is ook duidelijk te herkennen in Ayodhya.

Deze ontwikkeling zette in zo snel tempo door in de eerste helft van de negentiende eeuw dat priesters begonnen met de vorming van pelgrimregisters. De kastenaam, de streek en het dorp van herkomst evenals de datum van het bezoek van de pelgrim werden genoteerd. De verwijzingen in deze registers beginnen met het feodale rijkje van een of ander kleine vorst, dat verdeeld wordt in kleinere eenheden totdat het dorp en de kaste van de pelgrims gegeven worden. Als een priester een erfelijke relatie had met een adellijke familie dan had hij ook recht op een erfelijke relatie met de families van pelgrims uit het rijk van deze familie. 'Uska raja, uski praja' (wiens vorst, diens volk) was de hiervoor in Ayodhya gebezigde uitdrukking. De negentiende eeuw was getuige van een bij-

na algemene deelname aan pelgrimage door alle agrarische en handelsgroepen van Noord-India.

De schaalvergroting van de pelgrimage had niet alleen invloed op de registratie van pelgrims, maar ook op de sociale organisatie van de pelgrimagepriesters. Voor de negentiende eeuw was er geen afgebakende kaste van priesters die de naam Gangaputras droegen. Allerlei Sarayuparin Brahmanen lijken zich met het ontvangen van pelgrims beziggehouden te hebben, waarschijnlijk naast allerlei andere activiteiten. Er lijken nooit scherpe grenzen getrokken te zijn tussen Sarayuparins die wel en Sarayuparins die niet deelnamen aan het priesterchap. We kunnen ons dus afvragen welke processen ertoe geleid hebben dat die grenzen op een bepaald moment wel werden getrokken. Een antwoord hierop valt af te leiden uit de rapporten van Britse districtsambtenaren.

De Britten annexeerden na een langdurige strategie van infiltratie eindelijk in 1856 het rijk van de Nawab van Awadh (Oudh), het grootste regionale rijk van Noord-India. Dit hield in dat zij zich moesten gaan bezighouden met het directe bestuur op districts- en lagere niveaus. In Ayodhya werden zij geconfronteerd met hooglopende conflicten tussen twee groepen priesters, die Gangaputras en Bhareriyas genoemd werden. Uit de rapporten van de ambtenaren Shaw (1862) en Carnegy (1870) blijkt dat de priesters van Ayodhya rond 1820 begonnen waren met het neerzetten van kraampjes op de rivieroever om de toenemende stroom van pelgrims te kunnen bedienen. Voor die tijd werden de pelgrims aan huis ontvangen, maar met de toename van mensen die voor het eerst op pelgrimage naar Ayodhya kwamen ging dit niet langer. Vanaf 1800 waren ook in toenemende mate Brahmanen van buiten Ayodhya naar de pelgrimageplaats gekomen om te profiteren van de uitdijende pelgrimage-economie. Dezen vestigden zich bij de rivieroever, gaven zich uit als pelgrimagepriester en openden kraampjes op de oever van de Sarayu. Conflicten tussen de 'gevestigden' en de 'buitenstaanders' konden niet uitblijven. De nieuwkomers werden Bhareriyas genoemd en we zullen later ingaan op hun identiteit. Zij lieten zich niet verdrijven en wisten zelfs de moslim-ambtenaren van de Nawab van Awadh rond 1840 te bewegen hen een deel van de rivieroever toe te wijzen. De toenemende competitie om de bediening van de pelgrims dwong de Sarayuparin Brahmanen die als priester opereerden zich steviger te organiseren. Hiermee was de eerste aanzet tot de vorming van een aparte priesterkaste gegeven. Nu kan men zeggen, dat de Sarayuparin-priesters niets te vrezen hadden, omdat zij immers over relaties met de adel beschikten, waardoor de onderdanen van die vorstjes zich automatisch bij hen zouden inschrijven. Zo eenvoudig was dat echter niet, omdat de contacten met heersers over ver van Ayodhya gelegen gebieden miniem waren, terwijl het Britse bestuur er bovendien voor gezorgd had dat de oude adel een groot deel van zijn invloed verloren had. Er was daarom wel een heel duidelijke tendens dat pelgrims uit een bepaald rijk naar een bepaalde

priester gingen, maar zeker was dit bepaald niet. De 'nieuwkomers' hadden de mogelijkheid zich een aandeel in de groeiende pelgrimsmarkt te verwerven.

De Britten zagen zich voor de taak gesteld de gewelddadige competitie tussen priesters te bedwingen. Zij gingen ervan uit dat beroepen in India van oudsher werden uitgeoefend door kasten. Het priesterambt was een traditioneel beroep van een kaste die gezegend was met het exclusieve recht om kraampjes op de rivieroever neer te zetten. De rivieroever werd in stukjes verdeeld en toegewezen aan die families die op dat moment dit beroep uitoefenden en over documenten beschikten die leken aan te tonen dat zij dit altijd al gedaan hadden. Dit 'aloude recht' werd derhalve beslist op basis van het bezit van documenten en pelgrimregisters die altijd overdraagbaar waren geweest van de ene op de andere familie. Documenten waren nu een kostbaar bezit geworden in een pelgrimagesysteem, waarin de rechten door de Britten juridisch werden vastgelegd en beschermd. Op deze wijze werd er een duidelijke grens getrokken onder de Sarayuparins tussen degenen die wel beschikten over pelgrimregisters en documenten en degenen die dat niet deden. Deze Sarayuparin-families, 29 huishoudens, 8 lineages in totaal, waren vanaf dat moment de Gangaputra-kaste met alle eigenschappen van dien: endogamie, beroep, beperking van sociale interactie op gebied van eten en drinken enzovoorts. Hun kastelot werd bezegeld in een officieel, door alle gezinshoofden ondertekend, document van 1889. Dit legde de regels van de kaste vast en had als belangrijkste functie juridische geschillen binnen de groep te voorkomen. Men huwde alleen binnen de groep of adopteerde kinderen om versnippering van het bezit aan pelgrimregisters en rechten op de rivieroever te voorkomen. Wel werd er sporadisch gehuwd met leden van Sarayuparin-priestergroepen in onder andere Benares en Allahabad die dezelfde ontwikkeling al eerder hadden doorgemaakt. Ik heb het idee dat de priesters van Ayodhya de naam Gangaputra (zoon van de Ganges) hebben overgenomen van de aan de rivier de Ganges opererende priesters om hun relaties met hen te onderstrepen. Het priesterambt was het definiërende criterium voor een kaste geworden die zich Gangaputra was gaan noemen en die zich afgesloten had van huwelijks- en andere contacten met niet-priesterlijke Sarayuparins.

Interessant is nu, dat de Britse visie op het exclusieve recht op uitoefening van het priesterambt door een bepaalde kaste niet gedeeld werd door inheemse kenners van het Brahmaanse recht. In de Britse rapporten worden de meningen van deze kenners geciteerd. Deze komen erop neer dat iedere Brahmaan in feite het recht heeft als pelgrimagepriester op te treden. Deze incongruentie met de officiële Britse visie leidde ertoe dat de Britten toch besloten ook aan de Bhareriyas een plaats te gunnen aan de oever van de Sarayu, ondanks hun gebrek aan overtuigende documenten. Zij werden echter niet toegelaten op de aan de Gangaputras toegekende stenen trappen, maar werden verwezen naar de zandoever van de rivier. Desalniettemin hadden de Bhareriyas nu ook een legitieme plaats

in het door het Britse recht beschermde pelgrimagesysteem. Wie zijn nu die Bhareriyas?

4. De Bhareriyas: gevangen in armoede

In de tot op de dag van vandaag voortdurende strijd tussen de Gangaputras en de Bhareriyas beweren de eersten dat de Bhareriyas helemaal geen Brahmanen zijn. Volgens hen zijn zij hun bedienden van lage kaste die hun getalsoverwicht inzetten om zich meester te maken van het alleen aan de Gangaputras voorbehouden priesterambt. Deze bewering vindt echter niet veel gehoor onder het publiek, dat door het openlijk geweld in pelgrimageplaatsen eerder geneigd is alle priesters als onbetrouwbaar tuig te beschouwen. Wanneer men de Bhareriyas naar hun kaste-identiteit vraagt dan krijgt men allereerst een reeks ontwijkende antwoorden die erop neerkomen dat zij pandas zijn die vanaf de tijd van god Ram dit ambt uitoefenen, maar daarin tegengewerkt worden door de Gangaputras. Uiteindelijk identificeren zij zich vaak met de regionale kaste der Gaur Brahmanen, hoewel sommigen beweren dat zij net als de Gangaputras Sarayuparins zijn. Men houdt er ook niet van Bhareriya genoemd te worden en prefereert de naam panda, wat echter een beroepsnaam is, die ook door de Gangaputras gebruikt wordt. Deze houding wordt begrijpelijk, wanneer we nagaan wat Bhareriyas zijn.

Volgens Sherring (1872: 32) is de Bhareriya een 'prognosticator of coming events', die zich in Benares toegelegd heeft op het pandaschap, naast zijn 'oorspronkelijke' bezigheden van astrologie en handuitlegkunde. Nesfield (1885: 67) beweert dat Bhareriya 'gabbler' (kletsmaajoer) betekent en dat deze naam aan de kaste gegeven is doordat ze pardoes iemands toekomst voorspellen. Deze interpretatie komt overeen met het feit dat mensen in het nabij Ayodhya gelegen Bara Banki Bhareriyas met de dialectterm 'arapopo' aanduiden: 'iemand die hardop de toekomst voorspelt'. De mensen zijn hier bang voor de vloek van Bhareriyas en geven hun giften om daar aan te ontkomen. Elliott (1869: 67) meldt dat Bhareriyas in de Punjab worden aangeduid met de naam Dakaut die volgens hem afgeleid is van het werkwoord Dakna (schreeuwen), omdat ze luid bedelen in de straten. Het is 'a tribe of mendicants of Brahman descent. They are considered to be proficient in astrology. The Bhadariyas are a branch of the same tribe. Both are considered troublesome vagabonds'. In een recent etnografisch verslag beschrijft Miller (1975: 49) deze Dakauts in het dorp in Haryana, waar hij zijn veldwerk deed: 'On Saturdays the Dakhot, carrying a brass bucket containing an iron image of saturn (*sanicar murti*), goes from door to door collecting flour, ghi and oil'. Het idee is dat men de ongunstige invloeden van saturnus wegneemt door de Dakaut giften te schenken. Hierdoor wordt deze Brahmaan ook geassocieerd met de kwaadaardige planeten, zoals de Brah-

maanse crematiepriester met de dood in verband wordt gebracht. Zij hebben daarom een lage status, ondanks het feit dat zij Brahmanen zijn. Hieruit blijkt de al door Mauss (1974) opgemerkte ambivalentie van het Brahmaanse priester-schap: de Brahmaan heeft als vertegenwoordiger van de bovennatuur tot functie giften aan te nemen, maar vernedert zich hier tevens mee.²

De onduidelijkheid van de identiteit van de Bhareriyas van Ayodhya lijkt voort te komen uit het feit dat zij arme sloebers van grotendeels Brahmaanse herkomst zijn die bereid zijn om giften aan te nemen die elke andere Brahmaan zal weigeren. Dit betekent dat zij een in wezen open identiteit bezitten die het mogelijk maakt dat Brahmanen van verschillende sociale en soms regionale herkomst erin opgenomen worden. De aanspraak die sommigen van hen maken op Sarayuparin-herkomst blijkt in mijn onderzoek soms op waarheid te berusten. Als 'religieuze bedelaars' zijn deze Bhareriyas altijd bijzonder mobiel geweest. Zij trokken van dorp tot dorp om giften te accepteren en de toekomst te voorspellen. Deze mobiliteit maakte het hen mogelijk een belangrijke functie te gaan vervullen in het uitdijende pelgrimagesysteem door op te treden als wer-vers en gidsen van groepen pelgrims op het platteland. Bovendien hebben zij met wisselend succes getracht een aandeel te krijgen in de groeiende markt door zich als priesters in heilige plaatsen te vestigen. Zoals we gezien hebben, werd hun komst in Ayodhya niet met enthousiasme begroet door de gevestigde priesters die hun monopolie bedreigd zagen.

Ondanks hun relatieve succes bij het verkrijgen van rechten op de zandoever van de Sarayu zijn de Bhareriyas toch niet in staat geweest hun rangen op dezelfde kasteachtige wijze te sluiten als de Gangaputras. Dit is wellicht te verklaren door het grote gebrek aan interne cohesie binnen deze open categorie van arme Brahmanen. Hun voorspoed was in feite toch te gering om effectieve gedragsregels op te leggen aan mensen wier gezamenlijke identiteit slechts gevormd werd door hun economische positie en de daaruit voortkomende lage status. De groep bleef in Ayodhya doorgroeien met mensen van allerlei herkomst tot een aantal van zo'n 400 huishoudens, waarin de meesten gedeeltelijk als bedienden en agenten van de Gangaputras opgenomen zijn in het pelgrimagesysteem.

5. De historische constructie van identiteiten

Kaste-identiteiten zijn niet 'gegeven'. Zij zijn niet onveranderlijk en duidelijk begrensd, maar het produkt van strevingen van handelende personen en van maatschappelijke krachten die op hen inwerken. De Bhareriyas zijn een goed voorbeeld van een 'kaste', waarvan de grenzen bijzonder vaag zijn en slecht gehandhaafd worden. Nu zou men misschien kunnen opwerpen, dat zij een soort 'restcategorie' vormen van zwervende bedelaars die buiten 'het systeem' zijn gevallen. Dat 'systeem' zou in India echter wel eens minder belangrijk kunnen zijn

dan ahistorische dorpsstudies doen vermoeden. Historische studies van asceten (Van der Veer t.p.), soldaten (Kolff 1983) en veedrijvers (Varady 1980) tonen in ieder geval voor de prekoloniale periode aan dat het niet alleen om een armoedige 'restcategorie' gaat, maar om een bijzonder groot deel van de bevolking dat altijd, niet gehinderd door kasteherkomst, allerlei 'vrije beroepen' kon kiezen om daarin carrière te maken.³ Nog belangrijker is het dat kaste-identiteiten veel flexibeler zijn dan vaak wordt gedacht, zoals bij Brahmanen die in antropologische theorieën vaak als dragers van het 'systeem' worden gezien. De Gangaputras zijn geen uitzondering. In een historische analyse van de Chitrapur Saraswat Brahmanen schrijft Conlon (1975: 6): 'The separateness of the Saraswats cannot be spoken of as a rigid, unchanging concept, but rather as a tendency of an identity to inhere in certain families who subsequently joined to form what is known as the Chitrapur Saraswat jati'.

Verandert deze flexibiliteit dan in het koloniale tijdperk? Voor een deel kan men dit zeker zeggen. De Britten hadden over het algemeen het idee dat de Indiase samenleving stijf stond van allerlei kastevooroordelen. Bovendien hadden zij voor het beheersen van hun koloniale rijk duidelijk afgebakende sociale eenheden nodig. Men kan zeggen dat deze eenheden grotendeels geschapen werden door de Britse censusoperaties. Verder heeft de koloniale rechtspraak enorme invloed gehad op de Indiase samenleving. Deze maakte bij het toekennen van rechten gebruik van abstracte, generaliseerbare regels, afgeleid van een door oriëntalistengeconstrueerde 'Hindu Law'. Degenen die in staat waren hun werkelijkheid in overeenstemming te brengen met wat de Britten dachten dat die werkelijkheid was, hadden een grote kans op succes.⁴ Dit zien we duidelijk gedemonstreerd in het geval van de Gangaputras die zich met enig succes presenteerden als een priesterkaste die volgens de Hindoe Wet het alleenrecht had op het ambt van pelgrimagepriester in Ayodhya.

Het is natuurlijk onjuist 'kastevorming' eenvoudig als een koloniaal verschijnsel te zien. In zijn hierboven aangehaalde werk laat Conlon zien dat een aantal uit Goa afkomstige Brahmaanse families die als Brahmanen erkend willen worden door de vorst van Bednur in het begin van de achttiende eeuw een endogame *jati* gaan vormen. Ook uit mijn materiaal over de relaties tussen de vorsten van Jaipur en de Ramanandi-monniken blijkt hoe in de prekoloniale periode kaste en staat met elkaar verweven zijn. De officiële staatsideologie vereiste dat de samenleving opgebouwd was uit kasten en op grond daarvan bestreden de vorsten van Jaipur ascetische groepen die zich van die kastenindeling niets aantrokken (Van der Veer 1987b). Aan de andere kant hadden bepaalde groepen ook duidelijk belang bij deze ideologie. De belangrijkste structurele eenheden in zogenaamde 'kasten' zijn verwantschapsgroepen die economische posities erfelijk trachten te houden. Zoals Leonard (1978: 4) schrijft over de Kayasth-kaste in Hyderabad: 'The kin-groups, consisting of a few closely rela-

ted families, were thus property groups. They distributed not only social but economic and political resources'. Hierbij is politieke sanctionering door de staat vaak onontbeerlijk.

6. Ten slotte: de antropoloog als historicus

Er zijn antropologen en historici die op dit moment onderzoek doen in India en zich op het eerste gezicht nauwelijks van elkaar onderscheiden. Beide groepen gebruiken immers historisch materiaal dat ter plaatse verzameld wordt en analyseren dat met antropologische theorieën. Toch zijn er ook verschillen. Conlon bij voorbeeld eindigt zijn geschiedenis van de Chitrapur Saraswat Brahmanen in 1935, omdat hij ervoor terugschrok de handelingen van nog levende informanten te analyseren. In mijn onderzoek ging het er juist om het heden te begrijpen met behulp van het verleden. In feite werd ik er pas in mijn veldwerk toe gedwongen historisch materiaal te verzamelen, omdat anders het heden onbegrijpelijk bleef. In antropologisch onderzoek zoals het mijne gaat het er vaak om hoe constructies van het verleden een ideologische functie hebben in het heden. De nadruk ligt derhalve op de ideeën en handelingen van de informanten en niet op het historische materiaal. Daarom zitten antropologen ook over het algemeen veel meer in het veld en veel minder in het archief dan historici.

De gevalsstudie van de pelgrimagepriesters van Ayodhya geeft enkele beperkingen en mogelijkheden aan van historisch onderzoek door antropologen. Deze liggen in het feit dat belangrijke historische gegevens in dergelijk onderzoek niet uit officiële archieven te halen zijn. Deze bevinden zich in het persoonlijk bezit van informanten die bereid moeten zijn opening van zaken te geven. In het geval van Conlon deed men dit graag, omdat het hier een elitegroep betrof die trots is op haar geschiedenis. In mijn geval ging het echter om strijdende partijen die de 'geschiedenis' nog steeds nodig hadden om elkaar voor de rechtbank te bevechten. Men was daarom wel bereid medewerking te verlenen, maar slechts met het doel de gezaghebbende opinie van een buitenlandse antropoloog voor eigen doeleinden te gebruiken. Als men daarbij bedenkt dat de toegang tot de archieven van de districtsrechtbanken ook beheerst werd door bepaalde belanghebbenden, dan begrijpt men iets van de beperkingen van dit soort onderzoek.

Geschiedenis 'moet' en zeker in India. De geschiedenis van de Brahmaanse priesters in Ayodhya leert ons iets over de wijze waarop sociale actoren kasteelgrenzen kunnen beklemtonen of juist veronachtzamen als 'overlevingsstrategie' in veranderende politiek-economische contexten. Dit geldt niet alleen voor kasteel, maar ook voor andere verwantschappelijke, etnische en religieuze identiteiten.⁵ Daarbij is het gebruik van het verleden een strategie in het heden, zodat de bijdrage van de antropoloog vaak vooral ligt in de 'deconstructie' van het strategisch gehanteerde geschiedsbeeld.

Noten

Dit artikel berust op onderzoek dat met tussenpozen in de periode 1977-1984 is verricht in Ayodhya. Dit onderzoek is gedeeltelijk financieel ondersteund door WOTRO. Ik wil de organisatoren van de conferenties 'Geschiedenis in antropologisch onderzoek', Plasmol, 10 en 11 april 1987 en 'Overlevingsstrategieën, Huishoudens en Verwantschap', Amsterdam, 20 en 21 mei 1987 bedanken voor de geboden gelegenheid mijn materiaal te presenteren.

1. Door deelnemers aan de conferentie in de Plasmol werd gesteld dat de antropoloog Bailey al in de jaren vijftig en zestig oog had voor de 'flexibiliteit' van het kastensysteem. Hoewel dit tot op zekere hoogte juist is, moet er toch op gewezen worden dat Bailey uitgaat van een 'gesloten systeem van sociale stratificatie' en dat de positie van de Brahmaan volgens hem op rituele criteria is gebaseerd, waarbij economische en politieke criteria irrelevant zijn (Bailey 1963: 115 en passim). Deze visie bestrijd ik juist in mijn analyse.

2. Zie voor een analyse van de relatie tussen het accepteren van giften en de bepaling van de status van Brahmaanse priesters: Van der Veer (1985).

3. Op dit punt is er ook een grote mate van continuïteit tussen de identiteit van de hindoestaanse 'indentured labourers' in Suriname en die van dit soort groepen in het 19e eeuwse India (zie Van der Burg en Van der Veer 1986).

4. In tegenstelling tot de teneur van de bijdrage van Kloos aan de conferentie in de Plasmol, zou ik nadruk willen leggen op het feit dat de Britse koloniale ambtenaren niet zonder meer hun definities van de situatie aan de Indiase maatschappij konden opleggen. In feite is er steeds sprake van een raffijn spel, waarbij Indiase belanghebbenden soms subtiel gebruik maken van Britse voorstellingen om de zaak naar eigen hand te zetten (cf. Price 1986).

5. Dit geldt ook in sterke mate voor de veranderende relaties tussen hindoes en moslims in het hedendaagse India (zie Van der Veer 1987a).

Geraadpleegde literatuur

- Babb, L., *The divine hierarchy. Popular hinduism in Central India*. New York 1975.
- Bailey, F., Closed social stratification in India. *Archiv Europ. Sociol*, 4 (1963): 107-124.
- Bayly, C., From ritual to ceremony: death ritual and society in Hindu North India since 1600. In: J. Whaley (red.), *Mirrors of morality*. Londen 1981: 154-186.
- Rulers, townsmen and bazaars. *North Indian Society in the age of British expansion, 1770-1870*. Cambridge 1983.
- Biardeau, M., *L'Hindouisme. Anthropologie d'une Civilisation*. Parijs 1981.
- Burg, C. van der, P. van der Veer, Pandits, power and profit. Religious organization and the construction of ethnic identities among Surinamese Hindus. *Ethnic and Racial Studies*, 9 (1986): 514-528.
- Burghart, R., Introduction. In: R. Burghart en A. Cantlie (red.), *Indian Religion*. Londen 1985.
- Carnegy, P., *Report on Ayodhya fairs. Unregistered File*. 1880.
- Conlon, F., *A caste in a changing world. The Chitrapur Saraswat Brahmins 1700-1935*. Berkeley 1977.
- Dumont, L., *Homo Hierarchicus*. Londen 1972.
- Elliott, H., *Memoirs of the history, folklore and distribution of the races of the North Western Provinces of India*. Londen 1869.

- Harper, E., Ritual pollution as an integrator of caste and religion. *Journal of Asian Studies*, 23 (1964): 151-179.
- Kolff, D., *An armed peasantry and its allies*. Leiden 1983.
- Leonard, K., *A social history of an Indian caste. The Kayasths of Hyderabad*. Berkeley 1978.
- Mandelbaum, D., *Society in India* (2 vol.). Berkeley 1972.
- Marriott, M., en R. Inden, Caste Systems, *Encyclopaedia Britannica*, 'Macropaedia', 1975, vol. 3: 982-991.
- Mauss, M., *The gift*. Londen 1974.
- Miller, D., *From hierarchy to stratification*. Delhi 1975.
- Nesfield, *Brief view of the caste system of the N.W. Provinces and Oudh*. Allahabad 1885.
- Obeyesekere, G., *The cult of the Goddess Pattini*. Chicago 1984.
- Price, P., Dispute management in British imperial courts: power, property and perjury. Paper presented at the History Seminar of the University of Oslo 1986.
- Shaw, R., *Report to the District Commissioner Fyzabad*. Unregistered 1862.
- Sherring, M., *Hindu tribes and castes as represented in Benares*. Londen 1872.
- Veer, P. van der, Brahmins: their purity and their poverty; on the changing values of Brahman priests in Ayodhya, *Contributions to Indian Sociology* (NS), 19 (1985): 305-321.
- Veer, P. van der, God must be liberated. A Hindu liberation movement in Ayodhya. *Modern Asian Studies*, 21 (1987a): 283-303.
- Veer, P. van der, The taming of the ascetic.: devotionalism in a Hindu ascetic order. *Man* (NS) 22 (1987b): 680-695.
- Veer, P. van der, *Gods on earth. The management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre*. Londen (ter perse).
- Varady, R., North indian banjaras. Their evolution as transporters. *South Asia* (NS), 1 (1980): 1-19.